

Betarpiška patirtis – *contradictio in adjecto*? M. Henry ir T. Sodeikos patirties betarpiškumo apmąstymo strategijos

Laurynas Norus

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
E. paštas laurynasnorus@gmail.com
ORCID <https://orcid.org/0000-0003-3234-6324>

Santrauka. Straipsnyje svarstoma patirties betarpiškumo problema Michelio Henry ir Tomo Sodeikos filosofijoje. Straipsnyje teigiama, kad fenomenologinėje filosofijoje aptinkama deskriptyvumo ir performatyvumo reikalavimų įtampa šių filosofų kūryboje išskyla ypač ryškiai. Abu filosofai patirties betarpiškumą supranta kaip tiesiogiai neapibūdinamą oksimoronišką struktūrą, reikalaujančią iš fenomenologo labai specifinių pastangų ir išradingumo, siekiant ją perteikti skaitytojui. Straipsnyje siekiama išanalizuoti ir palyginti patirties betarpiškumo apmąstymo strategijas aptariamų autorių kūryboje. Abu filosofai, akcentuodami fenomenologijos performatyvumo imperatyvą, susiduria su neišsprendžiama prieštara tarp aprašymo medijuojamos patirties ir neįtarpinamo gyvenimo. Tai verčia kelti klausimą ne tik apie fenomenologijos, bet ir daug bendriau – apie pačios filosofijos ribas.

Pagrindiniai žodžiai: fenomenologija, betarpiškumas, Michelis Henry, Tomas Sodeika

Immediate Experience – *Contradictio in Adjecto*? Strategies for Reflecting on the Immediacy of Experience by M. Henry and T. Sodeika

Abstract. This article considers the problem of immediacy of experience in the philosophy of Michel Henry and Tomas Sodeika. The article argues that the tension between the requirements of descriptiveness and performativity in phenomenological philosophy emerges particularly vividly in the work of these philosophers. Both philosophers understand the immediacy of experience as an oxymoronic structure that cannot be directly described, requiring very specific efforts and ingenuity from the phenomenologist in order to convey it to the reader. The article analyses and compares the strategies for reflecting on the immediacy of experience in the work of the authors in question. Both philosophers, while emphasising the imperative of performativity in phenomenology, face the intractable contradiction between experience mediated by its description and life that, strictly speaking, cannot be mediated. This raises the question not only about the limitations of phenomenology, but also, more generally, about the limitations of philosophy itself.

Keywords: phenomenology, immediacy, Michel Henry, Tomas Sodeika

Received: 26/02/2023. Accepted: 11/06/2024

Copyright © Laurynas Norus, 2024. Published by Vilnius University Press.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC BY), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Įvadas

Fenomenologinė filosofija, susklausdama natūraliąją nuostatą, siekia grįžti prie visos tikrovės ištakų, t. y. ten, kur tikrovė pasirodo pirmiausia ir įgyja prasmę. Fenomenologinis *epoche* siekia patirties išgryninimo, dėmesingo „patirties patyrimo“, arba patirties betarpiškumo. Ši intencija pastato fenomenologą į gana keblią padėtį, kurią galima būtų įvardyti kaip neišsprendžiamą deskriptyvumo ir performatyvumo įtampą: savo siekiamą patirties betarpiškumą fenomenologas turi išreikšti kartu suvokdamas, kad betarpiškumas nei užrašomas, nei perskaitomas, o tik išgyvenamas praktiškai. Tai iš filosofo reikalauja labai specifinių pastangų ir išradingumo, pasirenkant tokią betarpiškumo apmąstymo strategiją, kuri kūrybiškai išsaugotų deskriptyvumo ir performatyvumo reikalavimų įtampą ir produktyviai ją perteiktų skaitytojui.

Fenomenologinei mąstymo krypčiai priskiriamas Tomas Sodeika dažnai žinomas kaip medijų teoretikas, bet galima drąsiai teigti, kad tai, kas jį iš tikrųjų domina įvairiuose kontekstuose keliamuose medialumo, medijų klausimuose, yra „išvirkštinė“ jų pusė – patirties betarpiškumas, neišreiškiamybė. Prancūzų fenomenologą Michelij Henry iš esmės domina ta pati – patirties betarpiškumo – problema, bet ją jis apmąsto, pavadindamas paprasčiausiu, tačiau kartu galbūt ir tiksliausiu žodžiu – gyvenimas. Henry žinomas kaip „materialiosios“, arba „gyvenimo fenomenologijos“ kūrėjas, siekiantis apmąstyti radikaliai imanentiško, ikiintencionalaus, nei juslumu, nei suvokimu nemedijuojamo fenomenalumo galimybę. Straipsnyje svarstomos ir palyginamos Henry ir Sodeikos patirties betarpiškumo apmąstymo strategijos, klausiant, ar ir kaip toks apmąstymas įmanomas, ar įmanoma „gyvenimo fenomenologija“?

Michelio Henry transcendentalinio afektyvumo teorija

Pats Henry savo fenomenologiją vadina „materialiaja“ (Henry 2008: 27), „radikalija“ (Henry 1973: 13). Tai gana tikslūs apibūdinimai tiek pažodine lotyniškojo *radicalis* (šakninis) reikšme, tiek išvestinėmis savo reikšmėmis: Henry labai ryžtingai imasi pagrindinės fenomenologijos problemos – pasirodymo, reikšimosi ištakų, pačios jo materijos. Pirmoji ir dažnai Henry *magnum opus* laikoma knyga iškalbingu pavadinimu *Pasirodymo esmė* išties stebina savo radikalumu, joje autorius teigia, kad visa Vakarų filosofija (įskaitant ir iškiliausias jos formas Edmundo Husserlio ir Martino Heideggerio fenomenologijoje) taip ir nesugebėjo deramai apmąstyti pasirodymo esmės – paties fenomenalumo ontologinės galimybės, jį visuomet modeliudama pagal mums įprastą pasirodymą pasaulio šviesoje, priešpriešoje, horizonte.

Kitaip sakant, Henry kaltina fenomenologiją nepakankamai radikaliai atlikus *epoche* – natūraliosios nuostatos suspendavimo operaciją, nes, net ir suskiaus visus mokslines ar filosofines tezes apie pasaulį, pats pasaulis lieka galioti kaip bendra pasirodymo priešpriešoje struktūra, viską persmelkianti fenomenalumo terpė. Todėl, anot Henry, reikia radikalesnio *epoche*, kuris susklausytų, išjungtų šią pasaulišką pasirodymo struktūrą ir susitelktų į grynąjį fenomenalumo „kaip?“, pačią jo „medžiagą“ (Henry 2008: 2). Anot jo,

diadinis, arba horizontalinis, fenomenalumo principas neužčiuopia giliausios pasirodymo esmės – paties *ego* kaip visos tikrovės pasirodymo ištakų. Henry klausia, jei niekas negali pasirodyti kitaip kaip tik per subjektyvumą, koks yra paties *ego* pasirodymo būdas? Be *ego* nepasirodo joks fenomenas, bet kaip *ego* duotas sau pačiam? Viskas, ką suvokiame, mums duota priešpriešoje, bet koks suvokimas reikalauja arba realios, arba įsivaizduojamos mentalinės erdvės – horizonto, kuriame galėtų išryškėti skirtumas, susiformuoti suvokimo objektas. Tačiau šioje erdvėje visuomet egzistuoja jai nepriklausantis taškas. Kaip akis, nepriklausanti savo regos laukui, šis taškas – tai pats suvokiantysis, kurio vienintelio atžvilgiu tik ir įmanoma bet kokia priešprieša. Bet jei taip, tuomet transcendencija, horizontas, intencionalumas – terminai, kuriais fenomenologija dažniausiai remiasi kaip pamatiniais, anaipol tokie nėra. Labiau fenomenologiškai specializuota kalba tai galima būtų išreikšti taip: pamatiniu Henry laiko ne patirties *morphe*, arba intencionalios formos aspektą, patirčiai ir suteikiantį jos apibūdinamą ekstatinį pobūdį, o jos ne intencionalų, bet impresionalią substratą – *hyle*, kuriame nėra jokio apibūdinamo patirties objekto, nes nėra jokios „išorės“. Be šio substrato patirtis neįmanoma. Čia esminis tampa subjektyvybės originalaus receptyvumo klausimas, ne ontinio, jau besiremiančio pasauliška priešprieša, o ontologinio receptyvumo, kuriame nėra jokios priešpriešos ir kurio vidinė struktūra nėra savitranscendavimas, bet kuri pastarąjį padaro įmanomą. Kitaip sakant, Henry siekia apmąstyti ne suvokimo, buvimo pasaulyje ar buvimo su kitais struktūras, o paties gyvenimo fenomenalumo galimybę. Taigi giliausią fenomenalumo struktūrą jis suvokia ne kaip diadinį horizontalinį savitranscendavimą, t. y. visuomet ribotą, neišvengiamai kreipiantį į kitus pasirodymus ir turintį *cogito–cogitatio*, arba kažko pasirodymo kažkam struktūrą, o kaip radikalų savipasirodymą: „transcendencijos originali fenomenologinė tikrovė savyje visiškai nėra transcendentiška. Todėl transcendencijos esmė yra imanencija“ (Henry 1973: 251). Šis sakinytis yra nuolatinis Henry filosofijos leitmotyvas. Šiuo teiginiu fenomenologija iš tiesų radikaliai perorientuojama ir taip atsiduriame gana neįprastame filosofiniame kraštovaizdyje.

Henry mąstymo keistumas ir sunkumas yra jo beobjektiškumas: „materialioji fenomenologija yra fenomenologija radikalia prasme. Ji suvokia jau ne objektus, ne jų pasirodymo „kaip“, o atveria visiškai naują vietovę, kurioje nėra jokių objektų“ (Henry 2008: 42). „Aiškia ir ryškia“ percepcija grindžiamam mūsų mąstymui čia darosi sunku ko nors nusitverti ir orientuotis. Henry puikiai suvokia savo užmojo prieštarumą ir pats klausia: „Jei gyvenimas, kaip kažkas iš esmės svetima ekstazei, pasislepia iš principo nuo bet kokios įsivaizduojamos vizualizacijos, kaip tuomet įmanoma atskleisti jį bet kioje teorijoje ar vaizdinyje, kad ir kaip jį įvardytume? Ar nėra nematomybės fenomenologija oksimoronas?“ (Henry 2008: 3). Kitaip sakant, ar neveda Henry fenomenologija į aklavietę, būtent – į vietą, iš kurios ar kurioje nieko nematyti ir todėl joje neįmanoma jokia teorija?

Mėginant suprasti Henry fenomenologiją, didžiausia kliūtimi ir tampa šis įprastas erdviniu, lokalizuojančiu suvokimu besiremiantis mąstymas. Tendenciją giliausią pasirodymo struktūrą suvokti diadiškai Henry, žinoma, su tam tikromis išimtimis aptinka visų epochų ir visų profilių Vakarų filosofijoje. Kaip vieną iš iškiliausių šio mąstymo stiliaus pavyzdžių Henry cituoja Maurice'ą Merleau-Ponty: „Egzistencija yra *erdviška*, tai yra per

vidinę būtinybę ji atsiveria ‘išorei’“ (Henry 1973: 90). Kitaip sakant, anot Merleau-Ponty, besiremiančio Heideggeriu, egzistencija yra nuolatinis transcendavimas, visos tikrovės pasirodymo ištakos yra transcendavimas, arba atvertis, pirmapradė „išorė“. Maža to, šią fenomenologų įžvalgą galima būtų suvokti kaip gana tiksliai įvardijančią pačios filosofijos pamatinę intenciją. Nusakydamas Europos mąstymo esmę, Povilas Aleksandravičius teigia: „Europos esmė yra transcendavimo judesys <...>. Transcendavimo judesys yra žengimas per ribą <...>. Autentiškas europietiškas mąstymas, smelkiamas transcendencijos, kurs tokias substancijas, kurioms *a priori* ir *a posteriori* yra būdingas jų pačių ribų peržengimas“ (Aleksandravičius 2015: 11). Tokios nuostatos laikosi ir Henry, pasak jo, Vakarų kultūra yra kiaurai persmelkta ir valdoma šio „trans“ judesio – veržimosi per, link, už, anapus, kiaurai kažką. Čia ir atsiskleidžia jo diadinė esmė, „trans“ judesiui būtina riba, būtinas kažkas priešais, virš ar kokioje nors kitoje pozicijoje, bet visuomet būtina pozicija anapus savęs, kitaip sakant, jis visuomet atveria erdvę – į begalybę nusidriekiančią peržengtinų ribų, tirtinų objektų, įvairiausių jų tarpusavio santykių, ryšių ir konfigūracijų erdvę. Tačiau kokia būtų tokio mąstymo alternatyva, ar įmanomas mąstymas be ribų, be skirtumo ir be iš jų kylančių mąstymo objektų? Ką reiškia oksimoroniška formuluotė „transcendencijos esmė yra imanencija“ arba jai analogiška „nematomybės fenomenologija“? Atsakymas turbūt slypi pačiame jų oksimoroniškume – vienas kitą paneigiančių sąvokų sąjungos struktūroje. Anot Carlos Canullo: „Oksimoronas yra tokia terminų sąjunga, kurioje blokšdamiesi vienas į kitą jie vienas kitą suintensyvina taip, kad skirtumas tarp jų, užuot buvęs pirminiu, *susikuria* šiuo nuolatinio save intensyvinančiu grįžimu prie savęs“ (Canullo 2013: 279). Intensyvinimą galima būtų suprasti kaip išvirkščią transcendavimo judesį, t. y. transcendenciją ir imanenciją suprasti ne opoziciškai ir ne vieną kitame, o mąstyti „transcendenciją *kaip* imanenciją“ (Henry 1973: 314). Vadinasi, transcendavimą suprasti ne kaip peržengimą, o kaip receptyvumą, o pastarąjį mąstyti ne lokaliai – kaip turėjimą, apėmimą, bet kaip savęs paties suintensyvėjimą, galiausiai grindžiantį ir transcendencijos galimybę: „Receptyvumas nereiškia priėmimo *vidun*, bet nurodo tam tikrą pačios imanencijos suintensyvėjimą jos gilumoje <...>, kur randasi ir *kito priėmimo*, ir *pripažinimo kaip tikrai kito* galimybė“ (Canullo 2013: 272).

Tačiau visa tai dar gana tautologiška ir abstraktu, koks gi yra šios imanencijos konkretus fenomenologinis turinys? Henry teigimu, imanencijos receptyvumo esmė yra afektyvumas, šis žodis fenomenologijoje ir psichologijoje reiškia sunkiai užčiuopiamą, tačiau bet kokią patirtį lydintį ikireflektyvų emocinį-vitalinį jos aspektą, apimančią tokius fenomenus kaip atskiros emocijos, nuotaika, emocinė atmosfera, vitaliniai ir egzistenciniai jausmai (pavyzdžiui, laisvės, stiprumo ar sunkumo pojūtis, nuovargis, susvetimėjimas). Bendriausia reikšme afektyvumas reiškia paties gyvenimo ar gyvumo pojūtį. Fenomenologinės psichopatologijos ir psichoterapijos atstovas Thomas Fuchsas teigia: „Fundamentaliausiame afektyvios patirties sluoksnyje aptinkame tai, ką galėtume pavadinti *buvimo gyvam pojūti*: ikireflektyvią, nekryptingą kūnišką savivoką, kuri sudaro bet kokio intencionalaus jutimo, suvokimo ar veikimo pagrindą. Šis nuolatinis foninis kūno jutimas yra aptinkamas ant gyvenimo ir patirties slenksčio, tarp *Leben* ir *Erleben*“ (Fuchs 2010: 613). Fuchsas kalba apie ikireflektyvų, bazinį jausmą, afektyvumas sunkiai užčiuopiamas, bet visgi gali būti

suvoktas ir tematizuotas, jis patiriamas. Henry slenkstį tarp gyvenimo ir patirties peržengia priešinga kryptimi teigdamas, kad afektyvumas visuomet buvo painiojamas su juslumu, bet iš tiesų jie neturi nieko bendra ir yra struktūriškai visiškai heterogeniški. Afektyvumą jis suvokia kaip transcendentalinį, arba autoafektyvumą, t. y. kaip absoliutų savijutimą be jokio juslumo ar suvokimo tarpininkavimo (Henry 1973: 463). Kitaip sakant, Henry afektyvumą suvokia kaip radikalų betarpiškumą. Nors tai sau prieštaraujanti formuluotė, reikia paklausti: koks yra šio betarpiškumo turinys? Tokiu turiniu gali būti tik jis pats, bet kaip tai suprasti netautologiškai? Kalbėdamas apie gyvenimo betarpiškumą, Henry vartoja ne žodį *expérience*, o *épreuve* arba *pathos*. Pirmasis gali reikšti patirtį, išbandymą, eksperimentą, ekspertizę ir turėtų būti suprantamas jau minėto transcendavimo judesio pagrindu. *Épreuve* irgi reiškia patyrimą, išbandymą, bet turėtų būti suprstas kaip „išvirkščias“ *expérience*, t. y. jis reiškia ne projektuojamą bandymą ar patyrimą kaip eksperimento atveju, o paties gyvenimo išbandymą, pavyzdžiui, kuomet sakome, kad liga, neganda, netektis yra „išbandymas“. Panašų semantinį atspalvį turi ir graikiškasis *pathos* (Henry 1993: 10). Taigi autoafektyvumo turiniu reikėtų laikyti kančią, bet ne kokį nors konkrečiai identifikuojamą jos afektyvų ar perceptyvų modalumą, kaip antai skausmas, liūdesys, nerimas ar pan. O patį kentėjimą ar kėsmą kaip tokį, t. y. pirmąpradį subjektyvybės savikentėjimą. Čia iš tiesų nėra jokių objektų, net vidinių, mentalinių, Henry siūlo autoafektyvią subjektyvybės struktūrą suvokti kaip grynai dinaminę sistemą, todėl ir kančią reiktų suprasti veikiau kaip jėgą, teoriniame žvilgsnyje niekaip nestabilizuojamą judėjimą, o ne kaip patiriamus afektyvumo modalumus. Šis judėjimas negali būti sutapatintas su jokia konkrečiai identifikuojamu afektyvumo modalumu, nes stabilizuotas afektyvumas jau yra iš autoafektyvios imanencijos intencionalumo iškeltas į ekstatinę šviesą ir virtęs noema, jį jau galima suvokti ir analizuoti kaip tam tikrą objektą. Tačiau veikiančio afektyvumo atžvilgiu, griežtai kalbant, neįmanomas joks teorinis neutralumas, jokia distancija, todėl čia negali susiformuoti ir joks objektas. Visgi niekaip neobjektyvuojamame autoafektyvumo judėjime galima mėginti išvelgti tam tikrą struktūrą pastebint, jog Henry jį supranta ne šopenhaueriškai, kaip aklą ir galiausiai beprasmišką nepažinios jėgos srautą, bet veikiau nyčiškai – kaip savitikslių, nuolat augančią, save pranokstančią jėgą, kurios dinamiką būtent dėl šio savitikslio augimo ir galima būtų įvardyti ne tik kaip kančią, bet ir kaip džiaugsmą:

Gyvenimui pirmąpradiškai ateinant į save savikentėjime, kėsdamas jis auga ir mėgaujasi savimi <...>. Mėgavimasis, džiaugsmas, laimė, intoksikacija, „pirmąpradžio mėgavimosi potvynis“ yra antrasis vardas, kurį Nietzsche duoda gyvenimui <...>. Kančia ir džiaugsmas nėra du afektyvumo modalumai. Kartu jie sudaro pačios būties kaip gyvenimo esmę – pirmąpradį mėgavimosi savęs praaugime savipatyrimą“ (Henry 1993: 232).

Gyvenimo „medžiaga“, anot Henry, yra ši kančios ir džiaugsmo, arba mėgavimosi, ontologinė vienybė, jie yra „amžinas perėjimas vieno į kitą, nes savo aktualizacijoje savikentėjimas visuomet yra augimas ir mėgavimasis savimi <...>“ (Henry 1993: 232).

Čia aiškėja Henry siūlomos fenomenologijos uždavinys: jei joje nelieka jokių objektų, o tik nuolat kintanti, dinamiška fenomenalumo medžiaga, fenomenologija turi atskleisti

ir paaiškinti esmines šios dinamikos ypatybes, pagrindinius gyvenimo energijos judėjimo vektorius ir dėsnius. Remdamasis šia imanencijos „struktūra“ Henry pateikia išpūdingų Arthuro Schopenhauerio, Friedricho Nietzschės, Karlo Marxo, estetinės patirties, psichoanalizės ir krikščionybės interpretacijų. Vis dėlto kritikos Henry fenomenologija susilaukia labai daug ir ji visa labai panaši, ją galima būtų reziumuoti Rudolfo Berneto siūloma „hipertranscendentalizmo“ (Bernet 1999: 338) sąvoka, o jos esmę galima nusakyti Dominique'o Janicaud žodžiais:

Struktūra, formali ar empirinė, turi identifikuojamas charakteristikas ar ryšius; jei imanencijos struktūra būtų nuosekli, ji būtų fenomenologiškai apibrėžiama. Bet šiuo atveju „fenomenologija“, atsikračiusi visų fenomenų, išsaugo tik tai, kas pirmapradiška. Imanencijos struktūra tuomet tėra gryna autoreferencija <...> tai ne struktūra: tai tautologiška vidujybė <...>. Taip imanencija tampa visiška to, kuo dedasi, priešingybe: ne priklausymu fenomenologinei patirčiai, bet absoliučiu pasirodymu <...>. Taip ir fenomenologija paverčiama savo priešingybe – pačia idealistiškiausia metafizika (Janicaud 2000: 98)

Kitaip sakant, Henry kritikai klausia: ką tokia „fenomenologija“ turi bendra su patirtimi? Sunku pasakyti, Henry filosofijoje implikuojama, kad tarp gyvenimo pasirodymo radikaloje imanencijoje ir jo intencionalaus, patiriamo aspekto egzistuoja koreliacija, bet akcentuodamas imanentinio pasirodymo svarbą šį koreliacijos aspektą Henry paliko neišplėtotą. Anot Dano Zahavi (2007: 145), Henry prieiga yra problemiška ir nepakankama, nes, telkdamasi į gryną gyvenimo imanencijos problemą, ji apleidžia tai, kas sudaro visada save transcenduojančio gyvenimo konkretybę – intencionalaus, kūniško ir intersubjektyvaus patyrimo plotmę. Visos šios temos Henry apmąstomos, bet jau minėta „hipertranscendentalia“ maniera, t. y. analizuojami ne patiriami laiko, intersubjektyvumo, kūniškumo fenomenai, bet šie fenomenai jų fenomenalumo „medžiagos“ aspektu, o pastaroji visuomet išlieka ta pati – tai niekada patyrimo nestabilizuojamas pirmapradis subjektyvybės kėšmas. Todėl Henry filosofijos savireferentiškas transcendentalinis pobūdis ir lengviau komunikuojamos empirinės medžiagos trūkumas išlieka problema. Kita vertus, nepaisant visos kritikos turbūt negalima teigti, kad jo siūloma ontologinė kančios ir mėgavimosi vienybė ir jos dinamika yra gryna spekuliacija, priešingai, tai, apie ką jis kalba, atrodo nepatikrinama ne todėl, kad būtų „per toli“, o todėl, kad yra „per arti“, „šiapus“ patyrimo slenksčio ir tvyro sąmonės paribuose kaip nuojauta, kaip žvilgsniu neapimamas jos fonas.

Taigi kaip vertinti tokią „gyvenimo“ fenomenologiją? Natalie Depraz ir Frédéricas Mauriacas (2011: 183) mano, kad transcendentalinei Henry filosofijai perspektyviausią empirinę dirvą galėtų pasiūlyti įvairūs gyvybės mokslai – medicina, skausmo tyrimai, psichiatrija. Reikia sutikti, kad jo fenomenologija išties panaši į fundamentinę, universalią bet kokios terapeutinės veiklos prielaidų teoriją, kurios vienintelis „objektas“ – gyvenimo kaip kančios dinamika. Anot Depraz (Depraz, Mauriac 2011: 191), tokia teorija, žinoma, pasitelkus visą išradingumą, galėtų būti pritaikyta būtent terapeutinėje praktikoje. Frédéricas Seyleras siūlo Henry teoriją suprasti kaip indikatyvią-kvaziperformatyvią filosofiją, t. y. ji gali veikti tik kaip katalizatorius, teikiantis impulsą gyvenimui pačiam save atpažinti,

Henry „tekstas yra proga šiai vidinei atpažinimo autoprodukcijai, bet jis nėra jos būtina sąlyga“ (Seyler 2010: 399). Ši įžvalga iš esmės galioja visai fenomenologijai – tai tik kitoks jau minėtos performatyvumo ir deskriptyvumo įtampos įvardijimas. Tačiau Seyleras atkreipia dėmesį, kad būtent dėl siekio apmąstyti patį gyvenimą Henry filosofija yra itin dramatiškas performatyvumo ir deskriptyvumo įtampos pavyzdys, atskleidžiantis, kad fenomenologijos siekiamas performatyvumas lieka galutinai neįgyvendinamas tik jos pačios priemonėmis – jos siūloma deskriptyvi indikacija yra tik *kvaziperformatyvi*. Bet jei filosofija tegali bandyti sukurti progą gyvenimo savipatyrimui, ar įmantrios transcendentinio afektyvumo teorijos dedukcijos yra geriausia priemonė tokiai progai sukurti? Henry turėjo užduoti sau šį klausimą, nes, be filosofinių veikalų, kūrė ir grožinę literatūrą, vienas jo romanų (1976 m. išleistas *L'Amour les yeux fermés*) net yra pelnęs prestižinį *Prix Renaudot* apdovanojimą. Tačiau Henry romanų sąsajos su jo filosofija reikalautų visiškai atskiro aptarimo, tad belieka konstatuoti, kad jo filosofiniuose veikaluose betarpiškumo apmąstymas grindžiamas fundamentine ontologine autoafektyvumo teorija.

O kokią betarpiškumo apmąstymo strategiją siūlo Tomas Sodeika?

Tomo Sodeikos „kartografinė“ filosofija

Sodeikos tekstuose atsiskleidžia tiesiog užburianti minties gylio, žaižaruojančios, meistriskai įvairiais kontekstais žongliuojančios jos išraiškos ir visa tai sujungiančios ironijos dermė. Kai kurie jo tekstai skaitytojui sukeliama emociniu-intelektualiniu malonumu, ko gero, nenusileidžia tokių „gyvo teksto“ genijų kaip Nietzsche's ar Jacques'o Derrida darbams. Būtent „gyvo teksto“ oksimoronas atrodo parankiausias mėginant apibendrinti Sodeikos rašymo stilių.

Henry fenomenologiją reikėtų laikyti impresionalumo filosofija, siekiančia atskleisti ontologinę gyvenimo vyksmo struktūrą, o Sodeikos tekstus turbūt galima būtų pavadinti „impresionistine“ filosofija, ne tiek siekiančia tiesioginės impresionalumo analizės, kiek greičiau bandančia paties teksto lygmenyje veikti vadovaujantis impresionalumo pirmenybe reflektyvumo atžvilgiu. Sodeika tarsi siekia pralaužti tekstą iš jo paties vidaus, įveikti teksto neutralumą jo paties priemonėmis. Šią strategiją galime aptikti ir Henry filosofijoje: Simonas Brunfaut teigia, kad Henry tikslas yra „sukurti *skirtumą* paties filosofinio diskurso viduje, tai reiškia gyvenimui sukurti tekstinius židinius <...>. Pirmiausia jo tikslas yra nugalėti filosofinio diskurso neutralų homogeniškumą, besikreipiantį tik į mintį ir kalbantį apie tai, apie ką jis negali išmanyti“ (Brunfaut 2013: 364). Čia Brunfaut kalba apie Henry knygoje *Pasirodymo esmė* pateikiamas nuorodas į Franzo Kafkos kūrybą ir ištraukas iš jo dienoraščių, kuriomis Henry siekia savo įžvalgoms suteikti asmeniškumo įspūdį. Vis dėlto ši priemonė Henry kūryboje naudojama tik epizodiškai, jis yra gana nuoseklus ir sistemiškas autorius, kaip jau minėta, galbūt todėl, kad, be filosofinės, jis kūrė ir grožinę literatūrą, kurioje galėjo savo filosofines idėjas perteikti visiškai kitu intelektualinės veiklos registru ir galbūt todėl šie skirtingi rašymo stiliai natūraliai atsiskyrė. Brunfaut įžvalgos labiau tinka apibūdinti Sodeikos filosofavimo stilių. Jo kūryboje galime aptikti iš tiesų įspūdingų neutralaus filosofinio diskurso homogeniškumo suardymo pavyzdžių. Straipsnyje „Žodis

ir tyla – poeto kalbėjimas“ vos keliuose to paties teksto iš eilės einančiuose puslapiuose Sodeika į gana rišlią visumą sujungia Alfonso Nykos-Niliūno poeziją, Katsuki Sekidos *Dzeno pratybas*, šv. Augustiną, *Dabartinės lietuvių kalbos gramatiką*, Udo Beckerio *Simbolių žodyną*, Paulo Grabbės *Orkestrinės muzikos istoriją*, Lietuvos TSR florą, Claude'o Alvino Villee ir Vincento Gastono Dethiero *Biologinius principus ir procesus*, Jay'aus Bolemano *Ivadą į fiziką* ir visa tai pateikia kaip autoriaus mįslingomis aplinkybėmis neva gautą jo mįslingo pseudoantrininko (sulietuvintais „Šleikštulio“ protagonisto Antoine'o Roquentino vardu ir pavarde) elektroniniu paštu atsiųstą tekstą, siekiantį tiksliai atkartoti autoriaus gyvai skaityto pranešimo turinį (Sodeika 2000: 55). Šiame tekste neutralaus diskurso homogeniškumas ne tik sulaužytas, bet visiškai sudaužytas į šipulius: teksto ir autoriui rūpinčios tikrovės neatitikimas yra pabrėžiamas visuose straipsnio lygmenyse – jis atskleidžiamas pačia teksto struktūra, sudvigubinta autoryste, „abejotinomis nuorodomis“ į mokslo ir literatūros tekstus, „mėgėjiškais etimologizavimais“, signalizuojančiais autoriaus antrininko ironiją, jau paties autoriaus atliekamu šios ironijos tematizavimu ir tiesioginiu kreipimusi į „Skaitytoją“ raginant „neužsisklęsti žodžio „šiapusybėje“ ir atsargiai, bet sykiu ryžtingai žengti anapus diskurso ir anapus teksto <...>“ (Sodeika 2000: 57). Galima sakyti, kad Seylero įžvalga apie Henry filosofijos indikatyvų-kvaziperformatyvų pobūdį dar labiau tinka Sodeikos tekstams apibūdinti, čia indikatyvumas ne tik implikuotas, bet atvirai deklaruojamas ir tematizuojamas.

Pats Sodeika tai vadina „kartografiniu“, arba „itinerariniu“ teksto pobūdžiu: „Žemėlapiai skirti ne tam, kad jais grožėtumės taip, kaip grožimės tolimų kraštų vaizdais, o tam, kad padėtų mums *patiems* nukeliauti į tuos kraštus ir patirti ne tai, kaip jie atrodo, o tai, kokie jie yra“ (Sodeika 2012: 89). Visgi ši „kartografinė“ principą gana keblu nusakyti. Palyginus jį su „fotografiniu“ principu, aišku, kad esminis čia tampa pozicijos klausimas: fotografinio santykio pozicija aiški, tai – „priešais“, „priešais“ gali būti ir nenaudojamas žemėlapis, bet aktualizuojamo, veikiančio kartografinio principo pozicija nėra „priešais“, o „čia“. Kitaip sakant, tai ne neutraliai lokalizuojančiu suvokimu besiremiančiu mąstymu parodoma pozicija, bet gyvenimo pozicija, tam tikra prasme „anapus“ pasaulio. Panašu, kad čia susiduriame su jau minėta „transcendencijos kaip imanencijos“ logika.

Straipsnyje „Heideggerio πόλεμος“ šią gyvenimo poziciją Sodeika aiškina, pasitelkdamas *Būtyje ir laike* pamatinei *Dasein* atvirybei įvardyti vartojamą žodį *Befindlichkeit*: „Šis žodis yra substansyvuota forma veiksmažodžio *sich befinden*, kuris, viena vertus, reiškia „būti (tam tikroje vietoje)“, tačiau, kita vertus, gali reikšti ir „(tam tikru būdu) jaustis“, „būti tam tikroje padėtyje ar būsenoje“ (Sodeika 2015: 109). Taigi Heideggeris pamatinę ontologinę fenomenalumo sąrangą irgi sieja ne su kognityvine, bet su emocine sritimi. Žinoma, čia kalbama ne apie patiriamų jausmų sritį, bet apie ontologinę pirmapradžio sąlyčio su bet koku buviniu galimybės sąlygą, tai ne reflektyvumo, o impresionalumo sritis, „jausmas pats savaime“ – kaip sau pačiai atvira būseną, santykį su savimi ir bet koku buviniu grindžianti atvirybė. Aišku, kad ją galima būtų vadinti ir „betarpiškumu“, oksimoroniską jo struktūrą Sodeika atskleidžia interpretuodamas kitą *Dasein* atvirybei nusakyti Heideggerio vartojamą terminą – ryžtingumu *Būtyje ir laike* vadinamą „leidimą pašaukti save“ (*Sich-aufrufen-lassen*) iš pasiklydimo nuasmenintume (*das Man*) (So-

deika 2015: 111). Sodeika atkreipia dėmesį į „leidimo“ ambivalentiškumą: „‘Leisdami’ kam nors (į)vykti, susilaikome nuo *veiksmų*, kurie galėtų tam vyksmui sutrukdyti, kitaip sakant, esame *passivūs*. Tačiau, *susilaikydami* nuo tų veiksmų, mes visgi atliekame tam tikrą veiksmą – sulaikome save, t. y. esame aktyvūs. Aktyvumo ir pasyvumo momentai čia tarsi formuoja uždarą ciklą“ (Sodeika 2015: 111). Norint suprasti heidegerišką „ryžtingumą“, anot Sodeikos, esame priversti griebtis oksimoroniškos „aktyvaus pasyvumo“ formuluotės. Tą patį „leidimo“ ambivalentiškumą Sodeika atpažįsta ir Heideggeriui mėginant pamatinę atvirumą apmąstyti Viduramžių mistikų vartota *Gelassenheit* sąvoka, ją Sodeika verčia žodžiu „romumas“. Tik šiuo atveju ji išgyvenama akcentuojant pasyvumo aspektą: „mūsų esybei yra leidžiama įsileisti į tai, kas nėra norėjimas“ (*wenn unser Wesen zugelassen ist, sich auf das einzulassen, was nicht ein Wollen ist*), „yra leidžiama įsileisti“ (*zugelassen ist*) nurodo tą patį uždarą pasyvumo ir aktyvumo ciklą, tik šįkart akcentuojant pasyvumo polių, taigi „romumas“ yra *passivus aktivumas* (Sodeika 2015: 113). Panašu, kad interpretuodamas Heideggerį Sodeika aptinka struktūrą, kuri savo sandaros elementais ir jų dialektika atitinka Henry siūlomą kančios ir mėgavimosi ontologinės vienybės idėją: ontologinė fenomenalumo sąranga, pati jo „medžiaga“ abiem atvejais siejama su afektyvumu ir įvardijama kaip ikirefleksinė sau pačiai atvira būseną, „savikentėjimas“, kuris dėl šio sangražiškumo, arba *autoafektyvaus* pobūdžio, įgyja oksimoronišką *coincidentia oppositorum* formą. Žinoma, Heideggerio ir Henry „dialogas“ reikalautų atskiro tyrimo; Henry pripažįsta, kad Heideggeris sugebėjo užčiuopti ontologinę afektyvumo kaip bet kokio pasirodymo pagrindo reikšmę, bet kaltina jį afektyvumą pajungiant transcendencija grindžiamo mąstymo struktūrai ir taip užtemdant jo imanentinę esmę. Nesileidžiant į sudėtingas Henry kritikos Heideggeriui detales reikia pripažinti bent jau tai, kad pastarasis tikrai kalba gana tamsia ir mįslinga „būties“ kalba, tačiau savo straipsnyje Sodeika šią sudėtingą Heideggerio raišką meistriškai išverčia į „gyvenimo“ kalbą ne tik giliomis įžvalgomis, bet ir jau minėtu neutralaus teksto homogeniškumo suardymu. Straipsnio ašis yra Ciuricho universiteto Psichiatrijos klinikoje Heideggerio nubraižytos schemas (minėtas aktyvumo ir pasyvumo momentus iliustruojančių kelių puslankių su į jais nukreiptomis strėlėmis) analizė. Tačiau šiek tiek aptaręs šių paskaitų istorinį ir filosofinį kontekstą Sodeika situaciją iš esmės apverčia ir schemas analizę iš teorinės perspektyvos perkelia į paties filosofo gyvenimą, primindamas, kad po karo išgyvendamas gilią krizę Heideggeris ne skaitė paskaitas psichiatrams, bet pats tapo jų pacientu. Nors apie gydymo eigą beveik nieko nežinoma, Sodeika, remdamasis Heideggerio lakoniška užuomina apie tai, kad su psichoterapeutu Victoru von Gebatteliu jis užkopė į Blauen kalno viršūnę, o po trijų savaičių grįžo namo pasveikęs, bando įsijausti į tai, kas galbūt galėjo nutikti ant kalno viršūnės. Ir šią „rekonstrukciją“ jis įgyvendina paties Heideggerio filosofiniais terminais: tikėtina, kad pasveikimo esmė glūdėjo Heideggerį ištikusios nevilties, laikiusios jo buvimą pasaulyje užsklęstą ir neapibrėžtą, transformacijoje į „romumo“ pasyvų aktyvumą ir „ryžto“ aktyvų pasyvumą (Sodeika 2015: 115). Turbūt šių dviejų vienas kito veidrodinį atspindį pateikiančių oksimoroniškų darinių cirkuliaciją ir reikėtų laikyti tuo, kas apibrėžia „sveiko“, tikrai vykstančio gyvenimo poziciją „čia“, atveriančią buvimą pasaulyje. O jų oksimoroniškumas galbūt neatrodytų toks keistas, jei pamėgintume jį išardyti ir įsijausti

į paralyžiuojantį ir pasaulį užveriantį nevilties ar depresijos „pasyvų pasyvumą“ ar panašiai paralyžiuojantį panikos priepuolio „aktyvų aktyvumą“. Oksimoroniška aktyvumo ir pasyvumo vienybė išreiškia teoriniame žvilgsnyje nestabilizuojamą būties atsivėrimo „patetinę“ įtampą, kurios disbalansas kartais gali būti išgyvenamas kaip nepakeliama būties atvirybės priešingybė. Sodeikos atliekamo Heideggerio fundamentinės ontologijos vertimo į „gyvenimo“ kalbą esmė ir yra ontologinėje kalboje implikuojamo patetinio ar „patologinio“ elemento išryškėjimas. „Patologinio“ ne medicinine prasme, bet nurodančio, kad būties atvirybės apmąstymas neatsiejamas nuo išgyvenamo afektyvumo – kančios, *pathos* plotmės. O tai reiškia, kad fenomenologui keliamas performatyvumo imperatyvas neįgyvendinamas tik patirties apmąstymu, jis yra pavojingas ir verčia įsitraukti į tragišką būties vyksmą. Šį pavojų turbūt galima būtų palyginti su religinėse tradicijose gerai žinoma aksioma: tas, kuris artinasi prie tikrai fundamentalių dalykų, neliks nenukentėjęs. Tam, kas galbūt įvyko ant Blauen kalno, įvardyti Heideggerio terminijoje rastume ir daugiau žodžių, Sodeika aptaria *Ereignis* ir *πόλεμος* iš Herakleito 53-iojo fragmento, Heideggerio interpretuojamą kaip absoliuti atvirybės atsivėrimo pradžia, dėl kurios buviniai įgyja apibrėžtumą per tarpusavio skirtumus. Atvirybės atsivėrimo siejimas su kovos vaizdiniu reiškia, kad kalbama apie atvirybę, atsiveriančią ne iš neutralaus stebėtojo, o iš tragiško vyksmo dalyvio pozicijos. Aišku, kad, straipsnį pavadindamas „Heideggerio *πόλεμος*“ ir filosofą perkeldamas į „terapeutinę“ paciento situaciją, Sodeika siekia apmąstyti ne tiek mįslingą Herakleito fragmentą, gana mįslingai interpretuojamą ir Heideggerio, o tikrovės, kurią siekia įvardyti žodis *pólemos*, betarpiškos patirties galimybę – filosofo išgyventą kovą, išbandymą, arba Henry žodžiais – *épreuve*.

Sodeikos ir Henry idėjos persidengia ir susipina daugybėje taškų, šalia ką tik aptartojo galima būtų paminėti Friedricho Schleiermacherio filosofijos kontekste aptariamą jausmu išgyvenamą „patį dalyką“, „betarpišką savimonę“ (Sodeika 2012: 90), Husserlio fenomenologijos kontekste analizuojamą „tuštumos“ kaip neobjektiškos transcendencijos patirtį (Sodeika 2010: 106) ir daugelį kitų. Visgi Sodeika ilgai ties šiomis temomis neužsibūna ir jokios nuoseklios betarpiškumo teorijos iš jų nesukuria, jos labiau pasitarnauja kaip dar viena nuoroda, gestas į tai, kas jau netematizuojama. Todėl jo tekstus reikėtų suprasti ne kaip tolygią ir sistemišką minties artikuliaciją, bet veikiau kaip tam tikrą filosofinį „performansą“, kuomet šokinėjant nuo vieno konteksto prie kito betarpiškumo esmė veikiau ne artikuliuojama, o gestikuliuojama, t. y. pačiais minties judesiais, o ne vien jų turiniu, mėginama skaitytojui ne tik nurodyti, bet ir suteikti progą išgyventi betarpiškumą. Kita vertus, Henry filosofijai galima adresuoti klausimą „ką tai turi bendra su patirtimi?“, o Sodeikos filosofavimui galima būtų šį klausimą formuluoti priešingai – ką šis kvaziperformatyvus „gestikuliuojimas“ pasako apie gyvenimą? Gyvenimas neišsakomas, jis tik nurodomas – toks turbūt būtų atsakymas, bet tuomet reikėtų teigti, kad Sodeikos filosofavimas, net jei jis geriau nei Henry filosofija įgyvendina indikatyvų-kvaziperformatyvų mąstymo apie betarpiškumą uždavinį, nepasiūlo jokio sistemiskesnio šio betarpiškumo „turinio“ svarstymo. Turbūt galima būtų teigti, kad Sodeikos siūlomas kelias yra saugesnis: indikacija, gestas sunkiai apkaltinami „hipertranscendentalizmu“, „idealistiškiausia metafizika“ ar spekuliacija. O Henry, sistemiskai išplėtodamas ontologines ir fenomeno-

logines betarpiškumo struktūros prielaidas, sukuria labai rizikingą, bet ir intriguojančią grynai imanentiško pasirodymo teoriją. Suvokdami aptariamų autorių strategijas kaip skirtingus kelius grįžtame prie Sodeikos „kartografinės“ filosofijos ir šiuos svarstymus galėtume užbaigti taip: „Juk bet koks kelias yra tikras kelias tik tada, kai juo keliaujame <...>. Svarbiau už konkretų maršrutą čia yra mūsų rūpestis pasiekti tikslą. Bet „rūpestis“ yra jausmas, kurio neįmanoma pažadinti kokiais nors objektinės savimonės kompetencijai priklausančiais argumentais“ (Sodeika 2012: 102).

Išvados

Henry fenomenologija siekia apibūdinti absoliučią gyvenimo tikrovę, gyvenimo, kuris žino, kur, kada ir kaip geriausiai išsiskleisti ir augti, tačiau ši jo turima tikrovės pilnatvė niekada nepatiriama, gyvenimas turi visus atsakymus, bet jie niekada nepasirodo kaip atsakymai, nes jis neturi jokių klausimų, jokios „išorės“, kurioje galėtų save užklausti. O tematizuojamos patirties klausimų laukas, anot Henry, yra begalinis, tačiau iš jo gyvenimas jau pasitraukęs, tai jau nėra aktualiai išgyvenamos tikrovės plotmė. Sodeikos tekstai net ir meistriškai kurdami „gyvenimo židinius“ išlieka tektais. Betarpiškumą apmąstantis filosofavimo (f)aktas net jei ir yra įgyvendinamas, galiausiai nėra iki galo komunikuojamas ir belieka griebtis neutralaus filosofinio diskurso autodestrukcijos strategijos – ironiško teksto homogeniškumą ardančių nuorodų „gestikuliacijai“. Impresijos ir refleksijos, gyvenimo ir mąstymo vienybė atrodo neįgyvendinama. Taigi ar neišsprendžiama įtampa tarp fenomenologijos performatyvumo ir deskriptyvumo reikalavimų neatveda į aklavietę: arba, griežtai kalbant, nepatiriamas ir todėl deskripcija nemedijuojamas gyvenimas, arba jau neišgyvenama, bet todėl deskriptyviai perteikiama patirtis? Žinoma, galima būtų bandyti šią įtampą švelninti ir sakyti, kad būna akimirku, kai tikrai gyvename „aiškiai ir ryškiai“ tai suvokdami, kad išgyventos patirties ar patirto gyvenimo blykstelėjimai, nors ir reti, bet kiekvienam prieinami ir galbūt net neišvengiami. Kitaip sakant, apie gyvenimą galima būtų pasakyti tai, ką Nietzsche teigė apie laimę: „*truputis* – štai tas pamatas *didžiausios* laimės“ (Nietzsche 2022: 372). Ši logika būdinga ir aptariamų autorių indikatyvaus kvaziperformatyvaus filosofavimo pobūdžiui: kad ir kaip išradinai sukonstruota fenomenologinė indikacija nėra gyvenimo savipatyrimo pakankama sąlyga, bet ji irgi gali tapti proga patirti gyvenimo blykstelėjimą, o gyvenimas neturi dalių, kiekvienas blyksnis ir yra pats gyvenimas.

Kita vertus, galbūt Henry ir Sodeikos filosofijoje susiduriame su tam tikra performatyvumo imperatyvo hipertrofija, įstumiančia autorius į metafizinių gyvenimo imanentiškumo klausimų teritoriją, kuri yra svetima fenomenologijai? Juk palyginus Henry ir Sodeikos kūrybą su, pavyzdžiui, Merleau-Ponty *Juslinio suvokimo fenomenologija* aišku, kad pastarasis veikalas iliustruoja visiškai kitokį mąstymo stilių. Čia performatyvumo reikalavimas nėra toks ultimatyvus, o jo įtampa su deskriptyvumu nėra tokia dramatiška, todėl tai ir yra fenomenologija – gyvenimo apmąstymas jo *fenomenuose*. Šis mąstymas nepretenduoja pasiekti gyvenimo „paties savaime“, kaip nurodo ir Merleau-Ponty veikalo pavadinimas, tai mąstymas, gana aiškiai apsibrėžiantis savo kompetencijos ribas ir

produktyviai jose operuojantis. Tačiau šios ribos pasirodo ir aptartų autorių kūryboje, tik visiškai kitokiu būdu: akcentuodami aporetinę patirties ir gyvenimo prieštarą, Henry ir Sodeika ne brėžia ribas, bet bandydami jas peržengti išryškina ne tik fenomenologijos, bet ir pačios filosofijos ribotumą ir verčia pripažinti, kad griežtai kalbant nėra ir negali būti jokio betarpiškumo apmąstymo ir juo labiau jokios „gyvenimo fenomenologijos“, aptartų autorių kūrybą tiksliau būtų laikyti gyvenimo pirmenybės prieš filosofiją filosofija.

Literatūra

- Aleksandravičius, P., 2015. *Europos mąstymo kryptys ir ateitis*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas.
- Bernet, R., 1999. Christianity and Philosophy. *Continental Philosophical Review* 32: 325–342.
- Brunfaut, S., 2013. Sans „chemin“ ni „lumière“: Kafka à l'intérieur d'une phénoménologie de la vie. In: *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, eds. G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 357–366.
- Canullo, C., 2013. Pâtir l'immanence, puissances d'un oxymoron. In: *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, eds. G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 267–281.
- Depraz, N., Mauriac, F., 2011. La fécondité de la phénoménologie de la vie de Michel Henry pour les approches en deuxième personne. *Revue internationale Michel Henry* 2: 180–196.
- Fuchs, T., 2010. The Phenomenology of Affectivity. In: *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, eds. S. Gallagher, D. Schmicking. New York: Springer, 547–574.
- Henry, M., 1973. *The Essence of Manifestation*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Henry, M., 1993. *The Genealogy of Psychoanalysis*. Stanford: Stanford University Press.
- Henry, M., 2008. *Material Phenomenology*. New York: Fordham University Press.
- Janicaud, D., 2000. *Phenomenology and the „Theological Turn“*. New York: Fordham University Press.
- Nietzsche, F., 2022. *Štai taip Zaratustra kalbėjo*. Vilnius: Alma littera.
- Seyler, F., 2010. La fonction quasi-performative de la Phénoménologie de la vie et son enjeu éthique. *Studia phænomenologica* 10: 385–400.
- Sodeika, T., 2000. Žodis ir tyla – poeto kalbėjimas. *Darbai ir dienos* 22: 53–73.
- Sodeika, T., 2010. *Filosofija ir tekstas*. Kaunas: Technologija.
- Sodeika, T., 2012. Nėr vardo tinkamo, yra tik jausmas. *Religija ir kultūra* 10: 80–104.
- Sodeika, T., 2015. Heideggerio πόλεμος. *Religija ir kultūra* 16–17: 100–123.
- Zahavi, D., 2007. Subjectivity and Immanence in Michel Henry. In: *Subjectivity and Transcendence*, eds. A. Grøn, I. Damgaard. Tübingen: Mohr Siebeck, 133–147.