

NERIJUS MILERIUS

R. Descartes'o ir I. Kanto įprasminotos refleksijos sąvokos pagrindų permąstymas transcendentalioje E. Husserlio fenomenologijoje

Pasak daugelio E. Husserlio filosofijos tyrinėtojų bei kritikų, fenomenologinis refleksijos įprasminimas yra pirminis Husserlio filosofijos judesys. Tokia fenomenologinės refleksijos pirmenybė skatina klausti: ar ji tėra „elementari“ sąmonės savimąstos korekcija, ar ir nefenomenologinio filosofavimo krūvį turinti kategorija, kurioje inkorporuotos paradigminės, tarkim, klasikinės filosofijos įtampos? Jei fenomenologinė refleksija nėra visiškai neutrali ikifenomenologinio filosofavimo atžvilgiu, tai tada jos formavimosi užuomazgos turi atsiskleisti ne tik „čia“ ir „dabar“, t. y. autentiškos ir individualios savimąstos taške, bet ir filosofinės minties istorinėje perspektyvoje, būtent refleksijos išpuoselėjimo procese.

Kaip tik tokia, istorinė, šio proceso atvertis ypač ženkli Husserlio fenomenologijos transcendentalioje plotmėje, kurioje susikryžiuoja jo bei didžiųjų jo pirmtakų – Descartes'o ir Kanto – mąstymo keliai. Taigi vien todėl, jog Descartes'o filosofija, pasak Husserlio, atveria transcendentalios fenomenologijos galimybės lauką, iš pradžių, užklaudami dekartiškąją mąstymo sampratą, čia ieškosime ir jos pirminio struktūrinio momento – transcendentalios refleksijos – pagrindų.

Kas gi yra dekartiškasis *cogitatio*? Pasak Descartes'o, „žodžiu „mąstymas“ (*cogitatio*) aš suprantu visa, kas mumyse vyksta taip, kad tai suvokiame patys savaime. Todėl ne tik „suvokti“, „norėti“, „įsivaizduoti“, bet ir „justi“ čia reiškia tą patį, ką ir „mąstyti“¹. Taigi jau šia, pirmine, apibrėžtimi mąstymas paverčiamas savivoka ar refleksija, įprasminamas kaip vienintelis savaveiksmis sąmonės atsivėrimo bei savityros būdas, kurį Descartes'as išskleidžia nekvestionuojamu tikrumu – *cogito ergo sum*. Neįmanoma ginčyti, jog šis paradigminis dekartiškosios filosofijos principas ir yra ne kas kita, kaip reflektiviai užfiksuotas pačios

¹ Dekartas R. Rinktiniai raštai. Vilnius, 1978. P. 231.

sąmonės įsitikinimas savo egzistencijoje. Sąmonė yra – štai dekartiškosios filosofijos atskaitos taškas, nuskaidrintas sąmonės atogrįžos – refleksijos.

Tačiau sąmonės egzistencinis liudijimas nėra vienintelis refleksijos judesys. Paversdamas refleksiją sąmonės savityros būdu, Descartes'as kartu nurodo ir sąmonės analizės erdvę, kuri apibrėžiama visumine refleksijos struktūra. Jei refleksiją apibūdinsime kaip mąstymą, kuriame kiekvienas minties judesys apima ne tik tai, ką mąsto, bet ir patį save, tai galėsime išskirti tris tarpusavyje susietus refleksijos komponentus: *Ego-cogito-cogitatum*. Ar galėtume vienareikšmiškai tvirtinti, jog dekartiškoje sąmonės analizėje ši struktūra aiškiai išplėtojama, ar joje tik užkoduota jos sklaidos programa? Tam, kad atsakytume į šį klausimą, visų pirma privalome nuskaidrinti minties bei jos subjekto – Ego-cogito – ryšio ir mąstančiojo tapatumo problemas.

Paradigminis Descartes'o filosofijos principas – *cogito ergo sum* – kaip tik ir skleidžiasi mąstymo bei mąstančiojo plotmėje, tačiau išvelgti šių komponentų koreliacijos pobūdį ir nustatyti Ego tapatumo pagrindus įmanoma tik išsižiūrėjus į šio principo tikrumo kriterijų. Pasak Descartes'o, šis kriterijus – intuicija, kurią filosofas apibūdina kaip „neabejotiną gryno ir įdėmaus proto suvokimą, atsirandantį iš natūralios proto šviesos“.² Descartes'as įprasmina intuiciją kaip natūraliąją proto šviesą ir kartu suteikia jai tas ypatybes, kurios implicitiškai glūdi paties proto esmėje. Protas yra tas sąmonės komponentas, kuris išsiskleidžia savaveiksmiais, aktyviais, visiškai skaidriais savo paties atžvilgiu sąmonės aktais. Proto sfera yra reflektivi, štai kodėl ji priešinama netvaramiems, miglotiems, nuolat kintantiems psichiniams būviams. O sutapatinus proto ir reflektyvios sąmonės ribas, savaime suprantama tampa ir proto gelminės dimensijos – intuicijos – koncentracija reflektyvaus mąstymo smailioje. Todėl intuicija, kaip prioritetas refleksijos įrankis, tampa ir esminiu sąmonės egzistencijos teigimo kriterijumi, o tai įgalina perkelti pirmąją mąstymo bei mąstančiojo egzistencijos įtampos sklaidą į betarpiško akivaizdumo (*praesens evidentia*) plotmę. Pasak Descartes'o, visi šios plotmės faktai jau

² Ten pat. P. 29.

savaime reiškiasi kaip pirminės duotybės, štai kodėl ir Ego-cogito ryšys reikalauja ne diskursyvaus, loginio pagrindimo, bet tiesioginės ir išgryninančios to, kas jau išskleista, išvalgos. Šios išvalgos šviesoje turi būti nuskaidrinti visi aksiominiai autentiško filosofavimo pagrindai ir maštančiojo tapatumo problema.

Tačiau šios problemos dekartiškasis sprendimas kaip tik ir skatina suabejoti radikaliu reflektivaus maštyimo išpuoselėjimu Descartes'o filosofijoje. Dekartiškoji intuicija, nors ir įprasminta kaip fundamentalus proto komponentas bei sąmonės egzistenciją liudijantis veiksnys, negali būti maštančiojo tapatumo garantu. Pasak Descartes'o, maštyimo aktų šaltinis randamas tik tada, kada pratęsiama sąmonės egzistencijos faktą nustatanti minties trajektorija, kuria ta pati intuicija atveria Ego daiktiskumo plotmę. Tačiau nors Descartes'as intuityviai ir įskliaudžia sąmonę į ją sau subordinuojančią substancialumo sferą, vis dėlto ir ji eiliniu intuicijos aktu atskleidžiama kaip nesavarankiška būtis. Maštančiosios substancijos esminė išvalga leidžia jausti *res cogitans* į ontologinę esaties hierarchiją, kurioje maštančioji substancija atsiveria sau *ens creatum* moduse ir taip susisieja su ją kuriančia begaline dieviškąja būtimi. Taigi intuicija, nors pradiniam etape ir įprasminta kaip radikali refleksijos prioritetinis pažintinis būdas, žengia reflektyvios sąmonės požiūriu neskaidraus maštančiojo substancialumo link, o vėliau ir link dieviškosios egzistencijos, esančios esaties, maštančiojo bei pačios intuicijos kūrėja.³

Taigi tik remiantis dieviškosios galios įsiveržimu į maštančiojo erdvę, galima fiksuoti maštančiojo tapatumo garantą – gelminę proto dimensiją, kurioje natūrali proto šviesa išvelgia maštomuosius esinius kaip duotybės, kai reflektyviai skaidrus protas neigia bet kokį duoties, kaip transcendencijos, momentą, o intuityvus žvilgsnis išlaiko pasyvų, nekonstruojantį pobūdį. Tad dekartiškosios filosofijos požiūriu, gelminis proto lygmuo yra ne kas kita, kaip dieviškoji inkrustacija, kurioje duotybės – tai į žmogaus sąmonę Dievo inkorporuotos „įgimtos“ idėjos, įžiūrimos taip pat dieviškosios galios sukurta intuicija.

³ Žr. ten pat. P. 193, 241.

Visgi ontologiškai subordinuoti radikalios abejonės procese įgytą apodiktišką sąmonės egzistencijos tikrumą – vadinasi, prasilenkti su Descartes'o intencija, kuria remiantis egzistencijos išvedimas iš mąstymo įgyja prioritetinį statusą ne ontologine, bet metodologine prasme. Descartes'as, priešingai ankstesnei filosofinei tradicijai, išskiria šias mintijimo sferas ir tuo įgalina savarankiškos mąstymo sferos užgimtį: jei ontologinėje perspektyvoje Dievas pagrindžia mąstančiąją substanciją kaip savo kūrinį, tai metodologinėje sferoje *cogito* sąlygoja dieviškosios būties atradimą. Taigi Descartes'o išskirtų sferų priešprieša nuaidi kaip vienas kitą ribojančių centrų – mąstančiojo žmogaus ir Dievo – poliariškumas.

Tačiau neįmanoma nepastebėti, jog ši priešprieša, skirta išsaugoti *cogito ergo sum* savarankiškumą ir dieviškosios sferos fundamentalumą, įneša esminių, neredukuojamų nesklandumų. Atskirose dekartiškojo mąstymo fazėse derinamos ir metodologinės, ir ontologinės minties prielaidos – štai kodėl Descartes'as neišvengia prieštaravimų: tarkim, reflektyvios procedūros požiūriu iš to, kad sąmonė yra, dar neplaukia, jog ji turi ontologinį – mąstančios substancijos – statusą. Savo ruožtu nors begalybės idėja nurodo, kad ją atitinkanti dieviškoji būtis yra, vis vien tai neleidžia Descartes'ui teigti, jog ji egzistuoja kaip *besąlygiškai* mąstantįjį grindžianti būtis. Taigi Descartes'as lyg ir išsaugo *cogito* ir dieviškosios būties poliariškumą, tačiau tai padaro ne kuo kitu, o dieviškosios būties adekvačios artikuliacijos ir *cogito ergo sum* skaidrumo kaina.

Vis dėlto, kaip tik tokia auka leidžia Descartes'ui toliau skleisti *cogito ergo sum* pažintines konotacijas. Kaip žinome, metodologinėje sekoje būtent *cogito* sąlygoja Dievo įrodymą, kai dieviškoji būtis atveriamą jau ne kaip ontologinę dimensiją, bet veikiau kaip visą mąstymo masę grindžianti gnoseologinė konstanta. Taigi dabar dekartiškasis *Ego cogito* ne tik atveria savyje apodiktiškai apibrėžtą akivaizdžios tiesos pagrindą, bet ir įtvirtina jį intelekto veikla apribotų, įgimtų idėjų pavidalu begalinėje, amžinoje, visažinėje esybėje. Nors toks mąstančiojo savęs pagrindimas ir nėra neprieštaringas, vis dėlto kaip tik tokia yra Descartes'o minties trajektorija, pratęsiama ir mąstymo, ir mąstomojo, *cogito-cogitatum*, kontekste.

Kaip matome, *Ego-cogito* analizės rezultatas – tapatus, gelminėje proto dimensijoje sutelktas mąstantysis – nėra tik reflektivaus mąstymo padarinys, tačiau tai neredukuoja *cogito* akto inicijuojamos metodologinės sferos. Netgi priešingai: absorbavus dieviškąją sferą kaip pažintinę konstantą, tampa įmanomas apodiktiškas sąmonės įsiskverbimas į esatį. Gelminės proto idėjos pažinimo procese funkcionuoja kaip mąstančiosios substancijos ir jai transcendentiškos esaties pažintinio ryšio garantas. Štai kodėl, Descartes'o manymu, „reikia pripažinti, kad visa, ką aiškiai ir tiksliai suvokiu... tikrai yra“.⁴ Taip į reflektyvios sąmonės analizės lauką patenka ne tik jai imanentiški aktai, bet ir, apžvelgus mąstomųjų esinių duotumo sąmonei būdą, tai, kas ontologiniu požiūriu ją transcendentuotų. Transcendentiškų esinių būtis įsisąmoninama fiksuojant sąlytį su į juos nukreiptais mąstymo aktais. Akivaizdu, jog šis *cogito-cogitatum* sąlyčio įtvirtinimas, sąlygotas aktyvios save grindžiančios reflektivaus mąstymo galios, yra ne kas kita kaip modernios pažintinės subjekto ir objekto priešpriešos gimtis. Užfiksuoti esinio duotumo sąmonei pobūdį – reiškia jį objektyvuoti ir apibrėžti mąstantįjį kaip esaties pagrindėją bei pagrindžiamų esinių reprezentantą.

Pirminė esinio objektyvacijos sąlyga – subjekto savęs pagrindimas gelminėje proto struktūroje. Prote, kaip pirminėje objektyvacijos galimybės sąlygoje, implicitiškai glūdi reikalavimas mąstančiajam susitelkti savo paties esmėje. Savo ruožtu toks susitelkimas esmiškoje ir visuotinėje sferoje įgalina įsiskverbti ir į pačios esinijos esmę: ji mums atsiveria ne kaip individualių esinių universumas, o kaip vienarūšiškas, tolydus, visą esinių sambūrį apimantis erdviškumas (tįsumas).

Realizavus objektyvacijos aktus, suformuojama subjekto ir objekto priešpriešą atitinkanti paralelė – *res cogitans* ir *res extensa*. Ontologinės perspektyvos požiūriu, tai yra tiesioginės dieviškosios kūrybos padarinys, tačiau gnoseologinėje sferoje jis atveriamas tik įtvirtinus *cogito*, įsigalinus dieviškojoje esmėje kaip pažintinėje konstantoje bei realizavus *cogito-cogitatum* ryšį. Tiesa, šio ryšio radikali sklaida vėl

⁴Ten pat. P. 217.

įsiremia į jį ribojančią egzistencijos sąvoką. Egzistencinis yra – demaracinė linija, žyminti reflektivaus ir ją transcendentuojančio mąstymo ribą. Tačiau tiek, kiek dekartiškoji mąstymo eiga neperžengia metodologinės erdvės, *cogito-cogitatum* ryšio problema yra objektyvacijos problema, kurią Descartes'as kaip tik ir sprendžia, fokusuodamas mąstymą ne į egzistencinę, bet į esencialiąją plotmę. Tuo, Descartes'o manymu, išsikvojama universalus tyrimo erdvė, įsisavinama ne tarpusavyje nesusijusiais, bet vienas kitą sąlygojančiais aktais, o dėl to tampa galima ir mokslinė esaties struktūra, gaunanti savo pačios prasmę iš objektyvuojančio bei priešpriešinančio gnoseologinio esaties šaltinio.

Visgi daugelis mokslinių diskursų liečiančių Descartes'o problemų dėl minėtų jo filosofijos prieštarų išsiskleidžia tik tolesnėje perspektyvoje, kurios viena iš krypčių yra kantiškoji filosofija. Tačiau dekartiškosios ir kantiškosios filosofijų sąlytis neapsiriboja vien moksliniu esaties struktūrų pagrindimu. Jis taip pat apima ir visuotinę patyrimo struktūrą. Taigi nors radikalai ir neišplėtota, *Ego-cogito* bei *cogito-cogitatum* linkmėmis įskliausta į neišvengiamų prieštaravimų pynę, *Ego-cogito-cogitatum* užkoduota problema pereina ir į Kanto filosofinę sistemą.

Būtent Kanto filosofija, tiesa, jau kitu pagrindu, išpuoselėja tą Descartes'o teorijos poliariškumą, kurio jis nesugebėjo nuosekliai realizuoti: savo pirminėmis intencijomis Kantas siekia ir pagrįsti mokslinį žinojimą, ir apriboti jį, kad liktų vietos tikėjimui. Nors abiejų mąstytojų klausimo erdvė iš dalies ta pati, tačiau jau pradinės jų pozicijos radikalai skiriasi. Visų pirma tai liečia aptariamą refleksijos kategoriją.

Kiek dekartiškoji filosofija išsilaiko metodologinio filosofavimo terpe, tiek ji kyla iš radikalių sąmonės pastangos pažvelgti į pačią save ir taip suformuoti apodiktišką savityros būdą – refleksiją. Kantui tokia pastanga – savaimė suprantama, tiesiogiai į teorinio intereso lauką nepatenkanti prielaida, leidžianti pažvelgti į dekartiškajame kontekste dar problematišką jau suobjektintą sąmonę. Pats Kantas, tirdamas vienus iš sąmonės objektų – intelektines sąvokas, apsiriboja objektyviu požiūriu, palikdamas nuošalyje paties intelekto galimybių bei pažintinių galių, t. y. subjektyviąją, problematiką, o tai liudija, jog

Kanto filosofinis diskursas atveriamas ne paradigminiu, lemtingu dekartiškosios minties sklaidai *cogito ergo sum*, bet išsižiūrėjimu į dėl šio principo atodangos išsikristalizavusius sąmonės pavidalus. Toks požiūris, be jokios abejonės, iš dalies kvestionuoja ir visapusišką refleksijos išplėtojamą. Jei refleksiją, kaip jau minėjome, apibrėžiame kaip tokį veiksmą, kuriuo kartu su suvokiamu objektu fiksuojamas ir pats suvokimo aktas, tai *cogito* grandies prasminė eliminacija paverčia problematišku likusių reflektyvios sąmonės komponentų *Ego-cogitatum* ryšį. Visgi šio ryšio sklaida Kanto filosofinėje sistemoje kaip tik ir įgalinta *cogito* iškėlimo anapus tiesioginės aptarties ribų. Tačiau šio ryšio išpuoselėjimą bei į jo terpę nukreiptos Kanto transcendentalios refleksijos pobūdį atversime tik išsižiūrėję į šių teorinių veiksnių statusą apibrėžiančią transcendentalumo sąvoką.

Ją Kantas apibrėžia taip: „Aš vadinu transcendentaliniu kiekvieną pažinimą, kuriam apskritai rūpi ne objektai, bet būdas, kuriuo mes pažįstame objektus, kiek šis būdas turi būti galimas a priori.“⁵ Taigi Kanto transcendentalus pažinimas yra ne kas kita kaip Descartes'o inicijuotos objektyvacijos problemos analogiją, tiesa, eksplikuota labiau artikuliuotu ir išgrynintu pavidalu.

Pradine dekartiškosios pozicijos korekcija tampa pažinimą išgryninanti ir tikėjimo sferą išsauganti fundamentalioji fenomeno ir noumeno perskyra. Iš esmės, kantiškosios teorinės filosofijos požiūriu, ši perskyra sutampa su transcendentalios ir transcendentinės sferų atribojimu. Transcendentalus fenomenų tyrimas neišvengiamai implikuoja ir transcendentinių noumenų sferą. Tačiau, kita vertus, nors ši koreliacija ir yra neišvengiama, tačiau, kad ir kaip skverbtumėmės į fenomeno gelmes, vis tiek neužfiksuotume noumenalios jo būties – noumeno sfera nepavaldi objektyvuojančiam, reflektyvioje *Ego-cogito-cogitatum* erdvėje besiskleidžiančiam pažinimui. Štai kodėl neredukuojama fenomeno ir noumeno perskyra taip pat gali būti pagrindas žinojimo bei tikėjimo, gnoseologiškai išryškinamos esinio esmės bei savarankiškos jo egzistencijos, pažinimui imanentiškos bei transcendentiškos sferų perskyroms.

⁵ *Kantas I. Grynojo proto kritika*. Vilnius, 1982. P. 69–70.

Kaipgi konkrečiai realizuojama reiškinių ir daikto savaime perskyra, tarkim, į dekartiškosios teorijos kontekstą nukreiptos Kanto argumentacijos? Viena iš kelių fenomenų ir daikto savaime priešpriešos apmąstymų Kantas skverbiasi į pirminių pažintinių procedūrų funkcionavimą ir jas analizuodamas užfiksuoja esinių stebėjimo, kaip tiesioginio pažinimo būdo, būtinybę. Šis pažinimo būdas nors ir yra intuityvus, tačiau tai tėra juslinė intuicija, o ne savaveiksmis intelektualinis sąmonės aktas. Redukuodamas intuicijos savaveiksmiškumą, Kantas nuvainikuoja ir *cogito ergo sum* skaidrumą. Pasak Kanto, „jei sugebėjimas išsąmoninti save turi surasti tai, kas glūdi sieloje, tai jis turi paveikti sielą ir tik šitaip gali sukurti savo paties stebėjimą“⁶. Tačiau, jo teigimu, vien todėl, jog bet kokia egzistavimo savi-voka yra empirinė, ji neišvengiamai susisieja su daiktais, esančiais anapus jos. Vadinasi, priešingai paradigminiam dekartiškajam principui, kantiškoji savivoka realizuoja tiesioginį, tiesa, juslinį sąlytį su išorine tikrove.

Tokia dekartiškosios teorijos revizija, be jokios abejonės, sugriauna visą metodologinę Descartes'o teorijos seką, kurioje iš pradžių inicijuojamas betarpiškai išvelgtas apodiktinis sąmonės tikrumas – *cogito ergo sum*, vėliau *cogito* pagrindu išvedama dieviškoji egzistencija ir tik tada įgalinamas pažintinis sąlytis su tokia esatimi, kokia ji yra iš tikrųjų. Kanto požiūriu, galima ne savaveiksmė, bet neišvengiamai juslumo paliesta savivoka, o tai kartu leidžia nustatyti ir tiesioginį santykį su subjekto imlumą veikiančiais daiktais. Tačiau tokia dekartiškosios filosofijos korekcija atliekama tik besąlygiško pažinimo kaina: čia, reiškinių pasaulyje, galime fiksuoti tik tai, jog savaime, nepriklausomai nuo mūsų pažintinės sąmonės egzistuojantys daiktai yra, bet iš šio jų patvirtinimo neplaukia jų atvertis pažintinio mąstymo sklaidai. Kita vertus, kaip tik toks žmogaus pažintinių galių suvaržymas galų gale tampa pagrindas dekartiškųjų minties prieštarų išvengusiai transcendentalumo, išsiskleidžiančio objektyvacijos problematikos erdvėje, interpretacijai. Taigi Kantui fenomenų ir noumeno perskyra yra būtina neprieštaringo minties plėtojimo sąlyga. Tačiau, norint išpuoselėti transcendentalios filoso-

⁶ Ten pat. P. 94.

fijos galimybę, Kantui būtina ir kita, pažintinių lauką išgryninanti *a priori* sąvoka.

Ši kantiškoji sąvoka žymi visuotines ir būtinias, nuo patyrimo nepriklausančias, iš grynojo proto kildinamas žinias. Aliuziją į tokias žinias randame ir Descartes'o filosofijoje, čia jos – tai „įgimtos“ idėjos. Tačiau tokia šių žinių interpretacija, reiškianti mąstančiojo išgalinimą dieviškajame subjekte, neišvengiamai siejasi su Dievo, kaip gnoseologinės konstantos, įprasminimu. Tuo tarpu Kanto filosofijoje aprioriniai principai metodologiškai nuosekliai koncentruojami ties žmogaus subjektiškumu, o tai leidžia galutinai transformuoti pažinimo procesą į objektų galimybės sąlygų nustatymą. Tačiau tokia pažinimo sampratos korekcija neapsiriboja suformavimu gnoseologinio esaties centro, kurio pradmenys jau išskleisti ir Descartes'o filosofijoje. Apriorinis pažinimas, savo visuotiniu ir būtinu pobūdžiu apimdamas esencialistinį tyrimo planą, sąlygoja ne tik atskirų fenomenų, bet ir gamtos, esančios patyrimo fenomenų visuma, tyrimo galimybę. Štai kodėl subjektyviškumas tampa ne tik gnoseologinio tyrimo branduoliu, bet ir apskritai visos pažintinių sąryšių sferos aprėptimi.

Kaip buvo minėta, kantiškasis pažinimo lauko išgryninimas fenomeno-noumeno perskyra ir *a priori* sąlygoja reflektyvios pažintinės terpės apribojimą. Toks apribojimas visų pirma pasireiškia neišvengiamos reiškinio bei daikto savaime koreliacijos dėka susiformavusia receptyvia subjekto priklausomybe nuo daikto savaime poveikio. Būtent ši priklausomybė ir lemia tolesnę Kanto transcendentalią, t.y. objektyvacijos, problematiką. Kanto teorijos požiūriu, realizuoti objektyvacijos aktą – reiškia konstituoti patyrimą, įgalinti pažinimo procesą, nustatyti jo objekto, kaip fenomeno, galimybės sąlygas. Todėl sąmonės sferoje transcendentali aptartis turėtų apimti tiek patyrimo bei pažinimo funkcionavimą, tiek ir su juo sutampančią transcendentalios sferos objekto – fenomeno – struktūrą. Atvėrus daikto savaime poveikio nulemtą receptyvumo plotmę, kartu atveriamas ir diskretus sąmonės laukas. Štai kodėl, priešingai Descartes'ui, kurio teorijoje gelminė proto dimensija yra betarpiška akivaizdi plotmė ir kartu esminis tapatumo garantas, kantiškoji teorinė refleksija turi neišvengiamai skleistis nuo diskretaus sąmonės lauko objekto link, o kartu ir

sąmonės (nes kiekvienas objektas tėra sąmonės fenomenas) visiško realizavimo susietumo link.

Tokia kantiškosios teorijos orientacija įgalina apriorinių jauslumo formų – erdvės ir laiko – bei pozityvios vaizduotės reikšmės įvestį. Tačiau nepaisant pradinio laiko struktūruotumo bei sintezuojančios, t. y. juslinius duomenis susiejančios, vaizduotės reikšmės, galutinį, sąmonės susietumo, kartu ir objekto sutelkties, pagrindą teikia ne jauslumas ar net ne kito apriorinio elemento – intelekto – atskiri veiksmai, bet paties intelekto galimybės pagrindas – transcendentalus savimonės vienumas, iš kurio kyla galutinė apriorinio pažinimo, objektyvacijos bei fenomenalios patyrimo struktūros galimybės sąlyga.

Ši fundamentali Kanto filosofema žymi tokią savaveiksmę į grynus juslinius duomenis ar diskrečius aktus neredukuojamą galutinę objektų galimybės sąlygą, tokį visus sąmonės aktus lydintį „aš mąstau“ vaizdinį, kurio paties jau negalime objektyvuoti. Ji numato pradinį vaizdinių įvairovės susiejimą, tik kurio dėka galima analitinė, t. y. objektyvi, mąstančiojo tapatybė⁷ bei galutinis objekto susietumas.⁸ Šitaip transcendentalus savimonės vienumas įgalina objektyvacijos procesą ir objekto tapatumo pagrindu susieja subjekto savimonės vienumą su fenomenalios esaties vienybe, t. y. fiksuoja jau minėtą neredukuojamą *Ego-cogitatum* ryšį. Savo ruožtu ta vieta, kurioje realizuojama transcendentalaus savimonės vienumo nulemta objektyvacija – intelekto ir jauslumo sankirta, tampa laikiškojo sąmonės srauto terpėje škicuojama schema. Laikiškojoje sąmonės terpėje ne intelekto ar jauslumo, bet esminę sintezavimo funkciją atliekančios transcendentalios vaizduotės dėka sukuriamos apriorinės schemos – gryni, tvarūs sąmonės srauto kristalai – fenomenai, kurie ir yra bet koki patyrimą sudarantys komponentai bei pažinimo objektai.

Kaip matome, kantiškasis objektyvacijos aktas, įgalintas fenomeno ir noumeno perskyros, aprėptas apriorinių jauslumo ir intelekto formų, realizuojamas savaveiksmio, dekartiškosios teorijos požiūriu, kognityvinio akto „aš mąstau“, lydinčio visus sąmonės mąstinius, dėka.

⁷ Žr. ten pat. P. 135.

⁸ Žr. ten pat. P. 137.

Tačiau šis savaveiksmis sąmonės aktas, būdamas objektyvacijos akto sąlyga, pats negali būti objektyvuotas, t. y. reflektiviai fiksuotas. Būtent ši ypatybė galų gale ir tampa Kanto refleksijos sampratos raktu.

Kaip matėme, Kanto teorija yra nukreipta į sąmonės srauto objektus – fenomenus. Pasak jo, tik žvelgdami pro fenomenų sferos prizmę galime suprasti patyrimo funkcionavimo dėsninumus ir nustatyti paradigminius esaties modeliavimo principus. Štai kodėl būtina apriboti teorinio intereso sferą ir išsilaikyti dichotominio fenomeninio patyrimo struktūrai imanentinėje plotmėje – tik ji ir gali būti pažiniu prasmingumo šaltiniu. Neišvengiamai turi egzistuoti tokia sielos galia, kuri įskliaustų stebinius bei intelektines kategorijas į vientisą fenomeno struktūrą ir taip išvengtų lemtingų pažinimui ir praktinei filosofijai, noumeninės sferos terpėje subrandinančiai vietą tikėjimui ir kito mąstančiojo transcendencijai, prieštarų. Štai tokia sielos galia Kanto teorijoje ir yra refleksija, apibrėžiama taip: „Veiksmą, kuriuo aš vaizdinių apskritai palyginimą susieju su jį atliekančiu sugebėjimu pažinti ir kuriuo atpažįstu, ar vaizdiniai vienas su kitu lyginami kaip priklausantys grynajam intelektui, ar jusliniam stebėjimui, aš vadinu transcendentalia refleksija.“⁹ Tad tik reflektivių mąstymu galima nustatyti transcendentalios sferos objektų tikrąsias ribas ir taip išgryninti patį transcendentalų lauką. Taigi, Kanto požiūriu, refleksija yra neredukuojamas jau išsikristalizavusių sąmonės struktūrų neprieštaringo funkcionavimo garantas.¹⁰

Tačiau toks refleksijos apribojimas jau susiformavusių sąmonės elementų palyginimu, suskirstymu, apibrėžimu, diferencijavimu kvestionuoja visuminę jos, kaip savaveiksmio sąmonės savityros būdo, struktūrą, kurioje aktualus refleksijos vyksmas (*cogito* sfera) tiesiogiai dalyvauja formuojant mąstomuosius esinius (*cogitatum*). Taigi *cogito* aspekto teorinis suvaržymas lemia ir kitų refleksijos komponentų neskaidrumą. Iš dalies tokių nereflektivių kristalų išraiška yra patys fenomeno struktūriniai sandai – aprioriniai sąmonės komponentai, nes juos Kantas įtvirtina ne konkrečiomis fenomeno formavimosi procedūromis, bet remdamasis tam tikromis jo laikų mokslo idėjomis.

⁹ Ten pat. P. 243.

¹⁰ Žr. ten pat. P. 224.

Tad ar galime apskritai tvirtinti, jog kantiškasis refleksijos įprasminimas yra adekvatus pačios refleksijos visuminei struktūrai? Pasak P. Ricoeur'o, konkrečiose kantiškosios teorijos problemose glūdi tokios aktualios refleksijos sklaidos užuomazga, tačiau jos išplėtojimas kelia svetimus Kanto filosofijai uždavinius, kurių sprendimas skleidžiasi jau ne jo, bet E. Husserlio filosofijoje, perėmusioje iš Kanto kai kuriuos išplėtotus teorinius komponentus ir visuminės refleksijos būtinybės įsisąmoninimą.¹¹

Taigi Husserlis, nors ir stovėdamas siekiančios realizuoti imanenti- nę sąmonės analizę transcendentalios fenomenologijos iniciatyvų pradžioje, vis dėlto neišvengiamai atsiduria jau teorinės minties nužymėtoje terpėje. Tokia, ikihuserliško reflektivaus mąstymo suponuota, yra ir pati transcendentalumo problematika. Tam, kad atvertų gryną transcendentalią sferą, Husserlis turi atsižvelgti į transcendentalios fenomenologijos pirmtakų – Descartes'o ir Kanto – klaidas ir išgryninti patį sąmonės savityros būdą – refleksiją. Štai kodėl refleksija tampa viena pagrindinių jo transcendentalios fenomenologijos temų. Fenomenologinė refleksija privalo ne derinti skaidrias ir ireflektyvias minties fazes ar sekti jau susiformavusių sąmonės struktūrų formavimosi sklaida, bet besąlygiškai susikoncentruoti fenomenologinio tyrimo smailgalyje. Tokia refleksiją nuskaidrinančia procedūra tampa Husserlio inicijuota redukcija.

Redukcija atveria absoliučiai reflektyvų mąstymo masyvą ir pašalina iš teorinio lauko bet kokius reflektyvios procedūros tolydumą ribojančius elementus. Kaip tokia transcendentali redukcija koreguoja neišvengiamai Husserliui darančias įtaką Descartes'o bei Kanto koncepcijas? Husserlio manymu, dekartiškasis *cogito ergo sum* fiksuoja sąmonės egzistencijos faktą, tačiau jis yra nepakankamas plėtojant reflektyvią, vien tik sąmonei imanentiška sferą besiremiančią teoriją. Kaip rodo mūsų analizė, Descartes'o filosofijos prieštaros neabejotinai kvestionuoja ne tik visuminę refleksijos struktūrą, bet ir patį *cogito* principą. Štai kodėl, siekdamas išsaugoti refleksijos bei pačios sąmonės atvertį, Husserlis redukuoja *cogito ergo sum* implicitiškai glū-

¹¹ Ricoeur P. Husserl: Analysis of the phenomenology. Evanston, 1967. P. 180.

dinčius, tikėjimo struktūrai identiškus, sąmonę transcendojančius aspektus. Dėl tos pačios priežasties redukcijos neišvengia ir kantiškoji Descartes'o pozicijos korekcija, siekianti ne tik įgalinti gnoseologinę sferą, bet ir išlaisvinti vietą tikėjimui. Tad į transcendentalios redukcijos akiratį neišvengiamai patenka ir kantiškasis teorinės bei praktinės sferų poliariškumas ir jį grindžianti fenomeno ir noumeno perskyra. Vis dėlto, pasak kai kurių E. Husserlio fenomenologijos tyrinėtojų (M. Natansono, P. Ricoeur'o), Kantas, fiksuodamas nors ir nepasiekiančios savo tikslo transcendavimo link noumenalios būties aktą, maksimaliai priartėja prie vienos pagrindinių Husserlio fenomenologijos temų – intencionalumo, bet išvestine intuicija apribodamas radikalią refleksijos teisę, užkerta kelią jos teorinei plėtotei. Štai kodėl į reiškinių ir daikto savaimę perskyrą nukreipta redukcija ne absoliučiai neigia šią fundamentalią kantiškosios filosofijos skirtybę, bet išryškina joje glūdinčias refleksijos plėtros galimybes ir tuo atveria, Husserlio teigimu, savaveiksmį sąmonės funkcionavimo savityros būdą, o tai iš esmės keičia Kanto teorijos paradigminius principus.

Vadinasi, Husserlio transcendentali redukcija, išgryninusi Descartes'o ir Kanto refleksijos koncepcijas, leidžia maksimaliai išplėsti fenomenologinės refleksijos sampratą – „į refleksijos sąvoką turi būti įtraukti visi imanentiniai esmės suvokimo bei, kita vertus, visi imanentinio patyrimo (*Erfahrung*) modusai“.¹² Tai leidžia išgryninti specifinės sąmonės funkcionavimo ypatybes ir taip suformuoti reflektiviai skaidrią sąmonės patyrimo struktūrą, kurios neišvengiamas komponentas yra jau minėta intencionalumo sąvoka, reiškianti „ne ką kitą kaip šią universalią, fundamentalią sąmonės savybę: įsisąmoninti ką nors; kaip *cogito* nešioti savyje savo *cogitatum*“.¹³ Taigi intencionalūs sąmonės aktai neišvengiamai transcendoja anapus savęs, tačiau, redukavus kita-būties savarankišką egzistenciją, fiksuojamas tik pats įsisąmoninimas (*Bewussthaben*), kuriame dėl prasmę išgyvenančio *cogito* glūdi ir intencionalusis turinys ar prasmė – *cogitatum*. Vadinasi, pasak Husserlio, refleksija išsikovoja ne tik aktualią *cogito* sferą, bet ir su ja intencionaliai susijusį mąstomųjų intencionalių objektų universumą.

¹² Husserl E. Ideas: General Introduction to Pure phenomenology. New York, 1975. P. 201.

¹³ Husserl E. Cartesian Meditations. The Hague, 1969. P. 34.

Taigi Husserlis redukuoja jau minėtas *cogito-cogitatum* ryšio ontologines implikacijas ir taip išplėtoja jau Descartes'o inicijuotą objektyvacijos problematiką. Husserlis priešina Descartes'o teorijai intencionalumo koncepciją, kuria visa *cogito-cogitatum* ryšio, apimančio ne tik dekartiškojoje koncepcijoje pažintiniu būdu pagrįsto proto, bet ir visus kitus sąmonės aktus, plotmė įprasminama kaip intencionaliai struktūruota absoliuti vienovė.

Su šia vienove Husserlis tapatina ir maksimaliai prie intencionalumo sampratos priartėjusią kantiškąją reiškinių ir daikto savaime perskyrą: tai, kas, Kanto požiūriu, yra tik transcendentavimo aktas be transcendentumo egzistencijos fiksavimo pažintinių sąryšių lauke, Husserliui kaip tik sutampa su intencionalių mąstymo judesiu, kuriuo kantiškasis daiktas savaime absorbuojamas, įtraukiamas į fenomenų sferą kaip sąmonės akte išgyventa prasmė.

Taigi ir Descartes'o, ir Kanto fenomenologinis „perskaitymas“ atveda prie pirmapradžių kokybinių sąmonės audinių – fenomenų, kuriuose klasikinė daikto savaime bei reiškinių priešprieša redukuojama į savyje rymančią, save išreiškiančią saviduotybę. Šios saviduotybės išgyvenimas ir yra tai, ką Husserlis vadina *daiktu*. Tokiame fenomene neredukuojamu intencionalių būdu susiję kas mąsto ir kas mąstoma, noema ir noezis, *cogito* ir *cogitatum*, prasmėdaros procesas ir daiktas kaip prasmė – tai, kas sąmonei imanentiška – sąmonės aktai ir tai, kas jai „transcendentiška“ – sąmonės aktų intencionalusis turinys.

Taip, pasak Husserlio, transcendentalios redukcijos įgalinta, *cogito-cogitatum* linkme išplėtota refleksija atveria absoliutų transcendentalaus patyrimo lauką, prie kurio buvo artėjama jau nuo dekartiškojo *cogito ergo sum*, bet kuris taip ir nebuvo atskleistas, nenuskaidrinus visuminės refleksijos struktūros. Tačiau aišku, jog, nors, Husserlio teigimu, toks sąmonės suabsoliutinimas ir yra svarbiausias fenomenologinio tyrimo tobulumo požymis, vis dėlto sąmonė, plėsdama savisklaidos plotmę, absorbuoja elementus, kvestionuojančius šį absoliutų sąmonės savarankiškumą.

Vieni iš tokių komponentų, verčiančių suabejoti reflektvyiu, mąstymo bei mąstančiojo polius apimančiu sąmonės grynumu, yra vadinamieji „hiletiniai“ duomenys. Tačiau, pasak Husserlio filosofijos tyrinėtojo H. Spiegelbergo, neintencionalaus jutiminio patyrimo liudijamas reflek-

tyvios sąmonės absoliutaus savaveiksmiškumo apribojimas nuaidi ir kitose, jau į pačios fenomenologijos branduolį įsiskverbusiame prieštarose.¹⁴ Visų pirma toks refleksijos pasyvumo ir aktyvumo klausimas iškyla ir vienoje pagrindinių – paties fenomenologinio objekto duotumo – fenomenologijos temų.

Husserlis, sekdamas Descartes'u, suteikia intuicijai prioritetinio reflektivaus pažinimo įrankio statusą ir taip sukoncentruoja fenomenologinį tyrimą betarpiško akivaizdumo, daiktų *Selbstgegebenheit* sferoje. Tačiau, kaip minėjome, Descartes'o filosofijoje akivaizdumo plotmė yra įgalinta dieviškojo subjekto sukurtų „įgimtų“ idėjų ir jas fiksuojančios, taip pat Dievo sukurtos, natūralios proto šviesos. Tik toks dieviškosios galios įsikišimas paaiškina, kaip prioritetinis pažinimo įrankis – protas, nesiremdamas negrynais ir neapodiktiškais empiriniais duomenimis, gali intuityviai mąstyti jau duotas, visuotinę ir būtiną reikšmę turinčias tiesas. Kita vertus, ir Kanto filosofijoje akivaizdumo plotmė negrindžia pati savęs, tačiau čia esinių (stebinių) duotybė išplaukia iš fundamentalios fenomeno ir noumeno perskyros ir iš to kylančio intuicijos apribojimo juslumo sfera. Taigi redukavus minėtų koncepcijų ontologines prielaidas, intuicijos koncentracija refleksijos smaigalyje tampa prieštaringa bei problemiška. Kaip teigia Husserlio tyrinėtojas V. J. McGill, Husserlis apibrėžia intuiciją kaip *sehen* ir *einsehen*, o tai akivaizdžiai liudytų jos pasyvų momentą, tačiau, kita vertus, ir kaip aktyvumo pradą neabejotinai išreiškiantį *Leistung*.¹⁵

Husserlis siekia suderinti fenomenologinių objektų saviduitybę ir būtiną sąmonės grynūmą išpuoselėti refleksijos aktyvumą, išskleidamas refleksijos sampratos smaigalyje sukoncentruotos intuicijos analizę ne tik sąmonės aktualybės, bet ir jos galimybių lauke, kuris savo fundamentalia forma atsiveria kaip laikiškumas. Visgi sąmonės srauto ir pačios refleksijos laikiškumo nuskaidrinimas dar labiau išryškina dvilypi, konstituojantį ir neužkertantį kelio fenomenologinių objektų saviduitybei refleksijos pobūdį.

¹⁴ Žr. *Phenomenology: Continuation and criticism* / ed. F. Kersten R. Zaner. The Hague, 1973. P. 139.

¹⁵ *Essays in phenomenology* / ed. M. Natanson. The Hague, 1969. P. 147.

Taigi galėtume teigti, jog huserliška *cogito-cogitatum* linkme išplėta radikali refleksija neišvengiamai turi susidurti su neredukuojamomis prieštaromis ir vienintelis būdas išsaugoti jos suabsoliutinimo teisėtumą – pačios *cogito-cogitatum* koreliacijos pagrindimas prieštaras redukuojančioje terpėje. Tačiau jei reflekyvi *cogito-cogitatum* sklaida negali pagrįsti savęs, tai vienintelis sąmonės savarankiškumą neneigiantis mąstymo ir mąstomojo ryšio įgalinimas gali būti tik šių refleksijos komponentų išaknijimas į trečiojo refleksijos komponento – mąstančiojo Ego – plotmę.

Kaip tik tokia linkme, tiesa, nemotyvuojant jos plėtojimo mąstymo bei mąstomojo ryšio prieštarų išsprendimu, ir skleidžiasi Husserlio fenomenologija, teigianti, kad transcendentalios redukcijos dėka išgryninta refleksija galų gale neišvengiamai fokusuojasi ties reflekyviu Ego komponentu. Būtent egologijos terpėje adekvačiai išryškėja ir laikiškojo sąmonės srauto bei paties laiko fenomenologinė prasmė. Tiesa, šis srautas juslinių sąvokų – schemų pavidalu funkcionuoja ir Kanto filosofijoje, tačiau čia fenomeno, kaip juslinių stebinių ir intelektinių sąvokų sintezės, įprasminimas užgožia sklaidos terpės – sąmonės laikiškumo fundamentalų pobūdį. Tuo tarpu, pasak Husserlio, laikiškumas, įprasminamas kaip vidinio laiko sąmonė, ir yra esminė sąmonės charakteristika: „Fundamentalia universalios sintezės forma, kuri įgalina ir kitas sąmonės sintezes, yra visa apimanti vidinio laiko sąmonė.“¹⁶ Tokia sąmonės ypatybė atlieka tą pačią funkciją kaip ir kantiškasis sintetinis apercepcijos vienumas, t. y. susieja ir sąmonės subjektą, ir objektą. Tačiau, priešingai šiai Kanto filosofemai, vidinio laiko sąmonė yra ne formali savybė, bet tas pagrindas, kuriuo remiantis fenomenologinis Ego konstituuoja ir pats save. Tokia savikónstitucijos galimybė pagrįsta tuo, jog Ego nėra abstrahuojamas nuo paties fenomenų srauto kaip nelaikiškas intelekto pagrindas – sintetinis apercepcijos vienumas, bet pats jame dalyvauja išgyvendamas ir taip į vientisą Ego polį suburdamas *cogito* aktus. Taigi pats Ego neišvengiamai dalyvauja ne tik pasireiškiančiose visumine savo esatimi, bet, kaip ir Kanto filosofijoje, vaizduotės dėka sintezuojamose, apriorinėse ar eidetinėse sąmonės

¹⁶ Husserl E. Cartesian Meditations. P. 81.

struktūrose. Štai kodėl nuolatiniame savieksplikacijos procese Ego išiprasmina ne kaip tuščia, nors ir visą transcendentalų patyrimą grindžiantį sąmonės forma, bet kaip konkreti, apriorinį patyrimą apimanti monada.

Ar galime šia Husserlio monadologija paaiškinti jau minėtas *cogitocogitatum* terpėje išsiskleidusias, sąmonę ir jos savaveiksmišką savityrą neigiančias prielaidas? Iš pažiūros reflekyvios intuicijos pasyvumo ir aktyvumo prieštara egologinėje terpėje tikrai netenka prasmės. Kaip rodo huserliška egologijos apibrėžtis, absoliučiai reflekyvūs Ego laukas apima ir aktualias, ir potencialias fenomenologines struktūras, tad aktualios patirties terpėje bet kokia reflekyviai fiksuojama *cogitatum* saviduitybė gali būti tik paties Ego atvertimi, o galimybių sferoje aktyvus esaties konstitavimas – ne kas kita kaip egologinė savikūra. Štai kodėl Husserlio filosofijoje bet kokia sąmonei transcendentiška būtis negalima. Kaip teigia pats Husserlis, „transcendencija kiekvienoje formoje tėra imanentinė egzistencijos charakteristika, konstituota Ego terpėje. Kiekviena galima prasmė, kiekviena galima būtis, ar ji vadintųsi imanentinė, ar transcendentinė, tarpsta transcendentalaus subjektyvumo, kuris konstituoja prasmę ir būtį, domene“.¹⁷

Tačiau jei visa, kas yra, tėra absoliučiai reflekyvios, savaveiksmės sąmonės produktai, kaipgi galima kita, taip pat reflekyvi, visose imanentinio patyrimo fazėse absoliučiai skaidri pati sau sąmonė? Husserlis siekia išvengti *solus ipse*, į kurį užsiveria apmąstydamas esinį tik kaip visa apimančias, sau pakankamas sąmonės struktūras, inicijuodamas įsijautimo, asociacijos kategorijas. Tačiau jos prieštarauja pamatinėms Husserlio fenomenologinėms sąvokoms. Bet koks įsijautimo aktas, siekdamas „išikūnyti“, išsiskverbti į kita–būties sferą, neišvengia refleksijai priešinamo, tikėjimo struktūrai identiško bei tokiu būdu reflekyvaus mąstymo tolydumą ir absoliutumą neigiančio šuolio. Kita vertus, ir asociacija, nors aktualiai fiksuoja kito subjekto kūniškąją egzistenciją, tačiau jau jo sąmonės liudijimas tėra tuščia, netiesioginė intuicija, neredukuojama į absoliučios sąmonės reflekyvius savimąstos būdus – betarpišką akivaizdumą ar konstitavimą.

¹⁷ Ten pat. P. 84.

Tačiau ar apskritai fenomenologinėje terpėje atlikta reflektivi sąmonės modifikacija jau savo pirminėmis intencijomis iš esmės neužkerta kelio savaveiksmei kita-būties atverčiai? Ar Descartes'o ir Kanto filosofijose pasireiškęs savaveiksmės, absoliučios refleksijos apribojimas liudija ne nepakankamą visuminės refleksijos struktūros *Ego-cogito-cogitatum* išgryninimą, bet neišvengiamą jos susietumą su iš pačios sąmonės nekildinamais veiksniais? Kaip pamename, Descartes'o filosofija atveria apodiktišką, nekvestionuojamą tiesos pagrindą *cogito ergo sum* ir taip nubrėžia gaires visuminei refleksijos struktūrai plėtoti. Tačiau šio paradigminio dekartiškosios teorijos principo pradinė sklaida *Ego-cogito* bei *cogito-cogitatum* linijomis neišvengiamai transcenduoja absoliučiai gryną sąmonę. Kita vertus, tik reflektyvios procedūros peržengimas įgalina Descartes'ą įsikverbti į esinijos esmę, išreikštą visuotiniu mąstančiosios bei tjosios substancijų dualizmu. Savo ruožtu ir Kantas, nors ir išgrynina gnoseologinę sferą, tačiau kartu ją apriboja fundamentalia fenomeno bei noumeno perskyra. Būtent ši kantiškosios filosofijos ypatybė įgalina realizuoti ir pažintinio intersubjektyvumo visuotinumą, ir praktinėje sferoje išpuoselėjamų savarankiškų esinių egzistencijos bei kiekvieno moralės subjekto transcendentiško koegzistenciją. Husserlio pozicijai, ir dekartiškoji, ir kantiškoji filosofija neišvengia reflektyvios sąmonės savimaštos apribojimo, tačiau savaveiksmė jo iniciatyva, išskleista *Ego-cogito-cogitatum* išgryninimo procese, galų gale atvedusi į absoliučią egologijos sferą, kartu užsiveria egologiškai modifikuotoje sąmonėje ir taip praranda sąlytį ne tik su sąmonei transcendentiška būtimi, bet ir su intersubjektyvumo sfera.