

Dialogo erdvė

FENOMENOLOGINIS

POŽIŪRIS

VILNIAUS UNIVERSITETAS

MINTAUTAS GUTAUSKAS



Dialogo erdvė

FENOMENOLOGINIS
POŽIŪRIS

VILNIAUS
UNIVERSITETO
LEIDYKLA

VILNIUS
2010

UDK ???
????

Apsvarstė ir rekomendavo išleisti Vilniaus universiteto
Filosofijos katedra (2010 m. gegužės 24 d.) ir
Filosofijos fakulteto Taryba (2010 m. birželio 09 d.;
protokolas Nr. 72)

Recenzavo:

Prof. dr. RITA ŠERPITYTĖ (Vilniaus universitetas)

Prof. dr. ARŪNAS SVERDIOLAS (Lietuvos kultūros tyrimų institutas)

Prof. dr. ALGIS MICKŪNAS (Ohajo universitetas, JAV)

Monografijos rengimą parėmė
Lietuvos valstybinis mokslo ir studijų fondas
ir Lietuvos mokslo taryba

Monografijos leidimą finansavo
Vilniaus universiteto Filosofijos fakultetas
ir Vilniaus universiteto leidybos fondas

*Viršelyje Paul Klee
Ulbanti mašina*

(Die Zwitcher-Maschine)

ISBN 978-9955-??-??-??

© Mintautas Gutauskas, 2010

© Vilniaus universitetas, 2010

Turinys

PRATARMĖ	9
ĮVADAS	13
◇ I dalis	
DIALOGO PAMATAI	31
1 skyrius.	
SUVOKIMO IR SUPRATIMO STRUKTŪROS	35
1.1 Objekto konstitucija ir suvokimo atvirumas: E. Husserlis	35
1.2 Supratimas kaip projektas ir pasisavinimas: M. Heideggeris	51
1.3 Kūniškas įsitvirtinimas pasaulyje: M. Merleau-Ponty	67
2 skyrius.	
INTERSUBJEKTYVUMAS	78
2.1 Savumo sfera ir bendrumo konstitucija: E. Husserlis	80
2.2 Intersubjektyvumas ir tarpkūniškumas	101
2.3 Normalumas ir ribiniai subjektai: E. Husserlis ir M. Merleau-Ponty	110

◇ II dalis	
SAŪVEIKOS IR BENDROS PRASMĖS SRITIS	127
3 skyrius.	
TRINARĖ DIALOGO STRUKTŪRA	129
4 skyrius.	
DIALOGO ERDVĖ IR PASAULIS	139
4.1 Dialogo įvykis ir vyksmas	140
4.2 Socialiniai vaidmenys kaip dialogo fonas	144
4.3 Susitikimas ir manęs išcentravimas	148
4.4 Kūnas kaip pasaulio tarpininkas	153
5 skyrius.	
PRASMĖS BENDRUMO STEIGIMASIS	160
5.1 Prasmės išpildymas vienas-per-kitą	164
5.2 Dialogo <i>telos</i> ir dialoginis prasmės patvirtinimas	173
5.3 Dialogo ir pasaulio horizontai	181
6 skyrius.	
DALYKINIS DIALOGAS.....	187
◇ III dalis	
DIALOGO ĮVYKIS IR DIALOGINIS SANTYKIS	201
7 skyrius.	
SANTYKIS IR ĮVYKIS: M. BUBERIS.....	205
7.1 „Tarp“ ontologija	210
7.2 Dialogo erdvė ir laikas	215

7.3 Patirtis ir išiktis. Aktyvumas ir pasyvumas	224
7.4 Dialogo įvykis	229
8 skyrius.	
DIALOGO KRITIKA: E. LEVINAS	235
8.1 Prasmės ir empiriškumo vertė.....	236
8.2 Susikalbėjimo prievarta ir etinis santykis	239
9 skyrius.	
NUO IŠTIKTIES PRIE BENDRUMO:	
B. WALDENFELSAS	246
9.1 Pasisavinimas ir radikali svetimybė	250
9.2 Išiktis ir „atsako logika“	257
9.3 Dialogo kilmė	264
BAIGIAMOSIOS PASTABOS	273
Literatūra	283
Asmenvardžių rodyklė	289
Summary.....	291

PRATARMĖ

Šios knygos motyvas – nuostaba dialogo įvykiu. Nuostaba prasidėjo dar pirmųjų filosofijos seminarų metu. Žmonės kalba skirtinga kalba, turi omenyje skirtingus dalykus, vadovaujasi skirtingomis prielaidomis, kalba ne visada aiškiai suprasdami dalykus, kartais dalykas mirga ir tik aiškėja, kartais supratimas nutrūksta ar patenka į aklavietę, kas nors pertraukia, viskas pasisuka visai kita linkme, o vis dėlto žmonės susikalba, ką nors išsiaiškina, bendrai supranta ir sutaria. Kaip tai įvyksta? Šalia to, susitikimai su Martino Buberio tekstais atvėrė kitą dialogo matmenį, kuris buvo vienaip ar kitaip artimas, patirtas, tik labiau pasislėpęs ir pasirodydavo ne nuostabos, bet ištikties ir kreipimosi į mane situacijose. Kaip atsitinka, kad kito kreipimasis ar buvimas vienas su kitu taip stipriai paveikia mane patį, kad išankstinės nuostatos subyra, pasikeičia planai ir elgiesi taip, kaip pats nesitikėjai, net priešingai savo sprendimams ar įsitikinimams? Dialogo klausimas nuolat iškildavo ir toliau iškyla įvairiose situacijose – kai į tave kreipiasi ir turi atsakyti, kai susitinki ir bendrauji tiek su pažįstamais, tiek su nepažįstamais žmonėmis, taip pat sprendžiant bendrus reikalus, dalyvaujant seminaruose, konferencijose, susitikimuose, dėstant ir vedant seminarus studentams.

Taigi, šios knygos motyvas – nuostaba, o visa ši knyga – bandymas suprasti, kas yra dialogas ir kas vyksta dialoge. Ėjau link to švytuoklės principu. Dar studijų laikais pradėjau nuo Buberio dialogo sampratos. Esu labai dėkingas Ritai Šerpytytei, kurios filosofinių seminarų metu atsivėrė Buberio Aš–Tu principas. Vėliau teorinis dėmesys persikėlė į kitą kraštutinumą – dalykinį, hermeneutinį dialogą, kuris vėlgi visuomet buvo šalia kaip nuolatinė tekstų skaitymo problema. Esu dėkingas Arūnui Sverdiolui, atvėrusiam hermeneutinio dialogo matmenis. O apsisototi prie fenomenologinio požiūrio skatino du dalykai, kurie buvo ne tik mano pasirinkimas, bet ir atsakas į susitikimus bei įvykius. Pirmasis, lėmęs konkrečius temas plėtojimo žingsnius, – susitikimai su Bernhardu Waldenfeldu. Pirmą kartą susitikome 2004 metais Europos humanitarinio universiteto organizuojamoje vasaros stovykloje Minske, kurios metu savaitę klausėmės jo paskaitų ir iki išnaktų diskutuodavome įvairiausiais klausimais. Jis atvėrė fenomenologinio požiūrio, kuris gali susieti patirties ir ištikties, dalykiškumo ir santykio plotmes, galimybes. Už tai jam ir stovyklos organizatoriams bei dalyviams esu labai dėkingas. O antras – svarbiausias, svariausias ir grindžiantis giluminius dalykus – dalyvavimas Arūno Sverdiolo vedamuose seminaruose A. J. Greimo centre, kuriuose su kolegomis ne tik susipažindavome su tekstais, nagrinėdavome pažiūras ir dalykus, bet ir nuolat mokėmės paties filosofinio dialogo, kurį išlaikyti nėra lengva. Pastaruosius porą metų skaitėme Maurice'o Merleau-Ponty „Suvokimo fenomenologiją“, kurios skaitymas tapo fenomenologinės tradicijos, vidinių motyvų ir galimybių nagrinėjimu apskritai. Todėl Merleau-Ponty požiūris tapo tam tikru atskaitos tašku. Daugelis įžvalgų atsirado diskutuojant su Arūnu Sverdiolu, Danute Bacevičiūte, Daliumi Jonkumi, Nijole Keršyte. Jiems ir kitiems „Sverdiolo seminaro“

dalyviams esu labai dėkingas. Esu dėkingas Ritai Šerpytytei, Arūnui Mickevičiui ir Nerijui Mileriui už svarius pokalbius kituose teoriniuose ir kasdieniuose kontekstuose. Esu dėkingas ir netiesioginiams pašnekovams – Tomui Sodeikai, Algiui Mickūnui, Arvydui Šliogeriui. Šios knygos tekste ne vien mano atradimai, tai ir bendra mūsų pokalbių nuosavybė. Dar kartą dėkoju Arūnui Sverdiolui, kuris labai nuodugniai perskaitė šios monografijos rankraštį ir pateikė daug vertingų pastabų.

Taip pat esu dėkingas Lietuvos valstybiniam mokslo ir studijų fondui ir Lietuvos mokslo tarybai už finansinę paramą monografijai sukurtiūrimą. Dėkoju Vilniaus universiteto Filosofijos fakultetui ir Vilniaus universiteto leidybos fondui, kad finansavo monografijos leidimą.

ĮVADAS

Dialogas yra esminė žmogaus egzistencijos dalis. Turbūt niekas nepaneigs dialogo reikšmės mūsų gyvenime. Šis žodis figūruoja įvairiausiuose kontekstuose – politikoje, moksle, darbe, susitikimuose, konferencijose ir pačioje kasdienybėje. Dialogas tampa ypač reikšmingas ten, kur atsiranda konfliktas, nesutarimas, prievarta, įtampa, o kartais ir abejingumas bei susvetimėjimas. Čia dialogas suprantamas kaip tai, kas vėl susies žmones, leis gyventi ir dirbti kartu, sutarti ir suprasti vienas kitą. Tačiau dialogas nėra skaidrus fenomenas. Nors visi daugiau ar mažiau žino, kas yra dialogas, vienaip ar kitaip tai supranta savo asmeninės patirties pagrindu, kai tik kritinė refleksija pradeda klausti, *kas* yra dialogas, susiduriame su tuo, kad nėra aiškių dialogo apibrėžčių. Dialogas dažnai suprantamas kaip komunikacijos sinonimas ir, atrodo, kuo mažiau klausama ir pasitikima savo patirtimi, tuo aiškiau, kas yra dialogas. Tai nėra atsitiktinis dalykas. Neklausianti patirtis suima į save dialogo formų įvairovę ir neaiškiu būdu suvienija tai, kas struktūriniu požiūriu yra skirtinga. Skirtingų formų dialogai telpa po vienu vardu. Tad, savo ruožtu, kritinei refleksijai pirmiausia reikia įveikti dialogo savaimę suprantamumą.

Pati refleksija atsiduria keblioje situacijoje. Viskas būtų daug paprasčiau, jei neklausiantis požiūris būtų neteisus. Tuomet būtų galima atrasti „tikrąją“ dialogo struktūrą ir taip turėti patikimą teorinės refleksijos rezultatą. Tačiau dialogas yra pernelyg įvairialypis fenomenas, todėl jo tapatybė neturi aiškių apibrėžčių. Kuo labiau bandoma tikslinti dialogo struktūrą, tuo daugiau randama argumentų išskaidyti dialogo tapatybę į atskiras sritis, kurių kiekviena turėtų savo dialogo formą. Galime atriboti tarpasmeninį, tarpkultūrinį, tarpreliginį, politinį, hermeneutinį, mokslinį, filosofinį, pedagoginį dialogus. Dialogo analizė turi skaitytis su šiais skirtumais. Tačiau siūlosi ir priešingas argumentas – dalijimas, skaidymas, klasifikacija susiduria su tuo keblumu, kad kiekviena forma siekia privatizuoti tai, kas nepriklauso vien tik jai. Daugiausia ką gali padaryti klasifikacija – pateikti išgrynintus dialogo modelius, kurie yra veikiau norma nei aprašymas. Todėl kiekviena klasifikacija, jei ji nori apčiuopti tai, kas vyksta, o ne vien tai, kaip turėtų būti, susiduria su prieštaravimais, nes pasirodo, kad atotrūkis tarp modelio ir vyksmo yra gana didelis, o atžvalga į vyksmą dažnai kvestionuoja patį modelį.

Manytume, kad kiekviena su išlygomis išskirta forma priklauso nuo to, ką galėtume pavadinti dialogo esme. Ji yra išlaidoma kiekvienoje formoje. Pagrindiniai dalykai skamba gana banaliai – dialogas pirmiausia yra pokalbis tarp *aš* ir *kito*; tai susitikimo, kūniškos sąveikos, buvimo vienas-priešais-kitą situacija; su kuo nors kalbamas apie ką nors ir šiame pokalbyje steigiasi bendros prasmės, tarpusavio supratimo ir sutarimo sritis. Šie dalykai, kai bandome juos tikslinti ir klausti, kaip jie pasireiškia įvairiose dialogo formose, pasidaro nebanalūs, o problemiški. Juk tarpkultūrinio dialogo negalime redukuoti į dviejų asmenų susitikimą ir pokalbį, nes kultūros „susitinka“

ir „kalbasi“ ne konkrečiame kūniškame „čia ir dabar“. Politiniame, tarpreliginiame pokalbyje sutarimo ir susikalbėjimo momentas yra problemiškas, nes partneriai neturi priėti prie bendrų tiesų, bet priešingai – išlaikyti savo poziciją ir tam tikra prasme nesutarti. Hermeneutiniame pokalbyje interpretatorius, kuris siekia suprasti tekstą, yra visai kitoje „susitikimo“ situacijoje, nei partnerių susitikimas tiesioginiame pokalbyje. Taip pat kyla neaiškumų dėl pačių sąvokų ir tų kontekstų, kurie slypi už jų, – ką reiškia susitikti, susikalbėti, sutarti, suprasti vienas kitą? O ir pats dialogas – kuo jis skiriasi nuo komunikacijos, kitų bendravimo ir sąveikos būdų?

Klausimų ratas labai platus. Tačiau ne vien tik jų – teorinių priegų prie dialogo fenomeno yra daug ir kiekviena jų savaip apčiuopia dialogo esmę. Manytume, kad bandymas nagrinėti dalykus iš „paukščio skrydžio“ iš anksto pasmerktas nesėkmei, todėl dialogas kaip vientiso fenomeno analizė reikalauja tam tikro apsisprendimo. Renkamės fenomenologinį požiūrį į dialogą. Nemanome, kad tai yra vienintelis teisingas požiūris. Fenomenologinio požiūrio pranašumas – šis požiūris padeda maksimaliai priartėti prie dialogo *patirties tiesioginėje sąveikoje*. Kaip bandysime parodyti vėliau, paties dialogo faktiškumo apčiuopimas ar fiksavimas galimas pirmiausia patirties lygmeniu. Todėl reikia atverti patirties plotmę ir išanalizuoti patirties struktūras. Kitas pranašumas – fenomenologinė analizė labiausiai priartina prie pirmojo dalyvaujančio asmens – *aš* pozicijos. Kaip matysime, dialogas yra įvykis, kuris pirmiausia įvyksta man, – *aš* dalyvauju dialoge, suvokiū, patiriu, sąveikauju su kitu, esu ištinkamas, esu santykiyje, susikalbu su kitu, priimu bendrą prasmę.

Sieksime apčiuopti tai, kas yra arčiausiai dialoge dalyvaujančių asmenų. Todėl dėmesio centre bus *susitikimas, kūniška*

sąveika ir *bendros prasmės kūrimosi vyksmas*. Mūsų supratimu, kūniška sąveika yra paradigminė visoms dialogo sampratoms. Tokios dialogo formos, kuriose kūniška akistata ir sąveika nėra esminė (tarpkultūrinis, tarpreliginis, hermeneutinis dialogas ir t. t.), vis vien perima kūniškos susitikimo situacijos ir tiesioginės sąveikos struktūras. Todėl kūniška situacija dialogo temoje turi pirmenybę. Siekdami apčiuopti tai, kas yra arčiausiai sąveikaujančių asmenų, atidėsime į šali dialogui priklausančias, tačiau, mūsų supratimu, antrines temas. Tai yra klausimai apie refleksijos vaidmenį dialoge, dialogo eigos konstravimą, koregavimą, principų numatymą ir įgyvendinimą. Šie dalykai persikelia į dėmesio centrą, kai dialogo eiga sutrinka ir reikalauja aktyviai koreguoti pokalbio eigą, svarstyti ir konstruoti principus.

Taip pat reikia apsiriboti ir metodiniu požiūriu. Tiek fenomenologijoje, tiek jai artimose filosofijose galime rasti prieigų prie dialogo įvairovę. Iš karto turime atsiriboti nuo tų dialogo teorijų, kurios yra modelių ir normų, o ne patirties svarstymai. Fenomenologija pirmiausia yra vyksmo, gyvosios dabarties tematizavimas, todėl dialogo kaip normatyvaus ir teisingo bendravimo modelio konstravimas nėra jos dalis. Be abejo, sunkiausia atsiriboti nuo artimų dalykų. Kadangi sutelkiame dėmesį į tiesioginę sąveiką ir veiklą, reikėtų atsiriboti nuo Jürgeno Habermaso dialogo kaip „komunikatyvios veiklos“ interpretacijos¹. Nors galime rasti daug sąlyčio taškų, šios teorijos nenorime įtraukti dėl to, kad jai dialogas iš esmės yra veikiau normų nei vyksmo klausimas. Dar sunkiau atsiriboti nuo Hanso Georgo Gadamerio hermeneutinio dialogo sampratos, nes

¹ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I–II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

jo hermeneutika iš esmės perima fenomenologinę dialogo interpretaciją, apskritai daugelis sąvokų ir kontekstų yra tie patys, o „kalbos kaip pasaulio patirties“ interpretacija sustiprina kalbinio matmens teorinę bazę pačioje fenomenologijoje. Atsisakyti hermeneutinės dialogo sampratos galime argumentuodami tuo, kad vis dėlto Gadamerio hermeneutikai svarbiausios yra kalbos ir tiesos problemos, o pats dialogo klausimas kyla kaip šių problemų dalis ar sprendimo etapas. Mes sutelksime dėmesį į tiesioginę kūnišką sąveiką, kuriai kalbos ir tiesos problemos yra antrinės. Be to, teoriniu požiūriu kalbos ir tiesos temos yra gerokai platesnės, jos dialogą gali įtraukti kaip potemę, matmenį ar pagrindą, tačiau dialogo tema negali būti prilyginta kalbos temai. Galime išskleisti dialoginį matmenį kalboje, tačiau tai neapims kalbos temos. Tiesos problema taip pat yra gerokai platesnė. Ji reikalauja nagrinėti adekvatumo, verifikavimo, legalumo ir legitimavimo klausimus, o šie klausimai jau nėra dialogo teorijos dalis.

Reikia pažymėti, kad ir pati įvairialypė fenomenologinė tradicija gali pasiūlyti skirtingas prieigas. Kaip teigia vokiečių fenomenologas Bernhardas Waldenfelsas, šiandien „Lemiamas klausimas skamba būtent taip: ar dia-logo arba dis-kurso *dia-*bus mažomas iš vieno *logos*, taigi kaip bendros prasmės, bendrų tikslų, bendrų taisyklių, bendrų praktikų ar technikų sfera, ar atvirkščiai – kiekvienas *logoi* bus suprantamas iš *dia-*, vėl susietas su diastazėmis ir dierezėmis, kurios įsibrauna į visas sintetines tvarkos kombinacijas“². Šią alternatyvą galime kiek susiaurinti ir klausti, kas turėtų būti tyrimo centre, – ar dialogą nagrinėsi-

² B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, S. 215.

me ir vertinsime iš bendros prasmės kūrimosi perspektyvos, ar iš susitikimo ir įvykio, kurie nepaklūsta įprastos komunikacijos tvarkai, matmens. Reikia pažymėti, kad skirtingi prieigos būdai – dėmesio sutelkimas į susitikimą, įvykį, kūnišką stovėjimą vienas-priešais-kitą arba į komunikaciją, susikalbėjimą, sutarimą, tarpusavio supratimą, bendrą prasmę – veda prie skirtingų rezultatų. Matysime, kad nors išvardyti dalykai yra universalūs, akcentai reikalauja skirtingų pavyzdinių dialogo formų. Čia galime matyti ryškį priešpriešą tarp dalykinio dialogo ir Aš–Tu santykio. Nemanome, kad turėtume Martino Buberio stiliu mi supriešinti pokalbius „apie ką...“ ir „su kuo...“, bet mums atrodo, kad ši alternatyva šiuolaikinėje fenomenologijoje turi būti priimta kitokia forma. Pagal ją skleisime dialogo temą. Pirmoji dalis bus skirta „dialogo pagrindams“ – patirties ir intersubjektyvumo struktūroms. Antroji – dialogo kaip prasmės bendrumo kūrimosi vyksmui, taigi bendrumo matmeniui. Trečioji dalis bus skirta – santykio ir įvykio, taigi skirtumo, matmenims. Metodiniu požiūriu šios dalys taip pat bus skirtingos. Tai turėtume aptarti nuodugniau.

Pirmoje dalyje nagrinėsime Edmundo Husserlio, Martino Heideggerio ir Maurice'o Merleau-Ponty pozicijas patirties ir intersubjektyvumo struktūrų klausimais. Šios dalies paskirtis yra labiau instrumentinė – sieksime rekonstruoti tuos momentus, kurie bus svarbūs dialogo analizei antroje ir trečioje dalyje. Pirmą dalį skirstime patirties struktūroms analizuoti. Pirmame skyriuje, nagrinėdami Husserlio poziciją, išryškinsime suvokimo struktūrą, o ypač jo neužbaigtumo ir atvirumo momentus. Nagrinėdami Heideggerio poziciją, rekonstruosime supratimo ir interpretacijos, daikto parankumo sampratą, ypač sutelksime dėmesį į interpretacijos kaip pasisavinimo momentą. Nagrinėdami Merleau-Ponty poziciją, sutelksime dėmesį į kūniškumo

plotmę ir kūno kaip veiksmo projekto sampratą. Antrame skyriuje dėmesį sutelksime į intersubjektyvumo plotmę. Pirmame poskyryje Husserlio intersubjektyvumo teorija bus nagrinėjama trimis aspektais – bendros prasmės konstitucija, subjekto įcentruotumas monadinėje vienvėje ir subjekto išcentravimas susitikime su kitu. Tai bus reikšminga siekiant paaiškinti susitikimo su kitu pobūdį ir bendros prasmės naujumą dialoge. Antrame poskyryje dėmesį nuo bendrumo konstitucijos skirtingų *aš* susitikime perkelsime prie iš anksto duoto bendrumo tarpkūniškumo ir anonimiškumo plotmėse. Čia išeities tašku taps Merleau-Ponty pozicija, kuri parodo sąveikos su kitu ir tarpusavio supratimo betarpiškumą. Trečiame poskyryje nagrinėsime santykio su ribiniais subjektais – anomalijomis aspektus.

Antroje dalyje pereisime prie to, ką būtų galima pavadinti „klasikinės“ fenomenologinės dialogo teorijos plėtote. Tai dialogo kaip bendrumo kūrimosi intersubjektyvumo realizavimosi tematizavimas. Šios dalies tikslas bus jau ne tam tikrų pozicijų rekonstravimas, bet fenomenologinė paties dialogo fenomeno analizė. Dėmesį sutelksime į patirtį vienijančius momentus ir dialogą nagrinėsime sąveikos, bendros erdvės ir bendros prasmės steigimosi aspektais. Pirmiausia, remdamiesi Bernardo Waldenfelso ir Algio Mickūno pozicijomis, analizuosime trinarę dialogo struktūrą ir išskirsime tris pagrindines santykių kryptis – santykį su dalyku, su kitu ir su pačiu savimi. Antrame skyriuje sieksime atskleisti dialogo erdvės savitumą tiesioginėje kūniškoje sąveikoje su kitu. Dėmesį sutelksime į susitikimo, išcentravimo ir kūniškos akistatos momentus, taip pat sieksime atskleisti savitos dialogo erdvės ir pasaulio sąsajas bei atskirtis. Trečiame skyriuje dėmesį skirsime prasmės plotmei. Pirmiausia sieksime parodyti, kaip kuriasi bendra prasmė išpildymo vienas-per-kitą būdu, nagrinėsime prasmės patvirtinimo momen-

tus, sieksime nustatyti dialogo ir pasaulio prasminių horizontų santykį. Paskutinis, ketvirtas skyrius bus skirtas dalykiniam dialogui, kurį traktuosime kaip išgrynintą prasmės matmens realizavimą.

Trečioje dalyje dialogo analizės atskaitos tašku taps ištikties, įvykio ir santykio matmenys. Šioje dalyje derinsime Martino Buberio, Emmanuelio Levino, vėlyvojo Bernhardo Waldenfelso pozicijų interpretaciją su fenomenologine dialogo analize. Buberio ir Levino interpretacija sieksime atskleisti dialoginio santykio ir dialogo įvykio matmenis. Čia reikia pasakyti, kad pati Buberio ir Levino interpretacija nutols nuo jų pozicijų rekonstrukcijos, nes abu autoriai, kalbėdami apie dialogą, kitaip dėliotų akcentus. Atskaitos tašku bus vėlyvojo Waldenfelso pozicija, kuri sieks suvienyti anksčiau išryškintą dialogo priegū alternatyvą. Taigi pirmame skyriuje, nagrinėdami Buberio dialogo filosofiją, išryškinsime dialogo įvykio ir situacijos, patirties ir ištikties, aktyvumo ir pasyvumo momentus. Antrame skyriuje sieksime atskleisti Levino dialogo kritiką. Čia nagrinėsime dialogo vertės klausimą bei pastangas suprasti ir sutarti prievartą. Trečiame skyriuje, nagrinėdami Waldenfelso poziciją, sieksime ne tik atskleisti patirties ir ištikties santykį, bet ir sutraukti į viena visas antros ir trečios dalies temas. Taigi sieksime nustatyti vienijančių ir skiriančių momentų santykį dialoge, bendros prasmės ir susitikimo matmenų sampyną ir išsiskyrimus. O baigiamosiose pastabose pateiksime visos tyrimo eigos apibendrinimą.

Tyrinėjimų apžvalga

Dialogas kaip tema ir problema filosofijos akiratyje sukasi nuo antikos laikų. Dialogas yra tiek žmogiško gyvenimo, tiek pa-

čios filosofijos egzistavimo sąlyga. Tad ir gyvenimo, ir filosofijos sąlygų refleksija nuolat įtraukdavo akiratin ir dialogo temą. Norint apžvelgti dialogo temos variacijas filosofijos istorijoje, reikėtų milžiniško darbo³. Dėl pernelyg didelės apimties apsiribosime trumpa, XX amžiumi prasidedančia tyrinėjimų apžvalga, kuri yra lemtinga ir reikšminga dialogo filosofijai ir fenomenologijai.

Dialogo temos žydėjimo metas yra XX amžiaus pirmoji pusė. 1923 metais pasirodė M. Buberio veikalas „Aš ir Tu“, kuris davė pradžią naujai dialogo filosofijai. „Dialogo filosofija“ iš esmės yra Buberio atverto dialoginio matmens – kito kaip Tu ir dialoginio santykio – refleksijos plėtotė. Dialogo filosofija išsiskleidė vokiečių filosofijos kontekste kaip opozicija transcendentalinei filosofijai ir jos pagrindu išplėtotoms tarpžmogiško buvimo ir etikos interpretacijoms. Dialogo filosofijos užuomazgų randame jau F. Rosenzweigo⁴ mąstyme. Tai įstato dialogo problemą į religinės ir egzistencinės problematikos rėmus. Tad dialogo filosofija skleidėsi kaip naujas religijos filosofijos pagrindas – tai rodo M. Buberio⁵ darbai. Kiek vėliau ji įgyja labiau egzistencinį pobūdį ir plėtojama G. Marcelio ir H.-H. Schrey'aus darbuose. Tačiau po XX amžiaus vidurio ši filosofinė kryptis pasitraukė

³ Plačią istorinę dialogo temos apžvalgą galime rasti H.-H. Schrey'aus veikale *Dialoginis mąstymas* – H.-H. Schrey, *Dialogisches Denken*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970. Taip pat siauresnį aptarimą – A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, in: *Baltos lankos*, Nr. 11, Vilnius: Baltos lankos, 1999.

⁴ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main: Kauffmann, 1921.

⁵ M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*. Zürich: Manesse, 1950; M. Buber, *Das Problem des Menschen*. Heidelberg: Schneider, 1954; M. Buber, *Dialogo principas II: Dialogas. Klausimas pavieniui. Tarpžmogiškumo pradai*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 2001.

iš arenos ir perėjo į taikumuosius kontekstus – edukologiją, psichologiją, psichoterapiją ir kt. Veikiausiai pasitraukimą iš filosofinės arenos lėmė bandymai suteorinti šią filosofiją, kurie išryškino teorinius ir metodinius prieštaravimus. Savo ruožtu, E. Levino filosofija reikalavo dialogo refleksijos revizijos.

Fenomenologijoje dialogo tema aiškiai pasireiškė tik XX amžiaus viduryje. Iš esmės fenomenologinis dialogo nagrinėjimas buvo atsakas į Buberio dialogiką ir bandymas ją suvienyti su fenomenologine intersubjektyvumo teorija. Vienas pirmųjų ryškių fenomenologijos darbų dialogo tema yra M. Theunisseno veikalas „Kitas. Dabartinės socialinės ontologijos studijos“⁶, pasirodęs 1965 metais ir nulėmęs tolesnę dialogo temos sklaidą fenomenologinės intersubjektyvumo teorijos pagrindu. Tai jau nebebuvo tiesioginė Buberio linijos plėtotė. Šiame veikalė jis pabando sujungti į vieną Husserlio intersubjektyvumo teoriją, Heideggerio štai-būties analitiką ir Buberio dialogiką ir taip pateikti bendrą intersubjektyvumo teoriją. Šio bandymo nevainikavo sėkmė, tačiau taip išryškėjo Buberio dialogikos ir Husserlio intersubjektyvumo teorijų skirtumai, pranašumai ir trūkumai.

Kita išsami studija, turėjusi didelę įtaką dialogo klausimo skleidimui fenomenologijoje, – 1971 metais pasirodžiusi B. Waldenfelso „Dialogo terpė“⁷, kuri nagrinėjo dialogą fenomenologiniu pagrindu. Ši studija buvo paremta tiek Buberio, tiek Husserlio kritika. Iš esmės tai buvo fenomenologinės intersubjektyvumo teorijos modifikacija dialogo pagrindu, tačiau,

⁶ M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin: Gruyter, 1965.

⁷ B. Waldenfelso, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag: Nijhoff, 1971.

nutolus nuo Buberio, išnyko dialogo problemos įtampa ir dialogo nagrinėjimas sutapo su bendraisiais komunikacijos tyrimais. Taip pat būtų galima vertinti ir A. Mickūno „Dialogo sritį“⁸. Vėliau fenomenologijoje dialogo tema kaip tokia nebuvo sulaukusi išsamių tyrinėjimų. Ji iš esmės neperžengė intersubjektyvumo teorijos ribų, todėl dialogo tyrinėjimai buvo veikiau parašiniai. Galbūt tai lėmė paties dialogo fenomeno nevienalytiškumas, todėl fenomenologiniai aprašymai orientavosi į atskiras sritis, bet ne į dialogo tyrimus apskritai. Kai kurie tyrimai apsiribojo tradicine Husserlio problematika – tai K. Heldo⁹, I. Yamaguchi¹⁰, vėliau kiek modifikuotai – D. Zahavi¹¹, N. Depraz¹² darbai; kiti – vėlyvojo Waldenfelso mokykla nuo aštuntojo dešimtmečio apvertė intersubjektyvumo problematiką ir dėmesį sutelkė ne į patirties bendrumo, bet į ištikties ir skirtumo momentus Merleau-Ponty ir Levino filosofijos pagrindu.

⁸ A. Mickūnas, J. J. Pilotta, *The science of communication: its phenomenological foundation*, Hillsdale: Lawrence Erlbaum associated Publishers, 1990. Dalis, versta D. Bacevičiūtės, yra paskelbta „Baltose lankose“ – A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, in: *Baltos lankos*, Nr. 11, Vilnius: Baltos lankos, 1999.

⁹ K. Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie“, in: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludvig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*. Phaenomenologica 49. Hrsg. U. Claesges, K. Held, Haag: Nilhoff, 1972.

¹⁰ I. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Phaenomenologica 86, Hague/Boston/London: Nijhoff, 1982.

¹¹ D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Phaenomenologica 135, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1996; D. Zahavi, *Self-awareness and alterity: a phenomenological investigation*, Evanston, Ill: Northwestern Univ. Press, 1999.

¹² Lietuvių kalba – N. Depraz, „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“, in: *Logos*, Nr. 34, 35, 2003.

Taigi, galimybių revizuoti intersubjektyvumo teorijos ir dialogo tyrimus suteikė Merleau-Ponty ir Levino filosofija. Merleau-Ponty išsprendžia intersubjektyvumo problemą remdamasis tarpkūniškumu, atskleidęs tarpusavio sąveikos ir betarpiškos kito praeinamybės momentus¹³. Husserlio ir Heideggerio kritiką ir intersubjektyvumo teorijos skleidimą Merleau-Ponty fenomenologijos pagrindu demonstruoja Waldenfelo¹⁴, K. Meyer-Drawe¹⁵ darbai.

Levino filosofija pareikalavo kitokio būdo kelti klausimą apie kitą ir santykį su kitu. Mąstymo totalybės atskleidimas¹⁶, „sakymo“ ir „pasakyta“¹⁷ skirtumas suteikia ir dialogo temai kitą pagrindą. Tačiau Levino filosofija padarė priešingą poveikį – nutolino nuo dialogo problematikos. Jo atlikta Buberio kritika¹⁸ reikalavo pereiti nuo dialogo kaip abipusio santykio prie etinio santykio su transcendentiniu kitu apmąstymo. Todėl Levino filosofijos tyrinėjimuose nedaug kur rasime tiesioginę dialogo analizę. Iš esmės tik Waldenfelsas savo „svetimybės fenomenologijoje“¹⁹ didelę dalį atseikėja dialogui. Čia dialogo

¹³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945. Šio veikalų dalys lietuvių kalba yra paskelbtos „Baltų lankų“ 14, 23, 24, 27, 28, 29 ir 31–32 numeriuose.

¹⁴ B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

¹⁵ K. Meyer-Drawe, *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*, München: Fink, 1984.

¹⁶ E. Levinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, La Haye: Nijhoff, 1961.

¹⁷ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Nijhoff, 1974.

¹⁸ E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1982; E. Levinas, *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, Vilnius: Aidai, 2001.

¹⁹ B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997; B. Walden-

temos atskaitos tašku tampa ne patirtis, kaip „Dialogo terpėje“, bet ištiktis.

Lietuvoje dialogo tema buvo ir yra nuolatinė kitų temų palydovė. Į filosofinės refleksijos centrą ji iškilo kartu su Buberio veikalų vertimais į lietuvių kalbą. 1998 ir 2001 metais išleistos dvi „Dialogo principo“ dalys, 1998 metais vyko Buberio seminarai Kaune, 1999 metais išverstas į lietuvių kalbą A. Mickūno tekstas „Dialogo sritis“ ir 1999 išleidžiamas vienuoliktas „Baltų lankų“ numeris, skirtas dialogui. Taigi dialogo filosofija pirmiausia pasirodė Buberio filosofijos pagrindu. Pažymėtini labai išsamūs T. Sodeikos įvada ir Buberio veikalus ir išnašose esantys komentarai, kuriuos būtų galima prilyginti atskiriems Buberio filosofijos tyrimams. Tuo metu Buberio filosofija padarė didelę įtaką filosofijos problemų aktualumo supratimui, ypač religijos filosofijos srityje, tačiau išsamesnių monografinio pobūdžio dialogo filosofijos studijų nepasirodė²⁰. Dialogo refleksija iš esmės liko „žodyje“, bet ne „rašte“. Amžių sandūroje dialogas buvo dažnas diskusijų objektas, čia jam nestigo aktualumo, tačiau straipsniuose ir monografijose jis buvo tik šalia žmogaus egzistencijos ir tarpžmogiškumo klausimų. Retas kuris neskyrė dėmesio komunikatyviesiems žmogiškosios egzistencijos aspektams. Apžvelgti gausią lietuvišką literatūrą intersubjektyvumo, komunikacijos, dialogo, dialoginės etikos klausimais būtų per-

fels, *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999; B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000; B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002; B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

²⁰ Platesnė studija – D. Zabielaite, *Platono ir Buberio filosofinės kalbos specifika*, daktaro disertacija, 2001.

nelyg sunku ir reikalautų sudaryti atskirą bibliografiją. Mes išskirtume tik keletą pačių svarbiausių tiesiogiai dialogo temai: tai A. Mickūno²¹, D. Jonkaus²² ir N. Keršytės²³, T. Sodeikos²⁴ intersubjektyvumo, A. Sverdiolo²⁵ fenomenologinės-hermeneutinės problematikos nagrinėjimus.

Kai kurios monografijos temos yra nagrinėtos mano straipsniuose:

- „Trinarė dialogo struktūra fenomenologiniu požiūriu“, *Problemos. Mokslo darbai*, Nr. 76, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2009.
- „Criticism of Dialog in the Philosophy of E. Levinas“, in: *A Century with Levinas. On the Ruins of Totality*, Vilnius: Vilnius university publishing house, 2009.
- „Normalumas ir realybės konstitucija E. Husserlio ir M. Merleau-Ponty fenomenologijoje“, *Athena. Filosofija*

²¹ A. Mickūnas, J. J. Pilotta, *The science of communication: it's phenomenological foundation*, Hillsdale: Lawrence Erlbaum associated Publishers, 1990; A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007.

²² D. Jonkus, *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai*, Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009.

²³ N. Keršytė, *Intersubjektiniai santykiai literatūriniam diskurse*, Daktaro disertacija, 2002; N. Keršytė, „Kitas Tame Pačiame ar priešais Tą Patį (J. Derrida ir E. Levinas)“, *Athena. Filosofijos studijos*, Nr. 4, Vilnius: Versus aureus, 2008.

²⁴ T. Sodeika, „Dialogas ir tekstas: pastabos Martino Buberio dialoginių tekstų parašėse“, in: *Baltos lankos*, Nr. 11, 1999; T. Sodeika, *Filosofija ir tekstas*, Kaunas: Technologija, 2010.

²⁵ A. Sverdiolas, *Steigtis ir sauga. Kultūros filosofijos etiudai*, Vilnius: Baltos lankos, 1996; A. Sverdiolas, *Būti ir klausti. Hermeneutinės filosofijos studijos – 1*, Vilnius: Strofa, 2002; A. Sverdiolas, *Aiškinimo ratas. Hermeneutinės filosofijos studijos – 2*, Vilnius: Strofa, 2003.

jos studijos, Nr. 5, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2009.

- „Bandymas suprasti dialogą Martino Buberio filosofijoje (Tomo Sodeikos interpretacijų paralelė)“, *Religija ir kultūra. Mokslo darbai*, Nr. 5 (2), Vilnius: VU Religijos studijų ir tyrimų centras, 2008.
- „Skirtumo tarp Sokrato ir sofistų kvestionavimas: filosofinis dialogas dalykiškumo ir galios aspektais“, *Problemos. Mokslo darbai*, Nr. 72, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2007.
- „Dialogas prieš dialogą E. Levino mąstyme „anapus patirties“, *Problemos. Mokslo darbai*, Nr. 71, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2007.
- „Svetimybės patirtis: B. Waldenfelso fenomenologija ties fenomenologijos riba“, *Žmogus ir žodis*, t. 6, Nr. 4, Vilnius: VPU leidykla, 2004.

◇ I dalis

DIALOGO PAMATAI

1 skyrius

SUVOKIMO IR SUPRATIMO
STRUKTŪROS

2 skyrius

INTERSUBJEKTYVUMAS

◇ I dalis

DIALOGO PAMATAI

Fenomenologinio dialogo aprašymo kryptis, pobūdį bei turinį lemia sąmonės struktūrų, intersubjektyvumo ir gyvenamojo pasaulio interpretacijos. Todėl, prieš pradėdant dialogo vyksmo fenomenologinę analizę, reikia aptarti pagrindus – suvokimo ir intersubjektyvumo struktūras. Patirties klodų padalijimas į dvi dalis – suvokimo struktūras (egologiją) ir intersubjektyvumą – šiandien nėra savime suprantamas. Tokį dalijimą randame kertiniuose fenomenologijos veikaluose – E. Husserlio „Karteziškose meditacijose“, „Idėjose II“, jo likučių – M. Heideggerio „Būtyje ir laike“, M. Merleau-Ponty „Suvokimo fenomenologijoje“, tačiau šiandien visuotinai pripažįstama, kad ši perskyra yra dirbtinė ir net iškreipia patirties esmę. Pati patirtis jau yra intersubjektyvi, intersubjektyvumas yra ne žingsnis pasaulio konstitucijoje po egologijos, bet „a priori intersubjektyvumas“²⁶. Huserlinė transcenden-

²⁶ D. Zahavi straipsnyje „Anapus empatijos“, pasitelkęs M. Schelerio, M. Heideggerio, J. P. Sartre'o, M. Merleau-Ponty argumentus, labai nuodugnai parodo, kad visas patyrimas visuomet jau yra intersubjektyvus (D. Zahavi, „Anapus empatijos: fenomenologiniai intersubjektyvumo svarstymai“, *Santalka. Filosofija*, Nr. 18, Vilnius: VGTU leidykla, 2010,

talinio *ego* „vienatvė“ tėra abstrakcijos dalykas. Tačiau kad ir koks dirbtinis būtų šis egologijos ir intersubjektyvumo teorijos skyrimas, dialogo analizei jis yra nepaprastai reikšmingas. Kadangi dialogas pasirodo kaip monologiškumo pralaužimo ir komunikacijos įvykis, sąmonės monologiškumas ir „transcendentalinė vienatvė“ yra svarbus atskaitos taškas. Toks intersubjektyvumo problemos sprendimas, kuriame teigiama, kad sąmonė ir pasaulio suvokimas yra iš karto intersubjektyvūs, panaikina dialogo problemišumą ir ištirpdo jį komunikacijos temoje. Susitikimas su kitu taip pat praranda reikšmingumą bendro pasaulio konstitucijoje²⁷. Nenorime neigti patirties intersubjektyvumo, tačiau dialogo teorijai reikšmingas ne tik pasaulio bendrumas, bet ir sąmonės uždarumas savyje. Vadovausimės Merleau-Ponty teze, kad dialoge „vienatvė ir komunikacija turi būti ne du alternatyvos taškai, o du to paties fenomeno momentai“²⁸. Dialogas skleidžiasi subjektyvumo ir intersubjektyvumo įtampoje, o dialogo analizei reikia abiejų momentų, kuriuos vėlgi reikia nagrinėti paskirai. Tik taip bus galima apčiuopti dialogo įvykį – monologiškumo pralaužimą. Tik supratę subjekto įcentruotumą, galime suprasti jo išcentravimo įvykį.

p. 71). Tokios pozicijos intersubjektyvumo klausimu laikosi ir A. Mickūnas bei D. Jonkus (A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007; D. Jonkus, *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai*, Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009).

²⁷ Kaip nurodo K. Meyer-Drawe, būtent „Heideggeris pašalina kito patirties klausimą, su-būtį paskelbdamas fundamentine žmogaus egzistencijos struktūra“ (K. Meyer-Drawe, *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*, München: Fink, 1984, S. 134). Bendrumas nėra problemiškas, jis jau iš anksto duotas, todėl ir susitikimas su kitu praranda ypatingą reikšmę.

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Suvokimo fenomenologija* („Kitas ir žmonių pasaulis“), in: *Baltos lankos*, Nr. 14, 2002, p. 168.

Patirties ir intersubjektyvumo struktūras galima išryškinti nagrinėjant įtampą tarp Husserlio, Heideggerio, Merleau-Ponty koncepcijų. Tačiau šis kelias reikalauja aptarti kiekvieno filosofo minties visumą, o tai, deja, gali trukdyti tolesniam dialogo aprašymui. Omenyje turime Husserlio fenomenologiją, kuri dažnai yra kritikuojama dėl savo nedialogiškumo, *aš* ir kito konkretybės niveliavimo, santykių su kitu redukcijos į pažintinę plotmę. Negalime ir neturime atmesti šios kritikos, todėl renkamės fragmentinį Husserlio skaitymo būdą, nagrinėsime jo įžvalgas ne iš jo idealistinės filosofijos visumos, bet imdami tik tuos momentus, kurie galioja dialogo aprašyme. Tokiu pat būdu skaitysime ir Heideggerio bei Merleau-Ponty tekstus. Fragmentinis skaitymo būdas turėtų būti suprantamas ne kaip interpretatoriaus savivalė, bet kaip dialoginis kelias. Tik taip galime ištraukti iš tekstų pozityvius ir vis dar galiojančius dalykus, kai visuma jau tapo problemiška. Be to, reikia nepamiršti, kad Husserlis, Heideggeris ir Merleau-Ponty nagrinėja patirties struktūras įprastais, pasikartojančiais, „normaliais atvejais“. Tik tai turėdami omenyje, galime tiesiogiai perimti jų atskleistas patirties struktūras. O dialogo temai svarbios susitikimo ir iš-tikties temos bus nagrinėjamos vėliau. Norint suprasti susitikimą su kitybe kaip patirtį pertraukiantį iš-tikties įvykį (III dalis), pirmiausia reikia suprasti patirties struktūras.

Taigi, analizuodami patirties klodus, pirmiausia sutelksime dėmesį į egologines patirties struktūras – suvokimą, supratimą ir kūnišką veikimą erdvėje, o vėliau į intersubjektyvumo struktūras – *aš* ir kito skirtumą, įcentruotumo ir išcentravimo momentus, anonimiškumą ir tarpkūniškumą, normalumo prielaidas. Judėsime arti Husserlio, Heideggerio, Merleau-Ponty minties. Tai mums leis kuo tiksliau rekonstruoti tai, ko reikės dialogo analizei.

1 skyrius

SUVOKIMO IR SUPRATIMO STRUKTŪROS

1.1 Objekto konstitucija ir suvokimo atvirumas: E. Husserlis

Sąmonės struktūrų tyrimai Husserlio fenomenologijoje yra labai platūs, įvairialypiai, tad mes sutelksime dėmesį tik į du – objekto konstitucijos ir suvokimo atvirumo – aspektus, nes jie yra svarbiausi dialogo temai. Objekto konstitucija turėtų paaiškinti, kokia yra objekto prasminės tapatybės prigimtis. Dalykiniame dialoge objekto apibrėžties galimybės vaidina labai svarbų vaidmenį. Suvokimo atvirumas turėtų paaiškinti, kodėl galimos vis kitokios objektų apibrėžtys. Suvokimas dėl horizonto atvirumo ir neapibrėžtumo visuomet gali būti pakeistas, o tai sudaro sąlygas komunikatyviai steigti bendros prasmės erdvę, pratęsiant ir išpildant intencijas vienas-per-kitą. Taip pat apsiribosime kinestetinio suvokimo sritimi, nes, anot K. Heldo, suvokimas (*Wahrnehmung*) Husserliui yra „konstitucijos modelis“²⁹

²⁹ Pažymėtinas ypač išsamus ir preciziškas K. Heldo įvadas į Husserlio fenomenologiją Heldo sudarytoje chrestomatijoje. K. Held, „Einlei-

visiems kitiems suvokimo sluoksniams – apercepcijai, suvokimui nuomonės prasme (*Auffassung*), sąvokiniam suvokimui (*Begreifen*), supratimui (*Verstehen*) ir t. t.

Pradėkime nuo duoties sąmonei. Bet koks objektas yra duotas sąmonei kaip turintis vienokią ar kitokią prasmę. Niekada nėra duotas grynas daiktas, kuris kaip nors būtų matomas ar kitaip jaučiamas, bet neturėtų jokio prasminio pavidalo. Intencionali sąmonė yra „ko nors“ sąmonė, ji yra ko nors suvokimas, kurio rezultatas, o kartu ir duotis yra daikto prasmė. Galbūt gali pasirodyti prieštaranga, kad duotis ir rezultatas sutampa, tačiau tai yra pamatinė fenomenologijos tezė – koks nors objektas yra duotas prasmės būdu. Pirminė duotybė yra prasmingas objektas. Jis visuomet suvokiamas *kaip* kas nors. Negaliu matyti tiesiog medžio, aš jį matau *kaip* medį. Priešingu atveju tai turėtų būti pastiręs nieko nesuvokiantis žiūrėjimas (aišku, patirtyje būna tokių momentų, kai žmogų kas nors išstinka ir jis kurį laiką nesuvokia, kas vyksta priešais, tačiau patirtis greitai „įsijungia“ ir žmogus pradeda vienaip ar kitaip suvokti situaciją ir identifikuoti objektus). Suvokimas pagauna prasmę, o ne gryną daiktą. Kas nors yra suvokiamas *kaip* kas nors, šis „kaip“ yra prasmės kilimo vieta ir tik šio „kaip“ būdu yra duotas suvokiamas objektas. Objekto duotybė prasmės būdu yra tiek reikšminga, kad tai, kas transcendentiška suvokimui, t. y. daikto ar kito transcendencija, fenomenologijoje traktuojama kaip be-prasmybė. Kaip sako Husserlis, „objektas, kuris iš principo negali būti sąmonės objektas, yra nonsensas (*Nonsens*)“³⁰. Be

tung“, in: E. Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, Hrsg. K. Held, Stuttgart: Reclam, 2002, S. 13.

³⁰ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926, Husserliana*, Band XI, Haag: Nijhoff, 1966, S. 19–20.

abejo, tai iš dalies atkartoja I. Kanto noumeno apibrėžtį, – kaip stebėjimui iš principo nepasiekiamą objektą (daiktą-savaime), tačiau fenomenologija, kurioje imanencijos / transcendencijos, sąmonės / objekto perskyros sugriaunamos, pabrėžia *prasmės* pusę ir transcendencija reiškia nepasiekiamybę prasmei. Todėl vėlesnėje fenomenologijoje, tęsiant Husserlio išvargas, daikto ar kito transcendencija traktuojama kaip prasmės stoka ar svetimybė, kuri pabėga nuo prasmę pagaunančio suvokimo. Tai palieka atvirus suvokimo horizontus, atviras galimybes ištikčiai ir neleidžia sąmonės uždaryti solipsizme, kur ji viską iš savęs konstituoja.

Konstitucija yra viena svarbiausių Husserlio sąvokų. Ji turi paaiškinti paties fenomeno duotį, kurio prasmės konkretybė priklauso ne nuo paties daikto, esančio už suvokimo, bet nuo suvokimų sąveikos, prasminių kontekstų ir t. t. Konstitucija reiškia, kad koks nors fenomenas sąmonės sraute pasirodo kaip tapatus ir turintis apibrėžtą prasmę. Prasmės konkretybė lemia, kad objektas suvokiamas ne tik „kaip kas nors“, bet ir „taip, o ne kitaip“. Nėra tuščio ar abstraktaus suvokimo, yra turinigas ir daugiau ar mažiau apibrėžtas suvokimas. Objektas duotas ne momentinio suvokimo būdu, bet kaip prasmė, kuri konstituoja vykstant suvokimams. Be abejo, konstitucija priklauso sąmonės sričiai ir tai tampa argumentu kritikuojant fenomenologiją. Konstitucija gali būti suprasta kaip subjekto turinių projektavimas į pasaulį, kuris kasdienybėje pasireiškia situacijose, kuriose koks nors subjektas „nenori matyti tikrovės tokios, kokia ji yra“, bet mato „tai, ką jis nori matyti“. Konstitucijoje yra tam tikras sąmonės „kūrybos“ momentas. Tačiau čia reikia pabrėžti ne sąmonės aktyvumą, bet pasyvumo momentą, t. y. ne prasmės kūrybos, o prasmės priėmimo momentą, kuris negali būti kitoks, nei tuo momentu yra suvokiama. Todėl konstituci-

ją aiškinantys terminai „prasmėdava“ (*Sinngebung*) ar „prasmės-teiga“ (*Sinnstiftung*) nebūtinai reiškia, kad subjektas pats suteikia ar steigia prasmę. Tai, kad fenomenas reiškiasi kaip kas nors, kad jis pamatomas taip, o ne kitaip, dar nereiškia, kad subjektas mato taip, kaip nori matyti. Prasmėdava ir prasmės-teiga reiškia prasmės duotį sąmonei, o ne tos prasmės sukūrimą³¹.

Objekto tapatybė ir prasmės apibrėžtumas yra ne kasdienė savaime suprantamybė ar ontologinis bei epistemologinis postulatas, bet dalykas, kuris nuolat stebino Husserlį. Tai veikia problema – „sąmonės fenomenų sritis yra tikra hērakleitiškojo srauto sritis“³². Tad kaip suvokimų įvairovėje, kurioje prasmės keičiasi, transformuojasi priklausomai nuo konteksto, steigiasi kas nors tapataus? Husserlis atranda nuolatinį suvokimo neužbaigiamumą ir atvirumą tiek laiko, tiek prasmės turinio požiūriu. Taigi daikto suvokimas nėra į sąvokos tvarumą ir apibrėžtį virtusi prasmė, bet nuolatinis prasmės atvirumas. Daiktas suvokiamas kaip turintis apibrėžtą prasmę, tačiau jo prasmės apibrėžtumas neturi būti suprantamas analogiškai daikto apibrėžtumui, t. y. jo fiziniam atskirtumui nuo kitų daiktų. Prasmė konkretinasi tik prasminiame horizonte. Matau stalą, suvokiu jį kaip stalą, t. y. turintį stalo prasmę. Tačiau jei suvokčiau tik tiek, kiek savyje talpina stalo vaizdinys ar sąvoka, tai būtų neapsakomai skurdus suvokimas. Stalas turi įvairių profilių – lygus,

³¹ A. Mickūnas ypač pabrėžia paties subjekto priklausomybę objekto konstitucijai. Nors jis prasmės konstituciją įvardija kaip „prasmės darybą“, teigia, kad „prasmės darybą reikia suvokti ne kaip tam tikro esinio ar sąmonės funkciją, bet kaip koreliaciją, kurios kontekste net ir pats vadinamasis subjektas įgyja prasmę“ (A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, p. 28).

³² E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, p. 63.

rudas, nepatogus, antikvarinis, tas, prie kurio dirbo mano tėvas, ir t. t. Šie dalykai apibrėžia konkretaus suvokiamo stalo prasmę. Jie gali būti neišreikšti, net nepamanyti tuo suvokimo momentu, bet jie dalyvauja šio stalo suvokime. Todėl klausiant, kodėl šis objektas buvo suvoktas taip, o ne kitaip, reikia išskleisti jo prasminį horizontą ir išsiaiškinti, kokios prasmės yra implikuojamos. Turbūt vienas svarbiausių fenomenologijos nuopelnų – ji atskleidžia tai, kaip kiekviena prasmė yra suvokiama tam tikrame prasminiame horizonte ir kad būtent horizontas suteikia apibrėžtumo ir konkretumo.

Suvokimas yra atviras, nes paradoksaliai pati prasmė yra apibrėžiama horizonto, kuris pats nėra apibrėžtas. Šį momentą demonstruoja šis Husserlio aiškinimas:

Ši prasmė, tas *cogitatum qua cogitatum*, niekad nepasirodo kaip galutinai duotas dalykas (*fertig Gegebenes*); ji aiškėja tik per aną horizonto išskleidimą (*Auslegung*) ir per vis iš naujo pažadinamus horizontus. Nors pats horizonto apmatas visuomet yra netobulas, tačiau jo *neapibrėžtume* ryškėja *apibrėžtumo struktūra*. Antai kube daug kas lieka atvira, jei kalbėsime apie jo nematomas puses, o juk jis vis dėlto jau yra suvoktas kaip kubas, o dar specialiai ir kaip spalvotas, šiurkštus ir pan. kubas, be to, kiekvienas toks apibrėžimas palieka atvirą tolesnių sukonkretinimų galimybę. Šis atvirumas (*Offenlassen*), užbėgantis už akių realiams konkretniems apibrėžimams, kurių apskritai gali ir nebūti, yra pačiame kaskartiniam duotame suvokime, yra būtent tai, kas sudaro to suvokimo *horizontą*.³³

Objekto tapatybė yra suvokiama kaip tam tikra pastovi prasmė – kubas yra suvoktas kaip tapatus kubas. Tačiau jo atsiverianti prasmė implikuoja daugybę potencialių dalykų (t. y. tai,

³³ Ibid., p. 58.

kas potencialiai gali būti aktualizuota kaip apibrėžta prasmė). Galiu suvokti kubą skirtinguose veiklos ir kalbos kontekstuose, galiu pažvelgti ten, pasukti akis, pasilenkti, paliesti ir pan. Kai kurie dalykai yra žinomi, implikuojami ir manomi sykiu, kiti dar tik atsiveria ar yra numatomi, anticipuojami. Daugelis jų lieka šešėlyje, fone taip ir netapę apibrėžta prasme. Tačiau būtent šie „niuansai“ (*Abschattungen*) apibrėžia sąlyginai pastovią konkrečią prasmę. Pati identiška prasmė yra idealybė, kurios esmingai nekeičia „atviri tolesni sukonkretinimai“. Kubo kaip kubo suvokimo nekeičia jo spalvos pasikeitimai keičiantis apšvietimui, nekeičia suvokimas, kad tas kubas nėra jau toks glotnus kaip atrodė ir t. t. Esminga tai, kad objektas yra ir tapatus, ir niekad neužbaigtas iki galo. Kaip sako Husserlis: „Originalios prasmėdavos (*Sinngebung*) atliktis (*Leistung*) niekuomet nėra užbaigta. [...] Suvokime pati prasmė toliau formuojasi, taip nuolat kinta ir nuolat lieka atvira naujiems pokyčiams.“³⁴ Be abejo, tai nereiškia, kad kubo suvokimas gali virsti kuo nors kitu (pvz., trikampiui), tačiau jei nagrinėtume ne tokius idealius objektus kaip kubai, o bandytume ką nors identifikuoti miesto gaudesyje, matytume, kad niuansai nulemia objekto konstituciją. Visiškai užbaigtas ir nebekintantis suvokimas tėra idėja, o konkretus suvokimas visuomet palieka galimybę jį pratęsti prasmės pokyčių aspektu (čia ypač didelę reikšmę turi komunikatyvusis matmuo). Anot Husserlio, netgi negalima reikalauti prasmės daiktinio tvarumo. Kaip jis sako,

Bandyti sąmonės išgyvenimą apibrėžti kaip identišką objektą remiantis patyrimu, apibrėžti jį taip, kaip apibrėžiamas gamtos objektas – galiausiai remiantis prielaida, kad čia įmanoma kaip idėja jo identiškų ir pastoviomis sąvokomis pagaunamų elementų

³⁴ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, p. 20.

eksplikacija – būtų tikra beprotybė. Ne dėl mūsų pažintinių galių netobulumo, bet *a priori* sąmonės išgyvenimuose nėra jokių galutinių *elementų* ar santykių.³⁵

Todėl pati suvokiamo daikto ar dalyko tapatybė traktuojama ne kaip daiktas, o kaip substratas. Kaip sako Husserlis, prasmė teka ir keičiasi, tačiau visose suvokimo fazėse išlieka pastovus „objekto substratas x, nuolat save turiningiau (*reicher*) apibrėžiantis“³⁶. K. Heldas atkreipia dėmesį į „noeminio branduolio (*Kern*)“ ir „noeminės prasmės“ skirtumą. Pirmasis yra „abstrakčiai traktuojamas objektas kaip apibrėžiama vienybė“. Ši vienybė sieja suvokimuose tekančias prasmines apibrėžtis. O štai noeminė prasmė yra „branduolys su visa apibrėžčių gausa“. „Tai yra konkretus objektas-jo-intencionalaus-pasireiškimo-„kaip“-būdu (*Gegenstand-im-Wie-seines-intentionalen-Erscheinens*).“³⁷ Tokiu būdu jis konstituoja sąmonei.

Norėdamas paaiškinti objekto prasmės konstituciją iš prasminių niuansų aktualizacijų sąmonės sraute, Husserlis abstrakčiai išskiria paskirus sąmonės aktus ir objekto konstituciją aiškina kaip sintezę. Pavyzdžiui, rašydamas laikau rankoje pieštuką, matau jį daug kartų, naudoju, jis pasirodo įvairiais aspektais. Šie aspektai suvokiami gyvoje dabartyje, sintezuojami į vieną visumą, ir todėl laike aš suvokiu pieštuką kaip tą patį pieštuką, atsiveriantį jo savybių (spalva, paviršius ir t. t.) ar veiklos (patogus ar nepatogus, grafitas per minkštas ir t. t.) aspektais. Jei nebūtų sintezės (o tai tik teorinė galimybė), tai ne tik negalėtume suvokti pieštuko kaip tapataus daikto, bet

³⁵ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, p. 63.

³⁶ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, p. 20.

³⁷ K. Held, „Einleitung“, in: E. Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, Hrsg. K. Held, Stuttgart: Reclam, 2002, S. 18.

ir apskritai negalėtų būti fenomeno suvokimo. Turbūt tuomet turėtume diskretiškus juslinius duomenis, kuriuos galima fiksuoti veikiau kaip fiziologines receptorių reakcijas į dirgiklius, nei sąmoningą pagavą. Sintezės būdu skirtingais dabarties momentais įvairius pieštuko profilius patiriu kaip to paties pieštuko apraiškas. Vis dėlto sintezės terminas yra nevienareikšmis. Jis reiškia ir tam tikro objekto skirtingų profilių siejimą į vieną tapatybę, tačiau ne mažiau svarbu tai, kad sintezė yra pačios sąmonės „pirminė forma“. Sąmonė galima kaip sintezuojanti veikla ir tik sintezė garantuoja pačios sąmonės tapatumą. Sąmonė nėra dėžė, kuri prisikrautų įvairių duomenų, o paskui viduje juos sujungtų į tam tikrus vienetus. Ji pati galima kaip sintezė, kuri, aišku, įvairių fenomenų sintezėse išlaiko tapatumą sau pačiai. „Sintezė persmelkia ne tik kiekvieną atskirai paimtą sąmonės išgyvenimą ir ne tik kartkartėmis susieja pavienius išgyvenimus; priešingai, visas sąmonės gyvenimas yra sintetiškai suvienodintas.“³⁸ Nors Husserlis to nedaro, tačiau, vadovaudamiesi sąmonės intencionalumu, galime perkelti akcentą suvokinio pusėn. Taip Husserlis atveria fenomenologijai perspektyvą tyrinėti netapačios sąmonės struktūras, kuriose tam tikros sintezuotos fenomenų grupės nėra persmelkiamos visa sintezuojančios sąmonės. Šios grupės pačios pateikia apibrėžtis pasaulyje veikiančiai įkūnytai sąmonei. Šį poslinkį rodo Heideggerio savęs supratimo kame nors ir Merleau-Ponty kūno kaip veiksmo projekto situacijoje analizės. Dar radikalesnis žingsnis – sintezės pertrūkių, ištipties poveikis veikiančiojo subjekto tapatybei. Husserlis nuo savo sekėjų skiriasi kaip tik tuo, kad jam labiau rūpi transcendentalinės sąmonės struktūros (konkrečių fenomenų sričių aprašymas dažniausiai yra „tolesnio

³⁸ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, p. 55.

tyrimo tema“), o jo sekėjai, aprašantys subjektą gyvenamajame pasaulyje, dėmesį sutelkia į fenomenų pateikiamas suvokimo lauko ir gyvenamojo pasaulio apibrėžtis.

Taigi įvairios apibrėžtys, kurias Husserlis vadina *hyle*, sintezuojasi į vieną visumą, sudarančią objekto suvokimą. Tačiau pačios sintezės kaip duomenų jungimosi proceso aiškinimas būtų klaidingas, jei omenyje turėtume kiekybinę ir nelaikinę duomenų apimtį. Sintezė yra laikinė sintezė, o ir pačios sąmonės veiklą Husserlis įvardija sunkiai išverčiama *Gegenwärtigung* sąvoka. Ji reiškia turėjimo dabartyje laikinę trukmę, „gyvajį dabar“, kuriame vyksta sintezė. Čia reikia pabrėžti, kad Husserliui suvokimo aiškinimo išeities taškas yra „gyvoji dabartis“ (*lebendige Gegenwart*). Tai reiškia, kad suvokimas aiškinamas remiantis fenomenologui duotu išgyvenamu sąmonės srauto dabarties momentu. Husserlis suvokimą taip pat aiškina remdamasis kinestetine patirtimi. Tai svarbus jo žingsnis pažinimo teorijoje, nes paprastai, aiškinant pažinimo prigimtį, subjekto judėjimas nėra svarbus dalykas. Kai klausiama, kaip tam tikri išoriniai dirgikliai pasiekia subjektą, omenyje turimas statiškas ir pasyvus subjektas. Tačiau suvokiantis subjektas nėra statiškas kaip kokia nors kamera ar fizikinis prietaisas, įtvirtintas tam tikroje pozicijoje ir tik priimantis duomenis. Subjektas, aišku, patiria julslemis (*aisthesis*), bet patiria judėdamas (*kynesis*) ir tai jo suvokimui turi lemiamą reikšmę. Be abejo, subjektas yra tam tikroje pozicijoje, kai suvokia „dabar“ momentu. Tuomet jis mato tik tam tikrą objekto profilį. Pavyzdžiui, stovėdamas prieš namą, jis mato tik priekinę namo pusę. Tačiau jis net negali matyti *vien tik* priekinės pusės, tam net reikėtų specialių pastangų, išgryninančių vizualinę patirtį. Nors suvokiantis subjektas mato tik vieną profilį, suvokia *visą* namą. Būtent tai stebina Husserlį. Paaiškinimas, kad kitą namo pusę mes primąstome, negali pa-

aiškinti suvokimo prigimties. Kiekvienas objektas yra suvokiamas kaip laikinė ir prasminė vienybė.

Suvokimo laiko „dabar“, „prieš tai“, „po to“ neturėtų būti suprantami kaip procesai, vykstantys objektyviai fiksuojamame laike. Suvokimas turi savąją trukmę, kurios savitumą išryškino dar Augustinas, „Išpažinimuose“ skirdamas vidinį ir išorinį laiką. Pirmasis yra išgyvenimo laikas, turintis savą trukmę. Augustinas nužymi pagrindinius tokio laiko vektorius – praeitį, dabartį, ateitį, kurie turi savo duotybę suvokimui. Jie yra išgyvenami kaip prisiminimas, dėmesys ir laukimas. Klausdamas, kaip yra duotos praeitis, dabartis ir ateitis, jis sako, kad „praeities dabartis yra atmintis, dabarties dabartis yra stebėjimas, o ateities dabartis – laukimas“³⁹. Dabarties momento pabrėžimas nurodo išgyvenimo pobūdį ir trukmę. Galima sakyti, kad suvokimo aktai turi savą trukmę, kurią išoriškai pamatuoti nelabai galime. Šiuo aspektu negalime pasakyti, kiek trunka „dabar“ momentas (15 sekundžių? daugiau? mažiau?). Išgyvenamas „dabar“ momentas labiau susijęs su dėmesiu ir dėmesio išlaikymu, nei išorine laikine trukme. Aišku, psichologija, tirianti psichinius procesus empiriniais būdais, fiksuoja išorines dėmesio išlaikymo ribas, tačiau tai išorinis fiksavimas, rodantis dėmesio ribas, o ne išgyvenamą laiką, išgyvenamą trukmę. Husserlis savo ruožtu atskleidžia, kad laikas priklauso ne tik nuo „sielos ištysimo“, bet ir nuo suvokiamo objekto, noemos. Turime skirti „objekto trukmę (*Objektdauer*)“ nuo kiekvieno „trukmės taško“⁴⁰. Kiekvienas objektas turi savo laikinį horizontą. Kiekviena „pirminė impresija (*Urimpression*)“ velka su savimi retencijų ir protencijų,

³⁹ Aurelijus Augustinas, *Išpažinimai*, Vilnius: Aidai, 2004, p. 281.

⁴⁰ E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Bd. IX, Halle: Niemeyer, 1928, S. 389.

kurios sudaro vienalytį suvokimo akta, šleifą. Praeitį (retencija), dabartis (pirminė impresija, kuri nuolat pereina į retencijų niuansų šleifą) ir ateitis (protencija), taip pat suvokimo tėkmės taškai, fazės, anot Husserlio, gali būti išskirti tik abstrakcijos būdu. Visi jie funkcionuoja vienybėje ir, kaip sako Husserlis, „jei mes apmąstome fenomenų konstituavimą, tai aptinkame srautą ir kiekviena šio srauto fazė yra niuansų kontinuumas (*Abschattungskontinuität*)“⁴¹. Taigi suvokimo srautas nėra taškų ir fazių suma, bet kontinuumas, kuriame sąlyginai išskiriame „dabar“ momentus. A. Sverdiolas, interpretuodamas Augustino laiko sampratą iš fenomenologinės perspektyvos, parodo dar vieną svarbų laiko aspektą – „Sudėtinga šių trijų intencijų [dėmesys, laukimas ir prisiminimas] sąveika kaip tik ir susieja „fiziškai“ nesusijusias akimirkas į kitokio pobūdžio – prasmines – visumas“⁴². Taigi sąmonės laiko struktūrų tyrinėjimas negali būti atsietas nuo prasminio horizonto. Laiką turime suprasti ne tik kaip liniją, bet ir kaip teritoriją, kurioje susipina įvairūs prasminiai niuansai.

Retencija yra to, kas ką tik suvokta, išlaikymas dėmesio lauke. Kai judu aplink namą, nors jo dalys išnyksta iš vizualinio lauko, neišnyksta iš mano dabartiško išgyvenamo suvokimo; kai skaitau tekstą, jau perskaitytas žodis išlieka sakinio visumos suvokime. Man jų net nereikia prisiminti, jie yra vis dar čia. Tai praeities dabartiškumas, vis dar pasyviai išliekantis dėmesio lauke. Tik tuomet, kai tam tikrą namo pusę ar teksto dalį reikia prisiminti (t. y. sudabartinti (*vergegenwärtigen*)), tik tada tai tampa praeitimi. Taigi retencijos yra tai, kas ką tik praėjo („dabar“ taško aspektu), tačiau tai kartu yra dabartiška vyk-

⁴¹ Ibid., p. 429.

⁴² A. Sverdiolas, *Steigtis ir sauga. Kultūros filosofijos etiudai*, Vilnius: Baltos lankos, 1996, p. 264.

tančiame suvokime, nes, kaip sako D. Jonkus, „Dabar yra ne atskiras taškas, bet trukmės kontinuumas“⁴³. Taigi „retencinė esamybės prezencija“ nuolat veikia suvokimo niuansuose. Tiksliai nustatyti ribą, kada patys niuansai išnyksta iš horizonto, negalime. Tuo retencija skiriasi nuo prisiminimo, nes prisiminime tai, kas buvo suvokta aktyviai, yra sudabartinama ir tai tampa suvokimo objektu prisiminimo modusu. O retencijos pasyviai teka suvokimo akte, jos visuomet lieka fone, ir bet koks bandymas jas iškelti į paviršių būtų jų sudabartinimas ir pavertimas pirminėje impresijoje suvokiamu objektu.

Suvokimo atvirumui dar svarbiau yra tai, kad patirtyje kiekvieną „dabar“ supa daugybė galimybių, aš galiu pajudėti, prieiti, paimti, pačiupinėti, paliesti objektą ir šios galimybės sąlygoja suvokimą, net jei nėra realizuojamos. Jos yra galimos realizuoti galimybės, tai yra potencialybių laukas. Numatomas galimų judėjimų laukas sudaro „dabar“ ateities horizontą. Kaip sako Husserlis, „kiekvienas išorinis juslinis suvokimas sieja iš tikrųjų suvokiamas objekto puses su sykiu-manomomis, dar nesuvokiamomis, tik laukiamomis ir kol kas tik su stebiniu nesusijusiomis tuštumos pavidalu anticipuojamomis pusėmis – pusėmis, kurios dar tik ateina kaip jusliškai suvokiamos“⁴⁴. Taigi protencija yra dabarčiai priklausanti ateitis. Eidamas aplink namą aš žinau, „numatau“, kur eisiu, „laukiu“ to, kas pasirodys, tai yra dabar suvokiamo namo horizontas ir, reikia pabrėžti, tai priklauso ne dėmesio centrui, bet dėmesio paribioms. Kaip galima skirti retenciją (fonas) ir prisiminimą (sudabartinimas), taip galima skirti protenciją ir anticipaciją įsivaizdavimo ar fan-

⁴³ D. Jonkus, *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai*, Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009, p. 74. Čia galime rasti bene išsamiausią laiko analizę garsiuoju muzikos melodijos patyrimo pavyzdžiu.

⁴⁴ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, p. 57.

tazijos būdu. Protencija visuomet lieka fone, o įsivaizdavime kas nors yra sudabartinama ir iškyla į dėmesio centrą.

Protencijos kryptį – ateities horizonto atvirumą – Husserlis vadina „tuščiu horizontu“ (*Leerhorizont*). Į jį nukreiptos „tuščios intencijos“ (*leere Intentionen*) gali būti išpildytos ir taip įgauti konkrečią apibrėžtį, įgyvendinti kurią nors galimybių. Pačios tuštumos Husserlis nelaiko nebūtimi. Kaip jis sako, „tai tuštuma, kuri nėra niekas, tai užpildoma tuštuma, ji yra apibrėžiama neapibrėžtybė (*bestimmbare Unbestimmtheit*)“⁴⁵. Taigi tuštuma yra tai, kas ateina, kas gali būti apibrėžta, kai išpildomos tuščios intencijos. Savo ruožtu, nors tuštuma yra neapibrėžtybė, apibrėžtumo įgavimas negali būti bet koks. Apibrėžties įgavimas priklauso nuo tam tikro galimo turinio. Kaip sako Husserlis, „kiekviena aktualybė implikuoja savo potencialybes, kurios nėra vien tuščios galimybės, o yra galimybės, iš anksto intencionaliai apibrėžtos kiekvieno aktualaus išgyvenimo turinio požiūriu“⁴⁶. Taigi čia svarbi prasminio turinio ir laiko vektorių vienybė. Retencijos ir protencijos kaip dabarties laikas nešasi prasminių galimybių lauką, niuansų horizontą, kuris apibrėžia suvokiamą prasmę. Todėl daugybė prasmų yra „manomos-sykiu“ (*mitgemeint*) ir yra „sykiu-dabartiškos“ (*mitgegenwärtig*). Aiškindamas šį momentą stalo suvokimo pavyzdžiu, Husserlis išskiria originalų suvokimą (*Originalbewusstsein*) ir jo potencialybių lauką. Originalus suvokimas yra ta stalo pusė, kuri yra matoma dabar momentu ir dabar išgyvenama. Tačiau suvokime neatskiriama dalyvauja „kitos [stalo] pusės, kurių čia (*da*) nėra originaliai“⁴⁷. Jos sudaro originalaus suvokimo foną ir yra ne primąstomos (sudabartinimo būdu), o manomos-sykiu. Visa

⁴⁵ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, p. 6.

⁴⁶ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, p. 56–57.

⁴⁷ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, p. 4.

tai Husserlis aprašo prezentacijos ir aprezentacijos sąvokomis. Originaliame suvokime daiktas pats save prezentuoja, o tai, kas nematoma, yra funkcionuojantis ir prezentuojamo daikto prasmę apibrėžiantis aprezentacijų horizontas. Kaip sako Husserlis, tai, kas nematoma ar liko nepaversta į aktualybes, „dar nėra prarasta“⁴⁸, tai išlieka aprezentacijos horizonte, dėmesio paribuose ir toliau dalyvauja suvokime kaip apibrėžtys.

Aprezentacijų horizontas nėra tik prasminių niuansų suma. Jis turi tam tikrą sistemiškumą. Kaip sako Husserlis, „kiekvienas suvokimas *implicite* nešasi su savimi visą suvokimo sistemą“⁴⁹. Suvokimo sistemą turėtume suprasti kaip prasminių implikacijų sistemą, kuri negali būti bet kokia, o tik tokia, kuri jau įgijusi patirties pavidalą. Aiškindamas naujo fenomeno suvokimo galimybes, Husserlis teigia, kad „iš horizontų nuorodų sistemų nenutrūkstamai aktualizuojasi tam tikros nuorodų linijos kaip laukimai, kurie nuolat save išpildo vis tiksliau [dalyką] apibrėžiančiais aspektais“⁵⁰. Taigi įvairios nuorodų sistemos gali išlikti aprezentacijų ir potencialybių horizonte, tačiau jos nuolat nešamos kartu ir visuomet dalyvauja suvokime. Net pamatęs naują stalą, namą ar kitą įprasto pasaulio objektą aš žinau, ko tikėtis, ką matysiu ir t. t.

Taigi Husserlis atskleidžia glaudžią retencijų ir protencijų sąsają prasmėje. Tai, kas gali būti išpildoma kaip apibrėžiama tuštuma, jau priklauso nuo ankstesnio išgyvenimo ir gyvenimo horizontų. Kalbėdamas apie pažinimo tendencijas, Husserlis dar labiau pabrėžia ankstesnių horizontų reikšmę – dėmesio ar patirties paribuose aprezentuojami dalykai yra perkeliami tolyn ir tai lemia daug platesnes, nei suvokimo laukas, sąsajas.

⁴⁸ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, p. 9.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 7.

Suvokimo, supratimo ir pažinimo horizonte (aprezentacijose, niuansuose) veikia ankstesnio gyvenimo patirtis, kuri nėra vien išnykstantis retencinis šleifas, bet yra gyvenimo istorijoje „nusėdusios“ prasmės. Kalbėdamas apie prasių genezę, Husserlis atskleidžia jų išsisknijimą gyvenamajame pasaulyje:

Apsvarstykime natūralaus normalaus gyvenimo būdą: čia mes judame *naujų* patirčių, teigimų, vertinimų, sprendimų sraute. Kiekviename šiame akte *aš* yra nukreiptas į savo aplinkos objektus ir jais vienaip ar kitaip užsiėmęs. Šiuose aktuose jie yra suvokti tai kaip tam tikros tikrovės (*Wirklichkeiten*), tai kaip tikrovės modalumai (pvz., kaip galimi, abejotini ir t. t.). Nė vienas šių aktų ir *nė viena juose galiojanti prasmė (Geltung) nėra izoliuoti*. Jie savo intencijose būtinai implikuoja begalinį horizontą, kuris yra pilnas neaktualių, sruvančiame judrume kartu funkcionuojančių galiojančių prasių. Įvairūs įgyti dalykai iš ankstesnio aktyvaus gyvenimo *nėra negyvos sedimentacijos*. Nuolat suvokiamas, bet šiam momentui nereikšmingas ir visiškai nepastebimai liekantis fonas (pvz., suvokimo lauko fonas), vis dėlto funkcionuoja kartu su savo implikuotomis galiojančiomis prasmėmis, nors jos šiuo momentu nėra aktualizuotos⁵¹ (kursyvas mano – *M. G.*).

Taigi mano suvokimas priklauso nuo aprezentatyviai liekančių ankstesnio gyvenimo ar kitų patirčių sedimentacijų gyvenamajame pasaulyje. Čia Husserlis parodo, kad nors tam tikras daiktas turi savo „suvokimo lauką“, šis laukas nurodo „visą pasaulį kaip suvokimo pasaulį“⁵². Visas suvokimo pasaulis jau nėra apribotas vien mano kinestetinės patirties, jis yra intersubjektyvus patirčių laukas, jau nusistovėjęs kaip bendras

⁵¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana*, Band VI, Haag: Nijhoff, 1954, S. 152.

⁵² *Ibid.*, p. 165.

kultūros pasaulis, kuriame aš visuomet jau esu. Todėl bet koks mano suvokimas ar supratimas jau priklauso nuo gyvenamojo pasaulio prasmų lauko. Būtent šį aspektą – pasaulį kaip nuorodų visumą ir iš jo kylantį supratimo projektiškumą – plėtoja Heideggeris. Tai turbūt vienas reikšmingiausių Husserlio ir Heideggerio atradimų, nes, aiškinantis savitą svetimų žmonių ar kultūrų daikto ar net kiekvienos smulkmenos supratimą, reikia išskleisti svetimos kultūros daikto ar veiklos srities prasmų horizontą, kad būtų galima suprasti visą svetimos kultūros pasaulėjautą.

Kita vertus, priklausomybės gyvenamajam pasauliui neturėtume traktuoti kaip tam tikro kultūrinio determinizmo. Suvokimo *atvirumo* pagrindas yra ne anoniminis gyvenamojo pasaulio prasmų laukas, duotas per kalbą, kultūros istoriją ir t. t., bet kūniškoji patirtis. Intersubjektyvumo plotmėje būtent šis matmuo yra dialogo – susitikimo ir sąveikos su kitu – pagrindas. Susitikime su svetimybe anticipacijos gali būti koreguojamos, modifikuojamos, sustabdomos, pertraukiamos, nutraukiamos. Kūniškoje sąveikoje į mano suvokimo horizontą gali įsipinti kito gyvoje dabartyje išgyvenamas horizontas, mūsų horizontai dialoge gali susipinti ir steigti bendros prasmės sritį, kurioje mums išpildant intencijas vienas-per-kitą, prasmės įgauna situatyvias dialogines apibrėžtis. Žinoma, Husserlis nepereina prie radikalaus skirtumo kūniškoje akistatoje su kitu temų. Jis atveria tam duris, tačiau pats neina toliau normalių, įprastų patirčių, kurios ir sudaro dialogo pamatą.

1.2 Supratimas kaip projektas ir pasisavinimas: M. Heideggeris

Patirties analizėje Heideggeris perkelia akcentą iš suvokimo (*Wahrnehmung*) į supratimą (*Verstehen*). Nors daugelis suvokimo struktūrų išlieka tos pačios (objektas duotas kaip prasmė, jis suvokiamas, suprantamas kaip kas nors ir t. t.), kitas atskaitos taškas duoda kitus rezultatus. Heideggerio analizės reikšmingos ne tiek tuo, kad jis atskleidžia supratimo kaip ko nors supratimo struktūrą, kiek tuo, kad parodo, jog ko nors supratimas neatsiejamas nuo savęs supratimo, o savęs supratimas yra „savęs supratimas kame nors“. Pats supratimas Heideggeriui yra ne tiek epistemologinė, kiek ontologinė kategorija – žmogaus buvimas yra supratimas. Bene reikšmingiausias dalykas yra egzistencijos ir supratimo kaip *projekto* (*Entwurf*) atskleidimas. Visa, kas žmogui pasiekiamą, yra duota supratimo būdu, o supratimas randa duotybę, kuri tik projekte įgauna apibrėžtį.

Husserliui galime padėkoti už gyvenamojo pasaulio sampratą, tačiau jo filosofijoje paties pasaulio svarba tiesioginiame suvokime nėra išryškinta. Husserliui pasaulis yra tik galutinis prasmų ir reikšmių horizontas, kuriame vyksta bet koks suvokimas. Dėmesys yra sutelkiamas į suvokimo lauką, o pats suvokiamas objektas įgauna apibrėžtis iš kinestetinės situacijos (kai suvokimo lauke aš galiu apeiti, apžiūrėti ir t. t.). Gal todėl Husserlio aprašomi objektai yra stalas, namas ir pan. Tai objektai, kuriems suvokti svarbi kinestetinė situacija ir aprašant juos galima atsiriboti nuo įvairiausių kultūrinių apibrėžčių. Šias apibrėžtis galima palikti prezentacijų ir šešėlinių niuansų horizontui. Anot O. Pöggelerio, Husserlio suvokimo aiškinimas yra

„pernelyg apribotas matymo“⁵³ ir iš suvokimo lauko ateinančių apibrėžčių, tad per mažai dėmesio yra sutelkta į pasaulines ir kalbines dalyko apibrėžtis. Heideggeriui esminiu dalyku, aiškinant objekto konstituciją, tampa ne suvokimo lauko horizontas, bet „pasaulio atvertis“ (*Erschlossenheit der Welt*). Kas nors gali būti suvokiama tik iš kultūriškai ir kalbiškai struktūruotos pasaulio atverties. Netgi tai, kas gali būti tiesiog matoma, anot Heideggerio, jau yra suprantama kalbiškai. Jo žodžiais, „bet koks ikipredikacinis grynas parankybės (*das Zuhandene*) matymas jau yra savaimė suprantantis-interpretuojantis“⁵⁴. A. Sverdiolas komentuodamas tai dar labiau sustiprina. Jis teigia, kad „jau žvilgsnis supranta ir aiškina“⁵⁵. Bet kokį esinį žvilgsnis įpina į pasaulio prasmų lauką. Supratimas ir interpretacija Heideggeriui yra kalbinė plotmė, todėl negali būti kas nors tiesiog duota ir neartikuliuotai suvokta. Taigi, nereikėtų manyti, kad pati interpretacija yra kultūrinio ir kalbinio sluoksnio užmetimas ant objekto duotybės paviršiaus. Pati duotybė tampa duotybe tik pasaulio atvirtyje. Heideggeris perima iš Husserlio objekto duotybės prasmės būdu sampratą, tačiau pačią prasmę apibrėžia ne tiek kinestetinė situacija, kiek pasaulio visuma.

Dar reikia atkreipti dėmesį į tai, kad Husserlis, analizuodamas prasmės struktūrą, kalba transcendentalinės sąmonės vardu, o transcendentalinėje nuostatoje pasaulis yra suspenduotas. Prasmės įgauna galiojimą iš transcendentalinio subjekto ir jų apibrėžtys sąlygojamos suabstraktintos kinestetinės situacijos. Todėl nusakomi tik pagrindiniai transcendentaliniai suvokimo

⁵³ O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart: Neske, 1994, S. 54.

⁵⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1993, S. 149.

⁵⁵ A. Sverdiolas, *Būti ir klausti. Hermeneutinės filosofijos studijos – 1*, Vilnius: Strofa, 2002, p. 113.

struktūriniai momentai, galiojantys kiekviename suvokime. O Heideggeriui atskaitos tašku tampa kasdienė, vidutinė, „natūrali“ patirtis, todėl prasminės apibrėžtys (kaip iš anksto duotos, galutinai nesuspenduojamos) ateina iš natūralaus gyvenamojo pasaulio. Todėl Heideggeriui svarbiau ne intencionali sąmonės veikla suvokimo lauke, bet daiktų apibrėžtys pasaulio prasminių sąryšių horizonte. Husserliui paradigminiu pavyzdžiu tampa kinestetinis daikto suvokimas transcendentalinėje nuostatoje, o Heideggerio parankumo aprašyme įrankiai pirmiausia yra daiktai, kurių apibrėžtis ir esmę sudaro kasdieniai, vidutiniai štai-būties supratimas. Taigi vienas pašalina iš supratimo natūralią nuostatą, kitas remiasi būtent ja ir ji jam yra prasmės šaltinis.

Svorio centro perkėlimas iš kinestetinio suvokimo lauko į būtį-pasaulyje keičia suvokimo ir supratimo vietas traktuotę. Kaip minėta, Husserliui suvokimo laukas iš esmės yra regėjimo ir lytėjimo laukas. Todėl esminį vaidmenį atlieka kūniška objekto lokalizacija kuriame nors suvokimo erdvės taške. Erdvėje suvokiantis subjektas yra „nulinis kūnas“⁵⁶, kurio atžvilgiu konstituojasi erdvinės daiktų apibrėžtys ir pagrindiniai orientyrai – aukštai / žemai, priešais / už, kairėje / dešinėje ir t. t. Aš visuomet esu „čia“, kiti ir daiktai visuomet yra „ten“. Taigi erdvė visuomet yra įcentruota mano erdvė. Heideggeris, aprašydamas veikiantį ir suprantantį subjektą, atsisako netgi „subjekto“ ir „aš“ sąvokų. Terminas „štai-būties“ pasirenkamas todėl, kad pats veikiantis subjektas ką nors ir save suvokia, supranta per pasaulio atvertį. Bet kokie erdviniai orientyrai steigiasi per ją. Kaip sako Heideggeris, „čia“ (*hier*) ir „ten“ (*dort*) galimi tik šiame „štai“ (*da*). [...] išraiška „štai“ reiškia esminę atvertį. Per

⁵⁶ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, p. 153. Plačiau apie kūno įcentruotumą žr. 2.1 poskyryje.

ją šis esinys (štai-būtis) pats sau yra „štai“ vienybėje su pasaulio būtimi“⁵⁷. Tai reiškia, kad erdviųjų taškų apibrėžtys kykla ne tik iš mano nulinio taško vietos, bet ir iš parankių esinių. Įrankiai savo turiniu, savo „tuo, ką galima padaryti, ką galima nuveikti“ siūlo supratimo ir veikimo galimybes ir tai apibrėžia erdvę. Heideggeris decentruoja suvokimo lauką ir jo apibrėžtys yra ne tiek subjektinės (įcentruotos), kiek anoniminės (decentruotos)⁵⁸.

Kita vertus, suvokimo lauko decentravimas dar nereiškia suvokiančiojo subjekto išnykimo anoniminiame gyvenamojo pasaulio prasmų lauke. Heideggeris veikia pabrėžia subjekto ir pasaulio sukibimą, jų neatskiriamumą štai-būtyje. „Subjektas“ – štai-būtis save supranta per pasaulį, o pasaulis supranta mas per štai-būtį. Štai-būtis supratimo ir interpretacijos būdu pasisavina (*zueignen*) pasaulį ir jame įsitvirtina. Tai ji daro ne iš nepasauliško taško savo valia ir sprendimais, tačiau pati „save supranta kame nors“. Štai-būtis save supranta per santykius su pasaulio daiktais ir kitais. Per šiuos santykius ji yra pati sau atverta. Anot J. Grondino, Heideggeriui nepaprastai svarbu tai, kad kiekviename supratime yra implikuotas ir savęs supratimas, kad „kiekviename supratime yra implikuotos mano paties galimybės“⁵⁹. Tik per pasaulį, per jo pateikiamas apibrėžtis ir galimybes štai-būtis įsitvirtina ir save projektuoja pasaulyje, o pats pasaulis ir ji pati yra duoti projekto būdu.

Heideggeriui supratimas pirmiausia yra buvimo būdas. Supratimo projektiškumas slypi pačioje štai-būties kaip eg-

⁵⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 132.

⁵⁸ Kaip matysime vėliau, decentravimo negalime tapatinti su išcentravimu. Pirmasis iš esmės sutampa su gyvenamojo pasaulio policentriškumu, tačiau paslepia susitikimo įvykio su kitu – išcentravimo – reikšmę.

⁵⁹ J. Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, S. 95.

zistencijos struktūroje. Anot Heideggerio, štai-būtį apibrėžia ne kokios nors objektinės savybės. „Štai-būties „esmė“ yra jos egzistencija.“⁶⁰ Štai-būties apibrėžtyje svarbiausi yra du dalykai. Pirma – *Jemeinigkeit*, t. y. tai, kad egzistencija yra *visada mano* būtis. Aš esu į pasaulį įmesta būtis, įmestis (*Geworfenheit*) sudaro mano faktiškumą. Savo ruožtu, faktiškumas nėra, kaip sako Heideggeris, „*factum brutum* objektinis faktiškumas“⁶¹. Faktiškumas yra egzistencijos faktiškumas projekte. „Štai-būtis yra įmesta į projekcinį būties būdą (*in die Seinsart des Entwerfens geworfen*)“ ir ji „visuomet yra daugiau, nei ji faktiškai [objektyvaus fakto prasme] yra“⁶². Taigi antrasis dalykas, apibrėžiantis štai-būtį, yra jos egzistencija. Ši reiškia, kad štai-būtis yra „galima būtis“, kad ji save apibrėžia ir supranta iš „galimybių, kuriomis ji yra“⁶³. Štai-būtį apibrėžia ne faktinės savybės, bet jos projektas (*Entwurf*), ir tik jame gali kas nors išryškėti kaip faktiška (taip pat ir objektyvaus fakto prasme).

Štai-būties projekte Heideggeris pabrėžia supratimo kaip pažinimo ir supratimo kaip buvimo neatskiriamumą. Bet koks pažinimas yra išaknytas pasaulyje. Štai-būtis yra būtis-pasaulyje ir čia santykis su daiktais yra ne pažintinis santykis su objektais, o praktinis santykis su parankiais esiniais. „Praktinis“ turi būti suprantamas gerokai plačiau – tai ne tik naudojimas, bet ir suinteresuotas buvimas pasaulyje, iš kurio suinteresuotumo, rūpesčio daiktais, kitais ir savimi yra kas nors suprantama, su kuo nors yra dirbama, veikiama ir t. t. Koks nors daiktas pasaulio atvertyje aptinkamas ne kaip grynas daiktas, bet kaip įrankis (*Zeug*), parankus daiktas (*Zuhandene*). Norėdamas parodyti

⁶⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 42.

⁶¹ *Ibid.*, p. 135.

⁶² *Ibid.*, p. 145.

⁶³ *Ibid.*, p. 43.

parankumo pirmapradiškumą, Heideggeris remiasi graikiškos daikto sąvokos – *pragmata* – etimologija. Šis graikiškas žodis verčiamas kaip „daiktai“ ir Vakarų tradicijoje suprantamas kaip „gryni daiktai“. Tai, anot Heideggerio, „užtemdo specifinį „pragmatinį“ *pragmata* pobūdį“⁶⁴. Santykis su daiktais pirmiausia yra praktinis (*praxis*). Pasaulyje su jais kas nors daroma, jais naudojamosi ir pan. Tai yra pirminis santykis su pasaulio daiktais, netgi jų pažinimas pirmiausia yra praktinis. Čia Heideggeris juda kartu su Husserlio objektyvizmo kritika – bet koks objektyvumas ar objektyvus pažinimas yra išvestinis, o ne pirminis dalykas. Objektyvumas suspenduoja „apdairių“ santykį su pasauliu ir tampa „neapdairiu vien-tik-matymu (*unmsichtiges Nur-hinsehen*)“. Jis tampa matymu, iš kurio pašalinta praktika, pirminiai santykiai su pasauliu.

Praktinis santykis su daiktais skleidžiasi egzistencinėje erdvėje. Egzistencinėje erdvėje štai-būtis yra „šalia kažko“, „artima kažkam“, „įpratusi prie ko nors“, „žino, pažįsta ką nors“. Viena svarbiausių buvimo egzistencinėje erdvėje apibrėžčių – „*vertraut sein mit...*“⁶⁵ turi du momentus, kurie verčiant į lietuvių kalbą išnyksta. „*Vertraut sein*“ reiškia „būti artimai, būti įpratus“ ir kartu „žinoti“, „pažinoti“. Taigi santykis su daiktais yra ne objektinis pažinimas, bet toks jų artimumas ir įprastumas, kai aš esu juos vienaip ar kitaip pažinęs, žinau, kaip jais naudotis. Tai pasaulis, kuriame aš esu jautęs, čia skleidžiasi mano įpročiai, žinojimas, iš jo aš suprantu kitus ir save. Daugybė dalykų net nekrinta į akis, nes yra žinomi ir nereikalauja tematinio išskleidžiančio pažinimo.

Egzistencinę erdvę sudaro prasminių sąryšių visuma. Kiekvienas daiktas, anot Heideggerio, nėra objektas (*Vorhandene*)

⁶⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit.*, p. 68.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 54.

šalia kito objekto, atskirtas fiziniais geometriniais erdviniais parametrais. Artimi, įprasti daiktai yra parankūs (*Zubandene*) ir apibrėžiami įrankių visumos. Parankų daiktą apibrėžia ne jo savybės, kurias jis turi savaime, bet jo santykiai su kitais parankiais daiktais. Kaip sako Heideggeris, „griežtai žiūrint, niekad nėra pavienio įrankio“⁶⁶. Įrankio apibrėžtys priklauso „nuo priklausomybės kitam įrankiui: rašiklis, plunksna, rašalas, popierius, paklotė, stalas, baldai, langas, durys, kambarys“. Ir nors pats aprašymas gali būti suprantamas kaip erdvės aprašymas, šie daiktai yra šalia vienas kito ne fiziniu atstumu kaip paskiri objektai, bet kaip įrankiai vienas šalia kito įrankių visumoje. Kiek pratęsdami Heideggerio pavyzdžius, galėtume sakyti, kad Heideggerio vėliau minimas plaktukas, padėtas ant jo rašomojo stalo, yra kitaip nei rašiklis. Nors tai tik dar vienas daiktas ant jo rašomojo stalo, ten jam „ne vieta“, jis išpuola iš tos erdvės, apibrėžiamos įrankių visumos, sutrikdo įprastą daiktų tvarką, tiesiog „įkyriai“ krinta į akis.

Būtent kritimas į akis, įprastybės sutrikdymas atskleidžia artimo, įprasto įrankio praktinio žinojimo pobūdį. Praktinis santykis su daiktais yra toks žinojimas, kuris realizuojasi kaip suprantantis veikimas. Kaip sako Heideggeris apie praktinį plaktuko žinojimą, „kuo mažiau į plaktuką yra spoksoma, kuo labiau jis naudojamas darbe, tuo pirmapradiškesnis santykis su juo, tuo akivaizdžiau jis aptinkamas kaip tai, kas jis yra, kaip įrankis“⁶⁷. Taigi plaktuko esmė geriausiai atsiskleidžia veikloje. Tai yra ikipredikatyvus, ikitezinis, ikitematinis žinojimas, o ne duotybės stebėjimas, kuriame vėliau mąstymas ir kalba nustato sąryšius (tiek fizinius, tiek prasminius). „Pirminė pasaulio

⁶⁶ Ibid., p. 68.

⁶⁷ Ibid., p. 69.

interpretacija“ yra ne daikto savybių žinojimas ir jų kombinacijų išskleidimas; interpretacija yra įrankio valdymas ir darbas su juo. Kaip sako Heideggeris, „kalimas nėra tik žinojimas apie įrankio – plaktuko savybes, jis yra taip pasisavinęs įrankį, kad adekvačiau (*angemessener*) vargiai įmanoma“⁶⁸. Taigi praktinis žinojimas pasirodo ne kaip objekto suvokimas stebėjimo būdu, bet kaip pasisavinimas, valdymas. Pasak G. Steinerio, šis valdymas turi savą matymą, „kuomet amatininko ar sportininko išlavinta ranka „pamato“ greičiau ir subtiliau negu akis ir smegenys“⁶⁹.

Būtų galima sakyti, kad kalimas apsiriboja tik siaura sritimi, – daiktais – vinimis, lentomis; veiklos istorija – nudaužytais pirštais, sulankstytomis vinimis; dabartine veikla – kalimu. Tačiau, anot Heideggerio, įrankis apima gerokai daugiau – visą pasaulinių sąryšių tinklą. Nors tiesiogiai jis suprantamas kaip „tam, kad...“, kuris nubrėžia galimos veiklos lauką, jo projektas nėra vien tik paskiros veiklos sritis. Šiame „tam, kad...“ yra implikuotas visas pasaulis. Heideggeris pateikia galimų nuorodų krypčių eskizą. Pirmiausia įrankio „tam, kad...“ nurodo dirbinius (*Werke*), kuriuos galima padaryti. Dirbiniai savo ruožtu nėra galutiniai tikslai, jie taip pat yra „tam, kad...“ Jie sudaro artimą, įprastą pasaulį, kuriame aš esu apsigyvenęs. Taigi paskiri įrankiai ar dirbiniai nurodo visą artefaktų pasaulį. Plaktukas nurodo vinis, lentas, baldus, namą, gyvenvietę ir t. t. Visa tai nurodo kitus – turėtojus, naudotojus, vartotojus. Įrankio apibrėžtis yra ne tik intymi (tik aš kalu, tik aš išmokau valdyti, ir kitas gali tik pats išmokti valdyti), bet ir vieša. Jis priklauso „viešam pasauliui“, jis ir jo dirbiniai yra kiekvienam prieinami.

⁶⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 69.

⁶⁹ G. Steiner, *Heideggeris*, Vinius: Aidai, 1995, p. 119.

Todėl šis intymumas yra intersubjektyvus, viešas ir anoniminis. Kiekvienas gali žinoti, kaip kalti ir kas su plaktuku gali būti daroma. Taigi Heideggeris atskleidžia, kad bet kokiam daiktui suvokime jau yra implikuoti kiti, nors jie tiesiogiai nepasirodo. Kitaip tariant, įrankio ir dirbinio supratimas visuomet yra intersubjektyvus iki bet kokio susitikimo su kitu. Netgi tai, ką būtų galima laikyti neparankiu ir ne socialiniu dalyku pasisavinama per parankumą. Kaip sako Heideggeris, „vartojant įrankį, kartu yra atrandama „gamta“⁷⁰. Nors medžiai, miškas, pievos, ežerai, kalnai, uolos, visa „žmogaus nepaliesta gamta“ suprantama kaip kažkas kita nei žmonių pasaulis, vis vien tai taip pat turi „tam, kad...“ struktūrą. Jų atradimas yra pasisavinantis supratimas, kai gamta tampa ištekliais, vartojimo ir naudojimo medžiaga. Nereikėtų to susiaurinti iki išteklių panaudojimo gyvenimo reikmėms, kai miškas yra suprantamas ir pasisavinamas kaip medienos šaltinis, upė – kaip laivybai tinkamas vandens kelias. Pasisavinimas gali būti labai „nekaltas“, bet išlikti pasisavinimu. Miške malonu pasivaikščioti ir jis atrandamas kaip paranki vieta maloniai praleisti laiką. Pačios gamtos kaip savaime esančios stichijos supratimas galimas tik apribojus ir sustabdžius pasaulio atvertį parankumo būdu. Tad gamtos svetimybė pasireiškia kaip pasisavinančio supratimo pertraukimas, supratimo projekto pertrūkis. Gal todėl Heideggeris, aprašydamas pasaulines apibrėžtis, vartoja ne tik nuorodų visumos (*Verweisungszusammenhang*), bet ir „prietaikų“ (*Bewandtnis*) sąvoką. Daiktai nu-rodo vienas kitą taip, kad vienas kitu parodo, kaip gali būti „pritaikomi“. Taigi pasaulis yra nuorodų ir „prietaikų“ visuma, kurioje daiktai siejami praktiniu sąryšiu – „tam, kad...“, „dėl ko“, „su kuo“ ir t. t.

⁷⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 70.

Toks daikto kaip įrankio sutikimas slypi pačioje pirminėje pasaulio interpretacijoje. Heideggeris perima iš Husserlio prasmės kaip suvokinio duoties struktūrą. Anot Heideggerio, prasmė turi „kas nors“ kaip „kas nors“ struktūrą“ (*die Struktur des Etwas als Etwas*)⁷¹. Kokią nors konkrečią prasmę apibrėžia šis „kaip“. Ši „kaip“ Heideggeris traktuoja ne kaip ikiinterpretacinį suvokimo lygmens dalyką, bet interpretaciją laiko pirminiu suvokimo sluoksniu ir būtent interpretacija konstituoja šį „kaip“. Interpretacijos būdu tai, kas suprantama, įgauna išraišką ir yra artikuliuojama. Kaip minėta, net grynas matymas, tai, kas „sugriebta“ ikipredikatyviai, jau yra interpretuojama ir suprantama kaip kas nors. Husserliui tai tėra tik duotybės ir konstitucijos klausimas transcendentalinėje sąmonėje, o Heideggeris, panardindamas konstituciją į gyvenamą pasaulį ir praktinę suinteresuotą veiklą, parodo duotybės ir interpretacijos neatskiriamumą. Interpretacija pasisavina, bet objektai yra mums duoti tik pasisavinimu.

Kitas svarbus momentas, – prasmė įgauna konkretybę prielaidų ir projekto sampnyoje. Kokio nors esinio supratime yra atviros supratimo galimybės. Jis gali būti suprantamas vienu ar kitu požiūriu. Tačiau supratimo atvirumas nėra neapibrėžtų ir neribotų galimybių žaismas. Galimybės visuomet yra vienaip ar kitaip apibrėžtos. Kaip sako Heideggeris, „interpretacija niekad nėra laisva nuo prielaidų duotybės pagava (*Erfassen*)“⁷². Prielaidos vienaip ar kitaip apibrėžia atviras galimybes. Todėl supratimo galimybės (kaip ir štai-būties apskritai galimybės) yra „įmestos galimybės“, t. y. jau išaknytos ir apibrėžiamos pasaulinių nuorodų visumos. Galimybės supratime yra apmetamos

⁷¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 149.

⁷² *Ibid.*, p. 150.

kaip projektas. Projektas numato, kaip bus suvokiama, ir tai nėra tik galimybių žaismas duotybės akivaizdoje. Būtent projekte, iš projekto yra duota kas nors kaip kas nors ir taip konstituojasi esinio prasmė.

Taigi, kiekvienas supratimas yra išankstinis supratimas. Išankstinio supratimo struktūroje Heideggeris išskiria tris momentus – *Vorhabe*, *Vorsicht*, *Vorgriff*. Tikslų vertimą, kuris išlaikytų priešdėlio ir šaknies ryšį, vargiai galime bepateikti. Norėdami išlaikyti priešdėlį, galėtume versti – „išankstinis turėjimas“, „išankstinis matymas“ ir „išankstinis sugriebimas“. Pagal prasmę galėtume išversti kaip „motyvuota pozicija“, „numatymas“ ir „supratimas iš anksto“. Žodis *Vorhabe* gali būti verčiamas kaip „ketinimas“, „planas“. Šis jau iš anksto turi tam tikrą požiūrį ir numato siekiamybę. Taigi, ketinimas užima tam tikrą poziciją, kurią Heideggeris optiniais terminais apibūdina kaip žvilgsnio poziciją (*Blickstand*). Omenyje turima ne padėtis kitų vietos taškų atžvilgiu, bet tam tikro pobūdžio ir motyvų žvilgsnio nukreiptumas. „Žvilgsnio pozicija (*Blickstand*) apima tai, „iš kur“ įvyksta interpretacija, t. y. kiekvienkartinį (*jeweilige*) gyvenimo situacijos štai-buvimo būdą, kuriame motyvuojasi interpretacija.“⁷³ Ją motyvuoja išankstinis prasmių laukas, kuriame ji save pačią apmeta kaip projektą. Tai gyvenimo ir kasdienybės terpė, kurioje egzistuoja štai-būtiš. Ketinimas turi matymo lauką, tam tikro „pločio“ akiratį (*Sichtweite*), kurį apriboja numatymas (*Vorsicht*). Numatymas ką nors „apdairiai“⁷⁴ (*vorsichtig*) iškelia į paviršių ir apriboja akiratį, sutelkia dėmesį į tam tikrą esinį. Pozicija ir numatymas vienas kitą sąlygoja.

⁷³ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Stuttgart: Reclam, 2003, S. 5.

⁷⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 150.

Ketinimas visuomet jau yra į ką nors nukreiptas, motyvuotas; savo ruožtu, numatymas apriboja ketinimą turinio prasme ir lemia tai, kas bus „atrinkta“ ir iškelta į dėmesio centrą. O tai, kas yra suprantama, visuomet jau yra iš anksto vienaip ar kitaip suprasta (*Vorgriff*), nes visuomet tikimasi kokios nors prasmės. Husserliui tai yra protencinis momentas, o Heideggeris jį išplečia iki gyvenamojo pasaulio prasmių horizonto. Supratimą iš anksto (*Vorgriff*) Heideggeris apibrėžia kaip „vyraujančią suprantamybę (*herrschende Verständlichkeit*)“⁷⁵. Tai reiškia, kad pasaulis kiekvieną naujai aptinkamą esinį yra vienaip ar kitaip „atvėręs“ (pasaulio atvertis), jis jau iš anksto yra vienaip ar kitaip suprantamas ir artikuliuojamas. Jei koks nors esinys yra aptinkamas kaip suprantamas dalykas, o ne kaip gryna suvokimą sustabdanti išiktis, tai reiškia, kad jis jau yra vienaip ar kitaip žinomas, parankus, turi vietą prasminių nuorodų visumoje. Ši visuomet yra duota kaip bet kokio supratimo *apriori*. Heideggeris, kaip ir vėlyvasis Husserlis, pabrėžia „gyvenamojo pasaulio *apriori*“. Kas nors yra iš anksto apibrėžta prietaikų visumoje, o ši yra „apriorinis perfektas“⁷⁶. Parankaus esinio apibrėžtys suvokime pateikiamos ne dabarties, bet būtuuju laiku. Jos visuomet jau yra vienaip ar kitaip realizuotos ir supratime yra metamos į priekį. Ketinimas jas aktualizuoja, numatymas iškelia, o supratimas iš anksto pateikia apibrėžčių kontūrus ar gatavas apibrėžtis. Šios gatavos apibrėžtys geriausiai aptinkamos kasdienybėje, kai įprastoje nesutrikdomoje tėkmėje kas nors pasirodo kaip žinoma, o pati interpretacija supranta dalykus ne tiek į juos gilindamasi, bet atvirkščiai – nesigilindama, jau iš anksto žinoda-

⁷⁵ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 275.

⁷⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 85.

ma. Tačiau to nereikėtų suprasti vien negatyviai. Kaip pažymi Sverdiolas, „šis išankstinis supratimas yra tas pradinis visumos supratimas, kuris *būtinai* tam, kad suprastume kiekvieną atskirą prasmę“⁷⁷ [kursyvas mano – M. G.].

Heideggerio atskleistos supratimo struktūros reikšmingos dviem aspektais. Pirma, Heideggeris parodo supratimo išankstinumą, kuris yra neišvengiamas ne tik kasdienėse įsišaknijusiose pasaulio supratimo plotmėse, bet ir tame, ką vadiname suspenduotu nuo prielaidų pažinimu, „įsiklausymu į būtį“ ir t. t. Antra, jis atskleidžia kiekvieno supratimo kaip pasisavinimo momentą, nes kiekvienas supratimas jau per prasmės struktūrą pasisavina tikrovę. Abiejų aspektų sankabą aiškiausiai parodo objektyvizmo kritika. Objektyvistinis požiūris, anot Heideggerio, yra išvestinis suprantančio žvilgsnio modusas, kuriame supratimas įgauna negatyvų pobūdį. Tai, kas yra suprantama kaip objektyvus matymas, neinterpretuojantis suvokimas, yra „nebe-supratimas“ (*Nicht-mehr-verstehen*)⁷⁸. Tačiau ir objektyviame požiūryje, tiek, kiek jis yra ką nors suprantantis, visuomet veikia prielaidų projektavimo į priekį struktūra ir jis mato tik tai, kas atsiskleidžia kaip objektai „objektyvaus“ pasisavinimo būdu⁷⁹.

⁷⁷ A. Sverdiolas, *Būti ir klausti*, p. 119.

⁷⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 149.

⁷⁹ Tokį pasisavinantį objektyvųjį mokslinį supratimą labai taikliai apibūdino A. Šliogeris: „Gnostinio, arba mokslinio, klausimo šerdis yra ne transcendencijos išvalga ir rami stovėseną jos akivaizdoje, bet visiškai priešingai – transcendencijos kaip būties-anapus-žmogaus įveika, jos išmogi-nimas arba imanentizavimas. Mokslinio klausimo horizonte žmogus kelia tikslą įveikti savo baigtinumą, peržengti visas ribas ir įsibrauti į transcendencijos sritį, taigi transcendenciją tarsi pasiglemžti ir paversti žmogaus nuosavybe. Pažinimą apskritai galima pavadinti transcendencijos įveika, ir ši įveika pasireiškia pačiu pirmuoju pažinimo žingsniu – juslinių pasaulio

Antrąjį – pasisavinimo – momentą geriausiai atskleidžia kasdienybės kritika valdžios ir užvaldymo terminais. Čia reikėtų aptarti ir F. Nietzsche's įtaką tokiai interpretacijos sampratai. Nietzsche atveria galimybę interpretaciją laikyti prievartos pasireiškimu kaip „valios galiai“ (*Wille zur Macht*) išraišką. Be abejo, čia paliečiame gerokai platesnę nei supratimo problemą, nes valią galiai turime suprasti kaip ontologinį principą. Pirmiausia pabrėžtume patirtinius aspektus. Kaip nurodo A. Mickevičius, valia galiai yra tai, „kas organizuoja ir struktūruoja pasaulio patirtį“⁸⁰. Valia galiai yra gyvenimo principas, o, kaip sako Nietzsche, „gyvenimas iš esmės yra nusavinimas, žeidimas, svetimo ir silpnesniojo įveikimas, priespauda, griežtumas, savo formų primetimas“⁸¹. Gyvenimo pasisavinimas pasireiškia kaip interpretacija. „Mūsų poreikiai yra interpretuoti pasaulį: mūsų instinktai (*Trieb*) ir jų Už ir Prieš. Kiekvienas instinktas yra siekis viešpatauti (*Herrschafts*), kiekvienas turi savo perspektyvą, kurią jis norėtų primesti visiems likusiems instinktams kaip normą.“⁸² Taigi interpretacijos kilmė yra siekis viešpatauti valiai galiai, kuri tampa interpretacijos pagrindu ir matu. Pati interpretacija kaip valios galiai išraiška yra ne konstatuojanti, bet visuomet vertinanti. Jos vertinimas kyla iš „sieki viešpatauti“ ir primetamas kitiems kaip norma.

formų sudaužymu ir jų išskaidymu į struktūras, elementus, savybes, žodžiu, į santykius, išreiškiamus matematiniais simboliais.“ A. Šliogeris, *Transcendencijos tyla. Pamatiniai filosofijos klausimai*, Vilnius: Pradai, 1996, p. 37.

⁸⁰ A. Mickevičius, *Galia ir interpretacija. F. Nietzsche's filosofijos profiliai*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2004, p. 69.

⁸¹ F. Nietzsche, *Anapus gėrio ir blogio*, in: *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1991, p. 467.

⁸² F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, Band 12, Berlin, New York: DTV de Gruyter, 1980, S. 315.

Todėl Nietzsche teigia, kad „iš tiesų interpretacija yra priemonė ką nors užvaldyti“⁸³. Kaip minėjome, pasisavinimas čia turi ontologinį-epistemologinį matmenį. Pats pasaulis prieinamas, pažįstamas tik tokio užvaldymo būdu. Kaip sako Nietzsche, „Tiek, kiek žodis „pažinimas“ apskritai turi prasmę, pasaulis yra pažinus: tačiau jis yra kitaip aiškinamas (*deutbar*), jis neturi jokios prasmės už savęs, tik nesuskaičiuojamą gausybę „perspektyvizmo“ prasmių“⁸⁴. Visa, kas gali būti supраста, duota tik tam tikroje perspektyvoje. Čia svarbi ne triviali tezė apie neišvengiamą kiekvieno pažinimo subjektyvumą, tačiau tai, kad kiekviena duotis interpretacijoje susikuria tik kaip valios galiai išraiška⁸⁵. Pats pasaulis tampa interpretacijų kaip jėgų samplai-ka ir kova. Kaip sako Nietzsche, „šis pasaulis, tai gausybė jėgų, be pradžios ir pabaigos, [...] kaip jėgų žaismas ir bangos, kartu vienis ir „daugis“, čia padidėjanti, čia sumažėjanti jūra savyje kovojančių ir persiliejančių jėgų. [...] šis pasaulis yra valia galiai ir niekas daugiau!“⁸⁶ Taigi čia interpretacija tampa pasaulio duoties ir steigties būdu, kuriame gyvenimo siekis ir pasaulio atsivėrimas yra neatskiriama.

Heideggerio filosofijoje tai galime matyti kaip egzistencijos projekto ir pasaulio atverties sampyną. Aišku, Heideggeris sumažina kovinę įtampą ir kovojančios pusės ištirpsta kasdienybės, gyvenimo anonimiškume. Kasdienybės galia ir valdžia

⁸³ Ibid., p. 140.

⁸⁴ Ibid., p. 315.

⁸⁵ Kaip pažymi A. Sverdiolas, „Valia galiai yra ne psichologinės, o metafizinės plotmės sąvoka: tai „giliausia būties esmė“, būties pamatas arba pamatinis buvinio kaip tokio bruožas“. A. Sverdiolas, *Steigtis ir sauga. Kultūros filosofijos etiudai*, Vilnius: Baltos lankos, 1996, p. 214.

⁸⁶ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Nachgelassene Fragmente 1884–1885*, Band 11, Berlin, New York: DTV de Gruyter, 1980, S. 610–611.

pasireiškia kaip „visi“ (*das Man*)⁸⁷, kaip visa niveliuojantis supratimas, „lemiantis pirminę pasaulio ir būties-pasaulyje interpretaciją“⁸⁸. Ši vidutinė pasaulio interpretacija supranta dalykus ne tiek į juos įsigilindama, kiek nesigilindama. Tai atskleidžia esminę anoniminei kasdienybei būdingą tendenciją – bet ką suprasti ir pasisavinti tik savo įprasto ir neperžengiamo supratimo ribose. Jos valdžia gali būti suprantama kaip kitokių požiūrių atmetimas (pvz., viešojoje erdvėje ji pasireiškia būtent taip), tačiau reikia pabrėžti gilesnį matmenį – tai toks kito požiūrio supratimas, kuris pasisavina jį kaip iš anksto žinomą ir aiškų dalyką. Kasdienybė yra galinga, nes jos supratimo niekas nesukrečia – ji kitaip negali pasisavinti. Kita interpretacija negali sukrešti, nes ji yra iš anksto aiški.

Kita vertus, Heideggeris, valdžios ir galios terminais atskleidamas įprastybės tendenciją – būti nepertraukiamai, judėti ir neturėti pasipriešinimo, – atveria transcendencijos įvykio iš patirties perspektyvos aprašymo galimybę (fenomenologinę, ne metafizinę). Pati kitokybė gali pasirodyti ne kaip identifikuojama kitokybė, bet kaip kas kita, kas pertraukia kasdienybę tuo, kad nesiduoda suprantama, identifikuojama ir pasisavinama. Kaip sako Heideggeris:

Kasdienybės valdžia kiaurai skrodžia nuorodų visumos sąryšius, kiekvienas visuomet orientuojasi, pažįsta kitus, taip kaip ir kiti jį. Ši bendra pasaulinė būtis-žinomumui yra vidutinė, kasdienybėje išauganti ir visuomet į ją perauganti. [...] Tik šio įprasto artimumo pagrindu artimiausiam pasauliškame „štai“ kas nors gali pasitaikyti kaip „svetima“; tai yra ne-artima, „kelyje“, „atei-

⁸⁷ Čia naudojamas A. Sverdiolo vertimu iš: A. Sverdiolas, *Steigtis ir sauga. Kultūros filosofijos etiudai*, Vilnius: Baltos lankos, 1996, p. 222.

⁸⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 129.

na netinkamai“, „yra skausminga“, „trukdo“, „smulkmeniška“, „kliudo“⁸⁹.

Tai „įkyriai“ krinta į akis ir sudrumsčia įprastą, jaukią kasdienybę. Svetimybė ar kitybė pasirodo kaip kasdienio supratimo ir pasisavinimo pertrūkis. Tuo Heideggeris atveria galimybę aprašyti kitybę kaip nepasisavinamą svetimybę kasdienybės *tėkmės* ir pasirodymo *įvykio* opozicijos perspektyvoje.

1.3 Kūniškas įsitvirtinimas pasaulyje: M. Merleau-Ponty

Merleau-Ponty filosofiją galėtume pavadinti fenomenologijos išaknijimu būtyje-pasaulyje. Merleau-Ponty, kaip ir Husserliui, paradigminė yra kinestetinė situacija, tačiau čia gyvenamojo pasaulio svoris yra nepalyginti didesnis. Merleau-Ponty nuomone, suvokimo konstitucijoje yra reikšmingos tiek transcendentinės sąmonės struktūros, tiek gyvenamojo pasaulio situacijos. Kūnišką buvimą pasaulyje Merleau-Ponty apibūdina kaip „galią tam tikriems veiksams“⁹⁰. Tai jis aprašo naudodamasis „kūno schemas“ konceptu. Kūno schema turi paaiškinti kūną kaip *vieningą* išgyvenimų visumą, tačiau neturi kūno redukuoti į funkcionuojantį psichofizinį organizmą, kurį galima paaiškinti atsietai nuo veiklos situacijos. Paprastai esminės kūno savybės teoriniuose aiškinimuose atskleidžiamos atribojus kūną nuo „blaškančių dėmesį“ situacinių veiksmų ir apibrėžčių. Tai

⁸⁹ M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen*, B. 63, Frankfurt am Main: Klostermann, 1988, S. 99–100.

⁹⁰ M. Merleau-Ponty, *Suvokimo fenomenologija*, in: *Baltos lankos*, Nr. 14, p. 161.

analitinis vieningumas, kai visuma paaiškinama skaidant ją į dalis ir parodant tų dalių sąryšius. Merleau-Ponty siekis – paaiškinti kūno veiklos organiškumą, jos nedalijamą visumą. Jis nepasitiki kūno ir sąmonės veiklos rekonstrukcijomis, kurios ištraukia juos iš pasaulio ir jų veiklą aiškina remdamosi tik nesituacinėmis transcendentalinėmis ar psichosomatinėmis struktūromis. Tokių rekonstrukcijų trūkumas – jos tik vėliau įleidžia kūną ir sąmonę į pasaulį, o šis lemia tik suvokimo ar patyrimo turinius, bet ne pačias struktūras. Merleau-Ponty ypač svarbus sąmonės ir kūno afektyvumas, jų galimybė priimti būtį ir būtis įtaka ne tik turiniams, bet ir sąmonės struktūroms. Kitaip tariant, Merleau-Ponty siekia suderinti, atrodytų, nesuderinamus dalykus – transcendentalinį sąmonės struktūrų universalumą ir pačios sąmonės galimybes priimti situacines apibrėžtis. Įtampą tarp jų Merleau-Ponty siekia sumažinti apčiuopdamas pirmapradį patirties sluoksnį iki skirtumo tarp universalių struktūrų ir situacinių apibrėžčių. Heideggeriui atskaitos tašku tampa pasaulio atvertis, kurioje pasirodo tiek vidupasauliniai esiniai, tiek pati štai-būtis; Merleau-Ponty atskaitos taškas – visuomet yra kas nors jau sintezuota, visuomet jau yra įvykusi praeitis, kuri lemia dabarties struktūras. Kūno ir sąmonės veikla jau vyksta savaime ir to „savaime“ refleksija negali analitiškai rekonstruoti. Pačios rekonstrukcijos galimos tik šio savaiminio veiksmo, t. y. „sukibimo su pasauliu“, pagrindu. Gal todėl labai ironiškai Merleau-Ponty demonstruoja, kad neįgalieji dažnai reprezentuoja ne tik anomaliją, bet ir moksliskai aiškinamą subjektą, kuris turi reikiamus organus, jie paskirai funkcionuoja, tačiau kūnas neveikia.

Kūno veikla – tai veikla erdvėje ir konkrečioje situacijoje. Erdvė, kurioje veikia kūnas, yra „orientuota erdvė“. Čia Merleau-Ponty perima Husserlio gyvenamojo pasaulio erdvės supratimą – erdvė visuomet yra suvokimo laukas. Kūno veikloje

tai yra kūno orientyrų laukas. Tačiau išsiskiria kūno „čia“ ir „ten“ traktuotės. Husserliui kūnas yra įcentruotas nulinis kūnas, „absoliutus čia“, kurio atžvilgiu steigiasi visi erdviniai orientyrai – aukštai-žemai, arti-toli ir t. t. Merleau-Ponty nepaneigia kūno kaip nulinio kūno – erdviniai orientyrai yra mano kūno atžvilgiu, tačiau kūno veiklai erdvėje svarbesnis yra ne „čia“, o „ten“. Husserlio „absoliutus čia“ yra atsietas nuo veiklos situacijos. Tai yra bendra struktūra, kuri aiškinama remiantis tiesiogine sąmonės duotybe. Tai „pozicijos erdviškumas“, o Merleau-Ponty svarbesnis „situacijos erdviškumas“⁹¹, kurioje veikia kūnas. Kaip nurodo Waldenfels, Merleau-Ponty yra reikšminga Heideggerio erdviškumo interpretacija. Heideggeris sako: „štai-būtis savo erdviškumo požiūriu niekada nėra pirmiausia „čia“; ji yra „ten“, iš kurio ji į savo „čia“ sugrįžta“⁹². Taigi „suvokimas „iš čia“ žymi judėjimą, kuris prasideda kitoje vietoje“⁹³. Daug lemiantis yra dar vienas aspektas – „ten“ pusėje yra parankus įrankis, kuris nėra objektas, bet tai, su kuo reikia veikti, dirbti. Todėl čia reikšminga ne tiek tai, kad štai-būtis atpažįsta savo „čia“ per objektus, kurių atžvilgiu ji užima tam tikrą vietą. Patys parankūs objektai pateikia ne koordinatas, bet veiklos projektus, todėl erdvė yra veiksmo projekto erdvė. Reikšmingas ir Heideggerio atskleistas supratimo laikiškumas – supratimas yra užbėgantis į priekį supratimas, anticipacija, projektas. Merleau-Ponty pabrėžia projekto kūniškumą, t. y. jis yra ne tik suvokimo, bet veikimo projektas. Kaip sako Merleau-Ponty apie kūniškos veiklos situaciją:

⁹¹ M. Merleau-Ponty, *Suvokimo fenomenologija*, in: *Baltos lankos*, Nr. 29, 2009, p. 40.

⁹² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1993, p. 107.

⁹³ B. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, S. 117.

... reikšminga ne tai, kaip faktiškai objektyvioje erdvėje yra mano kūnas, bet mano kūnas kaip *galimų* veiksmų sistema, tam tikras *virtualus* kūnas, kurio fenomeninė „vieta“ apibrėžiama jo užduoties ir jo situacijos. *Mano kūnas yra ten, kur jis turi kažką padaryti*⁹⁴ [kursyvas mano – M. G.].

Tad kūnas yra ne tik duotis, bet ir užduotis situacijoje. Čia normuojančią funkciją atlieka ne tiek universalios suvokimo struktūros, kiek pati tikrovė, pateikianti situacijas ir užduotis. Merleau-Ponty paradoksaliai nusako – daiktas suvokimo lauke „pats“ nustato jo suvokimo sąlygas. Erdvinės apibrėžtys – dydis, viršaus-apačios, arti-toli orientacijos pasirodo kaip prasmė, kuri yra autonomiška nulinio kūno atžvilgiu. Įvairūs Merleau-Ponty pateikiami pavyzdžiai iš psichologinių eksperimentų iškalbingai rodo, kaip kūnas veikia ir perima situacines apibrėžtis per sukibimo su pasauliu taškus. Daiktas savo *prasmė* apibrėžia dydį, artumą, viršaus / apačios ir t. t. kryptis. Merleau-Ponty atskleidžia dar vieną svarbų prasmės (*sense*) aspektą. Ji yra kryptis (*sense*), kuri nešasi su savimi visą erdvinių orientacijų tinklą. Merleau-Ponty perima iš Heideggerio įrankių nuorodų vienas į kitą eksplikaciją ir parodo, kad tos pačios struktūros galioja ir juslinėje patirtyje. Daiktai nurodo vienas kitą, apibrėžia erdvę, pateikia visą orientacinę sistemą. Dar vienas iš Heideggerio perimtas dalykas – kūniškas sukibimas su pasauliu yra suprantantis, pasisavinantis, įvaldantis supratimas, o įvaldymo kokybė matuojama veiksmo savaimingumu. Tik išmokus kalti plaktuku, veiksmas vyksta savaimė, be ypatingų sąmonės pastangų. Taip plaktukas kaip įrankis suprantamas geriausiai. Taigi Merleau-Ponty supratimo kaip pasisavinimo sampratą perkelia į

⁹⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 289.

kūniško suvokimo plotmę. Todėl kinestetinė situacija atsiveria ne stebėjimui ar matymui, bet įsitvirtinusiame erdvėje veikimui. Merleau-Ponty atsisako šį veikimą aiškinti kaip sąmonės sintezių rezultatą. Gausūs Merleau-Ponty anomalijų ar neišgalumo pavyzdžiai rodo sintezių ir savaiminio veiksmo nesutapimą. Garsusis Schneideris negali savaime atlikti veiksmo, kurio prašo gydytojas. Kai gydytojas paprašo atlikti karinio pasveikinimo gestą, jis „pirma turi „susirasti“ ranką, parengiamaisiais judesiais „susirasti“ reikiamą gestą“, taigi, „pats gestas nustoja kasdieniame gyvenime būdingo melodiškumo ir akivaizdžiai tampa dalinių judesių, rūpestingai durstomų vienas prie kito, suma“⁹⁵. Duomenys yra, jie sąmonės yra sintezuojami, tačiau veiksmas nėra savaiminis. Tad neišgalusis čia nėra tas, kuris nesuvokia ar negali ko nors susieti. Jis yra tas, kuri negali veikti taip, kaip tai daro normalusis, t. y. negali savaime atlikti veiksmo.

Dar iškalbingesnis yra Schneiderio negebėjimas įeiti į erotinę situaciją. Kaip sako Merleau-Ponty,

„Erotinis suvokimas nėra *cogitatio*, nukreiptas į *cogitatum*; permelkdamas vieną kūną, jis nukreiptas į kitą kūną, jis vyksta ne sąmonėje, o pasaulyje. [...] Esama erotinės „nuovokos“ [„*comprehension*“], kuri nėra tolygi intelektui [*entendement*], nes intelektas supranta, įvilkdamas patirtį į idėją, o geismas nutuokia akiai, vieną kūną susiedamas su kitu.“⁹⁶

Be abejo, seksualinio supratimo veiklą galima aiškinti kaip instinktų, fiziologinių procesų ar pasąmonės veiklą. Tačiau Merleau-Ponty tai reiškia intencionalų suvokimą. Erotinis suvoki-

⁹⁵ M. Merleau-Ponty, *Suvokimo fenomenologija*, in: *Baltos lankos*, Nr. 29, 2009, p. 46.

⁹⁶ M. Merleau-Ponty, *Suvokimo fenomenologija*, in: *Baltos lankos*, Nr. 31–32, 2010, p. 278.

mas – tai gebėjimas „projektuoti prieš save seksualinį pasaulį, įeiti į seksualinę situaciją“. Esminę funkciją atlieka sukibimas su pasauliu, įsitvirtinimas daiktuose, pasaulio užvaldymas. Schneideris negali įsitvirtinti seksualinėje situacijoje, nes moters kūnas nėra tai, kas įveda jį į tokią situaciją. Kaip sako Merleau-Ponty,

Normalus žmogus kūną suvokia ne vien kaip paprastą objektą, objektyviame kūno suvokinyje glūdi tam tikras intymesnis suvokinys: regimojo kūno pagrindas yra visiškai individuali lytinė schema, pabrėžianti erogenines zonas, išryškinanti lytinę fizionomiją ir skatinanti vyro kūno, kuris pats yra įtrauktas į šią jausminę visumą, gestus. Schneideriui, priešingai, moters kūnas neturi individualios esmės: moters patrauklumą, pasak jo, pirmiausia lemia charakteris, o kūnu visos moterys panašios.⁹⁷

Merleau-Ponty leidžia intencionalumo sampratą į kūno gelmes. Todėl jis pabrėžia ne tiek sąmonės, kiek kūno intencionalumą. Sunku būtų paaikškinti Schneiderio sutrikimą sąmonės sintezių procesais. Merleau-Ponty analizė atskleidžia, kad kūno intencionalumas ir „kūno sintezės“ gali būti rekonstruojamos ne kaip dalių (sąmonės aktų) jungimas į visumą, bet kaip „vykstanti“ ar „nevykstanti“ intencionali kūno veikla. Schneideriui sąmoningomis pastangomis dar pavyksta atlikti karinio pasveikinimo gestą, o seksualinis projektas išvis negalimas. Ir tai nėra tik fiziologinė impotencija. Ši reikštų neįgalumą visiems objektams, ir jos šaknys būtų organizmo defektai. Schneiderio sutrikimas yra *individualaus* moters erotiškumo nematymas situacijoje. Tai kūnas negali perimti situacinių užduočių ir projekto. Todėl susitikimo su moterimi situacijoje jis negali tinkamai atsakyti.

⁹⁷ M. Merleau-Ponty, *Suvokimo fenomenologija*, in: *Baltos lankos*, Nr. 31–32, 2010, p. 277.

Merleau-Ponty atsiriboja nuo kartezijinės sąmonės, kuri yra pirmiausia duota sau pačiai. Merleau-Ponty svarbesnė *afektyvi* sąmonė, kuri yra paveikiama situacijos, kurioje veikia kūnas. Sunku pasakyti, ar taip gražinama būties ir sąmonės perskyra. Veikiau čia priešinamas būties paslaptینگumas transcendentalinio *ego* suvokiamam prasmės skaidrumui. Būtis – tai paveikianti, afektyvi situacija. Ji yra tai, kas nutinka, kas pasipriešina sąmonei, kas lieka nesuvokiama, tačiau veikia situacijoje. Merleau-Ponty pateikti anomalijų pavyzdžiai rodo tikrovės ir suvokimo neatitikimą, ligonių „neadekvatumą“ tikrovei. Tačiau Merleau-Ponty filosofijoje pats santykis su tikrove, realybės ir iliuzijos perskyra yra aprašomi, vadovaujantis ne *adekvatumo* tikrovei kriterijais, bet analizuojant *perėjimus* iš vienos erdvinės situacijos į kitą. Jusliniam suvokimui būdingas „perceptyviniis tikėjimas“. Jis gali klysti, tačiau jo klaidą identifikuoja pati patirtis. Netgi į objektyvią klaidos identifikaciją ir adekvatumo tarp patyrimo ir tikrovės nustatymą pretenduojanti trečiojo pozicija yra galima tik patirties pagrindu. Patyrimo klaida identifikuojama laike. Šalia esantis traukinys pradeda važiuoti ir kurį laiką man atrodo, kad mano traukinys važiuoja atgal; tik po akimirkos suvokiu, kad tai kitas traukinys pavažiavo į priekį. Pirmas suvokimas tam tikrą laiką buvo visiškai akivaizdus, įtikinamas ir tikras. Antrasis suvokimas aiškiai ir patikimai identifikuoja tai, kad pirmasis buvo iliuzinis. Tai patirties struktūra, tačiau kodėl antrasis suvokimas yra tikresnis?

Kaip sako Merleau-Ponty, „iliuzijos kaip vaizdo negalime stebėti, t. y. mano kūnas jos nevaldo ir aš negaliu jos išskleisti prieš save tiriamaisiais veiksmais“⁹⁸. Kai regimybė identifikuojama, „ji nebepatiriama, bet suprantama“⁹⁹. Todėl grįžimas, galėjimas pakartoti skatina laikyti realybe tą sluoksnį, kurį

⁹⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 343.

⁹⁹ Ibid., p. 347.

galime pakartoti. Čia svarbus darnos momentas. Kaip aiškina A. Lingis, „Srūvančiame juslinio lauko suvokime esama rišlumo, darnos“¹⁰⁰. Juslinio suvokimo lauke daiktas niekad nėra duotas idealia tapatybe. Jis pasirodo įvairiais prasminiais aspektais. Husserliui šešėliniai niuansai yra pajungti idealiai daikto tapatybei, o Merleau-Ponty idealybė apibrėžiama ne išankstine tapatybe, bet tam tikra darna. Tai daikto užbaigtumas, kuris tampa suvokimo norma ir patirties patikimumo garantu. Kaip sako Lingis, „normalus ar normatyvus pasireiškimas yra tas, kuris duotas kaip įmanoma aiškiau ir ryškiau“¹⁰¹. Pažymėtina, kad aiškumas ir ryškumas yra R. Descartes'o sąvokos. Tiek Descartes'ui, tiek Husserliui „Karteziškosiose meditacijose“ jos tampa suvokimo patikimumo garantu. Husserlis skiria kasdienes ir apodiktines evidencijas. Pirmosios pilnos „manymų-išanksto (*Vormeinungen*) ir manymų-sykiu (*Mitmeinungen*)“, antrosios – dėl kritinės refleksijos „atmeta bet kokią įsivaizduojamą abejonę kaip neturinčią pagrindo“¹⁰². Tačiau abi evidencijų formos yra įsitikinantis patyrimas. Merleau-Ponty remiasi šiuo Husserlio atskleistu patirties momentu, tačiau, pasak jo, evidencijos kūniškoje patirtyje pasireiškia kaip daikto užbaigtumas juslinėje erdvėje, judant iš situacijos į situaciją.

Lingis pažymi, kad šis aiškumas ir ryškumas svarbus kaip pasaulio sučiuopimas ir užvaldymas.

Čia „sčiuopimas“ reiškia kažką panašaus į galią pasauliui. Pasi-savinimą. Kai kūnas linkęs justti ne trumpalaikius ir fragmentiškus juslinius duomenis, o pilnai ir aiškiai artikuliuotų intersensorinių daiktų esatį, daiktų, kurie yra tokie, kad galėtų egzistuoti sykiu su kitais tokiais daiktais sąryšingame ir tolydžiame pasaulyje, esama kažko panašaus į kūnui būdingą normą ar išbaigtumą.¹⁰³

¹⁰⁰ A. Lingis, „Jautrus kūnas“, in: *Baltos lankos*, Nr. 31–32, 2010, p. 5.

¹⁰¹ Ibid., p. 12.

¹⁰² E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, p. 21–22.

¹⁰³ A. Lingis, „Jautrus kūnas“, p. 13.

Šio užbaigtumo pagrindas, anot Merleau-Ponty, yra „skaidri erdvė“¹⁰⁴. Kiekvienas suvokimas vyksta ribotame suvokimo lauke. Tai Merleau-Ponty vadina „peizažu“. Peizažas yra svarbi optinė sąvoka. Jam būdingas uždarumas, jis apima horizontą ir sudaro suvokimo ir veikimo lauko visumą. Šis peizažas lokalizuoja mus. Kaip sako Merleau-Ponty, „mūsų kūnas ir mūsų suvokimas nuolat skatina pasaulio centru laikyti tą peizažą, kurį jie mums duoda“¹⁰⁵. Čia ypač svarbios atmosferinės apibrėžtys. Peizažą sudaro ne tik daiktai, bet ir nuotaika. Atmosfera gali būti džiugi, gąsdinanti ir t. t. Ji priklauso nuo to, kaip mes „įsitvirtiname daiktuose“. Tad mano centras yra ne vien tik aš, esantis horizonto centre, bet ir daiktų visuma, kurioje aš įsitvirtinu. Atvažiavimas prie ežero, maudymasis reiškia pramogos, atsipalaidavimo, darbų pamiršimo džiaugsmą. Hidrobiologui tai nykus ežeras, kuriame baigia išnykti žuvis; vanduo, nors ir skaidrus, negyvas, pakrantės smėlis reiškia ištryptą augmeniją ir gyvybės pasitraukimą. Visa tai yra nyku, palyginti su gyvybe pulsuojančia pelke. Paskiri daiktai, kuriuose mes įsitvirtiname, yra apgaubti peizažo atmosferos.

Įsitvirtinę gyvenamajame pasaulyje, mes galime išlaikyti atstumą šių daiktų ir atmosferų atžvilgiu. Sužavėjęs vaizdas gali būti identifikuotas kaip momentinis džiugesys ar žavesys. Kaip sako Merleau-Ponty, „duotas peizažas nebūtinai yra mūsų gyvenimo peizažas“. Šis peizažas, jo atmosfera gali būti atpažįstama kaip atmosfera tik „skaidrios erdvės“ atžvilgiu. Ši erdvė yra tarsi peizažų horizontas, ji yra toks peizažas, kuriame daiktai išlaiko savo pastovią reikšmę, turinčią autonomiją peizažo atžvilgiu. Ši daiktų reikšmė išlieka ir prasišviečia kiekvieno peizažo

¹⁰⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 332.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 330.

atmosferoje. Suvokiamo namo reikšmė išlaikys savo sąlyginai pastovų skaidrumą įvairiose atmosferose, – man įprasto miesto, fotografo žvilgsnyje, turistu akyse, kieno nors vaikystės prisiminimuose ir t. t. Galų gale galima matyti tik namo plytą, akmenį, medienos faktūrą, kad ir kokia būtų miesto ir žmogiškojo gyvenimo atmosfera. Tam tikra prasme skaidri erdvė savo konstantomis, daiktų autonomiškumu artėja prie objektyvios ir desubjektyvuotos erdvės, kuri moksluose laikoma tikrąja fizine erdve. Merleau-Ponty fenomenologinėmis priemonėmis bando užčiuopti erdvės ir būties anapus sąmonės pobūdį. Nors kiekviena erdvė yra egzistencinė gyvenamoji erdvė, tačiau, kaip sako Merleau-Ponty, „aš niekada negyvenu visiškai antropologinėse erdvėse, o visuomet esu įsišaknijęs tam tikroje natūralioje nežmogiškoje erdvėje“¹⁰⁶. Aišku, šią erdvę galima suprasti kaip fizikinę erdvę, kuri yra taip pat nežmogiška, objektyvi. Tačiau Merleau-Ponty tai yra *patyrimo* erdvė – tokia erdvė, kurioje patys daiktai pasirodo savo daiktiškumu, nepriklausančiu nuo atmosferos. Paveikslą galima pamatyti ne tik kaip meno kūrinį; visuomet galima sutelkti dėmesį į dažus, spalvą, drobės faktūrą, o visa tai matyti kaip masę, medžiagą, paviršių ir t. t. Taip patiriamas ne meno kūrinys, bet jo medžiaga, kuri turi mažai ką bendra su prasmine meno kūrinio visuma. Tad šią nežmogišką erdvę galima laikyti antropologinės, egzistencinės erdvės, peizažo atsitraukimu. Pats nežmogiškumas taip pat yra patyrimas – gamtos daiktų, „laukinės būties“ svetimybės patyrimas. Daikto aiškumas yra ne momentinis evidentiškas daikto suvokimas, bet aiškumas *judėjime iš situacijos į situaciją*, nuo peizažo prie kito peizažo. Tačiau kas gali fiksuoti šį aiškumą? Anot Merleau-Ponty, tai ne refleksijos darbas, kuriame viskas pasirodo kaip aišku

¹⁰⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 339.

ir ryšku, kaip apodiktinė evidencija. Kaip sako Merleau-Ponty, „normaliajam unikalus pasaulis yra ikipredikatyviai aiškus“¹⁰⁷. Aiškumas priklauso nuo to, kaip subjektas yra įsitvirtinęs erdvėje, kaip gerai jis yra ją pasisavinęs, kaip sėkmingai perima situacines užduotis ir projektuoja save erdvėje.

¹⁰⁷ Ibid., p. 150.

2 skyrius

INTERSUBJEKTYVUMAS

Intersubjektyvumo teorija turi atsakyti į klausimą, kaip galimas bendras žmonių pasaulis. Dialogo temos požiūriu svarbūs yra du intersubjektyvumo teorijos aspektai: 1) bandymas paaiškinti, kaip *steigiasi* bendrumas individų susitikimo ir sąveikos būdu, 2) kaip apskritai *yra duotas* bendras pasaulis, kuriame vyksta individų susitikimas ir sąveika. Pirmuoju aspektu reikia sutelkti dėmesį į mano ir kito susitikimą, antruoju – į anoniminį patirčių sluoksnį, kuris dalyvauja kiekvieno individo patyrimo. Nagrinėdami dialogą, anot Mickūno, turėtume vengti dviejų kraštutinumų – „socialinio holizmo ir socialinio atomizmo“¹⁰⁸. Pirmasis dialogą redukuotų į „visuotinę dvasią“, anoniminį prasmų lauką, kurio negrindžia atskiri individai, antrasis – į pavienių ir nieko bendra neturinčių individų sąveiką. Pirmuoju atveju susikalbėjimas ir bendra patirtis nebūtų problema, nes tai visuomet būtų duota iš anksto, antruoju atveju – dialogas, susikalbėjimas būtų absoliučiai viską steigiantis, nes niekas nebūtų duota iš anksto. Dialogo temai

¹⁰⁸ A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, in: *Baltos lankos*, Nr. 11, Vilnius: Baltos lankos, 1999, p. 222.

svarbūs abu aspektai – tiek duotybės, tiek steigimosi, tačiau jie neturėtų būti suabsoliutinti. Žinoma, dialogo tema labiau reikalautų sutelkti dėmesį į skirtumą tarp manęs ir kito, susitikimo ir bendrumo steigimosi momentus, tačiau, jei iš akių išleisime jau duoto bendrumo momentus, nesuprasime anonimiškumo reikšmės. Be abejo, tai reikalauja tinkamai fokusuoti žvilgsnį į įvairialypę intersubjektyvumo temos plėtotę fenomenologijoje. Dialogo rezultatas – susikalbėjimas – sutampa su intersubjektyvumo problemos „sprendimu“. Tai yra bendras prasiūmų laukas ir bendras gyvenamasis pasaulis. Tačiau čia svarbiausia suprasti, kad dialogas *grindžia* bendrumą, todėl turime sutelkti dėmesį į pradžią – skirtumą tarp manęs ir kito. Todėl dialogo temai yra nepaprastai svarbi Husserlio intersubjektyvumo teorija. Tai gali pasirodyti paradoksalu, juk Husserlio filosofija dažnai yra kritikuojama dėl nedialogiškumo, mano ir kito santykių redukavimo vien į pažintinį santykį. Tačiau mums svarbiausia tai, kad „Karteziškosiose meditacijose“ Husserlis bando radikaliai brėžti skirtumą tarp manęs ir kito, o paskui atsakyti į klausimą, kaip galimas bendras pasaulis tarp skirtingų *aš*. Nors Husserlio intersubjektyvumo teorija *in corpore* negali būti dialogo teorijos pagrindas, jos atskleisti – suvokimo originalumo, kito suvokimo neprieinamumo, subjekto įcentruotumo ir išcentravimo – momentai yra nepaprastai svarbūs, gal net svarbesni nei iš anksto duoto bendrumo gyvenamajame pasaulyje tematizavimas. Mūsų minties eiga turėtų bandyti išryškinti abu – bendrumo steigimosi ir bendrumo duotybės – momentus. Tai darysime pirmiausia sutelkdami dėmesį į Husserlio intersubjektyvumo teoriją, paskui į bendrumo savaimingumą gyvenamajame pasaulyje ir galiausiai į paties bendrumo netolydumą normalumo aspektu.

2.1 Savumo sfera ir bendrumo konstitucija: E. Husserlis

2.1.1 Savumo sferos išskyrimas

Prieš pereidami prie mano ir kito santykio klausimo, pirmiausia turime sutelkti dėmesį į tai, kas sudaro mano sąmonės „vienatvę“, t. y. mano savumo sferą ir įcentruotą suvokimo lauką.

Kasdienė savaime suprantamybė yra tai, kad kiekvienas mūsų turi savo savastį, savo privačią sferą su savo nuomonėmis, savo mintimis, kurios nėra prieinamos kitiems, kad visi suvokiame labai subjektyviai, skirtingai, savitai ir dėl to dažnai klystame ar nesusikalbame. Vis dėlto fenomenologinė suvokimo analizė parodo, kad patirties plotmėje mūsų skirtingumas nėra toks radikalus, o mano sfera nėra tokia sava kaip atrodo kasdieniam supratimui. Kaip sako Husserlis, kasdieną mes būname „komunikatyvioje daugiskaitoje“¹⁰⁹ ir pasaulį, save bei kitus suprantame su kitais ir per kitus. „Visas žmogiškas gyvenimas yra komunikatyvus. Net jei jis yra monoempiriškas ir monologinis, vis vien jo patirties ir pažinimo duotybės turi prasmę, kuri perimama per (*durch*) kitus“¹¹⁰. Tai reiškia, kad bet kokiame prasmės suvokime jau dalyvauja kiti. Dalyvavimas yra toks neatskiriamas, kad, kaip sako Husserlis, kitų įtaka mano suvokime „neišnyktų net tada, jei visuotinis maras paliktų pasaulyje tik mane vieną“¹¹¹. Vėliau Heideggeris dar įsakmiau parodo, kad į bet koki įrankio supratimą jau yra įtraukti kiti ir kad įrankis savo prasme atsineša visą bendražmogišką pasaulį.

¹⁰⁹ E. Husserl, *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Buch I. Husserliana*, Band III, Haag: Nijhoff, 1950, S. 57, 62.

¹¹⁰ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923–1924). Teil II. Theorie der phänomenologischen Reduktion, Husserliana*, Band VIII, Haag: Nijhoff, 1959, S. 394.

¹¹¹ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, p. 116.

Todėl savumo sferos išskyrimas, kuris leistų skirti mano suvokimą nuo kito, yra komplikuotas dalykas. Ši sunkumą demonstruoja Husserlio penktoji karteziškoji meditacija, kurioje matome, kad sąmonės „vienatvė“ nėra savaime užtikrinta nagrinėjant, atrodytų, vien tik pirmuoju asmeniu kalbančio ir kitus redukavusio subjekto patirties ir suvokimo struktūras. Čia Husserlis turi atlikti papildomą redukciją, kurią vadina „primordialine redukcija“ arba „redukcija į savumo sferą“ (*Eigenheitssphäre*). Ji turėtų atvesti į tą sąmonės sritį, kurioje sąmonė būtų apribota vien tik tuo, kas jai yra absoliučiai sava. Toks radikalus sąmonės apribojimas leistų radikaliai skirti mano ir kito suvokimus ir tuo paaiškinti, kaip steigiasi bendras pasaulis susitikime su kitu. Husserlis pripažįsta, kad suvokimo ir suvokinių apribojimas tik savo suvokimu yra grynai metodinė operacija, atliekama abstrahavimosi būdu. Tačiau tik taip galima išryškinti tai, kas mano suvokimo sferai priklauso pirmiausia.

K. Heldas pabrėžia, kad čia reikia atkreipti dėmesį į žodžio „primordialinis“ prasmę¹¹². Lot. *primordium* – pradas, pradmuo, pirminis šalinis, todėl sąmonės savumo sferą turime suprasti ne kaip tam tikrą laiko momentą, kuriame sąmonė būna iki susitikimo su kitu (pvz., fizinėje vienatvėje), bet kaip subjektyvumo šaltinį, dėl kurio galima ką nors priskirti savumo sričiai. Sąmonės vienatvė nėra fizinė vienatvė. Kaip pažymi D. Zahavi, neturėtume manyti, kad „primordialinė plotmė turi laikiną prioritetą intersubjektyvios plotmės atžvilgiu“¹¹³. Taigi primordialinė redukcija teturi išskirti tai, kas yra originaliai mano.

¹¹² K. Held, „Einleitung“, in: E. Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, Hrsg. K. Held, Stuttgart: Reclam, 2002, S. 33.

¹¹³ D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1996, S. 23.

Mano savumo sferai priklauso mano sintezuojamas suvokimo laukas su visomis aktualybėmis ir potencialybėmis. Primordialinėje redukcijoje Husserlis reikalauja suspenduoti visus kultūrinius predikatus. Būtent kultūros fenomenų apibrėžtyse kiti neišvengiamai yra *kartu* konstituojantys prasmę, todėl kultūriniai dalykai, siekiant išryškinti tik mano savumo sferą, turi būti atmesti. Būtent todėl „pirminis aš“ (*Ur-ich*) metodiniais tikslais traktuojamas kaip iki-pasauliškas ir iki-socialus, nes, kaip sako Waldenfelsas, „pasaulišku ir socialiu aš tampama į-kūnijimo, į-pasaulinimo ir į-bedruomeninimo būdu“¹¹⁴. O tai reiškia įsipynimą į kultūrinių apibrėžčių ir suvokimų tinklą. Be abejo, visiškai suspenduoti kultūrinių predikatų yra neįmanoma¹¹⁵, išeitį Husserlis randa apribodamas suvokimą kinestetine patirtimi gyvojoje dabartyje. Būtent analizuodami tiesioginį objektų patyrimą, galime rasti labiausiai man priklausančius suvokimus, kurių prasmės konstituciją lemia vien tik mano kūno judėjimas. Nors Husserlio kabinetiniai pavyzdžiai (namo, stalo, lapo suvokimas) yra labai skurdūs, būtent jie leidžia geriausiai atsiritoti nuo kultūrinių dalykų ir sutelkti dėmesį į mano suvokimų originalumą. Jų prasmė priklauso nuo mano kūno judėjimo, jo vietos erdvėje. Būtent čia Husserlis gali atsiritoti nuo kitų „aš-pobūdžio (*ich-artigen*) būtybių“¹¹⁶ ir išskirti savą kūną kaip vienintelį gyvą ir patiriantį. Kabinetinėje ir kinestetinėje situacijoje, kaip sako Husserlis, „Mano gyvenamas kūnas yra vie-

¹¹⁴ B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag: Nijhoff, 1971, S. 124–125.

¹¹⁵ Husserlis ne kartą pabrėžia sąlyginį tokios redukcijos pobūdį – „jei tik redukovome tuos dalykus į savo savastį (*mir selbst Eigenwesentlichen*)“ (E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, p. 130).

¹¹⁶ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, p. 118.

nintelis objektas, kuriame tiesiogiai darau ką noriu (*schalte und walte*) ir kiekvienu atskiru atveju valdau kiekvieną jo organą – kinestetiškai liedsdamas rankomis, matydamas akimis ir t. t., aš atlieku ir galiu kiekvieną kartą iš naujo atlikti suvokimo aktus, be to, tos mano organų kinestezės čia vyksta „darau“ modusais ir paklūsta „aš galiu“ dėsniams¹¹⁷. Taigi mano gyvenamam kūnui priklauso kinestetinė patirtis su patyrimo horizontais, kurie labiau sietini su laikiniais išgyvenimo horizontais, o ne prastiniais, kurių neįmanoma apvalyti nuo kitų. Taip Husserlis išgrynina savumo sferos struktūras – savumo sferoje pirmiausia aš esu gyvas kūnas, kuris originaliai suvokia ir yra „identiškas mano įvairialypių išgyvenimų Aš-polius“. Aš savo išgrynintoje savumo sferoje esu ne tik gyvas kūnas, bet ir „psichofizinis vienis“, turintis savo „dvasinę savastį“. Pažymėtina, kad net mano dvasinės savasties išskyrime paradigminis yra kūnas. Veikiausiai dėl to, kad originalūs suvokimai yra pirmapradiškai mano tik dėl mano kūno. Šis „absoliutus mano“ įcentruoja savumo sferą, aš esu neabejotinas jos centras. Kinestetinėje situacijoje jo niekas negali pakeisti. O štai įvairių kultūrinių ir dvasinių dalykų suvokimas, t. y. jų prasmė, yra iš esmės necentruota ir tiesiogiai nepriklauso nuo mano kūno.

Husserlis stengiasi įveikti sielos ir kūno perskyrą ir nuolat pabrėžia, kad sąmonė yra įkūnyta sąmonė¹¹⁸. Sąmonės kaip

¹¹⁷ Ibid., p. 120.

¹¹⁸ Perėjimas nuo transcendentalinio *ego* grynujų struktūrų prie kūno pasaulyje yra komplikuoatas dalykas. Transcendentalinis *ego* yra iki-pasauliškas, iki-socialus, nes, aiškinantis transcendentalines sąmonės struktūras, turi būti suspenduotas iš pasaulio ir kitų ateinančios apibrėžtys. Tačiau kai tik pradeda aiškintis, kaip aš suvokiu bent kiek konkretesnį erdvinį daiktą, transcendentalinis *ego* yra įkūnijamas ir tampa pirmu žingsniu pasaulio link. Čia vėlgi svarbu tai, kad pats transcendentalumas nėra visiškai atskiriamas nuo pasauliško buvimo, tad sąmonės, kaip įkūnytos sąmonės, traktuotė

įkūnytos sąmonės traktuotė lemia, kad Husserlis pateikia ypatingai ir neišjudinamai įcentruoto kūno, kuris nepalieka savo centro taip, kaip ir sąmonė negali palikti savo originalių išgyvenimų, sampratą. Savo ruožtu, savumo sfera yra neatskiriama nuo kūniškumo ir kūniškų judėjimų lauko. Tokiu būdu susieti, jie papildo ir grindžia vienas kitą – sąmonė su savumo sfera atskleidžia kūno įcentruotumą, o kūnas, savo ruožtu, lokalizuoja sąmonę ir leidžia išskirti sąmonėje tai, kas būtų grynai mano. Čia kūniškumas tampa kriterijumi, nes kūno judėjimai yra mano suvokimo aktualybės ir potencialybės, o kiti suvokiniai – kalbiniai ir kultūriniai fenomenai – nurodo bendruomeninius, pasauliškus, anoniminius horizontus.

„Idėjų“ antroje knygoje Husserlis aprašo kūno reikšmę erdvės suvokimui. Patiriamoje erdvėje kūnas yra „orientacijos centras“, „nulinis taškas, kuris su savimi nešasi visas orientacines kryptis“. Jis yra vienintelis „čia“, o jo atžvilgiu visa kita yra „ten“. Visi erdviniai fenomenai „neišvengiamai susieti su šiuo „čia“¹¹⁹. Tik „čia“ atžvilgiu kas nors gali būti toli nuo manęs, viršuje ar apačioje, kairėje ar dešinėje, priešais ar už manęs. Čia svarbu ne tiek tai, kad kūnas gali būti lokalizuotas tam tikrame geometrinės erdvės taške ir jo atžvilgiu būtų galima matuoti artumą, tolumą ir t. t. Husserlis sakytu, kad visi geometriniai matavimai galimi tik išgyvento *aš* pagrindu. Tik todėl, kad man iš mano *aš* kas nors yra toli ar pan., mes kokį nors svetimą tašką erdvėje galime suprasti kaip turintį savo „čia“.

reiškia neišvengiamą *aš* įpintumą į pasaulį. Gal todėl vėlesni fenomenologai nebuvo entuziastingi transcendentalinės fenomenologijos plėtotojai. Nors grynosios sąmonės struktūros yra ir toliau pripažįstamos, fenomenų aprašymui reikšmingesnis tampa įkūnytas, pasauliškas ir socialus *aš*.

¹¹⁹ E. Husserl, *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Buch II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana*, Band IV, Haag: Nijhoff, 1952, S. 158.

Kūno kaip centro traktuotė remiasi neapgręžiamu sąmonės intencionalumu savumo sferoje. Kaip sako Husserlis,

„visa tai, kas subjektui originaliai sava, yra viena su *aš* ir priklauso *aš* pusei. Visa kita yra jam priešais. Visų konstituotų „daiktų“, „dalykų“ atžvilgiu, tai nėra abipusis ir apgręžiamas ryšys. Nors galima sakyti, kad *aš* esu prieš daiktą, bet tada „*priešais*“ praranda savo specifinę prasmę. Tik *aš* galiu turėti ką nors sau *priešais*.“¹²⁰

Taigi kūno „čia“ absoliutumas yra sustiprinamas sąmonės intencionalumo. Tai, aišku, pirmiausia pasakytina apie erdvinį judėjimą tarp daiktų. Judant kūnui, keičiasi erdviniai orientyrai, jie juda kartu su kūnu. Taigi „subjektas kiekviename „dabar“ yra centras ir „čia“ taškas“¹²¹. Savo suvokimo lauke *aš* visuomet esu centras. Kaip minėta, Heideggeris ir Merleau-Ponty perkelia akcentą į suvokiamo objekto pusę (įrankis ar situacinė užduotis patys pateikia erdvinius orientyrus ir lokalizuoja kūną, kaip ir jis lokalizuoja daiktus), tačiau tai nepaneigia kūno įcentruotumo. Įcentruotumo svoris išryškėja susitikimo su kitu situacijoje, kurioje kitas įžengia kaip kitas centras ir išcentruoja mano suvokimo lauką.

2.1.2 *Kito aš duotis*

Būtent šios įcentruojančios struktūros tampa kito suvokimo ir bendrumo steigimosi pagrindu. Kitas „analogizuojančio suvokimo“ (*Auffassung*) būdu suprantamas kaip toks, kuris turi savo primordialinį pasaulį ir kuris yra savo erdvės absoliutus „čia“ ir nulinis kūnas. Jis yra savo erdvės centras, kurioje originaliai ir

¹²⁰ Ibid., p. 318.

¹²¹ Ibid., p. 159.

kinestetiškai suvokia. Kai klausiamo, kas gali būti bendra tarp manęs ir kito Husserlio intersubjektyvumo teorijos kontekste, šis klausimas dalijasi į keletą problemų – kaip kitas yra duotas kaip kitas, kaip man prieinama jo kitybė ir kaip konstituojasi bendras suvokimo laukas¹²².

Taigi pirmiausia reikia atsakyti į kito konstitucijos klausimą. Kokių būdu sutinkamas esinys pasirodo kaip kitas? Penktojo-

¹²² Visuomet reikia turėti omenyje Husserlio išeities tašką, tiksliau, vietą, iš kurios yra klausama ir kurioje „stebima“, kaip pasirodo kitas. Pirmia, tai visuomet mano savumo sfera, absoliutus *čia*, kurio subjektas negali palikti. Antra, *ego* visuomet yra reflektuojantis subjektas. Todėl įvairūs tiesioginės kito patirties atvejai, kuriais kitas mane gali išcentruoti, paveikti taip, kad „pamirščiau“ savo *aš*, angažuočiausi kitam ar įgaučiau tapatybę, apibrėžtį iš jo, yra suskliausti. Minėti dalykai nustumiami į potencialybių ir aprezentacijų horizontą. Taigi klausimas apie kitą keliamas iš reflektuojančio *aš* pozicijų. Problemiškiausia yra tai, kad klausime, kaip pasirodo kitas, Husserlis remiasi sąmonės, išgyvenamos gyvoje dabartyje, refleksija. Todėl kito kitybės pasirodymo tema skleidžiama *reflektuojančios* sąmonės gyvoje dabartyje. Aišku, kad čia kito pasirodymas yra jau praityje ir lemiamas klausimas yra, kokį kito patirties spektrą Husserlis išleis. Nuoroda į tokią klausimo apie kitą vietą tampa pagrindiniu Husserlio kritikų taikiniu, nes tokiu būdu Husserlis „neleidžia“ pasirodyti kitam savo pilnatve, o viską valdo savo refleksija. Kita vertus, Husserliui labiau rūpi išryškinti transcendentalines kito suvokimo iš *aš* pozicijos struktūras, kurios kasdienėje patirtyje sudaro tik tam tikrą sluoksnį. Tad paties Husserlio receptija priklauso nuo to, kokį platumą ir apimtį intersubjektyviuose santykiuose suteiksime šiam sluoksniui. Nors Husserlis nesiima apmąstyti susitikimo su kitu gyvenamajame pasaulyje patirties, jo išskirtos bendriausios kito konstitucijos struktūros nėra paneigiamos susitikime. Husserlis taikliai išryškina kito duotį subjektui, kuris suvokia kitą iš savo centro ir iš jo anticipuoja jo prasmę bei galimą bendrumą. Šios struktūros veikia kiekviename susitikime. Daugiausia diskusijų fenomenologijoje vyksta dėl šių struktūrų totalumo pripažinimo ir klausimo, ar susitikime su kitu šios struktūros yra įveikiamos, suspenduojamos, pertraukiamos įsiveržus kito transcendencijai. Mums Husserlio fenomenologija svarbi kaip normalių patirties struktūrų tematizavimas, todėl susitikimo įvykio ir ištikties klausimą čia nekeliame.

je „Karteziškojoje meditacijoje“ Husserlis geriausiai išryškina kito reiškimosi būdą. Čia savaiminis kito suprantamumas, jo kaip kito atpažinimas labiausiai suspenduoti ir praradę patirties savaime suprantamumą. Akivaizdu, kad kitas patiriamas kaip kitas ir yra vienaip ar kitaip prieinamas ir suprantamas; taip pat dėl savo savitumo yra iš dalies neprieinamas ir nesuprantamas. Patį Husserlį stebina ne tiek neprieinamumas, kuris yra kasdienis banalus faktas ir nesusipratimų bei nesutarimų šaltinis, kiek kito prieinamumas, kuris kasdienybėje dar labiau savaime suprantamas ir dar mažiau pastebimas. Husserlį labiausiai stebina tai, kad tai, kas man nėra originaliai duota, nėra man prieinama, negali tapti prezentacija man, vis dėlto tam tikru būdu yra prieinama. Kiekviena sąmonė yra „izoliuota“ savo savumo sferoje, o vis dėlto galimas tarpusavio supratimas ir bendras pasaulis. Tad „Karteziškosiose meditacijose“ Husserlis radikaliausiai išgrynina ir išsluoksniuoja kito duotį ir jo prieinamumą.

Pirmasis kito duoties ir prieinamumo sluoksnis yra „poravimas“ (*Paarung*). Poravimas yra pirminė kito duoties gyvojoje dabartyje forma. Jau yra tapę chrestomatiniiais teiginiai, jog kitas iš fizinių kūnų išsiskiria tuo, kad jis, be savo fizinio pavidalo (*Körper*), yra duotas ir kaip gyvas kūnas (*Leib*). Husserlis tuo teigia ne tiek savaime suprantamą skirtumą tarp fizinio objekto ir kito, bet siekia išsiaiškinti, koku būdu suvokime šis skirtumas patiriamas, kaip tai įvyksta. Kito patyrimas nėra paprasta „identifikacijos sintezė“, kurioje aš identifikuojau kokį nors objektą kaip tokį. Identifikacijos sintezės sąmonės vienybėje telpa savumo sferos ribose. O kai kitas „įžengia į mano suvokimo lauką“, jis keičia mano suvokimo lauką ne tik tuo, kad jis pasirodo kaip ypatingas objektas, bet kartu ir kaip toks, kuris turi savo *aš*, savo suvokimo lauką. Poravimas pasižymi tuo, kad į suvokimo lauką netiesioginiu būdu patenku ir aš pats, pats su-

vokime tampa tam tikru duomeniu (*Daten*). Tai paaiškinama tuo, kad poravimas yra pasyvioji sintezė – asociacija, tad kito *kaip* kito suvokimas priklauso nuo mano *aš* ir kito *aš* asocijavimo. Kaip sako Husserlis, „*ego* ir *alter ego* visuomet yra duoti per pirmąpradį poravimą“¹²³. Čia reikia atkreipti dėmesį į tai, kad šie du duomenys yra „vienalaikiai ir išskirti“. Tai reiškia, kad kitas suvokiamas pasyvių sintezių būdu – nereikia jokių mąstymo sprendimų ar net suvokimų sekos, kad kitas būtų identifikuotas kaip kitas. Jis iš karto yra duotas kaip kitas. Tai yra analoginis duoties būdas. Kaip sako Husserlis, „Čia turime reikalą su gyvųjų duomenų tarpusavio žadinimu, pereinant vienas į kitą, jų objektinių prasmų viena kitos užklojimu“¹²⁴. Tai reiškia, kad kito pasirodymas nurodo jį kaip kitą ir kartu mane kaip kito suvokimo sąlygą. Kitaip tariant, kitas suvokiamas kaip kitas *aš*, tik jei *aš* prasmės viena kitą užkloja. Jei kitas nebūtų suvokiamas kaip *aš* analogas, jis būtų tik daiktas. Kito kaip *aš* analoginis suvokimas yra įvairiai vertinamas. Pavyzdžiui, toks Husserlio teiginys, – „Jei mano primordialinėje sferoje išsiskirdamas pasirodo fizinis kūnas, kuris yra panašus į manąjį, t. y. yra taip sudarytas, kad jis turi sudaryti su manuoju kūnu fenomeninį poravimą, tai darosi visiškai aišku, kad tas fizinis kūnas turi tuojau perimti iš mano kūniškumo sferos gyvenamo kūno prasmę“¹²⁵. Šis prisiėmimas neturėtų būti pernelyg išplėstas. Tai pasakytina tik apie kito kaip savo kūno centro, kaip „*aš*-pobūdį“ turinčios būtybės suvokimą. Krintantis lapas, akmuo ant kelio, žolė nepažadina poros, t. y. jų suvokimas nevyksta poravimo būdu, jie nenurodo savo *aš* ir negali prisiimti gyvenamo kūno prasmės.

¹²³ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, p. 139.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 140.

¹²⁵ *Ibid.*

Čia negali būti analoginio suvokimo ar pasyvaus mano ir mienų kūnų asocijavimo (su išlyga, kad kultūra neišmokino šių objektų matyti kaip kito *aš*).

Husserlis gana taikliai tematizuoja kito gimimo genezę. Kitas gali būti suvokiamas tik tuomet, kai yra suvokiamas kaip kitas *aš*. Čia svarbu tai, kad kitybė, nors ir identifikuojama kaip esanti gyvame kūne, labiau siejama ne su kūno gyvybe, bet su aš-pobūdžiu. Šio, atrodytu, savaiame suprantamo dalyko reikšmė išryškėja, kai keliame kitybės apimties klausimą. Kas gali būti kitas? Ar lapas, žolė, medis, kokie nors mikrobai, pirmuonys, duobagyviai gali būti traktuojami kaip kiti? Tai gyvybės formos, tačiau jie negali prisiimti mano gyvenamo kūno prasmės, todėl jų kitoniškumas yra veikiau svetimybė nei kitybė. Kitybė ir svetimybė nesutampa, nes kitas pirmiausia yra kitas *aš*. Kai užmušu man kandantį uodą, jis, nors ir yra savo veiklos centras, tuo momentu neižengia į mano lauką kaip kitas, čia nevyksta mano *ego* ir jo „*ego*“ asocijavimo, jis tėra judantis, kandantis daiktas, kurį tuoj pat pašalinu. Žinoma, tai yra labai plati tema – klaustina, kiek mano kūno prasmės turi prisiimti kitas, kad būtų identifikuotas kaip kitas. Husserlio nuopelnas yra tai, kad jis kitybę sieja su *aš* ir tai tik labai formaliu lygmeniu, netematizuodamas to, kokie tai yra *aš* ir kiek jie sutampa arba nesutampa. Poruojant tokios tematizacijos nevyksta, tai vienalaikis *aš* ir kito *aš* duomenų pažadinimas.

2.1.3 *Kitas kaip savo erdvės centras*

Poravimas kaip pasyvi asociacija nurodo, kokiu būdu kitas *pasirodo* kaip kitas. Tolesnė aiškinimo problema – jei kitas nurodo save kaip kitą „aš“, kaip galima jo *aš* suvokti ne vien kaip nuorodą į *aš*. Kito *aš* nėra man duotas tiesiogiai, jis negali būti

išgyvenamas originaliai. Bandydamas suvokti kito „aš-ybę“ (*Ichheit*), Husserlis neišvengia tam tikro kartezianizmo. Nors nuolat kalba apie kūną kaip psichofizinį vienį, būtent *psyche* ir fizinio kūno skirtumas tam tikru būdu išlieka, kai reikia spręsti klausimą, kaip man prieinamas kitas *aš*. Kito *aš* nėra prezentuojamas, jis yra aprezentuojamas jo kūno prezentacijoje. „Apresentacija pateikia tai, kas kitame nėra originaliai prieinama.“¹²⁶ Taigi kito duotyje išsiskiria prezentuojamas svetimas kūnas ir aprezentuojamas „jį valdantis aš“. Todėl kito *aš* galime suprasti turinčiau tik suvokdami jo veiklą. Kaip sako Husserlis, „patirtas svetimas gyvenamas kūnas pasirodo tam tikrame tolydžiam procese, atsiskleidžia tikrai kaip gyvenamas kūnas tik per savo kintantį, tačiau nuolatos vidujai rišlų elgesį“¹²⁷. Jo elgesio rišlumas nurodo jo *aš* kaip tokį, kuris veikia „aš galiu“ ir „aš darau“ modusais. Kaip tik rišlumo kitoniškumas ir sudaro skirtumą tarp manęs ir kito. Ribiniais atvejais, pavyzdžiui, sąveikaudami su bepročiu ar gyvūnu, mes galime visiškai nesuprasti jo elgesio, o tik pastebėti, kad jo elgesyje yra nuolat pasikartojančių sąryšingų elementų. Jų rišlumas mums prieinamas ne iš vidaus, o tik kaip išorinis sąryšingumas. Jo kitybė mums reiškiasi, tačiau nėra suprantama. Tokią svetimybę „galime mąstyti tik kaip savastingumo analogą“¹²⁸, t. y. tik tai, kad jis turi savo įcentruotą savastį.

Tačiau tai yra ribiniai atvejai¹²⁹. Kaip minėta, Husserlį labiau domina normalūs atvejai ir labiau stebina ne kito neprieinamumas, bet prieinamumas. Svetimybė Husserliui yra „origi-

¹²⁶ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, p. 141.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 142.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Kiek plačiau intersubjektyvius santykius su ribiniais subjektais – gyvūnais (žuvimis) esu nagrinėjęs straipsnyje „Žuvies kūnas: akvariumo fenomenologija“, *Baltos lankos*, Nr. 27, 2007, Vilnius: Baltos lankos.

naliai neprieinamų dalykų prieinamumas“¹³⁰. Tačiau čia reikia suprasti, kad „Karteziškosiose meditacijose“ prieinamumas interpretuojamas beveik geometrinės centrų susitikimo konsteliacijos ribose. Aš, būdamas „čia“, iš savo centro susitinku kitą aš, kuris turi savo centrą, savo savumo sferą ir yra savo „absoliutaus čia“ nulinis kūnas. Jis mano „čia“ atžvilgiu yra „ten“, aš jo „čia“ atžvilgiu esu „ten“. Todėl jo erdviniai orientyrai man yra pasitvirtinamai prieinami. Būtent todėl Husserlis nemato reikalo kiek plačiau paaiškinti labai problemišką atsistojimo kito vieton fenomeną. Jis rašo: „aš apercipuojų kitą ne tiesiog kaip mano paties dublikatą, t. y. ne su manąja ar panašia į manąją originalia sfera, sykiu su erdviniais reiškimosi būdais, kurie yra man būdingi iš manąjo „čia“, bet, žiūrint atidžiau, su tokiais, kokius aš pats turėčiau, jei atsidurčiau ten.“¹³¹ Taigi, „žiūrint atidžiau“, Husserlis analogizuoja kitą suvokimu kitą „aš“ suvokia kaip erdvės centrą. Todėl aiškiai fiksuoja, kad su savo „absoliučiu čia“, visa savo savumo sfera ir jos potencialybėmis į jo vietą neįmanoma atsistoti. Ji man nėra originaliai prieinama. Tačiau ji yra suvokiama kaip kitas centras, sutelkiantis savyje orientacines kryptis.

Čia reikia atkreipti dėmesį į kitą, daug svarbesnį „tarp“ (*inter*) momentą – su kito įžengimu keičiasi pati situacija. Kitas apriboja mano suvokiamą erdvę, lokalizuoja mane manajame „čia“. Keičiasi erdviniai orientyrai, mano suvokimų sfera nebėra įcentruota tik apie mane, tačiau ji pasirodo kaip priklausanti ir kitam centrui. Kalbėdamas apie erdvės ir pasaulio bendrumą Husserlis nurodo, kad tai yra pati žemiausia intersubjektyvumo pakopa. Čia reikia atkreipti dėmesį į tai, kad kalbama veikia

¹³⁰ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, p. 142.

¹³¹ *Ibid.*, p. 145.

apie geometrinius orientyrų sutapimus. „Jei aš būčiau ten, svetimo gyvenamo fizinio kūno vietoje“¹³², – Husserliui neproblemiška, nes tai erdvės taško keitimas. Atsidurti ten, „jei aš ten būčiau“, tereiškia matyti iš kito perspektyvos erdvine prasme. Kaip rodo Husserlio kabinetiniai pavyzdžiai, jei kitas žvelgia į kitą stalo pusę, aš iš jo vietos matyčiau taip pat. Tai akivaizdžiai galioja normaliems, įprastiems, kasdieniams atvejams. Tačiau, nepaisant jų ribotumo, jie reikšmingi „tarp“ aspektu. Kitam įžengus į mano erdvę, pati erdvė keičiasi tuo, kad čia atsiranda kitas suvokiantis subjektas. Mano suvokimo lauke atsiranda kitas, kuris žvelgia iš „ten“, o tai persiduoda ir mano žvilgsniui. Savo suvokimo erdvėje suvokiu, kad ta pati erdvė suvokiama ir iš kito taško. Įžengus kitam, mano suvokimo laukas tampa intersubjektyvus. Taigi mano *įcentruotas* laukas tampa *poliцентриnis* laukas. Jame atsiranda kitas centras ir kito matymo galimybė.

„Pasitvirtinantis originaliai neprieinamų dalykų prieinamumas“ komplikuojasi, kai pabandome jį apauginti turiniais. Kito sąmonės kitokybė ir neprieinamumas yra nepastebimi, kol nėra nesusipratimo įvykio. Tačiau reikia nepamiršti, kad ir normaliais atvejais kito suvokimas nėra tiesiogiai duotas, bet yra prezentuojamas. Tai reiškia, kad niekuomet negalime palyginti to, kiek mūsų originalūs išgyvenimai yra tapatūs, suvokiant tuos pačius daiktus. Taip Husserlis atveria nuolatinio plyšio komunikacijoje perspektyvą. Zahavi pažymi, kad transcendentalinė intersubjektyvumo teorija atveria ne tik suvokimų tapatumo ir konsensuso (*Konsens*), bet ir nesutapimo bei nesutarimo (*Dissens*) sąlygas¹³³. Husserlis parodo, kad kiekvienas suvokimo ak-

¹³² E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, p. 152.

¹³³ D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, p. 71.

tas vyksta tam tikrame horizonte, suvokinio prasmė visuomet nurodo horizontus ir ryškėja tik per horizontų išsklaidas. Todėl mano ir kito horizontai ir prasmės negali visiškai sutapti. Todėl tai, kas kito aprezentuojama, man niekada iki galo nebus pasiekama. M. Theunissenas pažymi kitą šio aprezentacijos momento aspektą – „kito *aš* svetimybė yra garantuojama tik dėl aprezentacijos neišpildomumo“¹³⁴. Todėl kiekvienos bendros erdvės konstitucijoje atsiveria neužglaistomas plyšys.

2.1.4 *Įsijautimas ir bendras fenomenų laukas*

Įsijautimo terminas jau prieš Husserlį turi savo istoriją. F. D. Schleiermacheris įsijautimą laikė interpretatoriaus tikslu interpretatorius įsijaučia į autoriaus išgyvenimus ir taip rekonstruoja jo kūrybos procesą. Šiame kontekste galime išskirti fenomenologines struktūras – interpretatorius bando maksimaliai pasiekti ir suprasti autoriaus savumo sferą ne tik su kultūriniais horizontais, bet ir asmeninių išgyvenimų horizontais, galimomis potencialybėmis. Atrodytų, būtent tai turėtų būti įsijautimo sąvokos prasmė, tokiu būdu mes galėtume kiek prasmingiau, ne vien tik geometrinio taško prasme pažinti, suprasti kitą. Aišku, Schleiermacheriui tai buvo nepabaigiamas uždavinys¹³⁵. Ir, aišku, taip yra dėl to, kad kito aprezentuojama savumo sfera niekada negali būti duota iki galo prezentatyviai, negali būti aktuali-

¹³⁴ M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin: Gruyter, 1965, S. 70.

¹³⁵ Plačiau apie tai: J. Grondin, *Filosofinės hermeneutikos įvadas*, Vilnius: Aidai, 2003, p. 123–136; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, S. 188–201.

zuota ir t. t. Fenomenologiniu požiūriu paties įsijautimo funkcija turėtų būti traktuojama kitaip. Bendrumas su kitu nėra jo kaip tokio pažinimas. Kaip sako Mickūnas, „intersubjektyvumo klausimas čia visiškai skiriasi nuo tradicinio klausimo apie mūsų santykį su kitu ir kito pažinimą“¹³⁶. Kito supratimas atsistojant kito vieton tėra tik momentas, kurio prasmė yra ne tiek kito pažinimas, kiek perspektyvų sąveikos ir bendro suvokimo lauko steigimosi paaiškinimas. Kaip sako Husserlis, „įsijautimas veda prie intersubjektyvaus daikto objektyvumo konstitucijos“¹³⁷. Todėl įsijautime svarbiausia yra toks kito perspektyvos pasiekiamumas, kuris, kaip minėjome, keičia suvokimo lauką ir mano primordialinį suvokimo lauką daro intersubjektyvų. Žinoma, formuluotės – „atsistoti kito vieton“, „kitas kaip mano analogas“ – gali būti skirtingai interpretuojamos. Štai D. Jonkus laikosi šlėjermacherinės traktuotės:

Įsijausti į kitą, vadinasi, rekonstruoti kito išgyvenimus savyje. Įsijautimas yra reikalingas, kad atjaustumė ir suprastume kitą, nes kito išgyvenimai nėra duoti tiesiogiai. Įsijautimas suponuoja, kad savo vidujybėje, t. y. savo patirtyje, turiu atkurti kito patirtis.¹³⁸

Dėl to, toliau plėtodamas intersubjektyvumo teoriją, Jonkus turi atsakyti įsijautimo termino ir netgi pabrėžtinai teigti, kad, norint paaiškinti intersubjektyvumo esmę, reikia eiti „anapus įsijautimo“. Zahavi straipsnyje „Anapus empatijos“ pateikia dar labiau supaprastintą įsijautimo modelį, kurį vėliau reikia atmesti. Jis empatiją apibūdina kaip analoginį sprendinį:

¹³⁶ A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, p. 243.

¹³⁷ E. Husserl, *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*, p. 169.

¹³⁸ D. Jonkus, *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai*, Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009, p. 201.

Vienintelė tiesiogiai man prieinama sąmonė yra mano paties. [...] Pradėdamas nuo savo paties sąmonės ir susiedamas ją su tuo, kaip mano kūnas yra duotas man, pereinu prie kito kūno bei, pastebėjęs analogiją tarp šio ir mano kūno, aš numanau, kad svetimas kūnas, tikėtina, panašiai susijęs su svetima sąmone.¹³⁹

Vargu ar įsijautimas vyksta tokia samprotavimo ir sprendimo forma. Veikiau tai būtų išskirtiniai probleminiai atvejai, kai nepavyksta kito suprasti ir reikia aktyvių sąmonės pastangų, kad galėtum suprasti jo išgyvenimus. Be abejo, priešdėlis „į-“ gali klaidinti – tarsi reikėtų įeiti, įžengti į kito vietą. Tačiau norint pozityviai suprasti įsijautimą, reikia atkreipti dėmesį į du momentus, kurie neįmanomi vienas be kito. Viena, dalykus galiu bendrai matyti tik per kitą, antra, kitą galiu suprasti tik per dalykus. Todėl intencionali įsijautimo kryptis užsibaigia ne kito savastimi, bet eina *per* kito intencionalų suvokimą dalyko link. Kitas *aš* nurodo ne save patį, bet kokį nors fenomeną. Kito matymas mane nukreipia ten, kur jis mato, o ne į jį patį. Savo ruožtu, tik per dalykus ir yra pasiekiamas kito suvokimas. Kitas įžengia į mano erdvę, jo kūniškoje prezentacijoje jo suvokimai man pasiekiami aprezentatyviai, tik suvokimo objektų atžvilgiu, – „tik suvokimu, kad kitas žiūri į tą patį, į ką ir aš žiūriu ir t. t.“¹⁴⁰ Čia reikia nepamiršti, kad kito suvokimas nėra duotas tiesiogiai ir visi bandymai suvokti kito išgyvenimus *iki galo* yra pasmerkti nesėkmei. Todėl Husserlis intersubjektyvumo problemą sprendžia ypatingo abstraktumo sąskaita. Kito prieinamumą jis aiškina kaip kito centro prieinamumą – „kai

¹³⁹ D. Zahavi, „Anapus empatijos: fenomenologiniai intersubjektyvumo svarstymai“, *Santalka. Filosofija*. Nr. 18, Vilnius: VGTU leidykla, 2010, p. 69.

¹⁴⁰ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, p. 154.

mes įsijausdami suvokiame (*erfassen*) jį [kitą] kaip savo pačių analogą, mums jo vieta yra duota kaip jo „čia“, kuriai visa kita yra ten¹⁴¹. O bendras suvokimo pasaulis tampa poros centrų pasauliu:

Kito fiksuoti (*gesetzten Dinge*) daiktai taip pat yra mano: įsijautime aš kartu su kitu fiksuoju, aš identifikuoju kokį nors daiktą, kurį turiu priešais pasireiškiantį α būdu, kartu su kito fiksuotu daiktu, pasireiškiančiu β būdu. Tam priklauso galimybė pasikeisti vietomis, kiekvienam žmogui toje pačioje erdvės vietoje tie patys daiktai pasireiškš „taip pat“. [...] tik aprezentacijos būdu tai, kas jam pasireiškia susietai su jo „čia“, aš galiu turėti kartu duotus ir mano kūnui.¹⁴²

Ką reiškia „tie patys daiktai pasireiškš „taip pat“ tų pačių daiktų pasireiškimas“? Į kabutes paimti žodžiai – „taip pat“ – nereiškia, kad tie patys daiktai sukelia tuos pačius išpūdžius ir todėl yra vienodai identifikuojami. Tai, kad kitas mato „tuos pačius“ daiktus, niekaip negali būti patvirtinta suvokimų suliginimu. Nėra trečiojo pozicijos, kuri palygintų suvokimus, pasakytų, kiek jie vienas kitam tapatūs ir adekvatūs tikrovei. Žodžiai „tie patys daiktai“ įima visą fenomenologinio aiškinimo problemišumą. Viena vertus, daikto tapatybė yra nuolatinis patirties pasitvirtinamas dalykas. Kita vertus, jau pačios prasmės struktūroje slypi netapatumo galimybė, nes prasmę apibrėžiantis horizontas yra neapibrėžtas. Todėl „tie patys daiktai“ yra kabutėse, nes negalimas jų prasmės niuansų ir prasmių horizontų identiškumas. Kadangi prasmės idealybės ir prasmės niuansų neįmanoma aiškiai atskirti, tad, kaip sakyta, jau pa-

¹⁴¹ E. Husserl, *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*, p. 169.

¹⁴² Ibid., p. 168–169.

čioje transcendentalinėje prasmės ir jos intersubjektyvaus patvirtinimo struktūroje yra nesutapimo ir nesutarimo (*Dissens*) galimybė. Todėl tai, kaip kitas patvirtina, kad mato taip pat, fenomenologiniu požiūriu yra veikiau problemiška, nei aišku.

Tai reikėtų panagrinėti nuodugniau. Tai, kad kitas taip pat mato, yra duota tik netiesiogiai, aprezentatyviai, o ne originaliai. Negaliu išgyventi jo suvokimo, todėl negaliu atpažinti, ar kitas mato daiktą visiškai taip pat. Kito suvokimą atpažįstu tik per bendrai suvokiamus daiktus. Tai, kad kitas šiuo metu suvokia stalą, suvokiū tik tuomet, jei jis žiūri į stalą. Kito suvokimai man aprezentatyviai pasiekiami tik suvokimo objektų atžvilgiu kaip nuoroda į juos iš kitos vietos. Husserlis sako, kad „tik aprezentacijos būdu tai, kas jam pasireiškia susietai su jo „čia“, aš galiu turėti kartu duotus ir mano kūnui“. Atsistoti kito vieton nereiškia atsistoti su savo suvokimų lauku į jo „čia“. Savo „čia“ kaip savo nulinio kūno negaliu palikti, tačiau kito orientyrai tam tikru būdu man yra pasiekiami. Su kito „įžengimu“ į suvokimo lauką erdvinė situacija tampa bendra. Ji tampa suvokiama ne tik iš mano nulinio kūno, bet ir iš kito erdviųjų orientacijų. Reikia atkreipti dėmesį į tai, kad fenomeno suvokimas iš mano nulinio kūno ir fenomeno pasireiškimas kitam yra duota vienu metu. Kaip sako Husserlis, „aš identifikuojų kokį nors daiktą, kurį turiu priešais pasireiškiantį α būdu, kartu su kito fiksuotu daiktu, pasireiškiančiu β būdu“. Šis „kartu“ reiškia, kad mano „čia“ įsijautimo būdu „pasidaugina“ – mano suvokiamoje situacijoje yra ne tik mano „absoliutus čia“, bet ir kiti „čia“, iš kurių suvokiami tie patys objektai. Mano centrinis kūnas įima kito centrą, mano „čia“ įima kitus „čia“, kurie nebėra vien gryni „ten“. Mano suvokimo lauke „čia“ nesutampa vien su mano absoliučiu nuliniu kūnu. Suvokimo lauke atsiranda kitų „čia“, duotų kartu su mano absoliučiu „čia“. Todėl erdviniai orien-

tyrai yra ne vien tik įcentruoti, bet ir tampa policentriniai. Ir visa tai nėra konstatavimas iš šalies, tai *mano* policentrinis patyrimas. Matyti intersubjektyviai – nereiškia *rekonstruoti* kito požiūrį. Suvokti, kad kitas žiūri į tą patį objektą, nereikia jokios sudabartinimo operacijos (pvz., įsivaizdavimo, kaip aš būčiau toje vietoje, ir pan.). *Iš karto* aprezentacijos būdu aš suvokiu, kur jis žiūri, nors nėra jokios garantijos, kad jis suvokia būtent taip, kaip aš.

Čia reikia nepamiršti, kad tai tik labai abstrakti struktūra. Įsijautimas neduoda galutinio mano ir kito suvokimų identiškumo patvirtinimo. Čia reikia atsižvelgti į kinestetinį ir interakcinį momentą. Mūsų žvilgsniai nestatiški, priešais sėdintis kitas sutelkia dėmesį į nematomą stalo pusę ir aš pradedu matyti, kad kitoje pusėje kažkas yra, ką tik vėliau galiu aiškiau identifikuoti. Pro langą įskrenda kamanė ir kito žvilgsnis patvirtina objekto tikrumą ir mano identifikacijos „teisingumą“. Įsijautimo būdu mes matome situaciją bendrai (mano situacija tampa intersubjektyvi), bet neidentiškai. Kai su kitu pažvelgiame į kambarin įskridusią kamanę, matome tą patį objektą, jo skridimo būdą. Matau, kaip kitas pasilenkia, siekdamas išvengti susidūrimo su grėsmingu vabzdžiu, ir tai yra ir mano atviros galimybės, kurias išpildyčiau, „jei aš ten būčiau“. Tačiau intersubjektyvioje situacijoje, kai kito suvokimas yra duotas kartu su mano identifikacija, neaišku, ar kitas kamanę identifikavo kaip kamanę, ar jos skridimo stilius buvo atpažintas ir jis pasilenkė, nes suprato, kad kamanė yra geliantis vabzdys ir t. t. Turėdami omenyje šiuos niuansus suprantame, kokia problemiška yra išraiška „tie patys daiktai“.

Husserlis šią problemą sprendžia tik apribodamas pasaulio tapatybę sukibimo taškais ir normaliais atvejais, kurių šaknys yra kasdienės akivaizdžiai intersubjektyviai pasitvirtinančios

patirtys. Dėl to įvairūs kabinetiniai pavyzdžiai yra tokie parankūs. Reikia pripažinti, kad tik abstraktumas ir išgelbsti universalumą, nes tik tokiu scheminiu būdu šios struktūros yra lengvai perkeliamos į įvairias situacijas. Normaliais atvejais nekyla klausimų, „ar jis suprato taip pat“. Tokių klausimų kiltų, jei įsijautimas sutriktų. Gal todėl Husserlis pabrėžia įsijautimo sėkmės momentą. Tik pavykęs įsijautimas gali konstituoti bendrą tapatų daiktų matymą ir bendrą pasaulį. Kaip sako Husserlis:

Pavykusios svetimojo apercepcijos prasmėje glūdi tai, kad kito pasaulis, kitų pasaulis, kuris konstituojasi pagrindu apraiškų, kuriomis jie disponuoja, turi būti patiriamas iš karto kaip *tas pats pasaulis*, kuris konstituojasi ir mano apraiškų sistemose, o tai savo ruožtu reiškia, kad *mūsų apraiškų sistemos yra tos pačios*¹⁴³ [kursyvas mano – M. G.].

Čia reikia atkreipti dėmesį į tai, kad Husserlis kalba ne apie paskiras apraiškas, fenomenus, o apraiškų sistemas. Sistema turi savo vienetus ir tik tie vienetai, o ne visi prasmės niuansai gali sutapti. Prasmės niuansų neapibrėžtumas, įvairios atviros suvokimo galimybės sąlygoja, kad intersubjektyviai pasitvirtina tik tam tikri sukibimo taškai. Šis momentas paaiškėja sutelkus dėmesį ne tiek į prasmės niuansų skirtumus, kiek į sistemos sutapimo taškų galimybes. Čia nesutapimas yra akivaizdus ir reikalauja aktyviai ieškoti sukibimo taškų. Jau kitu ankstesnio fragmento sakiniu Husserlis nurodo kitą galimybę:

Yra gerai žinoma, kad egzistuoja toks dalykas kaip nenormalumai (*Abnormalitäten*): aklumas, kurtumas ir pan., tad apraiškų sistemos niekad nėra absoliučiai tapatingos ir gali rasti skirtumai tarp ištisų sluoksnių (jei ne tarp visų sluoksnių).

¹⁴³ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, p. 155.

Skirtumai tarp ištisu sluoksnių yra kitos kokybės, nei prasmės niuansų skirtumai. Nenormalūs kiti negali patvirtinti mano (kaip normalaus *aš*) suvokimo. Bendraujant su negaliu kitu, mano įsijautimas patiria nesėkmę ir *aš* negaliu turėti akivaizdžiai bendro situacijos suvokimo. Įsijautimas patiria nesėkmę, nes *aš* negaliu aprezentatyviai įtraukti kito suvokimo į savo suvokimo lauką ir taip gauti intersubjektyvų suvokimo lauko patvirtinimą. Jei pokalbyje aklasis pakreipia akis į mano supurvintas kelnes, tai dar nieko nereiškia. Tai nėra „aprašų sistemų“ sukibimo taškas, o veikiau atsitiktinumas, neturintis galios patvirtinti suvokimą. Jei aklasis žvelgia į lango pusę, mano pasyvus asocijuojantis ir aprezentatyvus suvokimas bus visuomet neužtikrintas, neišpildytas ir aiškiai nepatvirtintas. Problema yra ne tai, kad aklajam trūksta tam tikrų juslių organų ir jis neturi dalies informacijos. Neaišku, ar jis taip pat kartu su manimi orientuojasi erdvėje ir suvokia tai, ką suvokiu *aš*. Aišku, kad aklasis suvokia langą, jo prasmę situacijoje, tačiau jo kinestetinis suvokimas man nėra prieinamas ir pasitvirtinantis įsijautimo būdu. Taigi atsiranda toks kitas, kurio kūniškumas ir kinestetiniai suvokimai kitokie ir, norint jį suprasti, reikia aktyviai ieškoti sukibimo taškų. Pasyviai sistemos sutampa tik visiškai įprastais ir normaliais atvejais. Tačiau tai nereiškia, kad aklojo erdvės suvokimas man neprieinamas. Tik sukibimo taškai (ten, kur *aš* galiu susikeisti vietomis, galiu atsistoti į jo „čia“) ir atveria vienas kito supratimo dalinio horizontų susiklojimo galimybę.

Taigi Husserliui svarbiausias klausimas, kaip galimas objektyviai ar intersubjektyviai tapatus pasaulis, reikšmingas ne tiek tuo, kad atsako į minėtus klausimus, kiek tuo, kad atveria tam tikrą probleminį lauką. Nors Husserlis rūpinasi kiekvienam tapačiu pasauliu, jo atskleistos supratimo struktūros parodo

nepašalinamo svetimumo galimybę. Aprezentatyviai prieinamas svetimas horizontas nėra išpildomas, todėl jame visuomet lieka tam tikra paslaptis, kito pasaulio paslaptis. Supratimas ir dialogas turi susitaikyti su nepašalinamu nesupratimo likučiu ir tai sudaro vis tolesnio supratimo galimybę sąmonei judant policentriniam lauke.

2.2 Intersubjektyvumas ir tarpkūniškumas

Husserlis transcendentalinėje fenomenologijoje sukuria maksimalią įtampą tarp *aš* ir kito *aš*. Tai jam buvo svarbu todėl, kad jis siekė atsakyti į klausimą, kaip konstituoja pasaulio bendrumas ir manė, jog, norint atsekti jo pradžia, reikia maksimaliai atskirti *ego* ir alter *ego*. Vis dėlto fenomenologija, pasukusi žvilgsnį gyvenamojo pasaulio link, savaime išsprendžia intersubjektyvumo problemą, nes „atranda“, kad pasaulis ir mano patirtys iš pat pradžių yra intersubjektyvios. Tiksliau, jos išėities tašku tampa ta pati „komunikatyvioji daugiskaita“, kurią suskliauti reikalauja fenomenologinė redukcija. Pats Husserlis vėlyvučiu laikotarpiu pripažįsta *Lebenswelt apriori*, t. y. tai, kad bet kokia sąmonė jau juda iš anksto nubrėžtame prasminiame lauke, o šis laukas priklauso generatyviam ir istoriniam intersubjektyviam gyvenamajam pasauliui. Heideggeris dar aiškiau parodo, kad bent koks įrankis iš esmės yra intersubjektyvus, o būtis-pasaulyje yra su-būtis-pasaulyje. Bet koks daiktų, kitų, savęs suvokimas vyksta su kitais ir per kitus. Kaip pažymi Waldenfelsas, jei keltume klausimą, „kas yra anksčiau – monologas ar dialogas?“, turėtume matyti, kad „prieš monologą visuomet yra dialogas, o prieš pokalbį su sa-

vimi (*Selbstgespräch*) – pokalbis su kitais (*Fremdgespräch*)¹⁴⁴. Tuo norima pasakyti, kad, dar prieš suvokdami savo monologiškumą, mes jau esame pasaulyje, esame jau vienaip ar kitaip komunikatyviai patyrę pasaulį ir tai prasideda anksčiau, nei aš pradėdau ką nors identifikuoti kaip savo individualius išgyvenimus. Kita vertus, tai nepaneigia Husserlio intersubjektyvumo teorijos, o tik parodo jos vietą. Husserlio subjektas yra refleksyvus, abstrakcijos būdu išgrynintas subjektas, kurio atžvilgiu pateikiamos išgrynintos intersubjektyvumo struktūros, t. y. kitybės duotis ir suvokimo lauko policentriškumas. Galėtume sakyti, kad visi fenomenologijos intersubjektyvumo apmąstymai vyksta įtampoje tarp originalaus *aš* ir anoniminio *mes*, tarp *ego* vienatvės ir komunikatyvios daugiskaitos. Merleau-Ponty, atsakydamas į įvairius bandymus radikaliai atriboti dvi sąmones ir du kūnus, taip pat ir bandymus juos sulydyti į viena, teigia:

Mes išmokome individualioje percepcijoje nerealizuoti mūsų perspektyvinių reginių atskirai vieną nuo kito. Mes žinome, kad jie nepastebimai pereina vienas į kitą ir susitelkia daikte. Lygiai taip pat turime išmukti atpažinti sąmonių komunikaciją tame pačiame pasaulyje. Iš tikro kitas nėra uždarytas mano pasaulio perspektyvoje, kadangi pati perspektyva neturi apibrėžtų ribų, kadangi ji nepastebimai pereina į kito perspektyvą ir jos abi susitelkia tame pačiame pasaulyje, kuriame mes visi dalyvaujame kaip anoniminiai percepcijos subjektai. [...] mano kūnas suvokia kito kūną ir atranda jame stebuklingą savo paties intencijų pratęsimą, artimą pasaulio supratimo būdą.¹⁴⁵

¹⁴⁴ B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, S. 285.

¹⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Suvokimo fenomenologija* („Kitas ir žmonių pasaulis“), in: *Baltos lankos*, Nr. 14, 2002, p. 160–161.

Savo ruožtu, mes turėtume perkelti dėmesį nuo bendrumo konstitucijos klausimo prie išankstinio bendrumo duoties gyvenamajame pasaulyje. Dialoge įvykstantis bendrumo steigimasis visuomet remiasi jau duotu bendrumu. Todėl įtampa tarp mano savumo ir kito svetimumo niekada nėra absoliuti. Čia reikia nepamiršti, kad, norėdami suprasti dialogo esmę, turime išvengti redukcijų į individualizmą ir holizmą. Kaip minėta, pirmuoju atveju subjektai neturėtų nieko bendra ir viską steigtų komunikacijos būdu, antruoju – komunikacija neturėtų svarbos, nes visos prasmės, suvokimo ir supratimo būdai būtų duoti iš anksto. Tad, kalbant apie skirtumą, reikia nepamiršti implikuoto bendrumo, o kalbant apie bendrumą – implikuoto skirtumo. Skirtumo ir bendrumo, individualumo ir anonimiškumo dialektika pasireiškia mano ir kito sąveikoje, įsitvirtinime pasaulyje, projektiškume ir tarpkūniškume. Be abejo, ši dialektika geriausiai išryškėja mano ir kito sąveikoje, o kuo labiau tolstama nuo dialogo situacijos, tuo labiau bendrumas deindividualizuojasi ir tampa anoniminių prasmų lauku, kuriame dialogas implikuojamas kaip kilmė. Pats dialogo įvykis neišlieka gyvenamojo pasaulio (kaip galutinio supratimo horizonto) prasmų sedimentacijose. Tačiau netgi žvelgdami kalbiniu ir prasminiu aspektu, abipusę anonimiškumo ir individualumo priklausomybę turime matyti kaip „grindžiančiojo ir grindžiamojo“ ryšį¹⁴⁶. Kaip sako Mickūnas, „dialogo partneriai yra daugiau aprėpti, nei aprėpiantys“. Tiesioginis partnerių susitikimas nuolat aktualizuoja jau esamą bendrumą, tačiau aktualizuojama ne viskas, o tik tai, kas yra reikšminga dialogo partneriams. Tokiu būdu tradicijoje nuolat kas nors perimama ir su prasminėmis modifikacijomis perduodama toliau. Taigi

¹⁴⁶ A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, p. 237.

dialogo partnerių supratimas grindžiamas kalbinės tradicijos, tačiau ji pati galima tik dialogo įgalinamo perdavimo būdu.

Bet grįžkime prie įsitvirtinimo pasaulyje kaip tarpkūniškumo pagrindo. Kaip minėjome, mano paties aplinka yra suprantama „pasaulio atverties“ būdu. Parankių daiktų nuorodų visuma artikuliuoja mano suvokimo ir veikimo lauką, suteikia jam orientyrus ir per juos aš suprantu daiktus, kitus ir save. Įrankio prasmė yra anoniminė. Jis prieinamas bet kuriam kitam. Per šias anonimines struktūras aš įsitvirtinu pasaulyje. Kaip sako Merleau-Ponty, „mano kūnas yra judesys pasaulio kryptimi, mano kūno atramos taško kryptimi“¹⁴⁷. Tad visas mano suvokimas ir veikimas atsiremia į tam tikrus anoniminius pasaulio taškus, kurie sudaro mano individualią savastį. Aš save suprantu kame nors, mano kūnas (kaip „virtualus kūnas“, kaip „tai, ką aš turiu padaryti“) perima situacines užduotis, o šių atlikimas yra ir originalus, ir anoniminis. Aš save suprantu kame nors, todėl ir kitas nėra neprieinamybė. Jis pasiekiamas per mano perspektyvoje duotus parankius daiktus, išgyvenamus fenomenus. Jis suprantamas per ką nors.

Pats anonimiškumas turėtų būti suprantamas ne negatyviai – kaip mano savasties panaikinimas, tačiau pozityviai – kaip neatsiejama mano dalis, kuri iš anksto nutiesia tiltą tarp manęs ir kito. Kaip sako Mickūnas, „pirmoji jungtis tarp *ego* ir *alter ego* įvyksta anonimiškumo lygmenyje“¹⁴⁸, taigi anonimiškumas yra pirminis sluoksnis, kurio pagrindu gali steigtis koks nors bendrumas apskritai. Savo ruožtu, anonimiškumo nereikėtų suprasti kaip universalių ir nesikeičiančių struktūrų,

¹⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Suvokimo fenomenologija*, in: *Baltos lankos*. Nr. 14, p. 157.

¹⁴⁸ A. Mickūnas, *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007, p. 97.

determinuojančių kiekvieno psichosomatinio individo elgesį ir suvokimą. „Biologinės ir sensorinės funkcijos“, kurios gali būti suprantamos kaip žmogaus rūšiai duotų fiziologinių galimybių įgyvendinimas, nepaaiškina bendrumo. Mano kūnas įsitvirtina pasaulyje ir tai jis daro ir individualiai, ir anonimiškai, nes įsitvirtinimo „atramos taškai“ yra ir individualūs, ir bendri, o mano kūnas kaip „galimų veiksmų sistema“¹⁴⁹ veikia tarpkūniškai. Be abejo, yra tam tikri kultūros neįveikiami gamtiniai ir fiziologiniai „parametrai“, tačiau jie turi prasmę tik gyvenamojo pasaulio atžvilgiu. Čia reikia suprasti paties anoniminio bendrumo neužbaigtumą. Tiek mano, tiek kito perspektyva nėra užbaigtos, jos persilieja viena į kitą, sąmonės „vienatvė“ visuomet sąlygojama projektavimo ir pasisavinimo bendrumo.

Anot Waldenfelso, tarpkūniškumą (*intercorporéité*) turime suprasti kaip neatskiriamą nuo „tarp-pasaulio“ (*intermonde*). Abu jie sudaro „tarp-sferą“ (*Zwischensphäre*)¹⁵⁰. Šis „tarp“ yra pirminis *aš* ir kito atžvilgiu. Pats termino „tarp“ pasirinkimas rodo, kad norima pabrėžti ne tokį bendrumą, kuris duotas kaip prigimties ar psichofizinių savybių bendrumas, o tokį, kuris steigiasi tarp subjektų. Kai sakoma, kad gyvenamasis pasaulis yra komunikatyvus, omenyje turima tai, kad „tarp“ yra jo principas. Kaip sako Husserlis, bendras gyvenamasis pasaulis kuriasi nuolatinės „patirčių korekcijos“¹⁵¹ būdu, o gyvenamojo pasaulio prasmių laukas yra patirčių korekcijų „sedimentacijos“. Šio „tarp“ pirmybę liudija ir Husserlio sunkumai atriboti savumo sferą nuo kitų ir suskliausti komunikatyvią daugiskaitą. Husserlio pastangos galiausiai parodė, kad tokia redukcija ir negali

¹⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 289.

¹⁵⁰ B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, p. 286.

¹⁵¹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III, Husserliana*, Band XV, Haag: Nijhoff, 1973, S. 140.

būti iki galo atlikta. Kita vertus, tai nereiškia, kad solipsizmas ar sąmonės vienatvė yra dirbtinė problema. Jie nuolat iškyla į paviršių ten, kur nutrūksta komunikacijos savaimingumas (kuriame mano perspektyva savaime pereina į kito ir atvirkščiai), arba ten, kur refleksija jį sustabdo. Kai savaimingumas sutrinka, pasimato skirtumas ir tik tuomet mes atribojame ir apribojame kiekvienas save vienas nuo kito.

Waldenfels tarpkūniškumo pagrindu išskiria porą tarp-sferos lygmenų.

Pirma, – *bendrų jautimų sritis (Mitempfinden)*. Tai yra savaiminis kito jausmų, jautimosi, savijautos perėmimas. Kaip pavyzdžius Waldenfels nurodo atjautą, užuojautą (*Mitleid*) ir džiaugsmą kartu (*Mitfreude*). Čia „aš savo gyvenimu dalyvauju kitame taip, kad mane paliečia (*mitbetroffen*) kito gyvenimas“¹⁵². Čia nereikėtų galvoti apie pojūčių analogiją, tarsi vienas būtų tam tikros psichinės būklės, o kitas, išjausdamas, taip pat patektų į tokią būklę ir taip jaustų skausmą ar džiaugtųsi kartu. Aš nekartoju jo išgyvenimo, o įsipinu į jo perspektyvą ir man skauda, *dėl ko* jam skauda. Mano atsakas į jo skausmą nėra pakartojimas, bet yra atsakas į visą situaciją, kurioje užgimsta skausmas. Visas mano supratimas nereikalauja aktyvių sąmonės pastangų – nustatyti skausmo identišumą, lygį, intensyvumą, nereikalauja aktyvios vaizduotės – kaip aš jausčiausi, jei būčiau jo vietoje, – tarpkūniškumas garantuoja savaiminį perspektyvų susipynimą. Dėl to galima sakyti, kad mane ištinka, paliečia, paveikia kito skausmas ar kito džiaugsmas. Tačiau mano ir kito perspektyvos niekada nesutampa, aš neišgyvensiu skausmo ar džiaugsmo lygiai taip pat. Aš suprantu jo situaciją, jo pasaulio atramos taškai įsiterpia į mano perspektyvą ir aš tam tikra pras-

¹⁵² B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, p. 288.

me išgyvenu jo „projektą“, tačiau vis vien tai bus jo džiaugsmas ir mano atjautoje ar džiaugsmu kartu visuomet bus dar ir tai, kad aš liūdėsiu ir dėl to, *kad* kitas liūdi, ar džiaugsiuosi ir dėl to, *kad* kitas džiaugiasi.

Antra, – *veiklos ir darbo sritis*. Tiesioginėje sąveikoje, bendroje veikloje mano ir kito veiksmai susipina ir mes veikiame papildydami vienas kitą. Anot Waldenfelso, „veikla rutuliojasi tarp-sferoje, ir čia negalime vienareikšmiškai nuspręsti, kas yra mano, o kas kito veiksmų sąskaitoje“¹⁵³. Kai šokėjai šoka, jie koordinuoja savo judesius, tačiau viskas vyksta savaime ir negalime pasakyti, kas kiek įneša į šokį. Įnašo dydį galima „apskaičiuoti“ ir įvertinti, kai šokis nepavyksta, kai vienam reikia pamokyti kitą, parodyti, kaip daromas vienas ar kitas veiksmas ir kiek į tai reikia įdėti pastangų. Tačiau tuomet tai nėra šokis, o šokio refleksija ir mokymasis, kuris pats savaime negarantuoja gebėjimo šokti kartu. Taigi sutrikimas, negebėjimas šokti iškelti aikštėn visą tą tarpkūnišką savaimingumą, kurio nesimato ir kuris net negali būti refleksijos aiškiai išskleistas, kai šokėjai yra „susišokę“. Tai galioja visoms komandinėms veikloms, kuriose veikėjai turi ne tik atlikti vaidmenį, bet ir jį atlikti „viename judesyje“ taip, kad jis vyktų darniai.

Trečia, – *kalbėjimosi sritis*. Pokalbis vėlgi nėra tik pasisakymų, išraiškų, klausymo ir t. t. suma. Jei komunikacija suprantama kaip minčių, informacijos kūrimas ir perdavimas, tai neatsižvelgiama į tarp-sferos reikšmę. Tuomet viskas gali būti redukuojama į tris elementus – siuntėją, priėmėją ir informaciją. Siuntėjas, kalbėtojas sukuria informaciją, ją koduoja materialiomis išraiškomis ir perduoda; savo ruožtu, kitas priima materialias išraiškas, jas dekoduoja ir taip supranta, kas yra pasakyta.

¹⁵³ Ibid., p. 290.

Be abejo, tai yra supaprastintas modelis. Tačiau jo prielaidos, pagal kurias kalbėjimasis suprantamas kaip informacijos perdavimas, neatsižvelgia į tarp-sferos reikšmę ir todėl šis modelis turi rimtų trūkumų. Jis atskiria minties vidujybę nuo išorinės išraiškos, komunikaciją supranta kaip reikšmių perdavimą, o pokalbio laiką kaip režimų kaitą – iš pradžių vienas kalba, o kitas priima, paskui – atvirkščiai. Tarpkūniškumas parodo, kad negalime atskirti vidujybės ir išorybės, aktyvumo ir pasyvumo, kalbėjimo ir klausymosi. Tarpkūniškumo būdu mano ir kito kalbėjimas bei mintys yra susipynę dar iki informacijos mainų. Šį paradoksalų momentą galime pademonstruoti dviem Merleau-Ponty ir Gadamerio įžvalgomis:

Dialogo patirtyje tarp kito ir manęs konstituojasi bendra teritorija, mano ir kito mintys audžia tą patį audinį, diskusijos būklė su elia mano ir pašnekovo replikas, įsiterpiančias į bendrą veikimą, kuris nėra nei mano, nei kito kūrinys. Štai būtis dviese, ir kitas čia jau nėra man tiesiog veiksmas mano transcendentaliniame lauke, kaip ir aš – jojo. Vienas kitam mes esame tobulai savitarpiski bendradarbiai. Mūsų perspektyvos nepastebimai pereina viena į kitą, mes koegzistuojame tame pačiame pasaulyje. Gyvas (*present*) dialogas išvaduoja mane iš savęs paties. Kito mintys iš tikro priklauso jam, aš jų neformuluoju, net jei pagaunu jas vos gimusias arba užbėgu joms už akių. *Net pašnekovo kontrargumentas (objection) išgauna iš manęs mintis, kurių nežinojau turįs: aš jam duodu minčių, o jis verčia mane mąstyti.* Tik po to, kai baigiu dialogą ir jį prisimenu, galiu jį reintegruoti į savo gyvenimą, padaryti savo asmeninės istorijos epizodu¹⁵⁴ [kursyvas mano – M. G.].

Kalbėjimas turi maža ką bendra su paprastu mūsų išankstinių nuostatų išskleidimu ir pareiškimu, jis veikiau juos apnuogina, padaro mūsų pačių abejonės ir kitų atkirčio objektu. Kam gi nėra

¹⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *Suvokimo fenomenologija*, in: *Baltos lankos*. Nr. 14, p. 162.

tekę patirti, – ypač kito, kurį norime įtikinti, akivaizdoje, – *kaip į kalbą įsiterpia turimi argumentai, juoba tokie argumentai, kurie kalba prieš mus. Pati kito, su kuriuo susiduriame, esatis, dar jam neatvėrus burnos paprieštarauti, padeda atskleisti ir panaikinti mūsų šališkumą ir ribotumą*¹⁵⁵ [kursyvas mano – M. G.].

Kaip parodo Merleau-Ponty, nors kiekvienas mūsų kaip transcendentaliniai subjektai suvokiame ir išgyvename originaliai, nors mūsų sąmonės visuomet yra tam tikru laipsniu vienatvinės ir solipsistinės, pokalbyje kitas įsiterpia į mano kalbėjimą ir mintis ne tuo, kad prezentuoja savo suvokimus, bet tuo, kad prasių lygiu paveikia mane dar iki informacijos išsakymo. Tačiau ką reiškia „užbėgti kitam už akių“, dar neišgirdus jo pasakytų žodžių? Arba – argumentai prieš mane randasi kito akivaizdoje, „dar jam neatvėrus burnos paprieštarauti“? Kaip kalbėjime mes įeiname vienas į kitą, mintys susipina ir mes suprantame vienas kitą net tada, kai kitas kalba neaiškiai, painiai ar tik nuotrupomis? Tai ta savaiminė kalbėjimosi plotmė, kurią sunkiai apčiuopia refleksija ir turi ją įvardyti nepaaiškinamomis, bet aiškinančiomis sąvokomis – „tarpkūniškumas“, „interakcija“, „dalyvavimas žaidime“ ir t. t. Tai ta kalbėjimosi dalis, kuri kyla spontaniškai, nereflektuotai ir ją galima suprasti tik bandant į patirtį reintegruoti tai, kas nekontroliuojamai ištiko. Čia svarbus spontaniškas išcentravimo aspektas. Kaip minėta, kitam įėjus į mano suvokimo lauką, šis laukas pasidaro policentrinis, aš pradedu suvokti ką nors ne tik iš savo „čia“, bet ir iš kito „čia“. Minėtuose fragmentuose ši struktūra išlieka – kitas išvaduoja mane iš savęs paties, mano perspektyva nebėra vienintelė, ji yra ne tik apribojama (kai kitas pasirodo kaip kitaip

¹⁵⁵ H.-G. Gadamer, *Istorija. Menas. Kalba*, Vilnius: Baltos lankos, 1999, p. 176.

matantis, kaip svetimas), bet ir nepastebimai pratęsiama. Mano suvokimas išsiplečia ne tik informacijos papildymo būdu, bet ir neužbaigto horizonto atvėrimu. Kitas pažadina, aš pamatau tai, kas kalba prieš mane, aš atsiduriu teritorijoje, kurios valdovas ar kūrėjas aš nesu. Todėl mano tolesnį suvokimą ir veikimą organizuoja tarp-sfera, kurioje aš esu ir žaidėjas, ir žaidžiamasis. Tapti situacijos ir prasmių lauko valdovu galiu tik įvykus dialogui, tik prisimindamas jį galiu jį „reintegruoti į savo gyvenimą“ ir tik tuomet jis vėl bus suvokiamas vien tik iš *aš* perspektyvos. Tačiau tai jau yra antrinis dalykas. Pirmiau buvo tarp-sfera, kuri užtikrino mano ir kito bendrumą.

2.3 Normalumas ir ribiniai subjektai: E. Husserlis ir M. Merleau-Ponty

Nagrinėjant pasaulio bendrumo steigimosi temą, reikia paliesti dar vieną – normalumo ir ribinių subjektų – temą, kuri dažnai lieka šešėlyje, o į paviršių iškyla tik kaip intersubjektyvumo teorijos paribys. Negalime sakyti, kad ji yra nereikšminga. Dialogo temai ji yra svarbi, nes normalumas yra įcentruotas požiūrio taškas, tik ne asmeninis, o anoniminis. Dialoge funkcionuojantis anonimiškumo posluoksnis atlieka normuojančią funkciją. Anonimiškumas pasireiškia kaip normalumas, o šis – kaip nuolat veikianti kalbančiojo prielaida, kuri lemia pašnekovo kalbėjimo statusą. Ribinių subjektų – vaikų, bepročių, gyvūnų – kalbėjimas visuomet bus kiek kitaip priimamas, nei normalaus kito šneka. Tai nereiškia, kad jie bus diskvalifikuoti kaip netinkami pokalbio partneriai, tačiau tam tikros pasaulio patyrimo prielaidos visuomet reikalaus kitokio santykio su jais. Kitaip tariant, su anomalija bus kitaip bendraujama nei su normaliu svetimšaliu,

kitos kultūros atstovu. Bendraujant su anomalijomis, betarpiškas patirties bendrumas nėra užtikrintas, todėl tarpkūniškumas turi veikti ne tiek pasyvių sintezių, kiek sąmonės aktyvumo būdu, o tai, ką sako kitas, nėra savaime priimama kaip galimas bendras patyrimo būdas. Tai, ką vaikas pasakoja apie pasaulį, dažniausiai priskiriama vaikui, o ne pasauliui. Vaiko požiūrio aš neperimu betarpiškai kaip savo požiūrio. Čia dialogas kaip bendros prasmės ir bendro požiūrio kūrimosi vieta prieina savo ribą. Jis reikalauja daugiau pastangų, o įtampa tarp savumo ir kitybės yra dar didesnė. Čia dialogas turi įveikti ne tiek kito svetimybės nesuprantamumą, kiek nuostatas, lemiančias kito kalbėjimo ontologinį dviprasmiškumą. Šios nuostatos nėra vien primestos iš išorės, bet nuolat patvirtinamos asmenine patirtimi.

Tam, kad suprastume normalumo kaip nuolatinės supratimo prielaidos neišjudinamumą, reikia atsakyti į klausimą, kaip konstituojasi normalumas. Jis susijęs ne tik su pasaulio bendrumo, bet ir su pasaulio realumo konstitucija. Anot Husserlio, gyvenamasis pasaulis formuojasi patirčių sąveikos, korekcijos ir prasių sedimentacijos principu. Pasaulio horizontas yra atviras, perimamos įvairios naujos patirtys, tačiau ne visos prasmės sedimentuojasi ir sudaro gyvenamojo pasaulio horizontą. Tik tam tikras patirčių laukas tampa paradigminis realybės konstitucijai. Paradigminė tampa normaliųjų patirtis. Anomalijos yra tos, kurių patirtis tam tikra prasme nedalyvauja realybės konstitucijoje, anomalijų suvokimai nėra patvirtinami kaip realybės patirtys. Pavyzdžiui, fantominis lignonio organas, bepročio girdimi balsai, kai kurie vaikų suvokimai netraktuojama kaip realybė. Tačiau kodėl galima spręsti, kad tai nėra realybė?¹⁵⁶

¹⁵⁶ Pats tikrovės, tiksliau, adekvatumo tikrovei klausimas fenomenologijai yra kiek svetimas. Juk fenomenologija atsisako spręsti apie patirties patikimumą klasikinės tiesos sampratų terminais. Sąvokos „adekvatumas“,

Fenomenologiniu požiūriu realybė nėra objektyvus savaimė esantis pasaulis. Realybė yra istoriška ir jos supratimas formuojasi istoriškame ir generatyviame gyvenamajame pasaulyje. Norma-

„reprezentacijos“ ir tikrovės „atitikimas“ yra suskliaudžiami ir fenomenologijos diskurse vengiama jas vartoti. Kita vertus, fenomenologijai nuolat tenka susidurti su paribiu – tuo, kas gali būti laikoma tikra. Nagrinėdama anomalijų fenomeną, ji vis vien turi kokių nors būdu nagrinėti iliuzijos ir tikrovės problemą adekvatumo požiūriu. Dažnai šios problemos sprendimo raktu tampa ne patirties adekvatumas, bet patiriančiojo normalumas. Fenomenologas, apmąstydamas gyvenamąjį pasaulį, nuolat susiduria su tuo, kad būtent anoniminis normalių žmonių patirčių laukas konstituoja realybę. Normalumas čia atlieka apibrėžiamąją ir atsijojamąją funkciją. Čia reikia atkreipti dėmesį, kad normalumo sąvoka yra daugiaplotmė ir iš jos interpretacijų neįmanoma pašalinti dviprasmybių. Waldenfelsas pažymi: „Mums visiems, suformuotiems modernaus europinio mąstymo būdo, iš anksto kyla klausimas: ar normalumo ir anomalijos priešprieša priklauso preskripcinei, ar deskripcinei kalbos vartojimo sričiai? Ar norma rodo, kas paprastai dažniausiai vyksta, ar nustato, kas teisėtai turėtų vykti? [...] Už šio klausimo alternatyvų stovi jau tapusios nepajudindamos būties ir privalėjimo, gamtos ir laisvės, dėsningumo ir sekimo taisykle priešpriešos“ (B. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, S. 9–10). Fenomenologija stengiasi išvengti normatyviųjų normalumo aspektų ir išlikti deskriptyvumo plotmėje. Vėlyvojo Husserlio ir Merleau-Ponty įtaką patyrusioje fenomenologijoje vyrauja deskripcinė normalumo apibrėžtis. Normalumas yra tai, kas savaimė formuojasi gyvenamajame pasaulyje, o fenomenologas gyvenamojo pasaulio aprašyme aptinka, kad normalumas visuomet yra jau nusistovėjęs. Tokia normalumo vietos identifikacija leidžia suskliausti normalumą kaip universalią visiems privalomą normą. Anot G. Canguilhemo, nenormalieji gali būti traktuojami kaip *anomalos*, t. y. „nelygūs“, „neglotnūs“ normalumo atžvilgiu. Canguilhemas atmeta preskripcinę anomalijos traktuotę sakydamas, kad „žodžio „anomalija“ etimologija dažnai yra klaidingai aiškinama, kai anomalija kildinama ne iš *omalos*, bet iš *nomos*, įstatymo, ir išvedama iš *a-nomos*“ (G. Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein, 1977, S. 86). Taigi, anomalijos turi būti traktuojamos ne kaip nenormalybės (normalumo neigimas), bet veikiau kaip svetimybės. Šią temą toliau plėtoja N. Depraz (N. Depraz, „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“, in *Logos*, Nr. 35, 2003).

lumas taip pat nėra gamtinė ar objektyvi duotybė, bet gyvenamojo pasaulio dalykas. Jis yra susiformavusi anoniminė struktūra, išryškėjanti įvairiuose sprendimuose apie anomalijas. Anot Husserlio, susiformavęs normalumo supratimas pateikia ne tik normalumo ir anomalijos, bet ir universalumo ir partikuliarumo, tikrumo ir netikrumo, realumo ir nerealumo skirtis¹⁵⁷. Šių skirtių genezės tematizavimas gyvenamojo pasaulio fenomenologijai yra vienas sunkiausių klausimų. Juk pradinis taškas, nuo kurio prasideda normalumo konstitucija, nėra duotas. Duota yra tai, kad šios skirtys veikia „naujų patirčių, teigimų, vertinimų, sprendimų sraute“¹⁵⁸. Jos veikia kaip „gyvos prasmų sedimentacijos“, savaime suprantamybės, kurios nulemia kiekvieną patyrimą.

Anot Husserlio, bendram formuojantis pasauliui svarbiausią funkciją atlieka galimybė perimti kitų patirtis. Mano ir kitų patirtys yra įvairios – vienos priklauso visuotinai patiriamos tikrovės sričiai, kitos – nesuprantamiems kitiems ar anomalijoms, dar kitos – netikrumo, iliuziškumo, fantazijos ar beprotybės sričiai. Mano horizontas visuomet yra atviras, aš galiu perimti šias patirtis. Gali būti taip, kad po susidūrimo su kitais viskas „apsiverčia aukštyn kojomis“, aš „praregiu“, „pirmą kartą tikrai suvokiu pasaulį“ ir pan. Šios patyrimo artikuliacijos rodo, kad

¹⁵⁷ Kiek plačiau jis tai apmąsto fragmentuose, skirtuose intersubjektyvumui: E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I–III*. Mums normalumo tematizavimas Husserlio fenomenologijoje yra parankus tuo, kad Husserlis jį aprašo iš įcentruotos „protingo, subrendusio ir normalaus žmogaus“ pozicijos. Jam normalumas yra sava teritorija, o gyvenamojo pasaulio realybės konstitucijoje anomalijos dalyvauja tik kaip riba. Galima Husserlį kritikuoti dėl jo įcentruotumo, tačiau mums kaip tik tai yra svarbu, nes parodo kiekviename mūsų glūdinčią tendenciją – kitų patirtis suprasti iš normalumo kaip savo centro pozicijų.

¹⁵⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana*, Band VI, Haag: Nijhoff, 1954, S. 152.

čia svarbus ne tik prasmų perėmimo, bet ir mano patyrimo pasaulio persiformavimo aspektas. Šis persiformavimas yra ypač dinamiškas vaikystėje. Kaip sako Husserlis:

Vaikystėje generatyvios žmonijos egzistencijos ir istorijos prasmė man buvo nepasiekiamo. Tik kiti žinojo, kad mano žaidimai, pasakos ir t. t. yra man perduoti kitų iš senos tradicijos, kuriai jie patys priklauso. Taip pat neturėjau supratimo apie gimimą ir mirtį, net jei tuos žodžius žinojau. Nesupratau literatūros, mokslo, meno, istorinės kultūros apskritai, nors mano aplinkoje jau buvo paveikslų, vartojimo objektų ir t. t. Mano turėta pasaulio būtis prasmė formavosi ne tiek gryno prasmės *išplėtimo* ir horizontų užvaldymo būdu, kiek dėl nuolatinio prasmės *persiformavimo*¹⁵⁹ [kursyvas mano – M. G.].

Nors fragmentas pateikia tik normalų tradicijos perėmimo aspektą, žvelgdami kiek „postmoderniau“, galime numanyti tokias prasmų perėmimo ir persiformavimo galimybes, kurios mūsų nesuveda į bendrą pasaulį, bet lokalizuoja skirtinguose pasauliuose. Juk mes galime įtraukti naujas patirtis ir, reikia manyti, kad sukrečiantis susitikimas su labai skirtingais kitais gali destabilizuoti „saugią bazę“. Aišku, Husserlio neišmuša iš vėžių anomalūs kiti. Jis pernelyg pasitiki normalių žmonių pasaulio universalumu, kad galėtų pripažinti visiško pasaulių nebendramatiškumo galimybę. Tačiau kodėl jis gali tuo pasitikėti? Husserliui universalumo bazę sudaro normalių žmonių pasaulis. Čia ypač svarbus realybės konstitucijos aspektas – juk to, kas realu, konstitucijai reikšmingos ne visos patirtys. Dažniausiai reikšmingi yra normalių žmonių patyrimai.

Vis dėlto identifikuoti tai, kas jau yra nusistovėję kaip normalu, – labai komplikuotas uždavinys, kurį spręsdamas feno-

¹⁵⁹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, p. 140.

menologas (kuris taip pat yra normalusis) nėra apsaugotas nuo kultūrinių prietarų. Husserlis aptinka, kad jis mąsto iš „protingo ir subrendusio“ žmogaus pozicijų ir tegali fiksuoti, kad jis *jau* yra normalus ir supranta iš normalių patirčių lauko. Kai jis bando artikuliuoti normalumą, jo apibrėžtys įgauna tautologinių pobūdį. Kaip sako Husserlis, „Normalus žmogus apibrėžimo prasme yra subrendusio ir kartu normalaus žmogaus kita prasme idealizacija“¹⁶⁰. Taigi, normalumą apibrėžia branda ir normalumas, nusistovėjęs gyvenamajame pasaulyje. Jo idealizacija yra tam tikras orientyras įvairiuose sprendimuose apie normalumą ar nenormalumą, tarsi būtų galima apibrėžti tobulą normalumą. Tačiau tobulas normalumas niekada nėra duotas, o ir jo *eidos* negali būti aiškiai eksplikuotas. Jo *eidos* pagaunamas intuityviai. Ši pagavos pobūdį rodo ir normalumo aiškinimas branda:

Kaip subrendęs žmogus tarp subrendusiųjų ir normaliųjų kartu su manimi esančiais ir bendruomenės siejamais žmonėmis įgyju pasaulio patirties, tačiau *patirties pasaulio stilius*, būdingas subrendusiems „protingiems“ žmonėms, reikia pridurti, turintis „taip, kaip yra iš tikrųjų“ pobūdį, *daugiau esmingai nesikeičia*¹⁶¹ [kursyvas mano – M. G.].

Branda, kaip matome, yra ne tik kokybinė, bet ir laikinė kategorija. Husserlis bando fiksuoti „tašką“, nuo kurio „sustoja“ prasių persiformavimai, prasidedantys nuo pirmųjų gyvenimo dienų. Tačiau kas yra tas „taškas“? Kaip galima fiksuoti, kad žmogaus patyrimo pasaulis „daugiau esmingai nesikeičia“? Šiuo „tašku“ tampa ne taškas laiko linijoje, bet patirtyje pagaunamas normalios patirties stilius. Stilius yra tai, kas atpažįstama ne apibrėžimu, bet pagava. Identifikuojau kieno nors stilių ne pagal

¹⁶⁰ Ibid., p. 141.

¹⁶¹ Ibid., p. 140–141.

savybes, bet pagal veikseną. Tai visuminės veiklos pagava, o ne analitinis sprendimas. Pavyzdžiui – paauglys atpažįstamas ne tiek pagal amžių ar kitas savybes, kiek pagal paauglišką elgseną, paauglystės *eidos*. Taigi stiliaus sąvokos atsiradimas refleksijoje rodo, kad refleksija turi tenkintis tuo, kas yra sugaunama, fiksuojama, tačiau analizuojant sunkiai išskaidoma ir paaiškinama. Normalumo refleksija nuolat susiduria su tuo, kad, remdamiesi savo patirtimi, turime gana aiškų supratimą to, kas yra normalu ar nenormalu. Šis aiškumas pasireiškia įvairiuose sprendimuose. Tačiau kuo tiksliau bandome apibūdinti, kas yra būdinga normaliam žmogui, tuo aprašymas darosi problemiškesnis. Tai galima pastebėti nagrinėjant, kaip Husserlis bando artikuliuoti, kas yra būdinga normaliam žmogui:

„Aš esu kūniškai-praktiškai normalus“, tai reiškia, kad yra išliekantis normalus po-sluoksnis (*Unterschicht*), kad aš galiu „natūraliai-laisvai“ judinti savo kūno dalis (*Organe*) kaip suvokimo organus ir kaip praktinius juslinio gyvenimo organus. Aš esu dvasiškai normalus, kai galiu laisvai erdviškai patirti, fantazuoti, prisiminti tipiškos natūralios apimties ribose. Aš turiu normalią atmintį, normalią fantaziją, taip pat normalią mąstymo veiklą: aš galiu daryti išvadas, galiu palyginti, rasti skirtumus, susieti, skaičiuoti ir suskaičiuoti; aš galiu vertinti ir pasverti vertę etc., normaliai, kaip „subrendęs žmogus“. Kita vertus, aš turiu savitumą, savo judėjimo ir veiklos būdų, savo individualių vertinimų, savo prioritetų ir pagundų, pajėgų įveikti tas pagundas. Kitas šiais atžvilgiais yra kitoks, jis turi kitų savo išskirtinių motyvų, savo individualių pajėgų lauką etc., – tačiau normalumo ribose, savybingai jaunystės, senatvės etc. normalumui. [...] Tokiu būdu dvasinis *aš* gali būti suvoktas kaip organizmas, tai gebėjimų (*Vermögen*) organizmas ir jo vystymasis normaliu tipišku stiliumi vaikystės, jaunystės, brandos ir senatvės pakopose.¹⁶²

¹⁶² E. Husserl, *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*, p. 254.

Ką tai sako apie normalumą? Čia Husserlis bando įvardyti normaliam žmogui būdingas veiklos ypatybes, kurių trūksta nenormaliajam. Nenormalu neturėti fantazijos, atminties, negalėti judinti savo organų, negalėti daryti išvadų ir t. t. Toks normalumo aprašymas implikuoja jo priešybę – nenormalumą. Tačiau kai tik paklausiamo apie ribą, ji darosi neaiški. Ką reiškia turėti normalią fantaziją, fantazuoti „tipiškos natūralios apimties ribose“? Kada baigiasi normali atmintis ir prasideda nenormali atmintis, atminties trūkumas ar perteklius? Husserlis tenkinasi apibrėžtimi – „normalumo ribose“, „savybingai vaikystės, jaunystės, brandos ir senatvės normalumui“ ir t. t. Šios normalumo ribos apibrėžiamos ne tiek fiksuojant aiškius skirtumus (aiškiau fiksuoti galbūt galėtų psichologija, bandydama kiekybiškai įvertinti kiekvieno patyrimo ar gebų normalumą), bet orientuojamasi į tam tikrą vidutiniškumą, būdingą normaliesiems. Šis vidutiniškumas ar anonimiškumas neutralizuoja įvairius individualius skirtumus. Individualios ypatybės mane individualizuoja kaip asmenį, tačiau aš netampu anomalija tol, kol esu „normalumo ribose“, kol veikiu ir mąstau tam tikru tipišku stiliumi. Pažymėtina, kad paties normalumo apibūdinimas tipiškumu implikuoja tipų įvairovę. Šiame fragmente vidutiniškumas ir anonimiškumas dalijamas į tam tikrus lokalius regionus – vaikystės, jaunystės, brandos ir senatvės normalumai, kurie gali turėti bendrą sluoksnį, tačiau ir skirtumų, būdingų tik tam regionui. Pavyzdžiui, aklumas visur bus anomalija. O jei manome, kad senatvėje yra normalu „suvaiškėti“, tai „suvaiškėjusio“ senuko nelaikome nenormaliu. Tai visai normalu senatvėje ir netgi galima stebėtis, kad koks nors ypač senas žmogus vis dar išlaiko ankstesnio amžiaus tarpsnio normą, vis dar yra „giedros sąmonės“, kai jau seniai turėtų būti „suvaiškėjęs“. Supratimas orientuojasi į tam tikrą senatvės *eidōs*, kuris ir tampa suvokimo pagrindu.

Čia išskyla klausimas, kieno sąskaita galima išskirti visiems normalumams bendrą sluoksnį? Husserliui atskaitos tašku tampa santykis su realybe. Anot Husserlio, „realybės sąvoką atitinka realios patirties sąvoka“¹⁶³. Jam realybė yra patirtis, kurią galima realiai išpildyti. Tapatus pasaulis konstituojasi patirčių sutapimo (*Einstimmigkeit*) pagrindu. Čia reikšmingiausią funkciją atlieka įsijautimas kaip galimybė turėti bendrą situaciją. Anomalijos išsiskiria tuo, kad tam tikros realybės sritys joms yra neprieinamos taip, kaip jos yra prieinamos normaliajam. Akklasis negali išpildyti regimosios patirties taip, kaip tai gali daryti normalusis, o tai sąlygoja tolesnį realybės suvokimą. Čia negali būti patirčių sutapimo, įsijautimas neveikia taip, kad aš suvokiu taip pat, kaip ir jis. Mūsų pozicijos nėra sukeičiamos. Akklasis regimosios tikrovės konstitucijoje dalyvauja ne kaip normalus atvejis, patvirtinantis, kad tam tikrus daiktus galima matyti taip pat, bet kaip ribinis atvejis, kaip žmogus, kuris nemato ar mato kitaip. Normaliojo patirtys gali būti kitų perimamos ir nesunkiai realizuojamos. Čia net nebūtinai realus jų išpildymas, užtenka potencialaus išpildymo galimybės. O anomaliojo patirtys gali būti tik suprantamos, pripažįstamos, „kad taip būna“, tačiau tiesiogiai neperimamos.

Čia reikia atkreipti dėmesį į tai, kad „patirties pasaulio stilius, būdingas subrendusiems „protingiems“ žmonėms“, turi „*taip, kaip yra iš tikrųjų*“ pobūdį. Vadinasi, tam tikras normalių vidutiniškumas (*Durchschnittlichkeit*) konstituojama, kas yra realu. Realybę konstituojama „galima įvykdyti patirtis“ ir turbūt todėl anomalijos išsiskiria kaip tie, kurie patirtį įvykdo kitu būdu. Husserlis pripažįsta, kad ir visi neįgalieji turi tam tikrą priegią prie pasaulio, kuris yra bendras pasaulis ir sudaro mūsų

¹⁶³ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, p. 228.

realybę. Tačiau realybė kaip galima patirtis yra daug turtingesnė, nei visiems pasiekiamas sluoksnius. Kaip sako Husserlis,

Pasaulis vidutiniškos patirties pavidalu yra daug turtingesnis nei bendrasis žmonių patiriamas pasaulis, kuriame prieinama visa tai, kas realu. Pavyzdžiui, vaikas, kuris, nors ir viską „mato“, tiek mažai supranta apie žmonių ir kultūros pasaulį, kad nėra subrendusiųjų vidutiniškumo subjektas. Patirties pasaulis kiekvienam subrendusiam turi savo tipiką, visiems įprastą tipišką pavidalą, kuris nuolat išlaikomas praktinėje veikloje. **Bet tai turi konstituo-
tis.** Neįprastai kvailas, idiotas gali būti tiek normalus, kad turi su normaliais gryną realybės pasaulį, bet tik kaip vaikas arba dar mažiau nei vaikas.¹⁶⁴

Taigi idiotas turi skurdžiausią ir plačiausiai prieinamą patirties sluoksnį. Reikia nepamiršti, kad realybė yra realiai išpildomos patirtys, tad realybės konstitucijai daug reikšmingesnė yra ne „savaiame“ esanti tikrovė, bet normaliųjų bendruomenėje nusistovintis realumo supratimas, realiai įvykdomų patirčių lauko susiformavimas. Galimybė turėti realiai išpildomas patirtis „suteikia“ žmogui normalumą, „įrašo“ jį į normaliųjų gretas. Husserlis teigia, kad „Ta žmonių bendruomenė, kurioje kiekvienas kitas kaip su-subjektas patiria tą patį patirties pasaulį ta prasme, kad šiose patirtyse turi tiesioginę arba netiesioginę prieigą prie *visų* šio pasaulio realybių, yra normali bendruomenė“¹⁶⁵. Čia Husserlis apčiuopia labai svarbią realybės konstitucijos prielaidą – realu yra tai, kas intersubjektyviai patvirtinama normalių žmonių. Pavyzdžiui, vaikas kankina šuniuką įsitikinęs, kad jam laikas miegoti vežimėlyje; beprotis girdi balsus; šuo nesupranta gyvenimo dramos, kai sutuoktiniai šaukia vienas

¹⁶⁴ Ibid., p. 231.

¹⁶⁵ Ibid., p. 230.

ant kito, ir, jausdamasis nusikaltęs, iš baimės slepiasi po lova. Jų suvokimai nepatvirtinami intersubjektyviai ir tikrai patiriama anomalijų patirtis dar nėra realybės patirtis. Savo pasaulio persiformavimuose nuo vaikystės perimdamas normalių kitų patirtis, žmogus užauga normalus. Kaip sako Husserlis, „normalus žmogus yra normalus normalioje bendruomenėje ir dėl jos buvimo (*der Normale ist normal in und vermöge der normalen Gemeinschaft*)¹⁶⁶.

Kita vertus, visuomet kyla klausimas, ar toks normalumas nėra kultūrinis prietaras, represuojantis visas patirtis? Juk tai, kad normalieji turi prieigą prie visų šio pasaulio realybių, kartu reiškia ir tai, jog *visos* pasaulio realybės, tiksliau, visų jų „skaičius“, yra apibrėžiamas tuo, kas normaliems yra prieinama. Šis problemiškas išryškėja, kai sprendžiama netiesioginio realybės prieinamumo problema. Aišku, kad idiotai (*Unternormale*) neturi prieigos prie sudėtingo kultūros, mokslo pasaulio. Jų savitas supratimas nėra pati realybė. Tačiau ir normalusis gali niekada nesuprasti algebros, geometrijos, fizikos, meno, filosofijos subtilybių. Bet dėl to nemanoma, kad jų realybės patyrimas yra nenormalus ar „neglotnus“. Savo ruožtu, genijai yra anomalijos, tačiau jie yra ne nenormalūs, bet viršnormalūs (*Übernormale*). Mokslininkų, genijų, Dievo išrinktųjų patirtys netraktuojamos kaip neglotnumas. Kaip tik manoma, kad jos išplečia, tikslina, gerina mūsų realybės suvokimą. Tačiau kodėl viršnormalios normaliajam neprieinamos patirtys konstituoja realybę, o nenormaliųjų – ne? Problemą tik paaštrintume, jei imtume domėtis tai, kad riba tarp genialumo ir beprotybės nėra aiškiai nubrėžta. Genijai papuola į viršnormaliųjų skyrelį, o bepročiai – į neigaliųjų. Bepročiu laikome tą, kuris negali įvykdyti

¹⁶⁶ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, p. 142.

normalaus žmogaus patirties, o genijumi – tą, kuris peržengia normalią patirtį ir gali suvokti daugiau, nei normalus žmogus.

Čia negalima nekreipti dėmesio į pačios realybės kaip universalaus pasaulio istoriškumą ir generatyvumą. Epileptikas ankstesnėse kultūrose išvelgdavo daugiau, nei gali normalus. Jis pranašaudavo, o būseną prieš priepuolį buvo viršnormalus realybės suvokimas. Dabartiniame dekartiškų perskyrų pasaulyje epileptikas tėra tik neįgalus, haliucinacijų ir suvokimo trikdžių kamuojamas žmogus, negalintis normaliai gyventi. Čia fiksuojame vidutiniškumo patirties pasaulio, kuris konstituoja visas galimas realybes, represyvumą, kurį Heideggeris aprašė kaip visa niveliuojančią „visų“ (*das Man*) galią. Čia anoniminio „mes“ normalumas tampa norma, persmelkiančia gyvenamojo pasaulio patirtis.

Merleau-Ponty, savo ruožtu, bando šią problemą spręsti ne tiek realybės konstitucijos, kiek įsitvirtinimo pasaulyje požiūriu. Gyvenamoji „skaidri erdvė“¹⁶⁷, kurioje daiktai turi sąlyginai „pastovias reikšmes“, yra patvirtinama jusline patirtimi. Minėtas daikto aiškumas yra ne momentinis evidentiškas daikto suvokimas, bet aiškumas *judant iš situacijos į situaciją*, nuo peizažo prie peizažo. Tačiau kas gali fiksuoti šį aiškumą? Anot Merleau-Ponty, tai ne refleksijos darbas, kuriame viskas pasirodo kaip aišku ir ryšku ar kaip apodiktinė evidencija. Kaip sako Merleau-Ponty, „normaliajam unikalus pasaulis yra ikipredikatyviai aiškus“¹⁶⁸. Čia aiškumas yra ikipredikacinis. Jis funkcionuoja iki patirties artikuliacijų ir refleksijos. Patiriamo objekto tikrumas pasitvirtina patirtyje iš karto, o refleksija po abejonės gali pateikti kartotinę, labiau artikuliuotą ir išbandytą patvirtinimą.

¹⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 332. Plačiau šia tema žr. 1.3 poskyryje.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 150.

Anomalijos demonstruoja kitokį santykį su peizažu ir jų perėjimas iš situacijos į situaciją arba yra negalimas, arba neturi ikipredikacinio aiškumo, kuris leistų tam tikrą peizažo patyrimą išgyventi tik kaip iliuzinį momentą. Apimtas manijos būsenos „maniakas savo centrą randa visur“, kiekvienas patiriamas daiktas tampa jo centru ir sudaro savo peizažą. Jo atžvilgiu maniakas negali laikytis atstumo ir viską pamatyti skaidrioje erdvėje. Šizofrenijos, epilepsijos atveju erdvės dengia viena kitą ir negali būti patiriamos taip, kad viena kaip iliuzija atsitrauktų, o liktų tik skaidri erdvė. Merleau-Ponty aprašo tokį atvejį:

Vienas šizofrenikas nuo kalno viršūnės apžiūrinėja peizažą. Po akimirkos jis ima jausti grėsmę. Jis pradeda ypač domėtis viskuo, kas jį supa, tarsi jam iš išorės būtų iškeltas klausimas, į kurį jis niekaip negali rasti atsakymo. Staiga peizažas užburia jį kažkokia keista jėga. Tarytum kažkoks antras juodas begalinis dangus persmelktų mėlyną vakaro dangų. Šis naujas dangus atrodo tuščias, „grynas, nematomas, siaubingas“. Arba jis juda rudeniniame peizaže, arba juda pats peizažas. „Ir tuo metu, – pasakoja ligonis, – mane persekioja įkyrus klausimas, tarsi įsakytų man pailsėti arba numirti, arba eiti tolyn.“¹⁶⁹

Čia matome tam tikrą negalėjimą išsiveržti iš savo peizažo. Keistumas ir siaubas atsiranda dėl to, kad šizofrenikas negali aiškiai įsitvirtinti skaidrioje erdvėje. Čia „egzistencija skuba įsitvirtinti ir neatpažįsta savęs natūralioje erdvėje“. Tad anomalija rodo ne realybės neprieinamumą, bet sutrikusią galimybę laisvai keisti patyrimo erdves. Kai kuriais atvejais Merleau-Ponty aiškiai fiksuoja ontologinį beprotystės dviprasmiškumą:

Joks kvietimas aiškiai suvokti negali pažadinti ligonio iš šio sapno, nes jis neneigia aiškaus suvokimo galimybės ir paprasčiau-

¹⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 332.

siai mano, kad šis suvokimas nepaneigia to, ką jis patiria. „Jūs negirdite mano balsų? – klausia ligonė gydytojo ir nuolankiai konstatuoja, – vadinasi, juos girdžiu tik aš.“¹⁷⁰

Abu pavyzdžiai nurodo laisvės momentą. Anomalijos negali laisvai pereiti į skaidrią erdvę, kurioje daiktai nebūtų dvilypiai ir viename peizaže turėtų vieną reikšmę. Šizofrenikas negali nurodyti, kad jo matomas grėsmingas dangus tėra tik iliuzija. Šizofrenikė taip pat atsisako manyti, kad jos balsai tėra tik tai, kas netyčia pasigirdo. Iš paskos einantis suvokimas patyrimo niekaip nekeičia. Aišku, abu ligoniai išmoksta intersubjektyviai identifikuoti savo suvokimus kaip iliuzinius. Tačiau tai neišgelbsti nuo dvilypumo. Ne ikipredikacinis aiškumas, o anoniminis normaliųjų vidutiniškumas verčia anomaliosius pripažinti, kad jie yra anomalijos. Tad, viena vertus, jei tik man vienam girdisi balsai, tai jau nėra normalu, nes kiti negali to intersubjektyviai patvirtinti; kita vertus, ar tai, kad kiti negali patvirtinti, leidžia manyti, kad tai nėra realu ir lemia mano kaip kalbėtojo statusą, pagal kurį mano pasakymas bus anomalijos patirties išraiška, o ne bendra pasaulio patirtis?

Šis momentas atskleidžia normalumo dvilypumą. Viena vertus, jis yra kultūros sąlygotas, kita vertus, išsiskiręs kūniškame buvime pasaulyje, kuris negali būti redukuotas vien į kultūrinę plotmę. Akivaizdu, kad Husserlio bandymas aprašyti anomalijas kaip nutolusias nuo centro galimas tik pernelyg pasitikint savo kaip normaliojo universalumu. Tokią įcentruotą poziciją leidžia išlaikyti realybės konstitucijos matavimas normaliųjų pasauliu. Tai gyvenamajame pasaulyje patirčių sąveikose nusistovi kaip gulsčiukas, kuris pateikia sąlyginai pastovų matą,

¹⁷⁰ Ibid., p. 336–337.

nuolat veikiantį patirtyje. Tačiau būtina nepamiršti normalumo ontologinio aspekto. Normalumas nėra vien tik lokalus vidutiniškumas. Normalių žmonių patirtys konstituoja realybę. Ši konstitucija gali būti daugiau ar mažiau priklausoma nuo kultūrinių prietarų, tačiau negali tiek reliatyvuotis, kad taptų *vien tik* kultūriniu prietaru. Būtent todėl Husserlis ir Merleau-Ponty normalumą sieja su kinestezėmis, kūniškumu ir kūno veikimu pasaulyje. Tiek, kiek žmonės yra kūniškos būtybės, kūniška patirtis išlaiko tam tikrą bendrumą, kuris, iš vienos pusės, negali būti redukuojamas į vien tik biologines žmogaus savybes, iš kitos – į kultūrines kūno transformacijas. Kūniška patirtis pateikia pasaulio tikroviškumo patvirtinimą.

Čia reikėtų kelti klausimą, ar dialogo plotmėje galime visiškai atsisakyti normalumo ir anomalijos skirties ir anomalius traktuoti tik kaip „kitokius“? Juk dialogas, atrodytu, yra tai, kas maksimaliai atsiplėšia nuo anonimiškumo ir steigia bendrumą tarp manęs ir kito. Vis dėlto anonimiškumas kaip normalumas yra tiek galingas, kad net ir dialoge negali būti iki galo suspenduotas. Realybės supratimas yra pasaulio atverties dalykas, jį parodo, koks yra pasaulis ir lokalizuoja pasaulyje tiek mane, tiek kitą. Išcentruota patirtis nuolat į tai sugrįžta ir kiekvieną kartą remiasi anoniminiu normalumo pagrindu.

◇ II dalis

SAVEIKOS IR BENDROS PRASMĖS SRITIS

3 skyrius
TRINARĖ DIALOGO
STRUKTŪRA

4 skyrius
DIALOGO ERDVĖ
IR PASAULIS

5 skyrius
PRASMĖS BENDRUMO
STEIGIMASIS

6 skyrius
DALYKINIS DIALOGAS

◇ II dalis

SAŪVEIKOS IR BENDROS PRASMĖS SRITIS

Remdamiesi patirties struktūrų ir intersubjektyvumo analize, galime pereiti prie paties dialogo aprašymo. Nuo ko turėtume pradėti? Fenomenologiniu požiūriu reikėtų pradėti nuo to, kas duota pirmiausia, kas yra arčiausiai mūsų. Dialogas yra visuotinai patiriamas dalykas. Jį mes patiriame kaip pokalbį ir bendrumo steigimosi būdą. Tad čia iškyla du pagrindiniai klausimai: kokia yra tarpusavio sąveika ir kaip steigiasi bendrumas dialoge?

Fenomenologiniu požiūriu dialogas negali būti aprašytas iš stebėtojo pozicijos, kuris žvelgia iš šalies ir aprašo dialogą kaip vyksmą laiko linijoje, – pirma fiksuojame dialogo įvykį, o paskui sekame, kaip formuojasi prasmės bendrumas. Dialogo refleksija visuomet yra retrospektyvi. Dialogo vyksmas yra patirties įvykis, o ši gali spręsti apie dialogą tik iš to, ką *jau* patyrė. Kitaip tariant, dialogas gali būti reflektuojamas tik iš susiformavusio ir patirto prasmės bendrumo. Tai yra atskaitos taškas, nuo kurio bus analizuojami konstituciniai dialogo momentai – susitikimas, įvykis, sąveika, esatis vienas prieš kitą. Šie dalykai,

žiūrint iš bendrumo perspektyvos, įgauna teleologinį pobūdį. Jie nėra pabiri faktai dialoge, bet kryptingi veiksmai, vedantys prie prasmės bendrumo. Be abejo, tai nėra vienintelė dialogo galimybė. Kaip matysime trečioje dalyje, dialogo vyksmo judėjimas bendros prasmės link nėra tolygus ir nepertraukiamas procesas. Vis dėlto manome, kad nereikėtų iš karto įtraukti visų dialogo momentų, o pradžia apsiriboti klausimu, kaip steigiasi bendrumas.

Remdamiesi pirmoje dalyje atskleistomis sąmonės ir intersubjektyvumo struktūromis, pradėsime ne nuo paties laikinio vyksmo, bet nuo statinės dialogo struktūros suvokimo aspektu. Pirmiausia, remdamiesi B. Waldefelsu ir A. Mickūnu, išskirsime universalią trinarę struktūrą, o tik tada pereisime prie veiksmo dinamikos. Taigi, ketvirtame ir ponktame skyriuose sieksime atskleisti dialogo erdvės steigimosi ir bendros prasmės kūrimosi vyksmus. Paskutiniame skyriuje aptarsime dalykinį dialogą kaip vieną prasmės bendrumo realizavimosi būdų, kurį galėtume traktuoti kaip dalykiškumo kraštutinę galimybę.

3 skyrius

TRINARĖ DIALOGO STRUKTŪRA

Nagrinėdami dialogą, pirmiausia turėtume išskirti grynąją jo struktūrą. Anot Waldenfelso, ji yra trinarė, nes visose dialogo formose yra trys pagrindiniai elementai – aš, kitas ir dalykas. Aš kalbuosi *su* kuo nors *apie* ką nors. Čia Waldenfelso išskiria tris santykių plotmes – santykis su dalyku, su kitu ir su pačiu savimi. Jie „sudaro vienybę, kurioje kiekvienas santykis apibrėžia kitą“¹⁷¹. Fenomenologiniu požiūriu dialogas nėra vien tik binarinis *aš* ir kito santykis. Tai būtų tik kraštutinė dialogo forma. Kalba be kalbos, „kai pokalbiui nereikalingi garsai ar net judesiai“¹⁷², patirtyje yra įmanoma tik ribiniais atvejais, o patys ribiniai atvejai ne tiek reprezentuoja dialogą, kiek išryškina jo probleminius momentus. Taigi, trinarėje dialogo

¹⁷¹ B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, S. 192; B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag: Nijhoff, 1971, S. 134.

¹⁷² M. Buber, *Dialogo principas II: Dialogas. Klausimas pavieniui. Tarpžmogiško pradi, Vilnius: Katalikų pasaulis, 2001, p. 49.*

struktūroje binarinis santykis tėra vienas aspektas. Suvokimo ir patirties požiūriu komunikatyvieji ir tarpusavio supratimo aspektai gali būti minimalūs, tačiau dialogas vis vien išlieka komunikacijos, tarpusavio supratimo ir tam tikro sutarimo forma. Dialoge partneriai kalbasi, kreipiasi vienas į kitą dėl ko nors, apie ką nors kalba, ką nors bendrai supranta, dėl ko nors susitaria. Visa tai rodo, kad dialogas turi trinarę struktūrą. Būtent dėl šių aspektų dialogas visai pagrįstai yra suprantamas kaip komunikacija, tarpusavio supratimas ir sutarimas.

Be abejo, reikia pripažinti, kad tokia pozicija nurodo fenomenologijai artimiausią dialogo nagrinėjimo būdą. Fenomenologija dialogą nagrinėja pirmiausia suvokimo ir patirties požiūriu, o trinarė dialogo struktūra geriausiai paaaiškina jį komunikacijos ir susikalbėjimo aspektu. Todėl, nagrinėjant trinarę dialogo struktūrą, reikia turėti omenyje, kad čia pabrėžiami suvokimo struktūros elementai, pati struktūra yra statiška, o laiko, santykio, ištikties ir patirties pertrūkių matmenys atsitraukia į antrą planą (pastarieji aspektai bus aptarti trečioje dalyje).

Kaip minėta, Waldenfelsas dialogo struktūroje pateikia tris santykių kryptis, – santykis su *dalyku*, su *kitu* ir su *pačiu savimi*. Nagrinėdamas šias santykių kryptis, Mickūnas išskiria „grynosios“ struktūros „komponentus“¹⁷³, kuriuos reikėtų kiek formuluoti ir išplėtoti.

¹⁷³ „1. Signifikatyvus subjekto nukreiptumas į dalykų, įvykių ar daiktų padėtis, t. y. nukreiptumas kaip veikla, ypatingu būdu reiškiantis kažką kita nei ji pati. 2. Ženklindamas, reikšdamas dalykų, daiktų ir įvykių padėtis, subjektas (pats ar pati) nusikreipia į kitą subjektą, kuris nėra objektas lauke, o kas nors, į ką kreipiamasi dėl kažko. 3. Kreipdamasis į kitą, subjektas nukreipia kitą į išreikštas dalykų padėtis, taip pat į save patį kaip kreipimosi iniciatorių. 4. Nusikreipdamas į kitą, subjektas (pats ar pati) savo ruožtu nusikreipia į save patį ar pačią ir pripažįsta savo paties ar pačios unikalumą ir indėlį į dialogą“ (A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, in: *Baltos lankos*, Nr. 11, Vilnius: Baltos lankos, 1999, p. 242–243).

1. *Mano suvokimas*. Intencionalus kokio nors dalyko suvokimas yra pats elementariausias struktūrinis vienetas. Tai yra originalus suvokimas, vien tik mano išgyvenamas. Atrodo, kad tai yra kasdienė savaime suprantamybė, – juk kiekvienas subjektas suvokia tik jis pats. Fenomenologiniu požiūriu kiekviename suvokime jau dalyvauja kiti, todėl originalaus išgyvenimo išskyrimas reikalingas tam, kad jį abstrakčiai atskirtume nuo suvokimų-sykiu ar ko-intencionalumų. Originalų išgyvenimą išskiriame kaip pirminį struktūrinį vieneta; jis, E. Husserlio terminais, yra pirminis išgyvenimas „vienatvėje“. Išskyrimo abstraktumas nereiškia išgyvenimo nerealumo. Tai išgyvenimas „gyvoje dabartyje“ kaip mano vienumoje dabar vykstantis išgyvenimas. Dialogo vyksmo visumoje mano ir kito suvokimai susilieja, mano perspektyva pereina į kito perspektyvą, kito perspektyva pereina į mano, tad viskas funkcionuoja kartu. Todėl, nagrinėjant dialogo struktūrą ir jo vyksmą, reikia turėti omenyje tiek suvokimų priklausomybę subjektams, tiek suvokimų susipynimą. Kaip sako M. Merleau-Ponty, dialoge „vienatvė ir komunikacija turi būti ne du alternatyvos taškai, o du to paties fenomeno momentai“¹⁷⁴.

Taip pat mano suvokimo savitumas išryškėja esminiuose prasmės konstitucijoje profilio / horizonto, figūros / fono skirtumuose. Aš suvokiu prasmę savo veiklos, gyvenimo ar kultūros horizonte. Mano ir kito horizontai gali būti tiek skirtingi, kad netgi to paties dalyko prasmė ryškiai skirsis. Tai akivaizdu skirtingų kultūrų ir civilizacijų atstovų dialoge, nors ir kasdienybėje pasitaiko pokalbių, kuriuose, atrodo, kalbame apie tą patį, o paskui išryškėja, kad mes visiškai nesusikalbame ir kalbame

¹⁷⁴ M. Merleau-Ponty, *Suvokimo fenomenologija* („Kitas ir žmonių pasaulis“), in: *Baltos lankos*, Nr. 14, 2002, p. 168.

apie skirtingus dalykus. Tad, žvelgiant struktūrinio vieneto aspektu, reikia nepamiršti, kad suvokimo priklausymas man nurodo suvokimo lauko ar horizonto savitumą, mane kaip nulinį tašką suvokimo lauke.

2. *Kreipimasis*. Struktūriniu požiūriu iš aš eina dvi kryptys – į dalyką ir į kitą. Šios kryptys yra kokybiškai skirtingos. Kitas nėra „objektas, duotas iššifruoti subjektui“¹⁷⁵, jis yra kreipimosi adresatas. Aš kreipiuosi į kitą dėl kažko. Nors mano kreipimasis yra nukreiptumas, tačiau tai yra kas kita nei intencionalus aktas, kuriame *identifikuojama* kas nors kaip kas nors. Aiškindami skirtumą, Mickūnas ir Waldenfelsas pažymi motyvacijos aspektą. Dalykas mane motyvuoja „savo reikšmingumo požiūriu“¹⁷⁶, „daiktas motyvuoja tu, kas jis yra“¹⁷⁷. Čia svarbiausia yra jo *prasmė*. Ji yra tai, *dėl ko* yra kreipiamasi į kitą ir pradedamas pokalbis. O kitas mane motyvuoja kreiptis į jį kaip į partnerį, kviečiamą bendram suvokimui. Be abejo, čia svarbiausi ne intencionalaus suvokimo, bet interaktyvumo, spontaniškumo, kūniškos esaties vienas prieš kitą, buvimo sykiu momentai. Dialogo interpretacijos dažnai priklauso nuo to, ar šie dalykai yra laikomi neesminiais suvokimo paribiais, aprezentaciniais prezentuojamos prasmės dalykais, ar, priešingai, jie laikomi esminiais, o suvokimas tėra paviršinis procesas. Bet kuriuo atveju dialoge kitas yra ne objektas, o tas, kuris yra užkalbinamas dėl ko nors, o, savo ruožtu, mano kreipimasis į kitą pirmiausia jį nukreipia ne į mane kaip pokalbio objektą, bet į dalyką.

3. *Kito supratimas*. Objekto suvokimo ir kreipimosi į kitą perskyra norima pabrėžti, kad kito suvokimas kreipimesi yra kitoks. Kreipimesi kitas nėra nesuvokiamas. Čia reikėtų

¹⁷⁵ A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, p. 243.

¹⁷⁶ Ibid., p. 244.

¹⁷⁷ B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, p. 138.

išskirti du suvokimo aspektus. Pirma, kito konkretybė yra jo kūniškas buvimas prieš mane, jo esatis ir pasireiškimas. Antra, kitas yra suvokiamas kaip požiūrio autorius. Būtent dėl to aš tam tikru dalyku kreipiuosi būtent į šį, o ne į kitą asmenį; aš kreipiuosi į jį taip, o ne kitaip. Nuo jo konkretybės priklauso kreipimosi forma, būdas, žodžiai ir t. t. Pats kitas nėra suvokimo centre, „tematiškas yra ne kitas, o tai, ką kitas sako, apie ką kalba, ką veikia ir suvokia“¹⁷⁸. Dėmesio ir suvokimo centre yra tai, apie ką kalbamės, ką kitas sako. Tokį kito buvimą mano akiratyje Waldenfelsas apibūdina erdvinėmis charakteristikomis – „kitas išlieka savo vietoje, ne man priešais kaip objektas, ne man už nugaros kaip aš pats, tačiau jis yra mano pusėje“, jis „funkcionuoja-sykiu visuose intencionalumuose“¹⁷⁹. Tai, kiek kito savastis atsiveria man, kiek mano ir kito savastys vienijasi dialoge, galima pasverti tik pasibaigus dialogui, kai refleksija bando analitiniu būdu visa suimti į vieną visumą. Mano ir kito savitumas dialoge išryškėja tik dalyko atžvilgiu. Tik požiūrio skirtumo suvokimas veda prie kito kaip tokio supratimo.

4. *Kito atsakas*. „Kreipdamasis į kitą, subjektas nukreipia kitą į išreikštas dalykų padėtis, taip pat į save patį kaip kreipimosi iniciatorių.“¹⁸⁰ Čia nužymimi tik struktūriniai vienetai – kreipimasis ir atsakymas. Jų santykis yra ne tiek dvikryptis judėjimas iš manęs į kitą ir atgal, kiek judėjimas trinarėje struktūroje: aš nukreipiu kitą ne tiek į save kaip kreipimosi iniciatorių, kiek į dalykų padėtis, o kito atsakas taip pat yra ne vien tik tiesioginis atsakas į mane ar mano esatį, bet ir atsakymas dalyko požiūriu. Kalbos aspektu, pasak Waldenfelso, kreipimosi ir at-

¹⁷⁸ A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, p. 244.

¹⁷⁹ B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, p. 135.

¹⁸⁰ A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, p. 243.

sakymo pobūdis išryškėja klausimo ir atsakymo struktūroje¹⁸¹. Kreipdamasis pasakau ne tik tezę. Tai būtų tik monologinis kalbėjimas. Ištariama tezė, sakomas sakinytis yra kreipimasis ir turi klausimo struktūrą. Klausimas atveria kryptį dalyko link, o kito atsakas yra atsakymas į klausimą. Kartu jis perima klausimo iniciatyvą ir gražina ją man. Visa tai susilieja abipusiam judėjime. Nors struktūriniu požiūriu galima išskirti mano ir kito suvokimus kaip originalius dalyko suvokimus, taip pat klausimą ir atsakymą kaip du skirtingus veiksmus, dialoginis kalbėjimasis ne tiek išskiria mano ir kito požiūrius, kiek viena kitą papildo. Taip pat kreipimasis ir atsakymas, kalbėjimas ir klausymasis gali būti suprantami aktyvumo ir pasyvumo aspektu. Tačiau nereikėtų aktyvumo tapatinti vien su kreipimusi ir kalbėjimu, o pasyvumo – su kreipimosi priėmimu ir klausymusi. Anot Mickūno, „dialoge kalbėjimas yra ir aktyvus, ir įsiklausantis į kitą, o klausymasis reikalauja ne tik pasyvaus minties perėmimo, bet ir aktyvaus įstojimo“¹⁸². Čia reikia nepamiršti dalykiškumo aspekto. Atsakymas yra ne tik reakcija į mano veiksmą, bet ir atsakymas į klausimą, atsakymas į išsakytą mintį, jos papildymas, pratęsimas, persakymas sava kalba, savu supratimu.

5. *Bendra prasmė*. Dialogas įvyksta, jei įsisteigia bendras dalykų supratimas. Dalyko prasmė nelieka tokia, kokia ji yra mano suvokime, bet tampa bendra, išpildyta ir papildyta per kitą ir su kitu. Kaip sako H. G. Gadameris, pabrėždamas prasmės kūrimosi momentą, „susikalbėjimas pokalbyje nėra grynas išsiskyrimas ir savo pozicijos tvirtinimas, tai yra persilydymas į bendrybę, kurioje neliekama tuo, kuo būta“¹⁸³. Tai Gadameris

¹⁸¹ B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, p. 144.

¹⁸² A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, p. 245.

¹⁸³ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, S. 384.

įvardija „pavykusių pokalbių“, tad prasmės bendrumo įsisteigimą galime laikyti dialogą vainikuojančiu momentu. Tai įvykis, kurį galima fiksuoti dalyko suvokimo ir supratimo plotmėje. Čia galime išskirti keletą momentų.

Kointencionalumas. Nereikėtų manyti, kad aš pirma pažįstu kito suvokimą, požiūrį, o paskui atsiranda bendras suvokimas, aš suprantu kartu su kitu. Veikia yra priešingai – kitas man yra pasiekiamas tik tam tikro dalyko atžvilgiu. Čia svarbų vaidmenį vaidina įsijautimas. Reikia prisiminti, kad įsijautimas, pasak Husserlio, nėra kito suvokimo ar išgyvenimo pažinimas. Pavykęs įsijautimas mano suvokimą paverčia intersubjektyviu daikto suvokimu. Prisimindami D. Jonkaus ir D. Zahavi įsijautimo kritiką¹⁸⁴, turime pabrėžti, kad įsijautimas yra kointencionalumo ir kito netiesioginio prieinamumo sampyna. Aš suprantu, ką kitas mano, ne patirties analogiškumo, bet bendro nukreiptumo į dalyką pagrindu. Pabrėžtina, kad čia aš suvokiu ne kitą perspektyvą, bet *su* kito perspektyva. Kito perspektyva yra ne objektas, bet vieta, per kurią aš bendrai suvokiu kokį nors dalyką, nepalikdamas savo vietos.

Anonimiškumas. Bendra prasmė savaime steigiasi anonimiškumo plotmėje. Tai pasyvumo, pasyvaus asocijavimo lygmuo. Pats įsijautimas vyksta sklandžiai anonimiškumo lygmeniu. „Atsistoti kito vieton“ galima betarpiškai, dalyko prasmė nesidvejina mano suvokime, kuris galėtų būti užginčytas ir nerasti pratęsimo, patvirtinimo neaiškiam kito žvilgsnyje. Čia skirtumas tarp manęs ir kito nesukuria įtampos, sutrikimo, užginčijimo. Kaip sako Merleau-Ponty, „mano kūnas suvokia kito kūną ir atranda jame stebuklingą savo paties intencijų pratęsimą, artimą pasaulio supratimo būdą“¹⁸⁵. Požiūrių bendrumas yra

¹⁸⁴ Žr. 2.1 poskyrį.

¹⁸⁵ M. Merleau-Ponty, *Suvokimo fenomenologija*, in: *Baltos lankos*, Nr. 14, p. 161.

betarpiškas tiek, kiek mes veikiame kaip „anoniminiai percepcijos subjektai“.

Prasmės atvirumas ir išpildymas. Kito užkalbinimas turi klausimo struktūrą. Jame dalyko prasmė yra atvira. Sakomas žodis, sakinys, jei jis yra skirtas kitam, reikalauja atsakymo. Pati prasmė pasirodo kaip iki galo neapibrėžta, neartikuliuota, ji reikalauja, kad kitas ją papildytų ir užbaigtų. Prasmė pokalbio metu nėra užbaigta ir pokalbis gali pakrypti viena ar kita linkme. Todėl dialogas kaip susikalbėjimas gali vykti, jei dialogo partneriai išlaiko „noeminį branduolį“ (*noematischer Kern*)¹⁸⁶, angažuojasi tai pačiai prasmei ir bendram dalyko suvokimui. Taigi dalyko prasmė yra atvira, ji ne dviejų tezių susitikimas, bet klausimas, reikalaujantis, kad kitas papildytų, išplėstų, patvirtintų. Partneriai angažuojasi šią prasmę užbaigti ir taip įgyti bendrą dalyko supratimą.

Horizontiniai skirtumai ir horizontų liejimasis. Kiekviena prasmė yra suvokiama tam tikrame horizonte, todėl mano ir kito suvokimo, požiūrių skirtumas pasireiškia kaip horizontiniai skirtumai. Dalyko prasmės identiškumas priklauso nuo mano ir kito prasmės horizontų susiliejimo. Jei kitam brangų daiktą laikau nieko vertu ir nereikšmingu, jei kito perspektyva nepereina į mano, mano ir kito horizontai nepersilieja vienas į kitą, tai to paties daikto prasmė netampa bendra, neįsistiegia bendras prasminis laukas. Čia nereikia manyti, kad bendras prasminis laukas tampa identiškas kiekvienam. Skirtumas išlieka ir horizontų liejimasis nereiškia jų susilydymo. Horizontų liejimasis sudaro savitą, bet neuždarą prasminį dialogo lauką, kuris vyksta įvairiais lygmenimis, – nuo juslumo ir asmeninės patirties iki kultūrinių horizontų ir „tarpkultūrinių mainų“.

¹⁸⁶ B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, p. 144.

6. *Savivoka*. Mano savitumas dialoge nėra išankstinė duotybė. Priešingai, pokalbyje man būdinga savimarša. Tai slypi jau intencionalioje sąmonės struktūroje, – *ego* suvokia ką nors, o ne save patį. Pokalbyje tik kitas nuo dalyko atkreipia mano suvokimą į mane patį. Mano savitumas išryškėja tik kito akivaizdoje, kai kitas savo skirtumu nurodo mano savitumą. Kaip sako Mickūnas, „savo pačių ribas aptinkame tik tuomet, kai mūsų požiūriai užginčijami dialogo susitikime“¹⁸⁷. Mano paties savitumas išryškėja išsiskiriant požiūriams, nesutampant perspektyvoms, pradėjus matyti taip, kaip mato kitas, ir fiksuojant šio matymo skirtingumą nuo mano paties požiūrio. Tik tada „galiu pažinti savo paties unikalumą ir indėlį į dialogą“¹⁸⁸. Pats skirtumas fiksuojamas kūniškoje akivaizdoje vienas priešais kitą, t. y. kai kito kūnas pasako apie savo skirtingą savastį ir nurodo mano savitumą. Komunikacijoje savitumas ir skirtumas išryškėja kaip požiūrių skirtumas. „Subjektai ima pažinti savo pačių pozicijas, panašumus ir skirtumus tikrai santykiyje su paženklintais įvykiais ir objektais ir santykiyje su kitu.“¹⁸⁹

Aprašyta struktūra yra išlaikoma įvairiose dialogo formose. Bendrosios suvokimo ir supratimo kryptys išlieka, tačiau kiek turiningesnis jų išskleidimas priklauso nuo interpretacijos. Atskleistoji struktūra paprastai galioja normaliais atvejais, ji būdinga ir dialogui, ir kitoms komunikacijos formoms. Pažymėtina, kad čia patirtiniai aspektai yra aprašyti iš aktyvaus ir veikiančio *aš* pozicijų. Aš esu kreipimosi iniciatorius, kažkas yra man aktualu, todėl aš kreipiuosi į kitą. Tačiau tai ne vienintelis požiūris. Reikia klausti, kaip ir kur čia figūruoja pasyvumo klo-

¹⁸⁷ A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, p. 242.

¹⁸⁸ Ibid., p. 243.

¹⁸⁹ Ibid.

dai ir ištikties momentai. Šis klausimas parodo struktūros ribas. Reikia neišleisti iš akių to, kad trinarė struktūra geriausiai paaiškina patirties plotmę. Tačiau tai nereiškia, kad tuose dialogo būduose, kuriuose vyrauja išiktis, šios struktūros nelieka. Trinarė dialogo struktūra yra universali, tik reikia matyti, kad jos realizavimas išgrynintu pavidalu veda prie dalykinio dialogo. Tad toliau, įtraukdami pasyvumo klodus, nagrinėsime dialogo erdvės ir bendros prasmės steigimosi momentus, o galiausiai grįšime prie dalykinio dialogo temos.

4 skyrius

DIALOGO ERDVĖ IR PASAULIS

Dialogo įvykis steigia savitą erdvę, kurioje esaties-sykiu pagrindu skleidžiasi partnerių nuomonės, skirtumai ir bendrumas. Tam tikra prasme dialogo vyksmas išsiskiria ar atsiskiria nuo pasaulio ir kuria savitą, nepakartojamą erdvę ir laiką. Dialogo išskirtinumą ir priklausomybę nuo pasaulio reikėtų nužymėti vengiant dviejų kraštutinumų – 1) įrašyti dialogą į pasaulišką nepertraukiamumą ir 2) visiškai izoliuoti dialogą nuo pasaulio. Pirmuoju atveju dialogas išnyktų anoniminės komunikacijos sraute. Jis net nebūtų dialogas įvykio prasme, tai būtų kasdienė rutiniška komunikacija, kurioje mes turime savo socialinius vaidmenis, nusistovėjusias ar standartizuotas komunikacijos formas. Antruoju atveju – jei partneriai dalyvautų ne tik savitoje dialogo erdvėje bei trukmėje, bet ir gebėtų kurti tik dialogui būdingas reikšmes, kalbą, gestus, o patys visiškai nepriklausytų nuo pasaulio. Tai, žvelgiant patirties požiūriu, būtų solipsizmas dviese.

Taip pat reikėtų nužymėti subjektyvias dialogo ribas, kurias peržengus dialogas būtų neįmanomas. Anot Mickūno, vir-

šutinė dialogo riba būtų peržengta, jei „reikšmės šaltinis būtų subjektas“¹⁹⁰. Taip prasmės ar reikšmės bendrumas būtų neįmanomas. Iš kitos pusės, „žemutinė dialogo riba būtų peržengta, komunikacijos procesą aiškinant priežastingumo požiūriu, primant pamatinę prielaidą, jog komunikacija vyksta sudirginant tam tikrus fizinius, psichologinius ar fiziologinius registrus“¹⁹¹. Čia bendrumas yra iš anksto duotas anoniminės komunikacijos ar net gyvūniško susižinojimo lygmeniu. Čia dialogo partneriai neturėtų kūrybiškumo, negalėtų suteikti dialogo erdvei savitumo, o paklustų komunikacijos determinizmui. Peržengus šias ribas dialogo erdvė apskritai negalėtų įsisteigti. Pirmu atveju dialogo dalyviai būtų paskiri vienas kito nesuprantantys individai, antru atveju komunikacija būtų tik gyvūniškas susižinojimas arba automatizmas. Paties dialogo priklausomybė ir nepriklausomybė pasauliui turėtų būti išskleista įvykio, susitikimo su kitu, kūniškos esaties vienas prieš kitą aspektais.

4.1 Dialogo įvykis ir vyksmas

Pokalbio vyksmo ir įvykio skyrimas leistų skirti dialogą ir komunikaciją. Visa komunikacija yra procesas, kuriame žmonės kalba, ginčijasi, diskutuoja, susikalba, sutaria, sąveikauja ir veikia kartu. Galėtume sakyti, kad bet kokia komunikacija, net ir pati standartiškiausia, turi įvykti. Prašymas parduotuvėje pasverti tam tikrą maisto produkto kiekį yra betarpiškai ir puikiai suprantamas. Susikalbėjimas „įvyksta“ ir tęsia pradėtą veiksmą, nenutraukdamas socialinės sąveikos grandinės. Tačiau dialogo

¹⁹⁰ A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, in: *Baltos lankos*, Nr. 11, Vilnius: Baltos lankos, 1999, p. 239.

¹⁹¹ Ibid.

įvykis kaip tik yra tai, kas suardo, pralaužia įprastą anoniminių komunikavimą, todėl jo įvykis patiriamas kitaip.

Pirmiausia reikia atkreipti dėmesį į asmeninio patyrimo aspektą. Anoniminėje komunikacijoje, kur aš dalyvauju kaip pirkėjas, susikalbėjimo įvykis gali būti fiksuojamas tik iš *trečiojo* pozicijos. Aš pats nepatiriu tokios komunikacijos kaip dialogo įvykio, tiesiog tai dar vienas pokalbis įprastinėje veikloje su kitais. Pardavėja yra kaip ir visos pardavėjos, aš pats esu kaip ir visi pirkėjai. Mūsų susikalbėjimas yra taško fiksavimas veiklos grandinėje. O dialogas pirmiausia *man* yra įvykis, *aš pats jį patiriu kaip įvykį*, kaip kažką išskirtinio, kas nenuitinka įprastinėje veikloje su kitais. Todėl įvykis iš trečiojo pozicijos ir iš pirmo asmens patirties turi skirtingą statusą. Tik antruoju atveju dialogas gali būti tikras įvykis, o ne taškas komunikacijos vyksme.

Čia išryškėja dar vienas dialogo aspektas. Kadangi dialogas nutraukia įprastinę anoniminių komunikacijos grandinę ir peržengia standartinius vaidmenis, jis pats kažką steigia. Jis steigia komunikacijos erdvę, kuri tampa savita ir yra vien tik mano ir kito pokalbio erdvė, kurioje mano ir kito vietos yra nesukeičiamos, o dalykas atsiveria nežinotu požiūriu. Čia galime skirti dvi įvykio plotmes – santykį su kitu ir dalykinį bendrumą steigimą. Dialogo įvykis yra 1) santykio su kitu ir 2) dalykinio bendrumo steigimas.

M. Buberis dialogą laiko santykio įsisteigimu. Dialogo įvykis reiškia įsisteigusį santykį, kuris dialogo erdvę keičia taip, kad viskas švyti „Tu šviesoje“¹⁹². Santykis transformuoja pokalbio erdvę ir ji priklauso nebe pasaulio, bet tik mano ir kito susitikimo sferai. Dialogas yra tai, kas pralaužia įprastinę komunikaciją, įprastus konvencinius santykius ir įsteigia tokią erdvę,

¹⁹² M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998, p. 76.

kurioje pasauliniai sąryšiai, pasaulinės kito apibrėžtys tampa nereikšmingos. O parduotuvėje santykis su kitu jau yra standartizuotas – pardavėja ir pirkėjas yra vaidmenys pirkimo ir pardavimo veikloje. Taigi čia santykis iš karto yra duotas, jo nereikia steigti ir nereikia peržengti anonimiškumo ribų.

Gadameris pabrėžia dalyko atverties momentą, kuris taip pat turi įvykio struktūrą. Kaip sako Gadameris, „Kai pradedame kalbėtis kits su kitu ir pokalbis tartum veda mus toliau, lemia nebe paskiro žmogaus valia susilaikyti ar atsiverti, o dalyko, apie kurį kalbamasi, dėsnis, kuris išvilioja žodį ir atsaką ir galiausiai juos suderina tarpusavyje. Todėl po pavykusio pokalbio sakome, kad jis mus pripildė“¹⁹³. Čia išskiriamas pokalbis ir pavykęs pokalbis. Pastarasis taip pat reiškia steigimąsi, tačiau čia – dalyko ir tarpusavio supratimo steigimąsi dalyko atžvilgiu. Be abejo, tam tikras dialoginis santykis yra implikuojamas, tačiau tai yra atvirumas kitam ir dalykui. Čia reikšmingiausią vietą užima dalykiškumas ir dalyko atvertis. Dialogas įvyksta kaip įsisteigęs prasmės bendrumas ir bendras dalykų matymas.

Buberio ir Gadamerio pozicijas galime laikyti priešingais poliais, tarp kurių skleidžiasi įvairios dialogo formos. Pati santykio ir turinio (dalykiškumo) perskyra yra įtvirtinta Buberio, o lietuviškame kontekste – T. Sodeikos darbuose¹⁹⁴. Tačiau fenomenologiniu požiūriu tai neturėtų būti traktuojama – „arba–arba“, t. y. arba santykis, arba dalykiškumas. Kaip minėta, dialoge yra trijų santykių – su kitu, dalyku ir pačiu savimi – vienybė, todėl

¹⁹³ H.-G. Gadamer, *Istorija. Menas. Kalba*, Vilnius: Baltos lankos, 1999, p. 85.

¹⁹⁴ Aiškiausiai tai išreikšta T. Sodeikos parašytame įvade į M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998 ir straipsnyje „Dialogas ir tekstas: pastabos Martino Buberio dialoginių tekstų parašėse“, in: *Baltos lankos*, Nr. 11, 1999.

radikalus santykio ir turinio supriešinimas gali būti priimtas veikiau kaip orientyras dialogo formoms diferencijuoti. Akivaizdu, kad tam tikrose dialogo formose santykis yra svarbesnis nei dalykiškumas ar turinys. Meilės pokalbyje turinys nėra svarbiausias, o dalykiniame pokalbyje negalime reikalauti gryno Aš–Tu.

Kalbant apie dialogo įvykį reikia nepamiršti, kad pats šis įvykis yra patiriamas. Dalyvavimas dialogo vyksme ir dialogo įvykio patirtis nesutampa. Dalyvaujame bet kokiaje komunikacijoje, tačiau ne kiekvienoje galime jausti, kad vykstanti komunikacija jau yra dialogas. Dialogo įvykis fiksuojamas refleksyvaus atsikreipimo į dialogo vyksmą būdu. Tik įsisteigus bendrumui galime fiksuoti, kad dialogas įvyko. Tai yra dialogo duotis. Kol vyksta pokalbis, santykis, paties vyksmo metu negalime aiškiai fiksuoti – „tai yra dialogas“. Dialogas fiksuojamas būtuuju laiku – „po pavykusio pokalbio“ suvokiame, kad pokalbis buvo dialogas, „kuris mus pripildė“, ar, kaip sako Buberis, „tai įvyko“.

Kita vertus, dialogo vyksmo ir dialogo įvykio išskyrimas neturėtų būti suprantami kaip dvi laiko fazės – savimaršus dalyvavimas dialogo dabartyje ir retrospektyvus bei refleksyvus įvykio fiksavimas, kai dialogas jau yra pasibaigęs¹⁹⁵. Negalime sakyti,

¹⁹⁵ Galbūt toks dalyvavimo ir refleksijos atskyrimas galimas tik remiantis religinės patirties paradigma. Būtent čia refleksija gali suardyti religinį išgyvenimą, Dievo atvertį ar šventybės patyrimą. Čia patirtis yra visa apimanti ir refleksija gali ateiti tik po įvykio. Gal todėl Buberis, remdamasis religinės patirties paradigma, gali visiškai atskirti dalyvavimą ir refleksiją, kuri gali suardyti ir santykį. Taip pat religinė patirtis iš esmės yra ištiktis. Todėl refleksija gali suardyti ištiktį ta prasme, kad atsivėrusi transcendencija tuojau pat bus imanentizuota, pavirs objektu, bus suvokta ir suprasta. Taip pat refleksija gali net neleisti manęs ištikti. O jei kalbame apie dalykinį pokalbį, kuriame aš esu ir aktyvus dalyvis, čia refleksija turi nuolat dalyvauti – fiksuoti nutolinimą nuo pokalbio tvarkos, pripažinti atvirumo trūkumą, stengtis save suspenduoti ir t. t.

kad „tai įvyko“ ir „tai vyksta“ yra visiškai skirtingi laikiniai dalykai. Šiuo skirtumu norime pabrėžti, kad dalyvavimas dialogo vyksme ir dialogo įvykio patirtis nesutampa, nors ir įsilieja į bendrą dialogo vyksmą. Būtent įvykio patirtis („tai įvyko“) dialogą konstituoja kaip dialogą. Tik tuomet, kai įvyksta dialogo savito santykio, savitos erdvės, savito susikalbėjimo ir dalyko supratimo įsisteigimas, pokalbis tampa dialogu. Šis įvykis fiksuojamas ne iš trečiojo, kuris, būdamas šalia, seka partnerių judėjimą bendrumo link ir gali fiksuoti tašką, kada jie pradeda susikalbėti, pozicijos, – įvykį fiksuojau aš, kuris dalyvauja ir patiria pokalbį kaip dialogą. Galiausiai gali būti taip, kad, žiūrint iš išorės, partnerių pokalbis atrodo kaip nesusikalbėjimas ir tik aš pats kaip dialogo dalyvis galiu suprasti (tegu ir labai pavėluotai), kad pokalbis yra ar buvo dialogas.

4.2 Socialiniai vaidmenys kaip dialogo fonas

Nors dialogo įvykis yra tai, kas pertraukia įprastą gyvenimą, jis niekada neatsiplėšia nuo pasaulinių santykių. Net toliausiai nuo dialogo esmės esantys pasauliniai anoniminiai santykiai veikia dialoge, tad reikėtų pradėti nuo jų aptarimo. Dialogo erdvės fonas yra anoniminė, standartizuota ir socialinių vaidmenų apibrėžta komunikacija. Kiekviename pokalbyje šie aspektai pasireiškia dialogo tvarka, mandagumu, taktu, pokalbio ribų laikymusi, tam tikrų temų vengimu, žodžių parinkimu ir t. t. Tačiau pats dialogas yra tiek dialogas, kiek atsiplėšia nuo anoniminių struktūrų ir įsteigia tik mano ir tavo lauką. Tai išryškėja kontrasto būdu. Minėtas apsipirkimo parduotuvėje atvejis gali būti redukuotas į gryną funkcionalumo matmenį, kuriame

pardavėja dalyvauja pokalbyje *kaip ir bet kuri kita* pardavėja, o aš dalyvauju *kaip ir bet kuris kitas* pirkėjas. Patirtyje tai gali pasireikšti negatyviu juo įvykio pavidalu, kaip komunikacija „ne-įvykis“, kai apsipirkęs po poros minučių neprisimenu net kasininkės veido. Tačiau tokia komunikacija yra kraštutinumas. Ji nevyksta gryna forma. Tad anoniminio dalyvavimo pokalbyje nereikėtų tapatinti su mechanizmų sąveika. Vaidmenį atliekantis subjektas yra individualus, jis atlieka vaidmenį savaip, suteikia savą atspalvį ir netgi gali būti „originalus“, atlikdamas tam tikrą vaidmenį. Tik redukuotas į gryną funkcionalumo matmenį vaidmuo yra visiškai anoniminis. Pasaulyje yra nusi-stovėjusios tam tikros anoniminės standartinės sąveikos schemas, tačiau čia, anot Waldenfelso, vienas su kitu esame „ne kaip prietaisai, apibrėžti pagal jų tikslą, bet kaip asmenys, kurie, atlikdami tikslingą vaidmenį, vienaip ar kitaip elgiasi, vaidmenį perima ar atmeta, keičia ar išlaiko ir taip jame gyvena“¹⁹⁶. Tad subjektų nesutapimas su vaidmeniu, galėjimas nuo jo nutolti, jį peržengti, išėiti anapus standartinių sąveikų yra dialogo atsiradimo galimybės pačioje anonimiškumo sferoje. Žinoma, dialogas tampa dialogu tik tuomet, kai peržengia anoniminės ir įprastinės komunikacijos ribas.

Kaip nurodo Waldenfelso, dažniausiai pokalbyje kreipiuosi į kitą ne kaip į vienatinį „patį-Tu (*Du-Selbst*), bet į „Tu kaip...“ (*Du als...*)¹⁹⁷. Dalykas suteikia pokalbiui ribas, apie jį galima kalbėtis pagal tam tikrą dialogo *logos*, kuriame kitas ir aš turime savo vaidmenis. Rūpimu klausimu galiu kalbėtis ne su bet kuo ir ne bet kaip. Koku nors klausimu kreiptis galiu tik į tam tikrą

¹⁹⁶ B. Waldenfelso, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag: Nijhoff, 1971, S. 227–228.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 224.

konkretų asmenį, diskutuoti apie tam tikrą dalyką tam tikrose ribose. Nors dalykas pirmiausia mane motyvuoja savo reikšmiškumo požiūriu, tolesnė pokalbio eiga jau yra nulemta tam tikro vaidmens. Vaidmenys visuomet turi savo tikslą, jie pateikia tam tikras socialines asmeninių siekių įgyvendinimo schemas. Todėl ir aš pats dalyvauju ne kaip vienatinis aš-pats, bet „aš kaip...“ Seminare su kitais diskutuoju ne apie viską, kas man rūpi. Mano ir kito interesus suvienija bendras dalykas, apie kurį galime kalbėtis tik esant tam tikrai dialogo tvarkai. „Dialoginio dalykiškumo įstatymas“ reikalauja, kad aš ir kitas kalbėtumės apie tam tikrą dalyką ir išreikštume save tik tam tikro dalyko atžvilgiu. Net jei dialogą laikome išėjimu iš anoniminio vaidmens ribų, vis dėlto vaidmens suteiktos ribos yra konstitucinės dalyvavimo dialoge sąlygos. Tam, kad vyktų dialogas, patys vaidmenys turi būti ne tik peržengti, bet ir išlaikyti. Net vykstant intensyviausiam dalykiniam dialogui negaliu palikti vaidmens, tai būtų dialogo *logos* pažeidimas, kuris nutrauktų dialogą. Jei filosofiniame dialoge, kuriame tiesa sunkiai pasiekama tik partnerių sutelktumu ir angažavimusi tam pačiam prasminiam branduoliui, aš pradėčiau pasakoti savo vaikystės atsiminimus, leisčiau sau išsakyti kylančias asociacijas, užplūdusius jausmus ar apskritai klaidžioti kur papuola, dialogas nutrūktų ir aš, kuris peržengė vaidmenį, būčiau dialogo žlugimo kaltininkas. Aš pats turiu atsakingai priiimti tam tikrą vaidmenį. Mano atsaką sudaro ne tik atsakymas kitam, bet ir įsipareigojimas išlikti vaidmens ribose.

Taigi tam tikri dialogą apibrėžiantys dalykai iš esmės yra priklausomi nuo pasaulinių socialinių santykių. Partnerio pripažinimas ir pasitikėjimas juo dalykiniame pokalbyje reiškia ne tik jo kaip asmens, bet ir jo tinkamumo pokalbiui pripažinimą. Dėl to aš kreipiuosi į šį, o ne į kitą asmenį. Ši struktūra išlieka

visur, kur yra galimybė pasirinkti kreiptis arba nesikreipti. Ten, kur kitas mane ištinka, o pokalbio tema visiškai negali būti iš anksto apibrėžta, ten kitas neturi apibrėžties ir pasitikėjimas bei pripažinimas įgauna visai kitą matmenį. Tai rizika ir pavojus, nes nežinoma, kaip elgsis kitas, ar jis laikysis pokalbio tvarkos ir t. t. Čia pasitikėjimas yra ne pasitikėjimas kitu, kuris atstovauja tam tikram vaidmeniui, tačiau pasitikėjimas tuo, kas transcendentiška (tai nagrinėsime trečioje dalyje). Be abejo, dalykinio motyvo ir ištikties skirtumas reikalauja atsižvelgti į tarpžmogiškų santykių skirtumus. Dalykinis dialogas reikalauja tam tikro nusistovėjusio ir anoniminiu tapusio santykio, kuris vėliau dialoge gali būti peržengtas, bet ne prarastas. Pasitikėjimas kitu, kito pripažinimas turi turėti tam tikrą anoniminių santykio tikrumą. Tik tuomet galima atsiduoti vien dalykiškumui, kaip platoniškame dialoge. Waldenfelsas nurodo, kad kai aš kreipiuosi į kitą, jau pripažįstu partnerio tinkamumą pokalbiui. Šis pripažinimas nebūtinai turi vykti sąmoningu partnerio įvertinimu, šis pripažinimas neišreikštai yra kreipimosi struktūroje ir lemia tai, kodėl aš tam tikra tema kreipiuosi į šį, o ne į kitą asmenį. Aš su juo kalbuosi ta tema ir pasitikiu juo, tikiu, kad su juo galiu kalbėtis šia tema neperšokdamas prie kitų temų ar to, kas sugriaus pokalbio tvarką. Tad negalima nekreipti dėmesio į dialogo erdvės priklausomybę pasauliui, ypač tam, kas, atrodytų, yra priešybė dialogui, – anonimiškumui. Paties anonimiškumo ir priklausymo pasauliui negalime nurašyti tik dalykiniam pokalbiui. Net susitikime su kitu, kurio kalbos nemokame ir nėra bendros temos, tema tuoj atsiranda, o anonimiškumas nutiesia tiltus tarp manęs ir kito.

4.3 Susitikimas ir manęs išcentravimas

Esatis vienas priešais kitą yra vienas svarbiausių, o kartu ir paslaptiausių dialogo momentų. Ji sunkiai leidžiasi eksplikuojama ir dialogo teorijose dažniausiai lieka tik kaip nuoroda į svarbų dalyką, kuris, atrodo, pats savaime viską paaiškina. Priešais stovintis kitas visuomet yra „daugiau“. Šis „daugiau“ reiškia daugybę dialogui reikšmingų dalykų – kitas visuomet yra daugiau, nei aš galiu suvokti, jis yra neaprepiamo spontaniškumo šaltinis ir aš pats kito akivaizdoje įgyju dialoginę savastį. Nors esatis vienas prieš kitą yra refleksijai sunkiai pasiekiamas, galime pabandyti nužymėti keletą aspektų.

Akistatos situacijoje slypi tam tikras anonimiškumo pralaužimo momentas. Kaip pabrėžia kasdienybės tyrinėtojai P. L. Bergeris ir T. Luckmannas, paprastai kitus suprantame pagal „tipizacijos schemas“¹⁹⁸. Kitą suprantu, pavyzdžiui, kaip „vyrą“, „europietį“, „mokslininką“, „knygių“ ar „maištininką“, „snobą“, „keistuolį“, „originalą“, „naivuolį“, „idealistą“ ir t. t. Tipizacijos schemas gali būti labai bendros („vyras“) ir gana siauros apimties („naivuolis idealistas“). Kaip pažymi Bergeris ir Luckmannas, kuo toliau nuo akistatos situacijos, tuo tos schemas yra anonimiškesnės. Tas pats galioja ne tik kito supratimui, bet ir sąveikos schemoms. Sąveikos schemas gali būti labai bendros, o gali turėti individualių atspalvių. Akistatos situacija ypatinga tuo, kad atsiranda galimybė peržengti šias schemas. Maža to – akistatos situacija reikalauja jas peržengti. Aišku, reikalavimas gali būti nepernelyg įsakmus. Kūniška

¹⁹⁸ P. L. Berger, T. Luckmann, *Socialinis tikrovės konstravimas. Žinajimo sociologijos traktatas*, Vilnius: Pradai, 1999, p. 46.

akistata gali neišėiti anapus schemų. Kai kitas pradeda kalbėti, schemos paprastai yra papildomos daugybe aspektų. Čia, anot Bergerio ir Luckmanno, „tipizacijos schemos pradeda nuolatines „derybas“¹⁹⁹ ir vienos schemos gali būti papildytos ar pakeistos kitomis. Tačiau šiame keitimo ir papildymo momente visuomet yra galimybė, kad schemos pasidarys problemiškos, nutols į antrą planą ir kitas taps svarbus kaip toks. Akistatos situacija – tai geriausios sąlygos schemų problemiškumui pasireikšti, nes kitas jau savo kūnu, mimika, gestais, per kuriuos išryškėjo jo požiūris savitumas, gali priversti schemas atsitraukti. Be abejo, kad šios schemos būtų peržengtos, neužtenka vien fizinio ar socialinio kito buvimo šalia; reikia dialogo įvykio.

Kūniškoje esatyje vienas prieš kitą reikšmingas yra *susitikimo* aspektas, kuris ir suteikia kūniškai esąčiai dialoginę prasmę. Pabrėžtina, kad kūniškas mano ir kito susitikimas visuomet yra pažymėtas išlygos ženklu. Susitikimas įvyksta, *jei* aš susitinku su kitu kaip juo pačiu. Jei nėra šio „jei“, tuomet buvimas priešais kitą nėra savitos dialogo erdvės steigimasis. Susitikimas tikraja šio žodžio prasme gali neįvykti ne tik įvairiuose darbinuose susitikimuose, bet ir kūniškai atsitrenkus į kitus gatvėje. Tvarką garantuojantis socialinis abejingumas leidžia eiti toliau, neužmezgus jokio ryšio. Galima net nepastebėti kito kaip kito važiuojant viešuoju transportu, suspaustam tarp žmonių, kur atstumas nuo kito yra „artimesnis“ nei intymus atstumas, o sąlytis su kitu nesiskiria nuo sąlyčio su autobuso durimis ar siena. Taigi, kitą sutinku tik tuomet, jei sutinku jį kaip kitą aš, kaip kitą vienatinį neanoniminį individą.

Susitikime yra tam tikras įtampos momentas, kuris reiškia įtrauktumą į santykį ir negalėjimą „lengva ranka“ jį palikti.

¹⁹⁹ Ibid., p. 47.

Kūniškumas neleidžia atitrūkti nuo pokalbio partnerio. Čia yra tam tikras įpareigojimo momentas. Pats susitikimas steigia tokią santykio erdvę, iš kurios, jei leidžiamės į santykį, negalime lengvai išeiti. Eidamas gatve pamatau kokį žmogų, jis gali patraukti mano žvilgsnį, gali būti kažkur matytas, tačiau galiu abejingai praeiti pro šalį²⁰⁰. O štai užmegztame ryšyje, jei jis įvyksta, anot E. Levino, „aš negaliu išsisukti nuo kito“²⁰¹. Kitas kreipiasi ir aš negaliu neatsakyti. Įtampa reiškia privalomybės momentą, ji nėra vien universalus ir nuo situacijos nepriklausantis etinis imperatyvas (pvz., elkis su visais mandagiai, jei

²⁰⁰ Vis dėlto nereikėtų abejingumo traktuoti kaip asocialaus ir negatyvaus dalyko. Galėtume sakyti, kad paradoksaliai pasitikėjimas kitu ir neabejingumas jam savo šaknimis siekia anoniminių abejingumo vienas kitam sluoksnį. Omenyje turime tam tikrą nekonfliktinį sambūvio kartu pagrindą, kuris nereikalauja kiekvieną kartą komunikacijoje steigti santykį ir kurti pokalbio tvarką. Vietoj to galima pasitikėti jau esamomis, pasitikėjimą garantuojančiomis struktūromis. Kasdienybės socialinės teorijos puikiai atskleidžia šį aspektą. Kaip nurodo A. Giddensas, „viešojo bendravimo“, „pasitikėjimo ir apsaugos sutartį“ lemia „piliietinis abejingumas“. Tai reiškia, kad rutininiai kasdienio gyvenimo ritualai socialinėje veikloje galimi su sąlyga, kad pasitikime vienas kitu net kai esame abejingi vienas kitam ir neįsipareigojame akistatos situacijoje atsakyti vienas kitam į mestą žvilgsnį ir pradėti pokalbį. Kaip sako Giddensas, „piliietinis abejingumas reprezentuoja numanomą abipusio pripažinimo ir apsaugos sutartį, kurią sudaro modernaus socialinio gyvenimo viešosios aplinkos dalyviai. Asmuo, sutikęs gatvėje kitą asmenį, parodo tiriančiu žvilgsniu, kad šis yra vertas pagarbos, o po to savo žvilgsnį pakoreguoja taip, kad būtų aišku, jog jis pats nekelia kitam grėsmės; o kitas asmuo daro tą patį“. A. Giddensas, *Modernybė ir asmens tapatumas. Asmuo ir visuomenė vėlyvosios modernybės amžiuje*, Vilnius: Pradai, 2000, p. 66.

²⁰¹ E. Levinas, *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, Vilnius: Aidai, 2001, p. 221. Nenorime įtraukti visų Levino filosofinių kontekstų. Omenyje turime tik kūnišką buvimą vienas-priešais-kitą.

klausia – atsakyk, ir t. t.). Ši privalomybė atsiranda taip, kad kol esu šioje erdvėje, negaliu išsisukti nuo kito, negaliu praeiti pro šalį, neįsileisti į dialoginį santykį, steigiantį dialogo erdvę. Maža to, pats tampa atsakingas už šią erdvę, tačiau ne kaip jos organizatorius, bet kaip santykio dalyvis.

Intersubjektyvumo ir *ko nors suvokimo* aspektu kito kūniška esatis yra ne mažiau reikšminga. Susitikime kitas mane išcentruoja. Kaip pažymi Mickūnas, „Dialogo partneriai steigia bendrumą esaties-sykiu pagrindu, kai individas nuolat iš-centruojamas iš savo paties ar pačios suvokimo ir patirties formų ne savo paties ar pačios saviprojekcijos, norų ar troškimų, bet kito į dialogą įsitraukusio individo“²⁰². Taigi individo sąmonės uždarumas, jo suvokimo lauko priklausymas vien tik jo sąmonei įveikiamas tik tuomet, kai į suvokimo lauką įžengia kitas. Jau transcendentalinėje plotmėje Husserlis atskleidžia kito įžengimo svarbą intersubjektyvaus pasaulio konstitucijoje. Kitas kaip kitas *aš* išcentruoja mano suvokimo lauką, kuriame visos koordinatės buvo nubrėžtos tik mano nulinio kūno atžvilgiu. Kitas pasirodo kaip kitas centras ir suvokimo laukas tampa bendru dviejų centrų lauku. Bet kokio suvokiamo objekto prasmė nebeapsiriboja vien tuo, „kaip matyčiau *aš* pats vienas“, ji suvokiama jau iš policentrinės perspektyvos. Daiktus pradedu matyti taip, kaip mato kitas, į mano suvokimą įsipina ir kito perspektyva. Kitas, pasirodęs kaip kitas *aš*, jau savo *buvimu* mano suvokimo lauką pakeičia taip, kad daiktai grupuojasi ne tik mano nulinio kūno, bet ir jo nulinio kūno atžvilgiu. Vaikščiodamas po miestą su užsieniečiu draugu, pradedu matyti savo gimtąjį miestą ir jo akimis, matyti pastatai įgyja ir kitokią prasmę. Pats miestas, tiksliau, jo atskaitos taškai mano gyvenime – mieli pasivaikš-

²⁰² A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, p. 242.

čiojimo takai, gimtosios vietos, tušti, nekalbantys ir abejingi pastatai, – kiek persigrupuoja ir miestą pamatau kitu kampu. To nereikėtų suprasti taip, kad šalia mano suvokimo atsiranda dar kitas suvokimas ir aš matau miestą iš karto dviem požiūriais. Kito požiūris man nėra tiesiogiai duotas, jis pasireiškia kaip skirtumas, kaip kažkas kita, kas įsipina į mano perspektyvą ir ją ne tiek išplečia, kiek išcentruoja. Kito esatis yra tiek esminga, kad išcentravimui iš principo užtenka vien kito esaties. Aš galiu net nenutuokti, kaip jis mato, tačiau vien jo buvimo ir jo suvokimo galimybės užtenka, kad pradėčiau matyti daiktus „su klaustuku“, kad manyje atsirastų tam tikras atvirumas, kuris gali būti pripildytas kito požiūrio. Net draugo nesatis išlaiko jo įsipynimą. Draugui išvažiavus, dar kurį laiką jo požiūris intensyviai veikia suvokimą, dar kurį laiką matau miestą kartu su juo, kol tai nugrimzta į įprasto, tačiau kiek pakeisto požiūrio plotmę.

Išcentravimo momente Mickūnas pabrėžia galios ar daiktų užvaldymo pertrūkio aspektą. Kaip sako Mickūnas, „kito esatis ardo mano paties vienybę ir autoritetą bei daiktų jutimą“²⁰³. Pats suvokimas jau yra tam tikras veiklos pasaulyje projektas ir jame daiktai paklūsta man tiek, kiek nesipriešina mano suvokimui ir veiksmo projektui. Mano „autoritetas“ reiškia mano suvokimą daiktų įvaldymo aspektu. Kito esatis iš karto mane išcentruoja ir, būdamas su juo kartu dialogo erdvėje, aš prarandu savo daiktų įvaldymą, daiktai atsiveria kitomis prasmėmis, kitas parodo mano požiūrio ribas, o aš suvokiū ką nors ir save patį iš policentrinio lauko. Kito kūniškos esaties reikšmė svarbi ir tuo, kad bendro lauko steigimasis įvyksta ne tiek sąmoningo analogizavimo, kiek pasyvaus poravimo ir asocijavimo būdu.

²⁰³ A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, p. 253.

Taigi dialoge nėra taip, kad mano sąmonė ima domėti kitą ir valingai, išlaikydama kontrolę, įtraukia jo požiūrio tašką į savo suvokimo lauką. Nėra taip, kad mano sąmonė dialoge pirma ką nors suvokia ir tik tada įtraukia į suvokimo lauką kito požiūrį. Kaip aiškina Waldenfelsas:

Dialogas yra *policentrinis*; aš išgyvenu tikrovę vienu metu ir iš „čia“, ir iš „ten“. Šis „vienu metu“ yra pirmapradiškesnis, nei galimybė atsistoti kito vieton, nes kitas kreipiasi ir žengia priešais per tai, ką jis iš ten sako. Todėl dialoginis supratimas yra kas kita, nei atsistojimas kito vieton. „Iš-čia“ ir „iš-ten“ yra vienodai pirmapradiški bendrame dialogo nukreiptume į dalyką.²⁰⁴

Kito esatis, kito buvimas „ten“ situaciją iš karto paverčia išcentruota. Kitas dar iki žodžio ištarimo išcentruoja mane. Kito akivaizdoje, jei kitas yra susitinkamas kaip kitas, mano sąmonė nėra situacijos valdovė, o pasyvus asocijavimas per kito kūnišką esatį savaime įtraukia jo požiūrio skirtingybę į mano žvilgsnį.

4.4 Kūnas kaip pasaulio tarpininkas

Kūniškas buvimas vienas priešais kitą svarbus tuo, kad kūnas yra pasaulio tarpininkas. Nors kūniškas buvimas vienas priešais kitą apriboja dialogą tik mano ir kito susitikimu, mus tarsi ištraukia iš pasaulio, tačiau kaip tik per kūną pasaulis grįžta; kūnas prilaiko, neleidžia visiškai nutolti nuo jo. Su kūnu ateina daugybė buvimo pasaulyje apibrėžčių – kūniškas anoniminis bendrumas, lemiantis „artimą pasaulio supratimo būdą“, kūne įsaknytas veikimas situacijoje ir tarpusavio sąveika, kūnas yra

²⁰⁴ B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, p. 203.

kalbos šaltinis, nes kalbama ne tik žodžiais, bet ir gestais, žvilgsniais, kurie gali būti suprantami tik pasaulio kontekste. Per kūną kitas man yra artimas ir jo kitokybė niekada nėra absoliuti²⁰⁵. Dialogo partneris yra išskirtinis, tačiau tai turėtume traktuoti kaip išsiskyrimą iš pasaulio fono. Pasauliniai saitai, ypač anoniminiai, niekur nedingsta. Jie tik atsitraukia į antrą planą, gali tapti nereikšmingi, gali būti tai, kas pertraukiama, paneigiama, atmetama, tačiau nepasitraukia į nebūtį. Kito kūnas jau pradeda kalbėti ne tik apie jį patį, bet ir apie ką nors, net jei bandome atmesti dalykiškumo plotmę. Kūniškumo lygmeniu net negalime griežtai atskirti santykio ir dalyko. Pats kūniškas santykis tarp manęs ir kito yra turiningas.

Taigi kitas nėra nežinomybė, į kurią aš kreipiuosi. Kai kreipiuosi į kitą, jam jaučiu simpatiją ar gailestį, jį atjaučiu ar kartu džiaugiuosi, jis šypsosi ir aš jam šypsau si dar iki žinojimo dėl ko gailėtis, džiaugtis ar šypsotis. Šis išankstinis supratimas gali būti patikimas tik dėl pasauliško kūno anonimiškumo. Kaip teigia Waldenfelsas, „vienatinis Tu nešasi aplink save anonimiškumo aurą“²⁰⁶. Nors ki-

²⁰⁵ Kito kūniškumas ir tarpkūniškumas neleidžia kito redukuoti į gryną Tu. Kitas galėtų būti absoliučiai transcendentiškas ir absoliučiai svetimas tuo atveju, jei jis būtų nekūniškas. Dialogas gali būti grindžiamas kito absoliučia transcendencija tik tuomet, jei dialogo paradigma tampa religinė patirtis. Dievas nėra kūniškas, todėl jis gali būti absoliuti transcendencija. Jis nekalba man savo kūnu, todėl ir nėra artimas taip, kaip man yra artimas kitas žmogus. Kita žemiška būtybė yra artima savo kūnu, nes pats kūnas mums ką nors sako dar iki kalbos pradžios. Waldenfelsas, polemizuodamas su Levinu, teigia, kad paradoksaliu būdu dialoge „santykis tarp manęs ir kito yra absoliutus, tačiau jis yra „reliatyviai absoliutus“. [...] Sutelkus dėmesį į Tu, visas pasaulis ir su-pasaulis pasitraukia į foną, tačiau šis atsitraukimas nuo pasaulio (*Weltentrücktheit*) yra kas kita nei „pasaulio anapusiųbė“ (*Weltjenseitigkeit*)“, taigi santykis su kitu nėra „gryna akosminė ir asociali diada“ (B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, p. 311).

²⁰⁶ Ibid, p. 313.

tas šypsosi kaip vienatinis Tu ir šypsosi man, šypsojimasis yra anoniminis dalykas, nepriklauso vien tik man ar tau. Aš atjaučiu kitą, jo skausmo patyrimas yra vienatinis ir yra vien tik jo, tačiau skausmas taip pat yra anoniminis dalykas. Atjausčiau ne tik šį dialogo partnerį, bet ir kitus, jei juos susitinku kaip kitus. Pats kito originaliai išgyvenamas skausmas yra atpažįstamas be kito vienatimumo. Maža to, kadangi kito išskirtinis išgyvenimas man nėra tiesiogiai pasiekiamas, tad ir kito skausmas patiriamas labai anonimiškai.

Kita vertus, atjaučiu kitą dėl individualaus skausmo, todėl skausmo anonimiškumas ir individualus patyrimas man pasirodo kaip vientisa prasmė. Be abejo, anonimiškumą ir individualumą galime išskirti kaip dvi pasirodančias kito išgyvenimo prasmės puses. Skausmo anonimiškumas nėra universali reikšmė, tarsi aš žinau, ką reiškia „skaudėti“, ir taikau šią reikšmę kito iškreiptam ar nuliūdusiam veidui. Skausmas atpažįstamas daugybėje veidų kaip bendras skausmo stilius. Aš negaliu išskirti to, kas sudaro skausmą, tačiau visuomet galiu jį atpažinti sąveikoje su kitu. Kuo skausmas anonimiškesnis ir kūniškesnis, tuo labiau jis atpažįstamas ir atjaučiamas. Kito sumuštos rankos skausmas iš karto atpažįstamas, kūnas pasako prieš ištariant žodžius ir kartu apibrėžia visą situaciją, nes kalbu su kitu, kuriam skauda. O kito individualumas pasireiškia jo išgyvenimo turinyje. Būtent šis dalykas mums yra mažiausiai prieinamas. Jis, Husserlio žodžiais, pasirodo kaip aprezentuojama prasmė. Ji nėra man tiesiogiai duota ir pasireiškia per raiškas, kurios yra nusistovėjusios gyvenamajame pasaulyje. Tačiau, kaip sako Merleau-Ponty, negalime atskirti išraiškos nuo to, kas yra išreiškiamas²⁰⁷. Merleau-Ponty kalbantį žmogaus kūną lygina su

²⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *Suvokimo fenomenologija*, in: *Baltos lankos*, Nr. 31–32, 2010, p. 270–272.

meno kūrinium. Meno kūrinys, turėdamas ribotas ir neindividualias raiškos priemones, išreiškia tai, kas sudaro vien tik jo savitumą. Todėl anonimiškumas – skausmo stilius – atveria priegais prie kito išgyvenimo, tačiau tik kito išgyvenimas ir mano sąveika su juo situaciją daro nepakartojamą.

Kalbant apie kito kūniškumą reikia pabrėžti, kad dialoge nėra svarbiausia tai, kad kitas savo kūnu atsineša „informaciją“ apie save ir savo priklausymą anoniminiams patyrimo sluoksniams, kuriems priklausau ir aš. Kitas išgyvena ką nors ir tai tampa bendru dalyku. Išgyvenimas yra ko nors išgyvenimas, todėl atsakas į kito skausmą nėra vien atsakas į jo psichinę būklę. Skausmas tampa bendru dalyku. Pasaulio saitai pasireiškia ne tik kaip anoniminės struktūros, leidžiančios suvokti, bet ir kaip išgyvenama prasmė, dalykas, nurodantis pasaulį. Kito kūnas kalba ne tiek apie kitą ir jo individualų išgyvenimą, kiek apie tam tikrą dalyką, dėl kurio pergyvenama, džiaugiamasi, jaudinamasi ir t. t. Tai tampa tam tikra tema iki pokalbio. Kitas savo kūnu atsineša pasaulį, tačiau dialoge svarbesnis ne kito pažinimas ar supratimas to, ką jis atsineša, o dalyko suvokimas, kurį nurodo kito raiška. Atjaučiu kitą, tačiau atjaučiu jį ne dėl paties skausmo. Skausmas nėra tuščias, skauda dėl ko nors ir tai tampa mano atjautos kryptimi. Jei, kaip sakoma, svetimo skausmo nebūna, tai man skauda ne tuščiai, o dėl to, dėl ko ir kitam skauda. Tai tampa bendra tema. Čia reikia pažymėti, kad skausmas, džiaugsmas, taip pat simpatija yra ribiniai dalykai, kurie yra glaudžiai susiję su kito išgyvenimu ir dalykiškumo matmuo čia mažiausias. Yra daugybė dalykų, kurie reiškiasi kūniškai ir tiesiogiai nukreipia dalyko link. Susižavėjęs kito žvilgsnis uždega mane ir tam tikras dalykas pasirodo kaip ypač reikšmingas. Nusivylęs kito žvilgsnis ir rankos gestas iš karto suteikia temai tam tikrą prasmę. Taigi žvilgsnis, gestai

nurodo tam tikrą dalyką, ką nors *apie ką nors* sako. Kito kūnas tampa pasaulio tarpininku ne tik todėl, kad su savimi atsineša anonimiškumo aurą, bet ir todėl, kad savo kalbėjimu nurodo pasaulį, tam tikrą dalyką, kuris gali būti suprantamas tik pasaulio kontekste.

Kito kūno esaties, kūno kaip kalbančio pasaulio tarpininko supratimas verčia kelti kito pažinimo klausimą, kuris dialogo teorijoje yra neapeinamas. Jei kitas su savimi atsineša pasaulinių prasmų lauką ir kitas suprantamas per jį, ar galime sakyti, kad dialogas, tarpusavio supratimas reikalauja kito pažinimo kaip dialogo sąlygos?²⁰⁸ Kito pažinimo intencija ir jos realizavimas nereikalauja dialoginio santykio ir netgi reikalauja suspenduoti dialogą tam, kad objektas neveiktų ir neklaidintų pažinimo. Psichologai, psichiatrai, terapeutai visuomet susiduria su problema, kaip neutralizuoti paciento dalyvavimą priimant sprendimą dėl diagnozės. Tačiau susikalbėjimas, kito supratimas, tarpusavio supratimas net nereikalauja tokios nuostatos. Buberis, Sodeika supriešina kalbėjimą „su kuo“ ir „apie ką“, šis supriešinimas svarbus išryškinant dialoginio santykio steigimosi įvykio aspektą, tačiau susikalbėjimo aspektu toks supriešinimas prasilenkia pro šalį. Fenomenologiniu požiūriu kito pažinimas, jo savasties aprašymas nėra dialogo analizės dalis. Kaip sako Mickūnas, „intersubjektyvumo klausimas čia visiškai skiriasi nuo tradicinio klausimo apie mūsų santykį su kitu ir

²⁰⁸ Tai galėtume laikyti atsakymu Buberiui. Jis radikaliai supriešina dialoginį santykį su pažintiniu santykiu. Anot jo, suvokimas, patyrimas, pažinimas nustumia Tu į Tai sferą. Tai susiję su Buberio patirties samprata – „Patiriantysis nedalyvauja pasaulyje. Juk patyrimas yra „jame“, o ne tarp jo ir pasaulio“. O „kas sako Tu, tam nėra jokio „ko nors“, jokio objekto. [...] Bet užtat jis yra santykiyje“ (M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, p. 72, 71). Taigi Buberiui bet koks patyrimas reiškia kito pavertimą mano suvokimo turiniu ir objektu. Plačiau apie tai žr. 7-ame skyriuje.

kito pažinimą²⁰⁹. Intersubjektyvumo analizėje kito pažinimas yra veikiau šalutinė, nei pagrindinė tema. Netgi Husserlio fenomenologijoje, kuri kritikuojama dėl kito redukavimo į pažintinį santykį, kito *duoties* problema nereiškia kito *pažinimo* problemos. Susitikime, dialoge kitas yra vienaip ar kitaip duotas man. Tačiau čia kito suvokimas ir supratimas nereiškia kito kaip objekto ar temos pažinimo. Intersubjektyvumas reiškia ne kito pažinimą, bet bendrą suvokimą, kurio paslaptį ir sudaro tai, kad aš su kitu, jo net nepažindamas, matau dalykus bendrai. Mano suvokimas tam tikra prasme nepastebi kito savitumo, jis peržengia kitą, nes kito atsakymas mane nukreipia ne į jį, bet dalyko link. Bendrumas ir sutarimas steigiasi dėl „pasyvaus kito asocijavimo“ ir įsijautimo, dar prieš bet kokį klausimą apie kito savasties savitumą. Žinoma, kito savastis išryškėja per skirtumą, nesutarimą ir įtampą tarp savumo ir kitybės. Šie dalykai yra esminiai dialogo konstituciniai momentai. Tačiau įtampos įveikimas, kito požiūrio savitumo supratimas nereikalauja pažinti kitą kaip objektą. Be abejo, suprantant kitą reikia įveikti skirtumą ir nesutarimo sieną, tačiau kito savastis dialoge ir toliau figūruoja kaip *skirtumas*, o ne kaip žinoma *tapatybė*. Kitaip tariant, kito *savastis* visuomet lieka už patirties slenksčio, o išryškėja ir yra atpažįstamas tik kito *požiūris* į dalyką. Be abejo, nereikia manyti, kad kito savastis tuomet yra neprieinama. Kaip pažymi Waldenfelsas, čia svarbesnės ne savybinės apibrėžtys, kito „kas“ pažinimas, o vietos, kito „kur“ apibrėžtys²¹⁰. Kitas kalba iš „ten“, iš vietos, kuri man yra nepažįstama ir dialoge figūruoja ne kaip tema, bet būtent kaip vieta, iš kurios kalba kitas požiūris.

²⁰⁹ A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, p. 243.

²¹⁰ B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 26.

Kito pažinimo temos įtraukimą į dialogo analizę sąlygoja ne tiek kito pažinimo praktinės reikmės iškilimas, kiek teoriniai komunikacijos aiškinimai ir polemika su jais. Dialogo vyksme, anot Waldenfelo, „mes turime ne dvi originalias sferas, kurias dar reikėtų suvienyti, bet vienintelę sferą, kuri gali būti teoriškai išdalyta ir suvienyta“²¹¹. Čia reikia atkreipti dėmesį į dialogą aiškinančios teorijos pobūdį. Kai klausiama, koku būdu steigiasi bendrumas, kaip vyksta ši sintezė, teorija pradeda nuo pirminių vienetų, t. y. mano ir kito savitumų, kuriems sąveikaujant įsisteigia dialogo erdvė. Refleksija čia juda priešinga kryptimi nei patirtis dialoge. *Iš pradžių* fiksuojamas mano ir kito savitumas, o *paskui* klausiama, kaip jie sintezuojami į vieną požiūrį. Refleksija atlieka bendrumo steigimosi rekonstrukciją, kuri nesunkiai virsta dialogo konstrukcija. Aišku, kad, nagrinėjant dialogą tokia seka, kyla klausimas, kaip man yra duota kito savastis, su kuria aš galiu susivienyti dialoge. Todėl prieš bendrumo klausimą įsiterpia kito pažinimo klausimas. Atrodytų, tik žinant mano ir kito savastis galima pasakyti, teoriškai paaiškinti tai, *kas* yra sintezuojama. Be abejo, tokios teorinės rekonstrukcijos būdu galime geriau įvertinti bendrumo steigimosi mastą ir pobūdį, suprasti, kokio aukščio sienos tarp manęs ir kito buvo peržengtos, tačiau labai abejotina, ar ši rekonstrukcija gali būti dialogo eigos aprašymas. Jei manoma, kad tokia rekonstrukcija reprezentuoja dialogo vyksmą, tuomet visai pagrįstai tokią teoriją galima kaltinti tuo, kad ji redukuoja dialogą į pažintinį santykį ir iškrepia dialogo vyksmą.

²¹¹ B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, p. 156.

5 skyrius

PRASMĖS BENDRUMO STEIGIMASIS

Dialogo erdvė išsiskiria iš pasaulio kaip erdvė, kurianti bendros prasmės sritį. Dialogo partneriai angažuojasi tam pačiam atpažįstamam prasmės branduoliui, o tai sudaro ir bendrą temą, ir bendrą jos supratimą. Partneriai ginčijasi ar sutaria dėl tam tikro dalyko ir būtent dalyko atžvilgiu lengviausia pamatuoti supratimo ir sutarimo bendrumą. Tačiau bendros prasmės sritis tuo nėra išsemiama. Kai klausiamo, ką reiškia bendrai suvokti kokį nors dalyką, ką reiškia suprasti vienas kitą, kokį požiūrio bendrumą galime pasiekti, kiek mūsų supratimai sutampa, susipina ar lieka skirtingi, turime aiškiau eksplikuoti prasmės bendrumą ir skirtumą dialoge. Dialogo vyksme šie dalykai papuola į akiratį tuomet, kai dialogas stringa, trūkinėja ar visai nutrūksta. Taip pat prasmės bendrumo ir skirtumo problema išryškėja, kai dialoge susikalbėjimas pasirodo esąs regimybė. Pavyzdžiui, partneriai ilgą laiką kalbasi apie tą patį, tačiau po kurio laiko pasirodo, kad jie kalba apie visiškai skirtingus dalykus. Tema ir dalykas išlieka tie patys, tačiau horizontaliniai prasmės skirtumai nulemia, kad to paties

dalyko prasmės nėra tapačios ir prasilenkia. Šie dalykai nėra atsitiktiniai, dialogas nėra paprasta komunikacija, kurioje iš anksto duotos prasmės ir reikšmės cirkuliuoja abipusiam judėjime. Veikiau jie yra nuolatiniai dialogo palydovai, nes pats dialogas prasideda tam tikra įtampa tarp savumo ir kitybės, prasideda skirtumu ir nesutarimu, kuris įveikiamas pirmiausia bendros prasmės srityje. Gal todėl ir galime sakyti, kad dialogas kuria prasmę, nes čia prasminiai ir kalbiniai skirtumai, papildydami vienas kitą, transformuodami suvokiamas prasmes, sukuria savitą prasmės ir susikalbėjimo lauką.

Prasmės dialoge tema mus iš karto įrašo į filosofinėje refleksijoje plačiai nagrinėjamą kalbos temą. Dialogas yra kalbėjimosi procesas, dialoge kalbama kalba, aptariamasis dalykas yra išreiškiamas kalba. Atrodytų, kad dialogo tema reikalautų nuodugniai išnagrinėti kalbos temą, – juk, norint atsakyti į prasmės bendrumo klausimą, reikia žinoti, kas, kaip ir kokiomis sąlygomis gali steigtis. Tačiau dialogo tema nereikalauja kalbos kaip refleksijos objekto analizės. Tuo norime pasakyti, kad dialogo temos sklaidai pamatinės kalbos filosofijos temos – kalbos pretenzijos reikšti tikrovę, daikto ir žodžio, sakinio ir dalykų padėties ryšys, pati kalba kaip sistema – nėra būtinos. Jos gali net klaidinti, jei dialogo temos sklaidoje jas iškelsime į pirmą vietą. Juk kai kurios kalbos teorijos visai ištrina dialogo reikšmę kalbai. Pavyzdžiui, struktūralistinė filosofija, besiremianti F. de Saussure'o struktūrine kalbotyra, kalbą (*langue*) traktuoja kaip sistemą, o kalbėjimą (*parole*) kaip sistemos vienetų kombinacijas²¹². Tokiu atveju dialogas niekuo neišsiskiria iš kitų komunikacijos formų, nes visos jos remiasi jau gatava nusistovėjusia sistema. Čia dėmesys sutelkiamas

²¹² P. Ricoeur, *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*, Vilnius: Baltos lankos, 2000, p. 15.

į nusistovėjusias žodžių reikšmes, o komunikacija traktuojama kaip reikšmių perdavimas. Toks komunikacijos modelis yra patogiausias informacijos perdavimui aiškinti, tačiau dialogo refleksijai tas modelis gali būti tik opozicinis dalykas, kurio atžvilgiu galima išryškinti bendros prasmės steigimosi pobūdį. Dialogas nuo komunikacijos skiriasi tuo, kad tai nėra tik paprastas informacijos perdavimas ar keitimasis ja. Nors dialoge kalbama vartojant sistemos vienetus (vargu ar galime kalbėti apie naujų sistemos vienetų kūrybą), dialogo esmę sudaro ne informacijos perdavimas, o bendro prasmės lauko kūrimasis. Bendrame lauke reikšmės yra išlaisvinamos, įgyja įvairių prasminių atspalvių, susijusių su konkrečia situacija. Todėl dialogo ir kalbos temos nėra tapačios. Fenomenologinėje dialogo refleksijoje suvokimo požiūriu daug svarbesnis yra kalbėjimosi aspektas. Kalbos dialoge refleksijos specifika nulemta to, kad pats kalbėjimas yra nagrinėjamas susitikimo, kūniško buvimo vienas priešais kitą ir tarpusavio sąveikos kontekste. Visi šie dalykai savita prasme kalba ir nulemia sakomus žodžius. O kalbos kaip sistemos tyrimuose šie dalykai traktuojami kaip neesminiai prasminiai niuansai, netgi trukdantys tirti kalbos sistemos vienetus – reikšmes. Čia galime sąlyginai atskirti prasmės ir reikšmės sluoksnius, tiksliau, svarbesnius jų momentus. Prasmės konstituciją siejame su suvokimu. Čia reikšmingas tas prasminis prasmės niuansas, kuris lietuvių kalboje neišlieka. *Sinn, sense* kartu reiškia kryptį, o tai iš esmės atitinka intencionalumo struktūrą. Suvokimai yra nukreipti į ką nors, kalbamas apie ką nors. Prasmė suvokime, pokalbyje niekada nėra užbaigta, ji palieka galimybę ją pratęsti, tikslinti ar visai transformuoti pagal prasminių niuansų pokyčius, jų persislinkimą iš horizonto į centrą ar atvirkščiai. O reikšmės jau turi sąlyginai užbaigtą tapatybę, kuri gali būti perduodama, atpažįstama, atkartojama. Ji nepriklauso nuo

situacijos ir gali figūruoti kaip sisteminis vienetas kalboje. Dialogą galime traktuoti kaip reikšmių perdavimą, tačiau tai būtų pernelyg didelis fenomeno susiaurinimas. Partneriai nekuria žodžių, jie naudojami tuo kalbiniu žodynu, kurį jiems pateikia kultūra. Konkretus dialogas nekuria kalbinės sistemos, kaip tik pavienis dialogas sistemai nedaro beveik jokios įtakos. Tačiau dialogas kuria bendrą prasminį lauką. Tik prasmės lygmeniu galima nauja kokybė. Būtent prasmės neužbaigtumas (ypač kinestetiniame suvokime, kūniškoje situacijoje) sudaro galimybes naujai kokybei atsirasti. Taip partneriai gali papildyti prasmę, išpildyti intencijas vienas per kitą, pratęsti naujas prasmės niuansų aktualizavimo galimybes. Prasmės atsiveria sąveikoje su kitu ir taip steigiasi bendras prasminis laukas. Būtent jis sudaro dialogo erdvės savitumą kalbos aspektu ir išskiria ją iš anoniminės kalbos stichijos.

Taigi, dialoge svarbesnė suvokimo problematika, o prasmės bendrumas nagrinėjamas bendro suvokimo, o ne perduodamos reikšmės požiūriu. Manytume, kad Waldenfelsas visai pagrįstai siūlo analizuojant dialogą apsiriboti „*noeminio turinio*“²¹³ sritimi. Tai reiškia, kad į dialogo analizę neįtrauksime kalbos temos, nes ji pati yra gerokai platesnė. Dialogas gali būti kalbos temos dalis, vienas svarbiausių klausimų, kalbos teorijos pagrindas (pvz., Gadamerio hermeneutikoje – „kalba kaip pokalbis“), tačiau dialogas nesutampa su kalbos teorija ir todėl apsiribosime prasmės sluoksniu tarpusavio sąveikos aspektu.

²¹³ B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag: Nijhoff, 1971, S. 143.

5.1 Prasmės išpildymas vienas-per-kitą

Bendros prasmės steigimasis dažnai suprantamas kaip požiūrių sutapimas. Mes sutariame ir po pavykusio pokalbio, atrodo, vienodai suprantame aptariamą dalyką. Tačiau prasmės horizonto struktūra lemia, kad dialoge mano ir kito suvokimai niekuomet nesutampa, nes horizontai niekuomet nesusilieja visiškai. Tad kyla klausimas, apie kokį bendrumą ir nuomonių sutapimą galime kalbėti? Bandant į jį atsakyti, gali kilti pagunda nustatyti tam tikrą supratimų kiekybinį kriterijų, pagal kurį tam tikras supratimų sutapimo laipsnis (nes visiškas sutapimas yra neįmanomas) galėtų reikšti supratimo bendrumą. Ši pagunda nėra visiškai be pagrindo, nes dialogas įvyksta su sąlyga, kad mano ir kito horizontai iš dalies sutampa, o kuo daugiau sutampa, tuo labiau ir mūsų požiūriai suprantant tam tikrą dalyką susivienija. Atrodytų, maksimalus sutapimo laipsnis turėtų siekti ne tik artikuliuotą žinojimą, bet ir patirčių ikipredikatyvumo plotmes. Pavyzdžiui, visuomet žinau, kad maži vaikai dažnai neduoda tėvams išsimiegoti ir kalbėdamasis su kitu tai suprantu, atjaučiu kitą, žiūrėdamas į jo įdubusias akis ir pajuodusius paakius; tačiau kai po kurio laiko pats tai patiriu ir kalbu su tuo pačiu pašnekovu, tik tuomet suprantu, ką reiškia „nemiegoti naktimis prie vaiko lovelės“. Tokiu būdu mūsų horizontai maksimaliai sutampa ir mes puikiai (atrodo, „tik dabar!“) suprantame vienas kitą šio dalyko atžvilgiu.

Tačiau šis pavyzdys gali klaidinti, jei manysime, kad puikiam tarpusavio supratimui dalyko atžvilgiu reikia išgyventi tas pačias patirtis. Dialogas gali įveikti atstumą tarp manęs ir kito ne tik patirčių sutapimo, bet ir pokalbio bei svetimybės patyrimo būdu. Kitas pasakodamas gali man atverti savo patirties

gelmės ir mūsų požiūriai susipina, jei aš leidžiuosi į pokalbį, priimu ir suvokiu svetimo patyrimo prasių lauko galimybes. Tačiau šis momentas yra mįslingas. Tad kaip galėtume paaikškinti kito išsiliejimą į mano supratimą ir jo dalyvavimą mano intencionalumuose?

Tai, kas yra bendrai dialoge įsisteigianti prasmė, bendras dalykų suvokimas ar supratimas, man pasiekiamas ne iš trečiojo pozicijos, kuri fiksuotų mūsų požiūrių sintezę. Prasmės bendrumas dialoge fiksuojamas pirmiausia iš mano pozicijos, tai yra mano patyrimas. Pirmas žingsnis bendros prasmės link yra intersubjektyvios situacijos susikūrimas ir kito požiūrio mano lauke atsiradimas. Čia reikia prisiminti ko-intencionalumo ir įsijautimo svarbą. Sąveikoje su kitu mano intencionalumai tampa ko-intencionalumais, „pavykęs įsijautimas“ mano suvokimą paverčia intersubjektyviu daikto suvokimu. Dialogo įvykyje dar prieš kito savitumo supratimą ir pažinimą aš pradėdu matyti dalykus taip, kaip jis mato, suprantu ką nors iš kito perspektyvos. Pabrėžtina, kad čia aš suvokiu ne kitą perspektyvą, bet su kito perspektyva, pasiimu jos savitai turiningu nukreiptumu dalyko link. Kitas savo požiūriu nurodo dalyką, o ne save patį, todėl čia svarbesnis ne suvokimo turinių tapatumas, kurį būtų galima bandyti tiksliai identifikuoti iš trečiojo pozicijos, o bendras intencionalumas, bendras nukreiptumas dalyko link. Per šį bendrą nukreiptumą jau yra duotos bendros prasmės užuomazgos.

Bendrumo steigimosi sąlyga yra skirtumas, nesutapimas, nesutarimas ar įtampa tarp skirtingų požiūrių. Tik esant skirtumui prasmė gali būti užbaigta kito. Klausimo atvirume dalyko prasmė nėra iki galo apibrėžta ar net artikuliuota, ji reikalauja, kad kitas papildytų ir užbaigtų. Anot Waldenfelso, bendros prasmės

steigimesi esminę funkciją atlieka „išpildymo sąryšis“²¹⁴ (*Erfüllungszusammenhang*). Čia „mano intencijos yra išpildomos per svetimas, o svetimos – per mano“. Šį dalyką išryškina monologinio ir dialoginio prasmės išpildymo skirtumas.

Kaip minėta, pasak Husserlio, paskirame suvokime prasmės horizontas visuomet yra atviras. Prasmė „niekad nepasirodo kaip galutinai duotas dalykas“²¹⁵, ji įgauna tapatybę, apibrėžtį tik neapibrėžtame horizonte, kuris pats neturi aiškių ribų. Prasmę apibrėžia tai, kas joje implikuota ir numatyta, tačiau implikavimo ir numatymo ribos nėra duotos aiškiai. Bandydami išsiaiškinti, kas ir kokia prasmė konkrečiu atveju yra suvokiama, turėtume judėti implikacijų, prielaidų ir numatymų aiškinimo keliu. Stovėdamas prieš konkretų namą, aš jį suvokiū kaip turintį tam tikrą prasmę, kuri tam tikru momentu gali įgyti konkrečias apibrėžtis. Visa tai sudaro konkretaus namo suvokimo horizontą, kurį aiškindamasis, galiu judėti tolyn, „per vis iš naujo pažadinamus horizontus“. Nuo konkretaus namo galiu pereiti prie architektūros, miesto ar šalies istorijos, namo gyventojų, miesto kvartalo, nekilnojamojo turto rinkos, savo gimtų vietų. Taigi horizontas yra atviras ir prasmės apibrėžime visuomet yra „atviros tolesnių sukonkretinimų galimybės“. Aišku, toks horizonto atskleidimas būtų refleksijos darbas. Tačiau konkrečiame patyrimo šios sukonkretinimų galimybės yra suvokimo judėjimo galimybės. Kiekviename suvokime yra „tuščių intencijų“, kurios gali būti išpildytos. Mano suvokimas gali judėti įvairiomis kryptimis, aš galiu suvokti dalyką vienu ar kitu aspektu ar netgi visai kitaip. Dalykas įgauna konkrečią apibrėžtį suvokimų sraute.

²¹⁴ B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag: Nijhoff, 1971, p. 144.

²¹⁵ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, p. 58.

Čia reikėtų atskirti suvokimą kaip pirminę pagavą, kurią galėtume apriboti pavieniais suvokimo aktais, ir suvokimą kaip požiūrį, realizuojamą sprendimais. Pirmuoju atveju suvokime pasirodanti prasmė turi atviras judėjimo viena ar kita kryptimi galimybes, tačiau suvokimas jomis „nepasinaudoja“. Tai ypač ryšku, kai tam tikri dalykai suvokiami kaip savaime suprantamybės. Jos paprasčiausiai lieka atviros, implikuojamos, tačiau neišpildomos. O požiūryje (sprendime) galimybių išpildymas užima svarbiausią funkciją. Aktualus išpildymas vyksta ne bet kokia linkme, bet aktyviai pasirenkant ar pasyviai apsisojant prie konkrečių galimybių. Šis pasirinkimas nuolat pasitvirtina vykstant suvokimams, sprendime, kuris pašalina kitas galimybes. Suvokimų sraute esančios intencijos nėra nerišliai esančios viena šalia kitos ir nukreiptos bet kuria kryptimi. Jonkus pabrėžia teleologinį sąmonės aspektą. „Teleologija susieja objektus ir išgyvenimus“, nes „sąmonė siekia pilnatvės“²¹⁶. Pilnatvę čia reikia suprasti kaip horizontinių implikacijų, galimybių, niuansų išskleidimą, kuriuo objektas įgauna pastoviai ir aiškiai apibrėžtą tapatybę. Dalyko suvokimas siekia būti turiningai išpildytas ir įgyti vieną apibrėžtą prasmę.

Vienatvėje šias atviras galimybes aš pats išpildau. Kinestatinėje patirtyje galiu apžvelgti tam tikrą objektą iš skirtingų pusių, pastebėti vienus ar kitus jo esminius momentus, kurie sudaro jo tapatybę, spręsti, kas jam būdinga ir išsakyti savo požiūrį. Tam tikros dalyko apibrėžtys man gali tapti akivaizdžios „besirutuliojančiame suvokime“. Husserlis išpildymą sieja su evidencija, nes kas nors gali tapti akivaizdu ne pirminėje pagavoje (tai būtų tik akivaizdumo regimybė), o suvokime išpildant

²¹⁶ D. Jonkus, *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai*, Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009, p. 83.

atviras galimybes. Taip dalykas įgauna išsamesnę, tvirtesnę ir suvokime pasitvirtinančią prasmę. Anot Husserlio, tai geriausiai išryškėja manymo, spėjimo, klausimo ar abejonės struktūroje. Kaip nurodo Husserlis, koks nors objektas gali būti pamatytas „grynoje savaime suprantamybėje“, tačiau įsiterpusi abejonė reikalauja tam tikro apsisprendimo. Husserlis pateikia pavyzdį, – vaikstant miške, kuriame visi medžiai pasirodo savo savaime suprantamybėje, man judant koks nors medis gali pasirodyti kaip sujudėjęs žmogus; tuo momentu atsiranda atvirų galimybių, kurios yra apribojamos, „pasirenkamos“ ir išpildomos sprendimu „tai vis dėlto buvo medis“²¹⁷. Maža to, pats daiktas gali pasirodyti kaip klausimas. Dėmesį patraukęs medis tiesiog reikalauja jį apžiūrėti, pastebėti jo individualias savybes, jame pastebėti tai, kas būdinga tam tikrai rūšiai ir t. t. Dėl to šio objekto suvokimas pasidaro daug išsamesnis ir man nusibrėžia jo horizontas, nuolat pasitvirtinantis tolesniame suvokime. Visas šis judėjimas priklauso vien nuo manęs, nuo to, kiek aš išlaikau dalyko „noeminį branduolį“²¹⁸ (*noematischer Kern*), tiek, kiek dalykas išlieka „dėmesio centras“²¹⁹ (*attentionaler Kern*), nes tam tikras dalyko sukonkretinimas veda prie vis kitų horizontų, tad prie prasmės, jei ji lieka dėmesio centre, nuolat grįžtame kitais aspektais.

Nagrinėdamas išpildymą žinių įgijimo aspektu, Husserlis atskleidžia išpildymo galimybių ribotumą. Šis ribotumas pasireiškia kaip ribotas mano judėjimo takų „skaičius“. Jis priklauso nuo mano paties suvokimo horizonto. Kaip sako Husserlis,

²¹⁷ E. Husserl, *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Buch I. Husserliana*, Band III, Haag: Nijhoff, 1950, S. 257.

²¹⁸ Ibid., p. 249.

²¹⁹ Ibid., p. 230.

„iš horizontų nuorodų sistemų nenutrūkstamai aktualizuojasi tam tikros nuorodų linijos kaip laukimai, kurie nuolat save išpildo vis tiksliau [dalyką] apibrėžiančiais aspektais“²²⁰. Taigi judant vis geresnio dalyko suvokimo kryptimi, mano galimybės pagal man įprasto horizonto takelius yra ribotos ir nuolat pasikartoja. Heideggeris, savo ruožtu, nagrinėdamas mano kaip baigtinės būtybės supratimo pobūdį, pabrėžia, kad supratimas yra užbėgantis į priekį; jis apmeta supratimo „projektą“, kuris yra jau esamo horizonto prasminio lauko galimybių išplėtojimas. Projektas įgyvendinamas tolesniame supratime. Supratimo projektas priklauso pasauliui kaip nuorodų sistemai. Mano horizonte nuorodos nurodo viena kitą ir taip sudaro ribotą pasikartojantį supratimo judėjimo takų „skaičių“. Taigi nuo supratimo išsiskynimo pasaulio nuorodų sistemose priklauso „esinio aptikimo būdas“. Nuo horizontinių nuorodų sistemos priklauso fenomeno duotis, tuščių intencijų išpildymas ir tolesnio apibrėžimo, prasmės sukonkretinimo turinys. Mickūnas pabrėžia totalybės momentą. „Viena pati individo perspektyva atrodo visa aprėpianti.“²²¹ Nuolat pasikartojantis intencijų išpildymo turinys leidžia manyti (nereflektuotoje sąmonėje), kad visos išpildymo galimybės yra išsemtos.

O štai dialoge intencijos yra išpildomos vienos per kitas. Būdamas vienas galiu judėti viena ar kita kryptimi, o dialoge kitas mane įstato į tam tikras vėžes, kuriose mano intencijos yra konkrečiai išpildomos, o dalykas įgauna konkrečią apibrėžtį. Turbūt didžiausias dialogo nuopelnas yra tai, kad kitas gali

²²⁰ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926, Husserliana*, Band XI, Haag: Nijhoff, 1966, S. 7.

²²¹ A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, p. 255.

mane įstatyti į tokias vėžes, kurių galimybės net negaliu numanyti ir todėl tam tikro dalyko apibrėžimas, sukonkretinimas peržengia mano galimybes. Įstatymo į tam tikras vėžes šaknis galima aptikti susitikimo ir išcentravimo plotmėje. Kitas, būdamas konkretus ir savitai suvokiantis kitas, nubrėžia galimą daiktų suvokimo būdą, jis iš karto transformuoja mano suvokimo lauką ir daiktų suvokimo galimybės iš karto tampa prasmėmis, suvokiamomis ir per kitą. Kitas atveria tam tikras „prasmės sukonkretinimų“ galimybes, kurios realizuojasi pokalbyje, ir „gyvas (*present*) dialogas išvaduoja mane iš savęs paties“²²².

Dialoginėje situacijoje konstituciniu dalyku tampa nežinomybė, svetimybė ir skirtumas. Būtent skirtumas gali išcentruoti taip, kad pokalbis prarastų anonimiškumo sluoksnio savaimę suprantamumą. Savaimę suprantamybės vykstant pokalbiui užtikrina dalyko aiškumą ir pateikia tam tikrą horizontą, kuriame dalykai pasirodo kaip paprasti, akivaizdūs ir neklaustini. Kalbėdamas su kolega apie dienos naujienas, sužinau naujų dalykų, suprantu jo požiūrį ar vertinimus, tačiau tai gali būti tik kasdienis pokalbis, kuriame figūruoja nauja informacija, o mano suvokimas nėra esmingai transformuojamas, mes judame tuose pačiuose supratimo projektuose, išpildome man ir kitam to paties, anoniminio horizonto nubrėžtų krypčių galimybes. Atsiveriančių dalykų prasmės iš esmės lieka tos pačios, tame pačiame žinomame horizonte. Mes turime bendrą pasaulio matymo būdą ir prasminio lauko bendrumas yra iš anksto duotas net pasirodžius naujiems fenomenams. Todėl dialoginiam prasmės kūrimuisi esmingesnis yra skirtumas ir kito svetimybė. Svetimas kitas gali atverti prasmės nežinomybę, kurią išpildyti

²²² M. Merleau-Ponty, *Suvokimo fenomenologija* („Kitas ir žmonių pasaulis“), in: *Baltos lankos*, Nr. 14, 2002, p. 162.

gali tik dialogas. Vaikščiodamas su svetimšaliu po miestą pamatau ne tik taip, kaip jis mato, bet ir mano matomi dalykai įgauna kitą prasmę. Gėdingas dilgėlynas, aptrupėjęsios bažnyčios sienos gali pasirodyti aukščiausia autentiškumo išraiška, palyginti su išpuoselėtu senamiesčiu. Dar geriau netikėtumo momentą atskleidžia ribiniai subjektai. Vaikščiodamas su akluoju po miestą, pradedu kitaip suvokti miesto garsus, jo erdvinį išsidėstymą, tako ar šaligatvio savitumus. Aklasis išplečia mano paties vizualinę patirtį, į mano intencijas įsipina kitos išpildymo galimybės, į mano matomą erdvę įsiterpia aklojo erdvės suvokimo prasmės. Erdvės orientacinės kryptys ir specifika įgyja akustinę reikšmę. Šios patirtys parodo netikėtumo ir svetimybės suteikiamą *prasmės išlaisvinimą*. Kitas savo nesuprantamu ar stebinančiu žodžiu, žvilgsniu priverčia mano suvokiamą dalyko prasmę „pleventi“. Ji tampa klausimu, o atsakymas gali būti užbaigtas tik kito. Išpildantį suvokimą, supratimą ar sprendimą atlieku ne aš pats.

Taigi susidūrimas su netikėtu kito požiūriu, manymu išlaisvina prasmę ir atveria galimybes jai transformuotis. Tad dialoge visuomet vyksta dvitaktis judėjimas – viena – prasmės yra išlaisvinamos, antra – jos yra užbaigiamos, išpildomos. Išpildymą, kaip minėta, Husserlis sieja su evidencija ir tam tikro požiūrio ar „tezės“ susidarymu. Išpildant „ateinanti prasmė“ siekia „savo branduolyje“ įgauti tam tikrą prasminę „pilnatvę“ (*Fülle*)²²³, kuri nėra vien tik pirminė pagava dalyko savaiame suprantamybėje, bet tai yra išsamus dalyko suvokimas, kuris gali būti išreikštas tam tikra teze. Šiuo atveju tezė svarbi kaip tam tikro požiūrio išraiška, nes partneriai ne tik suvokia, bet ir išsako savo požiūrį, jį demonstruoja ir transformuoja. Žvelgiant

²²³ E. Husserl, *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, p. 336.

susikūrusio prasmės bendrumo, o ne skirtumo aspektu, pati bendra prasmė pasirodo kaip intersubjektyvi tezė, kuri „pašalina galimybę būti kitaip“. Ji idealiu atveju pasireiškia kaip toks sutarimas dėl dalyko, kurį galime laikyti bendru mano ir kito požiūriu. Taigi pokalbyje atsivėrusios galimybės yra išpildomos ir dalykas pasirodo nebe klausimo forma, bet kaip apibrėžtas dalykas, suvoktas bendru požiūriu.

Reikia atkreipti dėmesį į pačios dialoginės situacijos, kurioje steigiasi prasmės bendrumas, vaidmenį. Kaip sako Merleau-Ponty, „dialogo patirtyje tarp kito ir manęs konstituojausi bendra teritorija, mano ir kito mintys audžia tą patį audinį, diskusijos būklė sukelia mano ir pašnekovo replikas, įsiterpiančias į bendrą veikimą, kuris nėra nei mano, nei kito kūrinys“²²⁴. Išlaisvintos prasmės užbaigimas čia reiškia ne pabaigą ir išvadas, bet dalyko artikuliaciją, išsakymą. Taigi dialogas išplečia mano patirtis, tačiau taip pat sukuria prasmių lauką, kuris nepriklauso vien tik man ar kitam. Todėl prasmės išpildymas vienas-per-kitą yra ne tik mano suvokimo išpildymas, bet ir bendro prasminio lauko su savo tvarka, išpildymo galimybėmis kūrimasis. Tad išpildymo galimybių nenuspėjamumas pasirodo ne tik kaip kito požiūrio atvertos galimybės, bet ir kaip pačios dialogo eigos, sintezės nenuspėjamumas. Gadameris ypač pabrėžia dalyvavimo bendros prasmės lauko kūrimesi pasyvumą. Kaip sako Gadameris, „kai pradedame kalbėtis kits su kitu ir pokalbis tartum veda mus toliau, lemia nebe paskiro žmogaus valia susilaikyti ar atsiverti, o dalyko, apie kurį kalbamasi, dėsnis, kuris išvilioja žodį ir atsaką ir galiausiai juos suderina tarpusavyje“²²⁵.

²²⁴ M. Merleau-Ponty, *Suvokimo fenomenologija*, in: *Baltos lankos*, Nr. 14, p. 162.

²²⁵ H.-G. Gadamer, *Istorija. Menas. Kalba*, Vilnius: Baltos lankos, 1999, p. 85.

Taip pat reikia pabrėžti, kad dialoge prasmės išpildymas, užbaigimas tėra tik fazė. Dialoge man ir kitam evidentiški dalykai, kuriuos galėtume fiksuoti kaip bendro man ir kitam požiūrio išraiškas, vėlgi įgyja klausimo formą, nes atsiveria galimybės suvokti kitaip. Kiekviena tolesnė tezė tampa klausimu ir reikalauja patvirtinimo iš kito. Kaip sutarimas dėl dalyko, kuris galėtų būti išreikštas tezėmis, yra idealybė, taip ir bendra prasmė tik idealiu atveju gali būti fiksuota tekstiniu pavidalu. *Dialogas nekuria užbaigto prasmių lauko ir išpildymas dialoge visuomet palieka galimybę pratęsti.* Negalime fiksuoti tam tikro momento, kuriame apie dalyką būtų pasakyta viskas. Platoniškuose dialoguose ar seminaruose kuriasi bendra prasmė, tačiau ji niekad nebūna tiek užbaigta, kad ją galėtume naudoti kaip tekstą. Kiekvienas seminaras gali būti pratęstas, jis baigiasi tik todėl, kad baigiasi laikas, atsitinka kitų įvykių, pašnekovai paprasčiausiai pavargsta ar pastebi, kad jų artikuliacijos pradeda kartotis. Prasminiu požiūriu pokalbį visuomet galima pratęsti, baigiasi tik kūniška situacija. Kaip tik bandymas tekstu išreikšti bendrą prasmę dialoge susiduria su sunkumais, nes negalime fiksuoti jos identiškumo. Norėdamas bendrą prasmę fiksuoti raštu, turiu iš naujo tikslinti dalykų artikuliaciją, performuluoti mintį, o nauja artikuliacija jau yra *mano* požiūrio kaip išpildymo, „galimybės būti kitaip pašalinimo“ įvykdymas.

5.2 Dialogo *telos* ir dialoginis prasmės patvirtinimas

Prasmės išpildymas vienas-per-kitą yra savaiminis vyksmas. Čia į mano intencijų išpildymo kelius įsipina svetimi išpildymo keliai, aš nejučia pereinu į kito perspektyvą ir judame bendrame

lauke. Kita vertus, bendros prasmės įsisteigimas yra sąmoninga ir valingai pasirinkama siekiamybė – partneriai turi angažuo-
tis tam pačiam prasmės branduoliui. Siekiant susikalbėjimo ir
tarpusavio supratimo, bendra prasmė tampa dialogo tikslu, jo
telos. Dalykiškumo aspektu dialogas yra susikalbėjimas ir tai
įgyvendinama per bendrą dalykų matymą, bendrą jų prasmės
suvokimą ir supratimą. Nebūtinai mano ir kito požiūriai turi
sutapti ar tapti vienyte mase. Pakanka to, kad kito prasmės
man tampa prieinamos, aš disponuoju dialoge besisteigiančio-
mis prasmėmis, o pačios prasmės įgauna vis aiškesnę apibrėžtį
ir taip formuojasi savitas dialogo, susikalbėjimo laukas, kuris
ištrūksta iš anoniminio kalbos pasaulio.

Susikalbėjime tikslingai judama prasmės apibrėžtumo ir su-
konkretinimo kryptimi. Tai slypi jau pačioje suvokimo, kuria-
me intencijų išpildymas reiškia vis aiškesnį prasmės sukonkre-
tinimą, struktūroje. Taigi vykstant dialogui prasmės bendrumas
įgauna apibrėžtį, nes aš ir kitas pokalbio metu suprantame, apie
ką kartu kalbame ir ką bendrai turime omenyje. Dialogas ini-
cijuoja judėjimą prasmės sukonkretinimo link. Šį inicijavimą
turėtume suprasti kaip intenciją, teleologinį nukreiptumą ben-
dros prasmės link.

Tačiau dialogas nėra tolydus teleologinis vyksmas. Jame at-
sitiktiniai momentai yra ne mažiau svarbūs. Pokalbyje susipina
įvairios gijos. Pokalbis juda nuo vieno dalyko prie kito, dėme-
sio išlaikymas leidžia nuolat grįžti prie kalbamo dalyko, tačiau
visuomet yra pavojus, kad pokalbis pasisuks taip, kad prie to
paties niekada nebus grįžta. Į pokalbį įsipina įvairios atsitiktinės
minčių gijos, sustiprintos nuostatų, laikysenų, jausmų. Tai turi
tiek negatyvųjų, tiek pozityvųjų aspektus. Dalykiniu požiūriu
šios atsitiktinės gijos gali nutolinti nuo dalyko, jį užtemdyti,
nuostata ar jausmu suintensyvinti prasmę taip, kad ji visai nu-
tols nuo dalyko. Vis dėlto būtent šios atsitiktinės gijos leidžia

susikurti savitam prasminiam laukui, nes atsiveria prasmių išpildymo perspektyvos, prasmė yra išlaisvinama ir iš dalies užbaigiama naujame horizonte.

Be abejo, prasminis dialogo laukas nėra vien prasmės plotmės dalykas. Šalia prasmės sluoksnio juda tai, kas netelpa į prasmę, o kartu ją sąlygoja ar nulemia. Prasmė dialoge niekad nėra „gryna“. Dialoge tai, kas yra pasakyta, neatskiriama nuo paties kalbėjimo ar sakymo. Sakymas nėra vien tik prasmės įgarsinimas ar išreiškimas kūnišku judesiu, jis pats turi prasmę ir tai, kas yra pasakyta, įgauna apibrėžtį tik sakymo „horizonte“. Pirma, kalbėjimas yra neatskiriamas nuo kalbančiojo savaties. Čia, kaip nurodo Waldenfelsas, „dalykinis pranešimas“ neatskiriama nuo „savęs išsakymo“. Tad su „objektyvia reikšmės funkcija“ koja kojon eina „subjektyvi išraiškos funkcija“²²⁶. Antra, pati dialogo dabartis yra prasmės steigimo (*Sinnstiftung*), o ne gatavos reikšmės pernešimo vieta. Kaip minėta, steigimas čia reiškia ne kūrybą iš nieko, bet artikuliaciją situacijoje. Kalbėjimo dabartyje galime išskirti „signifikatyvią“ ir „evokatyvią šneką“ (*Rede*). Pirmoji „artikuliuoja prasmę pagal tai, kas yra ar turi būti“ (omenyje turimas dalykas), antroji „iškelia ir išsako pačią dabartį“²²⁷. Prasmė yra įkūnijama sakomame žodyje, o sakymas pats save prezentuoja. Sakymas yra ne tik noras kažką pasakyti, jis pats yra gyvenimo vyksmas. Meilės pokalbis, pasakymas „aš tave myliu“ yra pačios meilės prezentacija, o ne vien tik artikuliacija. Tai apima ne vien dialogą – kai kaime žmonės vakarais susirenka padainuoti, jie dainuoja ne todėl, kad nori ką nors pranešti vieni kitiems; daina yra buvimo vienas su kitu ir sakymo vienas kitam būdas.

²²⁶ B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, p. 166–167.

²²⁷ *Ibid.*, p. 261.

Visa ši veikla, jei tai nėra gryna išiktis, turi savą tikslingumą. Buvimas bendrystėje, bendrumo užmezgimas yra tikslingas; tik jokiū būdu to neturime klaidingai suprasti. Dialogas gali prasidėti sąmoningai ir kryptingai pasirinktu tikslu susikalbėti, išsiaiškinti dalyką, tačiau jei meilės pokalbyje bandytume išskirti partnerių išsikeltus tikslus, turbūt prarastume patį fenomeną. Kita vertus, neturėtume pernelyg plačiai apimti dialogo *telos*. Nors atsitiktinumai, nuostatos, išsakyimas ir dabarties išsakyimas sudaro dialogo prasmės horizontą, bendros prasmės *konkretybei* reikšmingiausias yra suvokimo judėjimas prasmės apibrėžtumo kryptimi. Kaip minėta, pats suvokimas yra teleologinis, jis siekia išpildyti dalyko prasmės pilnatvę, dialoge – steigti bendrą prasmės lauką, kuriame susikalbame ir sutariame dėl dalyko. Būtina išpildymo proceso sąlyga – „angažavimasis tai pačiai signifikacijai, atpažįstamam prasmės branduoliui“²²⁸. Tai reiškia, kad skirtingų nuostatų, suvokimų, supratimų lauke, įvairių pokalbio gijų judėjime siekiama bendro supratimo. Šis angažavimasis bendrai signifikacijai būtinas ir todėl, kad dialogas prasideda skirtumu tarp savumo ir kitybės, požiūrių prasielkimu ar nesutarimu, skirtumo įtampa, kurią reikia įveikti. Angažavimasis bendrai prasmei yra dialogo prielaida. Vargu ar dialogas gali vykti, jei jo partneriai nesitiki ir nesiekia susikalbėti. Galbūt vadovaujantis šia nuostata gali vykti pokalbiai, kuriuose siekiama įtvirtinti savo nuomonę kito atžvilgiu, neatsižvelgiant į jo supratimą, tačiau tai yra kovos ir pergales siekio, o ne dialogo pokalbis.

Angažavimasis bendrai signifikacijai vyksta dalykiškumo ir prasmės plotmėje. Būtent čia dialogas realizuojasi kaip susikalbėjimas, vienas kito supratimas ir sutarimas. Kaip minėta, kitą

²²⁸ A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, p. 240.

suprantame pirmiausia dalykiškumo, t. y. jo požiūrio į dalyką, aspektu. Būtent čia galime sutarti, vienas kitam pritarti ar prieštarauti, suprasti jo perspektyvą, koreguoti savą, perimti tai, kas steigiasi bendrai. Kartu reikia pabrėžti, kad angažavimasis tai pačiai signifikacijai yra dialogo sąlyga tik pokalbyje tarp skirtingų, t. y. ten, kur ta pati signifikacija dar nėra duota. Dialogas peržengia įprastybės, anonimiškumo ir savaimė suprantamybių lauką, čia supratimas yra išjudinamas, o bendra prasmė steigiasi partneriams sinchronizuojant ir suderinant skirtingus judesius ir suvokimus. Kaip sako Waldenfelsas,

Žmogiškasis sutarimas reiškia, kad mes bendroje dirvoje judame link bendrų tikslų. Ši intra- ir intersubjektyvi *harmonija*, kuri iš pagrindų iškelia prasmingai tvarkingą tikrovę, yra kas kita, nei savaimė suprantamybė; kaip nuolat veikiantis pamatinis faktas ji nėra *a priori* nustatyta ir nėra visam laikui garantuota. Ji veikia be mūsų pagalbos *pasyviojoje iš anksto duoto* sutarimo sferoje ir su mūsų pagalba *aktyviojoje* sutarimo *užduoties* sferoje²²⁹ [kursyvas mano – M. G.].

Nors tam tikras išankstinis sutarimas yra duotas anonimiškumo plotmėje, dialoge sutarimas dar turi būti pasiektas. Svarbus savaimė suprantamybių „pakibimo ore“ ir bendrų prasmių steigimasis. Fenomenologiniu požiūriu bendra, dialoge atsiverianti prasmė yra evidencija. Aš pamatau taip, kaip mato kitas, mes pamatome ar suprantame ką nors kartu, dialoge mums kas nors atsiveria ir tampa abiem akivaizdu. Mes sutariame, nes tai abiem akivaizdu, aišku, artikuliuota intersubjektyvaus išlaisvintos prasmės išpildymo ir užbaigimo plotmėje. Čia, kaip sako Waldenfelsas, „susivienija dalykinė evidencija ir intersubjek-

²²⁹ B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, p. 180.

tyvus sutarimas“²³⁰. Evidencijos ir sutarimo sąsaja yra esminė. Partneriai sutaria, nes pradeda taip pat matyti dalykus. Nebūtinai jie turi sintezuotis į vieną požiūrį, tačiau turi sutarti dėl tam tikrų dalykinių evidencijų. Lietuviško žodžio „sutarimas“ prasminis spektras neblogai paaiškina dialoginį supratimą kaip sutarimą. Sutarti – reiškia „susikalbėti“, „susitarti dėl dalyko“, „pasitarus nuspręsti“ (čia svarbus bendro sprendimo momentas), „suderėti, sulygti“ (pozicijų ir veiklos derinimo aspektas), „sugyventi“ (nekonfliktiško būvio, sugyvenimo aspektas)²³¹. Taigi čia santykis, laikysena, nuostatos vienas kito atžvilgiu, buvimas ir veikimas kartu yra neatskiriami nuo dalykinės evidencijos. Per dalyko evidenciją mes sutariame, nes dalykas mums taip pasirodo, partneris taip mane įtikina; ir per atvirumą partneriui, išankstinį pasitikėjimą juo pamatau jo požiūrį ir atsivėrusią prasmę kaip evidentišką.

Čia kyla klausimas, kokio sutarimo užtenka horizontiniu aspektu? Reikėtų skirti teorinę ir praktinę evidencijas. Minėta dalyko suvokimo pilnatvė yra teleologinis dalykas. Kiekvienas suvokimas siekia užpildyti atviras galimybes. Tačiau fenomenologiniu požiūriu išsamumas ir užbaigtumas tėra tik idėja. Dialogas nėra mokslinė veikla, kuri siektų išpildyti visas galimas kryptis ir pasiekti daikto apibrėžties optimumą. Dialoge dalykas tampa evidentiškas pagal tai, ko „praktiškai“ pakanka. Kaip sako Husserlis, „tai, ko „praktiškai“ pakanka, galioja kaip pats dalykas. Pavyzdžiui, pats namas ir jo tikra būtis pagal jo gryną kūnišką daiktiškumą yra duotas optimaliai, tobulai patirtas taip, kaip jį traktuoja pirkėjas ir pardavėjas. Fizikui ar chemikui tokie patyrimo būdai yra visiškai paviršutiniški ir toli nuo ti-

²³⁰ B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, p. 175.

²³¹ Lietuvių kalbos žodynas.

krosios jo būties“²³². Taigi dalyko atverties pakanka tiek, kiek jis tampa akivaizdus. Jei kitas neperklausia, neparodo savo nustebusiu žvilgsniu, dalykas tampa suprantamas ir nereikalauja tikslesnių apibrėžimų.

Gadameris, savo ruožtu, tapatindamas dalyko evidenciją su jo tiesos atvertimi dialoge, skiria dialoge metodiškai pasiekiamą tiesą ir intersubjektyvią tiesą. Moksle tiesą garantuoja tam tikras metodas, kuris numato, kad dalyko prasmė atitinka tikrovę. O dialoge tiesa pasiekama akivaizdybės patyrimu ir intersubjektyviu patvirtinimu. Galbūt todėl dialogo tiesa nėra tokia tvirta, ji ne visada gali būti pakartojama anapus dialogo situacijos, kai kuriais atvejais ji gali pasirodyti apgaulinga regimybė. Kita vertus, pačioje mokslų praktikoje dialogas pripažįstamas kaip labai vertingas dalykas. Būtent dialogas *išlaisvina* prasmę ir atsiveria galimybės matyti kitaip, kitaip išpildyti supratimą. Tačiau dialogas, nors ir turi teleologinį prasmės akivaizdumo siekimą, pats sau nekelia užduoties atlikti tiesos patvirtinimo procedūrą. Dialoginis prasmės patvirtinimas yra kitokio pobūdžio. Dialoge ne tiesa apskritai, o požiūris ar pozicija situacijoje turi būti patvirtinta kito. Waldenfelsas mano, kad patį kalbėjimą vienas kitam galime traktuoti kaip klausimo ir atsakymo judėjimą²³³. Kitam pasakytas sakinytis turi klausimo struktūrą (tačiau jis nebūtinai turi būti klausimo formos). Tai reiškia, kad dialogi-

²³² E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, p. 23–24.

²³³ B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, p. 144. Waldenfels kreipimosi ir atsakymo traktavimas kaip klausimo ir atsakymo judėjimas skiriasi nuo Gadamerio „klausimo ir atsakymo dialektikos“. Gali būti, kad Waldenfelsas perima iš Gadamerio šias sąvokas, tačiau Gadameriui svarbesnis teksto interpretacijos dalykas. Teksto interpretacijos užduotis – rasti klausimą, į kurį atsakymas yra konkretus tradicijos perduotas tekstas. O teiginio kaip klausimo traktavimas Waldenfelso fenomenologijoje labiau pabrėžia kreipimosi ir patvirtinimo momentą.

nis kalbėjimas kitam nėra tezinis. Tai nėra teigimas galutinio sprendimo prasme. Mano teiginys kreipimesi yra „plevenimo būsenos“ (*in der Schwebezustand*), „pakibęs ore“, ir tvirtumo jis gali įgauti tik užbaigtas kito. Monologiniame kalbėjime nereikia kito užbaigimo ar patvirtinimo, čia aš galiu sakyti neginčijamas tiesas. Tai geriausiai išryškėja pedagoginiame pokalbyje, kuriame vienai šaliai yra tariamai suteiktas tiesos monopolis. Monologiniame dėstyje dėstytojas dėsto tiesas – „amžinas ir visada galiojančias“, o studentas gali jas tik užsirašyti ir išmokti. Dėstytojas „žino, kaip yra iš tikrųjų“, o studentas gali tai perimti. Esant tokiai dėstytojo nuostatai nereikia, kad tezė būtų užbaigta kito. Dėstytojas turi žinojimą, o studentas – tik nuomonę, kuri gali būti teisinga tik tuomet, jei atitinka žinojimą. Dalyko evidencija ir artikuliacija galima tik iš vienos pusės, bendra prasmė nesteigiama abiejų partnerių, sutarimas ar pritarimas galimas tik vienos šalies kitai. O dialoginėje situacijoje studentas yra tas, kuris turi užbaigti ar patvirtinti pasakytą tezę. Kol studentas nepatvirtina savo supratimu ir evidencijos patyrimu, kurie išreiškiami atsakyme, dėstytojo pateiktos tiesos negalioja. Negalioja ne ta prasme, kad tai nėra tiesa apskritai, tačiau tai negalioja kaip dalykinė evidencija. Taigi per tam tikras akivaizdybes prasmės dialoge įgauna apibrėžtis ir steigiasi bendras abiejų partnerių prasmių laukas, kuris nėra išankstinė kurio nors partnerio nuosavybė. Taip per suvokimo teleologiją ir angažavimąsi bendrai prasmei realizuojasi dialogo *telos* kaip susikalbėjimas ir sutarimas prasmės konkretybės, apibrėžties ir akivaizdumo pagrindu.

5.3 Dialogo ir pasaulio horizontai

Dialogas nėra „gryna akosminė ir asociali diada“²³⁴. Tiek dialogo erdvė steigiasi mano ir kito susitikimo ir kūniškos esaties rate, kuriame mes esame ir vienatiniai, ir priklausantys pasauliui, tiek ir bendros prasmės laukas, viena vertus, pasižymi uždarumu, nes kuria savitą prasminį lauką, kita vertus, visuomet priklauso nuo pasaulio reikšmių lauko. Prasmė dialoge kuriasi originalumo ir anonimiškumo sampnyoje. Tačiau koku būdu dialogas, iš vienos pusės, priklauso anoniminei kalbos stichijai, iš kitos – pabėga nuo jos, įgydamas savitumo?

Kaip pažymi Waldenfels, dialogas „nekuria pasaulio bendrumo, bet jį išskleidžia (*entfaltet*)“²³⁵. Tai reiškia, kad dialogas negali sukurti atskiro pasaulio. Jis visuomet vyksta pasaulio horizonte, pasaulis yra jo dirva, iš kurios jis išauga, tačiau dialogas niekada negali tapti dirva pats sau, negali išaugti pats iš savęs. Jei manytume, kad taip galėtų būti, turėtume laikytis prielaidos, kad kiekvienas subjektas pats gali kurti prasmes ir reikšmes arba tai gali padaryti subjektai dviese. Tačiau tai yra neįmanoma, nes pati kalba subjektui nepriklauso, ir atvirkščiai, ji yra „sąmonės struktūravimasis pasaulyje“²³⁶. Egzistencinė erdvė struktūruota kalbiškai, aš ją suvokiu per įrankius, nuorodų visumą, per juos aš įsitvirtinu pasaulyje, todėl bet koks suvokimas ar supratimas, netgi pati refleksija vyksta patirties pasaulio pagrindu. Tai yra tiek arti manęs, kad to net nesuvokiu, o bet

²³⁴ B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, p. 311.

²³⁵ Ibid., p. 143. Panašiai šią mintį formuluoja ir Mickūnas: „dialogo vyksmas nekuria įvykių signifikacijos bendrumo, o jį atskleidžia“ (A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, p. 246).

²³⁶ A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, p. 234.

koks suvokimas ar supratimas vyksta jau esamos, prasmę turinčios patirties ir kalbos pagrindu. Todėl bet koks suvokimas, netgi bet koks kūno judesys, gestas, kuris ką nors reiškia, jau vyksta pasaulio horizonte ir semia iš pasaulio prasmę. Kalba išmokstu reikšti kūniškus dalykus, pati gamta man duota per kalbą. Taigi su kiekvienu žodžiu, kiekvienu suvokimu reiškiasi intersubjektyvus pasaulis.

Tačiau priklausomybė pasauliui nėra totali. Jei pasaulis būtų totalus, užbaigtas prasmių laukas, be galimybės pratęsti, dialogas būtų nereikalingas. Dialogas semia prasmę ne tik iš pasaulio prasmių lauko, bet ir iš kūniškos akistatos bei suvokimų skirtumų, kuriuose mano ir kito, net kaip anoniminių subjektų, horizontai niekuomet visiškai nesutampa. Taigi bendros prasmės kūrimuisi esminis yra dialogo situatyvumas, dialogo „čia“. Kalbėdami žodžiais, kurių reikšmės nekuriame, steigiamo bendrą dialogo prasmės sritį, priklausančią konkrečiam dialogui ir betarpiškai neprieinamą anapus dialogo esantiems subjektams. Bendros prasmės horizontas kuriasi vykstant kūniškos situacijos ir kalbinės artikuliacijos sąveikai. Ryšys yra abipusis – iš vienos pusės, kūniška partnerių sąveika suteikia situatyvines ir ikipredikatyvines prasmės apibrėžtis, kurios įgauna artikuliaciją platesniame kalbos horizonte, iš kitos – savita kalba kuriasi sukonkretinant anoniminio kalbos horizonto galimybes.

Pirmuoju atveju, kaip pabrėžia Mickūnas, „konkretus kalbėjimas savo reikšmę semia iš suvokimo lauko“, o „suvokimo laukas artikuliuojamas kūniškai“²³⁷. Suvokimo lauko kinestetiniame horizonte sluoksnyje visuomet yra daugiau, nei apima identifikuojama daikto ar dalyko prasmė. Situacijoje dalykas įgauna konkretumą prasminių niuansų horizonte, kurie ne tik

²³⁷ A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, p. 259.

apibrėžia „tematinę prasmę“, bet ir pateikia esmingą „netematinę prasmę“. Daugybę dalykų žinau savo kūnu, savo patyrimu, nors negaliu jų artikuliuoti. Kaip nurodo Merleau-Ponty, paukštį atpažįstu iš jo skrydžio stiliaus, bet paties stiliaus negaliu artikuliuoti ir žodžiais perduoti anapus situacijos. Komunikacijoje kūniška esatis vienas prieš kitą leidžia peržengti dalyko duoties situacijos ribas ir perteikti kitam daugybę implikuojamų netematinių aspektų. Čia, anot Mickūno, esminę funkciją atlieka gestas.

Nors būdami apribojimo, situatyvumo ir lokalizavimo principu, kūno vyksmas ir gestai peržengia apribojimus, išėina anapus duotos padėties. Taigi nurodydamas į kažką ir brėždamas jo kelią, gestas linkęs pasakyti daugiau, t. y. pratęsti judesį. Rodydamas už horizonto krintančios žvaigždės link, gestas gali pratęsti krintančios žvaigždės kelią už mūsų regėjimo lauko. [...] Kalbant ar gestikuliuojant apie kažką, gestas atskleidžia tą kažką, į ką nukreiptas ir ties kuriuo apstojęs kito žvilgsnis, tą kažką, suvokimo lauke talpinantį įvairias signifikacines galimybes ir vektorius, atsekamus dialogo partnerių, nedelsiant išreiškiantį ir vedantį už to, kas ką tik paženklinta.²³⁸

Taigi, dialogo metu ikipredikatyvumas įgyja komunikacinį matmenį ir tampa tarpininkaujamas ne tik per kalbą, bet ir tiesiogiai kūniškoje akistatoje. Kūniškoje komunikacijos situacijoje gestas pristato daiktų esatį, kuri netelpa į reikšmę, bet kurių išraiškai vienas kitam tarpininkaujame. Taip gestas sukonkretina pasakymą. Dialoge puikiai žinoma, kas ir kaip turima omenyje. Su draugu kalbėdami apie paveikslą, nurodydami gestais, sukonkretiname nutapytų žmonių kūno padėtis, veido išraiškas, spalvas, foną, perspektyvą. Maža to, gestas peržengia situaciją ir

²³⁸ Ibid., p. 259–260.

pristato ikipredikacinę daikto esatį be jo fizinio buvimo prieš mus. Kalbėdamas apie paukštį, gestu pristatau jo stilių, krypavimo būdą ir t. t. Mano pasakojimas įgauna kūnišką sukonkretinimą. Tačiau gestas nereiškia paukščio judesio pakartojimo ir jo fizinio buvimo prieš mus pamėgdžiojimo. Gestas prasmingas tik kalbėjimo situacijoje, kai yra susijęs su kalbine išraiška. Jis ir sukonkretina, ir išveda link kalbinio horizonto. Kaip sako Mickūnas, „kalbant gestai įgauna tąšą, kurios patys nesugeba užbaigti“²³⁹. Gestas yra pratęsiamas kalba, tuo, kas implikuojama paukščio pavadinime ir „aprašyme“, o kartu rankos mostu jis sukonkretina tai, kas turima omenyje, be jokio aprašymo ir kalbinės išraiškos paieškų. Taigi gestas, viena vertus, sukonkretina kalbinę išraišką, pristato tam tikrą objektą tuo, kas netelpa į reikšmę, o kartu išveda iš situacijos į platesnius horizontus.

Dialogas įgauna savitumo ne tik kūniškumo plotmėje, bet ir kalbiniu požiūriu. Anot Gadamerio, tikras pokalbis yra tas, „kuriame išplėtojama (*erarbeitet wird*) bendra kalba“²⁴⁰. Kalba kaip anoniminė stichija nepriklauso nė vienam partneriui. Naujos kalbos sukurti negalime, tačiau naujumo suteikia dalyko artikuliacija. Kaip sako Gadameris, dialoge mums yra duotas bendras dalykas, kuris nėra iš anksto galutinai artikuliuotas. Todėl pavykusiame pokalbyje esmingas yra „paties dalyko artikuliacija (*zur-Sprache-kommen der Sache selbst*)“. Horizontas niekuomet nėra aiškiai apibrėžtas, tad mano ir kito intencijų išpildymo sampynoje steigiasi bendra dalyko artikuliacijos teritorija ir tai tampa mūsų nuosavybe, kuri gali būti pakartojama ir prie jos gali būti nuolat grįžtama. Taip mūsų

²³⁹ A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, p. 259–260.

²⁴⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, S. 384.

dialogo erdvė įgauna istoriją su savo kontekstu ir savaime suprantamybėmis, dėl kurių, pokalbio metu grįžtant prie tų pačių dalykų, jie yra betarpiškai suprantami bendros prasmės horizonte. Čia mūsų horizontai susipina, susilieja ir aš suprantu ne tik savo, bet ir mūsų supratimu, kuris priklauso pačiai dialogo prasmės sričiai.

Žvelgiant gyvenamojo pasaulio požouūriu, dalyko artikuliacija reikšminga savo generatyvumu. Dalyko artikuliacija nėra vien ženklo panaudojimas konkrečiam atvejui. Ji generuoja naujus prasminius laukus ir yra esminis istoriško, generatyvaus gyvenamojo pasaulio konstitucinis momentas. Dialogas ir iš anksto duotas pasaulis priklauso vienas nuo kito. Tačiau pati priklausomybė nėra to paties pobūdžio. Akivaizdu, kad istoriškas ir generatyvus gyvenamasis pasaulis, jo prasmių laukas formuojasi dialogo būdu. Prasmės nesisteigia be žmonių komunikacijos. Tradicija yra mūsų perimama ir perduodama. Tačiau jei klausiamo, kaip mums duotos šios prasmės, kai bandome išryškinti patį horizontą, kuriame vyksta dialogas ir kuris jau yra duotas dialoge, tai matome, kad jis yra nusistovėjęs ir veikia kaip anoniminis kultūrinis reikšmių laukas. Husserlio terminais, pasaulis yra tai, kas jau sedimentavosi, ir nors prasmės steigiamos intersubjektyviai, čia jos yra anoniminės. Jų duotyje tiesioginė sąveika ir dialogas jau yra nusitrynę ir tik klausimas apie jų genezę verčia grįžti prie steigiamojo dialogo aspekto. Anoniminių prasmės duotybių pradžios nėra, galima nurodyti tik jų „mitinę“ pradžią – dialogą. Iš čia kyla teorinis aspektas – nagrinėjant dialogo ir pasaulio prasmių laukų sąryšius, galimas tik atvirkštinis judesys – galima parodyti, kaip dialogas atsiskiria nuo esamo prasmių lauko, atskleisti jo artikuliacijas, tačiau negalima parodyti, kaip sedimentuojasi tai, kas dialogo yra įsteigta. Todėl galime suprasti ir turiningai parodyti konkrečiau

dialogo priklausomybę ar nepriklausomybę anonimiškumui, bet ne anonimiškumo priklausomybę nuo konkretaus dialogo.

Taigi, kalbant apie dialogo istoriją, reikėtų atskirti mano ir kito konkrečios erdvės steigiamą bendros prasmės sritį ir gyvenamąjį pasaulį, kuris steigiamas ir palaikomas daugybės dialogų. Bendros prasmės sritis dialoge yra kitos kokybės, nei gyvenamojo pasaulio prasmių laukas. Santykio, nuostatų, laikysenų, angažavimosi vienas kitam ir dalykui, bendrų tikslų ir atsitiktinių minčių, sutarimo ir skirtumo sampynoje steigiasi tai, kas lieka tik nepakartojamoje dialogo erdvėje. Tam tikra prasme dialogo partneriai yra vieniši-dviese pasaulio atžvilgiu, nes tam tikri dalykai sudaro dialogo „savumo sferą“ ir negalioja anapus dialogo ribų. Tai sudaro dialogo intymumo sritį, kuri situacijos aspektu yra vien tik mano ir tavo erdvė, tačiau prasmės aspektu ji nėra akosminė, bet tokia, kurioje originalumas ir anonimiškumas neatskiriamai susipynę. Nenorėtume teigti, kad bendros prasmės branduolys negali būti perduodamas už dialogo, tačiau tai, kas buvo patirta dialoge, – kas sudarė jo prasminį judėjimą, atmosferą, kontekstą, kas buvo ir liko niuansuose, – už dialogo ribų reikalauja naujos išraiškos ir artikuliacijos, kuri gali būti rasta jau kitame dialoge su jo besikuriančiu prasmės lauku.

6 skyrius

DALYKINIS DIALOGAS

Dalykiniame dialoge ypač reikšmingas tampa tvarkos, *logos* momentas, kuris, nagrinėjant trinarę dialogo struktūrą, nebuvo iškeltas į paviršių. Patį *logos* terminą perimame iš Waldenfelso. Jis siekia pasinaudoti tiek „dia-logo“ etimologija, tiek paties *logos* sąvokos graikiškuoju lauku. Waldenfelsas jį supranta plačiai – tai taisyklės, tvarka, mąstymas, kalba, protas, logika, suvokimo ir supratimo stilius. Mes šias sąvokas taip pat imame labai plačia reikšme. Dialogui analizuoti toks platumas ir neapibrėžtumas yra parankus, nes pats dialogas yra paslankus, jo kalba, logika, taisyklės, racionalumas, nuoseklumas varijuoja pagal kalbėtojus, temų pasikeitimus ir t. t. Todėl mums *logos* svarbus kaip tam tikras dialogo tvarkos įvardijimas. Jo tvarka, nors ir nėra aiškiai apibrėžta, greitai išskyla aikštėn, kai yra pažeidžiama.

Aprašant bendras dialogo struktūras, nebuvo būtina pabrėžti *logos* momentą. Ten, kur įvairios sąveikos formos, įvykis radikaliai keičia visą situaciją, negalime išskirti ir vieno visa vienijančio *logos*. Tik tuomet, kai norime aiškiai apibrėžti kokią nors pokalbio formą, turime kelti klausimą apie jo tvarką, *logos*.

Pavyzdžiui, pokalbio tarp draugų *logos* skiriasi nuo teorinės diskusijos *logos*. Tai nereiškia, kad tokia pokalbyje negali būti dalykinio svarstymo, o teorinėje diskusijoje – draugiškumo ir simpatijos, tačiau kiekvienos pokalbio formos *logos* pateikia tam tikrą pokalbio sutvarkymą, kurio laikosi pokalbio partneriai. Netgi tokie formai nereiklūs pokalbiai su pačiais artimiausiais žmonėmis vis dėlto turi gana griežtą tvarką. Partneriai kalba tam tikru stiliumi, turi savitą savaime suprantamybių lauką, kad ir kaip priimtų vienas kitą „tokį, koks yra“, vis vien negali peržengti tam tikrų ribų.

Pasirinkimas atskirai nagrinėti dalykinį dialogą nėra atsitiktinis pasirinkimas iš dialogo formų gausybės. Pirma, dalykinis dialogas jau yra tapęs dialogo modeliu – kalbama apie ką nors, susikalbama ir sutariama dėl ko nors. Antra, trinarėje dialogo struktūroje išryškėjęs esminis dalykas – mano ir kito suvokimų nukreiptumas dalyko link – dalykiniame dialoge yra suintensyvinamas ir išgryninamas. Čia dialogo *telos* tampa dalykas, o šis yra hierarchizuojantis matmuo, kuris pasako kiekvieno žodžio ar veiksmo vertę dialogo vyksmui. Viskas turi būti daugiau ar mažiau subordinuota dalykui ir vertinama dalykiškumo matu. Anot Waldenfelso, dalykas ir dalykiškumo *logos* steigia, „randa simetrijos ašį, aplink kurią viskas sukasi bendrame *logos*, bendroje prasmėje, bendroje dvasioje“²⁴¹. Jau pats žodis „si-metrija“, kaip rodo jo etimologija, pateikia „metrą“, *bendrą matą*, kuriuo gali būti matuojamos partnerių išraiškos, mintys ir nuomonės. Šis matas suteikia tvarumo dalykinio nagrinėjimo ir dalyko supratimo siekimo tvarkai. Paties *logos* nereikėtų suprasti kaip griežtų, iš anksto suformuluotų taisyklių, kurias prieš pokalbį

²⁴¹ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, p. 224.

partneriams reikėtų išsinagrinėti, o paskui jų laikytis. Be abejo, visuomet yra tam tikra išankstinė tvarka (anoniminis posluoksnis, socialinės konvencijos, vaidmenys ir pan.), tačiau dialogo matas nėra iš karto akivaizdus ir išreikštas. Turbūt visą dalyko supratimo siekiančiųjų dialogo esmę sudaro tai, kad dialogas *randa* simetrijos ašį. Tai, ko siekiama, dar nėra duota. Bendros prasmės sritis dar nėra susiformavusi, o jos formavimosi tvarka taip pat nėra iš anksto nustatyta. Tai, kad dialogas randa simetrijos ašį, yra vienas paslaptiškiausių dalykų net racionaliame dalykiniame pokalbyje. Tai ta spontaniškumo dalis, kuria maitinasi supratimas, kad dialogas „viską savaime išsprendžia“. Be abejo, kyla klausimas, kaip pokalbio partneriai gali apčiuopti ir laikytis bendro *logos*, jei jis nėra iš anksto duotas kaip taisyklės ir dažnai dar tik formuojasi pokalbio metu? *Logos* pagavos procesas yra spontaniškas. Tačiau kaip refleksijai apčiuopti šį spontaniškumą?

Čia turėtume matyti dalykinio pavidalo gimimą iš įtampos. Dialoge visuomet yra skirtumas, kuris kraštutiniu pavidalu pasireiškia kaip nesutarimas ir ginčas. Įtampą kuria du pagrindiniai veiksniai – *pretenzija* ir *dalyko neaiškumas*. Šie du momentai yra neatskiriamai susipynę. Dalykas dar nėra aiškus, rezultatas dar nėra duotas, o partneriai ginče jau turi tam tikrą dalyko supratimą, kuriuo daugiau ar mažiau pasitiki ir pretenduoja juo įtikinti kits kitą, įtvirtinti savo nuomonę kaip atitinkančią dalyką. Įtampos įveikimas ir bendrumo įsisteigimas gali būti prievartinis arba dialoginis. Prievarta gali pasireikšti kaip monologinis kalbėjimas, kai kitas yra tiesiog nutildomas, priverčiamas priimti kitą nuomonę ir taip bendrumas „steigiasi“ įtvirtinimu to, kas jau buvo iš anksto žinoma vienam partneriui. Tai reiškia, kad dalyko supratimas, kuris dialogo vyksme turi susiformuoti ir įsisteigti kaip bendras supratimas, yra „įvykęs“ iš anksto ir yra

vieno partnerių nuosavybė. Kitaip tariant, vieno partnerio nuomonė tampa bendra prasme, kai yra primetama kitam. Prasmės patvirtinimas įvyksta ne intencijų išpildymo vienas-per-kitą būdu, bet kai vienas turi sutikti su tuo, ką mano kitas. Pretenzija yra išpildoma, tačiau, reikia pabrėžti, tokio išpildymo būdas ir motyvai nėra dialoginiai, jie gali būti labai įvairūs – kova dėl būvio, konkurencija, manipuliavimas siekiant naudos, institucinės kovos ir t. t.

Savo ruožtu, dialogas apibrėžia kaip prievartos priešybė. Pirmiausia tai yra galios, prievartos kito atžvilgiu apribojimas. Tai yra ne vien tik mano ir kito santykio dalykas, bet ir dialogo *logos* esmė. Kaip matėme nagrinėdami trinarę dialogo struktūrą, dialogo sąlyga yra partnerių angažuotumas tam pačiam atpažįstamam prasmės branduoliui. Suintensyvindamas trinarės dialogo struktūros dalykinį momentą, dialogas išsprendžia prievartos klausimą, nes dialogo partneriai, angažuodamiesi bendram prasminiam branduoliui ir bendrai nuomonei, yra pasiryžę atsisakyti savo matymo dėl bendro supratimo, tiksliau, jie yra nusiteikę suprasti bendrai. Tai yra esminis dialogo momentas. Dalykinio dialogo *logos* sustiprina intencinį nukreiptumą dalyko link ir paverčia dalyką simetriniu matu. Dialogo *telos* tampa tik dalykas ir pats pokalbis turi pereiti į dalykiškumo plotmę. Tai suteikia skirtingą rangą santykiams su kitu, dalyku ir savimi pačiu. Į pirmą vietą iškyla santykis su dalyku ir mes su partneriu esame simetriškai vienodai nutolę dalyko atžvilgiu, abu įsipareigojame dalykiškumui. Svarbiausias tampa asmeninis santykis su dalykiškumu. Susitikime su kitu, kūniškoje akistatoje, kurioje nėra aiškiai apibrėžto *logos*, labiau išreikštas įsipareigojimo kitam momentas, – aš negaliu išeiti iš situacijos, negaliu tiesiog nusisukti nuo partnerio ir nueiti sau, negaliu sau leisti pašnekovo akivaizdoje kurį laiką nedalyvauti pokalbyje.

Dalykiniame dialoge kūniška situacija ir kūniškas įsipareigojimas kitam išlieka, tačiau atsitraukia į foną, o į priekį išeina įsipareigojimas bendram dalykiškumo *logos*. Perėjimo į dalykinę plotmę būdu išsprendžiamas ir prievartos klausimas.

Šis momentas yra ypač ryškus filosofiniame dialoge, nes būtent jis reikalauja atstumo praktinių darbų ir gyvenimiškų rūpesčių atžvilgiu. Filosofinis dialogas turi būti erdvė, kur galima laisvė nuo jų, o vienintelis rūpestis yra pačių dalykų pažinimas. Platono „žodžių vaisės“ yra visai kitoks maistas, palyginti su kitomis gyvenimo ir išgyvenimo sritimis. Taigi, dialogas galimas tik suspendavus savo galias ir visas pastangas nukreipus dalykų pažinimo link. Šis tikslas hierarchizuoja visus pokalbyje vykstančius procesus. Filosofijos seminare yra ypač sudėtinga išsiaiškinti dalyką ir pasiekti bendrą supratimą. Pokalbis sugriūtų, jei kiekvienas jo partneris nesiektų bendro tikslo ir nesielgtų pagal bendrą *logos*, t. y. pradėtų kalbėti, kas šauna į galvą, nuolat griebtųsi naujų nesusijusių temų, nesistengtų kalbėti kitiems aiškia ir suprantama kalba, nevartotų ir neieškotų bendrų sąvokų, siektų užvaldyti pokalbio erdvę, norėtų pasižymėti ir būti šaunuolis ar jausti savo galią, ne vietoj dalytųsi įvairiausiomis asociacijomis ir t. t. Ne kiekvienas veiksmas yra vertingas dialogui. Pagal dalykiškumo *logos* svarbesni tampa tie veiksmai, nuomonės, mintys, kurie padeda išsiaiškinti dalyką, atskleisti jo tiesą; mažiau vertingi arba nevertingi – tie, kurie nukrypsta nuo temos, gali būti priskirti neesminėms partnerių emocijų išraiškoms, nusikalbėjimams, minčių klaidžiojimams ir pan. Pagrindinė siekiamybė tampa dalyko tiesa ir dalykų pažinimas, o simetrija pateikia matą, kuriuo gali būti vertinamas kiekvieno partnerio dalyko supratimas, nuomonės, pasakymai, įtikinamumas. Kiekvienas pats turi matuoti save šiuo matu ir tai yra prievartos klausimo išsprendimo sąlyga. Tai turi tapti santykiu

su savimi pagrindu ir tik šis atsikreipimas į save turi padėti apriboti ar suspenduoti savo pretenzijas.

Vis dėlto nereikėtų manyti, kad filosofinis dialogas yra gryna teorinė idilė. Pretenzijos niekada nebūna grynos, išgrynintos iki pažintinės pretenzijos į tiesą. Kiekvienas pašnekovas yra įsaknytas savyje, turi savo norus, troškimus, suinteresuotumą, angažuotumą, įsivaizdavimus, o savęs matavimas dalykiškumo matu yra savirefleksyvus judesys, kuris neina koja kojon su savimaršiu dalyvavimu dialogo judėjime. Tad filosofinis dialogas niekada nėra grynai dalykiškas, simetrinis matas ir savęs matavimas šiuo matu yra veikiau idealas nei realus, kiekvienu judesiu užtikrintas veiksmas. Priešingai, dialogo negrynumas ir yra tas substratas, kuriuo maitinasi perėjimas į dalykiškumo plotmę. Dalykinis *logos* nėra iš karto aiškus, skaidrus ir žinomas. Tik tuomet, kai žiūrime retrospektyviai, po pavykusio dialogo matome, kad dialogas rado simetrijos ašį. Tačiau dalyvaujantiems *logos* dar nėra akivaizdus. Jis aiškiai pasirodo tik tada, kai yra pažeidžiamas. Todėl Platonui šalia Sokrato sofistai yra ne mažiau reikšminga figūra. Sokrato kaip klausinėjančio ir kreipiančio pažinimo link vedlio situacija yra nevienareikšmė. Sofistai randa dingsčių suabejoti Sokrato pozicijos pagrįstumu. Kaip sako Trasimachas iš Platono „Valstybės“, – „juk žinai [Sokratai], kad klausinėti lengviau nei atsakinėti“²⁴² ir tai jis supranta kaip geriausią taktiką „sukirsti kitų atsakymus“ ir taip įtvirtinti savo nuomonę. Tačiau, kaip rodo Gadamerio analizės²⁴³, klausinėjimo lengvumas

²⁴² Platonas, *Valstybė*, Vilnius: Pradai, 2000, p. 22 (336c).

²⁴³ H.-G. Gadamer, „Hermeneutinė klausimo pirmenybė. Platoniškos dialektikos pavyzdys“ (iš *Tiesos ir metodo*), in: *Baltos lankos*, Nr. 23, Vilnius: Baltos lankos, 2006; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, S. 368–375.

ar sunkumas priklauso nuo to, kaip suprantama vieta, iš kurios klausiama. Jei šios vietos atskaitos taškas yra gatava nuomonė, tai, žinoma, sėkmingai ją slepiančiam, klausinėti lengviau nei atsakinėti. Anot Waldenfelo, tai yra „*logos* uzurpavimas“²⁴⁴, nes vieno nuomonė, kurios logika, prielaidos ir sklaidos galimybės yra žinomos tik vienam, tampa atskaitos tašku visiems diskutuojantiems. *Logos* uzurpavimas yra vienas didžiausių dialogo simetriją naikinančių veiksnių. Dialoge prieš *logos* visi lygūs, visi vienodai nutolę nuo simetrijos ašies, niekas ja asmeniškai nedisponuoja. O tas, kuris uzurpuoja *logos*, siekia tapti ta ašimi, aplink kurią viskas sukasi. *Logos* uzurpavimas ir pokalbio tvarkos primetimas yra pašnekovo „sukirtimo“ sąlygos. Tai, kad Sokratas „vengia“ atsakymų ir nuolat klausinėja, traktuojama kaip „žinančio, bet nesakančio“ vedžiojimas už nosies, o tai geriausias būdas įtvirtinti savo nuomonę.

Čia turime matyti, kad patys tokio vedžiojimo už nosies motyvai nėra dalykiniai. Kai Trasimachas kaltina Sokratą, kad šis vedžioja už nosies, pats tai supranta gerokai siauriau²⁴⁵. Jam pokalbio tikslas yra ne dalykinė tiesa, o nugalėti partnerį; pokalbis jam yra kalbų kova, kuri turi baigtis nokautu ir stipresniojo pergale. Tad, pagal sofistinę ginčo sampratą, klausinėti ir atsakinėti reikia ne tiek tam, kad išsiaiškintum dalykus, tai turi „gilesnį“, labiau užmaskuotą tikslą užvaldyti auditoriją, įtikinti siekiant savęs įtvirtinimo, garbės ar kitų tikslų. Klausimas gali apnuoginti ir parodyti partnerio pozicijos sil-

²⁴⁴ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, p. 225.

²⁴⁵ Kai Sokratas paklausia Trasimacho: „Ar tu manai, kad aš samprotaudamas uždavinėju tokius klausimus, norėdamas tau iš pasalų pakenkti?“, Trasimachas atsako: „Aš gerai žinau, kad taip darei, bet tu nieko nepeši: nuo manęs nepaslėpsi savo piktų kėslių, o nepaslėpęs neįstengsi manęs sukirsti pokalbyje.“ Platonas, *Valstybė*, p. 29 (341b).

pnumą, atsakymas gali turėti visai kitą intenciją ir prasmę, nei bandymas artikuluoti dalykus. Per sofisto figūrą į pažintinę filosofinio dialogo erdvę įsiterpia kiti interesai – ar paprasčiausias Trasimacho „noras pasižymėti“, ar kiti iš gyvenimiškos aplinkos atėję interesai.

Trasimachinės pretenzijos yra išoriniai įtampą keliantys veiksniai, kurie įsiterpia į dalykiškumo plotmę. O vidinė dalykiškumo plotmės problema ir įtampos šaltinis, išliekantis net jei kiekvienas partneris apriboja savo pretenzijas ir pereina tik į dalykiškumo plotmę, yra paties dalyko neaiškumas. Neatsitiktinai dalykinio dialogo pavyzdžiu tampa filosofinis dialogas, nes čia dalyko tiesa yra mažiausiai duota iš anksto, o dialogas realizuojasi kaip dalykinės tiesos paieška ir artikuliacija. Pats tiesos siekimas dar negarantuoja aiškaus ir apibrėžto kelio bei kriterijaus, pagal kurį iš karto būtų galima įvertinti sakomus teiginius kaip tinkamus ar priimtinius. Sokrato klaidžiojimais parodo, kad tiesos pasiekiamumas ir filosofinio dialogo rezultatas yra problemiški dalykai. Vis dėlto nežinojimas Sokratui nekliudo vertinti partnerių nuomonių ir kai kurias demaskuoti kaip tariamą žinojimą. Pats Sokratas turi nuolat reflektuoti savo nutolimą nuo *logos*, pasitikrinti, ar tinkamai eina tiesos link, ar nėra nuvestas į šalį asmeninės nuomonės, žavesio kokia nors mintimi, godumo „žodžių vaisėms“. Dialoge Sokratas pats ima si teisėjo vaidmens²⁴⁶. Tačiau kas leidžia manyti, kad Sokratas

²⁴⁶ Kaip jis sako „Valstybėje“, „Jeigu mes sukaupę jėgas į jo [Trasimacho] kalbą atsakysime savo kalba ir išvardysime, kiek gėrybių teikia buvimas teisingu žmogumi, o po to vėl kalbės jis, ir mes vėl atsakysime į jo kalbą, tai teks suskaičiuoti ir išmatuoti gėrybes, kurias mes priskiriame vienam ir kitam gyvenimui, ir pasikviesti teisėją klausimui išspręsti. O jeigu mes svarstysime taip, kaip iki šiol, vieni su kitais sutardami, tai patys būsime *ir teisėjai, ir kalbėtojai*“ [kursyvas mano – M. G.] Platonas, *Valstybė*, p. 39–40 (348b).

bus tinkamas teisėjas, kad sokratinis klausinėjimas, o partnerių atsakinėjimas tik „taip“ arba „ne“ ves prie tiesos ir nebus paprasčiausias klaidžiojimas?

Teisėjavimas sau pačiam reikalauja distancijos savęs kaip kalbėtojo atžvilgiu. Filosofiniame dialoge vieta, iš kurios galima kritiškai vertinti savo kaip kalbėtojo nuomonę, yra labai problemiška. Tiesa dar nėra žinoma, apskritai pats dialogas negali užimti kokios nors pozicijos kaip pagrindo, nes viskas turi būti užklausiama. Todėl dialogui esminis prasmės išlaisvinimas ir prasmės išpildymas vienas-per-kitą įgauna ypatingą įtampą, nes čia, anot Gadamerio, reikia „išsilaikyti klausinėjime“, „kryptyje atvirybėn“²⁴⁷. Tokio išsilaikymo prasmės neapibrėžtyje ir atvirume reikia tam, kad nebūtų nekritiškai priimta pirma pasitaikiusi, įtikinamai atrodanti nuomonė. Kalbėtojas išsako nuomonę, tačiau tai tampa jos išbandymu. Pats filosofinis dialogas, anot Gadamerio, yra „išbandymo menas“. Tačiau tai ir yra problemiška, nes teisėjo vieta nėra aiški.

Tad kas gali užtikrinti, kad einama teisingai? Reikia nepamiršti, kad dialogą hierarchizuoja jo *logos*. Šis „*logos* yra nei mano, nei tavo“; jo turėtojas yra filosofinis dialogas. Kalbantieji gali nuklysti nuo *logos* arba, juo sekdami, – įgyvendinti filosofinio dialogo idealą. Partneriai, dar nedisponuodami tiesa ir neturėdami tikrojo žinojimo, bet identifikuodami kitų interesų įsiterpimą ir aiškias klaidas, turi orientyrus patikrinti, ar nuomonės atitinka pačius dalykus. Žinoma, mato simetriškumas labiau garantuoja tiesos bendrumą, nei jos atitikimą dalykams. Tai yra pati problemiškiausia dalykinio dialogo vieta. Simetrijos matas labiau užtikrina tvarką, tačiau tiesos turinys

²⁴⁷ H.-G. Gadamer, „Hermeneutinė klausimo pirmenybė“, p. 194. Čia paliečiame labai platų filosofinio dialogo esmės klausimą, kurio nenorime plėtoti, nes jis reikalauja išskleisti ir pačios filosofijos esmės klausimą.

priklauso nuo kitų veiksnių. Dialogas kaip toks negali pateikti tiesos verifikavimo procedūrų, jis yra pernelyg spontaniškas, *atveria erdvę, išlaisvina prasmę, tačiau negali jos iki galo užbaigti ir visuomet palieka galimybę pratęsti*. Be to, pati kūniška sąveika pertraukia ėjimo dalyko link nuoseklumą – kitas savo požiūriu mane išcentruoja, atveria kitą perspektyvą ir dialogas visuomet gali būti pratęstas visai kita linkme. Tad reikia pabrėžti, kad tai, ką vadiname dalykine tiesa, yra veikiau bendras supratimas, bendras dalykų matymas, nei tiesos atskleidimas metodinio įrodymo ir nuolatinio tikrinimo būdu. Bendras dalykų matymas gali būti apgaulingas, tačiau tai neturėtų dialoge atskleistos dalykinės tiesos nublokšti į „subjektyvių“ supratimų sritį.

Dialoge ne viskas yra priimama. Čia, nors visi yra lygūs prieš *logos*, sakymo turinio aspektu tokios lygybės nėra. Tai autoriteto klausimas. Pokalbyje pasitikima kitu, tačiau šis tikėjimas ir pasitikėjimas yra „nuolatinis kreditas“²⁴⁸, kuris gana greitai gali būti iššvaistytas. Pasitikėjimas turi turėti tam tikrą pagrindą ir jis nėra vien gryna tiesos prezumpcija (t. y. prielaida, kad pokalbyje partneris sako tiesą, tik tai, ką galvoja, ir t. t.). Platono dialoguose tai Sokrato autoritetas. Autoritetas turi tam tikrą galią ir nuo Apšvietos epochos išplėtotos autoriteto kritikos rodo, kad ji gali būti visai neracionali ir nedialogiška. Nekritiškai priimti kito nuomonę galima iš baimės arba iš didelio žavesio. Antroji galimybė yra mažiau pastebima, bet ne mažiau pavojinga. Ji yra ne išorinis, o vidinis veiksnys, – autoritetas patraukia ir aš pats seku iš paskos. Tačiau dalykiškumo požiūriu dialoge autoritetas dar turi save įrodyti. Jo žodžiai dar turi būti priimti ir patvirtinti dialogo partnerių. Be abejo, pats patvirtinimas dar

²⁴⁸ B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag: Nijhoff, 1971, s. 190.

negarantuoja tiesos. Ėjimą dalykinės tiesos link gali užtikrinti tik abipusis kritiškumas, kiekvieno kritinis vertinimas dalykiškumo matu. Bet svarbiausia autoriteto dialoginio pripažinimo sąlyga – *aš pats turiu save matuoti dalykiškumo matu*. Tik tada kas nors man gali tapti autoritetu. Kaip sako Waldenfelsas, „pokalbyje autoritetas save įrodo tik tada, kai mes patys save matuojame dalykiškumo matu“²⁴⁹. Tik tuomet kitas gali pasirodyti kaip žinantis geriau, turintis daugiau patirties, gebantis geriau matyti ir atverti dalykus. Autoritetas pasirodo kaip tas, kuris turi daugiau patirties, – jo patirtimi galima pasitikėti, jis ją jau ne kartą yra išbandęs, ji nėra atsitiktinė. Pažymėtina, kad ten, kur nereikia patirties, nėra ir autoritetų. Empiriniuose moksluose, kur faktų patikimumą garantuoja prietaisai, žinių patikimumą – eksperimentai, autoritetų nėra – jie atsiranda tik ten, kur yra žinojimo neapibrėžtybė, dalyko atvirybė, o patirtis joje turi daryti sprendimą.

Taigi pozityvioji autoriteto funkcija – jis paremia ir sustiprina atsiveriančios dalykinės tiesos patikimumą. Vis dėlto reikia pažymėti, kad autoritetas yra prasmės pradžia, bet ne jos užbaigimas. Jis neužbaigia tiesos, tik ją sustiprina, o dialogo prasmę užbaigia tik dialoginis tiesos patvirtinimas. Todėl, anot Gadamerio, sokratiniam dialogui būtini patvirtinimai „taip“ arba „ne“. Kaip jis sako,

[Menas] vesti pokalbį pirmiausia reikalauja, kad pokalbio partneriai kalbėdami neprasilenktų. Todėl tai būtinai turi klausimo ir atsakymo struktūrą. Pirmoji pokalbio meno sąlyga – užtikrinti nuolatinį partnerio ėjimą kartu. Tai net per daug gerai matome iš nuolatinį pokalbio partnerių pritarimų (*Jasagerei*) Platono dialoguose. Pozityvioji šios monotonijos dalis yra vidinis nuoseklumas,

²⁴⁹ Ibid.

dėl kurio pokalbyje dalyko plėtotė eina pirmyn. Vesti pokalbį reiškia leisti vedamam dalyko, į kurį orientuojasi pokalbio partneriai.²⁵⁰

Taigi Sokratas turi nuolat pasitikrinti, ar partneriai eina sykiu ir ar visi yra vedami paties dalyko. Tad, kaip minėta, pokalbio metu kalbėjimas kitam turi klausimo ir atsakymo struktūrą. Pasakyta tezė yra klausimas tol, kol ją patvirtina partneris. Tik tuomet ji tampa atsakymu. Todėl Sokrato klausimas reikalauja „taip“ arba „ne“ kaip patvirtinimo, ar partneris eina kartu, ar jam tampa akivaizdu tai, ką sako Sokratas, ar jie taip pat, bendrai supranta dalykus. Tad, kaip pažymi Gadameris, „Dialektika kaip menas vesti pokalbį kartu yra menas sykiu matyti vieno požiūrio vienybėje (*synhoran eis hen eidos*), t. y. ji yra sąvokų sudarymo menas kaip bendrai išmąstytų dalykų išplėtojimas (*Herausarbeitung des gemeinsam Gemeintes*)“²⁵¹. Taigi kito pritarimas nėra tik pakartojimas to, kas jau buvo kuriam nors žinoma. Dialoginis prasmės patvirtinimas ir intencijų išpildymas vienas-per-kitą suteikia žodžiams kitą kokybę. Partneris pats turi atrasti dalyką, patirti tai kaip akivaizdybę, patvirtinti, kad tai, kas pasakyta ir ką jis atrado, yra bendra tiesa, bendra nuosavybė. Čia ir „pralaimintis“, praradęs savo nuomonę tampa laiminčiu, nes gauna bendrą dialogo atskleistą tiesą. Taigi dialogas „viską išsprendžia“, nes partnerius suvienija bendras dalyko supratimas. Be abejo, visiška požiūrio vienybė tėra idealas; skirtumų lieka, tačiau jau bendros prasmės srityje.

²⁵⁰ H.-G. Gadamer, „Hermeneutinė klausimo pirmenybė“, p. 194.

²⁵¹ Ibid.

◇ III dalis

DIALOGO
ĮVYKIS IR
DIALOGINIS
SANTYKIS

7 skyrius

SANTYKIS IR ĮVYKIS:
M. BUBERIS

8 skyrius

DIALOGO KRITIKA:
E. LEVINAS

9 skyrius

NUO IŠTIKTIES PRIE BENDRUMO:
B. WALDENFELSAS

◇ III dalis

DIALOGO ĮVYKIS IR DIALOGINIS SANTYKIS

Kaip minėjome antros dalies pradžioje, dialogo klausimas – tai klausimas, kaip *steigiasi bendrumas*. Dabar sąlyginai galime išskirti patirties ir ištikties vyksmus, nes dialogas yra dvipusis judėjimas – jame pamažu steigiasi bendras prasmės laukas, tai, kas turėta ir atsinešta, po truputį persilydo į prasmės bendrystę, tačiau dialogo spontaniškumas nuolat pertraukia komunikacijos tolydumą ir visuomet turi netikėtumo ir pertrūkio momentą. Iki šiol dėmesys buvo sutelktas į suvokimo, supratimo kaip sintezuojančios sąmonės veiklos ir prasmės bendrumo kūrimosi momentus. Tai mums leido išryškinti trinarę dialogo struktūrą ir atskleisti prasmės bendrumo steigimosi būdą. Vis dėlto įvykio matmuo šioje struktūroje negalėjo būti tinkamai išskleistas, nes įvykis – ištiktis nėra tos pat plotmės ar net srities. To, kas ištinka ir paveikia, prasmė dažnai pasirodo ne retencijų ir protencijų horizonte, ne pasaulinių nuorodų visumoje, o kaip tai, kas netikėta, nenumanyta, bet įvyko ir pertraukė sintezės procesą. Todėl tokie „ištikties filosofai“ kaip M. Buberis ir vėlyvasis B. Waldenfelsas

ypač pabrėžia ištikties įvykio momentą. Įvykis čia suprantamas ne kaip intencijų, laukimų, *telos* realizavimas, o kaip proveržis, pertrūkis, lūžis. Kiekviename dialoge šis momentas yra daugiau ar mažiau išreikštas, nes jis yra konstitucinis dialogo bruožas. Pats dialogas konstituoja kaip įvykis ir tuo skiriasi nuo komunikacijos įprastybės terpėje. Teleologinis įvykis yra bendro dalykų matymo įsisteigimas. Čia netikėtumai, pokalbių vingiai, vienas kito išcentravimas, spontaniški minčių skirtumų pasireiškimai vainikuojami prasmės bendrystės. O ištikties įvykis, kaip matysime, gali būti visai kitoks išsipildymas. Buberis ištikties įvykį sieja su santykio Aš–Tu įsisteigimu, kuris pertraukia anoniminius socialinius santykius (Aš–Tai) grįžta įprastybės komunikaciją. Fenomenologiniu požiūriu pats įvykis gali būti duotas patirtyje tik kaip ištiktis, todėl Waldenfelsas vėlyvuoku kūrybos laikotarpiu dar daugiau dėmesio skiria ištikčiai ir paveikčiai ir parodo jų veiksmą dialogui.

Ištiktį ir santykį dialogo pagrindu laikanti refleksija juda priešpriešų perspektyvoje. Todėl patirtis ir ištiktis Buberio, Levino, Waldenfelso filosofijoje yra radikaliai supriešinamos. Jos pateikia skirtingus dialogo principus. Čia galime pasinaudoti Levino pasiūlyto Odisėjo ir Abraomo kelių skirtumo²⁵² analogija. Dialogas gali būti Odisėjo kelias: dialoge nutinka daugybė dalykų, sąmonė daug sužino, ją kiti paveikia, ji grįžta į save pačią „įgijusi patirties“ ir į viena sukaupusi visa, kas buvo. Abraomo kelyje dialogo įvykis negrąžina ratu į tą pačią vietą: tai, kas nutinka, taip paveikia, kad dialogo situacija įgauna radikaliai naują, nenuoseklią ir visai kitos plotmės kokybę. Pati ištiktis nėra tuščias nutikimas, bet dialoginio santykio įsisteigi-

²⁵² E. Levinas, „Kito pėdsakas“, in: *Baltos lankos*, Nr. 11, 1999, p. 48.

mas. Būtent santykis tampa ta nauja žeme, kurioje apsigyvena dialogo dalyviai. Santykis tampa visai kitu dialogo matmeniu nei prasmė.

Vis dėlto nenorėtume radikalčiai atskirti šių kelių, kaip to siekia minėti autoriai. Ištiktis ir santykis yra nepaprastai svarbūs dialogo vyksmo momentai, bet ne vieninteliai. Dialogas turi savo *logos*, jis reikalauja tam tikros eigos ir minčių judėjimo, tam tikro nuoseklumo, todėl negali būti redukuotas vien į iš-tiktį ar dialoginį santykį. Patiems „ištikties filosofams“ dialogo redukcija į iš-tiktį ir santykį yra kraštutinis žingsnis. Veikiau siekiama grįsti dialogą įvykiu ir išstinkančiu santykiu.

Pripažįstame, kad grynosios dialogo formos – Aš–Tu santykio ar dalykinis dialogai – skiriasi ir yra pagrindo juos supriešinti, tačiau manome, kad didelė dalis supriešinimo kyla iš teorinių nuostatų. Nemanome, kad dialogo apmąstymas turi išeiti į gryną Aš–Tu santykio iš-tiktį arba į etinio santykio „anapus patirties“ plotmę. Fenomenologiniu požiūriu ištiktis, pertrūkis gali būti analizuojami tik patirties perspektyvoje, todėl pastarosios negalime paprasčiausiai atmesti. Be to, reikia pasakyti, kad Buberio, Levino ir mūsų intencijos skiriasi. Jiems rūpi santykis ir išėjimas iš patirties plotmės, o mums rūpi kaip tik patirties plotmė. Todėl patį įvykį analizuojame kaip iš-tiktį ir siekiame ją įtraukti į sintezuojantį dialogo vyksmą. Kad ir kaip žiūrėtume, dialogas yra bendrumo steigimasis. Jis turi grįžti prie kaupiančios patirties, matyti jos kilmę iš ištikties ir priklausomybę nuo dialoginio, etinio santykio. Šiuos momentus sieksime atskleisti kiekviename šios dalies skyriuje. Judėsime arti nagrinėjamų autorių minties, nes, mūsų supratimu, tik taip galėsime atskleisti tokius subtilius ir sunkiai artikuliuojamus dalykus – iš-tiktį, santykį ir jų sąsają su patirties vyksmu. Taigi, pirmiausia sutelksime dėmesį į Buberio požiūrį. Buberis aprašo „tikrąjį“

dialogą per Aš–Tu ir Aš–Tai, santykio ir turinio, „su kuo“ ir „apie ką“, dabarties ir praeities, patirties ir išitikties opozicijas. Toliau nagrinėsime Levino pateiktą patirties kritiką ir etinio santykio reikšmę dialoge. Trečiame skyriuje, remdamiesi vėlyvojo Waldenfelso mąstymu, grįšime prie išitikties ir patirties santykio ir atskleisime jų abiejų reikšmę dialoge.

7 skyrius

SANTYKIS IR ĮVYKIS: M. BUBERIS

Martino Buberio dialogo filosofija yra nepaprastai reikšminga visoms dialogo teorijoms. Dialogas dažnai suprantamas kaip komunikacijos sinonimas, o tai ne tiek padeda, kiek trukdo išryškinti paties dialogo esmę. Komunikacijos formos yra įvairios, to, ką galėtume vadinti dialogu, ribos plačios ir labai paslankios, todėl yra sunku apibrėžti dialogą kaip tokį. Ieškodama dialogo apibrėžčių, refleksija dažniausiai sutelkia dėmesį į intersubjektyvumo rezultata – bendrą pasaulį, bendrą prasių ir reikšmių lauką. Tačiau taip iš akių išnyksta dialogą ir komunikaciją skiriantys momentai, nes abiejų rezultatas yra bendras prasminis laukas. Buberis radikaliai keičia išeities tašką – dialogo esmė išryškėja tik per dialoginį santykį. Pokalbio dialogiškumas turi būti matuojamas ne susikalbėjimo laipsniu, bet dialoginiu Aš–Tu santykiu. Tad, ieškodama dialogo apibrėžčių, refleksija turi sutelkti dėmesį ne tiek į intersubjektyvumo *rezultata* – bendrą pasaulį kaip prasių ir reikšmių lauką, kiek į *pradžią* – dialoginį santykį su kitu. Intersubjektyvumo teorijose šis santykis yra prielaida, fone liekanti sąlyga, bet ne

esminis bendro pasaulio steigimosi momentas. Buberis pakeičia požiūrį ir išėities tašku tampa ne prasmės bendrumas, bet besisteigiantis dialoginis santykis. Mums, savo ruožtu, reikia sutelkti dėmesį į Buberio požiūrio savitumą, nes tik taip išskleisime tuos dialogo momentus, kurių nebuvo galima aiškiai matyti trinarėje dialogo struktūroje.

Buberio dialogo aprašyme galėtume skirti du kelius – nuosaikųjį ir radikalųjį. Radikalusis dialogą iš esmės redukuoja į dialoginį Aš–Tu santykį, o pats dialogas yra tiek išgryninamas, kad praranda įprastumą ir atrodo kaip ypač retos žmogiškojo gyvenimo akimirkos. Nuosaikusias kelias apsiriboja dialoginio santykio išryškinimu žmonių pokalbiuose, tarpusavio ir bendruomeniniuose ryšiuose ir parodo dialoginio gyvenimo kontūrus. Sakytume, kad dialogo aprašyme nuosaikusias kelias yra priimtinesnis, nes taip galima išvengti Buberiui priskiriamo dialogo mistifikavimo, tačiau dialoginis santykis be radikaliojo kelio nėra suprantamas. Tai matyti retuose Buberio bandymuose diferencijuoti komunikacijos formas. Veikale „Dialogas“ Buberis skiria tris „dialogo tipus“:

Tikrasis dialogas, kuriame „kiekvienas dialogo dalyvis realiai turi omenyje kitą dalyvį ar dalyvius su visa jų savita apibrėžtimi bei faktišku egzistavimu ir į jį ar juos nukreipia savąją intenciją taip, kad tarp jo ar jų randasi gyvas abipusiškumas“.

Techninis dialogas, „kuris kyla vien iš dalykinio susikalbėjimo poreikio“.

„Dialogu perrengtas monologas, kai du ar keletas žmonių, keistai susipynusiais aplinkkeliais suėjusių vienon vieton, kalbasi kiekvienas pats su savim.“²⁵³

²⁵³ M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998, p. 71.

Šis schemiškas ir pernelyg paprastas skirstymas pateikia tam tikrus pokalbių diferencijavimo ir aprašymo kontūrus, tačiau čia susiduriame su problema – ganėtinai aišku, kas turima omenyje, kai kalbama apie monologą (kuriame neklausoma vienas kito, neatsižvelgiama vienas į kitą) ar apie techninį dialogą (kuriame svarbiausia yra susikalbėti tam tikro dalyko pagrindu), tačiau gali būti visiškai neaišku, ką reiškia tokie pasakymai kaip – „realiai turi omenyje kitą dalyvį“, „turėti reikalą iš tikro“. Išraiškos yra tautologinės ir visas dialogo tipų skirstymas būtų neapibrėžtas ir paviršutiniškas, jei už jų neslypėtų „dialogo principas“, t. y. dialoginis Aš–Tu santykis.

Viskas būtų paprasta, jei dialoginis santykis turėtų statinę intersubjektyvumo struktūrą, kurią galėtume identifikuoti įvairiose pokalbio formose ir analitiškai nagrinėti kaip tam tikrą schemą ar taškų kombinaciją. Teorinių sunkumų kelia tai, kad dialoginis santykis steigiasi kaip įvykis, kuris nėra nuosekli dialogo proceso plėtotė – nuo dialogo sąlygų – link dialogo realizavimo. Įvykis pasirodo kaip „proveržis“, kaip kasdienės, anoniminės, rutininės gyvenimo eigos pertrūkis, todėl jo negalime paaiškinti komunikacijos proceso dėsningumais. Todėl struktūra nėra pakankama dialogo esmei atskleisti. Buberis dažniausiai renkasi radikalų kelią – atskleisti dialogo struktūrą per įvykius, t. y. tuos dialogo atvejus, kuriuose dialoginis santykis pasirodo savo gryniausiu pavidalu. Gal todėl Buberio pateikti aprašymai yra pernelyg kraštutiniai, kartais visai nutolsta nuo įprastai suprantamų dialogo formų. Jo pateikti dialogo aprašymai turėtų būti suprasti ne kaip medžiaga klasifikavimui, bet kaip „fenomenai“, kurie yra patiriami kaip fenomenai, o kartu tampa paradgminiais pavyzdžiais dialogiškumui²⁵⁴.

²⁵⁴ Plačiau tai yra išskleista T. Sodeikos komentare: M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, p. 175.

Čia reikia atkreipti dėmesį į paties Buberio kalbėjimo būdą. Buberis savo mąstymą traktuoja kaip rodymą, o rodymas nėra analitinis aiškinimas. Todėl kiekviena dialogo teorija, norinti remtis Buberio filosofija, nuolat susiduria su sunkumais, nes analitinį darbą tenka atlikti pačiai be Buberio patvirtinimo. Kaip teigia vienas žymiausių fenomenologinės pakraipos dialogo filosofijos tyrinėtojų M. Theunissenas, metodiniu požiūriu Buberio filosofija yra labai neapibrėžta, todėl kiekvienam, norinčiam paaiškinti „Dialoginio principo“ mintį, „reikia ją „išversti“ į filosofines sąvokas“. Tačiau didžiausia bėda yra ta, kad „toks vertimas bus *būtinai* neadekvatus“²⁵⁵. Ši problema nuolat iškyla skaitant ir nagrinėjant Buberio tekstus. Tamsios vietos dažnai negali būti paaiškintos iš hermeneutinės teksto visumos, todėl visuomet lieka neatsakyta iki galo, kiek konkreiti interpretacija nutolsta nuo Buberio minties, ją iškreipia ar transformuoja.

Kaip paties Buberio mąstyme galime rasti svyravimą tarp radikalumo ir nuosaikumo, taip Buberio interpretacijoje galime rasti radikalesnių ar nuosaikesnių variantų. T. Sodeika pasuka radikaliuokiu keliu. Jis, ieškodamas „adekvataus“ Buberio supratimo, eina ne sąvokų paieškos ar struktūrų tikslinimo keliu, bet kvestionuodamas rašto ir teksto galimybes ir įsiklausydamas į tai, kas pačiu tekstu yra neišsakoma ir negali būti išsakyta. Todėl daug dėmesio skiriama tylai, santykiui ir santykio prasmei, kurie byloja tylėdami. Be abejo, net ir klausdami, kokį dialogo aprašymą pateikia Buberis, turime suprasti, kad „Buberio tekstai pirmiausia yra kreipinys ir rodymo judesys“²⁵⁶. Todėl

²⁵⁵ M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin: Gruyter, 1965, S. 258

²⁵⁶ T. Sodeika, „Dialogas ir tekstas: pastabos Martino Buberio dialoginių tekstų paraštėse“, in: *Baltos lankos*, Nr. 11, 1999, p. 39.

Buberio intencija – skaitytojas turi suprasti tai, ką jis (Buberis) sako, ne nuodugniai ir analitiškai nagrinėdamas tekstą, bet atsigreždamas į savo patirtį ir gyvenimą. Iškalbinga yra Buberio teksto citata, kurią parinko T. Sodeika ir išspausdino ant galinio „Dialogo principo I“ viršelio:

Tam, kas manęs klausosi, sakau: „Štai tavo patirtis. Apmąstyk ją, o tai, ko negali apmąstyti, ryžkis įgyti patirties būdu.“ Dar ir dar kartą kartoju: neturiu jokios doktrinos. Tik rodau kai kuriuos dalykus. Rodau tikrovę, rodau tikrovėje tai, kas nebuvo pastebėta, ar buvo pastebėta pernelyg menkai. Imu už rankos tą, kas manęs klausosi, ir vedu jį prie lango. Atidarau langą ir rodau. Neskelbiu jokios doktrinos, tik kalbuosi.

Taigi Buberis „neturi doktrinos“, o tai reiškia, kad tamsios vietos, prieštaravimai gali būti išspręsti tik veikimo plotmėje. Tik patirdamas, „vykdydamas dialoginį žodį“, galiu suprasti, ką Buberis turėjo omenyje. Mano ir Buberio patirties tapatumo klausimas vėlgi negali būti atsakytas, nes Buberis rodo, o patyrimas ir supratimas yra „mano reikalas“. Todėl su Buberiu galima tik kalbėtis, o ne bandyti verifikuoti jo teiginius. Kita vertus, nors kiekvienas bandymas bus „būtinai neadekvatus vertimas į filosofines sąvokas“, tai neturėtų paralyžiuoti dialogo refleksijos. Tik reflektuodama šį principinį vertimo neadekvatumą, dialogo teorija gali tikėtis kuo „adekvačiau“ interpretuoti Buberio mintį ir atlikti savą analitinį darbą bei daryti išvadas apie dialogo esmę. Tai nėra vien mūsų ir Buberio filosofijos santykio klausimas. Dialogas yra vienas tikrovę konstituojančių dalykų ir mąstymas, norėdamas apimti ne tik tai, kas yra dėsninga, bet ir tai, kas yra atsitiktina (ir ne mažiau reikšminga), turi ieškoti tinkamų išraiškos galimybių. Buberio teksto savitumas sąlygojamas to, kad dialogo įvykis nėra nuoseklus dėsningas veiksmų

padarinys, jis nutinka kaip netikėtumas, o jį galima išreikšti tik pateikus ištikties patyrimo aprašymus arba nurodžius atgal į patirtį. Tačiau, reikia pažymėti, mes neperimame Buberio teksto intencijų – atsakyti į Buberio kreipinį dialogo veikla tikrovėje. Mūsų tikslas yra analitinis – išsiaiškinti, kokią konstitucinę reikšmę turi ištiktis ir santykis. Labiau pabrėžiame ištikties momentą ir tai sąlygoja fenomenologinė prieiga – ištiktis yra duota per patirtį, o santykis per ištiktį, todėl patirties matmuo išlieka esminis.

7.1 „Tarp“ ontologija

Pirmiausia turime apžvelgti patirties kritiką. Dialogo negalime suprasti be Aš–Tu santykio, o pastarasis negali būti suprastas be „tarp“ (*zwischen*) ontologijos“. Kaip nurodo Theunissenas, „sąvoka „tarp“ yra svarbiausia sąvoka“²⁵⁷, nes ji yra išeities taškas atsiribojant nuo transcendentalinės filosofijos, kurios pagrindas yra transcendentalinis *aš*. Taip pat ji turi ontologinę reikšmę, nes įvardija tikrovės *tarp* Aš ir Tu steigimąsi. „Tarp“ yra pirminis sąmonės ir realybės atžvilgiu. Nors Buberis nuolat nurodo patirtį, jo požiūrį reikėtų skirti nuo fenomenologinio. Tiek Buberis, tiek fenomenologija kalba iš *aš* pozicijos. Tačiau fenomenologijai išeities taškas yra sąmonė ir mano suvokimas bei patirtis, o Buberiui išeities taškas yra „tarp“, iš kurio kyla tiek Aš, tiek Tu. Netgi fenomenologinis tarpkūniškumo „tarp“ yra ne tapatu Aš ir Tu „tarp“. Galima kalbėti apie Buberio „susitikimo fenomenologiją“, tačiau reikia nepamiršti, kad jam išeities taškas yra susitikimo įvykis, kurio esmė yra ne suvokimas, bet būties steigimasis. Nors pamatiniai žodžiai yra tariami (o tai

²⁵⁷ M. Theunissen, *Der Andere*, p. 259.

reikštų mano suvokimą ir veikimą), nors santykis steigiasi mano ir kito sąveikoje, Buberiui svarbesnė ne sąmonių sąveika, bet būtis. „Pamatinių žodžių“ esmė yra ta, kad jie tariami „steigia tam tikrą būvį“²⁵⁸. Tai reiškia, kad ir dialoge yra esmingiausias ne patirties, bet būties momentas. Apskritai Buberis negatyviai traktuoja patirtį. Šis negatyvumas, anot Theunisseno, atlieka „negatyvų „tarp“ sferos atribojimą nuo subjektyvumo sferos“, o tai veda į „pozityvų „tarp“ kaip susitikimo apibrėžimą“²⁵⁹. Patirtis Buberiui yra subjektyvumo sfera, suvokimo imanencija, neperžengianti *aš* vidujybės ribų, – „Patiriantysis nedalyvauja pasaulyje. Juk patyrimas yra „jame“, o ne tarp jo ir pasaulio“²⁶⁰. Patirties negatyvumą sustiprina tai, kad patyrimas atlieka objektyvuojančią funkciją ir suvokime Tu tampa „kuo nors“, taigi – objektiiniu sąmonės turiniu. O susitikimas yra „tarp“ srities dalykas, į kurį sąmonė tegali atsakyti.

Žvelgdami iš fenomenologinės perspektyvos, turėtume pažymėti, kad Buberis patirtį traktuoja pernelyg siaurai. Patirtis apribojama tik psichine išgyvenimų sfera, todėl vidaus ir išorės skirtis iš esmės atitinka dekartinį sąmonės ir tikrovės atskirimą. Buberis šias problemas „išsprendžia“ nesigilindamas į sąmonės struktūras; jos jam tampa nereikšmingos, jis sutelkia dėmesį į susitikimo faktiškumą ir tiesiog pereina į kitą matmenį. Atskaitos tašku tampa tai, kad susitikimo įvykis, t. y. santykio tarp manęs ir kito įsisteigimas, kuria tikrovę. Aišku, Buberis nepateikia išplėtos ontologijos, jis vengia šio termino, todėl Theunisseno siūlomą terminą – „tarp ontologiją“ – turėtume traktuoti ne tiek kaip teorinį dalyką, bet kaip bandymą atskleisti susitikimo faktiškumą. Ontologijos terminą gali

²⁵⁸ M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, p. 69.

²⁵⁹ M. Theunissen, *Der Andere*, p. 259, 266.

²⁶⁰ M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, p. 72.

pateisinti tik paralelės M. Heideggerio štai-būties ontologijai brėžimas. Įvykio faktiškumą turime suprasti kaip egzistencinį faktiškumą, kurį Heideggeris skiria nuo „*factum brutum* objekcinio faktiškumo“²⁶¹. Heideggeris, aprašydamas būti-pasaulyje, skiria „kategorinį“, erdvinį geometrinį santykį tarp daiktų ir egzistencinį „buvimą prie...“²⁶². Pastarasis yra pirminis štai-būties buvimo būdas. Buberis, savo ruožtu, skiria „vieno-buvimą-šalia-kito (*Nebeneinandersein*)“ ir „vieno-buvimą-pas-kitą (*Beieinandersein*)“²⁶³, kurie reiškia daiktinio buvimo vienas šalia kito ir žmogiškojo egzistavimo kaip tarpžmogiško ryšio skirtumą. Aišku, Buberio atlikto skyrimo negalime laikyti tapčiu Heideggerio skirčiai, nes Heideggerio su-būties Buberiui yra nepakankama aiškinant dialogo esmę. Dialoginis buvimas Buberiui yra esminis faktinio gyvenimo dalykas, tačiau čia svarbiausia ne tiek permanentinis buvimas su kitais bendrame pasaulyje, kiek susitikimas su kitu. Tarpžmogiškumo erdvę sudaro ne tik egzistencinis vienas-su-kitu kaip konstitucinis bendro pasaulio momentas, bet ir susitikimas, kuris nėra universali permanentinė su-būties struktūra. Kaip sako Buberis, „tikrasis gyvenimas visuomet yra susitikimas“²⁶⁴. Vis dėlto nereikėtų radikalčiai supriešinti sambūvio ir susitikimo. Veikiau, pasak Sodeikos, reikia atkreipti dėmesį ne į daiktinį, bet į „veiksminį“ tikrovės aspektą. Buberis pasinaudoja vokiečių kalbos galimybėmis – *Wirklichkeit* (tikrovė) kildinti iš *wirken* („veikti“, „paveikti“, „dalyvauti“). Taip santykio tikrovė atskiriama nuo daiktinės tikrovės, t. y. realybės, suprantamos pagal

²⁶¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1993, S. 135.

²⁶² Ibid., p. 54.

²⁶³ M. Buber, *Dialogo principas II: Dialogas. Klausimas pavieniui*.

Tarpžmogiškumo pradai, Vilnius: Katalikų pasaulis, 2001, p. 89.

²⁶⁴ M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, p. 80.

lotyniškąją *res*. Atitinkamai pats santykis turi „performatyvų“ pobūdį. Jis nėra santykis *Verhältnis* prasme, kuris, pasak So-deikos, reiškia „abstraktesnį, ‘matematinį’ santykį tarp dviejų tik išoriškai susietų elementų ir atitinka Aristotelio kategorijų lentelėje minimą santykio kategoriją“²⁶⁵. Aš–Tu yra santykis *Beziehung* (ryšys, sąryšis, santykis) prasme, kuris traukia, sieja (vok. – *ziehen*) dvi žmogiškąsias būtybes.

Taigi „tarp“ turėtų būti suprantamas pirmapradiškumo požiūriu. Buberiui Aš yra išvestinis „tarp“ atžvilgiu. Kaip sako Buberis, „Aš tarsi elementas randasi tada, kai pirmapradžiai išgyvenimai, vitaliniai pirmapradžiai žodžiai Aš–veikiantis-tavąjį–Tu ir Tu–veikiantis-manąjį–Aš suskaidomi substautyvuojant, hipostazuojant dalyvius“²⁶⁶ (šiam „*Ich-wirkend-Du*“ ir „*Du-wirkend-Ich*“ reikėtų išgirsti tikrovės – *Wirklichkeit* – skambesį). Theunissenas ypač sureiškina šį momentą ir šią Aš ir Tu vienas kito paveikimo sąsają laiko abipusės partnerių konstitucijos ženklu, kuris turėtų tapti „Aš ir Tu kilmės iš „tarp“ šifru“²⁶⁷. Taigi mes galėtume „tarp“ laikyti genezės dalyku. Aš genezė turėtų aptikti „tarp“ kaip tai, kas eina prieš „viso, kas yra subjektyvu ir objektyvu, konstituciją“. Susitikimo įvykis tarp manęs ir kito, sąveika su juo konstituoja mane kaip subjektą, mane kaip „Aš iš žodžių poros Aš–Tu“. Tai yra reikšminga, nes, remdamiesi Buberiu, intersubjektyvaus pasaulio konstitucijoje galime matyti ne tik subjektyvumo ir pasaulio santykį, bet ir „tarp“ (*inter*) įvykį, kurio nelieka gyvenamojo pasaulio prasmų sedimentacijose. Tai yra ta sąveikos su kitu būties plotmė, kurios esmingai neapčiuopia, o tik suponuoja suvokimą ir prasmų lauką aprašanti refleksija.

²⁶⁵ Ibid., p. 76.

²⁶⁶ Ibid., p. 92.

²⁶⁷ M. Theunissen, *Der Andere*, p. 273.

Aš–Tu santykis atsiranda kaip įvykis, kuris steigia būvį. Buberis, norėdamas išryškinti Aš–Tu faktiškumą, iš esmės eina negatyviosios teologijos keliu. Dialoginį santykį, patį dialogą „apibrėžia“ tuo, kas nėra dialogas. Todėl čia viską lemia perskyros – „su kuo“ / „apie ką“, ištiktis / patirtis, dabartis / praeitis, kreipimasis / žinojimas. Susitikimo įvykis yra atribojamas nuo žinojimo, naudojimo, vartojimo, mėgavimosi ir kitų praktinių bei teorinių sričių. Tačiau taip faktiškumas tampa dvilypis. Buberis pabrėžia, kad jis kalba apie „tikrą žmogų“, nurodo tikrovę ir tą tikrovę įvardija ne kaip ypatingus įvykius, bet kaip pačią kasdienybę. Todėl Buberio filosofija dažnai pasirodo prieštaringa – dialogo įvykis yra kas kita nei įprastybė, jis iššoka iš kasdienių sąryšių tinklo, tačiau jis taip pat yra kasdienybės ir „tikrojo gyvenimo“ sritis. Čia reikia atkreipti dėmesį į dialoginio *įvykio* ir dialoginio *gyvenimo* tikrovės skirtumą. Buberis pats supranta kasdienybės dvilypumo problemą, tačiau nesištingia šios problemos pašalinti. Kaip jis pats teigia, – „man rūpi proveržis (*Durchbruch*)“, t. y. Aš–Tu santykio proveržis Aš–Tai įprastybės tėkmėje. Tačiau kai Buberis klausia, kur atsiduria žmogus, išsivadavęs iš Aš–Tai pančių, atsako: „Ne tame, kas tauru, herojiška, šventa, ne kokiam nors Arba–Arba, o tik menkoje kasdienybės rūstybėje ir kasdienybės malonėje, su ja aš turiu reikalą toje pačioje „tikrovėje“, kurios reikalai ir įsipareigojimai mane saisto.“²⁶⁸ Taigi Aš–Tu, susitikimo, dialogo įvykis ne išmeta iš pasaulio, bet steigia pasaulį „tarp“ pagrindu ir jį pratęsia. Todėl įtampa tarp įvykio (atskirto nuo Aš–Tai tėkmės) ir gyvenimo (atskirto nuo monologinio gyvenimo) veikiau yra perspektyvų skirtumas. Į dialogo faktiškumą žvelgiama iš dviejų skirtingų perspektyvų – pirmu atveju dėmesys sutelkiamas į

²⁶⁸ M. Buber, *Dialogo principas II*, p. 94.

dabarties momentą, antru – į gyvenimo tėkmę. Pirmasis išsiveržia iš kasdienybės, rutininės, vartojimo ir naudojimo sričių, antrasis apima dialoginį gyvenimą, kuriam būdinga atvirumas, betarpiškumas, abipusiškumas. Gyvenimas apibrėžiamas nebe įvykio, o tikrumo terminais. Kaip sako Buberis, „Dialoginis gyvenimas – tai ne tas gyvenimas, kuriame dažnai turime reikalą su žmonėmis, o gyvenimas, kuriame su žmonėmis, su kuriais turime reikalą, turime reikalą iš tikro“²⁶⁹. Tad, kaip pažymi Sodeika, dialogas „yra ne tiek kokia nors išskirtinė veiklos rūšis, skirtinga nuo kitų veiklos rūšių, kiek greičiau universalus buvimo būdas, aprėpiantis bet kokią veiklą ir bet kokią būti“²⁷⁰. Tad nors įvykio faktiškumas išryškinamas negatyviuoju būdu kaip proveržis, kasdienybės pertrūkis, jis grąžina prie tos pačios kasdienybės, tos pačios tikrovės. Tačiau kuo išsiskiria Aš–Tu būvio steigimasis?

7.2 Dialogo erdvė ir laikas

Norėdami atskleisti dialogo esmę, turime sutelkti dėmesį į tai, kaip Aš–Tu santykis steigia erdvę ir laiką. Įsteigtas būvis išsiveržia iš daiktinės realybės ir jos faktiškumas bei savitumas nesiduoda paaiškinamas realybės kategorijomis. Kaip sako Buberis, Aš–Tu santykio steigimosi įvykis yra „metafizinis ir metapsichinis aktas“²⁷¹, o tai reiškia, kad jis nėra fizinės ir psichinės realybės (suprantamų pagal dekartines perskyras) plotmės dalykas. Tikroviškumas gali būti atskleistas ir parodytas tik per patirties prizmę, per tai, ką patirtis pagauna, o kartu ir nepagauna

²⁶⁹ Ibid.s, p. 72.

²⁷⁰ T. Sodeika, „Dialogas ir tekstas“, p. 38.

²⁷¹ M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, p. 113.

na („tarp“ pirmenybė) paties santykio steigimosi įvykyje. Štai vienas svarbiausių Aš–Tu santykio erdvės steigimosi aprašymų Buberio filosofijoje:

Jei stoviu prieš žmogų kaip prieš manąjį Tu, jei sakau jam pamatinį žodį Aš–Tu, tai jis jau nebe daiktas tarp daiktų ir nebe iš daiktų sudarytas daiktas.

Jis jau yra nebe *Jis* ar *Ji*, kuri ar kurią apibrėžia kitas *Jis* arba *Ji*, nebe taškas, kybantis iš laiko ir erdvės supintame pasaulio tinkle; ir nebe savybė, kurią galima patirti, aprašyti, nebe netvirtai surištas savybių maišelis. Jis yra *Tu*, be jokios kaimynystės, nesudurstytas ir vientisas, pripildantis visą horizontą. Ne todėl, kad būtų tik jis ir daugiau nieko, bet todėl, kad visa gyvena *jo* šviesoje.

[...] Ir kaip ne malda yra laike, bet laikas maldoje, kaip ne auka yra erdvėje, bet erdvė aukoje (jei kas apgręžia šį santykį, sunaikina ir tikrovę), taip ir žmogus, kuriam sakau *Tu* – jo neįmanoma rasti kuriame nors laike ir kurioje nors vietoje.²⁷²

Nors žmogus, kuriam sakoma Tu, turi daiktinį-materialų pavidalą, kreipimasis išgyvenamoje erdvėje iškelia jį iš pasaulinių daiktinių sąryšių tinklo. Fenomenologiniu požiūriu Tu įgauna konkretybę ir apibrėžtis ne iš pasaulio horizonto, bet pats yra toks išskirtinis, kad steigia horizontą. Jis „pripildo visą horizontą“, „visa gyvena jo šviesoje“, todėl įprastinės pasaulio apibrėžtys atsitraukia ir visa, kas papuola į akiratį, suprantama tik jo atžvilgiu. Teigimas, kad Tu yra „be jokios kaimynystės“, leidžia dar radikaliau suprasti Tu išskirtinumą pasaulio atžvilgiu. Tu išskirtinumas pralaužia buvimo vienas su kitu, tiksliau, su-būties lygmenį. Čia reikšmingas ne tik atsisakymas suobjektinti kitą, bet ir pastangos suvokti bei suprasti sustabdytas. Heideggeris parodė, kad bet koks, netgi ikipredikacinis supratimas yra „su-

²⁷² M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, p. 76

prantantis-interpretuojantis“²⁷³. Interpretacija yra pirminis esinio duoties būdas ir, reikia nepamiršti, kad vienas svarbiausių interpretacijos momentų yra pasisavinimas. Interpretacija yra projektuojantis anticipuojantis supratimas, kuris iš pasaulinių sąryšių tinklo apmeta supratimo galimybes kiekvienam naujai sutiktam esiniui²⁷⁴. Tuo interpretacija yra pavojinga, nes ji visuomet žmogiškai sutinka esinius ir kartu žmogiškai juos pasisavina supratimo būdu. Suprasti – reiškia pasisavinti. Tu kaip kokio nors esinio supratimas reiškia jo įtraukimą į pasaulinių sąryšių tinklą ir tokiu būdu jo kaip daikto pasisavinimą. Šis momentas geriausiai atsiskleidžia žmogaus santykyje su gamta. Pirminiame santykyje su būtimi gamta (t. y. žmogui svetima sritis) atsiskleidžia parankumo būdu. Gamtos būtybės tyli ir mažiausiai gali pasipriešinti pasisavinančiai interpretacijai. Jos negali tiesiogiai užginčyti žmogiškojo matymo. Buberis, analogiškai Heideggeriui, demonstruoja interpretacijos užvaldymo galimybes santykyje su mažiausiai galinčia atsakyti ir pasipriešinti būtybe – medžiu:

Žvelgiu į medį.

Galiu matyti jį kaip paveikslą: veržli, šviesos užlieta kolona arba trykštantis žalumas, pro kurį romiai žvelgia žydras sidabrinis fonas.

Galiu jį justti kaip judėjimą: srūva arterijų tinklas, apjuosęs aukštyrą besistiebiančią ir sykiu tvirtą šerdį; šaknys siurbia, lapai kvėpuoja – nepalaujamas medžio bendravimas su žeme ir oru; ir dar patsai tamsusis augimas.

Galiu jį priskirti tam tikrai rūšiai ir stebėti kaip tos rūšies egzempliorių, žiūrėdamas jo sandaros bei gyvybės pobūdžio.

²⁷³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 149. Žr. 1.2 poskyrį.

²⁷⁴ Pažymėtina, kad Heideggeris ir Buberis skirtingai vartoja susitikimo (*Begegnung*) sąvoką. Buberiui ji reiškia *as* ir kito susitikimą, o Heideggeriui susitikimas yra esinio duoties ir jo aptikimo būdas.

Galiu taip šiurkščiai nepaisyti jo šiuokartiškumo bei konkrečios formos, kad jame regėsiu tik tam tikro dėsnio išraišką – dėsnio, kuriam paklūsta nuolatinė jėgų priešprieša, arba dėsnio, pagal kurį susimaišo ir išsivaikšto įvairios medžiagos.

Galiu jį paversti skaičiumi, ištirpdyti ir įamžinti skaičių santykyje.

Medis visą laiką yra mano objektas, jis turi savo vietą ir savo metą, savo rūšį ir savo sandarą.²⁷⁵

Kaip matome, Buberis pateikia galimus medžio įtraukimus į pasaulinių nuorodų visumą, iš kurios medis yra suprantamas stebinčio, plastinio, poetinio, biologinio ar fizikinio žvilgsnio horizonte. Tai skirtingos medžio matymo galimybės, kurių horizontai nesutampa. Čia būtų galima pažymėti, kad ir pats santykis su konkrečiu medžiu minėtose galimybėse yra skirtingas. Pirmasis sutelkia dėmesį į medžio individualumą; čia svarbus santykis su pačiu individu. Kiti matymo būdai – medį traktuoja kaip atvejį bendrybės atžvilgiu, todėl medis kaip konkretus individas jiems nėra svarbus. Tačiau visiems šiems matymo būdams bendra tai, kad jie įtraukia medį į pasaulinių sąryšių tinklą ir iš jo medis įgauna apibrėžtis, savybes, „kaimynystę“. Taip jis tampa „surištu savybių maišeliu“, o matymas, norėdamas turiningai pamatyti, turi eiti medžio savybinių apibrėžčių keliais numatytame horizonte. Aiškindamas Aš–Tu santykį Buberis demonstruoja, kaip Aš–Tu santykyje sustoja galimos interpretacinės kryptys. Kaip jis tęsia toliau:

Tačiau gali atsitikti (kai susijungs valia ir malonė), kad, stebėdamas medį, aš būsiu įtrauktas į santykį su juo, ir štai jis nebe Tai. Mane pagavo išskirtinumo galia.

²⁷⁵ M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, p. 74.

Visai nebūtina atsisakyti vienokio ar kitokio stebėjimo būdo. Nėra nieko, nuo ko turėčiau nusigręžti, kad pamatyčiau, ir nėra žinojimo kurį turėčiau pamiršti. Greičiau viskas – paveikslas ir judėjimas, rūšis ir egzempliorius, dėsnis ir skaičius – viskas čia sujungjama.

[...] jis stovi visu savo gyvenamu kūnu prieš mane ir turi reikalą su manimi, kaip ir aš su juo – tik kitaip.

Išskirtinumas kaip įvykis, o ne paties daikto savybė kitų savybių atžvilgiu, ištraukia kitą iš horizonto. Žvelgiant nuosai kiuoju požiūriu, galimos interpretacijos, kaip rodo pavyzdys, neturi būti atmetos; priešingu atveju tai būtų tuščias Tu, esantis priešais. Tačiau interpretacijos yra sustabdomos ir jos neveda mano suvokimo tolesniais akies ir minties judėjimo vingiais. Neatsitiktinai Buberis pabrėžia pasyvumo momentą („mane pagavo išskirtinumo galia“), nes čia ne aš judu galimų interpretacijų ir projektų kryptimis, bet kitybė sustabdo klausiantį analitinį požiūrį. Pati suvokimo plotmė nėra pašalinama, tačiau praranda savo visa lemiančią funkciją. Pasak Sodeikos, bandydami suprasti Aš–Tu santykį, turime neišleisti iš akių to, kad Tu, t. y. kitas, įvardijamas šauksmininko linksniu. „Šauksmininko linksniu ištartas žodis nieko neišreiškia ir nieko nežymi.“²⁷⁶ Šis „nieko neišreiškia ir nieko nežymi“ gali būti suprastas kaip radikalus kito savasties turinio ir santykio su kitu atskyrimas. Vis dėlto manytume, kad Tu kaip sąvoka nieko nežymi ne todėl, kad kitas yra neturiningas, bet todėl, kad kreipimasis įvyksta kitoje plotmėje. Įsitraukimas į situaciją reikalauja vienaip ar kitaip elgtis, atsakyti ir t. t. Tai nužymi supratimo ir veiksmo užduotis, tačiau kyla ne iš mano pasisavinančios interpretacijos, bet iš „tarp“, iš susitikimo įvykio, į kurį atsakydamas aš galiu ką nors daryti.

²⁷⁶ T. Sodeika, „Dialogas ir tekstas“, p. 36.

Tad, žvelgdami nuosaikiau, galime skirti dvi susitikimo su kitu išgyvenimo formas. Pirmą būtų – analitinis identifikuojantis ir niuansus fiksuojantis matymas. Jį atskleidžia minties judėjimas stebėjimo aprašyme. Antrasis išgyvenimas – kito duotis, stovėjimas priešais kitą, kuriame savybės kaip tokios nėra atskirai pastebimos. Šį momentą galėtume paaikškinti E. Levino veido matymo aprašymu. Stovint priešais kitą žmogų matomas jo veidas; veido neįmanoma nematyti. Tačiau, kaip sako Levinas, „Kai matote nosį, akis, kaktą, smakrą ir galite juos aprašyti, jūs atsisukate į kitą asmenį kaip į objektą“. Čia pat jis nurodo kitą galimybę – „Geriausias būdas susitikti su kitu asmeniu – tai net nepastebėti jo akių spalvos!“²⁷⁷ Kaip galima matyti kitą ir kartu nematyti jo savybių? Juk pokalbyje kito mimika ir gestikuliacija kalba, o jų nematyti – reiškia negirdėti kito. Tačiau dėmesio sutelkimas į akių spalvą, juo labiau veido stebėjimas tokia seka, kokia nurodo Levinas, reiškia jo kaip objekto matymą. Kai dėmesys fiksuoja ir, svarbiausia, *identifikuoja* jo akių spalvą, kaktos ir smakro savybes, tuomet mes „turime reikalą“ ne „iš tikro“, bet su kito savybėmis. Kai kitas man nerūpi, ar pokalbyje yra nuobodžiaujama, klaidžiojantis žvilgsnis pagauna vieną ar kitą savybę, aš susidvejinu, mano sąmonė iš dalies pasitraukia iš pokalbio ir aš pastebiu, kaip partneris neįprastai gestikuliuoja, kaip jo mimika, kalbėjimo tonas nesutampa su jo mintimis, jis atrodo labai piktas ir nervingas žmogus, o jo akies trūkčiojimas veikiausiai yra nuovargio ar nervinio sutrikimo padarinys. Kai negirdi, ką partneris kalba, gali pamatyti kitus labai „iškalbingus“ dalykus, bylojančius apie partnerį. Tačiau tai nėra dėmesingumas kitam. Kito savybių nematymas yra pozityvus dalykas tada, kai esi ištraukęs į pokalbį. Pasak Levino, santykiyje kitas matomas kitaip nei objektas:

²⁷⁷ E. Levinas, *Etika ir begalybė*, Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 86.

Veidas yra reikšmė, reikšmė be konteksto. Tuo noriu pasakyti, kad kitas asmuo dėl savo veido tiesumo nėra personažas kontekste. Paprastai esame „personažai“: Sorbonos profesorius, valstybės tarybos prezidentas, tokio ir tokio sūnus, paso įrašai, nešiosena, elgsena. Kiekviena reikšmė įprastine šio žodžio prasme siejasi su tokiu kontekstu: dalyko prasmė priklauso nuo jo santykio su kitu dalyku. Čia priešingai, veidas yra prasmė tik dėl jos pačios. Tu – tai tu. Šia prasme galima sakyti, kad veidas nėra „regimas“.²⁷⁸

Tad, kai Buberis sako, kad „viskas – paveikslas ir judėjimas, rūšis ir egzempliorius, dėsnis ir skaičius – viskas čia sujungiamas“, tai turėtume suprasti kaip visuminį žvilgsnį, kuris mato ne savybes, bet kitą. Kitas užpildo horizontą ne prasmingų savybių detalėmis, bet savo prasme, kuri yra vientisa ir neskaidoma. Būtų galima sakyti, kad ji yra neapibrėžta ir neatsitiktinai Buberio filosofija kaltinama dėl pernelyg didelio Tu ar paties Aš–Tu abstraktumo²⁷⁹, tačiau čia reikia atkreipti dėmesį į tai, kad Tu konkretybė nereiškia jo prasmės ir prasminių niuansų apibrėžtumo ir konkretumo. Kito išorė yra prasminga, tačiau ne savybių prasme. Tad Tu buvimą „be jokios kaimynystės“ ir

²⁷⁸ Ibid., p. 86–87. Čia atsiribojame nuo Veido, pagrindinės Levino filosofijos sąvokos, conceptualiojo lauko. Mums svarbus tik partnerio matymo specifiškumo aprašymas. Nemanytume, kad galime dėti lygybės ženklą tarp Buberio Aš–Tu santykio ir Levino etinio santykio. Levinas žvelgia į jį daug radikaliau, čia nėra nuosaikiojo varianto. Kitas yra nepasauliškas ir transcendentiškas. Gal todėl vienas svarbiausių Levino kritikos momentų – abipusiškumo Buberio Aš–Tu santykyje kritika.

²⁷⁹ Šiuo klausimu J. Baranova atkreipia dėmesį į Levino išsakytą Buberio kritiką. Kaip ji teigia, „Buberio atrastą Aš–Tu susitikimą Levinas laikė grynai formaliu“ (J. Baranova, *XX amžiaus moralės filosofija: pokalbis su Kantu*, Vilnius: VPU leidykla, 2004) ir su tuo galima sutikti. Teorinėje plotmėje Aš–Tu yra pernelyg menkai išsakomas ir mąstymui paliekama pernelyg maža nuorodų, kad būtų galima tiksliau apčiuopti Aš–Tu santykio pobūdį.

turėtume suprasti kaip kontekstinių savybių atsitraukimą į šalį. Tu nepriklauso nuo kokio nors dalyko, jis neapibrėžiamas kontekstu, o matomas kaip vienatinis kitas.

Visuminis kito priėmimas reikalauja ir visuminio manęs išitraukimo. Kaip sako Buberis, pabrėždamas tikrovinį dalyvavimo momentą, „Pamatinis žodis Aš–Tu gali būti pasakytas tik visa esybe. Pamatinis žodis Aš–Tai negali būti pasakytas visa esybe“²⁸⁰. Kaip tai suprasti? Antruojų atveju Aš yra subjektas, kuris suvokia Tai, t. y. objektą. Čia dalyvauju ne tiek aš su visa savo būtimi, kiek mano sąmonė. O „sakymas visa esybe“ reiškia visišką išitraukimą į Aš–Tu santykio erdvę ir dalyvavimą „būvio“ steigime bei vyksme. Todėl Buberiui atskaitos tašku tampa ne suvokimas, bet dalyvavimas. Savo ruožtu, dalyvavimas reiškia ne tik mano išitraukimą, bet ir santykį su būtimi – susitikime „žmogus ima, bet ima ne kokį nors „turinį“, bet esamybę“²⁸¹. Esamybės priėmimas yra ne turinio suvokimas, bet leidimasis ir įėjimas į santykį. Todėl čia viena svarbiausių yra betarpiškumo sąvoka. Pati betarpiškumo sąvoka yra negatyvi – reiškia tarpininko tarp Aš ir Tu nebuvimą. Tačiau tai erdvinė charakteristika, o laikiniu aspektu ji pozityviai nužymi santykio tikrovės dabartį. Kaip sako Buberis,

Kas yra santykiyje, tas dalyvauja tikrovėje, t. y. būtyje, kuri yra ne tik jame ir ne tik už jo. Bet kokia tikrovė yra veikimas, kuriame aš dalyvauju negalėdamas jo pasisavinti. Kur nėra dalyvavimo, ten nėra ir tikrovės. Kur yra pasisavinimas, ten nėra tikrovės. Dalyvavimas yra juo tobulesnis, juo betarpiškesnis yra Tu prisilietimas.²⁸²

²⁸⁰ M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, p. 70.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 176.

²⁸² *Ibid.*, p. 130–131.

Taigi tarpininkų nebuvimas, negalėjimas pasisavinti per tarpininkus (sąvokas, vaizdinius ir t. t.) leidžia „juo tobuliau“ įeiti į santykį. Gal todėl Buberis neigiamai vertina refleksijos vaidmenį santykyje. Refleksijos pastanga gali sugriauti santykį, bet koks bandymas reflektuoti iš karto atitraukia nuo dalyvavimo ta prasme, kad į betarpišką erdvę, betarpiškumo dabartį įsiterpia tarpininkas – laiko distancija ir išgyvenimo refleksija. Pažymėtina, kad kuo labiau Buberis nori tapatinti santykį ir betarpiškumą, tuo radikaliau jis turi jį redukuoti į laiko akimirką ir nerefleksyvumą.

Aš–Tu santykio laikas apibrėžiamas dabartimi. Išorinio laiko požiūriu negalime objektyviai fiksuoti, kada santykis prasideda, kiek trunka, kada baigiasi. Jo negalime matuoti minutėmis ar valandomis. Santykis turi savą tėkmę, kurią apibrėžia vidinis išgyvenimo laikas. Santykis yra dabartiškas, jo dabartis yra dalyvavimo dabartis. Tiksliau, dalyvavimas apima ne tik tai, kas yra patiriama ir išgyvenama savu intensyvumu, bet ir tai, kas ištinca kaip įvykis. Laiko trukmę ir pobūdį nulemia dalyvavimo „tarp“ terpėje intensyvumas. Anot Buberio, „Dabarties – ne taško, kuris žymi tik kiekvieną kartą vien mintyse nustatomą „praėjusio“ laiko pabaigą, sustabdytos tėkmės regimybę, bet tikros ir pilnos dabarties – esama tik tiek, kiek esama esamybiškumo, susitikimo, santykio. Tik todėl, kad Tu tampa esamuoju, randasi dabartis“²⁸³. Taigi dabarties trukmė gali būti matuojama ne laiko tįsumu, bet ištikties ir išgyvenimo betarpiškumu. Šis dabarties, dalyvavimo ir betarpiškumo suvienijimas yra radikalus santykio laiko išgryninimas. Tačiau betarpiškumas santykyje yra visa apimantis tik išgryninto laiko sąskaita.

Betarpiškumo ir santykio tapatinimas tampa problemiškas, jei ieškome nuosaikešnio varianto ir klausiamo, kaip tai galio-

²⁸³ Ibid., p. 81.

ja ilgesniems pokalbiams, pasikartojantiems susitikimams su draugais, mylimais žmonėmis ir t. t. (ypač jei pripažįstame Buberio tezę, kad Tu laiko tėkmėje neišvengiamai turi virsti Tai²⁸⁴). Buberis šią problemą „išsprendžia“ persokdamas iš betarpiškos dabarties į gyvenimo perspektyvą. Kalbėdamas apie meilę, jis negali jos redukuoti į meilės aktą, todėl priverstas suspenduoti betarpiškumo reikalavimą. Kaip sako Buberis, klausdamas apie santykio išlaikymo laiko tėkmėje galimybes, „Ne santykis neišvengiamai išnyksta, tik betarpiškumo aktualybė. Net meilė negali užsiturėti (*verharren*) betarpiškame santykiyje; ji tęsiasi, tačiau tęsiasi tik pereidama iš aktualybės į latentiškumą“²⁸⁵. Taigi Buberis sušvelnina savo poziciją ir tai atveria kitą perspektyvą. Vietoj perskyrų dalyvavimas / žinojimas, betarpiškumas / refleksija pasitelkiama dialoginio ir monologinio gyvenimo skirtis²⁸⁶. Dialoginis gyvenimas nėra sudarytas iš Aš–Tu santykio „čia ir dabar“ vyksmų sumos. Čia Aš–Tu santykis pasireiškia išiktimi, kuri organizuoja gyvenimą ir grindžia nuostatas, pasirinkimus, sprendimus.

7.3 Patirtis ir išiktis. Aktyvumas ir pasyvumas

Aš–Tu santykiyje susipina tokios priešybės kaip kreipimasis ir atsakas, patirtis ir išiktis, aktyvumas ir pasyvumas, ėmimas ir priėmimas. Kaip sako Buberis, „santykis sykiu yra ir pasirinktumas, ir rinkimasis, ir pasyvumas, ir aktyvumas“²⁸⁷. Vis dėlto,

²⁸⁴ Ibid., p. 87.

²⁸⁵ Ibid., p. 165.

²⁸⁶ M. Buber, *Dialogo principas II*, p. 72.

²⁸⁷ M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, p. 80.

nors Buberis vienodai pabrėžia tiek aktyvumo, tiek pasyvumo momentus, sakytume, kad pasyvumas turi perviršį. Tai galima paaiškinti „tarp“ pirmenybe prieš *aš*. Santykio steigimas nėra vien tik *aš* darbas, atliktas pagal valingai ir sąmoningai pasirinktą planą, laiką ir situaciją. Dažnai Buberis teigia visiškai priešingą dalyką – „Tu sutinka mane malonės dėka – ieškodami jo nerasime“²⁸⁸. Tuo norima pabrėžti įvykio spontaniškumą, faktiškumą ir neredukuojamumą į subjektyvybės sritį. „Tarp“ negimsta iš *aš* „ketinimų“. Kita vertus, pati Buberio vartojama kalba ne tiek sujungia priešybes, kiek nuolat išskiria aktyvumą ir pasyvumą, *aš* išgyvenimą ir „tarp“ įvykį.

Pats santykio įvardijimas kaip Aš–Tu reiškia, kad *aš* sakau – *tu*. Juk *aš* kreipiuosi į ką nors, o santykio užmezgimas priklauso nuo mano laikysenos ir mano pamatinių žodžių ištartimo. Pati kalba rodo, kad veiksmo pradžia eina iš manęs. Tačiau, jei bandytume apskaičiuoti, kiek kartų Buberis aprašo Aš kreipimosi į Tu ir Tu kreipimosi į Aš vyksmus, matytume, kad vyrauja antrasis. Galime pažymėti, kad mano sakymas Tu net nėra aprašomas kaip patirtis. Jis yra abstraktus principas, tiksliau, jis aprašomas kaip mano laikysena, bet ne veiksmas. O ten, kur Buberis pateikia santykio steigimosi aprašymus, iš esmės vyrauja Tu kreipimosi į mane, ištikties ir paveikties aprašymai. Kodėl taip yra? Gal tai yra esminis dialogo momentas?

Kaip minėta, Buberis negatyviai traktuoja patirtį dėl to, kad ji objektyvuoja ir pasisavina. Ko nors suvokimas apsiriboja subjektyvybės imanencija. Buberio darbai reikšmingi tuo, kad jis, aprašydamas santykio ir dialogo patirtis, vartoja ne patirties (*Erfahrung*), bet ištikties (*Widerfahrnis*) terminą. Ištiktis nėra tapatu patirčiai. Buberiui svarbu, kad tai, kas ištinka, vyksta

²⁸⁸ Ibid.

būties plotmėje ir verčia mane į tai, kas ištiko, reaguoti, atsakyti. Negalime ištikties visiškai atskirti nuo patirties plotmės. Būtų galima ištikusį įvykį traktuoti vien kaip būties plotmės dalyką, kuris vyksta anapus patirties, o tai, ką aš suvokiū, – kaip grynai mano sąmonės dalyką. Tačiau čia reikia turėti omenyje, kad santykio faktiškumas nėra faktiškumas fizikiniu požiūriu. Aš–Tu steigia būvį ir tai mane ištinka kaip tikrovė. Todėl ištiktis neatsiejama nuo subjektyvybės, tačiau čia subjektyvybė yra pasyviajame paveikties moduse. Įvykis nutinka „tarp“ plotmėje, o ištikta sąmonė gali bandyti asimiliuoti būtį ir įgyti patirties. Patirtis ir ištiktis nėra sinchroniškos. Patirtis vėluoja ir seka tuo, kas įvyksta. Patirtinis pasisavinimas nebus tapatus tam, kas ištinka, taip, kaip prasmė nesutampa su būtimi. Taigi Tu sakyme subjektyvybės momentą turėtume suprasti ne kaip pradžią – aš savo valia apsisprendžiu ir kreipiuosi, bet kaip dalyvavimą – aš įsitraukiu į mane ištikusį santykį. Dėl „tarp“ pirmenybės mano aktyvios pastangos pasireiškia iš esmės pasyviai – kaip laukimas ir priėmimas. Buberis išryškina pasyviają dialogiškumo ir net paties dialoginio gyvenimo prigimtį – „Gyventi reiškia būti tuo, į kurį kreipiamasi. Mes turime tik priimti, tik išgirsti tą kreipinį“²⁸⁹. Taigi mano aktyvumas pasireiškia ne tiek kaip sakymas, kiek kaip bandymas išgirsti tą, kas į mane kreipiasi. Kita vertus, ar negalima būtų sakyti atvirkščiai – „gyventi reiškia kreiptis į ką nors“? Manytume, kad Buberiui šis teiginys yra visiškai priimtinas, tačiau pirmasis yra svarbesnis, nes jis išreiškia mūsų dialoginio buvimo pasaulyje prigimtį. „Pasaulio vyksmas [...] yra kreipinys į mane.“ Mano „aktyvumas“ – pasiruošimas yra nuostata, – kai ištiks kreipinys, aš jį išgirsiu, priimsiu, nepraleisiu. Pasyvumas turi perviršį dėl ištikties pirmenybės netgi aktyviuose

²⁸⁹ M. Buber, *Dialogo principas II*, p. 60.

veiksmuose. Aš prieinu prie kito, kreipiuosi į jį, pradedu su juo kalbėtis, tačiau mano pokalbis virs dialogu tik tuomet, jei mane išstiks Aš–Tu santykis, jei „sutaps valia ir malonė“.

Pasiruošimas priimti Buberiui tampa etine dialoginio gyvenimo privalomybe – aš privalau atsakyti. Atsakymu Buberis grindžia dialoginę etiką, kurios pagrindinis principas – atsakomybė yra ne iš anksto nustatytos pareigos prisiėmimas, bet atsakymas į konkretų kreipimąsi. Dialoginė etika nėra universali ta prasme, kad jos pagrindas yra ne tiek aktyviai pasirinkti žmogaus veiksmai pagal moralinę normą arba kategorinę imperatyvą, kiek žmogaus atsakymas situacijoje. Kitaip tariant, veiksmas situacijoje valdomas ne laisva valia pasirinktos ir privalomos moralinės normos, bet atsakymo, kuriame negali kito kreipimosi redukuoti į tam tikrą moralinio elgesio kategoriją. Čia nėra išankstinės tvarkos, kurioje mes esame lygūs moralės atžvilgiu; čia yra kreipimasis ir mano atsakas. Be abejo, to nereikia priešinti moralei, kreipimasis ir atsakas gali būti moralūs, tačiau jų vidinis motyvas nulemtas ne normos, bet atsakymo. Būtent čia, tiesioginiame susitikime ir santykiyje Buberis išvėgia etikos pradą ir prasmę. Kaip jis sako,

Atsakomybės sąvoką būtina gražinti iš specialiosios etikos sferos, kur ore lengvai sklendo „privalėjimas“, į gyvenamo gyvenimo sferą. Tikroji atsakomybė yra tik ten, kur esti tikras at-sakymas. At-sakymas į ką? Į tai, kas žmogų išstinka, ką žmogus gauna pamatyti, išgirsti, pajusti.²⁹⁰

Taigi atsakomybė pirmiausia yra atsakymas į veiksmą. Tu sakymas turi tą pasyvųjį momentą, kad aš susitinku ką nors tuomet, kai mane kas nors išstinka. Tik ištiktyje aš galiu (at)sakyti Tu. Apskritai etika pažymėta išlyga „jeigu“; moralus elgesys

²⁹⁰ Ibid., p. 67.

galimas tik tuomet, jei žmogus gali laisvai ir sąmoningai apsispręsti. Savo ruožtu, dialoginė etika dar labiau priklauso nuo šios išlygos. Kitas kreipiasi, o aš turiu atsakyti; tačiau „turiu“, „privalau“ atsiranda tuomet, jei santykis mane ištinka ir jei aš atsakau. I. Kanto etika negali leisti situacijai valdyti mano elgesio, o dialoginė etika kyla iš situacijos, todėl čia ir negali būti universalios moralės normos, skirtos konkrečioms tipinėms situacijoms. Pačios situacijos negali būti tipinės. Dėl to jose aš esu atsakingas ne už moralinės normos realizavimą ar vykdymą, bet už pačią situaciją. Kaip sako Buberis, „Naujai sukurta pasaulio konkretybė atiduota į mūsų rankas, mes atsakome už ją. Šuo pažvelgė į tave, ir tu atsakai už jo žvilgsnį, vaikas paėmė tave už rankos, ir tu atsakingas už jo prisilietimą, žmonių minia žengia pro tave, ir tu atsakai už jų vargus.“²⁹¹ Juk čia galiu būti „laisvas“ ir neatsakyti, galiu paprasčiausiai neišgirsti. Šuns žvilgsnis gali būti tik žvilgsnis tarp kitų, vaiko paėmimas už rankos gali būti eilinis prisilietimas, o pro žmonių minią sėkmingai galima praeiti, nes ji net nesikreipia į mane tiesiogiai. Tad mano laisvė gali būti abejingumas kitam. Todėl viskas priklauso ne tik nuo mano apsisprendimo (pvz.: „dabar pasiryžau ir nuo šiol būsiu autentiškame santykiyje su visais“), bet ir nuo Aš–Tu akimirkos priėmimo, – *jeigu* mane paliečia kitas, *jeigu* mane ištinka santykis. Taigi dialoginė etika yra ištikties etika. Ji nesileidžia universalizuojama, nes pati ištiktis nepateikia universalių, vidujai neprieštarinčių struktūrų, kurias būtų galima fiksuoti kaip individualius elgesio principus ir nuolat neprieštarinčiai realizuoti dialogo situacijose. Kaip minėta, laikysena gali būti tik pasyvi – aš privalau atsakyti, priimti, tačiau koku būdu, nėra iš anksto nustatyta. Tokia etika yra „anapus gėrio ir blogio“,

²⁹¹ M. Buber, *Dialogo principas II*, p. 69.

nes tai, kas gera ar bloga, pasako ne išankstinės taisyklės, bet Aš–Tu santykis. Tai situacijos etika ir ji negali tapti visuotinė. Ji gali tarpti tarpasmeniškumo sferoje, tačiau negali tapti socialinių santykių reguliavimo principu ir būti tiesiogiai taikoma taisyklėse ir įstatymuose.

7.4 Dialogo įvykis

Dabar galime grįžti prie tikrojo dialogo apibrėžčių. Ką reiškia – „kiekvienas dialogo dalyvis realiai turi omenyje kitą dalyvį ar dalyvius su visa jų savita apibrėžtimi bei faktišku egzistavimu ir į jį ar juos nukreipia savąją intenciją taip, kad tarp jo ar jų randasi gyvas abipusiškumas“²⁹²? Svarbiausios dialogo apibrėžtys tampa ne išliekantis dialogo rezultatas – susikalbėjimas, tarpusavio supratimas, bet žmogaus laikysena, Aš–Tu santykis ir abipusiškumas. Laikysena, kaip minėjome, yra pasiruošimas priimti kitą. Ji yra „visa esybe“, nes kitas „turimas omenyje“ ne kaip tam tikro socialinio vaidmens atlikėjas, bet „su visa savo apibrėžtimi“. Tai reikšminga dialogo tvarkai. Buberis nuolat priešina tikrąjį dialogą – viešam, politiniam, propagandiniam kalbėjimui, kuriuose kalbamasi su kitu, siekiant juo pasinaudoti savo tikslais. Šalia manipuliacinio momento, kai kitas tēra priemonė kam nors, svarbus yra pokalbio tikslingumo klausimas. Buberis nuolat pabrėžia tikrojo pokalbio netikslingumą, nes, jei pokalbio tikslas yra susikalbėti apie tam tikrus dalykus, tuomet kitas nėra pagrindinis tikslas. Tačiau abstrakčios perskyros (tikslas / priemonė) nedaug ką paaiškina. Daug svarbesnė yra ta aplinkybė, kad tikslingame dalykiniame pokalbyje kitas traktuojamas ne kaip priemonė, bet kaip dalinis kitas, t. y. tam

²⁹² Ibid., p. 71.

tikro vaidmens atlikėjas. Jei kitas atlieka tik socialinį vaidmenį, tai dialogą palaiko vien socialinė tvarka, socialinės konvencijos. Tipinės komunikacijos schemos iš karto pasiūlo tam tikrą pokalbio tvarką ir čia mes susikalbame bei puikiai suprantame vienas kitą. Kai kalbu su pardavėja, valstybinės įstaigos tarnautoju, studentais, dėstytojais ir t. t., laikaisi tam tikros tvarkos. Čia tipinių schemų ribose netgi galimi saviti socialinių santykių intensyvumai – galima būti daugiau ar mažiau dėmesingam, mandagiam ir atsižvelgiančiam į kitą. Tačiau vis vien su jais kalbu kaip su pardavėja, valstybinės įstaigos tarnautoju, studentu, dėstytoju. Negaliu sau leisti painioti socialinių vaidmenų ir keisti pokalbio tikslumą. Tiesiog galiu būti nesuprastas. Visa tai reikalauja atitinkamos laikysenos kito atžvilgiu ir bendrauti su kitu kaip siekiančiu tų pačių tikslų ir toje pačioje srityje. Tačiau Buberiui tikrojo pokalbio pagrindas yra ne tiek „tarpusavio sąsaja, teikianti bendras patirtis ir bendras reakcijas“, paremta „daugelio žmonių bendrabūviu“ (o tai reglamentuoja pokalbių tipus įvairiose situacijose), kiek vieno-priešais-kitą tarpžmogiškumas, kuriame santykis su kitu peržengia socialinių konvencijų lygmenį. Šis peržengimas galimas ne tiek ypatingų intencijų, kiek išties lygmeniu. Todėl „tikrasis pokalbis“ įvyksta visai kitoje plotmėje. Be abejo, tai nereiškia, kad tai bus visai kitos situacijos ir ypatingo proceso dalykas, kuris iš anksto nulemia, ar pokalbis bus „tikras“, ar ne. Kaip tik tikrasis pokalbis įvyksta pokalbyje, kuris neprasideda iš anksto kaip tikras, bet įvyksta ten, kur kalbama, ir tik ištikęs santykis pokalbį paverčia dialogu.

Čia vienas svarbiausių ir problemiškesnių dalykų yra abipusis skirtumas. Abipusis skirtumas Buberiui yra ne tiek išankstinė dialogo sąlyga, kiek tai, kas steigiasi tikrojo pokalbio metu. Paprastai dalykinis pokalbis įmanomas, jei aš ir kitas angažuojamės susi-

kalbėti. Jei aš stengiuosi, o kitas daro ką kitą, pokalbis nėra įmanomas. Buberis vėlgi pabrėžia abipusiškumą visai kitu – santykio – matmeniu. Čia abipusiškumas dar tik steigiasi pokalbio metu ir patį pokalbį paverčia dialogu. Tad abipusiškumas yra ne tiek valios, kiek ištierties dalykas – abipusiškumas išsipildo kaip mano ir kito „sąjunga“. Buberis pripažįsta, kad šį momentą sunku paaiškinti, todėl tik pateikia pavyzdžių, kurie patys turėtų paaiškinti. Pateiksime ilgą fragmentą iš „Dialogo“:

Mano draugystė su vienu, dabar jau mirusiu žmogumi radosi iš įvykio, kurį, jei kas nori, gali vadinti nutrukusiu pokalbiu. To įvykio data – 1914 metų Velykos. Keletas žmonių, atstovavusių įvairioms Europos tautoms, susirinko draugėn, kad, nujausdami artėjančią katastrofą, pamėgintų sudaryti tam tikrą autoritetingą antnacionalinį organą. Derybų metu viešpatavo tas atvirumas, kurio substancinį vaisingumą kažin ar dar kada nors buvau taip stipriai patyręs: jis taip paveikė visus pokalbio dalyvius, kad visos fikcijos subyrėjo ir kiekvienas žodis tapo faktu. Kai svarstėme sudėtį didesnės grupės, kuri būtų turėjusi imtis oficialios iniciatyvos (buvo nuspręsta susirinkti tų pačių metų rugpjūčio mėnesį), vienas iš mūsų – tai buvo aistringas susitelkimo ir teisumu galingos meilės vyras, – suabejojo, ar grupės sąrašė ne per daug žydų, ar kai kurioms šalims atstovaujančių žydų skaičius nebus neproporcingai didelis tų šalių delegacijose. Nors tokios abejonės buvo nesvetimos ir man [...], vis dėlto taip išsakytos jos man pasirodė nepakankamai pagrįstos. Aš, kaip užkietėjęs žydas, pareiškiau protestą prieš šį protestą. Dabar nebeprisimenu kaip, bet kalbėdamas paminėjau Jėzų ir tai, kad mes, žydai, jį pažįstame iš vidaus, jo, kaip žydo, paskatas ir pajautas pažinodami tokiu būdu, kuris jam paklususioms tautoms yra nežinomas. „Toku būdu, kuris jums neprieinamas“, – pasakiau anam kunigui. Jis atsistojo, aš irgi sto-
vėjau, ir mes žvelgėme vienas kitam į akis – giliai iki pat širdies. „Kas buvo – prazuvo“, tarė jis, ir mes visų akivaizdoje pasibučiavome.

Žydų ir krikščionių santykių situacijos aiškinimasis virto žydo ir krikščionio sąjunga; šiuo virsmu išsipildė dialogika. Nuomonės pražuvo, kūną turėjo tik faktinis vyksmas.²⁹³

Buberis pats pripažįsta, kad jo pateiktas nutikimas gali būti laikomas nutrūkusiu pokalbiu. Būtų galima manyti, kad, pakeitus nuomonės, konfliktas buvo išspręstas ir jie susikalbėjo, tačiau jei klausiamo, „dėl ko jie sutarė?“, matome, kad negalime pateikti aiškaus atsakymo. Buberis sąmoningai pašalina visus „apie ką“ ir demonstruoja, kad abipusiškumas steigiasi kaip sąjunga vien tik santykio matmeniu.

Šis pavyzdys parodo dar vieną probleminį dalyką – abipusiškumo asimetriją. Atrodo, kad čia vienas partnerių tiesiog nusileido, o Buberis taip ir liko prie savo nuomonės. Tai galima suprasti ir kaip manipuliacinį dalyką – lengva deklaruoti abipusiškumą, kai partneris nusileidžia. Tačiau, jei grįžtume prie Aš–Tu santykio, matytume, kad asimetrija veikia yra mano pusėje. Šį dalyką Buberis suproblemina, kai, viena vertus, teigia, jog „santykis yra abipusiškumas“, o kartu tvirtina, kad „santykis gali gyvuoti net tada, kai žmogus, kuriam sakau Tu, savo patyrimo to nesuvokia“²⁹⁴. Abipusiškumo asimetrija yra paradoksalus dalykas. Daug paprasčiau suprasti abipusiškumo simetriją, – dalykiniame pokalbyje esame lygūs, vienodai nutolę simetrinės ašies atžvilgiu, abudu angažuojamės dalykui ir save apribojame dėl dalykiškumo. Tačiau Buberiui tokios pokalbio sąlygos, keliamos kiekvienam pokalbio dalyviui, nėra būtinos. Buberis apčiuopia esminį ir paradoksalų dialogo bruožą. Jam reikalingas ir abipusiškumas, ir asimetrija. Asimetrija galima iš mano pusės – aš galiu atsakyti tik už save, galiu stengtis priimti

²⁹³ M. Buber, *Dialogo principas II*, p. 53–54

²⁹⁴ M. Buber, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, p. 77.

ir atsakyti. O abipusiškumas, nors ir priklauso nuo kito intencijų, išlieka „tarp“ ir įvykio dalykas. Abipusiškumas nepriklauso nei vien nuo mano, nei vien nuo kito valios. Abipusiškumas atsiranda kaip išsipildymas. Tik jis pokalbį paverčia dialogu. Minėtame pavyzdyje nei abipusiškumas, nei sąjunga nebuvo garantuoti. Pokalbis kilo spontaniškai, jis prasidėjo kaip konfliktas, bet taip pat spontaniškai įsisteigė Aš–Tu santykis ir išsprendė konfliktą – jį pavertė dialogo priešistore.

Čia reikia atkreipti dėmesį į dialogo „istorijos“ momentą. Paprastai dialogas neprasideda niekur. Jam reikia tam tikrų sąlygų. Tačiau tikras pokalbis nėra nuosekli pokalbio rutuliojimosi dalis, nes pats Aš–Tu santykis pasirodo kaip „proveržis“. Būtų galima sakyti, kad Aš–Tu santykis yra neistoriškas, nes jis nėra pasauliškas Aš–Tai prasme. Jis nėra pokalbio loginis padarinys, kai partnerių pastangos veda prie kulminacijos. Be abejo, negalime atmesti pastangų reikšmės, tačiau vien pastangos negali garantuoti abipusiškumo įsisteigimo. Kaip sako Buberis, „tikrojo pokalbio neįmanoma suplanuoti. Tiesa, nuo pat pradžių jis jau turi savyje nustatytą pamatinę tvarką, tačiau nieko negalima valdyti, pokalbio tėkmė priklauso nuo dvasios, ir daugelis atranda tai, ką jis gali pasakyti, ne anksčiau, negu išgirsta dvasios šauksmą“²⁹⁵.

Ką reiškia „daugelis atranda tai, ką jis gali pasakyti, ne anksčiau, negu išgirsta dvasios šauksmą“? Tai nuoroda į tai, ką partneriai gali ir turi pasakyti. Norėdamas abipusiškumą ir sąjungą perkelti vien į santykio matmenį, Buberis dar labiau išryškina problemą, pasirinkdamas tarpreliginių dialogų pavyzdį. Jis sako: „ten kur tikėjimas, tezei nevalia pražūti.“ Čia sutarti dėl dalyko yra sunkiai įmanoma. Norint dalykiniame dialoge sutarti dėl

²⁹⁵ M. Buber, *Dialogo principas II*, p. 188.

dalyko, reikia pereiti į dalykiškumo plotmę. Būtent ten galimas sutarimas ir bendras dalykų matymas. Tačiau tarpreliginiame dialoge negalima atsisakyti savo tikėjimo tiesų ir priėti bendrą tiesą (dažnai karštligiškas bandymas rasti bendrą tiesą baigiasi mažai ką sprendžiančiomis, komiškomis tezėmis – „mes vis vien tikime į tą patį Dievą“ ir t. t.). Pasak Buberio, tikram pokalbiui tai netrukdo, dialogas išsipildo kitoje plotmėje. „Nė vienas iš besiginčijančių neprivalo atsižadėti savo įsitikinimų, tačiau kai jie netikėtai ką nors daro arba kai juos staiga kas nors išstinka, jie sudaro tai, kas vadinama sąjunga, įžengia į karalystę, kurioje įsitikinimų dėsniai negalioja.“²⁹⁶ Pokalbio dvasia, reglamentuojanti pokalbio tvarką, nėra nuomonių susidūrimo, ginčo ar diskusijos tvarka. Nuomonės čia svarbios tiek, kiek jos dalyvauja kreipimesi ar atsakyme, tiksliau, tiek, kiek netrukdo ar neužtemdo kreipimosi ir atsakymo. Todėl tezė, nors ir išsako ma, veda prie dialogo tiek, kiek į ją gali būti atsakyta santykio atsaku, o ne atsakymu teksto plotmėje. Išgirsti dvasios šauksmą – tai išgirsti kvietimą į santykį, kuris, steigdamas abipusiškumą, pokalbį paverčia dialogu.

²⁹⁶ Ibid., p. 54.

8 skyrius

DIALOGO KRITIKA: E. LEVINAS

Levinas žengia toliau link santykio matmens išgryninimo. Šiame kelyje pats dialogas tampa problemiškas. Levinui dialogas nebėra nekvestionuotina vertybė, galinti įprasminti santykius su kitu ir pačiu savimi. Jam dialogas tampa įtartinu dalyku tiek, kiek komunikacijoje slypi „galia dominuoti“²⁹⁷. Įtarumas dialogo kaip komunikacijos atžvilgiu pastebimas jau pagrindiniuose Levino veikaluose „Totalybė ir begalybė“ ar „Anapus būties arba kitaip negu būtis“, tačiau aiškiausiai Levinas savo nuostatas dialogo atžvilgiu suformuluoja nedideliame straipsnyje „Dialogas“, parašytame enciklopedijai „*Christlicher Glauben in modernen Gesellschaft*“. Čia jis, viena vertus, paremia Buberio įžvalgą, kita vertus, jas kritiškai persvarsto. Kodėl Levinui dialogas yra įtartinas? Nors minėtoji „galia dominuoti“ tik primena apie galimą užmaskuotą monologinę poziciją pačiame dialoge, Levino radikalumas pasižymi tuo, kad jis,

²⁹⁷ E. Levinas, *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, Vilnius: Aidai, 2001, p. 295.

keldamas klausimą, išsina anapus dialogo filosofijai esminės monologo ir dialogo perskyros. Dialogas reikalauja Buberio pabrėžiamo abipusiškumo, kuris kaip dialogo sąlyga gali sunaikinti etinį santykį²⁹⁸. Apskritai etinis santykis su kitu netaapatu dialogui. Šią jo intenciją išduoda ir paskutinio „Dialogo“ skyriaus pavadinimas „Nuo dialogo prie etikos“, kurį galima suprasti tiesiog pažodžiui – *nuo* dialogo *prie* etikos – tarsi etinis santykis reikalautų peržengti dialogą ir pereiti į kitą plotmę.

8.1 Prasmės ir empiriškumo vertė

Levino etinė pozicija lemia dialogo kritikos pobūdį. Levinui svarbiau ne klausimas apie dialogo pobūdį, bet klausimas apie jo vertę. Tad alternatyva galėtų būti formuluojama taip – ar dialogo vertė gali būti matuojama komunikacijos rezultatyvumu, susikalbėjimo ir pasiekto bendrumo kokybe, ar ji turi būti matuojama etiniu santykiu su kitu? Levinui ši alternatyva yra ontologijos ir etikos alternatyva. Pirmoji mato būtį ir prasmę ir jos perspektyvoje kalbėjimas suprantamas kaip dalykų įvardijimas, o dialogas – kaip prasmių mainai ir prasmės bendrumo steigimasis. Levinas priešinas dialogo kaip vien komunikacijos proceso traktuotei. Ją jis laiko bendra Vakarų tradicijai, kurioje dialogas tampa susikalbėjimu apie ką nors, o vėliau racionalių pokalbiu ir tiesos paieška. Nors čia ataidi Buberio motyvai (santykio ir turinio priešprieša), kritikos taikiniu tampa ne tiek dia-

²⁹⁸ Nors etinis santykis yra Levino filosofijos esmė, mes jo plačiau neapatarsime. Tai daryti verčia paties Levino filosofija, nes jos pagrindinės sąvokos, sudarančios jo filosofijos audinį, yra taip glaudžiai susijusios, kad tenka išsamumą aukoti dėl minties tiesumo. Dialogas nėra svarbiausia Levino problema, o mums reikia tik labai plono siūlo iš Levino filosofijos audinio.

logo forma, kiek tam tikros formos vertė. Taigi, Vakarų mąstyme dialogas tampa pokalbiu, „per kurį pašnekovai įeina į vienas kito mąstymą, kai dialogas priverčia *išgirsti proto balsą*“²⁹⁹. Išgirsti proto balsą – reiškia suprasti argumentus, išsakytus pokalbyje, juos priimti, racionaliai suvokti dalyką, sutarti dėl jo ir taip atrasti ar įsteigti bendrą tiesą. Kaip matome, Levino atliekamos dialogo kritikos atskaitos taškas yra kitoks nei Buberio, – ne asmens monologiškumas, tiesioginis užvaldymas ar pasinaudojimas kitu, bet pati racionali Vakarų mąstymo tradicija, kuri dialogą redukuoja į racionalią komunikaciją, daro nereikšmingus skirtumą ir neįveikiamą kito transcendencijos pasipriešinimą. Anot Levino, dialogas sutampa su pažintine veikla, o „pažinti abiemis pašnekovams reiškia įeiti į kito mąstymą, sutapti per protą, susilieti jame bendroje vidujybėje“. Be abejo, dalykinio racionalaus pokalbio atžvilgiu toks tvirtinimas yra teisingas, tai tiesiog racionalaus pokalbio struktūra, ir šis dalykinio dialogo bruožas nebūtų toks dramatiškas, jei jame Levinas neįžvelgtų vertybinės nuostatos – „Protas esąs tikrasis vidinis gyvenimas. Protas yra vienas“. Tokia nuostata reiškia gyvenimo redukavimą į racionalumo ir išaiškinamumo sferą.

Straipsnio „Dialogas“ pradžioje Levinas protestuoja prieš gyvenimo ir savimonės tapatinimą, gyvenimo redukciją į išgyvenimus ar psichines patirtis, pasaulio ir gyvenimo paslapties išaiškinamumą remiantis sąmone. Levino nuostata – dialogas, kalbėjimas, santykis su kitu yra daugiau negu apčiuopia sąmonė ar gali būti paaiškinta remiantis „ko nors“ sąmonės struktūra. Ir fenomenologiniu požiūriu dialogas yra „daugiau“ nei gali apimti sąmonė, o juo labiau teorija³⁰⁰, tačiau Levinas šį

²⁹⁹ E. Levinas, *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, p. 294.

³⁰⁰ A. Mickūnas, „Dialogo sritis“, in: *Baltos lankos*, Nr. 11, Vilnius: Baltos lankos, 1999, p. 230.

„daugiau“ laiko ne horizontiniu, bet pamatiniu dalyku. Todėl jo dėmesys nukreiptas ne tiek į sąmonės intencionalumo struktūros korekcijas, kiek į siekį išvaduoti gyvenimą bei santykį su kitu iš intencionalumo struktūros³⁰¹. Be abejo, Levinas siekia gerokai daugiau ir to negalima adresuoti fenomenologijai tiesiogiai. Jis priešinasi gyvenimo ir jo prasmės sutapatinimui ir tiesiog protestuoja prieš tai, kad „gyventi ir būti būtų tranzityviniai veiksmoždziai“³⁰². Gyvenimas ir buvimas, o ypač buvimas kito akivaizdoje, priešais kito veidą dialoge, yra daugiau (ar net kas kita) nei *ko nors* suvokimas, patyrimas ar išgyvenimas, daugiau (ar net kas kita) nei pagaunama prasmė. Čia įsivedamas dar vienas matmuo, kuris dažniausiai lieka paraštėse – gyvenimo empiriškumas, kuris netelpa ne tik į suvokiamą prasmę, bet ir į tos prasmės horizontą. Pavyzdžiui, gyvenimo ir buvimo laikas, viena vertus, yra išgyvenamas, tačiau kartu slenka tam tikras neišgyvenamas laiko posluoksnius, kuris neturi prasmės ir dažnai atsiveria kaip beprasmybė senėjimo momentų patyrimė. Omenyje turime ne subjektyvių išgyvenimų priklausomybę nuo objektyvių procesų (kiekviena būtybė gyvena tik tam tikrą laiką), bet to „daugiau“ konstitucinę reikšmę. Nuo jos priklauso ir vertybinė laikysena – žmonės nori gyventi prasmingą gyvenimą. Bet paradoksas – kuo prasmingesnį gyvenimą siekiama gyventi, tuo labiau jis redukuojamas į prasmę, o hipertrofuota prasmės

³⁰¹ Levino ir Buberio mąstyme lengvai galime atpažinti *via negativa*. Buberis Aš–Tu atskleidžia per tai, kas nėra Aš–Tai, Levino etinis santykis remiasi „sužlugusiu intencionalumu“. Tačiau, kaip nurodo R. Šerpytytė, Levino filosofija neturėtų būti lengva ranka priskirta negatyviajai teologijai. Negatyviosios teologijos praktikuojamos patirties tikslas – „vienovė su Juo [Dievu] kaip mistinės kontempliacijos aktas“ (R. Šerpytytė, *Nililizmas ir Vakarų filosofija*, Vilnius: VU leidykla, 2007, p. 222). Tai labiau tinka Buberio filosofijai, tačiau Levino etinis santykis kaip tik nėra vienovė, todėl Levinas ieško kito kelio etiniam santykiui išreikšti.

³⁰² E. Levinas, *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, p. 290.

paieška veda prie vis didesnio prasmės stokos ar jos prarasties patyrimo. Vien tik prasmingas gyvenimas praranda gyvenimo esmę. Tokia gyvenimo redukcija į prasmę yra esminių nepatirtinių gyvenimo sluoksnių praradimas.

Lygiai taip pat ir dialogas turi esminį nepatirtinį posluoksnį, kuris išnyksta dalykinio, o ypač pažintinio dialogo vertėje. Žinoma, nereikėtų Levino kritikos pernelyg radikalizuoti, nors jį skaitant per dialogo filosofijos prizmę (supriešinančią pokalbio *apie ką... ir su kuo...* kaip dvi dialogo vyksmo alternatyvas), jis gali pasirodyti kaip radikali kraštutinybė, naikinanti bet kokią dialogo kaip susikalbėjimo prasmingumą. Priešingai, Levinui svarbesni ne dialogo struktūros interpretavimai, nurodantys skirtingus – tikro ir netikro – dialogo vyksmo būdus, bet tai, kas slypi už dialogo struktūros – etinis santykis, realizuojamas dialoge. Jį aiškindamas, Levinas iš pat pradžių pabrėžia vertybinius momentus, ir klausimą – kas yra dialogas kaip santykis su kitu – tiesiog apverčia ir perkelia į etikos plotmę. Jis neaprašo, koks būtų dialogas kaip santykis su kitu, atsižvelgiant į visą jo formų įvairovę, bet teigia kito transcendencijos vertę. Be abejo, toks šuolis nėra savaime suprantamas. Suformuluotos alternatyvos – ontologija arba etika – kontekste perėjimas prie etikos veikiausiai lemiamas to, kad pati ontologija, t. y. atsakymas į klausimą, *kas* yra kitas, dalykas ir pats dialogas, veda prie tam tikrų vertybinių nuostatų, užgožiančių leviniškai suprantamą santykį su kitu.

8.2 Susikalbėjimo prievarta ir etinis santykis

Tad ką pražiūri „ontologinis“ dialogo kaip komunikacijos aprašymas? Čia pirmiausia reikia atkreipti dėmesį į komunikaci-

jos struktūrą. Komunikacija, kaip rodo pats žodis, steigia arba suponuoja tam tikrą bendrumą ir tai mūsų kultūroje tampa vienu svarbiausių dialogo vertę grindžiančių dalykų. Dialogo kaip komunikacijos būdu žmonės gali susikalbėti apie dalykus, turėti bendrą pasaulį, spręsti bendrus reikalus. Dalykinio pras­mės bendrumo kaip komunikacijos esmės pripažinimas nebūtų toks pavojingas, jei, kaip minėjome, tai nesąlygotų dialoge tam tikrų vertybinių nuostatų kito ir dalyko atžvilgiu. Kai dialogas yra suprantamas *tik* kaip komunikacija, t. y. susikalbėjimas ar kalbėjimasis apie ką nors, atitinkamai yra formuluojami dialo­go tikslai. Tai matėme nagrinėdami dalykinį dialogą, – siekiant susikalbėti apie ką nors, numatomi tam tikri tikslai, tam tikros dalyvavimo taisyklės, tam tikros partnerių vertybinės nuostatos. Su kitu susikalbama, jei kitas kalbasi su manimi, siekia to pa­ties tikslo. Pokalbyje partneriai turi įvykdyti tam tikras sąlygas, ateiti su tam tikromis vertybinėmis nuostatomis – neprisirišę prie savo nuomonės, pasirošę pripažinti savo nežinojimą, atvi­ri dalyko tiesai. Čia svarbi „gera valia suprasti“, „mokėti klaus­ti“, „mokėti išklausti“ ir t. t. Tuomet dialogas steigia tam tikrą „žaidimo“ erdvę, kurion turi įeiti žaidėjas, paklusti žaidimo *lo­gos* ir taip išmokti žaisti. Dialogo *logos*, kuris yra nei mano, nei tavo, tampa „simetriniu matu“³⁰³, kuriuo gali būti matuojamos partnerių išsakytų teiginių pretenzijos į teisingumą. Taip daly­kiškumo *logos* pateikia dialogo sėkmės ir vertės matą ir užtikri­na susikalbėjimą bei tiesos suradimą.

Dalykinis dialogas, turintis susikalbėjimo apie ką nors struktūrą, vertinamas ne tik dėl savo galimybių surasti tiesą, bet ir dėl to, kad, atrodytų, sėkmingai sprendžia galios ir prie-

³⁰³ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, S. 224. Plačiau apie tai žr. šeštame skyriuje.

vartos klausimą. Dialoge visuomet yra tam tikras nuomonių susidūrimas ar ginčas, tad dialogas ypač vertinamas dėl to, kad sudaro galimybes šį ginčą išspręsti taikiai, be prievartinio vienos nuomonės primetimo kitam. Kadangi dialogo matu tampa ne kurio nors partnerio nuomonė, o paties dialogo *logos*, dialogo tikslas negali būti sofistinis siekis – paslėpus savo „piktus kėslus“, „sukirsti kitų atsakymus“, kaip išsitaria Trasimachas iš Platono „Valstybės“³⁰⁴. Sokratiniame dialoge prievartos klausimas išsprendžia tarsi savaime – dialoge net pralaimėjęs, t. y. atsisakęs savo nuomonės, tampa laiminčiu, nes gauna dialogo išbandytą ir patikrintą žinojimą. Atrodytų lengvai pasiekiamas bendrumas labiausiai skatina tokią dialogo formą perkelti į kitas gyvenimo sferas. Atrodo, kad tik surasdama bendras tiesas, bendruomenė tampa bendruomene. Dialogas žada, kad jam vykstant bendrumas steigsis be prievartos. Gal todėl dialogas dažnai įsivaizduojamas kaip geriausias neprievartinis konfliktų sprendimo būdas.

Tačiau, kaip pažymi Levinas, dalykinis pažintinis dialogas galimas tik „savęs nutrynimo tiesos akivaizdoje“³⁰⁵ sąskaita, jis reikalauja save suspenduoti. Kai šis dialogas tampa universaliu dialogo modeliu ir universalia maksima kiekvienam kalbėjimuisi su kitu, t. y. reikalavimu „nutrinti save tiesos akivaizdoje“ ne tik sau, bet ir kitiems, ne tik „simpoziume“, bet ir gyvenime, tai už tokio dialogo slepiasi „galia dominuoti ir klastos galimybė“. Levinas ironizuodamas taria: „Tai garsusis dialogas, skirtas sustabdyti prievartą – grąžinantis pašnekovus į protą, įvedantis vienbalsiai trokštamą taiką, per sutapimą panaikinantį artumą. Tai kelias, kuriam Vakarų humanizmas teikia pirmenybę.“³⁰⁶

304 Platonas, *Valstybė*, 336c, 341b.

305 E. Levinas, *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, p. 295.

306 Ibid.

Taip Levinas atkreipia dėmesį į kainą, sumokamą už bendrą tiesą. Sutapimas bendroje tiesoje panaikina skirtingumą, o proto plotmės dalykiškumas panaikina skirtingų žmonių susitikimo ir buvimo kartu konstitucinę reikšmę. Levino ironija kyla iš gyvenimo ir bendrabūvio srities, kur susitinka skirtingi, turintys skirtingas pažiūras. Tad laikant dialogą nekvestionuotina vertybe, jo kaip susikalbėjimo ir sutarimo reikalavimas *visose* gyvenimo sferose reiškia dialogo prievartą, įtraukimo į jį prievartą.

Taigi, dialogas yra neprievartinis, jei jo partneriai angažuojasi dialogui, dalyko tiesai atskleisti ir sokratiškai suspenduoja save tiesos akivaizdoje. Tačiau jei nėra šio „jei...“? Anot Levino, tai dar Platono problema – kaip „atrasti dialogą, kuris padėtų pradėti dialogą“³⁰⁷? Dalykiškumo *logos* bejėgis tuo atveju, jei pokalbio partneriai nesiangažuoja bendrai prasmei. Tad kaip pradėti kalbėtis su tais, „kurie visai nenori klausyti“? Ar galime čia apčiuopti esminį iki pokalbio esantį santykio matmenį, į kurį neatsižvelgus, dialogas žlunga arba reikalauja prievartos? Veikale „Anapus būties arba kitaip negu būtis“ šis vykstantis santykis įvardijamas kaip „sakymas“³⁰⁸. Levinui tai ne sakymo ar kalbėjimo patirtis, bet prieš patirtį einantis ir pačią patirtį įgalinantis dalykas. Žinoma, pats Levinas sakymą ir tai, kas pasakyta, laiko dviem kalbos pusėmis. Sakymas (*dire*) būtų pats kalbėjimo veiksmas, o to, kas pasakyta (*dit*), reikšmė, kuri yra fiksuojama ir perduodama. Sakymo ir to, kas pasakyta, skirties horizonte figūruoja tiek dialogo filosofijos santykio ir turinio skirtumas, tiek struktūralistinis pranešimo ir kodo skirtumas, tiek fenomenologinis šnekos ir reikšmės skirtumas. Pats Levi-

³⁰⁷ E. Levinas, *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, p. 295.

³⁰⁸ E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1998, S. 30.

nas pripažįsta šių kalbos momentų neatskiriamumą, tačiau kartu pabrėžia šios skirties dviprasmiškumą. Dviprasmiška ji yra ta prasme, kad, viena vertus, sėkmingai gali būti redukuota į intencionalių sąmonių komunikaciją ir tada visa tai, kas lieka anapus sakymo – stovėjimas veidu į veidą, įvykis, situacija, kūniški judesiai, gestai – sudaro tik reprezentatyvų perduodamos reikšmės horizontą. Kitaip tariant, reikšmiškai neapibrėžtas sakymas įkūnija apibrėžtos reikšmės perdavimą. Kita vertus, Levinui ši skirtis reiškia esminį etikos ir ontologijos skirtumą. „Sakymas reiškia ką kita, nei pasirodančio fenomeno tarną, išreiškiantį būtį ir esinį“, taigi, pačios reikšmės „reikšmiškumo“ klausimas keliamas kitaip. Levinas, apčiuopdamas sluoksnį iki kalbos, pripažįsta, kad „sakymas yra komunikacija, tačiau kaip bet kokios komunikacijos sąlyga“³⁰⁹. Ši sąlyga yra ne transcendentalinė fenomeno fenomenalumo sąlyga, bet etinė „reikšmės reikšmiškumo“ sąlyga. Reikšmės sąlygos Levinui tampa etiniu klausimu. Apvertus problemą, tai, kas įgalina reikšmę ir jos perdavimą, yra ne transcendentalinės fenomeno pasirodymo ir suvokimo sąlygos, prasmės horizontalinė struktūra ir jos priklausymas pasaulinių nuorodų tinklui, bet etinis artumo kitam santykis. Todėl Levino mąstyme galime pastebėti reikšmės reikšmiškumo tapatinimą su artimo artumu, nes pastarasis įgalina pirmąjį. Bet ką tai reiškia? „Totalybėje ir begalybėje“, kiek dramatinuodamas, Levinas teigia: „kalba įpareigoja pradėti kalbą, tai yra kalbos pradžia, kurią pražiūri racionalizmas; kalba yra ta „jėga“, kuri įtikina net tuos, „kurie nenori klausytis.“³¹⁰ Įpareigojimas yra suprantamas ne kaip būtina pokalbio sąlyga,

³⁰⁹ Ibid., p. 116.

³¹⁰ E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1987, S. 289.

analogiška „gerai valiai suprasti“, be kurios joks dalykinis pokalbis nebūtų įmanomas, ne kaip iš anksto nustatytas ir privalomas etinis principas, bet kaip susitikime atsiradusi „negalimybė išsisukti nuo kito“³¹¹, negalimybė neatsakyti, išvengti kalbos. Įpareigojimo būtinybė yra ne laikytis principo ar taisyklės būtinybė, bet ištikusio kreipimosi įvykio neišvengiamumas. Kitas kreipiasi ir pats kreipimasis bei manyje kylantis atsakas dar iki žodinio atsakymo yra kalbos pradžia arba „dialogas iki dialogo“. Net jei faktiškai yra neatsakoma arba atsisakoma bendrauti (o tai paprastai reikštų nutrūkusių komunikaciją ir dialogo stoką), sakymas jau yra įvykęs.

Negalėjimas neatsakyti reiškia ne tik įvykio neišvengiamumą ir jo konstitucinę svarbą, jis persmelkia visą *aš* tapatybę. Tai Levinas aiškina interpretuodamas Heideggerio *Jemeinigkeit* terminą, kuris, kiek pakeitus, yra perimtas iš Husserlio. *Jeimeinigkeit* reiškia *aš* vienatinumą, jo nepakeičiamumą, tačiau Husserliui, Heideggeriui ir Levinui *aš* yra vienatinis, „visada mano“ skirtingu būdu. Husserliui vienatinis *aš* yra identiškasis, nepakeičiamas, transcendentalinis *aš*, kuris atlieka fenomenologinę redukciją ir pats negali būti suspenduotas. Jis yra savybių substratas, nepakeičiamas pagrindas, kurio „primordialinėje sferoje“ galimos „būties fenomenų“ variacijos. Heideggeris įpasaulina ir įbūtina *aš* kaip štai-būtį, kaip būtį pasaulyje. Tuomet *aš* yra vienatinė „pati sau patikėta būtis“. Tačiau tiek Husserliui, tiek Heideggeriui *aš* buvimas pasaulyje yra pirminis. O Levinui pirminis yra ne *aš*, bet susitikimo su kitu, kito kreipimosi įvykis. Jis yra tai, kas pralaužia mano būties-pasaulyje horizontą. Transcendentiškas ir nepasauliškas kitas kreipiasi ir nesiduoda suprantamas ir pasisavinamas gyvenamojo pasaulio reikšmių horizonte. Levi-

³¹¹ E. Levinas, *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, p. 221.

nas tarsi apsuka Husserlio fenomenologiją ir klausia ne kaip identiškame manyje yra duotas kitas, bet kaip transcendentiškas kitas steigia mane patį. Šis vienatinumas nėra pažymėtas tapatybės ženklų. Kaip sako Levinas, kito kreipimasis į mane „identifikuoja mane kaip vienatinį“, tačiau jis „negražina manęs sau pačiam, o priešingai, atima iš manęs bet kokią identišką kas-ybę (*Washeit*)“³¹².

Gal todėl Levinas pabrėžia negalėjimo išsisukti ir sakymo rimtumą. Tai nėra žaidimas, kuriame kito ir mano „empirinė“ būtis ir susitikimas gali būti suspenduoti. Kaip sako Levinas, „Sakymas nėra žaidimas. Prieš žodžių ženklus, kurie juos jungia, prieš lingvistines sistemas ir mirguliuojančias reikšmes – kaip kalbų pratarmė – yra artumas vieno kitam, įpareigojimas priartėti vienam prie kito“³¹³. Taigi, žaidimą galime suprasti kaip galimybę atsiplėšti nuo savo vienatinės būties, nuo vietos, laikinai imti ją į skliaustus ir, svarbiausia, galimybę išsisukti nuo kito. O susitikimo įvykis nėra tai, kas leidžiasi imama į skliaustus. Levinas negalėjimo išsisukti neišvengiamybę nuspalvina stovėjimo priešais kito veidą patirtimi. Galbūt tik per šią patirtį akivaizdžiausiai matome, kad kas nors pradeda reikšti tik dėl artumo kitam. Reikia pabrėžti, kad šis vieno kitam artumas yra susitikimo sąlyga apskritai, net jei jis nepatiriamas kaip identifikuojama prasmė ar į jį nekreipiama dėmesio. Tai pokalbio pamušalas, kurį pražiūri dialogo teorijos, orientuotos į prasmę ir reikšmę sugaunamas patirtyje ir išsakytame žodyje.

³¹² E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, p. 119.

³¹³ *Ibid.*, p. 29.

9 skyrius

NUO IŠTIKTIES PRIE BENDRUMO: B. WALDENFELSAS

Tai, kad Buberis ir Levinas priešina santykį su kitu ir kito pažinimą bei nuolat pabrėžia kito transcendenciją ir patirties negatyvumą, verčia mus grįžti prie kito prieinamumo temos. Dialoge kitas man yra vienaip ar kitaip prieinamas, pažįstamas. Pokalbis vienaip ar kitaip kuria bendrą prasmės ir tarpusavio supratimo erdvę. Būtent tarpusavio supratimas pateikia ir kito pažinimą. Iki šiol kito pažinimo temos neplėtojome; kaip tik stengėmės parodyti, kad kito pažinimo problema dialogui nėra esminė. Anksčiau parodėme³¹⁴, kad tarpusavio supratimas nereikalauja kito kaip tokio pažinimo. Kitas kaip toks turiningai atsiskleidžia tik dalyko ir bendro prasminio lauko atžvilgiu. Reikmė pažinti kitą atsiranda tik tuomet, kai kito nebesuprantame, dialogo tėkmė sutrinka, betarpiškas intencijų išpildymas viena-per-kitą nebevyksta. Tik tuomet kyla refleksišnis klausimas, koks yra kito savitumas, kas yra kitas, kuris taip

³¹⁴ Žr. 4.4 poskyrį.

kalba? Skirtumas, iš anksto turimas, besisteigiantis bendrumas yra tiek susipynę, kad negali būti atskirti dialogo tėkmėje. Tad negalime nei teigti, nei neigti to, kad dialoge kitas yra pažinus. Tačiau kito pažinimas yra pernelyg spontaniškas, neužbaigtas ir nereflektuotas, kad galėtume nusakyti jo rezultatyvumą. Kaip ir pati dialogo vyksmo visuma gali būti, M. Merleau-Ponty žodžiais, „reintegruta į mano gyvenimą“ tik po dialogo, taip ir kito pažinimas gali būti užbaigtas ir įgyti tvarumą tik po dialogo. Manytume, kad mąstymo totalybės kritika taiko būtent į šią sritį, kurioje mąstymas, vedamas savo prielaidų, užbaigia vyksmą. Gal todėl mąstymo totalybės kritikoje dialogas nėra parankus fenomenas išgryninti etinį santykį. Dialogas šia prasme niekad nėra „švarus“. Jis juda link transcendencijos ir nevengia jos pasisavinti. Mano ir kito sąveikoje kitas man yra vienaip ar kitaip prieinamas, o kartu skirtingas ir iki galo nepažįstamas. Simptomiška, kad Levino straipsnis „Dialogas“ baigiasi „nepriylgstamojo mąstymu“ ir Dievo motyvu. Būtent Dievas nėra kūniškai betarpiškas, jis nekalba betarpiška tarpkūniška kalba, o ir pati Levino refleksija juda iš esmės vien mąstymo plotmėje. Tik mąstymas gali išgryninti kitybės transcendenciją.

Kita vertus, negalime neigti ar atmesti Levino pozicijos. Reikia matyti jos ribas. Kaip nurodo N. Keršytė, Levinas kito patirtį „nori atskirti nuo susitikimo patirties, todėl pastarąją ir vadina „nepatirtimi“³¹⁵. Tačiau jei manome, kad kitas kaip absoliuti transcendencija yra visiškai anapus patirties, susiduriame su prieštaravimu. Čia galime pasinaudoti Keršytės atskleista J. Derrida Levino kritika. Kaip teigia Derrida, „Būtų

³¹⁵ N. Keršytė, „Kitas Tame Pačiame ar priešais Tą Patį (J. Derrida ir E. Levinas)“, *Athena. Filosofijos studijos*, Nr. 4, Vilnius: Versus aureus, 2008, p. 88.

neįmanoma nei kalbėti, nei turėti bet kokią visiškai-kito prasmę, jei nebūtų visiškai-kito fenomeno, visiškai-kito kaip tokio akivaizdybės³¹⁶. Tad, kaip komentuoja Keršytė, „kad galėtum susitikti, turi vykti konstitucija, t. y. turi atpažinti ir pripažinti kitą kaip subjektą. [...] net jei asmens veidas nėra regimas, negali būti aprašomas žiūros kategorijomis, jis vis dėlto man kaip nors reiškiasi“. Taigi kito fenomenalumas yra nepašalinamas, o patirties matmuo, kad ir kaip būtų neigiamas, yra santykio su kitu sąlyga. Waldenfelsas pateikia tą patį argumentą, – „jei svetimas kreipimasis ateitų visas ir visiškai iš išorės, iš „kažko absoliučiai svetima“, kaip klaidinančiu būdu formuluoja Levinas, tai mūsų visai nepaliestų“³¹⁷. Kitas mus paliečia ir tai pagauna ne kas kita, o patirtis. Patirtis nelygu žinojimui ar pažinimui ir, jei nenorime tik akiai sekti Levinu, turime grįžti prie santykio su kitu reintegracijos į patirtinį horizontą klausimo. Kartu su šiuo klausimu įtraukti ir kito prieinamumo problemą.

Waldenfelsas, polemizuodamas su Levinu, dar labiau nei Derrida pabrėžia patirties matmenį ir siūlo kitaip kelti kito transcendencijos klausimą. Pirmiausia, nagrinėjant skirtumą tarp manęs ir kito, reikia įsisąmoninti vietą, iš kurios yra klausama apie skirtumą. Klausiantis subjektas visuomet yra įcentruotas, todėl klausimas turi būti keliamas ne iš trečiojo pozicijos, bet iš *aš* vietos. Vietos požiūriu mano ir kito skirtumas yra sava ir svetima skirtumas, kuris pasirodo suvokimo ir supratimo horizontalinėje struktūroje. Sava teritorija – tai įprastybės, žinomybės sfera, kuri turi tam tikrą tvarką, joje suvokimas turi

³¹⁶ J. Derrida, *L'écriture et différence*, Paris: Seuil, 1967, p. 181. Cituota iš N. Keršytė, „Kitas Tame Pačiame ar priešais Tą Patį (J. Derrida ir E. Levinas)“, *Athena*, Nr. 4, 2008, p. 88.

³¹⁷ B. Waldenfels, *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, S. 215.

iš anksto apibrėžtą horizontą, kuriame suvokiamas kiekvienas daiktas ar įvykis. Svetimybė pasirodo skirtingais pavidalais. Radikaliu pavidalu ji gali pasirodyti kaip tvarkos sutrikdymas ar sugriovimas, nuosaikesniu – kaip kita nežinoma teritorija. Kita teritorija nėra nepasiekiamą. Waldenfelsui yra ypač reikšmingas Husserlio svetimybės apibrėžimas. „Karteziškosiose meditacijose“ Husserlis svetimybės pobūdį apibrėžia kaip „pasitvirtinančių originaliai neprieinamų dalykų prieinamumą (*bewährbare Zugänglichkeit des originär Unzugänglichen*)“³¹⁸. Taigi svetimybė yra dvejopa – viena vertus, ji yra originaliai neprieinama, t. y. kito suvokimai man niekada nėra visiškai prieinami, kita vertus, svetimybė tam tikru būdu man yra prieinama ir tai kasdienėje patirtyje nuolat pasitvirtina. Kaip parodėme anksčiau, Husserlį nuolat stebino prieinamumas, kurį jis nagrinėjo apsiribodamas įprastais atvejais. Todėl buvo galima pasitikėti pačiu prieinamumu ir klausti, kaip konstituojasi bendras pasaulis, kurio bendrumas jau yra duotas. Levinui ir Waldenfelsui daug svarbesnis kito neprieinamumas. Levinui tai tampa kito transcendencija ir jis tai mąsto iš transcendencijos perspektyvos. Waldenfelsas čia įžvelgia trūkumų ir, reikalaudamas patirties plotmės, klausia, kaip man, t. y. mano patirčiai, yra duota tai, kas yra man neprieinama. Waldenfelsas svetimybę apibrėžia ne transcendencijos, bet teritorijos terminais. Be abejo, ir transcendencijos apibrėžimas yra teritorinis (lot. *transcendo* – pereiti, peržengti), tačiau jis filosofinėje tradicijoje nusistovėjo griežto transcendencijos ir imanencijos skyrimo perspektyvoje, kurioje vietos orientyrai prarado reikšmę. Tai tapo metafizine skirtimi, kuri reikalauja, kad mąstymas, užimdamas „trečiojo“ ar „dieviško žvilgsnio“ poziciją, nustatytų ribą tarp imanencijos ir trans-

³¹⁸ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005, p. 142.

cendencijos. O patirtyje, kuri visuomet yra įcentruota, tokia riba negali būti aiškiai nubrėžta, todėl transcendencija pasirodo kaip kita teritorija mano *aš* atžvilgiu. Kitas kaip transcendencija yra kita teritorija, kurią nuo manęs skiria slenkstis ir kurio *aš* negaliu peržengti. Tačiau *aš* negaliu tvirtinti, kad tai, kas yra už slenkščio, man yra visiškai neprieinama. To negaliu padaryti todėl, kad negaliu nustatyti prieinamumo laipsnio, negaliu atsisotiti kito vieton ir palyginti to, kas yra kiekvienos teritorijos viduje. Tad svetimybė, jei ji mane paliečia, jau yra vienaip ar kitaip suvokiama, taigi vienaip ar kitaip prieinama, nes kitas nurodo savo centrą, savą teritoriją, kuri turi savą tvarką. Taigi esminis šios problemos klausimas – kaip bus pasiekama kita tvarka, kaip atsiskeis ir bus prieinama kito savastis.

9.1 Pasisavinimas ir radikali svetimybė

Šio kausimo įtampą sudaro tai, kad po Levino prieinamumo, pasisavinimo ir prievartos klausimai sueina į viena. Kaip parodė Levinas, kito suvokimas kaip galimas kito redukavimas į prasmę jau yra prievarta jo „empirinės“ būties atžvilgiu; tai yra pasisavinimo prievarta. Waldenfelsas, remdamasis ne tik Levinu, bet ir Heideggeriu bei antropologiniais diskursais, išskiria tris pasisavinimo būdus. Jų pobūdis priklauso nuo vietos, iš kurios kyla pasisavinimas. Pats žodis „pasisavinimas“ jau nurodo ko nors įtraukimą į savumo sferą. Ši fenomenologiškai yra suprantama kaip „nulinis kūnas“, t. y. įcentruota vieta, iš kurios kyla pasisavinimo judesys. Waldenfelsas skiria tris įcentravimo formas – [1] egocentrizmas, kuris kyla iš individualios savasties, [2] etnocentrizmas, kuris sutvirtėja į kolektyvinę savastį, ir [3]

logocentrizmas, kuris savastį ir svetimybę įstato į visa apimančią visuotinybę³¹⁹.

Pirmasis reiškia asmeninį pasisavinimą asmeninių nuostatų ir tikslų pagrindu. To nereikia traktuoti vien kaip pasinaudojimo kitu. Pats supratimas yra pasisavinantis. Kitas man prieinamas ne tiesiogiai kaip objektas, bet per dalyką, kurį suvokiame kartu. Todėl jau bendrame dalyko suvokime galime matyti galimybę pristesti žvilgsnį. Tai slypi pačioje supratimo struktūroje. Kaip matėme pirmoje dalyje, jau Husserlis atskleidė, kaip koks nors naujas dalykas yra suvokiamas iš jau esamo horizonto („kiekvienas suvokimas *implicite* nešasi su savimi visą suvokimo sistemą“), o tai reiškia, kad horizontas, apibrėžiantis kiekvieną aktualiai suvokiamą prasmę, visuomet turi prasmingai apibrėžtas prasmų išpildymo galimybes. Heideggeris dar aiškiau parodė, kaip „ko nors kaip ko nors suvokimas“ priklauso nuo išankstinio supratimo ir anticipacijų, o tai savo ruožtu reiškia ko nors įjungimą į pasaulinių nuorodų tinklą. Tad Waldenfelsas, nagrinėdamas patirties struktūras, pabrėžia, kad patirtyje prasmingas objektas – „kas nors kaip kas nors“ – pasirodo „apibrėžtu pavidalu, struktūra ir sutvarkymu“³²⁰. Jam svarbiausias tvarkos momentas – horizontas pateikia apibrėžtas, ribotas suvokimo galimybes, o patirties įvykis atlieka atrankos ir kitų galimybių pašalinimo funkciją. Tai reiškia, kad dalykas suvokiamas „taip, o ne kitaip“, ir svarbiausia – „jau nebe kitaip“. Tad toks, atrodytų, „nekaltas“ dalykas kaip supratimas „savaime yra suprantantis-interpretuojantis“, o tai jau reiškia interpretacijos prievartą. Šis „jau nebe kitaip“ pašalina ir kito požiūrio galimy-

³¹⁹ B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 49.

³²⁰ *Ibid.*, p. 19.

bę, todėl egocentrinio pasisavinimo nereikia suprasti vien kaip tiesioginio užvaldymo, pasinaudojimo, manipuliacijos ar pan. Savo ruožtu galime pažymėti, kad egocentris pasisavinimas gali būti labai „dialogiškas“. Aš galiu nuoširdžiai stengtis suprasti kitą, tačiau supratimas bus toks, kad aš suprasiu iš kito vietos už kitą. Kitas tokiaje supratime taps mano projekcijų vieta.

Čia galime pasinaudoti Heideggerio atskleista globos (*Fürsorge*) struktūra. Globa Heideggerio filosofijoje yra esminės štai-būties buvimo apibrėžties – rūpesčio – modusas. Globa reiškia rūpestingą santykį su kitais. Ji, pasak Heideggerio, „turi dvi kraštutines galimybes“. Viena iš jų yra „pakeičianti-viešpataujanti“ (*einspringend-beherrschende*) globa. „Ji gali atimti iš kito „rūpestį“ ir rūpindamasi užimti jo vietą, jį *pakeisti*“³²¹. Taip globodamas kitą, aš tarsi atsistoju į jo vietą ir pasirūpinu tuo, kuo jis turėtų pasirūpinti pats. Aš pakeičiu jį jo pasaulyje, aš galiu ką nors daryti vietoj jo, galiu nuspręsti už jį, veikti bei orientuotis pasaulyje vietoj jo ir jo vietoje. Taip globodamas aš galiu primesti jam savo pasaulio interpretaciją ir, perimdamas jo rūpestį, versti jį būti pasaulyje taip, kaip, mano supratimu, reikia. „Pakeičianti-užvaldanti“ globa nebūtinai turi būti grindžiama piktais kėslais, ji gali kilti iš nuoširdaus noro padėti. Pavyzdžiui, varguolius nuoširdžiai globojantys žmonės stengiasi kuo geriau juo suprasti ir, imdamiesi atsakomybės už visą situaciją, „geriau žino, ko jiems reikia“ ir „ko jie nori“. Taip globojami, jie primeta varguoliams savą pasaulio interpretaciją ir, perimdami jų rūpestį, verčia būti pasaulyje taip, kaip, jų supratimu, reikėtų, būtų prasminga. Tokia globojanti štai-būties neatsižvelgia į kito autonomiškumą ir savitumą, ji primeta jam savo projektą. Taigi

³²¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1993, S. 122.

savas *aš* išplečiamas iki kito *aš* savasties. Kraštutiniu atveju tai pasireiškia kaip visiškas kito *aš* užvaldymas³²².

Etnocentrizmas pasireiškia kaip kultūriniai anoniminiai standartai, supratimas pagal „tipizacijos schemas“. Tai galime suprasti kaip anoniminio supratimo sluoksnio galią, kuri, kaip sako Heideggeris, yra „kiaurai skrodžianti kasdienybės valdžia“. Tokio supratimo būdu visa, kas nauja, pasisavinama pagal visa, kas yra sava ir žinoma. Todėl bet koks naujumas gali būti lengvai suprantamas ir betarpiškai pasisavinamas. Tai turbūt vieni klasingiausių betarpiško supratimo sąrašų, kurie negali būti visiškai suspenduoti, nes be jų supratimas apskritai nevyktų. Bandymas pašalinti „etnocentrizmą“ reikalautų panaikinti horizonto struktūrą.

Logocentrizmas pasirodo kaip mąstymo totalybė. Tai jau yra refleksijos lygmuo. Refleksija gali sustabdyti egocentrizmą ir etnocentrizmą, tačiau lengvai papuola į logocentrizmo sąspūstus, nes tai yra jos pačios prielaida. Refleksija, kuri siekia būti nuosekli ir neprieštaringa, kiekvieną faktą ar įvykį jungia į vieną visumą ir taip juos pasisavina³²³. Kritikuodamas logocentrinį

³²² Priešinga šiai globai yra „išlaisvinanti“ (*vorspringend-befreiende*) globa. Ji išlaisvina kitą ne tik nuo pakeičiančio globojimo, bet ir nuo buvimo kaip „visi“ (*das Man*). Kaip teigia Heideggeris, ši globa yra ne tam, „kad „rūpestį“ perimtų, bet kad iš tikrųjų sugrąžintų jį kaip tokį“ (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 122). Gražinti rūpestį reiškia gražinti kito faktiškas galimybes, įmestą projektą jam pačiam. Išlaisvinanti globa skatina pasimetusių pasaulyje štai-būti „grįžti“ į savo vietą ir pamatyti savos būties galimybes, o ne gyventi pagal kitų projektus kaip „visi“. Tai reikštų ne tik pripažinti kito savastį, bet ir padėti kitam atrasti savo savastį.

³²³ Reikia pažymėti, kad logocentrizmas yra daugiau mąstymo ir refleksijos, nei dialogo priešas. Būtent mąstymas pastebi kalbos, išspraudimo į sąvokas prievartą. O dialogas, kuris ne tik naudojami gatavomis reikšmėmis, bet ir pats artikuluoja dalyką, nereflektuotu būdu įveikia logocentrizmą, nes pokalbyje visuomet galima persakyti kitaip, o ir iki galo neartikuluotas

požiūrį Waldenfelsas pažymi, kad jam svetimybė yra tik reliatyvi, t. y. iš principo gali būti pasisavinama, gali būti atsistojama svetimo kito vieton ir suprantama iš jo perspektyvos. *Aš* ir kito santykis simetriškas, o jų vietos sukeičiamos. Simetrijos ašis – trečiojo pozicija – tai bendras protas, kuris numato šių struktūrų žinojimą ir per tai – *aš* ir kito susiejimą. Atsistoti kito vieton nėra neįveikiama užduotis, nes kito vietoje bus tas pats *logos* ir tik savitas situatyvumas. Skirtumas tarp *aš* ir kito pripažįstamas, tačiau tai reliatyvus skirtumas. Waldenfelso mėgstamas pavyzdys – vyro ir moters skirtumas. Skirtumai akivaizdūs, tačiau vyrus ir moteris traktuojant kaip žmogiškas būtybes, kurias žmonėmis daro „mąstančioji siela“, skirtumai gali būti nesunkiai įveikti arba tapti neesminiai. Vyras ir moteris gali būti susieti tarpusavyje proto, kuris laikomas belyčiu. Kai kalbama apie prigimtines žmogaus teises, skirtumai nėra laikomi ypatinga neįveikiama kliūtimi. Būdami protingi, vyras ir moteris gali suprasti vienas kitą bendroje plotmėje – dėl „trečiojo“ (*logos*) jie gali atsistoti vienas kito vieton ir vyras gali suprasti, ką reiškia būti moterimi (pvz.: tam tikromis socialinėmis sąlygomis), o moteris – vyru.

Taigi logocentrinis požiūris visuomet atsistoja į trečiojo poziciją ir apima abu – tiek tai, kas sava, tiek tai, kas svetima. Kaip pavyzdį Waldenfelsas nurodo į šulinį įkritusio graikų filosofo Talio ir iš jo besijuokiančios tarnaitės istoriją. Tarnaitė nesupranta, kaip galima žiūrėti į žvaigždes ir nematyti to, kas yra po kojomis, o Talis savo ruožtu nesupranta tarnaitės, kuri juokiasi. Tarnaitės juokas kaip tik yra ta „bendravimo“ forma, kuri neleidžia įsteigti tarpusavio supratimo erdvės. Anot Wal-

dalykas tam tikru būdu tampa bendras. Ši neartikuliuota prasmės bendrybė negali būti perduota už dialogo ribų, tačiau taip išvengia ir logocentrizmo spąstų. Tad logocentrizmo prievarta pasireiškia ten, kur patirtis įgauna išbaigtumą, o jos artikuliacijos pereina į reikšmių ir sąvokų tvaramą.

denfelso, G. F. Hegelis, apmąstydamas šia situaciją, „Logikoje“ teigia, „kad abu vienuodu būdu yra [vienas kitam] kiti“, t. y. abu yra vienas kitam svetimi³²⁴. Tačiau toks abipusio svetimumo nustatymas yra bandymas atsistoti į trečiojo poziciją, įsteigti ir užimti simetrijos ašį, pagal kurią būtų suprantamos ir Talio, ir tarnaitės pozicijos bei nustatytas jų santykis. Taip svetimybė jau yra pasisavinama, tampa reliatyvi ir ja disponuojama viduje visumos, kurią pažįsta filosofas. Vis dėlto, kaip tvirtina Waldenfelsas, svetimybės patirčiai būdinga ne tik susietis (*Beziehung*), santykio ir bendrumo per trečiąjį užmezgimas, bet ir atsietis (*Entziehung*), bendrumo santykio išvengimas. Svetimybė patiriama ne kaip disponuojamas turinys, kaip „kas“, bet kaip nepasisavinama vieta, iš kurios ateina kreipimasis ir mus ištinka. Todėl Waldenfelsas nuolat pabrėžia vietos orientyrų reikšmę ir bandymus panaikinti tuos orientyrus laiko ne tik svetimybės naikinimu, bet ir tik savo patirties užmiršimu. Siekdamas išryškinti svetimybės patirtį, Waldenfelsas vartoja ištikties (*Widerfahrnis*) sąvoką. Čia reikia matyti analogišką Buberiui judesį, tik Waldenfelsui šis sąvoka yra dar konceptualesnė ir teritorinė. Kaip buvo minėta, vokiškas žodis *Widerfahrnis* yra ypač parankus, nes, paskiemeniui išvertus, būtų „tai, kas ateina priešais“, taigi – tai, kas ištinka, ir priešinasi pasisavinimui. Todėl svetimybės patirtis pasižymi tuo, kad tai, ką sugriebia patirtis, yra ne tiek į žinojamą įrikiuojamas svetimybės turinys, kiek mano patirties slenkstis (*Schwelle*). Taigi kitas nėra pažįstamas, suprantamas kaip turinys, jis netampa nuosavybe, tačiau jis patiriamas kaip slenkstis, kaip tai, kas nurodo „ten“, bet negali būti paprasčiausiai peržengta. Taigi, kaip sako Waldenfelsas,

³²⁴ B. Waldenfels, *Verfremdung der Moderne*, Göttingen: Wallstein, 2001, S. 38.

Radikali svetimybės forma, kurią mes priešiname jos reliatyviai formai, pasižymi tuo, kad neveda atgal į kitą arba negali būti iš kito išvesta. Radikali svetimybė būtų nei *savo* (*Eigenes*) modifikacija, analogas ar atspindys, nei dalis, kuri kartu su *savu* įjungta į vieną visumą, nei atvejis, kuris kaip ir *sáva* pajungtas universaliam įstatymui. Kitaip sakant, radikali svetimybė nėra koks nors šalin-tinas trūkumas, ji yra konstitucinė, būdinga „pačiam dalykui“ (*der „Sache selbst“ innewohnend*) ir besiliečianti prie „visų daiktų šaknų.“³²⁵

Žinoma, radikali svetimybė savo negatyviausiu pavidalu pasirodo kaip Dievo svetimybė, tačiau tai yra pernelyg radikalų tarpžmogiškai svetimybės patirčiai. Bandydamas rasti pozityvesnę ir patirčiai apčiuopiamesnę kelią, Waldenfelsas pasirenka ne tokius radikalius skirtumus – vyro ir moters, savos ir svetimos kalbos ir t. t. Taip dėmesio centre atsiduria ne visiškai svetimo nepažinumas, bet pažinimo, supratimo neįgyvendinamumas ir svetimybės nenuspėjamumas. Minėtas vyro ir moters skirtumas iš šios perspektyvos yra nepašalinamas. Vyras negali „iš vidaus“ suprasti moters moteriškumo, jis jam pasirodo tik kaip tai, kas yra už slenksčio, iš mano „čia“ nepasiekiamo, lieka paslaptimi, nepaisant visų pastangų suprasti. Waldenfelsas ypač pabrėžia kūnišką plotmę, nes būtent kūnas turi lytį ir tai kuria savąjį supratimo lauką. Omenyje turimi ne fiziologiniai skirtumai, bet kūniškas buvimas ir įsitvirtinimas pasaulyje. Tas pat galioja ne tik kūniškiems, bet ir kalbos dalykams. Svetima kalba visuomet yra svetima, kad ir kiek mes jos mokytumės. Ji gali tapti įprasta, vartojant ribotą žodyną, galima užmiršti jos svetimumą, tačiau bet koks susidūrimas su kitu tos kalbos

³²⁵ B. Waldenfels, *Verfremdung der Moderne*, Göttingen: Wallstein, 2001, p. 50–51 (Taip pat – B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, S. 57.)

kontekstu, kita gyvenimo sfera, kurios žodyno neišmokome, tampa dar labiau gluminantis ir trauminis, nei tuo atveju, kai kalbos nemokama visiškai. Taigi pati svetimybės turininė apibrėžtis patirtyje nėra paprasčiausiai negatyvi, ji tiesiog apriboja ar sustabdo supratimo pastangą. Šis patirties stabdymas kartu yra kelio ištikčiai atvėrimas. Patirtis visada vėluoja ištikties atžvilgiu. Kaip sako Waldenfelsas,

... radikali svetimybė išaina į sceną kaip svetimybės įsiveržimas, kaip traumos atveju, kuris kaip nepagaunama pradžia, iniciacija užbėga į priekį bet kokiam bandymui reaguoti, pastangai pasimokyti ar apdorojimo procesui. Radikali svetimybė iškyla kaip perviršis, neišmokstamybė bet kuriame mokymesi; ji juo labiau didėja, kuo arčiau mes prie jos prieiname, kuo daugiau mes apie ją žinome ir suvokiame.³²⁶

Taigi, nors patirtis bando atlikti šuolį į kitą centrą ir suprasti svetimybę iš jos vietos, svetimybės „iš kur“ lieka nesuvokta. Tai reikėtų traktuoti kaip apribojimą, o refleksijai reikėtų įsisąmoninti tai, kad patirtis pagauna tik dalį svetimybės paslapties ir kad pati patirties esmė yra ne tik sugriebimas, bet ir atsakas į ištikusį kreipimąsi.

9.2 Ištiktis ir „atsako logika“

Kai kalbame apie ištiktį, fenomenologiniu požiūriu pirmiausia reikėtų vengti redukcijos į kraštutines opozicijas tarp aktyvumo ir pasyvumo, pasisavinimo ir pertrūkio, patirties ir ištikties. Pati ištiktis priklauso nuo patirties, o patirtis nuo ištikties. Ši sąsaja išryškėja, kai performuluojame klausimą apie patirtį, – klausia-

³²⁶ Ibid., p. 52.

me, ne *kas* ją įvykdo, bet *kur* ji įvyksta. Tai klausimas apie patirties teritoriją. Husserlis, nagrinėdamas sąmonės suvokimų įvairovių vienybę, aš apibūdino kaip „habitualybių substratą“³²⁷. Jo klausimas buvo – kaip suvokimų „hērakleitiškame sraute“ konstituojasi pastovus *aš*? Jis konstituojasi kaip „tapatingas pastovių savybių substratas“, tačiau jį surenka į vieną tik aktyvi transcendentalinė sąmonė. Husserliui rūpėjo sąmonės vienybė ir čia jis suproblemino tai, kas, atrodo, yra savaime duota – *aš* tapatybė. Jei atsisakytume sąmonės vienovės šūkio, matytume, kad šiame substrate nuolat pasyviai glūdi ištisi savasties klodai, kurie į paviršių iškyla tik įvykio ar kreipinio pažadinti. Kaip tvarkingame bute visuomet yra nelabai tvarkingų ar netvarkos užkaborių, niekaip nepasiduodančių bendrai tvarkai, nes ten esantys daiktai niekaip netelpa į bendrą buto tvarką ar stilių, taip ir patirties teritorijoje arba substrate visuomet yra netvarkos, betvarkės ar kita-tvarkės sričių. Aktyviai veikianti sąmonė dažnai jų nepagauna ar net nežino, kad jų yra. Tai sudaro pagrindą mano svetimumo sau pačiam, kuris į paviršių iškyla tik išprovokuotas kokio nors įvykio. Tačiau dažniausiai šie klodai lieka neidentifikuojama savasties pusė. Šie paribių ir pasyvumo klodai sudaro kito svetimybės prieinamumo sąlygas. Susitikime su kitu jie yra pažadinami ir aš „suprantu“ kitą visiškai neidentifikuodamas to, kas įvyko ar buvo pasakyta. Tai nėra tapatu „poravimui“, galbūt tai būtų galima pavadinti neidentifikuojančia nuojauta, kuri pateikia svetimybės turinį neapibrėžtu pavidalu, neįsprausdama į identifikuojamos prasmės rėmus. Akivaizdu, kad čia negali būti ir kalbos apie prasmės turinio adekvatumą, nes nėra ir apibrėžtos prasmės tapatybės. Tačiau tai apčiuopiamai pateikia tą „kitaip“, kuris yra už slenksčio. Tai, kad aš nesu nei susitikimo situaci-

³²⁷ E. Husserl, *Karteziškosios meditacijos*, p. 83.

jos, nei savo patirties teritorijos valdovas, leidžia kito svetimybei priartėti. Jei aš būčiau galinga visa surenkanti ir identifikuojanti sąmonė, tai kitas pasirodytų identifikuojamu, taigi jau žinomu ir pasisavintu pavidalu. Čia galima grįžti prie to, kad patirtis turi savo struktūrą ir tvarką, kurios reikšmę nuolat pabrėžia Waldenfelsas. Tad tvarka, sudaranti suvokimo selektyvumo pagrindą, iš anksto pateikia tam tikras ribas, kuriose bus patalpintas svetimas kitas. Pavyzdžiui, jis gali būti identifikuotas kaip keistuolis menininkas, kurio keistumas iš vidaus neprieinamas, tačiau nuolat atsiskleidžia išoriškai per „savo kintantį, bet nuolatos vidujai rišlų elgesį“³²⁸. Aktyvi sąmonė priima svetimybę, tačiau neleidžia savęs ištikti. Būtent todėl svetimybė kaip „pats dalykas“ („*die Sache selbst*“) tampa neprieinama.

„Paties dalyko“ prieinamumas yra ne aktyvus, bet pasyvus. Kai kitas mane ištinka, aš susiduriu su jo nepasisavinta kitybe. Kitas pasirodo ne pagavimo, bet paveikties forma. Savitą mano patirties, tiksliau, svetimybės priėmimo būdą Waldenfelsas įvardija *pathos*. Šį terminą Waldenfelsas verčia ištikties terminu, tačiau jo jam neužtenka, todėl jis siekia pasinaudoti graikiškuoju *pathos* prasminiu lauku. *Pathos* išvedamas iš *paschein*, kuris yra pasyvumo ir kęsimo gramatinė forma. Vis dėlto nereikėtų paties *pathos* redukuoti vien į kęsimą, nes ištiktis glaudžiai susijusi su patirtimi. Šalia *pathos* kaip ištikties Waldenfelsas nuolat pabrėžia *pathei mathos* – mokymosi iš kančių aspektą. Kančia yra tai, kas žmogų ištinka ir svarbiausia – jį pakeičia. Tai tokia patirties forma, kurios genezėje yra ne aš ir intencionalumas, bet ištiktis, kurioje „kažkas ateina priešais ir įvyksta be mūsų pagalbos“³²⁹.

³²⁸ Ibid., p. 142.

³²⁹ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, S. 15.

Tai ne įvykdyta ar išpildyta, bet įvykusi patirtis, o kartu tai nėra vien grynas pasyvumas, nes išiktis palieka gilų pėdsaką patirties teritorijoje. *Pathos* „skausmingas“ ta prasme, kad tai, kas ateina iš „ten“, sujaukia ir sutrikdo artimą ir pažįstamą tvarką, todėl jis gali būti aprašytas paveikties, palietimo, proveržio, smūgio, sužeidimo, traumos terminais. Visiems jiems yra būdingas netikėtumas, įprastos tvarkos pertrūkis, o aš savo patirties teritorijoje nebesu šeimininkas. Be abejo, nereikia manyti, kad įprasta patirties tėkmė yra tolygi ir nepertrūkstama. Įprastoje tvarkoje visuomet yra pauzių, tylos minučių. Tačiau, anot Waldenfels, pati pauzė gali būti dvejopa. Pauzė gali būti tvarkos dalis ir tuomet ji „nenutraukia judėjimo tėkmės, bet jį artikuliuoja, skanduoja, ritmuoja“³³⁰. O štai išiktityje pauzė tampa „įpjova“, „cezūra“, „diastazė“. Graikiškas terminas „diastazė“, kuris reiškia išsiskyrimą, yra priešinamas sintezei. Waldenfelsui ji tampa nauju būdu apmąstyti „tarp“ tarpą. Tuomet „tarp“ atsiveria kaip „pauzė be to, kas nustoja ir vėl prasideda“³³¹. Be abejo, tai radikali formuluotė. Vis dėlto tuo norima pabrėžti ne tokį radikalų dalyką – įsiterpimo į tvarką svetimumą ir nepriklausymą tai pačiai tvarkai. Taigi „tarp“ sfera yra ne paprasčiausiai tik tai, kas mus sieja, bet ir tai, kas išlaiko atstumą, susaisto atsaistymo būdu. Veikiausiai tai yra būdas interpretuoti Levino pabrėžiamą „absoliučią distanciją“ tarp manęs ir kito patirties plotmėje. Šis „tarp“ pasirodo ne sintezės, o diastazės pavidalu. Pati diastazė nėra paprasčiausia santykio priešybė. Nors ji yra „atsietis“ (*Entziehung*), tačiau tai intensyvus santykis. Paties *pathos* priešybė, anot Waldenfels, yra apatija³³², kuri reiškia abejingumą

³³⁰ Ibid., p. 216.

³³¹ Ibid., p. 174.

³³² B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, p. 43.

ir indiferentiškumą. Tai galime suprasti kaip nepriėmimą, nesileidimą ištikti. Tiek *pathos*'inis, tiek apatiškas subjektas yra veikiantis subjektas, tik vienu atveju jis išstinkamas, kitu – gali būti arba labai aktyvi neištinkama sąmonė, arba visai pasyvi, nesujaudinama (psichologine prasme) sąmonė. Apatiška sąmonė tai ta, kuri nieko neįsileidžia ir neduoda savęs sužeisti³³³. Tad *pathos* sąlyga – galimybė mane sužeisti ir galėjimas atsakyti. Čia pravartu prisiminti ir Buberį, kuris pabrėžia savitą ištikties aktyvumo pobūdį. Tam, kas ištinka, aš turiu būti pasiruošęs ne numatymo, bet priėmimo prasme. Aš esu pasiruošęs būti ištiktas, pasiruošęs tam, ko nežinau ir ko nenumanau. Aišku, Waldenfelsas šį momentą nusako pasukdamas pasyvumo pusėn.

Kai klausiamo apie *pathos* arba ištikties vietą patirtyje, susiduriame su tuo, kad jos neįmanoma tiksliai nustatyti. Ištiktis yra įvykis, kurio sąmonė nepagauna iš karto. Tačiau kaip patirtyje yra duota ištiktis? Waldenfelsas pabrėžia diastazės laikiskumą. Ištiktis ir patirties santykis „*pathos* įvykyje“ pasireiškia kaip „per anksti“ ir „per vėlai“ santykis. Ištiktis visuomet ateina per anksti, čia niekada nebūnu tinkamai pasiruošęs, o visuomet esu užkluptas įvykių; patirtis, savo ruožtu, ateina per vėlai ir visuomet „neadekvačiai“ suvokia, kas įvyko. Kai sakome „neadekvačiai“ (Waldenfelsas šio termino nevartoja), omenyje turime ne neįgyvendinamą „minties ir daikto atitikimą“, bet patirties vėlavimą. Patirties vėlavimas pasireiškia tuo, kad mano atsakas į ištikusį įvykį vėluoja, o pats įvykio supratimas ateina dar vėliau. Tad kai kalbame apie ištikties ir patirties santykį, turime išskirti mažiausiai du matmenis – 1) mano atsaką į nutikusį įvykį, krei-

³³³ Kaip tik stoikų mąstyme ir praktikoje abu *apathos* aspektai – 1) aktyvumas ir 2) įvykių nepriėmimas, nesileidimas ištikti, sužeisti – susijungia į vieną.

pimąsi ir 2) patirties sugriebtą prasnę, kuri užbaigtumą įgauna tik po ištikties situacijos. Pastarasis momentas pasireiškia kaip tam tikras pasisavinimas, įtraukimas į patirties teritoriją, kuris nėra vien tvarkos pagrindu vykstantis vietos reikšmių lauke radimas. Jei *pathos* paveikia, tai jau nebeleidžia likti tokiam pačiam. Šį pakeitimo momentą lemia pirmasis – mano atsakas.

Anot Waldenfelso, mano atsakas į ištikti turi savitą „atsakymo logiką“³³⁴. Pirmiausia pats ištikties įvykis nėra vien faktinis įvykis, kuris atsitinka ne tik be mano, bet ir be kito pagalbos. Svetimybės pasireiškimas yra ne tik pasirodymo įvykis, bet ir kreipimasis (*Appell*) į mane ir – maža to – reikalavimas (*Anspruch*) man. Jei aš esu ištiktas, aš turiu atsakyti. Čia galime matyti, kaip Waldenfelso filosofijoje susipina Buberio ir Levino mąstymo gijos. Kai kitas į mane kreipiasi, aš negaliu neatsakyti („reikia tik išgirsti šį kreipinį“³³⁵, o „negalėjimas-išsisukti“ giliausiai paliečia mano paties savastį – aš esu tas, kuris negali išsisukti ir tai konstituoja mane kaip subjektą (reikia prisiminti Levino *Jemeinigkei*t interpretaciją³³⁶)). Tad ištikties kaip reikalavimas reiškia neišvengiamumą. Tačiau šis neišvengiamumas neturi būti suprastas kaip objektyvi neišvengiamybė. Pavyzdžiui, kai laivas skęsta, nori ar nenori, turi šokti į vandenį ir gelbėti savo gyvybę. O reikalavimo ir atsako neišvengiamumas turi išlygą „jei“ – kai kitas ežere skęsta, galima ir negelbėti, galima neišgirsti kreipimosi arba rasti priežastį, kodėl aš „negaliu gelbėti“. Tai ir būtų apatiška sąmonė, kurios kito skendimas arba

³³⁴ B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, p. 62.

³³⁵ M. Buber, *Dialogo principas II: Dialogas. Klausimas pavieniui. Tarpžmogiškumo pradai*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 2001, p. 60.

³³⁶ E. Levinas, *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, Vilnius: Aidai, 2001, p. 221.

nepaveikia, arba ji aktyviai identifikuoja veiksmą, iš karto randa jam vietą prasminių nuorodų visumoje ir iš karto – „tinkamą“, „adekvatų“ sprendimą, kaip elgtis šioje situacijoje. Tokiu būdu sąmonė nesiduoda sužeidžiama.

Sužeidimo atveju atsakas kyla anksčiau nei žodinis atsakymas, situacijos supratimas ir sprendimas. Waldenfelsas skiria atsaką (*Response*) ir atsakymą (*Antwort*). Pirmasis yra paveikties, antrasis kalbos plotmėse. Dar prieš rasdamas žodį, aš jau esu vienaip ar kitaip paveiktas ir savo paveiktimi ir atsigrėžimu į kitą jau jam atsakau. Prieš atsakymą į kreipimąsi (kuris žodiniui pavidalu pasireiškia kaip tezė-klausimas, į kurį randamas tinkamas atsakymas³³⁷) turi įvykti atsakas. Tai pokalbio sąlyga ir pradžia. Žodinio atsakymo, kuris yra prasminės, kalbinės, taigi ir dalykinės plotmės, šaknys yra atsakas, kuris „neturi nei apibrėžtos prasmės, nei vadovaujasi tam tikra taisykle“³³⁸. Kaip minėta, prasmė (kaip identifikacijos sintezė) ir tvarka yra neatsiejamos: prasmę apibrėžia prasminis horizontas, o pats horizontas ėima patirties „istoriją“. Kiekvienas įvykis ar pasirodantis objektas turi savą fenomeninę istoriją, jis pasirodo tam tikroje sekoje, tam tikromis sąlygomis, jo galima tikėtis, apie jį jau yra tam tikra prasme žinoma. Jis konstituoja praeities ir ateities, retencijų ir protencijų sampnyoje. Visa tai turi savą tvarką, kuri yra sutrikdoma svetimybės įsiveržimo. Atsakas pasižymi vienatimumu ir omenyje turimas ne jo skirtumas nuo kitų įvykių (ieškodami išskirtinumo, mes greitai įrašysime jį į jam tinkamą kontekstą, suklasifikuosime ir pasisavinsime), bet jo „neistoriškumas“ ir „nepasauliškumas“. Diastazės laikišku-

³³⁷ Žr. 5.2 poskyrį.

³³⁸ B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, p. 58.

mas (kaip „*pauzė* be to, kas nustoja ir vėl prasideda“) išlaisvina įvykį iš istorijos.

Kita vertus, *pathos* įvykis nėra visiškai be tvarkos. Jis nepasiduoda tvarkai, tačiau be jos jis nepaliktų jokio pėdsako. Taigi jis pats turi steigti tvarką. Mano atsakas gali būti naujos tvarkos pradžia. Waldenfelsas, kaip ir Buberis ar Levinas, tai sieja su atsakomybe, o pačią atsakomybę kildina iš atsako. Atsakomybė gali būti kaip etinis priesakas, tam tikra taisyklė, kuria visuomet reikia vadovautis, o taip ji nulemia atsakymo struktūrą. O atsakas yra iki „gėrio ir blogio“. Nėra taisyklės, kaip reikėtų atsakyti į ištinkantį kitą. Aš tiesiog esu įtrauktas į santykį, negaliu neatsakyti, negaliu išvengti kreipimosi ir tampa atsakingas kitam ir atsakingas už situaciją. Tai įsipareigojimas ne taisyklei, bet situacijai, iš kurios negaliu išeiti. Taigi atsakas pats tampa „profenomenu“, steigiančiu tvarką. Būtent šis momentas yra esminis dialoge, nes jis tampa atsakymo pradžia, nulemiančia paties atsakymo struktūrą.

9.3 Dialogo kilmė

Ištikties ir atsako matmenų išryškėjimas, naujas būdas interpretuoti „tarp“ sferą reikalauja reformuluoti dialogo problemą. Kaip sako Waldenfelsas, „Lemiamas klausimas skamba būtent taip: ar dia-logo arba dis-kurso *dia-* bus mažomas iš vieno *logos*, taigi kaip bendros prasmės, bendrų tikslų, bendrų taisyklių, bendrų praktikų ar technikų sfera, ar atvirksčiai – kiekvienas *logoi* bus suprantamas iš *dia-*, vėl susietas su diastazėmis ir dierezėmis, kurios įsibrauna į visas sintetines tvarkos kombinacijas“³³⁹. Veikiausiai pati dialogo problema Waldenfelsą įstato į tuos pačius rėmus kaip ir Buberį. Kai siekiama susieti ištikties įvykį su

³³⁹ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, p. 215.

dialogo vyksmu, tenka atlikti dvipusį judesį. Viena, – išgryninti dialoge betarpiškumo dabartį, taigi išskirti iš dialogo vyksmo visumos jį steigiantį momentą, kita, – apimti ir dialogo visumą, jeigu nenorima prarasti paties dialogo fenomeno. Pagrindinė problema tampa teorinis pradžios klausimas – ar pradėti nuo *logos* kaip atskaitos taško ir jame aptikti ištikties matmenį, ar pradėti nuo ištikties ir parodyti *logos* steigimąsi iš jos. Iš karto reikia pasakyti, kad šie keliai neatveda prie to paties rezultato – „patirties dialogo“ ir „ištikties dialogo“ skirtumas išlieka, nors ir nėra griežta alternatyva. Taigi, turime tinkamai suprasti, kur atveda išgryninta ištiktis. Pradžioje Waldenfelsas turi išgryninti dialogo *dia-* (kaip ir Buberis turi išgryninti Aš–Tu betarpiškumo dabartį):

Kreipimasis ir atsakas susipina vienas su kitu dvigubame ne vieno laiko judėjime, tačiau sutampa ne prasmėje, kurios mes bendrai siekiame. Tai, kas tarp mūsų įvyksta, tik vėliau gali būti priskirta „mes“ sričiai. Svetimas kreipimasis kaip *pathos* ateina anksčiau nei mano atsakymas, o mano žodis kaip atsakymas tik seka įkandin. Šioje dia-chronijoje dialogo dia- išsitiesia į praeitį be prisiminimų ir ateitį be laukimų. Ši iki-praeitis pažadina prisiminimus, bet pati nėra prisiminimo būdu sukeliama ir perdirbama prisiminime. Ateitis, kuri prasideda šioje iki-praeityje, pažadina laukimus, bet pati nėra į priekį sugriebiama kaip tai, ko mes bijotume ar tikėtumės. Dabartis, kuri mane suveda į akistatą su mansvetima, nesukuria surinkimo vietos, iš kurios potencialiai ir reenciniai *aš* tiesių čiuptuvus pirmyn ir atgal ir apsvyniotų kaip vikšras, virstantis lėliuke; pati dabartis yra įrantyta, segmentuota, ji yra skirtingų judėjimų susikirtimo taškas, o ne talpykla.³⁴⁰

Kaip matome, palyginti su Buberiu, betarpiškumo, dalyvavimo ir dabarties vienybė yra gerokai komplikuočiau, ne tokia

³⁴⁰ Ibid., p. 219–220.

vieninga ir neišsprendžia savaime Aš–Tu dialoge. Pirmiausia pati dabartis yra diachroniška. Buberiui abipusiškumas yra tai, kas leidžia sinchronizuoti mano ir kito sąveiką. O išryškinę asimetrijos ir diachronijos matmenis matome, kad sinchronizavimo vyksmas niekada nėra įvykdomas iki galo. Netgi mano paties dalyvavimas trūkinėja, segmentuojasi, nes į suvokimo ir supratimo dabartį (kuri, kaip matėme, sintezės požiūriu gimsta iš praeities ir ateities sampynos) įsiterpia tai, kas nepasiduoda sintezei, negali būti iš jos išvesta, o laukimas ir anticipacija čia nėra išpildomi. Tik tokia sąskaita galima teigti, kad dialogo dabartyje yra „*pauzė* be to, kas nustoja ir vėl prasideda“. Tačiau tai neturi būti suabsoliutinta, reikia matyti tokių išgryninimų ribas. Toks išgryninimas turi mus vesti prie to, kad matytume, jog dialoge visuomet yra pleištas, nesutapimas tarp dviejų vienas šalia kito einančių vyksmų: bendros prasmės siekimo ir nesutarimo, siejimo ir pertrūkio, nuoseklumo ir atsitiktinumo, simetrijos ir asimetrijos. Šį pleišta galime aptikti kiekviename dialoge – tiek dalykiniame, tiek santykio ir ištikties.

Vis dėlto dialogų opozicija niekur neišnyksta, bet Waldenfelso mąstyme įgyja kitą pagrindą. Jis nepriima Buberio „tikrojo“ ir dalykinio dialogo alternatyvos. Jam atskaitos taškais tampa Levino pateikta simetrijos ir asimetrijos perskyra, tik svarbesnis darosi ne atsakomybės, bet paties „metro“ ar mato priėmimo klausimas. Pats dalykinis dialogas jam nėra tikrojo dialogo priešybė. Jo kritika taiko net ne į dalykiškumo plotmę, bet į simetrinio dialogo idealą, kurio realizavimas prasideda išankstine sąlyga – simetrijos reikalavimu kiekvienam dialogo partneriui. Taigi jo kritika taiko ne į dialogo vyksmą, bet į idealo sąlygų vykdymo reikalavimą. Kaip matėme nagrinėdami dalykinį pokalbį, kiekvienas pokalbio partneris turi angažuotis bendram

prasmės branduoliui, siekti kalbėti kitam suprantama kalba, priimti bendrą *logos*, tiek taisyklių, tiek kalbos prasmę. Pats dalykas „įsteigia simetrijos ašį, aplink kurią viskas sukasi bendrame *logos*, bendroje prasmėje, bendroje dvasioje“³⁴¹. Taip dalykiniame dialoge simetrija tampa išankstiniu reikalavimu kiekvienam pokalbio partneriui. Simetrija turi garantuoti pokalbio galimybę – jei aš laikausi sąlygų, o kitas ne, tai pokalbis negali vykti. Kitas šio modelio trūkumas yra partnerių vietų sukeičiamumas. Simetriniame santykiyje partnerių vietos nėra reikšmingos, nes aiškinantis dalyką Platono pokalbiuose, filosofijos seminaruose nėra labai svarbu, kas kalba, svarbiau, kad būtų pasakyta dalyko tiesa. Tad, kaip sako Waldenfelsas, „pagal dalyką ar jo tiesą nėra skirtumo (*gleich-gültig*), kuris kalba“³⁴². Neatsitiktinai pabrėžiamas žodis *gleich-gültig*, kuris pažodžiui reiškia – „vienodai galiojantis“, o verčiamas kaip „abejingas“. Dalykas yra „abejingas“ partnerių kalbėjimo vietai. Tad, aiškinantis dalyką, reikšminga yra tai, kas pasakyta, o sakymas lieka tik atsitiktinis ir dėmesio nefiksuojamas dalykas. Būtent tai niveliuoja kiekvieno savitumą, svetimumą, skirtumą.

Kita vertus, šis niveliavimas nėra blogybė savaime. Vargu ar būtų įmanomas dalykinis dialogas, jei nuolat būtų pabrėžiamas skirtumas ir svetimumas. Maža to – jei šie dalykai taptų dialogo *telos*, tuomet pats dialogas taptų atsitiktinių sąlyčio taškų kibirkščiavimu. Galbūt tai tinka betarpiško santykio steigimosi akimircai, bet ne dialogui kaip visumai. Šis momentas ryškus Buberio filosofijoje, kai jis teigia, kad šie sąlyčio taškai realizuojasi „žvilgsniuose, kurie gatvės maišatyje plykstelė tarp nepa-

³⁴¹ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, p. 224.

³⁴² *Ibid.*, p. 225.

žįstamųjų, kai šie prasilenkia net nesulėtindami žingsnio, [...] kurie plasnoja nesaistomi likimo ir vis dėlto atskleidžia viena kitai dvi dialogines prigimtis³⁴³.

Išryškinus skirtumo, ištikties ir svetimybės esmingumą dialogui ir norint pereiti prie dialogo kaip vyksmo, tenka sušvelninti poziciją. Tad Waldenfelso taikiniu tampa ne dalykinis dialogas, o „dialogocentrizmas“, kuris šiuos reikalavimus mato kaip vienintele dialogo sąlygas. Pratęsdami Waldenfelso mintį, turime pažymėti, kad santykyje su kitais dialogocentrizmas gali tapti dar klastingesnis, nei anksčiau minėti „centrizmai“. Jau tapę savaime suprantama, kad dialogas yra vienas vertingiausių socialinio gyvenimo dalykų ir daug kur jis traktuojamas kaip geriausia ir prasmingiausia konfliktų sprendimo forma. Dėl dialogocentrinio požiūrio išsigalėjimo šiandien jis tampa vienintelė prasminga konfliktų sprendimo ir sutarimo ieškojimo forma. Tad priešininko kaltinimas tuo, kad jis nenori dialogo, yra bene sunkiausias kaltinimas, kuris iš karto jį diskvalifikuoja kaip piktavalių ir išstumia iš lygiavertiškumo lygmens. Dialogocentrinis požiūris reikalauja ne tik priimti pokalbio sąlygas ir taisykles, ne tik joms paklusti, bet ir *norėti* dialogo. O dialoge aš turiu būti nuoširdus, atviras kitam, atsisakyti savęs dėl bendros tiesos, leisti ištinkamas kito ir taip, Levino žodžiais, įgyti savo tapatybę, būti konstituotas kito. Tai yra dialogocentrinė prievarta, nes yra didelis skirtumas tarp ištikties, kurioje mane ištinka kito kreipimasis be išankstinių reikalavimų, taisyklių, ir reikalavimo *norėti* dialogo, o to pagrindu „leisti“ save „ištikti“. Toks reikalavimas kartu numato tam tikrą prasmės bendrystę ir sutarimo galimybes. Taigi ištiktis įstatoma į teleologinį judėjimą, kuris jau numato, kokia bus viso to prasmė. Prasmės

³⁴³ M. Buber, *Dialogo principas II*, p. 53.

bendrumas viską įima į save ir tai tampa vieninteliu dialogo realizavimo ir sėkmės būdu.

Daug sakanti yra Waldenfelso polemika su M. Gadameriu. Pastarojo hermeneutika yra orientuota į kitybės supratimą, suspenduojant ar kontroliuojant savo prietarus taip, kad kitybė nebūtų suprantama tik pagal savo supratimo projekcijas. Tad daug dėmesio skiriama supratimo ir interpretavimo metodus peržengiančioms atvirumo nuostatoms, „išiklausančiam“ supratimui išsiugdyti. Tačiau, anot Waldenfelso, šiame maksimalaus atvirumo siekime yra keletas išankstinių sąlygų, į kurias įstatoma kitybė, ir ji gali būti suprasta tik atsižvelgiant į jas. Anot Waldenfelso, Gadameris mano, kad svetimybės iš esmės gali būti suprantamos ir todėl susitinka tik su tomis svetimybėmis, su kuriomis galima kalbėtis. Taip pat supratimo kaip sutarimo („*Verständnis ist Einverständnis*“³⁴⁴) samprata iš karto numato bendros prasminės srities įsteigimą, kuri yra laikoma ne tik dialogo rezultatu, bet ir esmine dialogo sąlyga. Tai kelia susitikimui išankstinius apribojimus. Kaip sako Waldenfelsas, „abipusis artimumo ir svetimumo papildymas suponuoja tarpininkaujančią visumą, kurios viduje vėl atpažįstama sava svetimame ir svetima savame. Hermeneutinei filosofijai, kuri nuo pat pradžios iki pabaigos yra prasmių supratimas ir interpretavimas, ir todėl ji siekia dalyko supratimo ir tarpusavio supratimo dalyko pagrindu, ši visuma gali būti tik prasmių visuma“³⁴⁵. Taigi sava, artima ir kita, svetima susitikimas yra redukuojamas į prasminę plotmę ir santykis su kitu, svetimumu yra atvirumas

³⁴⁴ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, S. 184.

³⁴⁵ B. Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 70.

ateinančiai prasmei. Čia pati ištiktiis paliekama dalykiškumo plotmei, o *pathos*'inis pagrindas neturi didesnės reikšmės³⁴⁶.

Bet taip pat reikia matyti, kad pati asimetrija tėra „sąlygota asimetrija“. Ji nėra absoliuti, nes taip būtų neįmanomas dialogas, tik etinis santykis. Todėl Waldenfelsas, švelnindamas savo poziciją, ištikties matmens atvėrimą laiko „dialogo pagiliniu“. „Dialogocentrizmas“ „pamiršta dialogo *pathos*'inę kilmę ir foną“³⁴⁷. Waldenfelsas grįžta prie tezės iš „Dialogo terpės“ –

³⁴⁶ Kita vertus, reikia atkreipti dėmesį į tai, kad fenomenologinė ir hermeneutinė dialogo analizės, nors ir turi bendras šaknis, skiriasi išėities taškais ir dialogo paradigmu pasirinkimu. Hermeneutiniame dialoge tiesioginė kūniška sąveika tampa marginaliu dalyku. Hermeneutikoje skaitymo situacijos patirtis nuolat figūruoja horizonte, tačiau ji ir lieka horizonte, niekada netapdama hermeneutinio dialogo esme. Pagrindinė intencija – suprasti – atitolina nuo dalyvavimo sąveikoje, nes šis reikalauja savimaršos dalyvaujant, o hermeneutinis dialogas supratimu turi *surinkti tai, ką reikia suprasti, į vieną visumą*, todėl hermeneutinis dialogas iš esmės yra savirefleksyvus. Fenomenologiniu požiūriu kitas atveria naują prasmę perspektyvą, dialogas išlaisvina prasmę, tačiau jos neužbaigia. Tai galima padaryti tik po dialogo, refleksijos būdu suimant į vieną visumą tai, kas buvo manyta, kalbėta ir apie ką susikalbėta. Pats dialogas visuomet palieka galimybę pratęsti. O hermeneutinis dialogas iš esmės yra refleksyvus. Skaitymo procese interpretatorius „ištirpsta“ kaip dalyvis, tačiau intencija užbaigiama supratimu. Be abejo, skaitymo akte prasmė taip pat yra išlaisvinama ir netgi tiek, kad interpretacijos rezultatas niekada nėra identiškas (kaip sako Gadameris, suprasti teisingai – kiekvieną kartą kitaip suprasti, nes visuomet yra kita situacija, kitas horizontas ir kontekstas, kita vieta, iš kurios suprantama), tačiau hermeneutinio dialogo intencija – suprasti – keičia dialogo prasmę. Čia svarbu ne tiek dalyvauti ir sąveikauti, kiek suimti į vieną visumą. Tad supratimas yra ne tiek supratimas skaitymo procese, kiek visumos supratimas. Dialogo įvykis yra ne prasmės atvėrimas, bet jos užbaigimas. Hermeneutinio dialogo struktūrą ir istorinio kito problemą plačiau išskleidžia A. Sverdiolas savo veikalė *Aiškinimo ratas. Hermeneutinės filosofijos studijos* – 2, Vilnius: Strofa, 2003, p. 158–163.

³⁴⁷ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, p. 229.

dialogas nėra „akosminė diada“³⁴⁸. Čia jis teigia, kad dialogas visuomet yra susijęs su pasauliu taip, kad pasaulis atsitraukia į foną, tačiau pasauliniai sąryšiai visuomet veikia kaip anoniminis posluksnis. Tačiau taip dialogo įvykio reikšmė yra nepakankamai apčiuopiama ir tai yra fenomenologinio požiūrio, orientuoto tik į patirtį, silpnoji vieta. O štai ištiktinės dialogo kilmės atskleidimas parodo *behorizontinę* dialogo įvykio kaip ištikties prigimtį. Dialogo kilmė iš *pathos* parodo nepašalinamą dialogo atsitiktinumą ir paaikškina vienos svarbiausių dialogo apibrėžčių – sėkmės – momentą. Tik ten, kur yra atsitiktinumas, gali būti ir sėkmė. Netgi pačiame dalykiškiausiame pokalbyje sėkmė kaip sąlygos reikalauja skirtumo, nesupratimo ir nesutarimo galimybės. Ten, kur viskas yra suplanuota ir suorganizuota, tėra tik realizavimas. Nuodugnai suplanuota ir dėsninga komunikacija nėra dialogas.

Tad, kai kritikuojama simetrija, reikia matyti, kad tai pirmumo klausimas. Simetrija nėra kritikuotina kaip tokia. Ji yra „tvarkos paradigma“ (*Urmuster*), todėl jos atsisakyti neįmanoma. Tad pagrindinis klausimas turi skambėti taip: ar simetrija yra pirminė, ar antrinė asimetrijos atžvilgiu? Jei simetrija yra pirminė, tai praktikoje ji pasireiškia kaip reikalavimas priimti išankstines sąlygas, taisykles, maksimas. O jei simetrija yra antrinė, tai matome, kad dialogo tvarka priklauso nuo neplanuojamo ir neprognozuojamo įvykio. Sąveika, be nustatytos bendrybės ar dėsningumo, turi būti laikoma dialogo pradžia. Skirtumas ir sąveika yra pirmiau nei bendrystė ir tik tokiu atveju pats dialogas gali būti generatyvus, kurti prasmes iš sąveikos, kreipimosi ir atsako atsitiktinumo. Tai yra naujos tvarkos

³⁴⁸ B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag: Nijhoff, 1971, S. 311.

pradžią. Tuo remdamiesi, galime geriau suprasti Buberį, kai jis teigia, kad „tikrojo pokalbio neįmanoma suplanuoti. Tiesa, nuo pat pradžių jis jau turi savyje nustatytą pamatinę tvarką, tačiau nieko negalima valdyti, pokalbio tėkmė priklauso nuo dvasios, ir daugelis atranda tai, ką jis gali pasakyti, ne anksčiau, negu išgirsta dvasios šauksmą“³⁴⁹. „Dvasios šauksmas“ – tai ne išankstinė pokalbio sąlyga, bet *pathos*’inės kilmės *logos*. Dialogas įtraukia, o mano atsakas ir atsakymas kitam priima dialogo tvarką. Ji nėra vien pasaulinė, ji nėra vien akosminė, ji priklauso būtent šiam dialogui.

³⁴⁹ M. Buber, *Dialogo principas II*, p. 188.

BAIGIAMOSIOS PASTABOS

Tad ką apie dialogą pasako fenomenologinė jo analizė? Kaip minėjome įvade, dialogas neturi aiškios vienareikšmės apibrėžties. Konkrečios dialogo analizės, kurios aprašo vieną ar kitą formą, plotmę ar matmenį, viena vertus, siekia integruotis į bendrą dialogo teoriją, kita vertus, turi priimti buberinius supriešinimus ir pripažinti, kad negali būti priskirtos vienai visa apimančiai sričiai. Analizuodami ištiktį ir santykio įvykį kaip pagrindinius dialogo matmenis, negalime jų laikyti dalykinio dialogo esme. Ištikties momentai dalykiniame dialoge figūruoja tiek, kiek sudaro įvykio plotmę, tačiau tai nėra pati esmė. Dalykiškumo plotmės analizė negali atvesti prie dialogo, grindžiamo Aš–Tu santykiu, nes šis nėra dalykinio dialogo esmė.

Kita vertus, negalime visko išskirstyti į paskiras dialogo formas. Pats terminas „dialogo formos“ yra sąlyginis, jis veikiausiai reiškia ne tapatybę, bet tam tikrą dominuojantį ir apibrėžiantį momentą dialoge – ištiktį, santykį, dalykiškumą ir pan. Jei norime kalbėti apie dialogą kaip fenomeną apskritai, turime išryškinti bendruosius dialogo bruožus. Trinarės dialogo struktūros aprašymas ir buvo toks bandymas. Analizė parodė, kad ji apima

ties santykio, tiek dalykiškumo, tiek patirties, tiek ištikties plotmės. Ši struktūra gali būti pratęsta ir į vieną, ir į kitą pusę.

Į pirmą vietą gali iškilti santykis ir čia kaip kraštutinę ribą aptinkame Buberio aprašytus dialogus. Dalykiškumas niekur nedingsta, jis tik nueina į antrą planą. Jis atsitraukia iš esmės apibrėžčių centro, tačiau ir toliau lieka dialogo vyksme. Nors meilės ar draugystės dialogo esmė yra santykis, negalime įsivaizduoti, kaip jis vyktų be dalykiškumo plotmės. Gal kartais galime manyti, kad žodžiai nėra esminiai, tačiau šis dialogas turi savo *logos* ir reikia pažymėti, kad jis turi gana griežtą tvarką ir žodyną. „Ne toks“ pasakymas gali sugriauti santykį; meilės ar draugystės pokalbyje negali kalbėti bet ko.

Trinarė dialogo struktūra gali būti pastumta dalykiškumo pusėn ir radikaliausiu pavidalu pasirodyti kaip dalykinis tiesos paieškos dialogas. Čia partnerių asmeniškumas nėra pats svarbiausias dalykas. Kaip tik jų savitumas, netelpantis į dialogo *logos*, turi būti apribotas kaip galima prievarta. Čia dialogo *logos* reikalauja iš partnerių suspenduoti save tiesos akivaizdoje. Tačiau negalime pasakyti, kad santykio matmuo čia nereikšmingas. Jis tik nueina į foną, bet ir toliau veikia dialogą. Angažavimasis dalykui eina koja kojon su angažavimusi kitam. Kodėl aš pradėdu kalbėtis su šiuo, o ne kitu asmeniu? Galbūt kiti gali būti geresni, labiau išmanantys tam tikrų temų pašnekovai? Jau Platono dialogai parodo, koks svarbus yra angažavimasis vienas kitam, atsakomybės prisiėmimas už sunkiai išlaikomos tiesos ieškojimo situaciją.

Jei tikimės, kad atskleista trinarė dialogo struktūra bus universali, turime suprasti pačios fenomenologinės perspektyvos galimybių ribas. Pirmiausia turime suprasti, kad tai yra *suvo-kimo* ir *patirties* plotmių išryškinimas. Kiti klausimai, pavyzdžiui, apie geriausios dialogo tvarkos pasirinkimą, racionalias

komunikacijos maksimas ir t. t., neturi būti lyg niekur nieko įtraukiami ir nagrinėjami fenomenologinėje perspektyvoje. Fenomenologinė analizė – tai dialogo *vyksmo* aprašymas gyvosios dabarties pagrindu, todėl dialogo organizavimo, konstravimo ir pan. dalykai, jei ir gali būti įtraukti, tai tik kaip vyksmo momentai į vyksmo struktūros aprašymą. Tai akivaizdžiausiai parodė dalykinio dialogo analizė, kurioje nesiėmėme nagrinėti tiesos problemos, filosofijos apibrėžčių, pokalbio vedimo meno klausimų. Šios temos yra šalia, bet joms nagrinėti reikia kitų teorinių priemonių. Savo ruožtu, ir Buberio dialogo filosofija pasirodė kaip tam tikras pakraštys, kurio ribą pasiekia Levino etinis santykis ir Waldenfelso radiklios svetimybės fenomenologija. Fenomenologinis dialogo aprašymas neturi peržengti šių ribų. Išstiktis pasirodė kaip esminis dialogo bruožas, tačiau ji gali tapti dialogo teorijos dalimi tik patirties požiūriu, tad dialogo teorija negali apsisistoti prie etinio santykio ar išstikties analizės, o turi grįžti atgal prie patirtinės dialogo struktūros.

Tad ką parodo trinarė dialogo struktūra? Remdamiesi Waldenfelsu ir Mickūnu pamatėme, kad trinarė dialogo struktūra pateikia pagrindines santykių kryptis – santykį su kitu, su dalyku ir savimi pačiu. Šie santykiai funkcionuoja bet kokiose dialogo formose. Tam tikros dialogo teorijos gali nepaisyti kurio nors momento, tačiau tai nereiškia, kad jų nėra konkrečiame dialogo vyksme. Buberio parodytas, Sodeikos pabrėžtas dalykiškumo nereikalingumas ar negatyvumas dar nereiškia, kad dialogas gali be to išsiversti. Kaip matėme, Buberiui pačiam tenka daryti išlygas ir atsieti santykio betarpiškumą, įvykio momentišumą nuo dialogo vyksmo, kuriame funkcionuoja visos trys santykio kryptys. Savo ruožtu, dalykinyame dialoge santykio matmuo yra sunkiau atskleidžiamas, o jis pats artėja prie pažintinio dialogo, tačiau visos trys kryptys yra išlaikomos. Be

abejo, čia, kritiškai vertindami pačios struktūros universalumą, turime pripažinti, kad ji galioja tik schemiškumo sąskaita. Tikslindami ir gilindamiesi į niuansus, turėtume iš karto pastebėti, kad pačios kryptys nėra vienareikšmės. Dalykiniame pokalbyje santykis su kitu yra atvirumo santykis, kuris implikuoja kito supratimą, net dalinį pažinimą ir nebūtinai implikuoja Aš–Tu santykį. Tad *santykis su kitu* varijuoja nuo *Aš–Tu* iki *atvirumo santykio*. *Santykis su dalyku* varijuoja nuo *angažavimosi dalykui* iki *dalykiškumo nereikšmingumo*. *Santykis su savimi* varijuoja nuo *betarpiško ištirpimo Aš–Tu įvykyje* iki *refleksyvaus sąveikos ir visos situacijos supratimo* filosofiniame dialoge. Tolesnė dialogo analizė negali būti paprasčiausia trinarės dialogo struktūros eksplikacija. Gilindamasi į niuansus, ji turi labiau taikytis prie konkrečių dialogo būdų savitumo, todėl mes turėjome apsiriboti esminių dialogo plotmių atskleidimu nepretenduodami viską suvienyti viename universaliame dialogo fenomene.

Dialogo erdvės aprašymas parodė kūniškos sąveikos reikšmę dialoge. Galime teigti, kad kūniška sąveika yra paradigmatinė visoms dialogo sampratoms, o kūniškas stovėjimas vienas priešais kitą yra paradigmatis dialogo situacijai. Jo pagrindu dialogo erdvė atskiriama nuo pasaulinių sąryšių tinklo. Be abejo, to nereikia suprasti kaip veiksmo situacijos fizinio lokalumo. Tai yra būtina, bet tai nėra esmė. Čia svarbus kinestetinis suvokimo ir intersubjektyvumo momentas. Kitas savo esatimi mane išcentruoja ir mano suvokimo laukas tampa policentrinis, bendras ko nors suvokimo ir tarpusavio sąveikos laukas. Tai parodo kito *aš* esaties reikšmę. Dar iki kalbos kito *aš* esatis, kito žvilgsnio galimybė, o svarbiausia – susitikimas su kitu kaip kitu *aš*, mano suvokimo ir veiklos lauką paverčia policentrinu lauku. Koincencionalumas, įsijautimas (nepaisant šio termino problemiško) paaiškina, kaip konstituoja prasmės bendrumas. Jis

kyla ne iš pasaulių ir kalbinių sąryšių tinklo, dialogas nekuria atskiros kalbos ar žodyno, bet iš kinestetinės situacijos, kurioje mūsų perspektyvos susipina, pereina viena į kitą, o kartu išlaido įcentruotų ir išcentruotų *as* skirtumą. Tad bendros prasmės sritis pirmiausia yra kinestetinės situacijos bendrumo sritis. Jos pagrindu suprantami kiti dialogo būdai – hermeneutinis, tarpkultūrinis, tarpreliginis dialogas. Kaip suvokimas (*Wahrnehmung*) Husserliui yra kitų suvokimo ir supratimo būdų paradigma, taip ir kinestetinė situacija yra kitų dialogo formų paradigma. Be to, kinestetinė situacija atskleidžia refleksijos ir betarpiško dalyvavimo sąryšį. Mano dėmesys yra nukreiptas į dalyką, į tai, apie ką kalbama, o pati sąveika su kitu nėra supratimo objektas, todėl dialogui būdingas „ištirpimas“ veiksmė. Kita vertus, refleksija niekur nedingsta ir pasireiškia tik santykiu su savimi. Skirtumas, nesusipratimas reikalauja refleksijos įsiterpimo ir taip dialogo erdvės visumos, savęs ir kito šioje visumoje supratimo. Tačiau tai yra antrinis dalykas. Užbaigtas savęs, dialogo situacijos ir prasminio lauko savitumo supratimas, kaip parodė Merleau-Ponty, gali būti pasiektas ir integruotas į mano gyvenimą tik pasibaigus dialogui. Vis dėlto negalima redukuoti dialogo į nerefleksyvų dalyvavimą, nes taip reikėtų pašalinti esminį patirties matmenį – savivoką.

Bendros prasmės srities analizė parodė, kad bendros prasmės ištakos vykstant sąveikai yra prasmės išpildymas vienas-per-kitą. Taigi parodėme, kad jau policentriniame lauke vykstantys kointencionalumai perduoda kito matymo galimybes. Kitas mane įstato į tokias intencijų išpildymo vėžes, kurių nebuvo man įprastuose intencijų išpildymo keliuose, išankstinio supratimo lauke. Mano atviras suvokimas jas perima ir taip sąveikoje su kitu imame kurti bendrą horizontą. Čia nereikia išplėsti horizonto apimties. Jis kuriasi aptariamo dalyko pagrindu ir ne-

gali apimti bendro pasaulio horizonto. Svarbu suprasti bendros prasmės naujumo ir priklausymo jau duotam pasauliui santykį. Bendras prasminis horizontas kuriasi mano ir kito sąveikoje, tačiau jis yra apglėbtas pasaulio horizonto. Todėl prasmių anonimiškumas yra išlaikomas ir aš su kitu išplėtojame tam tikras galimybes, implikuotas bendroje pasaulio prasminėje visumoje. Bendros prasmės individualumą apibrėžia ne prasmių išskirtinumas iš pasaulio naujų žodžių kūrybos požiūriu, bet bendra teleologija. Dialoge visuomet tikimasi bendros prasmės. Tą sąlygoja paties suvokimo ir supratimo teleologija. Intencija siekia būti išpildyta, mūsų su partneriu pastangos yra įgyvendinamos dalyko artikuliacijoje. Gadamerio pabrėžiamą naujos kalbos kūrimosi aspektą turime suprasti kaip artikuliaciją, išraiškos radimą. Kartu bendros prasmės srities analizė parodė, kad dialogas, nors ir kuria bendrą kalbą ir bendros prasmės sritį, tik *išlaisvina* prasmę, tačiau negali vyksme pateikti *užbaigto* rezultato. Rezultatas gali būti fiksuotas tik po dialogo ir tik kaip bandymas reintegruoti dialogą į mano paties gyvenimą. Taigi, dialogas išlaisvina ir atveria prasmę, jis randa artikuliacijas, tačiau nepateikia užbaigto diskurso, o visuomet palieka galimybę pratęsti. Prasmės negali būti išsemtos, šioje plotmėje dialogas negali būti užbaigtas, baigiasi tik kūniška sąveika.

Dalykinio pokalbio analizė atskleidžia griežtesnį bendros prasmės kūrimosi būdą, kaip tik čia prasmės paieškos teleologija vyrauja ir tampa dialogo *logos* pagrindu. Dalykiškumas pareikalauja pašalinti skirtumo tarp manęs ir kito sukeliama įtampą, o pretenzijas suspenduoti galima tik dalykiškumo plotmėje. Būtent čia galima visiška vienybė, kurioje nėra skirtumo tarp manęs ir kito, nes abu angažuojamės tam pačiam prasminiam branduoliui, suspenduojame savo nuomonės ir pasiekiamo tiesą, kuri tampa abiejų nuosavybe. Kartu fenomenologija parodo,

kad skirtumą tarp manęs ir kito galima pašalinti vien tik dalykiškumo plotmėje. Tad kritika dėl dalykinio dialogo prievartos gali būti atremta tik tokiu atveju, jei dalykiškumą laikome tik viena, bet ne vienintele plotme trinarėje struktūroje.

Ištikties perspektyva atskleidė santykio dialoge pobūdį. Santykio siejimas su ištiktimi sąlygojamas Buberio filosofijos. Ištiktis parodo laikinę santykio struktūrą: santykis nėra išankstinė socialinė konvencija, o tai, kas ištinka, įsisteigia kaip vienatinis mano ir kito buvimo vienas priešais kitą įvykis. Santykis steigia būvį ir tuo dialogo erdvė tampa išskirtinė, atsisieja nuo pasaulinių sąryšių, manęs ir kito pasaulinių apibrėžčių, taigi ir socialinių vaidmenų. Buberio Aš–Tu santykis tampa esminiu dialogiškumo kriterijumi, skiriančiu dialogą ir komunikaciją. Kaip matėme, komunikacija gali būti grindžiama įvairiomis socialinėmis konvencijomis, realizuotis tipinėmis sąveikos schemomis, kurios gali būti įgyvendinamos net abejingumo kitam nuostatoje. O Aš–Tu santykis parodo dialoginės laikysenos ypatingumą ir šios laikysenos ontologiškumą – dialogo tikrovė yra santykio tikrovė. Santykio dialogo laikiškumas – ištiktis – parodo tikrovės steigimosi būdą. Ištiktis nėra tai, kas planuojama ir įgyvendinama, ji yra tai, kas nutinka. Ištiktis parodo dialogo spontaniškumą, kuris reikšmingas visose plotmėse. Netgi dalykiniame pokalbyje ištiktis vaidina svarbią dialogą apibrėžiančią funkciją. Be abejo, negalime paties dialogo tapatinti vien su ištiktimi. Kaip matėme, į šį paradoksą pakliūna Buberis – kuo labiau dialogas priartėja prie dialoginio santykio steigimosi akimirkos ir taip maksimaliai realizuoja santykio betarpiškumą, tuo labiau tolstama nuo dialogo kaip pokalbio, kuris turi visas tris santykių kryptis – su kitu, su dalyku ir su pačiu savimi. Taigi, pačios ištikties negalime tapatinti su dialogu, nes, kaip matėme ir iš Levino, vėlyvojo Waldenfelso pastangų, kuo la-

biau ją išgryniname, tuo labiau tolstame nuo dialogo. Levinas atskleidžia etinį santykį kaip dialogo pagrindą, bet kuo labiau etinis santykis išgryninamas, tuo mažiau sutampa su dialogu. Dialoge etinis santykis niekada nėra grynas, nes dialogas yra abipusiškumo ir bendrumo plotmė. Kitas nėra visiška transcendentija ir todėl dialogo grindimas etiniu santykiu turi ribas.

Ištiktis atskleidžia pasyvųjį dalyvavimo aspektą, – čia individas nėra situacijos valdovas, bet tas, kuris įeina į situaciją ir paklūsta „dialogo dvasiai“. Šio momento nereikia mistifikuoti, tai yra toks dialogo vyksmo sluoksnius, kuris išvengia refleksijos sugriebimo ir aktyvių pastangų kontrolės. Įtraukdami ištikties momentą turime matyti tai, kad dialogo *logos* turi du veidus. Pirma, dialogo *logos* yra tam tikra tvarka, kurią apčiuopia dialogo dalyvis. Jei ji yra tinkamai pagaunama, tai tampa darnaus dalyvavimo dialoge pagrindu. Kita vertus, negalime dialogo *logos* redukuoti į bendras taisykles. Dialogo *logos* visuomet priklauso nuo neloginių momentų, jame visuomet yra ištikties ir pertrūkio momentas, kuris transformuoja pokalbio tėkmę. Šis pertrūkis, ištiktis yra spontaniškasis dialogo momentas, kuris pasireiškia įvairiose dialogo formose. Nors dalykinis ir santykio dialogai gali būti priešinami, reikia pažymėti, kad ir dalykinia- me dialoge ištikties ir nelogiškumo momentas atlieka dialogą apibrėžiančią funkciją. Be to, kaip matėme, dialogui yra būdinga ir asimetrija, ir abipusiškumas, todėl pačią ištikties perspektyvą turime suprasti ne kaip specializuotą dialogo teorijos kryptį, kuri užsiima grynai jai priklausančia objekto – santykio ar ištikties dialogo – sfera, bet kaip prieigos prie dialogo būdą. Taigi pradedama nuo pertrūkio, nuo neloginio dialogo momento, kurį pokalbio metu įtraukia dialogo *logos* ir taip kuria naują kokybę, kuri be spontaniškumo, pertrūkio būtų tik to, kas suplanuota, realizavimas. Dėl to, kaip parodė Gadameris,

dialogas netgi aktyvių ir refleksyvių pastangų plotmėje yra dialogo vedimo menas, bet ne metodika. Įvykio momentas parodo, kad nauja prasmė yra ne to, kas įprasta, realizavimas, o nauja kokybė. Neatsitiktinai dalykinio dialogo viršūne tampa tiesos paieškos dialogas. Tiesa nedisponuoja nė vienas pašnekovas, tiesa, dalyko akivaizdumas atsiveria kaip įvykis. Tiesa yra hierarchizuojantis matmuo, ji pateikia kiekvieno pašneko vo svorio matą, sudaro dalykinio pokalbio *telos*, tačiau šio *telos* realizavimas nėra metodinis „žingsnis po žingsnio“. Tiesa dar nežinoma, tad ji atsiranda spontaniškai, kaip išstinkantis tiesos įvykis. Subjektyvumo sferoje tai gali pasireikšti kaip išžvalga, tačiau dialoge ji realizuojasi kaip bendra prasmė intencijų išpildyme vienas-per-kitą ir bendros prasmės konteksto susikūrimas. Tiesa nėra laiko akimirka, bet, kaip buvo parodyta remiantis Gadameriu, tai pripildymo, naujos kokybės patirtis.

Literatūra

- Aurelijus Augustinas, *Išpažinimai*, Vilnius: Aidai, 2004.
- Baranova J., *XX amžiaus moralės filosofija: pokalbis su Kantu*, Vilnius: VPU leidykla, 2004.
- Berger P. L., Luckmann T., *Socialinis tikrovės konstravimas. Žinojimo sociologijos traktatas*, Vilnius: Pradai, 1999.
- Buber M., *Zwei Glaubensweisen*, Zürich: Manesse, 1950.
- Buber M., *Das Problem des Menschen*, Heidelberg: Schneider, 1954.
- Buber M., *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998.
- Buber M., *Dialogo principas II: Dialogas. Klausimas pavieniui. Tarpžmo-giškumo pradai*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 2001.
- Canguilhem G., *Das Normale und das Pathologische*, Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein, 1977.
- Depraz N., „Husserlio intersubjektyvumo teorija kaip alterologija“, in *Logos*, Nr. 35, 2003.
- Derrida J., *L'écriture et différence*, Paris: Seuil, 1967.
- Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- Gadamer H.-G., *Istorija. Menas. Kalba*, Vilnius: Baltos lankos, 1999.
- Gadamer H.-G., „Hermeneutinė klausimo pirmenybė. Platoniškos dialektikos pavyzdys“ (iš *Tiesos ir metodo*) in: *Baltos lankos*, Nr. 23, Vilnius: Baltos lankos, 2006.
- Giddens A., *Modernybė ir asmens tapatumas. Asmuo ir visuomenė vėlyvosios modernybės amžiuje*, Vilnius: Pradai, 2000.

- Grondin J., *Von Heidegger zu Gadamer*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- Grondin J., *Filosofinės hermeneutikos įvadas*, Vilnius: Aidai, 2003.
- Heidegger M., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen*, B. 63, Frankfurt am Main: Klostermann, 1988.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1993.
- Heidegger M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (GA 18)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- Heidegger M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Stuttgart: Reclam, 2003.
- Held K., „Einleitung“, in: E. Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, Hrsg. K. Held, Stuttgart: Reclam, 2002.
- Husserl E., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Bd. IX, Halle: Niemeyer, 1928.
- Husserl E., *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Buch I. Husserliana*, Band III, Haag: Nijhoff, 1950.
- Husserl E., *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Buch II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana*, Band IV, Haag: Nijhoff, 1952.
- Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana*, Band VI, Haag: Nijhoff, 1954.
- Husserl E., *Erste Philosophie (1923–1924). Teil II. Theorie der phänomenologischen Reduktion, Husserliana*, Band VIII, Haag: Nijhoff, 1959.
- Husserl E., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926, Husserliana*, Band XI, Haag: Nijhoff, 1966.
- Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III, Husserliana*, Band XV, Haag: Nijhoff, 1973.
- Husserl E., *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005.
- Jonkus D., *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai*, Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2009.
- Keršytė N., „Kitas Tame Pačiame ar priešais Tą Patį (J. Derrida ir E. Le-

- vinas)“, *Athena. Filosofijos studijos*, Nr. 4, Vilnius: Versus aureus, 2008.
- Levinas E., *Etika ir begalybė*, Vilnius: Baltos lankos, 1994.
- Levinas E., *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1987.
- Levinas E., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1998.
- Levinas E., „Kito pėdsakas“, in *Baltos lankos. Tekstai ir interpretacijos*, Nr. 11, 1999.
- Levinas E., *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, Vilnius: Aidai, 2001.
- Lingis A., „Jautrus kūnas“, in: *Baltos lankos*, Nr. 31–32, 2010.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945.
- Merleau-Ponty M., *Suvokimo fenomenologija* („Kitas ir žmonių pasaulis“), in: *Baltos lankos*, Nr. 14, 2002.
- Merleau-Ponty M., *Suvokimo fenomenologija*, in: *Baltos lankos*, Nr. 29, 2009.
- Merleau-Ponty M., *Suvokimo fenomenologija*, in: *Baltos lankos*, Nr. 31–32, 2010.
- Meyer-Drawe K., *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*, München: Fink, 1984.
- Mickevičius A., *Galia ir interpretacija. F. Nietzsche's filosofijos profiliai*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2004.
- Mickūnas A., „Dialogo sritis“, in: *Baltos lankos*, Nr. 11, Vilnius: Baltos lankos, 1999.
- Mickūnas A., *Pastovumas ir tėkmė. Kultūros fenomenologijos apybraižos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007.
- Nietzsche F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Nachgelassene Fragmente 1884–1885*, Band 11, Berlin, New York: DTV de Gruyter, 1980.
- Nietzsche F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, Band 12, Berlin, New York: DTV de Gruyter, 1980.
- Nietzsche F., *Anapus gėrio ir blogio*, in: *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1991.

- Platonas, *Valstybė*, Vilnius: Pradai, 2000.
- Pöggeler O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart: Neske, 1994.
- Ricoeur P., *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*, Vilnius: Baltos lankos, 2000.
- Schrey H.-H., *Dialogisches Denken*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.
- Steiner G., *Heideggeris*, Vinius: Aidai, 1995.
- Sverdiolas A., *Steigtis ir sauga. Kultūros filosofijos etiudai*, Vilnius: Baltos lankos, 1996.
- Sverdiolas A., *Būti ir klausti. Hermeneutinės filosofijos studijos – 1*, Vilnius: Strofa, 2002.
- Sverdiolas A., *Aiškinimo ratas. Hermeneutinės filosofijos studijos – 2*, Vilnius: Strofa, 2003.
- Sodeika T., „Dialogas ir tekstas: pastabos Martino Buberio dialoginių tekstų paraštėse“, in: *Baltos lankos*, Nr. 11, 1999.
- Sodeika T., *Filosofija ir tekstas*, Kaunas: Technologija, 2010.
- Šerpytytė R., *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*, Vilnius: VU leidykla, 2007.
- Šliogeris A., *Transcendencijos tyla. Pamatiniai filosofijos klausimai*, Vilnius: Pradai, 1996.
- Theunissen M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin: Gruyter, 1965.
- Waldenfels B., *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag: Nijhoff, 1971.
- Waldenfels B., *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- Waldenfels B., *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Waldenfels B., *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- Waldenfels B., *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Waldenfels B., *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

- Waldenfels B., *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- Waldenfels B., *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Waldenfels B., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- Zahavi D., *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1996.
- Zahavi D., „Anapus empatijos: fenomenologiniai intersubjektyvumo svarstymai“, *Santalka. Filosofija*, Nr. 18, Vilnius: VGTU leidykla, 2010.

Asmenvardžių rodyklė

- Augustinas, Aurelijus 44, 45, 283
Bacevičiūtė, Danutė 10, 23
Baranova, Jūratė 221, 283
Berger, Peter Ludwig 148, 149, 283
Buber, Martin 6, 9, 10, 18, 20–27, 129, 141–143, 157, 199, 201–203, 205–219, 221–238, 246, 255, 261, 262, 264–267, 272, 274, 275, 279, 283, 286
Canguilhem, Georges 112, 283
Depraz, Natalie 23, 112, 283
26, Derrida, Jacques 247, 248, 284
Descartes, René 74
Gadamer, Hans-Georg 16, 17, 54, 93, 108, 109, 134, 142, 163, 172, 179, 184, 192, 195, 197, 198, 269, 270, 278, 280, 281, 284
Giddens, Anthony 150, 283
Grondin, Jean 54, 93, 284
Habermas, Jürgen 16
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 255
Heidegger, Martin 5, 18, 22, 24, 31–33, 42, 50–70, 80, 85, 101, 121, 169, 212, 216, 244, 250–253, 284, 286
Held, Klaus 23, 35, 36, 41, 81, 284
Husserl, Edmund 5, 18, 19, 22, 23, 24, 26, 31, 33, 35–53, 56, 60, 62, 67–69, 74, 79–102, 105, 110–120, 123, 124, 129, 131, 135, 145, 151, 155, 158, 163, 166–169, 171, 178, 179, 185, 196, 244, 249, 251, 258, 271, 277, 283, 284, 286, 287
Jonkus, Dalius 10, 26, 32, 46, 94, 135, 167, 284
Kant, Immanuel 37, 45, 221, 228, 284
Keršytė, Nijolė 10, 26, 247, 248, 285
Levinas, Emmanuel 20, 22–24, 26, 27, 150, 154, 199, 202–204, 220, 221, 235–239, 241–250, 260, 262, 264, 266, 268, 275, 279, 280, 285
Lingis, Alphonso 74, 285
Luckmann Thomas 148, 149, 283
Marcel, Gabriel 21
Meyer-Drawe, Käte 24, 32, 285

- Mickevičius, Arūnas 4, 11, 64, 285
- Mickūnas, Algis 11, 19, 21, 23, 25, 26, 32, 38, 78, 94, 103, 104, 128, 130, 132–134, 137, 139, 140, 151, 152, 157, 158, 169, 176, 181–184, 237, 275, 285
- Milerius, Nerijus 11
- Merleau-Ponty, Maurice 5, 10, 18, 19, 23, 24, 26, 31–33, 42, 67–77, 85, 102, 104, 105, 108–110, 112, 121, 122, 124, 131, 135, 155, 170, 172, 183, 247, 277, 285
- Nietzsche, Friedrich 64, 65, 285
- Pilotta, Joseph J. 23, 26, 274, 285
- Platonas 25, 191–194, 196, 197, 241, 242, 267, 274, 286
- Pöggeler, Otto 51, 286
- Ricoeur, Paul 161, 286
- Rosenzweig, Franz 21
- Sartre, Jean Paul 31
- Saussure, Ferdinand de 161
- Scheler, Max 31
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 93
- Schrey, Heinz-Horst 21, 286
- Steiner, George 58, 286
- Sverdiolas, Arūnas 4, 10, 11, 26, 45, 52, 63, 65, 66, 270, 286
- Sodeika, Tomas 11, 25–27, 142, 157, 207–209, 212, 213, 215, 219, 275, 286
- Sokratas 27, 192–194, 196, 198, 241
- Theunissen, Michael 22, 93, 208, 210, 211, 213, 286
- Trasimachas 192–194, 241
- Šerpytytė, Rita 4, 10, 11, 238, 286
- Šliogeris, Arvydas 11, 63, 286
- Waldenfels, Bernhard 10, 17, 19, 20, 22–25, 27, 69, 82, 101, 102, 105, 106, 107, 112, 129, 130, 132–134, 136, 145, 147, 153, 154, 158, 159, 163, 165, 166, 175, 177–179, 181, 187, 188, 193, 196, 197, 201, 202, 204, 240, 247–251, 254–257, 259–271, 275, 279, 286, 287
- Zabielaitė, Dalia 25
- Zahavi, Dan 23, 31, 81, 92, 95, 135, 287
- Yamaguchi, Ichiro 23

S u m m a r y

Space of Dialogue: Phenomenological Approach

This monograph examines the phenomenon of dialogue through phenomenological analysis. First of all, the author attempts to describe the dimensions of the process of dialogue and avoid analysing the principles of the construction of dialogue. The phenomenological approach is above all based on experience, which is why the experience of dialogue becomes the center of attention in reflection. In studies on consciousness, phenomenology is described from a position of the living present, which is why dialogue is examined as a process of the living present. The advantage of the phenomenological approach is that it allows one to come as close as possible to the position of the first person, the I, that is participating in the dialogue. Phenomenology is first of all based on the givenness of consciousness, which is why dialogue is described from the aspect of perception. One can find a variety of positions and thematic approaches in phenomenology; however this monograph focuses on the moments of understanding and interaction. Interaction is understood first of all as corporeal interaction. This allows for the limiting of the variety of the forms of dialogue. In this way, the author has declined to investigate various forms of dialogue that are not essential in corporeal interaction, such as intercultural dialogue, interfaith dialogue, etc. The monograph states that corporeal

interaction is a paradigm for all concepts of dialogue, which is why direct corporeal interaction with the other is analysed. Even the result of dialogue – the common meaning – is examined as an approach of the process of dialogue, which is why attempts are made to describe the nature of its establishment, and not its result, which is where reflection starts. However, it is also stated in the monograph that the phenomenological approach should encompass more, and as a result an analysis of the dialogical relationship, dialogical event and encounter is included. The event and encounter is presented as something that provides the possibility to distinguish dialogue from communication. Thus the structure of the monograph has been greatly influenced by these goals.

The first part describes the underlying layers of dialogue, which are the dimensions of perception and intersubjectivity. It performs the function of an analysis of the dialogue of preparation. The first chapter is devoted to analysing experience and understanding, based on the three different positions of Edmund Husserl, Martin Heidegger, and Maurice Merleau-Ponty. Husserl's position introduces the structures of understanding, with attention focused on the relationship of the constitution of the object's meaning and openness of the horizon of meaning. It is here that the understanding of openness is dealt with. Heidegger's position introduces the structures of understanding and interpretation, with attention focused on a thing's readiness-to-hand, and its inclusion in the network of the world as a totality of references. Also presented is how an especially important thing reveals the character of assimilative interpretation. Merleau-Ponty's position presents an analysis of corporeal being in the world, with the monograph analysing the the body as the centre of orientation and project of action in the world. The second chapter focuses attention on the dimension of intersubjectivity. The first subchapter examines Husserl's theory of intersubjectivity from three aspects – the constitution of the common meaning, the centripetal nature of the subject in monadic solitude, and the centrifugal movement of the subject in an encounter with the other. This is impor-

tant in wanting to clarify the nature of an encounter with the other and the newness of the common meaning. The second subchapter moves attention away from the constitution of commonness of the meaning of different “I” states to the commonness already provided in the dimensions of intercorporeality and anonymity. Here the solution becomes Merleau-Ponty’s position, which shows the immediate nature of interaction with the other and mutual understanding. The third subchapter deals with the aspect of the relationship with marginal subjects and anomalies. Normalcy, which determines the constitution of reality, is presented as a presumption of the dialogue of a participant, which provides a certain ontological status to the speech of the partner of the dialogue. The speech of children and animals are not adopted immediately. They participate differently in the constitution of reality, which is why the creation of immediate commonness here reaches its limit.

The second part deals with dialogue as a description of the creation of commonness. Attention is focused on the moments of experience that unite and synthesize, which is why dialogue is examined from the perspectives of the establishment of interaction, common space and common meaning. First of all, based on the positions of Bernhard Waldenfels and Algis Mickūnas, the trinomial structure of the dialogue is examined, in which three main categories of relationships are distinguished – the relationship with a thing, with the other and with oneself. Based on the intentionality of consciousness and the structure of understanding, it is shown that the matter-of-fact is the main dimension creating common space and meaning between me and the other. I understand the other and myself first of all on the basis of the subject matter in the making of oneself understood and in mutual understanding. Along with this, an attempt is made to show that mutual understanding based on matter-of-factness does not demand the cognition of the other, which is why the criticism of matter-of-fact dialogue, stemming from the philosophy of Martin Buber and Emanuel Levinas, has a weak foundation. The second chapter describes the distinction of the space of dialogue.

First of all, the process of communication is distinguished from the dimension of the event. Only the event turns anonymous communication into dialogue, and the event becomes the main characteristic of the dialogue. The relationship of the space of dialogue and the world is examined, showing that though dialogue leaps out from the network of world relationships, the world returns through the anonymousness of the subject, through the body, through speech, etc. From an aspect of perception, the distinction of the space of dialogue expresses itself not as a new world, but as the establishment of a polycentric field. I show how in this field the being of another subject moves me centrifugally and opens the possibility of another, polycentric field. The third chapter is devoted to the analysis of the domain of common meaning. Questions are asked as to what makes the domain of common meaning created by dialogue unique. It is found that dialogue does not create a new language, tradition and other subject matter, but only expands the possibilities of the meanings of the living world. The distinction of the field of meaning of dialogue is created by the fulfillment of meaning one through the other. Dialogue is united by a common *telos* and the condition of engagement for common significance. The *telos* of dialogue is fulfilled in the affirmation of meaning. It is stated, that any thesis said in dialogue is like a question that becomes an answer only when it is affirmed by the other. It is only by this way of affirmation that a common field of meanings and evidence is created that is understandable for both partners and unites them. This is the basis of the constitution of the truth of intersubjectivity. That is why the fourth chapter is devoted to matter-of-fact dialogue. It is show how matter-of-fact dialogue has a stricter *logos*, which demands a joining of its distinction for the good of the common thing. The culmination of matter-of-fact dialogue is considered as dialogue in the search for truth, because here the common truth is not given, but one has to find it and it is established as an event, as a truth uniting the partners of the dialogue in the field of common meaning.

In the third part, the encounter becomes the centre of the analy-

sis of dialogue. The temporal structure of the dialogue is revealed as its basis, which is closely linked with the dimension of relationship. First of all, Buber's concept of dialogue is examined, in which we find a link between the I-Thou relationship and the encounter. Buber's I-Thou relationship becomes the main criteria of dialogicality, which distinguishes dialogue from communication. Communication can be based upon various social conventions, realised in typical schemes of interaction, while the I-Thou relationship shows the uniqueness of the dialogical attitude and along with it the ontological nature of this attitude, as the relationship establishes the reality of dialogue. The temporary nature of the dialogical relationship, which is the encounter, shows the method of establishment of reality that is important in all dimensions. Buber's position itself is interpreted as having two sides – a “radical” side that identifies dialogue with the immediateness of the relationship in the event of an encounter, and a moderate side that shows the meaning of I-Thou in dialogical life. This becomes the contradictory aspect of Buber's theory, which he does not try to solve. Thus the monograph interprets the moderate side from the perspective of experience and shows the problematic nature of the radical side. Emmanuel Levinas' philosophy, which is interpreted as the criticism of dialogue, is chosen as a continuation of the radical side. Here the question of the value of dialogue is examined, revealing the forced nature of the attempt to understand and agreement in the dimension of the mind. Waldenfels' position is employed as the continuation of the criticism of dialogue and return to the relationship of experience and encounter in dialogue. The difference between the relative foreignness and radical foreignness, and the nature of assimilative understanding is examined, revealing the structure of the encounter as the structure of *pathos*. In this way an attempt is made to return to the relationship of the encounter and experience, which in the concept of Buber's dialogue is primary, however which is not theoretically explicated. That is why the relationship of the encounter and experience is examined as a relationship of always too early and always too late from the view

of the subject that is having the experience. It is here that there is a possible link of the encounter and experience, and also a revealing of the development of dialogue (from asymmetry to symmetry, and from diastasis to synthesis).

The conclusion states that a phenomenological analysis of dialogue, which examines the various dimensions of dialogue, cannot bring one closer to one form of dialogue or one concept of dialogue. Buber's inherent contradictions between the dialogue's content and the dialogical relationship can neither be totally accepted nor totally discarded. They are different points of a solution. Both experience and the encounter are not the possession of some sort of form of dialogue, but the essential moments of any dialogue. The essential thing in matter-of-fact dialogue is the moment of the revealing of truth that occurs, while the event of the I-Thou relationship without experience would remain only a pure acosmic event. Here we should understand, how the *logos* of dialogue depends on accidental, illogical moments and why these accidental, illogical moments become important only in the wholeness of dialogue

Gu

Gutauskas Mintautas. Dialogo erdvė. Fenomenologinis požiūris. –
Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2010. – 298 p.

ISBN

Šios knygos motyvas – nuostaba dialogo įvykiu. Dažnai pokalbyje skiriasi kalba, kontekstai, prielaidos ir dalyko supratimas, pats pokalbis būna dinamiškas, nevienakryptis, nevienaplotmis, kaip ginčas ar net konfliktas, – o vis dėlto žmonės susikalba. Kaip tai įvyksta? Be to, kaip atsitinka, kad kito kreipimasis ir buvimas vienas su kitu dialogo situacijoje taip stipriai paveikia, kad išankstinės nuostatos subyra ir elgiamasi taip, kaip nesitikėta, net priešingai ankstesniems sprendimams ar įsitikinimams? Į šiuos klausimus bandoma atsakyti nagrinėjant E. Husserlio, M. Heideggerio, M. Merleau-Ponty, A. Mickūno, B. Waldenfelso, M. Buberio ir E. Levino pozicijas dialogo klausimu.

UDK

MINTAUTAS GUTAUSKAS

Dialogo erdvė

FENOMENOLOGINIS

POŽIŪRIS

Viršelio dailininkė *Audronė Uzielaitė*
Kalbos redaktorė *Gražina Indrišiūnienė*
Maketuotoja *Nijolė Bukantienė*

12,25 aut. l., 18,6 sp. l. Tiražas 500 egz.

Išleido VšĮ Vilniaus universiteto leidykla

Universiteto g. 1, LT-01122 Vilnius

Spausdino ???