

DIALOGO PROBLEMOS SPRENDIMO PRIELAIDOS EDMUNO HUSSERLIO INTERSUBJEKTYVUMO TEORIJOJE

Mintautas Gutauskas

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra
Didlaukio g. 47, LT-2057 Vilnius
Tel. (370 2) 77 07 06
Faks. (370 2) 22 35 63
El. paštas: mintautasg@hotmail.com

Straipsnyje aprašoma, kokias dialogo problemos sprendimo prielaidas sukuria Husserlio intersubjektyvumo teorija. Objektvizmo kritika Husserlio fenomenologijoje keičia dialogo struktūros supratimo horizontą. Sąmonės intencionalumo idėja keičia ne tik subjekto ir objekto santykio, bet ir intersubjektyvaus santykio sampratą. Kitas yra suprantamas per jo intencionalumus. Dialogo struktūra atsiskleidžia kaip trinarė, kai aš ir kitas, intersubjektyviai konstituodami pasaulį, kreipiamės bendro dalyko link, kuris yra trečiasis esmingas dialogo narys. Tai koreguoja tradicinę dialogo, kaip binarinio santykio, sampratą. Redukcija į savitumo sferą leidžia atskirti savo horizontą ir intencionalumus nuo svetimo ir taip subjekto ir objekto vienybėje bei bendruose intencionalumuose išlaikyti dialogo narių – aš ir kito – savitumus.

Prasminiai žodžiai: dialogas, socialinė ontologija, intersubjektyvumas.

Dialogo problemos suaktyvėjimui didelį stimulią davė M. Buberio knyga *Aš ir Tu* (Buber 1998). Ji paveikė visą tolesnę dialogo filosofiją ir ilgam davė toną dialogo problemos supratimui ir sklaidai. Iki pat 8-ojo dešimtmečio netgi fenomenologiškai išauklėti filosofai (Levinas 2001, Theunissen 1965, Schrey 1970) į dialogo problemą žvelgė kaip tik šiuo aspektu. Žydiškojo ir graikiškojo mąstymo, klausos ir regėjimo, betarpiškumo ir įtarpinimo, veiksmo ir sąstingio, buvimo ir turėjimo perskyros tapo dialogiškumo orientyrais ir kriterijais. „Graikiškoji“ filosofija sulaukia kritikos dėl savo „nedialogiškumo“. Tačiau pastaraisiais dešimtmečiais fenomenologų stovykloje išryškėjo tendencija reformuluoti dialogo problemą, pažiūrėti į ją iš „graikiškos“ perspektyvos ir remtis kritikuotais „graikiškais“ autoriais.

Vienas iš tokių autorių yra fenomenologijos pradininkas Edmundas Husserlis, kurį kaip „graikiškojo“ mąstymo atstovą lyg ir nesunku būtų pavadinti „nedialogišku“. Tačiau, kaip rodo Theunisseno ir Waldenfelso darbai (Theunissen 1965, Waldenfels 1971), Husserlio fenomenologija sukuria prielaidas dialogo problemai spręsti, išeinant už žydiškojo ir graikiškojo mąstymo perskyros. Objektvizmo kritika bei subjekto ir objekto, subjekto ir pasaulio santykių peraiškinimas keičia dialogo sąlygų supratimą, o sąmonės intencionalumo bei socialumo kaip intersubjektyvumo supratimas atitinkamai koreguoja dialogo struktūrą.

Šio straipsnio tikslas nėra bandymas opo nuoti dialogo filosofijai. Nemanome, kad būtų tikslinga mėginti apsukti kaltinimų kryptį. Nė kiek neabejojame dialogo filosofų aprašy-

to dialogo prasmingumu, bet manome, kad tam tikros fenomenologinės korekcijos šį aprašymą tik sustiprintų¹. Taigi fenomenologinio siekio – aprašyti tai, kas vyksta dialogo metu, – perspektyvoje keliame šio straipsnio klausimą: kokias dialogo struktūros aprašymo prielaidas sukuria Husserlio intersubjektyvumo teorija?

Socialumo samprata

Pradedant tyrinėti Husserlio intersubjektyvumo teoriją, iškart į akis krinta esmingas socialumo aprašymo būdas – socialumas aprašomas ne per žmogaus visuomeniškumą, žmogų kaip socialinę būtybę ir žmogaus visuomeninius santykius, bet per tiesioginį *aš* ir *kito* santykį. Anot Theunissen, kai Husserlis „tam tikrą akta vadina „socialiu“, tai ne visuomenę sudarančios funkcijos požiūriu, bet tik to fakto pagrindu, kad pirmapradžiu būdu yra atsisukama į *kita*“ (Theunissen 1965: 7). Šie „atsisukimo“, „susitikimo“ terminai dominuoja huserliškame *aš* ir *kito* santykių aprašyme. Tai lemia ir Husserlio „dekartiškasis“ kelias – tik *po* fenomenologinės redukcijos, *po* pasaulio ir *kitų* suskliaudimo žvelgiama, kaip *kitas* pasirodo mano žiūros lauke. Todėl santykiai su *kitu* ir *kitais* yra aprašomi susitikimo terminais, o pats socialumas kildinamas iš tokių tiesioginių santykių tarp subjektų². Reikia atkreipti dėmesį į

tai, kad „atsisukimas“, „susitikimas“ yra ir dialogo vyksmą aprašantys terminai. Taip pat huserliškoji intersubjektyvumo teorija tame savo *inter* turi partnerystės aspektą. Vis dėlto taip aprašomą *aš* ir *kito* santykį pavadinti dialogišku būtų per daug skubota. Tiesiog svarbu pažymėti, kad toks socialumo supratimas yra labai svarbus dialogo struktūrai išryškinti.

Aiškinantis Husserlio intersubjektyvumo teorijos svarbą dialogo struktūros išryškinimui, reikia pasekti Husserlio dekartiškąjį kelią. Kadangi Husserlio fenomenologijos, taip pat visos intersubjektyvumo teorijos apimtis yra per didelė šiam darbui, be to, kai kurios problemos išeina už jo ribų, apsiribosime tik dialogo problemos sprendimui svarbių momentų sklaida: tai buvimas su kitais natūralioje ir natūralistinėje nuostatoje, natūralios nuostatos suskliaudimas, transcendentinio subjektyvumo atskleidimas, sąmonės intencionalumo idėja, esinio horizonto suvokimas, primordialinės redukcijos samprata, *kito* kaip „svetima“ ir bendro pasaulio konstitucija.

Natūrali nuostata

Natūralioje nuostatoje suprantamas pasaulis yra ta terpė, kurioje mes nuolat gyvename. Šioje nuostatoje mes elgiamės „natūraliai“ – gyvename, dirbame, valgome, mąstome, rūpinamės, sprendžiame, turime įsitikinimus ir t. t. Natūralioje nuostatoje *aš* gyvenu pasaulyje, erdvėje, laike ir su kitais *aš*. Erdvėje *aš* save aptinku kaip „supančio pasaulio centrą“ (Husserl 1992: 16), laike – kaip turintį savo nustatytą vietą. Pasaulyje *aš* gyvenu kaip tapatus sau, turintis savo kūną, sąmonę, patirtis, išgyvenimus, daiktus ir t. t. *Kitus* *aš* aptinku kaip turinčius savo kūną ir savo sąmonę, save supantį pasaulį ir esančius savo pasaulio centru. Su *kitais* *aš* gyvenu bendruomenėje, su jais komu-

¹ Atkreiptinas dėmesys, kad pats Buberis dialogą aprašo tokia kalba, kuri nuolat reikalauja ją peržengti. Kas yra dialogas, sužinome ne tiek paskaitę Buberio tekstų, kiek patys jį praktikuodami; tokia yra ir paties Buberio intencija. Dėl jo nuolatinio orientavimo į patirtį, į intuciją Buberį būtų galima perskaityti ir fenomenologiškai.

² Subjekto sąvoką vartojame ir toliau vartosime platesne nei naujųjų laikų paradigmos nubrėžta prasme. Taip vartoja pats Husserlis, turėdamas omenyje daugiau subjektyvumą nei subjektą substancine prasme. Todėl ir mes vartosime šią sąvoką, turėdami omenyje „veikimo centrą“, nepretenduodami į substancinį subjekto, kaip tam tikro, ypatingo objekto, apibrėžimą.

nikuoju, ir todėl Husserlis natūralią nuostatą dar vadina „komunikatyvia nuostata“. Čia mes ne tik kalbame, bet ir mažame „komunikatyvioje daugiskaitoje“ (Theunissen 1965: 93). Tačiau dialogas kaip problema (filosofiniu lygmeniu) natūralioje nuostatoje neiškyla. Jis vyksta, įvyksta, tačiau dažniausiai neeksplicituotu pavidalu (nors, žinoma, natūrali nuostata turi savą refleksiją). Geriausiai natūralios nuostatos esmę galime apibrėžti tik priešindami ją transcendentinei nuostatai. Kaip taikliai nurodo Waldenfelsas, natūralioje nuostatoje aš save suprantu kaip „objektą pasaulyje“ ir „narį bendruomenėje“, o transcendentinėje nuostatoje aš esu „subjektas pasauliui“ ir „subjektas bendruomenei“ (Waldenfels 1971: 3, 12). Natūralioje nuostatoje, anot Husserlio, subjektas yra „pasimetęs“ pasaulyje ir neatradęs savęs kaip nepasauliškai esančio subjektyvumo. Tačiau pati subjektyvumo ir objektyvumo skirtis geriausiai išryškėja iš natūralios nuostatos išplaukiančioje natūralistinėje nuostatoje.

Natūralistinė nuostata

Natūralistinėje nuostatoje, palyginti su natūralia, įvyksta didesnė pasaulio, taip pat aš bei kitų objektyvacija. Pasaulis suprantamas pagal gamtamokslinę paradigmą – erdvė ir laikas išcentruojami ir tampa nepriklausomi nuo subjekto. Kaip teigia Theunissenas, „natūralistinė nuostata iš pat pradžių ir kaip tokia yra gamtamokslinė nuostata“ (Theunissen 1965: 123). Svarbu pažymėti, kad bendras pasaulis suvokiamas kaip nuo veikiančio aš (jo vaizdinių, patirčių ir t. t.) visiškai nepriklausomas pasaulis. Tikrovė yra tai, kas objektyvu, t. y. nepriklauso nuo subjekto. Kita vertus, paties subjekto pasimetimas pasaulyje yra išlaikomas ir netgi sutobulinamas – veikiantysis aš tampa objektu tarp objektų, jis tampa *tokiu pat* kaip

ir kiti pasaulio objektai. Tai, anot Husserlio, užtikrina „pozityvūs“ arba, kitaip sakant, „objektyvūs“ mokslai. Kadangi mokslai kaip ir natūrali nuostata neklausia, kokia yra objektyvumo kilmė, o priima jį kaip iš anksto duotą, Husserlis mokslinį objektyvumą įvertina kaip „aukštesnio laipsnio naivumą“ (Husserl 1987: 157). Mokslinį objektyvumą dar labiau sustiprina subjektyviai suprantamo pasaulio reliatyvumas. Tai, kas subjektyvu, pripažįstama kaip reliatyvu, nes subjektas visada mato tik tam tikru kampu ar profiliu, tuo tarpu pasaulis egzistuoja objektyviai, nepriklausomai nuo požiūrio ir taip yra objektyvus. Toks objektyvumas konstituoja patį subjektyvumą – subjektyvumas yra tai, kas priklauso tik subjektui, jo pojūčiams, jo vaizdiniais, ir tai geriausiai išryškėja, kai subjektas klysta, apsirinka objektyvaus pasaulio atžvilgiu. Taip objektyvumas pripažįstamas kaip pati tikrovė, atskirta nuo paskirų subjektų iliuzijų.

Bandant tokioje natūralistinėje nuostatoje reflektuoti dialogo vyksmą, neišvengiamai tenka atskirti pokalbio dalyvius nuo pokalbio turinio, pokalbio turinį redukuoti į ženklus ir jais žymimus objektus, o patį dialogą suprasti kaip tobulą informacijos perdavimo tarp subjektų priemonę. Vargu ar verta aptarti daugelį psichologijoje ir sociologijoje žinomų dialogo aiškinimų ir pateikti juos kaip natūralios ar natūralistinės nuostatos pavyzdžius – jų kritikai reikia atskiro tyrinėjimo. Mums svarbu pažymėti, kad informacijos objektyvumas ar subjektyvumas turi būti užklausti, kaip ir visa natūralistinė nuostata.

Natūralios nuostatos suskliaudimas

Klausdamas apie objektyvumo kilmę, bet kartu norėdamas išvengti natūralios nuostatos prielaidų, kai objektyvus pasaulis visuomet su-

ponuojamas ir naiviai laikomas jau iš anksto duotu, Husserlis pasirenka dekartišką kelio modelį ir, kaip ir Dekartas, nori „pradėti viską iš naujo nuo pačių pagrindų“ (Dekartas 1978: 164). Fenomenologine *ἐποχή* suskliaudus „generalinę pasaulio tezę“, fenomenologinė redukcija³ atveda prie pradinio dekartiškojo taško *ego cogito*. Taip yra „paimamas į skliaustus“ „gamtinis pasaulis su jo daiktais, gyvuliais, žmonėmis“, taip pat „visos kultūros kūrinių rūšys, technikos ir meno darbai, mokslai, visokio pavidalo estetinės ir praktinės vertybės“ (Husserl 1974: 189). Kadangi fenomenologinės redukcijos apimtis yra plati tema, tepažymėsime, kad iš žiūros lauko pašalinami *bendras pasaulis* ir *kiti*. Kita vertus, šis pašalinimas nereiškia įsivaizdavimo „tarsi nieko nėra“. Tai yra *ἐποχή* – susilaikymas nuo bet kokio tikėjimo objektyvaus pasaulio galiojimu, arba, kaip sako pats Husserlis, „trumpai tariant, ne tik fizinių kūnų gausa, bet ir visas konkretus mane supantis pasaulis nuo šiol man neegzistuoja niekaip kitaip, kaip tik būties fenomenas“ (Husserl 1987: 20). Esinio, kaip būties fenomeno, matymas reiškia ne ką kita kaip susilaikymą nuo tikėjimo jo objektyviu buvimu ir jo būties galimybių užklausimą. Taigi suspendavus objektyvaus pasaulio galiojimą, fenomenologinė redukcija atveda prie „tikrojo“, transcendentinio subjektyvumo.

Transcendentinis *ego*

Dekartiškame kelyje Husserlis atlieka „posūkį į *ego cogito* kaip apodiktiškai tikrą ir galutinį visų sprendinių pagrindą, kuris turi grįsti bet

kokią radikalią filosofiją“ (Husserl 1987: 20). Tačiau Husserlis kritikavo Dekartą nepakankamu radikalumu, ir vienas iš svarbesnių kritikos taškų buvo *ego* samprata. Dekartas po abejonės išsaugo *ego* pasauliškumą, taip pat dekartiškasis *ego* yra nulėmtas iš objektyvaus pasaulio kylančio subjektyvumo supratimo, o anot Husserlio, žengę radikalesnį žingsnį, mes turime pasiekti „subjektyvų“ arba „tikrąjį“ subjektyvumą, kuris nėra pasaulio dalis ir jo apibrėžtumas plaukia ne iš pasaulio. Todėl apibūdinant transcendentinį *aš* – o būtent taip Husserlis ir vadina tikrąjį subjektyvumą – reikia susilaikyti nuo iš pasaulio, iš santykių su *kitais* kylančių *ego* apibūdinimų. Taigi „jei sakau: „*aš egzistuoju, ego cogito*“, tai šitai jau nebereiškia: „*aš, šis žmogus, esu*“ (Husserl 1987: 26). Transcendentinis *ego* yra „nežmogiškas“ ta prasme, kad žmogiškumo apibrėžimas, kilęs iš pasaulio, iš konkrečios žmonių bendruomenės, yra paimamas į skliaustus.

Kadangi *kiti* taip pat yra paimti į skliaustus, tai Theunissenas yra linkęs transcendentinį *ego* laikyti asocialiu. Asocialus, nes jis yra „vienišas“, „absoliutus“ tikraja šio žodžio prasme, t. y. nepriklausomas nuo bet kokios bendrijos, „laisvas nuo ilgesio jai“ (Theunissen 1965: 23); suprantant pasaulį nedalyvauja komunikacijoje ir t. t. Tačiau kadangi čia kalbama ne apie realų laiką, bet dekartiško tipo statišką kelią ir šio kelio etapą, tai sunku spręsti apie transcendentinio *aš* asocialumą, juo labiau kad *kito* problemai yra skirta didžiausioji, penktoji, dekartiškoji meditacija ir bendras pasaulis pripažįstamas tik kaip intersubjektyviai konstituotas.

Kokie gali būti, anot Husserlio, pozityvūs transcendentinio *aš* apibūdinimai? Transcendentinis *aš* nėra tuščias. Tai pirmiausia patvirtina sąmonės intencionalumas. Husserlis teigia, kad sąmonė visada yra ko nors sąmonė.

³ Anot Theunisseno, „redukcija ir *ἐποχή* yra dvi to paties dalyko pusės. Redukcija yra redukcija į... ir tuo akcentuoja kilmę, kurion atveda. *Εποχή* yra susilaikymas nuo... ir taip yra tiesiogiai nukreipta į tai, kas yra atvedama“ (M. Theunissen 1965: 27).

„Žodis intencionalumas reiškia ne ką kita kaip bendrąją pagrindinę sąmonės savybę – būti kažkieno sąmone, kaip kad *cogito* turi savyje savo *cogitatum*“⁴ (Husserl 1987: 35). Vadina- si, kiekvienas *aš* kaip sąmonė yra viename ak- te su savo suvokiniu, arba, kaip teigia Mickū- nas, „tarp suvokiančiojo proto ir to, ką jis su- vokia, yra neišardoma vienybė“ (Mickūnas 1994: 22). O tai bus ypač svarbu vėliau, kai kel- sime klausimą, kaip gali būti suprantamas *ki- tas aš* ir kokios yra dialogo galimybės.

Svarbu pažymėti, kad sąmonės intenciona- lumas nereiškia subjekto įtrauktumo į pasaulį. Nors teigiant sąmonės ir suvokinio vienovę, iš natūralios nuostatos pozicijos norėtusi taip ma- nyti. Suvokinių priklausymą transcendentiniam *aš* pagrindžia ne tik sąmonės intencionalumas, bet ir transcendentinio *aš* visada-maniškumas (*Jemeinigkeit*). Pirmiausiai jį reikia atskirti nuo kasdieniškai suprantamo „mano“, kuris atsiranda iš nuosavybės konteksto. Natūraliai *aš* turiu įvairius pasaulio objektus, jie yra „mano“ ir tai reiškia „mano – ne kito“. Tačiau jie taip pat gali būti nei mano, nei kito, t. y. niekieno, nes jie yra objektai. Kaip savo *aš* tuos objektus galiu atiduoti, padovanoti ir t. t.; taip jie jau tampa kitampriklausantys. Bet kaip kalbame apie tran- scendentinį visada-maniškumą, kalbame apie in- tencionalinę „nuosavybę“.

Anot Theunissen, pats visada-maniškumas apibrėžiamas per esmines savybes – individua- lumą, faktiškumą, istoriškumą (Theunissen 1965: 23). *Individualumas* reiškia tai, kad šis re- dukcijos išryškintas subjektyvumas yra visada mano. Mano, kaip „Dekartiškąsias meditacijas“ rašančio Husserlio, mano, kaip fenomenologi- nę redukciją atliekančio fenomenologo. „Ma-

⁴ Vokiečių kalboje šis sąmonės intencionalumas, jos susipynimas su savo suvokiniu labai gerai matomas. *Vok. das Bewußtsein* – sąmonė, o *sich einer Sache bewußt sein* – suvokti dalyką.

no“ šiame meditacijų etape net nereikia suprasti kaip atsirandančio iš priešpriešos kitam. Šiuo atveju kalbama ne apie iš pasaulio ar bendruo- menės konstituojamą subjektyvumą ir maniškumą, bet apie iš pirmapradžio subjektyvumo konstituojamą „mano“ (tai nurodo į primordia- linę redukciją, apie kurią kalbėsime vėliau). Čia akcentuojamas ne subjekto santykis su kitais subjektais ar objektais, bet grynas subjektyvu- mas. *Faktiškumas* yra tas pagrindas, kuriuo re- miantis atkuriamas būties galiojimas. Jei po fe- nomenologinės redukcijos visa esinija tampa būties fenomenais, tai transcendentinis *aš* ne- gali toks būti, nes jo buvimo ir galiojimo nie- kaip negalime suspenduoti. *Aš istoriškumas* reiškia *aš* laikiškumą. Tačiau tai nereiškia *aš* vietos objektyviame laike ar *aš* buvimo pasaulio isto- rijoje. Kadangi *aš*, kaip sąmonė, yra ištisęs lai- ke, tai *aš*, kaip vienijantis intencionalius sąmo- nės srautus, turi savą istoriškumą. Kaip teigia Husserlis, „*aš* yra savo savybių (Habitus) sub- stratas“. *Aš* išlieka pastovus ir identiškas sau pa- čiam per savo „savybes“ (Habitus), per savo „įsi- tikinimus“, per „savo vertybinius ir valios spren- dimus“ (Husserl 1987: 68).

Taigi huserliškasis transcendentinis *aš*, priešingai dekartiškajam, išvengdamas tylaus supasaulinimo, nelieka tuščias *ego cogito*, bet yra vienybėje su savo „intencionaliais korelia- tais“ ir turi savą istoriškumą.

Intencionalaus koreliato suvokimas

Turint omenyje, kad „objekto“ suvokimo tema Husserlio fenomenologijoje yra labai plati, ap- sibiribosime tik tai suvokimo struktūros per pre- zentaciją (*Präsentation*) ir aprezentaciją (*Appräsentation*) išskyrimu. Anot Husserlio, konkretus daiktas visuomet matomas, suvokia- mas tik tam tikru profiliu. Garsus ir Husserlio dažnai mėgstamas namo pavyzdys: *aš*, stovėda-

mas gatvėje, matau namą, tačiau *dabar* matau tik jo fasadą. Tai yra aktualus suvokimas, nes tai suvokiui *dabar* momentu. Ir tai yra eksplicitiškas suvokimas, nes nereikia papildomų suvokimų norint išskleisti šio aktualaus suvokimo turinį. Tokį namo profilio suvokimą Husserlis vadina prezentacija. Tačiau „kiekvienas *cogito* kaip sąmonė nors ir yra manymas plačiausiaja prasme to, kas pamanyta, bet šis „pamanyta“ kiekvienu momentu yra daugiau, nei tuo momentu eksplicitiškai manoma“ (Husserl 1987: 48). Taigi kiekvienas suvokiamas profilis turi savo „horizontą“, kuriame jis yra suvokiamas. Huserliškai tariant, prezentacija yra visuomet lydima aprezentacijos. Šis „čia“ turi savo „aplink“. Namų atveju mes suvokiame, kad tai ne dekoracija, o namas, ir tai „nusprenžiam“ (jei apskritai čia galime kalbėti apie atskirą sąmonės atliekamą sprendimo aktą) iš aprezentatyvaus, šiuo aktualiu momentu neeksplikuoto konteksto, kuriame yra namas (žinojimas, kokie turi būti namai, miestas ir t. t.). Laiko plotmėje šis suvokimo momentas jungiasi su kitais to namo suvokimais, ir šis „dabar“ turi kaip horizontą savo „ką tik“ ir „po to“, arba, Husserlio terminais, retenciją ir protenciją. Tad namą kaip namą mes atpažįstame per intencionalių aktų, kuriais matome įvairius namo profilius, vienybę. Kadangi ši tema labai plati, tai čia ir sustosime pažymėdami, kad prezentacija yra visiškai apibrėžta, o aprezentacija yra „reliatyviai neapibrėžta“ (Theunissen 1965: 48). Tačiau šis neapibrėžtumas esmingai dalyvauja suvokiant ir apibrėžiant esinio prasmę. Kaip matysime vėliau, tai yra labai svarbu suvokiant *kita*.

Redukcija į savitumo sferą

Dar prieš pradėdamas kalbėti apie *kito* konstituciją, reikėtų į fenomenologinę redukciją pažvelgti iš intersubjektyvumo teorijos ir išryš-

kinti tuos momentus, kurie eksplikuojant redukcijos modelį dar liko neišskleisti. Kaip jau minėta, transcendentinė redukcija suskiau-džia *kitus*, taip pat tai, kas yra konstituota *kar-tu* su *kitais* – bendrą pasaulį, kultūrinius esi-nius ir t. t. Taigi pašalinamos „visos konstitu-tyvios galios (*Leistungen*) betarpiškai ar įtar-pintai susijusios su *svetimu* (išskirta mano – M. G.) subjektyvumu ir pirmiausiai apsiribo-jama to aktualaus ir potencialaus intenciona-lumo bendraisiais sąryšiais, kuriuose *ego* kon-stituojausi savo savitumo vienybėje“ (Husserl 1987: 95). Šią redukciją Husserlis vadina „re-dukcija į savitumo sferą (*Eigenheitssphäre*)“ arba „primordialine redukcija“ (95). Tačiau kaip apriboti fenomenologinės žiūros lauką tik tuo, kas man, kaip transcendentiniam *aš*, yra sava ir savybinga? Husserlis tai atlieka per abstra-havimąsi nuo visa, kas svetima, nuo svetimų *aš*-subjektų, nuo svetimų patirčių, kurios taip pat konstituuoja prasmes. *Aš* lieka tik su „gry-na gamta“ (suvokiama tik iš savitumo sferos) ir su savo „vieninteliu gyvu kūnu“ (99). Svar-bu pažymėti tai, kad visi savitumo sferoje pa-tiriami objektai įgauna prasmes tik iš patirian-čio ir suvokiančio visada-mano subjektyvumo. Taigi savitumo sferos aprašymas būtų tik „man“ priklausančių intencionalumų aprašy-mas. Kita vertus, nors ir kalbama apie tokią suvokiamų esinių konstituciją, plaukiančią tik iš konkretaus visada-mano subjekto su visais intencionalumais, Husserlis šį „mano“ galiau-siai atskiria tik per tai, kas yra „ne mano“, t. y. „kito“. Taigi *kiti* tam tikra dalimi nors ir yra suskiau-sti, vis dėlto esmingai lemia redukc-ijos pobūdį. Bet reikėtų nepamiršti, kad primor-dialinės redukcijos tikslas yra mano savitumo „iki kito“ atskleidimas.

Taip uždarant savitumo sferą tiktai savo ri-bose, iškyla solipsizmo klausimas. Solipsizmo, kuriuo Husserlis ne kartą buvo kaltintas, ir pats

pripažįstantis, kad jo „egologija pasmerkia save solipsizmui“, kad po fenomenologinės redukcijos liekame „solipsistinėje nuostatoje“ (Theunissen 1965: 36). Bet kai Husserlis taip teigia, solipsizmo sąvoką jis supranta kiek kitaip, nei įprasta. Reikia prisiminti huserliškąją objektyvizmo kritiką ir tai, kad natūralistinėje nuostatoje subjektyvumas yra konstituojamas naiviai tikimo objektyvumo. Todėl suskliaudus naivųjį objektyvumą reikėtų suskliausti ir tradicinę solipsizmo sampratą, uždarančią subjektą tik savo subjektyviuose vaizdiniuose. Kita vertus, klausimas apie solipsizmą išlieka tiek, kiek klausiamo, o kaip subjektas suvokia pasaulį tokį, „koks jis yra“, kaip imanentiškas subjektas pasiekia pasaulio transcendenciją. Subjekto ir pasaulio plotmėje Husserlis mano išsprendęs Dekartą užgriuvusią subjekto atskirtumo nuo pasaulio problemą, iškeldamas sąmonės intencionalumo idėją. Bet ši pasaulio transcendencija, anot Husserlio, yra imanentinė transcendencija, ir tikroji transcendencija atsirastų tik susidūrus su *kitu*, kai suvokiama, kad *kito* intencionalumai niekada negali tapti mano. Todėl tikrasis solipsizmo problemos sprendimas yra intersubjektyvios pasaulio konstitucijos klausimo sprendimas.

Pereidami apie santykio su *kitais* eksplikavimo, galime skirti dvi sklaidos kryptis: pirma – kaip *kitas* patenka į žiūros lauką ir yra suvokiamas kaip *kitas*, ir antra – kaip *kitas* dalyvauja bendro pasaulio konstitucijoje.

Kito suvokimas

Anot Husserlio, *kitas* suvokiamas tiktai kaip *kitaš aš*. „*Alter* reiškia *alter ego*“ (Husserl 1987: 112). Pirmiausia *kitas* į savitumo sferos žiūros lauką patenka kaip *kitas kūnas*. Tačiau pats kūnas dar nėra jo kitybės šaltinis. Čia reikia at-

skirti vokiečių kalboje vartojamas dvi kūno sąvokas. *Kitą* mes matome kaip kūną apskritai (*Körper*) ir kaip gyvą kūną (*Leib*). Kaip kūnas apskritai *kitas* vargu ar skiriasi nuo kitų esinių ir kaip mano sąmonės suvokiny ar intencionalus koreliatas mano savitumo sferos ribų neperžengia. Tačiau *kitą* matome ir kaip gyvą kūną. Gyvo kūno kaip *kitam* priklausančio kūno supratimas yra nulemtas ne tiek jo prezentacijos, kiek aprezentacijos. Prezentatyvus kūno matymas dar nieko nesako apie *kitą* kaip *kitą*. Daug svarbiau yra tai, ką suvokiame *kitame* aprezentatyviai, – *kito* kūnas nurodo kūno turėtoją, *kitą aš*. Tiktai aprezentatyviai, netiesiogiai galime suvokti *kitą* kaip *kitą*. „Jei *kito* savas esmiškumas [t. y. tai, kas daro jį *kitu*] būtų tiesiogiai prieinamas, tai *kitas* būtų tiktai momentas mano esmiškumo, ir galiausiai jis pats ir *aš* pats viena“ (Husserl 1987: 111). Anot Husserlio, *kitas* yra suvokiamas tik per savęs paties analogiją. Pirmiausia jis suprantamas per mano kūno analogiją, ir čia esminis skirtumas yra vietos orientyrai – mano kūnas yra „čia“, *kito* – „ten“ (119). *Kito* kaip *aš* supratimas sąlygojamas dar didesnio aprezentatyvumo. *Kitą* *aš* suvokiu „ne kaip paprasčiausią dublikatą“, bet „tarsi *aš* pats ten eičiau ir būčiau“ (120). Dar kartą reikia pažymėti, kad tai yra aprezentatyvus supratimas, o ne prezentatyvus, t. y. čia neatliekama konkreti įsivaizdavimo operacija, visa tai kaip tik vyksta aprezentatyviai ir neeksplikuoju pavidalu. Esminė *kito* kitybės apibrėžtis yra tai, kad *kitas* taip pat valdo savo kūną, turi savo pasaulį, jis, kaip teigia Waldenfelsas, taip pat yra „subjektas pasauliui“ (Waldenfels 1971: 3). Tai nuosekliai plaukia iš sąmonės intencionalumo idėjos ir būtent todėl Husserlis apie santykį su *kitu* kalba kaip apie intersubjektyvų santykį, o ne kaip santykį su objektu.

Atpažindami *kitą* kaip *kitą aš*, pripažįstame, kad jis turi savo patirtis, „turi“ skirtingus

intencionalius aktus ir intencionalius koreliatus. Todėl iškyla poreikis suprasti patirtis, kurios yra ne mano. *Kito* supratimą Husserlis vadina *įsijautimu (Einfühlung)*. „Tai, ką aš *kitame* pamatau, kai netiesioginiu būdu iš savo pusės analogiškai įtarpinančia aprezentacija pačiame *kitame* išskaitau, yra mano įsijautimas į jį per mano paties sielą, atitinkamai per mano paties *ego*“ (Theunissen 1965: 70). Tačiau husserliškos įsijautimo sampratos nereikėtų painioti su romantikų vartota įsijautimo samprata, kai interpretatorius įsijaučia į autorių. Husserlis pats priešinasi tokiam įsijautimo supratimui ir teigia, kad įsijautimas yra ne įsijautimas į *kitą*, bet tai įsijautimas *į jo pasaulį*. Kalbėjimas apie įsijautimą į *kitą* reiškia sąmonės intencionalumo ignoravimą. *Kitą* suprantu tik įsijausdamas į jo intencionalius aktus, tik atsistodamas į jo konkrečią situaciją ir iš jo pasaulio, į kurį jis yra nusikreipęs. *Kito* supratimas įvyksta dėl primordialinės redukcijos, nes tik iš savitumo sferos galima suvokti *kitą* ne kaip ne-*aš* intencionalaus koreliato prasme, bet kaip *kitą-aš*, turintį savo pasaulį ir savo savitumo sferą. Taigi įsijausdamas į *kitą*, aš ne atsistoju jo vieton su savo savitumo sfera, bet mėginu įsijausti į jo savitumo sferą. Pažymėtina, kad įsijautimo proceso eksplikacija yra ganėtinai komplikuotas dalykas. Pirmiausia dėl to, kad šis suvokimas įvyksta ne kaip atskiras mąstymo sprendinys, bet aprezentatyviai, kaip tiesiogiai matomos prezentacijos horizontas. Todėl eksplikuojant *kito* supratimą išryškinami tiksliai orientyrai, t. y. kad *kitas* suprantamas pagal analogiją. Žinoma, čia Husserlis sulaukia kritikos dėl *kito* kitybės ignoravimo, nes jei *kito* patirtis suvokiu tik per savo patirčių analogijas, tai iš esmės *kito* aš nesuprantu arba, kitaip sakant, *kitas* tėra mano projekcija. Kita vertus, mano ir *kito* savitumo sferų išryškinimas tik tada ir

leidžia pripažinti *kitą* kaip *kitą*. Tik iš primordialinės sferos apibrėžties atsiranda svetimo apibrėžtis – „tai primordialiai neįvykdoma patirtis“ (Husserl 1987: 117), tai patirtis, kurią galime pasiekti tik netiesiogiai, ne kaip savo intencionalius aktus, bet kaip *kito*. Taigi primordialinės redukcijos reikšmė yra ta, kad natūralioje nuostatoje mes galime nepastebėti *kito* kaip *kito*, tuo tarpu savo savitumo sferos išryškinimas ir *kito* supratimas pagal analogiją (*kitas* ne toks pat kaip *aš* turinio prasme, bet jis taip pat yra *aš*) leidžia pripažinti *kitam* jo savitumo sferą. Ir kaip jau minėta, jį suprasdami mes „atsistojame“ į jo vietą ne su savo savitumo sfera, bet mėginame įsijausti į jo savitumo sferą ir taip reflektuodami išvengti savo projekcijų primetimo *kitam*.

Objektyvaus pasaulio konstitucija

Kaip jau minėta kalbant solipsizmo klausimu, *kitas* dėl to, kad jo savitumo sfera niekada negali tapti mano, yra tikroji transcendencija. Kaip teigia Husserlis, *kitas* yra „pirmas objektas savyje“ (Husserl 1987: 128). Taip dekartiškas meditacijas atliekančio *aš* regos lauke atsiranda pirmas esinys, kuris, kaip rodo jo aprezentacija, yra savarankiškas *aš*, kaip objektas, nepriklausantis nuo subjekto ta prasme, kad *kito* intencionalumai nėra mano. Taip atsiranda esiniai, nepriklausantys nuo manęs, tačiau tai dar nėra objektyvumo atsiradimas. Anot Husserlio, objektyvumo kilmės reikėtų ieškoti mano ir *kito* suvokiamų esinių arba, kitaip tariant, intencionalių koreliatų identifikacijoje. Dar tiksliau pasako Theunissenas: „objektyvus pasaulis yra konstituojamas iš primordialinių pasaulių identifikacijos“ (Theunissen 1965: 74). Tai reiškia, kad aš iš savo savitumo sferos suvokiu, kad *kitas* savo savitumo sferoje *taip pat* suvokia *tuos pačius* esinius ir *taip*

pat sujungia juos į tam tikras sistemas. Taip pasaulio bendrumas pasiekiamas ne naiviai tikimo objektyvumo, kaip nepriklausomo nuo subjektų, pagrindu, bet intersubjektyviai konstituojant pasaulį. Ar iš tikrųjų bendras pasaulis yra tas pats tradicinės ontologijos prasme – klausimas problemiškas, nes čia reikėtų „objektyvaus“ žiūros taško ar kriterijaus anapus *aš* savitumo sferos. Bet mes niekada negalime peržengti savęs, o natūralios nuostatos objektyvumas dėl to ir yra naivus, nes tai tik pretenzija į objektyvumą. Todėl, anot Husserlio, nėra kito pasaulio bendrumo ir objektyvumo, kaip tik intersubjektyviai konstituojo.

Žengdamas toliau dekartiškųjų meditacijų keliu, Husserlis kalba apie *aš* subendruomeninimą. Tačiau čia atskleidžiama ne natūralios, bet transcendentinės nuostatos bendruomenė. Jos „bendrumas“ yra kildinamas iš anksčiau aprašyto tiesioginio susitikimo su *kitu*. Kai fenomenologinės žiūros laukas praplečiamas, aptinkama, kad šalia mano *Aš* yra daugybė kitų *Aš*. Tačiau pati bendruomenė konstituojasi ne „susumuojant“ kitus *Aš*, bet bendro pasaulio pagrindu, t. y. kaip konstituojanči bendrą „intersubjektyviai identišką“ (Theunissen 1965: 96) pasaulį. Atkreiptinas dėmesys, kad bendruomenė, anot Husserlio, konstituojasi ne tiek tiesioginių santykių vienas į kitą pagrindu, kiek bendro pasaulio, t. y. „intencionalumų sintezės“, pagrindu. Taigi bendruomenė jungiasi turėdama bendrus reikalus. Tokia bendruomenė, turėdama bendrus reikalus, bendrą pasaulį, pasižymi savo kultūriniu lokalumu⁵. Tam tikra lokali kultūra turi savo konkretų ją supantį gyvenamąjį pasaulį,

⁵ Arba savo savitumu kaip visada-maniškumu. Atkreiptinas dėmesys, kad Husserlis kultūrą ir jos savitumą aprašo tais pačiais terminais kaip ir *aš* savitumą, o savos ir svetimos kultūros skyrimui Husserlis pritaiko *aš* ir *kito* skirties schemą.

savo savitumo sferą ir tuo ji skiriasi nuo kitos. Kitos kultūros supratimas, pagal Husserlį, įvyksta išjaučiant į jos gyvenamąjį pasaulį, jos savitumo sferą. Tačiau toks tiesioginis išjautimo modelio permetimas kitam supratimo sluoksniui kelia nemažai sunkumų. Nes jei *kitą* galiu suprasti intuityviai ikikalbiniame lygmenyje, t. y. jo patirtis aprezentatyviai per savo patirtis, tai kultūros pasaulis, gadameriškai tariant, yra kalbiškas, jis yra daug toliau nuo betarpiškos patirties ir jo supratimas visuomet yra įtarpintas kalbos. Pačiam Husserliui toks išjautimo modelio pritaikymas nekelia sunkumų dėl kalbos konstitutyvių galimybių, taip pat dėl to, kad neįvertinamas komunikacijos vaidmuo konstituojant bendrus suvokinius⁶. Juk intersubjektyvi identifikacija dar nereiškia jokių jau suvoktų pasaulio, daiktų lyginimo kalbiniu lygmeniu. Kita vertus, toks išjautimo modelio pritaikymas išlieka svarbus ir vaisingas, kiek leidžia skirti savos ir svetimos kultūros savitumo sferas ar horizontus ir dialogą tarp kultūrų suprasti kaip dialogą tarp kultūrinių horizontų bendrų dalykų pagrindu.

Dialogo struktūra

Po fenomenologinės redukcijos atskleistas sąmonės intencionalumas koreguoja tradiciškai suprantamą dialogo struktūrą. Sąmonės intencionalumo idėja neleidžia suvesti dialogo tik į

⁶ Theunissenas taip pažymi šį momentą: „Husserliui intersubjektyvi daikto identifikacija eina prieš bet kokius pasikeitimus vietomis ir visas kalbines išraiškas. Nors antroje „Idėjų“ knygoje vieną kartą minima, kad „tik per susikalbėjimą tarp skirtingų žmonių galima pripažinti galimybę, kad daiktai, kuriuos mato vienas ir kuriuos mato kitas, yra tie patys“, bet tuo kalbai tik pridedama reikšmė, kuria Husserlis apskritai apriboja jos konstitutyvias galias (*Leistung*): per galutinį fiksavimą iškelti į aiškų pažinimą, į eksplisitišką objektiškumą tai, kas jau ikipredikatyviai yra konstituota“ (Theunissen 1965: 74–75).

binarinį santykį *aš-tu*, koks išgrynintu pavidalu yra dialogo filosofijoje. Dialogo struktūra yra trinarė, nes pokalbio dalyviai intencionaliai kreipiasi ne vienas į kitą⁷, bet į bendrą dalyką, kurio pagrindu jie susišneka. *Kitas* nėra pokalbio objektas, kaip nurodo Mickūnas, „dialogo kontekste *kitas* patiriamas ne kaip objektas, duotas iššifruoti subjektui, bet kaip dialogo partneris“; tiek *aš*, tiek *kitas* yra „iš-centruoti pasaulio link“ (Mickūnas 1999: 243). Atrodytų čia fenomenologija nepasako nieko nauja, nes net ir tie, kurie supranta dialogą kaip binarinę struktūrą, taip pat implikuoja tai, kad dialogas vyksta kalba ir turi savo turinį. Tačiau reikia nepamiršti, kad fenomenologijoje turinys suprantamas jau nebe subjekto ir objekto priešpriešos kontekste, todėl „turinys“ vaidina esmingą vaidmenį. „Turinys“ yra kelias į partnerystę – bendro pasaulio pagrindu *aš* supranta *kitą* – tiek jį kaip *kitą*, tiek bendrą dalyką, kurio link nusikreipiame. O ir patį pasaulį suprantu ne tik kaip pasaulį, bet kaip *bendrą* pasaulį. Taigi pasaulio negalima atmesti kaip kažko nepriklausančio nuo subjektų ir dialoge esmingai nedalyvaujančio. Pasaulis, kaip bendras pasaulis, mane ir *kitą* padaro partneriais ne tiek vienas kito atžvilgiu, bet pasaulio link, nes, kaip jau minėta, *kitas* nėra pokalbio objektas, jis nėra mano intencionalus koreliatas, bet mano ir kito intencionalumai dialoge nukreipti bendra kryptimi. Todėl sąmonės intencionalumo idėja keičia tradiciškai suprantamą dialogo struktūrą ir reikalauja suprasti dialogą intersubjektyvaus, partnerystės santykio kontekste. Kaip sako Waldenfelsas, „*kito* dialoge išlaiko savo vietą, bet ne priešais mane kaip dalykas, ne mano užnugaryje kaip

aš pats, bet mano pusėje. Pirmapradiški ir artimi jie man yra ne kaip ypatingo intencionalumo objektai, bet kaip kartu veikiantys (*mitfungierend*) visuose intencionalumuose“ (Waldenfels 1971: 135).

Kita vertus, šiame veikime kartu kaip esminė dialogo sąlyga yra savo ir *kito* savitumų išlaikymas. Savo ir svetimo horizontų išskyrimas per redukciją į savitumo sferą neleidžia pamesti *aš* ir *kito* bendruose intencionalumuose. Kaip įžvelgia Waldenfelsas, fenomenologinė redukcija, kaip *kitų* suskliaudimas, nuolat grasina „redukuoti svetimą į pasaulišką ir savą“, taip išskeldama solipsizmo pavojų ir naikindama sąlygas kalbėti apie dialogą. Tačiau taip pat ne mažiau pavojingas yra „savo ir svetimo redukavimas į neskaidomą bendruomenę“ (Waldenfels 1971: 135). Nes ten, kur tai, kas bendra, suprantama kaip iš anksto duota bendrybė, nepriklausoma nuo suprantančiųjų, nėra nei „mano“, nei „tavo“ objektyvioje tikrovėje. Kaip teigia Schrey'us, čia dialogo problema neiškyla (Schrey 1970: 2). Būtų galima pridurti, kad taip dialogas įgyja metafizinį pobūdį – jei kas nors nesupranta bendrybės, kuri iš principo turi būti vienodai objektyviai suprantama visiems, tai dialogas, kaip dialektika, gali padėti jam tai suprasti. Čia pagrindinė problema – bendrybės supratimas ar nesupratimas, o ne dialogas tarp *aš* ir *kito*. Huserliškoji redukcija į savitumo sferą leidžia radikaliai atskirti savą horizontą nuo svetimo, savą pasaulį nuo svetimo, neatskiriant savęs nuo savo pasaulio. Viena vertus, kaip jau minėta, tai sukelia solipsizmo pavojų, kita vertus, tas pats solipsizmo pavojus, jei yra reflektuojamas, skatina išsaugoti *kito* kitybę. Taip *kitas* yra suvokiamas kaip *kitas* (ne kaip dialogo „objektas“, bet kaip partneris), kuris niekada negali tapti manimi ar mano projekcija.

⁷ Čia turime omenyje pagrindinę, dialogą vedančią kryptį. Žinoma, kad dialogo procese *kreipiamės į kitą*, jį matome, su juo komunikuojame, jį suprantame.

Išvados

Fenomenologiniai tyrinėjimai, besiremiantys Husserlio intersubjektyvumo teorija, parodo, kad tradiciškai suprantamas dialogas kaip binarinis *aš-tu* santykis nepakankamai eksplikuoja pačią dialogo struktūrą. Husserliškoji objektyvizmo kritika atveria kitokį dialogo struktūros supratimo horizontą. Dialogo turinys, tai, kas galėtų būti laikoma kaip neesminga, pasirodo, yra esminė dialogo grandis, steigianti bendrumą ir partnerystę tarp *aš* ir *kito*. Bendras pasaulis yra intersubjektyviai konstitutas, tai yra laukas, kuriame susitinka *aš* ir *kitas*. Tik bendro pasaulio pagrindu galimas

tarpusavio supratimas. Jo horizonte suprantamas bendras dalykas, kuris yra ne nuo *manęs* ir *kito* nepriklausomas, bet yra *mano* ir *kito* intencijų susikirtimo taškas. Taip dialogo bendrumas pasirodo esąs intersubjektyviai konstituotas bendrumas. Radikalus savo savytumo sferos išryškėjimas nors ir iškelia solipsizmo pavojų, bet tai leidžia nepamesti iš akių esminės dialogo sąlygos – *mano* ir *kito* savytumų. Taip šiuolaikinėje filosofijoje dažniausiai skambantis reikalavimas – *kito* kitybės išlaikymo reikalavimas, gali būti patenkintas remiantis Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip pradžia dialogui apmąstyti.

LITERATŪRA

1. Buber, M. 1998. *Dialogo principas I: Aš ir Tu*. Vilnius: Katalikų pasaulis.
2. Dekartas, R. 1978. „Metafiziniai apmąstymai“, in *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
3. Husserl, E. 1987. *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Hamburg: Meiner.
4. Husserl, E. 1992. *Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11*. Hamburg: Meiner.
5. Huserlis, E. 1974. „Grynosios fenomenologijos ir fenomenologinės filosofijos idėjos“, in *Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija*. Vilnius: Mintis.
6. Levinas, E. 2001. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. Vilnius: Aidai.
7. Mickūnas, A. 1999. „Dialogosritis“, in *Baltos lankos*, Nr. 11.
8. Mickūnas, A., Stewart, D. 1994. *Fenomenologinė filosofija*. Vilnius: Baltos lankos.
9. Schrey, H. H. 1970. *Dialogisches Denken*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
12. Theunissen, M. 1965. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: Gruyter.
11. Waldenfels, B. 1971. *Das Zwischenreich des Dialogs. Socialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*. Haag: Nijhoff.

PRECONDITIONS OF DIALOGUE PROBLEM SOLUTION IN E. HUSSERL'S THEORY OF INTERSUBJECTIVITY

Mindaugas Gutauskas

Summary

In this article the author explores the preconditions created by Husserl's phenomenology for solution of the problem of dialogue. The criticism of objectivism in Husserl's phenomenology changes the horizon of understanding of the dialogue structure. Intentionality of consciousness changes both understanding of subject-object relation and understanding of intersubjectivity. The Other is understood through

his intentionalities. In this way, the structure of dialogue reveals itself as trinomial when Other and I refer to the same thing. This conception revises the ordinary understanding of the dialogue as binomial relation. Primordial reduction allows me to separate my horizon and my intentionalities from Other's and to keep the Other as Other.

Keywords: dialogue, social ontology, intersubjectivity.

[teikta 2001 10 08

CORRIGENDUM

Mintautas Gutauskas, „Dialogo problemos sprendimo prielaidos Edmundo Husserlio intersubjektyvumo teorijoje“, *Problemos* Nr. 61, 2002.

Išspausdintame straipsnyje pastebėtos šios reikšmingos redakcinės klaidos:

Vieta	Išspausdinta	Turi būti
P. 84, II stulpelis, 19 eilutė iš v.	<i>transcendentinio</i>	<i>transcendentalinio</i>
P. 85, I stulpelis, 11 eilutė iš v.	<i>transcendentinei</i>	<i>transcendentalinei</i>
P. 85, I stulpelis, 14 eilutė iš v.	<i>transcendentinėje</i>	<i>transcendentalinėje</i>
P. 86, I stulpelis, 5 eilutė iš ap.	<i>transcendentinio</i>	<i>transcendentalinio</i>
P. 86, I stulpelis, 4 eilutė iš ap.	<i>Transcendentinis</i>	<i>Transcendentalinis</i>
P. 86, II stulpelis, 12 eilutė iš v.	<i>transcendentinį</i>	<i>transcendentalinį</i>
P. 86, II stulpelis, 18 eilutė iš v.	<i>Transcendentinis</i>	<i>Transcendentalinis</i>
P. 86, II stulpelis, 23-24 eilutė iš v.	<i>transcendentinį</i>	<i>transcendentalinį</i>
P. 86, II stulpelis, 10 eilutė iš ap.	<i>transcendentinio</i>	<i>transcendentalinio</i>
P. 86, II stulpelis, 4 eilutė iš ap.	<i>transcendentinio</i>	<i>transcendentalinio</i>
P. 86, II stulpelis, 3-4 eilutė iš ap.	<i>Transcendentinis</i>	<i>Transcendentalinis</i>
P. 87, I stulpelis, 16 eilutė iš v.	<i>transcendentiniam</i>	<i>transcendentaliniam</i>
P. 87, I stulpelis, 18 eilutė iš v.	<i>transcendentinio</i>	<i>transcendentalinio</i>
P. 87, I stulpelis, 10-11 eilutė iš ap.	<i>transcendentinį</i>	<i>transcendentalinį</i>
P. 87, II stulpelis, 13 eilutė iš v.	<i>transcendentinis</i>	<i>transcendentalinis</i>
P. 87, II stulpelis, 26 eilutė iš v.	<i>transcendentinis</i>	<i>transcendentalinis</i>
P. 88, II stulpelis, 3 eilutė iš v.	<i>transcendentinė</i>	<i>transcendentalinė</i>
P. 88, II stulpelis, 17 eilutė iš v.	<i>transcendentiniam</i>	<i>transcendentaliniam</i>
P. 91, I stulpelis, 18 eilutė iš v.	<i>transcendentinės</i>	<i>transcendentalinės</i>

2015 06 17