

ISSN 1392-8600

Vilniaus pedagoginis universitetas

Žmogus ir Žodis

Filosofija
Mokslo darbai

1 9 9 9

IV

People and the Word
Philosophy
Research papers

VILNIUS
1999, 1 t., Nr. 4
(Volume 1, Number 4, 1999 m.)

Numerį recenzavo:

Vytauto Didžiojo universiteto Filosofijos katedra
Lietuvos filosofijos, sociologijos ir teisės instituto vyresnysis mokslinis bendradarbis, humanitarinių mokslų daktaras
docentas Arūnas Sverdiolas

Žurnalą "Žmogus ir žodis" sudaro keturi sąsiuviniai:

Redaktorių kolegija

Prof. habil. dr. Irena MUSTEIKIENĖ
(vyriausioji redaktorė)
irena.musteikiene@vpu.lt

Didaktinė lingvistika – ats. red. prof. dr. V. DROTVINAS, VPU Lituanistikos fakultetas,
T. Ševčenkos g. 31, faks. 33 52 94, brazenas@vpu.lt

Literatūrologija – ats. red. doc. dr. V. ŠLEKIENĖ, VPU Lituanistikos fakultetas,
T. Ševčenkos g. 31, faks. 33 52 94, brazenas@vpu.lt

Svetimosios kalbos - ats. red. doc. dr. D. SABROMIENĖ, VPU Slavistikos fakultetas,
Studentų g. 39, faks. 72 81 36, slav@vpu.lt

Filosofija - ats. red. doc. dr. D. JONKUS, VPU Istorijos fakultetas,
T. Ševčenkos g. 31, faks. 23 55 94, filosofkat@vpu.lt

Habil. dr. Elchanas AZIMOVAS, Maskvos A. Puškino rusų kalbos institutas
Doc. dr. Petras BRAŽĖNAS, Vilniaus pedagoginis universitetas
Prof. habil. dr. Aleksas GIRDENIS, Vilniaus universitetas
Prof. habil. dr. Aloyzas GUDAVIČIUS, Šiaulių universitetas
Prof. habil. dr. Jurgen HARTUNG, Erfurto aukštoji pedagoginė mokykla
Doc. dr. Nijolė KAŠELIONIENĖ, Vilniaus pedagoginis universitetas
Prof. dr. Violeta KELERTIENĖ, Iliojaus universitetas
Prof. habil. dr. Jan MIODEK, Vroclavo universitetas
Prof. habil. dr. Kęstutis NASTOPKA, Vilniaus universitetas
Prof. habil. dr. Antanas PAKERYS, Vilniaus pedagoginis universitetas
Prof. habil. dr. Christina PARNELL, Erfurto aukštoji pedagoginė mokykla
Prof. habil. dr. Konstantinas SERGEJEVAS, Sankt-Peterburgo universitetas
Doc. dr. Simona STEPONAVIČIENĖ, Vilniaus pedagoginis universitetas
Doc. dr. Rita ŠERPITYTĖ, Vilniaus pedagoginis universitetas
Doc. dr. Leonas ŠNIPAS, Vilniaus pedagoginis universitetas
Prof. habil. dr. Arvydas ŠLIOGERIS, Vilniaus universitetas
Doc. dr. Jonas ŠUKYS, Vilniaus pedagoginis universitetas
Prof. Liudmila B. ZECCHINI, Triesto aukštoji kalbų mokykla
Prof. habil. dr. Kazimieras ŽUPERKA, Šiaulių universitetas

Sudarytojo žodis

Šis naujai pasirodančio žurnalo filosofinis numeris skirtas hermeneutinės ir postmodernistinės filosofijos kontroversijai aptarti. Šiuolaikinė filosofija jau neįsivaizduojama be hermeneutikos, kuri pasireiškdamą įvairiais pavidalais tarpininkauja tarp patirties ir jos apmąstymo, tarp mano patirties ir kitų patirčių, tarp praeities ir dabarties, tarp filosofijos ir mokslų, filosofijos ir religijos. Prasidėjusi kaip tekstų perskaitymo ir aiškinimo menas, hermeneutika tapo universalia filosofija, kuri supratimą pavertė neatsiejama žmogiško egzistavimo sąlyga. Tačiau šiandieniniai filosofinės hermeneutikos tęsėjai nevienodai suvokia Heideggerio ir Gadamerio palikimą bei hermeneutinės metodologijos taikymo galimybes. Todėl šiame numeryje hermeneutinė filosofija analizuojama postmodernistinių diskusijų lauke.

Vytauto Rubavičiaus straipsnis apžvelgia hermeneutinės ir postmodernistinės filosofijos sąlyčio taškus. Jūratė Baranova nagrinėja tris skirtingus platonizmo apvertimo bandymus Nietzsches, Heideggerio ir Derrida filosofijose. Rasa Žiemytė problematizuoja Wittgensteino filosofavimo stiliaus ypatybes. Nerijus Milerius analizuoja vėlyvojo Heideggerio po-

etizuojančio mąstymo posūkius. Milda Paulikaitė apmąsto subjekto ir objekto perskyros transformaciją Gadamerio filosofijoje. Dalius Jonkus tyrinėja fenomenologijos, hermeneutikos ir kultūrinės antropologijos santykio problematiką šiuolaikinių diskusijų kontekste, kuriame kultūrinis reliatyvizmas atskleidžiamas kaip objektyvuojančios metafizikos forma. Rita Šerpytytė, analizuodama nihilizmo sampratą, Vattimo atstovaujamą "silpnąjį mąstymą" pristato kaip šiuolaikinį ontologinės hermeneutikos variantą. Vertimų skyrelyje pateikiamas Vattimo straipsnis "Hermeneutika ir nihilizmas". Ši studija, jo paties žodžiais, imasi pademonstruoti "nihilistinius" hermeneutikos bruožus Heideggerio filosofijoje bei tai "kaip jų pagrindu "estetinė sąmonė" kritikuota Gadamerio kaip susijusi su XVIII - XIX šimtmečio filosofiniu subjektyvizmu, išsilaisvina iš šios kritikos ir iš naujo yra atrandama kaip tiesos patirtis kaip tik todėl, kad yra esmiškai nihilistinė patirtis".

Tikiuosi, kad žurnalo "Žmogus ir žodis" filosofijos sąsiuvinis taps viešų diskusijų erdve, kurioje aptarinėjant problemas išryškės ne tik skirtingi požiūriai, bet ir tai, kas mus sieja.

Dalius JONKUS

Filosofinė hermeneutika ir postmoderniojo mąstymo laukas

Philosophical hermeneutics and the field of postmodern thinking

Vytautas RUBAVIČIUS

Kultūros ir meno institutas, Vilnius,
Tilto 4, tel.: (370-2) 62 60 91.

S u m m a r y

The concepts were formed in metaphysical tradition such as “reality”, “truth”, “essence” etc. sustaining the stable image of the world. Postmodern thinkers (J.Derrida, R.Rorty, J.-F.Lyotard and others) have deconstructed metaphysics and revealed the linguistic nature and contingency of these concepts consciously opposing themselves to the tradition of rational philosophy. Peculiarities of postmodern thinking became extremely visible in the debates of postmodern thinkers with the representatives of philosophical hermeneutics and critical social theory influenced by it. The main target of postmodern philosophers is the “metaphysics” of hermeneutics, its transcendental resium and attempts to justify the significance of “truth”. The

main theses of this article is - the field of postmodern thinking is hermeneutical itself: the potential of interpretative relativism hidden in hermeneutics revealed itself in this field. Philosophical hermeneutics tried to sustain this relativity in the network of certain objectifying structures. The author of this article tries to show how the views of postmodern thinkers on philosophy, truth, communication, understanding are connected with H.-G.Gadamer’s reflection on these phenomena. The importance of debates between J.Habermas, J.Derrida and R.Rorty is stressed.

Raktiniai žodžiai: filosofinė hermeneutika, postmodernizmas, neopragmatizmas, komunikacija, dekonstrukcija.

Postmodernieji mąstytojai (J.Derrida, R.Rorty, J.-F.Lyotard’as ir kt.) daug jėgų atidavė, kad “sunaikintų” Vakarų metafizinę tradiciją, kurioje susiformavo stabilų pasaulio vaizdinį palaikančios “tiesos”, “tikrovės”, “esmės” ir kitos sąvokos. Šiuo atžvilgiu jie priešina save racionalesnės pakraipos filosofams, kurie, suvokdami metafizinės tradicijos sąvokų sąlyginumą, vis dėlto yra įsitikinę būtinumu išlaikyti sąsajas su racionaliaja filosofija, kurioje glūdi daug potencialių galimybių įveikti išryškėjusį racionaliojo proto ribotumą. Ta prieštara dažnai yra sąmoningai sustiprinama, norint labiau parodyti savo filosofines pozicijas. Ypač šitai būdinga postmodernųjų filosofų kritiniam nusiteikimui prieš filosofinę hermeneutiką, kuri, H.-G.Gadamerio asmenyje, būdama atvira dekonstravimo vėjams, sykiu išlaiko pagarbą racionaliajai tradicijai, teigdama, jog atsiskaičius “tiesos”, “esmės” ir kitų metafizinių sąvokų nuovokos, nebetenka prasmės ir argumentuota filosofinė diskusija, nes nebeįmanoma net sutarti dėl pokalbio “temos”. Postmodernųjų mąstytojų taikinytis kaip tik ir yra filosofinės hermeneutikos “metafiziškumas”, “metafizinės

liekanos”, tačiau kritinis įkarštis savaip nuslepia tai, jog postmodernusis mąstymo laukas susiklostė įgyvendindamas iš dalies filosofinėje hermeneutikoje glūdėjusį filosofinio ir kultūrinio reliatyvizmo potencialą, kurį labai gerai jautė filosofinės hermeneutikos atstovai ir stengėsi jį išlaikyti tam tikrų “objektyvinančių” struktūrų (Mitsein, supratimas kaip horizontų susilieėjimas, dialogas, praktiškoji mąstysena, tiesa ir pan.) tinkle. Ironiška tai, jog postmodernųjų mąstytojų požiūrio į tradiciją neišvengiamą “ratiškumą” savaip išreiškė M.Heideggeris: savo filosofinės karjeros pradžioje, ėmėsis permąstyti Vakarų metafizikos istoriją, jis teigė būtinumą suardyti metafiziką, kad būtų galima esmiškai mąstyti būti, o tokia galimybė glūdėjo ikisokratikų logose, tačiau perėjęs net *Sein* perbraukimo išbandymus ėmė aiškinti, jog metafizinės tradicijos neįmanoma įveikti – reikia mokytis su ja susitarti. Savo ruožtu J.Derrida, dekonstruodamas logocentrinę ir fallogocentrinę esybės metafiziką, kurios šaknys glūdi Platono filosofijoje, niekada neužmiršta pripažinti nepaprastai mylįs Platoną ir netrukus imsis jį skaityti kelioliktą kartą. Platoną kreipda-

mas prieš Platoną, jis sykiu aktualizuoja metafizinę tradiciją kaip dekonstrukcijos veikimo lauką. Jo pokalbiai su Platonu ir kitais filosofijos autoritetais primena tai, kaip F.Schleiermacheris atskiria “tikrą pokalbį” (*das eigentliche Gespräch*), kylantį iš bendrų pastangų pažinti prasmę ir “laisvą pokalbį” (*das freie Gespräch*), susijusį su meniniu mąstymu ir skatinantį kelti idėjas bei jomis keistis.

Aptarsime kai kurias filosofinėje hermeneutikoje suaktualintas temas ir stengsimės parodyti, jog post-modernųjų mąstytojų požiūriai į tiesą, komunikaciją, filosofiją vienaip ar kitaip susiję su filosofinėje hermeneutikoje susiklosčiusiu šių fenomenų apmąstymu. Pagrindiniai šiame straipsnyje “veikiantys asmenys” bus H.-G.Gadameris, J.Habermasas, J.Derrida ir R.Rorty.

I

Gadameris, aiškindamas filosofinės hermeneutikos reikšmę šių dienų filosofijai, pabrėžia, jog filosofinė hermeneutika teigia naują požiūrį į pažinimą ir tiesą. Pažintiniai procesai vyksta suprantant, o supratimas yra intersubjektyvios prigimties. Suprasti dalykai yra pagrindas rasti moksliniam pažinimui, mokslinėms verifikavimo procedūroms, kurių intersubjektyvų pobūdį yra kitados aptaręs K.-O.Apelis (Apel, 1967). Tad ir tiesos klausimas turi būti keliamas supratimo, kuris jau iš tradicijos yra hermeneutikos objektas, plotmėje. Didžiausia filosofinė sumaištis kilo dėl to, jog buvo suuniversalinta mokslinės tiesos samprata ir imta taikyti kaip matas visoms gyvenimo ir pažinimo sferoms. Šiuo metu ne tik filosofinės hermeneutikos atstovai, bet ir didžiuma filosofų nebemano mokslinę tiesą esant tikroju tiesos vaizdiniu: buvo suvokta, jog mokslinė tiesa yra tam tikros istoriškai sąlygotos žmonių veiklos produktas, kurį nepaprastai sureikšmino jos teikiama techninio gamybinio taikymo galimybė, suteikusi jai “absoliuto” aureolę. Gadameris, rašydamas didžiausią savo veikalą “Tiesa ir metodas” (*Wahrheit und Methode*, 1960) kaip tik ir turėjo tikslą išplėsti tiesos sąvoką, kad būtų įveikta propozicinės tiesos samprata, įsitvirtinusi nuo Aristotelio logikos laikų (Gadamer, 1997, p. 135). Jis savaip, labiau paisydamas tradicinio metodologinio nuoseklumo, plėtojo M.Heideggerio išvalgas, kuriose tiesa skleidėsi kaip Būties atvertyje ryškėjantis pirminis esinio akivaizdumas.

Tiesa apčiuopiama suprantant, o supratimui esmiškai būdingas dialogiškumas. Analizuodamas supratimo fenomeną, Gadameris parodo jo istoriškumą (tad sykiu objekto ir subjekto teorinio santykio, sudarančio mokslinės tiesos pagrindą, istorinį sąlygotumą), išryškina išankstinių struktūrų vaidmenį supratimo procese. Pasiremdamas išankstinio supratimo struktūrų reikšmingumu, jis kritikavo švietėjiško racionali-

lizmo nusistatymą prieš “prietarus”, mąstymą ir suvokimą tapatinant su racionalaus pažinimo logika. Prietarai, kitaip tariant, nesąmoningos prielaidos yra pačios mūsų istorinės egzistencijos elementai, būtini patyrimo įforminimo rėmai¹. Išankstinės struktūros, įsitikinimai, nuomonės, akivaizdumai gali būti išskeliami į sąmonės šviesą, paverčiant juos tematinės refleksijos “objektais”. Tačiau neįmanoma aptikti tokio absoliutaus neturinčio prielaidų pagrindo, ant kurio atsistoję galėtume apžvelgti visas prielaidas, suprantama, ir savojo mąstymo. Šitai galėtų padaryti nebent tik begalinis teorinis protas, sugebantis mąstyti ir savąjį mąstymą. Tokio teorinio proto idėja iš esmės ir yra paremtas mokslinis objekto ir subjekto santykis bei iš to santykio kylanti tiesa. O mąstymas kyla iš tam tikros tradicijos ir net ją neigdamas šitai daro paveldėtais mąstymo “instrumentais” ir kalbinės raiškos lytimis, kurios užtikrina ir savivoką, ir prasmingą komunikavimą. Supratimas sudaro sąlygas dialogiškai savos hermeneutinės situacijos sąveikai su norimo suprasti teksto, tradicijos ar kultūros pateikiamu prasmių horizontu. Savas ir svetimas horizontai yra atviri ir suprantant jie keičiasi. Tą kaitą, horizontų sąveiką, jų suartėjimą, išryškinantį kiekvieno jų “kitoniškumą”, Gadameris ir vadina *Horizonverschmelzung*. Teigdamas nepaliojiamą kultūrinį ir politinį dialogiškumą, jis kritikuoja neistorinį objektyvizmą, “pagrindiškumą” (*foundationalism*), išivaizduojantį, jog esama absoliutaus supratimo pagrindo.

Išleidęs “Tiesą ir metodą”, Gadameris savo dėmesį nukreipė į etinius ir politinius hermeneutikos aspektus, lyg atgaivindamas jaunystės laikų apmąstymų temas, vis labiau išskeldamas senųjų graikų mąstytojų svarbą. Jo įsitikinimu, filosofinė hermeneutika tęsia senosios praktinės filosofijos tradiciją ir šiuo metu jos tikslas yra praktinį ir politinį protą apginti nuo mokslu grindžiamų manipuliacinių technologijų

¹ Apie prietarus, iki-supratimą, supratimo istoriškumą žr.: Gadamer, 1990, p. 270-312.

įsiviešpatavimo. Mokslinių metodų ir jų anonimiškumo garbinimas iš esmės neigia pilietinio gyvenimo esmę – laisvą ir atsakingą apsisprendimą, nes visuomenei svarbių sprendimų teisė suteikiama anoniminiams ekspertams. Su tuo sutinka ir Habermasas, ir Rorty.

Kokie supratimo proceso ypatumai išryškėja praktinės hermeneutikos plotmėje? Gadameris pasiremia Aristotelio “Etika” ir jo *phronesis* samprata. Hermeneutinėje tradicijoje buvo priimta skirti tris supratimo atmainas, kurioms buvo skirtos specialios disciplinos: *subtilitas intelligendi* (supratimas), *subtilitas explicandi* (interpretacija) ir *subtilitas applicandi* (taikymas). Gadamerio manymu, tai iš esmės trys vientiso supratimo aspektai, vadinasi, pats supratimas jau savaime suponuoja vienokį ar kitokį taikymą, kuris kreipia į praktinę sferą. Kaip tik praktinei sferai gvildinti ir pasitelkiama aristoteliškoji *phronesis* samprata. *Phronesis* skiriasi nuo teorinio žinojimo *episteme* ir nuo techninio sugebėjimo ar mokėjimo *techne*. *Phronesis* yra gebėjimas visuotinius dalykus, pavyzdžiui, gėrio nuovoką, taikyti praktiniame gyvenime, kasdienėse, greitai besikeičiančiose, jokių visuotinumų požymių neturinčiose situacijose. Recenzuodamas kitados “Tiesą ir metodą”, Habermasas aiškino, jog tikrasis Gadamerio nuopelnas tas, kad jis akivaizdžiai parodė, jog hermeneutinis supratimas yra susijęs su būtinumu išreikšti į veiksmą orientuotą savęs supratimą. Tuo metu J.Habermasas kaip tik ir plėtojo kritinę komunikacinio veiksmo ir racionalumo teoriją.

Habermasas pokario metais išryškėjusią įvairių filosofinių srovių konfrontaciją ir sustiprėjusias antiracionalistines tendencijas, kurios, jo manymu, buvo labai ryškios ir vėlyvojo Heideggerio kūrinuose, norėjo įveikti racionaliosios, kantiškosios tradicijos teikiama priemonėmis, sykiu atsižvelgdamas į pagrįstą racionalaus pažinimo subjekto ir jo pretenzijų būti absoliučiu tiesą legitimizuojančiu pagrindu kritiką. Racionalioji filosofinė tradicija turinti susikurti sau naują pagrindą (vėliau Habermasas labai susilpnino transcendentinius siekius) – naują racionalumo teoriją, esminiais fenomenais laikančią komunikacinį veiksmą ir diskursą. Šitai turėjo padėti įveikti išryškėjusią vienpusišką Frankfurto mokyklos atstovų nuostatą kritikuoti šiuolaikinį mokslą ir technologiją – kritikuoti reikia ne apskritai mokslą ir technologiją, o jų totalizuojančią galią, jų susitapatinimą su visuminiu racionalumu (McCarty, 1978, p. 40). Visus žmonių atliekamus tyrimus jis suskirstė į tris sferas: empiriniai analitiniai, istoriniai hermeneutiniai ir kritiškai orientuoti mokslai. Kiekvienoje sferoje susisklosto specifiniai mokslinių procedūrų tipai,

kiekvienai būdinga sava vertybių sistema, kurią lemia ypatingi pažinimo interesai: empirinių analitinių mokslų sferą “valdo” techniniai, istorinių hermeneutinių mokslų sferą – praktiniai, o kritiškai orientuotų mokslų sferą – išlaisvinantys, emancipaciniai pažinimo interesai (Habermas, 1971, p. 308). Pažinimo interesai susieja mokslus su žmonių gyvenimu, *praxis* struktūromis – šitaip atmetama objektyvistinė iliuzija, esą pasaulis yra nepriklausomų nuo jį pažįtančio subjekto faktų sandauga. Įvairius pažinimo interesus įgyvendina veikiantis žmogus, kurio esminė savybė – savirefleksija: jis numato tikslus, renkasi būdus jiems įvykdyti, bendrauja su kitais juos įgyvendindamas ir apgalvoja savo situaciją bei jos teikiamas galimybes. Ne abstraktūs pažinimo principai ir tiesos siekis kreipia žmones veikti, o pats pažinimas kyla iš žmonių siekių sutvarkyti savo gyvenimą, keisti aplinką ar savaip prie jos taikytis. Pažinimas yra išsiskleidęs istorijoje bei kultūroje ir grindžiamas interesų sąveikos. Savirefleksijos svarba išryškėja pereinant iš įvairių priespaudos formų prie veikėjų laisvos sąveikos, laisvo bendravimo būvio. Žmonėms vis svarbiau suvokti savąją istorinę situaciją, kad jie galėtų veikti kaip laisvi ir atsakingi individai, o tai gali ir turi laiduoti racionalios refleksijos ir savirefleksijos grindžiama komunikacinė kompetencija, gebėjimas savo interesus susieti su konkrečia situacija, atsižvelgiant į kitų žmonių intencijas ir interesus.

Plėtodamas komunikacinio veiksmo teoriją, Habermasas aiškino sąlygas ir kompetencijos ypatumus, kurie reikalingi komunikavimo procesui plėtoti ir sykiu mažinti kylančius nesusipratimus. Klaidingų įsitikinimų, kurie socialinėje plotmėje išsirutulioja ir į konfliktines situacijas, galima atsakyti juos aptariant. Tam būtina kurti ir įtvirtinti laisvo komunikacinio kalbėjimo situacijas, kurios skatintų savitarpio supratimą. Habermaso “universaliosios pragmatikos” projektas kaip tik ir numatė visuotinių prasmės bei supratimo sąlygų ir komunikacinių situacijų tyrimą, kuris turi užtikrinti praktinį tyrimų rezultatų diegimą politinėmis priemonėmis, plėtojant demokratines institucijas. Visiškai laisvą, neribotą, niekieno neįtakojamą laisvų ir lygiateisių žmonių diskusiją Habermasas nusako sąvoka “ideali kalbėjimo situacija” (*ideal speech situation*), kuri iš esmės ir yra transcendentinis tiesos, laisvės ir racionalumo kriterijus, nes nuomonės, dėl kurių sutariama tokioje situacijoje, tampa “teisingomis nuomonėmis”, aptartos ir sutartos preferencijos – “racionaliomis preferencijomis”, o išdiskutuoti interesai – “tikraisiais interesais” (Geuss, 1988, p. 66). Kuo šitaip suprantama komunikacija skiriasi nuo filosofinėje hermeneutikoje išsikristalizavusio supratimo dialogiškumo, kuriam vi-

dujai būdingas savireflektyvumas – savų prielaidų ryškinimas ir savęs supratimas? Habermaso teigimu, komunikacija, ypač neiškreipta (*undistorted communication*), reikalauja, jog kalbantieji suvoktų ir pagrįstų savo pažiūras ir sykiu būtų atsakingi už sakomas mintis. Komunikacinė situacija modeliuojama kaip susikalbėjimas, nes pokalbio dalyvių galima paprašyti paaiškinti savo teiginius ar samprotavimus, o šito neįmanoma reikalauti iš raštų, dokumentų ar tekstų. Tačiau juk Gadameris į supratimą taip pat žvelgia kaip į susikalbėjimą, tačiau į tą susikalbėjimą įtraukia ir tekstų sferą. Su tekstais taip pat kalbamas, ir tam pokalbiui būdingas klausimo-atsakymo santykis. Rašytinio teksto, diskurso supratimą ir pokalbio sa-

vitarpio supratimą sieja tai, jog visoks supratimas “turi omenyje tam tikrą reikalą” (*eine Sache im Auge hat*), tą dalyką, kurį stengiamasi išsiaiškinti, dėl kurio tariamasi, dėl kurio ir siekiama konsenso (Gadamer, 1990, 348). Ir Habermaso manymu, supratimo tikslas yra savitarpio sutarimas, bendras žinojimas bei atsakingas pasitikėjimas. Nors tiesos niekaip filosofškai neįmanoma pagrįsti, tačiau ji gali būti aptariama pokalbyje ir dėl jos gali būti sutariama. Kita vertus, supratimo, laisvės ir atsakomybės santykis Gadameris gvildena aiškindamas esminį *ethos* ir *phronesis* sąryšį, kuris svarbus, jo manymu, ir Platono idealiai respublikai, ir Aristotelio etikai bei politikai, ir teisingai suprastam I.Kantui.

I I

1979 m. R.Rorty šokiravo Amerikos filosofų asociacija susirinkime paskelbęs “filosofijos pabaigą”, nes požiūris į “mąstymą kaip veidrodį” (žr.Rorty, 1979) pasirodė esąs iliuzija todėl nebegalima rimtai žvelgti į prielaidą, esą mintis ar sąmonė atspindi ar reprezentuoja tikrovę. Ši prielaida buvusi tik R.Descartes’o įtvirtintas istorinis atsitiktinumas, o ne absoliuti tiesa. Šitaip manyti jį vertė “lingvistinio posūkio” patyrimas, analitinės filosofijos bevaisės pastangos nustatyti tiesos sąlygas ir kriterijus bei T.S.Kuhno mokslinių revoliucijų teorija. Jis atgaivino amerikiečių pragmatizmo tradiciją: pragmatikai anksčiau atmetė klasikinės filosofijos siekį pažinti tiesą, transcendentinius principus ar pagrindus ir “pasuko” filosofiją į praktinio gyvenimo pusę. Rorty įsitikinimu, esama įvairiausių pažinimo rūšių bei būdų, tinkančių įvairiausioms žmonių reikmėms bei interesams. Tai įvairovei neįmanoma surasti ar sukurti vieno aiškaus, pagrįsto epistemologinio pagrindo, juolab filosofija jau nebegali išsivaizduoti save vienišeliu “pažinimo pažinimu”. Filosofija turinti liautis tuščiai gvildenti tiesos teorijas, teorijų taikymo teisingumo kriterijus ir kitus panašius dalykus ir imtis kalboje bei literatūroje glūdinčių sąlyginių konvencijų bei galių, padedančių kurti ir skleisti žmones suartinančius veiksmingus diskursus. Iš esmės tai yra hermeneutinis požiūris į pažinimą, išryškėjęs M.Heideggerio, L.Wittgensteino, H.-G.Gadamerio darbuose – nėra jokių tvirtų epistemologinių pagrindų, kurie užtikrintų pažinime gaunamų rezultatų teisingumą ar, kitaip tariant, užtikrintų teisingo pažinimo sąlygas. Demonstratyviai, ironiškai, pabrėždamas savo poziciją, Rorty sako, jog “poetinė, meninė, filosofinė, mokslinė ar politinė pažanga kyla iš atsitikti-

nio asmeninės manijos sutapimo su visuomenės poreikiais” (Rorty, 1992, p. 37). Laikydamasis savo nuostatos jis ironiškai kritiškai žvelgia ir į Gadamerį, ir į Habermasą: jam įtartinas ar net visai nepagrįstas atrodo tradicinio filosofinio diskurso kūrimas, kada iš esmės yra subyrėję visi didieji legitimizuojantys ar pagrindžiantys (*foundational*) filosofiniai diskursai. Tad kritikos objektu tampa Gadamerio ontologizmas, hermeneutinės situacijos universalinimas (nors pats Rorty suvisuotina “problemines situacijas”) ir anksatyvojo Habermaso transcendentalizmas, tačiau palai-komas jo “neiškreiptos komunikacijos” siekis. Habermasas buvo įsitikinęs, jog komunikaciją turi grįsti komunikacinio veiksmo teorija, o tai kaip tik ir yra iš metafizinės tradicijos kylančios pastangos nustatyti tikrąsias pažinimo ir socialinės praktikos sąlygas bei pagrindus. Tačiau socialinės praktikos esančios sąlygiškos, nepaliaujamai kintančios ir jokiais esminiais pagrindais nepagrindžiamos. Rorty propaguojamo neopragmatizmo principai yra ne metafiziniai ar epistemologiniai, o sokratiškosios dorybės – noras kalbėtis, išklaudyti žmones, apgalvoti veiksmų poveikį kitiems žmonėms ir įgyvendinamų interesų pasėkmes. Tačiau nėra jokių principų, kurie galėtų užtikrinti mums sėkmę, sprendžiant konkrečias problemas ar imantis bendrų veiksmų sociopolitinėje sferoje. Todėl, Rorty manymu, Habermaso ieškojimai, kaip pagrįsti savąją kritinę ir komunikacinio veiksmo teoriją, yra metafizinės prigimties bandymas išvengti pokalbio (Descartes’o, Kanto sistemų monologiškumas) ir pakeisti jį absoliučiu požiūrio tašku, neistorinėmis visuotinėmis sąlygomis, kurios turi palaikyti visokį pokalbį bei komunikacinį veiksmą. Tačiau juk nors hermeneutinė tradicija ontologizuoja

dialoginę struktūrą (M.Heideggerio *Dasein* kaip *Mitsein*), tačiau nebuvo manoma, jog įmanoma aptikti kokius nors konkrečius principus, palaikančius dialoginį subuvimą ir šitaip padedančius “išvengti” *Dasein* istoriškumo. O istoriškumo teigimas nereiškia, jog propaguojamas istoristinis reliatyvizmas.

Habermasas kritikuoja Rorty “kontekstualinį etnocentrizmą” dėl to, jog jis suprantančios komunikacijos situaciją išsivaizduoja labai vienpusiškai: kaip tam tikrų *mes*, sugeriančių kitų nuomones, poziciją. Tie *mes* – tai iš esmės šiuolaikinės liberaliosios visuomenės vertybinis darinys. Tačiau juk konfliktinėse situacijose ypač svarbi yra *mes* ir *jie* simetrija, sugėbėjimas į savo situaciją pažvelgti “jų” akimis ir sudaryti sąlygas, kad “jie” galėtų į savo situaciją pažvelgti “mūsų” akimis. Tik tada galima kalbėti apie tikrojo savitarpio supratimo plėtimą. Todėl Habermasas pritardamas remiasi Gadamerio įsitikinimu, jog supratimo procesas nėra paprastas “kitų” požiūrių ar kultūrų įsisavinimas, o tam tikras dviejų perspektyvų susilieėjimas, iš kurio randasi nauja perspektyva. Šitai ypač svarbu, kada susiduria pozicijos, kurioms būdinga skirtingi racionalumo standartai. Pokalbio dalyviai vienaip ar kitaip turi nusistatyti tam tikrą bendrą atskaitos tašką, kuris, suprantama, keičiasi, siekiant galutinio sutarimo. Siekiant konsenso tokios “sąvokos kaip tiesa, racionalumas, pagrindimas vaidina *ta patį* gramatinį vaidmenį *visose* lingvistinėse bendruomenėse” (Habermas, 1995, p. 138). Habermaso įsitikinimu, “visos kalbos teikia galimybę tai, kas teisinga, atskirti nuo to, ką mes manome esant teisinga” (Ten pat). Supratimo horizontų susilieėjimas kaip tik ir padeda išvengti objektyvizmo klaidos, esą ieškoma kažkokių absoliutaus požiūrio taško, kuris vienintelis leistų mums teisingai suvokti įvairius požiūrius. R.J.Bernsteinas, analizuodamas hermeneutinį atsigrįžimą į pragmatiką, kaip vieną svarbiausių Gadamerio filosofijos bruožų išskiria pasirinkimą tiesa, kuri peržengia mūsų istorinį horizontą, ir šitai yra esminis dalykas, skiriantis filosofinę hermeneutiką nuo istorinės reliatyvizmo atmainos (Bernstein, 1986, p. 105). Toks apibūdinimas tinka ir J.Habermasui.

Ypač intensyvus pastaruoju metu yra Habermaso ir Rorty dialogas, aiškinantis šiuolaikinės filosofijos ir filosofavimo pobūdį, filosofijos padėtį dabartinėje kultūroje, diskurso, kalbos ir tiesos santykius. Rorty principinė nuostata, kurios jis laikosi kartu su kitais dekonstrukcijos ir neopragmatikos atstovais (“mes - ironikai”, “mes – antiesencialistai” ir t.t.), yra ta, kad filosofijoje jau nebesiremiama skirtumais tarp “atradimo ir darymo, atradimo ir išradimo, objektyvumo ir subjektyvumo”, todėl nebegalima suformuluoti savo požiūrio į tą ar kitą reiškinį, pasitelkiant vidaus ir

išorės skirtingumą (Rorty, 1996a, p. 33). Tad kaip įtikinti, kad vienas ar kitas požiūris jei ne teisingas, tai bent priimtinas? Atsakymas toks: ne tiek argumentais, kiek nuosekliu naujų kalbėjimo būdų diegimu. Todėl visiškai nebebūtina stengtis aiškiai apibrėžti savo poziciją, filosofinę srovę ar vartojamas sąvokas. Juk jei mūsų kas paklausia, kas tai yra dekonstrukcija, visiškai aiškus ir suprantamas yra atsakymas – tai, ką daro Derrida. Iš konfliktuojančių teorijų mes pasirenkame ne teisingesnes, o tas, kurios geriau tinka spręsti nuo konteksto priklausomas problemas. Teorijų neįmanoma lyginti jokiais akivaizdumo, faktų ar tiesos kriterijais. Rorty tai aiškina tokiu pavyzdžiu: kai mes sakome, jog mūsų protėviai klaidingai tikėjo, esą Saulė sukasi apie Žemę, o mes jau teisingai tikime Žemę sukantis apie Saulę, tai mes tik pasakome turį geresnį įrankį nei mūsų protėviai. Į tai mūsų protėviai galėtų atšauti, - tęsia Rorty, - jog jų įrankis padėjo jiems tikėti į Šventraščio tiesą, o mūsų - tikėjimui visai nepadeda. Tokiu atveju mūsų atsakas turėtų būti toks: šiuolaikinės astronomijos ir kosminių skrydžių laimėjimai nusveria krikščioniškojo fundamentalizmo pranašumus. Nesunku pastebėti, jog argumentacija yra nurodinėjanti, kaip reiktų atsakyti, ir sykiu ji politizuojama – pasitelkiamas krikščioniškojo fundamentalizmo vaizdinys, jau savaime “nupurtantis” liberalių vertybių propaguotoją. Argumentavimo strategija šiuo atveju paremta retorinėmis ir ideologinėmis priemonėmis. Habermasas, analizuodamas šį pavyzdį, ne be ironijos nurodo, jog pavyzdys veikia prieš Rorty – pats Habermasas visiškai galėtų apsieiti be žmogaus Mėnulyje ir išsivaizduoti, jog renkasi tikėjimą į “Dievą *salvator*”, tik problema ta, kad nėra jokios galimybės pasirinkti (Habermas, 1996, p. 1-30). Kitaip tariant, mes esame tam tikroje tikrovėje, kurios negalime “išvengti”, rinkdamiesi tas ar kitas jos deskripcijas. Tačiau neteigiama, jog egzistuojama tik viena teisinga deskripcija.

Rorty įsitikinimu, filosofija yra literatūrinės kultūros elementas sykiu su psichoanalize bei pragmatiškai orientuota religija. Tokią kultūrą ypač puikiai atstovauja, jo manymu, Derrida. Abu jie sutinka, jog dekonstrukcija ir pragmatizmas turi daug bendra. Derrida, o ypač jo pasekėjai, linkę pabrėžti dekonstrukcijos naujumą, tačiau Rorty manymu, dekonstrukcija visiškai ne nauja procedūra, dekonstrukcija yra seniai visų žinomas ir taikomas rekontekstualizavimas, kurio negalima laikyti jokių metodų, nes nėra jokių išmokstamų taisyklių, kaip dekonstrukciją taikyti. Todėl jam visiškai nepagrįsti (filosofinės diskusijos rėmuose) atrodo Jonathano Cullerio ir Christopherio Norriso argumentai, esą Derrida laikosi

griežto argumentavimo ir iš esmės pratęsia kantiškąją tradiciją. Rorty didžiausią išpūdį daro Derrida sugebėjimas kurti savo privačią filosofinę kalbą, manipuluoti filosofinių diskursų registrais ir retorinėmis priemonėmis. Laisva kalbinės fantazijos žaismė ir jo privalumas, o ne filosofinė argumentacija. Rorty akimis žiūrint, Derrida yra „jausmingas (*sentimental*), viltingas, romantiškai idealistinis rašytojas“ (Rorty, 1996b, p. 13). Derrida sutinka su tokiu apibūdinimu, prisipažindamas esąs jausmingas, tikis laimę, tačiau nesutinka, kad jis kurias vien asmeninį diskursą, nepretenduojantį į jokių socialinių veiksmingumą. Juolab kad pati dekonstrukcijos samprata turi ryškių socialinių bei politinių aspektų. Kokia dekonstrukcijos paskirtis šiuolaikiniame pasaulyje? Ji turi nepaliaujamai rodyti, jog ne tik tekstai, diskursai, filosofinės sistemos, bet ir tradicijos, tikėjimai, institucijos bei įvairiausios praktikos nesiremia jokiais aiškiai nusakomomis prasmėmis ir nėra skirtos konkrečioms tikslams įgyvendinti – visi šie „dalykai“ turi ir prasmės, ir tikslų, ir funkcijų „pervirši“, kuris išryškėja kituose kontekstuose ar kitomis visuomeninėmis politinėmis sąlygomis. Visose didžiosiose religijose – judaizme, krikščionybėje, islame ir kitoje – daugybė vidinės įtampos, heterogeniškumo, griauinančių ugnikalnių, daugybė tekstų, kurių negalima išprausti į institucijos rėmus ar sistemą, - aiškina Derrida, - todėl būtina juos skaityti nuolatos atnaujinamu būdu (Derrida, 1997, p. 21). Toks naujas tekstų ir institucijų skaitymas suproblemina įprastus tikėjimus, socialines praktikas, visuomenėse vyraujančius akivaizdumus ir, ypač svarbu, - įvairių socialinių galių legitimavimo pagrindumą. Šitaip suvokiamos dekonstrukcijos socialinis reikšmingumas yra akivaizdus. Kitas klausimas, ar tas reikšmingumas virsta socialiai reikšmingu poveikiu.

Socialinių ir politinių dekonstrukcijos reikšmingumą, oponuodamas Rorty privatumo ir viešumo perskyrai, Derrida pabrėžia, aiškindamas kalbėjimo aktą. Kada tik praveriamos lūpos, kažkas jau žadama, kada tik imama kalbėti, savaime pažadama sakyti tiesą. Čia pasitelkiama filosofinės hermeneutikos tradicijoje gvildenta pokalbio situacija. Atkreiptinas dėmesys, jog pasitelkiama ir tiesos nuovoka, kurią teigė ir Gadameris, ir Habermasas. Iš esmės ir Rorty, aiškindamas, kaip pokalbyje pasiekiamas sutarimas, daro prielaidą, jog kalbantieji kalba tai, ką mano, ir tuos manymus laiko teisingais. Kita vertus, konsensas turi turėti įpareigojančią galią, kuri suteikia jam teisingumo atributą, antraip niekas netrukdo nesilaikyti konsenso. Derrida teigimu, kalbėjimo akte glūdi visuotinė pažado, ateities, būsimumo laukimo struktūra, kuri iš esmės yra susijusi su teisingumu.

Šitą struktūrą jis vadina mesijine. Kai tik mesijinė struktūra susiaurinama iki mesianiškos, tada išskiriama iš kitų viena tradicija, viena išrinktoji tauta, kalba ar fundamentalizmas (Op. cit., p. 23). Mesijinės struktūros universalinimas primena hermeneutinės situacijos visuotinumą: abiem šiems dalykams būdinga principinis antiredukcionizmas, atvirumas kitam ir iš to atvirumo kylantis sugebėjimas keistis. Tokia visuomeniškai reikšmingos dekonstrukcijos samprata, teigianti tikslą – prasiskverbus pro įvairiausių „tiesų“ užtvaras, aptikti nedekonstruojamus teisingumo šaltinius, kiek skiriasi nuo Rorty aiškinimo, esą Derrida, atsisakęs metafizinių „visuotinumų“ užmojų, atsidavė laisvam „fantazavimui“ apie savo filosofinius pirmtakus, ėmė žaisti su jais, leiddamasis įvairiausiomis jų įtakotų asociacijų kryptimis, ir tos „fantazijos“ neturinčios jokio moralinio turinio, jų negalima panaudoti jokiems visuomeniniams – pedagoginiams ar politiniams – tikslams (Rorty, 1992, p. 125). Derrida atsigrįžime į teisingumą, „tikrinanti“ tiesas, galima įžvelgti tam tikrą sutarimą su filosofinės hermeneutikos atstovų, ypač Gadamerio, pastangomis praplėsti tiesos sampratą, savotiškai ją „humanizuoti“, parodant jos kilmę iš esmingesnių gyvenimiškųjų teisingumo nuovokų. Kita vertus, iškeliant praktinio protavimo epistemologinę reikšmę, atkreipiamas dėmesys į tai, jog mokslinės teorijos ir metodai yra daug platesnių žmogaus gyvenimo reikmių aspektas. Tad ir tiesa suvoktina ne vien kaip tam tikras „atitikimas“, o kaip pritaikymas ir panaudojimas. Rorty filosofiją, neigiančią tiesos objektyvumą bei teisingumo kriterijus, galima interpretuoti kaip susiaurintos, reliatyvistinės hermeneutikos variantą, nes hermeneutinė nuostata kviečia aiškintis, kodėl viena ar kita tradicija kai kurios teiginius laiko teisingais, kas nulemia jų teisingumo prielaidas bei laiduoja jų teisingumo statusą. Pačią metafizinę tradiciją, kurios esmės ir tiesas siekiama įžvelgti, apčiuopiant absoliučius pagrindus, galima laikyti visiškai tinkamu tam tikroms situacijoms „įrankiu“, padedančiu spręsti kai kurias epistemologines ar kokias kitas problemas. Šiuo atveju neopragmatizmui labiau tiktų ne atmesti metafizinę tradiciją ar save jai priešinti, o aiškintis, kaip geriau panaudoti „platoniskąjį“ esencializmą ir „antiplatoniskąjį“ kontekstualizmą. Juolab neopragmatistinis požiūris į teisingumą, kaip konsensą, yra dialoginės tiesos sampratos variantas.

Narpliojant filosofinės hermeneutikos, kritinės socialinės teorijos ir neopragmatizmo sąveikų ir santykių prieštaravimus, kurie dažniausiai pernelyg išpučiami, būtina turėti omenyje kiek paradoksalų faktą, jog Rorty savo šalyje prikėlė pragmatizmo tradiciją, pasiremdamas Apelio, Habermaso, Wellmerio dar-

bais, aktualizuojančiais Ch.S.Peirce'o, H.Meado ir kitų pragmatizmo klasikų idėjas. Vokiečių filosofų darbai JAV imti leisti 7-8 dešimtmečių sandūroje, gerokai prieš Rorty paskelbiant "filosofijos pabaigą". Jų knygose pragmatizmas jau buvo vienaip ar kitaip susietas su hermeneutika. O tų sąsajų plotmių ištis nemažai.

Kaip socialinio sambūvio pagrindinį "principą" ir siekiamybę Rorty iškelia solidarumą. Jo reikšmė, Rorty manymu, yra akivaizdi, o vis labiau "solidarėdami" žmonės mažina pasaulyje klestintį blogį, priepaūdą, pažeminimą ir kitas blogybes, kitaip tariant, be jokios prievartos plečia liberalios visuomenės lauką. Ta visuomenė yra sekuliari, ir solidarumas joje iš esmės turi pakeisti religinės sąmonės bei idealų funkcijas ir vis geriau gyventi trokštančio liberalios visuomenės atstovo nebetrikdyti nuodėmės, kaltės ir kitais jausmais bei graužatimis. Tačiau nepaaiškina, kaip diskursas gali pateikti kitiems solidarumo idėją ir kaip galima įtikinti kitus, kad ši idėja reikšminga. Juk diskursas nepajėgus perteikti tiesą, o solidarumas pretenduoja į universalumą. Įtikinimo darbą iš esmės turi atlikti literatūra. Tačiau jau B.Pascalis tokį įtikinėjimą vadino "įtikinėjimu gundant" (*convaincre d'agrément*). Rorty neatkreipia dėmesio, jog solidarumas gali tapti žmonių skirstymo priemone, skatinančia konfliktus, o ne padedančia juos malšinti. Kita vertus, solidarumas remiamas konsenso galimybe, o konsensus yra "visuomeniška tiesa". Vadinasi, suponuojama, jog pasiektą konsensą kalba gali neiškreipdama perteikti kitiems žmonėms, kurie jį su-

vokę gali prisijungti, solidarizuotis su konsenso "iniciatoriais". Pradėjus nuo to, jog kalba negali atspindėti ar reprezentuoti tikrovės, jog ji nėra nei tikrovės, nei tiesos veidrodis, lyg ir imame teigti, jog ji liberalioje demokratinėje visuomenėje gali būti visiems konsensą atspindinčiu veidrodžiu. Esama ir kitos problemiškos prielaidos – komunikacijos diskursas gali būti tiesiogiai paverstas veiksmais ar elgesiu. O juk konsenso prasmė, pasitelkiant įžymiąją L.Wittgensteino mintį, jog prasmė – tai vartojimas, kaip tik ir turėtų išryškėti "vartojant" diskursą. Kitaip tariant, komunikacinis sutarimas dėl tiesos ar veikslių nėra ir negali būti "veikiančioji" tiesa, kurią mes atpažįstame ar nujaučiame iš elgesio, veikslių ar poelgių. Ir šiuo atveju hermeneutinis *ethos* ir *phronesis* derinimas teikia daugiau galimybių suvokti diskurso ir veiksmo sąveikos ypatumus.

Galima sutikti, jog subyrėjo metafizine tradicija paremtas pasaulio vaizdas ir jame galiojusios reprezentavimo ir tiesos sampratos, tačiau, kaip aiškina H.Putnamas, tai toli gražu nereiškia, jog subyrėjo tiesos ir reprezentavimo supratimas; dekonstruktyvistai teisūs teigdami tam tikros filosofinės tradicijos žlugimą, tačiau tapatindami šią metafizinę tradiciją su mūsų gyvenimais ir mūsų kalba jie metafizikai teikia pernelyg didelę reikšmę, laikydami ją visos kultūros pagrindu (Putnam, 1995, p. 124). Filosofinė hermeneutika sugeba nepasiduoti nei naujovių atmetimo, nei tradicijos absoliutinimo pagundoms. Tai ryškėja ir analizuojant tiesą, diskursą, komunikaciją bei veiksmą.

L i t e r a t ū r a

1. Apel Karl-Otto. (1967). *Analytic Philosophy and the Geisteswissenschaften*. Dordrecht.
2. Bernstein Richard J. (1986). *Philosophical Profiles*. Philadelphia, Philadelphia University Press.
3. Derrida Jacques (1997). *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. Ed. with a Commentary by John D.Caputo. New York, Fordham University Press.
4. Gadamer Hans-Georg. (1997). "Reply to Joan Stambough". // *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Ed. By L.E.Hahn. Chicago and La Salle, Ill., Open Court.
5. Gadamer Hans-Georg. (1990). *Gesammelte Werke*. Bd. 1. *Hermeneutik I : Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, Mohr.
6. Geuss Raymond. (1988). *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge a.a.: Cambridge University Press.
7. Habermas Jürgen (1971). *Knowledge and Human Interests*. Boston, Beacon Press.
8. Habermas Jürgen. (1995). *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Boston, Polity Press.
9. Habermas Jürgen. (1996). *Coping with Contingencies – The Return of Historicism*. // *Debating the State of Philosophy*. Habermas, Rorty, and Kołakowski. Ed. By Józef Niźnik and John T.Sanders. Wesport (Conn.), London: Praeger.
10. McCarty Thomas. (1978). *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge (Mass.) and London.

11. Putnam Hilary. (1995). *Renewing Philosophy*. Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press.
12. Rorty Richard. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.
13. Rorty Richard. (1992). *The Contingency of Selfhood*. // *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press.
14. Rorty Richard. (1996a). *Relativism – Finding and Making*. // *Debating the State of Philosophy*. Habermas, Rorty, and Kołakowski. Ed. By Józef Niźnik and John T. Sanders. Westport (Conn.), London, Praeger.
15. Rorty Richard. (1996b). *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*. // *Deconstruction and Pragmatism*. Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty. Ed. By Chantal Mouffe. London and New York, Routledge.

**Trys Platono apvertimai:
Friedrichas Nietzsche, Martinas
Heideggeris, Jacques Derrida**

**Three inversions of Plato:
Friedrich Nietzsche, Martin
Heidegger, Jacques Derrida**

Jūratė BARANOVA

Vilniaus Pedagoginis universitetas, Filosofijos katedra.
T. Ševčenkos 31, LT-2009 Vilnius

S u m m a r y

This article concentrates on two main interpretations of Friedrich Nietzsche's philosophy: hermeneutical, originated in Martin Heidegger's book "Nietzsche" and deconstructive -, elaborated in Jacques Derrida's book "Esperon: Le Styles de Nietzsche. Spurs. Nietzsche's Styles". and his article "Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions". The author of the article considers that the idea of inverted platonism as a main paradigm of Nietzsche's thought is original Heidegger's idea, underlying his interpretation of Nietzsche as a last metaphysician in Western thought. Derrida, interpreting the same one

page fragment "History of an Error" from Nietzsche's work "Twilight of the Idols" (1888) opposed Heidegger's intention to unite the diversity of Nietzsche's thought into one paradigmatic schema. Author of the article considers, that his deconstructive efforts clearly exposed, that Heidegger's interpretation neglecting the pluralistic diversity of Nietzsche's philosophy is influenced more by his longing for axiomatic unity common to metaphysical thought than by original Nietzsche's thinking.

Raktiniai žodžiai: Platonizmas, apvertimas, paskutinis metafizikas, Nietzsche's stilius.

**a . P i r m a s i s a p v e r t i m a s : F r i e d r i c h a s
N i e t z s c h e .**

Pirmą sykį Platoną pasiskelbė apvertęs pats Nietzsche. Ankstyvuojant savo kūrybos periodu (1870-71), eskizuose ir pastabose jis sako: "Mano filosofija yra apverstas platonizmas, labiau nutolęs nuo tikrosios būties, švaresnis, tobulesnis, geresnis" (Heidegger, 1991a, p. 153-154).

Paskutiniaisiais savo kūrybinio gyvenimo metais (1888) Nietzsche "Stabų saulėlydžio" skyriuje "Kaip "tikrasis pasaulis" pagaliau tapo pasaka" į vieną puslapį sutalpina visą Vakarų minties istoriją, pavadindamas "Vienos klaidos istorija". Nietzsche rašo:

1. Tikrasis pasaulis, pasiekiamas išminčiui, šventajam, dorybingajam, - jis jame gyvena, jis yra tas pasaulis. (Seniausias idėjos pavidalas, santykiškai protingas, paprastas, įtikinantis. Sakinio "aš, Platonas, *esu tiesa*" parafrazė.)
2. Tikrasis pasaulis, nepasiekiamas dabar, tačiau pažadėtas išminčiui, šventajam, dorybingajam (atgailaujančiam nusidėjėliui). (Idėjos pažanga: ji tampa subtilesnė, lemtin-

gesnė, platesnė, - *ji tampa moterimi*, ji tampa krikščioniška...)

3. Tikrasis pasaulis, nepasiekiamas, neįrodomas, nežadamas, tačiau jis yra paguoda, įpareigojimas, imperatyvas jau vien dėl to, kad yra mąstomas (iš esmės sena saulė, tačiau šviečianti pro miglą ir skepsį; idėja, tapusi sublimuota, išblyškusi, šiaurietiška, keningsbergiška.)
4. Tikrasis pasaulis - nepasiekiamas? Šiaip ar taip, dar nepasiektas. O jei nepasiektas, tai ir nepažintas. Vadinasi, ir neįpareigojantis: kam mus gali įpareigoti tai, kas nepažinta?.. (Dulsvas rytas. Pirmas proto žiovilys. Pozityvizmo gaidgystė.)
5. "Tikrasis pasaulis" - idėja, jau niekam nenaudinga, net neįpareigojanti, - nenaudinga, tapusi nereikalinga idėja, *vadinasi*, atmesta idėja: pašalinkime ją. (Šviesi diena; pusryčiai, *bon sens* ir linksmybės sugrįžimas, susigėdęs ir nuraudęs Platonas; visų laisvų dvasių šurmulys.)
6. Mes pašalinome tikrąjį pasaulį: bet koks pasaulis mums liko? Galbūt regimasis?...Bet ne. *Kartu su tikruoju pa-*

sauliu mes pašalinome ir regimajį. (Vidudienis; trumpiausio šešėlio akimirka; ilgiausiai egzistavusios klaidos pabaiga; žmonijos apogėjus; INCIPIT ZARATHUSTRA.) (Zaratustra pradeda (kalbėti) (Nyčė, 1991, p. 519-520).

Platono filosofijos sampratą ženklina pirmoji pakopa, Nietzsche's - šeštoji. Platonas teigęs, jog jis pats yra pasaulis ir tiesa. Šeštojoje pakopoje filosofas aptinka, jog kartu su tikroju pasauliu jis pašalinęs ir regimajį.

Ar interpretuojant Nietzsche'ę būtina pastebėti vidinį probleminių ryši tarp akstvyvuosiuose darbų esikuose vienos pasimetusios frazės ir vieno puslapio dydžio vėlyvojo darbo fragmento? Nietzsche nebuvo Platono tyrinėtojas ar interpretatorius. "Stabų saulėlydyje" nėra jokių nuorodų į ankstyvąją Nietzsche's frazę, jis čia nerašo, jog apvertė platonizmą. Gal "Vienos klaidos istorija" - tiesiog Nietzsche's pokštas, žaidimas su prasminiais filosofijos simboliais?

Rašymo forma, kuria Nietzsche susieja istoriją, gali iš tiesų lengvai sugundyti mus, rašo Martinas Heideggeris, palaikyti tai vien tik pokštu. Be to, išvelgti šį apvertimą, remiantis vien tik, Heideggerio manymu, pamatiniu Nietzsche's darbu "Valia galiai" yra sunku. Heideggeris ne sykį kartoja, kad intensyviausiai Nietzsche mąstė apie platonizmo apvertimą paskutiniais savo kūrybinio darbo metais. Išsilaisvinusį nuo platonizmo Nietzsche apėmė beprotybė. Niekas iki Heideggerio šio Nietzsche's žingsnio neatpažinęs. Tačiau Heideggeris išvelgė neatsiejamą ryšį tarp ankstyvosios Nietzsche's frazės ir "Vienos klaidos istorijos", taręs, jog platonizmo apvertimas yra pagrindinė Nietzsche's kūrybos interpretacijos paradigma.

Kas gi nutinka, iškelia klausimą Heideggeris, kai su tikroju pasauliu, pašalinamas ir regimasis?

b . A n t r a s i s a p v e r t i m a s : M a r t i n a s H e i d e g g e r i s

Ieškodamas atsakymo į šį klausimą Heideggeris pirmajame knygos "Nietzsche" tome skyriuje "Apverstas platonizmas"¹ iš naujo kartu su Nietzsche permašto visas šešias platonizmo virsmo pakopas.

Pirmojoje pakopoje tikrasis pasaulis pats neatsiskleidžia, bet jis dar pasiekiamas "išminčiui, šventajam ir dorybingajam". Šią pakopą Heideggeris vadina Platono epocha ir atskiria nuo vėlyvesnių pakopų - nuo platonizmo todėl, kad čia "teisingas pasaulis" dar nėra doktrinos objektas. Tai *Dasein* galia. Jis yra tai, kas nušviečia dabarties tapsmą, gryna tiesa be priedangos" (Heidegger, 1991a, p. 203).

Antrojoje pakopoje tikrasis pasaulis žemiškosios egzistencijos trukmėje tampa nebepasiekiamas. Nietzsche, Heideggerio manymu, išvelgė tai, kad vietoj graikų nesulaužytos esmės, kuri aistringai grindė save tuo, kas pasiekiamas, prasideda kažkas apgaulinga. "Vietoj Platono įsivyrąja platonizmas (Idėjos pažanga: ji tampa subtilesnė, lemtingesnė, platesnė, - ji tampa moterimi, ji tampa krikščioniška...)" cituoja Nietzsche'ę Heideggeris (Heidegger, 1991a, p. 205). Heideggerio nuomone, Nietzsche sąmoningai, saugodamas Platoną, atskiria jį nuo platonizmo.

Kanto filosofija žyminti trečiąją platonizmo fazę, kur antjusliškumas tampa praktinio proto postulatu. Ir nors galimybė pasiekti antjusliškumą pažinimo keliu čia kritiškai abejojama, bet tik tam, teigia Heideggeris, kad būtų išlaisvinta erdvė tikėjimui proto reikalavimais. Kantas nepakeičiąs krikščioniškojo požiūrio į pasaulį substancijos ir struktūros. Tačiau nutolstąs nuo platonizmo paprasto aiškumo, nuo tiesioginio kontakto su antjusliškumu, kaip matoma Būtimi. Heideggerio manymu, Nietzsche pažvelgęs į Kantą per Platono prizmę skirtingai nuo jų amžininkų, kurie juos lygino, pamatė jų esminius skirtumus.

Ketvirtąją pakopą Heideggeris interpretuoja kaip pokantinių vokiečių idealizmą, kuris, pasinaudojęs Kanto idėja, kad antjusliškasis pasaulis neatsiveria pažinimui, padaro išvadą, kad apie jį nieko negalima spręsti. "Antjusliškumas iškyla ne iš Kanto esminių filosofinių principų pagrindo, o kaip neišnaikintų krikščioniškų-teologinių prielaidų padarinys" (Heidegger, 1991a, p. 206).

Penktojoje pakopoje, Heideggerio manymu, Nietzsche išskiria pirmąjį savo paties filosofinio kelio seg-

¹ 1936-1937 bei metais Heideggeris skaitė paskaitų ciklą apie Nietzsche. 1961 metais šios paskaitos ir jo rašyti apie Nietzsche esė išleistos dviejų tomų knyga "Nietzsche". Pirmasis tomas pavadinimu "Nietzsche. Valia galiai kaip menas" susideda iš dvidešimt penkių fragmentų, kurie savo ruožtu, suskyla į tris problemines dalis. Pirmuosiuose dešimtyje skyrių Nietzsche aptariamas kaip metafizikas, svarstoma sąvokų "valia", "galia" ir "valia galiai" svarba jo mąstyme, nuo dvyliktojo iki aštuonioliktojo skyrių kalbama apie meno svarbą jo filosofiniam mąstymui, o paskutiniai penki skyriai lygina jo meno koncepciją su platonizmo - su filosofija, kuria Nietzsche siekė apversti.

mentą. „Tikrąjį pasaulį” dabar jis jau matęs kabutėse. Tikrasis pasaulis panaikintas, nes jis tapo nenaudingas ir paviršutiniškas. Platonizmas įveiktas. Kaip kompensacija lieka regimasis pasaulis ir jį užima pozityvizmas.

Platonui idėja, antjusliškumas buvusi tikroji būtis, o jusliškumas - šešėlis, iškrentantis iš tikrosios būties. Apvertus platonizmą, teigia Heideggeris - tai, kas buvo platonizmo apačioje - jusliškumas, privalo atsiverti viršuje. Po platonizmo apvertimo jusliškumas tampa teisingumu ir tiesa. Tai pozityvizmas. Tačiau Nietzsche's filosofija, Heideggerio nuomone, neinterpretuotina kaip pozityvistinė. Nietzsche mąstydamas nuolatos ir aistringai išreiškia savo, kaip mąstytojo, egzistencinę patirtį. Vienas iš labiausiai jį slėgusių šios patirties atradimų yra nihilizmas, kaip istorinis įvykis, kai aukštesniosios vertybės nuvertina save ir kai visi tikslai panaikinti. Viena nihilizmą žyminčių formuluočių yra frazė „Dievas yra miręs”, kuri, pasak Heideggerio, nėra ateistinė proklamacija, o fundamentalaus įvykio Vakarų istorijos patirtyje formulė. Nietzsche's platonizmo apvertimą, pasak Heideggerio, žadino ir valdė valia įveikti nihilizmą. Šitaip apverčiant labai svarbią reikšmę įgaunąs meno ir tiesos santykis. Platono mokyme tiesa yra „aukštesnėje” hierarchijos vietoje, nes antjusliškumas „aukščiau” nei jusliškumas. Apvertus platonizmą - menas turėtų būti „aukštesnis” už tiesą.

Tačiau Nietzsche nesustojęs penktojoje pakopoje. „Nietzsche daugiau nenori lūkuriuoti ryto aušroje. Nors antjusliškas pasaulis kaip teisingas pasaulis yra pašalintas, lieka tuščia vieta ir lieka schema „aukščiau-žemiau”, taip sakant - platonizmas. Tyrimas turi eiti toliau” (Heidegger, 1991a, p. 207).

Šeštoji epocha, pasak Heideggerio, tai paties Nietzsche's finalinės pakopos pradžia. Schema „aukščiau-žemiau” jau panaikinta. Kartu su tikroju pasauliu panaikimus ir regimąjį „atveda jį prie pilnutinės dienos šviesos, kada visi šešėliai ima nykti”. Platoniskųjų hierarchinių opozicijų „aukščiau-žemiau” panaikinimas, panaikina ir jusliško-antjusliško pasaulių prieštą. Jusliškasis pasaulis yra regimasis tik platonizmo interpretacijoje. Nietzsche panaikinęs regimąjį pasaulį, tačiau nepanaikinęs jusliškojo. Panaikinus platonizmą, pirmąkart atsiveria kelias jusliškumo teigimui, ir kartu su juo, nejusliškam dvasios pasauliui kaip tokiam. Heideggerio nuomone, turi būti išlaisvinta vieta naujai jusliškumo interpretacijai. „Naujoji hierarchija ne tik paprasčiausiai nori apverstį senąją struktūrinę tvarką, aukštindama jusliškumą ir niekindama nejusliškumą. Ji nenori perkelti tai, kas buvo apačioje, į viršų. Naujoji hierarchija ir naujas vertinimas atsiskaido tvarkančios struktūros” (Heidegger,

1991a, p. 208). Apvertus platonizmą nuo jo išsivaduojama.

Ši Heideggerio idėja interpretuojant Nietzsche'ę tapo postmoderniosios filosofijos atspirties tašku. Naujoji hierarchija be hierarchijos - be pasaulį tvarkančios struktūros išlaisvinanti erdvė naujai jusliškumo interpretacijai - atveria kelią binarinėms mąstymo opozicijoms panaikinti.

Heideggeriui svarbu parodyti, kaip pakinta tiesos ir meno santykis, panaikinus platoniskąją hierarchinę struktūrą. Dar dvidešimtajame skyriuje „Tiesa platonizme ir pozityvizme Nietzsche's bandymas apverstį platonizmą fundamentalaus nihilizmo patyrimo pagrindu”, tik pradėjęs svarstyti galimas platonizmo apvertimo pasekmes, Heideggeris nurodo, kad „tiesa, tai yra tikroji būtis, turi būti išsaugota kelyje į pažinimą, kadangi apvertus, jusliškumas yra tiesa, ir kadangi jusliškumas dabar turi suteikti pagrindą naujam *Dasein* pagrįstumui, klausimas apie jusliškumo ir tiesos apibrėžimą įgauna ypatingą reikšmę” (Heidegger, 1991a, p. 160).

Pabaigęs svarstyti platonizmo apvertimo pakopas, paskutiniame pirmojo tomo skyriuje „Nauja jusliškumo ir šelstančio disonanso tarp meno ir tiesos interpretacija”. Heideggeris vėl grįžta prie šio klausimo. Koks naujas santykis susiklosto tarp meno ir tiesos naujoje nehierarchinio jusliškumo stadijoje? Ar netampa šis naujasis jusliškumas „bevardžiu sąmyšiu”? Heideggerio nuomone, Nietzsche pripažįsta ekstazę vienintele meno realybe, bet priešingai negu Wagneris, jis ją supranta kaip augančios jėgos, gausos ir visų sugebėjimų suklestėjimą, kaip „esantį už savęs ir tuo pačiu sugrįžtantį į save aukščiausiam būties aiškume, o ne bevardį sąmyšį”. (Heidegger, 1991a, p. 210). Jusliškumas pats esąs nukreiptas į tvarką, į tai kas tobulinama ir tvirtai fiksuota. Bet kita vertus, perspektyva Nietzschei yra esminė gyvenimo sąlyga. Visos būtybės yra suvokiamos perspektyviškai, ir kartu - „jusliškai”. Jusliškumas, Heideggerio žodžiais, daugiau nėra tai, kas „regima”. Jis yra tai, kas „realu”, kas teisinga. Platono Būtis taip pat matoma tik kaip viena iš perspektyvų. Ji tampa regimybe. Kadangi realybė esanti perspektyva pati savaime, regimybė kaip tokia, tapo realia. Tiesa, tikroji būtis, būdama pastovi ir fiksuota, tampa tik vienos perspektyvos atskleidimu. Todėl tiesa esanti visada tik įsivyravusi regimybė, tai yra klaida. Realybei būdinga daug perspektyvų ir todėl - iliuzijos galimybė.

Kūryba, kaip formavimas ir formos suteikimas, sudaro gyvenimo esmės pagrindą. Menas artimiausiai siejasi su perspektyviu spinduliavimu. Menas, tikraja to žodžio prasme, esąs didingas menas, „trokš-

tantis patį gyvenimą paversti galia". (Heidegger, 1991a, p. 216). Menas yra valia gyvenimo kitimui, jo regimam švytėjimui, "kai tampa matomi aukščiausi Būties dėsniumi". Tačiau, tiesa, priešingai, leidžianti gyvenimui ramiai ilsėtis tam tikroje perspektyvoje ir išsaugoti gyvenimą. Stabilizuodama gyvenimą tiesa kartu jį slopina, todėl Nietzsche, Heideggerio manymu, daras išvada, kad "menas visada yra daugiau negu tiesa".

Apvertęs platonizmą Heideggerio manymu, Nietzsche, turėjo įveikti šį "šėlstantį disonansą" tarp meno ir tiesos. Nors menas ir tiesa lygiavertiškai būtini realybei, bet tuo jie ir esą atskirti. "Jų ryšys pirmiausia sukelia siaubą, kai mes suvokiame, kad kūryba, t.y. metafizinis meno aktyvumas, įgauna kitą esminį impulsą tuo momentu, kai mes atvirai paskelbiame baisiausią įvykį - moralės Dievo mirtį" (Heidegger, 1991a, p. 217). Moralės Dievo mirties konstatacija ir privedusi, Heideggerio nuomone, Nietzsche'ę prie minties, kad egzistencija galinti išlikti tik kūryboje. Jei realybė pajungiama kūrybai, išsaugoma Būtis. Bet kūryba, kaip menas, yra valia atrodyti, todėl ji esanti atskirta nuo tiesos.

Heideggerio interpretacijoje Nietzsche's meno, kaip valios atrodyti, samprata yra aukščiausia valios galiai konfigūracija. O valia galiai yra realybės esmė, pati Būtis, valiojanti tapti Tapsmu. Heideggeris pirmąjį tomą užbaigia mintimi, kad Nietzsche's valia galiai bando mąstyti pamatinę antiklos opoziciją

tarp Būties ir Tapsmo. Būtis, kaip pastovumas, jo koncepcijoje yra Tapsmas. Taip Nietzsche's koncepcijoje valia galiai susisieja su amžinojo sugrįžimo idėja.

Heideggeris mano, jog Platoną apvertė ne Nietzsche, o pati Vakarų metafizikos raida. Nietzsche tik "judėjo pagrindinio Vakarų filosofijos klausimo orbitoje" (Heidegger, 1991a, p. 4). "Mes niekada nepajėgsime, sako Heideggeris, suprasti tikrosios Nietzsche's filosofijos, jeigu klausdami, mes nesuprasime Nietzsche's kaip Vakarų metafizikos pabaigos ir jei nepereisime prie visai skirtingo Būties tiesos klausimo" (Heidegger, 1991a, p. 10). Vakarų metafiziką, Heideggerio manymu, užbaigė ne Immanuelis Kantas ar Georgas Hegelis, o būtent Nietzsche. Jis sugebėjęs iškelti svarbiausią visą metafizikos tradiciją apjungiantį filosofijos klausimą.

Kam artimesnė ši heidegeriška Nietzsche's interpretacija - autentiškai Nietzsche's kūrybai, ar paties Heideggerio filosofijai, išskaitomai kituose jo darbuose?

Heideggeris tvirtina, kad jeigu Nietzsche's valios galiai kaip esinių Būties interpretacija ir dera su jo klausimu iškelto knygoje "Būtis ir laikas", "tai visai nereikia, kad Nietzsche's darbas turi būti susietas su šia knyga ir interpretuojamas pagal šios knygos turinį" (Heidegger, 1991a, p. 20). Heideggeris teigia, kad svarbiausia yra ne knyga, o iškeltas klausimas.

c . T r e č i a s i s a p v e r t i m a s : J a c q u e s D e r r i d a

Prancūzų postmodernistas Jacques Derrida mano kitaip. Jo manymu heidegeriška Nietzsche's interpretacija artimesnė kitiems Heideggerio darbams nei autentiškam Nietzschei. Derrida dekonstruoja heidegeriškąjį sumanymą.

Derrida ankstyvuosiuose darbuose ieškojęs žodžių, kurie išreikštų visų ankstesnių teorijų, kartu ir Heideggerio, "galimybės sąlygas". Ankstyvuosiuose darbuose Derrida dažnai remiasi Nietzsche, kad pagrįstų savo paties pastangas dekonstruoti metafizinio mąstymo logocentrines tradicijas. Faktiškai "Nietzsche" vardas dažnai panaudojamas kaip tikrinis vardas išreiškiantis galimybę kitaip mąstyti.

Knygoje "Pentiniai: Nietzsche's stiliai" Derrida siekia nužymėti savosios ir heidegeriškosios interpretacijos išsiskyrimus susiedamas Nietzsche's stiliaus klausimą su platesniu Nietzsche's teksto interpretavimo klausimu. Skaitydamas Heideggerio dvitomį

"Nietzsche", Derrida aptinka heidegeriškosios schemos jautrius dekonstrukcijai taškus iš pirmo žvilgsnio nereikšmingose, marginalinėse detalėse.

Derrida sugrįžta prie to kaip Heideggeris interpretuoja Nietzsche's "Vienos klaidos istoriją" ir pastebi reikšmingus skirtumus tarp Nietzsche's ir Heideggerio tekstų. Kiekvienoje klaidos istorijos epochų, rašo jis, Nietzsche pabraukęs tam tikrus žodžius. Antrojoje epochoje jis pabraukęs tik "ji tampa moterimi" (Nyčė, 1991, p. 503). Heideggeris, teigia Derrida, cituoja šiuos žodžius, net gerbia pabraukimą, bet savo komentaruose (kaip visada) "jis praeina pro moterį, jis ją čia palieka" (Derrida, 1979, p. 85).

Heideggerio abejingumas "moteriai" nėra išskirtinai vien tik jo teksto, skirto Nietzsche's interpretacijai, ypatybė. Derrida, ieškodamas "moters" ir kitų filosofų tekstuose, paprastai, neranda. Neradęs Aristotelio, Michelio Montaigne'io, Immanuelio Kanto

tektuose apie draugystę padaro išvadą, kad draugystės išstūmimas iš šios filosofinės paradigmos padaro "draugystę esmine ir esmiškai sublimuota vyriško homoseksualumo figūra" (Derrida, 1997). Tačiau Nietzsche's tekstuose Derrida šio dėmesio moteriai kaip tik nepasigenda. Pirmoje knygos dalyje, rašydamas apie stiliaus klausimą, Derrida peržvelgia beveik visus "Linksmajame moksle" moteriai skirtus fragmentus. Fragmente "Mes menininkai" Derrida išvelgė Nietzsche's nusakytą paralelę - menas ir moteris. Fragmente "Moterys ir jų veikimas per atstumą" triukšme paskendusiam vyrui moteris pasirodo kaip "didžiulis burlaivis, atslidamas tyliai, lyg koks vaiduoklis". (Nietzsche, 1995, p. 98). Burių simboliką Derrida vėliau pratęsia kaip uždangos bei skraistės įvaizdį². Uždangos atidengimas ir uždengimas siejasi su tiesa - jos nuspėjimu arba atskleidimu.

"Slaptas sąmokslas tarp moters ir tiesos" tampa Derrida rapyra, fechtuojantis su Heideggeriu, bandant peplėšti tą metafizinį vualį³, kuriuo Heideggeris apsisiautė, susikoncentruodamas į vieną klausimą: kaip Nietzschei pavyko nugalėti platonizmą.

Derrida pasiremia keliais fragmentais iš "Stabų saulėlydžio", kuriuose Nietzsche rašo: "Tarp moterų. Tiesa? Ak, jūs nežinote, kas yra tiesa? Ar ji nėra pasikėsinimas į visą mūsų *pudeurs*⁴?" (Nyčė, 1991, p. 503). Moteris laikoma gilia. Kodėl? Kadangi negalima apčiuopti jos pagrindo. Moteris nėra net lėkšta" (Nyčė, 1991, p. 504). "Kaip skaudžiai kadaise kandžiojosi sąžinė. Kokius gerus dantis ji turėjo. - O šiandien? Ko jai trūksta? - dantisto klausimas" (Nyčė, 1991, p. 505).

Derrida siūlo pabandyti iššifruoti šį moters įrašą, nes jo manymu, tai nėra nekonceptuali metafora ar alegorinė iliustracija. Derrida perinterpretuoja "Klaidos istoriją" pasiremdamas tuo, kad Heideggeris praleido žodžius "*Sie wird Weib*". "Klaidos istorija" Derrida interpretacijoje tampa pasakojimu apie tai, kaip idėja palaipsniui tapo moterimi.

Tada, kai Platonas daugiau nebegalės pasakyti "aš esu tiesa", jis "tampa atskirtas nuo tiesos" ir "tegalis sekti jos pėdsakais" "Visi ženklai, visas švytėjimas ir patrauklumas, kurį Nietzsche išvelgia moteryje, jos gundanti distancija, jos patraukiantis neprieinamumas, amžinai uždengtas jos provokatyvios transcendencijos pažadas, jos *Entfernung*, visa tai priklauso tiesos istorijai per klaidos istoriją" (Derrida, 1979,

p. 49). Nietzsche, tarsi norėdamas paaiškinti ir analizuoti tai, ką reiškia "ji tampa moterimi", prideda "*Sie wird Christlich*" ir uždara kabutes. Derrida susieja antrosios epochos, - kai idėja tampa krikščioniška, - siužetą su kastracijos motyvu - tiesos pranykimo paslaptimi.

Kastracijos motyvas niekaip neįtelpa į heidegeriškąją Nietzsche's interpretaciją. Derrida nagrinėja ir kitus Nietzsche's tekstus. Cituoja tolimesnį "Stabų saulėlydžio" fragmentą, kur Nietzsche sako "Bažnyčia kovoja su aistra, ją išpjudama bet kuriuo požūriu: jos praktika, jos 'gydymas' yra kastratizmas" (Nyčė, 1991, p. 521-522). Tačiau kova su aistros šaknimis reiškianti kovą su gyvenimo šaknimis, todėl bažnyčios praktika esanti svetima gyvenimui. Svetima gyvenimui bažnyčia taip pat esanti svetima ir moteriai, kuri yra pats gyvenimas (*femina vita*).

Derrida žodį "kastracija" pasirenka iš paties Nietzsche's teksto. Šiuo žodžiu sukuria savo platonizmo apvertimo istoriją kaip moters ir kastracijos santykio pasikeitimą.

Derrida išskiria tris vertybines psichoanalitines pozicijas, kylančias iš skirtingų situacijų. Pirmiausia, moteris esanti potenciali melo figūra, ji cenzūruojama, žeminama ir niekinama. Tiesos ir metafizikos vardu ją apkaltina lengvatikis vyras, kuris, sustiprindamas savo paliudijimą, "siūlo tiesą ir savo falą kaip jo paties tikrojo patikimumo garantą" (Derrida, 1979, p. 95). Antrajame teiginyje moteris yra cenzūruojama, žeminama ir niekinama tik tuo atveju, jei yra tiesos žaidimo "figūra ir valdovė". Užsidėjusi krikščioniškosios filosofinės būties kaukę, ji arba susitapatina su tiesa, arba tęsia žaidimą su ja per distanciją. Ji gali manipuliuoti tiesa atsisakydama ja tikėti savo pačios labui. Abiem atvejais, teigia Derrida, ji lieka falocentrinėje erdvėje ir yra du sykius kastruota: vieną sykį kaip tiesa, kitą sykį - kaip netiesa. Ir tik trečiuoju atveju, moteris tampa atpažinta ir teigiama kaip teigiančioji galia, kaip nepastovi, menininkė, dionisiška. "Ir jau ne vyras teigia ją. Ji teigia pati save. Kastracija čia neįvyksta" (Derrida, 1979, p. 97).

Ar galima iš Derridos interpretacijos daryti išvadą, kad ši teigianti ir dionisiška moteris, kaip pats gyvenimas ir kaip tiesa/netiesa, ir buvo Nietzsche's platonizmo apvertimo tikslas?

Atsakant į šį klausimą reikėtų sintezuoti heterogeninį Nietzsche's stilių į vientisą visaapimantį kodą

² Tolimesnėje Nietzsche's tekstų interpretacijoje Derrida sugrįžta ir prie praplaukiančio laivo motyvo. Įsitikinęs, kad Heideggeris, skaitydamas Nietzsche'ę, neaptiko to, kas svarbiausia - jo moters, ir jos distanciško žavesio kaip niekada neatsiveriančios tiesos, jis rašo, jog "Heideggeris liko tuščiai plaukiojti atviroje jūroje".

³ Rapyros ir vualio simbolika - paties Derrida metaforos. Rapyra - kaip ir pentinas, aštrus daiktas. Tuo jis esąs artimas stiliui - taip pat skrodžiančiam nežinomybės. Vualis, skraistė, burės - tiesos uždangos simbolika. -

⁴ Drovumą, skaistumą.

ir surasti kiekvieno trinarystės termino binarinę opoziciją. Savuoju Nietzsche's platonizmo apvertimo parodijavimu Derrida, matyt, ir norėjo parodyti tokios sintezės dviprasmiškumą, jos skirtumą nuo paties Nietzsche's tekstų heterogeniškumo. Nietzsche, jo manymu, pats nematė vieno kelio tarp skirtingų savo aforizmų. "Nietzsche gali būti šiek tiek pasiklydęs savo teksto tinkle, pasiklydęs kaip voras, kuris pasijaučia nelygiavertis tinklui, kurį naudoja. Taip kaip voras, netgi daugelis vorų" (Derrida, 1979, p.101).

Bet "Nietzschė - voras" priešingas "Nietzschei "paskutiniam metafizikui". Derrida dekonstrukcija aptinka heidegeriškosios hermeneutikos ribotumą. Derrida peržvelgia Nietzsche's tekstus naujai ir tuo išstumia juos iš heideggeriškosios metafizikos perspektyvos.

Derrida rašo, jog "Nietzsche neturėjo iliuzijų, kad jis gali ką nors žinoti apie tokius dalykus, kurie vadinami moterimi, tiesa, kastracija ir apie šiuos ontologinius buvimo ir nebuvimo rezultatus" (Derrida, 1979, p. 95). Jis prisimena, kad Nietzsche prie Pauliaus pasakymo "*taceat mulier in ecclesie*", Napoleono "*taceat mulier in politicis*" pridūręs "*taceat mulier de muliere*". Tai, pasak jo, esanti aliuzija į tiesos nenuspėjamumą, kuri pasislepia, atsiduria už parašo mitologijos, autoriaus teologijos, biografijos, kuri įrašyta tekste. Tiesos nėra, yra tik jos perviršio pėdsakai, kurie niekada nesusijungia į tiesą pačią savaime. Nėra netgi vieno stiliaus. Derrida, pats sekdamas moters-tiesos/netiesos pėdsakais, pamažu priartėja prie Nietzsche's paskutiniojo veikalų "Ecce homo" IV ir V paragrafo, kur Nietzsche teigia, kad nėra tokio dalyko kaip "stilius pats savaime", "kad jis pajėgia rašyti įvairiausiais stiliais". Nietzsche, Derrida nuomone, tuo diskvalifikuoja hermeneutinį projektą, kuris ieško vienos teksto prasmės.

Derrida knygą "Pentiniai: Nietzsche's stiliai" baigia pasiūlydamas "hermeneutinio somnambulizmo" pavyzdį - vieną frazę, be jokio konteksto atsiradusią naujame Nietzsche's raštų leidinyje "Aš pamiršau savo skėtį". Ši frazė galėjusi būti kažkokios ištraukos fragmentas, ar kur nors išgirsta nuotrupa. Nors hermeneutas, ar psichoanalitikas bandytų rekonstruoti galimą šios frazės prasmę, Derrida nuomone, mes niekada nesužinosime, ką Nietzsche tuo norėjo pasakyti, kai jis užrašė šiuos žodžius, ar jis apskritai ką nors norėjo pasakyti. Visada liekanti galimybė, kad ši frazė iš viso nieko nereiškia ir kad ji neturi apibrėžtos prasmės. Ji liks paslaptis, bet ne dėl to, kad ji nuslepia kokią paslaptį. "Jos paslaptis yra galimybė, kad ji iš tiesų gali neturėti paslapties, kad ji gali tik pretenduoti, tik simuliuoti kažkokią slepiamą tiesą" (Derrida, 1979, p. 131). Hermeneutas, Derrida

manymu, šio žaidimo gali būti tik išprovokuotas ir sutrikdytas.

Sąžiningai interpretuojant, teigia Derrida, negalima paneigti, kad visi Nietzsche's tekstai "kažkokiu siaubingu būdu" gali būti teiginys "Aš pamiršau savo skėtį", ir kad nėra jokios Nietzsche's teksto visumos, netgi fragmentinės ir aforistinės. Derrida žengia dar vieną žingsnį, užbaigdamas, kad ir jo paties interpretacija galinti būti teiginio "aš pamiršau savo skėtį" naujas variantas, kad ji gali būti sukurta pagal taisyklę, kurios žinomos vien autoriui. Kiekvienas tekstas, užbaigia Derrida yra "vienu metu atviras, ir uždaras, arba ir vienas ir kitas paeiliui, atskleistas ir užskleistas, lygiai kaip ir skėtis, kurio jūs negalite panaudoti" (Derrida, 1979, p. 137).

Tuo Derrida kvestionuoja Heideggerio pastangas hermeneutiškai rekonstruoti Nietzsche's minties vieningumą.

Kodėl Heideggeris siekė šio vieningumo?

Straipsnyje "Interpretuojant parašus (Nietzsche, Heidegger): du klausimai" Derrida siūlo panagrinėti du Heideggerio knygos apie Nietzsche'ę skyrius: "Amžinasis to paties sugrįžimas" ir "Valia galiai kaip pažinimas". Derrida mano, kad Heideggerio interpretacija vienu metu nukreipta ir į Nietzsche's minties vienybę, ir į unikalumą Nietzsche's unikalumas - tai išsipildžiusi vienybė - jo pakilimas į Vakarų metafizikos aukščiausią tašką.

Derrida siūlo išvelgti heideggeriškoje Nietzsche's interpretacijoje bendrus Vakarų metafizikos supratimo pagrindus. Išvelgus juos, bus galima kelti klausimą, kaip visuminė metafizikos interpretacija kalba apie mąstymo vienybę ir vienkartinumą. "Arba kiek ši interpretacija leidžia išaiškinti tai, kas yra "biografiška", kas yra tikrinis vardas, parašas, parašo politika?" (Derrida, 1995, p. 54).

Supaprastindamas Derrida reziumuoja pagrindinę Heideggerio interpretacijos liniją. Jis manęs, kad Nietzsche's mintis yra vieninga. Ir ši vienybė esanti jos unikalumas bei vienkartinumas. Kiekvienas didis mąstytojas, norodo Heideggeris, turi tik vieną mintį. Derrida oponuoja Heideggeriui būtent dėl to, kad jis Nietzsche's minties unikalią vienybę išvedė ne iš Nietzsche's gyvenimo unikalumo, o iš Vakarų metafizikos vienovės, kuri Nietzsche's filosofijoje tarsi pasiekusi savo viršūnę. Svarbiausia šioje heidegeriškosios interpretacijos reziume Derrida buvo akcentuoti tą jos aspektą, kad Heideggeris nei biografijai, nei autobiografijai, nei tikriniam vardui, nei parašui nesuteikė pakankamai svarbios vietos minties istorijoje.

Pateikęs reziumuojančią išangą, Derrida pereina prie nuodugnaus paties Heideggerio knygos išangos,

jos pradžių pradžios - pratarmės nagrinėjimo. Ši pratarmė buvo parašyta vėliau nei pats knygos tekstas. Ją Heideggeris parašęs knygos leidimo metais - 1961 - aisiais. O pati knyga susiklostė iš Heideggerio paskaitų, skaitytų 1936-1940 metais ir kai kurių traktatų, parašytų 1940-1946 metais. Derrida mano, kad šios rašymo datos labai reikšmingos, nes jos atskleidžia istorinį politinį bei institucinį knygos atsiradimo kontekstą. Tačiau įžanga, parašyta 1961 metais, turinti dar kitą intenciją. Jos tikslas - pagrįsti knygos vienybę. Tuo Heideggeris siekia suvienyti tą intelektualinį kelią, kuriuo jis ėjo penkiolika metų. Tačiau ši jo kelio vienybė siejasi ir su jo paties Nietzsche's interpretacijos vienybe ir su to kelio, kurį nuėjo Vakarų metafizika, vienybe. Vakarų metafizikos raidos vienybė, sako Derrida, tampa neatskiriama nuo Heideggerio minties interpretuojant Nietzsche'ę vienybės. "Negalima galvoti apie viena be kitos" (Derrida, 1995, p. 55).

Pirmuosiuose Heideggerio pratarmės apie Nietzsche'ę žodžiuose Derrida išvelgia du, jo manymu, svarbius dalykus, susijusius su Nietzsche's tikriniu vardu. Jo dėmesį patraukia tai, kad Nietzsche's vardas įrėmintas kabutėmis. Kodėl Nietzsche's vardas atsiduria kabutėse? Heideggeris pats to savęs niekada neklausęs. Bet Derrida išvelgia, kad taip prasi-veržia visos Heideggerio sutelktos galios paneigti biografinio ar autobiografinio faktoriaus svarbą mąstytojo minčiai.

Antra vertus, Derrida dėmesį patraukė tai, kad prancūziškajame "Nietzsche's" vertime vertėjas Klossowskij vokišką žodį Sache išvertė kaip cause. Tokiu būdu prancūziškajame leidinyje Nietzsche's vardas tapo jo mąstymo priežastimi. Vokiškas žodis, kuris paprastai verčiamas į prancūzų kalbą kaip priežastis yra *Ursache*. *Die Sache seines Denkens* turėtų būti verčiamas kaip "jo minties objektas". Kadangi du žodžiai yra panašūs, Klossowski juto galįs išversiti *Sache* kaip priežastį. Normaliai *Sache* žymi ne jusliškai suvokiamą objektą, bet kvestionuojamą dalyką, teisminio ginčo bylą. Todėl iškelia ne tik rūpinimą daikta, bet ir paties daikto klausimą (*Die Frage nach dem Ding*), apie kurį kalbama Heideggerio didžiojoje meditacijoje. *Sache* išvertimas kaip *cause* paremtas pačiu tekstu. Nes Heideggeris tešia "*Die Sache der Streitfall, ist in sich selbst Auseinanderetzung*", kas reiškia "Objektas, ginčo išeities taškas, pats savaime sukelia opoziciją, konfrontaciją". Todėl, pastebi Derrida, kai Heideggeris sako, kad mąstytojo vardas yra jo "mąstymo *Sache*", jis neturi galvoje, kad *Sache* yra priežastis. *Sache* esąs pats jo mąstymas.

Derrida išvelgia du galimus tikrinio vardo problemos interpretavimo kelius. Vienu keliu einant -

mąstytojo vardą apibrėžia jo biografija, kitu - jo mintis. Heideggeris einąs antruoju.

Derrida išvelgia tokią heideggerišką Nietzsche's vardo pažymėjimo kabutėmis išeitį: "Tikrinis vardas nėra individo, ar parašo vardas. Tai vardas minties, kurios vienybė galiausiai suteikia prasmę ir nuorodą tikriniam vardui. "Nietzsche" yra ne kas kita kaip jo mąstymo vardas" (Derrida, 1995, p. 57).

Heideggeris tariąs, kad vardas neatsiranda prieš mintį, pats daiktas yra mintis, jis yra minties sukurtas ir nulemtas. Tik galvodama šią mintį, valia sugalvoja nuosavą tikrinį vardą. Sužinoti, kas yra Nietzsche, Heideggeriui atrodo įmanu tik iš jo mąstymo, bet ne iš jo biografijos faktų.

Tačiau pats Nietzsche, teigia Derrida, ėjo pirmuoju - biografijos keliu. Pirmasis kelias neveda į vienybę. Jis rizikingas - vardas gali subyrėti į daugybę kaukių bei įvaizdžių. Nietzsche rizikavo.

Heideggeris jį interpretuodamas tarsi to nepastebėjęs. Jis apibrėžė "Nietzsche's" vardą iš "minties objekto" perspektyvos ir tikrinį vardą padarė ne esminiu dalyku, bet tik biografiniu ar psichologiniu indeksu. Derrida abejoja Heideggerio pasirinkto kelio teisingumu: "Teisėtai niekinant biografiją, psichologiją ar psichoanalizę pereinama į redukcionistinę empirizmą, kuris, savo ruožtu, tik uždengia tai, kas yra duota mąstyme" (Derrida, 1995, p.57).

Heideggerio atliekama Nietzsche's interpretacija, nurodo Derrida, polemizuoja su "gyvenimo filosofija". Heideggeris kritikuoja nacizmą, bet taip pat ir klasikinę universitetinę tradiciją, kuri interpretavo Nietzsche'ę kaip "filosofą-poetą", "gyvenimo filosofą, stokojantį conceptualaus griežtumo, taip būdingo vokiškajai akademiniai mokyklai

Norint sužinoti, kas Nietzsche buvo, norint priartėti prie jo biografijos, prie vardo, prie tekstualinio kūno, Heideggeriui atrodo būtina iškelti Būties tiesos klausimą už ontologijos ribų ir Nietzsche'ę patalpinti Vakarų metafizikos pabaigoje. Kas yra Nietzsche, teigia Heideggeris, mes niekada nesužinosime nei istoriškai tirdami jo biografiją, nei pateikę jo darbų turinį. Kas yra Nietzsche, pasak Heideggerio, mes negalime sužinoti tol, kol turime galvoje tik jo asmenybę, tik istorinę figūrą, tik psichologinį objektą ar jo kūrinius. Heideggeris mano, kad kas Nietzsche yra ir, svarbiausia, kas jis bus, mes sužinome tuojau pat, kai mąstome apie tą mintį, kuri sustruktūrino valios galią. Nietzsche yra tas mąstytojas, kuris ėjo tuo keliu, kuriuo jį vedė jo minties seka - link valios galiai.

Svarbiu tekstų interpretatoriaus-demaskuotojo žvilgsniu Derrida pastebi, kaip Heideggeris cituoja

Nietzsche'ę siekdamas jį apsaugoti nuo galimybės interpretuoti kaip gyvenimo filosofą.

Veikale "Linksmasis mokslas" 324 fragmente Nietzsche rašo: "*In media vita*. Ne. Gyvenimas manęs neapvylė. Priešingai, metai po metų jis man atrodo vis tikresnis, geidžiamesnis ir paslaptingesnis - nuo tos dienos, kai mane aplankė didžioji išlaisvintoja, mintis, kad gyvenimas gali būti pažinimo siekiančiojo eksperimentas, o ne pareiga, ne žiauri lemtis, ne apgaulė. - Ir pats pažinimas: tegu kitiems jis būna kas nors kita, pavyzdžiui, kušetė kojoms pailsinti ar kelias prie tos kušetės, arba pramoga, arba dykinėjimas, - man jis yra pavojų ir pergalių pasaulis, kuriame ir heroiški jausmai turi savo šokių ir žaidimų aikšteles. "Gyvenimas - tai pažinimo priemonė" - su tokia nuostata širdyje galima ne tik drąsiai, bet net ir *linksmai gyventi bei linksmai kvatotis*. O kas iš viso sugebėtų kaip reikiant kvatotis ir gyventi, anksčiau nesugebėjęs kaip reikiant kariauti ir nugauti? " (Nietzsche, 1995, p. 219-220). Derrida pacituoja visą šį fragmentą. Pacituoja tam, kad parodytų, kuo skiriasi tas pats Heideggerio pacituotas fragmentas. Heideggeris trumpino - išmestas vietas žymėjo tritaškiu. Derrida mano, kad Heideggeris trumpino neatsitiktinai. Iš visų trijų viena po kitos sekančių gyvenimo naujų kokybių apibūdinimo: "tikresnis", "geidžiamesnis", "paslaptingesnis" Heideggeris palikęs tik "paslaptingesnis", bet praleidęs "tikresnis" ir "geidžiamesnis". Ką galėtų reikšti toks praleidimas? Derrida mano, jog Heideggeis juos praleidęs todėl, kad "abu jie susiję su gyvenimu" (Derrida, 1995, p. 61). Tai tiesiog esanti, Derrida manymu, heideggeriškoji Nietzsche's gynimo strategija - siekimas apsinkinti jo, kaip gyvenimo filosofo, interpretaciją

Bet kodėl tada Heideggeris paliko būvdvardį "paslaptingesnis"? Kuo gyvenimo paslaptینگumas mažiau pavojingas Nietzsche's įvaizdžiui nei tikrumas ir geidžiamumas?

Derrida to nesvarsto. Jis tiesiog mano, kad jo pastebėtų žodžių nuslėpimas apsinkina Nietzsche's biologinio modelio interpretavimą, kuriame gyvenimas šlovinamas kaip galutinis tikslas. Eksperimentas, apie kurį kalba Nietzsche, remiasi pačiu gyvenimu, jis naudoja gyvenimą kaip priemonę, valdo jį iš vidaus. Derrida sako, kad šis praleidimas citatoje gali prieštarauti Heideggerio hermeneutinei strategijai. Gyvenimas yra peržengiamas, bet jis neleidžia padaryti savęs kažkuo antriniu. Jis pats atskleidžia tiesos ar pažinimo judėjimą Pats savyje jis esąs savo anapusiškumė. Bet Heideggeris akivaizdžiai to nenori aptarti.

Be to, Derrida pastebi, kad prieš sutrumpintą citatą Heideggeris prirašęs sakinį, kuris pakankamai

keistai pateikia patį išmestą fragmentą. Heideggeris rašo: "Nietzsche pats įvardija patyrimą, kuris kuria jo mąstymą". Sutrumpintosios pastraipos prasmė turėtų būti: Nietzsche pats įvardija save, jis suteikia sau vardą pasiremdamas savo mąstymo patirtimi, lygiai taip pat privalome įvardyti jį ir mes Ir taip įvardytas mąstymas gali būti teisingai suprstas tik iš šio autonomiško rato vidaus.

Bet ar teisinga teigti, klausia Derrida, mesdamas iššūkį Heideggeriui, kad Nietzsche's mąstymas buvo tik vienas ir kad jis turėjo tik vieną vardą? Kas kada pasakė, klausia toliau Derrida, kad asmuo turi tik vieną vardą? Tik ne Nietzsche. Lygiai taip pat, toliau klausia Derrida, kas kada pasakė ar nusprendė, kad yra kažkas, kas vadinama Vakarų metafizika, ir ką būtų galima susieti tik su šiuo ir būtent su šiuo vardu? Kas tai yra vardo vienumos sujungta Vakarų metafizikos vienybė? Ar tai nėra vieno tikrinio unikalaus vardo ir atsekamos jo geneologijos troškimas?

Ar užkėlęs Nietzsche'į metafizikos viršūnę, pats Heideggeris, klausia Derrida, nesugrįžta atgal į klasiikinę metafiziką?

Klausimas retorinis. Derrida mano, kad Heideggeris sugrįžta. Jis labai tradiciškai reziuumuoja "oficialią" Nietzsche's biografiją ir atskiria ją nuo tų dindingų klausimų, kurių įtampa priveda didįjį filosofą iki jo paties galių ribos. "Autentiška Nietzsche's filosofija" Heideggeris pavadina tik pačią Nietzsche's mintį. Ji dar pilnai nerealizuota filosofija ir nepublikuota kaip Nietzsche's darbai. Heideggeris manęs, kad esamas pilnas Nietzsche's raštų leidimas - tai dar ne autentiškas Nietzsche, nes leidėjų entuziazmas atsekant smulkiausias duomenis ir amžininkų nuomonės išlieka siaubingos XIX šimtmečio biologizmo bei psychologizmo perversijos rėmuose. Autentiškas Nietzsche gali būti, Heideggerio manymu, išleistas tik išvelgus jame Vakarų metafizikos pabaigą ir susiejus su Būties tiesos klausimu.

Ar šis trečiasis Derridos atliktas Platono apvertimas - sugrįžimas prie Nietzsche's, ar nutolimas nenustatyta iš anksto kryptimi? Aišku viena, trečiasis apvertimas nėra hėgeliškoji sintezė, išsprendžianti dviejų ankstesnių apvertimų prieštarīgumus.

"Derrida santykis su Heideggeriu toks pat, kaip Heideggerio su Nietzsche" (Rorty, 1989, p. 122), teigia Richardas Rorty knygoje *Atsitiktinumas, ironija, solidarumas*. Kiekvienas jų, Rorty manymu, yra pats inteligentiškiausias skaitytojas ir labiausiai niokojantis savo pirmtako kritikas. Heideggeris, pasak Rorty, pripildė "nyčiško vyno kantiškąsias statines", jis kalbėjo apie Nietzschei svarbius dalykus vokiečių akademiniam projektui įprasta kalba, ieškančia panašių patyrimų "galimybės sąlygų".

Rorty teigia, kad Derrida projektas nesiskiria nuo Heideggerio, nes jis irgi ieškojęs žodžių, kurie išvestų mus „už metafizikos“, žodžių, „kurie turėtų jėgą nepriklausomai nuo mūsų ir parodytų mūsų pačių atsiktinumą“. Tačiau Derrida pasimokęs iš Heideggerio, Rorty žodžiais tariant, nesėkmės. Dilema, su kuria susidūręs Heideggeris buvo ta, kad kai tik izoliuodavęs tokius žodžius, jie tapdavę „pažeminti“ nuo mąstymo iki metafizikos, tapdavę paprasčiausių filosofinių problemų įvardijimu. Derrida pamatęs, kad „kalba“ gali sugrąžinti prie metafizikos lygiai taip pat, kaip ir „Būtis“, ar „prigimtis“. Todėl Derrida tikslas buvęs ne izoliuoti žodžius, o sukurti tokį stilių, kuriuo jis atsiskirtų nuo savo pirmtakų. Heideggeris

ieškojęs „paprastumo didingumo“. Derrida - „painios nepastovumo“. Skirtingai nuo Heideggerio, kuris vylėsi visada „pasakyti tą patį“, „įtraukti kalbą dar kartą į Būties įvykį, kuris išlieka“, „skaitydami vėlyvąjį Derrida jūs niekada nežinote, kas bus toliau“ (Rorty, 1989, p.126).

Derridos heidegeriškojo Nietzsche's kritika palieka pėdsaką pačiame Derrida interpretaciniame projekte. Iš čia jis perima pamatinį dekonstrukcijos sumanymą - filosofijos be hierarchinių opozicijų galimybę. Be to, ir Nietzsche's, ir Heideggerio, ir Derrida filosofinis diskursas galioja tik paskutinėje, apvers-tojo platonizmo (o kartu ir paneigto kantizmo) pako-poje, kai „Zaratustra pradeda kalbėti“.

L i t e r a t ū r a

1. Derrida Jacques. (1995). *Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions.* // Nietzsche. A Critical Reader / Ed. By P.R.Sedgwick. Oxford Uk, Cambridge USA, Blackwell.
2. Derrida Jacques. (1978). *Eperons. Les styles de Nietzsche.* Spurs. Nietzsche's Styles. Chicago and London, The University of Chicago Press.
3. Derrida Jacques. (1997). *Politics of Friendship.* London, New Yor, Vergo.
4. Heidegger Martin. (1991a). Nietzsche. Vol.I // The Will to Power as Art. - San Francisco, Harper.
5. Heidegger Martin. (1991b). Nietzsche. Vol II // The Eternal Recurrence of the Same. - San Francisco, Harper.
6. Nietzsche Friedrich. (1995). *Linksmasis mokslas.* Vilnius, Pradai.
7. Nyčė Frydrichas. (1991). *Stabų saulėlydis.* // Rinkiniai raštai. Vilnius, Mintis.
8. Rorty Richard. (1989). *Contingency, Irony, Solidarity.* Cambridge, Cambridge University Press.

Apie L. Wittgensteino filosofavimo stilių

Some remarks on L. Wittgenstein's style

Rasa ŽIEMYTĖ

Vilniaus Universitetas, Filosofijos istorijos ir logikos katedra
Didlaukio g. 47, LT-2057 Vilnius

S u m m a r y

The subject of the article is Wittgenstein's style of writing and thinking in his "Philosophical Investigations". Wittgenstein is one of those thinkers whose philosophy can not be understood without taking into account the way how he presents his philosophizing and what language Wittgenstein uses to express his

thoughts. Does Wittgenstein write in dialogue form and why? What kind of obstacles his specific exposition of ideas creates for the reader? These questions are discussed in the article.

Raktiniai žodžiai: *Filosofiniai tyrinėjimai, dialogas, stilius.*

I v a d a s

Skaitant filosofinius tekstus, dažniausiai dėmesys kreipiamas į autoriaus minčių turinį: kokia problema yra svarstoma, ką ji reiškia, kokios jos priežastys ir pan. Tuo tarpu stiliaus ypatumai, kaip ir kokia kalba filosofai gvildena keliamus klausimus neretai lieka skaitytojo dėmesio pakraščiuose. Stiliaus svarba filosofinėje teorijoje dažnai neįvertinama, jei filosofo vartojama kalba nėra sunkiai suprantama ir samprotavimų forma nėra specialiai pritaikyta jo aptariamų problemų sklaidai.

Tačiau, L. Wittgensteinas yra vienas iš tų filosofų, kurį norint suprasti, reikia atsižvelgti į jo rašymo ir mąstymo būdą. Ir visai ne todėl, kad jo vartojama kalba būtų itin sudėtinga ar pilna naujadarų. Tiesiog Wittgensteino vėlyvieji tekstai ("Filosofiniai tyrinėjimai", "Apie tikrumą", "Kultūra ir vertybė"), kur surinktos kalbos filosofo mintys, parašyti tokia forma, kurios neįmanoma ignoruoti.

Nors pats Wittgensteinas savo filosofavimo braižą yra apibūdinęs labai kritiškai: "Mano stilius yra tarsi bloga muzikinė kompozicija" (Wittgenstein, 1980, p. 39), jo mąstymo ir rašymo būdas yra išskirtinis. Wittgensteino tekstas susideda iš lakoniškų fragmentų, kuriuose dėstomos mintys kartais viena kitą papildoma, kartais pateikia alternatyvias kalbos problemos "matymo" perspektyvas bei įžvalgas. Savo filosofavimą popieriuje Wittgensteinas komponuoja tarsi mozaiką. Iš atskirų gabalėlių "Filosofiniuose tyrinėjimuose" jis dėlioja visumos, kurią vadiname *kalba*,

vaizdą. "Mozaikos" principas, kurį taiko filosofas, apsunkina teksto supratimą. Tačiau toks minčių pateikimo būdas, Wittgensteino teigimu, yra susijęs su pačia kalbos tyrinėjimo prigimtimi, kuri verčia minties lauką išvaikščioti skersai ir išilgai, visomis kryptimis (Wittgensteinas, 1995, p. 115).

Į "Filosofinius tyrinėjimus" surinktas mintis Wittgensteinas neatsitiktinai vadina kraštovaizdžio eskizais, o savo knygą albumu. Jo knyga neturi idėjas organizuojančios struktūros, ar aiškaus suskirstymo į temas. Čia sukauptos mintys tarsi albumo vaizdeliai, primenantys keliautojo matytas vietas ir išpūdžius. Metaforinis keliautojas čia yra pats Wittgensteinas, kuris skatina skaitytoją nueiti minčių kelią savo kojomis: "Nenorėčiau savo darbu išlaisvinti kitus nuo mąstymo. Priešingai, jei tik būtų įmanoma, norėčiau paskatinti kitą savoms mintims" (Wittgensteinas, 1995, p. 117).

"Filosofiniai tyrinėjimai", apie kuriuos daugiausiai bus kalbama šiame straipsnyje parašyti labai paprasta šnekamąja, kasdienių dialogų kalba. Tačiau tai nėra Wittgensteino minčių paprastumo ženklas. Greičiau priešingai, tik puikiai kalbą perpratus mąstytojas gali taip taikliai parinkti žodžius, kad net užrašyti jie skambėtų kaip gyvas filosofavimas. Wittgensteinas kreipiasi į skaitytoją ne kaip mokytojas, siekiantis mokiniui perduoti doktriną. Su savo skaitytoju Wittgensteinas bendrauja kaip su lygiaverčiu pokalbio partneriu, kurį kviečia dalyvauti kalbos tyrinėjimų diskusijoje.

Šiame straipsnyje Wittgensteino skaitytojų dėmesį atkreipsiu į "Filosofinių tyrinėjimų" samprotavimų

dialogišką formą ir sąmoningą argumentavimo tradicinę prasme atsisakymą.



Skaitant Wittgensteino "Filosofinius tyrinėjimus" dažnai pagauna įspūdis, kad tekstas "prabyla" keletu balsų ir ne visi jie yra Wittgensteino. Tokį metaforiškai išreikštą įspūdį iš dalies sukuria tai, kad Wittgensteino tekstuose nuolat kartojasi slinktis nuo kalbinės išraiškos, kaip tam tikro kalbos vartojimo atvejo, analizės prie aptarimo tų dalykų, kurie išeina už lingvistinės išraiškos, ir apie kuriuos toje išraiškoje kalbama. Pirmu atveju Wittgensteinas pateikia svarstytiną sakinį teiginio ar klausimo pavidalu, atkuria to sakinio vartojimo aplinkybes, pateikia į iškeltus klausimus galimus atsakymus, kuriems pats nebūtinai pritaria. Antru atveju - kalba jau nuo savęs, pirmuoju asmeniu samprotaudamas apie to sakinio prasmę, gramatiką.

Kita teksto "daugiabalsiškumo" priežastis yra ta, kad Wittgensteinas taiko įvairias diskurso strategijas. Skaitytojas susiduria ne su nuoseklia vieno mąstytojo minčių eiga, bet su įvairiais dialogų, polilogų, Wittgensteino pokalbių su savimi fragmentais, į kuriuos įtraukiamas ir pats skaitytojas.

Wittgensteino teksto dialogiškumas nėra akivaizdus, nes "Filosofiniuose tyrinėjimuose" nerasite tikriniais vardais įvardintų pašnekovų. Tai ne Platono dialogai, kuriuose idėjos pateikiamos Sokrato ir jo pašnekovų lūpomis. Platono dialogo struktūra yra eksplikatyvi, nes visi dalyvaujantys pokalbyje yra įvardinti. Tuo tarpu Wittgensteino dialogiškumas yra anoniminis. Tokio dialogo dalyviai neturi vardų ir vargu ar gali būti vadinami realiais pašnekovais. Tačiau teksto gramatinė struktūra atskleidžia, kad daugelyje fragmentų fiksuojama ir analizuojama diskusija vyksta tarp bevardžių "aš" ir "tu", į kurių pokalbį kartą nuo karto įsiterpia pats Wittgensteinas.

Panagrinėkime, pavyzdžiui, pastraipą iš "Filosofinių tyrinėjimų", kurioje tęsiamas svarstymas apie sekimą taisykle, supratimo funkcionavimą, įvedama, tačiau neskleidžiama nauja tema - žinojimas ir netiesiogiai kritikuojamas fundamentalizmas:

211. "Kaip išvis išmokei jį pratęsti ornamentą, - iš kur jis gali žinoti, kaip pats turi tęsti?" - O iš kur *aš tai* žinau? - Jei tai reiškia: "Ar turiu pagrindą?", tuomet atsakymas yra toks: mano pagrindo greit nebeliks. Ir tuomet veiksiu be pagrindo. (FT)¹

Pradėkime nuo klausimo, kiek veikėjų dalyvauja tokia lakoniškame paragrafelyje užfiksuotame pokalbyje? Pirmo klausimo pirma dalis adresuota į virtualų **Tu**, kuris kažkada dalyvavo dialoge. Klausama apie jį, kuris išmokomas tęsti seką, šiuo atveju ornamentą. Antroji klausimo dalis skamba retoriškai. Klausiantysis susimąsto, kaip "jis" sužino, kokiu būdu turi būti tęsiama seka. Dvigubas klausimas pateikiamas kaip pavyzdys, (nes vartojamos kabutės), kaip yra kalbama apie tą momentą, kai įvyksta supratimas. Taigi, "tu" išmokei "jį" pratęsti ornamentą. "Jis" suprato, kaip tai daryti, vadinasi "jis" žino, kaip tęsti seką. Toliau užfiksuota reakcija į antrąją dvigubo klausimo dalį. Ji yra klausimo formos ir formuluojama jau pirmuoju asmeniu - **aš**. Čia aprašomo pokalbio logika rodo, jog į klausimą klausimu atsako abstraktus "tu". Tačiau, gali būti, jog tai pats autorius - t.y. Wittgensteinas retoriškai klausia, "iš kur *aš tai* žinau?". Toliau samprotaujama pirmuoju asmeniu, kuris ir lieka neapibrėžtas. Iš platesnio konteksto žinant, kad Wittgensteino požiūris į ko nors pagrindimą yra ironiškas², galima manyti, jog tai autoriaus balsas. Taigi, analizė rodo, kad šiame samprotavime dalyvauja du-trys veikėjai: tariamai egzistuojantys "aš-tu" ir autorius, kurio balsas gali sutapti su pirmuoju asmeniu.

"Filosofiniuose tyrinėjimuose" tokio pobūdžio dialogiškų-polilogiškų samprotavimų yra daugybė. Atrinkti, kur "skamba" autentiškas Wittgensteino balsas, nevisuomet yra paprasta. Daugelyje vietų "Filosofiniuose tyrinėjimuose" pateikiami kalbos vartojimo pavyzdžiai, kurie nesiderina su vėlyvojo Wittgensteino filosofine pozicija ir su kuriais jis nesutinka. Tačiau filosofas nevisur aiškiai išreiškia savo santykį su viena ar kita jo tekste užfiksuota mintimi. Tai tarsi savotiškas autoriaus žaidimas skaitytojo dėmesiu. Skaitytojas pats iš platesnio konteksto ir iš bendros fragmento nuotaikos turi atrinkti, kas konkrečioje pastraipoje tėra medžiaga samprotavimui ar kritikai, o kur pasirodo Wittgensteino mintis ir į ką ji nukreipta.

Panagrinėkime dar vieną dialogišką "Filosofinių

¹ Čia ir kitur FT - pažymėti "Filosofiniai tyrinėjimai", citatos priekyje nurodytas skaičius žymi paragrafo numerį. Cituojama iš L. Wittgensteinas Rinktiniai raštai; Vilnius "Mintis" 1995.

² "Filosofiniuose tyrinėjimuose" galime atrasti tokią Wittgensteino mintį: "483. Geras pagrindas yra tas, kuris *taip atrodo*."

tyrinėjimų” pastraipą, kurioje kalbama apie žodžio reikšmę, kuri yra jo vartojimas, ir apie vaizdo funkciją supratime.

191. “Yra taip, tarsi išsyk galėtume suprasti žodžio vartojimą.” Pavyzdžiui, kaip *ką?* - Ar *neįmanoma* tam tikra prasme pagauti jį vienu ypu? - Reikalas tas, kad mes tarsi jį “pagautume vienu ypu” dar kažkuria, daug labiau tiesiogine prasme. - Bet ar turi kokį išankstinį šito vaizdą? Ne. Tiesiog mums peršasi toks išraiškos būdas kaip susikryžiuojančių vaizdų rezultatas. (FT)

Samprotavimas vėl pradedamas pavyzdžiu teiginio apie momentinį žodžio vartojimo supratimą. Kabutės rodo, kad kažkas, tačiau ne Wittgensteinas, galėtų taip sakyti. Toliau klausiama dėl pirmojo teiginio ir į jį atsakoma daugiskaitos pirmuoju asmeniu. Klausimas dėl daugiskaitiniu asmeniu atliekamų samprotavimų keliamas kreipiantis “tu”. Fragmente persipina dvi kalbėjimo strategijos, kurios ir sukuria dialogiškumo išpūdį. Vieno pašnekovo skiriamasis bruožas yra tas, kad jis kalba daugiskaitos pirmuoju asmeniu. O kitas jį klausia kreipdamasis “tu”. Wittgensteino pašnekovai neturi jokių realių dialogo dalyvių savybių, todėl jų dalyvavimas diskusijoje dažnai virsta iliuzija ir samprotavimas pradeda priminti *vidinį, ar išivaizduotą dialogą*, kai kažkas bando atrasti atsakymą į klausimą ir kalbasi su savimi.

Timothy Binkley knygoje “Wittgensteino kalba” tokią Wittgensteino samprotavinių struktūrą irgi vadina dialogu, kuris vyksta tarp Wittgensteino ir jo “minties kelionių” pakeleivio: “Šio pakeleivio esatis tampa juntama nuo pat pradžių bent jau dviem svarbiais būdais: per (dažniausiai esantį kabutėse) teiginį, kurį Wittgensteinas nori komentuoti ir kaip pašnekovas, kuris įsijungia į dialogą” (Binkley, 1973, p. 68).

Dialogiškų svarstymų paliekami pėdsakai Wittgensteino tekste yra nežymūs, tačiau tose vietose ypatingą svarbą įgaunančios rašytinio teksto detalės kaip kabutės, skliausteliai, rodantys, kad tai ne Wittgensteino autentiškas požiūris, kad tam tikras kalbinės praktikos pavyzdys tėra medžiaga tolesnei kritinei analizei, kurią kartais atlieka pats autorius, kartais jį paliekama skaitytojui.

T. Binkley teigia, kad “Wittgensteinas dažnai savo diskusijas paverčia eksplikatyviais dialogais ar pokalbiais tokiu būdu rodydamas, kad jis siekia sąveikos su “auditorija” per išivaizduotą literatūrinį bendravimą šnekamąja kalba. Taigi prieš save mes matome vykstantį pjesę, dramatišką vaidinimą” (Binkley, 1973, p. 66-67). Į tą vaidinimą įtraukiamas ir skaitytojas. Per visą “Filosofinių tyrinėjimų” tekstą Wittgensteinas begalę kartų kreipiasi į skaitytoją kaip į artimą pašnekovą.

18. Nesuk sau galvos dėl to, kad kalbas (2) ir (8) sudaro vien

paliepimai. Jei nori pasakyti, kad dėl to jos nėra išsamios, tuomet paklausk, ar mūsų kalba yra išsami; - ar ji buvo tokia, kol prie jos nebuvo prijungta chemijos ir be galo mažų skaičių skaičiavimo simbolika; nes tai yra tarsi mūsų kalbos priemiesčiai. <...>.

24. <...> Pagalvok, kiek įvairių dalykų vadinama “aprašymais”: kūno padėties aprašymas koordinatėmis, veido išraiškos aprašymas, lytėjimo pojūčio aprašymas, nuotaikos aprašymas. <...> Etc.

Naudojama kreipinio forma “tu” (du-vok.) rodo, kad Wittgensteinas kreipiasi į individualų asmenį, kurį neblogai pažįsta. Tai gali būti jo skaitytojas, bet daugeliu atveju tai yra pats Wittgensteinas, kurio aprašyti diskusijų fragmentai yra išivaizduoti dialogai su savimi. Pats Wittgensteinas yra sakęs: “Beveik viskas, ką parašiau, yra asmeniškai pokalbiai su savimi. Dalykai, kuriuos aš sakau sau tete-a-tete” (Wittgenstein, 1980, p. 77).

Jane Heal straipsnyje “Wittgensteinas ir dialogas” atkreipia dėmesį į keistą jausmą, kuris apninka Wittgensteino teksto skaitytoją. Ji savo interpretacijoje remiasi hipoteze, kad Wittgensteinas rašo *išivaizduoto dialogo* forma. Tai dialogas su įvairiais realiai neegzistuojančiais, tariamais pašnekovais. Tai tarsi dialogas su *alter ego*, su kuriuo galima aptarti įvairius dalykus. “Atsiranda labai stiprus išpūdis, kad kartais tai yra dialogo dalis, kuri nukreipta į tariamą pašnekovą, kitais atvejais tai tiesiog reprezentuoja paties Wittgensteino idėjų tėkmę” (Heal, 1996, p. 69-70).

Wittgensteino idėjų pateikimas dialogine forma klaidina skaitytoją, siekiantį išsiaiškinti filosofo požiūrį todėl, kad tekstą sudaro ne vien kalbos filosofo idėjos. Šalia Wittgensteino balso karts nuo karto suskamba mintys, kurios negali būti priskirtos jam. Tai kartais išivaizduoto, kartais realaus dialogo dalyvių balsai. Kur yra Wittgensteino idėjos, skaitytojui reikia atrasti pačiam. Neveltui kalbos filosofas bando įtraukti skaitytoją į diskusiją. Tik dalyvaudamas joje gali atsekti kur kalba filosofas, o kur tėra jo svarstymų fonas, kitų tariamų pašnekovų mintys. Norėdamas skaitytoją įtraukti į pokalbį Wittgensteinas vartoja įvairias stilistines priemones.

Lengva pastebėti, kad Wittgensteino tekstas apipintas klausimais. Kartais jie įgauna retorinį pavidalą, tačiau dažniausiai jais siekiama skaitytojo minties eigą pakreipti norima linkme. Klausimais Wittgensteinas veda skaitytoją link gilesnio problemos supratimo, link išvalgos. Pvz.:

71. Galima pasakyti, kad “žaidimo” sąvoka yra neaiški sąvoka. - “Tačiau ar neaiški sąvoka išvis yra sąvoka?” - Ar neryški fotografija išvis yra žmogaus vaizdas? - Ar visuomet neryškus vaizdas gali būti pakeistas ryškiu? Ar neryškus vaizdas dažnai nėra kaip tik tai, ko mums reikia? <...>” (FT)

Tokia klausimų virtinė, į kuriuos turi atsakyti pats skaitytojas, Wittgensteinas sukuria *kalbos žaidimo* metaforą. Jos neįmanoma apibrėžti, nes įvairiuose kalbėjimo būduose, į kuriuos ši metafora nurodo, skiriasi kalbos vartojimo taisyklės. Todėl lygindamas žaidimo sąvoką su neryškiu vaizdu, Wittgensteinas atskleidžia tokio požiūrio į kalbą trūkumus, pripažindamas, kad nieko tinkamesnio kalbos apibrėžimui pačioje kalboje neįmanoma atrasti.

Klausimų pavidalu pateiktos svarstomos problemos reikalauja aktyvaus skaitytojo dalyvavimo. Žinoma, aktyvumo reikalauja bet koks supratimas. Tačiau prieš klausimą atsidūręs skaitytojas tarsi skatinamas pats surasti atsakymą, susidaryti tam tikrą nuostatą, kad tie klausimai taptų svarbūs ir prasmingi. Kitaip tariant, siekiančiam suprasti tekstą skaitytojui tenka susidaryti savo nuomonę svarstoma tema, o plačiau - netgi savo pasaulėvaizdį. Priešingu atveju klausimų ir vitgensteiniškuose pokalbiuose dalyvaujančių veikėjų minčių įvairovė skaitytojui ima atrodyti kaip painiava. Wittgensteino teksto kompozicija skaitytoją verčia savo mąstymą integruoti, kad tekstas neliktų pabirų minčių samplaika.

“Filosofiniuose tyrinėjimuose” taip pat atrandame gausybę vaizduotė žadinančių mintinių eksperimentų, kurie dažnai prasideda: “Dabar pagalvok apie tokią kalbos vartoseną...”, “Įsivaizduokime kalbą, kuriai tinka Augustino pateiktas aprašymas...”, “Įsivaizduok raštą, kuriame raidės vartojamos garsams žymėti...”, “galėtume įsivaizduoti”; “įsivaizduok, kas nors sako”; “įsivaizduok kalbos žaidimą”; “įsivaizduokime paveikslą” ir t.t. Visi tokie “įsivaizduok” skatina skaitytoją susikurti atitinkamą aptariamo objekto vaizdą. Pavyzdžiui, kalbant apie Augustinišką kalbos sampratą, reikia susikurti aplinkybes, kuriose tokia kalba galėtų funkcionuoti, susidaryti įvaizdį kaip tokia kalba išmokstama ir ko neįmanoma išmokti referencijos būdu. Taigi Augustino kalbos vaizdo susikūrimas atskleidžia tokio kalbos modelio ribas. Ir nors Wittgensteinas *nepateikia kritinių argumentų* prieštaraujančių tokiai kalbos definicijai, skaitytojas yra įviliojamas savarankiškai, pagal savo susikurtą vaizdą nuspręsti, kiek ir kokiais atvejais Augustino “Išpažinimuose” aprašytas kalbos modelis galioja, ir apskritai, ar įmanoma apibrėžti tai, kas vadinama žodžiu *kalba*.

“Filosofiniuose tyrinėjimuose”, kaip stiliaus priemonė, labai intensyviai vartojamas vaizdas. Jis ne tik įdarbina skaitytojo vaizduotė ir yra ne tik pagalbinė problemos pateikimo priemonė. Vaizdo sukūrimas Wittgensteino filosofijoje pakeičia kritinių argumentų, kurių Wittgensteinas nevaratoja, vaidmenį. Ne vienas Wittgensteino filosofijos tyrinėtojas yra

atkreipęs dėmesį į Wittgensteino teksto komponavimo specifiką. “Jo tekste nėra argumentavimo struktūros, ir jis nėra siejamas su darbais, kuriems būdingas struktūriškas argumentavimas” (Heal, 1996, p. 75-76). Skaitytojui pačiam siūloma “pamatyti”, kiek adekvatus yra kalbos apibrėžimas, ir numatyti, ko link apibrėžimo trūkumai veda.

Nors Wittgensteinas yra teigęs, kad: “Filosofavimas yra: klaidingų argumentų atmetimas” (Wittgenstein, 1993, p. 165). Tačiau jo “argumentai”, jeigu tai galima taip pavadinti, formuluojami neįprastu būdu: jie neturi tradicinės “kadangi”, “dėl to yra taip” struktūros. Kritikuodamas kokį nors požiūrį, jis stengiasi parodyti jo ribotumą, ar klaidingumą, pademonstruoti ko link veda, Wittgensteino nuomone, klaidingas problemos supratimas. Štai kaip jis kritikuoja “Traktate” jo paties išdėstytą vaizdo, siejančio kalbą ir pasaulį ir per tos sąsajos adekvatumą įgaunančio teisingumo ar klaidingumo reikšmes, sampratą:

115. Vaizdas laikė mus nelaisvėje. Ir palikti jo mes negalėjome, nes jis buvo mūsų kalboje, o kalba, rodė, kartojo jį mums nenumaldomai.

424. Vaizdas yra *čia*; ir aš neginčiju jo *teisingumo*. Tačiau *kas* yra jo pritaikymas? Pagalvok apie aklumo vaizdą kaip tamsumą aklojo sieloje arba galvoje.

425. Begale atvejų mes stengiamės surasti vaizdą, o jį suradus pritaikymas, taip sakant, pats atsiranda, taigi šiuo atveju mes jau turime vaizdą, kuris primeta mums save kiekviename žingsnyje, tačiau nepadedą mums išvengti sunkumų- jie čia tik prasideda. <...>.

426. Sugalvojamas vaizdas, kuris, atrodo, *aiškiai* fiksuoja prasmę. Tikrasis vartojimas, palyginti su tuo, ką siūlo šis vaizdas, atrodo kaip kažkas sujaukta. Ir čia vėl kaip aiškių teorijoje: išraiškos forma atrodo sukirpta Dievui, kuris žino tai, ko mes negalime žinoti; jis mato visas begalines sekas ir permato žmogaus sąmonę. O mums šios išraiškos formos, žinoma, yra tarsi arnotas, kurį mes galime užsidėti, bet su kuriuo nedaug ką galime padaryti, nes mums stinga realios galios, kuri šiam rūbui suteiktą prasmę ir tikslą. <...> (FT)

Šiais tapybiškais vaizdo bei jo pritaikymo apmąstymais Wittgensteinas veda skaitytoją link vaizdo funkcijos supratimo. Pamažu aiškėja, jog vaizdas naudojamas, kad palengvintų ko nors supratimą. Tačiau jis nepalengvina supratimo išraiškos. Priešingai, vaizdas kliudo išreikšti prasmę kalba. Dar daugiau, mes mąstome vaizdais ir jie įrėmina mūsų mąstymą. Ten, kur mąstydami apie ką nors griebiamės vaizdo, mąstymas baigiasi.

Wittgensteino kritika yra greičiau demonstravimas pavyzdžiais, kad “Traktato” vaizdo samprata negalioja. Tam jam neprireikia tradicinės formos argumentų. Jo paties žodžiais tariant, jis tą siekia *parodyti*: “Jeigu aš taisau filosofinę klaidą ir sakau, kad

tokiu būdu tai visuomet buvo suvokiama, bet iš tiesų taip nėra, aš visuomet nurodau į analogiją // Aš visuomet privalau nurodyti į...// kuria buvo sekama, ir parodau, kad ta analogija yra *neteisinga*. //Aš visuomet privalau nurodyti į analogiją atitinkamai, pagal kurią buvo mąstoma, bet kuri nebuvo atpažinta kaip analogija// “ (Wittgenstein, 1993, p. 163).

Wittgensteino pasirinkta argumentavimo forma skiriasi nuo tradicinės racionalaus diskurso argumentacijos. Akivaizdu, kad Wittgensteinas vengia pseudomokslinės kalbos, į savo tekstą įkomponuoja aibę įvairiausių sušukimų, reiškiančių nuostabą, susižavėjimą ir kitas emocijas, kurių tradicinės filosofijos atstovai tekste nepalieka. Akivaizdu, kad jis tokiu būdu protestuoja prieš sudogmatėjusią filosofijos įvaizdį. Tačiau jo argumentavimo kitoniškumas nereiškia, kad jis išėina iš racionalaus filosofavimo tradicijos. Tiesiog Wittgensteinas pasirenka kitą argumentavimo formą, labiau tinkančią problemoms, kurias jis tiria. Kalbos vartojimo gramatikos neįmanoma pagrįsti, todėl argumentai čia nėra tinkama samprotavimo forma.

Kartą Wittgensteinas yra pasakęs: “Aš iš tiesų noriu, kad gausūs skyrybos ženklai, kuriuos palieku, sulėtintų skaitymą. Kadangi aš norėčiau būti skaitomas lėtai. (Taip kaip aš pats skaitau.)” (Wittgenstein, 1980, p. 68).

Wittgensteinas greičiausiai yra pirmas filosofas, ir apskritai autorius, nurodęs, kokio skaitymo greičio, o tiksliau lėtumo, reikalauja jo tekstai. Keistas pageidavimas. Ką gi jis reiškia?

Rašančiojo santykis su tekstu yra paslaptinga tema. Neveltui ją yra pamėgę psichoanalitikai. Tačiau nereikia būti psichoanalitiku, kad pastebėtum, jog Wittgensteinui, priskirtinam geriausių rašytojų grupei, būdingas aptarimo vertas santykis su tekstu. Ypač gerai perfekcionistinės tendencijos matyti jo rankraščiuose. Kaip gi jis rašė?

Iš pradžių Wittgensteinas užrašydavo atskiras pastabas, pavienes mintis, dialogų nuotrupas. Vėliau jas daugybę kartų pertvarkydavo, keisdamas fragmentų vietą ir stilių. Kai kurių pastraipų mintis papildydavo, kitus fragmentus išbraukdavo. Wittgensteino rankraščiai pilni braukymų, intarpų, perrašymų, pabraukimų, pažymėjimų, tos pačios pastraipėlės iš pirmo žvilgsnio beveik niekuo nesiskiriančių variantų. Vos ne kiekvienas sakinytis dailinamas po keletą kartų, siekiant kiekvienam fragmentui surasti kuo tinkamesnį žodį, tobulesnę formą.

Kiekvienas jo tekstas turi keletą variantų, kurie skiriasi fragmentų kompozicija, kai kurių minčių papildymais, išplėtimais. Atidžiau pažvelgus į jo rašymo būdą aiškėja, kad Wittgensteinas rašė žodį, po žodžio, sakinį, po sakinio, apgalvodamas ir susiedamas kiekvieną iš jų taip, kad tekstas kalbėtų su skaitytoju, kad pats tekstas būtų pilnaverčiu dialogo partneriu. Alois Pichler, Wittgensteino rankraščių tyrinėtojas, yra teisingas, teigdamas: “Būtent tai Wittgensteinas ir darė: jis išbandė skirtingus žodžius tam, kad surastų *žodį* (the word), tokį žodžių derinį, kuris jį išlaisvintų” (Pichler, 1992, p. 220). Tik ar žodis gali išlaisvinti?

L i t e r a t ū r a

1. Wittgensteinas Liudvigas. (1995). Rinktiniai raštai. Vilnius, Mintis.
2. Wittgenstein Liudwig. (1980). Culture and value; ed. by G.H.von Wright, transl. by P. Winch, University of Chicago Press.
3. Wittgenstein Liudwig (1993). Philosophy. Sections 86-93 of the so-called “Big Typescript”. // L. Wittgenstein Philosophical occasions 1912-1951; ed.by J. Klagge & A. Nordmann.
4. Binkley Timothy. (1973). Wittgenstein’s language; Martinus Nijhoff, The Hague.
5. Heal Jane. (1996). Wittgenstein and dialogue. // Plato Hume Wittgenstein; ed. By T. Smiley; The British Academy, Oxford University Press.
6. Pichler Alois.(1992). Wittgenstein’s later manuscripts: some remarks on style and writing. // The Wittgenstein Archives: Working papers No 5.

Būti ar nebūti. Keletas variacijų sekant Heideggerio pėdomis

To be or not to be

Nerijus MILERIUS

Vilniaus Universitetas, Filosofijos katedra
Didlaukio g. 47, LT-2057 Vilnius

S u m m a r y

The article deals with the question what means *to be* in the philosophy of M.Heidegger. The initial reflections of the question in the early philosophy of Heidegger and their transformation in the later period are briefly exposed. The problems of the horizon of the existence, the *Lichtung*, the *topos* are

briefly discussed as well. It is showed that in the philosophy of the later Heidegger the essential difference between *to be* and *not to be* seems to disappear. That is why *to be* inevitably loses the sense of *to live*.

Raktiniai žodžiai: *būti, egzistencijos horizontas, topos, Lichtung.*

[v a d a s

Jeigu reikėtų įvardinti vieną tašką, apie kurį nuolat sukasi M.Heideggerio meditacijos, visi, be jokios abejonės, prisimintų būties kategoriją. Būtent Heideggeris - atrodo, beviltiškai nuo gilaus susimąstymo vienučių nutolusiame amžiuje - dar kartą visu balsu prakalbo apie tai, kas jaudino, trikdė ar įkvėpė ne vieną klasikų kartą.

Tačiau, sugrąžinta iš tykių užuovėjų, kur jos ramybę drumstė tik vienišiai, būties problematika patyrė esminių transformacijų. Heideggeris pripratino mus girdėti būties veiksmožodinį skambesį - teigė H.G.Gadamer. Ne būtis, bet *būti* - štai kas tvyro Heideggerio loginių konstrukcijų, poetinių egzegezių, miglotų užuominų ar iškalbingų tylos pauzių centre.

I n t a r p a s N r . 1

Kai degina saulė ir aplink nėra nė vieno šešėlio, visos mintys sukasi apie vandenį. Visos kopos, visos smėlio smiltys, krūmokšniai, driežai, vėjas - visa visata sutelpa viename vandens laše.

Nežinau, kas pirmas sulygino išminties troškimą su troškuliu, kurį galima numalšinti tik tokiu vandens lašu, bet dabar jau visos dykumos pilnos pėdsakų, vedančių mąstymo šaltinių link. Takai praminti ir išgrįsti paieškų instrukcijomis, metodais ir technologijomis. Kiekvienas naujokas, išėjęs pėdsekystės pamokas, ne

klaidžioja nežinomomis erdvėmis ar laiko juostomis, bet seka kadaise įspaustais ir dabar išryškintais pėdsakais. Atrodo, vanduo pasiekiamas ranka.

Tačiau jei būtų parašyta pėdsekystės istorija, jos kulminacija taptų būtent ta akimirka, kuomet, betiesiant ranką, vanduo išnyksta be žymės. Be pėdsako. Visa visata išsisklaido ją sutalpinančio vandens lašo miraže. Dabar vėl viskas prasideda iš naujo. Vėl degina saulė, vėl nėra jokio šešėlio prieglobsčio, ir vėl visos mintys sukasi apie vienintelį vandens lašą.

A n k s t y v o s i o s p a i e š k o s : e g z i s t e n c i j o s h o r i z o n t a i

Heideggeris patyrė tokią akimirką, kurioje maksimaliai priartėjęs tikslas išnyko palikęs tik miglotą

būsimos sėkmės pažadą. "Būties ir laiko" projektas, daugelio amžininkų priimtas kaip lemtingas posūkis

filosofijoje, taip ir liko neužbaigtas, manant, jog jame išdėstyta egzistencijos modelis dar pernelyg suaugęs su metafiziniu mastymu.

Heideggeris niekada neslėpė savo, jo paties žodžiais tariant, teologinės kilmės (Heideggeris, 1992, p. 370). Ankstyvųjų krikščionių bendruomenių gyvenimas, budint ir laukiant antrojo Kristaus atėjimo, buvo "Būties ir laiko" puslapiuose tiesiogiai neįvardintas, tačiau iš paties šio kūrinio bei iš ankstesnių darbų lengvai nuspėjamas žmogaus atvirumo atodangos prototipas. Paprasčiausiai būti, būti tikint, viliantis ir laukiant - toks egzistencinio atvirumo pagrindas. Pats Heideggeris, performuluodamas tokį budintį atvirumą egzistencinės analitikos terminais, susieja jį ne su tuo, kurio laukiama, bet su pačiu laukimu. Laukimas įskleidžiamas į laiką ir konceptualizuojamas laiko tėkmėje. Dabar į pirmą planą iškyla ne tikėjimas ar viltis, bet nuobloškis į laiką - į pasaulį - ir kiekvieną buvimo akimirką persmelkianti mirties akivaizda.

Kodėl gi toks projektas negalėtų būti pačiu tiesiausiu keliu į tikslą? Sulaikinant laukimą ir budėjimą, kiekvienai buvimo čia, šiame laike, šiame pasaulyje akimirka suteikiamas maksimalus išgyvenimo intensyvumas. Gyvenimas iš prigimties yra laikiškas, todėl visa, kas lieka, tai - būti, būti budint ir - nieko daugiau.

Vis dėlto paprasčiausiai būti ir budėti - tai viena, o mąstyti ir įvardinti tokį buvimą - visai kas kita. Aprašydamas tai, kas vyksta kiekvieną paprastą gyvenimo akimirką ir užtikrinamas aprašymo tolydumą, Heideggeris suteikia viską persmelkiančiam laikui vieną - horizontalią - kryptį. Tačiau horizontali laiko sklaida yra sąlygiška, ne su pačiu, dažnai nebyliu, buvimu, bet su jo aprašymu susijęs dalykas. Nors laiko tema Heideggerio apmąstymuose įgyja iki tol retą svarumą ir radikalumą, pats laiko horizontalus traktavimas - Kanto įvesta ir Husserlio išplėta produktyvi ir efektyvi, tačiau gana problematiška strategija.

Kas yra laiko horizontas? Jau viename iš vėlyvųjų, su *Būties ir laiko* projektu netiesiogiai polemizuojančių darbų Heideggeris pateikia tokia, iš pažiūros, trivialią apibrėžtį: "Horizontas - tai linija, kuri juosia mūsų žvilgsnio lauką" (Heidegger, 1992, p. 36). Pakanka įžengti į bent kiek atviresnę laukymę ir apsižvalgyti, kad įsitikintum Heideggerio teisu. Į horizonto tolumą nukreiptas mano žvilgsnis peržengia tai, kas yra po nosimi, ir apjuosia mane mažesniu ar didesniu apskritimu. Kuo platesnis žiūros laukas, tuo tobulesnis apskritimas, kurio centre - nematomos, bet viską matančios mano akys. Visa erdvė organizuojama aplink mane ir tarsi pajungta man.

Laikas, kuris "Būtyje ir laike" yra egzistencijos pagrindas, suprantamas būtent pagal tokį horizonto

modelį. Tiesa, laiko tėkmės centras nėra nematomas - žmogus savo prigimtimi yra pasaulio būtybė, kuri veikia pasaulyje ir nuolat pasirodo per jį. Tačiau žmogaus egzistencija vis dar įcentrina laiką, suteikia laikui kryptį ir taip pajungia jį sau.

Kad ir kaip būtų keista, horizontalaus patirties modelio, iš pažiūros sutampančio su mums įprastu linijiniu laiko suvokimu, trūkumai akivaizdesni maštant ne laiką, bet erdvę. Taip, horizontas - erdvės ir vizualumo metafora, tačiau, kai aš žiūriu į tolumą, aš matau ne tik horizontalią erdvės juostą, kur susitinka ir išsidėsto vienoje plokštumoje žemė ir dangus, bet ir medžius, kurie stiebiasi į viršų, snaiges, krintančias žemyn, iš kairės į dešinę ar iš galo į priekį skrendančius lėktuvus. Taigi erdvė nėra horizontali, vienkryptė, sufokusuota į mane. Aš nesu visų erdvės linijų sankirtos taškas. Erdvės linijos sklinda į visas puses, visomis įmanomomis kryptimis. Žiūrint pro mano patirties prizmę, medžiai lapoja kairėje, upė teka dešinėje, iš viršaus šviečia saulė, tačiau visa tai - tik mano patirties suženklintos kryptys, patirties, kuri tėra nedidelis visos erdvės, visų erdvių trajektorijų fragmentas. Medis auga, snaigės krinta, lėktuvai skrenda ir jų kryptys yra ne mano patirties, bet medžio augimo, snaigės kritimo, lėktuvo skrydžio horizontalės ir vertikalės.

Tokios horizontalaus patirties modelio ribos peržengiamos vėlyvojoje Heideggerio kūryboje. "Būtyje ir laike" visi Heideggerio apmąstymai sukasi apie vieną klausimą ar rūpestį *Kas tai yra - būti?* Nesvarbu, ar į tai įmanoma atsakyti - pati šio rūpesčio įtampa išryškina ir suintensyvina žmogaus egzistenciją. Vėlyvasis Heideggeris žengtų kiek kita kryptimi ir klausytų: *kas tai yra - būti, net ir nesant, nebūnant?* Saulė nešviečia man, saulė paprasčiausiai šviečia.

Niekam ne paslaptis, kad didžiulė Vakarų filosofų gvardijos dalis, entuziastiškai sutikusi ankstyvuosius Heideggerio darbus, šiame klausime neižvelgė nė krislelio prasmės. Kelti tokį klausimą - ar tai nepanašu į vėjo vaikymąsi bekraštėse laukymėse? Žiūrėdamas į tokias vėjo gaudynes iš šalies, pamatysi tik nežinia dėl ko pirmyn atgal lakstantį ir nežinia kodėl rankomis mosikuojantį žmogų.

Vis dėlto išžeminti tokį vėlyvojo Heideggerio klausimą nėra labai sunku. Saulė nešviečia vien tik man, saulė paprasčiausiai šviečia, o aš tik karts nuo karto patenku į jos spindulių srautą. Kai rodau į šviečiantį mėnulį, lyg ir skiriu, kur yra į jį nukreiptas pirštas, o kur - pats mėnulio švytėjimas. Tarp mano patirties kristalizuojamo mėnulio vaizdinio ir paties mėnulio švytėjimo nėra lygybės ženklo, nes aš negaliu suvesti mano stebimo vyksmo į vieną tašką - rodantį pirštą, t.y. į save.

Pasak Heideggerio, išgyvenimas, kuriuo grindžiama patirties samprata, reiškia gyvenimo ir gyvenimo dalykų pririšimą prie Aš. Net Aš-Tu santykis, daugelio XX amžiaus filosofų traktuotas kaip subjektyvumo kiaučio įveika, Heideggeriui tėra eilinė tos pačios subjektyvumo metafizikos dalis (Heideggeris, 1992, p. 392). Vėlyvieji Heideggerio darbai veda iš patirties horizontalių orbitos, besisukan-

čios apie vieną centrą, kad ir kaip jis būtų įprasminamas - viską matanti, bet nematoma akis ar baigtinė, dialogui atvira žmogaus egzistencija. Gyvenimas atrišamas nuo Aš. Klausimas *Kas tai yra - būti, net ir nebūnant?* nebeišverčiamas į išgyvenimo ar net egzistencijos kategorijas. Egzistencija nebėra ta terpė, kur verta ieškoti pėdsakų, vedančių šaltinio link.

I n t a r p a s N r . 2

Šviečia saulė, slenka debesys, ošia medžiai, skleidžiasi gėlių žiedlapiai, dūzgia bitės, vaikosi vienas kitą laumžirgiai, skrenda kregždės, nuo klevo aukštumų krinta lapas - lėtai lėtai sklendo ore, panyra į oro srovių verpetą, apsiverčia, kliudo šaką, atlieka keletą piruetų ir vėl sklendo - lėtai lėtai, tyliai tyliai, ežero paviršiumi praskuodžia čiuožikas, linksta smilgos, zyzia musės, šnara nendrės, kurkia varlės, kyla vėjo šuoras. Slenka debesys. Sklendo klevo lapas.

Nėra jokios akies, kuri viską stebėtų, bet pati išliktų nematoma. Nėra jokios tęstinės įvykių grandinės - viskas žydi, gaudžia, rymo ir šnara vienu metu. Niekas nevyksta.

Niekas? Klevo lapas sklendo taip lėtai, taip tyliai,

kad jei kas nors to klausytųsi, jam spengtų ausyse. Lapo kritimas suteikia erdvei akimi nepastebimą intensyvumą. Bet vos tik klevo lapas priglunda prie aukštos žolės, erdvė pasikeičia negrįžtamai. Slenka debesys, dūzgia bitės, skuodžia čiuožikai, bet - jau kitoje, neatpažįstamoje erdvėje.

Vieną akimirką viskas sukasi ir šoka aplink klevo lapą, kitą - apie saulę, skruzdėlę ar pakelės dulkes. Kiekvieną akimirką gimsta naujas visatos centras, kuri perkeičia ne titaniškos kopernikiškos revoliucijos, bet vėjo gūsis ar lietaus lašas. Pėdos palieka pėdsakus ant žolės, bet žolė atsitiesia, ir vėl nebėra nė ženklo, liudijančio, jog čia kažkas praėjo ir nužingsniauvo nežinoma kryptimi.

V ė l y v i e j i p r a r e g ė j i m a i : n u o h o r i z o n t o i k i p r o š v a i s t ė s

Pokalbyje su Japonu ("Iš Japonu ir Klausinėjančiojo pašnekėsio apie kalbą"), Klausinėjantysis, paraginęs pašnekovą būti atidų pėdsakams, vedantiems mąstymą prie jo ištakų, ir savo ruožtu paklaustas, ar jis pats mato tuos pėdsakus savo pastangose, atsakė: "Aš juos matau tik todėl, kad jie kyla ne iš manęs ir pastebimi labai retai tarsi koks tylus tolimo šauksmo aidas" (Heideggeris, 1992, p. 393). Šią, iš pažiūros, pernelyg miglotą ir nedaug ką pasakančią frazę galima traktuoti kaip vieną iš vėlyvosios Heideggerio filosofijos kodų. Šauksmo aidas nėra pats šauksmas. Girdint vien tik aidą, vieta, iš kurios sklinda garsas, dažnai taip ir lieka nematoma, paslėpta nuo besiklausančiojo akių. Aidas įtraukia į save, jis užpildo ir apima viską. Vis dėlto, kad ir koks skambus būtų šauksmo aidas, mes žinome, jog jis pats - ne skambesio šaltinis, bet jo pėdsakas, kuriuo sekant galima tikėtis prieiti prie skambesio ištakų. Pėdsakys nekuria pėdsakų, jis stebi juos ir žengia jais. Nors aidas sklinda iš visų pusių, pėdsakys ne svarsto, kuria kryptimi turi eiti, bet įsiklauso į

aido skambesį, tikėdamasis, kad pačiame skambesyje išryškės ieškoma kryptis

Heideggeriui šaltinio aidas ir įsiklausymas į jį nėra vien parankios, tačiau mažai ką tepasakančios metaforos. Kai kurie Heideggerio darbų tyrinėtojai įvardina posūkį, padalinusį jo filosofiją į vadinamuosius ankstyvąjį ir vėlyvąjį etapus, kaip žingsnį nuo Naujojo prie Senojo Testamento įtampų. Budėjimas, kaip klausymasis, vėlyvajame kūrybos etape vis labiau ir labiau užvaldęs Heideggerio meditacijas, neišvengiamai sugrąžina prie Dievo ir Mozės susitikimo ir skatina pasižiūrėti į tai, kas pasakyta šio susitikimo paraštėse.

Kartą tyrų gilumoje, šalia Horebo kalno, krūmų viduryje pasirodė ugnies liepsna. Krūmas degė nesudegdamas. Mozė tarė sau: eisiu pažiūrėti šio nuostabaus liepsnojančio, bet nesudegančio krūmo. Jam priartėjus, Dievas pasirodė Mozei ir tarė: Atrišk nuo savo kojų avalynę, nes vieta, kurioje stovi, šventa. Mozė klausėsi užsidengęs veidą, nes nedrįso pažvelgti į Dievą akis į akį (Šventasis Raštas, 1990, Iš 3,1-3,6).

Nors Biblijoje, kur randame šią Dievo ir Mozės susitikimo istoriją, nesustojama ilgėliau prie to, kaip Mozė klausėsi - toliau kalbama apie tai, ką Dievas sakė ir ką Mozė girdėjo - vis dėlto galime lengvai numatyti, jog Mozė per visą pokalbį su Dievu taip ir liko užsidengęs veidą ar užmerkęs akis. Dievo ir Mozės susitikimas įvyko ne akistatoje, kur susikerta tiesūs žvilgsniai, bet kalboje ir klausoje - garso tėkmėje, kurios trajektorija nepalyginamai sunkiau numatoma, nei žvilgsnio tiesės. Štai kodėl, Mozei artinantis, Dievas neklausia, *ar mane matai?*, jis taria, *kur tu?*, tuo kartu klausdamas, *ar mane girdi?*

Heideggeris palieka nuošalėje šio susitikimo asmeninę plotmę. Kaip ir "Būties ir laiko" atveju, kur žmogaus atvirumas siejamas ne su tuo, kurio laukiama, bet su pačiu laukimu, vėlyvasis Heideggeris perkelia dėmesį iš susitikimo į klausos įtampą. Dievas sakė Mozei: *Aš esu, kursai esu*. Heideggeris suformuotą vieną iš jo skaitytojus erzinusių tautologijų ir paklaustų: *kas yra tai, kas yra?* Savaiame supranta, į šį klausimą neįmanoma atsakyti modeliuojančiu mąstymu, kurį reikia "nusiauti" ir palikti, kaip Mozė nusiavė ir paliko savo batus. Tik taip galima tikėtis patekti į tą šventą vietą, iš kurios išsilukštėna nebylus budėjimas ar artikuliuotos refleksijos.

Viename iš vėlyvųjų, vykusių 1969-ais metais Thor mieste, seminarų Heideggeris išskyrė tris savo minties fazes, reprezentuojamas trijų pamatinių temų: prasmės, tiesos ir vietos (*topos*). Ir iš tiesų: vėlyviausieji Heideggerio tekstai primarginti gausių topografinių žymeklių ir nuorodų. Laukai ir laukymės, miško takeliai ir kaimo vieškeliai, proskynos ir prošvaistės - viena vieta keičia kitą, kiekviena skyrium žymėdama skirtingus susimąstymo akimirkų režimus, o visos drauge - dinaminę mąstymo sklaidą. Nuo šiol patirtis (*Erfahrung*) žymi nenuspėjamą vyksmą (*fahren* - vykti), kuriame tolydi patirties slinktis pertrau-

kiama spontaniškų minties protrūkių. Ne tas, kuris mąsto, kuria mintis tarytum iš nieko, bet pačios mintys iš anksto nenumatomoje vietoje ir nenumatomu laiku ateina ir užvaldo mąstantįjį.

Patirties dinamika ir įsiklausanti, priimanti žmogaus laikysena suskaido patirties horizontales, kurios niveliuoja visas vietas ir todėl, iš esmės, yra atopiškos. Kritikuodamas horizonto sąvoką, kuri dar iš dalies sąlygoja ir "Būties ir laiko" tematiką, Heideggeris teigia: "Mes sakome, kad matome horizonte. Vis dėlto žvilgsnio laukas yra tam tikra atvertis (*ein Offenes*); ir jeigu žvilgsnio laukas yra atviras, taip yra ne todėl, kad *mes* (išskirta mano - N.M.) jame matome" (Heidegger, 1992, p. 25). Atvirkščiai, mes matome todėl, kad neužbėgame sau už akių, kad primame taip, kaip priimame įsiklausydami. Tik įsiklausymas (*Hören*) leidžia priklausyti (*gehören*) tam *topos*, kuris atveria bet kokią žvilgsnio lauką ir, apskritai, paverčia spoksojimą ar žiūrėjimą matymu, klausymąsi - girdėjimu, mintį - mintimi, o budėjimą - paprasčiausiu budėjimu.

Viskas tampa tuo, kuo yra, tokia *topos*, kuri Heideggeris vadina prošvaiste (*Lichtung*) (Heideggeris, 1992, p. 417). Iš pirmo žvilgsnio atrodo, jog ši sąvoka neišveda mūsų iš horizonto kategorijos prasminio lauko. Kai iš miško tankmės įžengiu į šiek tiek atviresnę vietą - miško prošvaistę, mano akys ją aprėpia visa apimančiu horizontaliu žvilgsniu. Mano žvilgsnis pats tarytum nustato jos ribas. Tačiau šias ribas ne brėžia mano žvilgsnis, bet rodo įsiklausanti, priimanti laikysena, kuri mane ir atveda į prošvaistę. Jei spoksočiau, o ne įsiklausydamas atsiverčiau, būčiau aklas, nes tik prošvaistėje prasideda šviesos ir tamsos žaismas, būčiau kurčias, nes būtent čia yra garso bei aido skambėjimo vieta, gal net nebūčiau, nes prošvaistė - visų esinių ir nesinių atvirumo vieta.

B ū t i a r n e b ū t i

Heideggeris tvirtino, jog šiuolaikinis mąstymas dar negali deramai apsvarstyti prošvaistės. Šiaip ar taip, Heideggeris įvardina ją nepaslepčiami ir todėl jo paties pėdsakai nedviprasmiškai veda čia, kur, jo manymu, atsiveria visos esinijos paslaptys. *Kas tai yra - būti ir nebūti?* - taip pat.

Prošvaistė - erdvės ir ekstatinio laiko šaltinis, atsiveriantis patirtyje, bet į patirtį nesuprastinamas. Todėl *būti* prošvaistėje - tas pat kas būti ant vėjo gūsio bangos, kuri ateina iš nežinia kur, sklinda nežinia kokiomis kryptimis. Tai, kas artimiausia prošvaistėje,

dažnai neperskaitoma patirties terminais, tai, kas pasiekama ranka - dažnai atitolina visas prošvaistės atvertis.

Ne vienas Vakarų mąstytojas ieškojo būtent tokio *topos*, kuris būtų nepalytėtas *pernelyg* žmogiško mąstymo ženklu. Jei, pasak Heideggerio, priklausymą tokiam *topos* lemia įsiklausymas, tuomet kiekvienas žmogaus veiksmas turėtų išsidaiginti iš šios - nei aktyvios, nei pasyvios - įsiklausančios laikysenos. Klausant iniciatyva priklauso ne tam, kas klausosi, bet tam, kas kalba. Štai kodėl nenuostabu, kad Heideggeriui

nei mąstymas, nei kalba - centrinės Heideggerio topologinių apmąstymų temos - nėra vien žmogaus egzistencijos fenomenai.

Tai, kaip Heideggeris traktuoja mąstymą, galima išskaityti iš jau minėto pokalbio su Japonu paraščių. Taigi išvaizduokime tuščią sceną. Tokioje scenoje aktorius dėmesys ne išsibarsto po dekoracijas, ne susiburia iš įvairiausių erdvės pakampių ir susikoncentruoja į vieną tašką, bet persmelkia erdvę ir su ja neatskiriamai susilieja. Todėl bet kokia aktorius dėmesio lauko dinamika - ne vien aktorius, bet ir pačios aplinkos, kurioje yra aktorius, kaitos vyksmas. Rankos mostas ar vos pastebimas blakstienų krustelėjimas kyla iš pačios aktorių gaubiančios erdvės ir pasirodo šiuose kūnu išreikštuose gestuose.

Heideggeriui tokie gestai - nuolatinis mąstymo proceso momentas. Mąstymas ir yra ne kas kita kaip gestas, kuriuo esatis pasirodo - dovanoja save. *Es gibt* - ši vokiečių kalbos konstrukcija, reiškianti paprasčiausią neutralų *yra*, Heideggeriui akivaizdžiausiai simbolizuoja beasmenį save dovanojančios, save atskleidžiančios (*geben* (vok) - duoti, įteikti) esaties liudijimą.

Toks mąstymo įžeminimas į šią kalbinę išraišką išplaukia iš heidegeriškos kalbos sampratos, kuri atkartoja esminius mąstymo charakteristikų kirčius. Žodžiai dalyvauja esatyje, jai atstovauja ar kuria ją. Nėra esaties ir kalbos apie ją priešstatos. Žodžiai išsidaigina iš įvykių, skleidžiasi kartu su įvykiais. Patys žodžiai yra įvykis. Jie išdygsta, subręsta ir išsiskleidžia natūraliai kaip gėlės žiedlapiai. Jų augimo niekas negali nei paspartinti, nei sulėtinti. Todėl kalba - ne ženklavimo ir įvardinimo procesas. Kaip teigia pats Heideggeris, užuot vartojęs terminą *kalba*, jis būtų linkęs įvesti žodį *sakmė*, kur sakyti - reiškia leisti pasirodyti ir švytėti, taip kaip esaciai leidžia pasirodyti beasmeniai minties gestai. Štai kodėl ir tokia sakmė jau "...nėra žmogiško šnekėjimo pavadinimas" (Heideggeris, 1992, p. 401).

Sakmė įtvirtina klausą, kuri leidžia priklausyti prošvaistės *topos*, kaip pamatinę savo formą (Heidegger, 1997, p. 254). Net ištartas žodis nėra priešingas nuščiuvusiam, nebyliam klausymui, bet susiderina su juo ir kyla tik iš tokios dermės. Sakmė apglėbia ne tik žodį, bet ir tylą, kuri nesuprastinama į tylėjimo fenomeną. Priklausyti prošvaistės *topos* - reiškia susiderinti su tokia sakme, su tokia tyła, kuri tvyrojo pasaulyje iki jo sukūrimo, iki tos akimirkos, kuomet atsirado perskyra tarp *būti* ir *nebūti*.

Taigi *būti ir nebūti*. Vėlyvasis Heideggeris kalba ir mąsto tokia kalba, kuriai esatis ir nesatis - vos ne bendramačiai dalykai. Bet ar, iš tiesų, sakydamas *esu*, galiu pasakyti ir *nesu*? Ar tame *būti*, kuris parodo save Heideggerio prošvaistės *topos*, dar girdime nors ir nežymų *gyventi*?

Ta sakmė, ta tyła, kuri tvyro pasaulyje iki jo sukūrimo, Heideggeriui yra palydovas, lydintis ir atveriantis visas šio, jau sukurto, pasaulio duris. Iš tylos išsidaigina ir žodžiai, ir kiekviena šio pasaulio akimirka. Gėlė neauga tuštumoje, ji dygsta iš žemės, stiebiasi į dangų, pražysta ir nuvysta. Pasaulis - vieta, kur susitinka žemė ir dangus, mirtingieji ir dievybės, ir kiekvienas žodis, kiekviena akimirka pažymėta šio ketverto (Geviert) ženklų. Taigi *gyventi* neskamba tuščiai, bet, kaip mums sako Heideggeris, neša savyje dangaus ir žemės, gimties ir mirties, džiaugsmo ir skausmo susitikimo įtampą (Heidegger, 1990, p. 63-64).

Bet kas džiaugiasi? Kas patiria skausmą? Ar džiaugsmas ir skausmas nėra tai, kuo aš gyvenu, ką aš išgyvenu, ką išgyvena kiti? Tol, kol Heideggeris žengia mąstymo ir kalbos dykumomis, jo pėdos lyg ir veda ten, kur slypi išganingas vandens lašas. Bet ar tame *topos*, į kurią įžengtume su Heideggeriu, juokas iš tikrųjų yra juokas, o skausmas - skausmas? Ką gi reiškia *gyventi*? Ar žvelgiant pro kalbos, kad ir kokia įsiklausanti ir tylinti ji būtų, ar pro mąstymo prizmę galima išžvelgti tą esminę alternatyvą, kuri vos ne rėkte išrėkiama Hamleto klausimu - *būti ar nebūti*?

Deja, vargšas Jorikas, - tarė Hamletas, žvelgdamas į seniai užgesusias karaliaus juokdario akis. Juokdarys visuomet yra šalia karaliaus. Jis žino visas karalystės paslaptis. Ir ne todėl kad neatsitraukia nuo savo šeimininko nė per žingsnį. Jis yra juokų meistras, išventintas į visas džiugesio ir liūdesio paslaptis.

Juokas ne slenka kūno paviršiumi, bet persismelkia pro odą ir prasiskverbia į gelmes, kur neįmanoma meluoti pačiam sau. Gelmės, kur su iki nuogumo skaidria pajauta suprantu, kad tai, ką dabar darau, ir yra tai, ką noriu ir turiu daryti, ten, kur esu - noriu ir turiu būti. Praeities ir ateities pėdsakai sutampa, susilieja ir išnyksta. Tai, kas lieka - paprasčiausiai *būti*, kad ir kokiomis akimirkomis tai skleistųsi - kalbėjimo ar tylos, džiugesio ar skausmo, tikėjimo ar nevilties.

Ar *topos*, kuriame nėra vietos tokioms akimirkoms, nėra dar vienas patirties mirazas?

L i t e r a t ū r a

1. Heidegeris Martynas. (1992). Rinkiniai raštai, vertė A.Šliogeris. Vilnius, Mintis.
2. Heidegger Martin. (1990). Hebel, trad. par Julian Hervier. // Questions III et IV. Paris, Editions Gallimard.
3. Heidegger Martin.(1997). Unterwegs zur Sprache. Stuttgart, Neske.
4. Heidegger Martin. (1992). Zur Erörterung der Gelassenheit (Aus einem Feldgespräch über das Denken). // Gelassenheit. Stuttgart, Neske.
5. Shakespeare William. (1994). Hamletas, vertė A. Nyka-Niliūnas. Vilnius, Baltos lankos.
6. Šventasis Raštas. Senasis Testamentas. (1990). Vertė J.J.Skvireckas. Vilnius, Mintis.

***Kai kurie Naujųjų laikų subjekto
ir objekto perskyros
transformacijos Gadamerio
hermeneutikoje aspektai***

Milda PAULIKAITĖ

Vytauto Didžiojo Universitetas
Daukanto g. 28, Kaunas

***Some Aspects of the Modern
Times Division of Subject and
Object Transformation in
Hermeneutics of Gadamer***

S u m m a r y

Base of the Modern Times way of viewing human experience is division of subject and object. Gadamer rejects it as inadequate to the experience of real human life. According to him experience should be treated as inseparable whole of the relation between human and world. He presents example of *play* as unity of process to be model of hermeneutically treated human experience. Gadamer transforms the

content of the Modern Times scheme but the form – its being scheme and theory, the real ground of inadequacy, remains the same. As a result Gadamer creates a new scheme and new interpretation of the experience and remains by that beyond the experience itself.

Raktiniai žodžiai: Hermeneutika, subjektas, objektas, teorija, patirtis, būtis, kalba, žaidimas.

[v a d a s

Žmogaus gyvenimą galima įvardinti kaip įvairialypį žmogaus santykį su pasauliu, jame esančiais daiktais, reiškiniais, su pasaulyje sutinkamais kitais žmonėmis. Ši patirtis persmelkia žmogaus kasdienišką buvimą pasaulyje, slypi pačiame žmogaus gyvenime kaip jo pagrindas ir yra pats gyvenimas. Kaip gyvenimas ji yra savaime suprantamas dalykas, visiems kuo puikiausiai pažįstamas. Kai žmogus mėgina sugriebti šią patirtį, sutelkti į ją savo dėmesį, ją apmąstyti, apibrėžti ir įvardinti, tas jos savaime suprantamumas dingsta. Nors pastangos įvardinti santykių su pasauliu patirtį visuomet susiduria su didžiulėmis problemomis, vis dėlto žmogus visais laikais mėgina tai padaryti.

Į sąvokas sudėliota patirtis tampa schema. Sąvokos suskaido pirminį patirties vientisumą, suskirsto ją į atskiras dalis. Schema priklauso nuo to, kokios sąvokos yra pasirenkamos patirčiai įvardinti. Teoriškai mąstant, tokių schemų gali būti begalinė daugybė. Praktiškai, savaime suprantama, kiekvienas mąstytojas renkasi tas sąvokas, kurios, jo nuomone, tiks-

liausiai įvardija patirtį ir labiausiai prie jos priartėja. Kai kurios sąvokų schemas yra jau įaugusios į mūsų mąstymo būdą, jos yra taip plačiai vartojamos ir taip visuotinai pripažįstamos, kad tapo nepastebimos, savaime suprantamos. Pamatinių teiginių, virtusių nesąmoningai priimamomis nekvestionuojamomis prielaidomis, atskleidimas dažnai sukelia didelę nuostabą ir suteikia progą permąstyti pačią schemą bei jos adekvatumą ja vaizduojamiems dalykams.

Vakarų filosofijoje jau keletą šimtmečių žmogaus pasaulio patirtis įvardijama kaip subjekto ir objekto tarpusavio santykis. Be abejo, ši schema nėra kokia nors filosofinė dogma. Įvairūs filosofai įvairiai interpretuodavo ir objektą, ir subjektą, ir objekto pažinimą, ir subjekto subjektyvumo kilmės klausimus. Vienareikšmiškai apibrėžti šią Naujųjų laikų pasiūlytą ir įtvirtintą subjekto ir objekto schemą neįmanoma. Kiekvieno Naujųjų laikų filosofo apmąstymuose ši schema yra vis kitokia, vis kitaip ir gana reikšmingai modifikuojama. Besiginčijant dėl įvairių klausimų labai dažnai lieka nepastebėta šios schemos es-

mė – pati subjekto ir objekto perskyra, kasdieniškos, nereflektuojamos patirties skaidymas į du priešingus polius.

Gadameris savo hermeneutikoje suabejoja šia schema ir jos pamatine perskyra kaip vieninteliu galimu būdu interpretuoti žmogišką patirtį. Jis pastebi, kad šia perskyra grindžiama patirties interpretacija nesugriebia pačios patirties esmės – jos buvimo *partitimi*, konkrečia, realia ir gyva. Manydamas, kad pagrindinė Naujųjų laikų schemas nesėkmės priežas-

tis slypi jos pamatinėje prielaidoje – subjekto ir objekto perskyroje, Gadameris ieško kitokių sąvokų, kurios galėtų tiksliau perteikti žmogiškos patirties prigimtį, ir savąją patirties interpretaciją mėgina grįsti kitu principu. Kad būtų aiškiau, savo mintis dėsto Naujųjų laikų subjektyvizmo kontekste, naudojasi Naujųjų laikų subjekto ir objekto schema kaip kontrastiniu fonu, kuriame turėtų išryškėti kuo skiriasi jo paties dėstomi dalykai nuo to, ką siūlo Naujųjų laikų subjektyvizmas.

Ž a i s m a s : r e f l e k t y v i o s s a m o n ė s n e s k a i d o m a v i s u m a

Taigi Gadameris žmogaus santykio su pasauliu patirtį supranta visiškai kitaip ir mėgina ją aiškinti pasitelkdamas *žaismo*, *žaidimo* pavyzdį. Žaidimas nuo visų kitų veiklos rūšių skiriasi visų pirma tuo, kad yra nerimtas užsiėmimas. Žaidėjas aiškiai suvokia žaidimo skirtingumą nuo viso kito jo kasdieniško, įvairiais tikslais apibrėžto buvimo pasaulyje. Bet šį žaidimo skirtingumą žaidėjas suvokia būdamas kasdieniškame pasaulyje ir į žaidimą žiūrėdamas iš šalies. Kai žaidėjas dalyvauja žaidime, tas kitas, “rimtasis”, pasaulis išnyksta. Žaidimas visiškai pasiglemžia savo žaidėją, šis turi pamiršti visus kitus rūpesčius. Jeigu žaidėjas, dalyvaudamas žaidime, tebegalvoja apie savo kasdienes problemas ar mėgina į žaidimą žiūrėti “rimto” žmogaus žvilgsniu, jis iškrinta iš žaidimo. Žaidimas reikalauja visiško įsitraukimo. Jis turi savo taisykles, ir žaisti gali tik tas, kuris žiūri į jas rimtai ir jas priima. Jei kas nors jų nesilaiko – iš žaidimo iškrenta arba yra išmetamas, kad netrukdytų kitiems.

Taip išryškėja vienas labai svarbus dalykas: negalima “viena koja stovėti” žaidime, o kita – “rimtajame”, realiajame pasaulyje. Arba žmogus žaidžia, arba žiūri iš šalies, kaip žaidžia kiti. Riba tarp to *arba* – *arba* neperžengiama. Vienintelis galimas santykis su žaidimu yra visiškas pasinėrimas jame. Kitu atveju santykio su žaidimu nėra.

Tai reiškia kad kalbant Naujųjų laikų schemas terminais, žaidimas neleidžia savo subjektui – žaidėjui – žvelgti į jį kaip į objektą. Kai tik subjektas atskiria save, kaip objektą, nuo savo objekto, jis praranda ryšį su žaidimu. Prieš jo akis – sustingusios žaidimo taisyklės, žaidėjai išsidėstę žaidimo pozicijose, bet ne pats žaidimas. Norint apčiuopti patį žai-

dimą kaip vyksmą, reikia atsidurti jo viduje kaip žaidėjui – žaisti pačiam. Žaidimo esmė jokių būdu negali būti aiškinama remiantis reflektyvioju subjektyvizmu, nes subjektyvi reflektuojanti sąmonė žaidimą paverčia objektu. Kai tik subjektas pradeda demonstruoti savo aktyvųjį subjektyvumą, nukreiptą į žaidimo objektą, tuoj pat iškrinta iš žaidimo. Žaidimas nurodinėja žaidėjui kaip elgtis, jo elgesį lemia žaidimas, o ne žaidėjo spontaniškasis aktyvumas.

Naujųjų laikų subjektas yra spontaniško aktyvumo, nukreipto į objektą, šaltinis¹. Žaidžiantis subjektas su savo spontaniškumu ir aktyvumu yra priverstas ištirti žaidimo vyksme. Žaidime dalyvaujantis žaidėjas turi atsisakyti savo aktyvumo, įsiklausyti į žaidimą bei jo struktūrą ir jam paklusti. Jis turi pasyviai pasiduoti žaidimo traukai, leistis įtraukiamas į žaidimą ir jame ištirti. Ieškodami subjektą apibrėžiančio spontaniškumo pastebėsime, kad tikrasis žaidimo “subjektas” yra pats žaidimas. Žaidimo struktūra, jo taisyklės nulemia visų žaidžiančiųjų elgesį, jam diktuoja ir jam vadovuoja. Jei žaidime iš viso yra subjektas, tai jis yra ne žaidėjas, o patsai žaidimas, jis atlieka subjekto funkciją žaidime: “Kalbos požūriu tikrasis žaismo subjektas aiškiai yra ne subjektyvumas to, kuris šalia kitų užsiėmimų dar ir žaidžia, bet pats žaismas” (Gadamer, 1960, p. 99, taip pat žr. p. 102). Bet jis nėra subjektas tradicine prasme. “Subjektyvūs” žaidimo aktyvumas ir spontaniškumas neturi savo tikrojo subjekto, kuriam priklausytų, iš kurio trykštų, todėl yra anoniminis².

Subjektyvumo nebuvimas kalboje išreiškiamas medialinę reikšmę turinčiais žodžiais. Hermeneutiškai interpretuojamas žaidimas taip pat medialinis: jis

¹ Galima ginčytis dėl objekto aktyvumo ir jo atoveiksmio subjektui. Bet net jei tas atoveiksmis ir yra pripažįstamas, tai jis jokių būdu negali būti sulyginamas su subjekto veikla.

² Gadameris jį lygina su Huserlio anoniminiu intencionalumu (Gadamer, 1960, p. 233).

vyksta. Žaidimo esmę tiksliau nusakytų ne mums įprastas pasakymas, kad “kažkas žaidžia”, bet tai, kad “yra žaidžiama, žaidimas ‘žaidžiasi’, vyksta”. Taip išreiškiamas žaidimo subjektyvumo anonimiškumas, kuris iš esmės yra jo paneigimas. Atsižvelgiant į žaidimo proceso medialumą, ko gero teisingiau būtų jį vadinti ne *žaidimu*, o *žaismu*. Žaidimas turi savo žaidėjus, kurių veikla gali būti traktuojama kaip tam tikra tranzityvumo atmaina (pvz., “mes žaidžiame krepšini”). Tuo tarpu žaismas (pvz., bangų ar spalvų) yra savaiminis procesas, laisvas nuo sąmoningo tikslingumo. Vokiečių kalbos žodis *das Spiel* talpina abi – ir *žaidimo*, ir *žaismo* prasmes (Gadamer 1960, p. 99).

Subjektas ir objektas yra koreliatyvios sąvokos, iš žaismo dingus subjektui, dingsta ir objektas. Kaip minėjome, žaismas neleidžia jo padaryti subjekto objektu. Kaip žaismas į save įtraukia subjektą ir ištirpdo jį savo vyksme, lygiai taip pat į žaismą yra įtraukiamas ir objektas. Žaismo struktūra atgyja pavirsdama žaismo vyksmą reguliuojančiomis taisyklėmis ir pagal jas besirutuliojančiu žaismo vyksmu.

Įprastoji Naujųjų laikų subjekto ir objekto perskyros schema žmogaus patirtį dalija į dvi dalis – subjektą ir objektą, bet dar yra ir tarp jų esantis *santykis* – juos skirianti distancija, kuri įveikiama pažinimo aktu. Įdėmiau pažvelgus, matyti, kad Naujųjų laikų subjektą ir objektą jungiantis santykis greičiau yra pati perskyra, nubrėžianti subjekto ir objekto ribas, - kur baigiasi subjekto aktyvumas ir prasideda objekto sritis. Griežtai kalbant, tai netgi nėra santykis įprasta prasme - tai, kas sieja subjektą ir objektą, o greičiau atvirksčiai – jis yra būtent tai, kas juos skiria.

Lyginant Gadamerio analizuojamą žaismą su Naujųjų laikų subjekto ir objekto schema matyti, kad žaismas labiausiai atitinka Naujųjų laikų schemos *santykį*. Jis yra tarsi tos schemos santykis nukirstais galais, - be subjekto ir objekto. Ir subjektas su savo subjektyvumu, ir objektas su savo objektyvumu yra įlydomi į žaismo vyksmą ir tampa neatsiejama jo dalimi. Jie nėra atskiros dalys, kurių ribas galima išskirti ir apibrėžti. Į žaidimą įsitraukęs žmogus pamiršta viską pasaulyje, nebesuvokia ir atskirai nebereflektoja nei savęs, nei paties žaidimo. Jis pats tampa žaidimu, žaismu. Taip pat ir objektas tampa “gyvu” žaismo procesu. Tame žaismo vyksme susiliedami su žaismo vyksmu ir patys juo tapdami, subjektas ir objektas tampa *viena*.

Žaismas Gadameriui yra žmogiškos patirties modelis. Analizuodamas ir aprašydamas žaismą Gada-

meris parodo, kad yra galimas kitoks žmogiškos patirties interpretavimo būdas – neskaidant jos į atskiras sudedamąsias dalis, o mėginant apčiuopti visumą ir jos principinį vientisumą. Žaismo pavyzdyje aiškiai matyti, kokios yra žmogiškos patirties skaidymo pasekmės. Jei žaidimo vyksme atsiranda sąmoningas save reflektuojantis subjektas, jis iškrinta iš žaidimo. Jei žaismas paverčiamas apmąstomu, studijuojamu, pažįstamu objektu, jis taip pat nustoja būti tikru žaismu. Subjekto ir objekto skyrimas išmeta subjektą anapus jo tiriamo dalyko, atitveria subjektą nuo jo tiriamo dalyko neperžengiama riba, kuri skiria teorinį mąstymą ir betarpišką patyrimą. Žaismo vyksmas yra vientisas, vieningas, be jokių atskirų sudėtinių dalių. Gadameris panaikina subjekto ir objekto perskyrą, subjektyvios sąmonės atliekamą skyrimą. Subjekto, objekto ir juos jungiančio santykio vieningumas ar netgi tapatumas, Gadamerio nuomone, kaip tik ir išreiškia tą pirminę žmogiškąją patirtį ir jos visumos vienalytiškumą, išreiškia jos nesunaikindamas ir nepaversdamas tuo, kuo ji pati nėra.

Gadameris ieško tokių sąvokų, kuriomis galėtų tiksliau įvardinti žmogišką patirtį ir jos principinį vieningumą, jos *patyrimiškumą*, tokios interpretacijos, kuri tiksliau įvardintų ir paaiškintų tai, kas vyksta žmogiškos patirties viduje. Paneigus įprastinę Naujųjų laikų subjekto ir objekto schemą bei įprastines tą schemą įvardijančias sąvokas, tenka ieškoti kur kas sudėtingesnių sąvokų, pats kalbėjimas apie žmogišką patirtį darosi kur kas komplikutesnis. Kad ir kaip interpretuojamas ar aiškinamas *žaismas* pats savaime irgi yra sąvoka, tokios pat prigimties kaip ir *partities* sąvoka, kuri kaip sąvoka viską norinčiam suvokti ir išsiaiškinti filosofui pati savaime nedaug ką tepasako. Kai Gadameris mėgina paaiškinti žaismo prigimtį ir jos skirtingumą nuo Naujųjų laikų subjekto ir objekto schemos, kaip matėme, jam tenka naudotis tais pačiais Naujųjų laikų terminais – subjektyvumo, objektyvumo ir juos abu siejančios ar skiriančios perskyros santykio. Norėdamas paaiškinti, koks yra žaismo subjektas, Gadameris kalbėjo, koks jis “*ne* subjektiškas”, “*ne* modernišką” Naujųjų laikų prasme ir iš viso – “*ne* subjektas”. Lygiai taip pat žaismo objektą ir objektyvumą aiškino paneigdamas Naujųjų laikų objekto ir objektyvumo sąvokas. Ligi šiol apžvelgtos žaismo interpretacijos esmė slypi pačios perskyros *neigime*, visas šis aiškinimas yra neiginių seka. Mėgindamas pozityviau apibrėžti patirties patyrimiškumą Gadameris griebiasi kitų sąvokų.

Her mene utinė būties samprata: buvimas pasaulyje kaip gyvenimas

Jau iš to, kas pasakyta apie žaismą ir jo prigimtį, išryškėja dar vienas esminis skirtumas tarp žaismo ir Naujųjų laikų schemas santykio – tai jo *veiksmis* pobūdis. Kalbėdamas apie žaismą Gadameris daugybę kartų pabrėžia, kad jis yra *veiksmas*, *vyksmas*, *procesas*, o ne kokia nors statinė žaidžiančiojo būseną ar elgesys (Gadamer 1960, p. 97, Gadamer 1997, p. 34). Jis yra procesas, įtraukiantis į save ir žaidėjo reflektuojančią sąmonę, ir elgesį, ir patį žaidėją kaip subjektą. Tą galią įtraukti, užvaldyti turi žaismo veiksmis pobūdis – būtent į žaismo *vyksmą* žaidėjas įsitraukia, jame ištirpsta. Jei pažvelgsime į Dekarto filosofiją, kuri yra laikoma Naujųjų laikų schemas formavimosi pradžia, tai pamatysime, kad joje subjektas ir objektas yra apibrėžiami kaip dvi visiškai atskiros ir savarankiškos substancijos - *res cogitans* ir *res extensa*. Pažinimas yra jas jungiantis santykis. Lyginant su tomis substancijomis santykis yra antrinis, iš jų kylantis, iš jų gaunantis savo apibrėžtumą bei patį buvimą - jeigu nėra santykio polių, negali būti ir paties santykio.

Tuo tarpu hermeneutiškai interpretuojamame žaismo vyksme nėra jokių substancijų. Santykio analogas – žaismas – yra veiksmas, vyksmas, joku būdu ne substancija. Į žaismą įsitraukiantis žaidėjas irgi anapus žaidimo turi palikti subjektiškąją savimone, o su ja ir savo substanciją apibrėžtumą. Ištirpęs žaisme jis susitapatina su žaismo vyksmu ir pats juo tampa. Lygiai taip pat vyksmu tampa ir objektas. Toji vieninga patyrimo visuma yra medialinis veiksmas be subjekto ir be tranzityvios jo veiklos nukreiptos į objektą, - taigi ir be paties objekto. Gadameris žmogaus patirtį interpretuoja kaip anonimiškai “nesubjektyvų” vyksmą ir procesą. Žaismą, o su juo ir gyvenimišką žmogaus patirtį interpretuojant kaip *vyksmą*, atsiranda kitokie apibrėžtumai, nei buvo įprasti substancialiam Naujųjų laikų subjektyvizme. Žaismas, kaip judėjimas, turi savo *dinamiką*, galima kalbėti apie judėjimo *kryptį* ir *trajektoriją* (Gadamer, 1960, p. 99).

Naujųjų laikų substancija yra ne tik subjekto subjektiškumo ar objekto objektiškumo apibrėžtumas, ji siekia kur kas giliau ir būdama pačiu bendriausiu

apibrėžtumu nusako pačios *būties* esmę. Gadamerio vyksmas ir procesas taip pat yra *būties* apibrėžtumas. Su šia sąvoka Gadameris leidžiasi į ontologinį lygmenį ir savo hermeneutikoje kelia klausimą apie pačios būties prigimtį.

Atsiribodamas nuo Naujųjų laikų substancialumo Gadameris prisimena Heideggerį, taip pat kritikavusį kartezietiškąją substancialumą (Heidegger 1993, p. 99). Aiškinantis, kuria prasme žmogišką patirtį galima suprasti kaip vyksmą, pravartu prisiminti Heideggerį ir jo fundamentinę ontologiją.

Kaip žinia, Heideggeris kaltino Vakarų metafiziką būties užmarštimi: užuot kreipusi savo žvilgsnį į tikrąją būtį ši tyrinėjo tik būtybę, būtybe paversdama ir pačią būtį. Dėl to kaltas tiriantis žmogaus žvilgsnis – objektais paverčia visa, į ką benukryptų. Pažinimo objektiškumas kyla iš būtybės būtybiškumo, ir atvirkščiai, būtybės būtybiškumą sąlygoja objektyvuojantis pažinimo žvilgsnis. Žmogaus pažinimas yra iš prigimties objektyvuojantis būtybių pažinimas arba pažinimas būtybėmis paverčiantis savo objektus. Kai šis pažinimas nukreipiamas į būtį, atsitinka tas pat – ji paverčiama objektu, būtybe – savo priešybe. Būties esmė išsprūsta iš objektyvuojančio pažinimo žvilgsnio. Mėginant apibrėžti būties ir būtybės perskyrą pozityviai, išryškėja svarbūs dalykai: būtybė yra apibrėžtas objektas, būtis – neapibrėžtas ir įprastinėmis objektinėmis sąvokomis neapibrėžiamas neobjektiškumas; būtybė yra *daiktas*, objektyvacija su daiktina visa, į ką nukrypsta jos objektinis žvilgsnis, būtis nėra apibrėžtas, į vieną tašką dėmesiu fokusuojamas daiktas, ji yra *procesas*, *buvimas*³. Heideggerio buvimas yra *veiksmas*, o ne daiktas, *dinamika*, o ne statika, *egzistencialumas*, o ne objektinis kategoriškumas, neobjektinė *egzistencija*, o ne objektinis substancialumas (Heidegger, 1993, p.12-13). Vakarų metafizikoje būtis kaip substancija įvardijama kategorijomis, nusakančiomis, *kokia* yra būtis. Heideggeris transformuoja ne tik pačią būties – buvimo – sampratą, bet ir ją apibrėžiančias sąvokas, jas jis pavadina *egzistencialais*. Egzistencialai apibrėžia buvimo *būdą* – kaip būva *Dasein*. Savo knygoje “Bu-

³ Heideggerio *das Sein* ligi šiol buvo verčiamas kaip *būtis*. Lietuvių kalboje veiksmoždziai substantivuojami prijungiant prie jų priesagas. Veiksmoždzis *būti* gali būti substantivuojamas priesagomis –*imas* (*buvimas*) ir –*tis* (*būtis*), bet *buvime* yra kur kas daugiau veiksmo nei *būtyje*, o ir gramatinį vokiškojo *das Sein* sandarą labiau atitinka *buvimas* (taip kaip *das Essen* – *valgymas*, *das Gehen* – *ėjimas* ir pan. (Heidegger, 1980, p.54-56). Tuo tarpu *būtis* kur kas artimesnė daiktiškajai *būtybei*. Kadangi buvimo ir būtybės perskyrą, kuri šiuos terminus išskiriant ir juos įvardinant yra svarbiausia, lemia veiksmo ir daikto perskyra, tai manau, kad veiksmiškas *buvimas* yra kur kas arčiau Heideggerio *das Sein* nei *būtis*. Todėl kalbėdama apie Heideggerio *das Sein* renkuosi *buvimo* sąvoką, taip pat ją įvardinu ir procesualiai traktuojamą Gadamerio *das Sein*.

vimas ir laikas” Heideggeris nuosekliai laikosi procesualiosios buvimo sampratos. Aprašydamas ir nagrinėdamas egzistencialus jis visuomet pabrėžia, kad jie yra buvimo būdą nurodančios ir įvardijančios sąvokos (Heidegger, 1993, p. 54). Buvimą interpretuodamas kaip veiksmą ir procesą Gadameris taip pat mini jį įvardijančių sąvokų veiksminių pobūdį, nors jis pačiose sąvokose ne visada atsispindi⁴.

Kaip ir Heideggeriui, Gadameriui buvimas irgi nėra abstrakti teorijos tuštumoje “pakibusi” sąvoka. Tai, kas Naujųjų laikų schemoje yra santykis tarp subjekto ir objekto, Gadamerio hermeneutikoje yra *buvimas pasaulyje (In-der-Welt-Sein)* (Gadamer, 1960, p. 419), primenantis ir Heideggerio *buvimo pasaulyje* egzistencialą (Heidegger, 1993, p. 52-54). Gyvenimo patyrimą Gadameris traktuoja kaip žmogišką buvimą pasaulyje. Šiame buvime yra ir žmogus, kuris būva, ir pasaulis, kuriame ar su kuriuo žmogus būva, - jie yra Naujųjų laikų schemos subjekto ir objekto atitikmenys. Esminis skirtumas yra tas, kad žmogus būva pasaulyje ne Naujųjų laikų subjekto būdu - išskirdamas save iš santykio betarpiškumo ir nubrėždamas distanciją tarp subjekto ir objekto, taip pasaulį paversdamas prieš jo akis esančiu objektu, bet hermeneutiškai - įsitraukdamas į buvimo vyksmą, užmiršdamas jame savo sąmonės refleksiją, ir palikdamas nušalyje patyrimo betarpiškumą naikinančią objektyvaciją. Tokia yra hermeneutinė laikysena pasaulio ir žmogaus buvimo pasaulyje požiūriu.

Naujųjų laikų subjektas yra vienintelis aktyvumo ir spontaniškumo šaltinis – jis diktuoja ir primeta pasauliui savo sąlygas, savo santykius su juo. Tuo tarpu hermeneutiškajam “subjektui” diktuoja pats buvimas su savo taisyklėmis. Jei žmogus nori dalyvauti šiame žaidime, nori *būti*, jis turi priimti buvimo taisykles. Kitaip sakant, atsisakęs savo subjektinio aktyvumo ir spontaniškumo subjektas yra priverstas įsiklausti į buvimą. Naujųjų laikų subjekto - žmogiškos sąmonės - vietą užima pats buvimas, kaip teigia Gadameris: “pažinimas mažomas kaip paties buvimo momentas, o ne kaip subjekto elgesys” (Gadamer, 1960, p. 434). Buvimas nėra Naujųjų laikų subjektas savo subjektiškuoju aktyvumu kuriantis objektą. Jis yra betarpiškas gyvenimo tekėjimas, kurio žmogus negali nei sukurti, nei įtakoti, gali į jį tik įsitraukti, įsijungti. Arba taip pat turi laisvę iš jo išeiti – “išlipti” iš jo, atsistoti šalia ir žvelgti į jį bei apie jį spręsti

teoriškai. Bet tokiu būdu jis iš viso iškrinta iš buvimo. Šia prasme teorinis Naujųjų laikų subjektas yra *nesantis*, neegzistuojantis subjektas⁵.

Gadameriui buvimas visų pirma reiškia kasdienišką, tikrą, realų gyvenimą, žmogaus buvimą kaip *gyvenimą*, gyvenimo procesą. Deja, *buvimas* pats savaime irgi yra abstrakti sąvoka, kuri kaip abstrakcija gali įvardinti ir išreikšti skirtingus dalykus. *Buvimas*, kaip ontologinė abstrakti sąvoka ir kaip kasdieniškas žmogaus gyvenimas, yra du skirtingi dalykai. Teoriniai svarstymai ir postringavimai apie būtį, jos savybes ir kategorijas, jos neapčiuopiamumą ir neįvardijamumą lieka tik sąvokų plotmėje ir iš tikrųjų yra svarstymai ne apie pačią būtį ar buvimą, bet apie būtis ar buvimo *sąvokas*, faktiškai jie yra sąvokų analizė. Tuo tarpu Gadameris savo žvilgsnį nukreipdamas į gyvenimą ir būtent juo įvardindamas buvimą mėgina peržengti teoriją ir patyrimą skiriančią ribą, išsivaduoti iš sąvokų abstrakcijos ir patekti į paties patyrimo procesą.

Hermeneutinis buvimas yra gyvenimas, hermeneutinis gyvenimas yra vyksmas ir procesas. Gyvenimas, kaip daiktas, kaip biografija, turinti pradžią ir pabaigą, yra skirtingas dalykas nuo gyvenimo, kaip proceso ir vyksmo. Gadamerio gyvenimas yra ne substancija, o sava judėjimo trajektorija keliaujantis vyksmas. Pats žmogus - šios hermeneutinės schemas “subjektas” - yra gyvenimas. Žmogus yra ne jo esmė, ne ją įvardijanti substancija ar jo asmens substancialumas, bet jo paties gyvenimas. Ir gyvenimas ne kaip kokia nors įvykių grandinė ar visuma, ne įvykių dėsningumas, ne kokie nors reikšmingi ar nereikšmingi žmogaus pasirinkimai ir poelgiai, o būtent pats gyvenimas kaip procesas, kaip vyksmas, kaip buvimas. Lygiai taip pat ir objektas - pasaulis – irgi yra gyvenimas. Pripratus prie Naujųjų laikų objekto sampratos nelengva į pasaulį žvelgti kaip į gyvenimą, procesą, buvimą. Pasaulis nėra nei substancialūs savyje rymantys daiktai, nei tų daiktų visuma, nei jų talpykla, pasaulis yra procesas. Šis procesas nėra daiktų buvimas laike kaip jų atsiradimas, keitimasis ir išnykimas. Pasaulio buvimas yra gyvenimas, ir netgi ne žmogaus gyvenimas, nes, kaip minėjome, šiame “žaidime” nėra žmogaus sąmonės kaip subjekto, pats gyvenimas yra savotiškas subjektas. Tikrasis pasaulio buvimas yra žmogaus ir pasaulio tarpusavio *santykių* gyvenimas, jų procesas.

⁴ Nors Gadamerio žaidimas yra ir *das Spiel*, ir *das Spielen* (Gadamer 1960, p. 97), visgi jis dažniau vartoja *das Spiel* sąvoką. Taip pat yra ir su jo *patirtimi - patyrimu, Erfahrung - Erfahren*, (Gadamer 1960, p. 329, 333); *kalba ir kalbėjimu, Sprache - Sprechen*, (Gadamer, 1960, p. 361, 375). Tuo tarpu vyksmas - vienareikšmiškai *Geschehen* (Gadamer, 1960, p. 293). Šiuo požiūriu Heideggeris su savo egzistencialais yra kur kas nuoseklesnis.

⁵ Anot Dilthey, jo “gyslomis teka netikras kraujas” (Gadamer, 1960, p. 232).

Patyrimas: žmogaus ir pasaulio atsivėrimas vienas kitam

Taip suprantamas buvimas yra žmogaus *patyrimas*. Hermeneutinis patyrimo supratimas skiriasi nuo įprastinio šios sąvokos vartojimo, todėl verta specialiai jį aptarti. Patyrimą paprastai siejame su koku nors žmogumi - kiekvienas patyrimas turi savo "subjektą", tą, kuris patiria. Patyrimas taip pat turi turėti ir savo objektą – patiriame *kažką*. Hermeneutinėje patyrimo sampratoje labai svarbūs patyrimo subjekto ir objekto tarpusavio santykiai. Hermeneutinį patyrimą galima įvardinti kaip judėjimą ne viena kryptimi – iš subjekto objekto link, bet greičiau iš abiejų – ir subjekto, ir objekto - polių kylančiomis kryptimis.

Bet koks patyrimas Gadamerio hermeneutikoje yra *supratimas*. Tad aiškinantis hermeneutinio patyrimo savitumą, pravartu pasidomėti, kaip Gadameris supranta supratimą.

Kad žmogus ką nors suprastų, reikalingas ne tik žmogaus atsivėrimas tam "kam nors", bet taip pat ir to "ko nors" atsivėrimas žmogui. Aiškiausiai tai matyti dviejų žmonių tarpusavio santykiuose. Kai vienas žmogus nori suprasti kitą žmogų, nepakanka pirmojo žmogaus geros valios ir pastangų. Jei antrasis žmogus neatsivers ir liks uždaras, supratimas neįvyks, – kad jis įvyktų, reikalingas ir antrojo žmogaus atsivėrimas. Gadameris teigia, kad toks abipusis atsivėrimas yra bet kokio patyrimo, taip pat ir bet kokio galimo subjekto ir objekto santykio esmė. Kad žmogus galėtų ką nors pažinti, kad ir kas tai būtų – ar žmogus, ar daiktas, ar reiškiny, ar pasaulis, - reikalingas ne tik žmogaus, bet ir objekto – kito santykio partnerio – atsivėrimas žmogui. Patyrimas yra pasaulio patyrimas ne ta prasme, kad pasaulis yra tai, kas patiriama, bet pasaulis yra ir tai, kas patiria žmogų. Kitaip sakant, hermeneutiškai interpretuojamame pasaulio patyrimo žmogus patiria pasaulį, o pasaulis patiria žmogų, patyrimas yra jų atsivėrimas vienas kitam. Štai ir priartėjame prie centrinės Gadamerio hermeneutikos ašies. Būtent tas atsivėrimo judesys, vienu metu atveriantis abi santykio puses, tas supratimo įvykis, ir yra tai, ką Gadameris siūlo vietoj Naujųjų laikų schemos subjekto ir objekto perskyros.

Pamatinė Naujųjų laikų subjekto ir objekto perskyra yra ir visų kitų toje schemoje kylančių problemų priežastis. Iš esmės toji perskyra nustato tarp subjekto ir objekto transcendencijos bedugnę. Subjektas ir objektas pirmiausiai yra griežtai atskiriami vienas nuo kito, tik po to keliamas klausimas apie santykio tarp subjekto ir objekto galimybę. Aiškinantis

tos transcendencijos peržengimo galimybes kyla klausimas apie objekto prigimtį, jo objektiškumą ar subjektiškumą, išskyla ir subjekto savimonės problema. Ši perskyra suskaido pasaulį į dvi priešingas stovyklas taip stipriai, kad daugybė filosofų laužė galvas mėgindami paaiškinti, kaip apskritai yra galimas santykis tarp subjekto ir objekto, ar iš viso įmanomas tarp jų tikras santykis, gal vien tik įvairūs pakaitalai, tokie kaip "subjektyvaus" objekto konstravimas iš paties subjekto subjektiškumo.

Santykis, kaip abipusis subjekto ir objekto atsivėrimas, yra visiška Naujųjų laikų perskyros priešingybė. Vienas nuo kito užsidariusius subjektą ir objektą jis atveria vieną kitam. Tos perskyros panaikinimas ne tik įgalina tikrą santykį tarp subjekto ir objekto, bet ir panaikina juos skiriančias ribas. Praradę ribas subjektas ir objektas praranda savo apibrėžtumus – tai mes ir įvardijome kaip subjekto ir objekto susiliejimą santykio visumos vientisume.

Naujųjų laikų schemoje perskyra apibrėžia subjektą ir objektą, jų substancijoms nustatydamas ribas ji suteikia jiems jų substancialumą ir visiškai atskirą, savarankišką buvimą kaip *būtį savyje*: viename šios perskyros gale yra subjektas pats savyje kaip Kanto *transcendentalinė apercepcija*, o kitame - objektas pats savyje – kantiškasis *daiktas pats savaime*. Abu jie yra visiškai vienas kitam nepažinūs, tiesiog dvi transcendencija viena nuo kitos atsiribojančios anapusbės.

Lygiai taip pat ir Gadamerio santykis apibrėžia subjektą ir objektą savimi. Panaikindamas jų ribas jis įtraukia juos į savo visumos vieningumą ir suteikia savąjį buvimą. Subjektas ir objektas būva tuo pačiu buvimu, bet ne todėl, kad laimingo sutapimo dėka jų abiejų buvimai yra tapatūs, ir todėl jie gali susitikti santykyje. Priešingai: tik todėl, kad jie dalyvauja tame pačiame santykyje, iš to vieno santykio, iš to vieno buvimo pasaulyje, iš to paties gyvenimo, kaip patyrimo, abu jie gauna savo apibrėžtumą (Gadamer, 1960, p. 247). Jie tiesiog būva vienu buvimu, būva kaip viena. Subjekto buvimas yra jo buvimas pasaulyje, jis būva tiek, kiek atsiveria pasauliui, kiek jis būva pasaulyje. Žmogaus buvimas yra patyrimas. Lygiai taip pat ir objektas arba pasaulis būva tiek, kiek atsiveria santykyje žmogui, jis būva kaip patyrimas, santykio atsivėrimas. Nuo santykio nepriklausomos būties, *būties savyje* neturi nei pasaulis, nei žmogus. Jei subjektas nėra santykyje, nėra patiriantysis subjektas, jeigu jis nėra pasaulyje būvantis subjektas, jo apskritai nėra. Tas pats galioja ir pasauliui: "Šis dalykas čia yra ne *factum brutum*, ne vien tik galimas

nustatyti ir išmatuoti parankumas (*Vorhandenes*), bet galiausiai paties Dasein buvimo pobūdžio” (Gadamer, 1960, p. 247).

Taip atkranta daugybė Naujųjų laikų schemai aktualių problemų, pavyzdžiui, daikto paties savaime problema. Jei daiktas ar objektas nėra atviras žmogui, nėra santykiyje su žmogumi, nėra patiriamas, jo tiesiog nėra, negali būti. Taip pat atpuola ir su subjektu susijusios problemos: subjekto subjektyvumo, jo įvardijimo bei apibrėžimo. Pats savyje ir nepriklausomai nuo objekto būvantis subjektas negali būti nei apibrėžtas, nei įvardintas, nei apskritai suvokiamas, nes subjektas egzistuoja tik tiek, kiek jis yra atsivėręs objektui.

Beje, supratimas turi tą patį veiksminį pobūdį kaip ir žaismas - žaidimas, gyvenimas, patyrimas: jis yra substanyvuotas supratimo veiksmas (Gadamer 1960, p. 246) ir paties buvimo apibrėžtumas, Dasein buvimo būdas (Gadamer 1960, p. 245). Jis yra *vyksmas* (*Geschehen*) – procesas. Žmogaus atsivėrimas pasauliui, taip pat ir pasaulio atsivėrimas žmogui yra išgyvenami kaip vyksmas. Tai nėra substancijos išvėgimas ar jos atributų suvokimas ir apmąstymas, tai yra veiksmo patirtis. Vyksmo sąvoka taip pat gali būti priskiriama prie medialinę prasmę turinčių žodžių, nes joje nėra jokio subjektyvumo atspalvio, vyksmas neturi nei subjekto, nei objekto, - tiesiog *kažkas įvyksta* (Gadamer, 1960, p. 439) .

P a s a u l i o p a t y r i m a s k a i p k a l b a

Net ir dabar, pasiekęs lyg ir konkretesnę, pozityvesnę žmogišką patirties patyrimo apibrėžimą, Gadameris nesustoja: santykio, atsivėrimo ir net supratimo sąvokos vis dar gali būti pakaltintos pernelyg dideliu abstraktumu ir neapibrėžtumu. Pažvelkime, kurlink Gadameris kreipia žmogaus santykio su pasauliu ir šio santykio patyrimo įvardijimo konkretizaciją. Hermeneutinės jo ontologijos kulminacija yra hermeneutinė *kalbos* samprata.

Hermeneutiniame patyrimo dalyvaujanti ir jį įgalinanti kalba yra ne mokslinis sąvokų ar žodžių vartojimas, ne gramatikos ar leksikos sistema, bet kasdienis gyvas kalbėjimas, visiškai nereflektuojamas savo betarpiškume. Gadameriui kalba yra ne tik kalbėjimas, kaip žmonių tarpusavio bendravimas, ar užrašyti tekstai, ji yra visa tai, ko dėka įvyksta supratimas. Kalba Gadamerio akimis turi tokią pačią struktūrą kaip ir žaismas, kalba “žaidžia” (Gadamer, 1960, p. 464). Peržvelgsime ją Naujųjų laikų subjekto ir objekto schemas požiūriu.

Naujųjų laikų schemoje kalba yra subjekto aktyviai atliekamas veiksmas - kalba subjektas išreiškia savo mąstymą, savo pasaulio pažinimą. Tuo tarpu Gadamerio kalba yra ne subjekto spontaniškumo išraiška, o pačios kalbos. Kalba kaip žaismas įtraukia žaidžiančiuosius - kalbančiuosius, jos aktyviam veikimui subjektas turi pasiduoti. Kalba yra žaismo vyksmas, jo subjektas. Ne žmogus ištariantis žodžius yra kalbėjimo subjektas, bet pati kalba **kalba**, ji “*kalbasi*” (kaip žaismas “žaidžiasi”): “tiesiogine to žodžio prasme teisingiau būtų sakyti, kad kalba **kalba** mumis, nei kad mes ja kalbame” (Gadamer, 1960, p. 439). Žmogus yra įtraukiamas į kalbos vyksmą ir jame dalyvauja, o susiliedamas su juo, susilieja su

pačia kalba ir ja tampa. Kalba yra žmogaus buvimo pasaulyje būdas, pasaulyje esantis subjektas yra kalbantis subjektas, jis yra pats kalbėjimas.

Tokie pat glaudūs ryšiai sieja kalbą ir su pasauliu. Pasaulis Gadameriui atsiveria per žmogaus patyrimą. Žmogus patiriamą pasaulį ištaria, sudeda į žodžius, pasaulis neatsiejamas nuo savo kalbinės išraiškos. O ir kalba savo prasmę turi tik kaip pasaulio išraiška (Gadamer, 1960, p. 419). Objektas lygiai taip pat kaip ir subjektas supratimo įvykyje yra tik pasaulyje esantis objektas, tik tas objektas, kuris yra suprantamas žmogaus, kuris atsiveria žmogui ir save išsako, kuris gali būti išsakomas ir įvardijamas. Objektas - pasaulis - taip pat yra kalbėjimas, jis irgi yra kalba (Gadamer, 1960, p. 423). Neegzistuoja pasaulis kaip koks nors uždaras darinys pats savyje, kuris gali būti išsakytas arba gali nebūti išsakytas. Kaip neegzistuoja nesuprantamas pasaulis arba pasaulis neturintis santykio su žmogumi, taip neegzistuoja ir pasaulis anapus kalbos.

Kalba yra ne vien žodinė pasaulio išraiška, bet ir jo patyrimo būdas. Ji yra tam tikras pasaulio matymo būdas, joje atsiskleidžia tam tikras pasaulėvaizdis. Skirtingomis kalbomis kalbančių žmonių pasaulėvaizdžiai skiriasi kaip tik dėl principinės jų vienybės su kalba. Pasaulėvaizdis nėra vien išreiškiamas kokia nors kalba. Kalba jį lemia ir formuoja. Kalba yra pasaulio patyrimas, ne pasyvi patyrimo išraiška, bet aktyviai dalyvaujanti patyrimo vyksme. Jos aktyvumas patyrimo procese nėra Naujųjų laikų subjekto spontaniškumas. Kalba nekonstruoja savo objekto, jo netyrinėja, bet leidžia jam prabilti per ją pačią, suteikia pasauliui kalbą.

Naujųjų laikų subjekto ir objekto perskyra yra įvei-

kiama kalba: “Mūsų svarstymai vadovavosi tuo, kad kalba yra ta terpė, kurioje susivienija, ar tiksliau, pirminėje savo vienybėje pasirodo ‘Aš’ ir pasaulis” (Gadamer, 1960, p. 449). Nepperskiriama vienybe susijusi su mąstymu iš vienos pusės ir pasauliu iš kitos, kalba yra šių dviejų simetriškų vienybės santykių susikirtimo taškas. Savąja vienybe su mąstymu ir pasauliu ji susieja juos abu per patyrimą, ji yra patiriamąjį žmogų ir patiriamąjį pasaulį jungiantis patyrimo santykis. Ji susieja du atskirus ir skirtingus santykio komponentus į patyrimo vienybę, ji pati yra patyrimo vieta ir vyksmas, ji pati yra patyrimas. Kalba, kaip santykis, yra hermeneutinės ontologijos horizontas.

Reflektivioji Naujųjų laikų filosofija kalbą traktuoja kaip išorinę komunikacijos priemonę, jai rūpi absoliutūs kalbos turiniai. Egzistuoja daugybė kalbų, reflektivioji filosofija ieško tų kalbų pagrindo, kurį būtų galima išreikšti universalios vidinės kalbos įvaizdžiu. Vidinėje kalboje yra artikuliuojama grynoji prasmė, kuri paskui įvardijama skirtingais išorinių kalbų garsų deriniais. Prasmė ir jos garsinė išraiška yra atskiri, savarankiški dalykai. Tokius jų tarpusavio santykius galima įvardinti sosiūriškuoju prasmės ir ženklo, signifikato ir signifikanto arbitralumu. Prasmei galima priskirti bet kokį ją išreiškiantį ženklą, svarbu tik, kad jis pakankamai skirtųsi nuo kitų ženklų. Gadameris nesutinka su tokia kalbos interpretacija, jo nuomone, kalbos prasmę ir išraišką sieja kur kas glaudesnis ir organiškesnis ryšys.

Atmetęs sosiūriškąjį ženklo ir prasmės santykio konvencionalumą ir išoriškumą, Gadameris teigia principinę kalbos ir mąstymo vienybę. Jo nuomone, neegzistuoja nebylus vidinis mąstymas iki kalbos kaip bežodis turinys kalbos žodžiuose įgyjantis išraiškos formą. Turinys negali būti atskirtas nuo formos, forma yra jo egzistavimo būdas. Forma be turinio netenka jokios prasmės, jos kontūrus nubrėžia ją pripildantis turinys. Žodis kaip bereikšmis ženklas, beprasmiškas garsų junginys nėra joks žodis, tai ir yra tik garsų junginys. Žodyje visuomet glūdi prasmė. Garsinė prasmė išraiška ir pati prasmė yra neatsieja-

mos. Mąstymas žmogiškam patyrimui egzistuoja tik savo žodinėje išraiškoje, o žodis yra žodis tik tiek, kiek jis išreiškia mintį (Gadamer, 1960, 417).

Kalba hermeneutikos dėmesį patraukia kaip tik šiuo savo aspektu: ji yra specifinis onto - loginis darinys, kuriame susilieja betarpiškoji būtis ir refleksijai prieinama prasmė. Pirmame hermeneutinės analizės plane ji atsiduria kaip alternatyva refleksijos nepakankamumui, nes atstovauja ir atveria pagrindinę supratimui reikalingą sąlygą – tiesioginį buvimą būtyje. Taigi, hermeneutiškai interpretuojama kalba – ne ženklų sistema, o dalykas, kuriame betarpiškai gyvai dalyvaujame ir buvojame.

Kalba, kaip pasaulio ištarimas ir jo įvardijimas, yra labai svarbi patyrimui, Kanto terminais kalbant, yra transcendentalinė jo galimybės sąlyga. Kalba yra ta vieta, kurioje vyksta ir kurioje tegali vykti supratimas (Gadamer, 1960, p. 561, 566). Supratimo procesas yra kalbėjimo procesas, o kalbėjimas yra supratimas. Faktiškai abu jie yra tapatūs, vienas be kito neįmanomi. Neegzistuoja kalba, kurioje nevyktų supratimas, ir jeigu supratimas nėra išreiškiamas kalbėjimu, jis iš viso nėra supratimas. Kalba čia suprantama ne tik kaip žodžiai ar tekstas, bet greičiau kaip subjekto kreipimasis į objektą ir objekto atsivėrimas, “išsipasakojimas” subjektui.

Taip traktuojama kalba tampa išties universalia sąvoka. Supratimas yra sąmonės veiksmas ir jos gyvenimas. Kai jis yra sutapatinamas su kalba, faktiškai su kalba yra sutapatinama pati žmogaus sąmonė, žmogaus protas (Gadamer 1960, p. 379).

Kaip ir žaismas, kalba, *kalbėjimas*, yra procesas ir vyksmas (Gadamer 1960, p. 439). Jei kalba yra šio patyrimo vyksmas, jo galimybės sąlyga ir iš esmės patsai patyrimas, aiškėja jos ontologinė reikšmė: ji yra būties buvimo būdas, jos pagrindas, jos galimybės sąlyga, jos prigimtis (Gadamer 1960, p. 465). Kalba yra ne tik buvimo būdas, žmogaus buvimo būdas ir netgi pasaulio buvimo būdas, bet kalba yra pats buvimas. Kalba kaip žmogaus ir pasaulio pagrindas yra patyrimas, vadinasi, hermeneutinė ontologija yra patyrimo bei baigtinumo ontologija.

H e r m e n e u t i k a : s a n t y k i o o n t o l o g i j a

Hermeneutinę žmogaus patyrimo ir jo santykio su pasauliu interpretaciją galima vadinti santykio ontologija. Ontologija, prie kurios pereinama, yra hermeneutiškai specifinė ir netradicinė. Tai ne aristotelinis – scholastinis būties bei būtybės struktūrų ir kategorijų aprašymas, o tam tikras santykis su gyvenimu. Keičiasi ne vien mąstymo objektas – iš būties į

gyvenimą, bet ir to mąstymo pobūdis – iš reflektivos analizės į betarpišką buvojimą pačiame gyvenime. Svarbų ontologinį statusą įgyja patsai gyvenimas, ne vien tuo, kad apie jį kalbama kaip apie būtį, bet ir tuo, kad pats kalbėjimas yra traktuojamas kaip būties apraiška. Didysis hermeneutikos posūkis kaip tik ir įvyksta santykyje su pažįstamuoju objektu.

Alternatyvaus fono funkciją atlieka *parankumo* (*Vorhandenheit*) ontologija (Gadamer, 1960, p. 431). Žodis *vorhanden* gali būti verčiamas kaip *esamas, turimas, disponuojamas, parankus* – esantis *po ranka, (vor-hand)*. Parankumo ontologija būtų supranta kaip esančią žmogaus dispozicijoje, paruoštą ir pasiruošusią žmogaus veikimui. Pilniausiai šią ontologiją išsiskleidžia – Naujųjų laikų subjektyvizmas, kur subjektas savo spontaniniu aktyvumu konstruoja pažinimą ir patį pažinimo objektą. Parankumo ontologijoje būtis yra pažinimo objektas. Objektas iškeliamas iš pirminio nesąmoningumo, nereflektyvumo, pastatomas prieš subjektą kaip prieš – stovintis (*Gegenstand*), ir apibrėžiamas per jo supriešinimą su subjektu (*Widerstand*) (Gadamer, 1960, p. 426). Tuo apibrėžiamas ir pats subjektas. Pasaulis, atsiveriantis žmogaus patyrimui, ir patyrimo santykis, ontologiškai grindžiantis būties atsivėrimą, apverčia aukštyn kojomis parankumo ontologijos subjektyvizmą.

Posūkis į ontologiją slypi patyrimo sąvokoje. Patyrimas nėra viena iš žmogaus veiklos rūšių ar vienas iš jo prigimties aspektų, jis nėra vienas iš daugelio galimų santykių su būtimi. Baigtiniam žmogui patyrimas yra bet kokios būties egzistavimo būdas. Hermeneutinė ontologija yra santykio ontologija. Santykis yra pirmesnis ir “ontologiškesnis” už jo siejamas būtybes ar pačią būtį: “Mūsų pasaulio patyrimo kalbiškumas yra pirmesnis už visa, kas pažįstama ir užkalbinama kaip tai, kas yra” (Gadamer, 1960, p. 426). Šis kalbos pirmumas nėra kalbos pirmenybė laike, o ontologinis grindimas, įgalinimas, savotiškas jos transcendentalumo *a priori*. Kalba arba supratimas, patyrimas yra pirmesni ir svarbesni už būtį. Santykis yra būties pagrindas ir jos galimybės sąlyga. Ne būtis apibrėžia santykį: gali būti būtis, kuri leidžiasi į santykį su žmogumi, o gali būti ir tokia būtis, kuri lieka anapus žmogiškojo santykio, - bet atvirkščiai: būtis yra duota tik per santykį, santykis ją apibrėžia, todėl bet koks objektas nesantis santykyje nėra duotas ir patyrimo. O baigtiniam žmogui tai reiškia, kad jo iš viso nėra. Santykis įgalina ir savo subjekto bei objekto buvimą, egzistavimą. Hermeneutiniame patyrimo pats gyvenimas įgalina ir sutveria to gyvenimo turėtoją lygiai kaip ir jo turinį.

Kelias į pasaulio visumą yra santykio totalumas. Visa, kas egzistuoja šiame pasaulyje, baigtiniam žmogui egzistuoja per santykį. Jei žmogus pasiduoda vienybėn traukiančiai santykio jėgai, jis pats tampa to santykio visumos dalimi, išvengia reflektivaus stovėjimo šalia ir santykio vienybėje atranda pasaulį kaip jam duoto patyrimo visumą. Jei pasaulį jis turi ne kaip objektą – jei savęs kaip patiriančiojo nesuprie-

šina su patiriamu pasauliu, pasaulis atsiveria jam savo absoliučiaja patyrimo visuma.

Iš daugybės įdomių Naujųjų laikų subjekto ir objekto perskyros schemos transformacijos aspektų išskyrėme ir čia aptarėme tuos, kurie būdingiausi hermeneutinei patirties interpretacijai – žmogaus santykio su pasauliu kaip patyrimo interpretacijai. Naujųjų laikų schemos transformacija Gadameris siekia kaip įmanoma arčiau priartėti prie tikrosios patyrimo sampratos ir kaip įmanoma tikslesnio ir teisingesnio patyrimo įvardijimo sąvokomis. Taip savo kalbėjimu apie patyrimą jis siekia peržengti tą principinę bet kokią teoretizavimą ir tikrąją realią patirtį skiriančią ribą, - įveikti pagrindinį Naujųjų laikų schemos trūkumą – jos principinį buvimą anapus patyrimo, kuris yra jos neadekvatumo aptariamiems dalykams priežastis.

Gadameris savo kritiką kreipia į Naujųjų laikų schemos turinį – subjekto ir objekto perskyrą, jo nuomone, būtent toks patirties interpretavimas yra šios schemos neadekvatumo tikrajai žmogiškai patirčiai priežastis. Bet nuošalyje lieka kur kas reikšmingesnė tos schemos *forma* – jos buvimas *schema*. Įprasta Vakarų metafizikai pastanga apmąstyti patirtį ir įvardinti ją sąvokomis yra *kalbėjimas apie patirtį, teorijos apie patirtį* kūrimas. Didžiausias Naujųjų laikų schemos trūkumas yra jos buvimas schema, teorija, teoriniu kalbėjimu *apie*. Kad ir kokia tiksli ir tobula bebūtų schema ir ją sudarančios sąvokos bei prielaidos, bet kuriuo atveju ji pati nėra patirtis, ji nėra patsai gyvenimas. Ant lentos ar popieriuje užrašyta schema, jos subjektas ir objektas yra abstrakcijos dėl savo abstraktumo iš tikrųjų neturinčios atitikmens konkrečioje realioje patirtyje. Teorinis kalbėjimas apie patirtį nėra patirties dalis, jis visuomet neišvengiamai lieka anapus patirties. Kuo labiau jo sąvokos artėja prie patirties, tuo labiau jos abstraktėja ir tuštėja, jis niekaip negali peržengti principinės teorinius svarstymus ir realią patirtį skiriančios ribos. Naujųjų laikų schema pagrįsto gamtamokslio objekto tyrimuose subjektas visada lieka šalia, jis neįeina į tą būties visumą, kuri yra tiriama. Gamtamokslio skaičiuojančiame pažinime visada yra mokslininkas, skaičiuotojas, kuris pats lieka nesuskaičiuotas. Mokslas tiria tai, kas yra, bet pats nėra tai, ką jis tiria. Toks yra refleksijos likimas: refleksiniu judesiu aprėpęs pasaulio visumą žmogus, kaip to pasaulio stebėtojas, lieka šalia pasaulio visumos. Kad ir kokią pasaulio visumą tyrinėjimų objektas aprėptų, tų tyrimų subjektas vėl lieka anapus. Naujųjų laikų schema nesugriebia pačios patirties esmės - jos buvimo patirtimi, konkrečia, realia ir gyva, bet dėl to kaltas ne jos turinys, ar

tiksliau – ne tiek kaltas jos turinys, kiek jos teorinė nuostata.

Iš tiesų hermeneutinė Gadamerio schema yra visiškai kitokia nei Naujųjų laikų, ji pastebi ir įvardija labai svarbius žmogaus patyrimo aspektus. Tik vis dėlto pagrindinė Naujųjų laikų schemas problema taip ir lieka neišspręsta, nes Gadamerio schema, nors ir būtų tikslesnė, artimesnė, adekvatesnė aptariamam dalykui, vis dėlto lieka schema, ir jo kalbėjimas apie patyrimą, kad ir kaip tiksliai stengtusi išreikšti ir įvardinti patyrimo esmę, lieka kalbėjimu *apie*. Gadamerio hermeneutika yra dar viena teorija šalia visų kitų, be abejo, labai skirtinga nuo kitų teorijų savo turiniu, bet vis dėlto - teorija. Dėstymo išeities taškas yra tradicinis Naujųjų laikų filosofavimas, pagrįstas reflektivia, skaidria sąmone. Iš čia ir sunkiai derantys su naujuoju hermeneutikos turiniu tradicijos likučiai analizėje.

Schema, kaip patirties interpretavimas, pačia savo prigimtimi panaikina galimybę būti vieninteliu teisingu patirties aiškinimu ir įvardinimu. Patirties įvardinimų gali būti daug. Jei tas įvardinimas remiasi kokiomis nors sąvokomis, tai reiškia, kad gali būti ir kitoks įvardinimas, kitomis sąvokomis. Jei šios schemas pagrindą sudaro vienoks patirties vientisumo dalijimas į kokias nors dalis, reiškia yra galimas ir kitoks jos skaidymo būdas. Jeigu tai yra patirties interpretacija, tai aišku, kad gali egzistuoti ir kitokia. Be abejo, filosofai kūrė schemas ir jomis naudojęsi ir apie jas kalbėję, dėl jų ginčijęsi jokiū būdu nesutiktų su šitokia schemas interpretacija. Jų nuomone, sąvokos atitinka tikrovę, o pati schema atspindi tai, kas iš tikrųjų yra. Sukritikavus tiesos kaip teiginio atitikimą realybei sampratą ir teigiant, kad bet kokio reiškinio ar daikto supratimas savo prigimtimi ir esme yra interpretacija, tenka pripažinti galimybę daugybės vieno reiškinio interpretacijų, kurios visos vienodai gerai ir vienodai tiksliai ir vienodai “teisingai” atspindi konkrečią reiškinio patirtį.

Kitokiu būdu, bet lygiai taip pat patirtį norėjo išsakyti ir apsaugoti nuo teoretizavimo ir Heideggeris. Verta prisiminti tikrai pamokomą dalyką. Jau minėjome Heideggerio buvimo sąvokos interpretaciją ir jai svarbią daikto bei veiksmo perskyrą. Savo pagrindinius egzistencialus Heideggeris stengėsi įvardinti veiksmožadinėmis sąvokomis. Deja, akivaizdu, kad mūsų europietiška kalba, kad ir kokia ji būtų, kad ir kokią turinį ji stengtusi išreikšti, yra neišvengiamai ir neišvengiamai *daiktavardiška* arba *daiktiška*. Tos pačios sąvokos - *veiksmas* arba *vyksmas*, kad ir kokią

procesualumą išreikštų, kad ir kaip neigtų savo turinio daiktiškumą ir substancialumą, vis dėlto taip pat yra daiktavardžiai, kitaip sakant, veiksmo, vyksmo, įvykio substancializacijos, ir šia prasme niekuo nesiskiria nuo taip kritikuotos Heideggerio Vakarų metafizikos teorinės kalbos sąvokų. Tai tik parodo objektyvuojančio pažinimo galingumą ir kaip sunku išvengti objektyvacijos ir substancyvacijos išpročio tiriant neobjektinį ir nedaiktinį buvimą.

Sąvoka iš prigimties yra daiktiška, objektinė ir negali apčiuopti buvimo kaip vyksmo vien todėl, kad sąvokinis, teorinis kalbėjimas *apie* kažką yra stovėjimas anapus kažko ir žiūrėjimas į tą kažką iš šalies. Žmogaus buvimas pasaulyje ir to buvimo patirtis, patyrimas iš tiesų yra veiksmas. Deja, vienintelis būdas jį patirti ir suprasti yra ištraukti iš buvimo “žaidimą” – ištirpti jame, peržengti teoriją ir patyrimą skiriančią ribą ir tapti žaidimo dalyviu pamirštant ir savo sąmonės reflektyvumą, ir savo teorinius siekius, o taip pat ir sąvokų abstrakcijas. Beje, tai yra vienintelis būdas *būti*.

Gadameris su savo hermeneutika lygiai taip kaip ir Naujųjų laikų schema lieka anapus patirties. Ir vis dėlto toji Naujųjų laikų schemas turinio transformacija nenuėina veltui. Toji hermeneutinė apofatika – subjekto ir subjektyvumo, objekto ir objektyvumo bei jų tarpusavio perskyros panaikinimas turi nemenką reikšmę. Naujųjų laikų schema kaip ir kitos schemas - mėginimai žmogišką patirtį skaidyti, įvardinti sąvokomis, apibrėžinėti, yra viena iš pagrindinių kliūčių pačiam ištraukti iš žaidimą ir pačiam jį patirti. Naujųjų laikų filosofas, yra kviečiamas įsijungti į žaidimą žaidėjas, kuris atėjęs į žaidimą su visu rimtumu pradeda aiškinti, kad “tai yra tik žaidimas”. Šitaip jis sugriauna patį žaidimą ir neleidžia žaisti ir kitiems, ir kitus tokia savo pozicija išstumia iš žaidimo ir priverčia dalyvauti pokalbyje *apie* žaidimo rimtumą ar nerimtumą. Taigi, norint patekti į patyrimo žaidimą, ir pačiam tapti žaidžiančiuoju, patiriančiuoju, suprantančiuoju, kalbančiuoju, o tai reiškia - ir būvančiuoju žmogumi, reikia suvokti tos schemas neadekvatumą, ir jį suvokus - pamėginti jį įveikti, pažvelgti pro jį į anapus. Šiuo atžvilgiu Gadamerio hermeneutika labai daug kuo pasitarnauja – jos apofatika padeda sugriauti schemą. Gadamerio schema yra pati save griauanti schema, ji naikina ne tik schematišką ar teorinį kalbėjimą, bet ir patį schematiškumą, naikina pačią save. Šia prasme ji yra pozityvi ir reikšminga žmogaus kelyje į patirtį.

L i t e r a t ū r a

1. Gadamer Hans - Georg. (1960). Wahrheit und Methode. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
2. Gadamer Hans - Georg. (1997). Grožio aktualumas. Menas kaip žaidimas, simbolis ir šventė. Vilnius, Baltos lankos.
3. Heidegger Martin. (1954). Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt A.M..
4. Heidegger Martin. (1980). An Introduction to Metaphysics. Yale University Press.
5. Heidegger Martin. (1993). Sein und Zeit. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
6. Kantas Imanuelis. (1982). Grynojo proto kritika, vertė R. Plečkaitis. Vilnius, Mintis.

***Transcendentalinė
fenomenologija, hermeneutika ir
kultūrinė antropologija***

***Transcendental phenomenology,
hermeneutic and cultural
anthropology***

Dalius JONKUS

*Vytauto Didžiojo Universitetas, Filosofijos katedra
Daukanto g. 28, Kaunas*

S u m m a r y

The purpose of this article is to discuss some of the relevant questions of interrelation between philosophy, hermeneutic and cultural anthropology. By inquiring into phenomena of relation with the OTHER we must pay attention to historical context. The present homogenization and Europeization of the world when radical otherness is impossible depends on circumstance that there exist at least two stages of human history. First there goes the époque of closed “non-historical” cultures and them comes the time of homogenous, although not without cultural differences, universal community of world where European science, technology, law, economics and politics are predominant.

The relativistic approach is as much useful as it

helps us to overcome our ethnocentricity, brings broader context to our experience, mores, and traditions and allows us to think in terms of other cultures. Though cultural relativism of this kind is possible only as a first step. Philosophy isn't simple mapping of facts. It's a research of possibility of facts, legitimate of main horizon and rationality of research subject itself. By going from experience of difference to rethinking that the conditions of such experience one should necessary shift from hermeneutic experience of the OTHER from the standpoint of cultural anthropology to autoreflexion of transcendental phenomenology.

Raktiniai žodžiai: *transcendentalinė fenomenologija, kultūrinis reliatyvizmas, hermeneutika, kultūrinė antropologija, Kitas.*

[v a d a s

Populėrėjant postmodernistiniam ir komparatyvistiniam reliatyvizmui tampa aktualus universalų kultūros konstantų klausimas. Aš galiu kiek noriu gėrėtis kultūrų skirtybėmis, tačiau vos panorėjęs jas iširti, palyginti ar racionaliai aprašyti turėsiu įjungti jas į universalų kontekstą. Kyla klausimas: ar galimas toks universalus horizontas ir kaip jis atsiveria man stebint iš tam tikros perspektyvos. Taigi norėdamas pažinti ir palyginti atskiras kultūras turiu klausti apie jų duoties sąlygas ir kartu reflektuoti savąją perspektyvą.

Kultūrų pliuralumas suvokiamas kaip akivaizdus faktas. Tačiau toks suvokimas tapo galimas tik tai kaip istorinio vystimosi ir pasaulio unifikacijos rezultatas. Šiandien man tapo prieinamos visos kultūros, nes aš galiu jas pažinti skaitydamas, žiūrėdamas filmus, televiziją, klausydamas muzikos įrašų, o jei to nepa-

kanka nuvykdamas lėktuvu ar traukiniu ir patirdamas, pamatydamas pats. Tokios patirties galimybė nereiškia, jog visos kultūros su savo skirtumais ištirpo vienoje globalizuotoje civilizacijoje. Aš randu save jau esantį tam tikroje kultūroje, kuri yra mano artimiausia aplinka ir gyvenamasis pasaulis. Kitos kultūros man pasireiškia kaip kažkas svetima. Mano susidūrimo su kitu situacija gali būti aprašoma fenomenologinis matymas arba intuicija, o situacija, kurioje aš tiesiogiai nesusiduriu su Kitu, kai jo negaliu “pamatyti”, reikalauja hermeneutinių pastangų. Kultūrinė antropologija kaip tik ir yra toks mokslas, kuris siekia pažinti Kitus, gyvenančius radikaliai skirtingame pasaulyje.

Šio straipsnio tikslas aptarti kai kuriuos aktualius transcendentalinės filosofijos, hermeneutikos ir kultūrinės antropologijos santykio klausimus. Pradžio-

je aptarsiu G. Vattimo kultūrinės antropologijos ir hermeneutikos santykio sampratą, o vėliau, pasiremdamas E. Husserlio ir J. San Martino išvalgomis, per-

eisiu prie transcendentalumo problemos ir fenomenologinės hermeneutikos bei kultūrinės antropologijos santykio.

A n t r o p o l o g i j a e u r o p e i z u o t a m e p a s a u l y j e

Kartu su H.-G. Gadameriu vienas iškiliausių XX a. hermeneutikos atstovų yra Gianni Vattimo. Italų mąstytojas savo koncepciją grindžia Heideggerio ir Nietzschės interpretacijomis. Įžymaus filologo frazė “Dievas mirė” susiejama su heideggeriškąja teze apie metafizikos pabaigą ir *ge-stell* epochą, kuri suvokiama kaip technologinio dominavimo amžius. Vattimo teigimu nihilizmas gali būti pavojingas tik tiems, kurie būtų interpretuoja kaip esamybę, o žmogišką subjektą kaip saviemonę. Heideggerį ir Nietzsche jis apibūdina kaip anti-humanistus, kurie atsikako prarastojo pagrindo paieškų¹.

Vattimo hermeneutikos universalumo koncepcija išryškėja sugretinus ją su antropologija (Vattimo, 1987). Antropologija ir sociologija siekia sukurti objektyvią žmonių prigimties ir socialinės sąveikos teoriją, kuri galėtų tapti kitų mokslų bei politinio ar moralinio žmonių gyvenimo organizavimo pagrindu. Vattimo pabrėžia, kad XIX a. kitų kultūrų studijos siekia visų pirma atskleisti nekintamas žmogaus būties dimensijas ir substancializuoti jo prigimtį. Tačiau dauguma tokių studijų pasižymėjo etnocentrizmu, kuriam pasipriešino reliatyvistinė antropologija, reikalaujanti gerbti Kito kitoniškumo teisę ir jo neredukuojamą vertingumą.

Vattimo poziciją galima apibūdinti kaip vidinę reliatyvizmo kritiką, kuri remiasi Heideggerio idėjomis. Tai jau savaime yra paradoksalu, nes Heideggeriu remiasi ir daugelis autorių, propaguojančių reliatyvistinę sampratą. Pagrindinė Vattimo tezė teigia, kad Kito idealizavimas visiškai neatitinka šiuolaikinio pasaulio situacijos.

Hermeneutinė sąmonė, Vattimo nuomone, turi išsąmoninti faktą, jog XX amžiuje europeizacijos procesai apima visą planetą. Tai reiškia, kad antropologas jau negali išsivaizduoti savo darbo kaip visiškai Kito tyrinėjimo. Faktiškai neįmanoma atrasti idealiai svetimo arba modernizacijos dar nepalietos primityvios kultūros. Panašiai teigia ir V. Rubavičius nurodydamas, kad primityvumas šiandien reliatyvizuojamas ir įtraukiamas į vakarų kultūros apyvartą kaip turistinė egzotika arba kaip pelninga prekė (Rubavičius,

1999, p. 11). Kita vertus, neįmanoma ir paties tyrinėtojo neutrali pozicija, nes būdami istorinės būtybės mes negalime išvengti savo mąstymo konceptualinių schemų. Europietiškosios kultūros universalizavimas panaikina idealaus svetimumo galimybę. Tyrinėjamų kultūrų uždarumas yra iliuzinis, nes pats kontaktas su tyrinėtoju joje sukelia neatšaukiamų padarinių. Kaip pavyzdį galima pasitelkti A. Mickūno paskaitose minėtą faktą, kad tyrinėjami indų filosofiją turime atsižvelgti į tai, jog patys indai ją jau 300 metų interpretuoja pasitelkdami angliškas, t.y. europietiškas, konceptualines schemas. Kitas nemažiau paradoksalus pavyzdys susijęs su pagarba ir tolerancija kolonizuojamai kultūrai. Tokią kultūrą, siekdami išsaugoti jos savitumą, europiečiai fiksuodavo ir mumifikuodavo, o kartais net atgaivindavo ir konservuodavo joje jau atgyvenusias, dirbtines institucijas, taip paversdami ją visiškai negyvibinga ir inertiška (Маяцкий, 1999, p. 16).

Vattimo teigimu, hermeneutika tampa specifine europinės kultūros disciplina pradedant Renesanso epocha, kai išnyksta europietiškoji vienovė ir prarandama katalikiškojo pasaulio vienybė (Vattimo, 1987, p. 133). Tačiau skaidantis europietiška vienovei, paradoksaliu būdu įgyvendinama viso pasaulio vienovė. Taigi vykstant pasaulio suvakarėjimui antropologija jau nebėra mokslas, tyrinėjantis kultūrų kitybę. Tai nereiškia, kad kitos kultūros visai išnyksta. Antropologija tampa hermeneutika tiek, kiek ji kiekvienoje antropologinio tyrimo srityje atranda tyrinėtoją ir jo tyrinėjamą objektą siejantį kontekstą. Tai gali būti kolonijinė arba postkolonijinė politika, bet kiekvienu atveju tai bus vakarietiškas kontekstas. Todėl antropologija įgauna hermeneutinį pobūdį ne dėl nevakarietišku kultūrų uždarumo, bet atvirkščiai - dėl jau įvykusio jų supanašėjimo, metafizinės pasaulio homogenizacijos (Vattimo, 1987, p. 139).

Vattimo pabrėžia, kad pasaulio vakarėjimas nereiškia kultūrų išnykimo. Tačiau antropologas neturėtų ginti ir konservuoti primityvių kultūrų autentiškos vertės, nes šios kultūros jau yra apkrestos vakarietiškomis bacilomis, jos jau tapo modernumo ir ar-

¹ Apie G. Vattimo nihilizmą ir jo “silpniojo mąstymo” koncepciją žr. R. Šerpytės straipsnį “Nihilizmas ir “silpnasis mąstymas” šiame numeryje.

chaiškumo hibridinių atgyvenų saugykloomis. Antropologas, kaip hermeneutas, turėtų tapti marginaliu,

neautentiškų, tendencingai iškreiptų kultūrų pranešimų aiškintoju ir vertėju (Vattimo, 1987, p. 144).

Habermaso ir Rorty diskusija dėl antropologijos statuso

Vattimo savo straipsnį „Hermeneutika ir antropologija“ pradeda nuo

Habermaso ir Rorty diskusijos dėl antropologijos statuso aptarimo. Priminsiu pagrindines diskusijos dalių nuostatas. Habermasas knygos *Erkenntnis und Interesse* žangoje antrajam leidimui teigia: „funkcijos, kurias pažinimas atlieka universaliuose praktinio gyvenimo kontekstuose, gali būti sėkmingai analizuojamos tik atnaujintos transcendentalinės filosofijos ribose. Tai, tiesą sakant, nesuponuoja absoliučios tiesos ieškojimo empiristinės kritikos. Kadangi pažinimo interesai gali būti identifikuojami ir analizuojami apmąstant gamtos ir kultūros mokslų logiką, tai jie teisėtai gali reikalauti transcendentalinio statuso. Empirinį statusą jie įgauna tada, kai yra analizuojami kaip natūralios istorijos rezultatas, o tai atsitinka nagrinėjant juos kultūrinės antropologijos terminais” (Habermas, 1977, p. 410). Rorty į šią pastabą atsako kritiniu komentaru: „nėra prasmės ieškoti bendro sinoptinio būdo, kuriuo galima būtų „analizuoti tas funkcijas, kurias pažinimas atlieka universaliuose praktinio gyvenimo kontekstuose” ir kad kultūrinė antropologija (platesne prasme apimanti savyje intelektualiąją istoriją) yra viskas, ko mums reikia” (Rorty, 1980, p. 279).

Rorty supriešina epistemologiją ir hermeneutiką, o pastarąją redukuoja į kultūrinę antropologiją, kuri turėtų aprašinėti skirtingas kultūras, mąstymo, kūrybos ir kitokius saviraiškos būdus nepretenduodama į transcendentalinį statusą. Habermas, priešingai, akcentuoja transcendentalinės filosofijos būtinybę. Fi-

losofinė hermeneutika apmąsto mokslų prielaidas, todėl gamtos ir kultūros mokslų metodai bei juos inspiruojantys pažinimo interesai turi būti svarstomi transcendentalinėje plotmėje.

Rorty ir Habermaso filosofijos yra susijusios su hermeneutika, nors ją interpretuoja iš skirtingų perspektyvų. Vattimo, kuris taip pat tęsia hermeneutinės filosofijos tradiciją, išitraukdamas į diskusiją bando formuluoti savo požiūrį. Italų mąstytojas neigia hermeneutikos sutapatinimą su kultūrine antropologija, bet taip pat atmeta transcendentalines hermeneutikos pretenzijas. Jo manymu, šiuolaikiniame vakarų civilizacijos konsumuotame pasaulyje, neįmanoma kalbėti apie kitų kultūrų radikalų kitoniškumą. Hermeneutika kaip ir kultūrinė antropologija turėtų ne ieškoti mitologizuoto kitoniškumo, bet unifikuotame, vakarų kultūros (mokslų ir technikos) dominuojamame pasaulyje siekti tokio dialogo su kitokyste, kuriame išryškėtų pačios savastis, *das Selbe*.

Ši diskusija vyksta postmodernizmo ir hermeneutinės filosofijos sandūroje, tačiau joje slypi ir fundamentalios filosofinės pozicijos. Habermaso ir Rorty diskusija į kurią įsijungia ir Vattimo yra geras pretekstas panagrinti hermeneutikos ir antropologijos santykį, nes čia atsiskleidžia „pliuralistinio”, „antihierarchinio”, „silpnojo” mąstymo prielaidos.

Ryškėjant probleminio lauko kontūrams galima kelti du klausimus: 1. Kodėl transcendentalinė dimensija yra svarbi hermeneutikos plotmėje? 2. Ar hermeneutika, o, žvelgiant plačiau, ir visa filosofija gali būti redukuota į kultūrinę antropologiją?

Transcendentalumo problema filosofijoje

Kritikuodamas antropologijos transcendentalizaciją Habermaso ir Apelio darbuose, Vattimo išreiškia griežtai negatyvų požiūrį į transcendentalizmą filosofijoje tapatindamas jį su kantizmo ir neokantizmo liekanomis šiuolaikiniame filosofijoje (Vattimo, 1987, p. 130). Todėl pradžioje reikėtų pasiaiškinti, kokia yra transcendentalumo reikšmė filosofijoje.

Vakarų filosofijos tradicijoje pradėdant graikais

buvo ieškoma tokios gyvenimo ir pažinimo dimensijos, kuri transcendentuotų laiko, istorijos, atsitiktinumų sferą. „Būtis”, „vienis”, „tiesa” turėjo iškilti virš kasdienių mirtingųjų nuomonių ir tapti gyvenimo ir pažinimo orientyrais. Viduramžiais transcendentalijos privalėjo atskleisti skirtingų būtybių vienovę. Kanto filosofijoje „transcendentalinė sąmonė” turėjo tapti visų reprezentacijų palydove. „Transcendentalinis

subjektas” transcenduoja reiškinių daugialypes skirtybes ir tampa bet kokio objektyvumo garantu.

XX a. filosofijoje transcendentalinio subjekto problema išryškina dvi priešingas pozicijas. Pirmąją poziciją atstovauja vėlyvasis neokantizmas, gyvenimo filosofija, fenomenologija, hermeneutinė filosofija, filosofinė antropologija. Suvokiant klasikino transcendentalizmo ribotumą, kai iš pažinimo buvo šalinami bet kurie faktinio subjektyvumo bruožai, buvo siekiama transcendentalinį subjektą transformuoti į konkretų subjektą. Tačiau toks transformuotas faktinis subjektas turėjo išsaugoti savo transcendentalinę dimensiją. Šį procesą aprašo vokiečių filosofas C.F.Gethmannas: “Gyvenimo filosofijos projektas ir ypač istorinio-hermeneutinio mokslų pagrindimo klausimai neokantizme ir fenomenologijoje tapo svarbiausiomis filosofinėmis paskatomis, nulėmusiomis dramatiškai greitą filosofinių klausimų kėlimo, darbo stiliaus ir tematinių simpatijų transformavimą. Minėta vystimosi procesą apskritai galima interpretuoti kaip perėjimą nuo redukuotos žmogiško subjektyvumo rekonstrukcijos, atliekamos remiantis principų teorijos ir pagrindimo funkcijos perspektyva, prie tokios subjektyvumo sampratos, kuri apima konkretumą, iš principo neribotą gyvenimišką pasaulį ir visus žmogiškus saitus, būtinai išsaugodama transcendentalinę-filosofinę pagrindimo dimensiją. Šios programos tikslas - konkretus subjektas savo transcendentalinės

funkcijos atliktyje” (Гетман, 1999, p. 22). Šio projekto realizavimas skirtingų autorių darbuose buvo nevienodai sėkmingas, tačiau galiu konstatuoti tokios tendencijos egzistavimą ypač mane dominančioje fenomenologinės-hermeneutinės filosofijos kryptyje.

Priešinga linkme pasuko pozityvistinė filosofija, kuri pasaulį interpretuodama kaip faktų sumą atmetė bet kokią transcendentalinę gyvenimo dimensiją. Dabar dėl pozityvizmo ir postmodernizmo įtakos, kai siekiama bet kokia kaina įveikti modernybę, transcendentalumo problema filosofijoje virsta savotišku tabu. Pozityvistinei ir postmoderniai sąmonei transcendentalumas yra įtartinas, nes jis nėra faktinis, ir siekia vienyti būtį, tiesą ir gėrį, o tai nesuderinama su autonominių realybių pliuralumu. Postmodernistinėje filosofijoje grindžiamoji transcendentalumo funkcija nebetenka prasmės, nes būtis ir tiesa yra ne viena, bet jų yra daug skirtingų. Tuo remiantis transcendentalizmas yra tapatinamas su tradicine, modernia filosofija, kurią reikia įveikti.

Taigi anksčiau suformuluota dilema tarp Habermaso ir Rorty atspindi fundamentalią takoskyrą tarp transcendentalinės filosofijos ir filosofijos, kuri reliatyvizuojama ir redukuojama į kultūrinę antropologiją. Kokį vaidmenį šiame kontekste vaidina hermeneutika? Kaip hermeneutikoje transformuojamas transcendentalinio subjektyvumo statusas?

T r a n s c e n d e n t a l i n i o s u b j e k t o t r a n s f o r m a v i m a s h e r m e n e u t i n ė j e f e n o m e n o l o g i j o j e

Transformuojant moderniojoje filosofijoje įsigalėjusią subjekto sampratą ieškoma tokios subjektyvumo formos, kuri būtų ne egzistencinių įvykių priešingybė, bet jų šerdis. Todėl iškyla žmogaus gyvenimo dvilypumo problema: kaip žmogus gali tuo pat metu gyventi pasaulyje (žmogus kaip subjektas pasaulyje) ir išgyventi pasaulį (žmogus kaip pasaulio subjektas)².

San Martino teigimu, Husserlis savo fenomenologijoje siekė pateikti žmogaus gyvenimo transcendentalinę interpretaciją, nes ji vienintelė gali pagrįsti objektyvumą ir kartu išsaugoti gyvenimo dualumą. Žmogaus gyvenimas skleidžiasi tarp dviejų polių: pirma, tai atsitiktinumų, skirtumų ir reliatyvizmo sfera; antra, tai nekintami atskaitos taškai, kuriais remiamasi ir su kuriais susitapatinama kiekviename racionaliame teorijos arba praktikos diskurse (San Mar-

tin, 1995b, p. 386). Todėl transcendentalinis gyvenimas tampa Husserlio fenomenologinių analizų išieties tašku. Gadameris pažymi: “Tikrasis Husserlio sumanymas yra tas, jog jis kalba ne tiek apie sąmonę ir net ne apie subjektyvumą, bet apie “gyvenimą”. Jis siekia įveikti teigiančios sąmonės aktualumo ribas, ir netgi bendro teigimo galimybės ribas bei pereiti prie tokios veiklos universalumo, kuri vienintelė gali išmatuoti to, kas atlikta t. y. konstituota savo reikšmėse universalumą.” (Gadamer, 1990, p. 251).

Gadamerio teigimu, šis gyvenimo konceptas Husserlio filosofijoje liko neišskleistas ir todėl Heideggeris jam priekaištavo dėl ontologinio nepagrįstumo. Heideggeris “Būtyje ir laike” siekia išskleisti subjekto subjektyvumo problemą. Jis kelia klausimą apie buvimo pasaulyje “kas”. Atmesdamas “formalią są-

² Apie H.-G. Gadamerio bandymą transformuoti subjekto sampratą suvokiant ją kaip gyvenimą pasaulyje žiūrėti M. Paulikaitės straipsnį “Naujųjų laikų subjekto ir objekto perskyros transformavimas Gadamerio hermeneutikoje” šiame numeryje.

monės fenomenologiją” ir substancializuojančias “Aš” koncepcijas Heideggeris ieško faktinio subjekto, kuris savo būtyje, transcendencijoje realizuotų transcendentalumo dimensiją. Substancialaus “Aš” ir “Aš” akivaizdžios saviduoities kritiką Heideggeris formuluoja kaip paradoksalią abejonę: “Galbūt, kasdieninės štai-būties *kas* kaip tik nevisada esu aš pats” (Heidegger, 1984, p. 115). Heideggeris atsisako tradicinio skirstymo į empirinį ir transcendentalinį subjektą, o transcendentalinį metodą paverčia transcendentaline hermeneutika, kurioje įtvirtinamas faktinio subjektyvumo transcendentalumas. “Svarbiausia apriorinio fenomenologinio-hermeneutinio tyrimo problema skamba taip: kokią faktinio subjektyvumo dimensiją reikia analizuoti, kad pasirodytų faktinio subjektyvumo transcendentalumas? Koks faktinio transcendentalumo elementas apnuogina faktiškumo transcendentalumą?” (Герман, 1999, p. 30).

Husserlio transcendentalinę fenomenologiją ir Heideggerio fundamentinę ontologiją, pagrįstą *Dasein* analitika, turėtume suvokti bendrame pastangų transformuoti transcendentalinį subjektyvumą į konkretų žmogaus gyvenimą arba egzistavimą kontekste³. Kaip jau minėjau, toks konkretus gyvenimas turi išsaugoti transcendentalinę funkciją jos atliktyje. Šis reikalavimas kaip tik ir sukelia didžiausių sunkumų. Jie susiję su paties transcendentalumo sampratos transformacija ir naujo turinio įgijimu. Kitaip sakant, kalbant apie Husserlio ar Heideggerio aprašomą transcendentalinę gyvenimo dimensiją, reikia turėti omenyje visai ką kita, nei ši transcendentalumo samprata suponavo klasikinėje filosofijoje. Tai akivaizdžiai matyti heidegeriškame hermeneutinės fenomenologijos projekte, sufor-

muluotame “Būtyje ir laike”. Šioje knygoje Heideggeris kritikuoja Husserlio transcendentalinės sąmonės ir subjektyvumo sampratą, tačiau savo “analitiką” atlieka transcendentalinės filosofijos priemonėmis. Taip pat ir Gadameris knygoje “Tiesa ir metodas”, pristatydamas Heideggerio hermeneutiką, pradžioje kritiškai pažymi, jog Heideggerio “Būties ir laiko” projektas dar nepilnai atsiplėšė nuo transcendentalinės refleksijos pagrindo, o vėliau konstatuoja, kad jo paties hermeneutika remia transcendentalinį heidegeriško klausimo pobūdį. Gadamerio teigimu, Heideggerio transcendentalinė supratimo interpretacija hermeneutikai suteikia universalumo ir naują matmenį (Gadamer, 1990, p. 268). Galima daryti prielaidą, kad ir pats Heideggeris nepilnai suvokė transcendentalinės gyvenimo dimensijos svarbą ir tai, kiek joje transcendentalumas transcenduoja subjektyvumą. Todėl “vėlyvasis” Heideggeris ieško transcendentalumo (būties atvirumas ir švytėjimas), kuriame nebūtų jokių subjektyvumo liekanų⁴.

Grįžtant prie Vattimo kritinio požiūrio į hermeneutikos transcendentalumą, galima teigti, jog šis italų filosofas radikalizuoja hermeneutiką ir pasiremdamas vėlyvojo Heideggerio bei Nietzsche’s išvalgomis orientuoja ją link nihilistinio “buvimo be pagrindo”. Italų filosofas neatsižvelgdamas į transcendentalinės gyvenimo dimensijos transformacijas teigia, kad “hermeneutika norėdama likti ištikima heidegeriškoms ištakoms, turi atsakyti bet kokio savo pozicijos performulavimo transcendentalinėje perspektyvoje” (Vattimo, 1987, p. 130). Vis dėlto, klausimas apie transcendentalinės filosofijos ir antropologijos santykį lieka atviras.

Transcendentalinė filosofija ir antropologija

Kaip modifikuotos transcendentalinės filosofijos pavyzdį paimsime Husserlio fenomenologiją. Vienas įdomiausių tekstų, kuriame Husserlis tiesiogiai kalba apie fenomenologijos ir kultūrinės antropologijos santykį yra laiškas, parašytas 1935 m Levy-Bruhliui. Šiame laiške yra išdėstytas transcendentalinės fenomenologijos projektas, kuris savotiškai papildo ir pratęsia kultūrinės antropologijos tyrimus. Husserlis savo susidomėjimą Levy-Bruhlio antropologiniais tyrimais apibūdina taip:

“Man dabartinėje visą gyvenimą besitęsencijoje darbo situacijoje ši perspektyva yra maksimaliai idomi, nes jau prieš daugelį metų kaip transcendentalinės fenomenologijos problemą iškėliau Mes ir aplinkinio pasaulio koreliacijos, santykyje su įvairiais galimais Mes, problema, kuri galų gale sugrąžina (zurückbezogen) prie absoliutaus Aš problemos. Taigi pastarojo sąmonės kontekste visos socialybės ir jų aplinkiniai pasauliai konstitavo prasmę bei reikšmę ir toliau jas konstituoja vis iš naujo ir besikeičiančiu būdu. Aš manau, galiu būti tikras, kad einant šiuo jau išplėtotu intencionalinės analitikos keliu istorinis reliatyvizmas igauna savo neabejotinas teises -

³ Čia neanalizuosiu sudėtingų Husserlio ir Heideggerio santykių ir kaip skiriasi jų požiūris į transcendentalinę filosofiją, nes tai atskiro tyrinėjimo tema, o šiuo atveju man rūpi labiau panašumai nei skirtumai.

⁴ Apie vėlyvojo Heideggerio ieškojimus žr. N. Mileriaus straipsnį “Būti ar nebūti” šiame numeryje.

kaip antropologinis faktas, bet antropologija, kaip kiekvienas pozityvus mokslas ir netgi jų visuma, iš tikrųjų yra pirmasis, bet ne paskutinis pažinimo - mokslinio pažinimo - žodis. Pozityvus mokslas yra nuosekliai objektyvus mokslas, kuris esti objektyvaus pasaulio ir žmogaus būties, kaip realios egzistencijos pasaulyje, savaimesuprantamybėje. Transcendentalinė fenomenologija yra radikalus ir nuoseklus mokslas apie subjektyvumą, kuriame galų gale konstituojasi pasaulis. Kitais žodžiais, būtent mokslas atranda *universalų savaimesuprantamumą* "pasaulis ir mes žmonės pasaulyje" kaip *nesuprantamumą*, todėl kaip paslaptį, kaip problemą ir ją moksliskai galima suprasti vieninteliu galimu radikaliu autorefleksijos būdu. Kalbama apie naują, iš šio radikalizmo kylantį, moksliskumo pobūdį, kuris išsiskleidžia kaip sistemiška analitika, sistemiškai demonstruojanti elementarios "objektų" kaip reikšmingų vienovių, objektų įvairovės ir begalybių kaip prasmę teikiantiems subjektams reikšmingų pasaulių formavimosi gramatikos ABC, todėl tai yra filosofija, kylanti nuo apačios į viršų" (Husserl, 1994, p. 164).

Fenomenologijai kultūrinė antropologija svarbi tuo, jog ji tyrinėja atskirus kultūrinius pasaulius, kuriuos mes suvokiame kaip Kitus, kitokius nei mūsų kultūrinių reikšmių pasauliai. Antropologas šiuos pasaulius kaip tam tikrus gyvenamuosius pasaulius pažįsta redukuodamas kultūrinės reikšmės į visuomenės struktūras ar konkrečias gyvenimo formas. Tai gali būti konkrečių mitologijų arba religijų susiejimas su visuomenės struktūra arba gyvenimo formomis. Kitaip sakant, sociokultūrinis antropologas kultūrą redukuoja į visuomenės gyvenimą, iš kurio ji atsiranda. Husserlio transcendentalinė fenomenologija taip pat pasaulį redukuoja prie jį konstituojančio subjektyvumo ištakų. Pasaulis interpretuojamas kaip patirties, atsiveriančios iš mano gyvenimo perspektyvos, koreliatas. Pagrindinis skirtumas tarp kultūrinės antropologijos ir fenomenologijos yra tas, kad fenomenologija pasitelkdama redukciją siekia įveikti objektyvistinę mokslo žiūrą į pasaulį ir kultūros faktus.

Kitas kultūrinėje antropologijoje išryškėjantis dalykas, kuris labai svarbus fenomenologijai, - tai intersubjektyvumo problema. Antropologijoje intersubjektyvumo problema iškyla kaip kultūros pasaulių pliuralumo problema. Jei egzistuoja daugybė kultūrų ir visos jos yra skirtingos ir nepakartojamos, tai kyla klausimas dėl pasaulio vienovės. Ar pažindami skirtumus mes nesuponuojame panašumų? Negalėdami epistemologiškai atsiplešti nuo kultūrų skirtumų mes patenkame į radikalaus kultūrinio reliatyvizmo situaciją. Tokioje situacijoje mano kultūra ir kitos kultūros yra du visiškai skirtingi pasauliai, todėl darosi neįmanoma paties žmogaus ir žmogiško racionalumo samprata. Žmogiškų kultūrų pažinimui rei-

kalinga bendra žmogaus ir kultūros samprata, kuri apimtų ne tik kitas, bet ir mano kultūrą.

Husserlio teigimu, antropologinis reliatyvizmas kaip ir psichologinis reliatyvizmas yra viena iš moderniosios krizės priežasčių. Todėl transcendentalinė fenomenologija turi įveikti objektyvizmą ir realaus buvimo (gyvenimo) pasaulyje savaimesuprantamumą. Radikali transcendentalinė redukcija veda prie intersubjektyvios redukcijos. Mano, kaip filosofuojančio Aš, patirtyje atsiveriantis pasaulis yra ne tik mano, bet ir kitų pasaulis. Aš esu koreliuotas su pasauliu ir priklausau pasauliui, kuris yra visų pasaulis. Įveikę objektyvistinę nuostatą mes nuosekliai galime suprasti save ir pasaulį kaip dvasinės veiklos formą. "Tada ir Aš nebėra izoliuotas daiktas šalia kitų panašių daiktų iš anksto duotame pasaulyje. Apskritai darosi neįmanoma rimtai kalbėti apie Aš-asmenų [buvimą] vienas už kito ir vienas šalia kito, o galima kalbėti tik apie vidinį buvimą vienas kitame ir vienas kitam" (Husserl, 1992, p. 384). Panaši nuostata turėtų būti taikoma ir kultūroms.

Husserlis neneigia pozityviojo mokslo reikšmės. Kultūrinė antropologija tikrai tyrinėja atskirus kultūros pasaulius, savitus skirtingų tautų racionalumus bei tikėjimus. Todėl Husserlis teigia, kad istorinis reliatyvizmas turi teisę egzistuoti kaip antropologinis faktas, tačiau čia pat jis priduria, kad antropologija, kaip pozityvus mokslas, yra pirmas, bet ne paskutinis mokslinio pažinimo žodis. Galima fiksuoti atskirus ypatingų kultūrų faktus, tačiau negalima užmiršti, jog visi jie fiksuojami bendrame pasaulio horizonte. Taip pat nevertėtų užmiršti, jog visi faktai atsiranda ne patys savaime, bet yra konstituojami moksle, kuris galioja kiekvienam racionaliam subjektui. Pozityvus mokslas nekvestionuoja pačių faktų fakto, nei pasaulio, nei žmogaus racionalumo.

Husserlio teigimu, pasaulio savaime suprantamumas, kuriuo vadovaujasi antropologijos mokslas pažindamas faktus ir mus, kaip tų faktų suvokėjus, iš tikrųjų yra didžioji paslaptis. Pasaulis ir skirtingus faktus suvokiantis subjektas nėra savaime suprantami. Fenomenologas "radikaliu autorefleksijos" būdu turi kvestionuoti subjekto, kuriančio mokslą, racionalumą. Taip siekiama sukurti naują moksliskumą ir racionalumą, kuris kvestionuoja pasaulio horizontą, pačių faktų pasireiškimo struktūrą ir žmogaus racionalumo paslaptį. Šios Husserlio laiške iškeltos problemos tiesiogiai susijusios su "Europietiškujų mokslų krizės" tematika bei *Lebenswelt* problema⁵.

⁵ Platų Husserlio laiško Levy-Bruhliui komentarą parašė Javier San Martin, kurio kai kurias įžvalgas panaudojau ir savo tekste (žr. San Martin, 1995a). Taip pat šį laišką straipsnyje "Filosofas ir sociologija" komentavo M. Merleau-Ponty. Žr. M. Merleau-Ponty. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Gallimard, 1953.

Hermeneutika, kultūrinė antropologija ir istorija

Hermeneutika pratęsia ir papildo fenomenologines išvalgas tokiose situacijose, kai neįmanomas tiesioginis kontaktas su kitu, kai atsiranda tam tikra distancija arba kitokie komunikacijos sutrikimai. Susidūrimas su „Naujojo pasaulio“ kultūromis kaip tik ir buvo tokia komunikacijos sutrikimo situacija. Iš pradžių susitikimas su Kitu traktuojamas moralinėje perspektyvoje, tačiau pamažu išviryrauja konceptualinė schema, kuri vertina Kitus savo technologinio pranašumo požiūriu. Būtent šiame kontekste formavosi komparatyvistinė kultūrinės antropologijos nuostata, kuri suponuoja išsivysčiusios ir neišsivysčiusios kultūros sampratą. Kitaip sakant, manoma, kad kiekvieną kultūrą galima priskirti tam tikram žmonijos istorinio vystymosi etapui.

Antroje XIX a. pusėje kultūrinė antropologija formavosi veikiamą fundamentalių evoliucionizmo metodologinių schemų. Istorija buvo suvokiama kaip vystymasis nuo laukinio, barbaro, primityvaus žmogaus prie modernaus, civilizuoto žmogaus. Kultūrinė antropologija buvo traktuojama kaip istorijos mokslo dalis, kuri gali prisidėti prie žmonijos istorijos parašymo savais primityvių kultūrų tyrimais. Kitaip sakant, kultūrinės antropologijos objektu tapo kitų kultūra kaip mūsų pačių praeitis, o primityvumo samprata rėmėsi evoliucionavimo laike prielaida. Dabar egzistuojanti mūsų jau išgyvento istorinio etapo kultūra buvo įvardinta kaip primityvi kultūra. Tokioje evoliucionizmo schemose yra akivaizdus europocentrizmas, nes kitos kultūros paverčiamos vienos fundamentalios kultūros ekspansijos erdve. Šios teorijos vienaip ar kitaip įteisino kolonializmo politiką. Dabar egzistuojančios primityvios kultūros buvo suvokiamos kaip istoriniai eksponatai ir kaip civilizavimo objektai.

Tačiau evoliucionizmas, kuris šiandien susilaukė

pelnytų kritikos, pasižymi ne vien neigiamybėmis. Jo metodologinėse schemose glūdi prielaidos, įgalinančios pačios kultūrinės antropologijos, kaip mokslo, egzistavimą. Jei pripažįstame, kad kitų kultūra yra mūsų praeitis, tai reiškia, kad pripažįstame tų kitų esminę tapatybę su mumis pačiais. Kolonijinė politika siekė civilizuoti kitų kultūrų atstovus, vadinasi ji pripažino civilizuojamuosius žmonėmis. Ir nors tokie pripažinimai šiandien atrodo esantys ciniški, vis dėlto jie svarbūs, nes galima daryti prielaidą, jog egzistuoja kultūros, tautos, kuriose žmogiškumas pripažįstamas tik saviems. Svarbiausia antropologijos mokslo, o kartu ir komparatyvistikos prielaida ir jos transcendentalinė sąlyga yra pripažinimas, kad egzistuoja skirtingos kultūros ir vis dėlto, jose gyvenantys žmonės išlieka žmonėmis (San Martin, 1985, p. 59).

Kyla klausimas, ar iš tiesų kultūrinės antropologijos objektu turėtų būti primityvus žmogus ir jo kultūra? Atsižvelgiant į tai, kad vadinamosios primityvios kultūros dabar jau daugiau ar mažiau civilizuotos bei modernizuotos, reikėtų pripažinti, kad išnyksta pačios kultūrinės antropologijos objektas. Aptardamas antropologijos ir hermeneutikos santykį į šį paradoksalų faktą atkreipė dėmesį Vattimo, teigdamas, kad šiandien radikalaus Kito sapnas jau pasibaigė ir teoriškai, ir istoriškai (Vattimo, 1987, p. 137). Tačiau pats Vattimo ne atmeta primityvumo sampratą, bet ją praplėčia traktuodamas kaip šiuolaikinės kultūros marginaliją.

Siekdamas suvokti Kitą, turiu įveikti evoliucionizmo schemą ir išankstinį Kito kaip primityvaus vertinimą. Jei Kitus traktuosiu tiktai kaip savo praeitį, tai reikš, kad nepilnai pripažįstu jų žmogiškumą. Kituose turiu atrasti ne savo praeitį, bet kitokį buvimo būdą ir netgi ateities galimybę.

Postmodernistinio reliatyvizmo paradoksai

Tvirtindami skirtingų kultūrų ir gyvenimo būdų lygiavertiškumą mes pamažu kryptame prie kultūrinio reliatyvizmo, kurį kultūrinėje antropologijoje įtvirtino Boasas ir jo pasekėjai. Šiandien kultūrinį reliatyvizmą propaguoja postmodernistinio reliatyvizmo filosofijos. Vienas iš ryškiausių pavyzdžių tai Rorty filosofija. Remiantis visų kultūrų lygia-

vertiškumu ir visų žmogiškų prasmų lygiavertiškumu siūloma filosofiją redukuoti į kultūrinę antropologiją. Tačiau tokia samprata neatsižvelgia į paties interpretatoriaus istoriškumą. Kitus patiriame istorijoje ir pats antropologijos mokslas galimas tiktai istorijos dėka. Tuo tarpu istorijoje ne visos kultūros ir ne visos prasmės yra lygiavertės. San Mar-

tinias nurodo, kad kultūrinis reliatyvizmas paneigiamas praktiniame istorijos lygmenyje, kai pasirodo, jog kultūrų lygybė galima tik kaip siekiamybė ir idealas. Tiksliai faktinė kultūrų nelygybė ir jų skirtumai įgalina hermeneutinę interpretaciją bei universalios žmogaus interpretacijos paiešką (San Martin, 1988, p. 154-158).

Pažindami save pačius, kaip žmones, mes siekiame suformuoti tokią žmogaus sampratą, kuri tiktų ne tik mums, bet ir kitiems. Praktinėje veikloje susidurdami su kitais ir bendradarbiaudami su jais mes turėtume vadovautis tik tokia bendra žmogaus koncepcija, kuri apima mus ir kitus. Tuo tarpu filosofiją redukuojant į kultūrinę antropologiją arba atskirų kultūrų ir filosofijų bei pasaulėžiūrų komparatyvistiką

panaikinama ne tik filosofija, bet ir pati kultūrinės antropologijos, kaip mokslo, galimybė. Darosi neįmanoma universalios žmogaus interpretacija bei universalus diskursas, galintis įveikti kultūrų skirtumus. Lieka vienintelė išeitis - aprašinėti šiuos skirtumus kaip faktus, kurių faktiškumas nekvestionuotinas, nepretenduojant į jokių šių aprašymų universalumą. Be to, reliatyvistiškai traktuodami visas kultūras kaip objektyviai vienodas mes paneigiame savo pačių perspektyvą, kitaip sakant, atskyrę save nuo kitų, žvelgiamė į visas kultūras iš šalies. Todėl kalbant apie kultūrinio reliatyvizmo paradoksus tenka sutikti su G. Vattimo teigiamu, kad kultūrinis reliatyvizmas yra paskutinė ir klasingiausia objektyvumo metafizikos forma (Šerpytė, 1998, p. 47).

I š v a d o s

Santykis su kitu gali būti tiriamas tik atsižvelgiant į istorinį kontekstą. Dabartinė situacija gali būti pavadinta kultūrinio intersubjektyvumo situacija, kai mano kultūra esti kitose kultūrose, o kitos kultūros manojose. Tačiau tai nereiškia, kad egzistuoja faktinė kultūrų lygybė. Lygybė gali būti suvokiama tik kaip idealus kultūrų sambūvio būdas, į kurį atsižvelgdami mes galime kritikuoti šiądieninę nelygybę. Dabartinė pasaulio homogenizacija ir europeizacija, kai neįmanomas "radikalus kitoniškumas", rodo, jog egzistuoja bent du žmonijos istorijos etapai: pirmas, - tai uždarų, "neistorinių" kultūrų egzistavimo periodas ir antras, - tai homogeniška, tačiau išlaikanti kultūrinius skirtumus, universalios pasaulio bendruomenė, kurioje vyrauja europietiškas mokslas, technika, teisė, ekonomika ir politika.

Priešinimasis kultūrų homogenizacijai suprantamas, tačiau jis neturėtų virsti atgyvenusių institucijų ir papročių konservavimu. Kultūros tyrimams reliatyvizmas reikalingas tik tiek, kiek jis įveikia mūsų etnocentrizmą, reliatyvizuoja mūsų patirtį, papročius, tradicijas ir leidžia mąstyti kitų kultūrų kategorijomis. Tačiau toks kultūrų reliatyvizavimas galimas tik kaip pirmas žingsnis. Filosofija negali pasitenkinti vien faktų konstatavimu. Ji privalo tirti pačių faktų galimybės faktą, kelti klausimus apie bendro horizonto legitimumą ir apie paties tiriančiojo subjekto racionalumą. Eidamas nuo skirtumų patirties prie tokios patirties sąlygų apmąstymo aš neišvengiamai turėsiu pereiti nuo hermeneutinės Kito patirties glūdinčios kultūrinėje antropologijoje prie transcendentalinės filosofijos autorefleksijos.

L i t e r a t ū r a

1. Gadamer Hans-Georg. (1990). Hermeneutik I, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. // Gesammelte Werke, Bd.1, Tübingen, J. B. Mohr (Paul Siebeck).
2. Habermas Jurgen. (1977). Erkenntnis und Interesse, Suhrkamp.
3. Husserl Edmund. (1994). Briefwechsel, Kluwer, Martinus Nijhoff, Den Haag, Band VII, p.156-159.
4. Husserl Edmund. (1992). Europos žmonijos krizė ir filosofija, vertė T.Sodeika. // Proskyna, nr.24, p.373-384.
5. Heidegger Martin. (1984). Sein und Zeit. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
6. Rorty Richard. (1980). Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
7. Rubavičius Vytautas. (1999). "Primityvumas" ir modernioji istorinės pažangos schema // Kultūros barai, 1999, nr.7, p.5-11.
8. San Martin Javier. (1985). La antropologia ciencia humana, ciencia critica. Barcelona, Montesinos.
9. San Martin Javier. (1988). El sentido de la filosofia del hombre, Barcelona, Anthropos.

10. San Martin Javier. (1995 a). Husserl y la antropologia cultural. Comentario a la carta de Husserl a Levy-Bruhl. Revista de Filosofia, 1995, Nr.19, p.177-204.
11. San Martin Javier. (1995 b). La subjetividad transcendental animal. // Alter, 1995, nr.3, p.383-406.
12. Šerpytė Rita. (1998). Ar silpnasis mąstymas "supranta" religijos sugrįžimą? // Racionalumas šiandien? Mokslinės konferencijos medžiaga. Vilnius.
13. Vattimo Gianni. (1987). Hermeneutica y antropologia // El fin de la modernidad. Nihilismo y hermeneutica en la cultura postmoderna, Barcelona, Editorial Gedisa, p.129-144.
14. Гетман Карл Фридрих. (1999). От сознания к действию. Прагматические тенденции в немецкой философии первых десятилетий XX века. // Логос, 1999, 1 (11), с.19-47.
15. Маяцкий Михаил. (1999). Старшие братья по разуму. // Логос, 1999, 1 (11), с.11-18.

Nihilizmas ir “silpnasis mąstymas”

Nihilism and the “week thinking”

Rita ŠERPYYTĖ

Vilniaus Pedagoginis Universitetas
T. Ševčenkos g. 31, LT-2009 Vilnius

S u m m a r y

The article deals with the concept of nihilism in the philosophy of the representative of Italian postmodernity - G. Vattimo. Through the analysis of nihilism the identity of “week thinking” is determined. The influence of Nietzsche’s concept of “complete nihilism” and Heidegger’s concepts of historicism and antifoundationalism to “week thinking” is analysed as

well as the reception of Heidegger’s “ontological difference” in “week thinking”. The identity of “week thinking” is revealed through the analysis of Nietzsche’s and Heidegger’s concepts of nihilism.

Raktiniai žodžiai: Hermeneutika, nihilizmas, ontologija, antifundacionalizmas, istoriškumas, ontologinis skirtumas, “silpnasis mąstymas”.

“*Silpnasis mąstymas*” yra išsireiškimas, kurį šiuolaiknis italų filosofas Gianni Vattimo pirmą kartą pavartojo savo straipsnyje, rašytame devintojo dešimtmečio pradžioje. Tačiau netrukus šis išsireiškimas (kaip patvirtina ir pats Vattimo savo paskutinėje knygoje “Tikėti, kad tiki” (1996)) tapo ne tik straipsnių rinkinio, o vėliau ir periodinio leidinio pavadinimu, bet ir itališkojo postmodernizmo, atstovaujamo Vattimo, Amoruso, Carchia, Comolli, Costa, Crespi, Dal Lago, Eco, Ferraris, Marconi etc. įvardijimu. Dar daugiau – šiandien taip įvardijamas tam tikras filosofinių nuostatų, pozicijos, mąstysenos pobūdis, - *silpnasis mąstymas* jau tapęs tam tikra filosofavimo paradigma. Čia nesimesiu spręsti, ar *silpnasis mąstymas* vien filosofinis sąjūdis, ar ir savita šiuolaikinio mąstymo kryptis. Šiame straipsnyje pirmiausia bus mėginama aptarti paties Vattimo atstovaujamą *silpnojo mąstymo* poziciją.

Kas tai yra *silpnasis mąstymas*? Kokią mąstymo dispoziciją apibūdina būdvardis *silpnasis*, atrodytu,

mažiausiai galys pretenduoti į daiktavardžio *mąstymas* pažyminius? O būtent taip Vattimo, kaip minėta, pirmiausia įvardija savo paties filosofinę poziciją. Programiškiausiai ši pozicija pirmą kartą išskleidžiama knygoje “Modernybės pabaiga” (1985, 1991), sudarytoje iš atskirų straipsnių, per keletą metų pasirodžiusių periodikoje. Vėliau ji ne kartą pakartojama, patikslinama, atskleidžiant naujus, netikėtus aspektus, iš *silpnojo mąstymo* pozicijų keliant ir sprendžiant atskiras problemas.

Antimetafizinis nusistatymas, sąlygojamas nyčiskai – heidegeriško filosofavimo akiračio (tai nesunku pastebėti kaip formalų šio mąstymo bruožą), atrodytu, nurodąs ne į *silpnojo mąstymo* savitumą, lyginant jį su kitų postmoderno mąstytojų – Rorty, Derrida – mąstysena, o kaip tik – į jo panašumus su pastarąja. Tačiau *silpnojo mąstymo* esmės ir savitumo reikia ieškoti kaip tik čia – bandant atsakyti į klausimą, kas slypi už šių formalių bruožų.

K o d ė l N i e t z s c h e i r H e i d e g g e r i s ?

Jau įžangoje į “Modernybės pabaigą” Vattimo nurodo, jog jo knyga skiriama išryškinti santykiui, kuris sieja Nietzsche’s ir Heideggerio apmąstymų išdavas bei kalbėjimą apie modernybės pabaigą ir postmoderną. Tik postmodernaus mąstymo santykio su nyčiskąja amžinojo sugrįžimo problematika ir heidegeriškąja metafizikos įveikos problematika apta-

rimas galys atskleisti postmodernaus mąstymo ypatybes. Abi minėtos filosofinės įžvalgos visų pirma svarbios tuo, kad neredukuojamos į paprasčiausią *Kulturkritik*, kuri persmelkusi filosofinį mąstymą iki pat dvidešimtojo amžiaus. Tad Vattimo tiek heidegeriškąją humanizmo kritiką, tiek nyčiskąją išbaigto nihilizmo skelbimą linkęs laikyti “pozityviais” mo-

mentais filosofijai rekonstruoti, o ne vien dekadanso skelbimu ar jo simptomais” (Vattimo, 1991, p. 9). Tad jau minėtos knygos išangoje ryškėja, kad *post-modernus* Vattimo santykis į Nietzsche ir Heideggerį iš esmės yra ta pati laikysena, kurią *abu* pastarieji mąstytojai buvo užėmę europietiško mąstymo palikimo atžvilgiu. Vattimo aptinka Nietzsche’s ir Heideggerio mąstyme, nepaisant daugybės skirtumų, tą *bendrą* požūrio tašką, iš kurio perspektyvos ryškėja europietiškojo mąstymo esminis bruožas – jo persmelkimas istorijos idėja. Hegeliško pobūdžio istorinės nuostatos kaip tik ir verčia filosofiją į ankstesnį palikimą žiūrėti kaip į reikalaujantį kritinės įveikos (*Aufhebung*). Švietėjiška progreso idėja pirmiausia atsigręžusi prieš pačią filosofiją. Pasak Vattimo, “Nietzsche’s ir Heideggerio požūriu, ... modernybę iš tiesų galima apibūdinti kaip tokią, kurioje viešpatuoja mąstymo kaip progresyvosios “iluminacijos” istorijos idėja, mąstymo, kuris vystosi vis pilnesnio “pagrindų” įsisavinimo bei įsisavinimo iš naujo bazėje – “pagrindų”, kurie dažnai yra mąstomi taipogi ir kaip “šaltinis”, taip, kad teorinės ir praktinės Vakarų istorijos revoliucijos prisistato ir įsiteisina daugiausia kaip “atstatymai”, atgimimai, sugrįžimai. “Įveikos” sąvoka, kuri tokios svarbos turi visoje modernio filosofijoje, mąstymo tėkmė įsivaizduojama kaip progresyvus vystymasis, kuriame tai, kas nauja, susitapatina su tuo, kas vertinga, tarpininkaujant pagrindo – šaltinio atstatymui ir įsisavinimui” (Vattimo, 1991, p. 10). Nietzsche’s ir Heideggerio poziciją šiuo atveju vienija kritinės įveikos atsisakymas ankstesnio filosofinio palikimo atžvilgiu. Kita šios nuostatos pusė – antifundacionalizmas. Vattimo pastebi: “Bet juk kaip tik pagrindo sąvoką ir mąstymo kaip grindimo bei artėjimo prie pagrindo sampratą radikaliai ima svarstyti Nietzsche ir Heideggeris” (Vattimo, 1991, p. 10). Hegeliško istorizmo ir fundacionalizmo idėjų atsisakymas yra tai, kas, anot Vattimo, apibūdina postmodernią laikyseną. Ši laikysena yra kebli, nes, viena vertus, tenka įgyti kritišką distanciją Vakarų mąstymo kaip pagrindo mąstymo atžvilgiu, kita vertus, nebelineka galimybės kritikuoti tą mąstymą kitu, “tikresniu pagrindu”. Šioje keblioje situacijoje Vattimo mato atsidūrus Nietzsche, Heideggerį ir save patį. Ta-

čiau ar Nietzsche’s ir Heideggerio antiistorizmas bei antifundacionalizmas, leidžiantis juos iškelti iš modernio situacijos, yra *tas pats*? Ar Nietzsche’s ir Heideggerio pozicijų *tapatumas* minėtu atžvilgiu nėra Vattimo akimis pamatytas tapatumas? Tapatumas, nusakantis ir paties Vattimo atstovaujamą postmodernią *silpnojo mąstymo* poziciją?

Ne tik apibūdinamas išėities pozicija, bet ir formuluodamas atskiras į jo akiratį patenkančias filosofines problemas, Vattimo nuolatos apeliuos į Nietzsche *ir* Heideggerį. Ne kartą užsimindamas apie savo mąstymo ištakas ir įtakas jis nurodys Nietzsche, Heideggerį *ir* krikščionybę. Šis antras *ir* neretai nuskamba paradoksaliai ir kiek šokiruojančiai. Tačiau kaip tik šis antrasis *ir* leidžia suprasti ir paaiškinti pirmąjį *ir*, tai yra leidžia fiksuoti tašką, iš kurio žvelgiant, atsiskleidžia tam tikras Nietzsche’s ir Heideggerio mąstymo tapatumas.

Knygoje “Tikėti, kad tiki” Vattimo bando “paaiškinti” dėl šio keisto derinio – Nietzsche’s, Heideggerio *ir* krikščionybės. Jis sakosi teikias pirmenybę šiems dviems mąstytojams “ir (o gal veikia ypač) dėl to”, kad jų teiginiai harmoningai dera su “religiškumo (specifiškai krikščioniško) substratu, kuris išliko gyvas” jame. “...vėl imu rimtai apmąstyti krikščionybę, - sako Vattimo, - kadangi sukūriau filosofiją, įkvėptą Nietzsche’s ir Heideggerio, ir jos šviesoje interpretavau savo patirtį dabarties pasaulyje; bet labai tikėtina, kad sukūriau tą filosofiją, teikdamas pirmenybę tiems autoriams, kadangi pradėjau kaip tik tuo krikščioniškuoju palikimu, kurį dabar atrodo sau atrandu, tačiau kurio, iš tikrųjų, jokiū būdu nebuvau, tiesą sakant, apleidęs” (Vattimo, 1996a, p. 24). Šitas “ydingas ratas”, kuriuo Vattimo aiškina savo filosofinę tapatybę, jo paties manymu, apibūdina ir mūsų pasaulio, vėlyvojo modernio pasaulio, santykį su krikščioniškuoju palikimu.

Tačiau kaip reikia pamatyti krikščionybę, kad iš jos perspektyvos atsiskleistų Nietzsche’s ir Heideggerio pozicijų tapatumas? O kita vertus, kaip reikia pamatyti Nietzsche *ir* Heideggerį, idant jų pozicijų bendrumas taptų krikščionybės interpretavimo perspektyva? Vattimo ne tik nebando išsiveržti iš šio rato. Šis ratas savaip apibrėžia jo filosofavimo akiratį...

M a s t y m a s k a i p b ū t i e s i s t o r i j a (l v y k i s)

Istorijos idėjos “ištirpdytas” neišvengiamai verčia kelti klausimą apie nuosavo mąstymo *kur* prasme, tai yra, iškelia klausimą, ar anapus istorijos idė-

jos apskritai įmanoma fiksuoti mąstymo lokalizaciją. Tačiau šiuolaikinis post-modernus mąstymas ir yra tasai, kuris laiko svarbiu savo paties vietos *istorijoje*

apibrėžimą. Tad natūraliai kyla klausimas, į kokią istoriškumo sampratą atsiremia *silpnasis mąstymas*, atmetęs istorijos idėją? Pastarųjų dviejų šimtmečių vakarietiško mąstymo istorijoje pastebima tendencija neigti galimybę stabilių (pastovių) būties struktūrų, į kurias mąstymas galėtų atsigręžti, idant „grįžtusi“ kaip neatkeičiamai tikras. Anot Vattimo, šis būties pastovumo ištirpdymas devynioliktojo šimtmečio didžiosiose filosofinėse sistemose realizuotas tik iš dalies. Tik Nietzsche ir Heideggeris radikalizavo šią tendenciją, nes „būtį ėmė mąstyti kaip *įvykį*, ir jiems, kalbant apie būtį, kaip tik tad yra svarbiausia suprasti, „kokioje taške“ mes ir ji pati esame“ (Vattimo, 1991, p. 11). Taigi ontologija Vattimo yra ne kas kita kaip „mūsų sąlygų ar situacijos interpretacija, nes būtis yra niekas anapus savo „įvykio“, kuris įvyksta mums ir jai istorizuojantis (storicizzarsi)“ (Vattimo, 1991, p. 11). Šis Vattimo teiginys yra nuoroda ne tik į tai, kad *silpnąjį mąstymą* jis traktuoja kaip ontologinę hermeneutiką, bet ir į tam tikrą istoriškumo sampratą. Vattimo ne kartą darys nuorodas į heidegerišką *istoriškumo* supratimą, „nes Heideggeris, ir visų pirma jis, filosofavimu laiko ir praktikuoja jį kaip mąstymu perprastą savą laiką, kaip refleksyvų išreiškimą temų, kurios, pirmiau nei priklausytų miglotai kasdienei sąmonei, yra būties istorija, epochą konstituojantys momentai“ (Vattimo, 1996b, p. 95). Tad neabejotina, kad istoriškumo samprata, imponuojanti Vattimo, yra heidegeriškos kilmės. Tokią istoriškumo sampratą Heideggeris išsamiai pademonstruoja Nietzsche's filosofijos atžvilgiu. Prisimindami jau paties Heideggerio mintį, galime pastebėti, kad Nietzsche's filosofinį mąstymą jis laikė „toku žinojimu“, kuris „yra stovėjimas viduje momento, mūsų laikui atverto būties istorijos“ (Heidegger, 1993, p. 68). Nietzsche's filosofijoje, anot Heideggerio, „istorinis žmogus kalba jos, būties kalba“ (M. Heidegger, 1993, p. 69). Tačiau Nietzsche's filosofija, anot Heideggerio, iš esmės yra atsakymas į klausimą „Kas yra esinys savo būtyje?“ „O kadangi Heideggeriui tiesos apie esinių pasaulį nustatymas sudaro metafizikos esmę, tai Nietzsche's filosofiją jis laiko *dar* metafizikos istorijos momentu, o ne metafizikos įveikos žingsniu. Vattimo priima šią Heideggerio poziciją Nietzsche's atžvilgiu.

Tačiau koks yra Vattimo santykis su pačiu Heideggeriu? Apsibrėždamas savą poziciją *silpnasis mąstymas* atriboja du Heideggerio „perskaitymo“ būdus. *Silpnasis mąstymas* ir yra tasai, kuris heidegeriška „metafizikos kaip būties istorijos“, tai yra *Ge-shick*, *atverčių* visumos rekonstravime, įžvelgia ne tik metafizinio skirtumo tarp būties ir esinio išlaidumą. Toks mąstymas, kuris atsižvelgia tik į tai, kad

tikroji būtis (Dievas) nesitapatina su jokių esiniu, o įsikuria anapus bet kokio esinio, bet kokio vardo, bet kokios metaforos, anot Vattimo, tegalėtų būti „negatyvioji teologija“. Tuo pačiu joje įteisinama ir (būties) vardu, metaforų begalybė, kadangi pastangos pasiekti tikrą būtį (Dieva) visada tuščios. Tokią Heideggerio interpretaciją, ontologinę perskyrą mąstančią negatyviosios teologijos terminais, pagal analogiją hegeliška mokykla Vattimo vadina heidegeriškąja dešine.

Jeigu galvosime, jog metafizikos pabaiga tiesiog atveria kelią metaforai, įvairiems būties (Dievo) vardams, tai reikš, kad Heideggerį skaitysime kaip negatyvų teologą ir dargi metafiziką.

Tokios pozicijos Heideggerio atžvilgiu realizavimuisi, Vattimo požiūriu, „pasitarnauja“ heidegeriškojo istoriškumo supratimo reikšmės nepakankamas įvertinimas.

Heidegerišką kairę, anot Vattimo, atstovauja *silpnasis mąstymas*. Šis mąstymas ne tik atsižvelgia į ontologinę perskyrą, bet ir realizuoja reikalavimą mąstyti „metafiziką kaip būties istoriją“. Vattimo tai reiškia mąstyti ontologinį skirtumą kaip silpnėjimo, redukcijos, „pratiso sudie vyksmą“, kuriame „būtis įsitvirtina ir pasidaro vertinga tiek, kiek ji išsilaisvina, pasitraukia“ (Vattimo, 1995, p. 148).

Iš *silpnojo mąstymo* arba heidegeriškosios kairės pozicijų ryškėti ir viena didžiausių hermeneutinės filosofijos rizikų, palietusių heidegeriškąjį palikimą - tai, kad ši ima save laikyti filosofija, legitimuojančia neredukuojamą pasaulio vaizdinių daugį. Tačiau kultūrinis reliatyvizmas, kaip nurodo Vattimo, yra ne kas kita kaip paskutinė ir klastingesnė objektyvumo metafizikos forma. Ji laiko, kad visos *re-deskripcijos* (mitai, metaforos) kaip pasaulio reprezentavimo būdai yra teisėti.

Heidegeriškos kairės požiūriu, šis „metaforos išlaisvinimas“ įvyksta kaip metafizikos užbaigos/išsipildymo proceso išdava. Šis procesas jokių būdu neatidengia tikrosios būties struktūros, jis tik pasirodo kaip turintis prasmę, kryptį ir „įduodantis į rankas siūlo galą“, išvedantį iš painiavos. Šituo „siūlu“ Vattimo įvardija heidegeriškąją būties savidavą jos mažėjime/silpime (diminuzione), jos išsilaisvinime/atsitraukime; šitas „siūlas“, pasak pačiam Vattimo brangaus „apibrėžimo“, yra jos savidava kaip „pėdsako“, kaip atminties (Vattimo, 1995, p. 148).

Tad *silpnasis mąstymas* - tai dispozicija mąstymo, labiausiai žinančio savo ribas. Tai - idėja mąstymo, kuris atsisako globalinių metafizinių vizijų pretenzijų. Jeigu heidegeriškoji objektyvistinės metafizikos kritika verčia atsisakyti adekvatesnės būties

sampratos sukūrimo pretenzijos, tai reikia imti sąstyti būtį kaip jokia prasme neidentifikuojamą su esanti, būdinga objektui.

Vattimo, ne sykį save įvardijęs “debolistu”, nuosekliai realizuoja ir tokį “debolišką” Heideggerio,

Nietzsche’s ir krikščioniškojo palikimo perskaitymą. O tai reiškia, kad būties istorijos “siūlo galą” jis atranda stipriųjų struktūrų silpime. Vakarų mąstymo momentas, kuriame mes esame, Vattimo laikomas dar neužsibaigusia metafizikos įveika.

I s t o r i j a , k u r i o s v a r d a s n i h i l i z m a s

Bet, kita vertus, tai, kad būties istorijos “siūlo galą” Vattimo atranda stipriųjų būties struktūrų silpime, jam reiškia, jog būtis turi nihilistinį pašaukimą; tai reiškia, jog redukuotis, pasitraukti, išsilaisvinti, silpti yra būties bruožas, kuris apibūdina būties savidavą metafizikos pabaigos epochoje. Todėl būties “silpnėjimo” istorija, anot Vattimo, yra nihilizmo istorija. Nihilizmo problema Vattimo atrodo esanti ne istoriografinė, o *geschichtlich* ta prasme, kuria Heideggeris mato sąsają tarp *Geschichte* (Istorija) ir *Geschick* (Likimas) (Vattimo, 1991, p. 27). Dar Heideggeris yra nurodęs, kad nihilizmą kaip Vakarų istorijos judesį į Naujuosius laikus (modernybę) atpažįsta pirmiausia Nietzsche. Tas pats Heideggeris, patvirtindamas Nietzsche’s diagnozę, Vakarų mąstymą laiko neišvengiamai įpuolančiu į nihilizmą. Vattimo, kalbėdamas apie būties nihilistinį pašaukimą, neslepia nyčiskai - heidegeriškos savo nuostatų nihilizmo atžvilgiu kilmės - jis kalba apie tokį nihilizmą, kuriame Nietzsche ir Heideggeris įžvelgė ne tik *Vakarų istorijos* išdavą (rezultatą), tačiau ir jos *prasmę*. Tad Vakarų istorijos kaip būties (mąstymo) istorijos vardas yra nihilizmas. Tačiau suteikdami istorijai vardą, tuo pačiu dar nenurodome savo vietos toje istorijoje, arba, savaime dar neapsibrėžiamo, heidegeriškai tariant, “kokiame paslėptos Vakarų istorijos momente “stovime” - ir apskritai, ar mes jame stovime, ar krentame, ar jau gulime”... (Heidegger, 1993, p. 68). Tad iškyla klausimas, ar nihilizmo diagnozę pati taipogi nėra nihilistinė? “Visi esame nihilistai”, - sakė F. Dostojevskis. Ar tą *visi* taria ir Vattimo, atsigręžęs į Nietzsche ir Heideggerį? Nietzsche, kaip žinia, atskyrė nihilizmą, kurį jis suprato kaip vertybių pervertinimą, nuo “klasikinio nihilizmo”, kuriam pats atstovauja. Bet, anot Heideggerio, Nietzsche’s buvimą klasikiniu nihilistu sudaro tai, kad jis, pats to nežinodamas, turi užimti nusivylusio gynybiškumo poziciją prieš savo vidaus esmės žinojimą (Heidegger, 1993, p.68). Nietzsche, pasak Heideggerio, nepajėgus iki galo apmąstyti nihilizmo esmės, jis yra priverstas tapti klasikiniu *nihilistu* ir “suteikti žodį tai istorijai, kuri dabar įvyksta” (Heidegger, 1993, p. 74). Tad Nietzsche, Heideggerio manymu, “atpa-

žįsta ir apčiuopia nihilizmą todėl, kad pats mąsto nihilistiškai. Pati Nietzsche’s nihilizmo samprata yra nihilistinė samprata” (Heidegger, 1993, p. 75). Heideggeris, patalpinęs Nietzsche, nihilizmo “viduje”, pats save linkęs iškelti į “išorę”. Tačiau nihilizmas Heideggeriui reiškia ne tą patį, ką Nietzsche’i. *Seinsfrage*, dedikuotame Jüngerui, Heideggeris sako, kad nihilizmo esmės negalima užčiuopti tiesiog fenomenologinėje plotmėje, tai yra, parodant, kaip iš būties (prasmės) nebelieka nieko (lieka niekis). Ji, atvirkščiai, turi būti užčiuopta, pradedant niekiu, pradedant galimybe, kad būtybės totalumas būtų kitaip, arba iš viso nebūtų. Kitaip nihilizmas užtemdęs niekį. Tad Nietzsche, anot Heideggerio, kaip klasikinis nihilistas atsiskleidžia tuo, kad nemoka paklausti apie niekį. “Kyla klausimas, - sako Heideggeris, - ar intymiausias nihilizmo esmės ir jo galios nesudaro būtent tai, kad žmonės Niekį laiko kažkuo tuščiu, o nihilizmą - nuogos tuštumos sudievinimu, neigimu, kuris tuoj pat gali būti įveiktas teigimu. Galbūt, nihilizmo esmę sudaro tai, jog žmonės klausimo apie Niekį nelaiko rimtu” (Heidegger, 1993, p. 74). Iš heidegeriško Nietzsche’s vertinimo ryškėja, kad, viena vertus, tarp jo ir Nietzsche’s nihilizmo sampratų negalima dėti lygybės ženklų, antra vertus, kad Nietzsche buvęs nihilistu ne ta prasme, kuria jam pačiam atrodė, o trečia vertus, - Heideggeris sau nepriskiria buvimo nihilistu ta prasme, kuria nihilizmas yra priskiriamas Nietzsche’i.

Ar prasminga ir verta iš naujo užklausti apie nihilizmo esmę? Vattimo, nihilizmo temą paskelbęs ne istoriografinė, o *geschichtlich*, mano, kad taip. Nihilizmas veikia (vyksta). Mūsų padėtis nihilizmo atžvilgiu, anot Vattimo, gali būti nusakyta, pasinaudojant Nietzsche’s “išbaigto nihilizmo” apibūdinimu. “Išbaigtas nihilistas, - sako Vattimo, - bus tasai, kuris suprato, kad nihilizmas yra jo vienintelis *chance*. Tad šiandien yra atsitikę taip, kad mes pradedame būti, imame galėti būti išbaigtais nihilistais” (Vattimo, 1991, p. 27). Tačiau kuria nihilizmo samprata linkęs pasinaudoti Vattimo, diagnozuodamas mūsų būklę, arba, anot Heideggerio, nurodydamas, kur mes “stovime”, ir ar iš viso - “stovime”, o gal jau “krentame” ar net “gulime”?

Viena vertus, išbaigto/išpildyto nihilizmo, Vattimo vadinamo „paskutiniu šansu“, koncepcija ir patį *silpnąjį mąstymą* leidžia kildinti iš L. Pareysono atstovaujamos *laisvės ontologijos*. Būtent per *laisvės ontologiją silpnasis mąstymas* perima heidegerišką tradicinės metafizikos, panaikinusios *Niekį*, kritiką. Niekis, būties šešėlis, simetriškasis jos antrininkas, Pareysono laikomas būtinu būties palydovu, o ne kažkuo galutinai panaikintu, kaip jį traktuoja metafizinis mąstymas. *Laisvės ontologija* pasakoja Niekio istoriją, ginčijančią metafizinę *niekio* istoriją. Tai istorija *niekio*, atsiveriančio ne kaip būties opoziciškai iššaukiamas ir jos pačios panaikinamas negatyvumas, o kaip principas, būtį perkeičiantis į laisvę - taip, kad būtis ne tik nebelaikoma vien proto principu, ne tik parodoma ją galint būti kitaip nei proto principas, bet ir parodant ją galint iš viso nebūti. Tačiau L. Pareysonui *laisvės ontologijoje niekio* istorija nesutampa su nihilizmo istorija. Ir vis dėlto ne be vadinamosios Turino mokyklos ir savo tiesioginio mokytojo L. Pareysono Vattimo bus ėmusi formuotis nuostata, kad nihilizmo fenomenas darosi sunkiai paaiškinamas, jeigu neatsižvelgiama į jo istorines šaknis, o tai reiškia į tą *niekį*, kuris yra ne vien krizės ar nuopolio paradigma, bet visų pirma galia, būties erdvėje atverianti erdvę tam tikram gyvenimo stiliui, galimam apsisprendimui už ar prieš tam tikras vertybes, netgi naujai dieviškumo manifestacijai. Tad aiškėja, kad neįmanoma paaiškinti nihilizmo fenomeno, atsiejus jį nuo giluminės sąsajos su *niekio* ontologijos problematika. Tik iš pirmo žvilgsnio tegali pasirodyti, kad nihilizmas nedaug ką bendra teturi su vadinamuoju „fundamentaliuoju klausimu“ - „kodėl yra būtis, o ne veikiau *niekis*?“. *Niekio* problemos kėlimo pobūdis Vattimo atriboja ir nuo ontoteologijos kritikos pozicijos (Derrida, Rorty). *Laisvės ontologijoje* ir tiesiogiai jos inspirotame *silpnajame mąstyme* *niekis* yra pačiame centre, tuo tarpu ontoteologijos kritika *niekį* apeina, pastarosios diskursas jo išvengia.

Tad Vattimo pasakojama nihilizmo istorija sutampa su *niekio* arba ontologinio skirtumo užmaršties istorija.

Šia prasme Vattimo tenka apsispręsti ne tik už nyčią „išbaigto nihilizmo“ nuostatą, bet taipogi už *laisvės ontologijos* įtvirtintą heidegerišką horizontą - pagrindo (*Grund*) *niekį*, *Grund* ir *Boden* perskyrą (priešstatą), leidžiančią būties prasme laikyti laisvę.

Tad kokia yra Vattimo nihilizmo samprata? Tenka atkreipti dėmesį, kad Vattimo, apsiskelbęs nihilistu, tai gali padaryti tik todėl, jog, įkandin Heideggerio, nihilistiškai perskaitęs Nietzsche, taip pat nihilistiškai linkęs perskaityti ir patį Heideggerį. Jo pa-

ties nuostata nihilizmo atžvilgiu ryškėja, tik atpažinus Nietzsche's ir Heideggerio atgręžimo vieno prieš kitą strategiją.

“Modernybės pabaigos” pirmame skyriuje, pavadiname „Nihilizmo apologija“, Vattimo pirmiausia kalba apie tuos Nietzsche's ir Heideggerio nihilizmo momentus, kurie, jo nuomone, sutampa: jis sako kad *čia* nihilizmas reiškia tai, ką jis reiškė Nietzsche'is: situacija, kai žmogus suka keliu iš centro link X. Bet tuoj pat paaiškina: šitaip suprastas nihilizmas esąs tas pat, ką jis reiškė Heideggeriui - procesas, kuriame, galiausiai, „iš būties nebelineka nieko“. Vattimo požiūriu, abi nuostatos sutampa, kadangi jos kalba ne apie žmogų psichologine ar sociologine plotme, abi jos liečia pačią būtį. Ši situacija Nietzsche'is reiškianti, kad žmogus nedviprasmiškai pripažįsta pagrindą nesatį kaip konstituojančią jo kaip žmogaus situaciją. Bet būties nesutapatinamumas su pagrindu yra ir vienas nedviprasmiškiausių heidegeriškasis ontologijos momentų.

Nietzsche ir Heideggeris „sutaria“, anot Vattimo, ir dėl nihilizmo manifestavimosi turinio bei būdų. Šiuo požiūriu Nietzsche'is nihilizmo procesas sutampa su „Dievo mirtimi“ ir „aukščiausių vertybių pervertinimu“; Heideggeriui nihilizme būtis sunaikinama, kadangi visiškai transformuojasi į vertybes. Tačiau Heideggeris į nihilizmo kaip būties virtimo vertybe procesą, kaip minėta, įtraukia ir „išbaigtą nihilistą“ Nietzsche. Vattimo pripažįsta, kad tą heidegerišką nihilizmo atgręžimą prieš Nietzsche įmanoma atlikti. Tačiau čia pat jis atlieka ir kiek netikėtą judesį - nyčiąškojo nihilizmo atgręžimo prieš Heideggerį judesį: „Heideggeris pats, daugiau nyčiąšku nei heidegerišku požiūriu įeina į nihilizmo išbaigimo istoriją; ir nihilizmas pasirodo esąs kaip tik tas ultrametafizinis mąstymas, kurio jis ieško“ (Vattimo, 1991, p. 28). Ši tezė, be abejo, labiau išreiškia *silpnojo mąstymo* poziciją, nei „Nietzsche's požiūrį“... Heideggerį. Ir iš tiesų, nihilizmo problemos konfigūracija Vattimo filosofijoje leidžia nedviprasmiškai teigti, jog Vattimo kur kas svarbiau realizuoti tą „Nietzsche's požiūrį į Heideggerį“, nei atvirksčiai, tai yra, perskaityti jį kaip išbaigtą nihilistą, nes tik tada Heideggerio išvelgtas Nietzsche's nihilizmas ima „veikti“; kita vertus, tik abiejų atgręžimo procedūrų įvykdymas įgalina laikyti nihilizmą dar neužsibaigusiu metafizikos įveikos procesu, koku jį laiko Vattimo atstovaujamas *silpnasis mąstymas*.

Tad paties Vattimo nihilizmo samprata didžia dalimi laikosi ant heidegeriško nihilizmo pamatų. Nes kaip tik per Heideggerio mąstymo hermeneutinę plėtotę nihilizmas pasirodo esąs vieninteliu šiuolaikinio mąstymo *chance*. Ar pavyks Vattimo pademonst-

ruoti “Nietzsche’s požiūro į Heideggerį” kaip nihilistą tvirtumą?

“Modernybės pabaigos” trečiosios dalies septintajame skyriuje, pavadintame “Hermeneutika ir nihilizmas” Vattimo teigia esant galima heidegerišką kalbos ir būties ryšį (tapatybę) (tai, kas iš esmės padeda pagrindus hermeneutinei ontologijai) kvalifikuoti nihilistiškai. Tokio pobūdžio tvirtinimas, anot Vattimo, jį įrodžius (parodžius) turėtų pamatiškos svarbos hermeneutikos teorijos plėtotei. Vattimo išskiria 2 heidegeriškos hermeneutikos elementus, nurodančius į kalbos ir būties ryšį, ir leidžiančius šį ryšį traktuoti nihilistiškai: 1) *Dasein* kaip hermeneutinės totalybės analizė; 2) vėlyvuosiuose kūriniuose mėginimas apibrėžti ultrametafizinį mąstymą *An-denken*, vėl-prisiminimo terminais.

Tad pirmiausia nihilistine Vattimo paskelbia heidegerišką *Dasein* hermeneutinės konstitucijos viziją. *Dasein* kaip hermeneutinė totalybė, o tai reiškia kaip nesutampanti su kokia nors kantiško tipo *a-priori* struktūra, Heideggerio kūrinyje *Sein und Zeit* tampa pagrįsta tik todėl, kad susijusi su mirtingumu: “Štai-būties, - sako Vattimo, - grindžiasi kaip hermeneutinė totalybė tik tiek, kiek nuolatos gyvena galimybė nebe-būti. Galime aprašyti šitą sąlygą, sakydami, jog Štai-būties grindimas sutampa su jos “pralaužimu” (“sfondamento”): Štai-būties hermeneutinė totalybė yra pagrįsta tik ryšium su ją konstituojančiąja galimybe nebebūti” (Vattimo, 1991, p. 125). Vattimo taip pat nurodo, kad tai, kas *Sein und Zeit* buvo grindimo-pralaužimo ryšys, vėlyvojoje Heideggerio kūryboje atitinka įvykio kaip *ereignen* sampratą, reiškianti daikto, kaip tokio, to, kas jis yra, buvimą tik susinaikinant, tik leidžiant save praryti begaliniam nuorodų tinklui, tik išitraukiant į cirkuliavimo su visais kitais daiktais sąryšį, turintį jau nebe dialektinio grindimo totalybę pobūdį, o rato pobūdį. Ar *Dasein* kaip *Sein zum Tode* ir *Ereignen* iš tiesų pakankamai pademonstruoja Heideggerio nihilizmą? “Kokiu mastu galime vadinti nihilistine šią Štai-būties hermeneutinės konstitucijos viziją?” - tai Vattimo klausimas, nuo atsakymo į kurį turėtų priklausyti ne tik Heideggerio nuoseklus perskaitymo galimybė, bet ir paties Vattimo nihilistinių pozicijų tvirtumas. Patį nihilizmą *čia* priskiriamą Heideggeriui Vattimo sakosi traktuojąs nyčiskai, kai žmogus suka keliu iš centro link X. O, kaip žinia, Nietzsche’i ši situacija reiškia pripažinimą iš žmogaus pusės pagrindo nesatį kaip konstituojančią jo situaciją (Vattimo, 1991, p. 125-126). Tad nyčiską nihilizmą atgręžęs prieš Heideggerį, tokio nihilizmo atitikmenų Vattimo suranda ir paties Heideggerio tekstuose, nors jų pats Heideggeris ir nekvalifikavo nihilistiškai: Vattimo nukrei-

pia į *Sein und Zeit*, kur Heideggeris kalba apie būtinumą “leisti prarasti būtį kaip pagrindą”, jeigu norima priartėti prie mąstymo, kuris nėra metafiziškai orientuotas į objektiškumą” (Vattimo, 1991, p.p. 30-32). Taip atgręžus Nietzsche į Heideggerį, pripažinus jų pozicijų tapatumą, o kartu nyčiskai suprastą nihilizmą priskyrus ir Heideggeriui, nei Štai-būties kaip hermeneutinės totalybės pademonstravimas išimtinai nihilistine kaina, nei *Ereignen* sampratos nihilistiškumas nebekelia abejonių.

Tačiau atsiranda kita abejonė, kuri akivaizdi ir Vattimo, tiksliau tariant, kurią Vattimo apnuogina, idant pademonstruotų pačios abejonės abejotinumą. “Atrodo, - sako Vattimo, - kad Heideggerio mąstymas save pateikia kaip priešstatą nihilizmo, bent jau tokio, kuris suprantamas ne tik kaip būties kaip pagrindo praradimo, bet ir būties *tout court* užmaršties vyksmas” (Vattimo, 1991, p. 126). Kitaip tariant, atrodo, kad nihilizmas Heideggeriui yra kažkas kita nei Nietzsche’i, kai pastarasis sako, jog nihilizmas yra procesas, kuriame, galiausiai, “iš būties kaip tokios nebelieka nieko”. Ar pavyks pademonstruoti abejonės abejotinumą, tai yra, ar pavyks įrodyti galimybę heidegeriškąją hermeneutiką vadinti nihilistine ir šia prasme, prieštaraujant paties Heideggerio tekstų raidei? Arba, kitais žodžiais, ar toks pat sėkmingas bus ir antrasis Nietzsche’s atgręžimas į Heideggerį? Kad tai įvyktų, reikėtų pademonstruoti, jog būties užmaršties įveika neprieštarauja nyčiskajam “iš būties kaip tokios nebelieka nieko”, o tai reikštų, kad būties užmaršties įveika tegali būti nihilistinė. Būtent heidegeriškasis *An-denken* Vattimo atrodo teikias tokia galimybę. Šis antrasis iš dviejų nurodytų nihilistinių bruožų Heideggerio filosofijoje, Vattimo manymu, turėtų atsiskleisti kaip įrodymas, jog “šią antrąją nihilizmo prasmę galima pritaikyti ir Heideggerio mąstymui” (Vattimo, 1991, p. 126). *An-denken* Vattimo pristato kaip mąstymo formą, Heideggerio priešpatomą metafiziniam mąstymui, kuris gali būti apibūdintas kaip užmiršęs būtį. Vėlyvuosiuose savo kūriniuose Heideggeris ir pats stengėsi realizuoti *An-denken*, vėl-atsimenančio mąstymo nuostatą, atgaivindamas atmintyje didžiuosius metafizikos istorijos momentus, ir realizavo tai apmąstydamas didžiųjų mąstytojų ir poetų kūrybą. Šią antrąją beatsiveriančią nihilizmo perspektyvą susiedamas su pirmąja, Vattimo rašo: “Mirtingumo patyrimas, grindžiantis egzistencijos hermeneutinę totalybę, vėlyvojo Heideggerio kūriniuose išryškėja kaip *An-denken*, kaip atsimenantis mąstymas. Štai-būties apsisprendžia sava mirčiai ir šitai grindžiasi kaip hermeneutinė totalybė, kurios pagrindą sudaro pagrindo nebuvimas, atgaivindama atmintyje metafizikos istoriją kaip bū-

ties užmarštį" (Vattimo, 1991, p. 127). Vattimo teigia, kad šitas heidegeriškas *An-denken* yra ne kas kita kaip *Ab-grund*, šokimas į bedugnę, "kurioje visada jau esame išaknyti, būdami mirtingi" (Vattimo, 1991, p. 127). Taip *An-denken* kaip pasitikėjimas išlaisvinančiu tradicijos ryšiu tampa būties užmaršties arba metafizinio mąstymo priešstata.

Tačiau galima daryti išvadą, kad Vattimo esmingas atrodo tas *An-denken* aspektas, kuris nurodo į negalimybę būties vėl-prisiminimą realizuoti kitaip nei nereprezentuojančiu mąstymu. "Būties, - sako Vattimo, - niekaip nebėra mąstoma kaip esamybė: mąstymas, kuris jos neužmiršta, yra tik tai, kuris ją prisimena, tai yra, kuris ją mąsto visada kaip išnykusią, išėjusią, nesančią" (Vattimo, 1991, p. 128). Ši Vattimo atskleista heidegeriško mąstymo galimybė vėl-prisiminti būtį kaip nesančią susieja būties užmaršties įveiką su nihilizmu - "kai iš būties kaip tokios nebelieka nieko". Šito antrojo Nietzsche's atgręžimo prieš Heideggerį išdava - ne tik pastarojo nihilizmo pademonstravimas, bet taipogi ir pats *silpnasis mąstymas* kaip šiuolaikinė post-metafizinio mąstymo galimybė. Nesunku pastebėti, kad *silpnasis mąstymas* galioja ne tik Nietzsche's heidegeriško perskaitymo, bet ir ypač Heideggerio nyčiško per-

skaitymo sąskaita. Išbaigtas nihilizmas suprantamas kaip vienintelis *chance* yra debolizmas, būties silpimas, būties savidava kaip nebe objekto, prieinamo reprezentuojančiam mąstymui, o jos savidava kaip atminties, kaip *pėdsako*.

Pabaigoje tektų, pasinaudojant dviem provokuojančiomis Vattimo citatomis, vėl nukreipti į perspektyvą, įgalinančią *tokį* Nietzsche's ir Heideggerio perskaitymą:

"Kad būties istorija turi "redukcišką", nihilistinę prasmę, kad ji turi tendenciją teigti būties tiesą per esinių reikšmingumo redukciją (ar tai būtų politinė valdžia, ar natūraliųjų religijų grasinantis ir piktas Dievas, ar modernaus subjekto savęs laikymas pasutiniu tiesos garantu...) - visa tai pripažįstame tik tada, jeigu esame išaukę krikščioniškoje tradicijoje..." (Vattimo, 1996a, p. 37).

"Metafizikos įveika negali įvykti kitaip nei nihilizmas. Nihilizmo prasmė... negalėtų būti kita nei nepibabrėžtas redukcijos, mažėjimo, silpimo procesas. Ar *tokį* mąstymą būtų įmanoma įsivaizduoti anapus įsikūnijimo horizonto? Galbūt tai yra lemiamas klausimas, į kurį turi ieškoti atsakymo šiandienos hermeneutika (jeigu ji iš tikrųjų siekia nueiti kelią, atvertą Heideggerio kvietimo atsiminti būtį (o tai yra *Ereignis*)" (Vattimo, 1996b, p. 105).

L i t e r a t ū r a

1. Heidegger Martin. (1957). Holzwege. Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main.
2. Heidegger Martin. (1960). Unterwegs zur Sprache. Neske.
3. Heidegger Martin. (1979). Sein und Zeit. Tübingen.
4. Heidegger Martin. (1993). Evropeiskij nigilizm // Vremia i bytie, Moskva.
5. Vattimo Gianni. (1988). Le avventure della differenza. Garzanti, Milano.
6. Vattimo Gianni. (1989). La società trasparente. Garzanti, Milano.
7. Vattimo Gianni. (1990). Filosofia al presente. Garzanti, Milano.
8. Vattimo Gianni. (1991). La fine della modernità. Garzanti, Milano.
9. Vattimo Gianni. (1995). Fine del secolo, fine della secolarizzazione? // Trascendenza. Trascendentale. Esperienza. Biblioteca dell' "Archivio di filosofia", 12. CEDAM.
10. Vattimo Gianni. (1996). Credere di credere. Garzanti, Milano.
11. Vattimo Gianni. (1996). La traccia della traccia // La religion, Editions du Seuil.

Hermeneutika ir nihilizmas

Gianni VATTIMO

Kūrinys, padaręs pradžią šiuolaikiniam mąstymui, dabar jau vadinamam hermeneutine ontologija, (o tai yra H. G. Gadamerio *Tiesa ir metodas*, išėjęs 1960), kaip žinoma, prasidėjo ilga pirmąja dalimi, skirta “tiesos problemai išryškinti meno patirties pagrindu”. Teoriškai reikšmingas tos kūrinio dalies branduolys buvo skyrius, skirtas “meno tiesos problemos sugražinimui” bei estetinės sąmonės suabstraktinimo kritikai. Šia estetinės sąmonės kritika Gadameris originaliai perdirbo Heideggerio apmąstymo apie meną rezultatus, kuris pastarojo mąstyme buvo ypač konkretizavęsis teze apie meno kūrinį kaip “tiesos išikūrimą”(2). Gadamerio atlikta estetinės sąmonės kritika buvo nukreipta istoriškai reikšmingą estetinės patirties pobūdį parodyti tokiu būdu, kuris, tačiau, atrodė beužsibaigiąs estetinės sąmonės redukavimu į istorinę patirtį. Per tuos metus, kurie mus skiria nuo Gadamerio knygos publikavimo, hermeneutinė ontologija pasiekė ženklaus išsiplėtojimo (3). Daugelis tų plėtojų ypač vokiškoje aplinkoje (turiu galvoje ypatingai K.O. Apelio kūrinį) (4) akcentavo hermeneutikos, kaip socialinės komunikacijos filosofijos rūšies, pobūdį: pažymėtina, kad Apelis sintezę tarp pragmatinės prigimties kalbos filosofijos ir heidegeriškos prigimties egzistencijos filosofijos stengėsi aktualizuoti, kaip tik išskeldamas primygtinį reikalavimą to, ką jis vadina komunikacijos neriboto bendrumo a priori(5).

Taipogi ir kiti naujausieji hermeneutikos perdirbimai, pavyzdžiui H.R. Jausso literatūrinė hermeneutika (6), atrodo esanti orientuota kryptimi, akcentuojančia istoriškai “konstruktyvų” interpretacijos filosofijos pobūdį: Apeliui *Verstehen*, kuris nukreipia hermeneutiką, idealas yra modelis, turintis realizuoti visuomenėje, išlaisvintoje nuo neskaidrumo, sukurtu neurozių, nelygybės, nepriteklių; Jausui aštresnis hermeneutinis sąmoningumas yra apsprendžiantis suprantamesnį literatūrinės ir meninės kritikos pagrindimą, kur ypač didelė reikšmė teikiama kūrinio įtraukimui į tą istorinį kontekstą, kuriame jis iškilo, ir tą, kuriame toliau tęsiasi jo veikimas. Apelio ir Jausso pavyzdžiai atrodo esą įsidėmėtini hermeneutikos “konstruktyvių interpretacijų” pavyzdžiai, pakankamai koherentiškai plėtojantys prielaidas, jau esančias Gadamerio kūrinyje. Šiose konstruktyviose hermeneutikos plėtotėse ji atrodo labiausiai nutolusi nuo savo heidegeriškųjų šaknų.

Kraštutinis šio svetimumo atvejis yra Apelio filo-



sofija, kur hermeneutinė problematika permaštoma neokantininkų (7) horizonte ir jų terminais, tuo tarpu kaip tik neokantizmas ir buvo Heideggerio nuolatinis polemikas atspirties taškas. Ir nors Gadameris toli gražu neprisipažįsta priėjęs neokantiškų rezultatų, tų rezultatų prielaidų, man regis, esama jau 1960 m. išėjusioje knygoje, kuri, atsiverdama “estetinės sąmonės kritikai”, pašalina iš apyvartos visas Heideggerio ontologijos “nihilistines” reikšmes, sudarydama, bent jau hermeneutikai, pavojų tapti esmiškai humanistinio, o galų gale neokantiškojo tipo istorijos filosofija.

Dabar galima palikti nuošalėje platesnio pobūdžio implikacijas, kurios reikalautų visos hermeneutinės filosofijos prasmės kritinės rekonstrukcijos. Čia apsiribosime parodydami tai, kas, atrodytų, esą “nihilistiniai” hermeneutikos bruožai Heideggerio filosofijoje, bei tai, kaip jų pagrindu “estetinė sąmonė”, taip griežtai kritikuota Gadamerio kaip susijusi su 18-19 šimtmečio filosofiniu subjektyvizmu, yra išsilaikiusi iš tos kritikos ir iš naujo yra atrandama kaip tiesos patirtis kaip tik todėl, kad yra esmiškai nihilistinė patirtis.

Apskritai laikoma, kad Heideggeris padeda ontologinės hermeneutikos pamatus, kadangi teigia būties ir kalbos sąsają - beveik identišumą. Tačiau be šio tvirtinimo, problemiško pačio savyje, esama kitų heidegeriškosios filosofijos aspektų, turinčių pama-

tinės svarbos hermeneutikai, kuriuos būtų galima apibendrinti šitaip: (a) Štai-būties (t. y. žmogaus) kaip “hermeneutinės totalybės” analizė; (b) vėlyvuosiuose kūriniuose - pastanga apibrėžti ultra-metafizinį mąstymą *An-denken*, vėl-prisiminimo (rimemorazione) terminais, o specifiskesne prasme - santykio su tradicija terminais. Šie du elementai kaip tik turinčiai ir užpildo bendrą nuorodą į būties ir kalbos ryšį, kvalifikuojant šį ryšį nihilistine prasme.

Pirmąjį nihilistinį elementą Heideggerio hermeneutikos teorijoje galima rasti jo Štai-būties kaip hermeneutinės totalybės analizėje. Štai-būties, kaip žinoma, esmiškai reiškia būtį-pasaulyje; bet tai, savo ruožtu, yra artikuliuojama triguba “egzistencialų” struktūra, tai yra: *Befindlichkeit*, Supratimas-Interpretacija, Diskursas (kalba) (8). Supratimo ir interpretacijos ratas yra pagrindinė konstitutyvi būties-pasaulyje struktūra, apibūdinanti Štai-būtį. Būties-pasaulyje iš tiesų nereiškia buvimo kontakte su visais pasaulį sudarančiais daiktais, o, priešingai, būtis jau visada artima reikšmių totalybei, referentiškam kontekstui. Analizėje, kurią Heideggeris daro apie “pasaulio pasauliškumą”, daiktai atsiveria Štai-būčiai tik projekto viduje, arba, kaip sako Heideggeris, kaip įrankiai. Štai-būties egzistuoja forma projekto, kuriame daiktai yra tiek, kiek priklauso šiam projektui, kiek turi šio konteksto prasmę. Šis išankstinis artumas pasauliui, kuris sutampa su pačiu Štai-būties egzistavimu, yra tai, ką Heideggeris vadina supratimu ir išankstiniu supratimu. Kiekvienas sąmonės aktas yra ne kas kita kaip šito išankstinio artumo pasauliui artikuliacija, interpretacija.

Tačiau šis egzistencijos hermeneutinės struktūros apibrėžimas nėra pilnas: *Sein und Zeit* pirmos dalies antrame poskyryje vėl iškeliamas aptarimui ši problema ir išplėtojama tokia prasme, kuri pašalina bet kokią dviprasmiškumą dėl Heideggerio *Sein und Zeit* galimos neokantiškojo “transcendentalizmo” formos. Hermeneutinė totalybė, kuria yra Štai-būties, nesutampa su kokia nors kantiško tipo a-priori struktūra. Pasaulis, kuriam Štai-būties jau yra visada artima, nėra transcendentalinė uždanga, kategorijų schema; pasaulis jau yra visada duotas Štai-būčiai *Geworfenheit*, įmestumu, jis yra istoriškai ir kultūriškai giluminiai susijęs su mirtingumu. Heideggeris pasiekia sąsajos tarp Štai-būties projekto ir būties-mirčiai pademonstravimo *Sein und Zeit* antrojo poskyrio pradžioje, ten, kur kelia Štai-būties struktūrų totalumo problemą. Štai-būties gali būti totalybe tik išankstiniu pasirengimu mirčiai. Iš visų galimybių, sudarančių Štai-būties projektą, galimybė mirti yra vienintelė, kurios Štai-būties negali išvengti. Ir ne tik tai: mirtis taipogi yra galimybė, kuri, kol Štai-būties yra, išlieka

gryna galimybė. Bet būtent tuo permanentišku išlikimu galimybė, kuri, realizuodamasi, anapus savęs padarytų nebeįmanomas visas kitas galimybes (konkrečias galimybes, dėl kurių žmogus iš tikrųjų gyvena), ji veikia ir kaip veiksnys, parodantis visų kitų galimybių galimumo pobūdį, o tai suteikia egzistencijai mobilų *dis-cursus* ritmą, ritmą konteksto, kurio prasme konstituoja nelyginant muzikinė visuma, jokiū būdu nesustojanti ties viena atskira nata.

Visa tai reiškia, kad Štai-būties grindžiasi kaip hermeneutinė totalybė tik tiek, kiek nuolatos gyvena galimybė nebe-būti. Galime aprašyti šią sąlygą, sakydami, jog Štai-būties grindimas sutampa su jos “pralaužimu” (“sfondamento”): Štai-būties hermeneutinė totalybė yra pagrįsta tik ryšium su ją konstituojančiąja galimybė nebe-būti čia.

Šis ryšys tarp grindimo ir pralaužimo, kuriuo įvedama į *Sein und Zeit* būties-mirčiai analizę, yra Heideggerio mąstymo viso vėlesnio posūkio konstanta, netgi jeigu mirties tema rodosi išnykusi arba beveik išnykusi iš vėlesnių kūrinių. Grindimo ir pralaužimo pamatą sudaro *Ereignis*, būties įvykio sąvoka, terminas, į kurį vėlyvojoje Heideggerio filosofijoje perkeliama visuma problemų, kurios *Sein und Zeit* buvo susijusios su autentiškumo, *Eigentlichkeit* sąvoka. Pavyzdžiui, “*Vorträge und Aufsätze*” (1954) *Ereignis* yra įvykis, kuriame daikto esama (es gibt) *als etwas*; bet jis gali būti (geben) “kaip kažkas”, būti pasisavinamas (appropriarsi) (*eignen*) tik tiek, kiek yra įtrauktas (presa) į “pasaulio veidrodžių žaismą”, į “ratą” (*Ring*), kuriame jis pasisavintas yra lygiai kaip ir išstumtas (*Ent-eignet*), tad pasisavinimas galų gale visada yra ir *Über-eignen*, perdavimas nuosavybėn (9). Vėlyvajame Heideggerio kūrinyje ši įvykio kaip *ereignen* samprata, kas galiausiai reiškia *über-eignen*, (iš esmės dėl tų pačių jau *Sein und Zeit* išsakytų priežasčių: daiktas ima būti tik kaip aspektas totalaus projekto, kuris, užuot privertęs daiktą pasirodyti, jį sunaikina nuorodų tinkle) atitinka tai, kas *Sein und Zeit* buvo grindimo - pralaužimo ryšys. *Sein und Zeit* hermeneutinė totalybė buvo pagrįsta tik ryšium su galimybė nebe-būti; čia kiekvienas daiktas pasirodo kaip toks, tas, kas yra, tik susinaikindamas ištraukimu į cirkuliavimo su visais kitais daiktais sąryšį, turintį ne dialektinio įtraukimo į grindimo totalybę pobūdį, o rato pobūdį, kaip byloja paskaita apie *Daiktą*, kuri čia patraukė mūsų dėmesį.

Kokiu mastu galime vadinti nihilistine šią Štai-būties hermeneutinės konstitucijos viziją? Visų pirma, viena iš prasmų, šiam terminui priskirtų Nietzsche’s, pastaboje, kurią leidėjai patalpino *Wille zur macht* 1906 m. leidimo pradžioje: nihilizmas yra ta situacija, kurioje, kaip kopernikiškoje revoliucijoje,

žmogus suka keliu iš centro link X". Nietzsche'į tai reiškia, jog nihilizmas yra situacija, kai žmogus nedviprasmiškai pripažįsta pagrindo nesatį kaip konstituojančią jo situaciją (tai, ką Nietzsche kitais terminais vadina Dievo mirtimi). Dabar būties ir pagrindo nesutapatinamumas yra vienas iš nedviprasmiškiausių visos heidegeriškosios ontologijos momentų: būtis nėra pagrindas, kiekvienas grindimo santykis visada yra jau atskirų būties epochų viduje, bet epochos kaip tokios yra būties *atvertos*, o ne ja pagrįstos. Vienok *Laikė ir būtyje* Heideggeris nedviprasmiškai kalba apie būtinybę "leisti prarasti būtį kaip pagrindą" (10), jeigu norima priartėti prie mąstymo, kuris nebėra metafiziškai orientuotas vien į objektiškumą.

Tuo tarpu atrodo, kad Heideggerio mąstymas save pateikia kaip priešstatą nihilizmo, bent jau ta prasme, kad nihilizmas, suprantamas ne tik kaip būties kaip pagrindo praradimo, bet ir būties *tout court* užmaršties vyksmas: nihilizmas, pasak Nietzsche's, yra procesas, kuriame, galiausiai, "iš būties kaip tokios nebelieka nieko" (11). Ar leistina heidegeriškąją hermeneutiką vadinti nihilistine ir ta prasme, prieštaraujant paties Heideggerio tekstų raidei?

Kad pamatytume, kaip ir šią antrąją nihilizmo prasmę galima pritaikyti Heideggerio mąstymui, reikia pereiti prie antrojo iš dviejų "nihilistinių bruožų", kuriuos nurodžiau esant pagrindinius Heideggerio filosofijoje ir jo hermeneutikoje, o tai reiškia prie jo mąstymo kaip *An-denken* sampratos. *An-denken*, kaip minėta, yra mąstymo forma, kurią Heideggeris priešpastato metafiziniam mąstymui, kuriame įsiviešpatavusi būties užmarštis. *An-denken* taipogi yra tai, ką jis pats stengėsi daryti kūriniuose, paskesniuose nei *Sein und Zeit*, kuriuose jis nekuria sistemiško diskurso, o apsiriboja atgaivinimu atmintyje didžiųjų metafizikos istorijos momentų, išsireiškusių didžiosiose poetų ir mąstytojų ištarose. Klaidinga būtų šį metafizikos istorijos atgaivinimo atmintyje darbą laikyti esant paprasčiausiu paruošiamuoju darbu, turėsiančiu pasitarnauti paskesnės pozityvios ontologijos sukonstravimui. Prisiminimas kaip pagrindinių metafizikos istorijos momentų atgaivinimas atmintyje yra būties mąstymą, kurį čia pateikiama realizuojantis, *apsprendžianti* forma. *An-denken* atitinka tai, ką *Sein und Zeit* aprašė kaip išankstinį apsisprendimą mirčiai ir kas privalėjo grįsti autentišką egzistenciją. *Sein und Zeit* šitas apsisprendimas nurodytas tik kaip galimybė, kuri, tačiau, išliko pakankamai neapibrėžta. Mirtingumo patyrimas, grindžiantis egzistencijos hermeneutinę totalybę, vėlyvojo Heideggerio kūriniuose išryškėja kaip *An-denken*, kaip atsimenantis mąstymas. Štai-būtis apsisprendžia savai

mirčiai ir šitai grindžiasi kaip hermeneutinė totalybė, kurios pagrindą sudaro pagrindo nebuvimas, atgaivindama atmintyje metafizikos istoriją kaip būties užmarštį. Viena iš nedaugelio vietų, kur vėlyvuosiuose kūriniuose Heideggeris kalba apie mirtį ir mirtingumą, yra *Satz vom Grund* (12) puslapis, kuriame kvietimas, pakankamas vadovaujantis proto principu, nurodyti kiekvieno reiškinio priežastį ir tad suteikti pasauliui racionalų tvarkingumą, Heideggerio perskaityme išvirsta į kvietimą šokti į *Ab-grund*, į bedugnę, kurioje visada jau esame išaknyti, būdami mirtingi. Šitas šokimas yra ne kas kita kaip *An-denken*: "jis yra mąstymas iš pasiūsties perspektyvos (*Geschick*: būties misija-likimas-dovana), ir tai yra pasitikėjimas atsimenant išlaisvinančių ryšiu, kuris mus patalpina mąstymo tradicijoje". Netgi jei Heideggeris nepateikia aiškesnio šio sąryšio paaiškinimo, leistina manyti, kad tai, kas *Sein und Zeit* buvo išankstinis apsisprendimas mirčiai, vėlesniuose kūriniuose bus tapę mąstymu kaip atsiminimu, kuris aktualizuojasi, kadangi Štai-būtis pasitiki išlaisvinančiu ryšiu, patalpinančiu ją *Über-lieferung*. Šitai *An-denken*, tai yra, atsiminimas, kuris priešstatomas būties užmarščiai, apibūdinančiai metafiziką, apibrėžiamas kaip šuolis į mirtingumo bedugnę, arba, kas yra tas pat, kaip pasitikėjimas išlaisvinančių tradicijos ryšiu. Mąstymas, kuris išsigelbsti iš metafizinės užmaršties, nėra tad mąstymas, kuris pats priartėtų prie būties, ją re-prezentuodamas, paversdamas arba iš naujo paversdamas ją esatimi: o kaip tik šitai sudaro metafizinį objektyvybės mąstymą. Iš tikrųjų būtis niekaip nebėra galima mąstyti kaip esamybė: mąstymas, kuris jos neužmiršta, yra tiktai tas, kuris ją prisimena, tai yra tas, kuris ją mąsto jau-visada kaip išnykusią, išėjusią, nesančią. Taigi tam tikra prasme atsimenantiam mąstymui tinka tai, ką Heideggeris sako apie nihilizmą; o tai reiškia, kad šitame mąstyme iš būties kaip tokios "nebelieka nieko". Tradicijos, tai yra lingvistinių žinių, kurių kristalizacija sudaro horizontą, į kurio vidų kaip istoriškai determinuotą projektą *Dasein* yra įmesta, persidavimo svarba išplaukia iš fakto, kad būtent būtis kaip atveriantis horizontas, į kurį esiniai jungiasi, visada gali dovanoti save tik kaip buvusių žodžių pėdsaką, per-siūstą žinią (čia esama *Geschick* pažodinio atskambio, kuris reiškia likimą ir pasiūtį). Šitas perdavimas yra tiesiogiai susijęs su Štai-būties mirtingumu: tik todėl, kad kartos seka viena po kitos natūraliu gimimo ir mirties ritmu, būtis yra žinia, kuri perduodama.

Darbas, kurį hermeneutika atlieka tradicijos atžvilgiu, jokių būdu nėra jos padarymas-esamybe jokia žodžio prasme: svarbiausia, jis neturi istorinės prasmės, reiškiančios tam tikros dalykų padėties ištakų

rekonstravimą, idant jie būtų geriau įsisavinti, pagal tradicinę žinojimo sampratą, kurioje žinojimas reiškia prielaidas ir principų žinojimą. Tai, kas išlaisvina, kai pasitikima tradicija, yra ne principų, ne *Gründe* įtikinanti akivaizdė, kuriuos priedami mes pagaliau galėtume sau išsiaiškinti, kas mums atsitinka; tai, kas išlaisvina, priešingai, yra šuolis į mirtinumo bedugnę: kaip atsitinka etimologinėse rekonstrukcijose, kurias Heideggeris suteikia didiesiems praeities žodžiams, santykis su tradicija nėra atramos taško mums suteikimas, jis mus pastūmėja kažkam panašiam į pakilimą *in infinitum*, kur istorinių horizontų, kuriuose esame, apibrėžtumo bei įtikinamumo reikalavimas išskysta, esama esinių tvarka, kuri objektyvuojančiame metafizikos mąstyme pretenduoja identifikuotis su būtimi, priešingai, yra, atidengiamą kaip ypatingas istorinis horizontas. Bet ne grynai reliatyvistinė prasmė: tuo, ką Heideggeris turi omenyje, visada išlieka būties prasmė, o ne neredukuojamas epochų reliatyvumas. Per pakilimą *in infinitum* ir istorinių horizontų išskydimą ir yra prisimenama būties prasmė. Ši būties prasmė, kuri mums dovanoja save tik kaip susijusi su mirtinumu, su lingvistinių žinių perdavimu tarp kartų, yra priešinga metafizinei būties kaip pastovumo, jėgos, *energeia* sampratai; ji yra *silpnoji*, nukrypstanti būtis, kuri paaiškinama silpumu, šituo neregimu irelevantišku *Geirung*, apie kurį kalba paskaita apie *Daiktą*.

Jeigu taip, tai Štai-būties hermeneutinė konstitucija turi nihilistinį pobūdį ne tik todėl, kad žmogus grindžia save tik sukdamas keliu iš centro link X; bet taipogi todėl, kad būtis, apie kurios prasmės atgavimą kalbama, yra būtis, likstanti identifikuotis su niekiu, su efemeriškais egzistavimo bruožais, būdama įkalinta tarp gimimo ir mirties ribos.

Tokiu atveju hermeneutinė patirtis, kaip ji apibrėžiama Gadamerio kūrinys, sunkiai, gali būti mąstoma kaip šuolis į mirtinumo *Ab-grund*, ta prasme, kuria apie tai kalba Heideggeris *Satz vom Grund*. Šitai bent jau atrodo akivaizdu, jeigu atsikreipiama į estetinės sąmonės kritiką, kurią Gadameris atlieka pirmoje *Wahrheit und Methode* dalyje. Estetinė sąmonė, *aesthetisches Bewusstsein*, yra terminas, kuriame atgaivinama estetinės patirties samprata, sukurta dvidešimtojo amžiaus pradžios neokantiškosios pakraipos filosofijos. Žmogaus kūrinio ar gamtos daikto estetinė kokybė yra sąmonės apgalvotai įgyjamos laikysenos koreliatas; sąmonės, kuri daikto atžvilgiu stato save į ne-teorinę ir ne praktinę, o grynai kontempliatyvią poziciją. Dvidešimtojo amžiaus neokantizmas likvidavo genijaus teoriją, tuo tarpu kai Kanto filosofijoje, iš kurios ši samprata plaukia, nesuinteresuota kontempliacija atsigrėždavo į objektus, ku-

rie buvo mąstomi kaip genijaus kūriniai, tai yra, kaip pačioje gamtoje išaknytos kuriančiosios ir steigiančiosios formos manifestacija; neokantizme estetinė kokybė daugiau nebeturi jokių ontologinių šaknų, ji lieka apibrėžta tik negatyviai - kaip netekusi pažintinių bei praktinių nuorodų, ir kaip susijusi su tam tikra stebėtojo priimta išeities pozicija. Gadameris šia proga prisimena Valery "hermeneutinį nihilizmą" (mes vers ont le sens qu'on leur prete); tačiau itališkoje aplinkoje lygiai taip pat galime gerai prisiminti tam tikrus Croce's estetikos aspektus, jo daromą grožio atskyrimą nuo bet kurio kito tipo vertybių - pažintinių, etinių, politinių. Šitai menų viršenybė konstituojasi kaip abstrakčia laikoma "estetinės kokybės" sfera, kurios prasmė yra ne kas kita kaip tam tikro socialinio skonio kristalizavimas, kur, beje, grožis vertinamas kaip fetišo rūšis, nesaistomas jokio efektyvaus istorinio egzistencinio sąryšio. Taip suprantamą estetinę sąmonę atitinka muziejus kaip viešoji institucija, kuri neatsitiktinai išsivystė pastaraisiais amžiais, lygiagrečiai teoriniam estetinio subjektyvizmo subrendimui. Muziejus, kuriame suvienyti pačių įvairiausių mokyklų ir stilių kūriniai, yra vieta, kurioje renkama estetinė kokybė, suvokiama šiuo abstrakčiu ir istoriškai neįsaknytu būdu: tuo tarpu kai valdoviškasis meno rinkimas dar buvo tam tikro skonio ir tam tikros kvalifikuotos preferencijos demonstravimas, muziejus renka visa tai, kas "estetiškai vertinga", bet, būtent tik tiek, kiek tai apdovanojama su istorine patirtimi iš viso nesusijusiu "galimu kontempliuoti" ("contemplabilita").

Taip abstrakčiai apibrėžta estetinė kokybė yra duodama individui patirtyje, kuri turi *Erlebnis* bruožų, išgyventoje, momentiškoje patirtyje, galiausiai epifaniškoje patirtyje. Gadameris cituoja reikšmingą Dilthey'aus ištrauką apie Schleiermacherį, kurioje Dilthey'us rašo: "Kiekvienas iš jo *Erlebnisse* yra savyje išbaigtas, jis yra atskiras universumo paveikslas, išsilaisvinęs iš eksplikatyvaus sąryšingumo". Tačiau ši romantinė *Erlebnis* reikšmė dar buvo susijusi su panteistiniu universumo vaizdiniu; dvidešimtojo amžiaus kultūros, o ir to paties Dilthey'aus *Erlebnis* yra visiškai subjektyvus, netekęs bet kokios ontologinės legitimacijos: eilėraštyje, gamtos panoramoje, muzikoje suverenų subjektas visiškai atsitiktinai ir savavališkai išsunkia reikšmės totalybę, kuri lieka netekusi bet kokio organiško ryšio su jo istorine egzistencine situacija bei "tikrove", kurioje jis gyvena. "Estetikos grindimas sąvokoje *Erlebnis* veda į absoliutų tikslumą, kuris sykiu panaikina kūrinio vienvė, meniniko tapatumą sau bei interpretatoriaus ir vartotojo tapatumą". Taip suprasta estetinė sąmonė telkia savyje negatyvius bruožus, jau Platono atpažin-

tus joje, kai šis nepasitikėjo autoriais tragikais, galinčiais simuliuoti bet kokį jausmą, kažkoku būdu prarasdami savo tapatumą; o ir Kierkegaardo kaip estetinės egzistencijos savybes aprašytuosius nihilistinius ir autodestruktyvius broožus. Estetinei sąmonei, suprantamai kaip kierkegoriškasis don Chuano laikinumas bei efemeriškumas, Gadameris nori priešstatyti meno patyrimą, apibūdinamą istoriniu tęstinumu ir konstruktyvumu, kuriems Kierkegaardas atarda vietos etiniame santuokos pasirinkime. Gadamerio tikslas yra sugrąžinti meną kaip tiesos patyrimą, prieštaraujant moderniajai scientistinei mąstysenai, apribojančiai tiesą matematinių gamtos mokslų sritimi, visas kitas patirtis daugiau ar mažiau apibrėžtai nustumiančiai į poezijos, estetinio tikslumo, *Erlebnis* valdas. Kad šis sugrąžinimas būtų atliktas reikia tiesos kaip teiginio atitikimo daiktui supratimą pakeisti aiškesniu supratimu tiesos, pagrįstos *Erfahrung* sąvoka, sąvoka patirties kaip subjekto išgyvenamos modifikacijos, susidūrus su kažkuo jam iš tikrųjų reikantiška. Galima tarti, kad menas yra tiesos patyrimas, jeigu jis yra autentiška patirtis, tai yra, jei susitikimas su kūriniu iš tikrųjų keičia stebėtoją. Ši patirties samprata, kaip žinia, yra hegeliškos kilmės: jos modelis - *Dvasios fenomenologijos* maršrutas. Ir hegeliškas paveldas darosi giliai juntamas: kad būtų išgyventas kaip tiesos patirtis, susidūrimas su meno kūriniu turi būti įtrauktas į dialektinį subjekto tęstinumą savęs ir savos istorijos atžvilgiu; kūrinyje kalba mums ne abstrakčiu *Erlebnis* tikslumu, jis yra istorinis įvykis, o mūsų susitikimas su juo taip pat yra įvykis, iš kurio išeiname pakeisti, o taipogi ir kūrinyje mūsų jam suteiktos naujos interpretacijos dėka patiria būties augimą. Visa tai estetinei patirčiai suteikia autentiškos istorinės patirties pavidalą; mažai to, tai taip esmingai sutapatina meno patirtį su istorine patirtimi *tout court*, kad joje nebepavyksta įžvelgti jokio specifiškumo. Ne veltui viena iš pagrindinių Gadamerio hermeneutikos sąvokų yra "klasikinis": klasikinis meno kūrinys iš tiesų yra tasai, kurio estetinė kokybė yra pripažinta istoriškai grindžiančiaja, taigi, visiškai priešingai nei koks nors *Erlebnis* tikslumas. Estetinė kokybė yra istorinio grindimo galia, gebėjimas išsukti *Wirkung*, veiksmą/pasekmes, formuojanti/čias ne vien sekančių kartų skonį, bet ir jų kalbą, o galiausiai ir egzistencijos rėmus.

Hölderlino dveilys, kuris nuolatos justi Heideggerio kūriniuose ir kurį Heideggeris dažnai komentuoja, sako: *Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt/der Mensch auf dieser Erde*: "kupinas nuopelnų ir vis tik poetiškai gyvena / žmogus šioje žemėje". Bet kodėl "doch", "vis tik"? Gadamerio nubrėžtoje perspektyvoje, kur meno kūrinys ir susitikimas su juo

yra istoriniai įvykiai, visiškai įtraukti į veiksmų/pasekmių, *Wirkungen* tęstinumą, kas sudaro istorijos intriga, nesimato, kodėl turėtų būti supriešinti nuopelnas - tai yra darbas, istorinių veiksmų/pasekmių produkavimas - ir žmogaus gyvenimo žemėje poetiškumas. Vis dėlto Heideggeris šito nuolatos primygtinai reikalauja. Jo hermeneutikoje bei iš pastarosios išplaukiančioje jo estetikoje esama meno tiesos patyrimo sampratos, kuri nesileidžia redukuojama į Gadamerio apibrėžtus istorinius konstruktyvius terminus; ir kuri taipogi tad iššaukia būtinumą peržiūrėti estetinės sąmonės kritiką. Užbėgdami už akių galutinėms išvadoms, galėtume pasakyti, jog estetinės sąmonės tikslumas ir efemeriškumas, taip kritikuoti Gadamerio, kaip tik ir išreiškia Hölderlino eilėraščio *doch* prasmę: tai, kas atsitinka meno kūrinyje, yra savitas istoriškumo pralaužimo momentas, kuris pasiskelbia subjekto hermeneutinio tęstinumo nuotrūkiu savęs ir istorijos atžvilgiu. Estetinės sąmonės tikslumas yra būdas, kuriuo subjektas išgyvena šuolį į savo paties mirtingumo *Ab-grund*.

Kai Heideggeris kalba apie meno kūrinių kaip apie "tiesos išsikūrimą", jis aiškina, kad šis esąs toks, kadangi "eksponuoja pasaulį" ir "iškelia žemę". Pasaulio eksponavimas yra kūrinio istorinio atvirumo reikšmė, kurią kūrinyje turi: šią kūrinio atveriančiąją funkciją galima perskaityti tiek utopine prasme, kuri šį heidegerišką estetikos aspektą priartintų prie Blocho ir Adorno estetikos; tiek labiau transcendentaline prasme - kaip kūrinio galią numatyti egzistencijos kaip grynos galimybės rikioriškąją prasme alternatyvias galimybes (15). Pasaulio eksponavimas taipogi yra meno tiesa, kaip ją apmąsto Gadameris *Tiesoje ir metode*. Bet kas gi yra žemės iškėlimas? Heideggerio terminais jis yra faktas iškelti į priekį žemę kaip tamsų elementą, apie kurį išsiskiria bet kuris pasaulis, iš kurio jis semiasi savo vitališkumo, niekaip neišsėmdamas iš jo tamsumo. Jeigu kituose Heideggerio kūriniuose ieškosime kokių nors nuorodų, idant būtų galima aiškiau suprasti, ką turėtume laikyti meno kūrinio žemiškumu, susidursime su termino *Erde* vartojimu *Geviert*, pasaulio "ketvirtainiškumo" doktrinoje, aiškinamoje kaip žemė ir dangus, mirtingieji ir dievai (16). Nepaisant to, *Geviert* yra vienas iš kebliausių heidegeriškąsios koncepcijos terminologinių taškų, tekstų aiškumo ribą sudaro tai, kad žemėje gyvena mirtingieji, kadangi mirtingieji. Iš žemės tad esame sugrąžinami į mirtingumą, kuris, kaip buvo matyti, sudaro Štai-būties kaip hermeneutinės totalybės pamatinį nihilistinį broožą. Sakytume, kad meno kūrinys yra tiesos išsikūrimas, kadangi eksponuoja istorinius pasaulius, kaip pirmąpradis lingvistinis įvykis jis padaro pradžią istorinėms eg-

zistencijos galimybėms arba anticipuoja jas - bet visuomet parodydamas ryšium su mirtingumu. Meno kūrinys, ryšyje, kurį jis sukuria tarp pasaulio ir žemės, aktualizuojasi ta grindimo ir pralaužimo vienvė, kuri persmelkia visą heidegerišką ontologiją. Graikiškoji šventykla, apie kurią kalba kūrinys apie meno kūrinio prigimtį, nuosavas istorines reikšmes parodo tik fizinio buvimo gamtoje pagrindu, į savo akmeninį kūną įrašydamas atmosferines permainas, o su jomis ir istorinio laiko slinkti. Šitaip, vis tame pat straipsnyje, valstietės batai, Van Gogh'o paveikslas, kurį Heideggeris iškelia kaip pavyzdį savo diskusijoje apie daikto sąvoką, parodo įplyšimus, kurie laikomi ne realistine dirvos gyvenimo reprezentacija, bet, veikiau, dar kartą, žemiškumo esatimi kaip išgyventu gimimo, senėjimo ir mirties laikiskumu. Jau šiame straipsnyje, tad, žemiškasis elementas pasirodo kaip meno kūrinio natūralaus išsakinijimo aspektas, kuris turi kažką bendra su savo buvimu medžiaga, bet su tokia medžiaga, kurioje gyvena *physis*, kuri visada yra maštomama kaip brendimas, *Zeitigung*, augimas organizmo, kuris yra gimęs ir kuriam lemta mirti. Skirtingai nei naudojimui skirti rankų dirbiniai, meno kūrinys iškelia priekini savo žemiškumą, savo mirtingumą, savo buvimą, pavaldų laiko veikimui (pavyzdžiui, paveikslų apnašomis, arba interpretacijų sankaupomis, atskirų kūrinių prapuolimo ir atradimo iš naujo kaita priklausomai nuo vyraujančio skonio) ne kaip ribas, bet kaip pozityvų jo prasme konstituojančių aspektą.

Tuo tarpu šios mirtingumo, gamtos kaip gimimo ir žuvimo kaitos esaties meno kūrinio interpretacijose nėra įmanoma artikuliuoti niekaip kitaip nei ribų problemos; čia mums galėtų padėti terminas "ekspresija" kaip jis yra vartojamas Adorno *Estetikos teorijoje* (17); ten jis yra tam, kad nurodytų, jog kūrinys, anapus struktūros, technikos, pačių disonansų, esama "daugiau" reikšmės, kurios esama kaip kūrinio ekspresyvumo. Tačiau, kadangi netampa kalba, nesileidžia būti sugriebiamas sąvokinės mediacijos terminais, šitas "daugiau" kaip tik galbūt yra veikiau koreliatyvus estetinio *Erlebnis* tikslumui. Ši prasmė, dėl ko meno kūrinys visuomet yra ir gimimo bei mirties kaitos "simbolis", yra kažkas tokio, ko interpretacijai ir kritikai nepavyksta artikuliuoti kitaip nei tau-

tologijos kaina, arba, kas yra tas pat, sunkiai nusakomai ar mikčiojant. O, tuo tarpu, mūsų estetinė patirtis liudija, kad visas diskursyvus interpretacijos ir kritikos darbas būtų tuščias ir nepakankamas, jeigu neužsibaigtų šiuo "finaliniu" momentu, kas yra galbūt tai, į ką daro užuominų ir Aristotelio *Poetika* katarisio sąvoka. Kiekviename meno kūrinys esama žemiškojo elemento, kuris nepasidaro pasauliu, netampa kalba, išaiškinta reikšme: jis primena apie mirtingumą, dažnai kūrinio turinių plotmėje (pavyzdžiui, archetipais, kuriuos ten galite atrasti) arba kitą kartą medžiaginės atramos plotmėje (laiko apnašos, užmaršties ir pakartotinio iškilimo lemtis, kurie ištinka meno kūrinį, kūno gedimas). Šitas žemiškasis elementas, kadangi nėra galimas kaip *discursus* objektas, duodamas tiksliai patirčiai, kuri yra galima aprašyti tik kaip *Erlebnis*. Netiesa, tad, jog *Erlebnis*, kartą atsietas nuo romantinės genijaus metafizikos ir ontologinio jos grindimo gamta, būtinai vėl atkrenta į subjektyvizmo horizontą. Kaip tik Štai-būties analizė, kurią Heideggeris išplėtojo *Sein und Zeit*, įgalino mus konstitutyvias egzistencijos struktūras išvelgti anapus subjektyvumo ir objektyvumo opozicijos. *Dasein* kaip hermeneutinės totalybės konstitavimosi patirtyje, vėl-atsimenančio mąstymo patirtyje ir susidūrimo su meno kūriniumi kaip tiesos išskūrimu esama pralaužimo elemento, neatskiriamo nuo grindimo; ir, tačiau, menas apibrėžiamas kaip "tiesos išskūrimas" kaip tik todėl, kad išlaiko gyvą konfliktą tarp pasaulio ir žemės, tai yra grindžia pasauli užuot parodęs jo nepagrįstumą. Tačiau vienintelis modelis, kuriuo disponuojame pralaužimo patirties, šuolio į mirtingumo *Ab-grund*, kuriame nuolatos esame, aprašymui subjektyviame lygmenyje, yra *Erlebnis*, estetinės sąmonės modelis, paremtas jos tikslumu, aistoriškumu, pertraukiamumu; tai yra tais jos bruožais, kuriais ji prisistato kaip mirtingumo patirtis. Jeigu ir šioje momentinėje patirtyje Štai-būties nesutinka su ontologine prigimties transcendencija, esančia genijaus kūrinys, kaip galvojo romantikai, nemažiau teisinga, kad ji susitiks tik save pačią kaip subjektą: tuo tarpu yra atvirkščiai - susitinkama kaip egzistuojančiojo, kaip mirtingojo, kuris savo gebėjimu mirti patiria būtų radikaliai skirtingu būdu nei tas, kuris artimas metafizinei tradicijai.

P a s t a b o s

1. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit. Pradedant šiuo kūriniumi, imama kalbėti apie "ontologinę hermeneutiką" specifine prasme. Supran-

tama, kad pagrindų tam esama jau Heideggerio kūrinys; o ir kiti mąstytojai, nepriklausomai nuo Gadamerio, tai interpretavo skirtingai;

- šitaip, pavyzdžiui, Italijoje originali interpretacijos filosofija konstruojasi Luigi Pareysono kūrinuose, visame ilgame jo mąstymo kelyje, kuris prasideda *Egzistencijos filosofija ir Karl Jaspersas* (1939), naujas leid., Casale Monferrato, Marietti, 1983; ir tęsiamas *Egzistencija ir asmuo*, Torino, Taylor, 1950 (įvairūs vėlesni leidimai); *Estetika. Formatyvumo teorija*, cit.; ir *Tiesa ir interpretacija*, Milano, Mursia, 1971.
2. Žr. straipsnį apie *Meno kūrinio prigimtį*, cit.
 3. Bendrą dviejų paskutiniųjų dešimtmečių diskusijų dėl Gadamerio kūrinio vaizdą galima rasti mano išangoje itališkojo *Tiesos ir metodo* vertimo antrajam leidimui, cit.
 4. Apie Apelį galima žiūrėti ypač straipsnius, surinktus į *Transformation der Philosophie*, Francoforte, Suhrkamp, 1973; jų rinkinys yra išverstas G. Carchia *Comunità e comunicazione* pavadinimu, su G. Vattimo įžanga, Torino, Rosenberg e Sellier, 1977.
 5. Žr. įžangą į *Comunità e comunicazione*, cit.
 6. Žr. H. R. Jauss, *Pour un'esthétique de la réception*, Parigi, Gallimard, 1978; ir itališkai, *Perche la storia della letteratura?* (1967), vert. A. Varvaro, Napoli, Guida, 1977.
 7. Apie tai žr. G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, cit., cap.4.
 8. Šios temos, kaip žinoma, yra aptariamose pirmoje *Būties ir laiko* dalyje, cit. Apie interpretacijos teoriją *Būtyje ir laike* žiūrėkite paskutinę išvalgią studiją M. Bonola, *Verità e interpretazione nello Heidegger di "Essere e tempo"*, Torino, ed. Di "Filosofia", 1983.
 9. Žr. paskaitą apie "Daiktą", *Saggi ediscorsi*, cit.
 10. Žr. M. Heidegger, *Tempo ed essere* (1962), it. vert. cit., p.103.
 11. Žr. M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., vol. II, p. 338.
 12. Žr. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 186.
 13. Žr. W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, ed. Murlert, Berlino 1922, vol. I, p. 341.
 14. Žr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 125-126.
 15. Iš Ricoeuro žiūrėti pavyzdžiui *La metafora viva*, cit.
 16. Apie *Geviert* - kvadratą, ketvirtainį - Heideggeris kalba pavyzdžiui jau minėtoje paskaitoje apie "Daiktą", *Saggi e discorsi*; ir įvairiuose *Pakeliui į kalbą* puslapiuose, cit.
 17. Žr. Th. W. Adorno, *Teoria estetica* (1970), it. vert. E. de Angelis, Torino, Einaudi, 1975, p. 145.

Versta iš: Gianni Vattimo *La fine della modernità*, Garzanti, 1991.
Vertė Rita ŠERPITYTĖ

***Martin Buber. Dialogo principas
I. Aš ir Tu. Vertimas į lietuvių
kalbą, įvadinis straipsnis ir
paaiškinimai Tomo Sodeikos.
Vilnius, Katalikų pasaulis, 1998.
198 p.***

Ant pasirodžiusio prieš gerą pusšimtį metų Buberio knygos "Aš ir Tu" vertimo į anglų kalbą viršelio atspausdinta tokia žymaus religijos filosofo Reinholdo Nieburho citata: "Prieš ketvirtį amžiaus išleista Martino Buberio knyga "Aš ir Tu" buvo didelis Vakarų religinio gyvenimo įvykis". Pasitelkę nesudėtingą aritmetinį veiksmažodį ir kiek pasiremdami Nieburhu, šiandien nesuklysim sakydami, jog prieš septyniasdešimt šešerius metus pasaulį išvydusi Martino Buberio knyga tikrai tapo viena iš reikšmingiausių, įtakingiausių, labiausiai cituojamų, bet ir gausybę kontroversijų sukėlusiu knygų dvidešimtojo amžiaus dvasiniame gyvenime. Prieštarų šios knygos vertinimų kontekste - nuo beatodairiško garbinimo iki arogantiško nuvertinimo kaip "ne filosofijos" - dar ir šiandien, ko gero, niekas negalėtų nustatyti tikros jai priklausančios vietos. Vis dėlto vargu ar tai rūpėjo pačiam šios knygos autoriui, kurio tekste neskunkiai pastebėsime skeptišką požiūrį į stabilių ir nekontingentų vertybinių hierarchijų sudarinėjimą. Dar daugiau - turime pagrindo manyti, kad savo idėjų skleidimo knygos pavidalu Buberis griebėsi vien kaip geriausios iš blogybių, todėl kad aiškiai suvokė negalėsią su visais norinčiais pasikalbėti tiesiogiai, o ne siekdamas užimti garbingą vietą intelektualiosios raštijos panteone. Tačiau metas grįžti prie "Buberio lietuviškai."

Lietuviškasis Buberio "Aš ir Tu" leidimas priskirtinas kategorijai knygų, kurių vertėjai tampa jų bendraautorais, nes nuolat būdami tarsi greta originalo išplėtoja savo pačių teoriją (prisiminkime panašaus pobūdžio Husserlio/Derrida "Geometrijos pradžia"). Išties Tomo Sodeikos įvadas drauge su komentarais tikrai užimtų bent pusę viso teksto. Toks sprendimas atrodo visai "tinkamas" mažiausiai dėl dviejų priežasčių: visų pirma, rimtas Buberio tyrinėtojas, kuriam rūpi tik pats Buberio tekstas, visuomet pasirinks vokiškąjį originalą, o ne vertimą, kad ir koks jis ge-

**Kas sako pamatinį žodį, tas įžengia
į tą žodį ir būva jame
Martinus Buberis**

ras būtų, tačiau ir jam nepakenks įvadas ir komentarai, su kuriais galima polemizuoti; antra, platusis skaitytojų ratas, kuriems Buberio pavardė yra menkai žinoma ar visai nežinoma, praturtėja biografinių žinių, gauna bent vieną šio mąstytojo teorijos interpretaciją bei komentarus, atspindinčius vieną kitą svarbų originalo kalbos skirtumą nuo mūsų gimtosios ir nušviečiančius neaiškias teksto vietas. Sunku sutikti su šios knygos vertėju į anglų kalbą R.G. Smithu, visiškai atsisakančiu komentaru, idant nesusiulpintų tiesioginio Buberio kalbėjimo skaitytojui poveikio. Kalbų skirtumai tikrai sudaro nemažą painiavos, o ypatingu lankstumu sudarant naujus žodžius garsėjanti vokiečių kalba padėtį komplikuoja dar labiau, todėl daugelyje vietų paaiškinimai atrodo tiesiog neišven-giami.

Tiek minėtojo angliško vertimo įvade, tiek ir Tomo Sodeikos parašytame įvade bei komentaruose kone primygtinai atkreipiamas dėmesys į prieš Malonų (-ią) Skaitytoją gulinčios knygos neįprastą pobūdį. Kur glūdi tas neįprastumas? Pats metas atsiversti ją pačią.

Užuominą rasime jau pačiame įvado pavadinime, kuriame Buberio mąstymas įvardijamas kaip "graiškiškojo mąstymo" alternatyva. Tryliktame puslapyje atrandame Buberio citatą, pasak Tomo Sodeikos, išreiškiančią patį Buberio mistinės pasaulėjautos pamatą, ir gal galima būtų sakyti, jog tolimesnis įvado tekstas yra šios citatos teorinė išsklaida. Tiek citatos, tiek ir platesnio jos išsklaidos komentaro čia nepateiksiu (negražu būtų atimti iš skaitytojo (-s) intri-gą ir malonumą atrasti juos pačiam), tačiau verta su ypatinga atida pažvelgti į žodį *mistika*, kurio reikšmė mūsųose tikrai nėra neutrali ir kuris turi potencialią galią iškart perskelti skaitytojų auditoriją į dvi dalis: vieniems sužadinti lūkesčius malonaus, pusiau narkotinio transo, kurį paprastai sukelia įvairaus plauko "mistinė literatūra," o kitus iškart nuteikti radikaliai skeptiškai "dar vieno pranašo" atžvilgiu. Būtų

tikrai apmaudu, jei tai atsitiktų dar nepaėmus į rankas pačios knygos, nes jos mistiцизмas, jei apie jį apskritai čia galima kalbėti, yra labai neįprasto pobūdžio ir būtent jam atskleisti yra skirtas T.Sodeikos įvadas. Sodeika kontekstualizuoja Buberio mąstymą išryškindamas jo ištakas žydiškas chasidizme bei gan išsamiai aptardamas svarbesnius jo atstovus ir tekstus, parodydamas kokiū būdu (ir koks) žydiškasis mąstymas yra graikiškojo alternatyva. Pateikiamos įdomios teksto analogijos su muzikine partitūra, atliekama nuolatinė lyginamoji graikiškosios ir žydiškosios mąstymo paradigimų analizė bei sklaida. Įvado tekstas mirgėte mirga hebraiškais ir graikiškais žodžiais, kurie gali sudaryti klaidingą skaitysimos knygos begalinio sudėtingumo išpūdį. Vertėjo intencija veikiau yra priešinga: įvadas skirtas parodyti, kad ši knyga yra *kreipinys* į gyvus žmones, į konkrečius ir gyvus *mane* ir *tave* ir jog tas kreipinys yra esmingai paprastas ir gali būti lengvai suprantamas, nes kiekvienas iš mūsų kasdien daugybę kartų į ką nors krepiamės. Perskyra tarp pasakojimo ir kreipinio, tarp stabilaus, substanciško, antlaikiško, abstraktaus *įvardijimo* ir veiksmiško, išsubstancinto, dabartiško *kreipinio visa esybe*, tarp Tu ir Tai, regis yra ne tik įvado, bet ir pačios Buberio knygos pamatas ir svarbiausia žinia. Jos įsisaŃmoninimas galėtų pasitarinai kaip raktas į Buberio tekstą. Paradoksalu, bet dažniausiai tai įsisaŃmoninti kaip tik trukdo visiškam Buberio idėjos paprastumui ir tiesioginiui, nespekuliatyvus jos išsklaido pobūdis.

Tad prieš mus gulinti knyga siekia tapti tuo, kuo, atrodytų, negali virsti joks tekstas: užuot buvusi „apie ką nors,“ būti tiesioginiu kreipiniu, verčiančiu ilgai neužsibūti skaityme ir kuo greičiau atsigręžti į savo patirtį, į tikrą mano ir tavo gyvenimą, siekti įgyti budrumo, leidžiančio išvengti tokios įprastos atsainios laikysenos Gamtos, Žmonių ir Dievo atžvilgiu. Čia ir glūdi tas neįprastumas, kuriuo vertėjai ir komentuotojai baugina būsimuosius Buberio skaitytojus ir būtent čia yra ta buberiškoji mistika: išmokę kreiptis visa esybe galime autentiškai, tikroviškai bendrauti ne tik su sau lygiais, su kitais žmonėmis, bet ir „pratęsti tokių santykių linijas“ į amžinąjį Tu, į Dievą, patirti santykio Aš-Tu

pilnatvę. Kitaip tariant, kreipinys visa esybe atrakina mums pačią Būtį.

Neseniai Helsinkio universitete sutikau žmogų, kuriam likimas lėmė išklaudyti dvi Martino Buberio paskaitas, skaitytas šeštojo dešimtmečio pabaigoje University of Chicago auditorijai. Anot filosofijos profesoriaus Roberto Ginsbergo, tuomet junioro, į paskaitą žmonių prisigrūdė gausybė, daugelis studentų sėdėjo net ant laiptų ar ramstė sienas - visi nekantravo išvysti ir išgirsti įžymybę. Į sceną užkopus pagyvenusiam barzdotam vyrui salėje stėjo spengianti tylą. Pasisveikinęs Martinas Buberis paklausė: „Kas iš čia esančių turite asmeninių problemų?“ Niekas neatsakė. Tą patį klausimą pakartojus dar kartą, salės gale kažkas išdrįso atsakyti „aš“ ar pakelti ranką. Buberis nulipo nuo scenos, nuėjo pas tą žmogų ir kokias dvi valandas su juo kalbėjosi. Tokia buvo pirmoji jo paskaita. Visi buvo labai sutrikę ir nepatenkinti. Antrą dieną Buberis turėjo kalbėti apie Hėrakleitą, tačiau nebuvo jokio mikrofono, o jis kalbėjo labai tyliai, ir beveik niekas nieko neišgirdo. Auditorijos nusivylimas ir apmaudas buvo begaliniai. Įdomus man pasirodė profesoriaus Ginsbergo komentaras: „Nejaugi tikrai visai neverta ateiti į paskaitą vien tam, kad išgirstum kitos žmogiškos būtybės murmesį?“

Šį pasakojimą lengvai galėtume traktuoti kaip vieną iš tų pikantiškų užstalės istorijų apie ekscentriškų garsių žmonių poelgius, kurias palydi garsus puotautojų juokas ir ironiški komentarai, tačiau ar tarp eilučių nesuskamba kažkas, kas priverčia suklusti ir prieš prapliumpant juoku nors trumpai susimąstyti, ar tokios „paskaitos“ negalėtų kiek padėti suprasti tiek čia aptariamą Martino Buberio knygą, tiek ir esminę joje išsakomą idėją. Buberis buvo nuoseklus: jis nepateikė auditorijai informacijos, neleido savęs ir savo mokslo naudoti kaip „Tai,“ jis *kreipėsi*. Nepastebėjus jo knygoje šio dialoginio aspekto ir nesuskubus ar pamiršus atsigręžti į tą sritį, į kurią ji nurodo - į savo patirtį - gali tekti anuometinių University of Chicago studentų dalia: nusivylimas ir apmaudas, kuriuos menkai teapmalšintų ta aplinkybė, kad į mūsų rankas buvo patekusi viena garsiausių ir įtakingiausių dvidešimtojo amžiaus knygų, išversta į lietuvių kalbą vieno iš kompetentingiausių ir originaliausių lietuvių filosofų.

Arūnas GELŪNAS

Kęstutis Pukelis. Mokytojų rengimas ir filosofinės studijos. Kaunas, Versmė, 1998. 536 p.

Kauno švietėjiškas klubas “Versmė” išleido Kęstučio Pukelio monografiją “Mokytojų rengimas ir filosofinės studijos” arba “raktas nuo antrų ugdymo reformos durų”. Knyga išleista 1998 metais ir jau specialistų sklaidoma, sunkiau nuspėti – ar skaitoma.

Kokio turinio ir kam adresuota ši knyga?

Trumpai apibūdinant, šioje knygoje sukauptos ir išdėstytos visos K. Pukelio mintys apie švietimo situaciją Lietuvoje, rūpestis dėl nepavykusios reformos ir receptas, kaip tokią padėti pataisyti. Tas receptas ir yra filosofinės studijos – kiekvienam būtinas filosofinės sąmonės, o po to ir pasaulėžiūros formavimas. Todėl pirmoje monografijos dalyje autorius, tyrinėdamas švietimo situaciją, grynina Lietuvoje vartojamas pedagogines sąvokas, aiškina atsiradusias problemas, o antroje - pateikia tas filosofines kryptis, kurios, jo manymu, yra reikalingiausios, rengiant mokytojus.

Knygos adresatas, pasak autoriaus, - ne filosofas profesionalas, o mokytojas, pedagogikos specialistas ar doktorantas. Šios recenzijos autorė kaip tik ir atitinka visus K. Pukelio keliamus reikalavimus skaitytojui, todėl su dideliu smalsumu skaitė “naująjį vadovą”.

Pirmiausia autorius įžangoje “Vietoj įvado” skaitytojui atskleidžia skurdaus Lietuvos mokytojo pasaulio problemą. Dvasinis mokytojo skurdumas atsiradęs dėl netinkamos švietimo politikos, o tiksliau - dėl dviejų priežasčių: 1) reformos vykdyti nebuvo kviečiami pedagogai, o tik “visokie” istorikai, filosofai, filologai ir kt. (p. 59) 2) nepadidintas filosofinių studijų valandų skaičius būsimiems mokytojams, o tik jos, pasak, autoriaus, gali pakeisti mokytojų pasaulėžiūrą. Gaila, kad autorius nepasistengė dar paaiškinti, o kodėl tikrieji pedagogikos specialistai liko “už borto” - pasikuklino pasisiūlyti ar dėl kažkokių priežasčių buvo ignoruojami ir koks buvo jų potencialas.

Antrąją priežastį – filosofinių disciplinų stoką - autorius jau argumentuoja skaičiais. Mat atlikti tyrimai parodė, kad “labiausiai “pasaulėžiūriškos” pedagoginės specialybės – istorijos mokytojų – rengime filosofijos studijos sudaro tik 7 kreditus arba 4,4% nuo visų 160 kreditų pedagoginių studijų turinio” (p. 35). Įdomu, kad tyrimų duomenimis, mokytojų sąmonė filosofijos studijų taip pat nereikalauja. (p. 35).

Bet kodėl filosofijos trūkumas studijų programose yra priežastis blogų mokytojų, t. y. mokytojų – “amatininkų”, kai Lietuvai, anot autoriaus, reikalingi mokytojai – “skulptoriai”.

Autorius primena Platono, J. Dewey mintis, kad pedagogika – tai filosofija praktikoje ir visa savo studija siekia įrodyti glaudžiausius pedagogikos ir filosofijos saitus. Tuo tikslu K. Pukelis pasinaudoja šliogeriška Platono interpretacija. Autorius sako, kad “ugdymas yra mokymas(is) matant mąstyti ir mąstant matyti”, o “mokymas(is), kaip pažinimo forma, yra “blyksnis”, pasakytume išsisinė, nesibaigianti serija “blyksnių”, kuriuos patiria vaikas”, taigi “tampriausiai filosofiją ir pedagogiką jungiantis tiltas, nes jos abi siekia to paties tikslo – pažinti pasaulį” (p. 17). Skirtumas tas, kad pedagogikoje pažinimas, anot K. Pukelio, realizuojamas per ateities kartas. Tai beveik atitinka autoriaus vėliau dėstomas gnoseologines pažiūras, kad pažinimu siekiame atskleisti tiesą, kuri savo esme yra antlaikiška, bet istoriškai pažįstama. (p. 253) Vadinasi, ateities kartos padės pažinti palapsniui besiskleidžiančią tiesą. Pasak K. Pukelio, pedagogikos misija kur kas rimtesnė nei filosofijos. Mat filosofija disponuoja žodžiais, ji žino ir taria žodį, kuris moko, o pedagogika veikia, išsibūna ir patraukia. (p. 39,40) Pedagogika ne tik pajėgi apčiuopti prasmes, bet ir gyventi pagal jas ir šitaip patraukti ugdytinius.

Reikėtų tik pasidžiaugti, kad autorius nori filosofiją padaryti kiekvieno mokytojo ar pedagogikos specialisto savastimi ir ja išmokyti prasmingo gyvenimo, suformuoti mokytoją – “skulptorių”, tarsi tarpininką ar kokį neofitą, padedantį ir kitiems atrasti gyvenimo prasmę. Šitoks mokytojas pranoksta filosofą, kuris dažnai tik ieško išminties, gyvenimo prasmės ir jos neranda arba randa netikėtu pavidalu. O pedagogas pajėgus atrasti tokias prasmes, kurios skelbia gėrį, grožį ir tiesą (p. 426). Jis ne tik išminties ieškantis, bet ir ją atradęs. Tai K. Pukelis išreiškia sokratišku klausimu, reikalaujančiu pritarimo – “tad ar išmintingas žinojimas nėra tapatus pedagoginiam žinojimui?”. Atsakyti į jo klausimą norėtųsi kitu klausimu - iš kur tiek iliuzijų pedagogikos atžvilgiu? Tiesa, K. Pukelis deda daug vilčių į jo siūlomą (savi)atranką tiems, kurie renkasi mokytojo profesiją. Autorius tiesiai pasako, kad jis atstovauja idealizmui

(p. 108), o recenzijos autorė čia tarsi atstovauja skepticizmui, nors ir visai nenorom, nes lieka nesupratusi, iš kur Lietuvoje tiek išrinktųjų, beveik charizmatikų.

Pirma monografijos dalis, t. y pirmi du skyriai ir “Vietoj įvado”, yra itin poetiški, persodrinti metaforų, sparnuotų frazių bei citatų, kurių labai dažnai pasitaiko kiekviename sakinyje ir po kelias. Cituojami A. Maceina, S. Šalkauskis, Vydūnas, A. Šliogeris, J. A. Komenskis ir kt. Kartais atrodo, kad su pertrūkiiais nurašinėjamas A. Šliogerio tekstas. Vis dėlto aiški autoriaus mintis prasiskverbia pro taip apkrautą tekstą. Ši mintis paveikta Lietuvos filosofų – A. Maceinos ir A. Šliogerio ir rusų teosofų, ypač N. Berdiajevo. A. Maceina atitinka K. Pukelio idealus, nes yra orientuotas į dorą, tačiau jau šiek tiek “pasenęs”. O A. Šliogeris, kad ir netenkina K. Pukelio idealų, bet yra šiuolaikiškas ir originalus mąstytojas.

Antroje monografijos dalyje pateikiama filosofijos samprata, filosofijos struktūra, atskiros kryptys ir jų kritika.

Remdamasis A. Maceina, K. Pukelis išskiria ugdymui svarbiausias filosofijos dalis: antropologiją, kultūros filosofiją ir gnoseologiją. Dalį filosofinių tradicijų autorius aptaria gnoseologinėje perspektyvoje, priskirdamas jas empirizmui (pozityvizmas, pragmatizmas, neopozityvizmas) arba racionalizmui (scholastika, tomizmas, neotomizmas) ir pateikia pagal jas išplėtotas ugdymo sistemas. Tuomet supažindinama su likusiomis pažinimo teorijomis, kurios įvardintos kaip “kitos” teorijos. Tai kriticismas, fenomenalizmas, fenomenologija, egzistencializmas. Labai daug dėmesio skiriama A. Šliogerio neometafizikai ir “Niekio sūnaus” teorijai, be to, parodytos lietuvių tautinės ištakos.

Skyrelyje “Antropologija” pirmiausia skaitome smulkiai perpasakotą Pierre Teilhard de Chardino filosofiją. Atrodo, K. Pukelis giliai įtikėjęs šio autoriaus kosmoso sąranga ir žmogaus galimybėmis jame, kad čia pat iškėlęs opius ugdymo klausimus atsakymus į juos randa Chardino citatoje (p. 156, 172). Tai pats ilgiausias poskyris, o sprendžiant iš klausimų (tikriausiai skirtų skaitytojui pasitikrinti) “Omegos taško” teorija turi būti suprasta ypač detalai, lyg ji būtų visos tolesnės filosofijos ir ugdymo pagrindas.

Kiek mažiau autorius žavisi personalizmu ir humanistine ugdymo teorija, nors neslepia savo nuomonės, kad būtent šios teorijos gali padėti mokytojui ar kitam skaitytojui rasti žmogaus gyvenimo prasmę, nes jos yra pozityvios, skelbiančios protingą asmenybės sklaidą, žmogaus galimybes tobulėti, atsakingai rinktis ir kurti savo gyvenimą.

Skyrelyje “Gnoseologija ir pedagogika” autorius siekia pateikti savo pažinimo koncepciją. Čia jis ginčijasi su A. Šliogeriu, siekdamas apginti pažinimo pozityvumą, priešindamas A. Šliogerio deklaruojamam gnoseologijos polinkui ieškoti būties susinaikinimo sąlygų. Tuomet aptariama transcendencijos samprata, refleksijos vieta pažinime. Pasirodo, kad refleksijos metu galima ne uždaryti save “ego” narvelyje, kaip teigia A. Šliogeris, o patekti į pačią transcendenciją. “Ego” – tai yra ta esinijos skylė, pro kurią galime “išlįsti” į Transcendenciją” (p. 244, 255). Monografijos autoriui, matyt, nepatiko A. Šliogerio išpuolis prieš racionalizmą, autentiškumo ieškojimas jusliniame patyrimo. Racionalistas K. Pukelis kovoja prieš A. Šliogerį nelygiavertiškai, bet ryžtingai. Jo ginklas – moralės dėsniš. Žmogiškai galime tik priartinti – taip, tai galingas ginklas. Filosofiška – autorius nepasirengęs kovai.

Panašiai K. Pukelis elgiasi ir su kitais autoriais, neatitinkančiais jo vertybių sistemos. Komentuodamas egzistencializmo filosofiją, autorius imasi koreguoti Heideggerio nuostatą vertybių objektyvumo atžvilgiu. Jis sako: “M. Heideggeriui čia nereikėtų painioti vertybių sistemos kaip vertybės, su tas vertybes traktuojančiais žmonėmis, kurie tėra “klystančios būtybės”.… Vadinasi, M. Heideggeris truputį painioja “adresus”. Vertybės yra objektyvios ir amžinos” (p. 365). Vis dėlto neaišku, kodėl K. Pukelis nutarė mokytojus mokyti filosofijos, o ne objektyvių vertybių. Tai būtų kur kas korektiškiau, nei revizuoti filosofiją pagal savo vertybes. Juk ir adresatas – ne vaikas ar moksleivis, o suaugęs žmogus, dargi “išrinktasis”, pajėgus pats atsirinkti ir įvertinti.

Aiškindamas tiesos pažinimo galimybes, K. Pukelis, viena vertus, kaip modernus filosofas neigia objektyvios tiesos pažinimo galimybes. Kita vertus, tiesos pažinimas kaip ugdymo pagrindas yra galimas. Ta tiesa antlaikiška, bet ilgainiui istorijos vis pako-reguojama. O atskleidžiama ji patyrimu ir protu (p. 263). Ugdymo procese, kuris orientuotas į ateitį, protas vis dėlto yra svarbesnis. Aiškumo šiai K. Pukelio koncepcijai trūksta. Tačiau orientavimasis į protą nesutrukdo autoriui racionalizmo ir empirizmo privalumus tolesniuose skyreliuose pateikti tolygiai.

Skyrelyje “Kitos pažinimo teorijos” labiausiai užkliūva ne tiek Trojos arklys, vardu “lytinis švietimas” arba liga mirčiai, kiek neometafizika ir žmogaus, kaip “Niekio Sūnaus”, teorija.

Neometafizika – tai A. Šliogerio terminas, skirtas jo paties filosofijai apibūdinti. K. Pukelis visoje savo monografijoje be perstojo citavęs du autorius – A. Maceiną ir A. Šliogerį, pagaliau visai atvirai pareiškia savo požiūrį į juos. Pirmasis yra vienareikš-

miškai adoruojamas, o antrasis susilaukia griežtos kritikos (nors bandymai tai daryti pastebimi ir anksčiau). K. Pukelis bando A. Šliogerio “Transcendencijos tyrai” pritaikyti logikos taisykles arba savo kritiką grįsti paprasčiausiu akivaizdumu. Tuomet jau skaitytojui tampa aišku, kad abiejų autorių būties ir nebūties apmąstymo prielaidos ir metodai yra visiškai skirtingi. Nors galutinis A. Šliogerio teorijos įvertinimas nuskamba gana poetiškai: ekologiška, valstietiška ir liūdna filosofija.

K. Pukelio kritika perauga į pyktį, analizuojant “Niekio sūnų”. Autoriaus manymu, A. Šliogeris laikosi principo “*Lovkost ruk i nekokovo mašenstva*” (p. 433). Šiuo atveju kaip koks analitikas K. Pukelis išvėliai į lingvistinius A. Šliogerio teksto tyrinėjimus, po to pasiremdamas akivaizdumu, daro išvadą, kad negali būti to, ko nėra (p. 427), ir galiausiai pateikia alternatyvą Niekio sūnui – mikrokosminę Visatos hologramą (p. 431). Taigi rusiškas posakis tam tikra prasme galėtų būti primintas ir pačiam autoriui. Tik graži intencija tarsi nuima atsakomybę. Turėdamas gerų ketinimų, K. Pukelis išpėja skaitytoją, kad A. Šliogerio filosofija yra pavojinga ugdymui ir tuo šiek tiek tampa panašus į praeities Šliogerį, taip pat išsakyti rūpestį dėl pavojingos jaunimui F. Nietzsche’s filosofijos.

Posityvumą, taip reikalingą ugdymui, autorius randa lietuvių tautosakoje. Pasak autoriaus, joje reiškiasi doros imperatyvas (p. 452). Skaista – dorumo dvasia yra Rėdos Rato šerdis. O Rėdos Rato filosofija – tai išminties ištakos. Čia, anot autoriaus, atsispindi ta harmonija, kurios trūksta kitoms filosofijoms. Lietuviško virsmo etapai K. Pukeliui atstoja filosofinių nerimą balansuojant ties nebūtimi. Vydūno tradiciją tęsiančios pastangos sujungti filosofiją, mitologiją ir dar Rytų filosofiją ir po to atrasti krikščionybę – naujas, drąsus bandymas, be abejo, turintis teisę būti iš-

girstas. Tik ar tikrai pagerinsim filosofijos studijas, išplėsdami gabaliuką lietuvių tautosakos iš jos konteksto ir pateikdami tai, kas joje gražiausia. Sutikime, kad tai puikiausiai atitiktų mokytojų auklėjimą, bet ne mokytojų filosofines studijas. Įtarinėti K. Pukelį “tautinės” mokyklos propagavimu būtų šventvagiška, be to, jis ir pats “Vietoje įvado” nuo to atsiribojo. Kitas dalykas – autoriaus potraukis ieškoti kosmoso darnos ir doros visose pasaulėžiūrinėse sistemose, tai kodėl gi jos nepaieškojus ir lietuvių tautosakoje. Aistra kurti ar atrasti išbaigtas kosmologines sistemas pasireiškia ir tokių sąvokų (vertybinės pedagogikos skolinių) vartojimu kaip “pilnutinis”, “pilnatvė”, “išbaigtas” (p. 230, 231). Dar vieną savo “kosmosą” autorius pateikia monografijos prieduose. Tai schemiškai pavaizduotas “Teorinių pedagoginių studijų disciplinų bankas” ir “Mokytojo – skulptoriaus” idealinė pedagoginių studijų principinė schema.” Visa tai reikalauja atskiro dėmesio.

Šių eilučių autorė mano, kad pirmoji monografijos dalis, apžvelgianti švietimo situaciją, kad ir subjektyvi, yra vertingesnė, nes informatyvesnė ir, be to, kitų netyrinėta – taigi nauja. Galime atrasti puikių minčių, pvz: įdomiai išplėtotą savo būties mažinimo, kitą kritikuoju, sampratą (p. 57), savitai interpretuojamos pedagogikos sąvokos (p. 61-69). Žinoma, ir antroji dalis, pateikianti filosofines kryptis ir jų poveikį ugdymui, – taip pat nauja Lietuvoje, bet stokoja pagarbos skaitytojui. Galime ginčytis ar teisingai parinktos filosofinės pozicijos, kurias reikia žinoti pedagogikos specialistui, nors skaitytojais sutiks, kad su svarbiausiomis iš jų supažindinama. Tik po ilgai sekamo autoriaus auklėjamojo teksto, liudijančio jo minties vientisumą ir principingumą, akį rėžia septintoji išvada: “Išsąmoninti, kad nėra nei “gerų”, nei “blogų” filosofinių ir ugdymo teorijų.” (p. 474).

Lilija DUOBLIENĖ

Arvydas Šliogeris. Alfa ir Omega. Pradai, 1999. 411 p.

**“Aš esu Alfa ir Omega,”- sako
Viešpats Dievas, kuris yra, kuris
buvo ir kuris ateis, Visagalis.
Apraiškimas Jonui**

**Dievas gali būti suvokiamas ir kaip
alfa ir omega.
Bonaventūra**

Lyginant su ankstesne Šliogerio filosofine kūryba monografija “Alfa ir Omega” išsiskiria savo ypatingu adekvatumu dabartinei istorijos epochai. Šliogeris šią savo knygą rašo iš istorinės epochos vidaus, o ankstyvesni jo kūriniai buvo parašyti žvelgiant į savo istorinę epochą iš šalies. Tai devintoji profesoriaus knyga. Joje autorius radikaliai pakeičia savo žiūros tašką: ankstyvojoje kūryboje jis remiasi daiktų perspektyva, vėlyvojoje kūryboje ir mano aptariamoje knygoje jis remiasi kalbos perspektyva. Dabartinė epocha nuo ankstesnių skiriasi tuo, kad jos pasaulėvaizdį sudaro ne natūralūs daiktai kaip tai buvo Antikoje ir ne idealūs daiktai kaip tai buvo modernybės laikais, bet kasdienės kalbos daiktai. Šiandieninės epochos pasaulėvaizdis yra beveik vien tik kalbiškas ir semiotiškas. Šiandieninio pasaulėvaizdžio substanciją sudaro kalba kaip adiovizualinė sistema, kuri išsiskleidžia daugiamaciais pavidalais, todėl aprašyti šiandieninės epochos pasaulėvaizdį iš vidaus galima tik iš kalbinės perspektyvos. Naujoje Šliogerio knygoje aptariamos dvi pamatinės kalbos kilmės iš Niekio ir falsimuliakro idėjos. Tai yra konceptualinės konstantos, kurios leidžia atpažinti ir rekonstruoti Šliogerio filosofinę poziciją postmodernybės kontekste.

Šliogerio monografijos “Alfa ir Omega” struktūra atitinka alfos ir omegos kaip pradžios ir pabaigos, kaip pradinio ir galutinio taško idėją: pirma dalis stilistinių požiūriu atitinka juslinės tikrovės spontaniškumą, o antra dalis atitinka intelekto pasyvumą. Kaip tik dėl to juslinę tikrovę Šliogeris vadina alfa tikrove, o antjuslinę ir vien tik intelektu suvokiamą tikrovę vadina omega tikrove. Alfa tikrovė yra pradinė tikrovė, o omega tikrovė yra galutinė tikrovė. Monografijoje Šliogeris apmąsto juslinės ir antjuslinės tikrovių prigimtį bei jų santykį. “Alfa ir Omega” susideda iš dviejų savarankiškų tekstų, kurie dėl stilis-

tinų ir tematinių skirtumų iš esmės gali būti traktuojami kaip dvi savarankiškos knygos: viena vadinasi Tikėjimas ir tikrovė, o kita - Pažinimas ir tikrovė. Ši skirtumą turėtų turėti omenyje kiekvienas skaitytojas, kad pereidamas nuo vienos monografijos pusės prie kitos jis nesuskiltų per pusę ir pats to neįtardamas nesusipainiotų prieštaravimuose.

“Alfoje ir Omegoje” yra gausu filosofinių analizių, nors atskiros analizės dažnai, o kai kur net per dažnai, priartėja prie ideosinkrazijų, kuriose pinasi fantasmagoriškas ir groteskiškas tikrovės regėjimai, kurie apskritai yra būdingi Šliogerio stiliui, tačiau “Alfoje ir Omegoje” jie pasiekia maksimalų intensyvumą, todėl belieka prisiminti tik Umberto Eco pasiūlymą šiandieninę epochą, kuri dažniausiai yra įvardinama postmoderno epochos terminu, įvardinti ir kaip naujuosius viduramžius. Šliogerio vėlyvieji tekstai tą puikiai patvirtina, kai šiandieninę epochą jis vaizduoja kaip gigantišką fantasmagoriją, kuri savo vizualiu krūviu bei emocine įtampa priligsta nebet tik ap sunkusioms Boshio fantasmagorijoms. Tokią Šliogerio savimonę patvirtina ir tai, kad jis beveik tiesiogiai nevartoja postmoderno termino, o jeigu vartoja, tai dažniausiai tik negatyvia prasme, tačiau Šliogerį reikėtų priskirti naujųjų viduramžių mąstytojų tipui ne tik dėl jo pasaulėjautos ir savimonės ypatumų, bet taip pat ir dėl grynai jo monografijoje keliamų filosofinių klausimų, kurie savo problemine šerdimi ir egzistenciniu užtaisu yra artimi viduramžių mąstytojų keliamiems filosofiniams klausimams.

Šliogeris kaip ir viduramžių mąstytojai kelia transcendencijos klausimą, jis vėl iš naujo susiduria su realizmo ir nominalizmo problematika. Negana to, Šliogeris kaip ir viduramžių mąstytojai svarsto tikėjimo vietos tikrovės pažinimo procese klausimą. Yra kritiškas gnostikams bei gnosticizmui. Šliogerio kaip ir viduramžių mąstytojų svarstymo centre yra krikš-

čionybė, jis kaip ir neretas viduramžių mąstytojas balansuoja ant erezijos ribos. Iš tiesų, Šliogeris yra artimas Maniui ir manichėjams, tačiau kitaip nei viduramžiais tokia Šliogerio pozicija neišreiškia jo tiesioginės priklausomybės tam tikrai institucijai, o reiškia daugiau jo individualų pasirinkimą, yra jo socialinio išskirtinumo, elegancijos ir dažnai arogancijos ženklas. Artumas viduramžiškam mąstymo būdai, pasaulėjautai ir estetikai leidžia Šliogeriui priartėti prie to apie ką svajojo ir ko visą savo gyvenimą iki paskutinės minutės siekė Camiu - pasiekti gyvenimo ir intelekto vienovę, būti samonigai savo gyvenimą gyvenančiu intelektu.

Artumą viduramžiškam mąstymo būdai pademonstruoja ir tai, kad Šliogeris dažnai yra linkęs conceptualų aiškinimą pakeisti vizualiniu aiškinimu. Tuo jis priartėja prie viduramžišką apokalipsės misteriją išgyvenančio mąstytojo. O dėl to, kad Šliogeris vartoja apibendrinamuosius simbolius, tokius kaip "Niekio raukšlė", "Niekio limfa", "Antrasis Adomas" etc., jis taip pat priartėja ir prie neoplatonikų tekstams būdingo mąstymo būdo, tos sinkretinių mąstymo būdą propagavusios tradicijos, kuri klestėjo per visą viduramžių epochą. Tačiau conceptuali kalba Šliogerio mąstyme nėra iki galo pakeičiama simbolių ir metaforų kalba. Conceptualinė kalba yra nuolatos uždenžiama ir maskuojama fantasmagorijos dūmais, kuriuose išstipsta tiesioginė tikrovė ir lieka tik simboliniai tikrovės kontūrai. Simboliniai tikrovės kontūrai ir yra tai, su kuo susiduria skaitytojas skaitydamas monografiją "Alfa ir Omega".

Pagrindinė Šliogerio monografijos mintis yra tokia: tikrovės sąrangoje esama esminio dualizmo. Tikrovė susideda iš alfa ir omega tikrovės. Alfa tikrovė yra juslinė ir materialinė tikrovė, o omega tikrovė yra antjuslinė kalbos arba kaip tai dažniausiai tekste yra įvardinama *logo* tikrovė. Šliogerio monografija skleidžiasi nesutaikomoje šių dviejų tikrovių įtampoje bei priešstatoje:

"Galima bent jau spėti, kad jei turėtume ne dvi, o vieną tikrovę, patys pavirstume tikrovės luitais; jei mūsų gyvenimo laukas būtų tik alfa-tikrovė, būtume gyvūnai, ir niekas mūsų nevarytų iš palaimingos Adomo būklės; jei mūsų gyvenimo laukas būtų tik omega-tikrovė, būtume dievai, ir niekas negalėtų atimti iš mūsų amžinosios palaimos"(143p.).

Šliogerio kaip ir viduramžių mąstytojų nuolatinė būseną yra drama bei antagonizmas tarp juslinės ir antjuslinės tikrovių, tačiau kitaip nei viduramžių mąstytojų Šliogerio minties dualizmas skleidžiasi ne tarp Dievo ir juslinės tikrovės, bet tarp kalbos ir juslinės tikrovės. Dievo ir juslinės tikrovės dualizmą keičia kalbos ir juslinės tikrovės dualizmas. Būtent kalbos arba *logo* tikrovė Šliogeriui yra antjuslinė tikrovė.

Žmogaus nuopuolis reiškia nuopuolį ne į juslinę tikrovę, bet, atvirkščiai, nuopuolį į antjuslinę *logo* tikrovę, tuo tikslu Šliogeris vartoja logolatrijos terminą. Logolatras yra toks žmogus, kuris negrįžtamai puolė į kalbos tikrovę, pasidavė kalbos tikrovės kečams ir žavesiui. Tačiau kitaip nei kalbos tikrovė, juslinė tikrovė yra tai, kas žmogiškai būtybei teikia išsigelbėjimą ir atpirkimą. Atsigręžti į juslinę tikrovę reiškia atpirkti logolatrijos kaltę ir pasiekti žmogiškosios būtybės išganymą, kuris šiandieninėje pernešy kalbiškoje tikrovėje dėl per didelės kalbos ekspansijos tapo beveik nebeįmanomas. Svarbu pabrėžti, kad Šliogeriui materija arba juslinė tikrovė yra tikroji transcendencija. Jei taip, tai kokia yra omega arba *logo* tikrovės prigimtis? Šliogeris sako, kad omega tikrovė arba *logas* atsiranda iš Niekio. Niekis yra neišsemiamas *logo* šaltinis, todėl pagrindinė įtampa tekste skleidžiasi ne tik tarp kalbos ir juslinės tikrovės, bet taip pat ir tarp Niekio ir juslinės tikrovės bei Niekio ir *logo*. Tačiau čia Šliogeris mąsto kaip nuoseklus dualistas. Jo požiūriu, Niekis neįeina į jokią santykį su jusline tikrove. Niekis yra nematerialus. Lygiai taip pat kaip ir *logas* bei loginė kalba, kuri taip pat neatsiranda iš juslinės tikrovės, todėl yra nemateriali. Šiuo klausimu Šliogeris sako štai ką:

"Loginė kalba negali užsimegzti nei mano kūno, nei pasaulio iššios. Logo jokybė niekaip nesusiliečia nei su kūno, nei su pasaulio ir jo daiktų kokybiškumu. *Joks* Žodis negali atsirasti iš *kokio nors* daikto; Logo antjuslumas negali išsilieti iš juslinio indo. Akivaizdu, kad logo iššios turėtų glūdėti kažkur kitur - ne kūne ir ne pasaulyje, o visiškai "kitoje saloje," plūduriuojančioje antjuslumo vandenyne. (...) Prisiminkime, kad tokios jokybiškos netikrovės vieta ir iššios esu "aš pats", kaip absoliutus dekartiškas Ego be *cogitationes*, vadinasi, ir be sum. Netikrovės plūpsniai gali išsiveržti iš tuščiojo Ego, Ego iki mąstymo, Ego *iki* kalbos - iš *bekalbio* Ego kraterio. Tai galbūt šiame krateryje ir reikia ieškoti absoliučios niekybės iššios, gal kaip tik "aš pats" - tas subjektas be savybių, ta juodoji skylė, ta jokybės pragarmė - ir esu radikali niekybės terpė ir intensyvumo-minus darytojas? Galbūt "aš pats" esu niekybės produktų fabrikas; galbūt "aš pats" esu tas persotintas tirpalas, iš kurio krenta niekingiausios niekybės kristalai; galbūt aš pats "esu" būtent tiek, kiek išskiriu iš savęs niekybės kristalus, ir "esu" būtent todėl, kad produkuoju niekybę." (153-154 p.).

"Subjektas be savybių," "juodoji skylė," "jokybės pragarmė" ir kitos kvazineoplatoniškos metaforos, kuriomis Šliogeris aprašo Niekį - kas tai yra? Sprendžiant iš šių metaforų, mano manymu, Šliogeris turi omenyje ne ontinį, bet ontologinį Niekį. "Jokybės pragarmė" ir etc. yra ontologinis Niekis, kuris kaip esanti nesatis arba nesanti esatis slypi Ego vidujybėje, tačiau, mano nuomone, tokio ontologinio Niekio nėra, todėl nėra ir jokios "jokybės pragarmės," jeigu, aišku, Šliogeris minėtoje citatoje kalba kaip

filosofas. Prieštaraudamas teigčiau, jog ontologinio Niekio nėra, o yra tik loginis Niekis. Niekis gali atsirasti filosofiniame akiratyje ir tapti apmąstymo objektu tik loginių operacijų dėka, kaip dedukcijos dėka iš vienu sąvokų gauta kita sąvoka. Niekis yra galimas tik kaip kalbinis konstruktas, o Niekio savaime negalima nei patirti, nei apmąstyti, tačiau, apie Niekį galima šnekėti, ir tai puikiai daro mano aptariamą autorius.

Būtina atkreipti dėmesį ir į tai, kad Šliogerio Niekio fenomenologija yra analogiška Kierkegaardo aprašytam resignacijos ir absoliutaus neigimo judesiui. Mano galva, tai ką nori aprašyti Šliogeris, pateikdamas Niekio fenomenologiją, yra kastracijos instinkto aprašymas. Šliogerio aprašytas Niekis yra Ego vidujybėje glūdintis kastracijos instinktas, kuris iš tiesų neturi jokio empirinio sąlygotumo, todėl beveik nėra paaiškinama, kodėl kastracija kaip “netikrovės pliūpsniai” iš Ego vidujybės išsiveržia į Ego gyvenamąją aplinką ir aplinkinį pasaulį. Šiuo požiūriu Šliogerio Niekio fenomenologiją aš interpretuoju kaip kastracijos instinkto legitimaciją ir pateisinimą.

Pateikęs Niekio ir niekybės fenomenologiją, Šliogeris klausia: “kaip Ego niekybė ir jame glūdintis Niekis apskritai virsta pavidalu?” ir atkartodamas visą moderniąją Vakarų filosofinę tradiciją atsako: “pradėdamas *cogito* judesį. “(156 p.). Kas gi yra tas lemtingas *cogito* judesys? Interpretuodamas moderniąją *cogito* sampratą Šliogeris *cogito* judesį sutapatina su kalbos judesiu. Mąstymo veiksmas yra pakeičiamas kalbos veiksmu apskritai. “Mąstau” Šliogeris redukuoja į “sakau”. Mąstymo veiksmą redukuoja į sakymo veiksmą. Kaip paaiškinti tokį Šliogerio minties posūkį, kuris iš esmės yra jau nebe minties, bet kalbos posūkis?

Šliogerio nuomone, Descarteso formulė *cogito er-*

go sum ne iki galo atspindi tikrąją mąstymo situaciją: “*Ergo* sandas, esantis dekartiškoje formulėje, turi būti pašalintas, nes jis iškreipia ir net paslepia tikrąją ontotopinę situaciją - mąstančiojo Ego tautologiją”(157p.), sako Šliogeris, bandydamas išnarplioti jau kelis šimtmečius Descarteso sumegztą Gordijaus mazgą. Dalelytė “*ergo*” arba “*vadinasi*”, kurios dėka yra konstruojamas Descarteso silogizmas, kurio pagrindu iš mąstymo fakto yra išvedamas buvimo faktas ir taip yra įrodomas mąstančiojo Ego egzistavimas, Šliogerio teigimu, neatspindi tikrosios buvimo ir mąstymo ryšio esmės, todėl yra reikalinga atlikti mąstančiojo Ego sampratos korekciją. Galima nurodyti tris pagrindinius Šliogerio įvykdytos moderniosios subjekto filosofijos korekcijos judesius:

1. Dekartišką formulę “mąstau, vadinasi, esu” pakeičiama parmenidiška formule “mąstymas ir būtis yra tas pat”.
2. Parmenido tezė “mąstymas ir būtis yra tas pat” modifikuojama į tezė teigiančią, kad “kalba ir būtis yra tas pat”(158p.).
3. Teigima, kad tikroji ontotopinė situacija yra ne *cogito*, bet *dico*. Mąstančiojo Ego vieta arba topas yra šnekoje, o ne pačiame mąstyme, kaip buvo teigta moderniojoje subjekto filosofijoje.

Visi šie Šliogerio padaryti kalbos judesiai ir yra išreiškiami formule *Ego dico sum*.

Filosofinė Šliogerio tekstų reikšmė, mano manymu, yra ta, kad juose slypi gili ir niekaip nekonceptualizuojama logika, kuria kaip vedliu turėtų pasikliauti skaitytojas, kad nenugrimztų į simbolių ir kvazisąvokų liūną. Šliogerio tekstą reikėtų suvokti būtent gadameriška prasme: vienu ir tuo pačiu metu ir kaip autoritetą, ir kaip prietarą, kuris nors vietomis yra ginčytinas, tačiau vis dėlto atskleidžia prasmę, o ji ir yra kiekvieno skaitytojo tikslas.

Augustinas DAINYS

**Tatjana Aleknienė. Sielos
dermės. Filosofinės graikų
etikos apybraiža. Aidai, 1999.
279 p.**

Pirmiausia reikia pasidžiaugti, kad pasirodė *tokio pobūdžio* knyga tiek filosofinės, tiek klasikinės filologijos padangėje. Lietuvoje iki paskutinio dešimtmečio pradžios antikinę filosofiją interpretuojančius tekstus paprastai rašydavo vadinamieji “tikrieji filosofai”, t. y. žmonės, turintys tam tikrą filosofinį išsilavinimą, tačiau labai retai mokantys klasikinės kalbas bei sugebantys skaityti nagrinėjamus kūrinius originalo kalba. Turint omenyje to laikmečio intelektualinį sąstingį, pravartu priminti, kad kaip antriniai šaltiniai anuomet dažniausiai pasitarndavo Losevo ar Tatariewicziaus opusai, praturtinti gana tradicinėmis (bei šia prasme ribotomis) “savomis išvalgomis”. Tokia tradicija, sakytume, ignoravo gausų vakarietišku interpretacijų archyvą, jau nekalbant apie tai, kad visiškai nebūdavo atsižvelgiama į naujesnes, modernias interpretacijas, anapus užkardos vykstančius teorines diskusijas bei ginčus. Pastaroji nagrinėjimo specifika tarsi sąmoningai apsisvėrė savotiškame minties bei išvalgų gelmėje (laisvę) varžančiame vakuume, neatsižvelgdama nei į vadinamąjį filologinį interpretacijos lygmenį, nei į galybę antikinės filosofijos tema jau parašytų tekstų. Vietiniai klasikinių kalbų žinovai būdavo suprantami išimtinai kaip vertėjai – tie, kurie paruošdavo tekstą “tikrojo filosofo” interpretacijai. Situacija ėmė kiek keistis prieš keletą metų, pasirodžius naujiems Platono bei kai kurių ikisokratikų vertimams į lietuvių kalbą – šalia išversto teksto imta teikti ir filosofinių bei filologinių komentarų, kuriuos dažniausiai paruošdavo naujos kartos filosofškai orientuoti klasikiniai filologai, tuo peržengdami nusistovėjusias disciplinų ribas ir tiesdami kelią nūdienos mąstyme postuluojamam interdisciplinarumui¹. Tačiau ši T. Aleknienės studija apie filosofinę graikų etiką turbūt yra pirmoji rimta ir atitinkanti savo laikmečio dvasią knyga, kurią galėtume priskirti tiek prie klasikinės filologijos, tiek prie filosofijos veikalų.

Pirmiausia krinta į akis tiesioginis autorės santykis su interpretuojamu tekstu – atliktas milžiniškas darbas studijuojant originalius tekstus. Tvirtas filologinis pagrindas yra “Sielos dermių” atramos taškas: atidus išsiskaitymas, akylas visų galimų tekstų studijavimas, neretai pasitelkiant specifines filologijos mokslo teikiamas galimybes (pvz., atitinkamų žodžių etimologiją, žodžių reikšmių vartojimą (kitimą) tam tikruose kontekstuose etc.). Be abejonės, tai byloja apie aukštą interpretatorės kaip klasikinės filologijos specialistės kvalifikaciją: kelia pagarbą tiek tai, koks didelis antikinių tekstų kiekis buvo perskaitytas, tiek tai, kaip kruopščiai ir nuosekliai tai buvo padaryta. Kita vertus, autorė pasitelkė anksčiau ignoruotą antrinių, naujaisiais laikais parašytų, tekstų patirtį – apie tai akivaizdžiai byloja pridėtas solidus bibliografijos sąrašas. Pastarasis faktas yra ypač svarbus, nes vakarietiškos literatūros įtraukimas į antikinės filosofijos interpretacijų akiratį suteikia galimybę pabandyti nors iš dalies įsilieti į tą diskursą bei intelektualinį kontekstą, nuo kurio ilgą laiką patys buvome atsiriboję. Tiesą pasakius, “Sielos dermės” parašytos² vakaruose įprastu antikinių autorių tyrinėtojų veikalams diskursu, kuriam būdingos jau minėtos savybės: atidus “filologinis” perskaitymas bei atsižvelgimas į antrinius tekstus. Šis modelis, apie kurio privalumus neverta net diskutuoti ir kuris dažniau yra vartojamas interpretatorių, stovinčių ant klasikinės filologijos pamatų, vis dėlto slepia savyje šiokių tokių pavojų. Mat šiaip ar taip tokio pobūdžio knygos pretenduoja vienu metu priklausyti dviem disciplinoms: viena vertus, klasikinei filologijai, kita vertus, filosofijai, todėl praktiškai yra neišvengiama minties slinktis arba į vienos, arba į kitos disciplinos pusę. Tokioje situacijoje ypatingą reikšmę įgyja prielaidos, pamatai, nuo kurių atsispiria interpretatoriai ir kurie pastarojo modelio atveju dažniausiai būna filologiniai. Nuo to šiek tiek kenčia nagrinėjimo “fi-

¹ Čia pirmiausia turiu omenyje *Aidų* leidyklos išleistus Platono ir Hėrakleito vertimus (Plg.: Platonas. *Timajas. Kritijas* / Iš graikų kalbos vertė, įvadą ir paaiškinimus parašė Naglis Kardelis. V: 1995; Platonas *Faidras* / Iš graikų kalbos vertė ir paaiškinimus parengė Naglis Kardelis. V: 1996; Platonas *Kratilas* / Graikišką tekstą parengė, vertė, įvadą ir paaiškinimus parašė Mantas Adomėnas. V: 1996; Platonas *Faidonas* / Iš graikų k. vertė, įvadą ir paaiškinimus parašė Tatjana Aleknienė. V: 1999; Hėrakleitas *Fragmentai* / Graikišką tekstą parengė, vertė, įvadą ir komentarus parašė Mantas Adomėnas. V: 1996.)

² Kaip nurodo pati autorė, knyga parengta Humanitarinių mokslų daktaro vardui gauti apgintos disertacijos “Žmogaus sielos dalių samprata senojoje graikų literatūroje (ikikrikščioniškieji amžiai)” (Vilnius, 1995) pagrindu.

losofiškumas” – jį imama išvedinėti iš pirminio filologinio lygmens. Akivaizdu, kad šitokia asimetrija yra sunkiai išvengiama. Ne išimtis ir T. Aleknienės knyga, kurioje dominuoja skvarbus klasikinio filologo žvilgsnis. Tačiau nuo to, be abejonės, nė kiek nemenkėja paties veikalo, kaip intelektualinio fakto, reikšmė – ši problema veikia sietina su antikinių tekstų interpretacijų specifika apskritai.

Reikia pabrėžti, jog aspektas, kuriuo pasiremama autorė gilinasi į senovės graikų filosofinę etiką, leidžia “Sielos dermes” pavadinti originalia studija. Knygoje sutelkiamas dėmesys į sielos dalių problematiką; šiosios sklaida bei aptarimas savo ruožtu presupponuoja susidūrimą su etinėmis problemomis – tuo, kaip jos buvo pateikiamos ir sprendžiamos antikiniuose raštuose. Šia prasme galima sveikinti autorės įžvalgą, atkreipiančią dėmesį į tokių, iš pirmo žvilgsnio skirtingų sričių teminių bendrumą – konkrečių atskirųjų analizė (i.e. sielos dalių) atskleidžia bendresnę etinę sampratą. Darbo karkasu drįsčiau vadinti pirmąją knygos dalį, kurioje svarstomos sielos dalių klausimas bei atitinkamai skaitytojo žvilgsnis nukreipiamas į Platono ontologinę etiką: viena vertus, Platono raštuose, kaip puikiai atskleidžia T. Aleknienė, sielos dalių problematika randama “gryniausiu pavidalu”, t. y. ji aiškiai artikuliojama ir aptariama, be to,

pati savaime regisi esanti reikšminga filosofo raštų kontekste; kita vertus, nuo to atsispiriant atsiranda geresnė galimybė aprėpti kiek padriką sielos dalių aptarimą kituose reikšminguose antikiniuose tekstuose. Tokiu būdu autorė metodologiškai pagrįstai kaip bendrą vardiklį pasitelkia platoniškąją sampratą bei antroje opuso dalyje peržvelgia pitagorininkų, Aristotelio, stoikų bei Filono Aleksandriečio svarstymus tiek sielos dalių, tiek sykiu ir etiniais klausimais. Vis dėlto santykis tarp pastarųjų ir Platono nustatomas ne sauso komparatyvizmo būdu, tačiau greičiau natūraliai išryškėjančiomis diskursyviomis sąsajomis – tyrinėjant šių įtakas, kritiką bei reakciją į filosofo pažiūras.

Žvelgiant paprasto skaitytojo žvilgsniu, krinta į akis ir kitas, gana malonus dalykas. Knygos autorė rašo kiek kitokiu stiliumi nei yra įprasta pateikti akademinius tekstus, kuriuose paprastai kreipiamas dėmesys į tai, *kas* rašoma, bet ne į tai, *kaip* tai yra daroma. “Sielos dermėse” justai lengvos prozos dvelksmas, be kita ko liudijantis ir literatūrinius mokslininkės sugebėjimus. Todėl tokia knyga turi galimybę tapti įdomi ne tik labai apibrėžtam mokslininkų ar filosofų būreliui, bet ir kitiems po knygnų lentynas besižvalgantiems intelektualiesiems skaitytojams.

Kristupas SABOLIUS

Albert Newen ir Eike von Savigny. Įvadas į analitinę filosofiją, Baltos lankos, 1999. 197p.

**B r e ž i a n t a n a l i t i n ė s t r a d i c i j o s
k o n t ū r u s**

Analitinė filosofija - viena reikšmingiausių šiuolaikinės filosofijos sričių. Išsikristalizavusi amžiaus pradžioje, anglosaksiškuose kraštuose ji dar ir šandien daug kur išlaiko dominuojančias pozicijas. Tiesa, jos pavidalai keičiasi, analitinį purizmą keičia atviresnis santykis su metafizine problematika, į filosofų, projektuojančių save būtent šioje tradicijoje, akiraty įtraukiama vis daugiau temų, anksčiau čiai tradicijai nebūdingų. Skandinavijos kraštų universitetuose filosofija pristatoma visų pirma ir plačiausiai būtent kaip filosofinė kalbos analizė. Labai nustebau, kai svečiuodamasi matematikos, ne filosofijos dėstytojo namuose Gotheborge išvydau tapytą Ludwigo Wittgensteino portretą, o kai savo nuostabą išreiškiau, tai dar buvau "pavaišinta" ir puikia muzika - įdainuotu "Traktatus Logico-Philosophicus". Kas tokia muziką rašo? - žinoma, skandinavas - suomis M. A. Numinen. Kūriny su taip ir vadinosi: "M.A. Numinen sings Wittgenstein". Į mano klausimą, ar jis domisi Wittgensteinu matematikos profesorius atsakė: o, taip, filosofija man įdomu. Aiški tokio atsakymo presupozicija: domėtis filosofija - tai domėtis Wittgensteinu ir Co. - analitika. Deja, Lietuvoje toks požiūris skamba beveik neįtikėtina. Neatsitiktinai per šios knygos pristatymą Atviros Lietuvos fondo namuose vienas talentingesnių mūsų filosofų nesidrovėdamas pareiškė neįsivaizduojąs, kam galėtų būti įdomi ši, jo manymu, sausa ir nebegyvybinga tradicija. Drįsčiau tvirtinti, kad paskutinis predikatas priskirtas tiesiog klaidingai: M. Dummet, D. Davidson, P. Grice, H. Putnam, R. Nozick, S. Kripke ir daugybė kitų, žymiausių šiuolaikinės filosofijos vardų, be vargo falsifikuoja tokį predikavimą. Na, o dėl "sausumo" - tai tiesiog preferencijų klausimas. Deja, filosofija mūsų krašte dažnai suprantama kaip sritis, artimesnė menui, poezijai, taigi nepavaldi griežtesnės analizės ar tikslesnės argumentacijos reikalavimams. Kaip tik dėl to labai nudžiugau sužinojusi, kad į lietuvių kalbą verčiamas "Įvadas į analitinę filosofiją". Kiek patraukli ar nepatraukli būtų ši tradicija Lietuvos skaitytojui, akademinis požiūris skati-

na manyti, kad ji bent turėtų būti plačiau žinoma tiems, kas profesionaliai užsiima ar noriasi užsiimti filosofija. Taigi aptariama knygelė užpildo aiškia filosofinės literatūros lietuvių kalba spragą.

Skaitytojui leidus, *Įvado* recenziją pradėsiu jūdėsiu, taip būdingu analitinei tradicijai - būtent jį naudoja autoriai *Pratarmėje*: iškėlę klausimą: "kas yra analitinė filosofija?", toliau rašo: "Norėdami atsakyti į šį klausimą pirmiausia jį keičiame kitu: kaip vartojama 'analitinės filosofijos' sąvoka?" (p.10). Toje pačioje pastraipoje nusakyta šio judesio motyvacija: "toks objekto analizės keitimas objekto sąvokos analize apibūdina *lingvistinį* filosofijos *posūkį*", kuris ir atveria analitinę tradiciją, pristatomą šioje knygoje. Tiesa, mano atsakymas į iškeltą klausimą būtų kiek platesnis negu tas, kurį siūlo A. Newen ir E. von Savigny *Pratarmėje*, tačiau jis neviršytų to atsakymo, kurį pasisemiame iš jų knygos visumos: analitinė filosofija yra terminas, vartojamas mažiausiai dviem prasmėmis.

Siauresne prasme jis žymi vieną įtakingiausių mūsų amžiaus filosofinių mokyklų, nuo amžiaus pradžios išsivyravusią anglosaksiškuose kraštuose (Didžiojoje Britanijoje, JAV, Kanadoje, Australijoje). Būtent šia siauresne prasme analitiką galime vadinti "filosofine mokykla", grįstą dviem autorių išskiriamomis paradigmomis: idealios kalbos konstravimo ir kasdienės kalbos analizės. Pirmoji paradigma lėmė kalbos filosofijos išsikristalizavimą į savarankišką filosofijos sritį, o taip pat pasitarnavo kaip esminė prielaida vienam svarbiausių posūkių mokslo filosofijoje: pozityvizmo virsmui loginiu empirizmu. Pastaroji sintezė buvo tokia vaisinga, kad dar ir šandien analitika neretai klaidinančiai tapatinama su nepozityvizmu (čia tik pažymėsiu jų lemtingiausius skirtumus: analitikai negalima be išlygų priskirti nuo pozityvizmo neatsiejamų nuostatų: radikalčiai antime metafizinės ir empirinės). Antroji paradigma tapo metodologine lingvistinės analizės, kalbos aktų teorijos prielaida, ir būtent šios paradigmos rėmuose buvo išvystytas metodas, praplėtęs pačias "analitinės

filosofijos” ribas - sąvokinė analizė (šis terminas, tiesa, taip pat turi siauresnę - kaip filosofinės mokyklos ir platesnę - kaip filosofinio judėjimo reikšmę, čia vartojama pastarąja prasme). L. Wittgensteinas, kuriam priklauso abiejų paradigimų autorystė, su antrąja siejo filosofijos, kaip “terapijos” idėją: analizė, paradigminiu kalbos vartojimo pavyzdžiu laikanti kasdienę kalbą, išgydys filosofiją nuo neišsprendžiamų metafizinių klausimų. Tačiau toks “terapinis” filosofijos supratimas netapo analitikus vienijančiu principu. Čia visų pirma turiu omenyje G. Ryle, J. Austina ar P. Strawsoną, kurie priklausė Oksfordo kasdienės kalbos mokyklai, bet tai nesutrukdė jiems, priešingai Wittgensteinui, tikėti, kad kaip tik įprastoje žodžių vartosenoje slypi visos distinkcijos, reikalingos giliausių filosofinių problemų sprendimui, todėl būtent kruopšti kasdienės kalbos sąvokinė analizė padės rasti atsakymus į tradicinius metafizinius klausimus, tokius kaip “sąmonė” (tas neišverčiamasis anglų *mind*), “pažinimas”, “universalijos” ar “laisva valia”. Bet kuriuo atveju sąvoka “analitinė filosofija” arba trumpiau - “analitika”, vartojama siauresnioje prasme, žymi požiūrį, pagal kurį filosofija - tai *kalbos* analizė (iš čia ir “linguistic turn”).

Siauresnioji sąvokos “analitinė filosofija” prasmė sudaro jos branduolį, kadangi būtent šioje mokykloje buvo išvystyti loginės ir lingvistinės analizės metodai, uždavę aukštus standartus tekstams, kurių autorius vadiname “rašančiais analitiškai”. Aiški argumentacijos loginė struktūra, teksto loginis skaidrumas, nuoseklumas, analizės detalumas, atožvalga į konkrečių mokslų teikiamus duomenis, atsargus požiūris į metafizines problemas ir grynosios spekuliacijos vengimas, dėmesys kalbai (“lingvistinis posūkis” laikomas 20 a. filosofijos žyme) tapo reikalavimais, kuriuos sau kelia filosofai, peržengę “analitikos” siauresniąją prasmę temų ratą. Čia platesne prasme terminas paplito nuo 1961 m. - po Reimonte įvykusios Britanijos ir Prancūzijos filosofų konferencijos, daug davusios analitinės filosofijos savivokai antroje mūsų amžiaus pusėje. Taigi šiandien terminas “analitinė filosofija” vartojamas ir platesne prasme, kurią, manau, geriau išreikštų sąvoka “analitinė tradicija”. Tik tokia platesnė analitikos, kaip tradicijos, samprata motyvuoja gana platų Neweno ir Savigny apžvelgiamų temų ir minimų autorių ratą ir, antra vertus, santykinai mažą autorių dėmesį tam, ką pavadinau “analitika siaurąja prasme” - loginei-epistemologinei ir lingvistinei kalbos analizei. Kaip rašoma *Pratarėje*, “analitinės filosofijos disciplinos kelia diskusijų, kurių jau neįmanoma išsprauti į metodinę kasdienės kalbos filosofijos ir idealios kalbos filosofijos dichotomiją” (p.14).

Rašant *Įvado* į bet kokią mokslo sritį recenziją, kyla klausimas apie kriterijus, pagal kuriuos galėtume vertinti tekstus, siekiančius *įvesti* skaitytoją į vieną ar kitą filosofijos sritį, šiuo atveju - atsakyti į klausimą: “Kas yra analitika?”. Informacine prasme tą bene geriausiai padaro enciklopedijos žanras, šiais laikais turintis jau pakankamai gilią tradiciją straipsnių vidinės struktūros požiūriu: bendras srities apibūdinimas, iškiliausi autoriai, pagrindinės jų keltos problemos, siūlyti sprendimai, argumentai už ir prieš, perspektyvos. Šiuolaikinė teksto pateikimo technologija (mūsų sričiai ją puikiai reprezentuoja elektroninė *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998) - hiperteksto formatas žaibiškai paklūsta skaitytojo apsisprendimui lįsti giliau, t.y. būti “įvesdintam į” konkrečią problemą ar autorių. Ar gali enciklopedijos straipsnis *sudominti*? Nedrįsčiau tvirtinti, kad ne, tačiau tikrasis šio žanro pašaukimas, matyt, ne toks. Turbūt tam ir rašomi *Įvada*.

Kaip *sudominti* (tai ir laikyčiau geriausiu “įvedimu”) skaitytoją konkrečia filosofijos sritimi? Manau, geriausias kelias - atsakyti srities sistemishkos apžvalgos ir “išgriebti” iš jos pačias “gyviausias” problemas - šį nemokslinį epitetą taikyčiau tiems epizodams filosofijos lauke, kurių veikėjai buvo *asmeniškai angažuoti* sprendžiamais klausimams, o taip pat toms, kurias aktualizuoja šiuolaikinis kontekstas. Čia prisimenu J. Agassi, mokslo filosofijos profesorius, žmogaus seno ir išmintingo, žodžius: atsiversk knygą, perskaityk pirmus penkis puslapius, jei jie tavęs nesudomino, dėk knygą į šalį. Sprendimas griežtas, bet gal teisingas? Ypač tai pasakytina apie *Įvadus* ...

Newen ir Savigny pasirinko “vidurio kelią”: knygoje rasite ir enciklopedinio pobūdžio informacijos, ir analitikų spęstų filosofijos problemų analizės. Teisybės dėlei pažymėsiu, kad pirmi *Įvado į analitinę filosofiją* puslapiai gerai suręsti, angažuojantys, taigi - knygos į šalį nepadėjau. O tolesnis dėstymas kaip tik ir paskatino išskirti aukščiau minėtas alternatyvas. Manau, knyga būtų išlošusi, jei autoriai būtų nuosekliau laikęsi kurios nors iš alternatyvų.

Pirmajame skyriuje pristatomi trys neginčijami analitinės tradicijos pradininkai: Gottlobas Frege, 19 a. vokiečių matematikas, filosofų pripažįstamas ne tik šiuolaikinės logikos bei loginės semantikos, bet ir kalbos filosofijos pradininku, taigi - filosofu, kurio renesansą stebime štai jau porą pastarųjų dešimtmečių (žr., pavyzdžiui, M. Dummetto reikšmės teorijos tyrinėjimus); anglų aristokratas, literatūrinės Nobelio premijos laureatas, Bertrand’as Russellas, - filosofas, rašęs pačiais įvairiausiai - filosofiniais, moksliniais, politiniais, socialiniais klausimais bei suformulavęs analitinės filosofijos programos branduo-

lį, taigi lemtingai prisidėjęs prie pačios analitinės filosofijos savivokos; ir Ludwigas Wittgensteinas - inžinierius iš Vienos, susidomėjęs matematika, todėl tapęs Russellio mokiniu ir pralenkęs patį mokytoją. Kaip tik Wittgensteina, kurio milžiniška įtaka praktiškai visai šio amžiaus filosofijai jau tapo visuotinai žinoma tiesa, turėjau omenyje, rašydama apie filosofus, kurie buvo *asmeniškai* angažuoti sprendžiamoms problemoms. Tokių išspūdį susidariai skaitydamas ir jo biografijas, ir jo tekstus, kurie, tariant R. Pavilionio žodžiais, "liudija ypatingą asmenybę, visą gyvenimą balansavusią ties aiškiaregystės ir beprotybės riba ir visą laiką kėlusią *prasmės* - filosofijos, gyvenimo ir savo paties buvimo pasaulyje prasmės klausimą" (žr. pratarinę Wittgensteino *Rinktiniam Raštams*, 1995).

Iš visų šių filosofų pristatymo, turėdama omenyje knygos žanrą, mažiausiai priekaištų turėčiau paragrafams apie Frege. Russellui skirtieji puslapiai silpnėsi - susidaro išpūdis, kad į juos buvo sudėta viskas, ką autoriai žinojo apie šią mąstytoją, o ne pristatomas Russellas kaip būtent analitikos pradininkas. Neweno ir Savigny Wittgensteino interpretacija - pakankamai paplitusi, tačiau mano galva, *Traktato* atžvilgiu - kiek klaidinanti. Visų pirma čia turiu omenyje "loginio atomo" sampratą. Atrodo, kad autoriams, patiems išsakius teisingą prielaidą apie tai, kad Wittgensteinas atsisakė daiktų-savybių ontologijos, toliau patiems sunku šios prielaidos laikytis. Tarkime, paragrafe "Elementarūs sakiniai ir vardai" susidaro išpūdis, kad ir "faktai" - "loginiai atomai", iš kurių sudarytas pasaulis Wittgensteino *Traktato* pasaulis, čia suprantami kaip tai, kam priskiriami vardai - kaip objektai ir savybės. Manychiau, kad Wittgensteino *Traktato* originalumas kaip tik sietinas su tuo, kad jam predikatai išreiškia ne vardus dalykų, apie kurių egzistavimo būdą turėtume spręsti, o *objektų sąryšingumą*, jų *konsteliaciją* (idėja, gražinanti mus prie tradicinės logikos naudoto koncepto: terminų suskirstytumas). Kaip tik tai jam leido išvengti loginių konstantų ir savybių aiškinimo kaip ypatingos prigimties objektų - "universals", kaip vadino jo mokytojas Russell. Wittgensteino požiūriu, tiksliai kalbant, savybės neegzistuoja, o egzistuoja tik daiktai su tam tikromis savybėmis: kada sakome 'Apskritumas būdingas rutuliams', tai nurodome ne apskritumą, o rutulius, kurie yra apskriti.

Mūsų teksto žanras ir apimtis, deja, neleidžia išsamiau padiskutuoti su Newen ir Savigny. Antra vertus, jų teksto žanras ir apimtis skatina žiūrėti atlaidžiau ir minėti tik dalykus, keliančius mažiau diskusijų -derančius *įvadams*. Pavyzdžiui, tarp analitinės tradicijos pradininkų pasigedau G. Moore'o, kurio

analizės sumanymas kaip tik ir paskatino Russellą, Wittgensteina, o per juos - ir vėlesnius analitikus skaidyti nagrinėjamą objektą iki elementariųjų dalių - iki toliau nebeskaidomų pagrindų. Moore'o *Etikos principai*, atvėrę naują filosofinių tyrinėjimų kryptį - metaetika, trumpai aptariamą antroje knygos dalyje. Žinia, *analizės*, kaip ją čia nusakiau, idėja - ne 20 a. filosofų atradimas. Jei Moore'ui šis terminas nereikštų nieko daugiau, ar nieko naujo, tuomet bent jau Descartes turėtų būti laikomas pirmuoju analitiku. Kaip tik todėl gaila, kad Moore'as, o tiksliau - jo atrastas *būdas analizuoti*, kuris pasirodė toks svarbus kitiems analitikos pagrindėjams, liko neaptartas.

Antroje dalyje analitinės filosofijos kūrėjų darbai apžvelgiami sisteminių filosofijos disciplinų požiūriu, t.y. jau sudėlioti į lentynėles: "Moralės filosofija" (§ 4-5), "Jutiminio suvokimo filosofija", "Antropologija", "Kalbos filosofija". "Lentynėles" čia beveik ironiškai miniu, prisimindama K. R. Popperį, kuris mokslą nusakė kaip *problemų sprendimą*, o ne "disciplinų kūrimą". Ironija gal ir nereikalinga, kadangi toks jau yra akademinis gyvenimas - įvesti tvarką kūrybinėje betvarkėje, taigi - suskirstyti jo gyvą procesą į "disciplinų lentynėles". Tiesą sakant, ta sistema "lentynėlių", kurią autoriai pasirinko pristatyti analitinę filosofiją, neatrodo nei pakankamai išsami, nei gerai motyvuota. Tarkime, labai tipiškais analitinei filosofijai darbais laikyčiau tuos, kurie grupuojasi po rubrikomis "Mokslo filosofija", "Epistemologija" (pažinimo teorija iš dalies atstovaujama jutiminio suvokimo analize, tačiau be R. Chisholmo ar K. Lehrerio vardų analitinė "žinojimo" koncepcija lieka nepristatyta, nors ši problematika sudarė neabejotinai reikšmingą analitinės filosofijos sritį) ar "Teisės filosofija" (minimas vienas klasikinis analitinės teisės filosofijos veikalas - H. L. Hart. *The Concept of Law*, kuriame iškeltų problemų diskusijos atvėrė platų teisinio pozityvizmo lauką). Sisteminių disciplinų ("lentynėlių") galima būtų išvardinti ir daugiau. Žinia, čia iškart atsiremtume į argumentą "įvadas", "apimtis" ir pan. Todėl ir norėjosi aiškesnės autorių pasirinkimo motyvacijos. Tiesa, *Pratarinėje* paminėta, kad "nutarėme neužsiminti apie disciplinas, kurias nagrinėjant būtina taikyti loginį formalizmą". Būtent tokioms disciplinoms autoriai priskiria mokslinio pažinimo teoriją¹. Esu tikra, kad analitiniai mokslo filosofijos tyrinėjimai gali būti pristatyti su tokiu minimaliu loginiu formalizmu, kad autorių siūlomas argumentas paprasčiausiai neturi galios. Todėl tai, kad knyga pristato analitinę tradiciją¹ be vienos iš svarbiausių jos sričių - mokslo filosofijos, o taip pat epistemologijos, - laikyčiau esminiu knygos trūkumu. Sistemiskumo požiūriu (o būtent to-

kį pasiūlė autoriai) kalbos filosofijai, sudarančiai analitikos branduolį taip pat skirta neproporcingai mažai vietos.

Trečiojoje knygos dalyje randame detaliausią analizę - aptariami konkrečių problemų sprendimai: analitinę ontologiją grindžianti egzistencijos prielaidų problema; psichologinio priežastingumo klausimas, kaip būdingiausia sąmonės filosofijos, kuriai vis didesnę dėmesį skiria analitikai, problema; iš kalbos filosofijos lauko platesniam aptarimui pasirinkta tikrai įdomi, Lietuvoje A. Degučio tyrinėta P. Grice'o kalbos ir komunikacijos teorija bei kai kurie reikšmės ir referencijos aspektai. Iš esmės III knygos dalį, kurioje aptariami analitiniai pastarųjų dviejų dešimtmečių tyrimai (D. Davidson, M. Dummett, M. Devitt, G. Evans, P. Grice, A. Martinich ir kt.), matyt, galima laikyti atsakymu R. Rorty'ui, kuris kny-

goje *Philosophy and the Mirror of Nature* (1980) skelbė analitinės filosofijos pabaigą. Nors, tiesą sakant, knygai nebūtų pakenkęs kiek išsamesnis atsakas į jo, o taip pat kito didžiojo analitikos kritiko - V. Quine'o argumentus.

Manau, kad šią knygą perskaitys ne tik filosofijos studenta, bet ir platesnis skaitytojų ratas - visi tie, kurie domisi šiuolaikine filosofija. Tiesa, ar Lietuvos humanitarinėje padangėje daug tokių, kurių nęgąsdina žodis "analitika", - nedirščiau prognozuoti, visgi neabejotinai džiaugčiausi, jeigu išsipildytų šios knygos autorių viltis: "sudominti filosofine mokykla, kuri argumentacijos išsamumą bei aiškumą vertina labiau nei beletristinę originalumą bei įmantrumą". Uždavins nelengvas, ypač šiandien, aplinkui siaučiant provokuojantiems postmodernizmo skersvėjams.

Nijolė LOMANIENĖ

Apie autorius

- Vytautas Rubavičius** *Kultūros ir meno instituto mokslinis bendradarbis*
- Jūratė Baranova** *Filosofijos daktarė, Vilniaus pedagoginio universiteto Filosofijos katedros docentė*
- Rasa Žiemytė** *Vilniaus universiteto Filosofijos istorijos ir logikos katedros doktorantė*
- Nerijus Milerius** *Vilniaus universiteto Filosofijos katedros doktorantas*
- Milda Paulikaitė** *Vytauto Didžiojo Universiteto Filosofijos katedros doktorantė*
- Dalius Jonkus** *Filosofijos daktaras, Vytauto Didžiojo Universiteto Filosofijos katedros vyr. asistentas*
- Rita Šerpytytė** *Filosofijos daktarė, Vilniaus pedagoginio universiteto Filosofijos katedros docentė*
- Gianni Vattimo** *Filosofijos daktaras, Turino Universiteto (Italija) Teorinės filosofijos katedros profesorius*
- Arūnas Gelūnas** *Vytauto Didžiojo Universiteto Filosofijos katedros doktorantas*
- Lilija Duoblienė** *Vilniaus universiteto Pedagogikos katedros doktorantė*
- Augustinas Dainys** *Vilniaus universiteto Filosofijos katedros doktorantas*
- Kristupas Sabolius** *Vilniaus universiteto Klasikinės filologijos specialybės III k. studentas; Atvirosios visuomenės kolegijos studentas*
- Nijolė Lomanienė** *Filosofijos daktarė, Vilniaus universiteto Filosofijos istorijos ir logikos katedros docentė*

T u r i n y s

Sudarytojo žodis 3

filosofiniai tyrinėjimai

- Vytautas Rubavičius
Filosofinė hermeneutika ir postmoderniojo mąstymo laukas 4
- Jūratė Baranova
Trys Platono apvertimai: Friedrichas Nietzsche, Martinas Heideggeris, Jacques Derrida 12
- Rasa Žiemytė
Apie L. Wittgensteino filosofavimo stilių 21
- Nerijus Milerius
Būti ar nebūti. Keletas variacijų sekant Heideggerio pėdomis 26
- Milda Paulikaitė
Kai kurie Naujųjų laikų subjekto ir objekto perskyros transformacijos Gadamerio hermeneutikoje aspektai 32
- Dalius Jonkus
Transcendentalinė fenomenologija, hermeneutika ir kultūrinė antropologija 43
- Rita Šerpytytė
Nihilizmas ir "silpnasis mąstymas" 52

Vertimai

- Gianni Vattimo
Hermeneutika ir nihilizmas. Vertė Rita Šerpytytė 59

recenzijos, anotacijos

- Arūnas Gelūnas
Martin Buber. Dialogo principas I. Aš ir Tu. Vertimas į lietuvių kalbą, įvadinis straipsnis ir paaiškinimai Tomo Sodeikos. Vilnius, Katalikų pasaulis, 1998. 198 p. 66
- Lilija Duoblienė
Kęstutis Pukelis. Mokytojų rengimas ir filosofinės studijos. Kaunas, Versmė, 1998. 536 p. 68
- Augustinas Dainys
Arvydas Šliogeris. Alfa ir Omega. Pradai, 1999. 411 p. 71
- Kristupas Sabolius
Tatjana Alekniene. Sielos dermės. Filosofinės graikų etikos apybraiža. Aidai, 1999. 279 p. ... 74
- Nijolė Lomanienė
Albert Newen ir Eike von Savigny. Įvadas į analitinę filosofiją, Baltos lankos, 1999. 197p. .. 76
- Apie autorius* 80

Dizainas: Jurga Januškevičiūtė-Tėvelienė

Žmogus ir žodis
Filosofija
Mokslų darbai

T. 1. Nr. 4

10,25 sp. l. Tir. 250 egz. Užsak. Nr. 91
Išleido Vilniaus pedagoginis universitetas
Studentų g. 39, LT-2034 Vilnius
Maketavo ir spausdino VPU leidykla
T. Ševčenkos g. 31, LT-2009 Vilnius
Kaina sutartinė