

## E. HUSSERLIO EGOLOGINĖS SĄMONĖS SAMPRATOS KRITIKA E. VOEGELINO DARBUOSE

### Dovydas Caturianas

Vilniaus universiteto  
Filosofijos institutas  
Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius  
E. paštas [dcaurianas@yahoo.com](mailto:dcaurianas@yahoo.com)

**Santrauka.** *Nė viename iš savo darbų E. Voegelinas nėra detaliau susiejęs savo Husserlio fenomenologijos kritikos su vėliau išplėtotą politinę filosofiją. Siekiant užpildyti šią spragą, straipsnyje aptariama Husserlio egologinės sąmonės koncepcijos kritika Voegolino esė rinkinyje „Anamnesis“ ir šios kritikos reikšmė jo brandžiajai politinei filosofijai, kurią geriausiai reprezentuoja „Naujojo politikos mokslo“ projektas. Remiantis šia analize teigiama, kad egologinės sąmonės kontekstų ribotumo įsisąmoninimas ir šio ribotumo peržengimas Voegolino filosofijoje reiškė pamatinę racionalaus klasikinio politikos mokslo sugrąžinimo sąlygą. Ne-objektinę, ne intencionalią (huserliškąją prasmę) struktūrą turinčios patirtys ir jų eksplikacija Voegolino politinėje filosofijoje buvo tvarią visuomeninę ir politinę tvarką laiduojančių principų šaltinis, tuo pat metu suteikiantis galimybę įveikti vadinamąjį „vertybinį demonizmą“ socialiniuose moksluose.*

**Pagrindiniai žodžiai:** *Voegelinas, Husserlis, egologinė sąmonė, sąmonės intencionalumas, vertybinis demonizmas*

Literatūroje, kurioje tyrinėjama Erico Voegolino sąmonės teorija, šio filosofo santykis su Edmundo Husserlio filosofija yra analizuojamas epizodiškai ir neišsamiai, paprastai apsiribojant trumpu konstatavimu, jog Voegelinas atmetė Husserlio grynojo *transcendentalinio ego* sampratą kaip redukcionistinę, neišgilinant į šio atmetimo priežastis ir kontekstą. Antra vertus, tais retais atvejais, kai skiriama daugiau dėmesio Husserlio filosofijos kritikai Voegolino darbuose<sup>1</sup>, ši kritika nėra išsamiai susiejama su Voegolino politinės filosofijos problematika, visų pirma, „vertybiniu demonizmu“

politikos moksluose ir jo *Naujojo politikos mokslo* projektu. Šiuo straipsniu tikimasi užpildyti šias spragas parodant, jog pamatinių Husserlio fenomenologijos prielaidų ribotumo įsisąmoninimas ir jų atmetimas vaidino kartinį vaidmenį Voegolino politinėje filosofijoje. Pirmoje šio straipsnio dalyje pateikiama detali Husserlio fenomenologijos kritikos Voegolino darbuose analizė, o antroje dalyje išskleidžiamos šios kritikos implikacijos politinėje filosofijoje.

### 1. Sąmonės intencionalumas ir jo ribos: Husserlio filosofijos kritika Voegolino darbuose

Kaip žinome, Husserlis sąmonę apibrėžė pasitelkdamas dvi esmines visai jo filo-

<sup>1</sup> Žr., pavyzdžiui, White, J., 2012. Participation and Luminosity. Eric Voegelin's Critique of Edmund Husserl's Phenomenology. *Quaestiones Disputatae* 3(1): 252–271.

sofijai – *transcendentalinio ego ir intencionalumo* – sąvokas. Transcendentalinis, arba grynasis, ego čia suprantamas kaip tam tikras organizacinis principas, į vientisą laikinį srautą jungiantis visus mūsų intencionalių aktus (juslinius suvokinius, atsiminimus, įsivaizdavimus ir t. t.). Pamatinis taip suprantamo transcendentalinio ego bruožas yra jo veiklos intencionalumas, t. y. nukreiptumas į vieną ar kitą objektą: mes matome *ką nors*, mąstome *apie ką nors*, atsimename *ką nors* ir svajojame *apie ką nors*. Kitas esminis šios sąmonės struktūrinis bruožas yra jos laikishkumas: transcendentalinis ego sintetina ir organizuoja į vientisą visumą pavienius intencionalių aktus laikinėje – dabarties, praeities ir ateities – perspektyvoje. Tam tikra transcendentalinė sąmonės struktūra, kurią Husserlis vadino vidiniu sąmonės laiku, užtikrina šį laikinį vientisumą mūsų sąmonės sraute: dėl šios priežasties visus objektus (netgi nelaikinius, tokius kaip geometrinės figūros) mūsų sąmonė patiria laikiniame horizonte kaip esančius dabartyje, buvusius praeityje arba būsimus ateityje (Husserl 1991: 101).

Voegelinio kritika iš esmės buvo susijusi su abiem šiomis kertinėmis Husserlio sąmonės filosofijos prielaidomis – tiek sąmonės intencionalumas, suprantamas kaip pamatinis nukreiptumas į objektinę tikrovę, tiek jos laikishkumas – jei traktuojame jas kaip būtinas ir absoliučias (apodiklines) tiesas apie sąmonės struktūrą – Voegelinui atrodė dirbtinai ir savavališkai susiaurinančios tikruosius sąmonės horizontus, pašalinant iš jų tuos žmogiškos patirties segmentus, kurių iš tiesų nepatiriame nei „objektiškai“, nei laikishkai. Kaip matysime, pirmasis šios kritikos aspektas yra fundamentalesnis, o antrasis Voegelinui iš esmės buvo pirmojo vedinys.

## 1.1. Husserlio sąmonės intencionalumo sampratų kritika

Voegelinio dialogas su Husserlio fenomenologija, kuri ankstyvaisiais jo karjeros metais buvo viena iš dominuojančių filosofinių mokyklų Europoje, tęsėsi kelis dešimtmečius: nuo penktojo dešimtmečio pradžios – kai Voegelinas kartu su savo ilgamečiu draugu Alfredu Schutzu pradėjo kvestionuoti tam tikras pamatines Husserlio fenomenologijos prielaidas – iki septintojo dešimtmečio vidurio, kai Voegelinas galutinai suformavo savarankišką sąmonės teoriją, įkūnytą rinkinyje *Anamnesis*, pirmą kartą išleistame 1966-aisiais. Kas Voegeliną privertė suabejoti Husserlio metodologija, kuria dar visai neseniai jis žavėjosi kaip viena iš įspūdingiausių naujųjų amžių filosofinių analizų?

Pagrindinė problema, kurią Voegelinas įžvelgė Husserlio sąmonės intencionalumo, suprantamo kaip neišvengiamo sąmonės nukreiptumo į kognityvinius objektus, koncepcijoje, buvo jos pretenzija į universalumą<sup>2</sup>. Daugelis svarbių žmogiškos

<sup>2</sup> Tai, jog Voegelinas iki pat savo kūrybos pabaigos neneigė sąmonės nukreiptumo į objektinę tikrovę, kaip vienos iš pamatinių sąmonę nusakančių savybių, rodo jo paskutiniame, penktajame, bei taip ir nebaigtame *Tvarkos ir istorijos* tome randamas „sąmonės paradoksas“. Sąmonę, pasak Voegelinio, nusako paradoksali struktūra: viena vertus, apie sąmonę mes kalbame kaip apie kažką lokalizuoto žmogaus kūniškoje egzistencijoje, t. y. kažką esančio žmoguje. Iš šios sąmonės perspektyvos tikrovė mums atsiveria kaip kažkas išoriško-daiktiško, turinčio objektinę struktūrą, t. y. kaip kažkas esančio mūsų išorėje, į ką yra nukreiptas mūsų sąmonės intencionalumas. Antra vertus, mes žinome, kad – nors ir negalime į ją pažvelgti kaip į kognityvinį objektą mūsų „išorėje“ – mūsų įkūnyta sąmonė yra tos pačios tikrovės dalis kaip ir toji, kuriai būdinga intencionali struktūra. Iš šios perspektyvos tikrovė yra ne visų intencionalių aktų visuma, o tam tikras procesas, kur sąmonė atsiveria kaip „dalyvavimo įvykis tarp dalininkų būties bendrijoje“ (Voegelin 1999a: 29). Sąmonė tokiu būdu turi ne tik intencionalumo, bet ir „šviesio“ (angl. *luminosity*) struktūrinį aspektą: pirmasis nusako sąmonės nukreiptumą į objektą jai tapusią tikrovę, o antrasis nusako nuojautą, jog sąmonė dalyvauja minėtame platesniame ją pačią peržengiančiame tikrovės kontekste.

patirties formų, pasak Voegelino, neturi šios objektinės struktūros arba, tiksliau, pritaikius šį „subjekto–objekto“ teorinį modelį tokioms patirties formoms, jos tampa sukarikatūrintos tikrųjų patirčių kopijos arba apskritai imamos interpretuoti kaip šių patirčių savininko intelektualinio ribotumo simptomai. Šis tokio redukcionizmo variantas geriausiai atskleidžiamas Voegelino laiške ilgamečiam draugui ir kolegai Alfredui Schutzui, skirtame Husserlio filosofijos kritikai. Kadangi šiame laiške ne tik pateikiama labai įdomi Rene Descartes'o kūrybos interpretacija, bet ir parodoma, ką Voegelinas turi omenyje kalbėdamas apie ne-objektinę struktūrą turinčias patirtis, verta žvilgtelti į čia pateikiamą Husserlio filosofijos kritiką atidžiau.

Viena iš pagrindinių „laiško Alfredui Schutzui E. Husserlio klausimu“ temų buvo (Voegelino požiūriu) redukcionistinė ir iškreipta Descartes'o filosofijos interpretacija, kurią pateikia Husserlis ir kuri atskleidžia šio filosofo pamatinių filosofinių prielaidų ribotumą. Kaip žinoma, vienas iš esminių Husserlio priekaištų Descartes'ui buvo pastarojo neva ne iki galo įgyvendintas *epoché* – absoliučiai visų išankstinių prielaidų ir sprendimų apie pasaulį „susklaidymas“, kurio tikslas yra įsteigti neutralų archimedišką atskaitos tašką, iš kurio perspektyvos būtų galima rekonstruoti objektyvų tikrovės (tiek, kiek ji atsiveria patyrimui) vaizdą. Nors savo radikalios abejonės metodu demonstruodamas tam tikras *epoché* užuomazgas Descartes'o filosofijos išeities taškas buvo dar pernelyg įsišaknijęs „natūralistinėje“ arba „sveiko proto“ nuostatoje tikrovės atžvilgiu – jo „mąstantis daiktas“ (*res cogitans*), pasak Husserlio, negalėjo būti adekvačiu filosofijos šaltiniu būtent dėl savo „daiktiskumo“ – *res*

savaime implikuoja, jog Descartes'o „aš“ vis dar buvo suprantamas kaip daiktas pasaulyje, daiktas tarp kitų daiktų. O tikroju filosofijos atskaitos tašku Husserliui galėjo būti tik *transcendentalinis aš*, kuris, kadangi suspendavo absoliučiai visus sprendimus apie pasaulį, visą pasaulį talpino savyje, o ne buvo jo dalis (Husserl 1960: 24; Laporte 1963: 339). Antra, Husserliui absurdiškas atrodė ir Descartes'o apeliavimas į tobulą, neklystantį ir todėl klaidinti negalintį Dievą, kurio egzistavimą jis neva išveda savo trečiojoje „meditacijoje“ ir kuris privalėjo laiduoti pasaulio realumą. Šis Descartes'o argumentas Husserliui yra nepriimtinas ne tik todėl, kad toks Dievo „išvedimas“ prieštarauja pamatiniam *epoché* principui (visų sprendimų apie „objektyvią tikrovę“ suspendavimui), bet ir dėl gerai žinomo ydingo rato, kurį Husserlis įžvelgė Descartes'o argumentacijoje (Husserl 1970: 90)<sup>3</sup>.

Kaip teigia Voegelinas komentuodamas Husserlio priekaištus, išsakytus savo *Europos mokslų krizėje*, Descartes Husserlio buvo pagrįstai kritikuojamas dėl ne iki galo

<sup>3</sup> „Ydingą ratą“, kurį daugelis komentatorių įžvelgė Descartes'o argumentacijoje, būtų galima nusakyti taip: Descartes neva pradeda nuo prielaidos, jog aiškios ir ryškios idėjos negali būti klaidingos; kadangi turime būtent aiškias ir ryškias tobulo Dievo idėjas, neklystantis ir klaidinti negalintis Dievas iš tiesų egzistuoja; neklystančio ir klaidinti negalinčio Dievo egzistavimas savo ruožtu suteikia tam tikrą garantiją, kad visos aiškios ir ryškios idėjos yra neklaidingos. Tokiu būdu susidaro įspūdis, kad Descartes daro prielaidą apie aiškių ir ryškių idėjų neklaidingumą mėgindamas įrodyti aiškių ir ryškių idėjų neklaidingumą. Kaip matysime vėliau, Voegelino interpretacija iš esmės pateikia tam tikrą šios problemos sprendimą: tobulo, neklystančio ir klaidinti negalinčio Dievo samprata, remiantis šia interpretacija, Descartes'o nebuvo iš niekur „išvedama“. Mistinė tokio Dievo patirtis, lyginant su kitomis aiškiomis ir ryškios idėjomis, iš tiesų čia įgavo visiškai kitokią kokybę – ši pirminė, neišvestinė patirtis sudarė Descartes'o filosofijos šerdį, aplink kurią buvo išplėta likusi karteziškosios filosofijos korpuso dalis.

įgyvendinto *epoché*. Husserlis buvo teisus išsakydamas savo kaltinimą, jog Descartes'o *epoché* išeities taškas buvo ne transcendentalinis, o psichologinis ego. Esminė Husserlio kritikos klaida vis dėlto buvo jo visos karteziškosios filosofijos redukcija į „tikrosios filosofijos“, t. y. transcendentalinės filosofijos, pirmavaizdį ir pirmąjį evoliucinį šios filosofijos plėtojimosi žingsnį:

Neteisingas yra Husserlio teiginys, teisinamas apeliuojant į istorinį *telos*, jog karteziškoji redukcija neturi jokios kitos pozityvios reikšmės, išskyrus epistemologinę teoriją, kuriai galutinėje analizėje lemta išvirsti į transcendentalinę filosofiją. Šalia to, klaidingas yra ir jo teiginys, jog tikrumo dėl pasaulio objektyvumo pasiekimas aplinkiniu tikrumo dėl Dievo egzistavimo keliu griūna dėl karteziškojo Dievo įrodymo nepagrįstumo (Voegelin 2002: 57).

Descartes'o *epoché* redukcijos vien į metodinį atspirties tašką, skirtą tobulai epistemologinei teorijai išplėtoti, klaidingumas, pasak Voegelino, atsiskleidžia suvokus, jog savo prigimtimi karteziškosios meditacijos Vakarų filosofijos istorijoje toli gražu nėra kažkas „šokiruojamai nauja“: anaipol, pastanga laipsniškai suskliausti viso pasaulio turinį, tokiu būdu nutiesiant kelią mintims žengti nuo kūniškų atskiribių laike ir erdvėje prie fundamentalios transcendentinės dvasinės tikrovės, yra vienas esminių krikščioniškosios meditacijos augustinischojoje tradicijoje bruožų. Geriausiai šią pastangą ir jos tikslą atskleidžia anonimiško *Nežinojimo debesies* autoriaus žodžiai: „Tu privalai palaidoti save visų kūrinų, kuriuos Dievas kada nors yra sukūręs, užmaršties debesyje tam, kad galėtum nukreipti savo tikslą į patį Dievą“ (Anonymous 2009: 30).

Be abejo, Voegelinas nebuvo naivus ir nemanė, jog Descartes'o ir viduramžių mistiko *epoché* turėjo identiškus vektorius:

krikščionių mistikas iš tiesų siekė paneigti pasaulį, tačiau jo *contemptus mundi* buvo skirtas transcendentiniam pasaulio būties, o ne epistemologiniam jo pažinimo pagrindui pasiekti. Dėl šios priežasties, skirtingai negu moderniajam jo „pusbroliui“, krikščionių mistikui neiškildavo epistemologinė pasaulio realumo problema. Descartes'ui pasaulio objektyvumo problema jau nebebuvo tokia nereikšminga ir, kaip visiems gerai žinoma, tobulo, neklystančio ir klaidinti negalinčio Dievo idėja jam buvo tiltas, leidžiantis žengti nuo subjektyvaus *cogito* prie objektyvaus pasaulio egzistavimo (Laporte 1963: 341). Tobulo, taigi neklystančio ir negalinčio klaidinti Dievo aiškios ir ryškios idėjos turėjimas Descartes'ui iš tiesų leidžia pereiti prie visų kitų aiškių ir ryškių idėjų neklaidingumo – pavyzdžiui, sąmonės, kaip substancijos, arba *res cogitans*, taip pat kūnų tįsumo ir erdvės realaus egzistavimo.

Husserlio kritikos ribotumo šaltinis, Voegelino požiūriu, yra jo nesugebėjimas suprasti, kad Dievo tobulumo samprata Descartes'o filosofijoje buvo visai ne loginės dedukcijos arba „Dievo buvimo įrodymų“ rezultatas, o elementari ir neišvestinė patirtis, įvilktą į iš scholastinės filosofijos paveldėtą rūbą – t. y. techninę „įrodymų“ filosofinę kalbą. Tai, jog transcendentinio Dievo mistinė patirtis Descartes'ui buvo ne išvestinė, o atvirškščiai – tiek subjektyvaus *cogito*, tiek pasaulio realumą laiduojanti tikrovė, pasak Voegelino, geriausiai parodo šie trečiajame *Metafiziniame apmąstyme* aptinkami jo žodžiai:

Vadinasi, aš kažkokiu būdu pirmiau turiu beribiškumo, o ne ribotumo, t. y. Dievo, o ne savo paties, sąvoką. Kaipgi neturėdamas idėjos tobulesnės už save esybės, į kurią lygiuodamasis matau savo trūkumus, galėčiau žinoti, kad abejoju ar noriu, t. y. kad

man kažko trūksta ir nesu toks jau tobulas? (Dekartas 1978: 188).

Dievo buvimas nėra iš niekur „išvedamas“ formaliu dedukcijos metodu – mistinė Jo patirtis Descartes’ui buvo fundamentali duotybė: begalybė yra žmogaus baigtinumo patirties sąlyga, o Dievas negali būti palenkta abejonei, kadangi implicitinė Dievo patirtis slypi pačios abejonės ir bet kokio netobulumo patirtyje ir yra jos sąlyga (Voegelin 2002: 59). Begalinio, tobulo, neklystančio ir klaidinti negalinčio Dievo patirtis šia prasme yra pirmesnė ir elementaresnė už metodinę abejonę ir yra jos sąlyga. Tokia Voegelinio interpretacija iš esmės sutampa su interpretacija tyrinėtojų, darančių išvadą, kad neperžengiamo žmogiško netobulumo tiek ontologine, tiek epistemologine prasme įsisąmoninimas slypėjo pačiame Descartes’o filosofijos centre. Turint omenyje šį begalinį žmogišką netobulumą ir nepakankamumą sau, *Deus Verax* negalėjo būti iš niekur „išvedamas“ – atvirkščiai, pirminė ir nuo nieko nepriklausoma tobulo tiesos Dievo patirtis Descartes’ui buvo vienintelis pačios sąmonės (*res cogitans*) egzistavimo ir pasaulio pažinimo laidininkas, nuo kurio pastarieji buvo visiškai priklausomi (Laporte 1963: 343). Tobulas, neklystantis ir klaidinti negalintis Dievas (Voegelinio žodžiais, Jo „patirtis“) čia yra vienintelis autonomiškas ontologinis visą būtį ir epistemologinis jos pažinimą steigiantis šaltinis.

Tokiu būdu Husserlis neklydo Descartes’o filosofijoje įžvelgdamas nors ne iki galo įgyvendintą (i) transcendentalinį ego, suskliaudusį visus sprendimus ir stebintį sąmonės turinį (*cogitata*); (ii) psichologinį ego arba ego kaip *res cogitans*, „mąstantį daiktą“, t. y. daiktą pasaulyje tarp kitų daiktų, neleistinai įsiskverbiantį ir užtemdantį grynąjį transcendentalinį ego. Tačiau Hu-

sserlis neįžvelgė trečiosios reikšmės, kurią Descartes suteikė ego ir kuri, kaip matėme, jam vis dar buvo (i) ir (ii) pagrindas – ego augustinė prasme, kurio esminis bruožas yra intencionalumo nukreipimas ne į objektinę, o į transcendentinę tikrovę. Mistinė tobulo, neklystančio ir klaidinti negalinčio Dievo patirtis, kuri Descartes’o filosofijoje vaidino centrinį vaidmenį ir buvo jos pagrindas, negalėjo turėti objektinės struktūros ir todėl Husserlio interpretacijoje šiai patirčiai buvo lemta likti nesuprastu ir neįvertintu pirmtako kūrybos aspektu.

Šis Husserlio nesugebėjimas apčiuopti mistinio Descartes’o kūrybos aspekto – dėl bet kokias patirtis į kognityvinius objektus asimiliuojančių jo paties mąstymo struktūrų – Voegelinui atrodė tik gerokai platesnės savo laikmečio tendencijos iliustracija – dirbtinio sąmonės horizontų susiaurinimo, iš jų pašalinant svarbias žmogiškos patirties formas. Būdamas visų pirma visuomenės ir politikos tyrinėtojas Voegelinas suprato, jog tokio tipo redukcionizmas ypač nuskurdina būtent žmogišką tikrovę tyrinėjantias disciplinas. Kaltinimą, jog visų (prasmingų) žmogiškų patirčių redukavimas į kognityvinius objektus yra šių patirčių suprimityvinimas ir deformavimas, nuo Descartes’o filosofijos interpretacijų galima perkelti ir pritaikyti iš esmės visai socialinei tikrovei: mes galime nagrinėti buvimą amerikiečiu arba buvimą krikščionimi kaip kognityvinį objektą, į kurį iš neutralios perspektyvos žvelgiame kaip subjektai, tačiau ši „objektyvuota“ amerikietiško arba krikščionybės versija toli gražu neperteiks viso etoso ir prasminio konteksto, kuris yra būdingas pirminei buvimo krikščionimi arba amerikiečiu patirčiai (White 2012: 265). Panašiai kaip ir Husserlio, kuris į Descartes’o filosofiją žvelgė iš griežtai savo paties išplė-



totos transcendentalinio ego perspektyvos, atveju, „objektyvuojančio“ intencionalumo taikymas socialinei tikrovei neišvengiamai veda prie tam tikrų svarbių žmogiškų patirčių – visų pirma transcendencijos patirties – pašalinimo iš visuomenės tyrinėtojo sąmonės horizontų. Kvietimas pažvelgti į šias pirmines patirtis, būdingas žmogiškai egzistencijai šioje žemėje, ne „objektyvuo-ta“, dirbtine jų forma, yra viena iš pagrindinių Voegelinio filosofijos užduočių.

## **1.2. Husserlio laikinės sąmonės kritika Voegelinio Anamnesis**

Kritika, skirta Husserlio sąmonės analizei, įgauna dar radikalesnę formą Voegelinio esė *Apie sąmonės teoriją*, kuri buvo vėliau išleista sąmonės filosofijai skirtame rinkinyje *Anamnesis* (Voegelin 1990: 14–36). Kaip ir „Laiške Schutzui“, sąmonės redukcija į transcendentalinį ego, tiriantį fenomenų srautą laikinėje perspektyvoje – vienas iš esminių šios kritikos akcentų. Vis dėlto čia koncentruojamasi nebe į Husserlio istorijos filosofiją ar jo filosofines Descartes’o interpretacijas, o į specifinį ir vieną iš svarbiausių Husserlio fenomenologijos aspektų – jo vidinio sąmonės laiko sampratos kritiką.

Visos prasmingos žmogiškos patirties redukcija į sąmonės srautą Voegelinui atrodė nepriimtina dėl vienos akivaizdžios priežasties – „srautą“, kaip laikinį procesą, savo patirtyje apčiuopiame tik tada, kai sukcentruojame dėmesį į itin specifinę elementarių juslinių suvokinių (percepcijų) rūšį. Neturėtume nustebti, jog laikinė sąmonė (*Zeitbewusstseins*) dažniausiai iliustruojama pasitelkiant garso tono trukmės modelį, kurio centre yra tęstinis tam tikro tono girdejimas jo suvokimo pradžia laipsniškai išnykstant praeityje, tačiau nepaisant to nuolat išliekant atmintyje. Be tokią aiškia

laikinę ir objektinę struktūrą turinčių *suvokinių*, savo ruožtu nulemtų subjekto suvokimo gebos (arba, paties Voegelinio žodžiais, „noetinės struktūros huserliškąja prasme“), nebūtų įmanoma aprašyti laikinės sąmonės. Sąmonės, kaip tam tikro fenomenų „srauto“, samprata tokiu būdu paprastai aprašoma naudojantis elementarių suvokinių, kognityvinių objektų arba patirčių, turinčių aiškia objektinę struktūrą, tokių kaip garso tonas, pavyzdžiais.

Pažvelgus į šiek tiek sudėtingesnes – ir kartu turtingesnes – patirties formas šios sąmonės sampratos visuotinumą pasirodo esantis abejotinas:

Niekada nebuvau sutikęs filosofo, bandančio parodyti laikinės sąmonės struktūrą naudojantis „paveiklo supratimu“. Neįmanoma suprasti paveiklo paprasčiausiai stebint jį ir sutelkiant dėmesį į laikinį srautą stebint. Dėmesys absorbuojamas temos, kompozicijos, spalvos verčių ir jų balanso, dailininko meistriškumo, lyginimo su kitais paveiklais problemų ir taip toliau. Šiame procese, kuriame yra steigiamas paveiklo prasmė, laikas „teka“ nepastebimai. Paveiklo „apercepcija“, kai akis jį tiria, įvyksta jusliškumui įžengiant į *dvasinę* sritį, kuri, bent jau tiesiogiai, neturi nieko bendra su laiko tėkme. „Srauto“ fenomenas gali būti pateiktas tik labai specifinėmis ir palankiomis sąlygomis, tai yra, *kai suvokimo objektas yra toks jusliškai paprastas, kad susitelkdamas į objektą Aš vis dar sutaupto pakankamai dėmesio, kad galėtų įsisąmoninti savo sąmoningumą* (Voegelin 1990: 15).

Sąmonės laikiškumas, transcendentalinio ego intencionalių aktų laikinis srautas gali būti palaikomas tik dėmesį sutelkus į elementarias, objektinę struktūrą turinčias paveiklo savybes, tokias kaip spalva, forma ir t. t. Dėmesį sutelkus į gilesnius paveiklo prasminius kontekstus, arba, paties Voegelinio žodžiais, „dvasinę sritį“, sąmonė nejučia

išeina už laikiškumo ribų. Tai toli gražu nėra nenatūrali būseną, kadangi „žmogaus sąmonės funkcija yra *ne* tekėti, o sudaryti neerdvinį ir belaikį prasmės, suvokimo ir sielos tvarkos pasaulį“ (Voegelin 1990: 16). Voegelinas neneigia galimybės atitraukti dėmesį nuo paveiklo gilesnio suvokimo anksčiau aprašyta prasme ir sutelkti jį į elementaresnes juslines jo suvokimo savybes, tokias kaip pavieniai spalviniai taškai – šiuo būdu sėkmingai sudarysime sąlygas iškilti „transcendentaliniam aš“, įsisąmoninančiam šį pavienio spalvinio taško suvokimo aktą laikinėje perspektyvoje. Tačiau atliekant eksperimentą pasidaro akivaizdu, kad šio suvokimo akto, kaip laikinio proceso, įsisąmoninimas yra tuo sėkmingesnis, kuo labiau spalvinio taško suvokinys susilieja su tokiais suvokiniais, kurie leidžia lengviau įsisąmoninti „srautą“ – „fiziniais suvokiniais, tokiais kaip pėdų rėmimasis į žemę priešais paveikslą, širdies plakimu ir kvėpavimu, garsiniais kito žmogaus žingsnių arba kitų garsų suvokiniais“ (Voegelin 1990: 15–16).

Atrodo, kad transcendentalinio ego, pakibusio virš objektų, išgryninimas ir patirtis gali įvykti tik gana nemaža to kaina – t. y. susiaurinus sąmonės turinį, arba, paties Voegelinio žodžiais, sąmonės „horizontus“, iki elementarių objektinę struktūrą turinčių suvokimo aktų. Tik tokiomis sąlygomis mums liks pakankamai dėmesio resursų, kuriuos sutelkus būtų galima patirti „transcendentalinį subjektą“, organizuojantį savo intencionalių aktus laikinėje perspektyvoje. Šio „mistinio grynojo aš“ patirtis geriausiu atveju gali trukti vos keletą akimirų. Dar daugiau, pasak Voegelinio, ši neva „mistinė“ patirtis savo ruožtu tenurodys į tam tikrus fizinius mūsų kūno procesus. Šia prasme Voegelinas iš esmės

pritarė Williamo Jameso esė *Ar egzistuoja „sąmonė“?* aptinkamam pastebėjimui, jog mūsų „Aš“ arba mūsų minčių srautas tėra dar vienas prašmatnus vardas mūsų kvėpavimo procesui nusakyti, o Immanuelio Kanto „aš maštau“, kuris turėtų lydėti kiekvieną objektą mūsų sąmonėje, tereiškia „aš kvėpuoju“ (James 1912: 37).

Kur yra šio susidomėjimo ir susitelkimo į „sąmonės srautą“ ištakos? Iš kur šis ypač XX a. būdingas siekis bent akimirą patirti „grynąjį transcendentalinį aš“? Voegelinui atrodo, jog apodiktinių struktūrų ir procesų, grindžiančių ir slypinčių už mūsų „sąmonės srauto“, paieškos išties užima tam tikrą reikšmingą nišą, kurią anksčiau Vakarų filosofijoje užėmė metafizinė tradicija, arba, paties Voegelinio žodžiais, „meditacija“. Kalbant dar tiksliau, „transcendentalinio aš“ patirtis yra tam tikras surogatas, dirbtinis pakaitalas, kuris turėtų patenkinti mūsų tikrovės alkį, kurį anksčiau malšino minėtosios ne-objektinę struktūrą turinčios patirtys. Šią funkciją ji gali užimti, kadangi, panašiai kaip ir tradicinė metafizika, sąmonės srauto analizė galiausiai bent jau tam tikru mastu leidžia patirti transcendenciją, t. y. leidžia peržengti mūsų pačių sąmonę: „abudu procesai turi funkciją peržengti sąmonę, vienas į kūną, kitas į būties pagrindą“ (Voegelin 1990: 18).

Tokiu būdu prieiname prie vieno iš įdomiausių Voegelinio sąmonės filosofijos aspektų: antinomijos tarp egologinės sąmonės, leidžiančios tik objektinę struktūrą turinčių intencionalių aktų patirtį, ir autentiškos neredukcionistinės sąmonės. „Grynojo aš“ iškilimo ir palaikymo kaina Voegelinui reiškė autentiško ir visaverčio žmogaus sąmonės konteksto sunaikinimą: refleksyvi „transcendentalinio ego“ patirtis laikinio srauto perspektyvoje jam atrodo

įmanoma tik susiaurinus patirties lauką iki elementarių, objektinę struktūrą turinčių patirčių<sup>4</sup>. Tik sumokėjus šią kainą lieka pakankamai resursų „transcendentaliniam ego“, tarsi iš archimediško atskaitos taško pakibusiam virš objektų, iškilti. „Grynasis aš“ arba subjektas reikalauja jo atžvilgiu „priešais“ esančių objektų arba, žvelgiant iš kitos perspektyvos, bet kokių patirčių neturinčios šios objekto struktūros eliminavimo. Kalbant paprastai, Husserlio transcendentalinis ego viso sąmoningo gyvenimo organizaciniu principu gali būti tik tiek ir tol, kol šis transcendentalinis ego organizuoja ir į vientisą visumą jungia *tik į objektų* nukreiptus intencionalius aktus. „Aš mąstau apie ką nors, aš matau ką nors, aš girdžiu ką nors ir aš svajoju apie ką nors“: „aš“ čia išlieka tik tol, kol išlieka objektas, į kurį savo intencionalius aktus nukreipia šis „aš“. Kaip pastebėjo Stevenas R. McCarlas, vienas iš esminių „aš“ iškilimo ir palaikymo momentų yra jo asimetrinis galios santykis visų kitų patirčių atžvilgiu – tam, kad palaikytų save, kaip viso sąmoningo žmogiško gyvenimo centrą ir organizacinį principą, „aš“ privalo kontroliuoti, tvarkyti, ignoruoti ar eliminuoti tam tikras patirtis, kurios antraip užgožtų šį centrą ir priverstų jį išnykti. „Aš“ šia prasme yra tarsi maža modernioji valstybė, kuri tam, kad išliktų, privalo užtikrinti savo „suverenitetą“, t. y.

<sup>4</sup> Taip pat žr. Voegelino esė *Tikrovės užtemimas* (*The Eclipse of Reality*), kur teigiama, kad „savo žmogystės sutraukimas iki savojo aš (*self*), įkalinto savimoneje (*selfhood*), yra vadinamojo moderniojo žmogaus bruožas. Tai tampa atpažįstama kaip asmeninis ir socialinis procesas aštuonioliktajame amžiuje, kai žmogus save pradeda vadinti ne Žmogumi, o Savuoju Aš, Ego, Aš, Individu, Subjektu, Transcendentaliniu Subjektu, Transcendentaline Sąmone ir taip toliau“ (Voegelin, E., 1970. *The Eclipse of Reality*. In: *Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schutz*, ed. M. Natanson. The Hague: Martinus Nijhoff, 185).

asimetrinę galią visų patirčių atžvilgiu (McCarl 1992: 107). Atsivėrimas kitokio tipo patirtims – visų pirma transcendencijos patirčiai – sugriautų šią egologinę struktūrą.

Transcendentalinio ego iškilimas ir visų tikrovės sričių asimiliacija į kognityvinius objektus čia, atrodo, yra vienas kitą palai-  
kantys ir steigiantys vieno ir to paties proce-  
so poliai. Viena vertus, kaip matėme, „gry-  
nasis aš“ gali iškilti tik tuomet, kai dėmesį  
sukoncentruojame į elementarias, objektinę  
struktūrą turinčias patirtis, kai nepaliekame  
vietos intensyvesnėms, su transcendencija  
susijusioms patirtims. Antra vertus, visos  
tikrovės asimiliacija į homogenišką, vien-  
tisoje loginėje erdvėje išsidėsčiusių „faktų“  
visumą yra įmanoma tiek ir tokiu mastu,  
kiek iškyla „transcendentalinis ego“ arba  
„grynasis aš“ kaip centrinis atskaitos matas  
ir visos tikrovės organizacinis principas, ku-  
ris veikia kaip šios asimiliacijos agentas. Šį  
už egologinės sąmonės slypintį etosą – kurį  
„gerai ištyrė Hume’as ir Kantas, pagauti  
džiugaus įspūdžio, kad tyrinėja žmogaus  
protą apskritai“ – šiek tiek kitame kontekste  
Ernestas Gellneris yra puikiai apibendrinęs  
kaip išskirtinai moderniajai industrinei erai  
būdingą tikrovės homogenizaciją per tam  
tikrą bendros sąvokų valiutos įsigalėjimą,  
kur „visi faktai telpa vienoje ištisinėje logi-  
nėje erdvėje“ ir „iš principo pasaulį nusako  
viena, vidujai vieninga kalba“, kur „nėra  
jokių ypatingų privilegijuotų, atribotų faktų  
ar sričių, apsaugotų nuo kitų sričių užterštu-  
mo ar prieštaravimo, egzistuojančių savo  
pačių nepriklausomoje loginėje erdvėje“  
(Gellner 1996: 43). Kaip matysime, šis  
„transcendentalinį ego“ lydintis bendros  
sąvokų valiutos įsigalėjimas ir ne-objektinė  
struktūrą turinčių patirčių virsmas objektais  
Voegelinui atrodė ypač destruktivus visuo-  
menės mokslų atžvilgiu.



## 2. Egologinė sąmonės struktūra ir „vertybinis demonizmas“

Tik šiame Husserlio fenomenologijos kritikos kontekste paaiškėja ir Voegelino „scientizmo“ ir „vertybinio demonizmo“ socialiniuose moksluose problematikos, kurią aptinkame *Naujajame politikos moksle*, tikroji prasmė ir turinys. Nors būtų klaidinga dėti lygybės ženklą tarp Husserlio fenomenologijos ir to, ką Voegelinas vadino „scientizmu“, matysime, jog juos sieja keli esminiai panašumai, dėl kurių Husserlio filosofijos kritika ir šios filosofijos ribotumo įsisąmoninimas buvo kaip atspirties taškas plėtojant Voegelino *Naujojo politikos mokslo* koncepciją.

Kaip teigiama šiame bene geriausiai plačiau publikai žinomame Voegelino darbe, pagrindinis „scientizmo“<sup>5</sup> bruožas yra socialinės ir politinės tikrovės subordinacija metodui, kai teorinis tam tikrų tikrovės aspektų reikšmingumas tampa tiesiogiai priklausomas nuo jų pavaldumo gamtos mokslus imituojančiam tyrimo metodui. Nors *Naujajame politikos moksle* nėra eksplikuojamas šio metodo turinys ir esminės teorinės prielaidos, iš konteksto darosi akivaizdu, jog čia turima omenyje teorinė nuostata, kurios galingiausia ir sistemiškiausia išraiška paties Voegelino laikais buvo būtent Husserlio „objektyvuojančio“ intencionalumo koncepcija, visą patiriamą tikrovę redukuojanti į fenomenus<sup>6</sup>, t. y.

<sup>5</sup> „Scientizmo“ terminas Voegelino kūryboje nusako tam tikrą redukcionistinę mokslo sampratą, kurią lydi nuostata, jog visa tikrovė privalo būti pažįstama gamtos moksluose taikomais metodais.

<sup>6</sup> Keletas ankstesnių Voegelino kūrybos momentų galėtų parodyti, kad „fenomenai“, kuriuos tik ir gali tirti „gamtos mokslus imituojantis mokslas“, kritikuojamas *Naujajame politikos moksle*, Voegeliniui iš esmės reiškę objektinę struktūrą turinčias patirtis arba kognityvinius objektus, kurių visuotinumą jis kritikavo Husserlio są-

paverčianti ją į kognityvinius objektus arba suteikianti jiems „objektinę struktūrą“ jau anksčiau aptarta prasme. „Gamtos mokslų metodo imitavimas“, kurį Voegelinas priskyre pozityvizmui ir kuris buvo jo *Naujojo politikos mokslo* kritikos centre, tokiu būdu reiškę ne klaidingą vienos ar kitos metodologinės prieigos pasirinkimą, o greičiau jau tam tikrą paradigminę nuostatą tikrovės atžvilgiu, visas tikrovės sritis homogenizuojančią į kognityvinių objektų (arba, Voegelino žodžiais, „fenomenų“) srautą.

Kodėl ši nuostata Voegelinui atrodė tokia ydinga socialinių – politikos mokslų atžvilgiu? Pirmiausia, kaip jau minėta, Voegelinui ji atrodė redukcionistinė, kadangi, tam tikras svarbias tikrovės sritis, kurių žmogus niekuomet nepatiria kaip objekto savo sąmonėje, imant traktuoti tarsi objektus, deformuojamas autentiškas šių tikrovės sričių patyrimas ir jo reikšmė socialinėje plotmėje. Antra svarbi problema, kurią

---

monės teorijoje kaip tam tikrą dirbtinį sąmonės horizontų susiaurinimą. Savo *Idėjų istorijoje* Voegelinas vartojo fenomenalizmo sąvoką, kurią išplėtojo iš G. Bruno pasiskolindamas distinkciją tarp *substancijos mokslų* ir *fenomenų mokslų*: fenomenų mokslas tiria akcidentines daiktų savybes, kurias įmanoma kvantifikuoti ir išreikšti matematine kalba, o substancijų mokslas tiria už šių akcidentinių savybių slypinčias daiktų esmes. „Ontologinė inversija“ įvyksta tuomet, kai visą būties tvarką redukuojame į fenomenus ir traktuojame juos tarsi esmes / substancijas, t. y. kai „substancializuojame fenomenų tikrovę“ (Voegelin 1999b: 181). Savo straipsnyje *Scientizmo ištakos* jis daro skirtį tarp „fenomenų mokslų“ ir „substancijos mokslų“ [*sciences of substance*]. Scientizmą, pasak Voegelino, nusako trys įsitikinimai: (1) prielaida, jog matematizuotas gamtos fenomenų mokslas yra modelis, prie kurio turėtų prisitaikyti visi kiti mokslai; (2) kad visos būties sritys yra prieinamos fenomenų mokslų metodams; (3) kad visa tikrovė, neprieinama fenomenų mokslams, yra arba nereikšminga, arba dar radikaliau – iliuzinė (Voegelin 2000a: 168–169). Kaip ir Husserlio filosofijos interpretacijos atveju, visais anksčiau išvardytais atvejais Voegelino kritikos centre yra dirbtinis ir neleistinas prasmingos žmogiškos patirties susiaurinimas iš jos pašalinant visus ne-fenomenus, t. y. ne-objektinę struktūrą turinčias patirtis.

Voegelinas siejo su šia teorine nuostata, yra susijusi su vadinamuoju „vertybiniu demonizmu“ socialiniuose moksluose, kuris iškilo pozityvistiniam mokslo idealui atskyrus „faktus“ nuo „vertybių“, kurios čia suprantamos kaip anapus racionalios argumentacijos esantys ir todėl „demoniški“ pasirinkimai. Būtent dėl šio aspekto „vertybinį demonizmą“ Voegelinas ir siejo su politikos mokslų nuskurdinimu. Tikrasis politikos mokslas Voegelinui reiškė ne tiek ir ne vien priežastinių ryšių, paaiškinančių vienus ar kitus socialinius ir politinius fenomenus, paiešką, kiek tvarią visuomeninę ir politinę tvarką laiduojančių principų racionalų pagrindimą ir artikuliaciją. Taip suprantamą politikos mokslą, kurio gryniausią išraišką, žinoma, buvo Platono ir Aristotelio politikos mokslas, Voegelinas vadino „tvarkos mokslu“ (Voegelin 1952: 19). Iš politikos mokslų pašalinus tradiciškai jiems priklausiusią politinės bendruomenės organizavimo principų racionalaus pagrindimo funkciją arba, tiksliau, suteikus šiems principams subjektyvių, „demonišku“ pasirinkimų arba „vertybių“ statusą, politikos mokslas neteko vienos iš esminių savo užduočių – remiantis žmogaus ir visuomenės prigimtį tiriančiu mokslu laiduoti stabilumą ir tvarką visuomenėje.

Kodėl turėtume sieti minėtąją „objektyvuojančio intencionalumo“ teorinę nuostatą su normatyvinių teiginių iškelimu anapus racionalios-mokslinės argumentacijos lauko arba, tiksliau, kodėl turėtume šią nuostatą sieti su Hume'o išryškinta praraja tarp „yra“ ir „turėtų būti“, t. y. negebėjimo išvesti pastarojo iš pirmojo? Atsakymas į šį klausimą paaiškėja tik suvokus, jog Voegelinas minėtąją ne-objektinę struktūrą turinčias patirtis laikė pamatu, istoriškai laidavusiu normatyvinių teiginių racionalų pagrindą

bei buvusiu pačių įtakingiausių etinių ir politinių teorijų išeities tašku. Vienoje savo *Naujojo politikos mokslo* vietoje kalbėdamas Aristotelio etikos ir politinės teorijos kontekste jis teigia:

Teorija nėra tik nuomonės apie žmogaus egzistenciją visuomenėje raiška; tai veikiau jau yra mėginimas suformuluoti egzistencijos prasmę eksplikuojant konkrečios rūšies patirtis. Jos argumentas nėra savavališkas, bet savo pagrįstumą kildina iš patirčių visumos, į kurią privalo nuolat referuoti, kad užtikrintų empirinę kontrolę (Voegelin 1952: 64).

Klasikiniam politikos mokslui gyvybę įkvėpė ne abstrakčios spekuliacijos apie šio mokslo prielaidas ir galimybes, bet dieviško transcendentinio visos būties šaltinio patirtis. Platono ir Aristotelio politinei filosofijai, pasak Voegelino, pradžią davė tam tikras specifinis sąmonės atvirumas absoliučiai transcendentiniam, visus šiaupinės būties lygmenis peržengiančiam būties pagrindui arba pirmavaizdžiui – atvirumas transcendencijos patirčiai, kurioje jau glūdėjo ir kuria remiantis vėliau turėjo būti apmąstomi etinės, socialinės ir politinės tvarkos principai:

Lemtingas įvykis *politike episteme* įsteigime buvo specifiškai filosofinė įžvalga, kad pasaulyje randamus būties lygmenis vainikuoja transcendentinis būties ir jos tvarkos šaltinis. Pačiai šiai įžvalgai pradžią davė realūs žmogaus dvasinės sielos judesiai link dieviškosios būties, patiriamos kaip transcendentinės. Pasaulį peržengiančio būties šaltinio meilės patirtyje, *phili'*oje, nukreiptoje link *sophon'*o (išminties), *eros'*e, nukreiptame link *agathon'*o (gėrio) ir *kalon'*o (grožio), žmogus tapo filosofu. Iš šių patirčių iškilo būties tvarkos vaizdinys (Voegelin 1997: 12).

Racionalus politikos mokslas – apimantis klausimus ir atsakymus apie tai, kas yra dorybė ir teisingumas, kokia valdymo forma

yra tobuliausia, kokio dydžio teritorija, populiacija, kokio tipo švietimo sistema ir profesijos turėtų vyrauti gerai valdomoje valstybėje – senovės Graikijoje negalėjo atsirasti be tam tikro absoliutaus standarto ir atskaitos taško, visos racionalios būties sąrangos šaltinio, patirties. Šioje racionalios būties sąrangos ir jos transcendentinio šaltinio patirtyje, kurios reflektvyvoje eksplikacijoje turėjo būti atrandami ir racionalios socialinės ir politinės organizacijos principai, susiliejo hjumiški „yra“ ir „turėtų būti“, „faktai“ ir „vertybės“<sup>7</sup>.

Savo *magnus opus* vadinamo veikalo *Tvarka ir istorija* trečiojoje dalyje, skirtoje Platono ir Aristotelio filosofijai, Voegelinas netgi priėjo iki tam tikrų paralelių tarp filosofijos gimimo senovės Graikijoje ir Apreiškimo senovės Izraelyje: abiem atvejais žmonijos istorija ir šiaurinė būtis yra perkeičiama absoliučios transcendencijos – laiduojančios etinės, politinės ir socialinės tvarkos standartą – patirties. Abiem atvejais istorinį lūžį turėtume suprasti ne kaip kažkieno galvose konkrečiu laikotarpiu gimusios „idėjos“ ar jų sistemos rezultata, autonomišką individų ar jų grupių projektą, o kaip teofaniją, šiaurės uždangos plyšimą, leidusį išsilieti dieviškai šviesai (Voegelin 2000b: 270). Savitas asmeninis atsakas į šį teofaninį įvykį, atsiliepiamas į dievišką kvietimą pažinti konkrečią kultūrą ir laikmetį peržengiančią universalią tiesą bei siekis ją paversti visuomenę organizuojančiu principu būtent ir buvo Vakarų (politinės) filosofijos radimosi varomoji jėga.

<sup>7</sup> Daugiau Voegelino klasikinės politinės teorijos interpretacijų tema besidomintiems reiktų žr. Voegelin, E., 2000. *Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 16: Order and History, Volume III, Plato and Aristotle, ed. D. Germino. University of Missouri Press.

Dar akivaizdesnį įrodymą, jog visuomeninę ir politinę tvarką laiduojančias patirtis Voegelinas priešpriešino „objektinėms“ patirtims, kurias analizuoja Husserlio fenomenologija, aptinkame rinkinio *Anamnesis* trečiojoje dalyje „Kas yra politinė tikrovė?“ Tvarkos patirtis, pasak Voegelino, nėra „savininkiška tiesa“, kurią nusako „objektinė“ patirtis, o greičiau jau tam tikras procesas, kurio esminis bruožas yra įtampa ir nukreiptumas ne-objektinę struktūrą turinčio dieviškojo poliaus link:

Konkrečios žmogiškos tvarkos patirtis taip pat nėra objekto pažinimas, o pačia savastimi įtampa, kadangi žmogus patiria savo sąrangą per įtampą dieviškojo egzistencijos pagrindo link. Nė vienas iš narių, iškylančių šios patirties egzistencijos metu, taip pat nėra susijęs su objektu. Nei įtampa, nei jos poliai nėra objektas (Voegelin 1990: 147).

Dar daugiau, mėginimas šias tvarką laiduojančias patirtis paversti objektu visuomet turi destruktivų poveikį jų atžvilgiu ir, atvirkščiai, siekdami atgauti tvarką laiduojančias patirtis, privalome atsakyti objektyvuojančio žvilgsnio: „Kaip toli beieitume objektyvuojančios kalbos žaidimo keliu, turime ištirpdyti ją paneigiant tam, kad išlaisvintume sąmonę neobjektyvios tikrovės patirčiai“ (Voegelin 1990: 147).

Kadangi tam tikrų ne-objektinę struktūrą turinčių patirčių eksplikacija laiduoja racionalų etinių ir politinių normų pagrindą bei išėitį tašką, atsigręžimą į šias patirtis Voegelinas laikė vieninteliu keliu siekiant įveikti „vertybinį demonizmą“ socialiniuose moksluose. Kaip žinoma, paties Maxo Weberio socialinių mokslų programoje „vertybinio demonizmo“ įveika įmanoma ne suradus racionalų „vertybių“ pagrindą, o tik atskleidus jų galimas praktines pasekmes politinėje sferoje (Voegelin 1952: 14). Pagal pozity-

vistinę paradigmą, kuria rėmėsi Weberis, normatyviniai teiginiai etinėje ir politinėje sferose galėjo turėti vien socialinių faktų, aptinkamų vienu ar kitu istoriniu laikotarpiu, statusą: čia jie „tiesiog yra“, kaip „neutralūs“ objektinę struktūrą turintys faktai“ arba fenomenai, išsidėstę vientisoje loginėje erdvėje. Būtent šis jų bruožas ar, tiksliau, žiūros taškas į šiuos „fenomenus“ lemia jų „vertybėjimą“, t. y. tapimą vien horizontalioje, tolygioje ašyje sukabintų, vertikalios ontologinio „teisingumo–neteisingumo“ atskaitos taško neturinčių, „neutralių“ faktų visuma. Egologinė sąmonės struktūra ir transcendentalinis ego, kaip patiriamos tikrovės atskaitos taškas, yra esminis agentas šiame „vertybėjimo procese“. Objektinės struktūros suteikimas tam, kas originalia savo forma buvo išsiskirianti visai ne-objektinę struktūrą turinčiose patirtyse, leidžia išskirti „vertybėms“ – ontologinio pagrindo neturintiems ir todėl iš pažiūros vien „demoniškuose“ valios aktuose slypintiems pasirinkimams.

Tokia socialinės tikrovės tyrimų programos specifika Weberiui savaime užkirto kelią rimtesniam dialogui su klasikine Vakarų politine teorija, kur, pasak Voegelinio, jis būtų neišvengiamai atradęs racionalų ir tvarų „vertybių“ pagrindą, įtvirtintą pačioje būties struktūroje ir jos patirtyje, o ne „demoniškuose“ individų pasirinkimuose. Šis susidūrimas su klasikine graikų ir viduramžių metafizine tradicija, kur aiškiau nei kur kitur reflektuojamos ir eksplikuojamos patirtys, laiduojančios visuomeninę tvarką grindžiančius principus, savaime paneigtų esmines Weberio tyrimų programos prielaidas. Dėl šios priežasties Weberis – kad ir koks milžiniškas buvo jo tyrimų tematikos diapazonas – neišvengiamai turėjo aplenkti senovės Graikijos ir viduramžių Europos metafizinę tradiciją:

Vargiai įmanomas rimtas įsitraukimas į viduramžių krikščionybės tyrinėjimus tarp jos „vertybių“ neatrandant tikėjimo racionalių žmogiškos ir socialinės tvarkos, o ypač prigimtinės teisės, mokslu <...>. Čia Weberis būtų susidūręs su tvarkos mokslo faktu, taip pat kaip ir tuo atveju, jeigu būtų rimtai užsiėmęs graikų filosofija. Weberio pasirengimas pristatyti tiesas apie tvarką kaip istorinius faktus sustojo ties graikų ir viduramžių metafizika. Tam, kad numukdytų Platono, Aristotelio ar šv. Tomo politikos mokslą iki eilinių „vertybių“ lygio, sąžiningas tyrinėtojas pirmiau turėtų parodyti, kad jų pretenzija būti mokslu yra nepagrįsta. O toks mėginimas yra savaime pasmerktas žlugti (Voegelin 1952: 20).

Būtent nesugebėjimas reflektuoti ne-objektinę struktūrą turinčių patirčių buvo pagrindinis trukdis, neleidęs Weberiui peržengti „vertybiškai neutralaus“ socialinio mokslo kontekstų. Kaip vėliau rašys Voegelinas savo *Autobiografiniuose apmąstymuose*, patirčių, kurios suteiktų racionalių egzistencinės tvarkos ir atsakingo veiksmo kriterijus, analizė liko už Weberio nusibrėžtų visuomenės mokslo ribų (Voegelin 2011: 32).

\* \* \*

Voegelinio brandžiosios sąmonės ir politinės filosofijos išeities tašką tokiu būdu greičiausiai iš tiesų sudaro siekis peržengti egologinės sąmonės kontekstus – siekis, kurį savo ruožtu padiktavo kvietimas pažvelgti į sudėtingesnes, ne-objektinę struktūrą turinčias patirtis. Tačiau kas gi tiksliau yra šios „turtinesnės“ patirtys – kas sudaro jų prielaidas ir turinį? Akivaizdu, kad teiginys, jog „ne-objektinės“ patirtys išsina už Husserlio nubrėžtų sąmonės intencionalumo kontekstų ribų, nėra pakankamas, kad nušviestų šių patirčių pozityvų turinį. Viena aišku, jog „ne-objektinės“ patirtys Voegelinui nereiškė

„mistinių“ patirčių, pastarąsias apibrėžus kaip iracionalius ir todėl neartikuluotinus išgyvenimus, suprantamus vien jų savininkui: ne-objektyvių tikrovės patirčių „neapčiuopiamumas“, pasak Voegelino, jokiū būdu nėra jų „neišreiškiamumas“. Atvirkščiai, ne-objektyvės tikrovės patirtys istoriškai skatindavo įvairių jų artikuliacijai skirtų simbolių, tarp kurių aptinkame politines institucijas ir galiausiai pačią klasikinę Vakarų politinę teoriją, vystymąsi (Voegelin 1990: 147).

Vis dėlto šios pastabos neišsklaido abejonių dėl Voegelino pretenzijų užimti Vakarų klasikinės politinės teorijos tradicijos tęsėjo vaidmenį. Prielaida, jog Platono ar Aristotelio politinės bei etinės teorijos rėmėsi specifinėmis „ne-objektyvės tikrovės patirtimis“, bent jau iš pirmo žvilgsnio atrodo sunkiai suderinama su įprastomis klasikinės filosofijos interpretacijomis. Todėl atsakymai į šiuos ir kitus klausimus, susijusius su tuo, kaip Voegelinas suprato egologinės sąmonės kontekstus peržengiančias patirtis, jų prielaidas ir turinį, veikiausiai pareikalautų atskiros studijos, kurios centre būtų Voegelino sąmonės filosofija ir antropologija.

## Išvados

Kaip matėme, transcendentalinio ego, projektuojančio intencionalius aktus į objektyvią tikrovę laikinėje perspektyvoje, samprata Voegelinui atrodė redukcionistinė ir iškreipianti žmogaus sąmonės kontekstą keliais aspektais. Visų pirma, tokia sąmonės samprata dirbtinai susiaurina tikruosius jos horizontus, iš jų pašalindama tam tikras svarbias prasmingos patirties formas, kurių mes niekuomet nepatiriame kaip kognityvinio objekto arba intencionalaus akto huserliškąją prasmę. Husserlio nesu-

gebėjimas įvertinti tokio tipo patirčių – visų pirma transcendencijos patirties – lėmė ir jo nesugebėjimą iki galo suprasti savo „pirmtako“ Descartes'o filosofinio projekto, kur šios ne-objektyvę struktūrą turinčios patirtys užėmė centrinę vietą. Lygiai taip pat abejotina Voegelinui atrodė ir huserliškoji sąmonės laikiškumo samprata. Kaip parodė Voegelino kontrastingi garso tono trukmės ir paveiklo pavyzdžiai, laikinio srauto transcendentaliniame ego, organizuojančiame intencionalius aktus, perspektyva mums iškyta tik tada, kai bandomė įsisąmoninti tam tikras elementarias, objektyvią struktūrą turinčias patirtis. Turtingesnių ir kartu sudėtingesnių patirčių, tokių kaip transcendencijos patirtis, sąmonė nepatiria kaip „srauto“, o, atvirkščiai, išėina į antlaikinę perspektyvą. Apskritai egologinė sąmonės struktūra, transcendentalinio ego, kaip sąmoningo gyvenimo centro ir organizacinio principo, iškilimas ir visų prasmingų patirčių redukcija į kognityvinius objektus atsiveria kaip du to paties proceso vienas kitą steigiantys poliai. Kvietimas išėiti už „apodiktiškųjų sąmonės horizontų“, visą tikrovę asimiliuojančių į kognityvinius objektus, turėjo esminę reikšmę Voegelinui siekiant atgaivinti klasikinę politikos mokslą ir įveikti „vertybinį demonizmą“ visuomenės moksluose. Kaip matėme, tam tikros ne-intencionalią struktūrą huserliškąją prasmę turinčios patirtys, Voegelino požiūriu, ne tik netrukdė, bet sudarė prielaidas bei buvo racionalių etinių ir politinės filosofijos „sistemų“ šerdis ir išėities taškas.

Keldamas klausimus apie politikos ir kitų visuomenės mokslų pamatinę paskirtį ir ištakas, Voegelinas gerokai išplečia ir atnaujina įprastai šių disciplinų viduje nagrinėjamų problemų spektrą. Dar daugiau, kviesdamas iš naujo pažvelgti į šias proble-



mas, Voegelino *Naujasis politikos mokslas* į diskusiją mėgina įtraukti politikos mokslams ir politinei filosofijai dažnai abejingus kitų filosofijos sričių (tokių kaip sąmonės filosofija ir fenomenologija) atstovus. Bū-

tent šis neortodoksinis ir nepaprastai platu filosofijos problemų diapazoną apimantis žvilgsnis į visuomenę ir jas tyrinėjančias disciplinas veikiausiai ir yra vienas iš originaliausių Voegelino kūrybos aspektų.

## LITERATŪRA

Anonymous, 2009. *The Cloud of Unknowing*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library.

Dekartas, R., 1978. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.

Gellner, E., 1996. *Tautos ir nacionalizmas*. Vilnius: Pradai.

Husserl, E., 1960. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. The Hague: Springer-Science + Business Media B.V.

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

Husserl, E., 1991. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*. Dordrecht: Kluwer academic publishers.

James, W., 1912. *Essays in Radical Empiricism*. New York: Longmans Green and Co.

Laporte, J. M., S. J., 1963. Husserl's Critique of Descartes. *Philosophy and Phenomenological Research* 23(3): 335–352.

McCarl, S. R., 1992. Eric Voegelin's Theory of Consciousness. *The American Political Science Review* 86(1): 106–111.

Voegelin, E., 1952. *The New Science of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press.

Voegelin, E., 1970. The Eclipse of Reality. In: *Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schutz*, ed. M. Natanson. The Hague: Martinus Nijhoff, 185–194.

Voegelin, E., 1990. *Anamnesis*. Columbia: University of Missouri Press.

Voegelin, E., 1997. *Science, Politics and Gnosticism*. Washington D.C.: Regnery Publishing.

Voegelin, E., 1999a. *The Collected Works Of Eric Voegelin*. Volume 18: Order and History, Volume V, In Search of Order. Columbia: University of Missouri Press.

Voegelin, E., 1999b. *The Collected Works of Eric Voegelin*. Volume 25: History of Political Ideas, Volume VII, The New Order and Last Orientation. Columbia: University of Missouri Press.

Voegelin, E., 2000a. The Origins of Scientism. In: *The Collected Works of Eric Voegelin*. Volume 10: Published Essays, 1940–1952. Columbia: University of Missouri Press, 168–196.

Voegelin, E., 2000b. *Collected Works of Eric Voegelin*. Volume 16: Order and History, Volume III, Plato and Aristotle, ed. D. Germino. Columbia: University of Missouri Press.

Voegelin, E., 2002. *Collected Works of Eric Voegelin*. Volume 6: Anamnesis: On the Theory of History and Politics. Columbia: University of Missouri.

Voegelin, E., 2011. *Autobiographical Reflections*. Columbia: University of Missouri Press.

White, J., 2012. Participation and Luminosity. Eric Voegelin's Critique of Edmund Husserl's Phenomenology. *Quaestiones Disputatae* 3(1): 252–271.

## THE CRITIQUE OF E. HUSSERL'S NOTION OF EGEOLOGICAL CONSCIOUSNESS IN E. VOEGELIN'S WORKS

### Dovydas Caturianas

**Abstract.** Nowhere in his works did Eric Voegelin connect in a more detailed way his critique of Husserl's phenomenology to his later developed political philosophy. To fill this gap, the article deals with the critique of Husserl's notion of egological consciousness in Voegelin's collection of essays *Anamnesis*, as well as with the significance of this critique for Voegelin's mature political philosophy, best represented by the "New Science

of Politics” project. Based on this analysis, it is claimed that the realisation of the limitation of egological consciousness’ contexts, and transcending this limitation meant in Voegelin’s philosophy a fundamental precondition for the restoration of the classical political science. Experiences having non-objective, non-intentional (in the Husserlian sense) structure, as well as their explication in Voegelin’s political philosophy was the source for the principles ensuring stable social and political order, at the same time providing opportunity to overcome the so called “value demonism” in social sciences.

**Keywords:** Voegelin, Husserl, egological consciousness, intentionality of consciousness, value demonism

*Iteikta 2017 10 12*

*Priimta 2018 02 05*