

V. PIVORIOUS

### **E. HUSERLIO FENOMENOLOGINĖ ASMENYBĖS SAMPRATA: FILOSOFINIAI PAGRINDAI IR ISTORINIS LIKIMAS**

Apžvelgę asmenybės temos apmąstymų specifiką naujųjų amžių racionalistinėje filosofijoje (būtent jų kontekste išryškėja reikšmingiausios fenomenologinės asmenybės koncepcijos plėtotės kryptys), galime išskirti du pagrindinius alternatyvinius žmogaus dvasinio užsiangažavimo modelius: „neutralų teleologinį“ ir „pragmatišką teleologinį“. Pirmasis modelis, aprašytas I. Kanto filosofijoje, remiasi šiais teiginiais: žmogaus specifiškai žmogiškasis aktyvumas (pažintinis-teorinis, dorovinis-asmenybinis) yra iš principo neutralus galutinio pozityvaus tikslo atžvilgiu, nes neperžengiama „daikto paties savaime“ ir laisvės riba. Šią I. Kanto nuostatą galime pavadinti iš esmės anti pragmatine, antiinstrumentine, išlaisvinta nuo bet kurių istorinės sąmonės ir pažangos iliuzijų. Tuo I. Kantas tikėjosi išsaugoti žmogaus pasaulio horizontiškumą, teleologinį atvirumą, laisvės ir atsakomybės būtinumą. Kita vertus, I. Kantas nusižengė imanentinio (argumentuojamo žmogumi) filosofavimo taisyklėms ir buvo priverstas pereiti į metafizikos sritį. Taip I. Kanto praktinėje filosofijoje atsiranda empirinės tikrovės pagrindu neįrodomas formalus dorovinio sąmoningumo dėsnis „kategorinis imperatyvas“, kurio „egzistencinis efektyvumas“ motyvuojamas aukštesnės transcendentinės būtybės — dievo buvimu, garantuojančiu žmonijos tobulėjimo vieningumą. Ši „neutralų teleologinį“ žmogaus aktyvumo modelį galima laikyti išimtimi naujųjų amžių racionalistinėje filosofijoje, kurioje brendo ir G. Hėgelio „absoliutinėje filosofijoje“ galutinai susiformavęs kitas — „pragmatiškas teleologinis“ modelis.

G. Hėgelis traktuoja istoriją kaip uždara teleologinį ciklą, kurio baigiamasis akordas — to meto kultūrinė-socialinė situacija, „substancijos“ racionalumu žyminti tai, kad galutinai realizuotas imanentinis dvasios tikslas (būtent tas, kurio nuo pat pradžių ji siekė ir į kurį laipsniškai artėjo). Tuo pagrindu G. Hėgelis rekonstruoja objektyvią istorijos teologinio ciklo logiką ir kiekvienai šio ciklo pakopai nustato būtiną dvasios laisvės „substanciją“, kuri negailestingai „aukų ir kraujo sąskaita atlieka juodą istorinį darbą“ ir pabaigusi jį, užleidžia vietą kitai, pažangesnei dvasios užsiangažavimo formai. Ši hėgeliškąja prasme objektyvi logika.

žymi istorinį procesą subjektyvios (pvz., žmogaus sąmonė), objektyvios ir absoliutinės dvasios formų raidos aspektais.

Tačiau natūraliai kyla klausimas, ar šio, maksimaliai „moksliškai“ pagrįsto modelio universalizavimas pateisinamas, esant akivaizdžiam socialinės tikrovės iracionalumui; ar žmogaus pasaulio „problematiškumas“, kurio esmę tarėsi pažinęs G. Hėgelis, nėra tam tikras invariantiškas koeficientas, metafizinė žmogaus lemtis; ar tikslo teorija gali reikšti ką nors daugiau, negu teorinį tikslą?

„Pragmatiškas teleologinis“ modelis turi ir savo pranašumą. Jis perka konceptualumu, istorinės būties realizmo suvokimu ir iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti perspektyvesnis, palyginus jį, pavyzdžiui, su atvirai voliuntaristinėmis, spiritualistinėmis asmenybės koncepcijomis, plėtojamos iracionalios, „tiesioginės“ refleksijos erdvėje (prisiminkime G. Hėgelio reakciją į F. Šėlingo natūrfilosofiją — „tai — nei žuvis, nei mėsa, nei poezija, nei filosofija“<sup>1</sup>). Juo pabrėžiama, kad žmonijos, kaip visuotinybės, dvasiniai tikslai negali būti realizuojami atskirų asmenybių savęs išaukštinimo sąskaita, kad pati istorija, nepaisydama subjektyvių iliuzijų ir idealų, priverčia atlikti „juodą darbą“, dalyvauti istorinėse realijose. Šiuo atžvilgiu pamokantis filosofinio realizmo pavyzdys gali būti G. Hėgelio „Dvasios fenomenologija“, kurioje atskleidžiami individualios sąmonės raidos prieštaravimai, jų socialinis turinys.

Tačiau pagrindinis klausimas, kurį pateikė pohėgelinės kartos mąstytojai, sklaidydami racionalizmo apologijos puslapius, buvo visapusiškai motyvuotas: kokiais teoriniais argumentais gali būti įrodytas žmogaus pasaulio teleologinis, savarankiškai veikiantis subjektas, kuris „bet kuria kaina“ išsaugo galutinio, pozityvaus tikslo horizontą? Kaip galimas laisvės patyrimas, net ir hėgeliškąja prasme, jeigu jis niekada nepasirodo žmogiškuoju pavidalu, tik subjekto, savarankiškai kylančio į užsibrėžtą tikslą formomis? G. Hėgeliui šis klausimas nebuvo problematiškas, nes jis mistifikavo visuotinybę, paversdamas ją savarankiškai veikiančiu subjektu, išsaugančiu tapatumą dvasios diskretinių būsenų sekoje. Atmetus G. Hėgelio spekuliatyvinės konstrukcijos mistifikacijas, pasidaro aišku, kad iš esmės buvo nerealizuotas hipotetinis mąstymo ir būties tapatumo principas ir paskutiniai, eksplicitiškai neišsakyti jo filosofijos teiginiai — radikalus mąstymo ir būties dualizmas, akivaizdus socialinės tikrovės iracionalumas, istorijos horizontų natūralus problematiškumas, „jutimiškos konkretybės“ neredukuojama būtis. Beje, daugelį empirinio gyvenimo prieštaravimų išsakė ir pats G. Hėgelis, kada įžvelgė neaititimą tarp „substancinio aristokratijos požiūrio ir laisvos asmenybės prado“ ir t. t.

Visiškas G. Hėgelio racionalistinės tyrinėjimų programos krachas patvirtino tą tiesą, kad „žemiškojo“ proto priemonėmis neįmanoma pateisinti žmogaus pasaulio kaip visiškai racionalaus ir prasmingo, nes bet kuri grynoji teorija tiesiogiai ar netiesiogiai laikydama šį uždavinį realiu, neišvengiamai praranda tikrąją žmogaus „istoriškumo“ esmę. O jeigu

<sup>1</sup> Гегель Г. Сочинения.— М.; Л.— 1959.— Т. 4.— С. 37.

keliamas tikslas spekuliatyvinėmis priemonėmis restauruoti šią, faktiškai jau atitrūkusią esmę, neišvengiamai eksplikuojamos pagrindinės religinio mąstymo teorinės struktūros. Ši bene esminį G. Hėgelio sistemos bruožą taikliai pastebėjo L. Fojerbachas. K. Markso įsitikinimu, „Fojerbacho žygdarbis pasireiškia tuo, kad jis įrodė, jog filosofija yra ne kas kita, kaip mintimis išreikšta ir logiškai susisteminta religija, ne kas kita, kaip žmogaus esmės susvetimėjimo apraiškų kita forma ir kitas būdas, ir kad ji, vadinasi, taip pat turi būti pasmerkta“<sup>2</sup>.

G. Hėgelis žvelgė į istorinę praeitį iš „naujosios“ visuomenės „substancinio“ taško, dėl to jis galėjo ramiai konstatuoti, kad pragmatiškas teleologinis žmogaus užsiangažavimo būdas — ne tik imanentinis istorijos tikslas, bet neredukuojama fakto tiesa. Tiesos empirinis prasmingumas mažai jaudino G. Hėgelį, nes tai tiesa filosofinė ir dėl to nepakaltinama.

Kita vertus, „pragmatiškas teleologinis“ modelis, visiškai išteisintas G. Hėgelio filosofijoje, jau buvo įgijęs egzistencines teises istorinėje tikrovėje, kuri funkcionavo anaip tol ne racionaliais pagrindais. Krizės simptomai laipsniškai apėmė visas žmogaus veiklos sritis: mokslą, kultūrą, kasdienį gyvenimą, filosofiją.

Tarp pohėgelinės kartos mąstytojų atsirado filosofas, kuris, didžiai gerbdamas racionalizmo tradicijas, iškėlė transcendentalinio-fenomenologinio žmonijos dvasinio atsinaujinimo programą, kurios pagrindinė idėja — asmenybės metafizinis, teleologinis būtinumas kaip neredukuojamas bet kurios prasmės funkcionavimo faktorius. Tai buvo fenomenologijos pradininkas Edmundas Huserlis.

Tenka pripažinti, kad E. Huserlis asmenybės problemai suteikia gana specifinį turinį, dėl to fenomenologo teiginiai peržengia (intencijų bet ne rezultatų prasme) tradiciškai susiklosčiusį asmenybės refleksijų ratą. Tik šiuo faktu galima paaiškinti tai, kad asmenybės tema E. Huserlio filosofijoje svarstoma plačiame teoriniame-metodologiniame kontekste, beveik niekada nefiksuojama specialaus refleksijos objekto forma.

Apie kokį asmenybės atsinaujinimą E. Huserlis kalba?

Būtina pabrėžti tai, kad fenomenologo teiginiai neturi nieko bendro su „naujo žmogaus“, „naujos visuomenės ar naujos religijos“ kūrimo idėjomis, kurias jis laiko absurdiškiausiomis iš tų, kurios gali ateiti į žmogaus galvą. Jie taip pat tolimi nuo visokių kultūros praeities idealizavimo formų, „aukso amžiaus“ idėjų ir t. t. E. Huserlis ragina specialių refleksijos procedūrų pagrindu „išjungti“ įprastą žvilgsnį į įprastus reiškinius ir, perkeltant dėmesį į vidinį sąmonės gyvenimą, atskleisti transcendentalinę žmogiškojo supratimo struktūrą kaip radikalaus žmonijos sąvokos supratimo horizontą. Pagrindinį tyrinėjimo programos tikslą E. Huserlis apibūdina taip: „Kalbama apie žmoniją, kuri supranta save racionaliai, suvokia, kad ji yra protinga tik noru būti racionalia; kad tuo pasireiškia gyve-

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.— 2-е изд.— Т. 42.— С. 154.

nimo ir proto traukos neišsenkamumas; kad galų gale Protas žymi tai, kas sudaro žmogaus žmogiškuosius troškimus, kas jį iš tikrųjų patenkina, suteikia „laimę“; kad Proto prigimčiai svetimas jo skirstymas į „praktinį“, „teorinį“; kad tik žmogus gali egzistuoti — būti teleologiškai, ir tai jo būties pareiga; kad ši teleologija valdo tai, ką mes darome ir ką išvengiame iš egologijos reikalavimų taško; kad šioje teleologijoje žmonija savęs supratimo pagrindu visada suras apodiktiskąjį telą; kad šis absoliutaus savęs supratimo atradimas realus tik a priori principų forma, filosofinio savęs supratimo forma“<sup>3</sup>. Tikroji šių samprotavimų prasmė gali būti atskleista tik tuo atveju, kai atsižvelgsime į fenomenologijos formavimosi laikotarpio istorinę situaciją bei filosofinį-teorinį kontekstą.

G. Hėgelio „absolutinė filosofija“ išreiškė iš esmės optimistinį požiūrį į naująjį žmogaus pasaulį, laisvą nuo bet kurių moralinių, tradicinių filosofinių, religinių prietarų. Dvasia, pasak G. Hėgelio, atskleidė tikrąją šių prietarų „prietaringumo“ esmę, tematizavo autentiškąsias žmonijos egzistavimo dimensijas. Tačiau istorinių įvykių eiga parodė, kad šiose dimensijose egzistuoti racionaliai neįmanoma. Naujoji racionalistinės kultūros ir mokslo, kaip jos sudėtinės dalies, situacija, E. Huserlio požiūriu, — paskutinių racionalizmo vilčių žlugimo situacija, totalinės krizės simptomų ir formų maksimali aberacija. Krizės esmė — anoniminis kultūros pasaulio funkcionavimo būdas, kurio egzistenciniai dėsniai gali būti nusakyti žodžiais: viskas absoliučiai subjektyvu ir viskas maksimaliai objektyvu. Mąstytojo įsitikinimu, tai pragmatinės teleologinės nuostatos, sutapatintos su racionalizmo esme, logiška baigtis ir neredukuojamas faktas, kurį norint paneigti, būtina įprasminti radikalaus, filosofinio žmonijos savęs supratimo pagrindu. Kitaip tariant, E. Huserlio manymu, Europos kultūros raidoje laipsniškai buvo slopinamas „natūralaus, ontologinio supratimo poreikis“, kuris galų gale ir buvo pakeistas totaliniu pragmatinės teleologinės pažinimo nuostatos užsiangažavimu. Taip esą susiformavo dvasinio ir intelektualinio atsipalaidavimo, nusiramavimo atmosfera, kurioje nekontroliuojamą mastą įgijo anoniminės egzistencijos formos „specializuoto mokslo“, „specializuotos veiklos“, „specializuoto meno“, „akcentuotos asmenybės“ simboliais. Žmogaus protas, kuriam, pasak E. Huserlio, būdingas amžinas supratimo poreikis, užsisklendė nepramušamais kraštutinio subjektyvizmo ir maksimalaus objektyvizmo šarvais (tokį protą E. Huserlis palygina su kokonu) ir pasisavino paskutinės tiesos instancijos teises. Šių poslinkių padarinių E. Huserlis išvelgia visose kultūros sferose: mokslas pradeda rūpintis „moksliškumu“, religija — religingumu, filosofija — filosofiskumu, asmenybė — asmenybiškumu, menas — meniškumu, kultūra plačiau prasme — kultūros vystymu. Neatsitiktinai į šias kultūros sferas prasiskverbia ideologija, politika, moralė ir net valstybė, — konstatuoja E. Huserlis. Jis ypač apgailestauja, kad matematika (ja žavėjosi E. Huserlis jaunystėje), turėdama savo rankose universalaus supratimo raktą ir

<sup>3</sup> Husserl E. La crise de sciences européennes et la phénoménologie transcendentale. — Paris, 1976. — P. 304—305.

tobulai valdydama begalybės prasmę, prarado savo tikrąją paskirtį ir pragmatizavosi taikomojoje gamtotyroje.

Visiškai reali krizės baigtis — žmonijos susinaikinimas, kurio ženklus diagnozuoja E. Huserlis. Jis nustato savotišką krizės raidos „dėsnį“: juo savarankiškiau ir anonimiškiau funkcionuoja žmogaus kultūros pasaulis, tuo mažėja supratimo poreikis ir galimybės. Antra vertus, juo abstrakčiau ir rafinuočiau kompensuojamas iracionalumas, tuo pavojingesnė jo priešmirtinė agonija. E. Huserlio įsitikinimu, galimos dvi išeitys: arba asmeninis pasišalinimas „iš žaidimo“, kuris užkrauna „vienišojo“ individo iliuzinį realumą ir negarantuoja kokių nors apibrėžtų vilčių, arba intensyvaus dvasinio darbo pagrindu atliekama metodologinė „šio žaidimo“ taisyklių redukcija ir universalių supratimo horizontų sklaida. Pirmasis kelias E. Huserliui nepriimtinas: „Nuovargis ir nusiramimas — didžiausias iš pavojų, kurie gresia Europai“<sup>4</sup>. Jo požiūriu, realus tik antrasis, kuris užtikrina „Europos atgimimą iš filosofinės dvasios, heroiško proto šviesos“<sup>5</sup>.

Kokiais teoriniais pagrindais atveriamas šis kelias?

E. Huserlio filosofiniai tikslai metodologine prasme panašūs į tuos, kuriuos kėlė G. Hėgelis: surasti grynąją metodą, laisvą nuo bet kokių antropologinių,gnoseologinių, moralinių, psichologinių, ontologinių, filosofinių prietarų, kurie vienaip ar kitaip galėtų pakenkti tyrinėjimo objektyvumui, t. y. aprašomosios realybės atžvilgiu neutralų metodą. G. Hėgelio atveju šias funkcijas atlieka mistifikuota visuotinybė, tuo tarpu E. Huserlis suteikia jas ypatingu būdu „išgrynintai“ individualiai sąmonei. Šią metodologinę procedūrą, laikinai „išjungiančią“ natūralią įvykių eigą, E. Huserlis ir pavadina fenomenologine redukcija. Tačiau ji tuo pat metu ir transcendentalinė, nes individualios refleksijos pagrindu aprašomas objektas yra ne empirinė sąmonė, bet jokių „prietarų“ nevaržoma gryoji sąmonė kaip neartikuliuotas fenomenų srautas. Tad fenomenologo uždavinys — „neutraliai“ fiksuoti tai, ką siūlo „pati sąmonė“, kas tiesiogiai stebima, pavyzdžiui, analizuojant įvairias empirinių suvokinių variacijas („iššaukiant jas sąmonėje, nes empirinių daiktų atžvilgiu galima ir apsirikti: iliuzijos, haliucinacijos ir t. t.— kartojama R. Dekarto taisyklė), galima išskirti būtiną, transcendentalinę bet kurio konkretaus suvokinio struktūrą.

Toks fenomenologo darbas, pasak E. Huserlio, galimas dėl to, kad pagrindinė sąmonės savybė ir „jos metafizinė lemtis“— būti daiktiškai motyvuota savimone („Bewusstsein von“). Šią sąmonės savybę E. Huserlis pavadino intencionalumu. Būtina patikslinti šios sąvokos prasmę, nes būtent ji atveda prie fenomenologinės asmenybės koncepcijos pagrindų.

Tradiciniu požiūriu sąmonė traktuojama kaip tam tikra ypatinga realybė (empirinė, ideali teorinė, siela), kuri natūraliai ar teoriškai yra tam tikrame santykyje su savarankiškai egzistuojančiu pasauliu. Paprastai šis

<sup>4</sup> Ten pat.— P. 382.

<sup>5</sup> Ten pat.

santykis aiškinamas kaip ryšys tarp savarankiškai egzistuojančių realybių — idealios ir materialios substancijų, sielos ir kūno, subjektyvios ir objektyvios sferos. Tačiau visada nuosekliai monistinis aiškinimas akcentuoja kurio nors sąmonės-būties santykio nario ontologinį, gnoseologinį ar bet kurį kitą reikšmingumą. Tuo tarpu E. Huserlis sąmonės intencionalumo koncepcija siekia pabrėžti tą faktą, kad sąmonės būtis absoliučiai sutampa su būties įsisąmoninimo aktu ir yra ne kas kita, kaip šio dvisklaidos santykio spontaniška sintezė. Pavartojus ontologinio realizmo sąvokas, galima būtų pasakyti, kad sąmonė ir būtis yra ontologiškai lygiavertės, bet ne „savarankiškos realybės“.

Vadinasi, intencionalinis santykis išreiškia metafizinę sąmonės prigimtį ir tai, E. Huserlio požiūriu, yra maksimali bet kurio aiškinimo (mokslineo-teorinio, reflektivaus-filosofinio, empirinio-psichologinio) riba ir kartu natūralus universalus supratimo pagrindas. E. Huserlis detaliam aprašui įvairius natūralaus, prasmę kuriančiojo supratimo tipus (perceptinį, mneminį, teorinį ir t. t.) ir nuolat pabrėžia, kad prasmingumo aspektais jie yra lygiavertiniai, tarpusavyje nesukeičiami ir neredukuojami.

Šiais teiginiais E. Huserlis akcentuoja tai, kad sąmonės natūralus tiesioginis kūrybiškumas žymiai pranoksta bet kurią konceptualizuotą pasaulio suvokimo formą savo turiningumu, prasminių ryšių ir proporcijų galimybiškumu. Pavyzdžiui, suvokimo pasaulio fenomenologinių aprašymų pagrindu E. Huserlis teigia, kad daikto natūralių, perceptinių prasmų horizontas yra begalinis, tuo tarpu kasdieniniame gyvenime funkcionuoja klasikiniai suvokimo modeliai. Tą patį mąstytojas atskleidžia fizikoje, kurios paradigminius pasikeitimus jis sieja su naujų suvokimo modelių taikymu.

Nors E. Huserlio fenomenologinės filosofijos pagrindiniai motyvai susiformavo ieškant absoliučiai akivaizdžių mokslo pagrindų, tačiau išskystalizuoja universalus žmogaus dvasinės būties sampratos metodologinis karkasas, kurį galima pavadinti „topologiniu“, priešpriešinamu klasikiniam „hierarchiniam“ modeliui. Jeigu tradicinis racionalistinis aiškinimas paprastai rėmėsi vienaip ar kitaip argumentuojamu žmogaus proto absoliutinumu, pervertino įvairias istorizmo formas, pavyzdžiui: „hermetinis“ G. Hėgelio istorizmas, natūralistinės istorizmo koncepcijos, tai E. Huserlio „topologinis“ modelis išreiškia tą mintį, kad kiekvienas daugiau ar mažiau konceptualizuotas žmogaus dvasinio aktyvumo būdas atsiremia į natūralų sąvokomis neekspliciuojamą sąmonės ontologinio supratimo pagrindą, ar tai būtų metodologiškai išskleidžiamas transcendentaliųjų prasmų universumas (ankstyvasis fenomenologo ieškojimų laikotarpis), ar „gyvenimo pasaulio“ fundamentinių įsitikinimų regionas („Lebenswelt“ problematika vėlyvojo E. Huserlio darbuose). E. Huserlio požiūriu, dvasios gyvenimo esmę sudaro tai, kad natūralaus ontologinio supratimo horizontas visada esąs begalinis, dėl to kiekvienas istoriškai apibrėžtas žmogaus „užklausias“ pasaulio ir savo paties atžvilgiu (mokslo, filosofijos ir t. t. forma) negali sulaukti pozityvaus atsakymo: žmogaus dvasinį aktyvumą a priori motyvuoja „žmogaus būties problematiškumo

koeficientas", kuris, keičiantis istorinės sąmonės formoms, esą išlieka invariantiškas.

Kita vertus, šis „problematiškumas“— visų pirma individualios būties lemtis (galima sakyti, metafizinė), todėl istorinių kryžkelių sujungimo ir išnarpiojimo raktas slypi asmenybės apsisprendimų ir atsakomybės valioje. Šiais, iš principo geros valios skatinamais „ontologinės pareigos“ būtinumo akivaizdoje subrendusiais žmonijos „savęs supratimo“ žingsniais E. Huserlis ir tikėjosi įveikti Europos kultūros krizę.

Nesunku pastebėti, kad E. Huserlio fenomenologinė asmenybės atsinaujinimo samprata savo esme yra giliai romantiška, šviečiamoji. Tai, suprantama, nulėmė ne kokie nors atsitiktiniai motyvai, o bendra teorinė fenomenologinės filosofijos orientacija, pagaliau, atvirai idealistinė žmogaus samprata<sup>6</sup>. Tačiau E. Huserlis pastebėjo tą faktą, kad kultūros funkcionavimo turinys yra giliai asmenybinis (tai ne nauja mintis, bet vargu surasime kitą XX amžiaus filosofą, kurio darbuose ji būtų taip įvairiapusiškai plėtojama), kad apsisprendimo akto metu žmogus tartum įkūnija amžinybę ir iš principo (ne dėl nežinojimo, blogos valios) negali remtis koku nors „paruoštu“ elgesio ar mąstymo moraliniu, ideologiniu stereotipu. Dėl to E. Huserlio idėjas galima laikyti ne tik praktiškai atsiveriančiomis „egzistencinei dabarčiai“, bet ir logiškai tęsiančiomis transcendentalinį sąžinės pagrindimo kelią, kurį pradėjo I. Kantas „neutraliai teleologinio“ žmonijos dvasinio užsiangažavimo modelio principais. Šia prasme E. Huserlio mintys reikšmingos dabarčiai, jeigu dogmatiškai nepriimsime to požiūrio (neretai reiškiamo tarybinėje filosofinėje literatūroje), kad „žmogus, asocijuodamas save su pažangiausiomis visuomenės jėgomis ir išpažindamas marksistinę-lenininę pasaulėžiūrą, lengvai ras atsakymą į visus gyvenimiškai reikšmingus klausimus“<sup>7</sup>.

E. Huserlio fenomenologinės asmenybės koncepcijos istorinis likimas gana netikėtas. Jo sekėjai atvirai ontologizavo fenomenologinį metodą. Vieni jų, pavyzdžiui, M. Haidegeris, apvalė sąmonę nuo visokių jos subjektyvumo predikatų (formaliai eksplikuojamų E. Huserlio fenomenologijoje transcendentalinio *aš* pavidalu) ir tikėjosi galutinai pašalinti asmenybės temą iš filosofinės refleksijos orbitos; kiti, pavyzdžiui, Ž. P. Sartras, M. Merlo-Ponti, išsaugojo ištikimybę subjektyvistinėms E. Huserlio idėjoms, nors plėtojo jas sąmonės egzistencinės analizės pagrindu.

Iracionalinės asmenybės sampratos susiformavimas veikiant fenomenologinėms idėjoms nebuvo motyvuotas kokių nors atsitiktinių priežasčių ar subjektyvių kurio nors mąstytojo ambicijų. Egzistencinė fenomenologija rėmėsi kai kuriais gana neapibrėžtais ir prieštaringais E. Huserlio teiginiais, dėl to ją galime vertinti kaip imanentinę fenomenologinio judėjimo savimonę.

<sup>6</sup> Huserlio pažiūrų vienpusišką kritinį įvertinimą rasime tarybinėje filosofinėje literatūroje (pvz., žr.: Критика феноменологического направления современной немарксистской философии.— Рига, 1981).

<sup>7</sup> Мельвиль Ю. К. Пути буржуазной философии XX века.— Москва, 1983.— С. 111.

Pavyzdžiui, Ž. P. Sartras, argumentuodamas pagrindinius asmenybės koncepcijos teiginius, įrodinėja būtinumą atmesti transcendentalinį *aš* kaip iš esmės nereikalingą sąmonės struktūrinį elementą. Jo požiūriu (Ž. P. Sartras visiškai teisus), transcendentalinio *aš* įvedimas prieštarauja fenomenologinio mąstymo logikai: sąmonės intencionali prigimtis, pasak Ž. P. Sartro, neišvengiamai numato tai, kad sąmonė, kad ir kaip ji būtų redukuojama, išlieka kaip specifiškai pozityvus būties elementas — „anti-prieš-elementas“, „super-elementas“ ir t. t. Tuo tarpu E. Huserlis remiasi fundamentiniu sąmonės „grynumu“. Tačiau, samprotauja Ž. P. Sartras, jeigu „grynąją“ sąmonę laikome spontanišku intencionaliniu kūrybišku, bet kurio galimo šių spontaniškų aktų subjekto (transcendentalinio ar empirinio) personifikacija padaro sąmonę poziciškai užsiangažavusia (vis tiek realia), o tai prieštarauja principinei E. Huserlio nuostatai. Dėl to, daro išvadą Ž. P. Sartras, sąmonės intencionalumas yra ne pažinimo riba ir natūralus supratimo pagrindas, bet, priešingai, — būties riba, išskirianti sąmonę kaip „negatyvų“ spontanišką kūrybingumą, „būtis-sau“ ir „pozityvų“ daiktų pasaulį, „būtis-savyje“. Dėl to, kad sąmonės ir būties charakteristikos iš principo nesuderinamos, sąmonė, teigia Ž. P. Sartras, visada tartum „atstumta“ nuo būties, ji visada — tik „niekas“. Šiais samprotavimais Ž. P. Sartras siekia parodyti, kad „autentiškoji sąmonė“ (ne ta, kuri sutampa su psichologine savimone) yra ne tik „anti-iki-asmenybė“, „anti-iki-refleksinė“, „anti-iki-mokslinė“ ir t. t., bet ir paneigianti prasmingą veiklą apskritai. Šis fundamentalus žmogaus būties prieštaravimas esą persmelkia visas veiklos sritis (tuo požiūriu Ž. P. Sartro filosofijoje išlieka „topologinio“ asmenybės modelio bruožai) ir, reziumuoja Ž. P. Sartras, asmenybė bet kurios galimos prasmės atžvilgiu yra neutraliai negatyvus teleologinis aktyvumas, abstraktus būties poreikis. Vadinasi, žmogaus gyvenimą ir kultūrą ženklina tik absurdiška aktų seka — „einu, nes einasi“, „mąstau, nes mąstosi“ ir t. t.

Šį Ž. P. Sartro „kultūrinį negatyvizmą“ mėgino sušvelninti M. Merlo-Ponti, kuris į filosofinės refleksijos erdvę sugrąžino kai kurias tradicines fenomenologijos temas, pavyzdžiui: „Lebenswelt“ problematika, filosofijos ir specialiųjų mokslų giluminių ryšių ieškojimai, ir siekė pratęsti E. Huserlio pradėtus žmogaus prasmingo užsiangažavimo tyrinėjimus. Priimdamas E. Huserlio kultūros krizės vertinimus, M. Merlo-Ponti teigia, kad fenomenologijos intencijos „neutralizuoti“ krizę nebuvo ir negalėjo būti konstruktyvios dėl to, kad jos rėmėsi sąmonės suabsoliutinimo principu. Šiuo pagrindu fenomenologijoje atsiranda žmogaus kūno tema, kuri svarstoma specifiniu, prasmės išraiškos galimybių atskleidimo požiūriu. E. Huserlio įsitikinimu, sąmonės spontaniškas kūrybinis aktyvumas yra natūralus prasmės susidarymo faktorius, o M. Merlo-Ponti perkelia šį aktyvumo centrą į žmogaus kūno ekspresinių galimybių dimensijas, kuriose esą ir užsimezga bet kuri sąmonės ir būties dialogo forma.

Tačiau natūralių žmogaus ekspresinių galimybių fenomenologija atvedė M. Merlo-Ponti į tą sritį, kuri paprastai laikoma esanti meno kompetencijoje. M. Merlo-Ponti požiūriu, būtent dailininkai suvokė asmenybės



esmę, įamžindami išraišką kaip absoliutų būties fenomeną. „Tai, kad nei tapyboje, nei kur nors kitur mes negalime nustatyti civilizacijų hierarchijos, kalbėti apie pažangą, nerodo, jog kažkokia lemtis persekioja mus. Tai nerealu dėl to, kad pirmasis dailininkas pastatė ateities pamatus“<sup>8</sup>, — teigia fenomenologas.

Taigi turime konstatuoti, jog specifine forma M. Merlo-Ponti eksplicuoja E. Huserlio aprašytąjį „topologinį“ asmenybės užsiangažavimo modelį, nors skirtumas jau akivaizdus, — E. Huserlis kalba apie asmenybę kaip būtiną teleologinį natūralaus supratimo pagrindą, o M. Merlo-Ponti iškelia prasmės išraiškos natūralaus „problematiškumo“ koeficientą, kuris savo giliausia esme esąs ir yra vidinis prasmės judėjimo motyvas. Šis „problematiškumas“, pasak M. Merlo-Ponti, neutralizuojamas ir įamžinamas grožio pergyvenimu; bet tai atnaujina filosofijoje „amžinos“ grožio ir tiesos santykio temas svarstymus.

Aptarę E. Huserlio fenomenologinės asmenybės koncepcijos filosofinius pagrindus ir jos istorinį likimą, galime konstatuoti, jog šie pagrindai buvo tiek prieštaringi, kad sudarė sąlygas iš jų išvedinėti tiek atvirai voliuntaristines asmenybės koncepcijas (Ž. P. Sartras), tiek tokius filosofinio mąstymo principus, kurie visiškai sukompromitavo huserliškąją filosofijos kaip „griežto mokslo“ idealą. Tačiau tai — akivaizdus argumentas E. Huserlio nenaudai.

---

<sup>8</sup> *Merleau-Ponty M. L'oeil et l'esprit.* — Paris, 1964. — P. 92.