

AR EGZISTUOJA FENOMENOLOGINĖS FILOSOFIJOS TRADICIJA LIETUVOJE?*

Dalius Jonkus

Vytauto Didžiojo universiteto Filosofijos katedra
Donelaičio g. 52, LT-44261 Kaunas
El. paštas: phenolt@yahoo.com

Fenomenologinės filosofijos recepcija Lietuvoje visų pirma galėtų būti siejama su Vosyliaus Sezemano bandymu inkorporuoti Husserlio fenomenologiją į savąją gnoseologijos sistemą. Tačiau tolesnė fenomenologinės filosofijos sklaida Lietuvoje sietina su Heideggerio, o ne su Husserlio filosofijos įtaka. Lietuvoje panašiai kaip ir kitose Europos šalyse fenomenologija buvo suprasta kaip bandymas sukurti grynosios sąmonės doktriną, kuri kaip „griežtas mokslas“ galėtų pagrįsti kitas mokslines disciplinas. Atsisakant moksliško fenomenologinė filosofija buvo transformuojama į antropologinę, egzistencinę ir hermeneutinę filosofiją. Antanas Maceina ir Juozas Girnius egzistencinę filosofiją jungė su teistiškai orientuota religijos filosofija. Arvydas Šliogeris, Arūnas Sverdiolas ir Tomas Sodeika interpretuoja fenomenologiją per Heideggerio „egzistencinio mąstymo“ prizmę. Straipsnio tikslas – parodyti, jog fenomenologinės filosofijos interpretacijų įvairovė ne paneigia, bet patvirtina fenomenologinės filosofijos tradicijos egzistavimą Lietuvoje.

Pagrindiniai žodžiai: fenomenologija, tradicija, egzistencinis mąstymas, Husserlis, Heideggeris.

Vosylius Sezemanas ir fenomenologija

Nors Vosylius Sezemanas nėra tiesioginis Husserlio mokinys ar sekėjas, jo raštuose randamas fenomenologinio metodo pritaikymas, kaip ir kritika Husserlio filosofijos atžvilgiu, liudija nepaprastą fenomenologinės filosofijos problemų išmanymą. Sezemanas cituoja ir svarsto Edmundo Husserlio, Maxo Schelerio, Dietricho von Hildebrando, Moritzo Geigerio, Edit Schtein, Theodoro Lippo, Traugotto Konstantino Österreicherio darbus, kuriuose fenomenologiškai aprašomos sąmonės kaip

neobjektyvuojančios savimonės plotmės. Kaip ir daugelis to meto fenomenologų, Sezemanas pradeda nuo natūralistinės psichologijos kritikos. Jis kritikuoja natūralistinę Hugo Münsterbergo ir objektyvuojančią Paulio Natorpo psichologiją. Pirminis uždavinys – parodyti, kad natūralistinė psichologija nepajėgi atskleisti psichinių išgyvenimų savitumo: „<...> gamtamokslinė psichologija visiškai apeina ar bent jau nepajėgia įvertinti savitumo tokių reiškinių, kaip supratimas, pakartotinis išgyvenimas ar vidinis savo kūno suvokimas <...> jai trūksta būtino fenome-

* Straipsnis parengtas pranešimo, skaityto Lietuvos filosofų draugijos ir Vilniaus universiteto konferencijoje „Filosofija Lietuvoje ir Lietuvos filosofija“ (2010 m. gegužės 7 d., Vilnius), pagrindu.

nologinio pagrindo, leidžiančio iš tikrųjų teisingai įvertinti psichikos pasaulį ir visus jo reiškimosi būdus“ (Sezemanas 1987: 43). Sezemanas apeliuoja ne į gamtamokslio pavyzdžiu konstruojamą sąmonės kaip objekto pažinimą, bet į tam tikrą sąmonės kaip išgyvenimų komplekso savipatyrimą. Tai, ką Husserlis *Loginiuose tyrinėjimuose* įvardijo viena pagrindinių intencionalios sąmonės plotmių. Reikia pasakyti, kad sąmonės intencionalumas čia suvokiamas ne tik kaip sąmonės nukreiptumas į objektus, bet ir kaip išgyvenimų kompleksas, kurio vidinius sąryšius galima aprašyti tik neobjektyvuojančio dalyvavimo tuose išgyvenimuose būdu.

Sezemanas pastebėjimu, šią specifinę sąmonės būtį galima atskleisti ne gamtamokslio konstrukcijomis, bet fenomenologiniu aprašymu. Eidetinė sąmonės esmės įžvalga turi remtis tiksliai fenomenaliųjų duomenų aprašymu.

„Juk kaip tik tas deskriptyvinis aspektas turėtų ir sudaro fenomenologijos jėgą, suteikia jai tą savitą sugebėjimą tarsi pritraukti prie savęs kiekvieną fenomeną, nugirsti jo paties kalbą ir kiek galima labiau pritaikyti mokslinį tyrinėjimą prie jo esmės. Šis fenomenologinis aprašymas yra būtina prielaida griežtos mokslinės psichologijos, t. y. psichologijos, nesaistančios savęs išankstiniu nusistatymu. Juk vos tik mes iš tikrųjų rimtai imamės tokio aprašymo, paaiškėja, kad, norėdami charakterizuoti tikrųjų, arba centrinių, psichinių fenomenų esmę, dar prieš mėgindami apibūdinti turinį, turime atsižvelgti į kitą dalyką: į „atmosferą“, kurioje tie fenomenai gyvuoja, kuria jie alsuoja, t. y. į tą būties būdą, kuriuo jie mums pirmiausia pasirodo. Savo būties būdu jie radikaliai skiriasi nuo fizinių reiškinių, kai pastarieji yra gamtos mokslų objektas“ (Sezemanas 1987: 44).

Gilindamasis į psichinių išgyvenimų specifiką Sezemanas pastebi, kad juose labai svarbu yra nedalykinės savivokos plotmė.

Sezemanas pabrėžia, jog nedalykinis savipatyrimas nėra tradiciškai suprasta refleksija kaip vidujybės eksplikacija, tačiau šis savipatyrimas negali būti prilygintas ir transcendentinių objektų pažinimui. „Kaip tik realusis Aš savo konkrečioje būtyje sau tiesioginei savimonei yra ne transcendentinis, bet imanentiškas. Teisinga yra tik tai, kad Aš niekuomet negali visiškai atsiskleisti atskirame išgyvenime, jis būtinai transcenduoja kiekvieną išgyvenimą, kad vėlei išgyventų save kitu būdu kituose išgyvenimuose“ (ten pat: 84). Taigi savivokoje išgyvenimų imanencija tampa transcendencija, nes kiekvieno išgyvenimo esmėje glūdi tai, kad jis atskleidžia daugiau negu patį save, kad kiekvienas išgyvenimas yra tik visumos dalis, tik išgyvenimų kompleksio dalis.

Šis nedalykinis savivokos pobūdis reiškia, kad kiekvienam išgyvenimui yra būdinga didesnė ar mažesnė savivoka. Ši savivoka liudija pačiam išgyvenančiam didesnę ar mažesnę išgyvenimo sąmoningumą. Išgyvenimuose dalyvaujanti savimonė ne visada yra temizuota. Ji gali būti ir „latentiška bei įvairiais laipsniais aktualizuota“ (ten pat: 48). Taip Sezemanas priartėja prie nesąmoningos sąmonės, arba neįsisąmonintos sąmonės, tyrinėjimų. Aronas Gurwitschius šią latentinę sąmonę apibūdina pasitelkdamas temizuotos ir marginalios (periferinės) sąmonės perskyrą. Svarbiausia, kad įvesdamas dalykinės ir nedalykinės nuostatų perskyrą Sezemanas kritiškai parodo neokantiškųjų (Natorpo ir

Rickerto) argumentų klaidingumą, nes pastariesiems sąmonė visų pirma yra objektiška duotis ir todėl jie išgyvenimų savivoką redukuoja į išorinį subjekto ir objekto santykį. Kita vertus, Sezemanas pabrėžia, kad iš paties Husserlio samprotavimų lieka neaiškus išgyvenimo ir sąmonės santykis. Todėl esą ir reikia patikslinti, koks santykis egzistuoja tarp įsisaūmoninimo (išgyvenimo suvokimo) ir žinojimo (refleksyvos pagavos) (ten pat: 77).

Apibendrinant galima teigti, jog nedalykinę nuostatą Sezemanas suvokia plačiai. Tai ne tik savivoka, bet ir vertybių, estetinių išgyvenimų ar inetrsubjektyvių išgyvenimų pagrindas. Taikydami dalykinę nuostatą mes apskritai negalėtume suvokti išgyvenimų prasmės. „Sąmonės struktūra dalykinėje pagavoje visiškai kitokia negu išgyvenime. Tik pirmuoju atveju tai yra „ko nors įsisaūmoninimas“ tikrąja šio žodio prasme, tai yra nukreiptumas į kažką kitą, į kokį nors objektą. O išgyvenime kaip tik nėra to nukreiptumo į kažką, čia sąmonė yra to, kas išgyvenama, vidinė būtis (Inne-sein), savęs apšvietimas (In-sich-erleuchtet-sein), ji yra tarsi suaugusi su išgyvenimo turiniu kaip jo *Quale* arba priklausomybė (be abejo, visiškai savita)“ (ten pat: 54). Šis vidinis įsisaūmoninimas į sąmonės turinius yra svarbus ne tik psichologijai, bet ir visiems dvasios mokslams, kurie vienaip ar kitaip yra susiję su žmogiška savivoka.

Sezemanas santykis su fenomenologija dvilypis. Viena vertus, jis reikalauja atlikti fenomenologinius tyrimus ir remtis fenomenologiniais faktais, kita vertus, fenomenologiją suvokia tik kaip vieną iš tyrimo perspektyvų, kuri gali atskleisti sąmonės ir pažinimo pagrindus. Todėl dalykinės ir

nedalykinės nuostatų tyrimas, savivokos ir savikultivacijos tyrinėjimai, intencijos kaip formuoto pažinimo pagrindo apmąstymai gali būti laikomi įnašu į fenomenologinę tradiciją, nors pats Sezemanas savo požiūrį įvardija kaip kritinį realizmą ir kritiškumą kai kuriuos Husserlio fenomenologijos aspektus. Tai, kad Sezemanas naudoja fenomenologinį metodą, iliustruoja jo paskaitų medžiaga, skirta laisvės problemai. Savo pasirinktą metodą Sezemanas apibūdina taip: „Metodas visų pirma bus *fenomenologinis*. Jo uždavinys – kuo tiksliau apžiūrėti ir aprašyti tuos fenomenus, kuriuose laisvė pasirodo, ir remiantis šiuo aprašymu iškelti laisvės esmę ir prigimtį“ (Sezemanas 1997: 361). Tačiau pabrėždamas, jog laisvė negali būti suprasta vien atskleidžiant jos esmę, Sezemanas siekia aptarti ir jos reikšmę bei vertę žmogui. Šis laisvės fenomeno analizavimas susiejant jį su kitais fenomenais ir su žmogaus buvimo momentais, pasak Sezemanas, jau nėra fenomenologijos užduotis. Taigi iš šių pastabų galima daryti išvadą, kad Sezemanas fenomenologiją supranta kaip fenomenų esmės tyrinėjimą, o platesnį fenomeno sąryšį su kitais fenomenais ir fenomenų reikšmės žmogaus gyvenime tyrimas, jo manymu, jau nepriklauso fenomenologijos kompetencijos sričiai. Žvelgiant iš šiandienos pozicijų galima teigti, kad filosofas siauresnę fenomenologijos sampratą (statišką fenomenologiją) supriešina su platesne (genetinės fenomenologijos) samprata.

Sezemanas savuosius fenomenologinius savivokos tyrinėjimus eksplikuoja ir filosofijos istorijoje. Daugiausia dėmesio jis skiria platonizmui, kuris esą tikrąjį bū-

ties pažinimą sieja su savęs pažinimu. Vieninteliu Sezemano sekėju Lietuvoje galima vadinti Albiną Lozuraitį, kurio knyga *Tiesa ir vertybė* tiesiogiai susijusi su Sezemano apmąstymais apie praktinę filosofijos kaip savipažinimo ir savirefleksijos reikšmę. Pasak Lozuraičio, tiesa ir vertybė yra susijusios taip pat, kaip yra susiję teorinis pažinimas ir etinis savirealizavimas. Šiuolaikinės filosofijos problemos interpretuojamos pasitelkiant antikinės filosofijos pavyzdžius, todėl ši knyga yra ne tiek istorinis praeitis tyrinėjimas, kiek filosofijos esmės užklauskimas. Štai apie Platoną Lozuraitis rašo taip: „Platono idėjos yra ne tik teorinė tikrovės koncepcija, bet ir praktinio elgesio koncepcija. Idėjos yra tas už jutimiškai suvokiamos tikrovės esantis idealus pasaulis, kuris skiriasi nuo pastarosios ne tik kaip tikras nuo tariamo, bet ir kaip tobulas nuo netobulo, kaip vertingas nuo nevertingo. Todėl, pasak Platono, teorinis pasaulio pažinimas turi realizuoti ir praktinę žmogaus gyvenimo paskirtį, atskleisti ir iškelti ne tik tiesą, bet ir žmogaus gyvenimo vertybes. <...> negalima surasti daiktų esmės, nesuradus ir savo paties esmės, kad pasaulio pažinimas kartu duoda teisingo ir prasmingo gyvenimo pagrindus“ (Lozuraitis 1980: 111–112). Lozuraitis pabrėžia, jog antikinėje filosofijoje dar nėra tokio radikalaus tiesos ir vertybės atskyrimo, kaip jį atrandame naujųjų laikų filosofijoje. Šis tiesos ir vertybės idealybės ir idealo sąryšis gali būti siejamas su tuo, kad antikinei filosofijai svetima nuo žmogaus nepriklausomo pasaulio idėja. Pasak Lozuraičio, ši filosofija žino tik tokią tiesą, kuri kartu yra ir pasaulio, ir žmogaus tiesa (ten pat: 228).

Ši pasaulio ir žmogaus koreliacija yra artima fenomenologinei pasaulio ir sąmonės koreliacijai, nes remiasi ne pasaulio kaip objekto scientistine pagava, bet gyvenimo pasaulyje patirimi ir jos eksplikacija.

Egzistencinis-materialistinis fenomenologijos variantas: atgal prie jusliškai materialių daiktų

Jau tokiuose Sezemano darbuose kaip *Mūsų laikų gnoseologijai naujai besiorientuojant* (1935) ir *Laikas, kultūra ir kūnas* (1935) galima pastebėti jo interesų slinkti nuo teorinių pažinimo problemų prie egzistencinių ir antropologinių klausimų (Sezemanas 1997). Tai susiję su Schelerio filosofinės antropologijos ir etikos tyrimais bei domėjimusi heidegeriška fenomenologijos interpretacija *Būtyje ir laike*. Galima sakyti, jog nuo ketvirtojo XX a. dešimtmečio fenomenologijos tradicija Lietuvoje susiejama su „egzistencine“ Heideggerio filosofija. Apie Schelerio filosofinę antropologiją ir vertybių teoriją dar rašo Tamošaitis, tačiau apie Husserlį nuo šiol galime atrasti tik negatyvius atsiliepimus. Štai Maceinos ir Girniaus, kuriems Heideggeris yra ištis savarbi figūra, raštuose Husserlio fenomenologijos projektas siejamas vien su filosofijos kaip griežto mokslo projektu. Persiorientuodami į egzistencinę žmogaus būties analitiką ir būties mąstymą Lietuvos filosofai Husserlio fenomenologiją ima vertinti vien kaip Heideggerio ir kitų egzistencijos mąstytojų priešistorę. Šalia Maceinos ir Girniaus, kuriuos galime laikyti teistiniais Heideggerio filosofijos interpretatoriais, paminėtinas dar ir Vincas Vyčinas, kurio tyrinėjimai apie Heidegge-

rio filosofiją sietini su Eugeno Finko įtaka, pas kurį šis lietuvių filosofas studijavo Freiburge po karo (Vyčinas 2002, 2007).

Taigi Husserlio fenomenologija pamažu tampa egzistencinio mąstymo dalimi. Tai atsispindi ir kolektyvinėje monografijoje, išleistoje 1981 m. sovietinėje Lietuvoje, *Egzistencijos filosofija: istorija ir dabartis*. Husserlio fenomenologija čia pristatoma kaip viena iš egzistencijos filosofijos ištakų. Taip pat ir Arvydas Šliogeris Husserlio fenomenologiją interpretuoja kaip egzistencinio mąstymo atšaką. Knygoje *Žmogaus pasaulis ir egzistencinis mąstymas* Šliogeris fenomenologiją apibūdina kaip vieną iš egzistencinio mąstymo paradigmos dalių. Svarbiausia šios paradigmos charakteristika – imanentinio transcendentto struktūra. Tiesa, egzistencinis mąstymas čia apibūdinamas kritiškai kaip nusigręžiantis nuo daiktų. Jis esą pasineria į neapibrėžtą „tarp“ plotmę, kuri panaikina substancinį daiktų daiktiškumą. Pasak Šliogerio, pats fenomenologiškai suprstas fenomenas turi imanentinio transcendentto struktūrą. Jis yra ir imanentiškas ir transcendenttiškas, ir esmiškas ir faktiškas, ir jusliškas ir racionalus. Visa tai Šliogeris įvardija kaip plūduriavimą neapibrėžtoje „tarp“ būsenoje. Tai pasaulis, kuriame nebėra grynai natūralių daiktų, nes jie žmogui pasireiškia kaip prasmingi intencionalūs objektai. Gyvenamas pasaulis – tai toks žmogaus pasaulis, kuriame nebelieka vietos gamtiškumui ir natūraliam objektiškumui. „Sugrįžti prie pačių daiktų E. Husserliui reiškė iš klasikinės filosofijos transcendentų: idėjos, proto, sąvokos, tiesos – sugrįžti į žmogaus pasaulio, *Lebenswelt*, naujojo *doxa* imanenciją, prie suž-

mogintųjų daiktų ir juose pačiuose surasti tai, ko klasikinė filosofija ieškojo anapus, t. y. pačiuose daiktuose surasti eidą, prasmę, reikšmę ir kitokios rūšies idealybę, o sykiu surasti ir naujo tipo transcendentą, tačiau dabar tik imanentinio transcendentto pavidalu“ (Šliogeris 1985: 137).

Paties Šliogerio pozicija – griežtas sužmoginto pasaulio atmetimas. Jis siekia sugrįžti prie kiek galima labiau natūralių ir gamtiškų daiktų. Ši daiktų užmarštis filosofija yra inspiruota Heideggerio būties užmarštis. Šliogeris klausia: „Ar neverta pagalvoti, kad daiktai ne tik painiojasi mums po kojų, bet kad ir yra; kad mes jų beveik nepastebime; kad žiūrime į juos iš aukšto, netgi su panieka; kad daiktų buvimas mums tarsi ir neberūpi; kad gyvename ir mąstome taip, tarsi daiktai iš vis neegzistuos (Šliogeris 1992: 33). Pasak Šliogerio, nutolimas nuo daiktų ir jų užmarštis yra didžiausia žmonių nelaimė. Žmogus, užuot buvęs daiktų draugu, tampa priešu. Pasitelkdamas techniką žmogus vis labiau naikina gamtinius daiktus. Heideggeris siūlo žmogui tapti būties piemeniu ir globėju, o Šliogeris panašiai teigia apie daiktus. „Mokslas nemažsto, nes nemato pačių daiktų ir nepripažįsta daiktams teisės būti tokiems, kokie jie yra patys savaime, dar nepalytėti žmogaus ir nesulaužyti grubiai įsiveržusios technikos. Kad įeitų į atsargų, saikingą ir globojantį santykį su daiktais, žmogus turi apriboti mokslo ir technikos agresyvumą. Jis turi išmokti mąstyti nemoksliskai ir vis dėlto mąstyti“ (Šliogeris 1992: 36). Pasak Šliogerio, tiksliai menininkai ir amatininkai sugeba išsaugoti natūralių daiktų individualumą ir substanciskumą. Kartu Šliogeris lyg ir kviečia sugrįž-

ti prie daiktų ir jų paslapties. Tikrai per daiktus žmogus susiduria su transcendentine nežmogiška būtimi. Šis nežmogiško natūralumo ieškojimas daiktuose gražina Šliogerį prie marksistinio-fojerbachiško sensualizmo paradigmos. Štai knygoje *Daiktas ir menas* Šliogeris epigrafe cituoja tokius Karlo Marxo žodžius: „Kad žmogus yra kūniška, gamtos jėgas turinti, gyva, tikra, juntanti daiktiškoji būtybė, reiškia, jog jis savo esmės, savo gyvenimo išreiškimui turi tikrus, juntamus objektus, kitaip tariant, jis savo gyvenimą gali išreikšti vien tikrais, juntamais objektais. Būti daiktiškam, natūraliam, juntamam yra tas pat, kas turėti už savęs daiktą, gamtą, jutimą arba būti pačiam daiktu, gamta, jutimu, kam nors trečiajam“ (Šliogeris 1988: 5). Taigi galima konstatuoti, kad Šliogerio sugrįžimas prie daiktų įvyksta kaip marksistiškai-heidegeriškas angažavimasis materialiams ir jusliškiems daiktams kaip pirminiam bet kokios prasmės šaltiniui.

Arūno Sverdiolo heidegeriškai aristotelinė kultūros filosofija

Steigtis, tvermė ir sauga – tai trilypis kultūros prasmų generavimo ir transliavimo mechanizmas, kurį Arūnas Sverdiolas aptinka interpretuodamas įvairius klasikinius autorius. Viena vertus, yra apeliuojama į Platono ir Aristotelio filosofiją, kita vertus, pagrindinė intuicija yra perimama iš Heideggerio hermeneutinės fenomenologijos. Kaip atsitinka, jog kultūros filosofija susiejama su hermeneutika. Manau, kad ši kultūros pasaulio kaip žmogaus gyvenamo pasaulio idėja visų pirma yra artikuliuota Husserlio fenomenologijoje. Husserlis ini-

cijuoja refleksiją, kuri turi mus sugrąžinti prie intencionalių objektų ištakų, t. y. parodyti kaip veikia intencionalių objektų konstituavimo mechanizmai. Pirmiausia turime atsisakyti objektyvistinio požiūrio į kultūrą kaip savaime egzistuojantį ir nuo žmogaus nepriklausomą faktų rinkinį. Kultūra yra konstituotų prasminių objektų sritis, kuri egzistuoja per žmogaus kūrybinius aktus. Kita vertus, šie objektai ne tik nurodo į tuos aktus, dėl kurių jie atsirado, bet ir primeta patiems suvokėjams tam tikras elgesio taisykles. Žmogus ne tik steigia šiuos prasmingus objektus, bet ir užtikrina jų tvermę išsaugodamas ir perduodamas kitiems. Huserliškais terminais, kultūra egzistuoja per steigties (konstituavimo), sedimentavimo (objektyvavimo) ir reaktualizavimo veiksmus. Sverdiolo aprašytas steigties, tvermės, saugos mechanizmas kaip kultūros pagrindas iš esmės panašus į fenomenologinėje filosofijoje aprašytą gyvenamojo pasaulio ir buvimo tame pasaulyje konstituavimą. Tačiau reikia pažymėti, kad steigties fenomenologiškai gali būti atskirta nuo sedimentacijos. Steigti – reiškia išvelgti, suvokti, suprasti, atrasti. Steigtis siejama su reikšmės atvėrimu, kuri savo ruožtu turi būti išreiškiama materialiai ją objektyvuojant ir padarant prieinamą kitiems suprantamu būdu. Taigi tvermė reikalauja solidaraus pripažinimo arba galimybės pakartoti tą reikšmę atveriantį veiksmą. Pati materialioji kultūros objektų būtis reikšmės neišsaugo. Ji yra suprantama kaip sedimentacija, kuri nurodo reikšmės reaktualizacijos galimybes. Panašiai mano ir Sverdiolas, kuris kultūros tvermę sieja su materialia kultūra: „Materialioji kultūra yra tam tikras kul-

tūros tvermę užtikrinantis mechanizmas, taip pat savotiška dirbtinė daiktinė atmintis, analogiška rašto atminčiai“ (Sverdiolas 2007: 92). Jei materialioji kultūra yra daiktinė atmintis, analogiška raštui, tai reiškia, kad materialioji kultūra ne pati užtikrina tvermę, bet tvermė randasi tik per materialios kultūros interpretaciją ir aktualizaciją, panašiai kaip supratingas skaitymas suvokia bei aktualizuoja prasmę per rašto interpretaciją.

Sverdiolo kultūros fenomenologija yra pabrėžtinai ontologiška. Pasitelkdamas Heideggerio ir Aristotelio kategorijas bei aprašymus Sverdiolas siekia analizuoti esmiškai nepakankamą ir stokojančią žmogišką egzistenciją kaip kultūrinę būtį. Jis siūlo kultūrą suprasti kaip tam tikrą ontologinę gamtinio darinio ir žmogiško dirbinio bei kūrinio hierarchiją. Kultūros pagrindas esąs gamta, kuri perdirbama virsta antrąja gamta. Dirbinys šioje hierarchijoje suvokiamas kaip naudingas žmogiškas daiktas (įrankis), o kūrinys – kaip savitiksliis ir tiesiogiai nenaudingas. Sverdiolas savo analizę pradėdamas nuo heidegeriško reikmens aptarimo vis labiau akcentuoja aristotelinę gamtinės medžiagos apdirbimo ir formos suteikimo bei idėjos (projekto) realizavimo schemą. Taip jo dėmesio centre atsideria gamtos ir kultūros perskyra. Man labiausiai neaiškus šioje schemeje yra gamtos vaidmuo. Ar aprašydami kultūrą iš buvimo kultūroje perspektyvos galime aptikti nors mažiausią užuominą į gryną gamtą? Ar nėra taip, kad pats kultūros ir gamtos atskyrimas suponuoja nedalyvaujančio kultūroje objektyvaus stebėtojo poziciją? Reikėtų prisiminti, jog Heideggeris *Būtyje ir laike* reikmenis, t. y.

įrankinius darinius, analizuoja iš žmogaus buvimo reikšmingame pasaulyje perspektyvos. Įrankiai suvokiami kaip reikšmingos nuorodos, nurodančios į kitas nuorodas ir taip sudarančios reikšmines grandines, kurios siejamos su pamatiniais žmogaus būties rūpesčiais ir su pritaikomumo visuma (*Bewandtnisganzheit*). Gamtos fenomenai taip pat suvokiami per šią buvimo pasaulyje prizmę kaip kultūriškai reikšmingi: akmuo gali būti parankus kaip plaktukas, vėjas išpučia bures, medžiai teikia užuovėją ir vėsus šešėlį, saulė sušildo. Tiesa, būtų galima sakyti, jog toks natūros suvokimas kaip kultūros yra sietinas su tuo, kad Heideggeris šiuo atveju pasaulio reikšmingumą suvokia per instrumentinės kultūros prizmę. Bet net ir tuo atveju, jei gamtą suvoktume kaip savitikslių ir turinčių savitą teleologiją, ji būtų taip pat reikšmių sritis, tiktai sietina jau su menu ir spontanišku kūrybiškumu. Manau, kad gamtos suvokimas per kultūros prizmę Heideggerio filosofijoje tampa galimas dėl to, kad jis kultūrą sieja su gyvenamu pasauliu, kurio aprašymą įgalina gamtos kaip „būties savyje“ suskliaudimas. Sverdiolo aprašymuose gamtos ir kultūros perskyra vis pasirodo kaip į kultūrą neredukuojamos gamtinės tikrovės paieška. Šis gamtos pirmumas ir pamatiškumas būtų suprantamas, jei kalbėtume iš gamtamokslinės ar evoliucionistinės biologinės perspektyvos. Tačiau pasirinkdami fenomenologinę reikšmingame pasaulyje egzistuojančio žmogaus poziciją turėtume atsakyti natūralistinių gamtos, kaip ji yra pati savaime anapus kultūrinių reikšmių, paieškų. Manau, kad vėlyvojo Heideggerio svarstymai apie kosmines stichijas kartais suprantami per

daug natūralistiškai. Tad klausimų kyla ir dėl dirbinio dekontekstualizavimo pavyzdžių. Sverdiolas teigia: „Iš prieglobsčio iškritęs ir „gražintas žemei“ reikmuo nustoja buvęs tuo, kas yra, nustoja esmės – reikmeniškumo, nebetarpsta nepastebimai naudojamas, o esti kaip nebenaudingas ir paklūsta kitai – gamtos darinio – lemčiai, patenka į organinį ir mineralinį gamtos ciklus“ (Sverdiolas 2007: 91). Ar galime teigti, jog žemei gražintas reikmuo nustoja savo esmės? Jei taip, tai archeologai, iškasdami iš žemės įvairiausių įrankius, negalėtų suprasti jų reikšmės. Net ir šiukšlynai ar šlamšto krūvos yra reikšmingos savo nuorodomis į ištikus kultūrinio gyvenimo sluoksnius. Galbūt šis konteksto pakeitimas parodo ne tai, kaip kultūra vėl virsta natūra, bet tai, kaip skiriasi būtinybės ir pertekliaus kultūra. Galima teigti, jog būtinybės kultūroje šlamšto apskritai nėra, nes viskas gali būti pritaikoma ir panaudojama pagal savo tinkamumą. Akcentuodamas gamtos ir kultūros perskyrą Sverdiolas nepastebi, kaip gamtinis ciklas yra integruotas pačioje kultūroje, kaip sugrįžimas į žemę (supuvimas) tampa trąša naujiems pasėliams. Taigi neteisinga teigti, jog keičiantis suvokimo kontekstui išnyksta reikmenų esmė. Ši esmė nėra priurta prie konkrečių reikmenų kaip jų natūrali prigimtis. Ji gali keistis, kaip keičiasi įrankių pritaikomumas skirtingose situacijose, išskylant skirtingiems rūpesčiams. Kita vertus, reikmenų pritaikymas visada susijęs ir su minėtu reikmenų materialiai juslišku tinkamumu. Reikalo esmės nekeičia ir tai, kad patys reikmenys gali tapti savitiksliais kūrinių ir kad kūriniai gali būti pritaikomi kaip reikmenys.

Apibendrinant galima teigti, jog Sverdiolas, viena vertus, puikiai pritaiko fenomenologines Heideggerio išvalgas apie reikmenų parankumą ir jų tinkamą pritaikomumą, kita vertus, jis lieka ištikimas aristotelinėms pirminės gamtos kaip savaiminio kultūros pagrindo paieškoms. Šis gamtos pagrindo ieškojimas anapus kultūros nustelbia kultūros kaip prasmės perdavimo sampratą. 1992 metais rašytame esė Sverdiolas teigė taip: „Kultūros procesas – tai prasmės perdavimas. Prasmė yra tai, ką galime suprasti. Prasmė sudaro visumą, apima visą žmonių pasaulį; ši visuma žmonėms padeda suprasti, kas juos supa, ir tvarkyti savo bendrą gyvenimą“ (Sverdiolas 1992: 79). Prasmės komunikacija suvokiama kaip solidarių bendrijų steigimas, kurių egzistavimas paremtas bendrų normų ir vertybių laikymusi. Todėl galima teigti, kad šalia jusliškai materialių ir parankių dirbinių bei idealiai savitikslių kūrinių reikia išskirti bendruomeniškai praktinę kultūrą, kuri reguliuoja individų tarpusavio santykius ir elgesį su dirbiniais ir kūrinių. Tačiau 2007 m. išleistoje Sverdiolo Kultūros filosofijos paskaitų kurso santraukoje šios temos neaptariamoms (Sverdiolas 2007).

Tomo Sodeikos fenomenologija kaip komunikacijos problemos eksplikavimas

Tomą Sodeiką, kaip ir Arvydą Šliogerį bei Arūną Sverdiolą, priskirdamas heidegeriškam fenomenologijos interpretatorių būriui aš šiek tiek rizikuoju. Reikalas tas, kad Heideggeris Sodeikos raštuose nepasirodo kaip veikiantis pasakojimų persona-

žas arba jo pasirodymas yra fragmentiškas. Štai knygoje *Filosofija ir tekstas*, kurioje atsispindi svarbiausios per pastaruosius 20 metų Sodeikos nueito apmąstymų kelio gairės, Heideggerio vardas nepaminėtas nė viename šios knygos dalių pavadinime, o štai Husserlis šalia Kierkegaard'o, Buberio, Levino, Mokytojo Eckharto ir šv. Ignaco Lojolos paminėtas net tris kartus. Remiantis tokia netobula „statistine“ apskaita būtų galima tvirtinti, jog Sodeika yra tikras huserlietis su visomis iš to išplaukiančiomis pasekmėmis. Tačiau aš esu įsitikinęs, jog nepaisant to, kad Heideggeris nedažnai tampa Sodeikos pasakojimų personažu, jis savo filosofijos dvasia Sodeikai yra daug artimesnis nei Husserlis. Kita vertus, žinodamas, kad pats Heideggeris savo filosofijos ištakomis yra susijęs su Husserlio fenomenologija, nesistebiu, jog šių mąstytojų dialogas yra pratęsiamas Sodeikos apmąstymuose įtraukiant į šį pokalbį ir kitus mano jau minėtus asmenis. Tai ką gi reiškia šis Sodeikos heidegeriškai huserliškas fenomenologijos interpretavimas? Atrodytų, jog Sodeika yra vienas iš nedaugelio Lietuvos filosofų, kuris gilinaisi į Husserlio filosofiją ir ją išmano ne iš antrinių šaltinių, bet iš nuodugnių studijų. Šis įsigilinimas į Husserlio fenomenologiją neleidžia jam taip paprastai atmesti Husserlio projekto kaip nepavykusio bandymo sukurti „griežtą mokslą“ ar atrasti galutinį žinojimo pagrindą transcendentalaus ego savipatyrime. Sodeikos kelias komplikuo-tesnis. Jis bando dekonstruoti Husserlio fenomenologiją iš vidaus ir Heideggerio nurodytas „egzistencinio supratimo“ kelias jam yra artimas kaip perdėtai „teoretinio“ bei akademinio filosofavimo būdo atmeti-

mas. Siekdamas pagrįsti šią savo intuiciją argumentais pirmiausia nurodysiu viename iš ankstyvųjų Sodeikos straipsnių suformuluotą problemą, o paskui apžvelgsiu, kaip ji sprendžiamas knygoje *Filosofija ir tekstas*.

Atskaitos tašku pasirinkau Sodeikos straipsnį „Klausimas apie psychologizmą ir teorinį filosofijos statusą Husserlio fenomenologijoje“ (1988). Šiame straipsnyje Sodeika nagrinėja du klausimus: 1) koks yra transcendentalios ir empirinės sąmonės sąryšis, arba kaip siejasi fenomenologinė psichologija su transcendentalia fenomenologija? 2) Kokia turėtų būti pačios filosofinės teorijos forma? Antrasis klausimas tampa dominuojantis ne tik šiame Sodeikos straipsnyje, bet ir visoje jo kūrybinėje biografijoje. Mano manymu, Tomas ieško įvairių būdų, kaip būtų galima įveikti filosofinės teorijos kaip tikrovės reprezentacijos sampratą. Jo dėmesys sutelktas į tai, kaip filosofinės išraiškos priemonės turi akivaizdžiai parodyti, kad filosofija yra ne raštai, knygos ar kitaip materializuotos reprezentacijos, bet pati intuicija, patirtis, akivaizdus išgyvenimas ir buvimas prie pačių dalykų. Tomas Sodeika asmeniškame pokalbyje prisipažino, jog pradėjęs studijuoti Husserlio fenomenologiją susidūrė su fenomenologinių raštų nepaskaitomumu. Kalbėdamasis su Merabu Mamardašviliu 1980 metais, kai šis skaitė paskaitas Vilniuje, Tomas išgirdo iš jo, kad fenomenologiniai tekstai yra ne šiaip dalykus reprezentuojantys raštai, bet tokie patirties aprašymai, kuriuos reikia skaityti supratingai, kaip galimos patirties aktualizavimo nuorodas. Mano minėtame straipsnyje Sodeika kelia klausimą apie tai, kokia turėtų būti pačios filosofinės teorijos

forma? Šis klausimas tampa leitmotyvu jo apmąstymuose, kurie išplėtoti knygoje *Filosofija ir tekstas*.

Žvelgiant į šią knygą galima pastebėti, kad pati jos kompozicija nurodo svarbiausius Sodeikos filosofijos motyvus. Pirmoje dalyje jis aptaria metodinius filosofijos ir teksto perskyros aspektus. Pasakojimas, tekstas, refleksija, pasak Sodeikos, yra antrinė ir netgi parazitinė filosofinės teorijos forma. Pirminė „tikrovė“ esanti anapus pasakojimo teksto ir anapus refleksijos pačioje gyvoje patirtyje, kurią autorius vadina ikiteoriniu supratimu ir praktine gyvenimo išmintimi. Šis fenomenologijos procentravimas akcentuojant ne pažinimą, bet gyvenimišką supratingumą, Sodeikos filosofijoje yra siejamas ne su Husserlio, bet su Heideggerio vardu. Aptardamas refleksijos ir patirties santykį Sodeika remiasi būtent Heideggeriu, kai nurodo, jog pagal naują filosofijos paradigimą vietoj reflektuojančio subjekto turi rasti suprantantis egzistavimas. Kartais ši Sodeikos perskyra tarp refleksijos ir patirties suvokiama paviršutiniškai, esą filosofams nereikia nei reflektuoti, nei mąstyti ir užtenka vien būti. Tačiau heidegeriškas refleksijos kaip teorinio santykio atmetimas nereiškia ir mąstymo ar supratimo atsisakymo. Reikėtų pabrėžti, kad refleksijos atmetimas Sodeikos filosofijoje yra visų pirma klasikinės refleksijos kritika. Ji labiau sutampa su Kierkegaard'o „objektyvuojančios refleksijos“ kritika. Tačiau „subjektyvioji refleksija“, kurioje pats apmąstomas dalykas neatskiriamas nuo patiriančiojo, bet apmąstomas gyvame sąryšyje, išlieka esmine supratingo egzistavimo dalimi. Refleksija iš grynai teorinio veiksmo, kuris parentas

subjekto ir objekto perskyra, virsta praktiniu supratimu, atsižvelgimu į aplinkybes, skaitymą su konkrečia dalykų padėtimi, susiorientavimu konkrečioje situacijoje, kurioje pats suprantantysis dalyvauja.

Panašiai kaip refleksija Sodeikos filosofijoje yra ne atmetama, bet modifikuojama ir paverčiama egzistenciniu supratimu, taip ir pasakojimo tekstas yra suvokiamas ne kaip filosofijos pabaiga, bet kaip nuoroda į anapus tekstinę patyrimo tikrovę. Antroje knygos dalyje „Fenomenologinis aprašymas ir religinė patirtis“, Sodeika naujai problemizuoja fenomenologinio aprašymo ir mistinės patirties, arba dvasinių pratybų, aprašymo sąryšį. Jis siekia parodyti, jog fenomenologijos tikslas yra ne prezentuoti realybės prasmę tekste, bet nurodyti kelią „prie pačių daiktų“. Todėl fenomenologija esanti ne spekuliatyvi sistema, bet greičiau fenomenologinė praktika. Būtent šiame kontekste aiškėja, pasak Sodeikos, „kokios „teorijos“ pavidalą turėtų įgyti filosofija?“ (Sodeika 2010: 49). Supratimas kaip neobjektyvuojančios refleksijos forma, kaip *ikirefleksyvus cogito* (J-P. Sartre) turi įgalinti tokį susitelkimą pačiame patyrimo, kuris įgytų prasmę neatskiriant patyrimo turinių nuo paties patiriančiojo. Toks fenomenologinis patirties reabilitavimas, Sodeikos manymu, yra artimas dvasinėms pratyboms ir meditacijoms. Pajusti pačius dalykus ir skonėtis jais galima tik tada, kai nesureikšminamas teksto medijos vaidmuo. Todėl patys tekstai ir tekstiniai pasakojimai turi būti konstruojami taip, kad paneigdami save nukreiptų skaitytoją link medituojamų ir kontempliuojamų dalykų. Sodeika tokių, link dalykų meditacijos nukreipiančių, tekstų pavyzdžių atranda

ne tik fenomenologiniuose, arba dvasinių pratybų, aprašymuose, bet ir Descartes'o, Kierkegaard'o, Buberio ir Levino raštuose. Kita vertus, Sodeika ne tik apmąsto teksto ir patirties sąryšį, bet ir pabrėžia teksto ir tikrovės dualizmą. Šis dualizmas leidžia Sodeikos filosofinę poziciją lyginti su Šliogerio ir Sverdiolo nuostatomis. Manau, kad visiems trimis mąstytojams yra būdingas kultūriškai nekorumpuotos pirminės tikrovės ilgesys.

Išvados

Fenomenologinės filosofijos recepcija Lietuvoje visų pirma galėtų būti siejama su Vosylius Sezemano bandymu inkorporuoti Husserlio fenomenologiją į savąją gnoseologijos sistemą. Tačiau tolesnė fenomenologinės filosofijos sklaida Lietuvoje sietina su Heideggerio, o ne su Husserlio filosofijos

įtaka. Lietuvoje, panašiai kaip ir kitose Europos šalyse, fenomenologija buvo suprasta kaip bandymas sukurti grynosios sąmonės doktriną, kuri kaip „griežtas mokslas“ galėtų pagrįsti kitas mokslines disciplinas. Atsisakant moksliskumo fenomenologinė filosofija buvo transformuojama į antropologinę, egzistencinę ir hermeneutinę filosofiją. Arvydas Šliogeris, Arūnas Sverdiolas ir Tomas Sodeika interpretuoja fenomenologiją per Heideggerio egzistencinio mąstymo prizmę. Šiems trimis mąstytojams yra būdinga romantiška „Tikrovės“ nostalgija. Kiekvienas iš jų tikrovę suvokia skirtingai, kaip juslinius individualius daiktus, kaip anapus kultūros esančią gamtą arba kaip anapus tekstinių pasakojimų atrandamą neišreiškiamą paslaptį, tačiau nepaisant šių skirtumų juos vienija siekis atrasti šią nekorumpuotą tikrovę kaip galutinį egzistencijos pagrindą.

LITERATŪRA

Lozuraitis, A. 1980. *Tiesa ir vertybė*. Vilnius: Mintis.

Sezemanas, V. 1987. *Raštai. Gnoseologija*. Vilnius: Mintis.

Sezemanas, V. 1997. *Raštai. Filosofijos istorija*. Kultūra. Vilnius: Mintis.

Sverdiolas, A. 1992. Apie kultūrą, in *Gairės*. Kaunas: Šviesa, p. 72–82.

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

Sverdiolas, A. 2007. Darbas ir dirbiny. Aristotelinis heidegerinis svarstymas, *Problemos* 72: 87–95.

Sverdiolas, A. 2007 b. *Kultūros filosofija*: Bendrauniversitetinio kurso medžiaga antrosios studijų pakopos studentams. Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla.

[Sodeika] Содейка, Т. 1988. К вопросу о пси-

хологизме и теоретическом статусе философии в феноменологии Э. Гуссерля, in *Философские аспекты понимания человека*. Вильнюс: Институт философии и права, p. 48–55.

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

Šliogeris, A.; Sodeika, T.; Gaidamavičienė, I.; Repšys, J. 1981. *Egzistencijos filosofija: istorija ir dabartis*. Vilnius: Mintis.

Šliogeris, A. 1985. *Žmogaus pasaulis ir egzistencinio mąstymas*. Vilnius: Mintis.

Šliogeris, A. 1988. *Daiktas ir menas. Du meno kūrinio ontologijos etiudai*. Vilnius: Mintis.

Šliogeris, A. 1992. Apie daiktus, in *Gairės*. Kaunas: Šviesa, p. 32–37.

Vyčinas, V. 2002. *Raštai*. T.1. Vilnius: Mintis.

Vyčinas, V. 2007. *Raštai*. T.2. Vilnius: Mintis.

ON THE ISSUE OF PHENOMENOLOGICAL TRADITION IN LITHUANIA

Dalius Jonkus

S u m m a r y

The reception of phenomenology in Lithuania first and foremost could be associated with an attempt by Vosylius Sezemanas to incorporate Husserlian phenomenology within his own gnoseological system. However, the subsequent development of phenomenological philosophy is related to the influence of Heideggerian rather than Husserlian philosophy. In Lithuania, like in other European countries, phenomenology was understood as an attempt to create a doctrine of pure consciousness which, as a “rigorous science”, could ground other scientific disciplines. Simultaneously with the rejection of scientific pretensions, phenomenology was transformed into anthropological, existential, and hermeneutical philosophy. Antanas Maceina and Juozas Girnius associated existential philosophy with the philosophy of religion. Arvydas Šliogeris, Arūnas Sverdiolas and

Tomas Sodeika have all interpreted phenomenology in terms of Heidegger’s “existential thinking”. The latter three thinkers have a tendency of romantic nostalgia for “Reality”. Each of them understand Reality in different terms – as sensual particular objects, as nature opposed to and outside of culture, and as an inexpressible secret discovered beyond textual narratives respectively, yet, despite these differences, they are united in their attempts to discover this uncorrupted reality as an ultimate existential basis. The goal of the article is to show that the diversity of interpretations in phenomenological philosophy does not deny but, on the contrary, confirms the existence of the tradition of phenomenological philosophy in Lithuania.

Keywords: phenomenology, tradition, existential thinking, Husserl, Heidegger.

Iteikta 2010 06 03