

VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETAS

Auridas Gajauskas

**FENOMENOLOGINĖ ALGIO MICKŪNO KULTŪROS
FILOSOFIJA**

Daktaro disertacija

HUMANITARINIAI MOKSLAI, FILOSOFIJA

KAUNAS

Doktorantūros ir daktaro laipsnių teikimo teisė suteikta Vytauto Didžiojo universitetui kartu su Lietuvos kultūros tyrimų institutu 2003 m. liepos 15 d. Lietuvos Respublikos Vyriausybės nutarimu Nr. 926.

Disertacija rengta 2006–2010 metais Vytauto Didžiojo universitete.

Mokslinis vadovas:

prof. dr. Dalius Jonkus (Vytauto Didžiojo universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – 01 H)

TURINYS

IVADAS.....	5
Problemos pagrindimas.....	5
Disertacijos objektas.....	6
Disertacijos metodai.....	6
Svarbiausių disertacijos šaltinių apžvalga.....	7
Disertacijos tikslas ir uždaviniai.....	8
Tyrimo aktualumas.....	8
Skelbti rezultatai.....	10
Disertacijos struktūra.....	11
 I. EDMUNDO HUSSERLIO GYVENAMOJO PASAULIO FENOMENOLOGIJA.....	13
1. Pamatinės mąstymo metafizikos problemos.....	13
1.1. René Descartes psychologizmas.....	16
1.2. Immanuelio Kanto dogmatizmas.....	21
1.3. Gamtos mokslų objektyvizmas.....	25
2. Gyvenamojo pasaulio fenomenologija.....	29
2.1. Europos mokslų ir žmogaus krizė.....	29
2.2. Europos likimo teleologija ir istorija.....	36
2.3. <i>Epoche</i> radikalizavimas ir egzistencinis mąstymas.....	46
Apibendrinimas.....	51
 II. ALGIO MICKŪNO POLICENTRINĖS SĄMONĖS FENOMENOLOGIJA.....	53
1. Policentrinės sąmonės sąlygų fenomenologija.....	53
1.1. Pirmapradis suvokimo gyvenimas.....	53
1.2. Erdvė, laikas, kūnas ir valia.....	54
1.3. Kosminė ir erotinė policentrinės sąmonės dimensijos.....	61

2. Kvantinės estetikos refleksija kosmoso filosofijoje.....	74
2.1. Tiesos žinojimas ir dichotominis mąstymas.....	75
2.2. Kvantinė estetika ir pozityvizmo namai.....	79
2.3. Kvantinės estetikos refleksija kosmoso filosofijoje.....	86
Apibendrinimas.....	90
 III. ALGIO MICKŪNO PILIETINĖS SĄMONĖS FENOMENOLOGIJA.....	93
1. Pilietinio gyvenimo fenomenologija.....	93
1.1. Sistema ir demokratijos krizė.....	93
1.2. Don Kichotas ir Sančas Pansa.....	100
1.3. Du vidinės vertybės modeliai.....	104
2. Sociokultūrinės kritikos fenomenologija.....	110
2.1. Kaip dalyvaujame istorijoje?.....	111
2.2. Visa apimanti refleksyvi sritis.....	114
2.3. Civilizacijų studijų klausimai.....	121
Apibendrinimas.....	124
IŠVADOS.....	125
LITERATŪROS SĄRAŠAS.....	127

IVADAS

Problemos pagrindimas

Algio Mickūno kultūros fenomenologijos samprata susiformavo vokiečių – prancūzų fenomenologinės tradicijos įtakoje. Skiriame du tradicijos lūžio taškus, kurie buvo lemtingi Mickūnui: 1) Husserlio perėjimas nuo fenomenologinio sąmonės struktūrų tyrimo prie „gyvenamojo pasaulio“ fenomenologijos, bei 2) Merleau-Ponty juslinio suvokimo fenomenologijos atsiradimas. Taip pat didelę įtaką Mickūnui padarė Eugeno Finko kosmoso filosofija, Jeano Gebserio skaitymai (jis yra svarbiausio Gebserio kūrinio *The Ever-Present Origin*. 1985 vertimo bendraautorius) ir pasaulio mitų studijos (pirmiausia Vakarų ir Indijos). Įtakų įvairovę atspindi Mickūno filosofijoje vyraujanti temų daugybė, tarp kurių svarbiausios yra „pirmapradė sąmonė“, „artikuluotas kūnas“, „kosminis laikas“ ir „kosminis šokis“, „policentrinė sąmonė“, „pilietinė sąmonė“, dialogas, istorija ir erosas.

Nors temų ir sprendžiamų problemų įvairovė didelė, be to, dėl sisteminio vientisumo, kiekviena iš jų galėtų būti pasirinkta disertacijos tyrimo atskaitos tašku, juo pasirinkime kultūros fenomenologiją. Tam mus paskatino Mickūno ir Husserlio „gyvenamojo pasaulio“ problematikos plėtojimas. Vėlyvuju (*Die Krisis*) periodu, Husserlis pasaulį apmąstė ne tik kaip „gyvenančio žmogaus“ intencionalių veiklų, bet ir kaip jo istorinių tikslų pasaulį. Husserlio istorijos fenomenologija jungia asmeninį ir teleologinį požiūrius. Kadangi bet koks pažinimas prasideda nuo noro suprasti „dabarties pasaulį“, o pasaulis yra bendras, tai istorija taip pat yra bendra. Todėl taip, kaip dabarties faktus galima suvokti iš praeities perspektyvos, taip praeities faktus – iš dabarties.¹

Siekdamas istorijos fenomenologijos griežtumo, Husserlis sutapatino kiekvienos bendros istorinės patirties galimybės sąlygas su universalia fenomenologinio proto esme. Taip atsirado teleologinė istorijos samprata, kurią galutinai išbaigė Husserlio išvada, kad apibrėžtas **istorijos tikslas atitinka Vakarų kultūros esmę**. Mickūnas perėmė iš fenomenologijos tėvo policentriškumo, kaip bendro faktų suvokimo galimybės sąlygų idėją, tačiau teleologinį vertikalumą palaikiusią Vakarų kultūros esmę sureliatyvino ir perkėlė į tiesioginės kūniškos patirties plotmę.² Kitaip tariant, nors ir Husserlis, ir Mickūnas apeliuoja į patirtį, Mickūnas fenomenologinę filosofiją (1) dar labiau suartino su patirtimi bei (2) išlaisvino Vakarų kultūros esmės patirtį, palikdamas jai galimybės statusą.

¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 72–74.

² A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 103–105.

Po tokio pasikeitimo, kultūros fenomenologija susilygino su policentrinės sąmonės fenomenologija, tačiau policentrinė sąmonė taip pat pasikeitė. Husserlio fenomenologijos ribose į klausimą, kokia yra transcendentalinės redukcijos prasmė, tekdavo atsakyti išskiriant griežtą proto santykį su objektu, kai protas žymėjo universalią esmės formą, nusakančią „transcendentalinio subjektyvumo apskritai struktūrą“.³ Kitaip tariant, pati redukcijos idėja implikuodavo teleologinį fenomenologijos tikslą. Atsisakius teleologijos, redukcija mus „pastato“ būtent pasaulyje, o ne racionalių jos implikacijose. Todėl Mickūnas seka Finku ir teigia, kad savo esmėje redukcija yra kritinė (arba krizė).⁴ Persmelkdama suvokimą, abejonė konstituoja dabartišką pasaulio patyrimą pačioje pirminėje jo steigtyje. Šią sąmonės gyvenimo plotmę Mickūnas vadina pirmapradžiu-policentrinio suvokimo gyvenimu.

Disertacijoje tyrinėjame įvairias pirmaprados-policentrinės sąmonės gyvenimo plotmes. Visos jos patenka po kultūros fenomenologijos rubrika.

Disertacijos objektas

Disertacijoje tyrinėjama Algio Mickūno kultūros fenomenologija. Kultūros fenomenologija analizuojama gyvenamojo pasaulio, pirmapradžio gyvenimo, policentrinės, dialoginės, kosminės, erotinės, pilietinės ir etinės Mickūno filosofijos aspektais.

Disertacijos metodai

Disertacijoje taikoma fenomenologinė analizė ir hermeneutinė interpretacija.

Svarbiausių disertacijos šaltinių apžvalga

Svarbiausiais disertacijos šaltiniais laikome Algio Mickūno, Edmundo Husserlio ir Martino Heideggerio tekstus. Mickūno policentrinės ir dialoginės fenomenologijos problematiką plėtojame remdamiesi jo knygomis *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos* (2007), *Summa erotica* (2010), Arvydo Šliogerio versta, kartu su juo išleista knyga apie *Filosofijos*

³ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, 71.

⁴ A. Mickūnas, A. Šliogeris, *Filosofijos likimas*, Vilnius: Baltos lankos, 2009, 270.

likimą (2009). Taip pat remiamės vienuoliktame *Baltų lankų* žurnalo numeryje paskelbtu *Dialogo srities* (1999) tyrimu ir puikiu pokalbių su Arūnu Sverdiolu rinkiniu, pavadintu *Visa aprėpianti dabartis. Algį Mickūną kalbina Arūnas Sverdiolas* (2004). Šiuose tekstuose aptariamas kūniško transcendentalumo ir fenomenologinės etikos problematikas filosofas analizuoja straipsniuose: *Inter-corporeity* (2010), *Transcendental Ground of All Values* (2008), *Praxis kontekstai* (2002).

Policentrinės-kosminės sąmonės ir kvantinės estetikos santykio problematiką tyrinėjame remdamiesi *The World of Quantum* (2002) rinkiniu, kuriame kartu su judėjimo įkūrėjo Gregorio Morales įvadinio tekstu į kvantinę estetiką, skelbiamas Mickūno straipsnis *Aesthetics as Creation and Transformation of World Awareness*. Pilietinės fenomenologijos tyrimas analizuoja Mickūno mintis, pristatytas straipsnių ir esė rinkinyje *Demokratija šiandien* (2007). Taip pat paminėtini kartu su Davidu Stewartu parašyta knyga *Fenomenologinė filosofija* (1994), įvadas į Jeano Gebserio sąmonės filosofiją (*An Introduction to the Philosophy of Jean Gebser*, 1997) ir radikali Emmanuelio Levino dialogo filosofijos kritika, pristatyta Ritos Šerpytės parengtame rinkinyje *A Century with Levinas. On the Ruins of Totality* (2009).

Algio Mickūno kultūros fenomenologijai skirtų tyrinėjimų yra nedaug, tačiau pastebėtina, kad Lietuvos akademinės filosofijos diskurse didelį populiarumą turint fenomenologinei filosofijai, Mickūno darbai yra cituojami ir nagrinėjami gana įvairiuose fenomenologinės filosofijos tyrinėjimų kontekstuose. Šiuo požiūriu išskirčiau disertacijas: Donato Večerskio *Intersubjektyvumo ir kūniškumo plotmių sankirta. Fenomenologinė perspektyva* (2009) ir Gedimino Karoblio *Modernaus pramoginio šokio fenomenologija* (2003). Jose skiriama dėmesio Algio Mickūno kūniškos sąmonės fenomenologijai. Plėtojant Husserlio fenomenologinę problematiką, Mickūno filosofiją aktualizuoja Dalius Jonkus monografijoje *Patirtis ir refleksija: fenomenologijos filosofijos akiračiai* (2009). Taip pat pasitelksime Jonkaus refleksijas, skirtas Mickūno kūrybai, paskelbtas 4-ajame ir 9-ajame *Kultūros barų* numeriuose (*Tarp Atėnų ir Jeruzalės; Erosas ir filosofija*, 2010). Mickūno kūrybą cituoja, dialogo filosofijos ir kultūros fenomenologijos problematiką plėtoja Tomas Kačerauskas, knygoje *Tikrovė ir kūryba. Kultūros fenomenologijos metmenys* (2008). Taip pat paminėtina Mintauto Gutausko studija *Dialogo erdvė. Fenomenologinis požiūris* (2010).

Metafizinio mąstymo kritikose aktualizuojame Husserlio tyrinėjimus, pristatytus *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (2002), o plėtojant „gyvenamojo pasaulio“ fenomenologinę filosofiją, daugiausia remiamės *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1976). Atsispirdami nuo šių kūrinių, fenomenologinę problematiką išplečiame į kitus svarbius jo tyrinėjimus. Iš kritinės, antrinių šaltinių bazės šiame kontekste paminėtinos amerikiečių vertėjo Anthony J. Steinbock

pastabos (*Husserl's Static and Genetic Phenomenology: Translator's Introduction to Two Essays*, 1998); garsusis Dermoto Morano įvadas į fenomenologiją (*Introduction to Phenomenology*, 2000), taip pat Rombacho studija *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie* (1994), Marijos d'Ippolito tyrimas. Visoje disertacijos tyrimo eigoje remiamės Heideggerio tekstais: *Zur Seinsfrage* (1977), *Über den Humanismus* (1949), *Sein und Zeit* (1979) bei tekstais, paskelbtais *Rinktinių raštų* (1992) rinkinyje.

Disertacijos tikslas ir uždaviniai

Disertacijos tikslas: ištirti Algio Mickūno kultūros fenomenologijos sampratą. Disertacijos uždaviniai:

1) išanalizuoti Edmundo Husserlio „gyvenamojo pasaulio“ fenomenologiją bei jos įtaką Mickūno kultūros fenomenologijai; 2) išanalizuoti Mickūno policentrinės sąmonės fenomenologiją ir pateikti jos plotmių sampratas; 3) atskleisti, koks Mickūno kultūros fenomenologijos požiūriu yra Vakarų filosofijos likimas; 4) išanalizuoti pozityvistinio-dichotominio Vakarų mąstymo ribas; 5) atskleisti Mickūno kultūros fenomenologijos ir kvantinės estetikos ryšį; 6) išanalizuoti pilietinės fenomenologijos sampratą; 7) atskleisti Mickūno civilizacijos studijų kritikos tikslus.

Tyrimo aktualumas

Žlugus Tarybų Socialistinių Respublikų Sąjungai, į demokratinę Lietuvos respublikos kūrimo procesą įsitraukė daugybės įvairiausių profesinių sričių ir socialinių sluoksnių žmonės. Netrukus tapo aišku, kad postsovietinėje visuomenėje, neturėjusioje laisvės vertybės saugojimo ir perdavimo tradicijos, laisvė supanašėja su individų ir grupių savivale. Kaip rašė Arvydas Juozaitis – žmonės atkovojo laisvę, bet nežinojo, ką su ja daryti.⁵ Todėl nors ir iš lėto, per pirmąjį nepriklausomybės dešimtmetį į viešą laisvos visuomenės kūrybos procesą įsitraukė eilė garsiausių Lietuvos intelektualų. Nepriklausomai nuo politinių pažiūrų ir partinio susisaistymo, didelė jų dalis buvo ir/arba tebėra viešą politinę kritiką skleidžiantys filosofai (B. Genzelis, A. Juozaitis,

⁵ Išsamiau: A. Gajauskas, G. Mažeikis, A. Šliogerio ir A. Juozaičio pilietinio egzistencializmo samprata. Lyginamoji analizė. *Jaunųjų mokslininkų darbai*, Nr. 2, Šiauliai: ŠU leidykla, 2004.

A. Šliogeris, R. Ozolas, R. Pavilionis, L. Donskis, A. Bielskis ir kiti.). Tendencingas intelektualų įsitraukimas į demokratinės respublikos kūrimo procesą, Vakarų kultūros intelektualų veiklos sociologijos požiūriu, demonstruoja, kad visuomenėje yra mąstytojų, kurie gali viešai atstovauti jos interesus prieš demokratiškai išrinktus jos atstovus ir valdžios struktūras.⁶ Intelektualų dalyvavimas viešame politiniame procese beveik visada suponuoja naujas politinio-demokratinio dalyvavimo (pilietiškumo) formas. Kitaip negu inteligentai ir kiti žmonės, jie visų pirma ne paklūsta arba atstovauja idėjas, bet jas kuria. Taigi, profesionalių intelektualų dalyvavimas viešame pilietiniame procese sąlygoja ir atnauja žmonių ir laisvės vertybės santykį.

Didelę įtaką intelektualinio – pilietinio diskurso formavimuisi padarė vadinamoji JAV egzilio Lietuva. Skiriame dvi jos sroves – katalikišką, ateitininkų judėjimą ir Santaros Šviesos suvažiavimų bendruomenę. Pastaroji ypatingai veržliai susiliejo su nepriklausomos Lietuvos intelektualų pastangomis kurti pilietinę lietuvių tautos sąmonę. Devintame dešimtmetyje, greta judėjimo iniciatoriaus, civilizacijų studijų profesoriaus Vytauto Kavolio ir kitų intelektualų, randame Ohajo (JAV) universiteto profesorių, fenomenologą Algį Mickūną. Dešimtame dešimtmetyje, Santaros Šviesai persikėlus į nepriklausomą Lietuvą, Mickūnas tampa vienu svarbiausių šios liberalios krypties judėjimo veidų. Nuo tada liberalus pilietinis diskursas Lietuvoje be jo neišsivaizduojamas. Ne tik tarp liberaliosios tradicijos atstovų (imtinai, nuo Kavolio iki Aleksandravičiaus ir Donskio), bet ir visų Lietuvos intelektualų, Mickūno pilietinis angažuotumas ir tarptautinis veiklų lygmuo (mąstytojas žinomas kaip pilietinių teisių gynėjas Gvatemalos respublikoje), padarė jį išskirtiniu pilietinės veiklos herojumi.⁷ Todėl svarbiausias šių momentų išmanymo aspektas liečia Mickūno, kaip filosofo, saviraiškos ir jo pilietinio gyvenimo santykį.

Atidžiai peržiūrėdami Juozaičio, Šliogerio arba Paviliono akademines veiklas, netruksime pastebėti, kad jų nuoseklus darbas viešojoje politinėje erdvėje nėra nuosekliai susijęs su jų akademinio filosofavimu. Daugeliu požiūrių, pas juos lieka pastebimas „mokslininko“ (tarkime – egzistencialisto, teologo, kalbos analitiko) ir „viešojo intelektualo“ skirtumas.⁸ Tuo tarpu Mickūno fenomenologinės filosofijos problematika yra neatskiriama ne tik nuo jo pilietinės, bet ir kasdienės jo veiklos siauriausia prasme.

⁶ R. Posner, *Public Intellectuals: A Study of Decline*, Harvard University Press, 2001, 22–30.

⁷ Trečiojo disertacijos dalyje pristatomas pilietinio heroizmo pavyzdys – Don Kichotas gali būti laikomas viena iš Mickūno kritinės – pilietinės veiklos refleksijų.

⁸ 2004 m. skelbtame straipsnyje, kuriame tyrinėjami Šliogerio ir Juozaičio pilietinio egzistencializmo atvejai, pastebime, kad šių viešųjų intelektualų filosofiniai darbai yra lemiami ir patys daug dėmesio skiria egzistencializmui ir religijos filosofijai. Tuo tarpu pilietinei problematikai skirtiems tekstams įtakos turi pirmieji tyrinėjimai. Visa tai rodo, kad šių mąstytojų prioritetai yra labai atitolę nuo tiesioginės pilietinio gyvenimo patirties ir laisvės vertybės suvokimo. Plg. A. Gajauskas, G. Mažeikis, A. Šliogerio ir A. Juozaičio pilietinio egzistencializmo sampratą. Lyginamoji analizė. *Jaunųjų mokslininkų darbai*, Nr. 2, Šiauliai: ŠU leidykla, 2004.

Jei pastaroji įžvalga yra teisinga (o tai mums parodys disertacijos tyrimas), tuomet Mickūno filosofija turi pristatyti unikalią nediferencialinės, universalios ir laisvos fenomenologinės sąmonės patirties teoriją, kuri reliatyvizuodama mokslinių, socialinių ir kultūrinių fenomenų skirtumus, pasiūlo naują filosofijos ir gyvenimo būdo projektą. Į tai atsižvelgdami, skiriame penkis disertacijoje pristatomo tyrimo aktualumo lygmenis: pirmasis yra **filosofinis**. Mickūnas yra bene vienintelis Lietuvos fenomenologas, kuris XX a. viduryje, besibaigiančiu, bet vis dar gyvu fenomenologinės Freiburgo mokyklos klestėjimo periodu, turėjo garbės mokytis iš žinomų meistrų – Eugeno Finko ir Ludwigo Landgrebes. Taip pat Mickūnas yra vienintelis Lietuvos fenomenologas, pateikęs racionalią fenomenologijos kritiką bei išvystęs savitą, anti-teleologinį, policentrinį patirties filosofijos projektą. Antras tyrimo aktualumo lygmuo yra **politinis**: suprasti intelektualinę – pilietinę Mickūno veiklą įmanoma tik suprantant jo fenomenologinės filosofijos projektą. Taip pat toks tyrimas turi parodyti, kaip veikia pilietinė laisvės sąmonė ir taip prisidėti prie lietuviškųjų ir pasaulinių jos studijų.

Trečias lygmuo – **kosminis-erotinis**. Kartu su Jacques Derrida ir kitais XX a. pabaigos Vakarų didžiais mąstytojais, Mickūnas stebisi, kad filosofai ir filosofija vengia tiek seksualumo, tiek jo temos (tai galioja ir Lietuvos metafizinei, metodologinei, katalikiškai-traumuotai, filosofavimo kultūrai), tuo tarpu būtent *eroso/kamos* trauka *lemia* filosofijos likimą (*karmą*). Ketvirtas disertacijos tyrimo aktualumo lygmuo – **kultūrinis**. Kultūros sąvoka disertacijoje apima labai platų temų lauką. Kitaip negu daugelis Lietuvos filosofų-intelektualų, Mickūnas akcentuoja ne tautinės kultūros išskirtinumą, bet transcendentalinius žmonių santykių ir daiktų išskirtinumo *patirties* ir *kūrybos* gebėjimus. Tai reiškia, kad Mickūnas pateikia „apverstą“ klasikinės – kategorinės kultūros (kultūrologijos) sampratos versiją, kuri kultūra laiko per įvairiausias veiklas išreikštą, iš anksto nediferencijuojamą santykį su žmonėmis ir daiktais. Penktas tyrimo aktualumo lygmuo – jo **naujumas**. Iki šiol Mickūno fenomenologijai nebuvo skirtas nė vienas panašios apimties tyrinėjimas.

Skelbti rezultatai

Kvantinės estetikos refleksija Algio Mickūno kosmoso filosofijoje. „Santalka: Filosofija, Komunikacija“, t. 19, Nr. 1, Vilnius: VGTU leidykla, 2011, p. 17–27. ISSN 2029-6320

Edmundo Husserlio transcendentalinė fenomenologija: negatyviojo mąstymo įveikimas. „Žmogus ir žodis: filosofija. Mokslo darbai“, t. 10, Nr. 4, Vilnius: VPU leidykla, 2008, p. 39–49. ISSN 1392-8600

„Etnografinio autoriteto“ kritika. Pastabos apie Jameso Cliffordo ir Erico Wolfo tyrinėjimus. „Inter-studia humanitatis. Postmoderni antropologija“ Nr. 6 / Šiauliai: VšĮ Šiaulių universiteto leidykla, 2008, p. 42–67. ISSN 1822-1114

M. Heideggerio pasyvusis nihilizmas. Naujojo mąstymo paieškos. „Acta Humanitarica Universitatis Saulensis. Mokslo darbai“, Šiauliai: VšĮ Šiaulių universiteto leidykla, 2006, p. 446–460. ISBN 9986-38-704-3

A. Šliogerio ir A. Juozaičio pilietinio egzistencializmo samprata. Lyginamoji analizė. „Jaunųjų mokslininkų darbai“, Nr. 2, Šiauliai: VšĮ Šiaulių universiteto leidykla, 2004, p. 80–86. ISSN 1648-8776 [bendraautorius – G. Mažeikis]

Pranešimai konferencijose:

2007 m. kovo 30 d. Pirmoji mokslinėje VDU studentų humanitarų konferencija: „Hominem quaero – ieškau žmogaus“. Skaitytas pranešimas: „Fr. Rosenzweigo tikėjimo mokslas“.

2009 m. kovo 26–27 d. Antroji mokslinė VDU studentų humanitarų konferencija: „Hominem quaero – ieškau žmogaus“. Skaitytas pranešimas: „Algio Mickūno policentrinės sąmonės labirintas“.

2009 m. kovo 27 d. Vilniaus universiteto ir Europos humanitarinio universiteto organizuota tarptautinė konferencija: „One Day Graduate Conference on Epistemology and Politics“. Pranešimas: „Bernhard Waldenfels' Solution to the Problem of Ethnographic Representation“.

Disertacijos struktūra

Disertaciją sudaro trys dalys, kiekvieną dalį sudaro du skyriai, o kiekvieną skyrių – trys poskyriai. Visas disertacijos dalis lydi apibendrinimai. Pirmoje disertacijos dalyje tyrinėjama Edmundo Husserlio „gyvenamojo pasaulio“ fenomenologija. Pirmame skyriuje nagrinėjame daugiausiai fenomenologinės kritikos susilaukusias metafizinio mąstymo apraiškas: René Descarteso psychologizmą, Immanuelio Kanto dogmatizmą ir gamtos mokslų objektyvizmą. Antrame skyriuje trimis kryptimis analizuojame Husserlio „gyvenamojo pasaulio“ fenomenologiją: vakarų mokslų ir žmogaus krizės; Europos likimo teleologijos ir istorijos ir radiklios redukcijos bei egzistencinio mąstymo kritikos požiūriais. Atskyrę radiklios abejonės fenomenologiją nuo Husserlio pozicijos, pereiname prie Mickūno policentrinės sąmonės fenomenologijos tyrimo.

Antroje darbo dalyje aptariame dvi Algio Mickūno fenomenologijos kryptis: pirmoji atsiskleidžia plėtojant fenomenologinę nuostatą kaip radiklios redukcijos filosofiją. Tai yra policentrinės sąmonės sąlygų filosofija, kuri siekia atskleisti *esmines* autentiškos fenomenologinės sąmonės specifikas *pasaulyje*. Todėl pirmiausia atliekame transcendentalinę redukciją ir išskiriame pagrindinę policentrinės sąmonės plėtojimo sąlygą – pirmąjį suvokimą. Antrame poskyryje pristatome pirmąjį sąmonės gyvenimo sąlygas: erdvę, laiką, kūną ir valią. Trečiame poskyryje analizuojame policentrinės pirmąjį suvokimo gyvenimo išraiškas: dialogą, kosmosą ir erosą bei atsakome į klausimą, koks yra „filosofijos likimas“ taip išplėtotos pirmąjį sąmonės gyvenimo požiūriu.

Antra Mickūno fenomenologijos analizės kryptis, pavadinta „Kvantinės estetikos refleksija Algio Mickūno kosmoso filosofijoje“ tyrinėja „kvantinės estetikos“ judėjimo ir Mickūno kosmoso filosofijos santykinumą. Kadangi abi pozicijos atsisako klasikinio dualizmo ir dichotominio mąstymo, pirmame poskyryje analizuojame tiesos žinojimo ir dichotominio mąstymo santykį. Antrame poskyryje pristatome „kvantinės estetikos“ sampratą ir apibrėžiame kritinį doktrinos požiūrį į dualizmą ir mokslinį pozityvizmą. Trečiame poskyryje nagrinėjame 2002 m. Mickūno įgyvendintą naujosios estetikos refleksiją kosmoso filosofijoje. Ieškome panašumų ir skirtumų.

Trečioje disertacijos dalyje nagrinėjame Algio Mickūno pilietinės fenomenologijos sampratą. Pirmame skyriuje aiškinamės sisteminės ir fenomenologinės demokratijos apibrėžimo skirtumus, remdamiesi Cervanteso kūryba ir Mickūno interpretacija, analizuojame Don Kichoto, kaip pilietinės, „gyvenamojo pasaulio“ krizės sąmonės pavyzdį. Paskutiniame pirmo skyriaus etape

lyginame J. Ortegos Y Gasseto ir Mickūno vidinės vertybės ir „gyvenamojo pasaulio“ krizės sampratas. Antrame skyriuje pirmiausia atsakome į klausimą, „Kaip dalyvaujame istorijoje?“, tada analizuojame Vakarų civilizaciją persmelkusią „refleksyviąją sritį“, o paskutiniame disertacijos poskyryje apžvelgiame Mickūno pastabas, skirtas civilizacijos studijoms.

I. EDMUNDO HUSSERLIO GYVENAMOJO PASAULIO FENOMENOLOGIJA

1. Pamatinės metafizinio mąstymo problemos

Trečiojo ir ketvirtojo dešimtmečio Freiburgo fenomenologinės tradicijos klestėjimo periodu „metafizinio mąstymo“ kritika tapo neatsiejama visų filosofavimo temų dalimi. Daugeliu požiūrių Husserlio ir Heideggerio fenomenologijose pristatyti metafizikos kritikos tikslai nesiskiria nei tarpusavyje, nei nuo ankstesnių mėginimų fundamentaliai kritikuoti „metafizinį mąstymą“. Nuo Nietzsches ir Marxo, per Diltheyaus hermeneutiką, Kierkegaardo „paradokso filosofiją“, Frankfurto „dialogo meistrų“ mokyklą⁹, iki Husserlio ir Heideggerio metafizinė filosofija tapatinama su „mąstymo metafizika“ ir kritikuojama už *dualizmą*, *abstrahavimą*, *objektyvizmą* ir galiausiai už *neaktualumą* „gyvenančio žmogaus“ (*lebendige Mensch*) tikslų pasaulyje.¹⁰ Nors tokių kritikų objektu visada tapdavo Rene Descarteso mąstančio subjekto teorija, kritikos objekto genealogijos kelias tiesiamas iki Parmenido (Rosenzweigas) ar net Herakleito (Heideggeris). Tačiau „karščiausios“ kritikos susilaukusiomis teorijomis nuo XIX a. vidurio tapo Naujųjų amžių „mąstymo metafiziką“ vainikuojančios Kanto pažinimo teorija ir Hegelio spekuliatyvioji filosofija. Filosofijos istorikas ir Franzo Rosenzweigo pusbrolis, Hansas Ehrenbergas knygoje *Die Parteierung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer* (1911), apibendrindamas kritikas rašo, jog Kanto pažinimo teorija ir Hegelio spekuliatyvioji metafizika, kaip save apmąstančio mąstymo formos nepajėgia laisvai tyrinėti objektų ir nieko negali sukurti, nes yra priklausomos nuo save tikrovėje atpažįstančios sąmonės.¹¹

Opozicija „mąstymo metafizikai“ tapusios egzistencinės, gyvenimo filosofijos ir fenomenologijos epochos pagrindinę idėją išreiškia teiginys, jog „tikroviškumo atžvilgiu, galimybė ontologiškai visuomet pirmesnė“. ¹² Tačiau būtų neišmintinga teigti, kad „mąstymo metafiziką“ kritikavę autoriai visiškai išvengė savo pirmtakų padarytų klaidų. Maištas prieš Naujųjų amžių racionalizmą ne tik paskatino kurti naujas, „gyvenančiam žmogui“ aktualesnes mąstymo

⁹ Turime omenyje garsiuosius „Žydų mokymo namus“ (*Lehrhaus*), dar vadintus „Laisvuju žydų universitetu“ Frankfurte prie Maino, kuriems tarpukariu vadovavo Franzas Rosenzweigas, Martinas Buberis. Jų įtakoje dirbo Erich Fromm ir daugelis kitų to meto žydų intelektualų. Plg. F. Rosenzweig, *On Jewish Learning*, New York: Schocken Books, 1955, 95–119.

¹⁰ L. Landgrebe, *Philosophie der Gegenwart*. West-Berlin: Ullstein Bücher, 1962, 20–24.

¹¹ H. Ehrenberg, *Die Parteierung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*, Essen: Die Blaue Eule, 1998.

¹² Е. Борисов, Феноменологический метод М. Хайдеггера / Хайдеггер, М. *Прологомены к истории понятия времени*. Москва, 1998, 352.

galimybės sąlygas (Rosenzweigo žodžiais – „naująjį mąstymą“), bet ir (Foucault žodžiais) „nuolatinį mėginimą sukurti darbo, gyvenimo ar kalbos metafizikas“. ¹³ Arba kaip kritikavo Heideggeris Nietzsches valios filosofiją savo tekste *Nietzsches Wort „Got ist tot“* (1943) – transcendentaline prasme Nietzsche buvo teisus, parodydamas, kad anksčiau negu pradėdamas mąstyti, Descartesas turėjo turėti tokį norą, tačiau neteisus ta prasme, kad mąstymą kaip metafizinį principą sukeitė su kitu principu – valia. ¹⁴

Panašiai Husserlis kritikuoja visas XIX a. pabaigos ir XX a. pradžios „gyvenimo filosofijas ir antropologijas“, teigdamas, kad „nusigręždamos“ nuo sistematizuoto ir objektyvuoto pasaulio į „autentiškai“ pasaulį „išgyvenančią“ savastį („save išrandanti egologinė transcendentalinė sritis“) neišvengiamai susvetimėja su pasauliu ir pašalina universalaus tyrimo galimybę. ¹⁵ Nėra jokių abejonių, kad tiek Heideggerio tiek Foucault filosofijos istorijos analizės lėmė vėlyvieji Husserlio tyrinėjimai (visų pirma *Die Krisis*): filosofijos istorijos samprata ir jos svarbos „dabarties laike“ suvokimas. Vietoje „gyvenimo“, „mąstymo“, „darbo“ ir kitokios „metafizikos“, Husserlis pasiūlė „autentišką mokslą“, kuris nuo *Ideen I* siekia ne paneigti, bet padaryti aiškesnius filosofijos istorijos įvykius. ¹⁶ Kitaip tariant, fenomenologinės filosofijos akiratyje atsiduriančios filosofijos sukelia ne tiek natūralų (mąstymo) konfliktą (nors kaip matysime toliau, Husserliui filosofinių diskursų susidūrimai yra veikiau jų autentiškumo įrodymo terpė negu nepageidaujamas dalykas), kiek susidomėjimą, kurį lydi tikslas atskleisti jų tikslus-pasaulyje.

Die Krisis aktualizuojamą Husserlio problematiką reikėtų apibrėžti taip: jo suvokimu, Vakarų kultūroje subjektas yra (istorijos arba haidegeriškai – likimo) „patalpintas“ tarp objektyvios jo refleksijos ir visiško neaktualumo (*užmaršties*). Tai yra tokios tarpinės būsenos refleksija, kuri paraleliai inspiravo ir Heideggerio kūrybą. Skirtumas tas, kad Heideggeris naudojo egzistencialų analitiką, tuo tarpu fenomenologijos tėvas rėmėsi eidetine analize. Taigi, apibrėždamas „tarpinę“ subjekto būseną, Husserlis klausia, kokia yra „protingo“ esinio, kuris gyvena pasaulyje prasmė? ¹⁷ Greta jis pažymi, kad „protingo esinio“ problema turi būti iš esmės traktuojama kaip „pasaulio problema“ (*Weltproblem*). Analogiškai, bet metafiziškai mąstė Heideggeris, pastatydamas

¹³ М. Фуко, *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*, Москва: Мысль, 1966, 408.

¹⁴ M. Heideggeris, Nietzsches žodis „Dievas mirė“/ M. Heideggeris, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992, 208–209.

¹⁵ E. Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie. Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 2, No. 1, Sep., 1941, 13.

¹⁶ Transcendentaline fenomenologija besiremiantys tyrinėjimai daug kartų parodė, kad Nietzsche, Kierkegaardas, Rosenzweigas, Buberis „pagrindu“ pasirinko ne principus, bet transcendentalines struktūras – *valiojimą* (Arvydo Šliogerio sąvoka, kuri suteikia veiksmo formą „valiai galiai“), *tikėjimą* ir *dialogą*. Tai puikiai galimybės idėją atspindinčios konstrukcijos, kurių tyrinėjimas be transcendentalinio jų suvokimo niekada nebuvo aktualus ir išbaigtas. Būtent šia prasme fenomenologinė filosofija ne neigia, bet priartina prie kitų filosofinių projektų autentiško suvokimo. Plg. Casper, B. *Die Gründung einer philosophischen Theologie im Ereignis / Dialegethai* 2003. Prieiga per internetą: <http://mondodomani.org/diale_gesthai/bc01.htm [tikrinta 2010 05 28].

¹⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 12.

aristotelinį klausimą „kas yra esinys?“ klausimo „kas yra būtis?“ prasmės patirties šviesoje (šia prasme pamatinis *Sein und Zeit* egzistencialas *Dasein* visiškai atitinka vėlyvojo Heideggerio ekstatinės egzistencijos idėją).¹⁸ Kadangi klasikinėje metafizikoje ir dualistiniuose moksluose asmeninės būties prasmės patirties galimybė neegzistavo, niekada nebuvo autentiškai iškeltas esinio būties-pasaulyje prasmės klausimas. Tačiau jei Heideggeris klausė apie žmogaus būties prasmės pasaulyje esmę, tai Husserlis klausė apie „protingos būtybės“ pasaulyje tėlo.¹⁹

Iš pažiūros skirtumas nedidelis, tačiau galiausiai jis yra pagrindinės „paklaidos“ tarp žmogaus būties prasmės esmės (t. y., būties kaip tokios) ir būties klausimo prasmės (t. y., konkretaus žmogaus būties) priežastis. Būtis „kaip tokia“ užima platų Heideggerio tyrinėjimų spektrą, konkrečiau imant, tai yra asmeninės būties prasmės patirties noema – iš egzistencijos išvedamas fundamentinės ontologijos objektas. Daugelis vėliau išgarsėjusių mąstytojų (pvz., Levinas, Vatimo, Welsh) teigia, kad Heideggerio fundamentalus būties sureikšminimas padarė jį „mistiku“, kuris ne atlieka esinio būties prasmės analizę (kaip tai darė *Sein und Zeit* laiku), bet redukuoja tą prasmę į fundamentalią būties sampratą (*Humanismusbrief* ir vėlesnėje kūryboje).²⁰

Šiuo požiūriu *Die Krisis* autoriaus pozicijos yra „saugesnės“. Tėlo jis supranta kaip fenomeno tikslą (tolimesniuose skyriuose išplėtosime šią sąvoką išsamiau), o pirmasis jo analizės fenomenas yra Europos žmoniją jos egzistencijos požiūriu vienijantis filosofijos tikslas. Tačiau svarbu ne tai, kad Vakarų kultūra turi tikslus, kurie išreikšti per skirtingų epochų tėlo, bet tai, kad žmonija (ir žmogus, esinys) gali pasiekti savo tikslus tik naudodama *protą* – *ratio*. Todėl filosofijos pirmasis uždavinys yra nušviesti esinio ir proto jų esmėje santykio galimybės sąlygas. Būtent šiuo požiūriu filosofija turi būti universalus mokslas, o psichologija turi būti ne empirinė, bet transcendentalinė psichologija transcendentalinės fenomenologijos disciplinos prasme.²¹

Kitaip negu *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910–1911) paskaitų skaitytojas, *Die Krisis* autorius nebemano, kad „fenomenologinė redukcija“ negali turėti motyvacijos.²² Jam redukcija yra istoriškai ir kultūriškai prasmingas mąstymo aktas. Kitaip tariant, jei mes žinome, kad Vakarų kultūroje esinys yra praradęs savo „aktualų konkretumą“ (Landgrebes išsireiškimas) ir žinome tiek istorines, tiek transcendentalines tokio praradimo sąlygas, tai turime tą problemą parodyti ir spręsti. Toks yra „rimtos filosofijos“ uždavinys. Būtent dėl tokio jos „rimtumo“ (Husserlis dar sako – gyvumo) „filosofijų kovose“ „atsisijoja“ pseudofilosofijos

¹⁸ Plg. M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1979, 5; M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1949, 16.

¹⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 13, 17.

²⁰ W. Welsh, *Mūsų postmodernioji modernybė*, Vilnius: Alma littera, 2004, 329–331.

²¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 313.

²² E. Husserl, *The Basic Problems of Phenomenology*, Dordrecht: Springer, 2006, 49.

(*Unphilosophien, Nichtphilosophien*) nuo „tikros filosofijos“.²³ „Tikra filosofija“ yra ne ta, kurią „įkvepia“ tam tikros būties prasmės patirtis, bet ta, kurios tėloš tuo pačiu metu sutampa ir skiriasi nuo visų kitų istorinių ir kultūrinių tėloš. Tokio pobūdžio filosofija leistų atrasti europietiškosios kultūros individualią esmę, kurios dėka būtų galima atskirti Europą nuo kitų pasaulio kultūrinių tipų, mokslinių ir iki-mokslinių pasaulėvaizdžių.²⁴ Todėl pagrindiniai *Die Krisis* analizės objektai yra Europos istorija ir pasaulis.

Istoriją Husserlis tyrinėja jungdamas teleologinį ir „asmeninį“ požiūrius. Kadangi istorijos tyrinėjimų motyvacija kyla iš noro geriau suvokti „dabarties pasaulį“, o „pasaulis“ visada yra ne mano, bet mūsų pasaulis, istorija taip pat yra mūsų. Todėl tyrinėti ją pozityvistiniu būdu yra klaidinga – istorija yra „kiekvienam ir per laiką (*überzeitlich*) – su kiekvienu (*miteinander*)“: taip kaip atsakymai į dabarties klausimus slypi praeityje, taip praeities faktai gali būti patikrinti atsakymų į praeities klausimus dabartyje. Tokį požiūrį į istoriją Husserlis vadina „atsakinga kritika“ (*verantwortliche Kritik*), „teleologiniu stebėjimu“ (*teleologischen Geschichtsbetrachtung*), o pačią istoriją – „teleologine harmonija“.²⁵ Panašiai kaip Hegelis, Heideggeris ir kiti garsieji filosofai, Husserlis istoriją traktuoja kaip mąstymo arba filosofijos istoriją. Nors jis ir nenaudoja termino „mąstymo istorija“ (Heideggerio sąvoka), jis tyrinėja žmonijos istoriją jos santykio su protu (*Vernunft*) požiūriu, taigi, filosofijos istoriją plačiausia prasme. Pagrindinis Husserlio dėmesys joje skiriamas ne amžininkų, bet Naujųjų amžių laikų metafizikoms. Husserlis mano, kad visos „dabarties“ (jo tuo metu gyvenamo laiko dabarties – 1935–1936) problemos (humanizmo nusilpimas, technologizacija, mokslų veiklos žmogui neaktualumas, etc.) kyla iš Naujaisiais amžiais padarytų klaidų.²⁶ Taigi, mūsų gyvenamas pasaulis gali būti „pagerintas“ tik per istorinį dabartinių mūsų tikslų peržiūrėjimą ir iš to peržiūrėjimo atsirandančių pamokų išmokimą. Tuo būdu *istorija, pasaulis ir žmogus* sudaro svarbiausią vėlyvųjų (žiūrint nuo *Ideen I* ir nuo antrojo amžiaus dešimtmečio) Husserlio tyrinėjimų sritį.

Pirmoji pamatinė problema, kurią Husserlis iškelia „mąstymo metafizikos“ kritikose yra *psichologizmas*; jo kritikos ištakos priklauso atitolimo nuo Brentano „deskriptyviosios psichologijos“, t. y., *Logische Untersuchungen* (1900–1901) ir vėlesniam periodui. *Ideen I* (1913) Husserlį randame jau išplėtojusį nuoseklią Naujųjų amžių metafizikos kaip psichologiškai determinuoto racionalizmo kritiką bei atsikirtusį *Logische Untersuchungen* persekiojusiems

²³ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 13, 15.

²⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 14, 72.

²⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 72–74.

²⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 314–317.

kaltinimams apriorizmu. Antrojoje knygos dalyje pristatyta „sisteminio ir universalios prasmės formų mokslo idėja“ galėtų būti interpretuojama kaip įrodymas, kad nuo šiol Husserlio tyrinėjimai peržengs klasikinės metafizikos kritikos ribas ir orientuosis į platesnius dvasinio pasaulio tyrinėjimus.²⁷

Toje pačioje knygoje Husserlis pristato gamtos mokslų *objektyvizmo* kritiką. Metafizinio mąstymo kritikos požiūriu jis siekė įrodyti, kad Descarteso *cogitatio* sukaustęs psychologizmas nulėmė gamtamokslinio objektyvizmo iracionalumą. Jo kritika taip pat buvo nukreipta į pozityvistinį gamtos mokslų traktavimą. Gamtamokslio arba dualistiniu požiūriu – mokslo plačiąja prasme kritiką Husserlis atliko daugelyje tekstų, tačiau kaip žmogaus gyvenimą iš esmės determinuojantį fenomeną, mokslą jis išsamiausiai analizuoja paskutiniame savo kūrinyje – *Die Krisis*.

Kitas svarbus metafizinio mąstymo kritikos objektas yra Kanto pažinimo teorija. Su Kantu Husserlis išsamiausiai diskutuoja *Logische Untersuchungen*, *Ethische Untersuchungen* ir *Die Krisis*. Kanto pažinimo teoriją Husserlis kritikuoja už apriorinį mąstymą, kuris determinuoja pasaulio, kaip objektyvaus vaizdinio suformavimą ir kaltina jį *dogmatizmu*. Šioje tyrinėjimų dalyje gilinsimės į psychologizmo, objektyvizmo ir dogmatizmo apraiškų Naujųjų amžių metafizikoje kritikas. Sekdami vėlyvojo (*Die Krisis*) Husserlio tyrinėjimų prioritetais vadovaujamės prielaida, kad būtent šie metafizinio mąstymo modalumai padarė didžiausią įtaką formuojantis „gyvenamojo pasaulio“ fenomenologijai.

1.1. René Descarteso psychologizmas

Apibrėžiant Descarteso filosofijos įnašą į mąstymo istoriją, fenomenologinėje filosofijoje esama kelių persidengiančių pozicijų. Kaip pažymi Merleau-Ponty, „metodinė Descarteso dvejonė neveda mūsų prie jokių praradimų, kadangi visas pasaulis, bent jau dėl to, jog yra duotas patirties kokybėje ir yra įtrauktas į *cogito*, užtikrintas kartu su juo, tik pažymėtas „mąstymo apie...“ ženklu“.²⁸ Šis ženklas atlieka dvejopą funkciją – viena vertus, tai „sąmonės vienumą“ apibrėžianti, nuolat kintanti santykio su pasauliu forma, kita vertus, jis atlieka objektyvų „įtarpinto tarpininko“ vaidmenį. (pl. žr. II d. 1 sk. 1 posk.; III d. 2. sk. 1 posk.) Pagrindinis dviprasmybės suvokimą lydintis klausimas

²⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002, 274.

²⁸ М. Мерло-Понти, *Феноменология восприятия*. Санкт-Петербург: Ювента, Наука, 1999, 6.

orientuoja į sąmonės ir pasaulio *jungties būtinybės*, t. y., pažinimo teorijos kritiką. Transcendentalinė, Husserlio pasiūlyta kritika, kurią jis išdėstė pirmajame *Ideen* tome ir *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, šią problematiką pristato kaip filosofinio dvejonės metodo kritiką. Pirmiausia parodysime, kaip Husserlis aptinka Descarteso metodo turinyje subjektyvumo sferą ir atskleidžia psichologines racionalių jo išvadų ribas.

Taigi, *Cogitatio*, kaip tiesos įtvirtinimas, didžiausio iš prancūzų filosofų įvykdomas keliais etapais. Pirmuoju atliekamas bet kokio žinojimo apie pasaulį, o tuo pačiu ir pasaulio egzistavimo paneigimas. Antruoju – jų ir savo paties egzistavimo nustatymas pagal pirmuoju mąstymo aktu pasiektus rezultatus. Nors dvejonė, kaip universalus mąstymo aktas buvo pritaikyta visoms transcendencijoms, jos tikslą apibrėžia būtent mąstymo priešpastatymas visai ontinei ir ontologinei sferai. Kitais žodžiais tariant, *cogitatio* akivaizdumo sferos pagrindas šioje dvejonėje yra *neiginy*s, o radikali Descarteso dvejonė pagrįstai gali būti apibrėžta kaip „universalus neigimas“ (*universalle Negation*).²⁹

Kitame etape, per neigimą išskyrus naują (vietoje scholastinio) žmogaus būties apibrėžimo pagrindą – *mąstymą*, tačiau tokiu būdu praradus sąmonės ir pasaulio vienybę, Descartesas klausia, „kas yra tai, kas užtikrina mąstymo objektų egzistavimą?“³⁰ Šios pamatinės problemos sprendimas – garsusis *clara et distincta perceptio* principas, t. y., dievo buvimo įrodymas ir iš jo kylantis dievo kūrinijos akivaizdumas. Negalėdamas iš patyriminės pasaulio tikrovės įgyti „begalybės“ idėjos, Descartesas nurodo, jog „reikia pripažinti begalinio dievo egzistavimą“, kadangi tik jis galėjo „įdėti“ ją į žmogaus mąstymą. Atkurdamas *cogitatio* ir pasaulio vienumą, jis teigia, jog „priimta taisyklė, kad daiktai, kuriuos mes suvokiame aiškiai ir tiksliai, yra tikri, yra tvirta dėl to, jog dievas yra, arba egzistuoja, jog jis yra tobula būtybė, jog visa, kas yra mumyse, kilę iš jo“.³¹

Descarteso išvada, jog dievas egzistuoja, nes žmogaus prote yra „įdėta“ begalybės idėja, remiasi mąstymo sinteze, kuria mąstymo ir pasaulio neatitikimas paaiškinamas racionalizuotais (senuosius scholastinės filosofijos tikslus atspindinčiais) principais. Pereiti iš imanentinės – mąstymo, į transcendentinę – dievo plotmę galima todėl, jog kaip akivaizdi, dievo būtis išvedama iš *cogitatio* akivaizdumo. Nesusipratimas slypi tame, jog mąstymu išskirta idėja, kaip tam tikras akivaizdumas, niekuo nesiskiria nuo kitų – anapus patiriančio subjekto duotų reiškinių. Kitaip tariant, tikrasis suvokinio egzistavimo tikslas nustatomas *cogitatio* akivaizdumo

²⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002, 55.

³⁰ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Husserliana II*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973, 48.

³¹ R. Dekartas, *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, 1978, 122–124.

sferoje, todėl nuo pat pradžių jo egzistavimo savybės ir aplinkybės gali būti redukuotos į tokį tikslą. Tokio suvokinio ir dievo idėjos skirties požiūriu, skiriasi tik jų statuso apibrėžimo bei duoties eiliškumo tvarka, kuriuos, pažymėtina, nustato pats subjektas pagal *pasirinktą* argumentacijos logiką. Nors šis pasirinkimas yra racionalus, netrukus parodysime, jog jo kilmė priklauso visiškai kitokiai prigimčiai.

Kaip „universalus neigimas“, dvejonė atskiria *cogitatio* nuo jo suvokinio taip, kad nuo šiol mąstymas apibrėžiamas kaip transcenduojantis, t. y., nuolat *turintis* įveikti jį ir jo objektą skiriančią prarają. Ši bet kokiame moderniam pažinime implikuota ir jį pagrindžianti būtinybė yra svarbiausia atsitiktinio metafizinio sąlygojimo *galimybės* priežastis (*Vorurteil*)³². Pagrindinis jos bruožas – *nerefleksyvumas*, t. y., to kas presuponuojama nepastebėjimas arba sąmoningas tokio akto atlikimas (kaip kad Hume skepticizmo atveju). Idealiu loginio sprendimo atveju, tikimasi, jog atskyrus sprendžiantį *ego* nuo paties sprendinio, pastarasis galės būti objektyvus, tačiau toks vydimasis klaidingas: tezė visuomet pasižymi tam tikru individualiu santykiu, per kurį galima apibrėžti jos *subjektyvią motyvaciją*.³³ Subjektyvus sprendinio motyvas išryškėja analizuojant jo tikslą, kuris atsispindi sprendinio turinyje, bet kyla ne iš šio turinio, o iš loginio sprendinio sąvokų bendrumo. Tokių tikslų analizės lauką Husserlio fenomenologijoje apibrėžia „sisteminio ir universalios prasmės formų mokslo idėja“, kuri greta kitų prasmės apibrėžimo formų rūšių, skiria pasitenkinimo, norėjimo, komandos teiginius aprėpiančias, psichikos ir valios suvokimo sferas.³⁴

Nerefleksyvaus sąlygojimo šaknys slypi Descartesio mąstymo transcendencijos bei žmogaus, kaip mąstančio subjekto, įsteigime. Sukonkretinant „atsitiktinių“ pažinimo sąlygų (t. y., prietarų) sritį, pastebima, jog nors Descartesas neigiančioje *cogitatio* redukcijoje ir atskiria savo paties *ego*, jis tai daro tam, kad sugražintų jį kaip *ego cogito*. Pastarasis aktas yra subjektyvus *cogitatio* akivaizdumo sferos susiaurinimas bei (per šiam subjektyvumui duotų turinių racionalų paaikškinimą) išplėtimas iki tolimiausių žmogaus patirčių ir veiklos teritorijų. Kuomet Descartesas imasi ieškoti „protingai pagrindžiančio motyvo“, jis neišvengia transcendentinės būtybės egzistavimo pagrindimo. Vis dėlto tikslas – suvokti dievo būtį – jam prieinamas anksčiau už racionalų jo realizavimą.³⁵ Štai, aptaręs, jog „seniau“ manydavo, jog dieve nėra „abejonės, pastovumo, liūdesio ir kitų dalykų“, nes ir pats būtų „norėjęs mielai jų neturėti“, Descartesas grįžta

³² E. Husserl, Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. *Husserliana II*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973, 36.

³³ E. Husserl, Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. *Husserliana IV*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952, 221.

³⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002, 274–277.

³⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002, 111.

prie tokios dievo sampratos, kuri nurodo, jog jei „pasaulyje yra kūnų, kokių nors supratimo rūšių, ar kokių nors kitų prigimčių, kurios nėra visiškai tobulos, tai jos turi priklausyti nuo dievo galios, ir dar taip, kad be jos negalėtų egzistuoti nė akimirksnio“.³⁶ Kas pasikeitė žengus tokį mąstymo žingsnį? Pirmasis dievo būties apibrėžimas yra statiškas ir Descartesą (kaip netobulą – jam būdingi dalykai, kurių jis *nenori*) „laiko“ atsietai nuo dievo (mat dievas apima tik tuos dalykus, kurie yra tobuli). Antrasis – dinamiškas – aprėpia visus dalykus, tarp jų ir netobulus. Būdamas netobulas, nuo šiol žmogus yra taip apdovanotas (kaip mąstanti substancija), kad turi *užtikrintą* tobulėjimo galimybę. Šiame kontekste verta prisiminti Feuerbacho tezę apie projekcinę krikščionybės prigimtį. Jos esmę sudaro teiginys, jog Kristaus doktrina skirta sustiprinti ir patenkinti psichologinį žmogaus ribotumą ir iš jo kylančius lūkesčius. Todėl dabar matome, jog dievo buvimo įrodymas *gali* būti laikomas konkrečiau *tobulybės troškimo* pačia plačiausia prasme (arba paprasčiausiai – *tikėjimo*) realizavimu.

Akivaizdu, jog *Summum Ens* Descartesio filosofijoje užima lemtingą vietą, lieka stebėtis, jog didžiosios dvejonės rezultatas buvo ne dievas, bet mąstantis subjektas. Kita vertus, tikėjimas išreikštas žinojimu yra daug patikimesnis. „Sisteminio ir universalaus prasmės formų mokslo“ požiūriu, Descartesio teiginys: „reikia pripažinti begalinio dievo egzistavimą“, remiasi psichologiniu, per valios sferą presuponuotu tikslu, kurio racionalaus galiojimo lauką apibrėžia *privalėjimo* modalumai (*Sollensmodalitäten*).³⁷ Taip žmogiška valios sfera parodo du savo kraštutinius: subjektyvi *troškimo* forma išplėtojama kaip objektyvi ir pakeičiama į įsakmų *privalėjimą*. Iš to seka, jog *protingam* subjektui racionalizuotos dievo transcendencijos egzistavimas *turi būti* akivaizdus. Dar daugiau, protingo subjekto gyvenime nebebus jokio *privalėjimo*, jis paprasčiausiai atitiks tikrovę. Toks „protingas“ motyvas ne tik formaliai atitinka racionalų religinės viduramžių sąmonės tikslą, bet galutinėje išsiplėtojimo (dievo kaip „absoliuto“) formoje, taip pat gali būti laikomas realiu jo įgyvendinimu.

Todėl reziumuodamas Descartesio „klystkelius“, *Die Krisis* Husserlis teigia, jog Descartesio *Meditacijose* *ego* buvo sutapatintas su „sielišku Aš“ (mąstančia substancija), egologinei imanencijai buvo priskirta psichologinė imanencija, o psichikos vidinio gyvenimo akivaizdumas apibrėžė egologinę savivoką (*Selbstwahrnehmung*). Descartesas ieškojo sprendimo problemos, kuri kintančia forma tęsėsi iki Kanto. Ją išreiškia klausimas: „kaip mano prote atsiradusios proto konstrukcijos (*Vernunftgebilde*) (mano asmeninis – *clara et distincta perceptio*) – matematikos ir matematinio gamtos mokslo – gali pretenduoti į objektyvų „teisingumą“, metafiziškai

³⁶ R. Dekartas *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, 1978, 123.

³⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002, 277.

transcendentišką galiojimą“. „Jis tikrai tiki“ – toliau rašo Husserlis – „kad per asmeninės sielos transcendenciją jis gali įrodyti baigtinių substancijų dualumą“. ³⁸ Todėl nuo pat pradžių Descartesas remiasi dievo transcendencijos buvimo įrodymu, o jo *epoche* (universalus neigimas), kuris išskyrė jo „mąstančią sielą“, sukūrė „absoliutaus pažinimo grindis“. Per šią mąstymo ir sielos jungtį atsirado determinacija rasti gamtamokslinio pažinimo begalinumo idėjai bei kurti naujoms objektyvumo mokykloms (racionalizmui ir empirizmui). Huserliškoji kartezinio mąstymo kritika įrodo, kad pirmasis Naujųjų amžių „objektyvizmas“ yra „psichologiškai suklaidintas Descarteso transcendentalizmas“. ³⁹

1.2. Immanuelio Kanto dogmatizmas

Husserlio klasikinės pažinimo filosofijos kritikose, šalia Descarteso, kitą svarbią vietą užima Kanto pažinimo teorija. Istorinis periodas, skiriantis tų dviejų mąstytojų kūrybą, Husserliui svarbus tik kaip objektyvumo ieškančių ir į psichologinį empirizmą grimztančių filosofijos mokslų „bankroto“ periodas. ⁴⁰ Kanto filosofija, kaip pamatinė pažinimo teorija, susilaukė atskiros dėmesio. Huserliškos pažinimo teorijos kritikos objektas yra „normatyvinis loginio – matematinio proto a priori“ funkcionavimas. Husserlio teigimu, tai yra protas, kuris klaidingai, t. y., pagal savo paties analogiją racionalizuoja juslinės patirties objektą. ⁴¹ Panašiai savo laiku racionalistus kritikavo Hume'as, kuris atkreipė dėmesį į juslumą ir teigė, jog tai yra proto nesuvaldomas įspūdžių chaosas, „ kuriame neįmanoma įžvelgti kokios nors protingos tvarkos“. ⁴² Tačiau už tokį požiūrį tiek Husserlis, tiek Kantas Hume'ą pavadino skeptiku ir sensualistu. ⁴³ Savo ruožtu Kantas, kuriam įtakos turėjo tiek empiristinė, tiek racionalistinė Naujųjų amžių gamtamokslio tradicijos, *Grynojo proto kritikoje* parodė, kaip „juslinių patirčių chaose“ turi būti atrasta „protinga tvarka“. Būtent už šią „protingą tvarką“, kaip presuponuojančią juslinio patyrimo struktūrą, Husserlis jį kritikuoja.

³⁸ E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. *Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 83.

³⁹ E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. *Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 86.

⁴⁰ E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. *Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 88–91.

⁴¹ E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. *Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 96.

⁴² T. Sodeika, Kantas ir ontologijos problema. *Kanto filosofijos profiliai*. Vilnius: Mintis, 1988, 76.

⁴³ E. Husserl, Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. *Husserliana II*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973, 36; E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. *Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 96.

Kantas teigė, kad ne protas turi paklusti juslinei patirčiai, bet patirtis turi klausytis proto reikalavimų. Pagal jo teoriją, „visų reiškinių materija“, kuri mums duota *a posteriori*, kaip forma, turi atsispindėti *a priori*, mūsų sielose.⁴⁴ Tyrinėdamas ontologijos problemą Kanto filosofijoje, Tomas Sodeika nurodo, kad čia turime reikalą su tam tikru į jslumą integruotu „sugebėjimu sudaryti apibrėžtą galimybę vaizdiniais pasireikšti“.⁴⁵ *Transcendentalinėje estetikoje* Kantas moko, kad juslinis „nuogas“ patyrimas yra neįmanomas, nes visą juslinę įvairovę iš anksto aprėpia laiko ir erdvės formos, o *transcendentalinėje logikoje* jis teigia, kad mes pažįstame ne patirties vaizdinius, bet grynąsias tokių vaizdinių įvairovės sintezes. Taigi, Kantas kelia klausimą dviem lygmenimis: kas vienija vaizdinius į vieną sintezę ir kas ją apibrėžia kaip pažinimo objektą? Jo atsakymas – „grynoji intelektinė sąvoka“, kuri suteikia vienumą tiek juslinių vaizdinių vieningam stebėjimui („pasirinkimui“), tiek sintetinei tokio stebėjimo išraiškai.⁴⁶ „Vienijančio“ tarpininko vaidmenį atlieka „sprendimo galia“. Ją Kantas vadina geba subordinuoti objektą intelekto jau nustatytoms taisyklėms. Tačiau subordinacija turi būti tiksli – objekto vaizdinys ir sąvoka turi būti vienuodžiai, o jų bendrumą privalo aprėpti dar kai kas, kas yra vienuodžiška su kategorija (kurią atitinka intelektinė sąvoka) ir su patirties reiškiniais. Kantas šią „trečiąją“ „garantiją“ vadina „transcendentaline schema“ ir prideda, kad tai yra schema, kurios sintetinė funkcija pasitvirtina tik per transcendentalinį laiko apibrėžimą.⁴⁷

Transcendentalinės laiko sampratos svarba Kanto pažinimo teorijoje yra pirmacilė.⁴⁸ Laikas jam yra *a priori* duota forma, kuri yra vienuodžiai ir reiškiniai „tuo pačiu metu“. Taip yra todėl, kad „laikas glūdi kiekviename empiriniame įvairovės vaizdinyje. Dėl to pasidaro galima kategorijas taikyti reiškiniais, remiantis transcendentaliniu laiko apibrėžimu, kuris, kaip intelektinių sąvokų schema, tarpininkauja reiškinius subordinuojant kategorijoms“.⁴⁹

Sodeika nagrinėja laiko sampratą pažinimo teorijoje remdamasis Kanto substancijos samprata. Jis atkreipia dėmesį, kad laiko teorijoje Kantas substanciją supanta kaip nekintančią laiko būtį, o jos kintamumą išreiškia akcidenrijos. Substancija atitinka santykio kategoriją. Daiktai keičiasi, suyra, bet laiko tėkmė pasilieka. Būtent todėl galime suvokti reiškinių egzistavimą pagal analogiją, o „patyrimu paremtas pažinimas galimas tik tada, kai turime apibrėžtą reiškinių tarpusavio santykį laike“.⁵⁰ Iš to seka du svarbūs dalykai: 1) kad Kanto pažinimo teorija remiasi nekvestionuojama prielaida, jog empirinė duotis turi nekintamą *a priori* statusą, kuris leidžia tą

⁴⁴ I. Kant, *Grynojo proto kritika*, Vilnius: Mintis, 1982, 74.

⁴⁵ T. Sodeika, Kantas ir ontologijos problema. *Kanto filosofijos profiliai*. Vilnius: Mintis, 1988, 77.

⁴⁶ I. Kant, *Grynojo proto kritika*, Vilnius: Mintis, 1982, 115–135.

⁴⁷ T. Sodeika, Kantas ir ontologijos problema. *Kanto filosofijos profiliai*. Vilnius: Mintis, 1988, 79.

⁴⁸ A. Dobryninas, Laikas ir daiktai. Laiko ontikos Kanto filosofijoje klausimu. *Kanto filosofijos profiliai*. Vilnius: Mintis, 1988, 34.

⁴⁹ I. Kant, *Grynojo proto kritika*, Vilnius: Mintis, 1982, 160.

⁵⁰ T. Sodeika, Kantas ir ontologijos problema. *Kanto filosofijos profiliai*. Vilnius: Mintis, 1988, 80.

duotį, kaip objekto vaizdinį, subordinuoti intelekto taisyklėms ir parengti apriorinį sprendinį; 2) nors iš transcendentalinės estetikos mes žinome, kad laikas ir erdvė turi būti mąstomi kartu, intelektinių sąvokų schematizmo tyrime paaiškėjus, kad laikas pažinimo procese atlieka nekintančio intelektualinio schematizavimo tarpininko vaidmenį, iš naujo iškyla erdvės statuso pažinime klausimas. Kantas sutinka, kad erdvės patirtis nenumato jos priežastinio tęstinumo, tačiau būtent dėl subordinuojančio laiko patirties erdvę mes patiriame taip pat kaip subordinuotą.⁵¹ Šie abu aspektai svarbūs huserliškai pažinimo teorijos kritikai.

Viduriniu kūrėbos periodu (1905–1910 m.), ieškodamas laiko *a priori*, Husserlis priartėja prie kantiškosios laiko problematikos. Kaip ir Kantas, jis mano, kad egzistuoja „tik vienas laikas“, kuriame slypi konkretaus objekto temporalumas („kuriam priklauso jo trukmė“), kita vertus, tai yra tas pats laikas, kuris *gali* atitikti kito objekto temporalumą.⁵² Todėl Husserlis išskiria objektyvaus ir individualaus (arba simultaniško) laiko sampratą. Objektyvus laikas konstituojamas per įreikšminantį visus įvykius, linijiską, normatyvinį laiką, o simultaniško laiko idėja teigia, kad viename taške vykstantis laiko procesas *gali* būti aktualiai susijęs su kitu procesu. Galiausiai Husserlis paaiškina, jog „simultaniškumas yra niekas be temporalaus eiliškumo, o temporalus eiliškumas yra niekas be simultaniškumo“.⁵³ Iš to seka, jog bet koks objektyvus laikas gaunamas iš jo objekto „vienalaikiškumo“ tyrimo,⁵⁴ o „vienalaikiškumo“ tyrimas remiasi galimybės sąlygos analitika (Heideggerio atveju) arba eidetine analize (Husserlio atveju).⁵⁵ Kantui pastaroji tyrimo plotmė buvo neprieinama, nes jo „teorija, remdamasi „jusliškumo“ ir „proto“ bendradarbiavimu (arba kaip Kantas čia sako – *Verstand*), negalėjo paaiškinti faktinės jusliškumo įvairovės „kilmės“ (*Ursprung*)“.⁵⁶ Ši sritis buvo atiduota objektyviai nepažįstamai daikto transcendencijai (noumeniui) taip nustatant transcendentalines daikto pažinimo (neišvengiamai ir jo patirties laiko)

⁵¹ I. Kant, *Grynojo proto kritika*, Vilnius: Mintis, 1982, 313.

⁵² E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, 124–125.

⁵³ E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, 386.

⁵⁴ Husserlio laiko sąmonės tyrinėjimai jo kūrybos istorijoje keitėsi. *Paskaitose apie vidinio laiko sąmonę* „retencija priskiriama dabarties imanencijai, o pats užlaikytas objektas lieka dabarčiai transcendentiškas ir todėl neaktualus.“ Tuo tarpu paskaitose *Pamatinės fenomenologijos problemos* Husserlis tokį tapatinimą atskiria ir tyrinėja jį per implikacijos, prisiminimų rubrikas. D. Jonkus, *Patirtis ir refleksija: fenomenologijos filosofijos akiračiai*, Kaunas: Vytauto Didžiojo Universitetas, 2009, 71, 87–89.

⁵⁵ E. Борисов, Феноменологический метод М. Хайдеггера / Хайдеггер, М. *Прологомены к истории понятия времени*. Москва, 1998, 352.

⁵⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 98.

ribas. Tai tos pačios ribos, kurias Descartesas įsteigė per „universalų neigimą“, išskirdamas „objektyvią“ *cogitatio* sferą.⁵⁷

Husserlis teigia, kad Kanto pažinimo teorijoje protas turi du veikimo modusus: viena vertus, jis sistemiškai išsiskleidžia „laisvame ir gryname matematizavime, gryno matematinio mokslo veikloje, pritaikydamas jusliškumui gryną vaizdinį“ (*reinen Anschauung*). Kita vertus, protas „racionalizuoja pojūčių turinius nepastebimai (*verborgen*), iš anksto įsteigdamas tų turinių pavyzdžius“ (taigi, subordinuodamas „sprendimo galia“). Todėl objektyvi proto veikimo „išdava yra juslinis-vaizdinis objektų pasaulis – empirinė viso gamtamokslinio mąstymo sąlyga, mąstymo, kurio aplinkinė empirika per akivaizdų matematinį protą atitinka norminantį mąstymą“.⁵⁸ Galiausiai Husserlis teigia, kad Kanto poziciją išreikštų toks požiūris (jo minčiai čia suteikiame klausimo – atsakymo struktūrą): o jei „visos patirtys yra gamtos objektų patirtys, objektų, kurie pagal būti ir nebūtį, būdami sukurti vienaip arba kitaip, atitinka objektyvią tiesą, taigi, jeigu visos patirtys yra patirtys objektų, kurie gali būti moksliskai pažinti“? „Tuomet vaizdingai pasirodantis pasaulis turi turėti sugebėjimo būti „grynu vaizdiniu“, būti „grynu protu“ ir turėti tokią pat sandarą per kokią jis yra išreikštas savo eksplikatyvia forma matematikoje ir logikoje.“⁵⁹

Taigi, huserliška Kanto pažinimo teorijos kritika teigia, jog Kantas esmingiausiai klydo refleksyviai vadovaudamasis grynojo proto kritika kaip grynojo proto organonu, t. y., nustatydamas jusliniams turiniams apriorines formas. Tai nulėmė šiuos dalykus: 1) buvo įtvirtinta objektyvaus, pagal intelektines schemas veikiančio ir analogišką schematizmą determinuojančio, laiko samprata; 2) kadangi juslinė patirtis buvo apibrėžta *a priori*, subordinuojanti „sprendimo galia“ tapo svarbiausiu „tiesą atitinkančiu“ kriterijumi; 3) dėl šių priežasčių pasaulis (gamtamokslinis ir mokslinis dualistine, todėl plačiausia prasme) tapo „subjektyvia intelekto konstrukcija“; kaip įvairiais kūnais „apgyvendintas“ (*Leib*) pasaulis, jis vadinamas „objektyviu kūnų pasauliu“ (*Körperwelt*); kaip „gyvenamasis pojūčių pasaulis“, jis buvo apibrėžtas esąs „artimas vaizduotės pasaulis“ (*anschauliche Umwelt*) arba „juslinės vaizduotės pasaulis“ (*Welt sinnlicher Anschauung, sinnlicher Erscheinungswelt*).⁶⁰

Taip judėdamas nuo objektyvios – mokslinės pasaulio sampratos prie natūralios – kasdieninės patirties pasaulio sampratos, Husserlis parodo, jog egzistuoja natūralūs juslinės patirties

⁵⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002, 55; Čia pažymėkime, kad XX a. pradžios Kanto sekėjai, Marburgo mokyklos neokantininkai „daiktą savaime“ jau teigė esant pažinį. V. Sezemanas, Teorinė Marburgo mokyklos apžvalga / *Raštai*, Vilnius, 1997, 197.

⁵⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 97–98.

⁵⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 97.

⁶⁰ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 98, 106, 108.

determinavimo (blokavimo) mechanizmai. Jei pripažinsime juos egzistuojant, turėsime sutikti, kad mokslinis ir kasdieninis požiūriai metafizine (konkrečiai – mąstymo metafizine, dualistine) prasme niekuo nesiskiria. Husserlis būtent taip ir mano.

Jis teigia, jog „visa transcendentalinė problematika sukasi aplink šio mano Aš – *ego* – santykį (*Verhältnis*) su mano siela ir tada vėl aplink šio Aš ir mano sąmonės gyvenimo (*Bewußtseinslebens*) santykį su pasauliu, kurį aš suvokiu ir kurio teisingą būtį savo asmeniniame pažinimo statinyje aš pažįstu“.⁶¹ Ši išvalga grąžina prie Descarteso „universalaus neigimo“ ir neišvengiamai – prie metafizinio kasdienės ir mokslinės patirties kilmės suvienodinimo. Būtent todėl, kad Kanto filosofija neatsikratė Descarteso psychologizmo padarytų klaidų ir buvo lemiamą ant šių klaidų besiformavusių filosofijų, pažinimo teoriją Husserlis pavadino „dogmatine“ ir besivadovaujančia „naiviomis savaime supratamybėmis“.⁶² Kanto pažinimo teorijai būdingą objektyvizmą Husserlis taip pat aptiko pozityvistiškai traktuojamų gamtos mokslų funkcionavime.

1.3. Gamtos mokslų objektyvizmas⁶³

Husserliškoji gamtamokslio kritika atliekama per empirizmo analizę, kurią pirmojo *Ideen* tomo ir *Die Krisis* autorius plėtoja patirties mokslo koherencijos su pozityvizmo paradigma aspektu. Bendruosius jo kritikos tikslus reziumuoja per visuminę empirizmo redukciją iškeliamas uždavinys išsiaiškinti, kaip galimas gamtamokslinis pažinimas apskritai. Aktualizuojama problematika poliarizuoja dualistinėje faktinės patyrimo tikrovės bei gamtamokslinės tikrovės (*Naturwirklichkeit*) prieštatoje. Pastarosios (specializuotos plačiaja prasme) srities įsteigimo

⁶¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 101.

⁶² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 99, 196, 436.

⁶³ Husserlio gamtamokslio tyrinėjimai turi kelis aktualumo lygmenis. Pirmąjį apibrėžia jo pasiaiškinimas, jog filosofijai „istorinis požiūris, kuriame analizuojamos pažinimo pozicijos, toks pat svarbus, kaip vertės istorijai yra svarbi aukso istorija“ (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002, 45). Šiuo paaiškinimu Husserlis teigia, jog jo atliekama gamtamokslio kritika neaprepia pilnutinės jų raidos. Tai juo labiau suprantama tuo požiūriu, jog nuo pirmojo *Idėjų* tomo (tema plėtojama daugiausia remiantis šia knyga) parašymo praėjo beveik šimtas metų. Vis dėlto paralelė su ekonomine vertės sampratos istorija nėra atsitiktinė (tai laikyčiau antru fenomenologinių gamtamokslio tyrinėjimų aktualumo aspektu): Husserlis siekia parodyti, jog gamtos mokslų veikla pačia savo prigimtimi tarnauja *subjektyviam* interesui, o tai reiškia, jog jų autoritetas dalijasi savo teisėmis į Tiesą su tam tikra kita – psychologine, politine ar ekonomine – galios institucija. Todėl Naujųjų Amžių gamtos mokslams būdingas objektyvizmas iš tikrųjų yra nepastebimas subjektyvizmas. Skirtingų prigimčių žinojimo sistemų santykinumas (kaip kad ir racionalizuotos, dogmatinės viduramžių religinės sąmonės atveju), determinuodamas organinį subjekto gyvenimą gali iš esmės keisti jo būtį (plg.: L. Landgrebe, *Philosophie der Gegenwart*. West-Berlin: Ullstein Bücher, 1962, 75–90). Pastarasis santykinumas nėra šio straipsnio analizės objektas. Pristatoma gamtamokslio kritika traktuotina kaip įvadas į platesnę – „gyvenamojo pasaulio“ – analizę.

galimybė remiasi tikrovės kaip tokios struktūravimu, kurio galutinis rezultatas yra „fundamentalūs objektų regionai“. ⁶⁴ Daroma prielaida, jog mokslinio pažinimo tiesų klasifikavimas, kuris pagal visus jam būdingus teorinius sluoksnius nuskaidrėja transcendentalinėje redukcijoje, atspindi gamtamokslio įsteigimo bei funkcionavimo sąlygas. Pažiūrėkime kartu su Husserliu į jo steigties kilmę atidžiau.

Ankstyvoji fenomenologija, kritikuodama logiką, pirmiausia orientavosi į indukcijos ir dedukcijos metodus. Pagrindinė problema ir yra tai, kad gamtamokslinis „faktinės tikrovės“ (ji apibrėžiama kaip pamatinis, taigi, per redukciją pasiekiamas fenomenologijos laukas – *Grundfeld der Phänomenologie*) struktūravimas vadovaujasi indukcijos metodu: kiekvienas patyrimu gaunamas faktas abstrahuojamas bei panaudojamas kaip galutinio gamtamokslinės tikrovės objektyvaus įvertinimo sąlyga. ⁶⁵ Kas atliekama abstrahavimo aktu? Jo metu patyrimo objektas *sustabdomas* savo koreliatyviame santykiyje su jį galinčiomis išskirti sąlygomis. Šia prasme patyrimo objekto ir jo sąlygos santykis apibrėžiamas tik po to, kai jis *pagrindžiamas* stebėjimo formų tarpusavio koreliacijoje. Reikiamų sąlygų panaudojimo pagrindimas atliekamas (ir tai laikyčiau pagrindine Husserlio gamtamokslinio autoriteto kritikos mintimi) „noetinių normų“ sferoje, t. y., vadovaujantis istoriškai ir visaip kitaip nusistovėjusių bei *aktualių* tikrovės *vertinimų* aplinkybėmis. Noematinė mokslinio funkcionalumo analizė grindžia visą huserliškąją mokslo kritiką.

Aptardamas europietiškujų mokslų krizę, Husserlis nurodo, jog mokslinis tyrimas turi būti analizuojamas kaip „dvasinis aktas“ (*geistige Leistung*), siekiant suprasti ne pozityvistiškai apibrėžtas, objektyvias, bet tam tikras subjektyvias jo atlikimo sąlygas. ⁶⁶ Jau pirmajame *Idėjų* tome paaiškėja, jog gamtamokslinio patyrimo objektų steigimo problema turi būti aiškinama kaip tiesos, kuri galioja kaip mokslininko santykio su jo išgaunama tiesa, *invariantas* (lygiai taip jis gali būti matomas kaip išorinė priežastis). Kitaip tariant, *tarp* mokslininko ir jo objekto visuomet esama tokios sąlygos, kuri kyla ne iš metodo, bet iš tam tikros jo suformavimo priežasties. *Europietiškujų mokslų krizėje* tokios priežastys apibrėžiamos per *efektyvumo* modusą. ⁶⁷ Būtent todėl, jog efektyvumas yra susisaistymo su pasauliu modusas, priežastis gali būti nebegaliojanti ir metodo taikymo sąlyga gali turėti naują kilmę, kuri kaip tikslas sąlygoja metodo pasirinkimą bei tyrimo eigą pagal (tarkime) ekvivalentiškai proporcingą darbo/investicijos ir rezultato santykį. Iš to suprantame,

⁶⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002, 35.

⁶⁵ M. D. Levin, Induction and Husserl's Theory of Eidetic, *Variation Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 29, No. 1, Sep. 1968, 1.

⁶⁶ E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. *Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 318, 343.

⁶⁷ E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. *Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 316.

jog „fundamentalių objektų regionai“, greta mokslinės, visuomet turi kitokią (ekonominę, politinę, socialinę, etc.) vertę (pastarosios eksplikavimo galimybę paliekame suskliaudę). Pažymėtina, jog mokslinės ir „kitokios“ vertės koreliatyvus santykis, konkretaus objekto ar jų regiono atveju, įvairiomis aplinkybėmis gali turėti visiškai skirtingą rezultatą, dėl ko gamtamokslinė vertė pasidaro tokia pat reliatyvi (pavyzdžiui, pakanka prisiminti Marxo prekinio fetišizmo tyrinėjimus, kurie parodė, kaip bendroji prekės vertė kinta priklausomai nuo jos socialiai determinuotos vartojamosios vertės).⁶⁸

Pateiktoje analizėje matome, jog gamtamokslinio subjektyvumo atskleidimo ir plėtojimo lygmenų yra labai daug, tačiau visų jų akivaizdumo išskyrimas bei tyrimas remiasi metodologiškai išvystytos *cogitatio* akivaizdumo sferos analize. Taip pat matome, jog tiek empirinio metodo sukūrimas, tiek jo panaudojimas remiasi tam tikru subjektyviu, galiausiai objektyviai galiojančiu *invariantu*. Kitu žingsniu patikrinsime jo kaip mokslinio metodo individualios motyvacijos kilmę. Daroma prielaida, jog kaip ir Descarteso atveju, ji priklauso jo subjektyvios valios kaip noro formos sferai.

Analizė pradedama atliekant visuminę bet kurios iš „generalinių savaime suprantamybių“ (silogizmo ar analogijos) redukciją. Jos dėka paaiškėja, jog teiginys generalizuojamas (natūralizuojamas) vadovaujantis „noetinėmis normomis“, t. y., „perkeliant eidetinės intuicijos duotybes ir jų tvarkas į eksplikatyvią išraišką“.⁶⁹ Husserlis pateikia pavyzdį apie spalvų arba garsų tonus, kurių tyrimo rezultatas (išreikštas pvz.: $a+1=1+a$) pasiekiamas tik apibrėžiant kokybinės tonų įvairovės suvokimo ribas. Iš to kartu matyti ir siauros pozityvistinės tiesos apibrėžimo ribos: tyrinėtojas, viena vertus, painioja tam tikros esmės ir jos mąstymo tiesas, antra vertus, nors jis ir gali regėti kontrastingai, dėl jo paties susikurtų ribų, nepajėgia kokybiškai išplėsti savojo suvokimo.

Patyrimo ribų problema tiesiogiai susijusi su Husserlio spontaniško suvokimo (arba abstrahavimo) tyrinėjimais. Spontaniško abstrahavimo atveju, supainiojamas įsivaizdavimo išgyvenimas (*Einbildungserlebnis*) su įsivaizduojamuoju, kaip tokiu. Nerefleksyvaus akto pasekmėje „išrandama ne esmė, bet tokios esmės sąmonė“.⁷⁰ Kaip „esmės sąmonė savyje“, ji yra absoliuti. Bet koks joje atliekamas aktas turi savo akivaizdžias (logines arba psichologines) sąlygas, kurios tarnauja iš anksto nustatytam suvokimo tikslui. Kiekvienas sąmonėje atsirandantis intencionalumas yra *nepajėgus* transcenduoti jos ribas. Leibnizo žodžiais tariant, „esmės sąmonė

⁶⁸ Plg. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 317.

⁶⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002, 39.

⁷⁰ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002, 43.

savyje“ yra „monada be langų“. Pozityvistinės refleksijos, įtvirtinančios empiristinį metodą, požiūriu, ji apibrėžiama kaip pirmapradiškai suvokianti bei pasižyminti *teisingo* suvokimo kriterijais. Taigi, pozityvistinis požiūris ne tik nustato, bet ir absoliutizuoja pažinimo ribas. Jam būdingas *nepajėgumas*, Husserlio supratimu, kyla iš pirminio, nors ir apgalvoto, tačiau dar Descarteso nustatytose ribose realizuojamo *cogitatio* atspindžio pasirinkimo. Jis paaiškinamas per *noro* instanciją – „pozityvistas nori šitaip analizuoti“, nori būtent mąstymu (kuris pagal mąstančio subjekto apibrėžimą yra visiška jo nuosavybė ir jam priklausanči teisė suprasti) pasiekiamos tiesos.⁷¹

Iš to kas aptarta, matome, jog gamtamokslinio autoriteto ribos pasiekiamos taip pat, kaip ir *cogitatio* transcendencijos vienvaldystės ribos: patyrimo ir dievo mokslų principai yra tiek jų metodų pagrindas, tiek jų tikslas (Husserlio žodžiais – *verborgene Doppeldeutigkeit*).⁷² Lygiai taip, kaip scholastiniam subjektui per dieviškosios būties įtvirtinimo sąlygas tampa akivaizdi jos transcendencija, Descartes „mąstančiai sielai“ yra duota daiktų (kūnų) transcendencija, o gamtamoksliniam metodui yra duota jo objekto tiesa. *Cogitatio* žvilgsnį Husserlis pavadino peršviečiančiu (*durchleuchtende*), o Foucault *Daiktuose ir žodžiuose* jį aprašė kaip „negyvą žvilgsnį“, „akį – baltymą“, kiek vėliau – kaip „akį – kristalą“ arba magišką „kristolinį rutulį“, kurį į žemiško pragaro apgultį nešėsi legendinė Dulle Griet. Jo mirguliuojančioje šviesoje tamsos pasaulis pavirto „žemiškų malonumų sodu“. ⁷³ Šia prasme Husserlio „moderniosios epistemos“ refleksijų tikslas gali būti traktuojamas kaip transcendentalinių genealoginio Vakarų mąstymo tyrimo sąlygų apibrėžimas. Šios sąlygos taip pat yra atsakymas į klausimą, kaip galimas gamtamokslinis ir racionalus pažinimas (modernioji epistema) apskritai.

Atliktos analizės pagrindu jas tipologizuojame kaip *neiginį* (kartezinė universali dvejonė ir gamtamokslinio pažinimo aktas, kaip „universalūs neiginiai“), *teiginį* (*cogitatio* akivaizdumo sferos išskyrimas; gamtamokslinio fakto eksplicityvi forma), *konjunkciją* (mąstymo ir dievo transcendencijos apjungimas; gamtamokslinės ir „kitokios“ tiesos koreliatyvus (arba kitaip apibrėžiamas) santykis). Analogiškai tipologizuojame Kanto pažinimo teorijos sąlygas – *neiginys*

⁷¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002, 39.

⁷² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 80.

⁷³ M. Foucault *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*. Vintage Books: Edition, 1988, 22. Foucault genealogijose ši herojė sugriauna vieną pasaulį, o ant jo pamatų pastato kitą. Karingą, tamsią flamandų folkloro istoriją nutapęs Brueghel („Mad Meg“, 1562), darbo centre nubraižė beveik permatomą – tikro žinojimo ir išminties simbolį – išbaigtą kristolinį rutulį. Po pragaro apgulties ateina švelnaus „Žemiškų džiaugsmų sodo“ laikas (Hieronymus Bosch 1503–1504 m.), kuriame regime permainingą žmogaus ir neišbaigtos, bet tobulos rutulio figūros sugyvenimo harmoniją: monados su langais, perregimomis sienomis, išvyniotos, nelyginant apelsino žievė, etc. Šitaip Foucault genealoginiuose tyrinėjimuose išryškėja transcendentaliniu požiūriu struktūriškai adekvačios, Descartes *cogitatio* akivaizdumo sferos viduramžiškos priešistorės ir jos renesansinės vizijos, analizės galimybė. Rimtesnis jos išplėtojimas nėra šio darbo tikslas.

arba objektyvi daikto transcendencija, noumenas; *teiginys* – juslinės patirties apriorinė forma; *konjunkcija* – apriorinis (sintetinis arba analitinis) sprendinys.⁷⁴

2. Gyvenamojo pasaulio fenomenologija

2.1. Europos mokslų ir žmogaus krizė⁷⁵

Metafizinio mąstymo kritikose parodėme, kad *cogitatio* kaip subjekto būties pagrindas (Descartesas), kaip pažinimo teorija (Kantas) ir kaip gamtamokslinis, pozityvistiškai įvertintas pažinimas objekto tiesą gali įrodyti tik per neiginį apibrėždami, t. y., abstrahuodami ir objektyvuodami jo juslinę patirtį. Vėlyvajam (*Die Krisis*) Husserliui, kuomet 1935 m. paskaitose, Vienoje, jis iškėlė klausimus: „Ar egzistuoja Europos mokslų“, „europietiškojo žmogiškumo (*des europäischen Menschentums*)“ ir kartu paėmus – „europietiškosios kultūros krizė?“, kritinis požiūris į Vakarų kultūros metafizikas sudarė išskirtinai svarbų jo skaitymų kontekstą.⁷⁶ Jis atkreipė dėmesį į du lemtingus dalykus: 1) kad gamtos mokslai (biologija, fizika) ir matematika, nepaisant jų didelių pasiekimų, gali veikti tik jų pačių apibrėžtoje objektyvumo sferoje; 2) kad „žmogaus mokslai“ (psichologija, antropologija) yra visiškai priklausomi nuo objektyvistinio ir fizikalistinio požiūrio į žmogų. Kitaip tariant, dualistinis objektyvizmas būdingas tiek gamtos, tiek žmogaus platesne prasme mokslams. O kadangi „faktiniai mokslai gamina faktinius žmones“⁷⁷, tai fizikalistiniai faktai – fizikalistinius žmones, psichologiniai – psichologinius, antropologiniai – antropologinius, biologiniai – biologinius, etc. Husserlio supratimu, toks mokslinis – objektyvistinis

⁷⁴ Vietoje „konjunkcijos“ sąvokos galėtų būti naudojama ir hegelinė arba loginė – „sintezės“, tačiau, Hegelio atveju, ji žymi kategoriškai vienašališką santykį ir yra apibrėžiama žinomu spekuliatyviu būdu. Ji yra tuose pačiuose spąstuose kaip ir formaliosios logikos sąvoka, akcentuojanti ne patį santykį, bet jo rezultatą. Fenomenologinė „konjunkcijos“ sąvoka yra neutraliausia ir akcentuoja tik pačią įvykio teritoriją, kuri nesutampa su pačiu įvykiu. Plg. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002, 262–263. Tačiau turėtų būti aišku, kad santykis, kaip konjunkcija, daugeliu atvejų (kaip dualistinių mokslų veiklos) gali taip pat būti apibrėžtas sintezės (tiek kantiška, tiek hegelinė prasme), abstrahavimo ir kitokiomis kategorijomis.

⁷⁵ „Ir“ (*Und*) žodelį čia išskiriame akcentuodami „Europos mokslų“ ir „Europos žmogaus“ profenomenišką santykį. „Ir“ „tikėjimo mokslas“ naudojo Franzas Rosenzweigą, anksčiau profenomenišką reiškinių mokslą išplėtojo Geothe. Bernard Casper, tyrinėdamas Rosenzweigo filosofiją, nurodo, kad žodelis „ir“ fenomenologiniu požiūriu parodo pirmąjį tam tikrų pasaulio elementų jungtį. Tai tokia jungtis, kuri konstituoja pasaulio profenomeną savo esmėje. B. Casper, *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis: Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs/ Rosenzweig, F. Der Stern der Erlösung*, Herausgegeben von Albert Raffelt, Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002, VIII–X.

⁷⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, XIII.

⁷⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 4.

požiūris į žmogų neturi realaus – „gyvenimiško reikšmingumo“ (*Lebensbedeutsamkeit*). Kita vertus, jo reikšmingumas, toks, kokį jį aptinkame ketvirtąjo dešimtmečio Europoje, yra nekontroliuojamas, kaip kad nesuvaldomas yra ant subjektyvistinių pamatų pastatytas jo objektyvumas.⁷⁸ Tačiau Europos mokslų kritika nėra vienintelė vėlyvųjų Husserlio tyrinėjimų inspiracija.

Daugelis fenomenologijos tyrinėtojų akcentuoja biografinį *Die Krisis* rašymą motyvavusį aspektą. Maria Villela-Petit vėlyvąjį Husserlio mąstymo posūkį analizuoja politiniame jo kūrybos kontekste (1933 m. į valdžią ateina nacionalsocialistų partija, ketvirtajame dešimtmetyje vykdomas programinis antisemitizmas, kuris netrukus pavirsta holokaustu; 1936 m. dėl judėjiškos tapatybės Husserlis praranda profesoriaus vardą).⁷⁹ Tuo tarpu Philipas Buckley tokio pobūdžio tyrimo prielaidomis abejoja, atkreipdamas dėmesį, jog Husserlis manė, kad neverta kalbėti apie politinio racionalumo atnaujinimą tol, kol neatgautas tikėjimas racionalumu apskritai.⁸⁰ Vis dėlto skaitydami *Die Krisis* netrunkame įsitikinti, kad siekis sugrąžinti „tikėjimą“ racionalumu daugelyje teksto vietų tampa nacionalsocializmo atsiradimo sąlygų (nors ir ne paties nacionalsocializmo) – tiesioginio, natūralaus *pasitikėjimo* mitais ir „nacionaliniais dievukais“ (*Nationale Götter*) – tyrimu.⁸¹ Husserlis teigia, jog žmogaus ir Dievo ryšys yra tiesioginis ir asmeninis, tačiau amžių eigoje atsirado tą ryšį tyrinėjantys – racionalizuojantys – teologijos mokslai. Kitaip negu santykio su Dievu atveju, žmogaus sudievinimas prieštarauja kritiniam racionaliam mąstymui. Toks „dievukas“ „logizuoja“ pasaulį pagal savo subjektyvaus tikslo matą negalvodamas apie kitų pasaulio gyventojų tikslus. Taip Husserlis kritikuoja politinius „beribius“ tikslus, peržengiančius tik „dažnai beribio“ mūsų pasaulio (*Umwelt*) horizonto suvokimo ribas.⁸² Taigi, kaip teigia Villela-Petit, Husserlis iš tiesų gali būti laikomas pranašu, kuris ne tik suvokė dabartį ištikusias „žmogiškumo“ problemas, bet taip pat numatė katastrofinę tų problemų transformaciją į Antrąją pasaulinę karą.

⁷⁸ B. Maria d'Ippolito, *The Concept of Lebenswelt From Husserl's Philosophy of Arithmetic to His Crisis. Phenomenology World-Wide: Foundations, Expanding Dynamisms, Life-Engagements, A Guide for Research and Study*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, 158.

⁷⁹ M. Villela-Petit, *The Transcendental and the Singular: Husserl and the Existential Thinkers Between the Two World Wars. Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century. Analecta Husserliana*, Volume 103, Part 2, 2009, 31–43.

⁸⁰ R. Ph. Buckley, *Political Aspects of Husserl's Call for Renewal. Transitions in Continental Philosophy*, New York: State University of New York, 1994, 8.

⁸¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 316, 336.

⁸² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 336, 324.

a) Fenomenologinė XX a. vid. kultūrinės antropologijos kritika ir
universalizacijos pareikalavimas

Husserlio nacionalistinio imperializmo sąlygų kritika persidengia su kolonializmo ir atitinkamai – su kolonialistinės antropologijos tyrinėjimais. Kol kas atidėdami fenomenologinės pasaulio sampratos analizę atkreipiame dėmesį, kad formaliai žiūrint, *Die Krisis* pasaulis yra padalintas į dvi dalis – Europos (tarp jų – Pietų ir Šiaurės Amerikos europietiškas zonas) ir kitų civilizacijų pasaulį (pvz., Kinijos, Indijos).⁸³ Viena iš problemų, kuri rūpi *Die Krisis* autoriui yra antropologijos kaip universalaus mokslo tikslų iškėlimo programa. Joje Husserlis teigia, jog reikia išsiaiškinti, „ar visų svetimų žmonių europietinimo spektakliu išreiškiama absoliuti prasmė priklauso pasaulio prasmei ar tik istoriniam ir beprasmiskam „to paties“ pakartojimui (*historischen Unsinn derselben*)“.⁸⁴ „To paties pakartojimo“ būtinybė kyla iš vidinio – europietiško ir pagal analogiją – tam tikros kultūros „istorinio progreso“ pareikalavimo. Pateiktoje citatoje Husserlis paliečia ne tik iki jo buvusią, bet ir visą XX a. europietiškojo kolonializmo problemą. Kaip tiksliai nurodė JAV antropologas Akhil Gupta, komentuodamas Benedicto Andersono nacionalizmo tyrinėjimus, „istorinis progresas“ reiškia „gimimą pasaulyje tautų, konkuruojančių viena su kita, pasaulyje, kuriame nauji atvykėliai patalpinami į pradžios blokus kelionės, kuri jau prasidėjusi“.⁸⁵

Šiuo požiūriu huserliškoji kolonializmo ir nacionalistinio imperializmo kritikos remiasi istorine pasaulio analize. Nors jis nenagrinėja kapitalistinių kolonializmo ir imperializmo priežasčių, jų atidengimas yra neatsiejama fenomenologinės-antropologinės programos dalis. Husserlis pažymi, jog kitų kultūrų pažinimas ir per tą pažinimą nustatomas santykis su kitomis kultūromis turi būti atliekami pirmiausia suvokiant savo – europietiškosios kultūros esmę.⁸⁶ Iš to seka, jog esmės atradimas neišvengiamai turėtų aktualizuoti ir kitas, dažnai fundamentaliai galiojančias sąmonės struktūras (kaip matysime toliau, Mickūnas skiria dėmesio pragmatizmo, materializmo, kapitalizmo fenomenų analizėms).

Europietiškosios kultūros esmės suvokimo sąlygas Husserlis laiko transcendentalinio subjektyvumo sąlygomis. Kitaip tariant, suvokti kultūrą pirmiausia reiškia suvokti „save“ – *ego*, o tokio suvokimo tikslas, kaip parodė filosofijos istorija, gali būti sutapatintas su patogiausiomis, bet

⁸³ Civilizacijos sąvoką naudojame plačiąja kultūros prasme. *Die Krisis* Husserlis netaiko sąvokos „civilizacija“, bet kalba apie Europos kultūrą, kaip savo esmėje jungiančią kitas kultūras, kaip tautines. Tai jungčiai apibūdinti jis naudoja *Übernationalität* sąvoką. Europos kultūros, kaip turinčios savo esmę sampratą, taikydamas civilizacijos apibūdinimą, tyrinėjimuose taiko Mickūnas. Analogiška prasme ir mes ją čia pritaikome.

⁸⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 14.

⁸⁵ A. Gupta, *Imagined Nations. A Companion to The Anthropology of Politics*. Oxford: Blackwell, 2004, 271, 274.

⁸⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 14, 72.

ne racionaliausiomis sąlygomis. Paskaitoje *Phanomenologie und Anthropologie* (1931), kritikuodamas „gyvenimo antropologijas“, Husserlis teigia, jog mokslas, kuris nusigręžia nuo pasaulio tyrimo (*Weltforschung*) į „transcendentalinės-egologinės sąmonės srities savi-išradimą (*Selbsterforschung*) (...) reiškia nedaugiau kaip perėjimą prie pasauliui svetimos ir todėl neaktualios specializacijos“.⁸⁷ Kitaip tariant, „gyvenimo antropologai“ taip sureikšmina savasties patirtį, kad ji išstumia universalios pasaulio ir *alter ego* patirties galimybę.

XX a. pirmojoje pusėje „gyvenimo antropologija“ buvo įtakinga fizinės ir kultūrinės antropologijos kritikos sritis. Labiausiai ji pastebima penktajame ir šeštajame dešimtmečiais vykusios garsios diskusijos apie „žmogaus modelį ir kultūrinį kodą“ (*Human Design and Culture Code*) kontekste. Šioje diskusijoje antropologai pabrėžė, jog kiekviena kultūrinė praktika turi savitą gramatiką, o tokie kultūriniai santykiai, kurie apibrėžiami kaip „ekonominiai, politiniai, legalūs, ritualiniai – yra įvilkti į simbolinį kodo drabužį“.⁸⁸ Į išpopuliarėjusią poziciją reagavo Søren Kierkegaardo įtaką patyręs Otto von Meringas. Studijoje *A Grammar of Human Values* (1961), sprendamas individo laisvo apsisprendimo visuomenėje problema, jis vadovavosi prielaida, jog individui išsirenkant optimalų variantą iš daugybės galimų *verčių*, daugiausia lemia ne socialiai būtinos, bet individualios priežastys. Kaip ir „gyvenimo antropologai“, Otto von Meringas idealizavo individo pozicijas visuomenėje ir neįvertino aplinkinio pasaulio (*Umwelt*) svarbos.⁸⁹ Režiumuodami šios diskusijos rezultatus teigiame, kad iki šeštojo dešimtmečio antropologija (tiksliau – socialinė, anglosaksiškoji antropologija) yra pasidalinusi į dvi dalis – socialinį kodavimą ir socialinę inžineriją remiančią ir „nusigręžusią nuo pasaulio“ arba kaip išsireiškė Levi Straussas – „užsikrėtusią“ „egzistencialistiniu snauduliu“.⁹⁰ Bet kuriuo atveju – ar antropologija veiktų kaip „socialinio kodo ir žmogaus modelio“ antropologija, ar kaip „gyvenimo antropologija“, Husserlio vėlyvųjų tyrinėjimų kontekste ji tik išryškina subjekto ir objekto dichotomiją ir yra priklausoma arba nuo individo pozicijos „sureikšminimo“ visuomenėje, arba nuo visuomenės „sureikšminimo“ individo gyvenime; fenomenologiniu požiūriu taip veikiantis mokslas neatitinka „autonomiško mokslo“ kriterijų.⁹¹

Fenomenologijos, kaip „autentiško“ ir „autonomiško“ mokslo idėja, pagal *Die Krisis* programinį sumanymą, turi tapti visų „dvasios mokslų“ idėja. Kaip buvo apibrėžta dar *Phänomenologische Psychologie* (1925) paskaitose, fenomenologijos išradimas žymi „šimtmečio

⁸⁷ E. Husserl, *Phanomenologie und Anthropologie. Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 2, No. 1, Sep., 1941, 13.

⁸⁸ E. Wolf, *Anthropology*, New Jersey: Englewood Cliffs, 1964, 43.

⁸⁹ E. Wolf, *Anthropology*, New Jersey: Englewood Cliffs, 1964, 46.

⁹⁰ C. Levi-Strauss, D. Eribon, *Iš arti ir iš toli. Interviu knyga*, Vilnius: baltos lankos, 2002, 143.

⁹¹ E. Husserl, *Phanomenologie und Anthropologie. Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 2, No. 1, Sep., 1941, 6, 13.

posūkį filosofijoje, kuris reiškia naują deskriptyvų metodą ir iš jo išaugantį apriorinį mokslą, pristatantį principinį, griežtai mokslinės filosofijos organoną. Savo nuoseklia įtaka, jis įgalina visų mokslų metodinę reformą“.⁹² Tam kad tokia reforma įvyktų, *Die Krisis* autorius išskiria pagrindinę sąlygą – „natūralaus pasaulio“ redukavimą į „gyvenamąjį pasaulį“. Dagfinnas Follesdalis tiksliai pastebi, jog faktas, kad bet koks „gyvenamojo pasaulio“ tyrimas yra paremtas refleksyviu pasaulio duoties sąmonei *natūralumo* (jo savaime suprantamybės) tyrimu, įrodo, kad Husserlis visos mąstymo raidos metu nuosekliai prie to artėjo.⁹³ Jau viduriniuoju *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910–1911), *Analysen* (1920–1927) tyrinėjimų periodu Husserlį aptinkame tyrinėjantį natūraliąją nuostatą bei išplečiantį fenomenologinės žiūros lauką iki kasdienių sąmonės struktūrų tyrimo. *Die Krisis* humanitarinių mokslų – visų pirma antropologijos ir psichologijos metodų universalizavimas grindžiamas „natūralaus pasaulio“ sampratos universalizacija. Atkreiptinas dėmesys, kad antropologijai šiame kūrinyje skiriamas labiau periferinis vaidmuo. Tuo tarpu psichologijos mokslo kritika ir jos universalizacijos programa yra išsamai.

b) Fenomenologinė XX a. pr. psichologijos kritika ir universalizacija

Analizuodamas psichologijos mokslo funkciją Vakarų civilizacijoje, Husserlis teigia, kad empatija psichologijoje (pvz., biheviorizme) yra nustatoma per fizinę subjekto raišką. Pagal analogiją tyrinėdamas fizinės raiškos formas, psichologas atkuria psichofizinės sąmonės poveiklį.⁹⁴ Tuo būdu žmogaus psichika yra toks „savyje ir sau esantis“ (*In-sich- und Für-sich-Sein*) objektas, kurio tyrimas remiasi determinizmu ir psichofizinėmis prielaidomis.⁹⁵ Tačiau žmogaus psichika nėra fizinė ir negali būti išvesta remiantis vien tik fiziniaisiais jo duomenimis. Tokiu atveju psichologija niekuo nesiskiria nuo zoologijos, o žmogus, aš-subjektas, tyrinėjamas kaip *animal rationale*, arba dviejų – sielos ir kūno realybių junginys – „gyvūniška esmė“ (*animalischen Wesen*).⁹⁶ Per tokią jungtį kūnas konstituojamas ne kaip gyvenamas (*Leib*), bet fizinis kūnas (*Körper*), jis neturi jokios simultaniško laiko pagavos, jokio individualaus, asmeniškai išgyvenamo laiko. Taip pat yra ir su erdve – jis ne konstituoja erdvę, bet yra lokalumo pozicijoje. Taip Husserlis

⁹² E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925. Husserliana IX*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1968, 277.

⁹³ D. Follesdal, *Lebenswelt* Husserlio tekstuose, *Žmogus ir žodis*, T. 3, Nr. 4, Vilnius: VPU, 2000, 62.

⁹⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 251.

⁹⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 247–249.

⁹⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 476–477.

„išardo“ visą empirinės psichologijos indukcinę „piramidę“. Problema ta, kad dualistinėmis prielaidomis besivadovaujanti psichologija vadovaujasi prielaida, kad „žmogaus“ „viduje“ egzistuoja tam tikra ypatinga realybė, kurios tyrimo sąlygos turi būti duotos empiriškai – kaip *tam tikros* fiziologinį procesą atitinkančios priežastys.

Die Krisis, universalizuodamas psichologinę redukciją, Husserlis dirba taip pat kaip ir *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910–1911). Jis įveda objektyvios žiūros *epoche*, o tada parodo, kad gauta sąmonė (baziniuose klausimuose – sąmonė *kažko*) taip pat gali būti abstrahuota kaip objektas: „viską, ką tokios sąmonės dabartyje aptinkame, galime paversti objektu, galiausiai išlaisvinant visą natūralią egzistenciją“.⁹⁷ Minėtame paskaitų cikle Husserliui rūpi „pojūčių turiniai kaip totalinė objektų prezentacija“, tolimesniuose paragrafuose jį jau randame tyrinėjantį „žmonių pasaulį“ motyvacijos fenomeno požiūriu, tačiau tikrasis „visos natūralios egzistencijos išlaisvinimas“ atliekamas *Die Krisis*, kai „pritaikius pilną transcendentalinį epoche ir taip visiškai išsilaisvinus iš tradicionalistinių pagundų“, buvo atvertas „totalumas subjektyvumo, kuriame žmogus, intencionaliai-vidiniais ryšiais susaistytos žmonių sąjungos ir pasaulis, kuriame jie gyvena, pats intencionaliai objektiškai yra nulemtas (*beschlossen*); tai matyti ir sistemiškai ištirti“, rašo Husserlis, „bus talento ženklas (*befähigt*)“.⁹⁸

Psichologijos kritikos tikslas yra parodyti ją jos esmėje kaip atitinkančią universalios filosofijos – transcendentalinės fenomenologijos esmę. Kritikoje Husserlis numato keturis psichologijos transformacijos žingsnius: 1) *psichologinės redukcijos universalizavimą* – psichikos (sielos) kaip pasaulio koreliato išskyrimas, tyrimas ir aprašymas; 2) *sąvokų gryninimą (reinigung)* (sąvokos dažniausiai žymi senas prasmes, nebetinkančias aprašymams, todėl jos turi būti nuolat tikrinamos); 3) *konkreto gyvenimo esmės struktūrų (Wesensstrukturen eines originalen Lebens)* tyrimą (tarkime motyvacijos, aperepcijos, etc.); 4) kaip žmonių gyvenamo pasaulio mokslas, per esmės struktūrų tyrimą psichologija tampa kartu ir jų *gyvenimo istorijos psichologija* (konkrečių aktyvių ir pasyvių sintezių modalumų, individualaus laiko sedimentacijos, taip pat įvairių kitų intencionalumų sudarančių horizontų struktūrų tyrinėtoja). Per šiuos momentus Husserlis priartina psichologijos mokslą prie jo idėjos – tyrinėti žmonių psichinius gyvenimus pagal tai, kokie jie yra savo aplinkiniame pasaulyje, o ne kokie turėtų būti pagal tam tikrą reiškinių projekciją.⁹⁹

Būtent todėl, kad psichologija buvo traktuojama pagal gamtamokslinius kriterijus, ji tapo beverte. Apie tai rašydamas, Husserlis teigia, jog kaip dvasios mokslas, psichologija yra

⁹⁷ E. Husserl, *The Basic Problems of Phenomenology*, Dordrecht: Springer, 2006, 76.

⁹⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 267.

⁹⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 248–262, 313.

neatsakinga. Baigiamajame žodyje *Die Philosophie als menschheitliche Selbstbesinnung. Selbstverwirklichung der Vernunft*¹⁰⁰, Husserlis, užėmęs centrinę – universalios filosofijos ir atitinkamai – visų dvasios mokslų „tėvo“ poziciją, apibendrinantį tyrimą atlieka redukuodamas save – „Aš kaip asmeninį įvardį“ ir pamažu pakartotinai išplėtoja bendriausias universalios filosofijos temas idealistiniu fenomenologinės filosofijos prasmės požiūriu. Probėgšmais nužymėdamas Europos mokslų ir filosofijos, kaip mąstymo metafizikų paklydimus, šiame skyrelyje *Die Krisis* autorius teigia, jog protas yra kiekvieno habitualaus ir aktyvaus asmens ir Europos kultūros vystymosi apskritai tikslas.

„Europos kultūros krizė“ yra toks daugialypis fenomenas, kurio formali sudėtis kūrinyje turėtų būti klasifikuojama taip: *gamtos mokslų* (pažinimo arba mąstymo metafizikos siaurąją prasme) krizė, kadangi išradimų ir eksperimentų prasmė nėra įvertinama „dvasiniame“ lygmenyje; *dvasios mokslų* (pagal išvardintą prioritetų tvarką: filosofijos, psichologijos, antropologijos, etc.) krizė, nes šie mokslai veikia pagal dualistinius ir objektyvistinius gamtos mokslams taikomus kriterijus; *tautų* (konkrečiai galėtų būti vokiečių, tačiau autoritariniai ir totalitariniai režimai tarpukario metu buvo visos Europos bruožas) krizė, kadangi visuomenė besąlygiškai palaiko „tautų dievaičius“ ir jų solipsistines ideologijas; *žmogaus* (arba žmonių – Husserlis naudoja visas įvardžių formas) krizė, nes ne tik dvasios mokslai negali pasirūpinti jo dvasine gerove, bet ir jis pats to padaryti negali, nes jam nėra duota jo paties proto „nuosavybė“¹⁰¹; galiausiai – „gyvenamojo pasaulio krizė“, arba kaip tradiciškai šiuo požiūriu išsireiškė Bianca Maria d’Ippolito – „iracionalios galios“ pasaulis.¹⁰²

„Iracionali galia“ arba subjektyvizmas, kuris yra persmelkęs Europos kultūrą kaip racionalaus objektyvizmo kultūrą yra pagrindinė *Die Krisis* tyrinėjimų tema. Faktas, kad Vakarų pasaulio sąmonė yra iracionali yra įrodomas tik išskiriant pasaulio sąmonę kaip tokią, taigi, tik per „gyvenamojo pasaulio“ fenomenologiją. Todėl, apibendrinant, *Die Krisis* Husserlis siekia dviejų dalykų: 1) parodyti, kad Vakarų pasaulis yra tvarkomas nesuvokiant to pasaulio ir subjekto sąveikos

¹⁰⁰ Šis *Die Krisis* skyrelis pirmame leidinyje buvo patalpintas kūrinio gale, o vėlesniuose leidimuose jį jau aptinkame kaip 73 paragrafą. Vadovaudamiesi dviprasmiška skyriaus padėtimi (jis galioja tiek kaip tarpininkas tarp *Die Krisis* kūrinio ir kitų su juo susijusių tekstų (pvz., Vienos paskaita, 1928 m. paskaitos ir kt., tiek kaip visos *Die Krisis* problematikos baigiamasis žodis), jį interpretuojame kaip įvadą į gyvenamojo pasaulio fenomenologiją. Plg. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 269–276.

¹⁰¹ Kanto objektyvistinio dogmatizmo kritikoje parodėme, kad klasikinėje pažinimo teorijoje subjektyvus pažinimas laikomas iki-moksliniu ir beverčiu. Šia prasme bet koks racionalus subjektyvumas remiasi iš anksto suponuotomis apriorinėmis racionalumo sąlygomis, nustumdamas subjektyvų pažinimą į iki-mokslinio, praktinio pažinimo sritį. Plg. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 96–97.

¹⁰² B. Maria d’Ippolito, *The Concept of Lebenswelt From Husserl’s Philosophy of Arithmetic to His Crisis. Phenomenology World-Wide: Foundations, Expanding Dynamisms, Life-Engagements, A Guide for Research and Study*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, 158.

galimybių (arba tiesiog – gyvenimo) lauko (*Lebensfeld*); 2) parodyti, kaip per to lauko (jis dar laikomas *Lebenswelt* modalumu) atradimą, atrandamas „gyvenamasis pasaulis“, o per jį – Vakarų civilizacijos esmė.

2.2. Europos likimo teleologija ir istorija

Laikraščių pranešimai daugeliui yra nereikšmingas dalykas. Taip yra todėl, kad skaitytojai negali lokalizuoti naujos žinutės geografiškai. Jie neturi sausumos, jūros ir visos žemės paviršiaus vaizdinio (*Ansicht*)... Laikraščiai presuponuoja išplėstą pasaulio paviršiaus nuovoką. Priešingu atveju mes esame abejingi juose pateikiamiems pranešimams, kadangi nežinome kokia iš jų nauda.

I. Kant, *Physische Geographie*. 1775.

1775 m. fizinės geografijos paskaitų įvadinėje dalyje Kantas apibrėžė objektyvaus „pasaulio vaizdinio“ („žemės paviršiaus“) idėją kaip sudarančią pagrindą subjektyviam pasaulio patyrimui. Žinia, klasikas per visą gyvenimą vos keletą kartų paliko Karaliaučių, tačiau būtina kelionės priemone visuomet laikė žemėlapi, kaip „sureguliuojantį“ „chaotišką juslumą“. Be „aklo klaidžiojimo“ ir objektyvaus pasaulio įsivaizdavimo, Kantas nurodė dar vieną santykio su pasauliu išraišką, kurią vėlesni geografs pavadino „kognityviniu žemėlapiu“.¹⁰³ Pagrindinis tokio vaizdinio bruožas – subjektas jį kuria savarankiškai, pasaulio daiktus ir reiškinius reprezentuodamas per savo kultūriškai / socialiai sąlygotą žinojimą. Šitaip reprezentuotas pasaulis, moksliniu požiūriu Kantui atrodė nepakankamai apibrėžtas. Subjektyvios ir objektyvios pasaulio erdvių dualumo teorija, kaip apibrėžta klasikinės dichotomijos ir refleksijos pagrindu, ilgainiui tapo istoriniu šiuolaikinių politinių erdvės vizijų ir su jomis susijusių teritorializacijos procesų kritinio peržiūrėjimo pretekstu.¹⁰⁴

¹⁰³ P. Richards, Kant's Geography and Mental Maps, *Transactions of the Institute of British Geographers*, No. 61, Blackwell Publishers, 1974, 9.

¹⁰⁴ Puikus tokios kritikos pavyzdys: E. Wolf, *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press, 1982. Įvadinėje knygos dalyje antropologas rašo: „Pagrindinis teiginys nurodo, jog žmonių pasaulis sudaro įvairovę, tarpusavio santykių procesų visetą, bei siūlo išardyti šią visybę po kąsnelį ir nebesurinkti jos į falsifikuotą tikrovę. Tokie konceptai, kaip „nacija“, „visuomenė“ ir „kultūra“, yra ženklai grasinantys paversti žodžius į

Neatsiejama „objektyvaus pasaulio įsivaizdavimo“ kritikos dalimi tapo Husserlio „gyvenamojo pasaulio“ fenomenologija. Husserlis sutinka, kad pirmasis „subjektyvios patirties pasaulio“ – *Lebensumwelt* mąstytojas, mėginantis refleksyviai suteikti šiai patirčiai objektyvų pobūdį, po-dekartiškoje mąstymo metafizikos istorijoje yra Kantas. Tačiau Kantui pasaulis buvo duotas kaip savaime egzistuojantis. Jis neįvedė jokios subjektyvios jo refleksijos galimybės sąlygos, išskyrus gnoseologinę – pažinimo teorijos refleksiją. Kitaip tariant, nuvertindamas subjektyvią patirtį kaip iki-mokslinę, jis kartu nuvertino kitokios, negu pažinimo teorijos principus atitinkančios pasaulio refleksijos galimybę.¹⁰⁵

Die Krisis, išplėtojęs „gyvenamojo pasaulio krizės“ modalumus, Husserlis aktualizuoja filosofiją, psichologiją, istoriją ir antropologiją kaip vienos dvasios mokslų metodologijos – transcendentalinės fenomenologijos disciplinas. Įvesdamas dvasios mokslų metodų universalizaciją, Husserlis atliko tokius du svarbius dalykus: jis ne tik fenomenologiškai modernizavo ant klasikinės metafizikos pastatytus dvasios mokslus, nesunaikindamas jų autonomijos, bet taip pat privedė šių mokslų specialistus – mokslininkus prie vieno sąlygų skyrimo ir jų taikymo *lauko*. Tas laukas – tai fenomenologinės sąmonės tyrimo laukas (*Arbeitsfeld, Wahrnehmungsfeld*).¹⁰⁶ Kitas svarbus pakeitimas – mokslinė arba fenomenologinė nuostata jos naudojimo galimybės sąlygų požiūriu niekuo nesiskiria nuo natūralios nuostatos pasireiškimo galimybių lauko, kitais žodžiais tariant, fenomenologinio tyrimo laukas yra „gyvenimo laukas“ (*Lebensfeld*).¹⁰⁷ Aptikę, jog fenomenologinės ir natūralios nuostatos raiškos laukas yra vienas ir tas pats, aptinkame naują, visų dvasios mokslų metodų taikymo *tikslų tikslą* – atvirą visų tyrinėjimų rubrikoms, „gyvenamąjį pasaulį“. Kitais žodžiais tariant, *Die Krisis* siekiama įrodyti, kad visi dvasios mokslai yra „gyvenamojo pasaulio mokslai“.¹⁰⁸

Pagrindinis tokio įrodinėjimo argumentas teigia, kad visi objektyvūs mokslai yra neatsiejama „gyvenamojo pasaulio“ dalis. Kitaip tariant, moksliniai faktai, suteikdami objektyvų statusą „gyvenamojo pasaulio“ reiškiniams, sukuria aukštesnio tipo faktus (idealybes).¹⁰⁹ Toks

daiktus. Tik suprantant šias sąvokas kaip santykių rinkinius, ir gražinant juos į tą lauką iš kurio jie buvo išskirti, galime tikėtis išvengti klaidingų išvadų bei padidinti mūsų supratimo dalį.“ Citatoje matome, jog mokslininkas siekia atmesti „mąstymo metafizikos“ modusus, kaip konkrečias, autentišką patirtį presuponuojančias (ontologizuojančias) žinojimų sistemas.

¹⁰⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI.* Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 105–110.

¹⁰⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI.* Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 16, 108.

¹⁰⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI.* Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 143.

¹⁰⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI.* Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 126.

¹⁰⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI.* Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 323.

tyrimas parodo, kad „natūralaus gyvenimo“ (kitaip – kasdienio gyvenimo arba kantiškai – iki-mokslinės patirties) faktai ir moksliniai faktai sudaro tą pačią subjekto veiklos, saviraiškos, santykių su kitais subjektais gyvenimo tikrovę. Todėl „gyvenamojo pasaulio“ tyrimas pirmiausia remiasi gyvenimo fenomenologija arba fenomenologiniu gyvenimo tyrimu.

Gyvenimo samprata Die Krisis

Gyvenimas (*Das Leben*) *Die Krisis* turėtų pagrįstai būti laikomas centriniu „formaliausiu“ fenomenu pristatant „gyvenamojo pasaulio“ fenomenologiją. Kūrinyje išskleista daugybė jo aktualumo modusų. Pagrindiniai: „gyvenimo prasmė“, „suvokimo gyvenimas“, „gyvenimo laukas“, „bendruomeninis gyvenimas“, gyvenimas „su tavimi“, „su juo“, „su jais“, „mokslo gyvenimas“ ir, žinoma, „gyvenamasis pasaulis“. Tokia fenomeno eksplikacijų įvairovė atskleidžia, kokia plačia prasme šią sąvoką *Die Krisis* naudoja Husserlis. Kita vertus, kaip nurodėme remdamiesi *Phänomenologie und Anthropologie* (1931), jis kritikuoja gyvenimo filosofijas (šiam tekste jis jas vadina antropologijomis) už tai, kad jų mąstytojai „gyvenimą“ transformuoja į uždara egologinę struktūrą, kuriai dažnai būdingi vitalizmas ir biologizmas.¹¹⁰ Iš to suprantame, kad nepriklausomai nuo to, kokia plačia prasme gyvenimo sąvoka būtų taikoma *Die Krisis*, jos apibrėžimas yra griežtas.

Dagfinnas Follesdalys parodo, kad 1917 m. atsirandant „gyvenamojo pasaulio“ sąvokai Husserlio tekstuose, gyvenimas buvo traktuojamas teigiant, jog jis visada yra „natūralus gyvenimas“, o „gyvenamasis pasaulis“ yra „natūralus pasaulis“. Tuo metu Husserlis rašė, jog kaip „gyvenantys ir funkcionuojantys subjektai“, mes esame įtraukti į kitų funkcionuojančių – „gyvenančių subjektų“ pasaulį.¹¹¹ Taigi, jau šiuo periodu (Follesdalys teksto autentišką atsiradimą datuoja tarp 1917 ir 1920 m.) „gyvenimas“ yra subjekto ir pasaulio natūralaus santykio apibrėžimo sąvoka.

Kitaip negu ankstesniuose kūriniuose, *Die Krisis* Husserlis suskliaudimą („išjungimą“) vadina „totaliniu natūralios gyvenimo nuostatos pakeitimu“.¹¹² *Epoche* totalizavimas susijęs su redukcijos radikalizavimu. Nieko panašaus ankstesniuose Husserlio kūriniuose nerasime.

¹¹⁰ B. Maria d'Ippolito, The Concept of *Lebenswelt* From Husserl's *Philosophy of Arithmetic* to His *Crisis*. *Phenomenology World-Wide: Foundations, Expanding Dynamisms, Life-Engagements, A Guide for Research and Study*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, 158.

¹¹¹ D. Follesdal, *Lebenswelt* Husserlio tekstuose, *Žmogus ir žodis*, T. 3, Nr. 4, Vilnius: VPU, 2000, 62.

¹¹² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 151.

Pavyzdžiui, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910–1911) rašymo periodu jis vienareikšmiškai atskiria fenomenologinės redukcijos sąlygas nuo natūralaus gyvenimo sąlygų.¹¹³ Tuo tarpu *Die Krisis* susiduriame su problema, kad per redukciją išgaunama vieno ar kito dalyko sąmonė yra būtinai siejama su istorine Vakarų civilizacijos geneze. Dėl šios priežasties gali kilti įtarimas, kad, pavyzdžiui, pasitikėjimo „tautos dievukais“ sąlygų analizė, kuri siūlosi tapti politine kritika, neatitinka autentiško fenomenologinio tyrimo reikalavimų, nes jos motyvacija aiškiai remiasi natūralioje nuostatoje įgyta, bet neįvardinta patirtimi (Husserlis tose vietose netyrinėja atvejų, jis tik teigia, kokiomis proto sąlygomis „tautos dievukas“ remiasi).¹¹⁴ Nepaisant tokios dvejonės, vėlyvasis Husserlio projektas yra nuoseklus būtent todėl, kad jis pagaliau apsisprendžia (o galbūt yra priverstas apsispręsti), jog jo tyrimas privalo peržengti mokslų kritikos ir savo metodo tobulinimo ribas ir būti pritaikytas pasaulio universaliausią prasme tyrimui.

Kad tai įgyvendintų, Husserlis pasiūlo tokį radikalų *epoche*, kurio rezultate išskiriama „gyvenamojo pasaulio“ sąmonė. Pirmiausia redukuojamas „kasdieninio gyvenimo“ (kitai – natūralaus), t. y., mokslo tyrimų ir atradimų panaudojimo, prisiminimų, etikos, bendražmogiškų santykių pasaulis, kuris savaime yra duotas kaip santykio su juo pagrindas („suvokimo grindys“). Jis suskliaudžiamas paliekant tik „nuoga“ transcendentalinio stebėtojo tašką (pagal *Ideen I* – ašį) ir tuo pačiu metu „išrandant pasaulio ir jo sąmonės koreliaciją“. ¹¹⁵ Taip „*natūralus gyvenimas*“ pakeičiamas į „*sąmonės gyvenimą*“. Jei Europos mokslų kritikos tikslas yra jų metodų universalizacija, tai dabar išskirta „pasaulio sąmonės“ dimensija turėtų būti laikoma tokios universalizacijos sąlyga. Po radikalios redukcijos bet koks pasaulio ir jo sąmonės koreliacijos tyrimas yra „sąmonės gyvenimo“ tyrimas. Ir *vice versa* – visos „sąmonės gyvenimo“ tyrimų rubrikos atitinka „gyvenamojo pasaulio“ tyrimo temas. „Sąmonės gyvenimo“ ribos yra *identiškos* „gyvenamojo pasaulio“ riboms. Kitaip tariant, pasaulį stebinčiai sąmonei jo identitetas konstituoja kaip jos identitetas. Dėl to sąmonė netampa objektyvia pasaulio (pvz., tam tikro objekto) sąmone; tiksliau reiktų teigti, kad sąmonei atsiskleidžia pasaulio ir jo objektų, t. y., duotybių plačiausia prasme iki-objektyvi būtis, jų „kaip“. ¹¹⁶

„Duotybės kaip“ mus grąžina į *Cartesianische Meditationen* (1929), kur Husserlis klausia, kaip fenomenologui matyti ir suprasti jo imanentinėje „nuolatinės tėkmės“ sąmonėje identiškų objektų konstitucijas. Į klausimą jis atsako nurodydamas, kad kiekvienas intencionalumas

¹¹³ E. Husserl, *The Basic Problems of Phenomenology*, Dordrecht: Springer, 2006, 49.

¹¹⁴ Plg. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 316, 336.

¹¹⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 154–155.

¹¹⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 267.

turi „horizonto struktūrą“, o kiekvienas suvokinys, kuris skiriasi nuo to, *kaip* yra suvokiama, turi transcendentalinį indeksą, kuris kreipia link galimo jo suvokimo tipo galimos sintezės.¹¹⁷ *Die Krisis* Husserlis išplečia temą nurodydamas, kad kiekviena *pasauliška* duotybė priklauso tam tikro „horizonto *Kaip* duotybei“.¹¹⁸

Toje pačioje *Die Krisis* dalyje Husserlis analizuoja „Helmholtzo vaizdinį“ (Helmholtz'sche Bild), kuriame „natūralus gyvenimas“ dalinamas į „paviršiaus gyvenimą“ ir „gelmės gyvenimą“. Tame vaizdinyje „paviršius“ laikomas „gelmės“ projekcija. Atitinkamai, „gelmė“ sudaro „dažnai nereflektuojami ir nepastebi istoriniai prietariai“, kurie ir sąlygoja „paviršių“ (*die Macht historischer Vorurteile*).¹¹⁹ Remdamasis šiuo vaizdiniu, Husserlis teigia, jog egzistuoja ne to kas vadinama „gelme“ ir „paviršiumi“ vienakryptis suliejimas, bet „gyvenimo horizontas“ (*Lebenshorizont*).¹²⁰ Jis taip pat turi „gelmę“ ir „paviršių“, kuriuos filosofas vadina „vidiniu“ ir „išoriniu“ horizontais. Objekto suvokimo („išgyvenimo“, „įsijautimo“) atveju visada esama jo savybių ir kitų objektų, kurie tuo metu yra numanomi ir kurie dalyvauja suvokime, bet tiesioginis dėmesys į juos nėra nukreiptas. Kita vertus, kartu duoti objektai turi kitas savybes ir kitus kartu su jais duotus objektus, kurie, stebint pirmąjį objektą, nebuvo numanomi.

Tarkime, „pabrukęs uodegą šuo“. Pamatę gyvūną negalvojame, kad jis „neturi uodegos“, uodega nėra matoma, bet yra numanoma. Suvokdami gyvūną, indukcijos būdu, anticipuojame, koks tai yra šuo, kad jis bėga, kad jo uodega yra paslėpta.¹²¹ Tuo metu, kai pamatome taip bėgantį šunį, kartu implicitiškai pagalvojame, kad kažkas jį įbaugino, kitaip tariant, numanoma uodega, kuri anticipuojama kaip „pabrukta“, nurodo į platesnį objektų ir įvykių horizontą. Taip persidengia vidinis – siaurinantis anticipacijos horizontas su išoriniu – platėjančiu ir begaliniu pasaulio horizontu. Arba kaip rašo Husserlis: kiekviena horizontė yra implikuoti tolimesni horizontai, taip galiausiai duotis veda kartu su savimi pasaulio horizontą ir tik per tai gali būti suvokta kaip pasauliška“.¹²² Atitinkamai, „gyvenimo horizontas“ fenomenologinėje patirties

¹¹⁷ E. Husserl, *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, 1960, 48–50.

¹¹⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 267.

¹¹⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 121–122.

¹²⁰ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 147.

¹²¹ Husserlis rašo: „kiekvienas paskiro daikto išgyvenimas turi savo vidinį horizontą“, o „horizontas čia reiškia indukciją, kuri esmingai priklauso kiekvienam išgyvenimui ir yra nuo jo neatskiriama, nes pati yra išgyvenimo dalis. Terminas indukcija čia yra vartotinas, nes jis paaikškina indukciją įprastine išvados priėmimo prasme, o taip pat dėl to, kad implikuoja, jog pilnas indukcijos suvokimas veda atgal prie pirminės, pamatinės anticipacijos“. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, prg. 8. Percituota iš: D. Follesdal, *Lebenswelt* Husserlio tekstuose, *Žmogus ir žodis*, T. 3, Nr. 4, Vilnius: VPU, 2000, 60.

¹²² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 267.

horizonto teorijoje apibrėžia visus galimus pasaulio ir jo sąmonės intencionalumų modalumus su visomis jiems būdingomis implikacijomis.¹²³

Iš šios plotmės Philipas Buckley pereina prie pastebėjimo, jog taip redukuotame pasaulyje gyvenantys subjektai yra monados, kurios būtinai turi langus.¹²⁴ Egzistuoja skirtingi ir panašūs arba net atitinkantys vienas kitą tikslo požiūriu monadinių intencionalumų modalumai. Jau parodėme, kad intencija visada yra „kažko“ intencija, o „kažko“, „kaip kažko“ suvokimas implikuoja supratimą, jog intencija turi tam tikrą vidinę horizonto struktūrą, kuri invariantiškai jungiasi su kitų – išorinių horizontų struktūromis. Horizontų ir intencionalumų fenomenologija padeda pagrindus fenomenologinei istorijos teleologijai.

Monadinė individuacija ir istorijos teleologija

Dirbdamas *Analysen zur passiven Synthesis* ir *Ideen II*, Husserlis daugiausia nagrinėjo „natūralios nuostatos“ sąmonės struktūras. Koncentruotą to darbo rezultatą aptinkame „statinio ir genetinio fenomenologinio metodo“ analizėse. Dirbdamas šioje plotmėje, jis gilinaisi į „monadinės individuacijos“ problematiką ir nurodo, jog monados orientacijos „tarp-monadinėje bendruomenėje“ konkretumas (pvz., tai yra tam tikro objekto monada; objektyvuota darbininko sąmonė arba „kiberpanko“ sąmonė, kaip kibernetinė monada, etc.) įrodo, jog ji nėra nepriklausoma.¹²⁵ Būtina monados laisvės sąlyga yra transcendentalinė jos savivoka, kurioje ji gali refleksyviai atsiskirti nuo savo objektyvuoto (natūralizuoto) konkretumo ir išplėsti savo suvokimo horizontą. Toks atsiskyrimas numatomas „fenomenologinėje nuostatoje“, be to, jis yra susijęs su sąmonės savistabos struktūra, kuri remiasi pačia pirmutine – transcendentalinio „Aš“ – sau duotimi. Tai aukščiausias sąmonės vertikalumo taškas. Žinoma, „aukščiausias“ ir „pirmutinis“ todėl, jog kiekvienoje konstitucijoje jis yra pati orientacija sąmonėje.

Sąmonės vertikalumą Husserlis ekspliciuoja statinės fenomenologijos apibrėžime. Monados analizė priklauso „genezės fenomenologijos“ tyrinėjimų laukui. Tuo tarpu statinė, arba „konstituojianti fenomenologija“ tyrinėja sąmonės konstituciją plačiausia prasme. Ji taip pat aprėpia genezę (kaip monados genezę) bei žymi ribą, nuo kurios prasideda fenomenologinė filosofija apskritai. Statinė užsiima bendriausių sąmonės struktūrų tyrimu, taip pat ir „eidetine

¹²³ Plg. Jonkus, D. *Patirtis ir refleksija: fenomenologijos filosofijos akiračiai*, Kaunas: Vytauto Didžiojo Universitetas, 2009, 87–91.

¹²⁴ R. Ph. Buckley, *Political Aspects of Husserl's Call for Renewal. Transitions in Continental Philosophy*, New York: State University of New York, 1994, 9.

¹²⁵ E. Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2001, 639.

fenomenologija“, o genezės orientuojasi į konkrečios monados istoriją. Faktas, kad *Analysen, Die Krisis* Husserlis genezę išnaudoja kaip statinių išvadų apie pasaulį fenomenologiją (plg. Naujųjų amžių gamtamokslinio efektyvumo kritika; Galilėjaus gamtamokslio motyvacijos analizė)¹²⁶, aiškiausiai įrodo, jog „fenomenologinė sąmonė“ jo filosofijoje visada yra „istorinė sąmonė“, o kiekvienas įsitraukimas į ją būtinai yra duotas per fenomeno (įvykio, ritualo, objekto, kūrinio, etc.) tarp-monadinės (arba intersubjektyvios) reikšmės konstituciją. Būtent stazėje paaiškėja, kad tam tikra esmė, kuri sąmonei yra duota kaip forma arba *εἶδος*, turi tikslą, kuris suteikia jai tam tikrą tarp-monadinį išbaigtumą. Kitaip tariant, kiekvieno fenomeno konstitucija kartu implikuoja tarp-monadinį jo konstitucijos tikslą.

Staze vadiname vertikalumą, kuris fenomeno konstitucijoje nustato jo ypatingos duoties pasaulinį bendrumą. Tarkime, tai gali būti bendras subjektų požiūris į ritualą, meno kūrinį ar simbolį. Husserliui stazė veikia kaip tokio bendrumo parodymas ir įrodymas. Tyrinėdamas primordialinės sferos reiškinius (asociaciją, motyvaciją, apercepciją), jis parodo, jog egzistuoja „konstitutyvos teleologijos“ arba „idealių monadinių tėkmių galimybės, kuriose konstituoja atitikimo vienovė“.¹²⁷ Nors mes ir galime dirbdami su formomis parodyti fenomenų santykius ir jų galimybes, kada pasiekiamo jų atitikimo vienovę, jos parodymas visiškai sutampa su sąmonės atliekama *sintezė*. Tai ir yra tas *tikslas*, kuris sutapdamas su tarp-monadinio fenomeno esme taip pat yra sąmonės pasiektas tikslas, jos *τέλος*. Jo buvimas galutinai paaiškėja, kai suprantame, jog mes „turime“ žinojimus, kurie mums yra bendri. Matysime, jog sekdamas Husserliu, šią problematiką Mickūnas perkelia į kultūros filosofijos lauką. Jis teigia, jog sąmonės *τέλος* (kitai – *bruožas*) gali būti įrodytas pastebint, jog tą pačią eidetiką gali patirti kiekvienas. Sekdami Husserliu ir Mickūnu *τέλος* vadinsime *Quellidee*, „šaltinio idėja“ arba „transcendentalinio šaltinio idėja“.¹²⁸

„Šaltinio idėja“ apibrėžia visus galimus sąmonės tikslus. Akivaizdu, kad jų yra daug, nors galutiniame apibrėžime kalbame apie vieną, jungiantį visas sąmonės struktūras. *Quellidee* yra tikslo idėja, kuri nurodo ne tikslą, bet jo galimybę. Žmonių pasaulis, tarp-monadinės sistemos mums gali pilnai atsiskleisti tik todėl, jog egzistuoja ši idėja. Kita vertus, ypač vėlyvuosiuose Husserlio ir jo fenomenologinės mokyklos autorių tekstuose, ji pati yra to pasaulio tikslas, todėl susidaro transcendentaline prasme akivaizdi galimybė judėti nuo vienybės prie atskirybės

¹²⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 7, 36.

¹²⁷ E. Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2001, 633.

¹²⁸ A. Sverdiolas, *Visa aprėpianti dabartis. Algį Mickūną kalbina Arūnas Sverdiolas*, Vilnius: baltos lankos, 2004, 53; A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 94–95; E. Husserl, *Die Welt der Lebendigen Gegenwart und Die Konstitution der Ausserleiblichen Umwelt, Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 6, No. 3, Mar., 1946, 325.

neprarandant ir nepresuponuojant pasaulio kaip visumos.¹²⁹ Šioje plotmėje išryškėja unikali fenomenologinės filosofijos dimensija, kurią laikau ypatingai svarbiu, o galbūt ir fundamentaliu jos aspektu. Išryškėja transcendentalumo dimensija, kuri *absoliutizuoja* patį patirties struktūros duoties būdo suvokimą. Tai – transcendentalumas, apie kurį Finkas pasakė, jog kartą jį realizavus, sąmonė visada liks jo *įtakota* arba *pakeista*. Tai – transcendentalumas, kuris „nei gimsta nei miršta“, mąstymo būdas, kuris pranokdamas patį mąstymą, tampa universalios jo duoties sau *absoliutu*.¹³⁰ Kaip matysime toliau, *Die Krisis* „šaltinio idėja“ yra tokia idėja, kuri leidžia konkrečios monados istoriją suvokti kaip teleologinę gyvenamojo pasaulio harmoniją.

Iš to kas aptarta, paaiškėjo, jog kiekvienas intencionalumas, kaip turintis horizonto struktūrą, kartu turi tam tikro pobūdžio orientaciją, kuri kreipia mus į tam tikrą vidinį horizontą. Genezės fenomenologijos požiūriu jo tyrimas veda į tolimesnį monadinės individuacijos (jos genezės) išplėtojimą, kuriame atsiskleidžia intencionalų monados gyvenimą lemiančios monados istorijos sąlygos. Pateikta analizė įrodo, kad intencijos horizontalumas (t. y., gyvenimas patirties struktūros horizontuose) visada remiasi tam tikru vertikalumu (staze), kuris apibrėžia jos konstitutyvų tikslą. Kitais žodžiais tariant, monados istorijos tyrimo tikslas atitinka jos gyvenimo pasaulyje tikslą. Taip per individualią genezę tampa suprantami teleologiniai Vakarų civilizacijos istorijos tikslai. Nemotyvuotas – neįtarpintas pasaulyje šių tikslų suvokimas yra neįmanomas, todėl toliau analizėje nagrinėsime gyvenimą, kaip pasaulio ir jo sąmonės koreliaciją motyvacijos fenomeno požiūriu.

Motyvacija ir motyvacija „dvasios darbams“

Pirmą kartą motyvacija, kaip pamatinė fenomenologijos sąvoka, iškilo *Logische Untersuchungen* (1900–1901) nuo kauzaliųjų empirinės psichologijos jungčių atskiriant fenomenologinę sferą. Eksplikuodamas sąvokos atsiradimą, *Ideen I* Husserlis teigia, jog ji yra universalizacija „motyvacijos, atsižvelgiant į kurią, tikslo norėjimas motyvuoja jo suvokimo būdą“ (47§). Pradedant nuo 1910 m. atliktos *Individualios sąmonės motyvacijos kontekstų* analizės, po to, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910–1911), vėliau, *Analysen zur passiven Synthesis* (1918–1926), *Cartesianische Meditationen* (1929) ir, žinoma, *Die Krisis*, stebime nuoseklią Husserlio tyrinėjimų

¹²⁹ U. Melle, *Die Phänomenologie Edmund Husserls als Philosophie der Letztbegründung und radikalen Selbstverantwortung, Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*, Freiburg, München: Karl Alber, 1988, 51; A. Sverdiolas, *Visa aprėpianti dabartis. Algį Mickūną kalbina Arūnas Sverdiolas*, Vilnius: baltos lankos, 2004, 54.

¹³⁰ E. Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2001, 151.

tendenciją motyvaciją eksplikuoti taip, kaip jis tai atliko *Ideen II*, nurodydamas, jog „motyvacija yra pats dvasios gyvenimo teisėtumas“¹³¹, arba Schütz'o pasiūlytos sintezės būdu – tai yra „bazinė asmens (*Person*) gyvenimo taisyklė“.¹³² Vis dėlto turėtume sutikti su Anthony J. Steinbock teiginiu, jog iki *Analysen* ir *Ideen II*, motyvacijos fenomenas (tai taip pat galioja asociacijai, prierašumui, apercepcijai ir kinestezei) tyrinėjamas abstrakčiame, t. y., aprašomosios fenomenologijos lygmenyje.¹³³ Kitaip tariant, nors iki 1920 m. Husserlis tyrinėja „natūralaus pasaulio“ motyvacinės sistemas, o motyvaciją supranta kaip universalią struktūrą, kuri pakeičia kauzalumo teoriją ir apibrėžia laiko sąmonės konstituciją, visos jo įžvalgos gaunamos apsiribojant eidetinėmis transcendentalinės konstitucijos redukcijomis bei empiriniais pavyzdžiais.

Fenomenologinės filosofijos klasifikacijoje, kurią Husserlis įvedė *Analysen*, formuluodamas „statinį ir genetinį fenomenologijos metodą“, motyvacija priskiriama „genezės fenomenologijos“ tyrinėjimų sferai.¹³⁴ „Genezės fenomenologija“ – tai „primordialinio tapsmo laike“, „vienos sąmonės formos genezės kitoje formoje“ fenomenologija, kuri nušviečia „istorinę monados tamsą“ per motyvacijos, apercepcijos, prierašumo ir asociacijos modalumus. Ji dar vadinama „faktiškumo fenomenologija“.¹³⁵ Kaip „formalus universalios genezės dėsnis“, motyvacija *paaiškina* pagrindinius monados ir pasaulio santykinumų principus, kuriuos Husserlis vadina komposibilumą (simultaniškumą, vienalaikiškumą) valdančiais esmės dėsniais („faktiškai – buvimo-kartu arba buvimo-vienas-po-kito ar tokio buvimo galimybę reguliuojančiomis taisyklėmis“). Jie yra „priežastingumo plačiausia šio žodžio prasme dėsniai – dėsniai, nustatantys „jei-tai“ santykius“.¹³⁶ „Genezės fenomenologijos“ įvedimas ir transcendentalinės konstitucijos perdarymas į „genezės konstituciją“ atvėrė priėjimą prie konkrečios monados su konkrečiu habitualiu *ego* gyvenimo tyrinėjimų.

Išsamiausiai motyvacijos sampratą Husserlis išplėtojo *Ideen II*. Rodydamas, kokia prasme motyvacija yra fundamentali dvasinio pasaulio taisyklė, darbą jis pradeda išskirdamas transcendentalinį *ego*. Kaip ir daugelyje kitų tekstų, čia Husserlis analizuoja transcendentalinio

¹³¹ E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, Dordrecht: Kluwer, 1989, 231.

¹³² A. Schuetz Edmund Husserl's Ideas, Volume II, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 13, No. 3, Mar., 1953, 406.

¹³³ Anthony J. Steinbock, Husserl's Static and Genetic Phenomenology: Translator's Introduction to Two Essays, *Continental Philosophy Review* 31, Netherlands: Kluwer, 1998, 131.

¹³⁴ E. Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2001, 627. Šiame tekste Husserlis prie „universalios generalinės sąmonės struktūrų fenomenologijos“ ir „konstitucijos fenomenologijos“ (kitai – „statinės“ arba „aprašomosios“) prijungė „genezės fenomenologiją“ (kitai – „genetinę“ arba „aiškinamąją“) (E. Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2001, 628–629).

¹³⁵ Anthony J. Steinbock, Husserl's Static and Genetic Phenomenology: Translator's Introduction to Two Essays, *Continental Philosophy Review* 31, Netherlands: Kluwer, 1998, 132.

¹³⁶ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, 94.

tapatumo problemą ir teigia, jog išskirtas *ego* turi aiškiai refleksijoje matomus jo identiteto koreliatus, t. y., tai, kaip šis *ego* reiškiasi būtent kaip šis ir tyrinėja jo „ego-iškumą“. Paaiškėja, kad kaip orientacijos centras, jis priklauso „mano daiktiško kūno noematinio suvokimo turiniui, o patirties pozicionavimuose jis priklauso kūnui, kaip intuityviai konstituotam objektyvumui. Jis priklauso tam pasirodymo lygiui, kuris yra jau konstituotas pasirodyme. Taip randame originalų ir specifiškai subjektyvų *ego* tikrąją prasme: laisvės *ego*, dalyvaujantį, apgalvojantį, lyginantį, skiriantį, teisiantį, vertinantį, viliojantį, atstumiantį, linkusį į, geidžiantį ir norintį *ego*“¹³⁷. Šiame stebėjimo procese paaiškėja, jog būdamas aktyvus, *ego* kartu yra pasyvus, kitaip tariant, jo „elgesys“ konstituojamas kaip priklausomas nuo objektų traukos (stimuliacijos) jėgos, kuri, atitinkamai, atsiranda iš to, kad dauguma pasaulyje mus supančių dalykų yra jau konstituoti *ego*. Tuo būdu objektyviai išskiriame tai, kas jau yra „turima“ (apsėdimas, valdingumas, etc.).

Iš to, kas aptarta, matome, jog Husserlio intencionalaus *ego* tyrinėjimai visų pirma remiasi apercepcijos analize. Apercepcija reiškia, kad noema ir noematinis objektas yra imanentiškai konstituoti, t. y., kad objekto sąmonė jau yra sukurta. Siaurindamas motyvacijos tyrinėjimus, Husserlis teigia, jog „apercepcijos“ ir „pozicijos-užėmimo“ genezės konstitucijos struktūros galioja ir proto arba logikos pagrindų ir racionalaus sprendimo analizėms: „egzistuoja iš anksto duotos proto motyvacijos atvejais, motyvacijos, kuri turi vidinę evidencijos sandarą; tai evidencija, kuri gamina konstitutyvinis aukštesnio lygio sąmonės junginius, gamina kartu su „tikros būties“ regiono koreliatais plačiausia prasme“.¹³⁸ Tokie pavyzdžiai yra tam tikras efektyvus (arba adekvatus socialinėje situacijoje) elgesys remiantis proto normomis arba etinis vertinimas vadovaujantis tam tikru imperatyvu ar tradicija. (Pastaruoju atveju vertinama ne tai, kas patiriama, bet tai, „dėl ko“ nėra patiriama. Kitas apercepcijai artimas sąmonės modusas yra asociacija. Tai toks sąmonės stovis, kuris nestebint yra lemiamas praeityje gyvenime siektų tikslų sedimentacijų.) Todėl žvelgiant iš fenomenologinės Husserlio perspektyvos, egzistuoja dviejų rūšių motyvacijos, lemiančios filosofinį mąstymą („dvasios darbus“). Pirma rūšis yra nerefleksyvi, metafiziškai arba kitaip motyvuota, antra – tokia, kuri remiasi pati savimi ir siekia racionalios fenomenų prezentacijos parodant, kokios priežastys trukdo arba dalyvauja fenomeno gyvenime.

¹³⁷ E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, Dordrecht: Kluwer, 1989, 224–225.

¹³⁸ E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, Dordrecht: Kluwer, 1989, 233–234.

2.3. *Epoche* radikalizavimas ir egzistencinis mąstymas

Ideen I (1913) pristatydamas eidetinės fenomenologijos projektą, Husserlis tradiciškai pradeda nuo redukcijos. Šį kartą tai yra „išplėstinė redukcija“, kuri redukuoja visas mokslų sritis ir apibrėžia vienintelę materialinę-eidetinę sritį, kurią jis vadina „fenomenologiškai apvalyta sąmone“. Tai yra sritis, kurioje Husserlis nužymi skirtumą tarp „transcendentalinių“ ir „transcendentiškų esmių“ ir tuo būdu apibrėžia imanentinį fenomenologinio tyrimo lauką.¹³⁹ Taigi, šiuo tradiciniu būdu Husserlis pateikia dvi tiesos sampratas: tiesą, kurios ontologinė prasmė nustatoma per transcendentalinę-eidetinę redukciją ir tiesą, kuri yra nustatoma abstrahavimosi nuo patirties būdu. Toliau skaitydami sužinome, kad „išplėstinėje redukcijoje“ pirmoji tiesos samprata atlieka sąmonės pagrindo arba sąmonės *a priori* vaidmenį, tuo tarpu **abstrahavimo galimybė** imama kaip **objektyvi galimybė**. Stebėdamas sąmonės požiūriu objektyvias abstrahavimo galimybes, Husserlis tipologizavo įvairiausias jų specifikas. Kiekvienas atvejis buvo tiriamas parodant, koku būdu tam tikros esmės (tikrovės) pažinimas išskiria ne esmę, bet tos esmės suvokimo (pažinimo) būdą ir pagamina „esmės sąmonę savyje“. ¹⁴⁰ Taip Husserlis kritikavo pozityvizmą, formaliąją logiką, formaliąją ontologiją, empirinę psichologiją, antropologiją ir sociologiją, galiausiai, visą klasikine epistemologija besiremiančią filosofiją („scholastiką“).

Šiuos tyrimus karūnuoja *Ideen II* (1952) randama **natūralios proto motyvacijos** analizė. Husserlis rašo: „egzistuoja iš anksto duotos proto motyvacijos atvejis, motyvacijos, kuri turi vidinę evidencijos sandarą“; turima mintyje „evidencija, kuri gamina konstitutyvinius aukštesnio lygio sąmonės junginius kartu su „tikros būties“ koreliatais plačiausia prasme“. ¹⁴¹ Taigi, Husserlis turi mintyje tam tikrą „pasyviai“ sąlygotą mąstymo būdą. Dar rašydamas *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen* (1891), jis parodė, kad neišmanydamas

¹³⁹ Sutrumpintai tariant, tai yra „individualių objektų“, kurių esmės yra imanentiškai apčiuopiamos, („imanentiškų esmių“) laukas. „Individualiu objektu“ Husserlis vadina patirties objektą, kuris yra „individualus“ todėl, kad jo esmė skiriasi nuo visų jo esmės apibrėžimo būdų, kurie yra ontologiniai arba loginiai. „Individualaus objekto“ faktas (jo **esmės tiesa**), apibrėžiamas sąmonės imanencijoje, visą laiką (redukuotos sąmonės individualų „tėkmės“ laiką) išlaikant skirtumą tarp jos ir įvairiausių „individualaus objekto“ esmės modalumų, kuriuose jis atitinka tam tikrą formaliosios logikos ribose nustatomą ontologinę tiesą. Aptardamas šį skirtumą, Husserlis yra savikritiškas ir teigia, kad *Logische Untersuchungen* (1901) jis nuolat painiojo skirtingo pobūdžio esmes ir todėl kartais jo atliktų *sprendimų imanentinės esmės būdavo loginio – kategorialinio pobūdžio*. E. Husserlis, Gryniosios fenomenologijos ir fenomenologinės filosofijos idėjos, *Filosofijos istorijos chrestomatija*, Vilnius: Mintis, 1974, 194–197.

¹⁴⁰ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002, 39.

¹⁴¹ Pavyzdžiui: „efektyvus aktas“ (tarkime – loginis pagrindimas) kitų efektyvių aktų motyvacijos sferoje, „kuri remiasi proto normomis“. Kitas pavyzdys liečia vertinimus: „vertinimų sferoje, pasirenkant premisą, būtinai dalyvauja kitas vertinimas, kuris, manytina, yra ir kažko kito vertinimas“; „taip atsiranda norėjimas, kaip sprendimas nuspręsti kažką kita.“ E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, Dordrecht: Kluwer, 1989, 234.

logikos, žmogus geba skaičiuoti, nors aritmetika galiausiai ir remiasi formaliąja logika.¹⁴² Taip pat yra su „iš anksto duotos proto motyvacijos evidencija“ – racionalūs (arba loginiai) sprendimai įmanomi todėl, kad kaip tokie sprendimai, jie pasitvirtina pačioje racionalių sprendimų motyvacijos sferoje. Iš to išeina, kad racionalus arba loginis sprendimas yra objektyvus ne todėl, kad jis objektyviai atitinka savo apibrėžiamą sritį, o todėl, kad jo objektyvumas yra determinuotas jo reikalaujančių „išorinių“ (objektyvių) sąlygų.

Apibendrinant, egzistuoja du „esmės sąmonės savyje“ modeliai: (1) pagal kurį objektyvi tiesa yra subjektyvi todėl, kad abstrahuojama esmė yra objektyvuojama pagal *a priori* duotas sąlygas (galiausiai fenomenologijoje daromas principinis skirtumas tarp fenomeno ir objekto); (2) modelis, pagal kurį subjektyvus (tradiciskai vadinamas iki-moksliniu, iki-objektyviu) mąstymas yra objektyvus, nes atitinka būtent tokio pobūdžio jį motyvuojantį racionalumą. Nagrinėdami šių sąmonių sąsajas, Husserlis ir Heideggeris akcentavo: (1) jų natūralų panašumą¹⁴³ – du „esmės sąmonės savyje“ modeliai praranda skirtumą objektyvuotoje (racionalizuotoje) subjekto motyvacijos plotmėje; (2) iš šio panašumo augantį ir visas veiklas determinuojantį/persmelkiantį racionalios „galios iracionalumą“. ¹⁴⁴ Tam kad apčiuoptų taip pasireiškiančios galios plotmę, po Husserlio mąstę autoriai – Heideggeris, Merleau-Ponty, Foucault, Pierre Bourdieu ir dauguma kitų stengėsi kuo autentiškiau suvokti imanentines „dvasios mokslų“ ir „gyvenamojo pasaulio“ analizės prielaidas. Foucault absoliutizavo galią, kaip mikrofizinių valdžios santykių fenomeną ¹⁴⁵, o Heideggeris, Merleau-Ponty ir Bourdieu išryškino tarpinę, refleksyviai kuriamą imanentinės sąmonės plotmę, kurioje galima atskleisti objektyvias – egzistencines, institucines ir simbolines racionalios galios iracionalumo prielaidas ir tendencijas.

¹⁴² D. Moran, *Introduction to Phenomenology*, New York: Routledge, 2000, 97.

¹⁴³ *Die Krisis* Husserlis paeiliui kritikuoja tiek socialinius, tiek psichologijos mokslus, nuolat kartodamas, kad šių mokslų objektyvumas yra nustatytas *a priori* ir subjektyviai; kitur jis priartėja prie tokių politinio mąstymo struktūrų kritikos, kurios, kaip ir minėtieji dvasios mokslai, painioja suvokiamąjį su jo suvokimo būdu. Jei pirmu atveju turime reikalą su metafizinio mąstymo kritika, tai antru – su natūralios (arba iki-objektyvios, iki-mokslinės) sąmonės kritika. Vis dėlto transcendentaliniu požiūriu skirtumas tarp šių dviejų suvokimo struktūrų neegzistuoja, todėl šios dvi struktūros gali būti ir paprastai būna sąmoningai (kaip nacistinės anatomijos ir psichologijos) arba nesąmoningai (kaip Heideggerio *Neugier* pavyzdyje) painiojamos. Plg. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 324, 336.

¹⁴⁴ B. Maria d'Ippolito, *The Concept of Lebenswelt From Husserl's Philosophy of Arithmetic to His Crisis. Phenomenology World-Wide: Foundations, Expanding Dynamisms, Life-Engagements, A Guide for Research and Study*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, 158.

¹⁴⁵ Plg. M. Foucault, *Seksualumo istorija*, Vilnius: Vaga, 1999, 73.

Imanentinės „racionalios galios iracionalumo“ tyrimo plotmės išskyrimas remiasi dvejomis susijusiomis fenomenologinės filosofijos taikymo kryptimis: eidetine fenomenologija, imanentizuojančia transcendentinės tiesos esmę ir „natūralaus („gyvenamojo“) pasaulio“ fenomenologija, kurioje eidetinis tyrimas atskleidžia tam tiką pasaulinę arba socialinę tos esmės prasmę. Eidetiniu „natūralios nuostatos“ tyrimo požiūriu, bet kokia subjekto veikla yra protenciškai orientuota ir šia prasme ji visada yra „objektyvi“ (arba produktyvi plačiausia prasme).¹⁴⁶ Kitaip tariant, bet kokia „natūrali sąmonė“, kaip „esmės sąmonė“ yra „savyje“ ta prasme, kuria ji yra įsitraukusi į tam tikrą veiklą, arba Husserlio žodžiais, ta prasme, kuria ji užima savo motyvuotą poziciją „gyvenamajame pasaulyje“. ¹⁴⁷ Motyvuota subjekto pozicija visada yra konstitutyvi (arba Bourdieu sakytų – produktyvi), tačiau jokia konstitucijų analizė nėra išbaigta be genetinės jų suvokimo plotmės; tiksliau, be suvokimo, kokių sąlygų istorijoje šios konstitucijos realizuojamos.¹⁴⁸ Tačiau nors *Die Krisis* Husserlis ir mėgino išplėsti istorinių sąlygų tyrimo lauką, kaip „gyvenamojo pasaulio“ tyrimo lauką, mūsų manymu, šis tyrimas liko priklausomas nuo fenomenologinės filosofijos, kaip autentiško mokslo išsaugojimo tikslų.

Atkreipkime dėmesį, kad *die Krisis* Husserlis vos vieną kartą aktualizuoja tai, kas ji liečia socialine prasme betarpiškai, t. y., analizuodamas „nacionalinių dievukų“ garbinimą. Saugodamas metodo autentiškumą („fenomenologinė redukcija neturi motyvacijos“¹⁴⁹), jis iš visų jėgų stengiasi nesuteikti progos jį apkaltinti šališkumu. Taip „užsidarydamas“ transcendentalinėje istorinių „gyvenamojo pasaulio“ sąlygų tyrimų plotmėje, Husserlis (1) nepanaudojo istorijos (genezės) fenomenologijos visu jos pajėgumu ¹⁵⁰ ; (2) paliko unikalią aliuziją į socialinį fenomenologo ir fenomenologijos „užsidarymą“, kuris išplėtos eidetinės (tikslų) fenomenologijos

¹⁴⁶ P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *Įvadas į refleksyviąją sociologiją*, ALK: Baltos lankos, 2003, 167.

¹⁴⁷ E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, Dordrecht: Kluwer, 1989, 233–234.

¹⁴⁸ Husserlis tai įrodinėja *Analysen zur passiven Synthesis* (1918–1926). Šiame tekste prie „universalių generalinės sąmonės struktūrų fenomenologijos“ ir „konstitucijos fenomenologijos“ (kitai – „statinės“ arba „aprašomosios“) jis prijungė „genezės fenomenologiją“ (kitai – „genetinę“ arba „aiškinamąją“) (E. Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2001, 628–629).

¹⁴⁹ E. Husserl, *The Basic Problems of Phenomenology*, Dordrecht: Springer, 2006, 49.

¹⁵⁰ Skaitydami *Analysen zur passiven Synthesis* (1918–1926) atrandame, kad pateikdamas fenomenologinės filosofijos sistemos pakopas (generealinę sąmonės struktūrų, statinę ir genezės), genezės fenomenologiją jis pateikia kaip statinės fenomenologijos sritį, kurios atskleidimas ir yra statinis, t. y., konstitutyvus primordialinių patirties sąlygų sistemos išplėtojimas, bet ne konkretus jų aktualizavimas (žr. priešpaskutinės nuorodos šaltinius). Tai patvirtina ir Bourdieu kritika, kurią jis skiria Husserliui ir Scheutziui. Jo manymu, absoliutizuodami fenomenologinę refleksiją ir pirminę socialinę patirtį, fenomenologai pasitenkino jos apibrėžimu, bet nepasistengė išplėtoti, „kokiomis sąlygomis yra galimas toks *doxa* lygmens patyrimas“. P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *Įvadas į refleksyviąją sociologiją*, ALK: Baltos lankos, 2003, 103.

požiūriu pasiūlo **naujas refleksyvumo interpretavimo galimybes**.¹⁵¹ Taip fenomenologinio metodo taikymas jo autentiškumo išsaugojimo tikslais buvo atribotas nuo socialine prasme motyvuoto fenomenologinės filosofijos pozicijos užėmimo. Tiksliau, jos užimta pozicija buvo transcendentalinė – fenomenologinė ir filosofinė filosofijos istorijos prasme.¹⁵² Kitaip pasielgė Merleau-Ponty, Heideggeris ir Bourdieu, kurie peržengė fenomenologinio transcendentalumo ribas, kiekvienas savaip parodydamas, kad transcendentalinės sąmonės universalumas, atskleidamas universalias „gyvenamojo pasaulio“ struktūras jose išnyksta, užleisdamas vietą tam, kas jo dėka yra suvokiama (tai įrodo dosnios Heideggerio egzistencialų analizės, Merleau-Ponty kūno fenomenologijos išplėtojimas; taip pat, kaip matysime vėliau – Algio Mickūno kosmoso fenomenologija).

Paaikšėjus, kad suvokiny gali būti svarbesnis už patį suvokimo būdą, grįžtame nuo metodo, prie jo taikytojo. Tam tikslui norime aktualizuoti Bourdieu sociologinį požiūrį, kuris nurodė „radikalios abejonės“ svarbą konstruojant sociologijos objektą, bei sugalvojo, jog objekto konstravimas įmanomas tik kaip fenomenologinio metodo *sociologizavimas*. Bourdieu rašo: „socialinis mokslas neišvengiamai yra žinojimo žinojimas ir turi sudaryti pirminio lauko patyrimo arba, tiksliau sakant, santykio tarp skirtingų laukų ir skirtingų *habitus* invariantų ir variacijų, sociologiškai grindžiamos fenomenologijos galimybes“. ¹⁵³ Taigi, fenomenologinio tyrimo galimybės sąlygos tapatinamos su „pirminio“ lauko sąlygų apibrėžimu, tačiau tik tam, kad pastarosios būtų redukuotos, siekiant to lauko sąlygų ir jame veikiančių socialinių subjektų (P. B. – agentų) elgesio (*habitus*) santykių tyrimo. Iš to galime matyti, kad „radikali abejonė“ yra socialinė ir sociologinė abejonė – taip pats sociologinis tyrimas tampa socialinio objekto konstravimo problema. Bourdieu teorijoje sociologas yra motyvuotas tirti socialinį lauką, nes sociologija yra įmanoma tik kaip socialinės jo motyvacijos išplėstinė genezė.¹⁵⁴ Tai reiškia, kad sociologo tyrimo laukas yra istorinis (genetinis), o socialinis tyrimas atitinka refleksyviai įgyvendinamą jo „socialinę veiklą“. ¹⁵⁵

¹⁵¹ Šiuo požiūriu, fenomenologinis metodas netapo iki galo empiriniu ir galiausiai apsiribojo fenomenologinės sąmonės sau duotimi. Kaip tik tai leido sukurti unikalų fenomenologinį idealizmą, teigiantį, kad egzistuoja Vakarų civilizaciją vienijanti esmė, o šios esmės atskleidimo kelias leido fenomenologiškai kritikuoti solipsistinės sąmonės modelius (tokius kaip nacionalizmas arba pozityvizmas). Plg. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 316, 336.

¹⁵² Ankstesniame skyriuje teigėme, kad *Die Krisis* Husserlio fenomenologija yra kultūriškai – socialiai motyvuota. Dabar atkreipiame dėmesį, kad ši motyvacija jo knygoje ir paskaitoje nebuvo iki galo aktualizuota.

¹⁵³ P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *Įvadas į refleksyviąją sociologiją*, ALK: Baltos lankos, 2003, 165.

¹⁵⁴ Todėl Bourdieu nuolat pabrėžia, jog jam pasisėkė atlikti Prancūzijos mokslo institucijų tyrimus, nes jis jose galėjo užimti socialinę mokslininko poziciją.

¹⁵⁵ Plačiausia prasme „socialinę veiklą“ Bourdieu supranta kaip subjekto pasinaudojimą protenciškai ir betarpiškai duotomis objektyviomis jo veiklos galimybėmis. Žinoma, jis negalėtų jomis pasinaudoti arba net jų pastebėti, jei tik neegzistuotų jo socialinį elgesį (*habitus*) lemiantys (genetiniai arba istoriniai) socialinio lauko veiksniai (kalbos

Neaktualizuodamas „abejonės“ veiksmo svarbos, sociologas dažniausiai pakliūna į vienus iš daugybės Bourdieu išvardintų socialinio tyrimo spąstų. Įžymiausi jų – objekto tyrimas pagal ekonominio arba politinio „užsakymo“ nustatytus kriterijus, naudojant paties objekto nulemtas jo suvokimo kalbines ar kitokias sąlygas arba tyrimas, kurio mokslinį statusą nulemia socialinis („profesinis“) mokslininko statusas.¹⁵⁶ Šioje sociologijos objekto konstravimo plotmėje pasimato simbolinės, institucinės, ritualinės ir kitokios „racionalios galios iracionalumų“ sąlygos. Jų tyrimas rodo, kad *ratio* autentiškumas gali būti ir daugeliu atveju yra priklausomas nuo socialinio arba psichologinio jo vertingumo.¹⁵⁷ „Racionalią galią“ tapatindamas su mokslinio tyrimo pasiekiamų rezultatų racionalumu, Bourdieu parodė, kad mokslo ir mokslininkų veiklų specifika labiausiai yra susijusi su „istorinių struktūrų“ stabilumu ir to stabilumo išsaugojimo tikslais.¹⁵⁸ (Pl. žr. II d. 2 sk. 1 posk.)

Bourdieu užimta „sociologijos sociologijos“ pozicija artima Algio Mickūno fenomenologinei pozicijai. Jo filosofiją pagrįstai galima vadinti „fenomenologijos fenomenologija“, kuri mėgina įminti klasikinės fenomenologijos paliktas neatskleistomis mįsles.¹⁵⁹ Kaip ir Heideggeris arba Merlau-Ponty, jis sutelkia dėmesį į eidetinę fenomenologiją ir radikalųjį *epoche*. Jau parodėme, į kokią dviprasmišką situaciją buvo patekęs *Die Krisis* autorius. Viena vertus, jis siekė peržengti fenomenologinio metodo taikymo ribas, išplėsdamas jas iki teleologinės gyvenamojo pasaulio istorijos analizės, kita vertus, toks peržengimas nebuvo atliktas iki galo, nes Husserlis taip ir neaktualizavo savojo *Umwelt* lauko problemų. Jo ištikimybė viduriniuoju kūrybos periodu nustatyta tezei, kad fenomenologinė redukcija neturi jokios motyvacijos, transformavosi į mėginimą taip redukuoti tam tikro fenomeno (mūsų nagrinėtu atveju – nacionalistinio totalitarizmo)

mokėjimas, pagarbos kodeksai, etiketas, etc.). Kita vertus, pats socialinis laukas yra kognityviai konstruojamas, todėl jų ryšys beveik niekada nėra tapatus. Bourdieu manymu, *habitus* ir lauko ryšį galima išreikšti ir analizuoti kaip habitualios veiklos *strategiją*. Savo ruoštu šių strategijų tyrimo refleksyvus „strategas“ ir yra sociologas. P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *Įvadas į refleksyviąją sociologiją*, ALK: Baltos lankos, 2003, 163–170.

¹⁵⁶ P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *Įvadas į refleksyviąją sociologiją*, ALK: Baltos lankos, 2003, 291–319.

¹⁵⁷ Imkime kaip pavyzdį nuosaikų pozityvistą lakonišką, bet tikslų pastebėjimą, jog kaip rimto ir neironizuojančio mokslo atstovas, pozityvistas „privalo būti griežtas, asketiškas, rūstus ir teisingas asmuo“. (A. Valantiejus, Kritinis sociologijos diskursas. Tarp pozityvizmo ir postmodernizmo, Vilnius: VU leidykla, 2004, 338.) Iš to galime spręsti ar bent jau tikėtis, kad būtent tokį psichologinį charakterį turintis žmogus bus pozityvistas, net nepriklausomai nuo to, ar jam bus pažįstama paradigma.

¹⁵⁸ Visu šiuo tyrimu norėjome pristatyti dvi racionalios galios iracionalumo plotmes. Pirma plotmė yra metafizinė ir/ arba pasyvios sąmonės plotmė, kurioje matome, kaip nerefleksyvioje sąmonės veikimo plotmėje nuolat jungiasi subjektyvus ir objektyvus požiūriai. Šią plotmę išgrynina fenomenologinė požiūrio į ją perspektyva. Antroji plotmė racionalios galios iracionalumą atskleidžia ne kaip transcendentalinę, bet kaip sociologinę plotmę. Joje matome, kad fenomenologiniai pasyvumo modeliai atitinka socialinio gyvenimo modelius. Taip, kaip fenomenologinėje perspektyvoje mums buvo matomas iki-mokslinės ir mokslinės sąmonės modelių susipainiojimas, taip sociologinėje perspektyvoje matome, kad ši painiava gali būti dvasios mokslų, metodų taikymo ir (kas mums rūpi labiausiai) mokslo disciplinų klasifikacijos ir jų autentiškumo puoselėjimo pagrindas. Taigi, plotmė, kurioje mokslinė epistemologija atsiskleidžia kaip šališka – socialinė, valdžios, psichologinė ir kitokia „subjektyvistinė“ epistemologija.

¹⁵⁹ Plg. B. C. Hopkins, Mickunas - solver of phenomenological riddles, *Žmogus ir žodis*, IV, Vilnius: VPU leidykla, 2000, 5–13.

tyrimo motyvą, kad jos buvo integruotos į teleologinį fenomenologinės filosofijos išplėtojimą. Kitaip tariant, ankstesnis Husserlio dėmesys genezės fenomenologijai *Die Krisis* neberado jokio atgarsio. Genetinė jo paties gyvenimo plotmė buvo skubiai redukuota į teleologinį bendrinės, vertikalios (konstitutyvios) fenomenologijos projektą. Todėl Mickūnas tiksliai pastebi, kad teleologinis „gyvenamojo pasaulio“ sąmonės plėtojimas neišvengiamai priartina fenomenologiją prie apriorizmo ir istoricizmo.¹⁶⁰

Kokį kelią pasirenka Mickūnas? Pradėdamas nuo radiklios redukcijos, kaip ir Finkas, jis mano, kad redukcija iš karto mus įtarpina pasaulyje, padaro mus tuo pačiu metu kritiškus ir atsakingus už patiriamą fenomenų tėkmę. Todėl su fenomenologine redukcija yra glaudžiai susijusi Mickūno krizės (kaip *tuo pačiu metu* redukcijos ir „gyvenamojo pasaulio“ krizės) bei dialoginio santykio su kitu (kuriame pirmiausia atsiranda būtina *at-sakymo* galimybė) sampratos (Žr. pl. II d. 1 sk. 3. posk.). Šia prasme redukcija visų pirma yra ne metodas arba metodologinė istorijos interpretacijos sąlyga, bet prasmingos veiklos, kaip politinės, kultūrinės, darbo ir kitokios veiklos pasaulyje sąlyga.¹⁶¹ Kadangi „prasminga veikla“ pasireiškia ir be redukcijos (štai, Solonas kuria demokratiją), tai pastaroji tik sutvirtina ir padeda išplėsti tokios veiklos bruožus.

Tokią fenomenologijos paskirtį Mickūnas vadina prasmingos veiklos „rišlumu“. (Žr. pl. II d. 1 sk. 3. posk.) Taigi, radikali redukcija įmanoma tik kaip „fenomenologijos fenomenologija“, nes kitaip negu klasikinės fenomenologijos atveju, atlikus *epoche*, tenka prisiimti pilną tokios redukcijos svarbos ir išsiplėtimo *visuomeninį* lauką.¹⁶² Netrukus šis laukas ima skleistis kaip horizontalus ir labai įvairiai konstitutyvus *policentrinės sąmonės* laukas. Nors šios pastabos priartina prie manymo, kad Mickūno fenomenologija yra gyvenimo filosofija, svarbu suvokti, kad nepaisant egzistencinio mąstymo ir gyvenimo filosofijų artumo Mickūno pozicijai, ji pirmenybę teikia *produktyviai veiklai* (pasitelkiame Bourdieu išsireiškimą), o ne atgyvenusioms modernizmo kategorijoms.

Apibendrinimas

Pirmoje disertacijos dalyje pristatėme Edmundo Husserlio „gyvenamojo pasaulio“ fenomenologiją bei du ją apimančius kontekstus. Pirmasis – tai metafizinio mąstymo kritika, kurioje buvo parodyta, kuo skiriasi fenomenologinė daiktų patirties samprata nuo kitų Vakarų filosofijos apriorinio

¹⁶⁰ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 103.

¹⁶¹ D. Jonkus Tarp Atėnų ir Jeruzalės, *Kultūros barai*, 4 Nr., Vilnius: UAB Kultūros barai, 2010, 89.

¹⁶² A. Mickūnas, D. Stewart, *Fenomenologinė filosofija*, Vilnius: Baltos lankos, 1994, 177–179.

mąstymo modelių: Descartesio mąstymo metafizikos, Kanto dogmatizmo ir gamtos mokslų objektyvizmo. Pirmoji kritika atskleidė psichologines ir iracionalias kartezinės dvejonės ir klasikinio dualizmo ribas. Antroji – išankstinį Kanto apriorinių sąlygų taikymą pažįstant tikrovę. Galiausiai trečioji kritika parodė, kad persekiojamas klasikinės pažinimo teorijos apriorizmo ir dogmatizmo, modernių gamtos mokslų objektyvumas priklauso nuo „natūralistinio“ efektyvumo fenomeno.

Antrame skyriuje pristatėme Husserlio „gyvenamojo pasaulio“ sampratą. „Gyvenamojo pasaulio“ fenomenologija išplečia klasikinę transcendentalinės fenomenologinės sąmonės sampratą, savo pagrindiniu objektu paskirdama redukuotą pasaulį. Jo tyrimai parodė, kad XX a. pirmojoje pusėje „dvasios mokslai“ yra priklausomi nuo klasikinės metafizikos, todėl skirdami visą dėmesį savo objektams, jie neskiria jokie dėmesio natūralaus („gyvenančio žmogaus“) pasaulio problemoms. Tai skatina socialinį pasyvumą, kurio pasekmėje atsiranda galimybė formotis totalitarinėms struktūroms; totalizuojanti Vakarų civilizacijos dvasia pasireiškia kaip tarpkultūrinis imperializmas ir kolonializmas.

„Gyvenamojo pasaulio“ fenomenologija siekia universalizuoti ir suartinti dvasios mokslus tarpusavyje ir santykio su „gyvenančiu žmogumi“ požiūriu. Pagrindinį dėmesį Husserlis skiria transcendentalinėms psichologijos, antropologijos ir istorijos mokslų sąlygoms. Istorijos fenomenologija turi ne tik parodyti, kad žmonės dalyvauja istorijos kūrime, bet taip pat atskleisti teleologinę racionalaus ir universalaus mąstymo prasmę. Skyriaus pabaigoje parodome, kad šie tikslai, Husserliui realiai neaktualizavus savo gyvenimo ir veiklos genezės, bet pasiskubinus fenomenų lauką redukuoti į teleologinį tikslą, fenomenologiją objektyvizuoja ir priartina prie istoricizmo.

Todėl antrasis „gyvenamojo pasaulio“ fenomenologiją aprėpiantis kontekstas yra radikalaus redukcijos poreikis, kurį kiekvienas – Merleau-Ponty, Heideggeris, Finkas, Bourdieu ir Mickūnas – patenkino savaip. Bourdieu ir Mickūno požiūrių į redukciją analizė atskleidė, jog pagrindinis radikalaus redukcijos įneštas pokytis, tai teleologinės vertikalės pakeitimas genetiniu socialinio lauko tyrimu (Bourdieu) ir policentrinio integralumu (Mickūnas). Bet kuriuo atveju, pirmiausia turime reikalą ne su istoricistine mąstymą reprezentuojančiais teleologijos indeksais, bet su patirties horizontais.

II. ALGIO MICKŪNO POLICENTRINĖS SĄMONĖS FENOMENOLOGIJA

1. Policentrinės sąmonės sąlygų fenomenologija

Remdamiesi Husserlio „gyvenančios dabarties“ tyrinėjimais, Mickūno policentrinės sąmonės sąlygų išskyrimą pradėsime nuo pirmapradžio suvokimo gyvenimo redukcijos. Po to jį išplėsime į Merleau-Ponty „antropologinės erdvės“ ir heraklitiško / indiško „kosminio laiko“ tyrimus, kuriuose atsiskleis pirmapradė, temporalinė kūniško sąmonės gyvenimo morfologija. Paskutinis pirmapradės-policentrinės sąmonės apibrėžimo elementas – valia. Jos tyrimuose aktualizuosime Nietzsche's valios filosofiją ir Husserlio redukcijos, kaip „per-vertinimo“ sampratą. Policentrinės sąmonės sąlygos atveria naują pasaulio suvokimo dimensiją, kurioje pasitelkdami Michailo Bachtino, Heideggerio, Waldenfelso ir Indijos kultūros pavyzdžius, nagrinėsime Mickūno skiriamas kūniškos artikuliacijos, dialoginio polifoniškumo, kosminio erotiškumo ir kartu imant – Vakarų filosofijos ir mąstymo plačiausia prasme likimo plotmes.

1.1. Pirmapradis suvokimo gyvenimas

Skyriuje nagrinėsime vieną unikaliausių per redukciją gaunamų žmogiškosios būties fenomenų – „pirmapradių suvokimo gyvenimą“.¹⁶³ Mickūnas dar jį vadina „dabarties suvokimo gyvenimu“, „gyvu suvokimu“, „iki-refleksyvia sąmone“, „neįtarpintu tarpininku“ arba „pamatiniu suvokimo gyvenimu“.¹⁶⁴ Nors sąvokų įvairovė išduoda, kad fenomenas turi daugybę jo artikuliacijos galimybių, centrinis jo atskleidimas, aktualizuojantis kitus – vienas. Kaip pasiekiamas „pirmapradis suvokimo gyvenimas“ arba, kokios transcendentalinės procedūros turi būti atliktos, kad jį pasiektume?

„Pirmapradis“ – reiškia „esantis“ ne tik anapus „natūralios nuostatos“ implikacijų, tačiau taip pat anapus subjekto – objekto dichotomijos problemos sprendimo. Žinant, kad ta problema sprendžiama per redukuojantį suvokimo aktą, teiginys tarytum suponuoja, kad kalbame

¹⁶³ Šiame skyriuje ir toliau, jei nenurodyta kitaip, „dabarties suvokimo gyvenimas“ taip pat bus vadinamas „radikalia fenomenologine nuostata“.

¹⁶⁴ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 95–101.

apie sąmonę, kurios nėra. Trumpam atidėta prasme, būtent taip ir yra. Atlikime reikalingas procedūras: pirmiausia redukuoju „save“ ir įgyju „dabarties“ sąmonę (švelniai zyzia kompiuteris, (lauke) čiulba (lakštingala), (virtuvėje) zirzia (šaldytuvas), etc.)¹⁶⁵, kurios patirtį ankstyvuoju periodu Husserlis taikliai apibūdino „amžinąja heraklitiška upe“.¹⁶⁶ Tai yra klasikinė fenomenologinė redukcija, kurios tikslesnis formalizavimas atveria eidetinę „dabarties“ sąmonės plotmę. Kitaip tariant, „dabarties“ sąmonėje patiriami fenomenai sudaro koegzistencinį tinklą, kuriame „Aš“ iš karto įgyju „orientaciją“. Griežtai imant, tai yra „orientacija“ viduje sąmonės, kuri yra redukuota „dabarties“ sąmonė. Tokioje dimensijoje mes neturime skirti „išorės“ ir „vidaus“, redukuoto objekto ir neredukuoto, arba objektyvų ir subjektyvų laikus. Taip pat nėra tikslo (iš naujo) atlikti redukciją, nes „distancija tarp atlikto ir tik ką aktyvuoto akto patiriama kaip užklota, perdengta (*bridged*)“.¹⁶⁷ Ar tokia sąmonė yra „įsipareigojusi“ „dabarčiai“ taip, kad jai nebeegzistuoti tai, kas empirinėje duotyje neegzistuoja? Tokia problema nekyla, nes tai yra simultaniška sąmonė – „dabartyje“ – erdvėje duoti dalykai yra duoti kartu su tais, kurie gali būti aktualizuoti „dabartyje“ jei pirmieji to „reikalauja“. Ir *vice versa* – tai kas patiriama netiesiogiai, suvokiama kaip potenciali tiesioginė duotis.

Tokią sąmonės nuostatą vadiname „pirmapradžiu suvokimo gyvenimu“, o visus jos veiksmus – „iki-refleksyviomis, iki-laikiškomis, iki-atliktimis“. „Pirmapradis suvokimo gyvenimas“ transcenduoja lokalizuojančius jos gyvenimo indeksus (vietą), objektyvų laiką, civilizacinius ir politinius įstatymus ir normas. Dėl šio unikalumo, „pirmapradis gyvenimas“ visada yra ribinis gyvenimas. Tyrinėjant transcendentalinėje perspektyvoje, pirmiausia ta riba atsiskleidžia kaip išvietinimas ir gyvenimas erdvėje.

1.2. Erdvė, laikas, kūnas ir valia

Kaip ir Merleau-Ponty, Algis Mickūnas parodo, kad redukcija mus pastato priešais pasaulį, kaip būtiną jo patirties priežastį kūniškai. Į klausimą, koks yra tokios patirties pirmasis bruožas? – ne kartą atsakė Husserlis, kreipdamasis į gyvenančią (gyvą) dabartį (*die Lebendige Gegenwart*). Tyrinėdamas „pirmąjį pasaulį“ (taip jį pavadino Schütz) – savo kambarį, Husserlis save aptinka

¹⁶⁵ Kiekvieni skliaustai nurodo patirties invariantus, naujas eidetikas ir potencialias bendrybes (pvz.: „čiulba paukščiai“, „zirzia šaldytuvas“, etc.).

¹⁶⁶ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Husserliana II*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973, 47.

¹⁶⁷ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 95–96.

kaip judantį kūną (*Leib*) „tarp daiktų“. Jo būtis „tarp“, viena vertus, reflektuoja jo „veikimo galimybių“ (*Tunkönnen*) srautą, kita vertus, daiktų funkcionalios, bendros ir laikiškos esaties įvairovę.¹⁶⁸ Toje deskripcijoje matome, kad „pirmasis pasaulis“ – konkreti vieta, refleksijoje transformuojama į erdvę. Husserlis pastebi, kad perėjimas iš „erdvės“ į „vietos“ modusą yra susijęs su normalizavimu ir asociacija. Pvz.: atlieku redukciją, judu erdvėje stebėdamas savo „vingiavimą“ tarp daiktų, o kai iš skliaustuose paliktos sferos pamažu įleidžiu suvokimą, kad tai yra ta spinta, ta vaza, ta sriuba, tie daiktai pradeda lemti mano judėjimą. Pamažu grįžta „namų situacija“ – spintoje yra tas nertinis, vaza buvo sudužusi, dabar ją baigia stingdyti klėjai, čia pat garuoja pietūs. Taip erdvė mano specifiniu, subjektyviu būdu pavirsta į vietą (todėl „vietą“ kartais Mickūnas vadina „praktinio proto erdve ir laiku“¹⁶⁹). Stebėdamas šį pokytį, Merleau-Ponty teigia, jog „laikas – tai ne linija, o intencionalumų tinklas“¹⁷⁰ ir skiria „geometrinę erdvę“, kuriai būdinga „erdviškumo homogenizacija ir izotropija“ bei „antropologinę erdvę“. Sąvoką „geometrinę erdvę“ Merleau-Ponty naudoja tam, kad **per erdvės suvokimą parodytų vietos buvimą**. „Antropologinė erdvė“ pažymi distinkciją tarp „ten“ ir „čia“ esančių pasaulių. Kaip „pirmojo pasaulio“, taip ir kiekviena erdvė kuriama pagal tam tikrą norą. Todėl teigiama, kad žmogiškosios būties „egzistencija yra erdviška“, arba „erdvė yra egzistenciška“, be to, „kiek yra erdvės patirčių, tiek yra erdvių“.¹⁷¹

Egzistuoja du principiniai erdvės patirčių jungimo modeliai: 1) judant erdvėje taip, kad atsirastų laikiška jos dalių subordinacija. Vengdamas „intelektinės sąvokos apribojimo, galimo patyrimo sritimi“, Kantas nustatė, kad erdvės suvokimas nenumato jos priežastinio tęstinumo (kaip kad yra laiko atveju), tačiau dėl apriorinės erdvės ir laiko jungties, erdvė mums sudaro eilę.¹⁷² Dėl to kolonijinėje antropologijoje laikas tapo objektyviu normalizuojančios galios instrumentu (dabartiniai laikai nėra ypatinga išimtis). Juo naudojantis galima bet kurią erdvės „salą“ perkelti į šimto metų atstumo teritoriją, o po to fiziškai (politiškai) susigrąžinti. 2) Kritikuodamas neatsakingą erdvių industrializaciją, Heideggeris rašė: „o kas, jeigu kauzalumas savo ruožtu glūdi tamsoje?“¹⁷³ Kitaip tariant, „o kas“, jeigu erdvę suvoksime ne kaip subordinuotą, bet koordinuotą? ¹⁷⁴ Heideggeris tam turėjo savo argumentų – štai-būtis sukuria erdvę kaip situaciją ir vietą, t. y., štai-būties vieta jam visada yra žmogiškosios būties situacija, tam tikra intencionalumų sistema, arba

¹⁶⁸ E. Husserl, *Die Welt der Lebendigen Gegenwart und Die Konstitution der Ausserleiblichen Umwelt*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 6, No. 3, Mar., 1946, 324–325.

¹⁶⁹ A. Mickūnas, *Summa erotica*, Vilnius: Apostrofa, 2010, 71–72.

¹⁷⁰ М. Мерло-Понти, *Феноменология восприятия*. Санкт-Петербург: Ювента, Наука, 1999, 527.

¹⁷¹ М. Мерло-Понти, *Феноменология восприятия*. Санкт-Петербург: Ювента, Наука, 1999, 332–340.

¹⁷² I. Kantas, *Grynojo proto kritika*, Vilnius: Mintis, 1980, 313.

¹⁷³ M. Heideggeris, *Technikos klausimas, Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992, 219.

¹⁷⁴ Plg. A. Gajauskas, *Pasaulio pakraščio ne-patirties modusai: neiginio ambivalentika*, 2007. Prieiga per internetą: <http://www.litlogos.lt/eidos/actual/gajauskas_1.html [tikrinta: 2010 10 10].

kaip teigia Merleau-Ponty – „intencionalumų tinklas“. ¹⁷⁵ Iš čia kyla ir fenomenologinis „geometrinės erdvės“ įsivaizdavimas. Tačiau Heideggerio „subjektas“ taip niekada ir neperžengė „gyvenamojo pasaulio“ ribų, tuo tarpu Merleau-Ponty atveria sąmonei daugybės vietų, daugybės pasaulių horizontą. ¹⁷⁶ Jis parodo, jog judėdamas erdvėje kaip „egzistuojanti būtybė“, savo egzistenciją įtvirtinu pačiu savo judėjimu ne tik „tarp“ daiktų, bet ir „tarp“ vietų. Tai yra svarbus „dabarties suvokimo gyvenimo“ atpažįstamumas, tai – sąmonė, kuri gyvena ne vietoje, bet erdvėje; jos judėjimas per skirtingas vietas yra judėjimas erdvėje kartu nustatant jos įsiterpimą ir „tarp“ vietų ir „tarp“ vidinių jų klodų. ¹⁷⁷ Tačiau taip kaip erdvėje visi daiktai duoti sąmonės tėkmėje, taip ir dvi skirtingos vietos negali būti duotos tai pačiai sąmonei nepakartodamos savo vidinių (geometrinių) skirtumų. „Pirmapradis suvokimo gyvenimas“ nustato tų skirtumų santykius paversdamas juos jungties galimybėmis arba realia – kūniška jungtimi.

Aptikę „pirmapradi suvokimo gyvenimą“ „antropologinėje erdvėje“, kartu atradome, kad persmelkdamas visą dabarties suvokimą, „pirmapradis suvokimo gyvenimas“ yra kūniškas. Tiksliau, bet kokia galimybė virsta faktu, tik kai ji tampa kūniška. Mickūno žodžiais tariant, „be kūniško aktyvumo, mano sąmonės ego yra presuponuotas“ ¹⁷⁸; „kūniškumu koordinuojami prasmės laukai“ ir kaip toks, „kūniškumas yra transcendentalaus subjektyvumo pusėje“. ¹⁷⁹ Tuo įsitikiname tyrinėdami kūdikio patirties pasaulį. Jame bet koks „mano“ atradimas yra „ankstesnis už ego atradimą“, todėl teigiame, kad kūniškumas yra ne konstitutas, bet konstitutyvus. Tyrinėdami kūno gyvenimą „pirmapradžio suvokimo gyvenimo“ požiūriu, skiriame dvi jo analizės plotmes. Jas abi išplėtojo Merleau-Ponty, pateikdamas dvi „kūniškumo schemas“ sampratas.

Pristatydamas pirmąją, jis parodė, kad empirinės psichologijos ir fiziologijos mokslai kūną redukuoja į dalomą, objektyvią visumą ir objektyviai apibrėžiamą jo funkcinę poziciją erdvėje. Redukuotas į objektyvią „kūnišką schemą“, kūnas yra tokia jo dalių – organų visuma, kurią erdvėje aptinkame „kaip tam tikrą užduoties pozą“. ¹⁸⁰ Pagal antrą „kūniškos schemas“ sampratą kūnas yra „forma“, kuriai būdingas „situacijos erdviškumas“, kurio „čia“ – tai ne „čia“ esančių daiktų atžvilgiu, bet „kūno situacija jo užduoties požiūriu“. ¹⁸¹ Kūniškos situacijos, kaip subjekto intencijos

¹⁷⁵ М. Мерло-Понти, *Феноменология восприятия*. Санкт-Петербург: Ювента, Наука, 1999, 527.

¹⁷⁶ Turime mintyti, kad Heideggerio „gyvenamasis pasaulis“ buvo susaistytas metafiziškai. Grubiai tariant, susidaro įspūdis, kad jo herojai (poetai, valstiečiai) negali keliauti, jie yra sėslūs autentiškesnio pasaulio svajotojai. Plg. Gajauskas A. „Etnografinio autoriteto“ kritika. Pastabos apie Jameso Cliffordo ir Erico Wolfo tyrinėjimus. *Inter-studia humanitatis. Postmoderni antropologija*. Nr. 6 / Šiauliai: VšĮ Šiaulių universiteto leidykla, 2008, 49–50.

¹⁷⁷ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 97.

¹⁷⁸ A. Mickūnas, *Inter-corporeity, Santalka. Filosofija*, 18(1), Vilnius: VGTU, 2010, 27.

¹⁷⁹ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 104.

¹⁸⁰ М. Мерло-Понти, *Феноменология восприятия*. Санкт-Петербург: Ювента, Наука, 1999, 138.

¹⁸¹ М. Мерло-Понти, *Феноменология восприятия*. Санкт-Петербург: Ювента, Наука, 1999, 139.

arba kūno-formos konstitucijoje atsiskleidžia intersubjektyvi jo prigimtis. Čia svarbi Merleau-Ponty išvalga, per kurią jis išplečia Husserlio intersubjektyvumo sampratą, teigdamas, kad kitas (*alter ego*) man yra duotas ne kaip „analogiška“ esatis – „analogiškas“ *ego*, kurio poziciją „aš“ galiu „užimti“, bet kaip mano patirties tęsinys. Taip aptinkama intersubjektyvumo sfera, kuri yra „netarpiško interkūniškumo (judėjimo, veikimo) sfera, kurioje sąveikauja du (ir daugiau – pastaba mano – A. G.) gyvenantys kūnai, dvi elgsenos“.¹⁸²

Tai sąveika, kuri apibrėžia egzistencinį kūniško dalyvavimo-pasaulyje būdą ir tikslą. Tai pirmapradė plotmė, kurioje aptinkame visas tarp-kūniško gyvenimo formas, taip pat ir erotinį santykį. Vadovaudamiesi įvesta skirtimi, teigiame esant dvi kūno gyvenimo sampratas, dvi kūno morfologijas – kūno-schemas ir kūno-formos. „Pirmapradžio suvokimo gyvenimo“ kūniškumas plėtojamas remiantis antrąja samprata. Tai yra „gyvenamas kūnas“ (*Leib*), kurį skiriame nuo kūno – korpuso (*Körper*), į kurį jį dešifruoja psichikos, fiziologiniai mokslai, disciplina arba „vartojimo ritualai“.¹⁸³

„Pirmapradžio suvokimo gyvenimo“ požiūriu, darnus dalyvavimas kūniškoje veikloje neturi jokių egocentrinių konotacijų, jis yra pirmapradiškai „policentrinis“, o jo įgyvendinimas, kaip įsitraukimas į bet kokią praktinę veiklą, taip pat yra paaiškinamas nuolat atnaujinamu „Aš galiu“. Šis kūniškumas yra „ne aklas, bet artikuliuotas procesas, neišskylantis į pirmą planą todėl, kad yra ne entitatyvus, bet konstitutyvus laiko ir erdvės struktūrų atžvilgiu“¹⁸⁴.

Straipsnyje *Praxis kontekstai* (2002), Mickūnas šią kūniškos sąmonės gyvenimo plotmę išplėtoja aktualizuodamas vadinamąją PRAKTOGNISTINĘ plotmę, kuri yra bet kokios praktinės veiklos savižinos sritis. Jo supratimu, praktinei veiklai būdingas bendras ir individualus orientacijos pobūdis, kurio negalėtume ir neturėtume redukuoti į vieno ar dviejų kūnų geometrinį pozicionavimą erdvėje: „principo esmė yra ta, kad tuo pačiu metu bendri ir diferencijuoti

¹⁸² N. Keršytė, Merleau-Ponty ir Levino intersubjektyvumo samprata Husserlio parašėse, *Žmogus ir žodis*, IV, Vilnius: VPU leidykla, 2006, 21. Pateikiama citata iš Nijolės Keršytės straipsnio, kuriame ji tyrinėja Merleau-Ponty, Levino ir Husserlio intersubjektyvumo sampratas. Įdomu tai, kad remdamasi Merleau-Ponty kritika, ji teigia, kad dėl ribotos kūno refleksijos, Husserliui intersubjektyvumas tereišė „sąmonių daugį“. Savo ruoštu priėjusi prie Merleau-Ponty intersubjektyvumo temos, ji rašo apie „du kūnus“. Atkreiptinas dėmesys, kad „sąmonių daugio“ sąvoka tiksliai atspindi policentrinį Merleau-Ponty intersubjektyvumo uždavinį. Todėl dviejų santykis apie kurį rašo šiame kontekste Keršytė, tai policentrinis, o ne fenomenalus dialoginis santykis, kokį kaip atskirą temą pletoja dialogo filosofai (pvz., Levinas).

¹⁸³ *Körper* – fizinio kūno koncepciją siejame su Webleno socialinio vartojimo ir ritualų teorija ir darome prielaidą, kad „vartojimo kultūroje“ kartojimas arba mėgdžiojimas nutrina skirtumus tarp kūnų kartu su jų savininkų skonių (arba individualumo) skirtumais. J. Černevičiūtė, T. Vebleno parodomąjo vartojimo teorija ir šiuolaikinės kultūros bei vartojimo tyrimų problemos, *Problemos*, Nr. 64, Vilnius: VU leidykla, 2003, 41. Taip pat šiame kontekste naudinga prisiminti ankstyvąjį Nietzsche, kuris parodė, kad valios (dionizijos) šėlsmo santykis su šio šėlsmo vaizdiniu gali būti betarpiškas ir dichotominis. Betarpiškame santykiuje vaizdinys nėra reflektuotas, jis „dalyvauja“ kaip savarankiškų, „autonomiškų sąlygų“ duotis (kaip pastebi Gilles Deleuzeas, Narcizas stebi save vandenyje, bet vanduo yra atsitiktinė šios refleksijos sąlyga) ir kaip tokia, jis yra „mano“, bet nėra „Aš“. Savo ruoštu dichotomija (suvokiančio ir suvokiamąjo) galima atsiradus pasyviame kiekvienos šios duoties sintetiniui – savi-identifikavimui.

¹⁸⁴ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 104.

sugebėjimai tiesiogiai komunikuoja per pačią užduotį“. ¹⁸⁵ Tuo būdu Mickūnas išskiria ne refleksyvų, bet savaime reflektuojantį *funkcinio kūno* gyvenimą, kuris yra pirmesnis tiek už transcendentalinio *ego* konstituciją (Husserl), tiek už geometrinį pozicionavimą funkcijos tikslo požiūriu (Merleau-Ponty). Kūno funkcionalumas, būdamas pirmesnis už minėtus aspektus, taip pat įsitarpina techninėse veiklose (darbas kompiuteriu, transportas, etc.). Šioje plotmėje paaikškėja, kad taip kaip egzistuoja industrinė, mašininė, istorinė-ideologinė (tarkime – parado arba muštro) kūno morfologija, taip pat egzistuoja belaikė kūno morfologija. Daugeliu atveju, vien dėl politinės galios ir pedagoginių priežasčių šios skirtys yra nykstančios arba visai neegzistuoja.

Taip išryškėja dvi bet kokio dalyvavimo (įsitraukimo ir pratęsimo) galimybės: pirmoji aptartina kūniško iki-laikiško „Aš galiu“ lygmenyje, antroji – per temporalizuojantį atspindžio moduliavimą, kurio „būtinumas nėra nei esmiškas, nei atsitiktinis“ – jis yra absoliutus. ¹⁸⁶ Objektyvuojantis (ontologizuojantis) temporalizavimas persidengia su „suistorinimo“, „ideologizavimo“ ir kitomis fenomenologinės kritikos rubrikomis, kurias Mickūnas tyrinėja išskirdamas Vakarų mąstymo „refleksyvią sritį“ ir kritikuodamas „paskutiniojo interpretatoriaus“ pozicijas. Prie šios temos prieisime kituose skyreliuose. Tuo tarpu kūniško „pirmapradžio suvokimo gyvenimo“, kaip belaikės morfologijos patirtis mus priartina prie kosmologinio jo gyvenimo laiko apibrėžimo.

Tyrinėdami „geometrinės erdvės“ ir „antropologinės erdvės“ santykį aptikome, kad „pirmapradžio suvokimo gyvenime“ „antropologinė erdvė“ aprėpia geometrinę. Taip dabarties patirtyje išsilygina vietų skirtumai. Be to, **erdvės patirtis tokiam suvokimui yra tolygi laiko patirčiai, nes laikas patiriamas kaip konstitutyvus intencionalumų tinklas. Todėl erdvė ir laikas, kaip dvi duotybės, gali būti redukuotos į materialų pasaulio arba kosmoso gyvenimą (ir vice versa)**. Kosmose esti daugybė persipynusių laikų, o jei teigsime, jog kosmosas yra tai, ko nėra (Parmenidas), tai gausime būtent tą unikalią dabarties gyvenimo kismo patirtį – „kosminį laiką“ arba indų *kala – lemtingąją* kosmoso plotmę, „kurios įveikti negali nei žmonės, nei demonai ar dievybės, nes jos ritmas, tarytum vandenyno bangos, iškelia ir nuskandina visas duotis“. ¹⁸⁷

Komentuodamas Herakleito pasakymą: „Į tas pačias upes įžengiame ir neįžengiame, esame [jose] ir nesame“, Arūnas Sverdiolas taip apibūdina „kosminį laiką“: tai dinaminė vienybė proceso, „kurio kiekviena momentinė fazė nuolatos virsta kokybiškai skirtinga faze. Visa kas randasi ir nyksta kaitoje, totaliniame tapsme (...)“. ¹⁸⁸ Tokį aprašymą galime laikyti eidetinės

¹⁸⁵ A. Mickūnas, Praxis kontekstai, *Žmogus ir žodis*, T. 4, Nr. 4, 2002, 63.

¹⁸⁶ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 104–105.

¹⁸⁷ A. Mickūnas, *Summa erotica*, Vilnius: Apostrofa, 2010, 194.

¹⁸⁸ A. Sverdiolas, *Steigtis ir sauga. Kultūros filosofijos etiudai*, Vilnius: Baltos lankos, 1996, 247.

„dabarties suvokimo gyvenimo“, kaip „kosminio laiko“ konstitucijos deskripcija. Būdama sąmonės aprašymu, ji gali būti laikoma identiška pasaulio arba kosmoso patirčiai. Iš to matome, kad Husserlio tik metodiškai pravertais tarpais stebėta „amžinoji heraklitiška upė“ arba kosmosas, „pirmapradžiam suvokimo gyvenimui“ yra su jo sąmone sutampanti jo gyvenimo plotmė.

Herakleitas taip rašo apie kosmosą:

Štai šitą dailią tvarką [kosmos], visų tą pačią, nei kas iš dievų, nei kas iš žmonių sukūrė, bet buvo ji amžinai, ir yra, ir bus – amžinai gyva ugnis, pagal saiką išsižiebianti ir pagal saiką užgęstanti.¹⁸⁹

Jei anot Herakleito būtis yra tapatumas, tai „kosminio laiko“ patirtis yra būties tapatumo patirtis¹⁹⁰, o iki-refleksyvi sąmonė yra kosminė sąmonė. Ji priklauso kosmoso gyvenimo tvarkai kaip joje gyvenantis „neįtarpintas tarpininkas“; kaip sau „netapatus tapatumas“, kaip kosminio *kala* bangavimo, Višnus, Šyvos, Krišnos šokio šokėjas šokančiame kosmose (šias kosmoso plotmes plėtosime vėliau).¹⁹¹

Tai reiškia, jog kaip gryna dabarties gyvenimo patirtis, kosminė sąmonė yra noematiškai susijusi su įvykių noezėmis. Neegzistuosdama kaip kosminės tvarkos paneigimas arba pasipriešinimas, ji egzistuoja kaip tos tvarkos pasitvirtinimas jos gyvenime. Taip Nietzsche aprašė trečiąją dvasios virsmą. „Pajusti kosmiškai!“ – reiškia „žengti anapus manęs ir tavęs, (...) reiškia pasilikti gamtos patirčiai, (...) siekiant atskleisti jos prasmę“. Viskas, kas „imperatyvu ir gaunama iš ‚Tu turi!‘ (prasminga kupranugario vaizdinyje), kas laisvės dvasioje reiškia išsilaisvinti-nuo (*Sich-Befreien-Von*) ir ‚Aš noriu!‘ (simbolizuoja liūto figūra), pavirsta vaiku, kuris yra čia ir dabar, kuris ‚savo žaidime‘ pamiršta save ir tekantį laiką“.¹⁹²

„Žaidžiančio vaiko“ mitas ir „pirmapradis suvokimo gyvenimas“ vienas kitą idealiai kontekstualizuoja. Tai aiškiai parodo transcendentalinės Nietzsches – Husserlio – Mickūno problematikos persidengimas analizuojant valios fenomeną. Problematikos ašį apibrėžia „eidetinė variacija“, kildinant jos sampratą iš metafizinės „pervertinimo“ idėjos (*Umwertung*).¹⁹³ Transcendentalinės fenomenologijos kontekste Nietzsches „valios žaismas“ yra transcendentalinis žaismas, o metafizinė prasmė, arba ontologizuojanti „žaismo“ galia atitinka sąmonės orientacijos tikslingumą. Transcendentalinio subjektyvumo požiūriu, tai toks variavimas, kuris gali

¹⁸⁹ Herakleitas, *Fragmentai*. Vilnius: Aidai, 1995, 81.

¹⁹⁰ A. Sverdiolas, *Steigtis ir sauga. Kultūros filosofijos etidai*, Vilnius: Baltos lankos, 1996, 247–248.

¹⁹¹ A. Mickūnas, *Summa erotica*, Vilnius: Apostrofa, 2010, 205.

¹⁹² Percituota iš: H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin, New York: de Gruyter, 1999, 378.

¹⁹³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002, 55.

„žaisti“ transcendentaline faktų patirtimi nėra viename jų neištirpdamas kaip patiriantis *ego*. Atitinkamai, be suvokiamos būtinybės (noro, empatijos arba kitu tikslu) neontologizuodamas arba kūniškai nepakludamas. Transcendentaliniu požiūriu, šioje vietoje Husserlis mąsto panašiai kaip Nietzsche, jų įtaka dar svarbesnė „pirmapradžio suvokimo gyvenimo“ filosofijai.

Kadangi „gyvam suvokimui“ etika, moralė ir norai yra įtraukti į bendrą patirties sritį, Nietzsches valios filosofijos kontekste, „dabarties suvokimo gyvenimas“ priklauso trečiajam „dvasios virsmui“. Tiksliau, nei metafizinis „kupranugaris“, nei kovotojas už laisvę – „liūtas“, negali apibrėžti filosofinės „dabarties suvokimo gyvenimo“ vertės. Tam reikalingas „vaikas“, apie kurį Nietzsche rašo: „tai nekaltė, tai užmarštis, pradžia nauja, tai žaismas, ratas, pats riedas savaime, tai judesys pirmasis, tai šventas pritartimas“.¹⁹⁴ Zarathustros filosofijoje „šventas pritartimas“ yra dvasios (dioniziškos pasaulio kaitos) pasitvirtinimas valios judesyje. „Šventumas“, apie kurį kalba Nietzsche, ženklina krikščionišką ir kartezinį žinojimus transcenduojančią pradžią. Ji atitinka Goethes atrastą profenomenišką estetinio išgyvenimo tikrovę, o „dabarties suvokimo gyvenimo“ požiūriu – noematiškai taisyklingą įsiterpimą tarp pasaulio fenomenų. „Dabarties“ suvokimui Nietzsches poetika („nekaltė“, „šventas“, etc.) parodo paradoksalias jo atsiradimo sąlygas. Jis išsprendžia „gyvenančio žmogaus“ (*der lebendige Mensch*) patirties ir sisteminės – krikščioniškos arba kartinės patirties skirtumo paradoksą, pakeisdamas krikščioniškos moralės „šventumo“ įsakymus (prilygindamas juos įstatymams)¹⁹⁵ į transcendentalinį valios sąlygojimą (arba kaip vertė Šliogeris – valiojimą). Nuo tada „nekaltė“ yra ne Dievo dovana arba įstatymas, bet arba mūsų religinio apsisprendimo rezultatas (Kierkegaard) arba unikalaus valios gyvenimo esmė. Būtent ta prasme „dabarties suvokimo gyvenimas“ yra „šventas“, „nekaltas žaismas“. Jis yra „iki-refleksyvi, iki-laikiška iki-atliktis“, o „aš esu dabartiškas sau specifiniu dabarties būdu, netapdamas objektyviu, įtarpintu“.¹⁹⁶

„Iki-refleksyvi sąmonė“ „numano pasyviai atvirą horizontą, kuriame jau yra orientacija“. Sąvoka „orientacija“ nurodo, jog šiame „ypatingame suvokime“, jo „nelaikiškame lauke“, visi įvykiai gali turėti prasmę. Be to, kaip noetinės veiklos, jie suprantami kaip kitų atliktos.¹⁹⁷ Tuo būdu „**valios žaismas**“ **atitinka pačią eidetinę pasaulio duoties sąmonę tikrovę**. Valia yra ne prieštaravimas būčiai (kaip teigė Heideggeris savo tekste „Nietzsches Wort „Got ist

¹⁹⁴ F. Nietzsche, Taip Zaratustra kalbėjo, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1991, 37.

¹⁹⁵ Plg: F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002, 243.

¹⁹⁶ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 97.

¹⁹⁷ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 101–102.

tot", 1943), bet pati būtis. Arba kaip Mickūnas komentuoja Nietzsche vertybių klausimu: „jis atranda išgyvenamą suvokimą, suponuojantį asmens vertybę kaip savikūrą“.¹⁹⁸

Gyvendami šioje „nekaltybės“ ir „šventumo“ arba „dieviškoje“ kosminio laiko dabartyje mes gyvename „užmarštyje“, majos prieglobstyje. Fenomenologiniu požiūriu taip yra todėl, kad „dabarties suvokimo gyvenime“ pradingsta aktyvios ir pasyvios atminties perskyra. Atmintį sąlygoja ne tai, kas „turi būti“ patirta (prisiminta), bet tarp-fenomeniška suvokinių koreliacija.¹⁹⁹ Kitaip tariant, fenomenai (įvykiai, daiktai, reiškiniai, etc.), „dabar“ pasiūlydami savo laiko gelmę, kartu pasiūlo savo atmintį – noemą ir noematines tarpusavio santykių galimybes. Žiūrint iš „mąstymo metafizikos“ kritikos taško, tai atitinka Heideggerio iškeltą „pagrindinį mąstymo uždavinį filosofijos pabaigoje“. Jis teigia: „apibrėždami pagrindinį mąstymo uždavinį, privalome atsisakyti ankstesnio mąstymo“.²⁰⁰

„Dabarties suvokimo gyvenime“ toks atsisakymas yra ne tikslas, bet „natūrali“ „heraklitiškos tėkmės“ pasekmė. Būtent keldami „užmarštį“ klausimą atsiduriame senos fenomenologinės problemos akiratyje, kuomet Eugenius Finkas pastebėjo, kad galiausiai fenomenologinė ir natūrali nuostatos turi daugiau panašumų negu skirtumų.²⁰¹ Akivaizdu, kad žiūrėdami iš trečios pozicijos į „natūralios nuostatos“ ir „pirmapradžio suvokimo gyvenimo“ (arba tiesiog „fenomenologinės nuostatos“) subjektų praktikas (pvz., kito žmogaus praleidimą tarpduryje), skirtumo nematysime. Principinis skirtumas pastebimas tik transcendentaliniame lygmenyje arba kaip natūraliai akivaizdi subjektų veiklų klasifikacija (kituose skyriuose matysime, kad pristatydamas transcendentalines Cervanteso herojų Don Kichoto ir Sančo Pansos sąmones, Mickūnas pilnai išnaudoja natūralistinę jų klasifikacijos galimybę).²⁰²

1.3. Kosminė ir erotinė policentrinės sąminės dimensijos

Apibendrinkime, kas buvo atrasta ankstesniuose darbo dalies skyriuose. Pirmiausia išskyrėme „pirmąjį suvokimo gyvenimą“. Tai yra **radikali fenomenologinė nuostata**, kurios sąmonės gyvenimas prilyginamas gyvenimui *bendriausia prasme* (būtent joje ir nusitrina skirtumas tarp natūralios ir fenomenologinės nuostatų). Pirmapradžio gyvenimo erdvė yra antropologinė. Tai

¹⁹⁸ A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Aureus, 2007, 148.

¹⁹⁹ М. Мерло-Понти, *Феноменология восприятия*. Санкт-Петербург: Ювента, Наука, 1999, 28.

²⁰⁰ M. Heideggeris, Filosofijos pabaiga ir pagrindinis mąstymo uždavinys, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992, 425.

²⁰¹ D. Moran, Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence, *Research in Phenomenology*, No. 37, 2007, 8.

²⁰² A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Aureus, 2007, 387.

reiškia, kad įvairios vietos ir pasauliai atsiskleidžia kaip vienos sąmonės dalyviai, kaip esantys vienas kitame, matomi vienas per kitą. Antropologinė erdvė turi tiek vietų, kiek turi suvokėjų ir persipinančių kūniškos veiklos perspektyvų. Todėl pirmapradis gyvenimas yra kūniškas, jo sąmonė yra kūniška, o visa, kas duota jo suvokimui, duota kaip patiriamas, banguojantis pokyčių laukas. Kaip šio lauko sąmonė, pirmapradis gyvenimas nesusiduria su laiku, nes laikas atitinka sąmonės ir jos gyvenamo lauko konstitucijas. Tik (arba net) taip jis ir egzistuoja. Taigi, kaip sąmonės patirčių laukas, jis patiriamas kaip kosminis laikas (*kala*). Paskutinis mūsų išsiaiškintas dalykas liečia valios klausimą. Nepanašu, kad Mickūnas apie valią mąstytų kaip apie metafizinį „svorį“ (kaip tai darė Heideggeris), jam valia yra transcendentalinė sąlyga, *galia*, kuri atitinka refleksijos „aš galiu“ ir pirmapradiškai mums duotą „galėjimo imperatyvą“: štai, jei negalime įverti siūlo į adatą, mėginame dar kartą, kol pavyksta. Kartais tai darome sinchroniškai su kitais.²⁰³ Taigi, iki-refleksyvioje, pirmapradėje kosminėje sąmonėje valios fenomenas konstituoja ne asmenybę ar kokią kitą substanciją, bet **santykį**.

Kol kas „santykį“ suprantame pačia plačiausia prasme, tačiau matome transcendentalinį pagrindą jį susiaurinti. Jei valia yra transcendentalinė sąlyga, kuri nepriklauso vienam subjektui, bet konstituoja jo santykį su pasauliu, tai valia taip pat turėtų būti ir pasaulyje. Tai įrodo transcendentalinė kūno refleksija. Sekdamas Merlau-Ponty, Mickūnas atkreipia dėmesį, kad iki-refleksyvaus gyvenimo požiūriu, refleksija yra įrašyta į kūną, arba kaip sako Heideggeris – kai suvokiame save, mes jau randame save „įsivėlusius“ pasaulyje. Taigi, mes esame kūniškos – pasauliškos būtybės, kurių kiekviena veikla yra pirmapradiškai kūniška (fantazijos ir sapnai yra persmelkti hiletinės kinestezijos, kuri be kūniškos patirties būtų neįmanoma). Pastebėjęs šį neišvengiamą poveikumą, Foucault suformulavo mintį, kad visi žmonių santykiai yra mikrofiziniai galios santykiai.²⁰⁴ Savo ruožtu Mickūnas ir Bernardas Waldenfelsas žmogaus-pasaulyje plotmę išvystė fenomenologine *pozityvia* ir *pliuralistine* – santykio su kitu galimybių įvairovės linkme.

Iš to, kas buvo atrasta mąstant apie pirmapradiį gyvenimą, galima suprasti, kad dialoginis santykis Mickūno filosofijoje nėra toks ypatingas išradimas, koks jis yra, tarkime, garsiosios dialogo meistrų triados – Rosenzweigo, Buberio ir Leivino atveju.²⁰⁵ Mickūno ir žydiškosios dialogo tradicijos susitikimas yra komplikotas jau vien todėl, kad pastarieji kitą suvokė kaip imanentinį transcendentinės Kitybės pėdsaką.²⁰⁶ Straipsnyje *Equi-valence* (2009)

²⁰³ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 106, 104.

²⁰⁴ M. Foucault, *Seksualumo istorija*, Vilnius: Vaga, 1999, 73.

²⁰⁵ Plg. D. Jonkus, Tarp Atėnų ir Jeruzalės, *Kultūros barai*, Nr. 4, Vilnius: UAB Kultūros barai, 2010, 87.

²⁰⁶ Arba kaip Buberio kitybę taikliai šaržavo Aleksandr Piatigorskij: „kito vaidmenį“ jo tekstuose „atliko visa žmonija ir Dievas, ir dvylika pulkų angelų“. Piatigorskij, A. *Fenomenologinis mirties supratimas*, Šiaurės Atėnai, 2010. Prieiga per internetą: < <http://www.satenai.lt/?p=5498> [tikrinta: 2010 12 24].

Mickūnas negailestingai kritikuoja Leviną už tai, kad šis redukuoja dialogą su kitu į spekuliatyvią, metafizinę begalybės išgyvenimo plotmę. Jis pateikia tris kritinius argumentus: pirmasis yra loginis. Kadangi begalybė negali būti padalinta, tai *ego* ir *alter ego*, kaip begalybės konstitucijos, turėtų absoliučiai sutapti; atitinkamai, neturėtų būti jokio Levino minimo svetimumo. Kitas argumentas – fenomenologinis. Mickūnas galvoja taip: tam, kad ko nors klausti ar kuo nors domėtis, visų pirma reikia ne *ego* ir *alter ego*, bet pasaulio, kuriame yra intencionali orientacija. Tik taip, besikalbėdamas apie tai, kas gali būti kartu patirta, aš galiu peržengti ne tik savojo *ego*, bet ir *alter ego* ribas. Iš to išplaukia trečias argumentas, kuriame Mickūnas kaltina Leviną filosofiniu elitizmu kaip „asmeniniu intuityvizmu“, kurį galiausiai paaiškina kaip Leviną lydėjusios diskursyvios ir kultūrinės žydų – prancūzų praktikos rezultata.²⁰⁷

Apibendrinami Levino filosofijos kritiką, manome, kad Mickūnas paprasčiausiai nurodo, kad begalybės persmelktas veidas yra privatus filosofo reikalas, tuo tarpu darbininkas, ūkininkas, kitas žmogus „turi“ ne begalybę, bet veiklos orientaciją ir ją reflektuojančią kalbą (signifikaciją). Levino kritikoje galime pastebėti tris svarbiausius Mickūno dialogo filosofijos komponentus: policentrinės sąmonės lauką, artikuliaciją ir kūnišką veiklą. Mes jau išsiaiškinome, kad sąmonė Mickūno filosofijoje visada yra kūniška. Todėl kalba taip pat yra kūniška, o dialogas yra „įkūnytas“.²⁰⁸ „Signifikacija“ ir „įkūnijimas“ yra glaudžiai susiję.²⁰⁹ Juk jei kūnas laikomas savaime refleksyviu, atitinkamai, kūniška veikla – artikuliuota, tai ir kalba arba signifikacijos procesas turi būti susietas su kūniška veikla. Tiek kiek pastaroji reflektuoja mano gyvenamą lauką, tiek jį reflektuoja ženklinimas. Tiesa, Mickūnas pažymi, kad signifikacija „reiškia vyksmą, paženklinantį kažką kitą nei jis pats taip, kad nurodyta išreikšto objekto ar daikto reikšmė atsiejama nuo išreikšto objekto ar įvykio“.²¹⁰ Tai svarbus momentas, kuris, be abejo, implikuoja ne dualistinę kalbą – kūnas schemą, bet padaro pastebimu faktą, kad pirmesnė už dialogą (komunikaciją) yra policentrinė dialogo atsiradimo ir vystymosi plotmė. Pasiaiškinkime, kas čia turima mintyje.

Mickūnas dialogą suvokia kaip tam tikros bendros reikšmės – branduolio vienodinimą ir partnerių abipusiškai artikuliuotą mainų procesą, vedantį „prie dalinio reikšmės ir schematizuotų suvokimo implikacijų užsidengimo“.²¹¹ Bendroji reikšmė gali turėti objektyvų kontekstinį pagrindą:

²⁰⁷ A. Mickūnas, *Equi-valence, A Century with Levinas. On the Ruins of Totality*. Edited by R. Šerpytė, Vilnius University Publishing House, 2009, 220–222.

²⁰⁸ Plg. T. Kačerauskas, *Tikrovė ir kūryba. Kultūros fenomenologijos metmenys*, Vilnius: VGTU leidykla Technika, 2008, 290–291.

²⁰⁹ Paminėkime, kad neabsoliučiai. Signifikacijos ir įkūnijimo santykis būna labai įvairus ir yra susijęs, pavyzdžiui, su pirminėmis patirtimis (vaiko vitalinės kinestetikos procesas ir raida), su išsilavinimo specifika, kasdieninės praktinės veiklos specifika, etc. A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 105.

²¹⁰ A. Mickūnas, *Dialogo sritis, Baltos lankos*, Nr. 11, Vilnius: Baltos lankos, 1999, 241.

²¹¹ A. Mickūnas, *Dialogo sritis, Baltos lankos*, Nr. 11, Vilnius: Baltos lankos, 1999, 249.

tarkime, tai yra organinės visuomenės narių pokalbis. Jie nuo pat pradžių turėjo dialogo pagrindą, tam tikra prasme, jų pokalbis galėjo neturėti patiriamo kreipinio ir nebūti gyvas. Tačiau Mickūnas ima dialogą, kaip bendrą reikšmę, apeliuodamas į idealią, statinę (arba apibendrinančios) fenomenologijos vertikaliją, kuri dialogą mums pasiūlo suvokti kaip nekontekstinį procesą ir vienybę (žinoma, kontekstai egzistuoja ir dalyvauja pokalbyje, tačiau jie yra implikuoti, todėl galime juos „permatyti“). Kaip vienybė, jis susideda iš skirtingų, bet vienas nuo kito priklausančių tonų, o kaip procesas, kiekvienas tonas yra intensyviai išreikštas. Jei šią dinaminę vienybę girdėsime kaip melodiją, tai skambėjimo tase ji reflektuos tiek atskirus tonus, tiek jų visumą. Taigi, dialogas, kaip bendra reikšmė, arba kaip melodija, kai jis nėra iš anksto įrašytas į privalomas temporalines, teritorines ar kitokias kultūrologines schemas, yra ne „centrinis“, bet policentrinis, polifoninis pliuralistinis procesas.²¹² Faktiškai tai reiškia, kad dialogas turi neribotą dalyvių ir balsų skaičių (balsų pliuralizacija), o kiekvienas naujai įsitraukęs, atidaro naują horizontą.

Mes negalėtume dialogo suvokti kaip bendrybės, jei kaip skirtumo galimybė, bendrumas neegzistuos pačioje policentriškumo idėjoje. Atitinkamai, policentrinės sąmonės idėja save pagrindžia apeliuodama į tai, kad patirtis gali būti suprantama kaip bendra patirtis, nes kiekviena bendrybė turi horizontalią prasmę, kurią gali patirti kiekvienas (žr. pl. I d. 2 sk. 3 posk.). Išskirdamas bet kokio fenomeno bendros patirties galimybės sąlygas, Husserlis ieškojo pagrindinės policentrinės sąmonės realizacijos krypties. Tai darydamas jis akcentavo du dalykus: (1) kiekvienas subjektas turi individualią ir intersubjektyviai su kitomis susijusią, monados istoriją (žr. pl. I d. 2 sk. 3 posk.); (2) kaip „aukštesnio lygio sąmonės“ apraiškos, šie bendrumai gali būti išreikšti ne tik kaip kasdienių santykių objektyvios kryptys, tačiau taip pat istoriškai ir teleologiškai. Kitaip tariant, objektyvi kryptis (arba τέλος) gali apibrėžti pagrindinį istorijos tikslą. Tai buvo esminis Husserlio istorijos fenomenologijos sumanymas. Kad jį pilnai suprastume, įsivaizduokime lygiakraštį trikampį, kurio vienas kampas (a) žymi tam tikrą asmeninę patirtį, (b) kitas kampas – bendrą, vieno ir daugiau žmonių patirtį, (c) trečias kampas – istorijos bendrumo, kaip bendro istorijos tikslo patirtį. Pastaroji pozicija yra racionalių patirties sąlygų arba fenomenologiškai apibrėžiamo proto pozicija. Aprėpdama kitas dvi pozicijas, ji konstituoja universalų, neredukuojamą į jokią empirinę patirtį, racionalumo tikslą. Būtent jis įgalina bet kokią „atsakingą kritiką“ (*verantwortliche Kritik*), „teleologinį istorijos stebėjimą“ (*teleologischen Geschichtsbetrachtung*), o pačią istoriją galiausiai siūlo suvokti kaip „teleologinę harmoniją“.²¹³

²¹² B. Waldenfels, Paradoxien ethnographischer Fremddarstellung, in: Därmann, Iris/Jamme, Christoph (Hg.): *Fremderfahrung und Repräsentation*. 1. Aufl. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2002, 178.

²¹³ E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. *Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976, 72–74.

Nors Mickūno dialogo filosofija remiasi policentrinės sąmonės idėja, priartėjus prie teleologinio istorijos apibrėžimo, jis atsiriboja nuo Husserlio „harmoningos“ istorijos kūrimo tikslo. Mickūno supratimu, teleologinis istorijos išplėtojamas galimas tik „konstituoja aprioriškumą istorinių faktų lauke“, o „toks postulat yra paremtas nekritiškai perimtu moderniu evoliucionizmu ir, galima papildyti, istoricizmu“.²¹⁴ Mickūnui policentrinė sąmonė yra tik dialoginio santykio arba santykio kaip tokio, galimybės sąlygų sąmonė. Tolimesnis, vadinamasis vertikalus, „konstitucijų konstitucijos“ arba „tikslų tikslo“ išskyrimas mus atitolintų nuo patirties. Tuo tarpu **jau imanentinėje patirties išraiškoje egzistuoja pati save suponuojanti „atsakingos kritikos“ galimybė**. Tai yra susikirtimo tarp Husserlio, Heideggerio, Bachtino ir galiausiai – Waldenfelso ir Mickūno pozicijų plotmė. Pažiūrėkime į tai atidžiau. Nors Husserlis akcentuoja, kad „atsakinga kritika“ remiasi universaliu ir intersubjektyviu faktų suvokimu, šį suvokimą jis iš karto redukuoja į teleologinį Vakarų civilizacijos esmės suvokimą. Heideggeris, o ypač jį sekę Bachtinas ir Waldenfeldas, buvo atsargesni.

Atsakomajame laiške Ernstui Jüngerui (*Zur Seinsfrage*, 1977), plėtodamas autentiško filosofavimo temą, štai-būties analitikos maniera, Heideggeris analizuoja dviejų egzistencialų – *Entsprechung* (atitikimo) ir *Verantwortung* (atsakomybės) prasmę.²¹⁵ Naudodamas fenomenologinės ontologijos metodą, jis parodo etimologinį fenomenų santykinumą ir taip atskleidžia pirmąjį kalbos ir atsakomybės santykį.²¹⁶ Pagal metafizinį ekstatinio išgyvenimo apibrėžimą, būtis konstituoja per kalbą (žinoma, gali pasireikšti ir kitais būdais). Toks pripildytas prasmės kalbėjimas atitinka būties esmę.²¹⁷ Būties esmę atitinkantį kalbėjimą Heideggeris susieja su „atsakingu sakymu“ ir nurodo, kad atsakomybės egzistencialas konstituoja artikuliuotą procesą. Jame yra akivaizdus „susitikimo“, kaip „būties kreipinio“ ir at-sako (*Ant-wort*) „būties šauksmui“ momentas, todėl Heideggeris rašo: „kas šia prasme dalyvauja, to atsakomybė turi susitelkti atsakyme“.²¹⁸ Žinoma, Heideggerio būties prasmės patirtis buvo tokia fundamentali, kad *kitas*, kaip dialoginis santykio *kitas*, beveik neturėjo joje vietos. Jis visada *jau* buvo integruotas į pasaulio patirtį kaip *Mitsein* dalyvis. Todėl Levinas teisingai kritikavo Heideggerį, nurodydamas, kad jo rūpestis užgriozdina žmogaus egzistenciją.²¹⁹

²¹⁴ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 103.

²¹⁵ Plačiau šią problematiką plėtoju straipsnyje: A. Gajauskas, M. Heideggerio pasyvusis nihilizmas. Naujojo mąstymo paieškos, *Acta Humanitara Universitatis Saulensis. Mokslo darbai*, Šiauliai: ŠU leidykla, 2006.

²¹⁶ Analizė remiasi etimologine skaida, pagal kurią gauname gramatinę *Ver-ant-wort-ung* ir *Ent-sprechung* grupuotę. Iš to seka: *Entsprechen* – atitikimas, *sprechen* – kalbėti, sakyti; *Verantwortung* – atsakomybė, *antworten* – atsakyti, *Wort* – žodis.

²¹⁷ M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1949, 42.

²¹⁸ M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1977, 9.

²¹⁹ L. Duoblienė, Etikos didaktika: fenomenologinis aspektas, *Pedagogika. Mokslo Darbai*. T. 71, Vilnius: VPU leidykla, 2004, 34.

Tyrinėdamas skaitytojo ir literatūrinio kūrinio santykį Bachtino estetikoje, Darius Kovzan atkreipia dėmesį, kad Heideggerio fenomenologinė – etinė atsakomybės samprata „labai iškalbinga: atsakome (atsiliepiame, perimame *kito* žodį) tik tada, kai dalyvauja mūsų atsakomybė, o ne atsitiktinai. Ko nors sužinojimas iš kito ir mane įpareigoja (atsakyti), dėl to santykis su kito žodžiu (kai pasakymas suvokiamas arba perimamas) negali būti indiferentiškas ir visada įgyja mano vertinimą. Taip reiškiasi mano atsakingumas iš vienatinės vietos būtyje, jeigu neturiu alibi (nesielgiu nereflektiviai).“²²⁰ Kaip matome iš Kovzan refleksijos, atsakomybė yra ne etinis, bet meta-etinis principas, kurį steigia kito į-sakymas.²²¹ Jei Heideggerio metafizikoje dar turėjome reikalą su būties kreipiniu, tai dabar kreipiasi genetiškai ir istoriškai policentriniame lauke „turintis vietą“ („vietą būtyje“) kitas. Mickūnas neabejotinai atmetų „vienatinumo“ dimensiją (kaip parodėme, jam santykis yra pirmesnis už subjektą, kurio kūnas visada *jau* save artikuliuoja), tačiau jis sutiktų, kad atsakomybė jam yra duota kaip pati atsakymo galimybė.²²² Šitokio sutikimo prielaidų plėtoti nebėra reikalo, tik užakcentuokime, kad kreipinio (atitinkamai – **atsakymo**) per ženklus išreiškiamas tarpkūniškumas yra jo pasauliškumo, atitinkamai – policentrinio ir istorinio *aktualumo* įrodymas.

Paskutinis svarbus policentrinės – dialoginės sąmonės Mickūno fenomenologijoje aspektas yra jos **polifoniškumas**. Mes jau minėjome, kad galiausiai Mickūnas dialogą aiškina kaip dinaminį vientisumą ir prilygina jį melodijos variacijai. Tokią dialogo supratą praplečia Bachtino žanro, kaip vertybinės vienovės samprata. Bachtinas teigė, kad mes „kalbame ne sakiniiais (lingvistikos vienetais), o pasakymais, išreiškiančiais mintį“. Pavyzdžiui, formaliai žiūrint, „buitinis“, „įsimylėjėlių“ ir kitokie pokalbiai pasireiškia tuo, kad pasakymų skaidymas „pagal modalumą sutampa su balsų perskyromis“.²²³ Tačiau jei pažvelgsime atidžiau, atrasime, kad tikrasis dialogas ir polifonija „mezgasi tik kai sakytojai perima vienas kito žodžius ir atsiranda dvibalsis pasakymas (vidinės balsų perskyros vieno sakytojo tekste). Tada dialoge pasireiškia pamatinis būties kultūroje principas – dialogiškumas, be kurio pokalbiai virstų nesusikalbėjimu (susvetimėjimu) arba dialektika (vartojamos tos pačios sąvokos, nors vertybinio santykio su kito pasakymu gali nebūti)“.²²⁴

Žinoma, dvibalsis (policentriniu požiūriu – ir daugiabalsis) kalbėjimas gali būti tiek sąmoningas, tiek nesąmoningas. Bet kuriuo atveju, mums gali būti akivaizdus kalbėjimą

²²⁰ D. Kovzan, Vienišoji estetika, M. Bachtin, *Autorius ir herojus. Estetikos darbai*, Vilnius: Aidai, 2002, 409–410.

²²¹ Apeliuojame į Kierkegaardo ir Rosenzweigo išplėtotą „įstatymo“ ir „įsakymo“, kaip objektyvios duoties ir asmeninio santykio dualumą.

²²² A. Mickūnas, *Equi-valence, A Century with Levinas. On the Ruins of Totality*. Edited by R. Šerpytė, Vilnius University Publishing House, 2009, 220.

²²³ D. Kovzan, Vienišoji estetika, M. Bachtin, *Autorius ir herojus. Estetikos darbai*, Vilnius: Aidai, 2002, 410.

²²⁴ D. Kovzan, Vienišoji estetika, M. Bachtin, *Autorius ir herojus. Estetikos darbai*, Vilnius: Aidai, 2002, 410–411.

sąlygojantis kontekstas (ar laukas) į kurį apeliuoja pašnekovas (arba kuris apeliuoja *per* pašnekovą). Vis tiek pirmiausia išgirstame „pasakymą“. Kokios yra „pasakymo“, kaip polifoninės vienybės elemento *išgirdimo* sąlygos? Ar galima ir kaip galima būtų kažką „pasakyti“ taip, kad pačiame pasakyme būtų palikta erdvė (arba kaip sako Waldenfels – *Resonanzboden*) jo pratęsimui? ²²⁵ Paprastai, kasdienybėje šie persidengimai vyksta natūraliai. Ir vis dėlto, norėdami suprasti idealaus – polifoninio dialogo galimybės sąlygas, pirmiausia turime nepamiršti, kad *ego* kiekvieną kartą konstituojasi nutrindamas skirtumą tarp žodžio ir balso. Todėl *Gramatologijoje* (*De la grammatologie*. 1967) Derrida pastebi, kad balsas paprastai yra įkalinamas *ego*-loginėse instancijose ir joms tarnauja. Išeitų, kad yra tikimybė, jog ne tik kalbėdamas, žmogus gali nieko negirdėti; jis gali negirdėti, ką sako kitas ir klausydamas, kadangi jo klausas gali būti egologiškai atsietas nuo jo juslinio suvokimo. Todėl pokalbyje su Helene Cixous, Derrida įrodinėja, kad tik laisvas balsas gali būti radikaliai svetingas ir išgirsti kito balsą. ²²⁶

Derrida pastabos mus skatina manyti, kad Bachtino „kultūrinio dialogiškumo“ dimensijos išskyrimas yra šiek tiek idealistinis. Daugeliu atvejų dialektika ir susvetimėjimas *santykių* yra beveik neišvengiami jau vien dėl kultūroje egzistuojančių struktūrinių (bendruomeninių, urbanistinių, profesinių ir kitokių) neatitikimų ir prieštaravimų. ²²⁷ Kita vertus, filosofui ar kritikui tai netrukdo siekti santykio su kitu ar kitais universalumo ir autentiškumo. Dar daugiau, aptikę policentrinį lauką ir polifoninį dialogo „skambesį“, mes turime labai rimto pagrindo mąstyti apie naujus santykio su *kitu* modelius humanitariniuose ir socialiniuose moksluose. Būtent šiuo, Bachtino pramintu taku pasuko Waldenfelsas ir Jamesas Cliffordas, konstruodami polifoninės etnografijos modelį. ²²⁸ Tuo tarpu Algis Mickūnas, teikiantis ypatingą dėmesį artikuliuotam sąmonės

²²⁵ B. Waldenfels, Paradoxien ethnographischer Fremddarstellung, in: Därmann, Iris/Jamme, Christoph (Hg.): *Fremderfahrung und Repräsentation*. 1. Aufl. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2002, 178.

²²⁶ Derrida, J. From the Word to Life: A Dialogue between Jacques Derrida and Helene Cixous, *New Literary History*, Volume 37, Number 1, Winter, 2006.

²²⁷ Apie dialektinę galios santykių specifiką koncepciniame transnacionaliniame teritorizacijos procese rašau: A. Gajauskas „Etnografinio autoriteto“ kritika. Pastabos apie Jameso Cliffordo ir Erico Wolfo tyrinėjimus. *Inter-studia humanitatis. Postmoderni antropologija*. Nr. 6 / Šiauliai: VšĮ Šiaulių universiteto leidykla, 2008, 43.

²²⁸ Kalbant apie Jameso Cliffordo analizuotą „polifoninės etnografijos“ atvejį ir sekant Derrida, etnografinį tekstą galima apibrėžti kaip „išcentruotą struktūrą“, kurioje nuolat vyksta „įprasminimo žaismas“ (J. Torfing, *New theories of discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*. Oxford: Blackwell, 1999, 40). Tokiu atveju teksto diskursas neatspindi nuoseklios tvarkos, pasižymi prasmės pertrūkiais, neaiškiais persidengimais, net skirtingomis stilistikos formomis. Tačiau svarbiausia, jis yra daugiabalsis, o kiekvienas balsas jame skamba autentiškai, pagal „nuo gimimo“ įgytą autoritetą. Šias etnografinio teksto savybes apsprendžia pati jo „gaminimo“ strategija. Ji integruoja „tyrimo lauko“ „informantus“ su visu savo „kitumu“ į tyrimą taip, kad jie patys konstruotų jo rezultatą. Tokių „informantų“ ir specialistų etnografų autoritetų koegzistavimas sukurtų naują, lankstų, su visais galimais neatitikimais arba panašumais, rezultatą. Derrida sekėjai „išcentruotos struktūros“ sąvoką naudojo kita prasme – jiems rūpėjo prasmės perkūrimo procesas viešojoje erdvėje. O šiuo atveju „įprasminimo žaismas“ yra tai, kaip prasmė konstituojasi skaitytojui. Cliffordas sutinka su Barthesu, jog teksto tikslas yra svarbiau nei jo ištakos (J. Clifford, *Kultūros problema: XX amžiaus etnografija, literatūra ir menas*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2006, 85). „Polifoninės etnografijos“ tekstas nuo pat pradžių yra interpretacija, o iš skaitytojo taip pat tikimasi interpretuojančio žvilgsnio. Polifoninės etnografijos pavyzdys: „Birds of My Kalam Country“ (1977). (Waldenfelsas palaiko Cliffordo polifoninės etnografijos apibrėžtis tekste:

kūniškumui ir polifoniškumui, policentrinės sąmonės fenomenologiją „pasuka“ dvejomis: rytų ir vakarų civilizacijų tyrimų kryptimis. Pirmasis kelias veda į filosofijos vietos Vakarų civilizacijoje apibrėžimą, o antrasis – gyvenamojo pasaulio sąmonės, kaip kosminės ir erotinės sąmonės, analizės linkme.

*Filosofijos etosas ir jos likimas*²²⁹

Knygoje *Filosofijos likimas* (2009) Mickūnas pateikia tris išskirtines Vakarų filosofijos pozicijas. Galiausiai, filosofinis mąstymas turi nutrinti skirtumą tarp Vakarų ir Rytų mąstymų. Pirmasis knygos skyrius, kuriame analizuojama „galios magija“, ir paskutinis skyrius, kuriame pateikiama „autentiškos“, bet ne esencialistinės – metafizinės filosofijos samprata, reflektuoja vienas kitą kaip kosminio gyvenimo Rytuose ir jo suvokimo sąlygų, atrastų Vakaruose, analizės. Į šį „tarpą“ patenka Vakarų mokslų, spekuliatyviųjų filosofijų (metafizikų) bei filosofijos ir politikos santykio tyrinėjimai. Taigi, trys filosofijos pozicijos mums pateikia į griežtus rėmus telpančią Mickūno filosofijos sampratą. Pasitelkdami huserlišką analizės schemą, pirmiausia išskirsime transcendentalinę arba autentiško daiktų pažinimo sąlygų filosofiją, po to pateiksime istorinę „gyvenamojo pasaulio“ analizę, kurioje keliamas klausimas apie filosofavimo ir politinės laisvės santykį. Galiausiai prieisime prie filosofo, kaip neįtarpinto tarpininko, paskutiniojo interpretatoriaus arba Brahmano (suprantamo kaip kosmoso plotmių gyventojų, o ne kastos prasmės) studijos. Visos trys tyrimo analizės plotmės glaudžiai susijusios su policentrinės sąmonės fenomenologija.

Apibrėždamas **pirmąją** poziciją, paraleliai Mickūnas apžvelgia visą filosofijos istoriją, nuosekliai atskirdamas reprezentacines „valios metafizikos“, klasikinės refleksijos ir laiko sekos, kai ji sukurama iš transcendentinės pozicijos, atvejus. Nors skyrelyje „Spekuliatyvosios „filosofijos“ jis tik netiesiogiai apeliuoja į Husserlio transcendentalinę fenomenologiją, pastarojo įtaka turėtų būti laikoma fundamentalia dėl dviejų priežasčių: (1) radikalios transcendentalinės

B. Waldenfels, Paradoxien ethnographischer Fremddarstellung, in: Därmann, Iris/Jamme, Christoph (Hg.): *Fremderfahrung und Repräsentation*. 1. Aufl. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2002, 178–179.) Išsamesnis tyrimas pateiktas: A. Gajauskas „Etnografinio autoriteto“ kritika. Pastabos apie Jameso Cliffordo ir Erico Wolfo tyrinėjimus. *Inter-studia humanitatis. Postmoderni antropologija*, Nr. 6 / Šiauliai: VšĮ Šiaulių universiteto leidykla, 2008.

²²⁹ Ši darbo dalis parašyta remiantis Mickūno ir Šliogerio bendrai išleista knyga, pavadinta „Filosofijos likimas“. Sutinkant su D. Jonkumi, Šliogerio ir Mickūno „filosofijos supratimas yra labai skirtingas“. (D. Jonkus, Tarp Atėnų ir Jeruzalės, *Kultūros barai*, Nr. 4, Vilnius: UAB Kultūros barai, 2010, 87.) Atsižvelgiant į šiai knygai skirtas Jonkaus pastabas (nėra bendro įvado ar išvadų, jokių tarpusavio refleksijų), pagrįstai galima tegti, jog bendras knygos leidimas, įgyvendintas ne tiek iš filosofinių, kiek iš biurokratinių arba politinių filosofinio diskurso konstravimo paskatų. Taip manydami, apsiribosime Mickūno tekstų studijavimu, neatlikdami lyginamosios autorių filosofijų analizės.

redukcijos išplėtojimo ir (2) teleologinės perspektyvos, kuri priimama analizuojant filosofijos istoriją ir kuri rekonstruojama į galutinio tikslo neturintį, policentrinį pasaulio suvokimą.

„Radikalią redukciją“ jis atlieka pradėdamas ieškoti „pirmosios filosofijos“ galimybės sąlygų. Tai darydamas, Mickūnas remiasi Sokratu ir aktualizuoja jo pašaipą, skirtą filosofams. Sokrato supratimu, dažnas filosofas ieško atsakymų į klausimus apie gamtos daiktus, tačiau visą gyvenimą taip ir nesugeba prisiliesti prie savo paties esaties. Tai apgręžia filosofiją link paties filosofo ir sugriauna presuponuotus pasaulio vaizdinius. Todėl Mickūnas teigia, kad filosofinė kritika „skleidžiasi suponuodama *Krizę*, kai viskas, kas atrodo savaime suprantama, turi būti laikoma stoka, netikslumu ar netiesa“.²³⁰

Faktas, kad redukcija suponuoja *Krizę* – svarbus. Vėlyvojoje Husserlio fenomenologijoje kritinė redukcijos dimensija buvo išplėtotą kaip gyvenamojo pasaulio sąmonės ir istorijos fenomenologinė analizė. Mickūno filosofijoje šias dvi plotmes aptinkame galutinai sujungtas – tai, ką suponuoja transcendentalinė redukcija, tampa fundamentaliu filosofavimo apskritai aspektu. Redukcijos paskirtis yra taip suabejoti pasauliu, kad šioje abejonėje pasimatytų pirminis jo atsiradimo šaltinis – jį konstituoji transcendentalinė sąmonė (žr. pl. I d. 2 sk. 3 posk.). Tuo būdu pasaulis ir subjektas „įsivelia“ (mėgstamas Mickūno išsireiškimas) vienas kitame ir sudaro subjekto intentencijų ir pasaulio išraiškų *vienį*.

Transcendentalinio subjekto, kaip vienio filosofija, turi dvi kryptis: pirmojoje jis apibrėžiamas per „vienatinį“, juslinį įsitraukimą į pasaulį ir yra vadinamas „singuliaru“ – „veiksmo būtimi“, kuri yra „nekintanti kismų serijos riba“.²³¹ Toks jo apibrėžimas yra būtina išsivadavimo iš reprezentuojančių juslinį gyvenimą metafizikų rėmų. Transcendavę šią plotmę, atrandame esminę pirmosios filosofijos poziciją, kurioje apriorinis patyrimo uždavinys – „aktyviai atskleisti daiktų prezentaciją, liekant kiekvieno iš jų ribose, jų unikaliam erdvėlaikyje ir jų sklaidos ribose“.²³² Šioje plotmėje atsiranda ir kito, kaip singuliaraus esinio sutikimo galimybė.

Kritikuodamas „spekuliatyvias“ filosofijas, Mickūnas atmeta visas Vakarų mąstymo istorijoje vyravusias reprezentacines juslinio suvokimo formas (reprezentuotus subjektą, erdvę, laiką, santykį, transcendenciją, kalbą, kaip uždara ir atskirtą nuo kūno, ženklų sistemą, etc.). Apibendrindamas, jis teigia: „tai būtina, kad įtvirtintume daiktų pasaulio rišlumo sąvoką, nes tie daiktai atskleidžia esmingąsias savo ribas tik tol, kol jie įvietinti unikaliam laikiškoje jų savybių

²³⁰ A. Mickūnas, A. Šliogeris, *Filosofijos likimas*, Vilnius: Baltos lankos, 2009, 270.

²³¹ A. Mickūnas, A. Šliogeris, *Filosofijos likimas*, Vilnius: Baltos lankos, 2009, 284.

²³² A. Mickūnas, A. Šliogeris, *Filosofijos likimas*, Vilnius: Baltos lankos, 2009, 286.

išsklaidoje“.²³³ Apie kokį rišlumą rašo Mickūnas, galime suprasti tik grįždami prie kūniško pirmapradžio suvokimo gyvenimo ir transcendentalinio šaltinio temų.

Jei Husserlis mato istoriją teleologiškai, tai Mickūnas mėgina išplėsti teleologinį tikslą, apribodamas jį kaip transcendentalinį sąmonės šaltinį. Grubiai tariant, tai reiškia, kad teleologija tarytum paskandinama transcendentalinio šaltinio sklaidos plotmėje (žr. pl. I d. 2 sk. 3 posk.). Tuo būdu transcendentalinis šaltinis ir policentrinis bendrybių (arba bruožų) suvokimas ne tik pakeičia teleologiją, tačiau taip pat praveria pirmąjį pasaulio, kaip kosminio laiko ir erdvės suvokimą. Jame fenomenai atsiskleidžia per skirtingus šifrus, kurių bendras santykinumas konstituoja tiek filosofijos, tiek žmogaus bendresnę prasmę tikslų horizontus. Ne tik daiktų, bet ir žmonių, jų santykių, jų veiklų prasmės atvėrimas apibrėžia „filosofijos likimą“.

Apibendrinant, „rišlumo“ (prilyginame „aiškumui“) fenomenas reflektuoja labai specifinį kūniškos sąmonės artikuliacijos galimybių sąlygų aspektą. Nuo šiol yra aišku, kad filosofija reikalinga ne tik tam, kad „išviešintų“ fenomenus jų esmėje, tačiau taip pat, kad *garantuotų* tokio „viešumo“ sąlygas visose plotmėse: nuo kasdienybės gyvenimo, mokslų iki demokratijos ir tarpcivilizacinių studijų.

Todėl **antroji** Vakarų filosofijos pozicija apibrėžiama tarp-monadinių arba intersubjektyvių santykių ir „aukštesnės – pilietinės sąmonės“ kūrybos sąlygų plotmėje. Mickūno supratimu, pastaroji kritinė „pirmosios filosofijos“ paskirtis buvo apibrėžta Antikos laikais, polio, kaip politinės žmonių sąjungos kūrybos metu. Mes matėme, kaip kritinis redukcijos aspektas padėjo atsikratyti presuponuojančių metafizikų poveikio jusliniam suvokimui. Dabar šios metafizikos iškyla kaip nesankcionuojamos politinės galios pavojus. Galios dinamiką Mickūnas apibrėžia panašiai kaip geismo dinamiką. Geismas trokšta tik savęs paties.²³⁴ Tai tinka ir politinei galiai, kuri būdama „susijusi tik su savimi“, siekia „nuolat plėstis“ (kaip pavyzdį Mickūnas pateikia Atėnų ir Melo salos gyventojų politinį konfliktą ir jį lydėjusias derybas).²³⁵ Savo ruošu „galios riba yra politinis *etosas*“, kuris reikalauja atskirti solipsistinį, pragmatinį materializmą ir savivalę nuo bendro, laisvų žmonių pasaulio arba *polio* kūrybos proceso.

Jei pirmosios filosofijos pozicijos tikslas yra saugoti ir kurti sąlygas atsiskleisti esminėms fenomenų ypatybėms, tai antroji pozicija siekia pateikti politinės – demokratinės žmonių sąjungos galimybės sąlygas. Tai reiškia, kad filosofijos ir politinis *etosai* nesiskiria, filosofija yra galima tik ten, kur galimas politinis, laisve besidalinančių žmonių *etosas* ir *vice versa*, laisvė galima tik ten, kuri ji yra saugoma. Tačiau saugoma ne tik kaip laisvės įstatymas, bet ir kaip bendra tokio

²³³ A. Mickūnas, A. Šliogeris, *Filosofijos likimas*, Vilnius: Baltos lankos, 2009, 296.

²³⁴ Plg. A. Mickūnas, *Summa erotica*, Vilnius: Apostrofa, 2010, 110.

²³⁵ A. Mickūnas, A. Šliogeris, *Filosofijos likimas*, Vilnius: Baltos lankos, 2009, 231–244.

įstatymo galimybės sąlygų refleksijos plotmė.²³⁶ Taigi, pratęsdamas Niklas Luhmanno arba Heinricho Rombacho sistemos kritiką, Mickūnas atskiria demokratinę visuomenę kaip sistemą nuo demokratijos, kaip individų kuriamos realybės.²³⁷ (Žr. III d. 1 sk. 1. posk.). Todėl galiausiai prieiname prie išvados, kad filosofijos *etosas* yra laisvė, kaip vidinė filosofijos ir filosofo vertybė.²³⁸ (Plačiau apie vidinę vertybę žr. III d. 1. sk. 1–2 posk.) Ši laisvė, kaip vidinė vertybė, taip pat yra intelektualo „dvasios darbų“ motyvacijos pagrindas. (Plg. I d. 2 sk. 2 posk.).

Trečiosios Vakarų filosofijos pozicijos apibrėžimas reikalauja iš mūsų sugrįžti prie pirmapradžio suvokimo gyvenimo fenomenologijos ir trumpai pakartoti viską, kas buvo atrasta šios fenomenologijos ribose. Prisiminkime: pirmapradis sąmonės gyvenimas yra kūniškas, iki-refleksyvus, iki-laikiškas, ne įvietintas, bet erdviškas kosminio laiko gyvenimas. Pirmapradis suvokimas yra įsitraukęs į kūniškas veiklas, kurios, savo ruožtu, laikomos artikuliuotai ir istoriškai (genetiškai) susikertančios su kitomis veiklomis. Todėl pirmapradė sąmonė, tai taip pat – dialoginė ir polifoninė sąmonė; jos dialogiškumą ir polifoniškumą daro įmanomu jos pirmapradis, artikuliuotas policentriškumas.

Visa tai, ką išvardinome, gali būti suvokta ir išplėta tik pirmapradžio suvokimo gyvenimo išskyrimo dėka. Žinoma, kad kiekviena per ją atskleista sąmonės struktūra – dialogas, istorija, polifonija, „iškalbingas“ kūnas, etc. tiek pat priklauso vienai sąmonės refleksyvumo tėkmei, kiek ir kiekviena refleksija gali sudaryti individualią sąmonės gyvenimo programą. Todėl *Filosofijos likime* policentrinis pirmapradės sąmonės gyvenimas *subsumuojamas* į transcendentalinę *vienio* problematiką, turint galvoje „esminę intuiciją, pagal kurią visi esiniai ir veiksniai visatoje veikia vienas kito buvimą“. Tai yra „perėjimas nuo esminio pasaulio atsitiktinumo ar net radikalaus fragmentiškumo prie jo radikalaus būtinumo“.²³⁹

Taigi, pirmapradei sąmonei pasaulis yra atsitiktinis ir būtinas. Sudarydama su šiuo pasauliu vienį, sąmonė yra kosminė – neturinti nei pradžios nei pabaigos, konstitutyvi ir tuo būdu kintanti.²⁴⁰ Aukščiau minėjome, kad pirmapradėje sąmonėje valia apibrėžia žmogaus ir pasaulio santykį. Šia prasme vienio esmė yra valia. Tyrinėdamas jos pasireiškimą kosminėje vieno sąmonėje, Mickūnas teigia, jog kismo priežastis, tai atitinkantis, iššaukiantis save patį **erosas**.

Analizuodami „gyvenamojo pasaulio“ pokyčius, pirmiausia aptinkame, kad kiekvienas sąmonei duotas faktas invariantiškai yra susijęs su tam tikru, jam pačiam būdingu skirtumu. Savo ruožtu skirtumas pasimato kaip nauja šio tapatumo potenciali. Ir *vice versa* – nėra ko

²³⁶ A. Mickūnas, A. Šliogeris, *Filosofijos likimas*, Vilnius: Baltos lankos, 2009, 263.

²³⁷ Plg. H. Rombach, *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Freiburg, München: Karl Alber, 1994, 20, 168–170.

²³⁸ Plg. A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Eurus, 2007, 148.

²³⁹ A. Mickūnas, A. Šliogeris, *Filosofijos likimas*, Vilnius: Baltos lankos, 2009, 295.

²⁴⁰ Plg. D. Jonkus, Tarp Atėnų ir Jeruzalės, *Kultūros barai*, Nr. 4, Vilnius: UAB Kultūros barai, 2010, 89.

stebėtis, pavyzdžiui, kai pražydęs pumpuras galiausiai „nusirengia“ iki gėlės koto, kuriuo ji buvo tik pradėjus tirpti sniegui. Taip Mickūnas kosminį kismą paaiškina per „amžinojo sugrįžimo“ mitą. Šioje tapatumo ir skirties santykio struktūroje pastebima dviejų skirtingų tapatumų, kaip dviejų „polių“ santykio dinamika.²⁴¹ Vienas tapatumas gali tapti kitu tapatumu tik todėl, kad jis *trokšta* tos skirtybės. Ją įgydamas, jis užima jos padėtį kaip „kitas“, kuris yra „tas pats“. Taip „amžino sugrįžimo“ arba „amžino atsinaujinimo“ mitas mums paaiškina *kosminio laiko*, kaip banguojančio: atslūgstančio, kylančio, bloškiančio, besivejančio bangoje bangą, vandenyno metaforos prasmę.

Tokia įvairialypė, visa persmelkianti, skirtingai besikartojanti yra libidinio geismo struktūra, kuri vienoda su kosminio laiko (kala vandenyno) apibrėžtimi.²⁴² Knygoje *Summa erotica* (2009) Mickūno požiūris į vakarietišką seksualumą, psichoanalizę ir psichologiją yra kritiškas ir persidengia su „neišlaisvintų“ juslių analizėmis, kurias pastebėjome jo filosofijos istorijos kritikoje, atmetant reprezentuojantį mąstymą.

Pirmapradės sąmonės, kaip erotinės sąmonės tyrimą Mickūnas perkelia į Indiją. Jame jis pateikia keletą pavyzdžių, kurie dar kartą parodo, kad pirmapradžio suvokimo gyvenimo požiūriu, Vakarų civilizacija yra ne kas kita, kaip „apsikvailinusi“ prieš tikrosios išminties ieškojimą, „galios mašina“. „Galios mašiną“ siūlome suprasti Deleuze pasiūlytu būdu: kaip mechanškai imanentizuoto geismo produktyvumą.²⁴³ Šia prasme mechanizacija remiasi ne tik industrializacija ir kapitalizmu, bet ir pirminiu, iš anksto reprezentuotu, taigi, galiausiai – kartezinio refleksyvumu. Visa tai patvirtina reprezentatyvios Vakarų filosofijos ir civilizacijos sublimaciją ir jėgą, jos „kultūrologinį“ poreikį viską išskaidyti ir vėl surinkti į valdomas visumas, bet jokių būdu ne erotiškumą.²⁴⁴

Eroso dimensija yra kosmoso dimensija. Jos išraiškas Mickūnas randa pačioje giliausioje indų mitologinės sąmonės gyvenimo plotmėje. Tam kad prie jos priartėtų, pirmiausia jam teko parodyti, kaip brutaliai ir traumuojančiai veikia vakarietiškoji „protingos galios“, pasireiškiančios kaip „galios magija“, metafizika.²⁴⁵ To siekdamas, Mickūnas didelį dėmesį skiria kolonialistinės britų politikos Indijoje kritikai. Svarbiausia ne tai, kad tuo metu Indija prarado savo politinę ir ekonominę laisvę, bet tai, kad į indų visuomenę, ypatingai vyriškumo kultą kultivuojančių sluoksnių (brahmanų, kšatrijų) gyvenimą buvo perkelti vakarietiški, moraliniai „sutvirtinimai“; t. y., supratimas, kas yra „gerai“, o kas „blogai“, kas „padoru“, o kas prieštarauja

²⁴¹ A. Mickūnas, *Aesthetics as Creation and Transformation of World Awareness, The World of Quantum Culture*, Praeger Publishers, 2002, 74–78.

²⁴² A. Mickūnas, *Summa erotica*, Vilnius: Apostrofa, 2010, 194.

²⁴³ G. Deleuze, *Negotiations. 1972–1990*. New York: Columbia University Press, 1995, 4.

²⁴⁴ A. Mickūnas, *Summa erotica*, Vilnius: Apostrofa, 2010, 104–110.

²⁴⁵ D. Jonkus, Tarp Atėnų ir Jeruzalės, *Kultūros barai*, Nr. 4, Vilnius: UAB Kultūros barai, 2010, 87–88.

garbei.²⁴⁶ Būtent taip prarandamas pirmapradis santykis su moterimi ir su kosmosu: galios metafizika ir politika yra *kurčia* ir *akla* erosui ir juslingumui.²⁴⁷

Išminties dievaitis – Indijos „vyrų vyras“, nuo seniausių laikų yra Brahmanas. Jam akivaizdi kosminė geismo (*kama*), sapno (*maja*), žaidimo (*lila*), energijos susitelkimo ir proveržio (*šakti*) ir galiausiai tame ryškėjančio likimo (*karma*) dimensijos (kosmoso dievybių vardai jungiasi kaip kosmoso gyvenimo plotmės ir rašomos: *kama-šakti-maja-lila-karma*). Mickūno manymu, šis akivaizdumas ne iškelia jį „anapus“ kosmoso – tokiu atveju jis pavirstų plotmės už-valdančiu „monstru“ (klasikinis vyro charakteringumas), o padarytų jį išmintingu kosmoso plotmių „gyventoju“. *Jis yra arba gali tapti maja-lila-šakti-kama*.²⁴⁸ Tai visai kitoks „valdymas“, negu randamas Vakarų civilizacijose. Tai tokia valios plotmė, kurią užpildo juslinis sąmonės gyvenimas, tačiau tokiu būdu, kad kiekvienas „skendimas“ aistroje (o šioje kosmoso plotmėje visi norai yra aistringi) yra „permatomas“ ir žaismingas.

Šių plotmių veikiamą gyvena pirmapradė, kūniška sąmonė. Visos veiklos ir pokalbiai (dialogas) per ją ir jai reiškiasi kaip dabartiškas judėjimas šokio (o kadangi kūnas artikuliuotas – tai ir balsų ir garsų skambesio ir visų kitų jusliškai „pamatuojamų“ duočių) vandenynas (*kala*).

(Atkreipkime dėmesį, kaip puikiai šis aistringas, skirtingas plotmės jungiančio gyvenimo *kala* vandenynas supratimas jungiasi su „vidinės vertybės“ paieškomis Vakarų kultūros *etose*. Žiūrint iš šios perspektyvos, gyvenamojo pasaulio krizių įveikimas tampa žaismingu ir harmoningu.)

Apibendrinami teigiame, kad „filosofijos likimas“ turi tris vienas kitą apimančius modusus: (1) atrasti prieigą prie daiktų, žmonių ir santykių esmės atskleidžiančio pirmapradžio – policentrinio suvokimo); (2) atskleisti ir saugoti filosofijos – politikos *etosą* (laisvę) gyvenamajame pasaulyje; (3) atskleisti ir plėtoti gyvenamojo pasaulio sąmonę, kaip kosminę – erotinę sąmonę. Atitinkamai, filosofas (Algis Mickūnas) – tai kosminio šokio ir skambesio, juslinės integralios sąmonės Brahmanas, siekiantis erotinės ir politinės gyvenamojo pasaulio gerovės.

Galutinai apibendrinant Mickūno ir Husserlio fenomenologijų skirtumą, teigiame, kad jei Husserlis teikė pirminį dėmesį teleologiniam vertikalumui, tai Mickūnas jį teikia patirties horizontalumui. Jei Husserlis siekė teleologinės harmonijos, tai Mickūnas siekia kosminės harmonijos. Galiausiai, Husserlis akcentavo transcendentalinės refleksijos nemirtingumą²⁴⁹ (plg. I d.

²⁴⁶ A. Mickūnas, *Summa erotica*, Vilnius: Apostrofa, 2010, 184, 190–191.

²⁴⁷ Plg. D. Jonkus, *Erosas ir filosofija, Kultūros barai*, Nr. 9, Vilnius: UAB Kultūros barai, 2010, 106.

²⁴⁸ A. Mickūnas, A. Šliogeris, *Filosofijos likimas*, Vilnius: Baltos lankos, 2009, 21., A. Mickūnas, *Summa erotica*, Vilnius: Apostrofa, 2010, 193.

²⁴⁹ Plg. E. Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2001, 151.

2 sk. 2 posk.), o Mickūnas „užleidžia vietą“ kosminiam vandenynui arba „dykumai“, nes visus darbus „vis tiek vėjas užpustys“.²⁵⁰

2. Kvantinės estetikos refleksija Algio Mickūno kosmoso filosofijoje

2002 m. anglų kalba pasirodė leidinys, pavadinimu *The World of Quantum Culture*. Leidinį sudarė žinomi srities mokslininkai iš Majamio Universiteto – Manolo Caro ir John Murphy, į jį buvo sudėta serija rinktinių tekstų, kuriuose nagrinėjamas paskutinio praėjusio amžiaus dešimtmečio periodu Ispanijoje susiformavęs ir netrukus pasklidęs Lotynų Amerikoje ir kitose šalyse reiškiny – „kvantinė estetika“ (*Estetica Cuantica*). Pagrindinis estetikos teoretikas ir jos įkūrėjas – tai rašytojas Gregorio Morales. Vienas iš leidinio bendraautorių yra Algis Mickūnas. Knygoje išpublikuotame straipsnyje *Aesthetics as Creation and Transformation of World Awareness* (2002) Mickūnas sutinka, „kad kvantinė estetika yra įtraukta į intensyviai ir dimensiškai ritmiško, cikliško ir nuotaikingo pasaulio kompoziciją“.²⁵¹ Jo tekstas yra skirtas parodyti šį pritarimą „naujamajai“ estetikai vadinamosios kosmoso filosofijos ribose.

Skyriuje pristatysime kvantinės estetikos teoriją bei parodysime problemas, su kuriomis buvo susidurta ją kuriant. Svarbiausia jų – kvantinės estetikos ir pozityvizmo doktrinos susidūrimas, reprezentuojantis reliatyvistinės epistemologijos (postmodernizmo) ir klasikinės epistemologijos (modernizmo) susidūrimus. Todėl pirmajame poskyryje išskirsime „tiesos žinojimo“ ir „žinojimo apie tiesą“ sąvokas, kurios mums padės reflektuoti pozityvistines mokslų veiklos suvokimo problemas. Pristatomas tyrimas vadovaujasi prielaida, kad „žinojimas apie tiesą“ (abstrahuotas santykis su tiesa) ir „tiesos žinojimas“ (betarpiškas santykis su tiesa, kai sąmonė nuo jos nesiskiria) iš esmės skiriasi. Nepaisant to, jie gali būti vienodi „kaip du vandens lašai“, gali būti painiojami ir pavirsti begalinio nesusikalbėjimo prielaida. Būtent taip nutiko „kvantinės estetikos“ su pozityvizmo paradigma konflikto atveju. Kai pozityvizmas tradiciškai atstovavo abstrahuotą ir nuosaikią „žinojimo apie tiesą“ poziciją, „kvantinės estetikos“ įkūrėjas Morales, nelabai paisydamas fakto, kad būtent jis yra inovatorius, siekiantis įvesti naujus „žinojimo

²⁵⁰ Mickūno žodžiai pasakyti diskusijos metu, Atviros Visuomenės Kolegijos aliumnų susirinkimo konferencijoje „Juodi krantai“ (2006).

²⁵¹ A. Mickūnas, *Aesthetics as Creation and Transformation of World Awareness, The World of Quantum Culture*, Praeger Publishers, 2002, 82.

apie tiesą“ kriterijus, įrodinėjo, kad pozityvizmo paradigma laikosi „aklos“, „tiesos žinojimo“ pozicijos. Pirmame poskyryje, remdamiesi Mickūno, Husserlio, Bourdieu, ir Frommo išvalgomis, parodysime, kaip dichotominis mąstymas įkliūna į solipsistinius „tiesos žinojimo“ spąstus, o mokslų „moksliškumo“ užtikrinimo (pozityvistinėje) plotmėje į juos patalpina ir savarankiškus mokslus.

Tuo tarpu kvantinės estetikos ir pozityvizmo doktrinos susidūrimo kontekste Mickūno užimta santykio su kvantine estetika pozicija aktualizuoja jo filosofijos ir „naujosios“ estetikos dialoginį suartėjimą ir vienas kito palaikymą. Tolimesnės analizės tikslas bus parodyti, kokie kvantinės estetikos bruožai atspindi Algio Mickūno kosminėje sąmonėje. Įgyvendinant tikslą, antrame poskyryje bus siekiama: (1) pristatyti kvantinės estetikos teoriją ir paaiškinti jos ir kvantinės fizikos ryšį; (2) paaiškinti jos santykį su naujaisiais religiniais judėjimais ir apibrėžti kvantinės estetikos ir „meno lauko“ (Bourdieu sąvokos reikšmės ribose) ryšį. Po to (3) apibrėšime filosofinę Mickūno kosmoso sampratą, (4) kurios ribose reflektuosime kvantinės estetikos doktriną.

2.1. Tiesos žinojimas ir dichotominis mąstymas

Bendriausia prasme „tiesos žinojimas“ pasižymi sudėtine ir vientisa struktūra. Sudėtine todėl, kad jis pateikia paaiškinimą, kodėl *tai* yra tiesa; vientisa, nes paaiškinimą, *kodėl* tai yra tiesa, apibrėžia pati tiesa. Todėl paaiškinimas neturi kitos funkcijos, tik tą, kuri atitinka tiesą. Taigi, „tiesos žinojimas“ yra tautologinis ir yra nukreiptas į save patį ($A=A$). Sutinkant su mokslo filosofais, taip apibrėžtas, jis turėtų būti matematinė arba loginė formulė.²⁵² Vis dėlto tikslumas, kuris veikia pirmiausia empirinės patirties atsisakymo pagrindu, parodo tik vieną iš galimų „tiesos žinojimo“ apibrėžimo būdų. Panagrinėkime „tiesos žinojimą“ iš dinamiškos Husserlio fenomenologijos pozicijos. Būdamas žymiausio praėjusio amžiaus platonizmo kūrėju, jis siekė ne tiesos, bet jos atskleidimo metodo sukūrimo. Šiuo atveju mums svarbus ne metodo taikymas, bet kritikos ir atradimai, kuriuos paskatino šio metodo kūryba. Kitaip tariant, vadovaujamės prielaida, kad straipsnyje sprendžiamos problemos kontekstas gali būti apibrėžtas fenomenologinio metodo tyrimo „viduje“.

Egzistuoja du epistemologiniai sąmonės tyrimo modeliai, kurie mus lydi visą fenomenologijos istoriją. Autentiškas objekto suvokimas, kai sąmonė *tampa* objekto sąmone ir

²⁵² Rudolfas Carnapas teigė, kad viena iš prasmingų teiginių rūšių yra tautologijos, kurios yra teisingos „vien dėl savo formos“. Carnapas apie tautologinius teiginius, kaip apie prasmingus, kalbėjo skirdamas juos nuo patyrimo teiginių. Jo supratimu, tautologiniai teiginiai reikalingi tik *teiginių* apie tikrovę transformacijai. R. Carnapas, Metafizikos įveikimas kalbos loginės analizės būdu, E. Nekrašas, *Filosofijos įvadas*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1993, 184–185.

abstrahuotas objekto suvokimas (pažinimas), kai sąmonė nustato objekto autentiškumą pagal jai žinomus objektyvumo kriterijus. Pirmu atveju sąmonė yra grynas objekto atspindys. Antru – objektas yra jos atspindys. Pirmu atveju noro sfera *refleksyviai* tapatinama su koreliatyviu objekto gyvenimu, leidžiant jam pačiam tapti aktualia (geidžiama) sąmonės struktūra, kitu – noro sfera „atkertama“ (abstrahuojama) nuo pažinimo proceso. Paradoksalu, abiem atvejais „tai“ daroma mokslo „griežtumo“ išsaugojimo sumetimais. Tačiau jei fenomenologijoje noro sfera priklauso suskliaudimo dimensijai, o tai reiškia, kad ji gali būti pats objekto savirealizacijos intensyvumas ir išraiška, tai pažinimo teorijoje noro sferą randame atskirtą nuo suvokimo proceso kaip pažinimo objektą. Taigi, visa, kas fenomenologijoje suskliaudžiama tarpininkavimo su objektu sumetimais, pažinimo teorijos veikimo plotmėje yra perkeliama į naujus jos pritaikymo modelius. Ten, kur fenomenologas atranda objektą jo unikalume ir suteikia jam išraišką (tarkime – deskripcijos), pažinimo teoretikas imasi statyti dichotominę įvairių disciplinų susikirtimo arba persidengimo mozaiką.

Taip pažinimo teoretizavimas įgyja naują – pozityvistinį pavidalą, kurio svarbiausias uždavinys – pasirūpinti mokslo šakų, jų atstovų – mokslininkų ir jų tyrimo objektų santykių autentiškumu. Šie santykiai visada yra dichotominiai. Atsiradus kokiam nors pažinime nenumatytai problemai, jos tyrimas persikelia į naują dichotomiją. Viso dichotominio mąstymo pagrindas yra senasis dualistinis požiūris į nesutaikomą subjekto ir objekto skirtingumą. Šiame kontekste fenomenologinė sąmonė pasitarnauja kaip tokių santykių tyrimo instrumentas. Egzistuoja dvi nusistovėjusios jos taikymo plotmės: (1) tiriant tam tikro tyrimo objektą jo priskyrimo (mokslinio tyrimo metu) tam tikrai ontologijai požiūriu²⁵³; (2) tiriant mokslų reikšmingumą „gyvenamajame pasaulyje“. Žinoma, abi plotmės persidengia ir pagilina tyrimą tada, kai fenomenologinis tyrimas atliekamas įtraukiant kuo daugiau simultaniškai vykstančių procesų. Jei *Ideen I* aptinkame pažinimo teorijos, pozityvizmo ir kitų metafizikų kritikas, tai *Die Krisis* šios kritikos fenomenologiškai aktualizuojamos „gyvenamojo pasaulio“ filosofijoje. Po šio „šuolio“ paaiškėjo, kad viskas, kas nėra mokslinė, t. y., tai, ko mokslas negali pasiekti savo mokslinėmis priemonėmis, tačiau kas simultaniškai egzistuoja, neišvengiamai dalyvauja mokslo veikimo procesuose.

Kaip žinome iš Landgrebes ir Heideggerio, ne-mokslinė (Naujaisiais laikais dar vadinta iki-mokslinė) sfera nėra visiškai ne-mokslinė. Ją tiria įvairiausios dvasios mokslų šakos, tad būtų naivu manyti, kad ne-mokslinės arba kasdienės sferos tyrimai niekaip jos neliečia ir nekeičia.

²⁵³ E. Huserlis, Gryniosios fenomenologijos ir fenomenologinės filosofijos idėjos, *Filosofijos istorijos chrestomatija*, Vilnius: Mintis, 1974, 194–197.

Tą patį reikia pasakyti apie gamtos mokslus, kurių pasiekimai pritaikomi žmonių pasaulyje.²⁵⁴ Todėl, kai iš „gyvenamojo pasaulio“ fenomenologijos perspektyvos imame peržiūrėti kokius vaidmenis atlieka tame pasaulyje mokslai, atrandame, kokia didelė faktų apie pasaulį įvairovė jį sudaro. Viena „smėlio smiltis“ pasaulyje turi šimtus skirtingų mokslų jai suteiktų reikšmių: konkreiti „smiltis“ fizikoje, chemijoje, geologijoje (etc.) arba dvasios mokslų požiūriu, lašas, kuris yra *tos* bendruomenės vandens rezervuaro „lašas“, bet ir paskutinis „lašas“ iš gertuvės, etc. Visa tai leidžia mums pastebėti, kad ta pati tikrovė turi daugybę savo „tikrumo“ modelių. Tai suprantant, pozityvizmo funkcija prižiūrėti jų ribas tiek iš mokslo vidaus, tiek iš išorės, ir taip išsaugoti principinę „tikrovių“ skirtumą pasirodo tiek suprantama, tiek ir komplikauta. Suprantama, nes ji garantuoja mokslų autonomijas ir bendro jų tikslų horizonto apibrėžimą; komplikauta, nes tiek autonomijų saugojimas tiek bendro horizonto apibrėžimas yra susijęs su vis sunkiau (kai kuo išsamiau juos mėginame suvokti) identifikuojamomis ne-mokslinėmis sąlygomis arba priežastimis.

Husserlis ir Bourdieu – abu savaip pastebėjo, kad dvasios mokslų racionalumas yra veikiau socialinis produktas, nei autonomiškos pažangos rezultatas. Žvelgiant iš fenomenologinės perspektyvos, tą patį galima pasakyti ir apie tiksluosius ir gamtos mokslus. Nors Bourdieu, remdamasis Kanto „fakultetų konfliktu“, sutiko, kad šie mokslai yra autonomiški ir nėra taip aiškiai priklausomi nuo socialinių delegavimo procedūrų, vis dėlto žinojimas, kad tikslieji ar gamtos mokslai *nesikeičia* iš „išorės“, taip pat gali reikšti faktą, kad bet kokia vidinė kaita bus sąmoningai ir kietai *uždaryta* (mes nekalbame apie jos sustabdymą) iš „išorės“. Būtent tokį atvejį aktualizuoja „kvantinės estetikos“ įkūrėjas Gregorio Morales. Jis atkreipia dėmesį, kad iki pat XX a. pabaigos pozityvistinis požiūris siekia gamtos ir tikslųjų mokslų apsaugojimo nuo ne-mokslinės mąstysenos.²⁵⁵ Tą patį galima pasakyti apie pozityvizmą, kaip apimantį visų mokslų moksliskumo sąlygas, plačiausia prasme. Apie kokį pozityvistinį mokslų uždaramą kalbame? Ar gali būti, kad šis uždaramas iš tikrųjų tarnauja mokslo autentiškumo išsaugojimo tikslais? Galbūt jis reikalingas tam, kad sustabdytų minėtus socialinio delegavimo atvejus ir politinę mokslinės veiklos kontrolę? O galbūt pozityvistinė mąstysena pati savaime yra „deleguotas“ „pozityvisto“ „gyvenimo būdo“ rezultatas?²⁵⁶

Apžvelgdamas Kanto nagrinėtą „fakultetų konfliktą“, Bourdieu pastebi, jog „dvasios mokslų“ fakultetus įkūrė pasaulietinė valdžia, todėl jų „moksliskumas“ ne tik iš esmės skiriasi nuo

²⁵⁴ Plg.: L. Landgrebe, *Philosophie der Gegenwart*. West-Berlin: Ullstein Bücher, 1962, 75–90.

²⁵⁵ G. Morales, *Overcoming The Limit Syndrome / The World of Quantum Culture*, Praeger Publishers, 2002, 2–10.

²⁵⁶ Imkime kaip pavyzdį nuosaikaus pozityvisto lakonišką, bet tikslų pastebėjimą, jog kaip rimto ir neironizuojančio mokslo atstovas, pozityvistas „privalo būti griežtas, asketiškas, rūstus ir teisingas asmuo“. (A. Valantiejus, *Kritinis sociologijos diskursas. Tarp pozityvizmo ir postmodernizmo*, Vilnius: VU leidykla, 2004, 338.) Iš to galime spręsti ar bent jau tikėtis, kad būtent tokį psichologinį charakterį turintis žmogus bus pozityvistas, net nepriklausomai nuo to, ar jam bus pažįstama filosofijos kryptis.

tiksliųjų ir gamtos, savo vertę savarankišku keliu įgijusių fakultetų, bet taip pat yra neatsiejamas nuo valstybinių socialinio delegavimo procedūrų. Kitas pavyzdys – faktas, kad kas keturis metus Prancūzijos Kultūros ministerijos atliekami tyrimai kartoja tuos rezultatus, kurie buvo gauti prieš dvidešimt penkerius metus (nepamirštame, kad tai 90-tuosius siekiančios diskusijos metmenys).²⁵⁷ Tokia apžvalga norime atkreipti dėmesį į mokslinių racionalios galios modelių priklausymą nuo valdžios jiems daromos įtakos, taip pat į tai, jog pats šių modelių egzistavimas daugeliu atveju atlieka jos veiksmų ir jos statuso, o kartu tų, kurie jai „tarnauja“ (tarkime – dvasios mokslų plačiausia prasme profesionalų statuso) įteisinimą. Taigi, egzistuoja aišrios tendencijos, pagal kurias sprendami galime teigti, jog racionali dvasios mokslų galia yra linkusi patekti į sudėtingus, beveik visada kompleksiškus iracionalumo spąstus.

Taigi, iš Husserlio ir Bourdieu įžvalgų žinome, kad egzistuoja psichologinės, socialinės ir *summa summarum* – metafizinės tendencijos, kurios sąlygoja „dvasios mokslų“ tyrimų rezultatų ir kokybės nestabilumą; atitinkamai, nuo Kanto iki Morales akivaizdu, kad gamtos ir tiksliųjų mokslų institucijos yra nepalyginamai stabilesnės ir mažiau priklauso nuo „išorės“ veiksmų. Nepaisant to, XIX ir XX a. mokslo raidos tendencijos rodo, kad „stabilumas“ ir „nestabilumas“ gali žymėti vieną ir tą patį arba būti vienas – kitu. Morales analizuojamu atveju fizikos mokslo statusas Vakarų kultūroje nesikeičia, nors vidiniu, mokslo pažangos požiūriu, pokyčiai yra milžiniški. Tai leidžia suprasti, kad pozityvizmas visų pirma yra ne mokslinis, bet socialinis projektas (problema išsamiau nagrinėsime kitame skyrelyje). Tą patį būtina pasakyti apie neatsiejamą jo atributą – pažinimo teoriją ir dichotominių schemų taikymą, siekiant subjekto – objekto santykių klasifikacijos ir atitinkamai – apribojimo. Kaip rašė Husserlis – „pozityvistas *nori šitaip* (kursyvas mano – A. G.) mąstyti“, o Morales prideda – „pozityvizmas – tai tik svarbos patvirtinimas“.²⁵⁸

Dichotominės mokslų santykių klasifikacijos požiūriu „žinojimas apie tiesą“ yra pirmesnis ir vertingesnis už „tiesos žinojimą“. Taip yra todėl, kad dichotomija remiasi abstrahavimu. Be to, abstrahuojantis mąstymas taip pat numato komunikaciją „pagal lygias teises“ – vieni žinojimai gali būti lygia vertę sukeisti su kitais arba būti „keičiami“ komunikacijos subjektų (R. Jakobson).²⁵⁹ Komunikacijos teorija mums siūlo suprasti kas yra „diskusija“ ir „polemika“ XX a. Tačiau svarbiausia, kad ji remiasi „tranzitine“ kartezinio abstrahavimo prielaida, kuri reflektuoja

²⁵⁷ P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *Įvadas į refleksyviąją sociologiją*, ALK: Baltos lankos, 2003, 109.

²⁵⁸ G. Morales, *Overcoming The Limit Syndrome / The World of Quantum Culture*, Praeger Publishers, 2002, 3.

²⁵⁹ Remdamasis Martino Buberio dialoginio santykio galimybių refleksijomis, Tomas Sodeika šią komunikacijos teoriją vadina simetrinio santykio teorija. Priešingas – dialoginis susitikimas yra asimetrinis ir transcendentiškas abstrahuotai kalbai. Plg. T. Sodeika, Filosofija anapus pasakojimo / *Naujasis židinys*, Nr. 9, 1993, 46–47. Taip pat žr. A. Gajauskas, Kinai apie Kristų. Žvilgsnis iš tikėjimo filosofijos perspektyvos / *Inter-studia humanitatis. Kaltė kaip kultūros fenomenas*, Nr. 4, Šiauliai: VšĮ Šiaulių universiteto leidykla, 2007, 118–129.

visas – tiek su šia tradicija, tiek su užimta subjekto pozicija susijusias mąstymo sąlygas. Visų pirma – formaliąją logiką, o po to visas kitas – psichologines ir atitinkamai, sociokultūrines sąlygas. Rezultate galime stebėti, kaip „nuosaiki“, bendrą komunikacijos arba tiesiog bendrumo pagrindą siūlanti „žinojimo apie tiesą“ pozicija, pakliūna į „natūralaus mąstymo“ (taigi, savęs nestebinčio, sau neakivaizdaus) kartotės arba Erico Frommo žodžiais – „socialinio suliejimo“ spąstus, kai teiginys: „fizika – mokslas“, staiga įgyja reikšmę – „fizika – profesija“, „gyvenimo būdas“, etc. Tas pat galioja ir socialiniams mokslams, kuriuose profesinis statusas determinuoja tyrimų kokybes.²⁶⁰ Taip atsiskleidžia „tikėjimas“ mokslu, tikėjimas, kuris nieko bendro neturi su pačiu mokslu ir iš tikrųjų yra tik mokslą persmelkianti ir valdanti tam tikra savijauta.

Frommo „socialinio suliejimo“ arba „socialinio glaisto“ (*soziale Kitt*) sąvoką puikiai išplečia Algio Mickūno „refleksyvios srities“ teorija. **Dichotomijų kartojimo ir dauginimo terpė yra sritis, kurioje skirtumai yra puoselėjami jų homogeniško išsaugojimo tikslais; šioje terpėje formuojasi mokslininkų ir mokslų kaukės, kurias prilaiko natūralūs mokslinio „žingeidumo“ pakaitalai (premijos, statusai, ritualai, etc.).** Taigi, refleksyvi sritis yra terpė, kurioje formuojami ne-moksliniai tapatumai keičia, modeliuoja arba „užsaldo“ mokslininkų ir mokslų identitetus.²⁶¹

Dėl šios priežasties „žinojimas apie tiesą“ tampa tokiu nerefleksyviu „tiesos žinojimu“, kuris priklauso nuo pirminio – teorinio ir socialinio santykio su „tiesa“. Kitaip tariant, kaip teigė Bourdieu, pirminės įgytos patirtys, išsilavinimas ir užimama socialinė pozicija yra pamatinės, nerefleksyvios bet kokio kalbėjimo apie „tiesą“ sąlygos. Būtent todėl tai yra „normalizuojančią“ funkciją atliekanti pozicija. Šiame kontekste galime prisiminti ir Foucault, kuris teigė, jog normalizuojanti valdžia turi du lygmenis: „siekdama išgauti naudą iš skirtumų“, vienu metu ji *homogenizuoja* ir *individualizuoja*. Tokiu būdu bet kuri epistemologija integruojama į homogenišką „normos valdžios“ korpusą ir taip sudaro jame „individualių skirtumų gamą, pagrįstą naudos imperatyvu ir paremtą matavimais“. ²⁶² Taigi, aptariama prasme „žinojimas“ yra „apie“ „tiesą“ tam tikru „požiūriu“. Nors mes ir galėtume pamanyti, kad čia slypi refleksija, kuri leidžia „spręsti“ arba „tartis“ dėl „tiesos“, ši refleksija įneša daugybę naujų sąlygų. Tokiu atveju būtent jos pasidaro svarbiausios, o ne tai, kas vadinama „tiesa“.

²⁶⁰ Plg. P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *Įvadas į refleksyviąją sociologiją*, ALK: Baltos lankos, 2003, 297–298.

²⁶¹ Plg. A. Mickūnas, A. Šliogeris, *Filosofijos likimas*, Vilnius: Baltos lankos, 2009, 74–90.

²⁶² A. Valantiejus, Postmodernizmas ir epistemologinio reliatyvizmo spąstai, *Sociologija. Mintis ir veiksmai*, Klaipėda: Klaipėdos universitetas, 2003, 34.

2.2. Kvantinė estetika ir pozityvizmo namai

Studijuodamas XX a. mokslo istoriją, Gregorio Morales priėjo išvados, jog gamtos mokslų kuriama realybė tapo „pernelyg išsikišusi“ iki-objektyvaus (kasdienio) gyvenimo pasaulyje. Tai patvirtina ne tik tokie paprasti faktai, kaip atradimų kvantinėje mechanikoje pritaikymas karo pramonėje, monitorių gamyboje, bet taip pat individualūs garsių mokslininkų Alain Aspect, Brian Joseph, Rupert Sheldrake, Wolfgang Pauli (etc.) pasisakymai ir teorijos. „Pernelyg išsikišusi“ „subatominė realybė“ taip „sudomino“ rašytoją Morales, kad jis ją nusprendė absoliutizuoti kaip „realybę apskritai“ (tikrovę) ir taip „sugrąžinti žmonijai aktyvaus kosmoso kūrėjo vaidmenį“, padėti žmogui „teoriškai ir praktiškai ištrūkti iš fizinių ir socialinių struktūrų“.²⁶³ Svarbiausia, kad naujosios estetikos diskursas konstruojamas remiantis kvantinės fizikos atradimais. Remdamasis Alain Aspect tyrinėjimais, Morales konstruoja savitą subatominio pasaulio viziją, kurioje visi pasaulio elementai yra glaudžiai susiję.

Pagal Alain Aspect, tyrinėjusio šviesos kvantus, „labai didelis fotonų poliarizacijos dalelių procentas, emituotų lazerio spinduliu yra identiškas. Tai reiškia, kad dalelytės neišvengiamai susisiečia jų pozicijose taip, kad kiekvieno fotono orientacija gali atitikti tą, kuri veikia kaip jo pora“. Atitinkamai, jei taip yra, „komunikacija yra momentali“. Šias įžvalgas Morales papildė remdamasis Nobelio premijos laureato Brian Joseph apibendrinimais. Jis teigė, kad Alain Aspect atrastas „faktas implikuoja galimybę, kad viena visatos dalis gali turėti kitos dalies supratimą, arba kad dvi dalys gali kontaktuoti priklausomai nuo padėčių, nepriklausomai nuo atstumo“.²⁶⁴ Pradėjęs plėtoti šias mintis estetikos srityje, Morales susidūrė su mokslo autoritetą saugančia pozityvizmo paradigma. Problema tapo tai, kad visi jo argumentai aiškinant, *kokiu pagrindu* jis kuria naują pasaulėvaizdį, buvo „paslėpti“ už *konvencinės* mokslo žinių panaudojimo ir interpretavimo „sienos“. Kaip replikuoja Morales – „pozityvizmas – tai tik svarbos patvirtinimas“.

Nors konvencionalizmas yra lingvistinė pozityvizmo doktrina (Karl Popper įrodinėjo, jog „reikia priimti konvenciją, kurios pagrindu teiginys būtų laikomas konvenciniu“, taip pat jis pabrėžė, kad „būtina susitarti užbaigti teorijos pagrindimą konkrečiu baziniu (t. y., empiriniu) teiginiu, nes iš principo kiekvienas bazinis teiginys gali būti toliau tikrinamas, išvedant iš jo vis naujus bazinius teiginius“)²⁶⁵, šiame kontekste išsireiškimas „konvencinė siena“ taip pat reiškia

²⁶³ J. Murphy, M. J. Caro, J. Choi, *Estética Cuántica: A New Approach to Culture*, Panels for Postmodern Practices. Conference, November 23rd–25th. 2001. Prieiga per internetą:

<http://www.gradnet.de/papers/pomo01.paper/Choi01.htm> [tikrinta – 2010 11 15].

²⁶⁴ G. Morales, *Overcoming The Limit Syndrome / The World of Quantum Culture*, Praeger Publishers, 2002, 3–4, 13.

²⁶⁵ E. Nekrašas, *Loginis empirizmas ir mokslo metodologija*, Vilnius: Mintis, 1979, 41.

socialinį atsisakymą kvestionuoti istoriškai nusistovėjusią distinkciją tarp priežasties ir pasekmės ir tarp subjekto ir objekto. Konkrečiai: naujų atradimų fizikoje ir kituose moksluose pagrindu rekonstruoti „pažinimo subjekto“ sampratą, kurios dėka buvo pasiekti tie atradimai ir kurių naujos interpretacijos pagrindu siekiama rekonstrukcijos. Turint omenyje, kad šia distinkcija taip pat remiasi krikščionybės ir mokslo (ir ne tik) racionali koegzistencija, naujosios estetikos atveju susiduriama su tendencija: kuo menkesnė kultūrinė diversifikacija, kuo jaunesnė kultūra ir visuomenė, tuo didesnė vieno jos elementų priklausomybė nuo kitų.²⁶⁶ Taigi, problema nebūtų iškilusi, jei Morales sumanymas būtų apsiribojęs normatyvinėmis literatūros diskurso ribomis, tačiau savo atradimą jis ėmėsi plėtoti kaip naują Vakarų civilizacijos *subjekto* (gyvenimo) *metaistoriją*.

Morales kritikai rūpi ne bet kokie mokslai (postmodernios pozityvizmo kritikos požiūriu, jo intenciją logiškai galima išplėsti plačiau), bet kvantinė mechanika ir fizika (kartais jis remiasi biologija ir astronomija). Įsivaizduodamas pozityvistiškai apsaugotą mokslą, kaip „mažo namelio vidų“, „niekam nepastebint“, Morales į jį „įleidžia“ „juodą avį“ (panašiai kaip Nietzsche *Linksmajame moksle* – „beprotingi“ į sekmadieninį šventorių). „Juoda avis“ (kvantinės fizikos teoretikės/-o proto-tipas) imasi interpretuoti tyrimų rezultatus ir uždavinėti klausimus, į kuriuos atsakyti „neišeinant anapus“ (netranscenduoiant) „namelio sienų“ (pozityvistinės tikrumo iliuzijos) yra neįmanoma. „Juoda avis“ nėra tradicinis metafizikas, kuris tik iš loginio užsispyrimo teigtų, kad egzistuoja „anapusinis“ pasaulis. Priešingai, tai yra mokslininkė/-as, kuris stebėdamas gamtos reiškinius padaro išvadą, jog *visatoje egzistuoja simultaniškumai* (tas pats objektas tuo pačiu metu yra daugiau negu vienos realybės dalyvis), kurie tampa matomi tik atsisakius pozityvistų saugomo pamatinumo dėsnių (konkrečiai – Isaac Newton fizikoje, Immanuel Kant pažinimo teorijoje išplėtos priežasties – pasekmės teorijos.)

Vienoje „dykumos saloje“ Deleuze yra netiesiogiai pasiūlęs sudaryti visų Nietzschės skaitytojų geografinį (chronotopinį?²⁶⁷) žemėlapi.²⁶⁸ „Juodos avies“ (Morales) gyvenimas taip pat patektų į tokį sąrašą (kaip kad Škėmos – „Garšvos“, Mickūno – „Don Kichoto“, etc.). Pasižiūrėkime

²⁶⁶ Taip pat turėkime mintyje „pozityvios“ ir „pozityvistinės“ filosofijų skirtumą. Evaldo Nekrašo teigimu, pozityvistai vartojo „terminą pozityvi filosofija, kuris išreiškė jų įsitikinimą, kad tai yra vienintelė teisinga, konstruktyvi filosofija, padedanti spręsti svarbiausias žmonijos problemas“. Tuo tarpu šios filosofijos srities tyrinėtojai, besilaikantys distancijos nuo tokios nuostatos, vadino ją „pozityvistine filosofija“ (E. Nekrašas, Pozityvizmo samprata, *Seminariai*, Vilnius: ALF, 2002, 12). Morales atskirai nediferencijuoja pozityvistų ir jų veiklos srities tyrinėtojų, tačiau iš to, kad jam rūpi pozityvizmo, kaip nekvestionuojamų savo ir mokslo pagrindų (klasikinio subjekto-objekto dualizmo) „prižiūrėtojo“ doktrinos kritika, galima spręsti, jog jis vienareikšmiškai dėmesį skiria pirmiesiems.

²⁶⁷ J. Clifford – Bachtino chronotopas: „Terminas chronotopas tokia prasme, kaip jį vartoja Bachtinas, reiškia erdvės ir laiko indikatorių konfigūraciją literatūrinėje aplinkoje (fictional setting), kurioje (ir kurios laiku) vyksta tam tikra veikla ir vystosi fabula. Neįmanoma realistiškai pavaizduoti istorinės detalės – kažką tiesiog padėti į „jo laiką“ – nesiremiant eksplisiciniu arba implicitiniu chronotopu“. J. Clifford, *Kultūros problema: XX amžiaus etnografija, literatūra ir menas*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2006, 345.

²⁶⁸ Plg. G. Deleuze, *Desert Islands and Other Texts*, 1953–1974. Semiotext(e): 2004, 128.

atidžiau, ką padaro „juoda avis“? Perfrazuojant Nietzsches „bepročio“ šūksnį „Dievas mirė!“, ji sušunka – „mokslas mirė!“ Prieš septyniasdešimt metų, skaitydamas Nietzsche, Martin Heidegger siūlė įsiklausyti į „bepročio“ šūksnį, kaip sklindantį *de profundis* – iš „nukryžiuoto“ („apibrėžto“, „paženklinto“) jo vidaus. Ateinančia „iš gelmės“ žinute buvo pranešta, kad tikėjimas Dievu „baigėsi“, buvo „uždusintas“ (kaip žinome iš Gebserio tyrinėjimų, giesmė, malda, kalbėjimas ir kvėpavimas yra glaudžiai susiję) bažnyčios tvarką savo *sieloje* atspindinčio subjekto viduje – kalendoriuje, liturgijoje, atpirkimo ritualuose. Taip *subjekto vidus atsiskyrė nuo bažnyčios vidaus* (arba siela tapo psichika). Šia prasme „beprotis“ yra ne šiaip vadinamasis „mirties pranašas“ (po Dievo mirė subjektas, autorius, mokslas), bet „žurnalistas“, „turistas“, „šnipas“, kuris praneša iš „įvykio vietos“. (Mąstant apie post-modernizmą, tai suprasti yra svarbiau, negu pergyventi dėl kažkieno mirties.) Taigi, Nietzsche ne „nužudė Dievą“, bet pranešė *kur, kas ir kaip* jį nužudė. Jei „beprotis“ mes ir galime įtarti nusikaltimu, tai tik todėl, kad jis yra to neįmanomo dalyko liudininkas. Tai galioja ir „juodai aviai“. Ji nėra mokslo priešas, bet būdama mokslo „viduje“, ji gali pranešti, jog mokslas „peraugo“ pačius mokslininkus ir žmoniją.

Todėl svarbiausias Morales estetikos principas yra *antropija* (ne entropija). Principas teigia, jog „aplink mus yra šimtai visatų, bet stebintysis yra tas, kuris suteikia matomą (stebimą) formą.“ Taigi, būtų naivu manyti, rašo Morales, kad „realybė yra kažkas, kas egzistuoja nepriklausomai nuo žmogaus, priešingai, „ji yra santykių tarp milijonų galimybių ir mūsų pačių, produktas“.²⁶⁹ Kitaip nei Nietzsches filosofijoje, Morales estetikoje pagrindinis veiksnys yra ne transcendentalinis ar metafizinis principas – valia, bet kvantiniai visatos dėsniai, tapatinami su principais. Tai pasaulis, kuriame nėra subjekto ir objekto, bet yra *minties ir realybės vienybė*.

Antropija yra tik vienas – antropocentrinį žmogaus ir pasaulio (jei tarsime fenomenologiškai arba visatą, jei tarsime estetinė Morales prasme) santykį nustatantis principas. Jis neturės jokios vertės, jei nebus atsisakyta „pamatinio“ mąstymo ir jei nebus įvertinti *aproksimacijos* procesai. Visata nėra temporalinė arba absoliuti – ji be galo juda ir nuolat artėja pati prie savęs įgydama naujus pavidalus ir naujas reikšmes (Morales tai įrodinėja remdamasis minėtais Alain Aspect tyrinėjimais).

Visi kiti principai, kuriuos Morales vadina „bombomis ant pozityvistų namelio“ (aliuzija į „nežinia iš kur“ krentančias atomines bombas ir kitų mokslo pasiekimų pritaikymą), papildo ir išplečia išskirtus principus. Iš kitų principų, paminėkime „grožio ir teorijos reikšmingą ryšį“ (pavyzdžiui – Mobijaus juosta); taip pat vienybės arba neatskiriamumo principą,

²⁶⁹ J. Murphy, M. J. Caro, J. Choi, *Estética Cuántica: A New Approach to Culture*, Panels for Postmodern Practices. Conference, November 23rd–25th. 2001. Prieiga per internetą: <http://www.gradnet.de/papers/pomo01.paper/Choi01.htm> [tikrinta – 2010 11 15].

kuris teigia, kad visa visata susijusi, nes kaip ir smegenys, „ji susideda iš skirtingų ir virpančių komponentų“); toliau – galimybę buvimo „visur tuo pačiu metu“ („sąmonė fenomeno, kuris leidžia „dalelytei“ užimti vietą toli, įsisavinti ribas ir paruošti atsakymus“ – tarkime, tuo pačiu metu galvojate apie kelis dalykus arba valgote ir pasakojate)²⁷⁰; taip pat – „morfogeninius laukus“, „reprezentuojančius modalumą struktūrų, taisyklių, elgesio, idėjų ir tendencijų, kurių kiekviena informuoja konkrečius realybės aspektus“ (kaip matome, šių laukų aptarimas šiek tiek panašus į Bourdieu socialinio lauko, žinojimo, elgesio ir veiksmo santykių išskleidimą; gamtos moksluose galime stebėti, kaip tam tikri daiktai yra būtent tokie, o ne kitokie, nes jie susiję su kitais procesais). Kitas paminėtinas principas – „visata kaip holograma“. Morales teigia, jog visa informacija – nuo smegenų iki ląstelių, „kurios sudaro mūsų kūnus yra holograminė – kiekviena dalis apima visumą“. Kitų principų, kurie, mūsų manymu – menkesnės svarbos, nebevardinsime.²⁷¹

Ką visa tai pasako apie kvantinę estetiką? Filosofiniu požiūriu jos atsiradimas galėtų būti sužymėtas pagal šiuos bruožus: (1) Morales atsisako dualizmo, bet ne dichotomijos. Jo kritikose nė karto nebuvo paminėta sąvoka dichotomija, bet daug kartų – dualizmas. Tai galėtų reikšti tik tai, kad Morales nori „atlaisvinti“ istorines ir metafizines dichotominių perskyrų sąlygas. (2) Atsisakydamas dualizmo ir transcenduodamas pozityvistines kvantinės fizikos ribas, Morales neišvengiamai pažeidė ir dichotominę fizikos mokslo objekto ir jo subjektyvaus požiūrio perskyrą. (3) Kadangi šio veiksmo teisėtumas remiasi kvantinės fizikos ir kitų mokslų teorija, be to, numato skirtumo tarp subjekto ir kvantinio pasaulio panaikinimą (kvantinio subjekto atsiradimą), tai kvantinė estetika pirmiausia pasirodo esanti autonomiška ir nepriklausoma nuo jokio pagrindo.

Iš to, kas aptarta, matome, kad Morales siūlo savitą Nietzsches Zaratustros arba *Übermensch* galimybių sąlygų sistemą. Tiesa, kitaip nei Nietzsche, Morales gerokai mažiau apeliuoja į transcendentalumą ir sutelkia dėmesį į žmogaus mąstymo materialumą ir neatsiejamumą nuo visatos. Tai svarbus momentas. Kitaip negu sekuliari tikėjimo paradigma arba dievo mirties teologija (Nietzsche, Kierkegaard, Bultmann), Morales nenaudoja „abejonės“, kaip kelio į transcendenciją ir vis dėlto jo doktrina mus atveda būtent į tam tikrą transcendenciją – pasaulį, kuriame veikia kvantinėje fizikoje ir kituose moksluose išrasti imanentiniai principai. Šiuo požiūriu Morales yra griežtas ir vengia transcendencijos sąvokos. Kita vertus, jo siekis panaikinti dualistinį mąstymą, skelbia ne tik dichotominės klasifikacijos, bet ir transcendencijos – imanencijos perskyros panaikinimą. Šia prasme kvantinė estetika neabejotinai įžengia į krikščioniškosios metafizikos ir jos sekuliarizacijos istoriją.

²⁷⁰ Imame pavyzdį iš Andy Warhol užrašų: „Mėgstamiausiais mano simulaninis užsiėmimas yra kalbėti valgant. Manau, kad tai klasės bruožas.“ A. Warhol, *The Philosophy of Andy Warhol (From A to B and Back Again)*, San Diego, New York, London: A Harvest Book, 1977, 199.

²⁷¹ G. Morales, *Overcoming The Limit Syndrome / The World of Quantum Culture*, Praeger Publishers, 2002, 3–34.

Taigi, religinė dimensija ir mokslinė dimensija paaiškėja esančios viena ir ta pati. „Atkovoti“ pozityvistinio struktūralizmo užgrobtą ir pamirštą kvantinės fizikos pasaulį, kartu *galėtų* reikšti religinės pozicijos atkūrimą. Teigiame – galėtų, nes nei Morales, nei jo bendražygiai tokio tikslo neskelbia. Ši galimybė paaiškėja tik dėl moderniojo struktūralizmo ypatybių, kai formaliai skirtumas tarp religijos ir mokslo institucijų liaujasi egzistavęs. Kita vertus, šio skirtumo „nejautimas“ ir yra postmodernaus religingumo bruožas. Faktas, kad tai yra doktrina, kurios legitimacijos laukas yra platesnis už vieno mokslo lauką, skatina „kvantinę estetiką“ apibrėžti kaip „naujojo religingumo“ (arba *New Age*)²⁷² programą.

Tam, kad tiksliai įvertintume, kokioje pozicijoje atsiduria „kvantinė estetika“ jos santykio su religija požiūriu, turime atkreipti dėmesį į keletą principinių momentų: (1) Morales doktrina yra „grožio teorija“. Net jos pristatymas yra literatūrinis ir šia prasme atitinka jos pačios numatytą „grožio ir teorijos relevantinio ryšio“ principą (žinoma, šis bruožas būdingas ir kitiems „naujųjų religinių“ judėjimų lyderiams, pavyzdžiui – scientologijos bažnyčios įkūrėjui, rašytojui L. Ronald Hubbard). (2) Naujųjų religinių judėjimų kategoriją sėkmingiausiai vysto suinteresuotieji krikščionys (kaip Ratzinger ar Wuchterl), o tai reiškia, kad net ir anapus klasikinio ateizmo ar tiesiog – abejingumo poziciją užbrėžiančios linijos (nesvarbu teritorine ar temporalumo prasme), jie rastų „klaidingai tikinčius“ (todėl Wuchterl skelbia teisingos teologinės refleksijos – apreiškimo svarbą).²⁷³ (3) Nepaisant šios kritikos, kitų „naujųjų religinių judėjimų“ autoritetai – rašytojas ir fantastas L. Ronald Hubbard, Urantijos judėjimo „kolektyvas“ (judėjimas skelbia transcendentinę – kolektyvinę patirtį ir tokį pat jos papasakojimą) ir kiti, taip pat kaip ir „kvantinės estetikos“ atstovai, siekia savo ir kitų *išlaisvinimo*. Šia prasme mes visai pagrįstai galėtume lyginti „kvantinio subjekto“ (taigi, antropinio, veikiančio pagal hologramines informacijos pasiskirstymo taisykles, etc.) ir išsivadavusio iš psichologinių „negatyvumų“, aktyvaus ir savo tikslo siekiančio, universalus „scientologinio tetano“ ypatybes.²⁷⁴ Bent jau metafizine, racionalaus pažinimo prasme ir ontologiškai, abu subjektyvumai yra panašūs – abu teikia prioritetą protui (*ratio*) ir vis dėlto abu jį „išranda“ iš naujo, kiekvienas savitu būdu.

²⁷² Kurt Wuchterl taip rašo: „Naujojo religingumo“ sąvoka apima „visas tendencijas, kurios vyrauja tokiose madingose srovėse, kaip *New Age* ar jaunimo sektos ir kurių nepaliečia teologinė refleksija“. Iš didžiųjų pasaulio religijų, filosofinių tradicijų, psichologinių bei parapsichologinių idėjų repertuaro, o taip pat pacifizmo, feminizmo, ekologinių judėjimų, išrankiojami atskiri fragmentai, galų gale yra pateikiami kaip pasaulėžiūros, o „vietoje pagrindimo ir argumentacijos iškeliamas autonomiškas išgyvenimas“. „Atsisakius apibrėžtų (...) bei patikrintų mąstymo tradicijų ir sąmoningai atsiribojus nuo metodologinio pagrindimo, plačiausiai atveriami vartai nekontroliuojamai spekuliacijai“. Šios spekuliacijos įvairovė lemia „modernios pertekliaus visuomenės sąmonės“ iškeliamų „atsiribojimų“ bei „alternatyvų“ įvairovę. K. Wuchterl, *Religinis protas. Analizė ir kritika*. Vilnius: Taura, 1994, 46–48.

²⁷³ Plg. K. Wuchterl, *Religinis protas. Analizė ir kritika*. Vilnius: Taura, 1994, 49.

²⁷⁴ Plg. R. Hauth, *Hexen, Gurus, Seelenfänger*. Wuppertal: Brockhaus Verlag. 1994.

Todėl labiausiai „kvantinę estetiką“ atitolinantis nuo naujų religinių judėjimų veiksnys yra dalykas, kad Morales nesiekia sukurti naujo pasakojimo apie pasaulį, bet panaudoti tą, kuris jau yra sukurtas. Nors skirtumo galėtume ir nepastebėti (kaip kad jo nepastebi, anot Morales, pozityvistai), besirenkant vieną iš dviejų „blogybių“ (sugalvotos tikrovės istorijos ir istorijos, kuri yra perpasakota naujoje aplinkoje arba naujomis sąlygomis), neabejotinai būtų pasirinkta pastaroji. Civilizacinis artumas ir užsitęsusi „anoniminė kaimynystė“ leidžia su didesniu pasitikėjimu peržiūrinėti pokyčius, negu suartėti su iš „kito pasaulio“ atvykusiais Urantijos dievais ar scientologijos tetanais.

Pažymėkime, kad vienu konkrečiu požiūriu pastaroji racionali mūsų padaryta prielaida gali būti laikoma klaidinga ar bent jau nekorektiška. Kitaip negu minėti religiniai judėjimai, „kvantinė estetika“ atsiranda gana autonomiškame ir sunkiai klasikinio modernizmo atpažįstamame, šiuolaikinio meno lauke. Pats būdamas autonomiškas, „meno laukas“ šia autonomija dalinasi su visais, kas jame gyvena ir dirba, taigi, ir su įvairiausiais kitų rūšių laukais.²⁷⁵ Šia prasme daugelis projektų ir meno kūrinių, kurie turi išbaigtus religinius bruožus (tarkime, simboliką, kitaip perduodamą sakralumą), būtent per sąveiką su meno lauku įgyja savo veikimo laisvės autonomiją (plg. Maurizio Cattelan *La Nona Ora (The Ninth Hour)*, 1999; Artūro Railos projektus). Faktiškai tai reiškia, kad nepriklausomai nuo to, kokio judėjimo, religinės ar politinės doktrinos elementai atsiduria meno lauke, jie kaip mat įgyja unikalią, tik tame lauke apibrėžiamą, matomą vertę. Šios pastabos „kvantinės estetikos“ judėjimą perkelia į gana autonomišką poziciją. Ir vis dėlto, tai nereiškia, kad ši estetika apsiriboja meno lauko autonomijos refleksija. Priešingai, laukas ją reflektuoja, o ji siekia nustatyti savo ribas, neribodama jų per faktą, kad vis dėlto ji yra estetinis meno, o ne krikščioniškas ar „naujasis religinis“ judėjimas.

Šioje kvantinės estetikos suvokimo perspektyvoje išryškėja jos ir pozityvizmo konflikto plotmė. Meno lauke klasikinis pozityvizmas (nepainiokime jo su sąmonės būsenomis, kai siekiama kurti ar geranoriškai kažką suvokti (pavyzdžiui – fenomenologijoje suvokimas visada pozityvus)) turi gana menką vertę, o meno kritika ir teorija yra kritikuojamos už pozityvistinės mąstysenos bruožus.²⁷⁶ Tačiau kvantinė estetika, pati priklausydama meno laukui, siekia jį taip

²⁷⁵ Lauko sąvoką naudojame griežta P. Bourdieu prasme ir suvokiame jį kaip socialinio agento atsineštų žinojimų, elgesio ir lauke atrandamų sąlygų santykinumą. Apie meno lauko autonomiją Bourdieu pasakoja akcentuodamas pozicijos jame užėmimo svarbą. Sutinkant su Hegelio teiginiu – „tai kas tikra, reiškiasi santykiais“, „meno laukas“ arba „meno pasaulis“, pretenduodamas į tikrumą net ir pačiu žaismingiausiu visų laikų periodu (po didžiųjų pasakojimų, etc.), neabejotinai yra autonomiškas. Plg. P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *Įvadas į refleksyviąją sociologiją*, ALK: Baltos lankos, 2003, 128–131.

²⁷⁶ Irina Costache, aptardama dekonstrukcijos svarbą meno kritikoje, pabrėžia, kad klasikinė, pozityvistinė meno kritika kūriniams pritaiko istorines ir analitines kategorijas nesigilindama į jų individualų originalumą ir kontekstualumą. Plg. I. Costache, *The Truth in Painting” Or in Text? The Dialogue Between Studio Art and Theory in Education*. Prieiga per internetą: < http://www.aesthetics-online.org/articles/index.php?articles_id=9 [tikrinta – 2011 11 10].

peržengti, kad jis išsiplėstų. Kitaip tariant, jai susiduriant su pozityvizmo diskursu, realiai susiduria meno laukas ir mokslo laukas, arba meno ir akademinis laukas. Susidūrimo metu, kai fizikai kartoja, jog subatominis pasaulis yra uždaras mokslo reikalas, galime stebėti, kaip jų sprendimai įgyja matomą socialinę ir psichologinę kokybę ir *vice versa*, kvantinė estetika ją perima ir taip, per susidūrimą ir antitezę, transformuoja save ir juos į naują pozityvistinės mąstysenos etapą.

Reziumuodami teigiame, kad kvantinė estetika yra doktrina, kuri teigia, jog pasaulis yra subatominė (iš mažesnių negu atomai dalelių sudaryta) visata arba kosmosas. Tai reiškia, kad žmonių pasaulyje galioja tie patys dėsniai kaip ir kvantinės fizikos pasaulyje. Kvantinė estetika numato, kad pasaulis yra holograminis (dalelė atitinka, gali būti išreikšta per visumą) (mikroskopinis / makroskopinis), aproksimacinis (visą laiką kintantis ir įgyjantis naujas reikšmes), vieningas, reliatyvus ir priklausomas nuo pagal šiuos dėsnius mąstančio (kai mąstymas yra materialus judesys) subjekto. Kvantinis subjektas yra *išsilaisvinęs* visatos kūrėjas (atkreipkime dėmesį, kaip transformuojasi nuodėmės galimybės samprata, kai mintis imama traktuoti ne kaip dvasinis, bet materialus procesas. Taip Morales padaro proto veiklą akivaizdžia sau kaip turinčią realią galią). Taigi, „išsilaisvinęs“, nes jo neriboja nei teoriniai, nei religiniai, nei socialiniai – struktūriniai rėmai. „Naujoji“ estetika, turėdama naujojo religingumo bruožų, perimdama fizikos ir kai kurių kitų mokslų turinį, dėl savo hegemoniškumo ir integralumo, dar vadinama naująja *kultūros studijų* forma.²⁷⁷ Baigdami skyrelį, pridėkime, jog kvantinė estetika padarė didelę įtaką skirtingų rūšių meno raidai, ypač Ispanijoje ir Lotynų Amerikos šalyse (tarkime, tokiems kūrėjams, kaip režisierius Julio Medem ir „kvantinis tapytojas“ Xaverio²⁷⁸).

2.3. Kvantinės estetikos refleksija kosmoso filosofijoje

Kvantinės estetikos ir jos problemų analizė atvėrė naują kultūros ir estetikos supratimo lauką, kuris pasirodė svarbus ir Algiui Mickūnui. Šis tyrimas apibrėžia naują Mickūno filosofijos ir fenomenologinės filosofijos poreikio plotmę, apie kurią sužinome tyrinėdami naujosios estetikos atstovų ir Mickūno bendradarbiavimą. Mickūno fenomenologijos vaidmuo ir aktualumas išskyla

²⁷⁷ J. W. Murphy, M. J. Caro, Conclusion: The Renewal of Cultural Studies, *The World of Quantum Culture*, Praeger Publishers, 2002, 181.

²⁷⁸ G. Morales, Xaverio's Quantum Aesthetics, *Xaverio. Estética cuántica. Petrales 1997–2000*. Caja de Granada, 2000. Nuoroda perimta iš: Gregorio Morales, *Literatura española contemporánea*. Prieiga per internetą: <http://www.terra.es/personal2/gmv00000/xaverio%27s%20quantum%20aesthetics.htm> [tikrinta – 2010 10 15].

dvejopai: kaip „kvantum“ judėjimo prasmės fenomenologija ir kaip Mickūno filosofijos paralelė, kuri diskurso analizės požiūriu gali būti gretinama su „kvantine estetika“.

Svarbiame straipsnyje *Aesthetics as Creation and Transformation of World Awareness* (2002)²⁷⁹ Mickūnas aptaria klasikines jo filosofavimo stiliui būdingas problemas – amžinojo sugrįžimo teoriją, mito, kalbos, šokio sąryšių kosmose temas. Kosmoso problematika Mickūno filosofijoje atsiskleidžia tik per radikalią redukciją, todėl, kaip ir galima tikėtis, nuo pat straipsnio pradžios susiduriame su metafizinio mąstymo suskliaudimu ir „pirmosios filosofijos“ klausimo kėlimu. Netikėtumas ir klasikinių Mickūno pamėgtų temų svarbos pasikeitimas išryškėja tada, kai jis imasi „synchronizuoti“ (arba derinti) kvantinės estetikos ir savo filosofijoje plėtojamo kosmoso sampratas. Tai nėra derinimas skirtingų požiūrių, bet greičiau mėginimas parodyti, kad kvantinės estetikos sąlygos yra tokios pat, kaip ir kosmoso filosofijos sąlygos. Taigi, Mickūnas neteigia, kad jo ir Morales požiūriai yra tokie pat, greičiau panašūs ta prasme, kuria skiriasi vienas nuo kito du daiktai, tuo pačiu metu sudarantys vienas kito matomumo sąlygas.²⁸⁰ Arba kitu požiūriu – Mickūno kosminė sąmonė yra universali sąmonė, todėl, nors ir kokius panašumus ir skirtumus mes beparodytume, lieka galioti faktas, kad jų parodymas paprasčiausia prasme remiasi fenomenologinio metodo pritaikymu, sudėtingesne – kad tai yra metodo ribas peržengiantis ir į „atvirą“ – žaidžiantį, šokantį, gyvą ir vieningą kosmosą perkeliantis (policentrinis ir dialoginis) **dvių mąstymo pozicijų susitikimas.**

Štai Mickūno pateiktos pozicijos straipsnyje: kosmosas atsiskleidžia kaip **amžinas sugrįžimo ratas**.²⁸¹ Visa kartojasi keisdami vienas kitą priešinguose poliuose – gėris ir blogis, dievybė ir įstatymas, meilė ir neapykanta, vasara ir žiema, ugnis ir vanduo, etc. Mickūnas pateikia labai plačią opozicijų skalę remdamasis tiek Rytų, tiek Vakarų civilizacijų studijomis, pasakodamas, kaip stichija įgyja išbaigtus pavidalus (tarkime, Hermis – nakties briliantas ir paguoda, Afroditė – pasaulio laukiniškumas; o Rytuose – Kama – erosas, Lila – žaidimas, etc.). Taip atsiskleidžia kosmosas kaip amžino sugrįžimo ratas (pavyzdžiui, Kama tampa erosu, o erosas tampa nauja Kamos forma). Nors mes ir galime sakyti, kad niekas nesikartoja, visa, ką mes patiriame arba matome kaip „tą patį“, pasimato tik kaip „tas pats“, kuris nuo „jo“ skiriasi. Todėl trumpoje „pasirodymo“ (tarkime – šypsenos, o ją pakeis – kita) akimirkoje, galime pastebėti tą patį nuostabų visatos kintantį pasikartojamumą, kurį Morales aprašė remdamasis Alain Aspect fizikiniais

²⁷⁹ Prieš tai, kai radau paskelbtą, gavau šio teksto rankraščio elektroninę versiją. Dokumentas (ne teksto pavadinimas) buvo pavadinamas „Artworld“. Manyma, kad tai liudija Mickūno siekį šiame tekste rimtumą atskleisti ne tik kvantinės estetikos suvokimą, bet ir meno pasaulio sampratą.

²⁸⁰ A. Mickūnas, *Aesthetics as Creation and Transformation of World Awareness, The World of Quantum Culture*, Praeger Publishers, 2002, 86.

²⁸¹ A. Mickūnas, *Aesthetics as Creation and Transformation of World Awareness, The World of Quantum Culture*, Praeger Publishers, 2002, 74–78.

atradimais. Prisiminkime: „dalelytės neišvengiamai susisiečia jų pozicijose taip, kad kiekvieno fotono orientacija gali atitikti tą, kuri veikia kaip jo pora“, jei taip yra, visata gali susisiekti su skirtingomis savo dalimis momentiskai (Brian Joseph).²⁸² Taigi, kaip Mickūnui kosmosas yra amžinai kintantis ir taip – **gyvas**, taip kvantinei estetikai visata (arba kosmosas) yra **gyva**.

Visi svarbūs kosmoso atsiskleidimo pavidalai – šokis, mitas, dainavimai, tapyba, skulptūra ir daugybė kitų jungiasi po vienu – amžinojo sugrįžimo ir kosminio šokio suvokimu. Jis skelbia, jog „tapatumas tampa pėdsaku skirtume“ taip pat, kaip meilė atspindi neapykantoje, o „dieviškumas“ „demoniškume“. Kaip šiame kontekste atrodo mokslas ir pozityvistinė jo skraistė? Sekanti Mickūno pozicija teigia, jog „kvantinis šuolis“ iš *polinio*, ciklinio kosmoso į perspektyvinį, mokslams būdingą nuoseklumą, aktualizuoja suvokimą, kad **menininkai, kaip ir mokslininkai – visi yra lygiaverčiai visatos kūrėjai**. Taigi, tiriamos, piešiamos, rašomos (etc.) visatos kūrėjai.

„Kvantinis šuolis“ ir meno bei mokslo laukų persidengimas nebūtų įmanomas, jei kosmosas arba visata nebūtų vientisa ir nepaliaujamai kurianti savo skirtumus. Kuo remiantis ir kaip apibrėžiamas visatos vientisumas? Į šį klausimą Morales atsakė teigdamas, kad visata, kaip smegenys, susideda iš daugybės susijusių ir virpančių elementų (neuronų); todėl neįmanoma būti nesusijusiems, kaip kad „neegzistuoja autonomiškai įstatymai“. Taip pat mąsto Mickūnas, teigdamas, kad „skirtingiems poliams reikia vienas kito tam, kad jie būtų gyvi“. ²⁸³ Taigi, **vientisumas** yra kintantis, tačiau jis būtinai egzistuoja. Be to, grynai „sąmonės gyvenimo“ (dabarties sąmonės patirties) požiūriu, jis ne riboja, bet atsiskleidžia kaip tapsmo **dinamika**. Jei Morales visatos vientisumo sąvoką sutvirtina antropijos, informacijos apie visatą hologramiškumo ir kitais argumentais, tai Mickūnas tai daro pasitelkdamas eidetinę fenomenologiją, bei parodydamas, kad skirtingi bruožai (arba pėdsakai, indeksai) pasimato kituose ir taip atskleidžia „skirtingų vientisumų“ (vienų bruožų kituose) dinaminį kintamumą bei „perskaitomą“, atsekamą jo tikslingumą. (Iš to galima būtų spręsti, kad taip mąstydamas, Mickūnas tarytum grįžta prie teleologinio – fenomenologinio platonizmo, vis dėl to kitaip negu Husserliui, teleologija jam rūpi kaip *kosminis* fenomenas.)

Plėtodamas dinaminio kintamumo temą, Mickūnas pasitelkia „**dinaminių laukų**“ sąvoką. Jo „dinaminiai laukai“ gana panašūs į Morales „**morfogeninius laukus**“. Iš tiesų, galima būtų teigti, kad jie vienas kitą savaip reflektuoja, o Mickūno sąvoka padeda fenomenologiškai universalizuoti Morales teoriją. Morfogeninį lauką jis suprato kaip tam tikrą epochos, kultūros ar civilizacijos visumą. Sąvoką jis perėmė iš žinomo biochemiko ir

²⁸² G. Morales, *Overcoming The Limit Syndrome / The World of Quantum Culture*, Praeger Publishers, 2002, 3.

²⁸³ A. Mickūnas, *Aesthetics as Creation and Transformation of World Awareness, The World of Quantum Culture*, Praeger Publishers, 2002, 82–85.

parapsichologo Ruperto Sheldrakes. Mokslininkas skandalingai teigė, kad egzistuoja „morfogeniniai laukai, kurie susideda iš akumuliuotos žmonijos patirties“. Todėl žmonės priešinosi pokyčiams, tačiau po to, kai jie „adaptuojami“, kai jie įtraukiami į lauką, pastarojo vystymasis keičiasi nepastebimai. Todėl Morales teigia, jog „kiekvienas veiksmas vyksta tam tikrame morfogeninio lauko kontekste ir yra taip integruotas į visumą, kad simultaniškai ją keičia“.²⁸⁴

Mickūno dinaminio lauko samprata fenomenologinė. Jis atkreipia dėmesį, kad daiktų dydžiai ir kitos kokybės egzistuoja ne todėl, kad mes teigiame juos tokius esant, o todėl, kad egzistuoja reflektuota („sukauptą“) jų mastelio patirtis.²⁸⁵ Kitaip tariant, egzistuoja realios vienu ir kitų daiktų ar procesų perspektyvos. Jei šis perspektyvizmas yra duotas kaip simultaniško suvokimo ir simultaniškos patirties *galia*, mes *galime* stebėti, kaip natūraliai (stebuklingai, bet be jokios magijos ar maginio realizmo) keičiasi pasaulis, kaip vieni elementai integruoja į save kitus, spalvos keičia garsus, riešutai virsta lapų šešėliais, etc. Šioje sąmonės gyvenimo terpėje pamažu atsiskleidžia kosmoso fenomenas kaip jos tapatumas. Tam tikru požiūriu, būtų galima teigti, kad tiek Mickūnui, tiek Morales, simultaniško sąmonės, kaip visatos arba kaip kosmoso pagavimas yra toks sąmonės „pabudimas“, kuris be paliovos trina nerefleksyviai išaugusias, pasenusias ar bent jau *negyvas* tikrovės tendencijas. Kitaip tariant, tai yra toks sąmonės pabudimas, kuris nutrina esminį jos ir kosmoso skirtumą. Šį sąmonės modelį Gebseris vadino integralia sąmone. Todėl Mickūnas nuolat įtraukia į savo filosofiją tiesioginius kosminio kvėpavimo, šokio, tapybos, dainavimo (etc.) pavyzdžius, kurie patys ne aiškina kosmosą, bet juo yra.

Iš to kyla klausimas, ar gali būti taip, kad kosmoso gyvenime nėra vietos filosofijai ir refleksijai? Atsakymas į klausimą neigiamas. Mickūnui filosofija yra tokia pat „banguojanti“, kaip ir kosmosas. Tai įrodo du svarbūs jo fenomenologijos aspektai: (1) taip kaip rašydamas *Aesthetics as Creation and Transformation of World Awareness* (2002), taip ir rašydamas kitus tekstus, jis nuosekliai pradeda arba nuo civilizacijos istorijos arba nuo fenomenologinės redukcijos. Tokia pozicija reikalauja kiekvieną kartą iš naujo atsakyti į klausimą apie „pirmąją filosofiją“ arba civilizaciniu arba filosofiniu požiūriais. Tai įrodo, kad Mickūno filosofija siekia išsaugoti tiek savo, tiek nagrinėjamų problemų kosminio kintamumo pastovumą.²⁸⁶ (2) Mickūno „gyvenamojo pasaulio krizės“ samprata, kurią jis perėmė iš Husserlio, suprantama kaip simultaniškai išgyvenamų procesų santykių krizės samprata. Tai reiškia, jog „krizė“ – nesvarbu, politinė, kultūrinė ar kitokia – tai aktyvaus dalyvavimo kosmoso kūryboje sąlyga.

²⁸⁴ G. Morales, *Overcoming The Limit Syndrome, The World of Quantum Culture*, Praeger Publishers, 2002, 7.

²⁸⁵ A. Mickūnas, *Aesthetics as Creation and Transformation of World Awareness, The World of Quantum Culture*, Praeger Publishers, 2002, 85–88.

²⁸⁶ Plg. A. Mickūnas, *Aesthetics as Creation and Transformation of World Awareness, The World of Quantum Culture*, Praeger Publishers, 2002, 71, 72.

Paskutinis, tačiau svarbiausias aspektas, kuris suartina Mickūno kosmoso fenomenologiją ir kvantinę estetiką, yra subjekto samprata. Kvantinio subjekto protas yra materialus („smegenys“) – jį sieja tiesioginis – imanentinis ryšys su jį supančia visata. Mickūno sąmonė taip pat turi šį ryšį, tačiau ne kaip „proto aparatas“, bet kaip kūniška sąmonė. Kvantinis subjektas mąsto simultaniškai – jis yra integruotas į visatą, kurią kuria, tas pat galioja kosminei sąmonei. Ji taip pat yra integrali ir simultaniška. Galiausiai, abu subjektai yra „išsilaisvinę“ iš metafizinių Vakarų kultūros apribojimų. Pereinant nuo subjektų lyginimo prie pačių autorių (mes tai galime padaryti vien dėl retkarčiais kintančios jų rašymo retorikos), pažymėkime, kad abu mąstytojai įgyvendina filosofų-pranašų arba „žadintojų“ (iš įvairių sąmonės struktūrų į naujas, integralias ir refleksyvias) tikslus. Mickūnas tai daro primindamas, jog amžiną sugrįžimo ratą apimantis poliškumas gali būti keičiamas stebint simultaninius procesus, nepasiduodant tiems sąmonės indeksams, kurie natūraliai kreipia mus link to, ko iš mūsų prašoma (kitais tariant, „pasyvūs indeksai, pasyviu būdu konstituoja lūkesčių lauką“).²⁸⁷ Savo ruoštu Morales skelbia: „mes esame gyvi ir mirę tuo pačiu metu, simultaniškai mirtingi ir nemirtingi, o ten egzistuoja siaubingos ir bauginančios realybės džiunglės, kurios yra paslėptos nuo matymo.“²⁸⁸

Apibendrinimas

Antrosios disertacijos dalies pirmame skyriuje sužinojome, kad policentrinė sąmonė pasiekama per radikalią redukciją ir pirmapradžio suvokimo gyvenimo, dar vadinamo radikalia fenomenologine nuostata, išplėtojimą. Policentrinė sąmonės dimensija įgyjama pirmiausia atsisakant egocentrinių konotacijų ir klasikinio redukcionizmo. Todėl tokia sąmonė yra neredukuojama nei į vietą, nei į mechaninį laiką, nes tai yra kūniška antropologinės erdvės ir kosminio laiko sąmonė. Valios filosofijos požiūriu, pirmapradis gyvenimas yra *santykio*, kaip bendros – policentrinės valios išraiškos gyvenimas. Toliau skiriame tris policentrinės sąmonės fenomenus: dialogą, polį (politiką) ir erosą. Dialogas suprantamas kaip polifoninis pokalbio procesas, aktualizuojantis ir plečiantis kūnišką ir istorišką (genetinę) artikuliacijos plotmę. Pirmapradis suvokimas siekia peržengti klasinėms komunikacijos teorijoms būdingus dialektiškumą ir susvetimėjimą bei plėtoja dialogą, kaip polifoninį procesą.

²⁸⁷ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 101.

²⁸⁸ G. Morales, *Overcoming The Limit Syndrome, The World of Quantum Culture*, Praeger Publishers, 2002, 11.

Kitas policentrinis reiškinyss yra *polis*. Jo analizė parodo, kad politinė demokratijos vertybė – laisvė yra tiesiogiai priklausoma nuo laisvės mąstyti. Tai reiškia, kad filosofijos etosas ir politikos etosas sutampa, o filosofija nuo pat savo atsiradimo pradžios (Sokrato pavyzdys) naudoja tuo etosu ir siekia jo išsaugojimo. Iš to išeina, kad filosofija turi būti krizės arba kritinė filosofija, visą laiką abejojanti ir siekianti savo, daiktų ir žmonių išraiškų laisvės. Kita policentrinės sąmonės plotmė pateikia galutinį – erotinį policentrinės sąmonės, kaip kosminės sąmonės išplėtojamą. Tai atliekama pristatant kosminį laiką, kaip libido vandenyną, o pastarojo kismą paaiškinant pasitelkus amžinojo sugrįžimo mitą. Kosminė eroso sąmonė yra galutinis pirmapradžio suvokimo gyvenimo išplėtojimas.

Pagal šias kryptis išplėtos policentrinės sąmonės plotmėje taip pat atsakoma į klausimą apie filosofijos likimą. Išskyrėme tris filosofijos likimo pozicijas: transcendentalinę – filosofinę, siekiančią autentiško daiktų ir reiškinių pažinimo poziciją; politinę-etinę, siekiančią *etoso* galimybių sąlygų reflektavimo ir apsaugojimo; kosminę-erotinę, arba brahmanišką – polifoninio dialogo ir kosminio šokio sąmonės poziciją.

Antrame skyriuje nagrinėjome kvantinės estetikos doktrinos ir kosmoso filosofijos santykį. Pirmiausia, remdamiesi Husserlio, Bourdieu ir Mickūno kritikomis, parodėme, kad pozityvistinis dichotominio mąstymo taikymas apibrėžiant mokslų autonomijas yra ne mokslinis – autentiškas, o socialinė, ekonominė ir simbolinė prasme determinuotas procesas.

Antrame poskyryje analizavome kvantinės estetikos fenomeną. Kvantinė estetika yra grožio teorija, kuri remiasi kvantinės mechanikos ir fizikos, šiek tiek biologijos ir astronomijos pasiekimų teorijomis, atmeta konvencines (pozityvistines) mokslo žinių panaudojimo ribas bei vadovaujasi tiesa, kad pasaulis yra visata, kurioje galioja subatominiai santykiai. Kvantinė grožio teorija numato kvantinius „šuolius“, „proveržius“ ir „susitikimus“ (plg. *The Lovers of The Arctic Circle*, 1998) ir kvantinio subjekto teoriją. Toks subjektas yra menininkas, kuris *žino*, kad visata yra holograminė, gali būti išrasta iš naujo, iš vieno informacijos apie ją elemento. Tai taip pat reiškia, kad subjekto mąstymas yra antropinis ir reliatyvistinis – tai, kas egzistuoja, priklauso nuo to, kuris mato.

Kvantinė estetika turi bendrų bruožų su naujaisiais religiniais judėjimais. Pasitelkę Wuchterl pastabas *New Age* fenomenui, atradome, kad būdama sudaryta iš skirtingų diskursų (nors kamieninis ir yra kvantinė fizika), akcentuodama subjekto išsilaisvinimą iš moderniojo struktūralizmo (teorinių ir socialinių priklausomybių), panaikindama struktūrinį skirtumą tarp religijos ir mokslo, kvantinė estetika gali būti traktuojama kaip naujasis religinis judėjimas. *Vice versa* – panaudodama jau sukurtą ir pripažintą civilizacijoje pasakojimą apie kvantinį pasaulį bei

veikdama ne bet kuriame, o „meno lauke“ (o šio lauko ribos nuolat kinta), kvantinė estetika nėra naujasis religinis judėjimas.

Algio Mickūno kosminė sąmonė yra kūniška, intencionali ir dalykiška. Bendrai paėmus, tai – integrali sąmonė, kuriai pasaulis yra matomas kaip nuolat simultaniškai atsiskleidžiančių prasmių dinaminis laukas. Svarbiausias kosminės sąmonės aiškinimo aspektas yra amžinojo sugrįžimo ratas. Kaip skirtingų polių kaita atsiskleidžia kosminis esaties ir nesaties, šilumos ir šalčio, lietaus ir žemės, aistros ir neapykantos šokis. Taigi, kosminė sąmonė yra tikrovės virpesius jaučianti, nebe filosofinė, meninė, mokslinė ar kitokia, bet absoliučiai universali kūniška sąmonė.

Kvantinė estetika kosminėje sąmonėje atsispindi šiais aspektais: abu pasakojimai iš pažiūros yra antropocentriniai – Mickūnas pradeda nuo *ego* tapatumo (bet kokia fenomenologija nuo to pradeda), o Morales – nuo antropijos, kuri „pastato“ subjektą į aktyvaus kūrėjo poziciją. Kosminio subjekto „gyvenimo“ sąlygos – tai dinamiškos „kosminio šokio“ sąlygos, kurios akivaizdžios kaip skirtumų įvairiuose identitetuose gyvenimas ir naujų traukų, naujų pavidalų galimybės. Morales teorijoje „kosminis šokis“ *atsispindi* kaip kvantinis dalelių šokis („kvantiniai šuoliai“). Abiem atvejais stebime integruotos sąmonės, kuri turi galios kurti naujus pavidalus ir situacijas, gyvenimą. Kitas svarbus estetikos ir filosofijos susitikimas – tai simultaninio mąstymo arba sąmonės gyvenimo plėtojimas. Mickūnas simultanišką įgyja redukuodamas sąmonę į dinaminį patirties lauką, o Morales, akcentuodamas morfogeninį kiekvieno žmogaus gyvenimo kontekstą. Principinis mąstytojų pozicijų skirtumas lieka tas pats, kokį aptinkame jų išeities taškuose: Mickūno pozicija yra transcendentalinė – kosminė, o Morales – fizikalistinė.

III. ALGIO MICKŪNO PILIETINIO GYVENIMO FENOMENOLOGIJA

1. Pilietišio gyvenimo fenomenologija

Antroje dalyje parodėme, jog per transcendentalinio šaltinio idėjos išvedimą atsiskleidžia pirmapradžio suvokimo gyvenimo policentriškumas. Kitaip tariant, policentrinė sąmonė yra formaliausias pirmapradžio sąmonės gyvenimo apibrėžimas, kurį įgijome reflektuodami konstitutyvų-kosminį sąmonės gyvenimą. Išlikdami šioje fenomenologinio tyrimo terpėje, toliau „leidžiamės“ į „natūralaus gyvenamojo pasaulio“, „kasdienio gyvenimo“ arba „sociokultūrinio gyvenimo“ fenomenologijos sritį. Mes jau parodėme, kad pagal vieną iš Mickūno kultūros fenomenologijoje numatytų filosofijos likimo tikslų, ji siekia atskleisti ir saugoti pilietinės visuomenės etosą. Paskutinėje disertacijos dalyje nustatysime fenomenologinės – pilietinės sąmonės bruožus bei kritinį jos požiūrį į modernųjį struktūralizmą.

1.1. Sistema ir demokratijos krizė

Sistemos sukūrimas Vakarų kultūroje ir visuomenės gyvenime, Mickūno įsitikinimu, veda prie Vakarų kultūros ir žmogaus pozicijos pasaulyje suvokimo krizės. Ieškodamas jos ištakų, filosofas atkreipia dėmesį, jog polinkis iš anksto apriorizuoti žmogaus gyvenimą ir žmonių santykius prasidėjo dar ankstyvais viduramžių mąstysenos susiformavimo laikais. Kitaip tariant, erotinė pasaulio suvokimo dimensija buvo prarasta, kartu prarandant visas per ją pasimatančias intencionalaus gyvenimo plotmes – visų pirma policentriškumą, numatantį dalykinį bendrumą ir dialogiškumą, o svarbiausia, vertybinį savo tikslų santykiuose suvokimą. Taip mąstydamas, Mickūnas sugrįžta prie Husserlio *Krizėje* išskleistos Vakarų kultūrą užvaldžiusio *efektyvumo* kritikos. Jis rašo: „erotinė filosofijos saviprata jau neegzistavo ankstyvaisiais ir vėlyvaisiais viduramžiais, kurie rėmėsi aprioriniu asmens kultū „tiesos“ pirmumu, ir ši nuostata pereina į teologinę bei pozityvistinę neoscholastiką, o XIX a. pabaigoje išsisklaido į galios teorijos atšakas: politologiją, klasių kovos teoriją, technokratijos, vitalistines teorijas (...). Visus klausimus,

susijusius su tiesa, atidavę „mokslams“, „filosofai“ sau pasiliko tik naujovišką būdą skleisti savo arbitrišką valią ir išradinėti naujas disciplinas“. ²⁸⁹

Savo ruožtu politinis visuomenės gyvenimo *etosas* redukuojamas (natūralizuojamas) į bendrą pagrindą, kuriuo nekritiškai naudojasi tiek politinės ideologijos, o praktikoje – partijos, tiek socialinės ir politinės inžinerijos mokslai. Šis pagrindas yra sisteminis – racionalus visuomenės gyvenimo apibrėžimas, implikuojantis objektyvistinį ir atitinkamai (priklausomai nuo to, kam prieinama ši objektyvavimo plotmė) – subjektyvų visuomeninių santykių, poreikių bei norų valdymą. Taip Mickūno filosofijoje aktualizuojama ne tik politinės sistemos plačiausia prasme, bet ir **demokratinės sistemos duoties kritika**. Šiuo aspektu jam artima Heinricho Rombacho demokratinės sistemos kritika.

Rombachas pažymi, kad politologinis požiūris į „demokratiją“ kaip sistemą, paverčia ją „epifenomenu“, kuris kaip ir kitos valdymo formos gali „gaminti“ tik „analoginius“ subjektus (pvz., kaip „fašistinė sistema“ – „fašistinius žmones“). Remdamiesi Niklas Luhmanno sistemų teorija, tiek Mickūnas, tiek Rombachas teigia, kad sistema yra tik „antrinis ontologinis modelis“, kurį taikant individų santykiai išvedami iš sistemos, o ne priešingai. ²⁹⁰ Dėl to socialinis agentas gali tapti „demokratišku“, tačiau vidinio socialinio gyvenimo proceso požiūriu, jis gali būti nelaisvėje: „demokratija yra visų politinių vystymosi procesų tikslo forma (*Zielform*) ne todėl, kad ji atitinka politinių normų kodeksą arba atsitiktiniu būdu atitinka valdančiosios Vakarų pasaulio politinės valdžios vaizduotę, bet todėl, kad ji remiasi pamatine žmogiškosios būties struktūra.“ ²⁹¹ Atkreiptinas dėmesys, kad citatoje „visi politiniai vystymosi procesai“ apibrėžia ne mažai išsivysčiusių, totalitarinių ir autoritarinių pasaulio valstybių padėtį „istorinio progreso lenktynėse“ (Benedicto Andersono sąvoka) ²⁹², bet tik tas valstybes, kurios savo politinę tvarką oficialiai vadina demokratija. Rombachas demokratiją supranta kaip laisvą save-struktūruojančių (reflektuojančių) socialinių agentų gyvenimo procesą. „Laisvė“ yra ir „vidinė individo būseną, atitinkanti jo individualią struktūrą, ir visuomenės būseną, atitinkanti socialinę jos struktūrą. Abi laisvės galiausiai sukuria vienintelę struktūrą.“ ²⁹³ Kaip tik todėl struktūrinės antropologijos ir

²⁸⁹ A. Mickūnas, A. Šliogeris, *Filosofijos likimas*, Vilnius: Baltos lankos, 2009, 177.

²⁹⁰ H. Rombach, *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Freiburg, München: Karl Alber, 1994, 20, 168–170.

²⁹¹ Nors Rombachas mieliai remiasi Heideggerio fundamentinės ontologijos įžvalgomis, ypač *Dasein* analitika, ontologiją jis supranta kaip ontologizavimą – bendros tiesų kūrybos procesą arba pagal struktūrų gyvenimą, kaip ontologines struktūras. H. Rombach, *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Freiburg, München: Karl Alber, 1994, 23.

²⁹² A. Gupta, *Imagined Nations, A Companion to the Anthropology of Politics*, Oxford: Blackwell, 2004, 275.

²⁹³ H. Rombach, *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Freiburg, München: Karl Alber, 1994, 21.

sociologijos objektu jis nurodo daugiadimensinę ontologinę struktūrą – „demokratiją“²⁹⁴, o socialinis agentas yra „politinis agentas“, kuris veikia kaip save ir sociumą kurianti socialinė struktūra. Žiūrint iš bendresnės perspektyvos, visuomenę sudarančios struktūros gali būti „greta“, „persidengti“, sudaryti „sistemą“ arba „kontradikciją“; bet kuriuo atveju kiekviena jų turi veiksmų ir kalbos tvarką, generuojamą per „socialinį žaidimą“.²⁹⁵

Rombachas „socialinių žaidimų“ teoriją pagrindžia remdamasis Wittgensteino „kalbos žaidimų“ teorija. Jis teigia, jog „kalbos žaidimai“ paneigia skirtumą tarp fikcijos ir realybės, o daugelis realybių ir be refleksijos atitinka savo „pasakojimą“. Todėl egzistuoja žmonių „klasės“, kurios nepažįsta kitų realybių. Kaip „kalbos“, taip ir „socialinio žaidimo“ tvarkos yra duotos *a priori* ir sudaro tam tikrą transcendentalinę struktūrą, tapačią subjekto ir sociumo struktūrai. Norėdami joje užimti poziciją, turime įsitraukti (*hineinkommen*) į žaidimą. Pavyzdžiui, tik žinodami kaip yra žaidžiamas „patikimumo“ žaidimas toje struktūroje ir toje situacijoje, galime tapti „patikimi“. Būdami „grubūs“, atitinkamomis aplinkybėmis esame „nepatikimi“, etc.²⁹⁶ „Įsitraukimas“ numato arba „papildomą“ žinojimą, arba habitualų gebėjimą priimti adekvačius elgsenos ir kalbos sprendimus toje konkrečioje situacijoje. Bet kuriuo atveju susiduriame su per žaidimą išreikšta konkrečia habitualumo tvarka.²⁹⁷ Įsitraukęs agentas yra visuminė tos struktūros tvarkos dalis: „jis žaidžia visą žaidimą, ne tik savo vaidmenį“.²⁹⁸

Nepaisant išsamumo, Mickūno filosofijos kontekste, Rombacho palankumas „kalbinių žaidimų“ teorijai yra europocentrinio pobūdžio. Faktas, kad įsitraukimas į tam tikrą grupinę – struktūrinę veiklą per „žaidimo“ refleksiją yra tiek konkretus, tiek visuminis, dar nieko išsamaus nepasako apie tokią jungtį. Mickūno supratimu, „kalbiniai žaidimai“ yra grynai vakarietiškas išradimas, kuris neperžengia klasikinės visumos ir jos dalių santykio, kaip vaizdinės konstrukcijos, sampratos.²⁹⁹ Kitaip tariant, galima įtarti, kad „kalbinių žaidimų“ akcentavimas, Rombachą daro savo paties, kaip „antiseminės“ fenomenologijos priešininku, kuris pradeda kurti lingvistinį

²⁹⁴ H. Rombach, *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Freiburg, München: Karl Alber, 1994, 20, 23.

²⁹⁵ H. Rombach, *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Freiburg, München: Karl Alber, 1994, 139–140.

²⁹⁶ H. Rombach, *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Freiburg, München: Karl Alber, 1994, 138–139.

²⁹⁷ Panašiai Pierre Bourdieu pagrindžia „socialinio agento“ habitualumo sampratą, teigdamas kad „*Habitus* – tai konkretus, bet pastovus būdas sueiti į santykį su pasauliu, leidžiantis numatyti pasaulio eigą, egzistuoja visuomet betarpiškai, be jokios objektyvizuojančios distancijos. Kūnas, kuris yra atviras pasauliui, jausmams ir pojūčiams, kuris yra betarpiškai suinteresuotas tuo, ko jame galima tikėtis, ką galima matyti ir jausti, geba įvaldyti pasaulį, naudotis juo kaip „parankiu“ instrumentu (ta prasme, kurią nurodė Heidegger) (...). Praktiškai veikiantis agentas nekvestionuoja pasaulio ir jaučiasi jame lyg namuose dėl to, jog pasaulis irgi yra jame būtent *habitus* pavidalu”. P. Bourdieu, *Pascalian Meditations*, Cambridge: Polity Press, 2000, 142–143.

²⁹⁸ H. Rombach, *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Freiburg, München: Karl Alber, 1994, 141.

²⁹⁹ Plg. A. Mickūnas, A. Šliogeris, *Filosofijos likimas*, Vilnius: Baltos lankos, 2009, 177–178.

žmonių santykių pagrindą. Šią problemą nesunku išspręsti, jei „kalbinius žaidimus“ suprasime kaip kūniškos artikuliacijos ir santykių gyvenamame pasaulyje išraiškas. Šiuo požiūriu mes iš naujo grįžtame prie pirmapradžio – daugiadimencinio demokratijos fenomeno analizės.³⁰⁰

Dabar aktualizuokime išskleistą socialinio gyvenimo struktūralizmą policentrinės sąmonės fenomenologijos kontekste. Svarbu ne tai, kad policentriškumas yra implikuotas ontologinėje sociumo struktūroje – demokratijoje, tiksliau, pati demokratijos idėja archetipiškai atitinka policentrinės sąmonės idėją, bet tai, kad sisteminiu požiūriu kasdieniniame gyvenime jis yra „standartizuotas ir institucionalizuotas“.³⁰¹ Kitaip tariant, jis yra redukuotas į sisteminių (Mickūnas teigia – technokratinį) funkcionalizmą ir transcendentaliniu požiūriu nėra aktualus. Todėl yra beveik neišvengiama, kad dalyvaudamas „savo“ socialiniame žaidime (tarkime – dirbdamas darbą), agentas veiks ne atsižvelgdamas į žaidimo visumą (procesą), bet tik savo vaidmenį jame. Kitaip tariant, bet kokiomis priemonėmis siekdamas asmeninės naudos. Struktūralistiniu požiūriu tai reiškia visuomenės atomizaciją, bendruomeninių santykių (žaidimų) silpnėjimą ir kitokių struktūrų irimą.³⁰² Kodėl taip turėtų nutikti? Problemos tyrimas remiasi hipotetinės elgsenos socialiniame gyvenime priežasties atskleidimu. Faktas, kad socialinio agento, kuris gyvena ir veikia vienoje socialinėje struktūroje gerovė yra visiškai priklausoma nuo sisteminių biurokratijos (technokratijos) sprendimų, nulemia tiek subjekto motyvacijos kintamumą, tiek jo pavaldumą.

Nepakeičiamas valstybinės biurokratijos ir pilietinių teisių tyrinėtojas Thomas Humphrey Marshallas pateikia daugybę istorinių nesėkmingo socialinio gyvenimo sistematizavimo demokratinėje valstybėje pavyzdžių. Knygoje „Social Policy“ (1962) demokratinės biurokratijos veiklą jis tyrinėja iš abiejų – sistemos ir socialinės grupės bei individo (taigi, struktūros) perspektyvų.³⁰³ Iš vienos pusės, jis parodo, kad tam tikro sektoriaus (tarkime – socialinės gerovės) pertvarkymas atsiremia į aukščiausios valdžios (tarkime – parlamento) organizuotumą pertvarkyti teisinę institucijos galią adekvačiai (ir greitai) jos struktūriniam rekonstravimui; iš kitos pusės, jis atskleidžia, kad socialinis agentas yra absoliučiai priklausomas ne tik nuo tokio proceso konstruktyvumo, bet ir demokratinės (taigi, atstovaujamos valdžios) visuomenės etikos.

Nurodome du (Marshallas jų pateikia gerokai daugiau) pavyzdžius: (1) 1930 m. Londono apygardos taryba (London County Council) priėmė sprendimą pakeisti socialinės tarnybos tarybos „Socialinės gerovės komitetas“ (Social Welfare Committee) pavadinimą į „Gerovės pareigūnai“ (Welfare Officers). Pavadinimo pakeitimas kartu turėjo reikšti ir vidinį pertvarkymą.

³⁰⁰ H. Rombach, *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Freiburg, München: Karl Alber, 1994, 31.

³⁰¹ Civilizacijos istorijos požiūriu policentriškumas kildinamas iš graikų polio demokratinės santvarkos. Plg. A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Aureus, 2007, 44–48.

³⁰² A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Aureus, 2007, 127–128.

³⁰³ Plg. H. T. Marshall, *Social Policy*, London: Hutchinson University Library, 1967, 182–183.

Taip turėjo būti išskaidyta institucijos veikla, tikintis, kad ji bus ne tik mobilesne ir sėkmingesnė, bet ir autoritetingesnė pagalbos subjektų akyse. Tačiau galiausiai „pareigūnai“ ne tik turėjo pradėti iš naujo sudarinėti veiklos programas („pradėti nuo nulio“), bet taip pat paklusti senam komiteto statutui. Faktiškai turėdami didelių įsipareigojimų, vadinamieji „autoritetai“ turėjo labai mažai galių. Pertvarkymai buvo atlikti tik 1962 m. parlamente.³⁰⁴ (2) Taip pat Marshallas aptaria „motinystės pašalpos“ problemą. Jis primena tokius penktojo dešimtmečio Britanijos visuomenės periodus, kada motinystės pašalpa buvo skiriama priklausomai nuo to, ar motina yra našlė, išsiskyrusi ar apleista, ar vaikas yra teisėtas (legitimate, illegitimate); taip pat buvo žiūrima, ar tėvas yra miręs savo mirtimi ar nuo ligos, o galbūt buvo nužudytas industrinės nelaimės įvykyje arba krito mūšyje. Visi šie aspektai buvo svarbūs skiriant paramą ir galėjo nulemti jos dydį.³⁰⁵ (Tokio pobūdžio tyrimo būtinybė Lietuvoje yra akivaizdi tačiau šiame tekste mums svarbu užfiksuoti tik pačią problematikos kilmę ir plotmę.)

Dėl išvardintų priežasčių, analizuodamas sistemos ir subjekto sąmonės struktūros santykį, Mickūnas pažymi, kad sisteminis demokratijos, kaip technokratijos funkcionalizmas iš esmės prieštarauja demokratinės laisvės procesui. Kuo labiau agentas yra atitolęs nuo struktūros „gamybos“ („kūrybos“ arba „valdymo“), kuo labiau sistema yra atitrūkusi nuo struktūriškai išreikšto individo gyvenimo, tuo didesnė tikimybė, kad jis bus egoistiškai orientuotas į primityviausiai išreiškiamą asmeninę gerovę arba nusikalstamumą, tuo labiau tikėtina, kad jis nesirūpins savo darbo profesionalumu, o jo gyvenimo ir darbo kokybė bus tik techniškai susijusi su aplinkine socialine gerove.³⁰⁶ Galima būtų pamanyti, kad kitaip negu Schützas, Rombachas arba Marshallas, demokratinę visuomenę Mickūnas vertina pesimistiškai. Tiksliau, jo poziciją galima vadinti „pesimistiniu optimizmu“ arba kaip teigtų Heideggeris – „pasyviu nihilizmu“. Tačiau tai yra toks nihilizmas, kuris leidžia įvertinti dabarties įvykius kaip praeities, žiūrint į juos bendriausiame jų aktualumo ir bendražmogiškumo lygmenyje bei stengiantis juos nukreipti labiausiai tinkama linkme.

Mickūno taikoma sąvoka „demokratijos krizė“ „reiškia perėjimą iš vieno gyvenamojo pasaulio į kitą“. ³⁰⁷ Šia prasme Mickūnui, kaip ir vėlyviesiems Husserliui arba Heideggeriui „gyvenamasis pasaulis“ yra „visuomet atsidūręs“ ant jo „saulėlydžio“ „ribos“ arba ant jo „užmaršties“ „linijos“. ³⁰⁸

³⁰⁴ H. T. Marshall, *Social Policy*, London: Hutchinson University Library, 1967, 116–117.

³⁰⁵ H. T. Marshall, *Social Policy*, London: Hutchinson University Library, 1967, 177.

³⁰⁶ A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Aureus, 2007, 127–129.

³⁰⁷ A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Aureus, 2007, 136.

³⁰⁸ M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, 13, 32.

Krizė yra veikiau metafizinė arba eidetinė fikcija, negu tikrovė. Tačiau kaip tik todėl, kad jos įrodymas ne tik įprasmina socialinio / politinio agento teisių gynimą, bet taip pat gali būti pagrįstas sociologiniais ir antropologiniais tyrinėjimais, fenomenologinė jos refleksija sukuria racionalią politinio agento veikimo poziciją demokratinėje visuomenėje. Tai pozicija, kurią nuo šiol vadinsime pilietine pozicija, o ją užimančio subjektyvumo struktūrą – pilietinės sąmonės struktūrą. **Krizės sąmonė yra fenomenologinė – kritinė sąmonė, kuri siekia „geresnio gyvenamojo pasaulio“.**³⁰⁹ (Pl. žr. II d. 1 sk. 3 posk.)

Kritinė pilietinės sąmonės fenomenologija atsisako pozityvistinio požiūrio į sisteminę demokratiją: sistema yra ne pilietinės elgsenos priežastis arba pasekmė, bet procesas, kuris apima abu jos gyvavimo aspektus. Toks suvokimas galimas tik redukuojant demokratinę visuomenę fenomenologine maniera kaip „gyvenamąjį pasaulį“ bei vadovaujantis sąmonėje patikrinama prielaida, kad visi to pasaulio subjektai yra laisvi, lygūs ir teisiškai formuojamos tikrovės bendraautorai.³¹⁰ Rombacho struktūrinės antropologijos kontekste demokratijos formavimo laukas visų pirma yra ne ontologinis (sisteminis), bet policentrinis laukas, o pilietinė sąmonė yra policentrinė simultaniška sąmonė, kuriai demokratija yra duota kaip aukščiausias sąmonės gyvenimo tikslas. Šį apibendrinimą pritaikome ir kritinei Algio Mickūno fenomenologinės filosofijos pozicijai. Toliau analizuosime etinę pilietinės sąmonės orientacijos prigimtį.

Kadangi pilietinė sąmonė yra išvestinė policentrinės sąmonės struktūra, jos etika remiasi jau įvardinta bendra socialinio gyvenimo nuovoka bei per ją formuojama, individualia orientacijos pasaulyje logika. Tame persidengime Mickūnas pateikia svarbiausią pilietinės antropologijos įžvalgą, pagal kurią asmuo yra vertybė, nes jo gyvenimas pasaulyje atitinka jo „vidinę vertybę“.³¹¹ Iš pažiūros Mickūno teiginys galėtų būti analogizuotas visoms fenomenologinėms etikoms nuo Schelerio iki Levino. Toks įspūdis susidaro dėl to, kad „vidinė vertybė“ nurodo į tam tikrą savasties transcendenciją bei apibrėžia subjektą egzistenciškai. Šiuo požiūriu Mickūno pilietinis subjektas iš tiesų atitinka klasikinį *essentia* ir *existentia* persidengimą, pagal kurį refleksyvus būties (arba gyvenimo) tiesos atradimas suteikia formą žmogiškai būčiai.³¹² Kita vertus, Mickūnui nerūpi ontologinis tiesos pobūdis. Jo poziciją tikslingiausia apibrėžti veiksmo fenomenologijos teritorijoje, tačiau ne būtiško – metafizinio (Heideggeris) arba struktūralistinio (Schütz), bet eidetinio – Husserlio ir Merleau-Ponty veiksmo apibrėžimo lygmenyje.

³⁰⁹ A. Mickūnas, *Transcendental Ground of All Values, Filosofija. Sociologija*, T. 19, Nr. 3, 2008, 38; A. Mickūnas, A. Šliogeris, *Filosofijos likimas*, Vilnius: Baltos lankos, 2009, 270.

³¹⁰ A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Eureus, 2007, 45–48.

³¹¹ A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Eureus, 2007, 143, 148.

³¹² M. Heidegger, *Kantas ir metafizikos problema, Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992, 43.

Būtis ir struktūra, kaip ir sistema pilietinio subjekto sampratoje yra antriniai – išvestiniai jo tiesos apibrėžimo šaltiniai. Būtent todėl, kad bet kokios socialinės struktūros gyvenimas gali būti patikrintas eidetinėje žiūrioje, atsiranda betarpiška „keičiančio“, „įtakojančio“ arba ją iš naujo kuriančio dalyvavimo struktūros gyvenime galimybė. Kaip tokia, ji yra konstitutuota tik kaip „tuščia intencija“ arba intencija, kuri nepriklauso refleksijoje kūniškai išreikštam santykiui. Tokiu atveju ji būtų orientacija.³¹³ „Vidinė vertybė“ yra formalus tokio dalyvavimo priežasties apibrėžimas, kuris žymi nuolat transcendentaliai atsikartojantį, tačiau savo turinio ir krypties požiūriu kintantį orientacijos pasaulyje tašką. Kitaip tariant, jei policentrinis demokratijos suvokimas sąlygoja socialinės ir politinės atsakomybės suvokimą, kuris reikalauja pereiti nuo galimybės, prie būtinybės, nuo mentalinės orientacijos, prie faktinės, tai „vidinė vertybė“ atspindi „dviprasmišką“ šios orientacijos tikslą. Šia prasme kiekviena pilietinė sąmonė tuo pačiu metu yra individuali ir visuomeniška, savarankiška ir susaistyta sąmonė.

Klasikinės etikos požiūriu, „vidinė vertybė“ gali būti aiškinama kaip „kategorinio imperatyvo“ subjekto maksima – „praktinė taisyklė, kuri atitinka subjekto proto sąlygas, pagal kurias jis veikia“. ³¹⁴ Mickūnui, kaip ir Kantui, „praktinė taisyklė“ legitimu tampa per visuotinai galiojančio laisvės įstatymo suvokimą, o šio įstatymo veiksmingumas garantuojamas tik per konkrečias subjekto laisvės išraiškas. Iš to išeina, jog „praktinių taisyklių“ kūrimas yra būtina laisvo subjekto egzistencijos sąlyga. Pagal Kanto „moralinį įstatymą“, kiekvienas žmogus, „turėdamas“ savyje laisvės idėją, kuria šias taisykles laisvai, t. y., atsižvelgdamas į idėjos visuotinumą. Šį modelį Mickūnas fenomenologiškai universalizuoja. Jis perkelia jį į platų Vakarų civilizacijos kontekstą bei parodo, jog „praktinių taisyklių“ kūryba yra toks sudėtinis procesas, kuriame būtinai dalyvauja kapitalas, tradicija ir institucinė valdžia. Tai numato ne tik naujas sąmonės struktūras, bet ir jų autonomijos problemą. Kitaip tariant, vartojimo kultūros požiūriu žmogus gali pasirinkti tam tikrą medžiaginę gerovę, bet negali tokio veiksmo neatlikti³¹⁵, o

³¹³ A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Aureus, 2007, 405.

³¹⁴ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg: Meiner-Verlag, 1965, 42.

³¹⁵ Kritikuodamas demokratinės visuomenės materializmą, Mickūnas dažnai naudoja panašius į „kultūrinės industrijos“ kritikų išsakytus argumentus. Šiame kontekste aktualiausia yra „*Negatyviojoje dialektikoje*“ (*Negative Dialektik*) pristatyta ideologijos kritika. Adorno ją atliko pasitelkdamas *realios* ir *formalios* laisvės sampratų sugestijos principą. Kiekvieną kartą, kuomet emocija suranda savo atgarsį/atitikmenį kultūroje, lieka įgyvendintas formalios laisvės principas. Kaip tik todėl kultūrinėje industrijoje, kurioje siekiama pelno, anot Adorno, niekuomet nesirūpinama aukštosios kultūros prasmėmis, bet tik taikomasi prie pačių paprasčiausių žmoniškų poreikių. Tai įgalina tiek kultūrinės industrijos produkcijos realizavimą, tiek žmogiško poreikio patenkinimą. Taigi, jei buržuazinio kapitalizmo sąlygomis pridėtinė vertė buvo kuriama fiziškai išnaudojant – Marso terminais tariant – darbininkų klasę, t. y., aiškiai jiems parodant *realias* jų laisvės galimybes, tai monopolistinio kapitalizmo sąlygomis socialinė realybė yra transformuojama – *formali* laisvė apima kiekvieną socialinį individą, tačiau kaip tik šis formalumas, nereikalaujantis ypatingų intelektualinių ar kultūrinių išteklių – prieminas visiems, tampa pridėtinės vertės kūrimo pagrindu bei atitinkamai, pačios kultūrinės industrijos funkcionavimo svarbiausia sąlyga. Plg. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1991, 130–132.

demokratinės sistemos veikimo požiūriu, kaip parodyta anksčiau, jis gali dalyvauti demokratiname procese tik pagal iš anksto nustatytą tvarką.³¹⁶

Dėl to Mickūnas kritikuoja Kantą nurodydamas, kad nepakanka vadovautis prielaida, jog žmogus yra visuomeninė būtybė, kuriai iš prigimties skirta turėti laisvės idėją, nes taip redukuojama laisvės idėja į laisvės įstatymą. Todėl jis teigia, kad „toks gyvenimas nepakankamas, kai apsiribojama vien visuomeniniu lygmeniu, kuriame“ – o tai neišvengiama – „visi individai ar grupės siekia individualių ar grupinių tikslų. (...) Politinės visuomenės tikslas – politinė visuomenė“, o ne savaiminis paklusimas įstatymui.³¹⁷ Savaiminis priklausymas nuo laisvės įstatymo nieko nekeičia. Priešingai, toks subjektas neturi orientacijos visuomenėje, arba jo orientacija yra sistemiškai nustatyta. Abiem atvejais atrandame tai, ką Scheleris vėlyvuoju kūrybos periodu kritiškai pavadino „praktinio proto gyvūno“ gyvenimu.³¹⁸ Tai yra ne refleksyvi, bet impulsyvi, tik per konkrečias veiklas pasireiškianti ir tik nuo jų priklausanti – hipotetinė sąmonė.

Tuo tarpu perėjimas prie „vidinės vertybės“ konstituoja „savikūrą, kaip savaiminę vertybę“. ³¹⁹ Ji įsteigiama „suabejojant aklu priklausymu šiam pasauliui“. ³²⁰ „Aklumas“ ir „užmarštis“ yra pagrindinės „demokratijos krizės“ aiškinamos kaip „motyvacijos krizė“ priežastys. Savo ruoštu demokratija, kaip „gyvenamojo pasaulio“ „gyvenimas“, nuolat reikalauja „daugiau“. Šis „daugiau“ „konstituoja ne konstruojant, o atskleidžiant tokį intencionalumą, kurio numanomas objektyvumas – eidos kaip vertybė – yra absoliutus“. ³²¹ Jis būtinai atspindi tai, kokios orientacijos reikia „gyvenamajam pasauliui“. Šia prasme „vidinė vertybė“ visiškai atitinka platonišką idėją. „Vidinės vertybės“ atradimas prasideda nuo abejonės, tada „galime klausti, ar šis gyvenamasis pasaulis vertas mūsų vidinės vertybės. (...) Kaip atrasta duotis (...), ji pasirodo nepriklausomai nuo kultūros, istorinio tarpsnio ar visuomeninės padėties“. ³²² Mickūno įžymiausi pavyzdžiai – Nietzsche, Sokratas, Mahatma Gandhis.

Tyrinėdamas pilietinės sąmonės struktūras, interpretacijos objektu Mickūnas pasirenka Miguelio de Cervanteso romaną „Don Kichotas iš Lamančos“. Tradiciškai teigiama, kad

³¹⁶ A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Eureus, 2007, 178–181.

³¹⁷ A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Eureus, 2007, 43–44.

³¹⁸ „Praktinio proto gyvūnas“ elgiasi protingai, kai veikia spontaniškai ir prisitaiko prie naujų situacijų. Jo elgesys presupponuoja supratimą apie aplinkos ir jos elementų sąryšį bei mąstymo produktyvumą, kuris gali būti suprantamas ir kaip niekada anksčiau nepatirtų dalykų būklės, ar netūrėtų santykių susiejimo (pvz. „panašumo“, „analogijos“, „priemonės kažko išgavimui“, „tam tikros priežasties“, etc.) nustatymo geba. A. Schuetz, *Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego, Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 2, No. 3, Mar., 1942, 324.

³¹⁹ A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Eureus, 2007, 148.

³²⁰ A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Eureus, 2007, 145.

³²¹ A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Eureus, 2007, 138.

³²² A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Eureus, 2007, 145.

Cervanteso kūrinys yra pirmasis modernus romanas Vakarų civilizacijoje. Cervantesas pasakoja dviejų priešingybių ir dviejų draugų – aristokrato, įsivaizduojančio save esant riteriu – Don Kichoto, ir valstiečio, kuris save laiko riterio ginklanešiu – Sančo Pansos, istoriją. Mickūnui svarbu ne tai, kad Don Kichotas yra komiškas, dažnai laikomas bepročiu herojus, bet tai, kad jis yra atradęs „vidinę vertybę“. Sančas Pansas, priešingai, neverta susidomėjimo būtybė, kuri nepaisant fakto, kad neturi etinės sąmonės, tampa jos dalininke, „tikėdama“ Don Kichoto „pašaukimu“. Interpretacijose – esė „Pasvarstymai apie sančapansizmą, žemesniąją doknkichotiškumo rūšį, arba praktiškas ir komiškas pamokymas apie gyvenimą, nugirstas prie pakelės užkeigos arklidžių ir užrašytas abejotino autentiškumo raštininko“ bei „Don Kichoto sąmonė“³²³, Mickūnas pateikia transcendentalinės herojų sąmonės struktūras – portretus.³²⁴ Juose atsispindi socialinės, etinės, moralinės ir psichologinės pilietinės sąmonės atsiradimo kliūtys, pilietinės laisvės tikslai ir bendražmogiški jų suvokimai. Be Mickūno, remdamiesi Cervanteso romanu, politinį ir socialinį gyvenimą taip pat yra apmąstę Ortega Y Gassetas, Karlas Marxas ir Engelsas, Heinrich Heine, Ivanas Turgenevas ir daugelis kitų. „Vidinės vertybės“ patirties analizės kontekste bus aktualūs trumpi, bet simptomatiniai Marxo ir Engelsono pasvarstymai bei Ortegos Y Gaseto kultūros fenomenologija.

1.2. Don Kichotas ir Sančas Pansa

Hierarchinėje „geležies amžiaus“³²⁵ pasaulio struktūroje Don Kichotas ir Sančas Pansa užima bajoro ir valstiečio pozicijas. Vadovaudamiesi Cervanteso ir Mickūno pasakojimų eiga, sužinome, jog hierarchinės bajoro ir valstiečio tapatybės yra formalios: bajoras rūpinasi ne savo bajoriškais teisėmis, bet užsidaręs bibliotekoje skaito riterių romanus, o valstietis nors ir seka paskui asilą, besivejantį prie šiekšto pririštą morką, daro tai su iš savęs ironizavimo kylančiais juoko protrūkiais.³²⁶ Abiejų veikėjų susidvejinimo struktūros turi panašumų ir skirtumų: Alonsas Kichana gyvena bibliotekinėje – vaizduotės dabartyje. Tuo metu jo bajoriškasis ego egzistuoja tik kaip jo draugų prisiminimas. Tolimesnėje istorijoje matome, jog kiekvieną kartą, kai Don Kichotui tenka

³²³ A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Aureus, 2007, 367–394, 395–426.

³²⁴ Paraleliai transcendentalinės struktūros sąvokai skyrelyje naudosime „transcendentalinio portreto“ sąvoką. Kadangi Mickūnas Don Kichotą ir Sančą Pansą reflektuoja transcendentaliniu jų gyvenimo požiūriu, „transcendentalinis portretas“ apibrėžia transcendentalinio subjektyvumo gyvenamajame pasaulyje kintamumą bei tuo pačiu atspindi asmenybinių herojų pastovumą.

³²⁵ Pagal istorijos mokslą taikomą trijų periodų sistemą, „geležies amžiumi“ Europoje vadinamas laikotarpis tarp akmens bei žalvario amžių ir antikos. Atsižvelgiant į Gebserio strukturalizmą, tai laikotarpis tarp mitinės ir mentalinės sąmonių. Abiem atvejais turimas omenyje civilizacinio nuosmūgio, karų bei matriarchalinės visuomenės pasikeitimo į patriarchalinę, laikmetis. Vėliau matysime, jog Mickūnas „geležies amžiaus“ sąvoką naudoja kaip universalią struktūrą, per kurią atskleidžiami kitokių sąmonės struktūrų santykiai.

³²⁶ A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Aureus, 2007, 371.

grįžti į savo bajoriškąją tapatybę, jis patiria psichinį sukrėtimą (galiausiai dėl to jis ir miršta). Tuo tarpu Sančą Pansą nuo pat esė pradžios aptinkame išgyvenantį / patiriantį savo ego mirtį.

Transcendentaliniame lygmenyje herojaus ego mirties patirtį reikėtų aiškinti redukuojant jo savastį į „savumo sferą“ bei žiūrint, kaip šioje sferoje gyvenančio konstitutyvaus ego tikslai sąlygoja naujų jo tikslų konstitucijas.³²⁷ Sančo Pansos „natūralių patirčių“ (kaip „darbo ūkyje“, „jojimo ant asilo“) refleksija Mickūno pasakojimo pradžioje iš karto pasižymi redukcijos performatyvumu, tai refleksija, kurioje jam paaiškėja, jog siekdamas „naujo“ sąmonės tikslo, jis tegali pereiti nuo savo veiksmų ir minčių objektų prie pačių veiksmų ir minčių (transcendentalinės psichologijos problema).³²⁸ Iš to išplaukia, jog herojaus cogito laisvę riboja praeities kokybė (savastis), kuri apibrėžia visų jo sąmonės tikslų lauką. Bet kokia galimybių hermeneutikos galimybė hic et nunc yra valdoma „egologinės“ – sudaiktintos patirties, t. y., savasties, kuri apriboja sąmonės tikslų horizontą. Todėl tai būtis tarp nepageidaujamos praeities ir jos determinuojamos ateities.

Susvetimėjęs su egologine „artimo-pasaulio“ struktūra, Sančas Pansa negali grįžti į senojo ego poziciją, tačiau taip pat negali peržengti per jo sferą apibrėžtų savo suvokimo ribų. Todėl visi supoziciniai, išeities suvokiniai – galimi ego („kunigo“, „kirpėjo“, „rūpesčiuose paskendusio Tėvo“, „šeimos galvos“, „senstančio Sančo“), jam pasimato kaip klaidingi praeities dabarties pasikartojimai ateityje. Prasmės (arba pasitenkinimo) pojūčio neturėjimas yra vienas pagrindinių savižudžio sąmonės bruožų.³²⁹ Analogiškai Sančo Pansos situaciją perklausia Ortega Y Gassetas: Ar tai yra gyvenimas? Nieko daugiau negu tai? Uždaras besikartojantis ciklas visada identiškas? Tai pavojinga valanda kiekvienam „žmogui“. ³³⁰ Pagal Mickūno pasiūlytą Sančo Pansos transcendentalinį portretą, jei „vieną dieną“ nebūtų pasirodęs Don Kichotas, jis būtų arba susitaikęs su savo „asilišku“ vaidmenimi, arba būtų pasitraukęs iš gyvenimo.

Mickūno kūrinys Don Kichoto sąmonę laikome mitine-psichine (mitologine).³³¹ Gebserio filosofijoje tai tokia sąmonė, kurioje yra susiję garsas, balsas, psyche ir burna – tai

³²⁷ Apie „savumo sferą“ Husserlis rašo: „čia turime reikalą su redukcija į tam tikrą esmiškai apibrėžtą struktūrą, aprėžiančią universalios konstitucijos lauką, konstitucijos, kurioje ego, kaip konstituojuantis objektyvų pasaulį ego, gyvena“ (E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005). Transcendentalinė Husserlio „savumo sferos“ samprata vėliau Heideggerio buvo išplėtotą per egzistencialinę „artimo pasaulio“ (*Umwelt*) analizą, kurioje metafizinis žmogaus ir jį supančio pasaulio santykis nusakomas per rūpesčio (*Sorge*) egzistencialą. Kaip universali struktūra, „savumo sfera“ leidžia fiksuoti perėjimus iš vieno sąmonės stovio į kitą, tuo tarpu metafizinė „artimo pasaulio“ samprata padeda užfiksuoti ontologinį (egologinį) personažo praradimą.

³²⁸ Plg. A. Schuetz, Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 2, No. 3, Mar., 1942, 339.

³²⁹ A. Mickunas, An Introduction to the Philosophy of Jean Gebser, *Integrative Explorations Journal*, V. 4, Nr. 1, 1997, 3.

³³⁰ O. Gasset, *Meditations on Quixote*, First Illinois Paper Edition, 2000, 132.

³³¹ Gebserio filosofijoje mitinė sąmonė yra psichinė, o ją sudaro „kalbėjimo“ (*myth, mythonami* gr.) ir „nebylumo“ (klausymosi) dimensijos. „Kalbėjimas“ šioje sąmonėje visuomet yra „įkvėptas“ (*animus* gr., *spirae* lot.), tai – dvasios, žemynos „kvėpavimas“. Kai apofatinėje teologijoje skaitome, jog „dievas kalba pranašo lūpomis“, turima omenyje pirmapradiškai audialinė, „įkvėpto kalbėjimo“ patirtis. Ji apima kiekvieną „nebylumo“ (jos girdėjimo)

audialinis suvokimas, kurio metu garsas ir ritmas formuoja vizualinį suvokimą.³³² Kuomet Mickūnas akcentuoja sinestetinę Alonso Kichanos suvokimo specifiką, jam rūpi tiesioginis vizualinės patirties plotmės vertimas „į kitas - klausos ir lytėjimo“. Tačiau šis perėjimas iš sinestezės į kinestezę – juslinio suvokimo pratęsimas į fizinio gyvenamo kūno pasaulį – galimas tik girdint pa-šaukimą, mito balsą.³³³ Mito ir skaitytojo balsų santykio Mickūnas neplėtoja, tačiau akivaizdu, jog tai, kas vadinama pašaukimu yra skaitytojo balsas, kuriame skaitymo metu nusitrina Kichanos ir mitologinės sąmonių skirtumai. Todėl Kichanai „klausytis vidinio balso“, reiškia patirti kvietimą pratęsti jį gyvenamame „geležies amžiaus“ pasaulyje (kvietimas „gyventi verto gyvenamojo pasaulio“). Šio pratęsimo esmę sudaro tai, jog Kichanos tapatybė išreiškiama per naują fenomeną – Don Kichoto sąmonę.

Tolimesnė „vidinio balso“ patirties raida yra tokia: Don Kichotas atsisako Kichanos sąmonės, tačiau tai padaro tokiu būdu, kad būdamas tik per refleksiją pasimatančia Kichanos intencija, jis save realizuoja keisdamas jo santykį su savimi ir pasauliu. Tačiau gryna intencija negalėtų nieko pakeisti. Mickūno esė tai tokia intencija, kuri yra atradusi savo siekiamybę – vertybę. Todėl teigiama, jog „Don Kichoto logika nėra tikroji logika, o greičiau etika. Jis žiūri ne į tikrovę, o į vertybes“.³³⁴ Mickūnas transformuoja šią literatūrologinę išvalgą redukuodamas aksiologinius herojaus gyvenimo indeksus (orumą, kilnumą, drąsą, ištikimybę) į „vidinę vertybę“, kuri apibrėžia niekada iki galo nekonstitutuotą pašaukimo tikslą. Jis visiškai sutampa su Don Kichoto sąmonės tikslu. Kadangi Don Kichoto sąmonė išreiškiama kūniškai ir balsu, Sančas Pansa (kaip ir Kichana) gali tapti pilnateisiu „vidinės vertybės“ dalininku – Don Kichoto bendražygiu.

Galutiniame Mickūno interpretacijų apibendrinime skiriame tokią proceso eigą. Abiem (Don Kichoto ir Sančo Pansos) atvejais sąmonė redukuojama suabejojant jos intencijų turiniais, o tuomet klausiamo, ar šis nukreiptumas, kuris yra žmogaus gyvenimas par excellence iš tiesų siekia būtent tos tikrovės. Abejonės situacijoje sąmonės intencionalumas yra duotas kaip tuščias jos buvimo faktas, kurį patvirtina tik dar neatrastų dalykų egzistavimas.³³⁵ Taigi, mes net negalime pasakyti, jog egzistencija slepia savyje tiesą, kurią galėtume pavadinti jos būties įrodymu. Sančo Pansos portrete pastebime būtent šį dvilypumą: jo esatis jam yra akivaizdi, tačiau visi to įrodymai yra klaidingi. Jo „praktiškam ir apsukriam“ protui tai yra didžiausia nelaimė. Vice versa,

kontekstą ir suteikia realybei savo mitologinę prasmę. Mickūnas pažymi, jog perėjimas iš mitinės į mentalinę sąmonę yra paženklintas „*pirmapradės traumos*“, pasipriešinimo „*okeaniškai, ritmiškai, neturinčiai krypties ar orientacijos*“, mitinei motiniškų nakties iščių sąmonei („*kiekviena mitinė-psichinė visuomenė yra motiniškos prigimtys*“) A. Mickūnas, *An Introduction to the Philosophy of Jean Gebser, Integrative Explorations Journal*, V. 4, Nr. 1, 1997, 5–8; J. Gebser, *The Ever-Present Origin*, Athens, OH: Ohio University Press, 1985, 61–64.

³³² J. Gebser, *The Ever-Present Origin*, Athens, OH: Ohio University Press, 1985, 62.

³³³ A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Aureus, 2007, 405.

³³⁴ L. Rosales, *Cervantes y la libertad*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1985, 64.

³³⁵ A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Aureus, 2007, 420.

apibrėždamas herojaus sąmonę kaip suvokiančią savo pačios nukreiptumą, Mickūnas numato intersubjektyvų Sančo Pansos ir Don Kichoto santykį, kuriame pastarojo intencijos turinys suvokiamas kaip bendras. Toks bendrumas, žinoma, kartu atskleidžia ir skirtumą, kurį atribojus nuo jo išvalgos sąlygų, atsiranda galimybė veikėjus pavadinti „žemesniąja“ ir „aukštesniąja“ heroizmo „rūšimis“. Klasifikacija, turint omenyje joje slypinčią tam tikrą nusivylimo žmogaus galimybėmis gaidą, atrodo netikėtai, be to, ji užstoja dviejų herojų santykio su „vidine vertybe“ dinamikos bendrumą. Kita vertus – ir tai daug svarbiau – santykio dinamikos sąlygų parodymas esti anapus išvestinės klasifikacijos ir sufleruoja apie tam tikrą santykio su „vidine vertybe“ pamatinumą. Tai – jos problemos bendražmogiškumas, kuris „transcenduoja“ bet kokią situaciją, kurioje gali būti pastebėtas vertybės poreikis (tuščia intencija), kontekstą. Pagal tai skiriame tokius Don Kichoto sąmonės bruožus:

- 1) Tai yra policentrinė sąmonė, kurios gyvenimo struktūrą sudaro „geležies“ ir „gyvenamo“ pasaulių simultaniška patirtis.
- 2) Don Kichoto sąmonė yra bendruomeniška. Jos policentriškumas yra išreikštas per struktūriškai „bendrą“ gyvenimo tikslo išraišką (jo draugystė su Sanču Pansa, kitos draugystės ir bendruomeniškumo formos);
- 3) Tai yra per konkrečią „vidinę vertybę“ išreikšta sąmonė, kuri jaučiasi esanti atsakinga už „geresnį gyvenamąjį pasaulį“, todėl visas jos policentrinis gyvenimas yra orientuotas į „vidinės vertybės“ įgyvendinimą.
- 4) Pagal galutinį apibrėžimą tai yra pilietinė sąmonė, nes jos „vidinė vertybė“, kuri tuo pačiu metu apibrėžia individualią Don Kichoto sąmonę bei atspindi policentrinį demokratinės visuomenės tikslą, galiausiai yra išreikšta per konkrečias socialines veiklas.

Transcendentalinė – fenomenologinė Don Kichoto sąmonės ekspozicija atskleidė „vidinės vertybės“, kaip „pašaukimo“ patirties struktūrą. Remdamasis Gebserio struktūralizmu, Mickūnas pirmumą teikia audialinei „vidinės vertybės“ patirties struktūrai. Tačiau pačios sąmonės gyvenime audialinė ir vizualinė perspektyvos išlyginamos dalyvaujančioje veikloje. Don Kichoto ir Sančo Pansos istorija politinio sąmoningumo požiūriu taip pat buvo aktuali Marxui, Engelsui ir Ortegai Y Gassetui. Kitaip negu Mickūno fenomenologijoje, marksistinėje pozicijoje „vidinė vertybė“ yra nuo pat pradžių siejama su per gamtą išreiškiamu istoriniu sąmoningumu. Savo ruošu Ortega Y Gassetas aktualizuoja naują vidinės patirties struktūrą, kurią jis vadina „šviesos imperatyvu“. Jei Mickūnas pirmiausia akcentuoja audialinį suvokimą, kuris projektuoja vizualinę

patirtį, tai Gasseto „vidinės vertybės“ patirtis pirmiausia yra vizualinė, palaipsniui aktualizuojanti ir audialinį suvokimą. Kaip ir Mickūno Don Kichoto atveju, Ortegos Y Gasseto herojaus sąmonėje skirtumas taip pat išlyginamas iki grynos etinės sąmonės idėjos patirties.

1.3. Du vidinės vertybės modeliai

Pirmojoje pratarinėje į „Kapitalą“ (Das Kapital, 1867), Marksas rašo: „mažiau negu bet kuris kitas, mano požiūrio taškas, kuris apibrėžia ekonominės visuomenės formaciją per istorišką gamtos procesą, gali padaryti atsakingu pavienį (den einzelnen) už santykius, kurių autoriumi jis socialine prasme lieka, nepriklausomai nuo to, kaip subjektyviai būtų virš jų pakilęs“.³³⁶ Markso pastebėjimas svarbus dėl dviejų priežasčių: viena vertus, jis numato, kad politinės ekonomikos kritiką (atitinkamai – socialinio motyvavimo programą) varžys „privataus intereso furijos“, kita vertus, jis apeliuoja į „pavienį“, kuris yra „išmestas“ „virš“ „po juo“ vykstančių socialinių santykių, jį su jais sujungdamas bei nurodydamas jį istoriniu-gamtos (dialektinio materializmo) požiūriu esant atsakingą už socialinį (politinį-ekonominį) procesą. Marksistinėje subjektyvumo kritikoje „pavienis“ yra ideologiškai neapsisprendęs ir socialinėje klasėje savęs neorientavęs subjektas. Griežtai tariant, jis yra dvasinio bazės anstato marionetė, dėl kurios sąmoningumo problemos XIX amžiuje susiklostė pagrindinės ankstyvojo struktūralizmo diskusijos.

Skaitydami Marxo ir Engelso kartu parašytą „Vokiečių ideologijos“ (Die deutsche Ideologie, 1845) „Apologetinių komentarų“ (Apologetische Kommentare) skyrelį, atrandame, jog realistinis, satyrinis išsišaipymas iš „vokiečių idealizmo“, krikščioniškos teologijos ir buržuazinio liberalizmo laisvės idėjos, autorių prilyginamas tikėjimo pasenusiomis iliuzijomis sukarikatūrinimui, kurį aptinkame Cervanteso kūrinyje.³³⁷ Tame tekste Marxas ir Engelsas sutapatina kritikos oponentą – liberalą Maxą Stirnerį su jo „egoistiniu“ subjektu (*die Einzige*), kurį jis pristato savo kūrinyje „Vienatinis ir jo turtas“ (*Der Einzige und sein Eigentum*) (1845), bei lygina jį su „neapsisprendėliu“ Sančo Pansos herojumi.

Stirnerio „vienatinis“ taip teigia: „mano galia esu aš pats, o per ją esu pats savo paties nuosavybė“.³³⁸ Į tai Marxas ir Engelsas atsako, kad Stirnerio „pats“ minėtoje knygoje pernelyg keičiasi, kad jo „ego“ galėtų būti vien tik savo nuosavybė; be to priduria, kad tik Sančas Pansa

³³⁶ K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin: Dietz Verlag, 1962, 16.

³³⁷ *Marx and Engels Correspondence*. International Publishers, 1968, 42.

³³⁸ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart: Reclam, 2000, 204.

„jaučiasi atradęs šiaurinę žvaigždę, kai Don Kichotas vaikšto tamsoje“. ³³⁹ „Vokiečių ideologijos“ autoriai ginklanešio priešingybę – Don Kichotą laiko „teisingu“ (nors ir iki galo neįvardintu) idealu. Skaitant „Apologetinius komentarus“ paaiškėja, kad „šventasis Sančas“ yra kaltinamas mažiausiai dviem dalykais: kaip filosofas, jis yra pernelyg savanaudiškas, kad galėtų tapti Don Kichotu, o kaip savanaudiškas filosofas, jis yra atsakingas už „pavienių“ (pagal Stirnerio idealizmą – „vienatinių“) subjektų abejingumą, už tai, kad kiti Don Kichotai „vaikšto tamsoje“.

Todėl „šventasis Sančas“ yra „apsišaukėlis“, kuris nesugeba transcenduoti savo *ego*, kaip privataus *ego*. Be Don Kichoto pagalbos, nei jis, nei kitas „vienatinis“ niekaip negalėtų tapti socialine prasme atsakingu ir teisingu. Tuo tarpu „išžengęs iš tamsos“ Don Kichotas atitinka komunisto idealą. Marksizmas pasiūlo revoliucinį, kovingą jo portretą. Kitaip negu Mickūno Don Kichoto sąmonė, marksistinė riterio sąmonė nors ir aktualizuoja savo „vidinės vertybės“ patirtį kaip „geresnio gyvenimo“ pareikalavimą, tačiau į patirties struktūrą implikuoja deterministinę materialistinės istorijos raidos ir teisingumo principą. Tuo būdu marksistinė „vidinė vertybė“ tampa klasės vertybe, patirties subjektas yra suistorinamas, o per gerovės idėją totalizuojamas bei unifikuojamas.

Garsusis „Vokiečių ideologijos“ epizodas praveria dramatiškos modernaus subjekto istorijos duris. Dramos kontradikciją sudaro subjektyvi ir objektyvi socialinio gyvenimo patirtis. Šioje kontradikcijoje atsikartoja visos kitos opozicijos (socializmo ir liberalizmo, individo ir visuomenės, gamtos ir kultūros, etc.). ³⁴⁰ Taikydamas fenomenologinį metodą, bei nuosekliai mokydamasis iš Cervanteso kūrinio „Don Kichotas iš Lamančos“ herojų, savo „gyvenamajame pasaulyje“ (Ispanijoje) pirmoje XX amžiaus pusėje dirbo Edmundo Husserlio filosofijos įtakos paveiktas liberalus mąstytojas Ortega Y Gassetas. Kaip ir Husserlis, taikydamas fenomenologinį metodą, jis sprendė subjekto – objekto dichotomijos problemą, o toliau – kitas klasikinio – marksistinio struktūralizmo opozicijų problemas. Būtent tokia fundamentalia struktūra pasižymi pirmoji Ortegos knyga „Meditacijos apie Don Kichotą“ (*Meditaciones del Quijote*, 1914).

Joje jis pradeda nuo girios patirties išgyvenimo deskripcijų, aprašančios sąmonės struktūrų analizės, o po to imasi ispanų kultūros šaknų ir dabarties realybės (Ispanijos kaip kontradikcijos) apmąstymų. ³⁴¹ Visi sluoksniai yra vienas į kitą integruoti, Gassetas nuolat grįžta prie tiesioginio išgyvenimo aprašymo, kad kiekvieną įvedamą pokytį paaiškintų savo patirtimi. Pavyzdžiui, jis aprašo girią, proskynas, medžių tankmes, tada visa tai formalizuoja nurodydamas, kad ta konkreti giria pati pasakoja savo išgyvenimo legendą bei galiausiai, kad tai yra „germanų

³³⁹ *Marx and Engels Correspondence*. International Publishers, 1968, 43.

³⁴⁰ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 68–70.

³⁴¹ O. Gasset, *Meditations on Quixote*, First Illinois Paper Edition, 2000, 106.

giria“.³⁴² Todėl tyrinėdamas ispanų filosofo girios aprašymus, Jonkus akcentuoja pedagoginį Gasseto patirčių iliuziškumą. „Pedagoginė iliuzija“ reiškia, jog „pasaulis pilnas ženklų, kurie patys nurodo, kaip turi būti suprantami“. Tai yra ženklai, kurie nukreipia į patirties tiesą. Jos išgyvenimo akimirkai „būdingas staigus prašviesėjimas“, mažų mažiausiai formaliai atitinka haidegerišką būties atvertį (*aletheia*).³⁴³ Interpretacijoje Jonkus gilinasi tik į Ortegos deskripcijas ir pirmas pasirodančias jų sąmonės formalias struktūras. Faktas, kad patirties eidetika filosofą atveda prie tautos kilmės ir tapatumo patirties jo nedomina. Vis dėlto tai yra lemtingas Ortegos fenomenologijos aspektas. Jam svarbu pranešti, kad patirtyje atsiverianti šviesa **ne tik nurodo, bet ir liepia** elgtis pagal jos nuorodas ne tik sąmonės išgyvenimo, bet ir kasdieniniame pasaulyje. Kitaip tariant, tai yra tokia patirties ekstazė, kuri aprėpia ir keičia patiriančiojo pasaulį. Šia prasme tai yra „šviesos imperatyvas“, kuris kreipia kasdieninį mąstymą ir veiklas savo vienintele ir unikalia linkme.³⁴⁴

Ortegos Y Gasseto mąstysenai yra artima Stirnerio pozicija. Apie tai primena ir pagrindinis jo teiginys: „Aš esu aš ir mano aplinkybės. Jei neišgelbėsiu jų, tai neišgelbėsiu ir aš pats“.³⁴⁵ Lygindami teiginį su Stirnerio „mano galia esu aš pats, o per ją esu pats savo paties nuosavybė“, pastebime, jog Ortega Y Gassetas save, kaip nuosavybę (egzistencialų analitikos požiūriu nuosavybė yra saugumo modusas), įgyja reflektuodamas gyvenamą aplinką. Nors Ortegos tezė yra subjekto koreliacija su pasauliu, kaip aplinkiniu pasauliu, kuris suprantamas fenomenologiškai, ji artima Stirnerio pozicijai, nes nors ir ne taip skubotai, tačiau apibrėžia jo subjekto savęs pakankamumą. Taigi, Ortegos refleksija pasižymi empatijos struktūra. Aprašydamas savo įsijaučiantį *ego*, jis naudoja klasikinės metafizikos terminologiją: „mano akys perteikia šviesias vizijas mano sielai; bet iš tų vizijų gelmių kyla galingos meditacijos“.³⁴⁶ Šiuo požiūriu Ortegos meditacijai galėtų būti taikoma Husserlio kritika skirta misticizmui.

Anot Husserlio, misticizmo esmė „slypi tame, kad gryniosios žiūros akiai paliekamas žodis, o su žiūra susipynęs transcenduojantis žinojimas, t. y., tai, kas transcendavimo aktu mąstoma kartu“ – išjungiamas.³⁴⁷ Nors Ortega nurodo, kad pati patirtis „pedagogiškai“ implikuoja jos istorinę gelmę (patirtyje giria tampa „germanų giria“), akivaizdu, kad patirties istoriškumą formuoja „germaniška“ Ortegos „siela“, kuri patirtyje invariantų keliu atranda kelią į bendresnį savęs ir jos

³⁴² O. Gasset, *Meditations on Quixote*, First Illinois Paper Edition, 2000, 59, 74, 97.

³⁴³ D. Jonkus, *Patirtis ir refleksija: fenomenologijos filosofijos akiračiai*, Kaunas: Vytauto Didžiojo Universitetas, 2009, 236.

³⁴⁴ O. Gasset, *Meditations on Quixote*, First Illinois Paper Edition, 2000, 97–100.

³⁴⁵ D. Jonkus, *Patirtis ir refleksija: fenomenologijos filosofijos akiračiai*, Kaunas: Vytauto Didžiojo Universitetas, 2009, 239.

³⁴⁶ O. Gasset, *Meditations on Quixote*, First Illinois Paper Edition, 2000, 97.

³⁴⁷ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Husserliana II*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973, 62.

santykio artikuliacijos lauką. Kaip teigia Jonkus, „visus išgyvenimus galime refleksyviai apžvelgti nukreipdami savo dėmesį arba į išgyvenimo, kaip sąmonės akto, arba į išgyvenamo dalyko kaip sąmonės objekto pobūdį“.³⁴⁸ Ortigos atveju toks perėjimas nuo patirties noezės prie jos noemos, nuo sąmonės akto prie objektyvaus – ženklisko jos išbaigtumo, atliekamas didelėje įtampoje, kurią galėtume vadinti įtampa tarp fenomeno ir epifenomeno, tarp patirties tiesos išgyvenimo ir jos objektyvuoto vienpusiškumo. Pats jausdamas savo subjektyvaus objektyvumo pažeidžiamumą, filosofas egzaltuotai klausia: „kas įdėjo į mano širdį didžius prisiminimus, kuriuose vis dar aidi intymūs vėjo balsai iš germanų miškų, lyg okeano garsai kriauklės geldelėje?“³⁴⁹ Šios įžvalgos leidžia teigti, jog Ortigai būdingas ne tiek fenomenologinis, kiek kantiškas mąstymas, atsiskleidžiantis kaip tautinis patirties apriorizavimas.

Ortigos nuostabą tikslinga aktualizuoti Heideggerio klausimo apie metafizikos prigimtį paralelėje. Tiksliau, jo klausimo „kodėl yra labiau esinys, negu niekas?“ išplėtojimo kontekste.³⁵⁰ Kaip ir Heideggeris, Ortega būties tiesą patiria per jos būtinybės apčiuopimą tame, kas egzistuoja kaip galimas, o ne būtinai duotas, dalykas. Tokio pobūdžio patirtis yra „neatšaukiama“ pačia griežčiausia Heideggerio metafizikos legitimumo prasme.³⁵¹ Taip yra todėl, kad metafizinė patirties legitimacija remiasi ne individualiu, o bendriniame lygmenyje artikuliuojamu ir į bendrines patirties struktūras nurodančiu patirties išgyvenimu. Šiuo požiūriu Ortega atlieka metafizinio „būties šauklio“, „pranašo“ arba „pasyvaus nihilisto“ vaidmenį³⁵², kuris „atveria“ ir „paskelbia“ bendrinę egzistencijos tiesą (pagrindą). Tokią tiesą jo mąstysenoje atitinka per tiesioginę patirtį atrandama germaniška ispanų praeitis. Todėl Ortega Y Gassetas klausia: „kodėl ispanas ir toliau atkakliai gyvena anachronistiškai savyje su savimi? Kodėl jis pamiršta savo įpėdinystę?“³⁵³

Taip filosofas perduoda žinią apie tautinį „šviesos imperatyvą“. Tai yra šviesa, kurią bus galima atrasti tik tada, kai bus „sudeginta Ispanijos tradicija“, kai bus atsisakyta hierarchizuoto jos gyvenimo struktūralizmo.³⁵⁴ Taip Ortega Y Gassetas reflektuoja ispaniškojo pasaulio kontradikciją, kurią sudaro praeityje likusi, bet patirtyje jaučiama „ispanų tautos dvasia“ ir

³⁴⁸ D. Jonkus, *Patirtis ir refleksija: fenomenologijos filosofijos akiračiai*, Kaunas: Vytauto Didžiojo Universitetas, 2009, 235.

³⁴⁹ O. Gasset, *Meditations on Quixote*, First Illinois Paper Edition, 2000, 97.

³⁵⁰ M. Heidegger, Kas yra metafizika? *Rinkiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 117–122.

³⁵¹ Plg. Heidegger, M. *Zur Seinsfrage*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, 11.

³⁵² Vėlyvuojų kūrybos metu Heideggeris skiria aktyvų ir pasyvų nihilizmą. Aktyvusis, tai toks nihilizmas, kuris prasiskverbdamas „iš vidaus“, kovoja su prasmę naikinančiomis totalinėmis sąmonės struktūromis, pvz., genealoginis Nietzsche's metodas ir krikščionybės kritika arba Jüngerio atveju – tarpukario industrializacijos procesų kritika. O pasyvusis nihilizmas numato, kad egzistuoja ne negatyvi egzistencijos situacija, bet pozityvi – Heideggerio atveju – mąstymo, kaip būties likimo išeitis. Plačiau: Heidegger, M. *Zur Seinsfrage*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

³⁵³ O. Gasset, *Meditations on Quixote*, First Illinois Paper Edition, 2000, 78, 97.

³⁵⁴ O. Gasset, *Meditations on Quixote*, First Illinois Paper Edition, 2000, 106.

„dabartinė“, hierarchinė ir valstybinė jos išraiška. Įdomu tai, kad germaniškos praeities pasaulio patirtis reflektuojama per „šviesos“ sąvoką, o po to realus (hierarchinis dabarties) pasaulis turi būti „sudegintas“. Žinoma, simbolinis (tarkime – fenikso arba Prometėjo) Ortegos apmąstymų įvertinimas būtų pernelyg interpretatyvus. Sąvokos atlieka grynai egzistencialinę, patirties išgyvenimo apibrėžimo funkciją. Todėl prieš pradėdamas mąstyti Don Kichoto herojų, jis vienareikšmiškai kreipiasi į „ispanų“ skaitytoją, nurodydamas, kad tai, kas yra Cervanteso kūrinys „mums“, visiškai skiriasi nuo to intelektualinio, nors ir įkvepiančio susidomėjimo, kurį jam skyrė Karlas Marxas ir Engelsas, Heinrich Heine, Ivanas Turgenevas, etc. Kitaip tariant, kiti europiečiai su jo herojumi tik galėjo susitapatinti, tuo tarpu ispanas jau gimsta turėdamas tokią galimybę.

Plėtodamas šį kelią, Ortega Y Gassetas prieina prie Cervanteso kūrinio interpretacijos. Jo dėmesio centre – kultūrinę ispanų tradiciją transcenduojantis Don Kichotas, įkvepiantis Ispaniją paversti „eksperimento lauku“.³⁵⁵ Tai yra solidarumo eksperimentas, kuris remiasi prielaida, kad kiekvieno „pavienio“ subjekto gyvenimas priklauso vienam, bet skirtingai, per patirtį atrandamam kultūriniam laukui.³⁵⁶ Individualiai atrasdamas „kultūrinį lauką“, jis tampa (arba imperatyvo retorika – turi tapti) dabartyje gimstančio tautos gyvenimo priežastimi ir autoriumi. Šį tapsmo procesą Ortega aprašo tokia išraiškinga maniera: „Don Kichoto siela, lengva kaip dagio pūkas, pastverta iliuzinio viesulo, sukasi kaip sausas lapas; visa kas ją lydi, atvira ir liūdna, pasilieka pasaulyje visiems laikams.“³⁵⁷

Atkreiptinas dėmesys, kad Mickūno interpretacijoje Don Kichotas ir Sančas Pansa nėra keliaujančios figūros, kokios jos yra Ortegos Y Gaseto interpretacijoje ir Cervanteso kūrinyje. Pokalbis su Sanču Pansa įvyksta prie arklidės, po to jis atsuka savo skaitytojui nugarą³⁵⁸, o Don Kichotas yra daugiau susirūpinęs savo „misijos“ „gyvenamajame pasaulyje“ tikslais, negu „nuotykiomis“. Žinoma, turint omenyje, kad Mickūnas herojaus sąmonę reflektuoja kinestetiškai, šis pastebėjimas daugiau formalus. Vis dėlto skirtumas nuo Ortegos Y Gaseto pozicijos akivaizdus. Ispanų mąstytojas gyvenimą pagal „šviesos imperatyvą“ suvokia kaip „kelionę“ (grios aprašymuose jis ir pats keliauja) kupiną „nuotykių“.³⁵⁹ Būtent todėl „kiekviena kelionė yra naujas pasaulio gimimas, unikalus procesas“.³⁶⁰ Tuo tarpu Mickūno (žinia, jis save vadina „pasaulio

³⁵⁵ R. L. Kauffmann, Ortega Y Gaset, Jose, *Encyclopedia of the Essay*, Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 1997, 618.

³⁵⁶ O. Gasset, *Meditations on Quixote*, First Illinois Paper Edition, 2000, 106 ir toliau.

³⁵⁷ O. Gasset, *Meditations on Quixote*, First Illinois Paper Edition, 2000, 133.

³⁵⁸ A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Aureus, 2007, 394.

³⁵⁹ O. Gasset, *Meditations on Quixote*, First Illinois Paper Edition, 2000, 134.

³⁶⁰ O. Gasset, *Meditations on Quixote*, First Illinois Paper Edition, 2000, 108.

filosofu“, be to, daug keliauja ir vis dėlto, čia turi būti priminta, kad jis yra egzilio asmenybė)³⁶¹ „vidinė vertybė“ yra daugiau „lokalizuojanti“.

Taip manome todėl, kad Mickūnui rūpi demokratinė visuomenė, turinti ne apibrėžtą, bet nuolat laisvai apibrėžiamą kultūrinį kontekstą. Šia prasme visuomenės „gyvenimas“ „keliauja“, bet pati visuomenė išsaugo jai natūraliai pritinkantį lokalumą. Tuo būdu apčiuopiamas visuomenės gyvenimo, kaip „gyvenamojo pasaulio“ pirmapradis kintamumas. Tuo tarpu Ortegai Y Gassetui rūpi būtent kultūrinis – tautinis ispanų demokratijos aspektas, kuris atskleidžia, kad ispanas yra iš prigimties keliaujantis. Galiausiai turime dvi skirtingas etines sąmones. Mickūno filosofijoje etinė Don Kichoto sąmonė yra universali, nes reflektuoja save kaip transcendentalinę, o Ortegos filosofijoje etinės sąmonės universalumas tapatinamas su kultūriniu tapatumu. Mickūnas „vidinę vertybę“ formalizuoja nurodydamas, kad kiekvienas turi savo vertybę, o Ortega Y Gassetas „šviesos imperatyvo“ formą sukuria tam, kad atskleistų konkrečią, savo tautos „vidinę vertybę“, tačiau tokiu būdu, kad būtų atsiribota nuo klasikinių ispanų kultūros pavidalų.

Abu autoriai pradinį, gyvenamąjį pasaulį persmelkusį, formalizmą sukonkretina per Don Kichoto herojų, tačiau Mickūnui jo gyvenimas yra filosofinė alegorija ir transcendentalinė sąmonės, siekiančios „vidinės vertybės“, gyvenimo struktūra, o Ortegai Y Gassetui – tikra ispanų istorija, kuri turi būti perrašyta norint suprasti, kad Don Kichoto tikslas yra „geresnis“ Ispanijos gyvenamasis pasaulis, o ne konkistadoriškas (kolonialistinis, svajonių) pašaukimas.

Priedas: Ekstatinis fakto tiesos momentas

Susistemindami ankstesnius tyrinėjimus, teigiame, kad „vidinės vertybės“ patirtis taip pat galėtų būti laikoma ekstatine patirtimi. Klasikinis *έκ-στασις* reiškia „buvimą“ „už arba anapus savęs“. Empirinėje psichologijoje *ex-tasis* apibrėžia „palaimingo ne-dualumo patirtį“. ³⁶² Transcendentalinėje filosofijoje ekstatika („daugiau arba mažiau“) jau yra implikuota į pačią fenomenologinę patirtį. Carla Canullo atkreipia dėmesį, kad galima pastebėti, jog pirmame Idėjų tome Husserlis įpina į intencionalumo sampratą transcendentaliniame lygmenyje nereflektuojamo ekstatiskumo momentą (autorė problemą analizuoja eidetiniame lygmenyje). Anot filosofės, Husserlis neteigia, kad intuicijai „rūpi“ objektas, jai „rūpi“ tik jo duoties galimybė. Canullo apeliuoja į šį Husserlio teiginį: „Kiekviena tikra žiūra yra teisingas pažinimo šaltinis, viskas, kas

³⁶¹ Plg. V. Savukynas, Filosofo A. Mickūno kelias – nuo JAV kareivio Korėjoje iki dzenbudizmo, *Kultūros barai*, Nr. 11, 2006.

³⁶² J. Nash, *Ecstasy*, Encyclopedia of Psychology and Religion, New York: Springer, 2010, 272.

mums pirmapradiškai intuicijoje (taip sakant, savo kūniškoje tikrovėje) pasitaiko, reikia kad būtų priimta, kaip kad tai save duoda, bet taip pat tik skliaustuose, kuriuose tai jau yra.“³⁶³

Tada ji klausia, kas nulemia tai, kad intuicija priklauso kiekvienos duoties tikrovei ir atsako, jog tai yra intencionalumas, kaip „intencionali sąžinė“. Intencionalumas yra tai, kame „intuicija parodo savo fenomenologinę galią“: „sąžinė visada yra sąžinė kažko“. Būtent tame „kažkas“ atrandame „ekstatinę sąžinės savybę dimensiją“, kuri yra jos „imanencijos paradoksas net jei imanencija yra transcenduota, net jei jos objektas yra noema ir nėra faktiškai transcenduotas objektas“.³⁶⁴ Kitaip tariant, fenomenologinėje suvokinio intencijoje jau yra implikuota (nors tai ir gali būti stebima atskirai) jo įprasminimo galimybė, kuri nėra būtina jo savybė. Kiekvienas patirties aktas turi šį jo išgyvenimo „šešėlį“, kurio „tikrasis“ šaltinis yra jį atliekanti sąmonė. Tai yra esminė sąmonės „komunikacijos“ su pasauliu sritis, kurioje konstituojamas subjekto ir pasaulio skirtumas.

Skirtumas, kurio sintetinis išvedimas (arba konstitucija) atliekamas imanentinės „kažko“ patirties patirtyje. Svarbiausia tai, kad intencijoje yra implikuota jos pačios savęs, kaip „kažko“ atmintis, kurioje „prisiminimas“ arba jo procesas bet kuriuo atveju gali būti pažymėtas tiesos sukūrimo indeksu. Jei pakeisime redukuojamo objekto fenomeną į pasaulio fenomeną, tai dabarties išgyvenime taip pat galėsime užfiksuoti sąmonės intuicijos potencialų prasingumą ir nuolatinį „mėginimą“ orientuotis. Tokio sąmonės gyvenimo, kaip „matymo“ įrodymu galėtų būti ši argumentuojanti Michel Henry deskripcija: „*Et certe videre videor*: bet aš esu įsitikinęs, kad matau, taip tikrai yra dėl mano akto fakto, kad aš matau, iš mano akto pačios dabarties, netgi prieš matant kažką ekstatinėje pasaulio šviesoje.“³⁶⁵ Šiame kontekste iš naujo aktualizuoju vidinės vertybės filosofiją. Henry apmąstymas mums atskleidžia, jog anksčiau už bet kokią patirtį egzistuoja menkai į ką nors redukuojama pilnatvės, jos stokos arba jos patirties patirtis. Vidinės vertybės atveju tai reikštų, kad kaip transcendencija, ji visuomet kreipia į save kaip vieną ir tą patį, tačiau dažniausiai skirtingą pilnatvės patyrimą (kaip pasakytų Russo skaitantis Derrida – tai puikus fenomenologo, besivejančio savo transcendentalinį signifikatą – dabarties patirtį, pavyzdys.)

³⁶³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002, 43–44.

³⁶⁴ C. Canullo, *Ecstasy of the World/Immanence of Life. Michel Henry reader of Husserl*, *Analecta Husserliana*, LXXIX, 2003, 74.

³⁶⁵ C. Canullo, *Ecstasy of the World/Immanence of Life. Michel Henry reader of Husserl*, *Analecta Husserliana*, LXXIX, 2003, 77.

2. Sociokultūrinės kritikos fenomenologija

Organizuojant Mickūno plėtojamą kritinę-transcendentalinę arba *krizės* problematiką ir ieškant jai preteksto – tokiu galima laikyti visą moderną filosofiją nuo klasikinės epistemos konstravimo iki ontologinio universalaus pasaulio mąstymo pagrindimo bei radikalaus reliatyvizmo (ar paties Mickūno žodžiais – „lingvalizmo“ („*lingualizm*“), kaip prasmės „be autoriaus“ vienareikšmiško redukavimo į kalbą) priėmimo.³⁶⁶ Fenomenologija šiame kontekste pasirodo kaip vienodai atsietą nuo kiekvienos tradicijos praktika. Būtent todėl, jog galiausiai ji išvedama į praktinį lygmenį, noeminėje-noetinėje refleksijos struktūroje (kaip ir bet kuris objektas) ji nesunkiai tampa savo priešingybe, tuo pačiu išsaugodama pamatinę – policentrinę mąstymo vienovę, taip tapdama pajėgi analizuoti savo tapatumo problematiką. Ši pirminė save grindžianti fenomenologijos sąranga padiktuoja Mickūno transcendentalinės problematikos plėtotę bei transcendentalinės Vakarų kultūros kritikos specifiką. Siūlytume ją tematizuoti taip: (1) istorinio gyvenimo kritika, kurią išskleisime atsakydami į klausimą, „kaip dalyvaujame istorijoje?“; (2) transcendentalinė „paskutiniųjų“ interpretavimo instancijų kritika; (3) transcendentalinė kultūrinių fenomenų (nuo kapitalizmo iki kolonializmo) kritika.

2.1. Kaip dalyvaujame istorijoje?

Antrojoje darbo dalyje aptikę „pirmąpradį suvokimo gyvenimą“ „antropologinėje erdvėje“ ir apibrėžę jį per Zaratustros „vaiko“ bei *lila* deivės „žaismą“, atrandame, kad persmelkdamas visą dabarties suvokimą, „žaismas“ ne tik apima Merleau-Ponty išplėstą erdvės sampratą, bet taip pat parodo, kad „dabarties suvokimo gyvenimas“ yra istoriškas. Nietzsche rašo: „kiekvienas vardas istorijoje yra Aš“ (transcendentalinis *ego*), todėl istoriškumą suvokiame per „kūrybą“ (dėl kurios „mes, menininkai, esame neliečiamieji“) arba „žaismą“. ³⁶⁷ Nietzsches „kūryba“ „ypatingame suvokime“ atitinka kūnišką *ego* „dalyvavimą“ istorijoje.

³⁶⁶ A. Mickūnas, Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 88.

³⁶⁷ Ch. Middleton, *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, Indiana: Hackett Publishing Company, 1996, 347–348.

Kaip cituota aukščiau: galimybė virsta faktu, tik kai ji tampa kūniška, nes būtent „kūniškumu koordinuojami prasmės laukai“. ³⁶⁸ Todėl skiriame intersubjektyvią ir objektyvią istorijos sampratą. Pirmoji apibrėžia ne tik kasdieninę, bet ir kultūrinę arba socialinę sąmonės orientaciją. Taip kaip pirmapradis suvokimas yra „amžinai“ „dabartiškas“, taip istorija jam yra begalinis veiksmų ir sprendimų laukas, konstituojantis kūnišką mano ir kitų subjektų susietumą. Istorinė pirmapradžio suvokimo pozicija išsprendžia skirtumą tarp haidegeriškos „įvykio“ (*Geschichte*) ir „linijinės“ (*History*) – klasikinės istorijos sampratų. „Dabartiškas“ dalyvavimas yra „įvykiškas“ tiek būties požiūriu, tiek kaip turintis kryptį ir prasmę visų kitų – jau buvusių, simultaniškai tebevykstančių arba tęsiamų, įvykių lauke. Stebint kūniško-artikulioto gyvenimo kaitą transcendentalinėje plotmėje, objektyviai traktuojamos istorijos pasaulyje kūnas yra ne „forma“, bet „schema“ – manipuliacijų objektas. Arba kaip teigia Husserlis ir juo besiremiantis Aleksandras Štomas – jis yra per kolektyvizaciją objektyvuojančių asociacijų, atitinkamai – „absoliutaus įsitraukimo“ pasekmė. ³⁶⁹

„Absoliutaus įsitraukimo“ koncepcija parodo, kad istorinis subjektas priklauso nuo išorinių – jį modeliuojančių (Adorno) arba interpeluojančių (Althusser) sąlygų. Tuo tarpu „dabarties suvokimo gyvenime“ istoriniai faktai ir kūniškai patiriami faktai priklauso vienam sąmonės gyvenimui, vienam „valios žaismui“. Joks istorinis faktas neturi autentiškos vertės, kol jis nėra transcenduojamas erdvėje gyvenančios sąmonės. Refleksyvios sąmonės sukuriamas „suvienodinimas“ decentralizuoja ne tik visuminę istorijos sampratą, tačiau taip pat visą „kultūrinį horizontą“: turime omenyje „kultūrą, kurios neriboja nei etninės priklausomybės, nei istorinio faktiškumo ribos. Tokia kultūra egzistuoja kaip pakartojamų idealybių ir jas reaktyvuojančių subjektyvių aktų tęstinumas“. ³⁷⁰

Šiame tęstinyje tradicijas, mokslus, ideologijas ir kitas suvokimų sistemas mąstome kaip „raktus“ arba „indeksus“. Su kokia problema susiduriame, paaiškėja pastebint, jog „pasyvūs indeksai, pasyviu būdu konstituojama lūkesčių lauką“. ³⁷¹ Analizuodami struktūralistines pozicijas (pvz., mokinys – mokykla, profesorius – universitetas, menininkas – akademija, teoretikas – teorija, etc.) pastebime, kad gyvenimas struktūroje (specifinis veikimas, savo žmogiškųjų išteklių naudojimas) nustato subjekto egzistencijos struktūrą (išsamiau apie iracionalios galios ir mokslo

³⁶⁸ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 104.

³⁶⁹ A. Štomas, *Laisvės horizontai*, ALK: Baltos lankos, 2001, 476.

³⁷⁰ D. Jonkus, *Patirtis ir refleksija: fenomenologijos filosofijos akiračiai*, Kaunas: Vytauto Didžiojo Universitetas, 2009, 221.

³⁷¹ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 101.

santykį: II d. 3 sk.). Į tai tuoj pat atsakoma, jog „nėra būtina orientotis į tai, ko implicitiškai iš mūsų laukiama“.³⁷²

Isteigdami „pirmąpradį suvokimo gyvenimą“, sustabdome „istorinių konstrukčių“ implikacijų galimybes.³⁷³ Tiksliau, bet kokia implikacija tai sąmonei yra akivaizdi kaip „jos implikacija“ (problemos kilmė priklauso Husserlio „aktyvios ir pasyvios sintezės“ tyrinėjimams. Jis parodė, kad „natūralioje nuostatoje“, „jaudindamas“ sąmonę, objektas aktualizuoja požiūrio į jį tašką. Tokia sąmonė dar vadinama „konkrečia sąmone“, kartu primenant, kad „konkreči sąmonė“ nesuvokia savo objekto patirties, todėl yra nuo jos priklausoma).³⁷⁴ Sąmonės gyvenime implikacija gali būti reliatyvizuota. Taip redukuotai sąmonei implikuojanti sritis pasimato kaip „refleksyvi sritis“, arba terpė, kurioje realizuojami visi jos pasirinkimai, jų metu homogenizuojant psichologinės, politinės ir kitokios orientacijos skirtumus (pvz., taip prarandamas skirtumas tarp „noro“ ir „poreikio“, to kas „gyvybiškai svarbu“, ir to, kas svarbu „kultūrinės industrijos“ arba kitokiu požiūriu).³⁷⁵ „Refleksyvios srities“ teorija teigia, kad pirmiau negu atliekamas pasirinkimas, atliekamas tapatinimo judesys.³⁷⁶ Tuo tarpu tos žinojimų sistemos, tradicijos arba autoriai, iš kurių pozicijų atliekami tapatinimo judesiai, užima unikalias „paskutiniųjų“, arba „lemtingųjų“ „interpretatorių“ pozicijas. Šia prasme Mickūno įvedama „neįtarpinto tarpininko“ pozicija „apverčia“ „paskutiniojo interpretatoriaus“ filosofiją, parodydama, kad tikrasis paskutinis interpretatorius yra pirmąpradžio suvokimo gyvenimo subjektas.

„Atidengę“ „refleksyvią sritį“, aptinkame unikalį filosofinės-transcendentalinės kūrybos terpę, kurioje „dabarties suvokimo gyvenimas“ perrašomas (hermeneutiškai reflektuojamas) į konkrečius – istoriniame erdvėlaikyje, t. y., „natūralios nuostatos“ terpėje veikiančius „pirmąpradžio suvokimo gyvenimo“ herojus. Mickūno kūryboje tokie herojai yra Don Kichotas ir Sančas Pansa. „Refleksyvios srities“ atradimas skatina klausti apie „dabarties suvokimo gyvenimo“ plotmėje vystomo pilietinio-etinio gyvenimo galimybių ribas. Faktas, kad Mickūnas rašo apie „žemesnę“ Don Kichoto sąmonės rūšį – Sančą Pansą (kitai nei riteris, jis stokoja idėjos,

³⁷² A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 101.

³⁷³ Gilles Deleuzeas yra pastebėjęs, kad mes nepajėgtume krikščionybės aptarti ideologijos kritikos ribose. Jo nuomonę patvirtina tiek „*religinės filosofijos*“ (Kierkegaard), tiek „*filosofinės teologijos*“ (pvz., Rudolf Bultmann) tyrinėjimai. Dėl šios priežasties naudoju skėtinę „*istorinio konstrukto*“ sąvoką, kuri aprėpia bet kokią sąmoningą istorinį, kaip „*pasaulinės dvasios*“ savižinos (tai yra tiek krikščionybės, tiek tautinių, socialinių ideologijų ir jų implikuojamų žinojimų sistemų), procesą. Sąvoka išsamiau išplėtotą 2004 m. skelbtame straipsnyje: A. Gajauskas, G. Mažeikis, A. Šliogeris ir A. Juozaičio pilietinio egzistencializmo samprata. Lyginamoji analizė. *Jaunųjų mokslininkų darbai*, Nr. 2, Šiauliai: VšĮ ŠU leidykla, 2004, 80–86.

³⁷⁴ E. Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2001, 639.

³⁷⁵ Plg. G. Mažeikis, Kultūrinio ir simbolinio kapitalo gamyba: „DISNEY“ fenomenas, *Problemos*, Nr. 64, Vilnius: VU leidykla, 2003, 61.

³⁷⁶ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 129–130.

kuri pasiūlytų tikslą jo „dabarties“ išgyvenimui), įrodo, kad tos ribos egzistuoja ir kad, nors „vidinės vertybės“ suvokimas garantuoja natūralaus, praktinio savo „gyvenamojo pasaulio“ erdvėlaikio transcendavimą, dėl tų pačių praktinių priežasčių, „vidinė vertybė“ ne visiems yra prieinama.³⁷⁷ Šių ir ankstesnių įžvalgų pagrindu, galime teigti, kad Mickūno filosofijoje donkichotiškas gyvenimas yra neatsiejamas nuo filosofinio ir politinio gyvenimo tapatumo, kurį aptarėme antroje disertacijos dalyje. Kitaip tariant, „siekis geresnio gyvenamojo pasaulio“ sutampa tiek su filosofinio (idėjinio ir humanitarinio) švietimo, tiek su politinio vadovavimo ir politinio orientavimosi programa.

2.2. Visa apimanti refleksyvi sritis³⁷⁸

Vakarų mąstymo kultūroje refleksija atsirado kaip fundamentalus pažinimo problemos sprendimas, apsprendęs dichotominį subjekto, kaip „suprantančios minties“ (proto) santykį su išoriniu pasauliu. Nors Mickūno atliekama klasikinės refleksijos kritika aprėpia daugybę rubrikų, jų aptarimo pagrindą sudaro filosofijos ir „modernaus vakarų mokslo“ kritika. Mickūno supratimu, siūloma problematika yra neišspręstos ontologinės – visumos ir dalių santykio aristotelinės problemos pasekmė. Kitaip tariant, nepavykus visumą mąstyti kaip aktualių ir potencialių dalių visumą, Naujųjų amžių mąstyme prioritetą buvo atiduotas dalims, visumos atributams, kaip regimybėms, „o regimybėms reikia subjekto“.³⁷⁹

Taigi, prioritetą buvo atiduotas atomistinei dalių teorijai, dėl ko bet kokia visuma atsidūrė subjektyvios spekuliacijos kompetencijoje. Į klausimą, kaip galima mąstyti „atomizuotą“ tikrovę, buvo atsakyta įsteigiant teoretizuojantį subjektą, kaip galintį reflektuoti savo mąstymą, bei kurti objektyvius pažinimo kriterijus. Šis kūrimas, tai kartu ir mokslinių „požiūrių“ kūrimas, kurių kiekviename „savimonė konstituoja“ nieko nepaisydama, ir kaip tokia, ji yra „prieš bet kokias galias ir priežastis nukreiptas valios pasitvirtinimas“.³⁸⁰ Ši valios judėjimą, kurį aukščiau plėtojome kaip „iracionalios galios“ veikimą, kaip mokslinių atradimų skatinimą ir taikymą, apsprendžia konkreti materialinės tikrovės „panaudojamumo vertė“. Tai ir apibrėžia „modernaus vakarų mokslo“ ribas. Jos esti anapus paties mokslo, todėl įsitikinimas, jog mokslas yra

³⁷⁷ A. Mickūnas, *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Aureus, 2007, 367–369.

³⁷⁸ Skyrelio pavadinimu apeliuojame į Mickūno ir Sverdiolo pokalbius, pavadintus „visa aprėpianti dabartis“. Būtent pirmąpradžio suvokimo išskyrimo pagrindu mes galime pradėti mąstyti apie pasaulį ir kitus fenomenus, jų refleksyvaus tapatumo požiūriu. Pagrindinis tokio tyrimo objektas – klasikinė refleksijos samprata.

³⁷⁹ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 129.

³⁸⁰ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 130.

vertybiškai ir „gyvenamojo pasaulio“ atžvilgiu neutralus yra klaidingas.³⁸¹ Vakarų kultūrą persmelkusį klasikinį refleksyvumą, siedamas jį su mąstymo istorijos klystkeliais bei nihilistinės sąmonės patirtimi, daug kritikavo Martinas Heideggeris. Nors ir savaip palaikydamas tokią kritiką, Mickūnas abejoja jo filosofijos fundamentalumo prasmingumu.

Mickūno supratimu, kaip ir kitoms vakarų metafizikoms, Heideggerio „fundamentinei ontologijai“ būdingas pasaulio sąrangos konstravimas, vadovaujantis baigtine refleksija. Šiuo požiūriu Heideggeris savaip ontologizavo noetinę dabartiškumo sritį bei taip iškėlė fundamentalią Vakarų mąstymo kaitos perspektyvą. Ontologizavimo judesys, Mickūno fenomenologinėje analizėje visuomet yra totalizuojančio pobūdžio, ontiskumo sąvokos reikšmę išplečiant kaip aprėpiančią visą Vakarų mąstymo pobūdį. Transcendentalinį tokio išplėtimo paaiškinimą sudaro teiginys, jog kiekvienas „požiūris remiasi galutine refleksija“³⁸², o ši, sudarydama bet kokio imanentizmo pagrindą, implikuoja subjekto ištirpimą tradicijos, vartojimo ar tiesiog psichologiniame horizonte. Šis ištirpimas, net suprstas kaip konstitutyvus, priešingai nei teigė Heideggeris, yra ne tiek meta-fizinės – „autentiškos atsakomybės“ (*die Verantwortung*) bruožas, konstituojantis kultūrą jos esmėje³⁸³, kiek toks aktas, kuris galiausiai yra apspręstas savo paties pasyvumo. Taip ontologizuota egzistencinė problematika gražinama į Husserlio jai paskirtą transcendentalinę plotmę. Prie šio metafizinio mąstymo kritikos klausimo, kaip gražinančio mus į „metafizikos įveikos“ pastangų laiką, pravartu stabtelėti. Tai istorinė filosofinių diskursų susikirtimo kryžkelė, kurioje išsivystanti fundamentali problematika Mickūno išsprendžiama transcendentaliniu būdu. Tuo pačiu filosofas analizuoja „galutinio interpretatoriaus“ kaip „galutinio pažinimo“ (tiesos) topografiją. Pamėginsime ją aktualizuoti išskirdami aktualesnius aspektus.

„Refleksyvios srities“ arba haidegeriškai tariant, „mąstymo metafizikos“ kritika sudaro bene pagrindinę pastarojo šimtmečio filosofijos problemą. Ji išsikristalizavo į technologijų, mokslo, istoricizmo, religijos kritinį peržiūrėjimą. Pesimistinis Vakarų kultūros išgyvenimas, pradedant Oswald Spenglerio, Ernsto Jüngerio apmąstymais, bei baigiant, kaip tai pavadino Levi-Straussas – „egzistencialistiniu snauduliu“, buvo giliai sąlygotas istorinių Vakarų kultūros pokyčių bei technokratinio redukcionalizmo įsivyravimo. Šiame istoriniame horizonte, kiekviena filosofija, kuo ji labiau atitolusi nuo pozityvistinės, istoristinės saviidentifikacijos (kaip nekritiškai presuponuotos klasikinės mokslinio progreso sampratos bei ją palaikančios), gali būti apmąstyta kaip turinti betarpišką pretenziją pakeisti istorijos eigos, o realiai – santykių bei veiklų trajektorijas. Tai aišku

³⁸¹ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 207–208.

³⁸² A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 88.

³⁸³ M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, 9.

nuo Hėgelio (praėjusiame amžiuje – Frankfurto mokyklos atstovų) iki Sartreo ar Heideggerio. Nesileidžiant į detalesnį, Strausso žodžiais – „istorijos kultyvavimo“, paverčiant ją „moralinės sąmonės dalimi“³⁸⁴, analizavimą, norime atkreipti dėmesį į gerai žinomus diskursyvių prasilenkimų precedentus, paskatinančius bet kokią priimtą filosofinę poziciją, kaip vienintelę teisingą, suprasti kaip kontekstualią bei klaidingai peržengiančią savo tikslo ribas.

Galima sutarti, jog „metafizikos įveika“, paskatinta mąstymo, įsiklausančio į egzistencinius – žmogui aktualius klausimus (kaip kad po karo Jeano Beaufreto keltą: „Kaip sugrąžinti prasmę žodžiui humanizmas?“³⁸⁵ ir panašius), savo tikslo požiūriu yra giliai dabartiška ir aktuali. Tačiau kaip mąstymo „metafizikos įveika“ (*Überwindung*)³⁸⁶, paskelbianti „filosofijos pabaigą“, vadovaudamasi savo atlikta istorinio mąstymo rekonstrukcija, ji pati neišvengia objektyvuoto, ontinio pobūdžio ir taip pati užima savo kritikos objektų vietą. Filosofinio mąstymo tradicijų antinominis prasilenkimas, tokiu būdu tampa neišvengiamu dėsningumu: kai Heideggeris atlieka „mąstymo metafizikos“ įveiką, Carnapas, savo ruožtu, remdamasis moderniąja logika atlieka „būties metafizikos“ įveiką.³⁸⁷ Vienas mąstymą redukuoja į būtį, kitas – kalbą. Tad prasilenkimas, kuriame kiekviena filosofija užima „galutinio interpretatoriaus“ pretenziją, teparodo totalizuojantį jų abiejų ribotumą. Tęsiant Heideggerio filosofijos kritiką, reikia prisiminti Mickūno daromą nuorodą į Sørenso Kierkegaardo filosofiją, teigiant, jog „begalinė būtis yra nepažini atsitiktiniams istorijos veikėjams“.³⁸⁸ Nors Kierkegaardo pašaipa buvo skirta Hėgelio sisteminei filosofijai, šiame kontekste ji pasirodo esanti visiškai adekvati vienu – totalizavimo kritikos požiūriu.

Šitaip cituojamam Kierkegaardui antrina dar vieno žinomo „postmetafizinio“ Husserlio mokinio – Emmanuelio Levino pastaba, jog „Heideggerio rūpestis užgriozdina žmogaus egzistenciją“. Šiame kontekste reikia pasakyti, jog ir Levino filosofiją, kaip „neperžengiančią modernaus racionalumo ir perspektyvizmo“, bei taip redukuojančią Kitą į begalybę, Mickūnas sukritikuoja.³⁸⁹ Kokybiškai besiskirdamos bei konfliktuodamos, savo istoriniu pretenzingumu visos šios filosofijos galiausiai yra vienodos. Tad apie filosofiją bei istoriją, Vakarų mąstymą suprantant kaip „nuolatinį mėginimą sukurti darbo, gyvenimo ar kalbos metafiziką“³⁹⁰, tenka kalbėti orientuojantis ne į sekos ir poveikio trajektorijas, bet skirtingumų moduliācijas. Taip

³⁸⁴ C. Levi-Strauss, D. Eribon, *Iš arti ir iš toli. Interviu knyga*, Vilnius: Baltos lankos, 2002, 143.

³⁸⁵ M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1949, 7.

³⁸⁶ M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, 34.

³⁸⁷ R. Carnap, *Metafizikos įveika kalbos loginės analizės būdu* / E. Nekrašas, *Filosofijos įvadas*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 2004, 269.

³⁸⁸ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 63.

³⁸⁹ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 69.

³⁹⁰ М. Фуко, *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*, Москва: Мысль, 1966, 408.

„refleksyvosios srities“ plėtotė, iš filosofinės, įsitraukia į dar platesnę – kapitalizmo bei suekonomintos socialinės inžinerijos kritiką. Mickūno fenomenologijoje ji siejama su Michelio Foucault galios santykių tyrinėjimais.

„Valia žinoti“, valdžiai pasitarnaujanti „kaip ramstis, kartu ir instrumentas“³⁹¹, Mickūno supratimu yra grįsta „materialinės gerovės“, kaip „materialinės galios“ paskirstymu.³⁹² Tokiu būdu „galios ženklas“ atiduodamas eiliniam socialiniam agentui, numatant tiek refleksyvaus socialinio tapatumo savikūros, tiek politinio dalyvavimo materialinės gerovės paskirstyme, galimybes. Socialinio tapatumo savikūrą Mickūnas nurodo kaip grįstą materialiniais ištekliais. Taigi, dalyvaudamas politiniame gyvenime, subjektas tampa savo tapatumo kūrėju. Tačiau „materialinės gerovės“ ir galios sugretinimas kreipia mus į labiau poleminę, kritinės teorijos atstovų nagrinėtą, analizės sritį. Mickūno ji analizuojama kaip refleksyvi.

Mūsų pasiūlyta „galios ženklo“ sąvoka turi dvilypį turinį. Ji nurodo, jog „galios subjekto“ galia yra atstovaujamojo pobūdžio. Kitaip tariant, visai teologine prasme, galia subjektui yra „kažkieno“ suteikta. Ši teologinė galios suteikimo preliudija, socialinėje plotmėje skaidresne tampa neužmirštant, jog bet koks „materialinis geras“ yra apspręstas kapitalo cirkuliacijos plačiaja (Pierre Bourdieu išplėtotą) prasme.³⁹³ Įsigydamas tam tikrą kultūrinę ar simbolinę prekę, subjektas refleksyviai kuria savąjį Aš. Todėl subjekto tapatumas yra sąlygotas vartojimo pasiūlos įvairovės (kaip teigė ankstyvieji „kultūrinių industrijų“ kritikai), o jis tokiaime procese, kaip pastebi Mickūnas, pasireiškia tik kaip vartojantis, t. y., refleksyviai save kuriantis pagal pasiūlytą (potencialiai – jo paties) antrininką. Tokiu būdu subjekto galia suprantama kaip subordinuota materialinio intereso, kuriame jis yra laisvas konstruoti savo (materialinę) tikrovę, tačiau būdamas nelaisvas nuo paties konstravimo, jis yra laisvas nuolat atsinaujinantiems materialiniams įsipareigojimams.

Kaip tik šiame materialinio gero paskirstymo siekyje demokratija, anot Mickūno, išgyvena vartotojiškos egocentrinės egzistencijos ultimatumą, įtraukiantį į politinį – viešojo gyvenimo vyksmą vis daugiau vartojimo išteklius koordinuojančių biurokratinių bei ideologinių mechanizmų, bei perleidžiantį viešojo diskurso interesą kapitalo valdytojui. Materialinio pa(si)skirstymo metu, subjektai yra sąlygojami kūniškai (jie patys yra skirstomi ir tapatinami), tęsiant klasikinį kontrolės bei manipuliavimo projektą. Paties Mickūno žodžiais: „ideologijų

³⁹¹ M. Foucault, *Seksualumo istorija*, Vilnius, Vaga, 1999, 15.

³⁹² A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 195.

³⁹³ Bourdieu teigė, jog kapitalo samprata jokių būdu negali būti apribota finansine jo išraiška. Anot jo, taip pat yra simbolinis bei kultūrinis kapitalai. „Simbolinis kapitalas“ išreiškia prasmių, laipsnių bei vardų gamybą, nominacijų teikimo galią. „Simbolinį kapitalą“ gamina įvairios institucijos bei organizacijos, teikiančios svarbias nominacijas bei diplomus. „Kultūrinis kapitalas“ žymi „estetinių (plačiausia prasme) vertybių gamybą, realizavimą, kaupimą“ (G. Mažeikis, Kultūrinio ir simbolinio kapitalo gamyba: „DISNEY“ fenomenas, *Problemos*, Nr. 64, Vilnius: VU leidykla, 2003, 53–56).

idealybės vėlyvajame kapitalizme ir valstybinėse korporacinėse sistemose“ sutampa su populiariais kasdienybės diskursais. Pastarieji traktuojami kaip mimetiškos subjektų, kurie „tapo pajungti kodams“, veiklos.³⁹⁴ Taigi, fenomenologinės Mickūno socialinės kritikos objektas yra ekonomika. Ji jo analizuojama kaip materialistinė bei politinė. Demokratija aptariamoje visuomenėje yra materialinių interesų patenkinimo sąlyga ir išraiška. Atliekant socialinę buržuazinio ir sisteminio kapitalizmo skirtį, dialektinę galios santykių kaitą pakeičia arbitralizuoti ekonominės galios santykiai, o hėgeliniai, Marxo pasiūlyti ekonominės tikrovės analizės (kaip ir kūrimo), instrumentai pakeičiami galios ir žinojimo archeologijomis.

Fenomenologinė „refleksyvos srities“ percepcija, taip pat nurodyma, jog „visas mąstymas, visos teorijos ir modeliai yra ekonominių galių ir interesų atspindžiai“, pamažu priartėja prie bendrinės „metafizinio mąstymo“, kaip kontekstualaus, kritikos, bei taip atidengia baigtinius modernios sąmonės pasyvumo bruožus. Refleksyviai atsiribodama nuo analizėje naudojamų konceptinių instrumentų, Mickūno socialinė fenomenologija pabrėžia savo transcendentalinę autonomiją, kuri tik todėl ir netampa nauju, kaip jis pats tai pavadino – (suborinuotu tam tikro konteksto) „lingvalizmu“.³⁹⁵ Šia prasme bet koks tekstas yra radikaliai temporalizuota prasmės, redukuotos į tam tikrą kalbą, objektyvi forma. Autoriaus nurodomas fenomenologinis kritikos pobūdis, leidžia jo tekstus suprasti tiek kaip galutinius – diskursyvius ir kontekstualius, tiek kaip nenutrūkstančius mąstymo precedentus.

Ekonominio materializmo (tiek kapitalistinio, tiek marksistinio) analizė, šiuolaikinių – pragmatinių ekonomikos teorijų požiūriu, kaip fiksuojanti „laisvės apvertimus“ bei skirianti „subjektų priklausomybes“, naiviai priartėja prie adorniškos „kultūrinių industrijų“ bei „negatyviosios dialektikos“ kritikos, o pasyvos sąmonės gyvenimas – „pakeistinio mąstymo“ sampratos (Marcuze), tačiau principinė skirtis išsaugoma per transcendentalinį atliekamos analizės pobūdį, bei taip patį pragmatinį interesą parodant kaip užėmusį „galutinio interpretatoriaus“ poziciją.³⁹⁶ Ekonominio materializmo, kaip vėliau matysime, ir kultūrinio kolonializmo tyrinėjimų pagrindą sudaro skirtingų kontekstualumų, kaip paskutinių „pasaulio interpretavimo instancijų“, vidinių prielaidų analizės.³⁹⁷ Šių instancijų skirtis nusidriekia nuo refleksyviai save kuriančio „pavienio“ (kaip netekusio Kierkegaardo suteiktos šiai sąvokai

³⁹⁴ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 199.

³⁹⁵ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 88.

³⁹⁶ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 90.

³⁹⁷ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 100.

individualistinės ir antisistemiškos reikšmės) „moderniojo Aš tapatumo“ iki transcendentalinės švietimo, kolonializmo ir globalizacijos fenomeno kritikos.

Švietimo ir kolonializmo kritika

Mickūno tyrinėjimuose du svarbiausi Vakarų civilizacijos istoriniai konstruktai yra švietimas ir kolonializmas. Jau Husserlis parodė, kad Vakarų civilizacijos (nors Husserlis naudoja sąvoką – „kultūra“, o Mickūnas – „civilizacija“, šiame analizės lygmenyje esminio skirtumo tarp šių reikšmių neaptinkame, jis bus išskirtas vėliau, perėjus prie civilizacijų studijų kritikos) esmė ilgą laiką buvo mokslo ir švietimo idealų konstruktas. Kaip Husserlio, taip ir Mickūno krizės fenomenologijoje, tarpcivilizaciniuose santykiuose švietimas ir mokslas skatina kolonializmo progresavimą. Švietimas, kaip problema, iškyla analizuojant jį kaip praplečiantį mokslus apie žmogų, bei formuojantį „modernų Vakarų civilizacijos supratimą“. Mickūno analizėje jis yra ekstensyvus globalinis fenomenas, kuris parodo „kuo ir kaip turi tapti žmonės savo konkrečiuose, praktiniuose santykiuose tiek tautose, tiek tarp tautų“.³⁹⁸ Taigi, pirminė analizės prielaida teigia, jog švietimas yra toks procesas, kuris savo ekstensyvume yra totalizuojančio pobūdžio: primygtinai siūlo moderniuosius idealus, pradedant nuo humanizmo, mokslų apie žmogų iki Vakarų kultūros istorijos įsisavinimo.

Sudarydama ontologinį modernaus mokslo pagrindą, klasikinė refleksija implikuoja tris mokslinio mąstymo bruožus: (1) kadangi kokybinė daikto duotis, kaip tokia, nepatikima, daiktas turi būti mąstomas kaip „konstituojantis objektų sritį“. O tai – jau kiekybinė problema. Tokiu būdu pasitelkiami objektyvūs tikslumo metodologiniai kriterijai – matematinės idėjos, matematines struktūras perkelti ir pritaikant materialiai interpretuojamai tikrovei (šį pritaikymą išreiškia tokios sąvokos, kaip „eksperimentas“, „praktika“ ar net „darbas“). (2) Modernaus mokslo raidoje sudaryta materialinės atomizuotos tikrovės ir objektyvaus pažinimo dichotomija, savo „rezultatyvaus“ santykio požiūriu, gali būti laisvai manipuluojama, o tai implikuoja hipotetines rezultatų projekcijas, matematinių sąlygų konstravimą, ir kitas mokslinių metodų taikymo, rezultatų gavimo bei sąlygų formavimo įvairialypes procedūras. Svarbiausia šiame kontekste – jog materialinė ontologija ir ja besivadovaujanti matematinė metafizika, išreiškia „kūniškai – etiškai, ir vertybiškai neutralią ir nesusijusią su socialiumu“, poziciją.³⁹⁹ (3) Nepaisant šios mokslinio diskurso išsakomos etinės „pozicijos“ – tam tikrų „rezultatų“ gavimo siekis jau seniai peržengė bet

³⁹⁸ Plg. A. Mickūnas, A. Šliogeris, *Filosofijos likimas*, Vilnius: Baltos lankos, 2009, 74., A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 126–127.

³⁹⁹ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 131.

kokio žmogiškumo ribas (nuo sovietinės visuomenės projekto, iki genoinžinerijos tikslų). Šiame kontekste, apie modernųjį racionalumą tenka kalbėti kaip apie radikalų iracionalumą, todėl kad be (galinčios jį užvaldyti) valios (kaip aptarta aukščiau – ekonominės ar politinės valdžios galios), jis netarnauja jokio „materialaus tikslo siekiui ir joks materialus pasiekimas netampa instrumentalaus racionalumo dalimi“. ⁴⁰⁰

Peržengdamas žmogiškumą, kaip ir bet kokią konkretybę, redukcinis protas, praplėstas savo iracionaliame – bekrypčiame judėjime, Mickūno apibrėžiamas kaip anarchistinis. Savo akla akimi, negyvu moksliniu žvilgsniu – „akimi baltymu“, kaip išsireiškė Foucault, jis išvalo tikrovę nuo žmogaus, numatydamas begalinę, matematiškai diferencijuotą, faktinę materialinių atomų kaitą. Vakarų civilizacija, įvaldydama savo objektyvaus mąstymo bei disponavimo materialine tikrove metodus, į šias savo egzistencijos konfigūracijas įtraukia visą pasaulį. Mokslinis pareikalavimas pasirodo kaip radikaliai unifikuojantis, bei iškreipiantis kiekvieną individualų fenomeną. Pagrindinę atsakomybę, kaip tikslingą mokslinės veiklos koordinavimą, įsitraukiant į tikslųjų mokslų (nepajėgiančių pagrįsti savo prigimtį) veiklą, Mickūnas priskiria dvasios mokslams. Dvasios mokslų šerdimi, filosofas laiko „mokslus apie žmogų“, kurių „pirmenybė atsiskleidžia kitoje – socialinio etoso, teisinių įsakų ir su jais susijusių mūsų lūkesčių – perspektyvoje“. ⁴⁰¹

„Mokslai apie žmogų“ (tokie kaip sociologija, ekonomika, psichologija ar net antropologija), šiandien labiausiai yra orientuoti į kiekybinio pobūdžio tyrimus, o kokybinių rezultatų gavimas taip pat yra sąlygotas matematinio-materialistinio procedūriškumo. ⁴⁰² Reikia manyti, „modernioje Vakarų civilizacijoje turint“ aukščiau aptartą – materialistinių intencijų apibrėžtą „subjektą, mokslai apie žmogų negali būti kitokie“. ⁴⁰³ Klausimas yra toks – kokia mokslų apie žmogų veiklos kryptis ateityje galėtų būti priimtina? Kaip tokie mokslai galėtų savo veiklos požiūriu būti modifikuoti, kad būtų eliminuotas jų pasyvumas tikslųjų mokslų atžvilgiu, bei atsirastų kritiškas objektyvaus mąstymo taikymo natūraliame pasaulyje peržiūrėjimas? Iš principo, tai klausimas apie mokslų apie žmogų vietą bendriniame – civilizaciniame lygmenyje. Manytume, jog Mickūno nurodoma šių mokslų vieta – tai savotiško „civilizacinio savikritiškumo“ įsteigimas,

⁴⁰⁰ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 130–131.

⁴⁰¹ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 138.

⁴⁰² Šioje vietoje turime padaryti didžiulę išlygą, įtraukdami į analizę ir kultūrinę antropologiją (etnologiją). Šiuolaikiniai šios srities specialistai, ypatingai sekantys Cl. Geertz'o mokymu, daugeliu požiūrių yra įsisavinę fenomenologinę „mokslų apie žmogų“ kritiką. Mickūno pastabos šiuo požiūriu nelieka neadekvačios – jo fenomenologija, pranokdama „mokyklinės fenomenologijos“ pamokas, europietišųjų dvasios mokslų svarbą patikslina daug bendresniu, nei konkretaus metodo taikymo, požiūriu.

⁴⁰³ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 140–141.

grįstas išsamiau transcendentalinės fenomenologijos taikymu. Mickūnas pateikia tris mokslų apie žmogų aktualumo civilizaciniu požiūriu, lygmenis.

Pirmajame siūloma patiems jiems išsiaiškinti „mokymosi ir žinių perdavimo sugebėjimus“ (t. y., kritiškai analizuoti pagrindinius sintetinius – išvadų darymo, formalizavimo ir kitokius procesus; kritiškai eksplikuoti hipotetines mokslų procedūras; nustatyti ontologinių disciplinų dalykų statusą; skatinti suprasti kiekybinių žinių kokybinį ir vertybinį pobūdį, galimas implikacijas, ir pan.). Antrajame lygyje problematika tampa vertybinė ir socialinė – tikslingai taikomi žmogaus tyrinėjimai, implikuoja tikslesnio apibendrinimo, ko reikia visuomenei, supratimą, kuris leidžia kritiškai peržiūrėti tikslųjų mokslų veiklą. „Trečiasis mokslų apie žmogų lygmuo yra hermeneutinis“.⁴⁰⁴ Jo tikslas – kiekvieną tekstą (ar tai veiksmai, architektūra, menas, ar mokslinė hipotezė) skaityti jo kontekste, t. y., civilizacinės sąmonės, kaip suformuotos „žymiojo teksto“, paraštėse. Civilizacinė sąmonė implikuoja tam tikrą koreliaciją – „koreliatyvią sąžinę“, kuri ir atspindi santykio su materialine tikrove specifiką. Kaip minėjome, tendencinga, kad Vakarų civilizacijoje, tokia sąžinė remiasi „panaudojamumo verte“.

Šios vertės, kaip principinio – švietėjiško pasaulėvaizdžio taikymas bei skatinimas santykiuose su kitomis civilizacijomis, implikuoja nekritišką Vakarų civilizacijos suartėjimą su kitais pasaulio fenomenais. Kitumo, svetimumo problema, sprendžiama „savo“ susikurtais mokslais, kurie tiek prigimties, tiek sąlygų, tiek rezultatų požiūriu yra svetimi kitoms civilizacijoms, kaip ir kiekvienam jų atstovui, atsidūrusiam „mūsų“ aplinkoje. Žodelio „mūsų“ paėmimas į kabutes nurodo pirmą ir svarbiausią pareikalavimą iš dvasios mokslų – decendralizuoti savąją – deterministinę kultūros istoriją, mokslinių tyrimų sąryšingumą bei individų tarpusavio santykius, kad būtų galima mokslinį ir kultūrinį žvilgsnį padaryti labiau esmišką, dinamišką, o tuo pačiu – savikritišką.

Tarp-civilizaciniai, tarp-kultūriniai santykiai reikalauja tarp-disciplininės veiklos, skirtingų rezultatų bei jų gavimo sąlygų refleksyvaus peržiūrėjimo, mėginant atsekti jų santykius su kitų civilizacijų mąstymo struktūromis bei jų rezultatais. Šios ir kitos procedūros, prie kurių netrukus prieisime, apribotų kolonialistinį Vakarų kultūros veiksnumą, bei paskatintų adekvatumo siekį Kitumui. Tai – ne tik išorinė, tarp-civilizacinių santykių problema, bet, kaip jau buvo parodyta, ir vidinė. Mokslų apie žmogų veiklos tikslą, Mickūnas koncentruoja civilizacijų studijų disciplinos komentaruose.

⁴⁰⁴ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 143.

2.3. Civilizacijų studijų klausimai

Civilizacijos studijos yra problemiška disciplina vienu konkrečiu požiūriu: iki šiol tai yra studijos, kurios sunkiai išvengia Vakarietiško mąstymo postulatų perdavimo tyrimo procese. Mickūno manymu, lyginamajame civilizacijų studijų procese atskaitos tašku paprastai laikoma viena, dažniausiai – Vakarų civilizacija. Tai – kultūrų bei civilizacijų interpretavimo kontekstualumo problema.⁴⁰⁵ Kontekstualumas Mickūno filosofijoje turi keletą jo aktualumo lygių: mūsų jau nagrinėtos filosofijos istorijos kritikos, bei kultūros ir civilizacijos analizės kritikos. Kaip besivadovaujantis klasikinėmis refleksijos struktūromis, Vakarų mąstymas – pvz.: dauguma lyginamųjų civilizacijos studijų, nuo Weberio iki Kavolio, sutinkant su jų darbų svarba, „savo analizėse pasirenka vieną civilizaciją kaip „normą“ arba „standartą“, o kitas pateikia kaip nenormalius nukrypimus“.⁴⁰⁶ Šia prasme kontekstualumo problema, tarpcivilizacinių santykių požiūriu, tiesiogiai siejasi su „paskutiniojo interpretatoriaus“ problema. Simptomatiška, jog vidinė Vakarų civilizacijos problematika, tiesiogiai siejasi su jos moksliniu „išėjimu anapus savęs“. Civilizacinis mąstymas, sudarydamas mokslą apie žmogų veiklos esmę, reikalauja dviejų dalykų: adekvatumo savo civilizacinėje aplinkoje kūrimo, bei to paties, santykyje su kitomis civilizacijomis. Šiuolaikiniame pasaulyje – ši atskirtis labiau formali, nei reali, o tai dar labiau užaštrina problematikos aktualumą. Klausimas, į kurį reikia atsakyti: kas sudaro civilizacinio mąstymo, arba, kaip tai vadina Mickūnas – „civilizacinės sąmonės“ esmę, bei kokias mokslinio, komparatyvistinio darbo implikacijas jos išmanymas implikuoja. Pirmoji, atsakant į šį klausimą, problema – tai civilizacijos ir kultūros sąvokų reikšmės skirtis.

Kultūra – atsižvelgiant į Mickūno pasiūlytą ontologinės problematikos plėtotę, tai visumos (civilizacijos) dalis.⁴⁰⁷ Civilizacija, kaip visuma yra visuomet daugiau nei jos dalių suma, kaip kad pati kultūra yra daugiau nei tik savarankiškas atomas – potencialiai ji yra visumos dalis.

Mąstoma savo potencialiame būvyje, kultūra atpažįstama kaip „nuoga“ skirtybė, kurią Vakarų metodologai skuba analizuoti jos individualaus tapatumo požiūriu. Tačiau Mickūnas pasiūlo kitokią kultūros analizės trajektoriją – aktualią, arba tiesiog – aktualizuojančią ją jos esmės požiūriu. Šia prasme kultūra yra visumos – civilizacijos pėdsakas. Kiekvienas pėdsakas kreipia į visumą – civilizacinę sąmonę. O ši, savo ruožtu, visuomet yra „suformuota žymiojo teksto rėmuose, kurio

⁴⁰⁵ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 121–125.

⁴⁰⁶ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 233.

⁴⁰⁷ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 128–130.

vertė nėra subjektyvi ar objektyvi, bet abi kartu ir daugiau“.⁴⁰⁸ Čia atsiveria keletas Mickūno kultūros fenomenologijos plėtotės perspektyvų – orientuota į interpretacinę (hermeneutinę) problematiką, bei globalizacijos problematiką. Pirmoji yra susijusi su tomis pamokomis, kurias Mickūnas davė mokslams apie žmogų, antroji – iš naujo aktualizuojanti tokios problematikos aktualumą. Šiuolaikiniame pasaulyje, skirtingose civilizacinėse aplinkose aptinkame skirtingus kultūrinius pėdsakus, o tai reiškia, jog dėmesio centre atsiduria tiek „civilizacijų susidūrimų“, tiek asimiliacijos ar sinkretizmo momentai, išryškėja inversijų į autonomiškus gyvenamuosius pasaulius dėsningumai. Vakarų civilizacijos įtakingumo šiuose procesuose problematiką, Mickūnas tęsia savo tekste apie „Globalų gyvenamąjį pasaulį“.⁴⁰⁹ Civilizacijos studijų rekonstravimas pagal transcendentalinius reikalavimus būtinas – „mes nebegalime savo pozicijų apriboti orientavimusi į vieną civilizaciją“, nuo tada kai inkorporavome kultūrinės savo civilizacijos prasmes kitose civilizacijose, o šios – mūsų civilizacijoje. Šia prasme turime kalbėti apie civilizacinių pėdsakų įvairovę.⁴¹⁰ Hermeneutika šiame kontekste pasitarnauja kaip opozicinių prasmės horizontų aptarimas, galintis išryškinti konkrečią kultūrą jos esmėje – civilizacinėje („įžymiojo teksto“) priklausomybėje. Lyginamųjų civilizacijų studijos, koparatyvistiniu požiūriu, yra ne dviejų civilizacijų, kaip tokių, bet jų pėdsakų lyginimas, išskiriant specifiskesnės struktūras.

Tokio darbo metodologijos išsklaida išreiškiama šiais teoriniais žingsniais: (1) kiekviena problema, civilizacijos studijose, turi būti sprendžiama tos kultūros, kurioje ji kilo, kontekste: „jei problemos kyla socialinėje ir kultūrinėje sferose, tokios problemos turi būti išspręstos tų sferų lygmenyje“. Visi interpretuojant kylantys klausimai, turi būti atsakyti specifinėje – vidinėje kultūros morfologijoje. (2) Kad civilizacijos neliktų apribotos atskirų kultūros studijų pastangomis, taip pat reikia „atsižvelgti į simbolinį socialinių sistemų projektavimą, sistemų, kurios jungiasi į platesnius ir daugiau apimančius suvokimo metodus“. Kultūros, savo ruožtu, turi begales įvairių tekstų (mitų, teorijų, edukacinių programų, etc.), taip pat interpretacinių tekstų, kurių pamatinę reikšmę sudaro „civilizacinis suvokimo fenomenas“ – „civilizacinė sąmonė“.⁴¹¹ Todėl Mickūnas skiria civilizacinius ir kultūrinius tekstus. Civilizacinis tekstas (civilizational phenomena)

⁴⁰⁸ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 143.

⁴⁰⁹ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 204.

⁴¹⁰ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 225.

⁴¹¹ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 234.

negali būti išaiškintas, tačiau jis gali pasitarnauti aiškinantis kultūrinių tekstų reikšmes, ir kaip toks, pats taip pat tapti skaidresnis.⁴¹²

Mickūnas, analizuodamas šią problematiką, numato refleksyvaus lyginamojo darbo taisyklių skyrimą. Jis pats, kaip prasminį tokio darbo akcentą, pateikia tokią taisyklę: „dinamika gali palaikyti ir sustiprinti tai, kas pastovu civilizacijoje, arba ji gali išardyti ir sugriauti tai, kas esminga“.⁴¹³ Tokio dinaminio dalyvavimo tarp-civilizaciniuose tyrimuose, teigiama prasme, Mickūnas linki mokslams apie žmogų, kaip grįstiems transcendentaline-hermeneutine metodologija.

Apibendrinimas

Trečioje disertacijos dalyje nagrinėjome Algio Mickūno pilietinės sąmonės fenomenologiją. Remdamiesi Marshalo ir Rombacho tyrinėjimais, išplėtėme Mickūno sisteminės demokratijos kritiką bei parodėme, kad ontologiniu požiūriu tiek sistema, tiek struktūra yra antriniai tikrovės modeliai. Iš to išeina, kad fenomenologinis-policentrinis požiūris į demokratinę visuomenę yra adekvačiausias. Plėtodamas tokį požiūrį, Mickūnas nurodo, kad demokratija remiasi aktyvia pilietine sąmone. Pilietinės veiklos pagrindas yra fenomenologiškai išskleista kritinė sąmonė, kuri siekdama vidinės (tarkime – laisvės) vertybės, kuria „geresnį gyvenamąjį pasaulį“. Mickūnas pateikia du vidinės vertybės, kaip pilietinės sąmonės pavyzdžius – Don Kichotą ir Sančą Pansą. Tačiau vidinę vertybę gali atrasti ne kiekvienas. Sančas, reprezentuojantis neišsilavinusį, praktinio proto pilietį, neturi vertybės, todėl turi pasikliauti ją turinčiu riteriu.

Mickūno Don Kichoto interpretacija antrina amžiaus pradžioje parašytoms, romantinėms Ortegos Y Gaseto meditacijoms apie kultūrinį – pilietinį ispanų herojų. Ortegos Don Kichoto sąmonė, tuo pačiu metu būdama glaudžiai susijusi su ispanų kultūros praeitimi, akcentuojanti juslinius gamtos išgyvenimus, per kuriuos filosofas pasiekia kultūrinę tautos gelmę, kartu kritiškai peržiūri tautinį – romantinį ispanų kultūrą persmelkusį apriorizmą. Tuo tarpu Mickūno filosofijoje Don Kichoto sąmonė siekia ne tautinės praeities permąstymo, keičiant dabarties sąmonę, bet per transcendalinį refleksyvumą visada individualiai atrandamos, vidinės „gyvenamojo pasaulio“ vertybės.

⁴¹² A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 234–235.

⁴¹³ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, 145.

Antrame skyriuje pristatėme fenomenologinę objektyvistinės istorijos, refleksyvios srities, metafiziškai sąlygotų fenomenų – švietimo ir kolonializmo bei civilizacijų studijų kritiką ir taip parodėme klasikinės tiesos sampratos ir atitinkamai, Vakarų civilizacijos refleksyvumo ribas.

IŠVADOS

Gyvenamojo pasaulio sąmonė yra vėlyvosios Husserlio fenomenologijos objektas. Jo tyrimą atlikome pirmiausia suspendavę metafizines Rene Descarteso, Immanuelio Kanto ir gamtos mokslų implikacijas. Gyvenamojo pasaulio fenomenologija tyrinėja pasaulį, kaip gyvenančių, intencionaliais ryšiais susaistytų, istorinį, policentrinį ir teleologinį žmonių pasaulį. Iš vėlyvosios Husserlio fenomenologijos Mickūnas perėmė transcendentalinės redukcijos, gyvenamojo pasaulio krizės ir policentrinės sąmonės sampratas.

Policentrinės sąmonės fenomenologiją Mickūnas plėtoja reliatyvizuodamas teleologinę Vakarų istorijos ir kultūros (arba civilizacijos) sampratą. Per radikalią redukciją atveriamą pirmąją sąmonę, dar vadinama radikalia fenomenologine nuostata yra erdvinė, kosminio laiko, kūniška valios sąmonė. Ji neturi jokių egocentrinių konotacijų ir yra policentrinė. Reflektuodamas šios sąmonės gyvenimą, Mickūnas išskiria dialoginę-polifoninę ir kosminio eroso (aistros, žaidimų, energijos protrūkių ir gyvybės) plotmes.

Policentrinės kultūros fenomenologijos požiūriu, Vakarų filosofija turi tris tikslus: 1) atskleisti savo tiesą, kaip paskirtį atverti pasaulio fenomenų esmės tokias, kokiomis jos siekia būti; 2) šią veiklą išreikšti kaip politinio *etoso* galimybės sąlygų sklaidą (filosofijos laisvė be politinės laisvės yra neįmanoma); 3) kadangi fenomenų (daiktų ir žmonių) atsivėrimas vyksta erotiniame kosmose gyvenime, trečioji filosofijos ir filosofo paskirtis atitinka Brahmano karmą.

Fenomenologinės kritikos požiūriu, pozityvistinis-dichotominis mąstymas lemia modernių mokslų veiklas persmelkiantį, racionalios galios iracionalumą dviem aspektais: pateisina subjektyvius / šališkus „dvasios mokslų“ objektų apibrėžimus ir jų tyrimus bei užtikrina socialinio-psichologinio patogumo sumetimais vykdomos modernių (gamtos, tikslųjų, humanitarinių ir socialinių) mokslų klasifikacijos sąlygas. Todėl teigiame, kad pozityvistinis-dichotominis mąstymas yra iracionalus, šališkas ir stabdo „dvasios mokslų“ tobulėjimą.

Gregorio Morales kvantinės estetikos refleksija Algio Mickūno kosmoso filosofijoje parodo, kad 1) kvantinių dalelių judėjimo visatoje dėsniai gali būti interpretuojami kaip kosminės sąmonės gyvenimo bruožai (pavyzdžiui: kvantinių šuolių ir visatos vientisumo teorija dera su vienos bruožų susiliejimu skirtinguose identitetuose, kai „amžino sugrįžimo“ mitas suvokiamas kaip libidinio, kosminio laiko bangavimas); 2) kosmoso (Mickūno sąvoka) arba visatos (Morales

sąvoka) sąmonė yra simultaniinė, iki-laikiška ir kinestetinė; 3) pirmą kartą (Mickūno) ir kvantinį (Morales) mąstymą galima išlaisvinti tik atsisakius klasikinio dualizmo ir pozityvistinio piknaudžiavimo dichotominiu mąstymu.

Algio Mickūno pilietinė fenomenologija yra paskutinė policentrinės – kultūrinės sąmonės plotmė, kurioje vienijami Vakarų civilizacijos gyventojai bendram *etoso* puoselėjimui. Nors *etoso* kilmė graikiška, laisvė, kaip vidinė vertybė gali būti išsaugota tik realiu veiklos laiku. Todėl teigiama, kad pilietinės sąmonės egzistavimo sąlyga yra jos kritinė, per redukciją įgyjama nuostata. Trečioje dalyje nagrinėjome du pilietinės-kritinės sąmonės pavyzdžius – Mickūno ir Ortegos Y Gaseto Don Kichoto versijas. Parodėme, kad Mickūno riterio sąmonė yra universali, tuo tarpu Ortegos Y Gaseto riterio sąmonės universalumas yra apribotas romantinio Ispanijos šaknų ilgesio.

Globalinių civilizacinių santykių požiūriu, Vakarų civilizacijos „dvasios mokslų“ apie žmogų paskirtis yra refleksyviai koordinuoti tiek savo, tiek tikslųjų mokslų veiklą, o savo tyrinėjimus atlikti tarp-civilizaciniame lygmenyje. Tai reiškia, jog problematiką būtina plėtoti *neapribotame* kultūrinių ir civilizacinių fenomenų horizonte. Lygindamas Rytų – Vakarų civilizacijas, Mickūnas parodo, kad Vakarų mokslams ir filosofijai būdingas metafizinis mąstymo reprezentatyvumas trukdo autentiškai tirti kitas kultūras. Tikslingai dvasios mokslų veiklai turi padėti hermeneutika, padedanti suprasti skirtingas kultūras (jų tekstus) jų civilizaciniame („įžymiųjų tekstų“) horizonte.

LITERATŪROS SĄRAŠAS

1. Anušauskaitė, M. Kultūra kuria, kultūra terorizuoja: pokalbis su Algiu Mickūnu. *Kultūropolis*, 2010. Prieiga per internetą:<
<http://www.kulturpolis.lt/main.php/id/2980/lang/1/nID/6599/page/3> [tikrinta: 2011 01 15]
2. Борисов, Е. Феноменологический метод М. Хайдеггера / Хайдеггер, М. *Прологомены к истории понятия времени*. Москва, 1998.
3. Bourdieu, P. *Pascalian Meditations*, Cambridge: Polity Press, 2000.
4. Bourdieu, P., Wacquant, L. J. D. *Įvadas į refleksyviąją sociologiją*, ALK: Baltos lankos, 2003.
5. Buckley, R. Ph. Political Aspects of Husserl's Call for Renewal. *Transitions in Continental Philosophy*, New York: State University of New York, 1994.
6. Canullo, C. Ekstasy of the World/Immanence of Life. Michel Henry reader of Husserl, *Analecta Husserliana*, LXXIX, 2003.
7. Carnap, R. Metafizikos įveika kalbos loginės analizės būdu / E. Nekrašas, *Filosofijos įvadas*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 2004.
8. Clifford, J. *Kultūros problema: XX amžiaus etnografija, literatūra ir menas*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2006.
9. Cooper, D. E. *Existentialism: A Reconstruction*, Oxford: Blackwell, 1999.
10. Černevičiūtė, J. T. Vebleno parodomojo vartojimo teorija ir šiuolaikinės kultūros bei vartojimo tyrimų problemos, *Problemos*, Nr. 64, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2003.
11. Dekartas, R. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, 1978.
12. Deleuze, G. *Desert Islands and Other Texts*, 1953–1974, Semiotext(e), 2004.
13. Deleuze, G. *Negotiations*. 1972–1990. New York: Columbia University Press, 1995.
14. Derrida, J. From the Word to Life: A Dialogue between Jacques Derrida and Helene Cixous, *New Literary History*, Volume 37, Number 1, Winter, 2006.
15. Dobryninas, A. Laikas ir daiktai. Laiko ontikos Kanto filosofijoje klausimu. *Kanto filosofijos profiliai*. Vilnius: Mintis, 1988.
16. Duoblienė, L. Etikos didaktika: fenomenologinis aspektas, *Pedagogika. Mokslo Darbai*. T. 71, Vilnius: VPU leidykla, 2004.
17. Forman, R. What does mysticism have to teach us about consciousness? *Journal of Consciousness Studies*, Volume 5, Number 2, 1998.

18. Foucault, M. *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*, Vintage Books: Edition, 1988.
19. Foucault, M. *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am College de France (1981/82)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004.
20. Foucault, M. *Seksualumo istorija*, Vilnius, Vaga, 1999.
21. Фуко, М. *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*, Москва: Мысль, 1966.
22. Gasset, O. *Meditations on Quixote*, First Illinois Paper Edition, 2000.
23. Gajauskas A. Etnografinio autoriteto kritika. Pastabos apie Jameso Cliffordo ir Erico Wolfo tyrinėjimus. *Inter-studia humanitatis. Postmoderni antropologija*. Nr. 6 / Šiauliai: VšĮ Šiaulių universiteto leidykla, 2008.
24. Gajauskas, A., Mažeikis, G. A. Šliogerio ir A. Juozaičio pilietinio egzistencializmo samprata. Lyginamoji analizė. *Jaunųjų mokslininkų darbai*, Nr. 2, Šiauliai: ŠU leidykla, 2004.
25. Gajauskas, A. *Pasaulio pakraščio ne-patirties modusai: neiginio ambivalentika*, 2007. Prieiga per internetą: < http://www.litlogos.lt/eidos/actual/gajauskas_1.html [tikrinta: 2010 10 10]
26. Gajauskas, A. M. Heideggerio pasyvusis nihilizmas. Naujojo mąstymo paieškos, *Acta Humanitarica Universitatis Saulensis. Mokslo darbai*, Šiauliai: ŠU leidykla, 2006.
27. Gebser, J. *The Ever-Present Origin*, Athens, OH: Ohio University Press, 1985.
28. Gorman, R. A. Alfred Schutz – An Exposition and Critique, *The British Journal of Sociology*, Vol. 26, No. 1, Mar., 1975.
29. Gupta, A. *Imagined Nations. A Companion to The Anthropology of Politics*. Oxford: Blackwell, 2004.
30. Gutauskas, M. *Dialogo erdvė. Fenomenologinis požiūris*, Vilnius: VU leidykla, 2010.
31. Habermas, J. *Modernybės filosofinis diskursas*, Vilnius: Alma littera, 2002.
32. Hauth, R. *Hexen, Gurus, Seelenfänger*, Wuppertal: Brockhaus Verlag. 1994.
33. Heideggeris, M. Filosofijos pabaiga ir pagrindinis mąstymo uždavinys, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992.
34. Heideggeris, M. Technikos klausimas, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992.
35. Heideggeris, M. Kas yra metafizika?, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992.
36. Heideggeris, M. Kantas ir metafizikos problema, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992.
37. Heideggeris, M. Nietzsches žodis „Dievas mirė“/ M. Heideggeris, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992.

38. Heidegger, M. *Zur Seinsfrage*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
39. Heidegger, M. *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1949.
40. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1979.
41. Herakleitas, *Fragmentai*. Vilnius: Aidai, 1995.
42. Horkheimer, M. Adorno, T. W. *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1991.
43. Hopkins, C., B. Mickunas – solver of phenomenological riddles, *Žmogus ir žodis*, IV, Vilnius: VPU leidykla, 2000.
44. Husserl, E. *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005.
45. Husserl, E. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. *Husserliana II*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
46. Husserl, E. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. *Husserliana IV*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952.
47. Husserl, E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. *Husserliana VI*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976.
48. Husserl, E. Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925. *Husserliana IX*. Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1968.
49. Husserl, E. Die Welt der Lebendigen Gegenwart und Die Konstitution der Ausserleiblichen Umwelt, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 6, No. 3, Mar., 1946.
50. Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002.
51. Husserl, E. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2001.
52. Husserl, E. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.
53. Husserl, E. *The Basic Problems of Phenomenology*, Dordrecht: Springer, 2006.
54. Husserl, E. *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005.
55. Husserl, E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, Dordrecht: Kluwer, 1989.

56. Husserl, E. Phanomenologie und Anthropologie. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 2, No. 1, Sep., 1941.
57. Huserlis, E. Grynosios fenomenologijos ir fenomenologinės filosofijos idėjos, *Filosofijos istorijos chrestomatija*, Vilnius: Mintis, 1974.
58. Hwa Yol, J. Confucianism and Existentialism: Intersubjectivity as the Way of Man, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 30, No. 2, Dec., 1969.
59. Jonkus, D. *Patirtis ir refleksija: fenomenologijos filosofijos akiračiai*, Kaunas: Vytauto Didžiojo Universitetas, 2009.
60. Jonkus D. Tarp Atėnų ir Jeruzalės, *Kultūros barai*, Nr. 4, Vilnius: UAB Kultūros barai, 2010.
61. Jonkus, D. Erosas ir filosofija, *Kultūros barai*, Nr. 9, Vilnius: UAB Kultūros barai, 2010.
62. Kačerauskas, T. *Tikrovė ir kūryba. Kultūros fenomenologijos metmenys*, Vilnius: VGTU leidykla Technika, 2008.
63. Kauffmann, R. L. Ortega Y Gaset, Jose, *Encyclopedia of the Essay*, Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 1997.
64. Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Meiner-Verlag, 1965.
65. Kant, I. *Grynojo proto kritika*, Vilnius: Mintis, 1982.
66. Keršytė, N. Merlau-Ponty ir Levino intersubjektyvumo samprata Husserlio parašėse, *Žmogus ir žodis*, IV, Vilnius: Vilniaus Pedagoginis Universitetas, 2006.
67. Kovzan, D. Vienišoji estetika. M. Bachtin, *Autorius ir herojus. Estetikos darbai*, Vilnius: Aidai, 2002.
68. Landgrebe, L. *Philosophie der Gegenwart*. West-Berlin: Ullstein Bücher, 1962.
69. Levin, M. D. Induction and Husserl's Theory of Eidetic, *Variation Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 29, No. 1, Sep., 1968.
70. Levi-Strauss, C. Eribon, D. *Iš arti ir iš toli. Interviu knyga*, Vilnius: baltos lankos, 2002.
71. Maria d'Ippolito, B. The Concept of *Lebenswelt* From Husserl's *Philosophy of Arithmetic* to His *Crisis*. *Phenomenology World-Wide: Foundations, Expanding Dynamisms, Life-Engagements, A Guide for Research and Study*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.
72. Marshall, H. T. *Social Policy*, London: Hutchinson University Library, 1967.
73. Mažeikis, G. Kultūrinio ir simbolinio kapitalo gamyba: „DISNEY“ fenomenas, *Problemos*, Nr. 64, Vilnius: VU leidykla, 2003.
74. Marx, K. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin: Dietz Verlag, 1962.

75. *Marx and Engels Correspondence*, International Publishers, 1968.
76. Melle, U. Die Phänomenologie Edmund Husserls als Philosophie der Letztbegründung und radikalen Selbstverantwortung, *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*, Freiburg, München: Karl Alber, 1988.
77. Мерло-Понти, М. *Феноменология восприятия*, Санкт-Петербург: Ювента, Наука, 1999.
78. Mickūnas, A. Inter-corporeity, *Santalka. Filosofija*, 18(1), Vilnius: VGTU, 2010.
79. Mickūnas, A. *Summa erotica*, Vilnius: Apostrofa, 2010.
80. Mickūnas, A., Šliogeris, A. *Filosofijos likimas*, Vilnius: Baltos lankos, 2009.
81. Mickūnas, A. Equi-valence, *A Century with Levinas. On the Ruins of Totality*. Edited by R. Šerpytytė, Vilnius University Publishing House, 2009.
82. Mickūnas, A. Transcendental Ground of All Values, *Filosofija. Sociologija*, T. 19. Nr. 3, 2008.
83. Mickūnas, A. *Demokratija šiandien. Straipsniai ir esė*, Vilnius: Versus Eureus, 2007.
84. Mickūnas, A. *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007.
85. Mickūnas, A. Aesthetics as Creation and Transformation of World Awareness, *The World of Quantum Culture*, Praeger Publishers, 2002.
86. Mickūnas, A. Praxis kontekstai, *Žmogus ir žodis*, T. 4, Nr. 4, 2002.
87. Mickūnas, A. Dialogo sritis, *Baltos lankos*, Nr. 11, Vilnius: Baltos lankos, 1999.
88. Mickūnas, A. An Introduction to the Philosophy of Jean Gebser, *Integrative Explorations Journal*, V4, Nr. 1, 1997.
89. Mickūnas, A., Stewart, D. *Fenomenologinė filosofija*, Vilnius: Baltos lankos, 1994.
90. Middleton, Ch. *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, Indiana: Hackett Publishing Company, 1996.
91. Moran, D. Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence, *Research in Phenomenology*, No. 37, 2007.
92. Moran, D. *Introduction to Phenomenology*, New York: Routledge, 2000.
93. Morales, G. Overcoming The Limit Syndrome, *The World of Quantum Culture*, Praeger Publishers, 2002.
94. Morales, G. Xaverio's Quantum Aesthetics, *Xaverio. Estética cuántica. Petrales 1997-2000*. Caja de Granada, 2000. Nuoroda perimta iš: Gregorio Morales, *Literatura española contemporanea*. Prieiga per internetą:<

- <http://www.terra.es/personal2/gmv00000/xaverio%27s%20quantum%20aesthetics.htm>
[tikrinta – 2010 10 15].
95. Murphy, J. W., Caro, M. J. Conclusion: The Renewal of Cultural Studies, *The World of Quantum Culture*, Praeger Publishers, 2002.
 96. Murphy, J., Caro M. J., Choi, J. „Estética Cuántica: A New Approach to Culture“, *Panels for Postmodern Practices. Conference*, November 23rd–25th., 2001. Prieiga per internetą: <http://www.gradnet.de/papers/pomo01.paper/Choi01.htm> [tikrinta – 2010 11 15]
 97. Nash, J. Ecstasy, *Encyclopedia of Psychology and Religion*, New York: Springer, 2010.
 98. Nekrašas, E. *Loginis empirizmas ir mokslo metodologija*, Vilnius: Mintis, 1979.
 99. Nekrašas, E. Pozityvizmo samprata, *Seminarai*, Vilnius: ALF, 2002.
 100. Nietzsche, F. Taip Zaratustra kalbėjo, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1991.
 101. Ottmann, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin, New York: de Gruyter, 1999.
 102. Peacock, L. J. *The Anthropological Lens*. Cambridge University, 2001.
 103. Piatigorskij, A. *Fenomenologinis mirties supratimas*, Šiaurės Atėnai, 2010. Prieiga per internetą: <http://www.satenai.lt/?p=5498> [tikrinta: 2010 12 24]
 104. Posner, R. *Public Intellectuals: A Study of Decline*, Harvard University Press, 2001.
 105. Precht, P. *Edmund Husserl. Zur Einführung*, Hamburg: Junius GmbH, 2006.
 106. Richards, P. Kant's Geography and Mental Maps, *Transactions of the Institute of British Geographers*, No. 61, Blackwell Publishers, 1974.
 107. Rombach, H. *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Freiburg/ München: Karl Alber, 1994.
 108. Rosenzweig, F. *On Jewish Learning*, New York: Schocken Books, 1955.
 109. Rosenzweig, F. *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002.
 110. Rosales, L. *Cervantes y la libertad*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1985.
 111. Savukynas, V. Filosofo A. Mickūno kelias – nuo JAV kareivio Korėjoje iki dzenbudizmo, *Kultūros barai*, Nr. 11, 2006.
 112. Sezemanas, V. Teorinė Marburgo mokyklos apžvalga / *Raštai*, Vilnius, 1997.
 113. Sodeika, T. Kantas ir ontologijos problema. *Kanto filosofijos profiliai*. Vilnius: Mintis, 1988.
 114. Sodeika, T. Mysticism of Meister Eckhart and the phenomenology of Edmund Husserl, *Contemporary Philosophical Discourse in Lithuania: Lithuanian Philosophical Studies IV*:

- Cultural heritage and contemporary change*, Series IVA, Eastern and Central Europe, Vol. 26, Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2005.
115. Stirner, M. *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart: Reclam, 2000.
 116. Štromas, A. *Laisvės horizontai*, ALK: Baltos lankos, 2001.
 117. Schuetz, A. Edmund Husserl's Ideas, Volume II, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 13, No. 3, Mar., 1953.
 118. Schuetz, Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 2, No. 3, Mar., 1942.
 119. Steinbock, Anthony J. Husserl's Static and Genetic Phenomenology: Translator's Introduction to Two Essays, *Continental Philosophy Review* 31, Netherlands: Kluwer, 1998.
 120. Šerpytytė, R. Über die Linie: E. Jüngeris ir m. Heideggeris nihilizmo akivaizdoje, *Problemos*, Nr. 66, 2004.
 121. Šerpytytė, R. *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*, Vilnius: VU leidykla, 2007.
 122. Sverdiolas, A. *Steigtis ir sauga. Kultūros filosofijos etiudai*, Vilnius: baltos lankos, 1996.
 123. Sverdiolas, A. *Visa aprėpianti dabartis. Algį Mickūną kalbina Arūnas Sverdiolas*, Vilnius: baltos lankos, 2004.
 124. Torfing, J. *New theories of discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*. Oxford: Blackwell, 1999.
 125. Villela-Petit, M. The Transcendental and the Singular: Husserl and the Existential Thinkers Between the Two World Wars. *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century. Analecta Husserliana*, Volume 103, Part 2, 2009.
 126. Waldenfels, B. Paradoxien ethnographischer Fremddarstellung, in: Därmann, Iris/Jamme, Christoph (Hg.): *Fremderfahrung und Repräsentation*. 1. Aufl. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2002.
 127. Waldenfels, B. *Einführung in die Phänomenologie*. München: Wilhelm Fink, 1992.
 128. Warhol, A. *The Philosophy of Andy Warhol (From A to B and Back Again)*, San Diego, New York, London: A Harvest Book, 1977.
 129. Welsh, W. *Mūsų postmodernioji modernybė*, Vilnius: Alma littera, 2004.
 130. Wolf, E. *Anthropology*, New Jersey: Englewood Cliffs, 1964.
 131. Wolf, E. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press, 1982.
 132. Wuchterl, K. *Religinis protas. Analizė ir kritika*, Vilnius: Taura, 1994.