

# LAIKINĖS SĄMONĖS INTENCIONALUMAS LEVINO IR WALDENFELSO FENOMENOLOGIJOJE

**Vijolė Valinskaitė**

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra  
Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius  
El. paštas: vijole.valinskaite@fsf.vu.lt

**Santrauka.** Straipsnyje nagrinėjama intencionalumo problema Levino ir Waldenfelo fenomenologijoje. Pateikdamas intencionalumo ir gyvosios dabarties kritiką, Levinas fiksuoja Husserlio fenomenologijos problemą, išskylančią sprendžiant kito duoties klausimą. Levino įsitikinimu, kito kaip jau turinčio kito prasmę duotis lemia sąmonės kaip uždaros, sau pakankamos struktūros buvimą, implikuojantį bet kokios sąmonės atžvilgiu esančios kitybės pasirodymo negalimumą. Siekdamas pagrįsti kitybės pasirodymo galimybę, Levinas apibrėžia sąmonę ne intencionalumu, bet neintencionalumu. Būtent sąmonės apibrėžimas neintencionalumu atveria priegį prie radikalioms ateities laiko kitybės, kuri, viena vertus, pačią sąmonę leidžia fiksuoti kaip nesusintetinamą trūkį, kita vertus, grąžina prie intencionalumo problemos, iškeldama jo svarbos klausimą grindžiant bet kokią sąmonės patirtį. Kitybės, nors ir kitaip nei prasmės, pasirodymas implikuoja jos jau kaip „ko nors“ pasirodymą, todėl Waldenfelo fenomenologijoje prie Levino iškeltos kitybės problemos yra grįžtama ne atsisakant intencionalumo sampratos, bet ją permąstant. Remdamasis intencionalumo sampratos permąstymu, Waldenfelsas pasirodžiusią kitybę interpretuoja taip pat kaip nesusintetinamą trūkį, tačiau intencionalioje sąmonėje.

**Pagrindiniai žodžiai:** fenomenologija, intencionalumas, laikiškumas, kitybė, Levinas, Waldenfelsas

Vokiečių fenomenologas Bernhardas Waldenfelsas ne viename savo veikaluose yra pabrėžęs, kad būtent intencionalumas yra fenomenologijos šibolėtas, t. y. esminis fenomenologiją nuo kitų filosofijos kryptų skiriantis bruožas. Jei intencionalumas yra pripažįstamas fenomenologijos šibolėtu, kyla klausimas, kaip vertinti Emmanuelio Levino pateiktą Edmundo Husserlio intencionalumo kritiką ir jos implikuotą neintencionalios sąmonės sampratą? Ar atsisakydamas intencionalumo kaip pamatinio sąmonę pagrindžiančio principo, Levinas atmeta ir pačią fenomenologiją? Koks yra Levino ir fenomenologijos santy-

kis? Neretai Levino intencionalumo kritika ir neintencionalios sąmonės samprata yra traktuojamos kaip argumentas, įrodantis Levino filosofiją esant nebefenomenologine ar net antifenomenologine filosofija. Straipsnyje šiai pozicijai nėra pritariama. Levino intencionalumo kritika bei neintencionalios sąmonės samprata yra laikoma ne fenomenologijos atmetimu, bet fenomenologijos pagiliniu. Ginama pozicija yra artima Daliaus Jonkaus pozicijai (Jonkus 2009). Visgi Jonkus, žvelgdamas į levinišką Husserlio filosofijos kritiką kaip į fenomenologijos pratęsimą jos pačios priemonėmis, labiau remiasi paties Levino pateiktomis

fenomenologinėmis analizėmis bei jose išryškėjančia patirties struktūra. Tačiau straipsnyje Levino intencionalumo kritika bei neintencionalios sąmonės samprata yra traktuojamos kaip fenomenologijos pagilinimas, ne tik remiantis Levino fenomenologinėmis analizėmis, bet ir jų permąstymu Waldenfelso fenomenologijoje. Ginant šią poziciją yra keliamas klausimas, kodėl Levino intencionalumo kritika ir neintencionalios sąmonės samprata yra svarbi pačiai fenomenologijai? Levinas, kritikuodamas intencionalią sąmonę, fiksuoja problemą, su kuria susiduria Husserlio fenomenologija sprendama *kito* duoties klausimą. Levino įsitikinimu, Husserlis, pagrįsdamas sąmonę intencionalumu, nesugeba paaiškinti *kito* duoties neasimiliuodamas to *kito* kitybės. Būtent *kito* kitybės pasirodymo neįmanomumas tampa intencionalumo atsisakymo pagrindu Levino fenomenologijoje. Savo ankstyvajame ir, ko gero, mažiausiai nutolusiame nuo Husserlio fenomenologijos veikale „Laikas ir kitas“ Levinas apibrėžia sąmonę ne intencionalumu, bet, priešingai, neintencionalumu. Neintencionalios sąmonės apibrėžtis yra pateikiama remiantis fenomenologine analize, t. y. tiriant konkrečią kančios patirtį. Aprašydamas kančios sąmonę, Levinas fiksuoja ne tik šios sąmonės nepagrindžiamumą intencionalumu, bet ir paties sąmonės laiko pasikeitimą. Neintencionali sąmonė negali būti priklausoma nuo intencionalaus dabarties laiko. Intencionalios sąmonės dabarties atsisakymas leidžia Levinui pagrįsti praeitį ir ateitį kaip radikalią kitybę. Taigi grindžiant Levino priklausymą fenomenologijai yra paranku remtis „Laiku ir kitu“, ne vien dėl fenomenologinės kančios patirties analizės, bet ir dėl *kito* kaip kito nei dabarties laiko traktuotės. „Laike ir kitame“ *kito* problema

dar nefigūruoja kaip kito asmens problema, o tik kaip kitybės momento patirtyje problema, turinti būtent kito nei dabarties laiko patirties pavidalą.

Visgi nors Levinas „Laike ir kitame“ ir apibrėžia *kitą* dar ne kaip kitą asmenį, bet kaip kitybės momentą patirtyje, *kito* apibrėžtis peržengia fenomenologijos ribas. Levino *kito* apibrėžtis bei neintencionalios sąmonės samprata yra permąstoma būtent Waldenfelso fenomenologijoje. Waldenfelsas grąžina fenomenologiją peržengiančias Levino idėjas į Husserlio fenomenologijos ribas, paaiškindamas ne tik kodėl Levino *kito* apibrėžtis vėl grąžina mus prie intencionalumo klausimo, bet ir parodydamas, kaip neperžengiant Husserlio fenomenologijos ribų, t. y. neatsisakant sąmonės intencionalumo, įmanoma pagrįsti *kito* kitybės pasirodymo galimybę be tos kitybės asimiliacijos. Todėl be Waldenfelso Levino fenomenologiją peržengiančios *kito* sampratos permąstymo būtų gana sudėtinga pagrįsti, kodėl Levino intencionalumo kritika ir neintencionalios sąmonės samprata yra ne fenomenologijos atmetimas, bet jos pagilinimas.

### **Sąmonės intencionalumo ir laikiškumo sąsajos kritika**

„Laike ir kitame“ aprašydamas kančios patirtį Levinas kelia klausimą, ar intencionalumo samprata vis dar yra tinkama, ar intencionalumas iš tikrųjų gali būti laikomas pamatine kenčiančios sąmonės savybe? Atsakęs neigiamai, Levinas aprašo sąmonę remdamasis ne intencionalumu, bet, priešingai, neintencionalumu, vėliau leidžiančiu pagrįsti prieigos prie ateities laiko kitybės galimybę. Visgi intencionalumo atsisakymas ir pati neintencionalios

sąmonės samprata yra sunkiai suprantama neatsižvelgiant į Levino pateiktą Husserlio intencionalumo ir gyvosios dabarties sampratų kritiką.

Prieš aptariant Levino pateiktą Husserlio intencionalumo ir gyvosios dabarties kritiką, pravartu keliais sakiniais nurodyti ne tik ką reiškia sąmonės intencionalumas, bet ir koks yra sąryšis tarp jo ir gyvosios dabarties? Husserlis aprašo intencionalią sąmonę kaip *ko nors* sąmonę, reiškiančią kiekvieno savo *cogitatio* pasirodymą tik kartu su savo *cogitatum*. *Cogitatio* pasirodymas tik kartu su savo *cogitatum* jau, be abejo, yra nuoroda ir į prasminį lygmenį. Juk savo *cogitatum* turėjimas reiškia, kad yra turimas štai šitas, o ne kitas intencionalus objektas, štai šitas, o ne kitas būtent prasmės konkretumo atžvilgiu. Intencionalaus objekto kaip konkrečios prasmės turėjimas suponuoja pačios intencijos kaip pažįstančios ar atpažįstančios vaidmenį, tik kurios dėka sąmonė ir gali atsiverti kaip prasmingas sąmonės išgyvenimų laukas. Kaip ir kuo pagrindžiamas toks intencijos vaidmuo? Husserlis nurodo, kad intencionalaus objekto, pavyzdžiui, namo, aktualus suvokimas visada yra lydymas galimo to namo suvokimo. Matomo namo tapatybė, t. y. jo kaip sau tapataus prasmė, nebūtų suvokiama, jei kartu su aktualiai duota namo puse nebūtų duotos ir potencialiai galimos suvokti namo pusės. Husserlis pabrėžia, kad kiekvienas aktualus išgyvenimas yra supamas horizonto, kuriame glūdi dar tik numatomi, potencialūs to išgyvenimo momentai, o pačius horizontus nurodo esant laikinius. Potencialių momentų raiška su ir per jo aktualius momentus yra nuoroda į tam išgyvenimui būdingą laikiškumą, visada priklausomą nuo tam tikros struktūros – nuo jau ne-dabar ir dar ne-dabar raiškos

per tai, kas yra dabar, kitaip tariant nuo *retencijos – pirminės impresijos – protencijos* struktūros. Taigi aprašydamas sąmonę kaip sudabartinančią tai, kas jau praėję, ir tai, kas dar tik ateis, Husserlis kartu paaiškina, kaip yra įmanoma savo objektą kaip konkrečią prasmę turinti sąmonė. Turinčią savo objektą kaip konkrečią prasmę sąmonę Levinas nurodo esant kitybės pasirodymo negalimybės priežastimi.

Kodėl intencionalumu apibrėžta sąmonė naikina bet kokią sąmonės atžvilgiu esančios kitybės pasirodymo galimybę? Buvo parodyta, kad turinti savo objektą kaip konkrečią prasmę sąmonė yra pagrindžiama to, kas ne-dabar, pasirodymu kartu su ir per tai, kas dabar. Kaip yra duotas šis ne-dabar? „Laike ir kitame“ *kitą* Levinas traktuoja kaip kitą nei dabar laiką. Husserlio fenomenologijoje *kito* klausimas taip pat yra paliečiamas kalbant apie kito nei dabar laiko duotį. Kito, ne-dabar laiko duotis yra lyginama su kito subjekto duotimi. „Kaip mano prisimenama praeitis transcenduoja mano gyvą dabartį, taip aprežentuota sveltima būtis transcenduoja mano paties būtį (dabartine gryna ir labiausiai pamatine primordialinio savastingumo prasme)“ (Husserl 2005: 143). Būtų galima sutikti su taiklia Jonkaus (Jonkus 2007: 117) įžvalga, kad Husserliui rūpi iširti *kitą* ne kaip realią pasaulio dalį, bet kaip prasmę. Ne tik kita sąmonė pasirodo kaip tam tikra prasmė, bet ir ne-dabar laikai yra duoti kaip jau turintys ne-dabar laikų prasmę, įgyjamą tik kartu su ir per dabartį. Husserlio fenomenologijoje praeities ir ateities laikai yra aprašomi kaip besireiškiantys per dabartį, todėl ir pats laiko suvokimas įgauna ne „dabar“ taškų linijos, bet kontinuumo pavidalą, įmanomą tik jei prieš esamą dabartį buvusi ir dar būsima dabartis turi kitą nei dabarties laiko

prasmę. Husserlio fenomenologijoje laikas yra apibrėžiamas kaip intencionalus įvykis, todėl ir ne-dabar laikai yra duoti dabartyje kaip jau turintys ne-dabar laikų prasmę. Levino manymu, būtent tokia kito, ne-dabar laiko duotis lemia sąmonės užsidarymą savyje, dėl kurio jokia sąmonės atžvilgiu esanti kitybė negali pasirodyti. Kyla klausimas, kaip, koku būdu dėl aprezentacijos (Husserlis šį terminą vartoja nurodydamas kito subjekto duotį, tačiau ši sąvoka yra paranki ir kalbant ir apie ne-dabar laiko duotį) egzistuojanti tokia kitybės duotis pagrindžia sąmonę kaip uždara, sau pakankamą struktūrą? Prieš pateikiant atsakymą į šį klausimą reikia nurodyti, kad Levinas *kito* ar kitybės sąvokai priskiria kitokią reikšmę nei Husserlis. Levinas *kitą* apibrėžia jam priskirdamas tokius predikatus kaip nepažinūs, transcendentinis. Kalbėdamas apie kitą dabarties atžvilgiu laiką, Husserlis nekalba apie neįmanomą pažinti, t. y. prisiminti arba numatyti, laiką, bet, priešingai, pažymi, kad ne-dabar laikas jau yra duotas kaip turintis ne-dabar prasmę. Levinas atsisako šio prasmės momento ir *kitą* apibūdina kaip radikaliai *kitą*, kaip neįmanomą pažinti transcendentiją. Be abejo, tokia *kito* apibrėžtis nėra fenomenologinė. Fenomenologija kalba tik apie tai, kas yra patiriama, vadinasi, vienaip ar kitaip pažįstama. Cohenas pažymi, kad Levino fenomenologija ir etika (mano pastaba – filosofija) yra neatsiejamos ir viena be kitos negali būti suprantamos (Cohen 2006: 27). Tačiau tiriant Levino pateiktą Husserlio intencionalumo ir gyvosios dabarties kritiką bei neintencionalios sąmonės sampratą yra būtina aptarti ir fenomenologiją peržengiančias Levino filosofijos vietas, apimančias tokias problemas kaip nepažinaus, transcendentinio *kito* klausimas. Nors „Laike ir kitame“ Levinas dar nekalba apie kitą kaip

kitą asmenį, tačiau ir kitą nei dabartis laiką apibrėžia kaip transcendenciją dabarties atžvilgiu. Taigi turint omeny šią Levino vartojamos *kito* (tiksliau kitybės, nes nėra kalbama apie kitą asmenį, bet apie kitybės momentą patirtyje) sąvokos reikšmę jau galima sugrįžti ir prie klausimo, kaip, koku būdu dėl aprezentacijos egzistuojanti ne-dabar laiko kaip jau iš anksto turinčio ne-dabar laiko prasmę duotis pagrindžia sąmonę kaip uždara, sau pakankamą struktūrą? Ne-dabar laikas, esantis kitybė dabarties atžvilgiu, pasirodo kaip jau turintis konkrečią prasmę, priskirtą dabartyje ir remiantis dabartimi, vadinasi, ne-dabar laikas yra identifikuojamas ar atžįstamas kaip būtent ne-dabar laikas, kaip turintis būtent tokią, o ne kitokią prasmę.

Levinas tvirtina, kad kito nei dabartis laiko kitybė yra asimiliuojama identifikuojant, atpažįstant ją, asimiliuojama totalybės, *to paties* mąstyme. Levino filosofijoje totalybės ir *to paties* mąstymo sąvokos, vartojamos sinonimiškai, turi ir epistemologinę, ir ontologinę reikšmę. Epistemologinę, nes nurodo sąmonės pažintinę intenciją, Levino apibūdinamą kaip siekį pasisavinti, asimiliuoti ir paversti *tuo pačiu* kiekvieną sąmonės atžvilgiu pasirodančią kitybę. Ontologinę, nes apibrėžia ir pačios sąmonės buvimą, t. y. sąmonės kaip uždaros, sau pakankamos struktūros buvimą. Sąmonę kaip uždara, sau pakankamą struktūrą pagrindžia būtent intencionalumas, savo apogėjų pasiekiantis laiko įvykyje. Juk ne-dabar laikų duotis su dabartimi ir per dabartį naikina bet kokią jų kaip radikaliai *kitų* pasirodymo galimybę.

Levinas visų pirma kritikuoja sąmonės intencionalumą, tačiau jį kritikuodamas kartu kritikuoja ir sąmonės laikiškumą, tiksliau to laikiškumo sąjungą, sąryšį su sąmonės intencionalumu. Juk iš to, kas

pasakyta, aišku, kad ne tik laikinės struktūros pagrindžia intencionalią sąmonę, bet ir pats sąmonės laikiškumas pasirodo kaip intencionalus įvykis. Ne-dabar laikas yra prieinamas tik dėl sąmonės intencionalumo, dėl intencionalios dabarties sampratos, kuri įgalina bet kokio ne-dabar kaip kito, būtent kaip turinčio kito nei dabar laiko prasmę suvokimą. Svarbu pabrėžti, kad Levinas prasmę, prasmės radimąsi sieja tik su uždaros sąmonės veikla, neatkreipdamas dėmesio į tos prasmės steigties momentą sandūroje su kažkuo svetimu, į kurį, kaip bus netrukus parodyta, atkreipia dėmesį Waldenfelsas. Taigi, Levino manymu, ne-dabar laiko kitybė pasirodo kaip prasmė, pažįstama ir atpažįstama prasmė, pačios sąmonės prasmė. Jonkus pažymi, kad „Levino kritika fenomenologijos atžvilgiu yra nukreipta ne prieš pačią fenomenologiją, bet prieš jos tapatinimą su reprezentaciniu sąmonės modeliu“ (Jonkus 2005: 150). Sąmonės intencionalumo ir laikiškumo jungtis, Levino manymu, įgalindama ateities ir praeities laikų reprezentaciją dabartyje, pagrindžia sąmonę kaip uždarą *kitam* struktūrą. Levinas, pastebėdamas, kad sąmonės intencionalumo ir laikiškumo sąsaja naikina bet kokią kitybės pasirodymo galimybę, siekia šią sąsają suardyti. „Jei praeitis galėtų turėti reikšmę, nebūdama esamybės, kurioje ji prasidėjo, modifikacija, jei praeitis galėtų reikštis an-archiškai, tai, be abejo, būtų imanencijos pertrūkis“ (Levinas 2001: 316). Prieiga prie praeities, o „Laike ir kitame“ aprašomos ateities laiko kitybės, Levino įsitikinimu, reikalauja būtent intencionalumo atsisakymo.

### **Neintencionali kančios sąmonė – prieiga prie ateities laiko kitybės**

Siekdamas suteikti galimybę kitybei reikštis kitaip nei prasmė, Levinas aprašo sąmonę

remdamasis ne intencionalumu, bet neintencionalumu. Buvo minėta, kad neintencionalios sąmonės implikacijas Levinas aptinka nagrinėdamas kančios fenomeną. Aprašydamas kančios sąmonę kaip neintencionalią Levinas atveria prieigą prie kitaip nei prasmė pasirodančios mirties arba tiesiog ateities laiko kitybės. Visgi keliamas klausimas, ar tikrai neintencionalumu grindžiama sąmonė gali atverti prieigą prie radikalių kitybės?

Kalbant apie kančios fenomeną kaip apie tam tikrą patirtį, žodį „patirtis“ reikia vartoti labai atsargiai. Levino manymu, patirties, kaip ir intencionalumo, sąvoka nurodo aktyvią sąmonės veiklą, o kančios fenomeno analizė atskleidžia sąmonės aktyvumo nebuvimą<sup>1</sup>. Svarbu pažymėti, kad Levino aprašoma kančios patirtis nėra psichologinės kilmės. Levinas nagrinėja ne psichologinę, bet fizinę kančios patirtį. Juk psichologinę kančią patiriantis subjektas visada gali rasti prieglobstį savo orioje stovėsenoje, kuri fizinės kančios atveju yra neįmanoma. Levinas rašo, kad „kentėjimo turinys susijungia su neįmanomybe atsi-traukti nuo kentėjimo“ (Levinas 1997: 69). Fizinė kančia surakina, prikausto subjektą prie jo paties kūno, nepalikdama jokios pabėgimo, pasitraukimo vilties. Levinas kalba apie tokį kančios patirtyje atsiveriantį matmenį, kurį, matyt, taikliausiai apibūdina gryno empiriškumo arba dar kartais vartojama juslumo sąvoka. Gryno empiriškumo matmuo yra fiksuojamas tiriant kančios sąmonės laiko patirtį. Koks yra kančios sąmonės laikas? Levinas aprašo kančios sąmonę kaip pastovios dabarties sąmonę,

<sup>1</sup> „Laike ir kitame“ Levinas beveik nevartoja sąmonės termino: sąmonės sąvoka yra keičiama egzistuojančiojo ir subjekto sąvokomis. Nors ne visada aišku, ar Levinas vartoja visas šias tris sąvokas sinonimiškai, jos visos yra apibrėžiamos pasitelkiant aktyvumo, aktyvios veiklos predikatų. Visgi vengiant painiaivos, straipsnyje nevartojamas egzistuojančiojo terminas.

tačiau pačią dabartį supranta kitaip nei Husserlis. Husserlio fenomenologijoje dabartis yra steigama jau kartu su ją supančiais nedabar laikais. Tuo tarpu Levinas išgrynina impresinę, dabarties sąmonę, atskirdamas ją nuo jos laikinių horizontų. Nenuostabu, nes tik atskyrus dabartį nuo ją supančių praeities ir ateities horizontų tampa įmanoma suteikti praeities ir ateities laikams galimybę reikštis kitaip nei tik per dabartį ar dabartyje. Kančios fenomeno analizė leidžia fiksuoti tokį neintencionalų dabarties laiką. Juk jei kentėjimo dabartis būtų intencionali, sąmonė jau turėtų galimybę pabėgti, pasislėpti prisiminimuose, fantazijose ar lūkesčiuose. Tačiau pabėgti, pasitraukti nuo šios stovinčios dabarties yra neįmanoma. Kančios dabartis negali būti apibrėžiama intencionalumu.

Levino manymu, būtent šios pabėgimo, pasislėpimo neįmanomybės dėka gali pasirodyti mirties artumo nuojauta. Tarsi fiziniame kentėjime implicitiškai glūdėtų mirties artumo pojūtis (Levinas 1987: 69). Mirties artumo fiksavimas leidžia prabilti apie subjekto ir mirties santykį. Kaip Levinas supranta šį santykį? Levinas atmeta galimybę apibrėžti subjektą sandūroje su savo mirtimi kaip aktyvų. Kančios patirtyje fiksuota mirties artumo nuojauta neigia bet kokią aktyvaus subjekto ir mirties santykio galimybę. Subjektą mirties akivaizdoje įmanoma apibrėžti tik kaip gryną pasyvumą. Levinas rašo: „objektas, su kuriuo aš susiduriu, yra man suprantamas ir apskritai mano sukonstruotas, tačiau mirtis paskelbia įvykį, kurio šeiminku subjektas nėra, įvykį, santykyje su kuriuo subjektas ilgiau nebėra subjektu“ (Levinas, 1987: 70)<sup>2</sup>. Taigi

kodėl, Levino manymu, kančios kentėjimas ir šiame kentėjime pasirodantis mirties artumas nebeleidžia subjekto ilgiau vadinti aktyviu subjektu? Pirmiausia reikia aptarti, koks yra skirtumas tarp esančiojo santykyje su mirtimi ir patiriančiojo fizinę kančią? Juk nors santykį su mirtimi ir sąlygoja fizinės kančios kentėjimas, mirties artumo nuojauta ir kančios patirtis nėra tapačios. Fizinis kentėjimas nurodo subjekto santykį su savo kūnu ir neintencionaliu dabarties laiku. Be abejo, žodis „santykis“ nėra pats tinkamiausias: jis numato tam tikrą distanciją tarp kenčiančiojo ir jo kūno bei dabarties, distanciją, iš tiesų neegzistuojančią kenčiant. Levinas teigia, kad būtent dėl distancijos nebuvimo kenčiančiojo nebegalima ilgiau vadinti aktyviu subjektu. Tačiau esantįjį santykyje su mirtimi Levinas apibrėžia kaip nebe aktyvų subjektą tikrai ne dėl to, kad nėra distancijos. Juk tarp esančiojo santykyje su mirtimi ir pačios mirties yra neįveikiamas atstumas. Ką nurodo šis neįveikiamas atstumas? Levinas tvirtina, kad mirties paskelbiamas įvykis negali būti lyginamas su jokia objektu, todėl ir santykis su mirtimi negali būti apibrėžiamas remiantis santykio su objektu modeliu. Nors Levino objektinio santykio kritika jau buvo aptarta, vis tiek pravartu dar kartą priminti, ką ir kodėl Levinas kritikuoja. Levinas kritikuoja intencionalią sąmonę visų pirma kaip savo objektą turinčią sąmonę. Savo objekto turėjimas nurodo to objekto kaip tam tikros prasmės turėjimą. Turint omeny Levino objektinio santykio kritiką, neįveikiamą atstumą tarp esančiojo santykyje su mirtimi ir pačios mirties reikia interpretuoti

<sup>2</sup> Tiek kenčiantįjį, tiek esantįjį sandūroje su mirtimi Levinas apibūdina kaip nebe subjektą. Subjekto, kaip ir sąmonės, sąvoka implikuoja aktyvaus veikimo

galimybę, kurią Levinas neigia, pateikdamas kančios ir mirties fenomenų analizę. Visgi straipsnyje ir subjekto, ir sąmonės terminas yra vartojamas, bet priskiriant jam pasyvumo predikatą.



kaip prasmės suteikimo, priskyrimo neįmanomumą. Levino manymu, kančios patirtyje fiksuojama mirties artumo nuojauta būtent ir liudija kitokį nei prasmę priskiriantį santykį.

Mirties artumo steigiamas santykis netrukus bus aptariamas plačiau, netrukus, nes prieš tai dar reikia paaiškinti, kodėl Levinas nurodo būtent kančios patirtį kaip santykio su mirtimi galimybės sąlygą? Kančios sąmonę Levinas apibrėžia kaip neintencionalią, vadinasi, neaktyvią. Juk nuo kančios nepabėgsi. Kančia prikausto prie niekada neprasidėjusios, todėl niekada ir nepasibaigiančios dabarties. Levino pasakymas, kad kančios akivaizdoje subjektas nebėra aktyvus subjektas, kad šeimininkas nebėra šeimininkas, žymi būtent šį negalėjimo pasitraukti nuo kančios dabarties momentą. O neįmanomumas pasitraukti lemia numatymo galimybės negalimumą. Juk numatymas yra nuoroda į sąmonės aktyvumą. Numatyti reiškia numatyti „ką nors“ kaip „ką nors“. Be abejo, ši kančios sąmonės apibrėžtis yra negatyvi, tačiau Levinas pateikia ir pozityvią. Jo manymu, negalėjimo pasitraukti nuo kančios dabarties fiksavimas leidžia pastebėti pačios sąmonės afektyvumą, leidimąsi būti paveiktai. Juk negalintis veikti subjektas yra atviras paveikai, subjekto galių suspendavimas atveria būtent jo paties paveikos galimybę. Todėl būtent kančios patirtyje mirtis gali pasirodyti kitaip, nei ją numatant. Levinas tvirtina, kad mirties artumo nuojautą išprovokuoja ne subjektas, jį užklumpa jį netikėtai. Mirtis nėra numatoma, ji nėra įsisąmoninama. Ši nuojauta išstinka, išstinka sprogdindama sąmonę. Sąmonė nesugeba mirties skelbiamam įvykiui suteikti jokios prasmės. Kančios patyrimo mirties artumas pasirodo ne kaip žinojimas, kad kančia gali pasibaigti mirtimi, bet kaip priepuolis, sprogdimas subjekto, patiriančio

kančią, viduje. Sprogimas, nes sąmonė negėba mirties skelbiamam įvykiui priskirti jokios prasmės.

Visgi Levinas, kalbėdamas apie prasmės priskyrimo neįmanomumą, pabrėžia, kad mirties skelbiamam įvykiui neįmanoma suteikti jokios prasmės ne tik dėl to, kad kančios sąmonė neigia bet kokią numatymo galimybę, bet ir dėl to, kad pati mirtis, būdama radikali kitybė, sprogdina bet kokią sąmonės intenciją, prasmę priskiriančią intenciją. Mirtis kaip radikali, vadinasi, nesileidžianti įprasminama kitybė nurodo ateities laiką, į dabartį neredukuojamą ateities laiką. Taigi ateities laikas pasirodo kaip nepažįstamas laikas, kaip radikaliai kitas nei dabartis laikas, radikaliai, nes dabartyje neįmanoma rasti nieko, kas atitiktų tą laiką. Ateities įvardijimas ateitimi, ne-dabar laiko apibrėžimas kitu nei dabar laiku yra tik sąlyginis. Juk toks įvardijimas numato, kad ateitis, arba kitaip ne-dabar laikas, yra apibrėžiamas remiantis tuo, kas yra dabar, per tai, kas yra dabar. Būtent todėl Levinas ateities laiką apibrėžia kaip *kitą*, kaip radikalią kitybę. „Aš neapibrėžiu kito ateitimi, bet ateitį kitu, nes pati mirties ateitis glūdi savo visiškoje kitybėje“ (Levinas 1997: 82). Be abejo, toks mirties, mirties skelbiamo įvykio apibrėžimas peržengia fenomenologijos ribas, todėl Waldenfelso pateiktas Levino perinterpretavimas yra itin svarbus. Kalbėdamas ne apie prasmės stygių, bet apie prasmės vėlavimą Waldenfelsas mąsto fenomenologijos ribose, tiksliau, fenomenologijos paribuose (Gutauskas 2004: 18).

Waldenfelso pateiktas Levino kitybės ir neintencionalios sąmonės idėjų perinterpretavimas bus netrukus nagrinėjamas, tačiau prieš tai dar reikia parodyti, kodėl analizuojant Levino neintencionalios sąmonės

sampratą yra svarbu pabrėžti, kad prasmės priskyrimo neįmanomumą lemia ne tik pati kančios sąmonės struktūra, bet ir Levino pateiktas mirties laiko kaip radiklios kitybės aprašymas. Traktuodamas ateities laiką kaip radikalią kitybę, Levinas fiksuoja nesusintetintamų išgyvenimų, patirčių egzistavimo galimybę, kuria remdamasis, kaip taikliai pastebi Jonkus, pateikia ir pačios sąmonės gyvavimo struktūrą: sąmonė egzistuoja veikiau kaip trūkis, o ne kaip sintezė (Jonkus 2001: 33). Sąmonės kaip trūkio apibrėžtis yra nuoroda į sąmonės egzistavimą tik dėka to, kuo ji pati nėra, dėka kitybės.

Taigi Levino pasiūlyta neintencionalios sąmonės samprata ne tik atskleidžia sąmonę kaip afektyvią, bet ir leidžia pačią sąmonę apibrėžti kaip egzistuojančią tik dėka to, kuo ji pati nėra. Visgi tokia sąmonės apibrėžtimi verčia suabejoti ta pati radiklios kitybės samprata. Ar Levino radiklios kitybės samprata yra iš tikrųjų tokia radikali, kaip ją traktuoja pats Levinas? Juk ta kitybė reiškiasi, pasirodo sąmonėje, reiškiasi ne kaip prasmė, bet vis tiek reiškiasi. Taigi yra klausama, ar tikrai sąmonės nesugebėjimas suteikti prasmę „kam nors“ liudija tą „ką nors“ kaip radikalią kitybę, o gal, priešingai, šį tą apie pačią prasmę, prasmės ir intencionalumo santykį? Būtent šie klausimai ir yra keliami Waldenfelso fenomenologijoje.

### **Waldenfelsas: svetimybės patirties galimybė intencionalioje sąmonėje**

Waldenfelsas permąsto Levino radiklios kitybės sampratą, interpretuodamas *kito* pasirodymo galimybę Husserlio fenomenologijoje. Svarbu pabrėžti, kad Waldenfelsas vietoj *kito* ar kitybės sąvokos vartoja svetimumo ar svetimybės sąvoką, skirdamas ją nuo pirmosios. Waldenfelso manymu, svetimy-

bės sąvoka yra radikalesnė kalbant apie tam tikrą neredukuojamą į *tą patį* kitybę, kai redukcija į *tą patį* yra suprantama kaip bet kokios sąmonės atžvilgiu esančios kitybės pažinimas ją pasisavinant, paverčiant dar vienu pačios sąmonės turiniu. Tačiau Waldenfelso mąstyme neredukuojamumas į *tą patį* pasirodo ne kaip prasmės priskyrimo neįmanomumas, kitybės patirties galimybės neigimas, bet, priešingai, kaip patirties tvarkos ribų peržengimas tų ribų nepašalinant, vadinasi, kaip patirties tvarkos ribų peržengimas pačios patirties ribose, o jei tiksliau, jos paribiuose. Juk jei yra siekiama mąstyti fenomenologijos rėmuose, negalima griežtai skirti patirties, ko nors patiriama, ir to, kas nepatiriama (Gutauskas 2010: 257). Svetimybės pasirodymą kaip patirties tvarkos ribų peržengimą Waldenfelsas pagrindžia *pathos* įvykio analize, kurios dėka yra fiksuojamas ne prasmės stygius, bet tam tikra slinktis prasmėdavoje (*Sinngebung*).

Kalbėdamas apie patirties tvarkos ribas, Waldenfelsas kalba apie sąmonės intencionalumą. Waldenfelsas neseka Levino pavyzdžiu ir neatmeta sąmonės intencionalumo sampratos. Siekiant mąstyti fenomenologiškai, intencionalumo sampratos atmesti negalima. Juk būtent intencionalumas yra fenomenologijos šiboletas. Waldenfelso manymu, Levino aprašyta neintencionali sąmonė negali išspręsti kitybės pasirodymo galimybės klausimo, nes „tiesioginė konfrontacija su intencionalumu reikštų sugrįžimą prie duoties, neturinčios prasmės ir normų, apsietant, kad iš tikrųjų egzistuoja kas nors, kas gali išlikti nepaveiktas prasmės ir normų. Bet jau numatymas to „ko nors“ anksčiau ar vėliau baigtusi įtraukimu į prasmių tinklą ir apribojimu argumentų grandinėmis“ (Waldenfels 2011: 24). Pravartu prisiminti, kad Levinas, remdamasis



mirties fenomeno analize, ateities laiką apibrėžia kaip radikalią kitybę, radikalią, vadinasi, neįprasminamą. Tačiau visgi ši radikali kitybė pasirodo, reiškiasi, reiškiasi ne kaip prasmė, bet kaip „kas nors“, „kas nors“ neturintis jokios prasmės. Ar pats reiškinysis, pasirodymas neimplikuoja to, kad reiškiasi, pasirodo „kas nors“? Waldenfelsas mano, kad šis „kas nors“ negali išvengti įprasminimo, kuris anksčiau ar vėliau yra įvykdomas, būtent todėl radikali kitybės ar transcendencijos samprata Waldenfelso mąstyme nepasirodo. Svetimybės raiškos galimybė yra apmąstoma ne pagrindžiant prasmės priskyrimo neįmanomumą, bet permąstant patį intencionalumo ir prasmės steigties santykį. Waldenfelsas rašo: „tai, kad kas nors pasirodo kaip kas nors, nereiškia, kad jis yra kas nors. Jis tampa kuo nors įgydamas prasmę ir taip tampa išsakomas, prieinamas, pakartojamas“ (Waldenfels 2011: 24). Ką reiškia, ką nurodo „ko nors“ tapimas „kuo nors“ tik įgavus prasmę? Ką reiškia tik įgavus prasmę? Ką nurodo „tik“? Waldenfelsas fiksuoja tam tikrą atotrūkį tarp to, kas pasirodo (pasirodęs „kas nors“ kaip „kas nors“ dar nėra „kas nors“), ir paties įprasminimo, prasmės suteikimo, prasmės priskyrimo („kas nors“ tampa „kuo nors“ tik įgaudamas prasmę). Šį atotrūkį Waldenfelsas iliustruoja pasitelkdamas Muzilio knygoje *Žmogus be savybių* aprašytą situaciją. Muzilis aprašo štai tokią situaciją:

Šaligatviu eina pora, vyras ir moteris. Triukšmas. Staiga minia žmonių. Užstotas kelias. Lyg negyvas vidury gatvės guli partrenktas dviratininkas. Šalia kūno stovi pasimetęs vairuotojas. Eismo įvykis. Iškviesta greitoji pagalba. Sirenos. Pauzė. Vyras pažvelgęs į moterį pradeda aiškinti, ką reiškia per ilgas stabdymo nuotolis. Moteris nudžiunga. Įvykis įgavo paaiškinimą,

bent kažkokį paaiškinimą. Vyras priduria, kad, anot Amerikos statistikos, kiekvienais metais autoavarijose žūsta šimtas devyniasdešimt tūkstančių žmonių. Ar jis miręs, klausia moteris... (Muzilis 2004: 5–7).

Aprašyta situacija lyg ir paprasta, netgi kasdieniška. Juk eismo įvykiai dažnas reiškinys. Tačiau visgi šios paprastos situacijos aprašyme yra užfiksuota šis tas nekasdieniško, šis tas viršijančio, peržengiančio įprastos patirties tvarkos ribas. Moters klausimas, ar jis miręs, išduoda po visų paaiškinimų vis dar likusį nesupratimą, kas įvyko. Ar vyro pateiktas paaiškinimas, ką reiškia per ilgas stabdymo nuotolis, iš tikrųjų paaiškina, kas atsitiko? Moters nesugebėjimas suprasti rodo ne tik įvykio išskirtinumą, nekasdieniškumą, įprastos dalykų padėties neatitikimą, bet ir tam tikrą atotrūkį tarp to, kas įvyko, ir įprasminimo to, kas įvyko. Apie šį atotrūkį, jo egzistavimo galimybę netrukus bus kalbama plačiau, tačiau dabar reikia sutelkti dėmesį į patį įvykį, kurį Waldenfelsas įvardija *pathos* terminu. *Pathos* yra įvykis, nepriklausantis nuo subjekto valios, subjekto neinspiruotas įvykis. Nors Waldenfelsas *pathos* sąvokos reikšmę interpretuoja kaip kančią, tiksliau, kaip mokymąsi per kančią, *pathos* reikšmę taip pat galima interpretuoti ir kaip ištiktį. Juk *pathos* kaip tik ir žymi tai, kas mus ištinka, kas atkreipia mūsų dėmesį prieš mūsų pačių valią.

*Pathos* kaip subjekto neinspiruoto, kaip nepriklausomo nuo jo valios apibrėžimas primena Levino kančios patirtyje ištinkančios mirties artumo nuojautos apibrėžtį. Levinas nurodo, kad mirties artumas pasirodo kaip radikaliai *kitas*, radikaliai, nes sąmonė ar subjektas negali mirties skelbiamam įvykiui suteikti jokios prasmės. Tokia *kito* pasirodymo galimybė yra pagrindžiama

remiantis kančios kaip neintencionalios sąmonės aprašymu. Turint omeny, kad Waldenfelsas intencionalumo sampratos neatsisako, o kitybę aprašo tik kaip patirties tvarkos ribų peržengimą pačių ribų neeliminuojuant, kyla klausimas, koks yra *pathos* ir intencionalumo santykis? Buvo nurodyta, kad Waldenfelsas permąsto sąmonės intencionalumo ir prasmės steigties santykį. „Ko nors“ pasirodymas kaip „ko nors“ dar nereiškia jo buvimo „kuo nors“. „Kuo nors“ tampama tik įgijus prasmę. Šia interpretacija yra fiksuojama tam tikra slinktis suvokime arba prasmėdavoje, tačiau nepašalinant intencionalumo ribų. Bet ką reiškia nepašalinant intencionalumo ribų? Juk *pathos* kaip išiktis, kaip subjekto neinspiruotas įvykis negali būti apibūdintas intencionalumo terminu. Waldenfelsas rašo: „*pathos* nereiškia, kad yra kas nors, kas mus veikia, jis taip pat nereiškia, kad kas nors yra suprantamas ir interpretuojamas kaip kas nors. Jis reiškia ir mažiau, ir daugiau negu tai [...]“ (Waldenfels 2011: 26). *Pathos* negali būti apibrėžiamas intencionalumu. Jei *pathos* įvykis būtų apibrėžiamas intencionalumu, jis iš karto būtų duotas kaip prasmė, kaip turintis prasmę įvykis. Tačiau *pathos* priešinasi įprasminimui. Muzilio aprašytos moters klausimas, ar jis miręs, žymi nesugebėjimą įprasminti, suteikti prasmę tam, kas ką tik atsitiko. Visgi intencionalumu neapibrėžiamas *pathos* neperžengia sąmonės intencionalumo ribų. *Pathos* žymi slinktį pačioje intencionalioje sąmonėje, slinktį, turinčią prasmės vėlavimo pavidalą. Prieš aptariant plačiau šią slinktį, dar būtina paklausti, ką nurodo *pathos*, jei *pathos* dar nereiškia buvimo „kuo nors“? Waldenfelso manymu, *pathos* reikia suprasti ne kaip „ką nors“, bet kaip nuorodą į pačią paveiktą, išiktą, sujauktą sąmonę. *Pathos*

įvykio fone sąmonė pasirodo kaip afektyvi. Waldenfelsas, kaip ir Levinas, tvirtina, kad sąmonės afektyvumas pasirodo sandūroje su kažkuo svetimu, tačiau paties svetimo nenurodo esant radikaliai, todėl ir neįprasminamą kitybę. Visgi ar Muzilio aprašytas eismo įvykis, tiksliau to įvykio patirtis, yra svetima, ar ją galima apibrėžti kaip svetimą? Turint omeny *pathos* ne kaip „ko nors“, bet tik kaip nuorodos į pačią paveiktą, išiktą, sujauktą sąmonę supratimą, akivaizdu, kad ne pats *pathos* yra apibrėžiamas kaip svetimas. Waldenfelsas tvirtina, kad svetimybės raiškos vieta yra atsakas į *pathos*. Moters atsakas, likęs nesupratimas, likęs net ir nurodžius įvykio priežastis, liudija apie svetimybės raišką pačioje patirtyje. Priešingai nei Levinas, Waldenfelsas sutelkia dėmesį ne į įvykį kaip radikaliai *kitą*, todėl ir neįprasminamą, bet į pačios sąmonės atsaką. Atsakas yra apibrėžiamas kaip svetimybės raiškos vieta. Būtent atsako kaip svetimybės raiškos vietos nurodymas Waldenfelsui leidžia pagrįsti svetimybės pasirodymą nepašalinant intencionalumo ribų.

Visgi kyla klausimas, kaip yra įmanoma tokia svetimybės raiška? Waldenfelsas nurodo, kad svetimybės raiškos galimybę paaikškina *pathos* ir atsako nevienalaikiškumas – *pathos* pasirodo visada per anksti, o atsakas per vėlai. Bet ką reiškia šis *pathos* ir atsako nevienalaikiškumas, ką jis nurodo? Waldenfelsas rašo, kad „pirmesnis *pathos* ir vėlesnis atsakas turi būti mąstomi kartu, tačiau tik per tarpą, kuris negali būti užvertas [...] tas tarpas yra konstitutyvus įvykiui taip pat, kaip ir perspektyva yra suvokimui [...]“ (Waldenfels 2011: 31). Ką nurodo šis tarpas tarp *pathos* ir atsako? Nagrinėjant Levino mirties fenomeno analizę, buvo parodyta, kad mirties nuojauta, išstinkanti kančios patirtyje, žymi santykį tarp mirties

ir mirties artėjimą nujaučiančiojo, santyki, kuris rodo neįveikiamą atstumą, nes mirties laikas neturi jokio atitiktens dabartyje, todėl negali būti numatytas. Waldenfelsas perima šį Levino filosofijos motyvą, tačiau jį perinterpretuoja neperžengdamas Husserlio fenomenologijos ribų. Waldenfelsas tarp *pathos* ir atsako esantį tarpą interpretuoja kaip pauzę. Nors tarpas tarp *pathos* ir atsako, kaip ir Levino aprašyta distancija tarp mirties ir tą mirtį nujaučiančiojo, nurodo tam tikrą trūkį tolydžiame sąmonės sraute, nesusintetinamą trūkį, tačiau tarpo tarp *pathos* ir atsako kaip pauzės interpretacija reiškia, kad šis nesusintetinamas trūkis egzistuoja tik kaip sintetinės sąmonės momentas. Levinas nurodo, kad sąmonė gali egzistuoti tik kaip trūkis, kaip esanti nuolatiniame santykiyje su tuo, kuo pati nėra, santykiyje su kitybe. Tačiau Waldenfelsas, kalbėdamas apie tarpą kaip pauzę, nurodo, kad kažkas yra tikrai sustabdoma. Be abejo, „pauzė yra be to, kas nustoja ir vėl prasideda“ (Waldenfels 2002: 174). Tačiau, kaip pažymi Gutauskas, pauzės nereikia mistifikuoti, pauzė tiesiog žymi tam tikrą į patirtį įsiterpusią svetimybę, kurios neįmanoma susintetinti (Gutauskas 2010: 260). Iš to, kas pasakyta, yra aišku, kad pauzės nesusintetinamumas glūdi *pathos* ir atsako nevienalaikiškume arba kitaip ypatingoje *pathos* patirties logikoje.

Kokia yra ta ypatinga *pathos* patirties logika? Waldenfelsas nurodo, kad *pathos* patirties logiką išreiškia *pathos* ir atsako į tą *pathos* santykis. „*Pathos* ir atsakas neina vienas po kito kaip du įvykiai: jie net nėra dvi skirtingos, bet vis ta pati patirtis, pasislinkusi santykiyje su savimi: tikras laiko vėlavimas“ (Waldenfels 2011: 31). *Pathos* ir atsakas žymi ne du atskirtus vienas po kito einančius įvykius, bet tam tikrą slinktį

pačioje patirtyje. Ką reiškia ši slinktis? *Pathos* ir atsako nurodymas esant viena patirtimi, tiesiog pasislinkusia santykiyje su savimi, nurodo pačios sąmonės susvetimėjimą su savimi, kai aiški dalykų padėtis tampa nebeaiški, kai prasmingų išgyvenimų lauke atsiranda kažkas neprasmingo, tokiu būdu suveldamas sąmonę ar sukeldamas jos susvetimėjimą su pačia savimi. Kaip pagrindžiama tokia slinktis patirtyje? Waldenfelsas kalba apie laiko vėlavimą, bet, kalbėdamas apie laiko vėlavimą, pirmiausia, kalba apie prasmės vėlavimą. Juk laikas yra intencionalus įvykis, vadinasi, prasmę turintis įvykis. Prasmės vėlavimas, būtent jos suteikimas per vėlai, palieka tam tikrą tarpą svetimybės raiškiai, kurios per vėlai pasirodžiusi prasmė nebegali, nebesugeba išstumti. Todėl Waldenfelsas ir kalba apie slinktį prasmėdavoje. Prisiminus jau analizuotą situaciją iš Muzilio knygos *Žmogus be savybių* reikia dar kartą atkreipti dėmesį, kad net ir pateikus tam tikrą labai kasdienišką, beveik buitįšką įvykio paaiškinimą, vadinasi, suteikus dėmesį patraukusiam įvykiui tam tikrą prasmę įvykio nekasdieniškumas, įvykio išskirtinumas nebuvo išsemtas. Moters klausimas, ar jis miręs, nepalieka abejonių, kad *pathos* įsiveržimas į nusistovėjusią patirties tvarką paliko pėdsaką. Nesupratimas, nesugebėjimas įprasminti liudija tam tikrą slinktį prasmėdavoje, lemiamą pasirodžiusios svetimybės, arba tiesiog pačios sąmonės susvetimėjimą su savimi.

Taigi remdamasis *pathos* įvykio ar patirties analize Waldenfelsas ne tik išvengia radiklios kitybės sampratos keliamų sunkumų, bet ir pagrindžia kitybės pasirodymo galimybę neatmesdamas intencionalumo. Waldenfelso fenomenologijoje pasirodžiusio *kito*, interpretuoto kaip į patirtį įsiver-

žusi svetimybė, aprašymas leidžia tvirtinti, kad ne visos sąmonės patirtys gali būti susintetintos, tačiau, priešingai nei Levino fenomenologijoje, iš to neplaukia išvada, kad pati sąmonė galima tik kaip trūkis, tiktai kaip besisteigianti santykyje su jos atžvilgiu esančia kitybe. Juk Waldenfelsas neatsisako sąmonės intencionalumo, o tiesiog parodo, kad intencionalioje sąmonėje yra įmanomos pauzės, nesusintetintamos pauzės, kurias lemia svetimybės raiška pačioje patirtyje.

### Išvados

1. Levino intencionalumo ir gyvosios dabarties kritika, fiksuodama *kito* kitybės neprieinamumo problemą, išskylančią dėka *kito* kaip jau *kito* prasmę turinčio duoties, atveria paties intencionalumo problemišumą. Levino keliamas klausimas, ar intencionalumu grindžiama sąmonė sugeba paaiškinti kiekvieną patirtį, yra atsakomas neigiamai, tiriant fizinę kančios patirtį. Kančios sąmonės aprašymas leidžia fiksuoti intencionalumo ribas, kurios Waldenfelso fenomenologijoje dar kartą iškyla, tačiau implikuoja ne intencionalumo atsisakymą, bet intencionalumo sampratos permąstymą, kai pasirodęs „kas nors“ dar nėra apibrėžiamas „kuo nors“, bet juo tampa tik įgaudamas prasmę. Taigi Levino pateikta intencionalumo kritika rodo ne fenomenologijos atmetimą, bet greičiau fenomenologijos pagilinimą, viena vertus, fiksuojant intencionalumo sampratos problemišumą, kita vertus, jos atvirumą tolesniems svarstymams.
2. Ne tik Levino intencionalumo kritika leidžia permąstyti pačią intencionalumo sampratą, bet ir Levino neintencionalios sąmonės apibrėžtis. Levino neintencionalios sąmonės apibrėžtis, paremta fenomenologine kančios patirties analize, tampa prieiga prie kitaip nei prasmė pasirodančios kitybės. Nors Levinas pasitelkdamas šią radikalią kitybę ir apibrėžia sąmonę kaip nesusintetinamą trūkį, pats kitybės pasirodymas verčia kelti klausimą, ar pasirodžiusi kitybė vėl negražina prie sąmonės intencionalumo problemos. Juk kitybė reiškiasi, nors ir ne kaip prasmė. Taigi Levino pasiūlyta neintencionalios sąmonės samprata patvirtina ne fenomenologijos atmetimą, bet iškelia paties intencionalumo svarbą grindžiant bet kokią sąmonės patirtį.
3. Levino intencionalumo kritika ir neintencionalios sąmonės samprata bei jos implikuota radikali kitybės apibrėžtis yra perimama Waldenfelso fenomenologijoje. Kitybės problema, performuluota į svetimybės patirties problemą, yra sprendžiama neperžengiant intencionalumo ribų. Remdamasis *pathos* patirties analize, Waldenfelsas fiksuoja ne kitybės kitaip nei prasmė pasirodymo galimybę, bet slinkį prasmėdavoje, kai sandūroje su tuo, kas svetima, prasmė yra suteikiama per vėlavimą, taip paliekant tam tikrą „tarp“ tos svetimybės raiškai. Taigi priėmęs Levino intencionalumo kritiką ir permąstęs kitybės apibrėžtį Waldenfelsas pagrindžia sąmonės atvirumą kitybei (Waldenfelso fenomenologijoje svetimybei) ne pašalindamas intencionalumo sampratą, bet parodydamas, kad pačioje intencionalioje sąmonėje yra galimi nesusintetinami trūkiai.

## LITERATŪRA

- Cohen, R. A., 2006. Levinas: thinking least about death – contra Heidegger. *International Journal for Philosophy of Religion* 60: 21–39.
- Gutauskas, M., 2004. Svetimybės patirtis: B. Waldenfelo fenomenologija ties fenomenologijos riba. *Žmogus ir žodis* 4: 10–18.
- Gutauskas, M., 2010. *Dialogo erdvė: fenomenologinis požiūris*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Husserl, E., 2005. *Karteziškosios meditacijos*. Vilnius: Aidai.
- Jonkus, D., 2001. Miego ir mirties paralelės Levino fenomenologijoje. *Žmogus ir žodis* 4: 28–38.
- Jonkus, D., 2005. Laikas ir kitas. Husserlis ir Levinas apie transcendenciją. *Logos* 40: 149–161.
- Jonkus, D., 2007. Kito prasmės genezė Husserlio *Karteziškosiose meditacijose*. *Problemos* 72: 115–123.
- Jonkus, D., 2009. *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- Levinas, E., 1987. *Time and the Other*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E., 2001. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. Vilnius: Aidai.
- Muzilis, R., 2004. *Žmogus be savybių*. Vilnius: Vada.
- Waldenfels, B., 2002. *Bruchlinien der Erfahrung: Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Waldenfels, B., 2004. Bodily experience between selfhood and otherness. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3: 235–248.
- Waldenfels, B., 2011. *Phenomenology of the Alien*. Evanston: Northwestern University Press.

## INTENTIONALITY OF TEMPORAL CONSCIOUSNESS IN LEVINAS'S AND WALDENFELS'S PHENOMENOLOGY

Vijolė Valinskaitė

**Abstract.** The paper analyses the problem of intentionality in Levinas's and Waldenfels's phenomenology. By offering the critiques of intentionality and living present, Levinas traces the problem of Husserl's phenomenology which raises when he solves the problem of the givenness of the other. Levinas believes that the givenness of the other already as the meaning determines the being of the consciousness as closed, self-sufficient structure which conditions the impossibility of appearance of alterity. By seeking to ground the possibility of the alterity's appearance, Levinas defines consciousness not by intentionality but unintentionality. Precisely the description of consciousness by unintentionality uncloses an approach to radical alterity, which, on the one hand, lets to define consciousness itself as un-synthesized rupture, and on the other hand, brings us back to the problem of intentionality by raising the question of its significance in grounding any experience of the consciousness. The appearance of alterity, although differently than the meaning, implicates its appearance already as "something", therefore in the phenomenology of Waldenfels the problem of alterity is approached not by refusing intentionality but by rethinking it. By appealing to rethinking of intentionality Waldenfels interprets the appearance of alterity also as unsynthesized rupture but in the bounds of intentional consciousness.

**Keywords:** phenomenology, intentionality, temporality, alterity, Levinas, Waldenfels

*Iteikta 2014 m. gruodžio 5 d.*