

Savastis ir kasdienis pasaulis

Nerijus Milerius

Vilniaus universitetas
 Filosofijos katedra
 Didlaukio g. 47, LT-2057 Vilnius
 Tel./faks. (370 2) 76 18 90

Vienas pamaldus žmogus nuolat verkdamas ir meldavosi, maldaudamas Dievą ateiti ir jį išvaduoti. Dienos ir naktys slinko, niekas nekito: žmogus vis verkė ir meldėsi, Dievas vis tylėjo. Žmogus paseno ir mirė. Pateko į pomirtinį pasaulį. Dievas, vos jį pamatęs, ėmė bėgti. Žmogus, bėgdamas paskui, verkė ir priekaištavo Dievui, kodėl jis neatsakęs į jo maldas. Dievas neteko kantrybės, sustojo ir tarė: „Tu man jau įkyrėjai. Kiek kartų aš buvau pas tave atėjęs, bet tavęs vis nebūdavo namie“.

Chasidų istorija

Biblijos pradžios knygoje aprašoma klausimo gimtis bei žmogaus būvių šioje klausimo gimtyje dinamika. Pirminiame žmogaus pasaulyje nebuvo vietos jokiam trūkumui, jokiam klausimui. Tačiau pažinus, kas gera, kas bloga, kartu įsėlina nežinomybė ir per einama prie pirmojo klausimo žmogaus istorijoje, kurį Dievas uždavė pasislėpusiam Adomui – *kur tu esi?*

Chasidų, vienoje iš judėjų tikėjimo kryptių, tradicijoje šis klausimas yra tiesioginė tikėjimo ir kasdienybės sąsaja. Klausimas *kur tu esi?* buvo užduotas ne todėl, kad Dievas nežinojo, kur pasislėpė jo kūrinys. Tai klausimas pačiam žmogui, laukiant, kad pats

žmogus į jį atsakytų. Visų pirma jis skamba kaip nuoroda į vietą, kurioje yra žmogus. Antra vertus, atsakyti į šį klausimą reikia laiko, ir tas laikas taipogi tampa naujojo pasaulio, kuriame atsidūrė žmogus, rūpesčiu. Taigi šio klausimo patirtis kartu yra ir žmogaus vietos bei jo baigtinio laiko patirtis.

Tokia patirtis visuomet yra konkreti, ir todėl kiekvienas žmogus į savivokos klausimą atsako asmeniškai, savo paties gyvenimu. Atsakymas nebūtinai turi būti įvardytas žodžiais. Žodžiai gali tik paryškinti atsaką, kad ir koks jis būtų – žmonės gyvena, dirba, tinginauja ir, kaip sako senovės išmintis, augina palikuonis, sodina medžius, renčia namus ir retkarčiais apvelka savo veiksmus filosofinių apmąstymų rūbu.

Kasdienybė ir filosofijos periferija

Tačiau pažvelgę į filosofijos istoriją, pamatytume, kad filosofijai žmogaus savivokos klausimo susietis su žmogaus vieta ir baigtiniu laiku niekad nebuvo savaime suprantama, neproblemiška, atskiro apmąstymo nereikalaujanti nuostata. Filosofija visuomet ieškojo tokių universalių struktūrų, kurių apertis leistų išryškinti bet kokio atsakymo į savivokos klausimą probleminius kirčius.

Tokia paieška iš tiesų dažnai išvesdavo iš kasdienybės pasaulio, bet, deja, tai nėra pakankama sąlyga universaliam pažinimui pasiekti. Asmeninis, individualus pažinimas – peržengtas, universalus – nepasiektas. Pradėjus tokią kelionę, sunku grįžti atgal, ir daugelyje filosofinių teorijų rastume nuostatą, jog tik universalus pažinimas gali vėl atverti – tik kitokiu būdu – tą pasaulį, iš kurio buvo išeita.

Prieš pradėdant mokytis kalnai man buvo kalnai, o upės – upės, įžengus į mokymosi kelią, kalnai nebebuvo kalnai, o upės nebebuvo upės, išmokus kalnai man vėl virto kalnais, o upės – upėmis. Kad ir kokios skirtingos būtų Vakarų ir Rytų mąstytojų patirtys, ši vieno iš Rytų išminčių mintis įvardija ir Vakarų fenomeno – filosofijos bei universalus filosofinio pažinimo paieškos – pavojus. Mąstymas gali taip neatpažįstamai pakeisti mąstomą esinį, kad pradėjus mąstyti kalnus, upes ar save patį, kyla grėsmė tapti svetimu mąstomam peizažui ir sau pačiam. Tokia yra viena iš pirminių ir svarbiausių filosofijos pamokų: upės, kalno ar manęs, kaip žmogaus, idėjos nesutampa su upe, kalnu ar manimi.

Tačiau pavojų kelia ne toks esinio ir idėjos nesutapimo faktas, bet jų ryšio neapibrėžtumas. Kai Platonas teigia, jog esinio idėja dalyvauja esinyje, ne esinio, ne idėjos, bet būtent ryšio tarp jų – dalyvavimo – sąvoka labiausiai reikalauja papildomos, Platono filosofijai trūkstamos aptarties. Kartais šis ryšys tampa toks enigmatiškas, jog ima vos ne atrodyti, kad jokio esminio ryšio tarp esinio ir jo idėjos apskritai nėra. Padedant idėjoms, upė ar aš nėra vien upe ar manimi, tačiau nėra aišku, kaip, padedant toms pačioms idėjoms, galima sugrįžti – nors ir universalus bei visa apimančio pažinimo forma – atgal, prie konkrečios upės ar manęs, kaip konkretaus asmens.

Siekdama išryškinti bet kokio galimo atsakymo į savivokos klausimą bendras struktūras, filosofija neša pasiklydimo anonimiame universume grėsmės našą. Visgi filosofijos istorija liudija, kad nuoroda į žmogaus kasdienį pasaulį filosofijoje figūruodavo, tiesa, nors ir ne kaip žmogaus pasaulio apibrėžtis, bet kaip būdas atkreipti dėmesį į jį, kad ir kas būtų mąstoma: vyno kokybė ar ontologinė esaties sąranga. Žinoma, pažinime, pranokstančiame baigtinę žmogaus egzistenciją, žmogaus kasdienio pasaulio pėdsakas nebuvo labai ryškus. Bet tam, kad būtų pažinta tai, kas peržengia žmogų, visų pirma buvo priimama tai, kas peržengiama, t. y. žmogaus pradinė laikysena kasdieniame pasaulyje.

Filosofija save įtvirtina kaip *methodos*, t. y. kaip kelias už, anapus (*gr.* meta – už, odos – kelias). Tačiau kasdienis pasaulis yra šio kelio fragmentas, kurio neįmanoma visiškai pašalinti iš esaties mozaikos. Net ir tuo atveju, kai keliautojas žino kelią ir puikiai jame orientuojasi, jis negali užbėgti sau už akių, esmingai sutrumpinti kelionės laiko ar nubrėžti sau tinkamos, su vietovės reliefu nieko bendro neturinčios trajektorijos. Kelio orientyrų žinojimas nepaverčia kelio fantomu, susikurtu paties keliautojo. Jis tik veda anapus, į tikslą.

Ratio prieš(ais) pasaulį

Jeigu nuoroda į žmogaus kasdienį pasaulį viena ar kita forma buvo prasminga net rafinuočiausiose ontologinėse sistemose, tuomet atrodytų, jog ji turėtų vadinti deramą vaidmenį ir naujaisiais laikais, kai tiesiogiai atsikusama į paties žmogaus *ratio*. Nuo šiol filosofija traktuoja esinį kaip sąmonės vaizdinį, ir ryšys tarp esinio ir jo idėjos nebeatrodo toks enigmatiškas. Kelionė anapus ir atgal įgyja refleksijos formą, kur esinio ir

minties apie jį ryšys yra fiksuotas ir stabilus. Filosofija lyg ir išvengia grėsmės pasiklysti anoniminiame universume.

Bet ne kasdienis paveikslas yra ta vieta, kuri gali nuo šiol tarnauti apmąstymų pradinio tašku. Pasak P. Ricoeuro, naujųjų laikų racionalizmo tėvo R. Descartes'o *aš mąstau* apskritai gali būti apibūdintas kaip *atopos*, t. y. šis principas neturi savo vietos ontologine prasme(1). Descartes'o teorijoje racionalus mąstymas – tai pasaulio pastatymas prieš save, pačiam *aš* tame pasaulyje nedalyvaujant. Šia prasme Descartes'o racionalizmas – į pasaulį neižengusio žmogaus filosofija.

Tačiau ar ne Descartes sakė palikęs visas knygas tam, kad galėtų mokytis iš vienos – pasaulio – knygos?(2). Ar būtent ne Descartes buvo vienas iš nedaugelio filosofų, aprašęs vietas, kuriose atsiduodavo minties polėkiams? Iš tokių aprašymų visi, skaitę Descartes'o knygas, žino, jog jis mėgo mąstyti lovoje ar su vyno taure priešais židinį. Taigi ką reiškia, jog Descartes'o *aš* mąsto neižengęs į pasaulį?

Lovoje ar krėslė priešais židinį Descartes'o mintys nukreiptos į objektą, prasminiais ryšiais nesusietą su jokia konkrečia vieta ar laiku. Atrodytų, jog toks yra bet kokios filosofinės minties bruožas. Meisteris Eckhartas žavėjosi mintimi, nes ją galima pasiūsti į bet kokią vietą, net anapus bet kokios vietos, anapus pasaulio. Jei mintis pasiūsta anapus pasaulio, apie jį nebeprasminga daug kalbėti. Tačiau Descartes'o intencija yra kiek kita. Jo mintys nukreiptos į objektą, kurio atžvilgiu tarp vietų nėra jokio skirtumo. Krėslas priešais židinį ar lova – vietos, kuriose Descartes mąstė tai, kas indeferentiška vietos problematikai – pačią mintį, fiksuotą garsiuoju *cogito*.

Jeigu dekartiškasis *mąstau, vadinasi, egzistuoju* yra intuicijos aktas, tuomet Descar-

tes pasitraukia nuo pasaulio tuo, kad jo reflektyvus mąstymus savipakankamai juda tarp dviejų polių – *cogito ergo sum* ir *cogito ergo Deus est*. Šiuo atveju, nors ir galima išskirti Descartes'o pozicijos originalumą, jis nėra toks radikalus, kad negalėtume sugreinti šios Descartes'o tezės su ankstesnėmis metafizinėmis paieškomis. Tačiau jei dekartiškoji maksima traktuojama kaip loginė išvada ar tautologija, kurios leidžia Descartes'ui priešstatyti ir modeliuoti tikrovę, tuomet Descartes'o apmąstomas pasaulis yra ne konkretaus žmogaus pasaulis, bet eksperimentinės gamtotos vakuumas. Pastaruoju atveju įtampa tarp žmogaus baigtinio laiko ir konkrečios vietos pasaulyje bei amžinybės, davusios impulsą ne vienai metafizinei paieškai, išnyksta, nes reflektyvusis mąstymas unifikuoja laiką ir erdvę ir įskliaudžia juos į vientisą koordinacių sistemą. Kasdienis pasaulis nebėra šios koordinacių sistemos fragmentas, veikiau priešingai, šio fragmento pašalinimas yra pasaulio, kaip koordinacių sistemos, įtvirtinimo sąlyga. Kelias virsta kelio modeliu – objektu, sumodeliuotu į kelią neižengusio stebėtojo – mąstančiojo subjekto.

Kažin ar būtų teisinga per tokios priešstatos prizmę žiūrėti į visas naujųjų laikų savivokos klausimo sukeltas intuicijas. Tačiau tiek, kiek siekiama jausti šias intuicijas į pažinimo teorijos formą, tiek aiškiau išryškinama praraja tarp kasdienio pasaulio ir filosofinio savivokos proceso. Ypač jei filosofinė refleksija susikoncentruoja į sąmonės kategoriją.

V. G. Leibnizo teorijoje dekartiškojo paradigminio principo traktuotės alternatyvos redukuojamos į vieną nuostatą – intuicija pagautos tiesos sutapatinamos su loginėmis analitinėmis tiesomis. Su jų pagalba Leibnizas veda tokį intymų „dialogą“ su Dievu, kuriame nuoroda į pasaulį yra nereikalinga,

nes vieta ir laikas tėra netobulos ir neskaidrios sąmonės produktas.

Kantiškasis žmogus su konstituojamu pasauliu yra susietas loginiais ryšiais. Pasak Kanto, pasaulio problema – filosofų kryžius. Tačiau, kaip kartais juokaujama, pats Kantas ne neša šį kryžių, bet bando paaiškinti, kodėl filosofas jį turi nešti. Kanto filosofijoje transcendentalinis *Aš* pažįsta pasaulį, tačiau jame neaptinkamas. Praktinės filosofijos diskurse žmonių sąveika realizuojama ne kasdieniniame pasaulyje, bet besąlygiškų etikos imperatyvų dimensijoje.

Taigi šių filosofų pažinimo teorijos – tai sąmoningai atsiribojusio nuo kasdienybės pasaulio žmogaus patirtis. Nedalyvavimo pasaulyje faktas yra ne išvestinė, retrospektyviai išskiriama, minėtų filosofinių nuostatų ypatybė, bet pasaulio pažinimo sąlyga ar etinis tikslas. Mąstančiojo žmogaus nedalyvavimas pasaulyje leidžia šį pasaulį modeliuoti ir taip jį pažinti ar įtvirtinti etines vertybes.

XX amžiaus pradžios filosofija, susibūrusi po vadinamojo lingvistinio posūkio vėliava, šią schemą iš dalies pritaiko ir kalbos sferai. Mąstančio žmogaus nedalyvavimas pasaulyje leidžia šį pasaulį taisyklingai atspindėti kalboje. Būtent į šią nuostatą orientuojasi ankstyvasis L. Wittgensteinas, perkėlęs filosofinio diskurso centrą iš pažinimo galimybės sąlygų į gamtos galimybės sąlygų aptartį: „Jei rašyčiau knygą „pasaulis, kokį radau“, tuomet turėčiau joje pasakoti ir apie savo kūną bei pasakyti, kurios jo dalys paklūsta mano valiai, kurios nepaklūsta ir t. t. Tai ir yra metodas izoliuoti subjektą arba veikiau parodyti, kad viena svarbia prasme nėra jokio subjekto: kaip tik apie jį vienintelį *negalėtų* būti kalbama šioje knygoje. Subjektas nepriklauso pasauliui, bet jis yra pasaulio riba“ (Tractatus Logico-Philosophicus 5.631–2)(3).

Savasties ir kasdienio pasaulio sankirta

Tačiau žmogaus ir jo pasaulio problemos atžvilgiu Wittgensteiną nuo filosofų, atsisukusių į *ratio* anksčiau minėta prasme, skiria jau šiek tiek daugiau nei vien pažinimo diskurso pakeitimas kalbos diskursu. Wittgensteino izoliuotasis subjektas nėra identifikuojamas kaip absoliučiai nesuvokiama pasaulio riba. Jis parodo save. Taigi priešingai naujųjų laikų sistemoms, kur žmogus įtvirtina save kaip pasaulio priešstatos ir reprezentacijos centras, Wittgensteino žmogus parodo ir taip išstato, pavartojant E. Levino, J. L. Nancy ir kitų siūlomą parodymo sinonimą *išstata*, pats save.

Jei Wittgensteino žmogus išstato save, tuomet jis ne pasitraukia iš pasaulio, bet įžengia į jį. Tokia žmogaus saviišstatos nuostata jau būdinga vėlyvajam Wittgensteinui, o pasak Nancy, ir tokioms skirtingoms personoms, kaip Heideggeris, Bataille, Levinas, Foucault, Lacanes, Derrida, Deleuze(4).

Išstatydamas save, žmogus ne tik įžengia į pasaulį, bet ir keičia savo statusą. Įžengti į pasaulį, reiškia vėl išgirsti klausimą *kur tu esi?*, ištirpdytą naujųjų laikų filosofų proto sąvokoje. Norint suvokti šį klausimą, reikia nuimti nuo *ratio* nepakeliamą visų žmogaus veiksmų apmąstymo našą. Mąstymo, kaip izoliuoto subjekto refleksijos, vietą užima dėmesingumas ar, prisiminus biblines sąvokas, budėjimas. Mąstymas kaip budėjimas yra atviras visiems žmogaus veiksmams. Šia prasme įžengęs į pasaulį žmogus ir keičia savo statusą, nes dabar vietoj savarankiško, sau pakankamo subjekto į centrinę vietą išnyra tai, ką galima būtų pavadinti žmogaus savastimi, visų pirma girdint šiame žodyje sangražos, dėmesingumo savo veiksmams judesį.

Vakarų filosofinei mąstysenai būdingu pavidalu žmogaus savasties klausimas pa-

veldėtas iš judėjų tradicijos ir įvilktas į graikų filosofijos sąvokų rūbą. Savastis byloja žmogaus esmę, kuri iki galo nesutampa su pasauliu. Savastis nepavaldi pasauliui. Tačiau žmogaus savastis nėra pavaldi ir jam pačiam: „Viskas yra jūsų: ar Paulius, ar Apolas, ar Kefas, ar pasaulis, ar gyvenimas, ar mirtis, ar dabartis, ar ateitis – viskas jūsų, bet jūs patys – Kristaus, o Kristus – Dievo“ (I Kor 3,21–23)(5).

Taigi žmogaus savastis nėra tokia kokybė, kuri jam besąlygiškai priklausytų. Nors įprastai žmogaus ir jo savasties ryšys apibrėžiamas turėjimo santykiu, žmogaus savastis nėra jo nuosavybė, kuria žmogus gali netrukdomai manipuliuoti ar kurią gali modeliuoti. Tačiau, kita vertus, nors žmogus ir negali netrukdomai keisti savo savasties, ji nėra iš anksto pažintiniu būdu fiksuota ir tokiu, fiksuotu, pavidalu iš anksto žinoma žmogui.

Bet koks klausimas, nukreiptas į žmogaus savastį, veda anapus žmogaus. Dievas atskleidžia žmogui jo savastį per save ar per savo kūriniją – pasaulį, kuris, kaip mums sako Šv. Raštas, priklauso žmogui.

Tačiau kaip galima atskleisti žmogaus savastį, žvelgiant per pasaulio prizmę, jei pasaulis priklauso žmogui? Argi tai, kas mums priklauso, pavyzdžiui, mūsų kišenių turinys, nėra mums geriausiai žinoma? Taip, pasaulis priklauso žmogui, bet, kaip jau sakėme, su juo nesutampa. Negana to, pasaulis, kaip ir savastis, nėra žmogaus nuosavybė. Pasaulio priklausomybė *man* reiškia, kad ir ką *aš* daryčiau, pasaulis yra *mano* pasaulis, t. y. jis yra pažymėtas *mano* egzistencijos ženklu, tačiau, kaip ir savasties, *aš* negaliu jo fiksuoti, negaliu iš anksto žinoti šio ženklo prasmės. Visa, kas man pavaldū, – tai *mano* baigtinio laiko ir konkrečios vietos patirtis. *Aš* negaliu jos redukuoti į priešstatantį mąstymą, nes ji skleidžiasi visur ir visada: man einant, snūduriuojant, medituojant, valgant, sapnuojant. *Aš* galiu tik sekti šia patirtimi, stebėti ją budėdamas.

Budėjimo procese einantysis, žaidžiantysis, kalbantysis ar dar kaip nors kitaip, priklausomai nuo veiksmo, įvardijamas žmogus sugražinamas savęs link. Tačiau būti sugražintam į save netolygu panirimui į dekartiškąją proto vidujybę. Sangražinis judesys nėra fiksuojamas ir apibrėžiantis, o būti sugražintam į save reiškia dar ir būti sugražintam į pasaulį. Tokia dvikryptė savivoka yra žmogaus, dalyvaujančio pasaulyje ir suvokiančio savo vietą ir laiką jame, savivoka. Šia prasme žmogaus savasties suvokimas yra kartu ir pasaulio suvokimas ir, atvirkščiai, pasaulio pagava yra ir žmogaus savasties pagava. Kiekvienas žmogaus veiksmas skleidžiasi pasaulyje, kaip tam tikrame situatyviame horizonte, besikeičiančiame nuo konkrečios situacijos bei savo ruožtu keičiančiame patį žmogų.

Savasties ir kasdienybės mąstymo kelias

Pasaulį traktuojant kaip kiekvieno žmogaus veiksmo horizontą, keičiantį patį žmogų, tampa aišku, jog žmogus iš anksto, neižengęs į kasdienį pasaulį, kartą ir visam laikui negali sužinoti atsakymo į biblinį savivokos klausimą. Savivokos aktas įvyksta tik pačiuose kasdienybės veiksmuose, t. y. buvojant pasaulyje, o ne kažkur anapus jo. Savasties prasmė neatsiejamai susijusi su kasdienybės prasme, nors ir nėra į ją iki galo redukuojama.

Jei savivokos aktas skleidžiasi greta su kasdieniais veiksmais, tai kažin ar galima ieškoti bet kokio atsakymo į savivokos klausimą bendros struktūros ar metodologijos. Savęs ir savo pasaulio mąstymą galima traktuoti ne kaip priešstatą, kurios esminė sąlyga yra distancija tarp žmogaus ir suvokinio, t. y. šiuo atveju savęs paties, bet kaip išstatos aktą, kuriame žmogus ne atsiriboja nuo suvokinių, bet iš esmės jų pačių dėka ir yra išstatomas ir parodomas. Taigi bet kokia nuo-

stata, kuria remiantis būtų siekama apibrėžti ir išanalizuoti savasties ir pasaulio ryšį, pati būtų žmogaus ir jo pasaulio dalis. Žvelgiant iš žmogaus ir jo kasdienio pasaulio perspektyvos, metodo paieškos yra specifinė tam tikroms veiklos sritims, bet ne visaapimanti problema. Žmogaus atsakymo į klausimą *kur tu esi?* paieškos gali būti metodinės plačiaja prasme tik tada, kada žodis *metodas* reiškia kelią už, anapus. Bet kelio kryptis išryškėja tik pačiame kelyje, ir todėl svarbiau už bet kokį pažinimą yra kelionės ramybė ir meilė.

*Ir jei turėčiau pranašystės dovaną
ir pažinčiau visas paslaptis ir visą mokslą;
jei turėčiau visą tikėjimą, kad galėčiau net
kalnus kilnoti, tačiau neturėčiau meilės,
aš būčiau niekas (1 Kor 31b2)(6)*

Literatūra

1. R. Descartes. Discours de la methode. Paris: Fayard, 1961. P. 14.
2. P. Ricoeur. Soi – même comme un autre. Paris: Editions du Seuil, 1990. P. 27.
3. The Wittgenstein Reader. Ed. b. Anthony Kenny. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1995. P. 25.

The Self and the Everydayness

Summary

The article deals with the problem of the self and the everyday world. In the history of philosophy, the problem of the everydayness has been neglected and rarely met in question, but it is theories of knowledge of the New Ages which have fully excluded the possibility of the referrence to the everydayness.

As examples of that approach, the notions of the subject and the world in the philosophical theories of R. Descartes, V. G. Leibniz and I. Kant are briefly exposed. It is argued that early L. Wittgenstein transforms the kantian question of the conditions of the possibility of the knowledge into that of the conditions of the possibility of the language, but, at

Galbūt filosofijai, priešstatančiai žmogų ir pasaulį, trūksta ne išminties, galbūt net ne tikėjimo, bet meilės, kuriai *ratio* apžavų pakerėto mąstymo sistemoje neretai nelieka vietos. Galbūt tik meilė gali išvesti iš anoniminio universumo ir atverti tą pasaulį, kur kalnai yra kalnais, o upės – upėmis. Filosofija tai žinojo, neveltui ji vadinasi išminties meile. Tačiau pažindama meilės skonį, ji turi susitaikyti ir su mintimi, jog kartais į klausimą *kur tu esi?* galima atsakyti ne vien žodžiu, bet ir šypsena ar tylos pauze. Budėjimu, nebūtinai įvelkamu į sistemiškų apmąstymų formą.

4. žr.: J. L. Nancy. Une pensée finie. Paris: Galilée, 1990.
5. žr.: Šventasis Raštas. Vilnius: Vaga, 1990.
6. žr.: Šventasis Raštas. Vilnius: Vaga, 1990.

the same time, introduces the notion of the showing which could lead to the understanding of the thinking as attentivity.

It is showed that namely on the base of the attentivity the problems of the self and the everyday world could be conected and mutually described. Finally, it is concluded that despite the permanent philosophical ambition to present the description of the self and the everydayness in the systematical way, the philosophy based on the attentivity sometimes requires the love or some instances of the silence rather than the systematical approach to the self and to the world.