

SAVIMONĖ IR ABSOLIUTAS

Claudio Ciancio

Luigi Pareysono filosofinių-religinių studijų centras

Via Po 18 - I, 10123 Turinas, Italija

Tel. + 39 011 53 11 21

El. paštas: claudio.ciancio@lett.unipmn.it

Sąmonės filosofijos nepajėgia iki galo apsvaistyti kokybinių skirtumų tarp įvairių žmogiškojo suvokimo turinių. Savitumas, skiriantis žmogaus sąmonę nuo gyvūno sąmonės, susijęs su žmogaus galimybe reprezentuoti taip pat ir absoliutą bei laisvę. Kadangi šios sąvokos reprezentuoja absoliučią kitybę, vadinasi, jos kaip tokios viršija žmogaus galimybes. Šio perviršio kolizija grąžina sąmonę prie jos pačios, išlaisvindama ją. Šiuo būdu sąmonė tampa absoliuto vaizdiniu.

Pagrindiniai žodžiai: sąmonė, absoliutas, savimonė, laisvė, reprezentacija, sąmonės filosofija, Sørenas Kierkegaard'as, Emmanuelis Levinas.

1. Problemos iškėlimas

Šiais laikais, pasisakydami sąmonės tema, negalime nepaisyti neuromokslų ir sąmonės filosofijos sričių tyrimų. Daugelis mano, kad sąmonės problema turėtų būti priskiriama vien tikslųjų mokslų sričiai, vis dėlto sąmonę tyrinėjantys filosofai atstovauja gana skirtingoms pozicijoms. Iš jų galime išskirti redukcionistus, eliminatyvistus ir antiredukcionistus. Redukcionistai aiškina subjektyvią patirtį, redukuodami ją į smegenyse vykstančius procesus; dar radikalesni yra eliminatyvistai, nes, susidūrę su sunkumais paaiškinti subjektyvią sąmonę, jie teigia, kad čia kalbama apie klaidingą problemą ir kad pačios subjektyvios sąmonės sampratos turėtų būti atsakyta (kaip kažkada buvo atsakyta flogistono idėjos, siekiant paaiškinti degimo reiškini). Galiausiai antiredukcionistai, nors ir atstovaudami skirtingoms kryptims, siekia parodyti, kad redukcionistai nepajėgia suderinti subjektyvios patirties sampratos su jos visumos, tęs-

tinumo ir intencionalių veiksmų idėjomis (Di Francesco 2000: 90–91). Kaip teigia Thomas Nagelis, „[s]ubjektyvus patirties pobūdis [...] nėra analizuojamas kokios nors eksplikatyvios funkcionalių arba intencionalių būsenų sistemos terminais, nes šie galėtų būti priskiriami taip pat ir robotams arba automatams, kurie elgiasi kaip žmonės, nors ir neturi jokių patirčių apskritai“ (Nagel 1988: 163). Savo ruožtu Geraldas Maurice'as Edelmanas mano, kad subjektyvus matmuo kaip tik dėl to, kad yra subjektyvus, moksliniam tyrimui pasiduoti negali (Edelman 1993: 214).

Antiredukcionistinis požiūris, nors atrodytų priimtinausias, vis dėlto susiduria su rimtais prieštaravimais. Dažniausiai šios pozicijos atstovai santykį tarp fizinės ir sąmonės veiklos traktuoja kaip nepasiduodantį aiškinimams. Todėl galima paprieštarauti, kad, jei sąmonė peržengia fizinės veiklos ribas, lieka neaišku, kaip suprasti jos daromą įtaką materialiai tikrovei (Di Francesco 2000: 81, 92). Taigi atrodo,

kad išeiti iš alternatyvos tarp antiredukcionizmo, atsisakančio paaiškinti sąmonės priežastingumą, ir redukcionizmo, kuris, teigdamas šį priežastingumą, praranda sąmonės savastį (*il proprium*), neįmanoma. Mano nuomone, net ir Antonio Rosa Damasio teorija, kurioje redukcionistinė perspektyva pagrindžiama idėja, kad emocijos, būdamos kūno produktai, yra sąmonės funkcionavimo pagrindas, nepasiekia geresnių rezultatų. Todėl įtikinamesnė gali pasirodyti Di Francesco pozicija, teigianti, kad visos minėtos teorijos (Di Francesco 2000: 98) yra nepakankamos, ir pasirenkanti nuosaikų antiredukcionizmą, pagal kurį subjektas būtų traktuojamas kaip pasaulio dalis, bet nebūtų redukuojamas iki scientistiniam požiūriui priimtinių biologinių ir psichologinių savybių (Di Francesco 1998: 14, 19). Čia iš tiesų kalbama apie poziciją, kurią galima pavadinti įtarumu, paliekančiu atvertą galimybę, „kad ateities mokslas galės pasiūlyti tokią revoliuciją, kuri leistų peržengti dabartinius nesusipratimus redukcionizmo atžvilgiu, sutalpindama harmoningame paveiksle *visus* reiškinių ir asmenų bruožus“ (Di Francesco 1998: 20), galbūt atlikus „įprastinės kauzalumo idėjos reviziją“ (Di Francesco 2000: 96).

Pripažinus, kad problemos sprendimo neįmanoma pasiekti tomis priemonėmis, kuriomis mokslas disponuoja šiuo metu, iškeliamą hipotezę apie galimą ateities mokslo modelį, pagaliau sugebėsiantį integruoti abu tikrovės veikimo būdus. Gerai žinome, kad šią hipotezę apie integraciją bandė kelti idealistinė filosofija, kuriai gamtos filosofijos konstruktas, atpažįstant ankstyvasias Dvasios formas gamtinėje tikrovėje, turėjo padėti peržengti tradicinį dualizmą. Teorijos žlugimą netrukus lėmė

sunkumai derinti šį konstrukta su gamtos mokslų metodais, o sykiu buvo prarastas neįkainojamas kantiškasis palikimas, nuo kurio idealizmas ir buvo atsispyręs. Iš tiesų ši problema buvo akivaizdi jau Immanueliui Kantui, kuris baigtinybės, taip pat grožio idėjose išvėlgė galimybę mąstyti (nors ir be galimybės įgyvendinti) gamtiškosios tvarkos ir laisvės suderinamumą. Ko gero, kantiškasis sprendimas, kuriame tas pats veiksmas arba tas pats faktas gali būti traktuojami ir pagal gamtinį priežastingumą (determinuojančiame sprendinyje), ir pagal laisvą priežastingumą (reflektiviame sprendinyje), kad ir kaip paradoksaliai tai atrodytų, yra pats įtikinamiausias. Iš tiesų jis leidžia neatmesti galimybės [kalbėti] apie dviejų priežastingumų (gamtinio ir dvasinio) vienybę, išvengdamas pretenzijos suprasti sąmonę iš tos perspektyvos, kuri, kaip patvirtina ir šiuolaikinis mokslinis pažinimas, panašu, nepasiekiamą. Čia mintyje turimas ne pasitraukimas į paslaptį (dėl ko nerimauja daugelis sąmonės filosofų), nes šiuo atveju siekiama ne nutraukti tyrimus, atmetant problemą, o kalbama apie pažinimo ribų suvokimą.

Bet kuriuo atveju man atrodo, kad įvairių sąmonės filosofijų pagrindas, nesikoncentruojant į tarp jų kylančius prieštaravimus, susijęs su tuo, kad nepakankamai apsvartomas kokybinis skirtumas tarp skirtingų reprezentacinių sąmonės turinių, o ypač – laisvės ir absoliuto reprezentacijų išskirtinumas, lyginant jas su visomis kitomis. Visos mums žinomos reprezentacijos suvokiamos kaip „fenomeninės sąmonės“ arba „kokybinės sąmonės“ atributai (Di Francesco 2000: 12, 14), smulkiau jų neskaidant.

Kažką panašaus galima pasakyti apie XX a. filosofijai būdingą mąstymą, susijusį

su subjekto autonomijos ir jo centrinės pozicijos destrukcija. Visų pirma ši idėja išreiškta Jacques'o Lacano ir Michelio Foucault mąstyme. Lacanas, radikalizuodamas Sigmundo Freudo tezę, traktuoja *Aš* kaip užvaldytą *Kito*, kitaip tariant, simbolinės tvarkos, beasmenio subjekto. Savo ruožtu Foucault mąsto įsivaizduojamą kaip ikisubjektinę struktūrą, kuri yra anticipojama sąmonėje, taip pat teigia subjektą konstituojančią kitybę, susidedančią iš įvairių veiklų, materialių ir institucinių santykių. Tai, kad kitybė yra *Aš* pagrindas, kad sąmoningas *Aš* nėra šeiminingas savo paties namuose, neabejotinai laikoma šiuolaikinio mąstymo laimėjimu. Tuo tarpu, mano manymu, nėra atlikta pakankamai tyrimų, skirtų, ir vėl pakartosis, skirtumams tarp kitybės formų ir galimoms šių skirtumų pasekmėms. Bandysiu parodyti, kad steigiantis kitybės matmuo yra susijęs ne vien su *Aš* baigtinybe – aspektu, kurio radikalumas implikuoja jo akivaizdumą. Man svarbiau parodyti, kad *Aš* turėtų būti apibrėžiamas ne vien per jo ribas, bet taip pat ir pozityviai – per jį konstituojančią kitybę, kitaip tariant, jo būties pagrindas yra būtent kitybė, kuri steigia jį kaip laisvą savimonę, o tai reikalauja priimti kitybę savita prasme, absoliučios, transcendentinės ir laisvos, kitybės prasme.

2. Begalybės sąmonė ir savimonė

Norėdamas iliustruoti šią tezę, prisiminsiu ypač vykusią *Aš* definiciją, kurią pateikė Sørenas Kierkegaard'as savo knygoje *Liga mirčiai*. Pagal šį apibrėžimą *Aš* sudarytas iš trejopo dvilypumo: viena vertus, kaip santykis, antra, kaip santykis su savimi pačiu, ir, galiausiai, kaip įtvirtintas santykis.

Kadangi, Kierkegaard'o nuomone, santykis steigiasi tarp baigtinybės ir begalybės, arba tarp laikino ir amžino, pirmojo dvilypumo atveju antrasis terminas yra absoliučiai pranokstantis pirmąjį ta prasme, kad šiame santykyje jis turi būti traktuojamas ne vien kaip tiesiog antrasis terminas, bet ir kaip nustatantis patį santykį. Dėl šios priežasties pirmasis dvilypumas implikuoja trečiąjį. Tačiau šio klausimo pagrindas susijęs su antruoju dvilypumu: kodėl *Aš* turi būti suprantamas ne vien kaip santykis, bet ir kaip santykio santykis? Galima būtų manyti, kad *Aš* yra paprasčiausia refleksija, o ne santykio refleksija, o tai reikštų, kad savimonė reflektuoja tiesiog save pačią, o ne save, esančią santykyje. Kierkegaard'as atmeta šį sprendimą todėl, kad jis mąsto sąmonę visų pirma kaip skirtingų narių santykį. Sąmonė negali būti betarpiškai refleksyvi, nes visų pirma ji yra ne pačios savęs, bet to, kas yra kita nei ji, sąmonė; tai reiškia, jog tam, kad ji taptų savimone, reikia, kad tai, kas ji yra (santykis), būtų reflektuojama, šiuo būdu tapdama santykiu, esančiu santykyje su pačiu savimi. Jei sąmonė būtų paprasčiausias santykis su savimi pačia, kitaip tariant, tiesiog savęs refleksija, ji negalėtų būti savimonė, vadinasi, negalėtų suvokti *savęs* kaip sąmonės kaip tik todėl, kad tai, ką ji suvoktų, būtų paprasčiausias savęs suvokimas, o ne sąmonė, kuri, būdama „kažkieno sąmonė“, implikuoja santykį. Taigi sąmonė tampa sąmone todėl, kad pažįsta (yra santykyje) save kaip dvejoją, kaip tą dviejų skirtingų narių santykį (Kierkegaard'o mąstyme – santykį tarp baigtinybės ir begalybės), kuris jau yra sąmonė, nereflektuota, betarpiška sąmonė. Sąmonės sąmonė yra dvejospos konstitucijos sąmonė.

Tačiau lemiamas faktas yra tas, kad *Aš* visų pirma yra santykis su begalybe. Kaip jau sakytą, ši tezė plačiai praktikuota vokiečių idealizme. Tai, kas skiria Kierkegaard'ą nuo idealizmo, yra idėja, kad neįmanoma užpildyti plyšio tarp sąmonės ir savimonės, nes tarp dviejų sąmonės santykio matmenų, baigtinybės ir begalybės, Kierkegaard'o nuomone, neįmanomas tarpininkavimas, tai reiškia, kad begalybės sąmonė negali tapti subjekto genityvu, kartu nebūdama taip pat ir objekto genityvas. Tačiau, peržengdami idealizmo problematikos ribas, galėtume paklausti, kodėl dvejopa sąmonės konstitucija reiškia baigtinybės ir begalybės santykį. Kodėl tai negalėtų paprasčiausiai būti santykis su kita baigtinybe? Ar to nepakaktų, siekiant paaiškinti savimonę? Vis dėlto turime paklausti, kas lemia aptariamo santykio savirefleksiją? Išvertus tai į šiuolaikinės sąmonės filosofijos terminiją, kodėl subjektas nėra vien išorinių impulsų gavėjas ir perdirbėjas, bet tampa ir fenomenine (*fenomenica*) sąmone? Man atrodo, galima iškelti hipotezę, kad ta savirefleksija, kurios metu *Aš* tampa santykio santykiu ir kurioje jo susitapatinimas su savimi neviršija sąmonės santykiui būdingo dualumo, tapo įmanoma tik dėl visiško pertekliaus antrojo nario, su kuriuo subjektas būna steigiančiame santykyje, todėl pasidaro neįmanoma nuspręsti, ar pačiam subjektui rūpi skirtumas, kuriuo įtvirtinamas jo buvimas baigtinio arba (ir visų pirma) begalinio dalyko sąmone. Baigtinės sąmonės santykis su baigtinybe yra santykis su tuo, ką ši sąmonė pajėgi išmatuoti, todėl ji gali tai adekvačiai ir paprastai atspindėti. Refleksija nevyktų, jei santykio baigtis leistųsi priimama sąmonės be kliūčių. Sąmonė, kuri būtų santykyje vien su baigtinybe, būtų sąmonė, niekada

neišsivystanti iki savimonės. Ar tai ne gyvūnų sąmonė? Galima prisiminti taiklią Friedricho Jacobi tezę, pasak kurios, žmogų ir gyvūną, neturintį savo sąmoningumo, skiria būtent tai, kad „žmogus privalo mąstyti Dievą [...]. Iš jo sąmonės gilumos niekuomet negali būti išrautas Dievo pažinimas“ (Jacobi 1968: 401). Panašu, kad ir Jacobi manymu, buvimas reiškia glaudų santykį tarp savimonės ir begalinės sąmonės.

Sąmonė kaip reprezentacinė funkcija grįžta prie savęs ta prasme, kad jos atliekama pirmą kartą steigianti reprezentacija yra savo reprezentacinės galimybes eksproprijuojanti reprezentacija. Reprezentacinio objekto perviršis, lyginant su jo reprezentacinėmis galiomis, leidžia sąmonei grįžti prie savęs, nes nesuteikia jai galimybes būti tuo, kuo ji yra, šiuo būdu ją nuo savęs atskirdamas. Ir tik perviršis to nario, su kuriuo sąmonė steigia santykį, veda į sukrėtimą, provokuoja sąmonės savirefleksiją, leidžiančią konstituoti *Aš* kaip savimonę. Intencionuojantis¹ subjektas (*soggetto intenzionante*) leidžiasi priimamas kaip intencionuojantis (tampa sąmonės sąmone) būtent dėl to, kad begali-

¹ Fenomenologijos kontekste paprastai kalbama apie intencinę sąmonės struktūrą, intencinius arba intencionalius subjektą ir objektą. Šiuo atveju Ciancio vartojamas terminas „intencionuojantis subjektas“ (*soggetto intenzionante*) pažymi subjekto intencijos aktyvų pobūdį (noezę), atitinkamai terminas „intencionuojamas objektas“ (*oggetto intenzionato*) žymėtų objektą kaip intencijos turinį (noemą). Būtinybė pabrėžti grįžimo prie savęs veiksmo aptinkamą sąmonės aktyvų pobūdį, t. y. intencionuojantį subjektą, susijusi su tuo, kad sąmonės turinio – begalybės – perviršis neleidžia jai būti tiesiog intencine sąmone (kaip būtų santykyje su baigtinybe), bet paverčia intencionuojančia sąmone – sąmonės sąmone (red. past.).

nis nario, su kuriuo yra santykiyje, perviršis nepasiduoda sulyginimui ir stumia jį link savęs, to savęs, kuris yra tuo pačiu metu ir steigiantis, ir negalintis funkcionuoti santykis. Sąmonė sugrįžta prie savęs, tampa savimone, nes yra atstumta nario, įsteigusio ją kaip sąmonę, nes jos funkcionavimas susiduria su kliūtimis, todėl, galime teigti, ji – nelaiminga sąmonė. Kadangi ją steigia santykis su begalybe, sąmonė aptinka save kaip abejojančią, dominuojamą to santykio, tačiau vis dėlto tai lemia jos kelią į save. Tobulindama reprezentacijas, kurios viršija jos galimybes atlikti elaboravimo veiksmą, ji prieina iki to, kad atpažįsta save ją skiriančioje baigtinybėje; nes patiria neįmanomybę santykio, kurį apibūdina tai, kad jo elementai negalėtų būti vieno santykio dalys, bet, nepaisant to, ji prieina iki savęs, kaip santykio, atpažinimo. Kitaip tariant, ji reflektuoja tai, kas nebūtų galėję nutikti, jei santykis nebūtų problemiškas. Būdama tam tikra disproporcija neišvengiamai pažymėtos sąmonės sąmonė, savimone negali tapti užbaigta tapatybe.

Grįždami prie Kierkegaard'o, turime pasakyti, kad antrasis dvilypumas, apie kurį jis kalba, santykio santykis, yra pirmojo pasekmė. Pirmasis dvilypumas implikuoja antrąjį. Todėl santykis su begalybe neturėtų būti mąstomas kaip kitas žingsnis, tarsi sąmonė galėtų konstituois savimoneje taip pat ir vien santykio su baigtinybe modusu, kad vėliau atsivertų begalybei. Iš tiesų tik santykio su begalybe pasekmė yra ta, kad ir baigtinybės sąmonė gali būti ne vien paprasčia sąmonė, bet save įsisąmoninusi sąmonė (*coscienza autocosciente*). Kaip matome, neišvengiama, kad, atsispiriant nuo idėjos apie santykio su begalybe ypatingumą, kiekvienas bandymas paaiškinti savimone

patiria neįveikiamų sunkumų ir atsimuša į redukcionizmą.

Taigi kierkegoriškoji definicija turėtų būti perskaitoma kaip transcendentalinė tezė. Tai, kad *Aš* yra santykiyje su begalybe (Kierkegaard'o žodžiais, „sintezė, [kuri] yra dviejų principų santykis“ (Kierkegaard 1997: 60) ir kad santykis yra nustatytas pačios begalybės (nes baigtinybė to padaryti nesugebėtų), veda ne į religinėmis ar metafizinėmis prielaidomis grindžiamą tezę, bet greičiau čia išreiškiamą sąmonės galimybės būti santykio santykiu sąlyga. Ši sąmonė nėra veidrodis, galintis atspindėti ir begalybę, nes iš tiesų negalėtų suvokti netgi baigtinybės, sykiu suvokdama save pačią, jei ji nebūtų baigtinybės ir begalybės sintezė.

3. Sąmonė ir begalybė Levino filosofijoje

Nors santykis su begalybe *Aš* atveju apibūdinamas kaip konstituojantis, tai nereiškia, kad begalybė neišvengiamai būna atpažinta. Iš tiesų savimonei laisvė implikuoja tai, kad subjekto susidūrimas su begalybe gali būti suprantamas kaip iliuzinis. Tai matome, pavyzdžiui, Jeano Paulio Sartre'o filosofijoje, kai šis žmogų apibrėžia kaip nenaudingą aistrą, kaip aistrą būti Dievu (*in quanto passione di essere Dio*), tai yra „savyje ir sau“ (Sartre 2005: 682), šiuo būdu parodydamas, kad tarp sąmonės ir absoliuto egzistuoja struktūrinis ryšys. Panašu, kad Sartre'o filosofijoje dar gyvas klasikinis idealizmas, galbūt netgi Kartezijaus mąstymas, kuriame, nors Dievo buvimo idėjai sąmonėje nėra skiriama konstituojanti savimonei pozicija, visgi pripažįstama, kad „aš kažkokiu būdu pirmiau turiu beribiškumo,

o ne ribotumo, t. y. Dievo, o ne savo paties, sąvoką“ (Dekartas 1978: 188).

Šiuolaikiniame mąstyme visų pirma fenomenologija bandė pasiūlyti *Aš* supratimą kaip tokį, kurį steigia santykis su jį peržengiančiu kitu. Šia prasme Jeano Luco Mariono teorijoje kalbama apie saturuotus fenomenus, per kuriuos *Aš* esu duotas sau pačiam, „kaip tai, kas įgauna save patį visumoje, pradedant nuo to, ką įgauna“ (Marion 1997: 369). Tačiau su dar tikslesniu apibrėžimu susiduriame Emmanuelio Levino mąstyme. *Totalybėje ir begalybėje* Levinas mąsto subjektyvumą kaip *Kito* priėmimą, o begalybės idėją – kaip sąmonės intencionalumo prielaidą (Levinas 1992: 12–13). Tiesa, kad *Kito* kitybė reikalauja *To Paties* tapatybės įsisteigimo ir kad „*Aš* [...] yra tapatybė par excellence“ (Levinas 1992: 25); *Aš* – tai uždaramas, atsiskyrimas ir savęs pakankamumas, kaip tik todėl išorę manifestuojasi šiuo būdu, dialektiškai nebūdama jungtyje. Tačiau atidumas *Aš* atsiskyrimo ir savęs pakankamumo temai neleidžia daryti prielaidos, kad sąmonė atsispiria nuo santykio su *Kitu*: „Tiktai priartėdamas prie *Kito*, esu prieinamas pats sau“ (Levinas 1992: 194).

Knygoje *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [*Kitaip negu būtis, arba Anapus esmės*] steigiantis santykis su begalybe aprašomas kaip dar glaudesnis. Levinas, pratęsdamas Kierkegaard'o tezę apie pirmąjį santykį, teigia, kad subjektyvumui būdinga dvejopa struktūra. Viena vertus, geismo subjektyvumas uždaras pats savyje: „[G]eismo geismas pirmiau nei bet kokia refleksija, tačiau neatsiduodant geismui geisme ta prasme, kaip matymas atsiduoda „matomam“ (Levinas 1978: 92–93). Tai – nesudėtingos sąmonės būseną, apibrėžiama

kaip buvimas santykyje su išoriniu pasauliu, jį asimiliuojant savyje be refleksijos galiomybės. Kita vertus, subjektas apibrėžiamas kaip pavaldinys, įkaitas, persekiojamas, įsiskolinęs dar iki skolos, kaltas dar iki kaltės. Ši būseną, žeidžianti ir sukaustanti geismo siekiantį subjektą, yra, kaip ir pats geismas, steigianti save iki savęs atpažinimo sąmonėje, iki bet kokios intencionalios veiklos, tapati sau sąmonė, savo ruožtu nesanti savęs suvokimas (*se stesso della coscienza che non è a sua volta coscienza di sé*). Svarbu tai, kad pirmą kartą subjekto tapatybė, pats jo buvimas subjektu susiję su dviem momentais. Levinas rašo, kad „persekiojimas [tai yra būtis, dominuojama *Kito*] nėra subjekto subjektyvumo dalis; jis yra pats pasikartojimo judesys. Subjektyvumas kaip *kitybė* jame pačiame – kaip inspiracija – užklauiamas vis iš naujo su kiekvienu „sau“ patvirtinimu“ (Levinas 1978: 141–142). Kaip tik šis savęs pakartojimo judesys ir sukuria refleksijos galiomybę: „Sąmonės grįžimas prie savęs [...] gali įvykti todėl, kad jau buvo atliktas grįžimas prie sąmonės *ipseitas*“ (Levinas 1978: 135). Man tai atrodo svarbi ir su mano teze deranti išvada – savęs sąmonė, esanti pirmiau nei ji pati, o tai apibrėžiama santykio su begalybe (tiksliau, taip pat ir su begalybe), santykio, kuris yra sąlyga, leidžianti išnirti (*emergere*) savęs sąmonei ta prasme, kad šis santykis yra sukretimo, įvykstančio subjektyvybės savimonės momente, sąlyga. Knygoje *Kitaip negu būtis* aiškiai parodyta, kad subjektas yra konstituojamas santykio su *Kitu*, kaip ir užsivėrimo savyje (geismo atveju). Iš metodologinės perspektyvos galima būtų pajudėti nuo baigtinio subjekto, uždaro savo baigtinybėje, ko gero, taip ir reikėtų padaryti, tačiau šio tyrimo tikslas – stei-

giantis santykis su begalybe, o ne tiesiog santykis su begalybe.

4. Begalybės sąmonė ir laisvė

Šio santykio apmąstymas neišvengiamai implikuoja svarbias pasekmes. Apmąstydamas santykį, sąmonė atsiveria kaip nutolusi nuo savęs pačios, o tai reiškia – ir nuo ją steigiančio bei valdančio santykio su begalybe; šiuo būdu ji tampa laisva. Sąmonę steigiančio santykio plėtimasis, savimonės užgimimas implikuoja sąmonės atsivėrimą laisvei, atsiradimą santykio su savimi erdvės, kurioje sąmonė nėra nukreipta išimtinai į savo objektą. Pasisavindama pati save, sąmonė atranda save nuotolyje, skiriančiame ją nuo bet kokio galimo objekto, ir pirmiausia nuo savo pagrindinio objekto – begalybės, kurią iš šios distancijos ji gali priimti ir atpažinti (nepaisant šios nepasiekiamumo), vis dėlto gali ir apgautinėti pati save, užtamsindama šį žinojimą. Išlaisvinta sąmonė, tapusi savęs pačios šeimininke, siekia nusimesti tai, kas keltų pavojų jos savivaldai, vadinasi, atmesti kaip tik tai, kas, nusavindamas, pavertė ją savęs pačios šeimininke, tai yra – begalybę, su kuria yra susijusi. Tačiau šios ekspropriacijos, per kurią buvo ateita į save, pėdsakas visuomet išlieka. *Aš* struktūroje, tai – užmiršta praeitis, kurią liudija ne vien begalybės reprezentacijos, pirmą kartą *Aš* dariniai (religiniai mitai), nusėdę sąmonėje ir bet kada galintys atsinaujinti ir aktyvintis, bet ir visos kitos reprezentacijos, kuriomis begalybė atsiveria etinėje arba estetinėje patirtyse.

Kaip galime apibūdinti tą užmirštą sąmonės praeitį, jos betarpiško santykio su begalybe momentą? Galbūt terminais, kuriuos Friedrichas Schellingas vartoja kalbėdamas apie mitologinę sąmonę,

būdingą primityviam žmogui, išlikusiam „tam tikroje ekstazės būsenoje, iš kurios tik vėliau pereinama į sąmoningą būseną“, ekstazės būsenoje, kurioje sąmonė „yra visiškai nukreipta ir užimta tomis vidinėmis reprezentacijomis“, steigiančiomis mitologiją (Schelling 1856–1861: 380). Tiksliau pasakius, Schellingas apibrėžia mitologinę sąmonę kaip pirmą kartą ir nesąmoningą, „valdomą nepažinios galios [...], esančią už savęs pačios ribų“, „nugalėtą ir tam tikra prasme vienašališkai pasirinktą vienintelio Dievo“ (Schelling 1856–1861: 193), taip apibūdindamas Dievą, patekusį į sąmonę dėl prigimtinės nuodėmės. Kita vertus, taip pat ir pirmą kartą žmogus iki nuodėmės, Schellingo mąstomas kaip substanciali sąmonė, kuri „nėra savęs pačios sąmonė [...] ir vis dėlto, turėdama būti kažkieno sąmone, negali būti niekas kita, kaip Dievo sąmonė“ (Schelling 1856–1861: 185). Mitologinės sąmonės, seniausios, kokią įmanoma pažinti, objektas – dieviškumas, ją konstituojantis objektas, palyginti su kuriuo ji nėra, bent jau iš pirmo žvilgsnio, laisva ir kurio reprezentacija, kaip sąmonė, ji pateikia. Apie šį pirmąjį sąmonės momentą, tai yra apie jos tiesioginį santykį su ją valdančia ir absorbuojančia begalybe, dar anksčiau nei Schellingas rašė Giambattista Vico, o dar iki jo ir Aurelijus Augustinas. Žymiojoje *Išpažinimų* tezeje teigiama: „O tu buvai mano viduje, giliau nei pati giliausia mano gelmė ir aukščiau nei pats aukščiausias mano aukštis“ (Augustinas 2004: 52). Tai reiškia, kad mano *Aš* apibrėžiamas kaip santykis su Dievu ir kad šis santykis yra ontologiškai pirmesnis nei mano santykis su savimi. Aktyvusis ir produktyvusis reprezentacijų matmuo, būdingas sąmonei, sutampa su radikalaus pasyvumo matmeniu.

Tai yra sąmonės nevaldoma veikla, pajungta savojo turinio, begalybės, su kuria siejasi ir kurios reprezentacijų negali laisvai apdirbti, nepaisant jų daromos įtakos. Šis santykis, kurio sąmonė negali valdyti ir kuris ją užvaldo bei sustabdo, panašu, ją dar labiau atitolina nuo savimonės.

Gali pasirodyti, kad šios filosofinės interpretacijos apie pirmąją sąmonę (greta jų galime įrašyti Levino idėjas, taip pat Luigi Pareysono mintį apie pirmąją asmens santykį su būtimi) savimonės judėjimą traktuoja kaip istorinį procesą (ypač Vico ir Schellingas). Tačiau galbūt yra ne taip. Žinoma, reikia pripažinti, kad filogenetiškai ir ontogenetiškai ankstyvesnės žmonijos sąmonės refleksyvumas buvo išsivystęs mažiau, jai būdingesnė sąmonės būseną, kuri mus vis dar užvaldo įkvėpimo, entuziazmo, mistinės nuojautos akimirkomis. Tačiau šiuo atveju nereikėtų kalbėti apie savimonės nebuvimą. Greičiau šios būsenos galėtų apibūdinti savimonę, kuri jau atsiribojusi, bet dar neatsiskyrusi nuo begalinio objekto, į kurį yra nukreipta. Tai suprasdama, ji atlieka šio atsiribojimo veiksmo reprezentaciją, tačiau kol kas nėra padariusi jo savo kritinės refleksijos objektu. Tokią sąmonės būseną, atmetančią savo begalinio objekto refleksiją, galima laikyti pranašesne atžvilgiu kitos galimos (ir pasitaikančios vis dažniau) sąmonės būsenos, kai refleksija nutolsta nuo pirmąją santykio tiek, kad ima traktuoti save tik iš savo santykio su baigtinybe perspektyvos. Tačiau net ir žmonija, kurią apibūdina tiesioginis santykis su begalybe, neišvengiamai prieina prie savęs įsisauginimo, be kurio begalybės pėdsakai subjekte nebūtų autentiški. Analogiškai ir labiau išsivysčiusioje visuomenėje, siekiančioje viską išspręsti pasitelkus reflektivią sąmonę,

išlaikomi betarpiškai pažįstamo turinio, t. y. begalybės, pėdsakai.

Taigi reikia pasakyti, kad santykis su begalybe, kaip sąmonės dalimi, gali būti suprantamas labai įvairiai – pradedant neatsiskyrimu nuo betarpiškai suvokiamos begalybės, baigiant to pirmąją santykio užtamsinimu (bet ne jo niveliacija), pereinant ir tarpinę poziciją (kaip tik ji atrodo labiausiai pamatuota), kuri pripažįsta pirmąją santykį, pripažindama ir laisvės šio santykio akivaizdoje perspektyvą. Ekstatinei, primityvaus žmogaus sąmonei savimonė nėra visiškai nepasiekiamą, o laisvesnė, budresnė savimonė nevisiškai praranda prieigą prie begalybės.

5. Aš kaip absoliuto vaizdinys

Sąmonė, kaip pirmąją santykis su absoliutu, pirmąją ir pamatinę vaizdinę išlaiko savyje. Absoliutas manifestuojasi sąmonėje, palikdamas joje savo pėdsakus todėl, kad jis steigiasi joje laisvės modusu. Galima paklausti, ar vaizdinys nėra duodamas Aš, savimonei, labiau nei sau pačiam, paprastai sąmonei. Žinoma, Aš dėl savo atsigręžimo į baigtinybę ir į savo baigtinį subjektyvumą gali atpažinti save kaip absoliuto vaizdinį, o norėdamas jį atrasti, privalo atlikti išsamesnę savirefleksiją, turinčią grąžinti prie pradžios. Aš situacijoje absoliuto manifestacija yra jau ne tiesioginė, nes atsiveria visų pirma ne kaip jo paties manifestacija, bet kaip begalinis sąmonės atsivėrimas, kaip laisvės ir troškimo beribiškumas. Atsiveria tikslesnė (jam įprastesnė) forma, apsaugota nuo rizikos būti objektyvuotai (tai nutinka mito atveju), ir todėl susiduriančia su kitomis kliūtėmis. Taigi galima pasakyti, kad Aš yra absoliuto vaizdinys ne vien todėl, kad atspindi jį (nors

ir kaip tai, kas neprieinama dėl jo negalimybės būti objektu), bet visų pirma todėl, kad atsakymas slypi jo laisvėje – iš tiesų tik laisvei prieinamas begalybės požymis tikraja prasme. O *pats* yra susitikimo su absoliutu vieta, yra ne tiesiog absoliuto atvaizdas, bet jo reprezentavimas. Absoliuto santykis su sąmone, su *pats*, yra dvejopas: viena vertus, jame jis aptinka savo manifestacijos vietą (palikdamas čia savo atvaizdą), kita vertus, šia manifestacija jis patvirtina sąmonę kaip savo atvaizdą, kitaip tariant, kaip kitą absoliutą. *Pats* yra ta vieta, kurioje santykis su absoliutu galimas pirmą kartą jo forma,

vieta, kurioje sąmonė betarpiškai, vadinasi, ikirefleksyviai suvokia absoliutą, vienintelė vieta, kildinanti reprezentacijas, vis iš naujo generuojanti suvokimą apie absoliuto manifestacijas ir pėdsakus. Analogiškai *Aš*, kaip sąmoningas ir laisvas subjektas, ne vien reprezentuoja absoliutą, bet ir pats tampa jo atvaizdu – tikroju, naujuoju atvaizdu.

Iš italų kalbos vertė

Vaiva Daraškevičiūtė

Versta iš Claudio Ciancio, „Autocoscienza e assoluto“, in *Teoria. Soggettività e assoluto*. Pisa: Edizioni ETS, 2015, p. 39–50.

Literatūra

Augustinas, A. 2004. *Išpažinimai*. Vertė E. Ulčinaitė. Vilnius: Aidai.

Dekartas, R. 1978. Metafiziniai apmąstymai, in *Rinktiniai raštai*. Vertė P. Račius. Vilnius: Vaga.

Di Francesco, M. 1998. *L'io e i suoi sè*. Milano: Cortina.

Di Francesco, M. 2000. *La coscienza*. Roma–Bari: Laterza.

Edelman, G. 1993. *La materia della mente*. Milano: Adelphi.

Jacobi, F. H. 1968. *Werke, III, Wissenschaftliche Buchgesellschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kierkegaard, S. 1997. *Liga mirčiai*. Vertė J. Adomėnienė. Vilnius: Aidai.

Levinas, E. 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff.

Levinas, E. 1992. *Totalità et infini*. Paris: Kluwer.

Marion, J.-L. 1997. *Étant donné*. Paris: PUF.

Nagel, T. 1988. Che effetto fa essere un pipistrello, in *Questioni mortali*. Trad. it. di A. Besussi. Milano: Il Saggiatore.

Nagel, T. 1979. *Mortal Questions*. Cambridge University Press.

Sartre, J. P. 2005. *L'être et le néant*. Paris: Galimard.

Schelling, F. W. J. 1856–1861. *Sämtliche Werke*. K. F. A. Stuttgart-Augsburg: Cotta.

SELF-CONSCIOUSNESS AND ABSOLUTE

Claudio Ciancio

Summary

The Philosophies of Mind do not take into account the qualitative differences existing between the various representative contents of human consciousness. Yet, the specificity which differentiates it from animal consciousness lies in the fact that it also represents the absolute and freedom. Since these notions represent absolute otherness, they exceed, as such, the capacity of consciousness. The collision with this excess returns consciousness to itself thus setting it free. In this way, it becomes the image of the absolute.

Keywords: consciousness, absolute, self-consciousness, freedom, representation, philosophy of mind, Søren Kierkegaard, Emmanuel Levinas.