

Vilniaus universitetas  
Religijos studijų ir tyrimų centras

Auridas Gajauskas

**Vakarų mąstymo kritika: F. Rosenzweigas ir M. Heideggeris**  
*Naujojo mąstymo paieškos*

Magistro darbas

*Darbo vadovas:* doc. dr. Tomas Sodeika

*Recenzentas:* Prof. habil. dr. Rita Šerpytė

Vilnius  
2006

# Turinys

<i>Įvadas</i> .....	3
Trumpa literatūros apžvalga.....	4
I. F. Rosenzweigo „ <i>naujasis mąstymas</i> “ .....	7
1. „ <i>Nuo Jonijos iki Jenos</i> “ .....	8
1.1 Naujųjų amžių metafizikos kritika.....	9
1.2 „ <i>Naujojo mąstymo</i> “ savo galimybės sąlygų išskyrimas.....	11
2. Profenomeniškoji tikrovė.....	14
2.1 Elementai.....	17
2.2 At-skirtis.....	20
2.3 Persilaužimas ( <i>Durchbruch</i> ) .....	22
3. Įvykio hermeneutika: „ <i>ereignetes Ereignis</i> “ .....	24
3.1 Apreiškimo sąmonė.....	25
3.2 Amžinasis dialogas ( <i>Zwiesprache</i> ) .....	28
II. M. Heideggerio „ <i>pasyvusis nihilizmas</i> “ .....	32
1. „ <i>Nihilizmo topologija</i> “ .....	36
1.1 Tragiškoji Jüngerio figūra.....	37
1.2 Formaliosios būties klausimo struktūros praplėtimas.....	39
1.3 Heideggerio atsakas Jüngerui.....	43
1.4 „ <i>Nihilizmo topologija</i> “ .....	45
2. „ <i>Valios viešpatauti</i> “ metafizikos kritika.....	48
3. Atsakomybės filosofija .....	53
III. Nihilistinės sąmonės atomazga.....	56
<i>Išvados</i> .....	61
Literatūros sąrašas.....	63
Summary.....	65

## *Ivadas*

Magistrinio darbo problematikos formulavimas vadovaujasi prielaida, jog dalis moderniosios filosofijos projektų formavosi kaip reakcija į XIX-XX amžiaus Vakarų Europos kultūrinius procesus. Vakarų kultūrą šiame darbe aktualizuojame išskeldami probleminį jos egzistavimo modusą – *mąstymo* fenomeną. Kaip fenomenas, *mąstymas* sudaro Vakarų kultūros egzistavimo dėsningumą: etinių, religinių, mokslinių žinių panaudojimo prioritetų pasiskirstymo logikos nerefleksyvų pagrindą. Suprastas kaip kultūros egzistavimo plačiaja prasme modelis, *mąstymas* kartu išlieka aktyviai generuojama filosofinio diskurso plėtotės tema. Esmingu XIX-XX amžiaus pokyčiu laikytume filosofinio diskurso savo ribų praplėtimą, ieškant adekvatesnio santykio su pasauliu ir žmogumi (konkrečiai turime omenyje egzistencialistinio, fenomenologinio, hermeneutinio, postkolonialistinio antropologinio mąstymo tradicijų susiformavimą). Praplėtimas implikavo filosofinio mąstymo transformacijas, sukūrusias naujas Vakarų kultūros, kaip *nerefleksyvaus mąstymo*, refleksijos galimybes. Filosofija šioje kritikoje paprastai užima Vakarų kultūros katastrofų prognozuotojos arba po jų – *naujų mąstymo* kelių parodytojos vietą (tokia mąstymo schema gali būti išvelgta Friedricho Nietzsches, Franzo Rosenzweigo, Ernsto Jüngerio, Martino Heideggerio, Emmanuelio Levino filosofijose).

Šia prasme XIX-XX amžiaus filosofija gali būti permąstyta kaip filosofinio diskurso ir nerefleksyvios praktikos sutaikytoja, ieškanti ne tik naujų – adekvatesnių kultūros tyrinėjimo metodų suformulavimo, tačiau taip pat išvedanti filosofinį diskursą į jo susiliejimą su iš anksto permąstyta, gyvenimiška nereflektuota tikrove, numatant joje pačios filosofijos „vietą“. Šiuo pastebėjimu mūsų aptariamo filosofijos istorijos laikotarpio autorių ratas gerokai susiaurėja. XX amžiuje skiriame kelias konkrečias tokio pobūdžio mąstymo apraiškas: Martino Heideggerio filosofiją, refleksyviai įvertinusią save kaip atlikusią „*būties nukėlimo į jos tiesą*“, funkciją<sup>1</sup>, palikusią „po savęs“ apibrėžtą filosofijos (jau ne kaip diskurso, bet mąstymo plačiaja prasme) egzistavimo nusakymą bei Franzo Rosenzweigo „*tikėjimo mokslą*“ (*Glaubens Wissenschaft*), refleksyviai įvertinusi save kaip „*naująjį mąstymą*“ (*neues Denken*)<sup>2</sup>, kuriame numatoma jo tąsa sudaro *naujo pasaulio likimo*

---

<sup>1</sup> Heidegger, M. *Metafizikos įveika*/ Heideggeris, M.(1992). *Rinktiniai raštai*,. Vilnius: Mintis. P. 270

<sup>2</sup> „*Naujojo mąstymo*“ sąvoka, nusakydama Rosenzweigo filosofiją, darbe turi ir kitą – bendrinę, kaip galiojančią tiek Rosenzweigui, tiek Heideggeriui funkciją. Šis bendrinis sąvokos matmuo nusako vieną iš darbo probleminių sričių, klausiančią apie abiejų šių autorių siūlomus „naujus“ filosofijos supratimo modelius. Perėjimas iš konkrečios Rosenzweigo mąstymo plėtotės (kaip sąvokos turinio prasiplėtimas) į bendrinę –

(*Geschick*) vizijos realizavimą. Įvado pradžioje pateiktą magistrinio darbo problematikos formulavimo pamatinę prielaidą konkretizuotume šitaip: Rosenzweigo ir Heideggerio atliekama Vakarų mąstymo kritika (aprepianti savyje taip pat ir filosofinį diskursą) yra *neatsiejama* nuo *naujų* mąstymo projektų (kvestionuojančių filosofinio diskurso egzistavimą) suformavimo. Kitaip tariant, abi filosofijos išskiria *naujus mąstymo* kriterijus (*mąstymo galimybės sąlygas*), sudarančias tiek filosofinio diskurso kritikos, tiek *naujo* filosofavimo projekto numatymo pagrindą, leidžiantį kartu iš naujo kritiškai permąstyti Vakarų kultūros egzistavimo dėsningumus. Šitaip apsibrėždami darbo problematikos lauką, siekiame atsakyti į šiuos probleminius klausimus:

1. Kas sudaro Rosenzweigo „*tikėjimo mokslo*“ bei Heideggerio *metafizinio mąstymo* galimybės sąlygas?
2. Kas sudaro „*naujosios filosofijos*“ savisklaidos negatyvųjį (nusipelnantį kritikos) filosofinį kontekstą?
3. Kokia yra „*naujosios filosofijos*“ samprata? (arba kitaip: kas yra būdinga tokiai – „ateities“ mąstytojo figūrai?)
4. Koks Vakarų kultūros įvertinimas, mums leistų Rosenzweigo „*tikėjimo mokslo*“ bei Heideggerio *metafizinio mąstymo* siūlomus „*naujojo mąstymo*“ projektus susieti, sprendžiant konkrečias Vakarų mąstymo problemas?

### **Trumpa literatūros apžvalga**

Darbe prioritetą teikiamas pirminiams šaltiniams, tačiau taip pat remiamasi ir antrine literatūra. Rosenzweigo filosofijos analizė atliekama remiantis pagrindiniu jo kūriniumi „*Der Stern der Erlösung*“ (1921). Kritisnę literatūrą sudaro vokiečių fenomenologo ir religijos filosofo Bernardo Casperio straipsniai: „*Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis*“ (2002) bei „*Die Gründung einer philosophischen Theologie im Ereignis*“ (2003). Svarbią vietą darbe užima sisteminės vokiečių filosofijos specialisto Wolfdietricho S. Kowarziko parengtas straipsnių rinkinys, remiantis 1999-2005m. vykusio Kasselio universitete Rosenzweigo filosofijos paskaitų ciklo projektu, „*Auseinandersetzungen Mit Dem Zerstorten Jüdischen Erbe: Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen (1999-2005)*“ (2004). Iš šio rinkinio, sprendžiant Heideggerio ir Rosenzweigo Vakarų kultūros kritikos susiejimo klausimą, svarbų vaidmenį atlieka rabino Alberto H. Friedlanderio straipsnis, parengtas

---

galiojančią abiem autoriams, bus užakcentuotas darbo eigoje. Abiejų autorių alternatyvūs siūlomi mąstymo projektai, dar bendrai vadinami „*naująja filosofija*“.

analogišku pavadinimu išleistos knygos pagrindu: „*Das Ende der Nacht. Jüdisches und christliches Denken nach der Zeit der Shoah*” (2004). Pristatant Rosenzweigo „*naująjį mąstymą*”, taip pat kreipiamasi į klasikinės filosofijos literatūrą: Immanuelio Kanto, Hermanno Coheno svarbiausius kūrinis. Plėtojant dialogo temą, aktualizuojama Martino Buberio filosofija.

Heideggerio filosofijos analizė, nors ir orientuota į vėlyvąjį mąstymo periodą, greta garsiųjų Ernstui Jungeriui (*Zur Seinsfrage*. 1977) bei Jeanui Beaufretui (*Über den Humanismus*. 1949) skirtų laiškų, taip pat remiasi ankstyvosios filosofo kūrybos tekstais (*Sein und Zeit*. 1979). Heideggerio filosofijos analizėje, pasitelkiama dauguma 1992m. pasirodžiusiais, Arvydo Šliogerio vertimo kompetencijai priklausančiais, „*Rinktiniuose raštuose*” aptinkamais tekstais. Svarbesniais analizei laikytume paskaitos „*Kas yra metafizika?*”, „*Nietzsches žodis „Dievas mirė“*“, „*Metafizikos įveika*”, „*Tapatybės tezė*”, „*Kas tai yra filosofija?*” tekstus. Kai kurios analizėje pateikiamos išvalgos, remiasi žinomais Karlo Lehmanno „*Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*”. (2003) bei Friedricho Kümmeelio „*Über den Begriff der Zeit*“ (1962) disertacijų tekstais. Šalutinį, su vertimo problemomis susijusį problematikos horizontą užpildo Theodoro Kisielio (*The new translation of Sein und Zeit: A grammatological lexicographer's commentary*. 1997), Timothy M. Riley (*Heidegger and Thoreau: Questing for the Authentic Translation of Da-sein*. 2001) bei Vinco Vyčino pastabos (*Raštai*. I T. 2002).

Lietuvoje Rosenzweigo filosofijos problematiką plėtoja tik religijos filosofas, fenomenologas Tomas Sodeika, įtraukdamas ją į Vilniaus universiteto Religijos studijų ir tyrimų centre dėstomą *dialogo filosofijos* paskaitų ciklą. Šiame darbe remsimės kai kuriomis filosofo pastabomis, skirtomis dialogo filosofijai, plėtojamomis straipsniuose: „*Filosofija anapus pasakojimo*“ (1993) bei „*Dialogas ir tekstas*” (2001). Heideggerio mąstymas Lietuvos filosofijos istorijoje turi ilgą interpretavimo bei kritikos tradiciją, tačiau šiame darbe rūpima jo filosofijos refleksijos specifika, kaip neatsiejama nuo *nihilizmo* fenomeno problematikos analizės, susilaukė dėmesio ne taip seniai. Tokio pobūdžio Heideggerio filosofijos kritika Lietuvoje užsiima religijos filosofijos tyrinėtoja Rita Šerpytytė, įtraukianti mums rūpimus klausimus į Religijos studijų ir tyrimų centre dėstomus *nihilizmo* bei *religijos filosofijos* paskaitų ciklus, bei analizuodama juos skirtinguose, nihilizmo tematika rengiamuose straipsniuose. Kai kuriais iš jų (*Über die Linie: E. Jüngeris ir M. Heideggeris nihilizmo akivaizdoje*. 2004; *Tragedijos tragedija arba - ar įmanoma išeiti anapus nihilizmo?* 2001) remsimės šiame darbe. Kadangi mūsų dėmesio centre – vėlyvoji Heideggerio

filosofija, taip pat paminėtina 2002 metais apginta (netrukus pasirodysiant monografijos pavidalu) Tomo Kačerausko disertacija: „*Filosofinė poetika XX a.*“, kaip plėtojanti mums rūpimą „*naujojo mąstymo*“ klausimą savitame problematikos horizonte.

## I. F. Rosenzweigo „naujasis mąstymas“

Franzo Rosenzweigo „tikėjimo mokslas“<sup>3</sup>, kaip ir kitų egzistencialistų mąstymas, gali būti aptartas tiek kaip savarankiška kūrybinė „akcija“, tiek kaip „reakcija“ į susiformavusius Vakarų mąstymo principus. Tikslingiausia būtų, aptariant šio mąstytojo filosofiją, pažymėti abiejų šių aspektų dermę. Kaip ir Friedricho Nietzsches „*etinis reliatyvizmas*“ bei Sørenso Kierkegaardo „*tikėjimo paradokso filosofija*“, Rosenzweigo „*egzistencinė tikėjimo filosofija*“ (*existentielle Glaubensphilosophie*) buvo pastatyta šalia to mąstymo teorijos ir socialinės praktikos įtemptų susitikimų slenksčio, kuris žymėjo filosofinio mąstymo išprovokuotų istorinių projektų gimimą bei jų įsivyravimą. Sakome – „šalia“, kadangi Rosenzweigo (be abejo, ir kitų dviejų mąstytojų) filosofija negali būti suprasta tik kaip XIX a. doktrininų projektų bei kintančios Vakarų Europos visuomenės veido kritika, bet visų pirma, kaip filosofinės tokių procesų legitimavimo srities „*ryžtinga*“ refleksija<sup>4</sup>. Tokios refleksijos atskaitos taškas – Rosenzweigo žodžiais – „*archimedinis taškas*“ (*archimedische Punkt*), priešingai nei siūlo į gnoseologinį mąstymą orientuota filosofija, nėra dorovinės maksimos bei laisvės vertybės *per excellence*, bet tam tikra *transcendentinė supozicija*<sup>5</sup>, savaip demaskuojanti ne tik kiekvieną „*visuotiną istorinį projektą*“, tačiau taip pat ir pačią etiką, kaip pagrindinį „*Vakarų mąstymo*“ siekį. Šia prasme, kaip *visuotinybės* (= *totalybės*) kritikai, visi šie mąstytojai išryškėja kaip *visuotinančio mąstymo* kritikai.

<sup>3</sup> Šią sąvoką priskiria Rosenzweigo mąstymui žydų filosofas Hugo Bergamas. Plg.: Levy Z. *Emmanuel Levinas Verhältnis zur Hermann Cohen, Martin Buber und Franz Rosenzweig/ Auseinandersetzungen Mit Dem Zerstorten Jüdischen Erbe: Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen (1999-2005)*, 2004. Kassel university press. P. 137.

<sup>4</sup> Rosenzweigo kolega, bičiulis ir daugeliu požiūrių, bendramintis, žydų filosofas Martinas Buberis, papasakojęs apie 1914 m. įvykusį savo ir vieno katalikų kunigo dialogą, prasidėjusį nuo tarp-religinio konflikto, ir pasibaigusį tarpusavio supratimą konstituojančiu: „*kas buvo – pražuvo*“, pateikia kelias, optimaliai galimas, jo dialoginę situaciją kritiškai reflektuojančias priekaišto formas: „*svaria*“ ir „*ryžtinga*“. Atsakydamas į pastarąją, nurodžiusią konkretaus „*religinio išpažinimo*“ vidujai suponuotą uždarumą, Buberis pateikia ne konstruktyvų filosofinį demaskavimą (kas numanomai prasilenktų su priekaišto turiniu), bet tokį pat „*ryžtingą*“ „*išpažinimą*“, kreipiantį ne diskursyvaus susidūrimo, bet dialoginio susitikimo linkme. (Plg.: Buber, M.(2001). *Dialogo principas II. Dialogas Klausimas pavieniui. Tarpžmogiškumo pradai*. Vilnius: Katalikų pasaulis.P. 53-56) Kalbėdami apie (šiuo atveju: ankstyvąją) egzistencialistinę filosofiją, mes ją aptinkame analogiškoje „*išpažinimo*“ situacijoje. „*Ryžtingas*“ priekaištas, skirtas Naujųjų amžių metafizikai, *pagrindo* požiūriu yra neadekvatus, tačiau išlieka apeliatyvus ir produktyvus „*kitokio mąstymo*“ atveju. Sutinkant su bazine egzistencialistinės filosofijos formuluote, jog „*tikroviškumo atžvilgiu, galimybė ontologiškai visuomet pirmesnė*“ (Борисов, Е. *Феноменологический метод М. Хайдеггера// Хайдеггер, М.(1998). Прологомены к истории понятия времени. Москва.Р. 352)*, „*ryžtinga*“ priekaišta, skirtą Naujųjų amžių metafizikai, suprantame kaip tam tikro „*naujo mąstymo*“ galimybės sąlygos apčiuopimą, bei šios sąlygos, kaip konkrečios prasmės (arba/ir tokios prasmės apčiuopimo metodo) priešpastatymą Naujųjų amžių metafizikai.

<sup>5</sup> *Transcendentinės supozicijos* sąvoka, šioje pradinėje darbo stadijoje žymi nediferencijuotą aukščiau išskirtų ankstyvojo egzistencializmo atstovų poziciją, kaip turinčią tam tikrą sąlytį su transcendencija.

Nepriklausomai nuo to, ar transcendencija šių autorių mąstoma kaip galimybė (Kierkegaardas, Rosenzweigas), ar kaip būtinybė (Nietzsche)<sup>6</sup>, ji savaime nulemia žmogaus egzistencijos išskirtinumą: su Kierkegaardu ir Nietzsche įžengiantis į filosofijos istoriją, „gyvenantis žmogus“ (*der lebendige Mensch*), Rosenzweigi tampa lemiamu jo atliekamos filosofijos istorijos kritikos akstinu, kurio svorį jis nusako pasitelkdamas „archimedinio taško“ metaforą.

## 1. „Nuo Jonijos iki Jenos“

„Archimedinio taško“ metafora, su visu ja numatomu radikalumu, žymi filosofinio mąstymo rekonstrukcijos atskaitos tašką, suponuojanti naują filosofijos supratimo (*neue Philosophiebegriff*) galimybę. Štai ką šia tema rašė Rosenzweigas viename laiške (1917), savo pusbroliui Rudolfui Ehrenbergui: „*Filosofuojantis protas stovi ant savo paties kojų, jam pakanka savęs paties. (...) Po to, kai jis jau visa į save suėmęs (...), staiga žmogus susivokia, kad jis, kuris buvo filosofiškai suvirškintas, vis dar yra čia...*“<sup>7</sup>. Rosenzweigas dar iki „Išganymo žvaigždės“ (*Der Stern der Erlösung*, 1921) kritiškai atsigręžia į visą filosofijos istoriją be išimties: „nuo Jonijos iki Jenos“ (*von Jonien bis Jena*). Šioje kritinėje atogrąžoje (*Umkehr*), kuri jau yra sąlygota kitos atogrąžos – atsigręžimo į žmogiškosios būties „paslaptį“, Rosenzweigas pasitelkia kito savo pusbrolio, Hanso Ehrenbergo filosofijos istorijos (visų pirma spekulatyviosios Hegelio teorijos) kritiką (ją randame: *Die Parteiung der Philosophie*, 1911), kurioje teigiama, jog „save apmąstantis mąstymas“ negali generuoti nei mąstymo objektų, nei, dėl savo priklausomybės nuo savęs paties, ką nors sukurti bei lieka amžinai priklausomas nuo „save tikrovėje atpažįstančios sąmonės“<sup>8</sup>. Ši bazinė H. Ehrenbergo Vakarų mąstymo kritikos formuluotė, vadovaujantis Rosenzweigo pastabomis, turi būti praplėsta. Nors Rosenzweigas savo kritiką orientuoja į visą filosofijos istoriją nuo pat

---

<sup>6</sup> Nietzsches, kaip suteikiančio transcendencijai būtinybės matmenį, įvertinimas, čia grindžiamas vadovaujantis Martino Heideggerio mintimi. Jo teiginys, jog Nietzsche – „paskutinis metafizikas“, buvo orientuotas į *valios galiai* (*Wille zur Macht*) koncepciją, kaip antrinančią Rene Descarteso „mąstančio subjekto metafizikai“ ir iš esmės prasilenkiančią su žmogiškosios būties esmės atskleidimu. Šitokio prasilenkimo pasekmėje žmogus imamas mąstyti ne kaip „galimybė“, bet kaip pasaulio „būtinybė“: Metafizinė „tikrumo“ problema išsprendžiama žmogaus sudievinimu. (Plg.: Heidegeris, M. *Nyčės žodis „Dievas mirė“*// Heidegeris, M.(1992). *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis) Kierkegaardo filosofijoje transcendencija priklauso „radikalios galimybės“ – iššengimo iš etinės į religinę stadiją, situacijai. Savo ruožtu Rosenzweigas, kaip matysime, nors iš pažiūros transcendenciją apmąsto kaip būtinybę (pasaulio kūrėjas yra Dievas), vis dėlto ši būtinybė lieka išskleista per galimybę (kaip tai, į ką žmogus gali atsigręžti).

<sup>7</sup> Plg.: Kowarzik, W. S.(1999). *Franz Rosenzweig - Der Stern der Erlösung*. Universität Kassel. Prieiga per internetą:< [http://www.uni-kassel.de/~schmiedk/Rosenzweig\\_Stern.htm](http://www.uni-kassel.de/~schmiedk/Rosenzweig_Stern.htm)

<sup>8</sup> Plg.: Ehrenberg, H.(1998). *Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*. Essen: Verl. Die Blaue Eule.



Parmenido, daugiausia dėmesio jis teikia nuo Rene Descarteso filosofijos susiformavusiai mąstymo tradicijai. Kadangi minėtos „pastabos“ teikiamos iš konkrečios – „*naujojo mąstymo*“ (*neues Denken*) pozicijos, kartu paaiškės šios filosofijos savęs pagrindimo, kaip jos galimybės, sąlygos. Atitinkamai, šią parengiamąją „*naujojo mąstymo*“ pristatymo dalį sudaro du etapai: Naujų amžių metafizikos kritika bei refleksyvus Rosenzweigo filosofijos savo galimybės sąlygų išskyrimas.

## 1.1 Naujų amžių metafizikos kritika

Rosenzweigo Vakarų mąstymo kritikoje daugiausia dėmesio susilaukia klasikinė Naujų amžių filosofija. Apsibrėždamas „*archimedinį*“ savo mąstymo išeities tašką, kurio radikalumas, atsižvelgiant į Nietzsches ir Kierkegaardo minties palikimą, nors ir pasižymi tęstinumu, vis dėlto yra „*naujas*“, jis iškelia retorinį klausimą: „*Kaip pasaulis gali likti atsitiktinis, nors turi būti mąstomas kaip būtinas?*“ (*wie die Welt zufällig sein kann, obwohl sie doch als notwendig gedacht werden muß*)<sup>9</sup>. Jog klausimas yra retorinis, paaiškėja atkreipus dėmesį, jog jis paliečia Descarteso atliktą metafizikos rekonstrukciją, kurios atžvilgiu, privalomumą nurodantys žodžiai: „turi būti“ ir „kaip būtinas“ gali būti pašalinti, kadangi pats mąstymas, kaip toks, neturi savo alternatyvos – jis pats yra metafizinis principas. Šis iš Descarteso metafizikos rekonstrukcijos sekantis fundamentalumas suponuoja pačiame klausime slypintį: „*pasaulis niekaip negali būti atsitiktinis, nes turi būti mąstomas kaip būtinas*“, arba: „*mąstomas pasaulis negali būti atsitiktinis*“. Kol kas „*retorinės figūros*“ pasirodymas filosofinėje Rosenzweigo kritikoje, kaip ir tolimesnės Naujų amžių metafizikos kritikos atskaitos taškas, telieka suskliausti ir atidėti vėlesnei šių svarstymų pakopai.

Išskirtas retorinio klausimo vedinys, nors iš pažiūros yra negatyvi išraiška, Rosenzweigo kritikos kontekste turėtų būti suprastas kaip „*klasikinio mąstymo*“ postulatą, atskiriantis juslinės patirties chaotiškumą nuo „*proto šviesos*“ tam, kad po to ši nušviestu kasdienės patirties „tamsybes“. Rosenzweigas šį filosofinio proto ir kasdienės patirties santykį parodijuoja pasitelkdamas metaforinį visais laikais vykstančio „*filosofų veržimosi iš žemumų tamsybių (Dünsten der Niederung) į šviesią proto viršukalnę*“<sup>10</sup>, vaizdinį. Tai ir yra pamatinė filosofijos nuostata, kurią aptinkame „*nuo Jonijos iki Jenos*“. Jau Talio teiginyje:

<sup>9</sup> Rosenzweig, F.(2002). *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. 12

<sup>10</sup> Ten pat. 10.

„visa yra vanduo”, slypi kvietimas mąstyti pasaulį, t.y. išvesti jį iš kasdienės „galiojančios būties į tam tikrą būtiną”.

Rosenzweigui Naujųjų amžių metafizikos kritikoje rūpi du momentai: „logiško pasaulio” steigimas per tam tikras mąstymo struktūras bei „etinio subjekto” išskyrimo galimybės nurodymas. Abu momentai priklauso tai pačiai – „klasikinio mąstymo” kompetencijai, kuri siekia, viena vertus – pažinimo galimybės sąlygų išskyrimo bei kita vertus, etinio laisvės principo suformulavimo. Abu siekiai gali būti kildinami iš Kanto filosofijos, tuo tarpu Hegelio filosofijoje svarbiausia tampa ne pažinimo bei etikos, tačiau vidinio pasaulio bendrumo (*Zusammenhang*) problema. Rosenzweigo kritikos kontekste, Hegelio mąstymo pretenzijos pasižymi radikaliu praplėtimu to, ką savo pažinimo filosofijoje siekė parodyti Kantas. Pastarajam, grynojo proto mąstomas pasaulis gali būti aiškinamas dvejopai: kaip transcendentalinė idėja, kuri „žymi visų reiškinių matematinę visumą ir jų sintezės totalumą” bei kaip gamta, kuri tiriama kaip dinaminė visuma bei „mąstoma kaip reiškinių egzistavimo vienuma”. To, kas vyksta, sąlygą, Kantas tradiciškai vadina *priežastimi*, šia prasme pasaulis negali būti mąstomas kaip atsitiktinis, o bet koks atsitiktinumas jo yra nusakomas kaip „gamtinė priežastis siaurąja prasme”.<sup>11</sup> Šiame kontekste reikia atkreipti dėmesį, jog Rosenzweigui „atsitiktinio pasaulio” sąvoka yra tapati „pasaulio įvairovės” (apimančios tiek kokybinį, tiek kiekybinį mąstomo pasaulio aspektus) sąvokai. Grįždami prie Kanto pastebime, jog nors įvairovė jo ir yra mąstoma kaip daugybė (*Vielheit*), jau nuo pat pradžių ji yra atiduota loginės jungtinumo kategorijos (taigi, sąvokos), kaip *a priori* sąlygojančios bet kokio stebinio galimybę, kompetencijai.<sup>12</sup> Šia prasme nors pasaulis ir gali būti mąstomas kaip daugybė (kaip buvo parodyta aukščiau), vis dėlto galiausiai jis lieka mąstomas kaip vienovė. Rosenzweigas šiai kritikai išreikšti pateikia tokią formuluotę: „mąstymas, kaip savo vidinės daugybės vienybė, pagrindžia save ne kaip vienybę, bet kaip daugybę, kurią tačiau atpažįstame kaip būties vienybę“.<sup>13</sup>

Kritika skirtoji Hegelio filosofijai bei Kanto „etinio subjekto” koncepcijai, atliekama įvedant „Istatymo” terminą. Jei Kanto pažinimo filosofijoje mes randame aiškią mąstomo pasaulio būtinybės specifikos išsklaidą, tai Hegelio filosofijoje randame „manipuliavimo” tokia būtinybe, principo įvedimą. Mąstymo struktūrų perkeitimas jo filosofijoje yra susijęs su pačiu manipuliavimo principu ir pasireiškia kaip tiesioginis „grynujų sąvokų” taikymas empirinės tikrovės duotybėms: „tai, kas suvokiama, privalo turėti bent jau tam tikros

<sup>11</sup> Kant, I. (1996). *Grynojo proto kritika*. Vilnius: Mintis. P. 319.

<sup>12</sup> Plg.: Ten pat. P. 132-140.

<sup>13</sup> Rosenzweig, F.(2002). *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. 15.

*bendrybės, o ne juslinio „šito“ reikšmę“<sup>14</sup>. Priešingai nei Kantui, Hegeliui labiau rūpėjo ne „specifikacija“ ir „tapatinimasis“, bet minėtas vidinis pasaulio fenomenų bendrumas (Zusammenhang). Taip pasaulis, kuris mąstomas kaip pažinus, lieka „pažintas per minties įstatymą (Denkgesetz), kuris sistemoje tampa būties įstatymu (Seinsgesetz)“<sup>15</sup>. „Logiškas pasaulis“ Hègeliui yra siekinys, įgyvendinamas istoriniame „Pasaulinės dvasios“ savižinos procese. Rosenzweigas išvelgia Kanto moralės įstatymo ir Hegelio spekuliatyviosios sistemos ryšį – abiem atvejais „Įstatymas“ yra aukščiausia būties pakopa, į kurią lygiuojamasi.*

Aukščiau išskleistų Rosenzweigo filosofijos istorijos kritikos aspektų kontekste, galima pateikti šias išvadas: mąstymas mąstantis savo paties galimybės sąlygas, pats tampa būtinas (Kantas); mąstymas mąstantis pasaulį, paverčia pasaulį būtinu (Kantas, Hegelis); mąstomas žmogus yra būtinas ir ši jo būtinybė yra pagrindžiama per laisvės įstatymą (Kantas). Iš esmės, pirmoji išvada tik žymi nuo Descarteso įvestą mąstymo ir būties tapatybės jungtį, kurią pakartoja ir praturtina Kantas. Todėl mūsų dėmesio centre: „logiško pasaulio“ ir „etinio subjekto“ sąvokos. Prie šių dviejų, Rosenzweigas dar prijungia „metafizinį Dievą“, kuris visuomet priklausė loginių spekuliacijų sričiai (jau Aristotelio filosofijoje *causa efficiens* – tai ir yra metafizinis Dievas – iškyla kaip mąstymu sukurtas pasaulio kūrėjas).

## **1.2 „Naujojo mąstymo“ savo galimybės sąlygų išskyrimas**

Šį poskyrį pradėsime negatyviu teiginiu: „archimedinis“ „naujojo mąstymo“ atskaitos taškas, iš kurio Rosenzweigas ėmėsi kritikuoti Naujųjų amžių filosofiją, nėra pajėgus sudaryti adekvačios kritinės opozicijos Naujųjų amžių mąstymui. Šis „naujojo mąstymo“ „nepajėgumas“ yra sąlygotas to, jog viena savo galimybės sąlygų jis nurodo pasaulio, kaip atsitiktinio, egzistavimą, o tai prieštarauja „mąstymo metafizikos“ postulatui, kurį išskyrėme aukščiau: „mąstomas pasaulis negali būti atsitiktinis“ arba šis mąstymas apskritai nepriklauso filosofinio (kaip ir mokslinio) mąstymo sričiai. Šia prasme „naujasis mąstymas“ iš tiesų nepriklauso filosofiniam mąstymui aukščiau nurodyta, klasikine šios sąvokos prasme. Rosenzweigo kritika skirta „mąstymo metafizikai“ aiškesnė taps tik parodžius „naujojo mąstymo“ galimybės sąlygas.

---

<sup>14</sup> Hegel, G. W. F. (1997). *Dvasios fenomenologija*. Vilnius: Mintis. P. 195.

<sup>15</sup> Rosenzweig, F.(2002). *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. 7.

Rosenzweigas, pereidamas iš abstrahuotos filosofinės teorijos (θεωρία) į „gyvenančio žmogaus“ mąstymo lauką (δοξασία), savo filosofiją kuria pagrįsdamas ją ne nauju metafiziniu principu (kaip tai atpažįstame darant Nietzsche) bet „laisva valia“ (*freie Wille*), kaip laisvu atsivėrimu gyvenimiškai prasmei.<sup>16</sup> Šiuo požiūriu jo mąstymas iš esmės skiriasi nuo „filosofavimo kūju“. Pakvietęs skaitytoją likti ten, iš kur visuomet siekė filosofija jį išvaduoti, t.y. „mirties baimėje“ (*in der Furcht des Todes*), Rosenzweigas pateikia šioje baimėje likusio žmogiškumo bei čia besiformuojančio mąstymo „įvairovę bei daugybingumą“. Prie to jis pereina tardamas: yra „ne viena mirtis, bet tūkstantis mirčių“, ne vienas „Niekas, bet tūkstantis Niekų“<sup>17</sup>. Šis pasaulio kaip daugybės mąstymas, kuris „mąstymo metafizikos“ atžvilgiu veikia suprantamas kaip „nemąstymas“, arba tiksliau, kaip ne „sučiumpantis“ (*fassendes*), bet „apleidžiantis (kaip leidžiantis tikrovei likti atsitiktine) mąstymas“ (*lassendes Denken*)<sup>18</sup>, turėtų būti suprastas kaip išorinė „naujojo mąstymo“ galimybės sąlyga. Sakome - „išorinė“, kadangi ji tėra grynas negatyvumas ir vidinės bei pagrindinės mąstymo galimybės sąlygos sąlyga. Kitais žodžiais tariant, tik suvokiant pasauliui būdingą „įvairovę bei daugybingumą“, t.y. tik atsiribojus nuo bet kokių „mąstymo metafizikos“ implikacijų, atsiranda galimybė pereiti prie tam tikros konkrečios prasmės suvokimo. Ši prasmė „mąstymo metafizikos“ atžvilgiu yra tik galimybė, lygiai toks pat yra ir mąstymas, kuris šią prasmę laiko būtina savo galimybės sąlyga, todėl tam, kad ir jis pats taptų būtinas (mes matome visą šios būtinybės paradoksalumą), šis mąstymas prasideda kaip savo galimybės sąlygos parodymas. Tokia sąlyga, priešingai nei tai atrandame Kanto metafizikoje, yra ne tam tikras objektyvus principas, įgalinantis mąstymą mąstyti pasaulio objektus, tačiau pats mąstymas, kaip *leidžiantis* per save pasirodyti atitinkamai prasmei.

---

<sup>16</sup> Plg.: Ten pat. 71-72. Rosenzweigo filosofijoje „laisvos valios“ sąvoka tiesiogiai oponuoja Maxo Stirnerio „laisvos galios“ (*freie Macht*) koncepcijai, kurios bazinė išraiška galėtų būti ši: „*mano galia esu aš pats, o per ją pats esu savo paties nuosavybė*“ (*Meine Macht bin ich selbst und bin durch sie mein Eigentum*) (Stirner, M.(2000). *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart. P.204). Kaip matysime tolimesnėje darbo eigoje, mūsų akcentuojamos mąstymo galimybės sąlygos, atitinka apreiškimo sąmonės struktūrą. Šiame kontekste svarbu pamėni tik tai, jog „laisvos valios“ ir „laisvos galios“ sąvokų priešprieša, žymi skirtingų mąstymo tradicijų susikirtimą: žvelgiant iš Rosenzweigo filosofijos perspektyvos, Stirnerio mąstymas, aptardamas žmogiškąją būti, prasilenkia su žmogaus egzistencijos tikrove. Pastaroji, išreikšta kaip baigtinumas, ribininės situacijos atveju pasižymi uždaru nuo pasaulio. Būtent išėjimas iš šio uždaru yra pirmas žingsnis link apreiškimo sąmonės atsivėrimo. Stirneris, vadovaudamasis savita atsigręžimo į save per radikalizuotą socialinio galios santykio išraišką, iš anksto sukuria atsiribojimo nuo pasaulio (svarbios apreiškimo sąlygos) bei savo baigtinės savasties, būtinybę.

<sup>17</sup> Rosenzweig, F.(2002). *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. 5.

<sup>18</sup> Plg.: Hemmerle, K. *Das Heilige und das Denken*/ Casper, B., Hemmerle, K., Hünermann, P. (1966). *Besinnung auf das Heilige*. Freiburg-Basel-Wien. P. 22.

Šia prasme Rosenzweigo „tikėjimo filosofija” iki pat jos pabaigos, t.y. žydų ir krikščionių religinių bendruomenių susitikimo pildant Dievo valią, visuomet „mąstymo metafizikos” atžvilgiu išliks „tik” galimybė, „tik” tam tikras „religinis mokymas”.

Visa tai aptarus, pats laikas prisiminti, kas, pirmajame šio skyriaus poskyryje, rekonstruojant „retorinį klausimą“ („Kaip pasaulis gali likti atsitiktinis, nors turi būti mąstomas kaip būtinas?“) į analitinį sintetinį teiginį, buvo aplenkta, arba kitaip: kodėl Rosenzweigas, pradėdamas savąją filosofijos istorijos kritiką, pasitelkia „retorinę figūrą“, o ne, tarkim, tam tikrą loginį sprendinį, galintį demaskuoti minėtą ontologinį teiginį? Atsakymas į šį klausimą yra susijęs su refleksyviu Rosenzweigo filosofijos, kaip „naujojo mąstymo“, savęs pagrindimu. Būtent ne-galimybė pagrįsti save „klasikinio mąstymo“ instrumentais suponuoja „naujojo mąstymo“ atliekamos kritikos „naujumą”. „Retorinė figūra” pasitarnauja dvejopai: ji yra save, kaip esančią (bet neišreikštą) prasmę, referuojantis tekstas, siekiantis būtent šia, tautologine išraiška, demaskuoti „mąstymo metafiziką”, bei tuo pačiu ji yra nuostatos to, kaip bus rašomas tekstas, susikūrimas. Ši nuostata – tai išankstinis prieigos, prie norimos išskleisti prasmės, suformulavimas, kuris mūsų cituotame retoriniame klausime buvo ne kas kita, kaip tik tokio klausimo iškėlimo galimybės sąlyga. Visa „mąstymo metafizikos” kritika, kuri lieka anapus šio klausimo yra šio klausimo iškėlimo galimybės sąlygos – suvoktosios prasmės išorinės sąlygos (pasaulio kaip atsitiktinio) atmetimo parodymas.

„Išankstinis prieigos suformulavimas”, kurį atpažinome kaip „retorinės figūros” pasirodymo galimybės sąlygą yra Rosenzweigo mąstymo pradžios taškas, kurį suprantame kaip gryną prasmės konstituciją visame jos anonimiškume. Atsiribojus nuo „mąstymo metafizikos”, pasaulis atsiveria kaip niekaip nepaaiškinta duotybė, tam tikras pirmapradis chaosas, į kurį Rosenzweigas ir atveda jo filosofijos tyrinėtoją: jame „Apie Dievą nežinome nieko”; „Apie pasaulį nežinome nieko”; „Apie žmogų nežinome nieko”.<sup>19</sup> Šiame „žinojimo nieke” - „virtualioje mūsų žinojimo pradžioje”<sup>20</sup> „naujasis mąstymas” imasi mąstyti tai, kas buvo mąstoma filosofijos istorijoje ir kas objektyviai joje buvo išskirta kaip trys svarbiausi filosofijos dėmesio komponentai: „metafizinis Dievas”, „logiškas pasaulis” ir „etinis subjektas”.

---

<sup>19</sup> Rosenzweig, F.(2002). *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. 25, 45, 68.

<sup>20</sup> Ten pat. P. 28.

## 2. Profenomeniškoji tikrovė

Surastas Rosenzweigo mąstymo „archimedinis taškas“ yra „žinojimo nieko“ taškas. „Nieko“ sąvokos, kaip mąstomos per *daugybę* (*Vielheit*) įvedimas, negali būti redukuotas vien tiktai į „gyvenimiškos patirties“ daugybingumą, kurį potencialiai apsprendžia individualistinė egzistencialistinės filosofijos nuostata. Rosenzweigo mąstyme „Nieko“ daugybingumas pats tampa aprašymo tema, leidžiančia išsiskleisti „naujajam mąstymui“, bei kaip tokia tema, pirmiausia jis yra aprašymo kalbos problema, kreipianti ne link „mąstymo metafizikai“ artimesnio klausimo: „kas reiškiasi?“, bet „kaip reiškiasi?“, kitaip tariant, „kaip“ mes galime kalbėti apie Dievą, pasaulį ir žmogų, jų reiškimosi sąmonei, požiūriu.<sup>21</sup> Atsakydami į šį klausimą, išskirkime keletą nusistovėjusių „naujojo mąstymo“ analizės aspektų.

Rosenzweigo profenomeniškosios tikrovės aprašymo genezės paieškos paprastai būna orientuotos į „aprašomąjį“ jos statusą – transcendentalinių tikrovės suvokimo sąlygų išskyrimą, bei aprašymo kalbos specifikos, kaip sąlygotos istorinio Rosenzweigo mąstymo konteksto, pristatymą.<sup>22</sup> Rosenzweigas ir pats naudoja „aprašymo“ (*Beschreibung*) sąvoką<sup>23</sup>, savo ruožtu mes atsekėme ir pristatėme tokio aprašymo galimybės sąlygų išskyrimą. Analizuodamas Rosenzweigo filosofiją, Casperis akcentuoja: profenomenai „ateina į mąstymą kaip sąmonei atsiveriantys reiškiniai (...), su šiuo atėjimu, galima kalbėti apie eidetinę redukciją“<sup>24</sup>, t.y. apie tai, kaip sąmonei pasirodo profenomenai savo esmėje (*eidōs*). Nepaisant šios fenomenologinio mąstymo analogijos, istoriškai Rosenzweigo mąstymas nėra susijęs su transcendentaline Edmundo Husserlio fenomenologija, todėl klausdami „kaip sąmonei pasirodo profenomenai savo esmėje“, kartu numatome papildomą „naujojo mąstymo“ problematikos aktualizavimo plotmę.<sup>25</sup> Atmetus istorinį – fenomenologinio

<sup>21</sup> Casper, B. *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis: Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs/ Rosenzweig, F.(2002). Der Stern der Erlösung.* Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. VIII.

<sup>22</sup> Tokios Rosenzweigo filosofijos analizės pavyzdiniais atvejais skiriame sisteminės vokiečių filosofijos specialisto Wolfdietricho Schmied-Kowarzik apžvalginį straipsnį „Franz Rosenzweig - Der Stern der Erlösung“ (Kowarzik, W.S. 1999) bei žinomo religijos filosofo, fenomenologo Bernardo Casperio tekstus: „Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis“ (Casper, B. 2002) bei „Die Gründung einer philosophischen Theologie im Ereignis“ (Casper, B. 2003).

<sup>23</sup> Plg.: Rosenzweig, F.(2002). *Der Stern der Erlösung.* Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. 51, 161.

<sup>24</sup> Casper, B. *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis: Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs/ Rosenzweig, F.(2002). Der Stern der Erlösung.* Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. VIII.

<sup>25</sup> Bernardas Casperis, pastebėdamas, jog pirmoji „Išganymo žvaigždės“ dalis yra parašyta vadovaujantis fenomenologine nuostata, nurodo, jog paties Rosenzweigo santykis su fenomenologija yra komplikotas: jis jos

mąstymo įtakos aspektą, tenka ieškoti arba kito istorinės įtakos momento, arba paaiškinti Rosenzweigo filosofijoje aptinkamą aprašomąją specifiką, kaip suponuotą kitų jo filosofijoje randamų mąstymo tikslų. Pastarasis kelias būtų adekvačiausias bei yra susijęs su mūsų atliekamo „naujojo mąstymo“ pristatymo chronologine seka. Todėl kol kas klausimą: kas nulėmė deskripcinę profenomeniškosios tikrovės analizės specifiką, paliekame atviru.

Grįžtant prie paties aprašymo, galiojančiu klausimu lieka istorinis kontekstas bei kalbos problema. Pastaroji išsprendžiama išskiriant istorinį kontekstą. Rosenzweigui didžiausią įtaką padarė jo mokytojas Hermannas Cohenas ir Johanas Wolfgangas Goethe. Iš Goethes jis perėmė profenomeno, kaip „būtinio reiškinių bendrumo“ (*Notwendige Zusammenhänge von Erscheinungen*), sampratą,<sup>26</sup> iš Coheno – mąstymo elementų atsiradimo bei jų dalyvavimo tam tikrose loginėse jungtyse (matematinuose ar loginiuose sprendiniuose), pagrindimą.<sup>27</sup> Goethes mąstyme profenomenas atsiskleidžia per to, į ką žiūrima, savybiškumą – atskirų savybių tarpusavio prokoreliaciją. Coheno teorijoje, matematinis elementas sukuriamas tam, kad būtų priskirtas konkrečiam sprendiniui. Goethes profenomeno savybės ir Coheno pažinimo elemento sugretinimas Rosenzweigo mąstyme atliekamas neišleidžiant iš akių abiejų autorių teorijoje nurodomo, atitinkamai – savybės ir elemento judėjimo į išbaigtą profenomeno ir sprendinio visumą. „Judėjimas“ Goethes parodomas per profenomeno pasirodymą (*Erscheinung*) – t.y. atskirų savybių susijungimą (susijungimas ir yra šis judėjimas) į esmingąją visumą; Coheno teorijoje – elemento įsijungimą į sprendinį. Rosenzweigo aprašymo kalbos sukūrimas atliekamas įvedant skiriamų Coheno ir Goethes teorijos aspektų sutapatinimą: Rosenzweigo profenomenas taip pat

---

apskritai nestudijavo, o Husserlio paskaitų klausė vos keletą kartų. 1918 m. rašydamas laišką Margritai Huessy savo įspūdį reziumavo šitaip: „Dar vienu filosofu mažiau“. Po 1919 m. vykusio vakarojimo Husserlio namuose, Rosenzweigas, anot jo žmonos, tepridūrė: „per gražu kad būtų tiesa“. (Casper, B. *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis: Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs/ Rosenzweig, F.(2002). Der Stern der Erlösung. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek.*)

<sup>26</sup> Steiner. R. *Goethes naturwissenschaftliche Schriften*. Taschenbuchausgabe Stuttgart 1962. p. 311 Reiškinytis Goethes nusakomas kaip savybė ir šia prasme kiekvienas daiktas savo visumoje susideda iš atskirų savybių, kurių prokoreliacija nulemia šio daikto esmės išskyrimą. Profenomeno pamatymas suponuoja emocinio susižavėjimo išraišką, pvz.: „gražu!“ ir šia prasme, kaip „gyvenančio žmogaus“ santykio su pasauliu išraiška, profenomenas nepriklauso objektyvaus mąstymo kompetencijai. (Plg.: Steiner, R. (1962). *Goethes naturwissenschaftliche Schriften*. Taschenbuchausgabe, Stuttgart. P. 311-315) Profenomeno supratimas per jo savybiškumo aspektą – svarbi profenomeniškosios tikrovės aprašymo kalbos sąlyga, tačiau Rosenzweigo esmėžiūros strategija, kaip ir pačios profenomeno sąvokos vartojimas, iš esmės skiriasi nuo Goethes pasiūlytos.

<sup>27</sup> Cohenas matematinio elemento kilmę nurodė per „diferencialinio nieko“, arba kitaip: „nykstamai mažėjančių skaičių“, koncepciją. Matematinis nulinis „Niekas“ mąstymo procese nesuponuoja skaičiaus, bet pats dalyvauja kaip elementas. Todėl matematinio mąstymo pagrindimas turi būti atliktas remiantis kitokiu vavyumo funkcionavimo suvokimo principu. Coheno išskirtas principas nurodo, jog pažinimas visuomet juda nuo Niekos, prie Kažko. Atskiras matematinis elementas, kaip „skirtybė“, atsiranda iš neiginio neigimo, tačiau kaip toks, jis yra niekur nekreipiantis „Neniekas“. Tik savo funkcijoje, kurią jis atlieka sprendinyje, jis yra tai, kas ir turi būti pagal savo paskirtį. (Plg.: Cohen, H. (1968). *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Suhrkamp.)

ižvelgiamas per jo savybiškumą, tačiau *savybės* vardu pavadinami Coheno pažinimo teorijos elementai: konkretus mąstymo elementas, kaip atskirybė bei sprendinys, kaip atskirųjų junginys. Aprašant profenomeniškąją tikrovę, ji pateikiama kaip susidedanti iš *atskirybės* ir *atskirųjų junginio*, elementų.

Visais – „*metafizinio Dievo*“, „*metaloginio pasaulio*“ ir „*metaetinio žmogaus*“ atvejais šie elementai lieka galiojančiomis jų aprašymo išraiškomis. Istorinę Rosenzweigo aprašymo kalbos genezę užbaikime aktualizodami jungtinumo faktorių: kaip ir Geothei (nors jis, kaip minėjome, išimtinai kalba apie atskirus – Husserlio terminologija – „*gyvenamojo pasaulio*“ dalyvius – daiktus, gamtos reiškinius) Rosenzweigui profenomenas atsiveria per jo savybių susijungimą. Būtent šis susijungimas yra profenomeno savo esmėje *konstitucija*.<sup>28</sup> Ją Rosenzweigas išreiškia jungtuku „*Ir*“ (*Und*).<sup>29</sup> Aktualizuodami jungtinumo faktorių, kartu turime paminėti paraleliai vedamą – iš pažiūros, tik formaliai pristatomą, tačiau galiausiai – turinčią lemiamą ir pirmaeilę funkciją – *pirmažodžių* (*Urworte*) temą.

Trys *pirmažodžiai* – atskirųjų jungtinumą sąlygojantis „*Taip*“ (*Ja*) atskirybės atsiradimą sąlygojantis „*Ne*“ (*Nein*) bei būtiną jų susietumą išreiškiantis „*Ir*“ – profenomeniškosios tikrovės aprašyme galioja kaip dalyvaujančios šioje tikrovėje, iki-kalbinės išraiškos, nulemiančios kalbą ir mąstymą (reali *pirmažodžių* genezė Rosenzweigo mąstyme gali būti aktualizuota tik persikėlus į teologinę jo mąstymo dalį, ji priklauso tai pačiai problematikai, kuriai priklauso ir aprašomosios profenomenų specifikos sąlyga; kaip ir šios sąlygos, taip ir *pirmažodžių* temos papildomą kontekstą paliekame tolimesnės darbo eigos problematikai). Kadangi aprašyme *pirmažodžiai* dalyvauja kaip apčiuopiamos profenomeniškosios tikrovės reiškimosi formos, įtakančios mąstymo procesus, galima sakyti, jog pasitelktas diferencialinės matematikos metodas bei Geotes profenomeno samprata pasitarnauja kaip *pirmažodžių* funkcionalumo paaiškinimas. Kita vertus, *pirmažodžių* panaudojimas aprašyme išlieka greičiau formalus, nei realiai būtinas, kadangi Rosenzweigas visus mūsų aukščiau išskirtus aprašymo kalbos aspektus suvienija pateikdamas loginius vedinius, bei taip galiausiai susikurdamas išbaigtą *metakalbą*. Joje *pirmažodžiai* dalyvauja nepastebimai – kaip iš anksto sąlygoję Rosenzweigo pateikiamas jungtinumo operacijas. Visos šios pastabos aiškesnės tampa pereinant prie aprašymo pristatymo. Kadangi, mūsų manymu, sukurti alternatyvią Rosenzweigo pasirinktai,

---

<sup>28</sup> Plg.: Casper, B. *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis: Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs/* Rosenzweig, F.(2002). *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. VIII-IX.

<sup>29</sup> Plg.: Rosenzweig, F.(2002). *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. 35.



metakalbą, vargu ar įmanoma<sup>30</sup>, žemiau pristatome profenomeniškosios tikrovės aprašymo kalbos suformulavimą, elementų skirtį, kaip atsiremiančią į *pirmažodžių* aktualizavimą bei profenomenų aprašymo rezultatus. Iš visų jų mums liks svarbiausias „*metaetinis žmogus*“. Profenomeniškosios tikrovės aprašymas prasideda nuo to *taško*, kuriame mes baigėme pirmąjį šios darbo dalies skyrių - „*archimedinio*“ - „*žinojimo nieko*“.

## 2.1 Elementai

„*Žinojimo nieko*“, kaip mąstymo pradžios taške, profenomeniškąją tikrovę Rosenzweigas mąsto pateikdamas tris autonomiškas profenomenų tikroves: Dievo, pasaulio ir žmogaus. Visų jų aprašymas pasižymi analogiška - antinomine struktūra kurią sudaro „*patvirtinimo*“ (atitinka pirmažodis *Ja* - simbolių kalboje – „A“) ir „*neigimo*“ (pirmažodis *Nein* – simbolių kalboje – „B“) elementai, sujungti jų santykį konstituojančiu jungtuku „*Ir*“ (pirmažodis *Und* - simbolių kalboje - „=“). Bazinė Rosenzweigo formuluotė (jis ją nekeisdamas perima iš Coheno) pateikianti aprašymo struktūrą bei vidinį jo kryptingumą skamba šitaip: „*Iš Nieko į kažką atsiveria du keliai: kelias į Nenieko patvirtinimą (Bejahung des Nichtnichts) ir kelias į Nieko paneigimą (Verneinung des Nichts)*.“<sup>31</sup> Jau šioje formuluotėje pastebime, jog šie „*du keliai*“ yra tarpusavyje susiję: patvirtinimas yra skirtas ne *Niekui*, bet *Kažkam*, kas „*nėra Niekas*“. Pastarasis neiginio neigimas nesuponuoja jokios tapatybės, bet tik parodo skirtybę. Taigi, patvirtinimas yra galimas tik todėl, jog anksčiau įvyksta *Nieko* neigimas; patvirtinimas yra skirtas skirtybei. Vis dėlto šis „*anksčiau*“ nėra pirmesnis už patvirtinimą. Patvirtinimo funkciją puikiai išreiškia sakinio, kaip skirtingų žodžių junginio pavyzdys, kuriame „*Ja*“ - „*tylusis sakinio dalių sąjungininkas*“, kiekvieną paskirą reikšmę (žodį), suponuoja bendram sakinio dalių jungtinumui bei savaime rekonstruoja paskirą reikšmę iš jos autonomiško „*ne-kitap*“ (*nicht anders*) į prieveiksminį „*taip*“ (*so*). Junginyje esantis žodis yra „*taip*“ ir „*ne-kitaip*“. Teiginys, jog „*das Non ist post Sic*“, pažymi potencialiai visuomet esantį atskirybės judėjimo kryptingumą link patvirtinimo,

---

<sup>30</sup> Nei vienas iš mūsų aukščiau pateiktų autorių to daryti nesiima, taip pat to nedaro nei vienas iš 1999-2005 m. vykusio Kasselio miesto universitete „*Auseinandersetzung mit dem zerstorten jüdischen Erbe: Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen*“ projekto dalyvių, projekto pagrindu išleistame, straipsnių rinkinyje. (Kowarzik, W.S. (2004). *Auseinandersetzung Mit Dem Zerstorten Jüdischen Erbe : Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen (1999-2005)*. Kassel university press.) Toks profenomeniškosios tikrovės aprašymo problematikos neaktualumas suprantamas – Rosenzweigo filosofijos svarbiausios detalės priklauso ne filosofinei, bet teologinei jo mąstymo daliai bei jos galutiniam išprasminimui, sąlygojančiam istorinį žydų ir krikščionių religinių bendruomenių susivienijimą.

<sup>31</sup> Rosenzweig, F.(2002). *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. 23.

t.y. perėjimą iš neišbaigto „*ne-kitaip*“ į beribį ir tobulą „*taip*“.<sup>32</sup> Nuolat išskylantis jungtinumo ženklas „*Ir*“ žymi šią besikartojančią judėjimo trajektoriją, kuri skirtingų profenomenų aprašyme įgauna atitinkamą skirtingumą, atveriantį paradoksalį Dievo, pasaulio ir žmogaus prigimtį. Toliau pateikiame šių profenomenų antinominius vedinius:

**a) Metafizinis Dievas (A=A)** „*Apie Dievą nežinome nieko*“ ir šis *Niekas* – žinojimo pradžios taškas, iš kurio veda du minėti keliai: „*Nenieko patvirtinimas*“ ir „*Nieko paneigimas*“. Dieviškasis „*Ja*“ – kaip ir kiekvienas patvirtinimas, atliekamas savo plotmėje yra *visuotinantis*: išvedantis esybę iš jos „*ne kitaip*“ į beribį „*taip*“. Šis „*taip*“ neperkeičia esybės veido, bet įsisavina ją jos skirtybėje.<sup>33</sup> Kitaip tariant, subjektas, kurio skirtybė nusakoma per jo predikatą ( $y=x$ ), dievybėje yra nusakomas kaip jis pats ( $x=y$ ).<sup>34</sup> Patvirtinantis dieviškas „*Ja*“ yra savyje rymojanti (*ruhendes*) *Physis* – nejudanti beribė būtis, jo esmė, talpinanti savyje *Nenieko* daugybę. Ją simbolizuoja jokios krypties neturintis - A. Kaip grynas judėjimas (*Bewegung*), Dievas yra neiginio neigimas: jis yra laikinas ir siekiantis savosios esmės – *Physis*.<sup>35</sup> Neigimas yra dvipusiškas, mat kaip konkretus „*Ne*“ – jis visuomet laikinas (pasaulyje atpažįstamas kaip laikinybės – B sukūrimas) bet kaip visais laikais besitęsiantis – jis yra amžinas. Neigimas yra *beribė* Dievo *savivalė* (*unendliche Willkür*) siekianti savo „*tingiojo Ja*“, kuriame „*bus užgesinta neišsenkanti beribio Ne galia*“<sup>36</sup> ir šia prasme Dievas yra „*visais laikais atsinaujinantis daiktų pagrindas*“ (*immerwährende Grund der Dinge*)<sup>37</sup>. Šį dieviškumo matmenį nusakome matematiniu A= simboliu. Taigi, Dievas yra savo esmės, kaip savo būtinybės, amžinai geidžianti „*beribė savivalė*“: A=A.

**b) Metaloginis pasaulis (B=A)** Pasaulio ir Dievo sąsają Rosenzweigas parodo per dieviškosios savivalės A=, kuris yra pasaulio profenomeno, kaip neiginio paneigimo konstitutyvi tikrovė: baigtinių esaties formų – „*ypatybių*“ (*Besonderen*) egzistavimo meta-sąlyga, suponuojanti „*visais laikais atsinaujinančią pasaulio*“ (*allzeiterneuerte Welt*) kokybę.<sup>38</sup> „*Ypatybė*“ - „*ne-kitaip*“ neturi savyje judėjimo krypties – ji atsiranda ir tiesiog „*yra*“ – „*es ist*“. Šį baigtinį pasyvumą Rosenzweigas išreiškia simboliu – B. Pasaulio esmė yra ne ši savyje rymojanti esaties forma, tačiau pats pasaulis, kaip jau-visada-esantis ir įprasminantis šią esybę savajame nuolat pasipildančiame išbaigtume. Todėl jis yra pirmapradiškai logiškas – susiejanti „*pritaikomybė*“ (*Anwendbarkait*), kaip būtinas esinių

<sup>32</sup> Ten pat. P. 31.

<sup>33</sup> Ten pat. P. 46.

<sup>34</sup> Ten pat. P. 30.

<sup>35</sup> Ten pat. P. 29.

<sup>36</sup> Ten pat. P. 33.

<sup>37</sup> Ten pat. P. 69.

<sup>38</sup> Ten pat. P. 102.

bendrumas (*Zusammenhang*).<sup>39</sup> *Logos* yra pasaulio esmė, kurią išreiškia  $=A$ , atitinkamai, iš to seka jog  $B=A$ . („*Mąstymo metafizikos*” formuluotė atrodytų priešingai: galutiniame  $A=B$ ,  $A=$  – mąstymas ieškantis chaotiško  $B$  – turinio, t.y. pažįstantis pasaulio įvairovę, kurią pirmajame skyriuje parodėme kaip suponuojamą vienovę.<sup>40</sup>)

**c) Metaetinis žmogus ( $B=A / B=B$ )** Jei pasaulio esinys - „*ypatybė*“ nepasižymi jokių kryptingumu, tai žmogui šis kryptingumas yra duotas kaip jo išskirtinumo pasaulyje sąlyga, bei tuo pačiu – jo profenomeno skirtingumo nuo pasaulio profenomeno. Kryptingumas, priešingai nei Dievo atveju, yra orientuotas ne į begalybę, bet baigtinybę: žmogus iš prigimties yra baigtinis ir tai yra jo esmė, kurios suvokimas išskiria žmogų iš pasaulio esinių. Ši savyje uždara suvokimo santykį išreiškia  $B=B$ :  $B=$  (*freie Wille*) – neigimo veiksmas siekiantis savo faktinės tikrovės –  $B$ .<sup>41</sup> Formuluotė gali būti priešpriešinama alternatyviai, žmogaus kaip „*politinio gyvulio*“, „*klasikinio mąstymo*“ kritikos kontekste iškylančiai, figūrai.<sup>42</sup> Pastarosios išraiška atitinka antinominį pasaulio struktūros aprašymo vedinį:  $B=A$ , kuriame individas, kaip pasyvi baigtinybė yra *pri-imamas* į pasaulio *Logos*.  $B=B$  Rosenzweigas nusako savivokos „*Pats*“ (*Selbst*), kuriuo žmogus atsiskiria nuo pasaulio. Jis tampa „*aklas ir kurčias*“ pasaulyje: šis „*Pats*“, pvz.: atsispindi mirštančiojo veide.<sup>43</sup> Taigi, atsiskyrimas yra ne siekis, bet pasekmė – „*Pats*“ iškyla tik kaip grynas suvokimas, konstituojuantis savo pirmumą „*visada-jau-esančio*“<sup>44</sup> pasaulio atžvilgiu. Tačiau toks pirmumas yra grynas negatyvumas, atskiriantis žmogų nuo „*palaimingo pasaulio tingumo*“, nes pasaulis jam iškyla kaip jo „*Paties*“ ne-galimybė: pasaulis yra visiškai „*kas kita*“ (grynoji „*ne-kitaip*“ konstitucija), palyginti su tuo, kas yra jis „*Pats*“, esantis „*taip*“ ir „*ne-kitaip*“.

Rosenzweigo profenomeniškosios tikrovės aprašymas, kol kas buvo pristatytas kaip trys išbaigtos tikrovės, parodant galimą jų santykinumą bei skirtingumą. Iš visų profenomeniškosios tikrovės dalių, išskiriame žmogaus profenomeną. Jo pristatymas suprantamesnis taps praplėtus jo aprašymą. Metaetinio žmogaus klausimo plėtojimas Rosenzweigo mąstyme yra susijęs su filosofinio ir teologinio mąstymo sąsajos pagrindimu, įtraukiant *apreiškimo* (*Offenbarung*) temą, pozityviaja sąvokos prasme. Žmogaus profenomeniškosios tikrovės išskleidimas yra pamatinė profenomeniškosios tikrovės dalyvių suvienijimo sąlyga, todėl toliau, pratęsdami jo aprašymą, išskirsime jo, kaip „*ypatybės*“ atsiradimo bei gyvenimo trajektorijas.

---

<sup>39</sup> Ten pat. P. 46.

<sup>40</sup> Ten pat. P. 54.

<sup>41</sup> Ten pat. P. 72.

<sup>42</sup> Ten pat. P. 35.

<sup>43</sup> Ten pat. P. 74.

<sup>44</sup> Ten pat. P. 79.

## 2.2 At-skirtis

Metaetinio žmogaus profenomeno pristatyme, buvo parodyta, jog „ypatybės“ kelias visuomet veda į bendrybę, kuri sukuria jos „ne-kitaip“ (*nicht anders*), kaip „taip“ (*so*). Klausimas „kada ir kur“ ši pasaulio-dalyvė (*An-teil*), esanti „taip“ ir „ne-kitaip“ grįžta į savo pirmą pradžią „ne-kitaip“, taigi, kada gi pasirodo „Pats“, gali būti atsakyta tik žmogaus, kaip „ypatybės“, aprašymo pagalba. „Ypatybė“ pasižymi įprasminimo trajektorija, kurioje būtinybę išreiškiantis *Logos* optimalizuoja jos egzistenciją dalyvavimu socialiniame pasaulyje. Šioje kelionėje „Pats“ galimybė yra betarpiškai susijusi su žmogaus, kaip „ypatybės“, baigtinumo „savybe“. Tokia sąsaja mums siūlo atkreipti dėmesį, jog egzistencialistinė baigtinumo „kategorija“ gali būti išreikšta besitęsiančios linijos, turinčios aiškų pradžios tašką, bet neturinčios pabaigos, vaizdiniu. Linija mūsų vaizdinyje sutampa su, kaip mes pavadino - „optimalizuojančios trajektorijos“ tąsa, visuomet išstipstančia pasaulinio *Logos* bendrybėje.

*Logos* neturi nei pradžios nei pabaigos – jis yra beribis, tačiau jo beribiškumas, savo struktūra primena dieviškojo profenomeno neigiantį elementą:  $A=$ , t.y. jis yra beribis tik kaip visą laiką atsinaujinantis -  $=A$ . Šis niekad nepraeinančio, atsinaujinančio pasaulio veidas (*Antlitz*) *persmelkia* baigtinę esatį sukurdamas jos vietą beribėje „kosmoso plastikoje“. Baigtinumo linija, kurią šiek tiek savavališkai ėmėme brėžti tarytum „ant viršaus“  $B=A$  santykio, minėto išstiprimo, kaip dalyvavimo pasaulyje atveju niekur nedingsta – jos savarankiška tąsa vyksta darniai įsikomponuodama į visatos (*das Ganze*) įvairovę, kol „viena diena“ grįžta pirmą pradžią at-skirtis „atimdama iš jo daiktus ir visą gėrį“: „jis tapo beturtis, turi tik save, pažįsta tik save, niekas nepažįsta jo, nes nieko nėra anapus jo“<sup>45</sup>.

At-skirties taškas, kuriame visuomet buvusi viena linija perskyla pusiau, sutampa su pradžios – „ypatybės“ atsiradimo pasaulyje tašku, tačiau priešingai nei anksčiau, šis taškas yra toks pat naujos pradžios, kaip ir pabaigos taškas. Pabaigos – nes nebėra grįžtama į *Neniekui* priklausančią kelionę, pradžios – nes neigimas, siekdamas tik savęs paties, sukuria „naują žmogų“ – jo „Pats“, kuris nebegali būti mąstomas kaip skirtybė, bet tik kaip tapatybė.<sup>46</sup> Šį pokytį Rosenzweigas iliustruoja paminėdamas Goethes eilėraštį, „*Edel sei der*

<sup>45</sup> Ten pat. P. 76.

<sup>46</sup> Tokią tapatybę, kaip „tragišką herojų“, Rosenzweigas atranda tiek graikų, tiek moderniojoje (visų pirma Fausto) tragedijose. Skirtumas tarp jų galėtų būti paaiškintas „tragiškojo herojaus“ elgsena. Graikas visuomet mąsto, kalba ir kuria „monologus“, kurie slepia bei tuo pačiu yra visiškai priklausomi nuo savyje uždaro baigtinumo suvokimo. Jog graiko Olimpas slepia tragišką jo esmę, gerokai anksčiau parodė jaunas Nietzsche. (Plg.: Nietzsche, F.(1993). *Tragedijos gimimas*. Vilnius: Pradai. P. 44-46) Reikia manyti, jog Rosenzweigui jo

*Mensch...*<sup>47</sup>, kuriame konkretizuojama egzistencijos, išreikštos B=B santykiu, pobūdis. Laikiškumo dimensija nurodo intensyvią baigtinumo patirties kokybę, išskiriančią žmogų iš kitų pasaulio esinių. Matematiniais B=B simboliais išreiškiamas santykis žymi paradoksalų šios skirtybės tapsmą, visuomet užsibaigiantį autonomiškoje egzistencijoje: „*Pats*“ yra vienišas (*einsame*) žmogus griežčiausia šio žodžio prasme<sup>48</sup>. Jo nusakymui netinka psichologinė žmogaus asmens nusakymo sąvoka – asmenybė (*Persönlichkeit*), nurodanti bendrinį pasaulio *Logos* turinį.<sup>49</sup> Ši asmenybės ir „*Pats*“ skirtis aiškesnė tampa etinėje apmąstymų plotmėje.

Dėka negatyvaus aukščiau pateiktų antinominių vedinių santykio (B=B /B=A), pastebime, jog etinis įstatymas, kaip dorovinė maksima, visuomet priklauso socialinei gyvenimo plotmei: tai turinys kuris sukuria *atsakingą* subjektą, išveda jį iš jo „*ne-kitaip*“ į „*taip*“; šis „*taip*“ visuomet gali būti išreikštas ir išplėtotas objektyvioje *Logos* bendrybės plotmėje.<sup>50</sup> „*Pats*“ neturi jokio turinio, kaip to, ką jis būtų gavęs „iš išorės“, jis „*Pats*“ yra gryna, kylanti iš žmogaus santykio su savimi pačiu, *atsakomybė* – neįpareigota jokio – nei religinio, nei pasaulietinio *Logos*.<sup>51</sup> Iš čia kyla ir jo „*vienatvė griežčiausia šio žodžio prasme*“. Priešingai nei asmenybė, kurios pagalbinė sąvoka, išryškinanti asmens išskirtinumą (jo artimumą savo „ištakoms“, kuris vis dėlto tėra didesnė distancija nuo grupės, ar skirtingų grupių (diskursų) mąstymo vedinys) – individualybė, „*Pats*“ nėra su niekuo sulyginamas, tačiau ne todėl jog jis išskirtinis, o todėl, jog jo nėra iš ko išskirti. Jo *Ethos* yra jis „*Pats*“ ir šia prasme jis meta-etinis. „*Aplink jį tvyro beribė žmogiškojo Nenieko tyła; jis pats yra skambesys, kuris šioje tyloje skamba, baigtinis ir tuo pačiu beribis*“.<sup>52</sup>

---

įžvalgos buvo svarbios. Savo ruoštu Fausto metaetinis „*Pats*“ visuomet išlieka ieškotojas, kreipiantis savo akis į pasaulį, tiesa, kreipiantis „neteisingai“ – visi moderniosios tragedijos herojai yra filosofai, jų klausimai visuomet yra „kodėl“ ir kaip tokie, suponuojantys savyje ydingą nepasiekiamybės siekį. (Plg.: Rosenzweig, F.(2002). *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. 83-86, 233-235)

<sup>47</sup> *Nur allein der Mensch  
vermag das Unmögliche: Er unterscheidet,*

*Wählet und richtet;  
Er kann dem Augenblick*

*Dauer verleihen.* (Goethe, J.W. *Edel sei der Mensch/ Sämtliche Werke*, Bd. 1. Zürich, 1950. P. 325.)

<sup>48</sup> Rosenzweig, F.(2002). *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. 77.

<sup>49</sup> Ten pat. P. 21.

<sup>50</sup> Ten pat. P. 36.

<sup>51</sup> Ten pat. P. 185.

<sup>52</sup> Ten pat. P. 69.

### 2.3 Persilaužimas (*Durchbruch*)<sup>53</sup>

Šią at-*skirties* temą Rosenzweigo filosofijoje būtų klaidinga įvertinti kaip savarankišką aprašymo sritį, nuosekliai pristatomą greta kitų profenomeniškosios tikrovės sričių. Metaetinis „*Pats*“ yra generuojanti Rosenzweigo „*naująjį mąstymą*“ tema, kaip sujungianti filosofinę bei teologinę jo kryptis. Jau pirmajame skyriuje, atsiribojus nuo „*mąstymo metafizikos*“ bei išskyrus „*naujojo*“ filosofavimo sąlygas, buvo tuo pačiu atsiribota nuo potencialiai galimo aristotelinio *tertium non datur* priekaišto. Vis dėlto galutinai aiški šio „*tertium*“ galimybė (dabar jau kaip būtinybė) paaiškėja tik metaetinio „*Pats*“ temos pasirodymo dėka. Šio „*trečiojo*“ aiškumas slypi ne įtikinamame Rosenzweigo profenomenų aprašyme, bet tokio aprašymo ir pradinio „*naujojo mąstymo*“ atskaitos taško sinchronizavimesi. Tai ką mes pirmajame skyriuje išskyrėme kaip „*naujojo mąstymo*“ galimybės sąlygas, pasiekus metaetinio „*Pats*“ temą lieka atidėta, tačiau atidėta ne kaip *tertium non datur*, bet būtent žvelgiant iš šio „*trečiojo*“ žvilgsnio taško. „*Pereidamas*“ iš filosofinės į teologinę savo mąstymo dalį, Rosenzweigas trumpam užima Buberio „*susvetimėjusio žmogaus*“ „poziciją“<sup>54</sup>. Priešakyje du „paveikslai“: vienas, kuris priklauso jo paties profenomeniškosios tikrovės aprašymui, kitas – „*mąstymo metafizikos*“ „*nutapyta tikrovės freska*“.<sup>55</sup> Šioje tarpinėje būsenoje Rosenzweigo mintį palydi pabiri, niekur nekreipiantys: „*o jeigu?*“, „*tikriausiai...*“ bei „*kas žino?*“<sup>56</sup>.

„Neapsisprendėliška“ situacija ir įveda minėtą sinchronizaciją. Išlaikant matematinių simbolių kalbą, ją galima būtų išreikšti kaip perėjimą nuo atsiribojusios nuo „*mąstymo metafizikos*“, mūsų metodologiškai išreikštos, „*naujojo mąstymo*“ galimybės:  $B=$  į autonomišką  $B=B$ . Klausimas: kodėl Rosenzweigas tai padaro, t.y. kodėl jis paprasčiausiai nepratėsia savo apmąstymų, išlaikydamas jau pradžioje savojo *opus magnum* „pelnytą“ skaitytojo santykį su savo filosofija, gali būti atsakytas tik priimant domėn *pozityvią* jo filosofinio-teologinio mąstymo kryptį.

Apmąstomos temos ir nuo pat kūrinio pradžios pareikalautos jos atžvilgiu, mąstymo nuostatos sinchronizavimas, akimirksniškai „*uždaro mąstymą*“, tačiau tik tam, kad parodžius šį

<sup>53</sup> Casperis, analizuodamas Rosenzweigo „*Išganymo žvaigždė*“, vieną savo skyrelių, skirtą filosofinio ir teologinio „*naujojo mąstymo*“ momentų susiejimui, pavadina: „*Rosenzweigs Durchbruch zu einem hermeneutischen Denken*“. Mes šiame poskyryje siekiame savitu keliu parodyti šį perėjimą, tačiau pasiliegame Casperio pasitelktą metaforą. (Plg.: Casper, B. *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis: Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs/ Rosenzweig, F.*(2002). *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek . P. XI.)

<sup>54</sup> Plg.: Buberis, M.(1998). *Dialogo principas I. Aš ir Tu*. Vilnius: Katalikų pasaulis.P. 138-139.

<sup>55</sup> Plg.: Rosenzweig, F.(2002). *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. 14.

<sup>56</sup> Plg.: Ten pat. P. 92-95.

uždarumą, pereinant prie teologinės dalies, „naujasis mąstymas“ iš naujo pakartotų savo, kaip galimybės statusą, parodydamas, jog žmogiškoji būtis, kaip ir „mąstymo metafizika“ turi savo būtinybės logiką, kurią galima įveikti taip pat, kaip kad buvo įveikta pirmoji. Priešingai nei siūlo negatyvioji teologija, Rosenzweigas žmogaus ir Dievo „susitikimą“ mąsto pozityviai: *apreiškimas (Offenbarung) įvyksta (ereignet sich)*<sup>57</sup>, tačiau ne (kaip būtų galima tikėtis iš aktualizuotos dviejų paveikslų priešstatos situacijos) Buberio „Dievo ištikties“ (Dievas ištinka), bet paties žmogaus santykio su pasauliu, ir tik per jį ir su pačiu Dievu, prasme. Kitaip tariant, „naujojo mąstymo“, atsidūrusio šioje metafizinio „Pats“ situacijoje, „persilaužimas“ (*Durchbruch*) į teologinį mąstymą yra priklausomas nuo metaetinio „Pats“, kaip grynosios savasties, atsigręžimo nuo savęs į pasaulį. B=B simboliais išreikštame santykiyje, „laisva valia“ (B=) turi likti viena. Tokiu būdu ji netampa „tipine“, kaip ji buvo išreikšta matematiniais simboliais: B=A, pasaulio „ypatybe“ – asmenyje.<sup>58</sup> Jos santykis su pasauliu priklauso jai pačiai. „Laisvos valios“ atveju, santykis su pasauliu išreiškiamas taip pat: B=A, tačiau santykio ženklas priklauso ne pasauliui, bet pačiai baigtinybei. Šis „naujasis“ B= formaliai sutampa su pirmame skyriuje pateikta „naujojo mąstymo“ nuostatos, kaip mąstymo galimybės sąlygų išskyrimo, formuluote.

Pastebėjimas, jog „atidaus dėmesio-į-tai“ (*aufmerksamen Achtens-auf-das*)<sup>59</sup> suformulavimas atitinka „apreiškimo sąmonės“ struktūrą, primena, jog Rosenzweigo filosofija yra „tikėjimo filosofija“, arba kitaip: filosofinis-teologinis mąstymas, ieškantis, tradicinės metafizikos terminais tariant: toli viena nuo kitos atitrūkusių, imanencijos ir transcendencijos sričių susitikimo. Toliau mūsų dėmesio centre: šios „apreiškimo sąmonės“ išgryninimas. Sutinkant su nuosekliomis Casperio pastabomis: aprašytieji profenomenų elementai, be apreiškimo gresia likti savarankiškoms teorinėms konstrukcijomis.<sup>60</sup> Neįgyvendinus galimybės statusą turinčio (juk galiausiai tai tik nuosekliai parodytas sutapimas), apreiškimo bei profenomeniškąją tikrovę mąstančios, sąmonių susitikimo, tokiomis jie ir lieka.

---

<sup>57</sup> Ten pat. P. 107.

<sup>58</sup> Ten pat. P. 81.

<sup>59</sup> Plg. Casper, B. *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis: Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs/ Rosenzweig, F.(2002). Der Stern der Erlösung.* Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. XI.

<sup>60</sup> Plg. Ten pat. P. XV.

### 3. Įvykio hermeneutika: „*ereignetes Ereignis*”

Antruoju skyriumi pasiekę „*apreiškimo sąmonės*“ struktūros problematiką, šiame darbo dalies skyriuje sieksime išskleisti šios sąmonės turinį, o antruoju poskyriu – parodyti Rosenzweigo filosofinės-teologijos atliekamą filosofinio mąstymo rekonstrukcijos galutinį rezultatą. Pratešdami „*naujojo mąstymo*“ analizę, grįžtame ten, kur baigėme pirmąjį skyrių, nuo ko pradėjome profenomeniškosios tikrovės aprašymą, bei galiausiai – kur palikome metaetinio „*Pats*“ uždaramą – į tą patį „*archimedini*“ „*žinojimo nieko*“ tašką. Nepaisant to, jog šis taškas „tas pats“, trečią kartą prie jo sugrįždami, mes jau esame aktualizavę svarbiausius probleminius Rosenzweigo mąstymo aspektus: profenomenišką tikrovę (kol kas uždara savo viename) bei metaetinį „*Pats*“ (uždara savyje egzistenciją). Rosenzweigo filosofijoje šie du kontekstai susisiekiama: metaetinio „*Pats*“ įveika, aktualizuojanti „*naująjį mąstymą*“ naujoje – profenomeniškoje plotmėje, leidžia iš naujo plėtoti profenomeniškosios tikrovės problematiką, tačiau šį kartą, ne per aprašomąjį santykio su ja specifika, bet gyva „*apreiškimo sąmonės*“ *savisklaidą*. Turėdami omenyje šį aspektą, grįžtame prie „*žinojimo nieko*“ taško, kuris, perėjus į teologinę Rosenzweigo mąstymo plotmę, priklauso „*daugybingos įvairovės*“ (apie kurią kalbėjome pirmajame skyriuje, bet pasilikome ją aprašymo problematikai bei galiausiai – metaetinio žmogaus baimei nusakyti), kaip rekonstruotos į *kontingentišką* religinę tikrovę – turiningai ir kreipiančiai link tikėjimo, specifikai.

*Kontingencijos*, kaip atsitiktinio – *galimo* reiškinių egzistavimas, „*naujajame mąstyme*“ sudaro „*apreiškimo sąmonės*” išskyrimo pagrindą: „*galimybė yra varteliai, pro kuriuos filosofija įžengia į teologijos namą*“<sup>61</sup>, todėl „*jau visada*“ egzistuoja galimybė „*išgyventi stebuklą, tačiau pirmiausia, kūrime patirti*“.<sup>62</sup> Rosenzweigo „*apreiškimo stebuklas*” (*Offenbarungswunder*) įvyksta (*ereignet sich*) atsigręžiant į „*visais laikais atsinaujinantį pasaulį*“<sup>63</sup>. Apreiškimas, kaip mąstymo įvykis, implikuoja istorinės sąmonės transformaciją iš tradicinio *linijškumo* į *įvykišką* – čiadabartiškai aktualizuojančią praeities ir ateities laikines dimensijas, istoriją (*Geschichte*). Apreiškimas įvyksta šiomis suvokimo formomis: „*sukurtosios būties*” (*das Ereignis Geschöpflichen Daseins*)<sup>64</sup>, „*kalbinio*

<sup>61</sup> Rosenzweig, F.(2002). *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. 114.

<sup>62</sup> Ten pat. P. 121.

<sup>63</sup> Ten pat. P. 102.

<sup>64</sup> Ten pat. P. 121.



supratimo” (*das Ereignis sprachlicher Verständigung*)<sup>65</sup> bei „istorinės ateities” (*das Ereignis geschichtlicher Zukunft*)<sup>66</sup>. Pateikę „apreiškimo sąmonės” struktūrą, toliau pereiname prie detalesnės jos analizės.

### 3.1 Apreiškimo sąmonė

„Apreiškimo sąmonės” struktūros išsklaida Rosenzweigo mąstyme atliekama per žmogaus, kaip „laisvos valios” egzistenciją-pasaulyje (*An-teil*). Teigdamas: „*jau visada yra galimybė patirti stebuklą*”, netrukus jis nurodo save atrandančios egzistencijos, kaip „*jau-čia-būtis*” (*schon-da-sein*) pobūdį<sup>67</sup>, siejamą su apreiškimo įvykio ontologiniu statusu, atitrauktu nuo metaetinio „*Pats*” ir pasaulinio *Logos* personalijos. Tačiau atotrūkio situacija, pati tiesiogiai nekreipia į apreiškimą, tik suponuoja naują pasaulio atradimą, pastebint jo plastinę (kosmoso) kaitą. Klausimas: „*kur slypi apreiškimo stebuklo paslaptis?*”<sup>68</sup> – Rosenzweigo atsakomas neišleidžiant iš akių parodytos čiadabartiškai suvokiamos praeities laikiškumo dimensijos. Šiame atotrūkyje ir egzistencijos savęs, kaip esančios-pasaulyje, kuris „*prieš visa yra*”, atradime, slypi naujų ontoteologinių kalbos kriterijų išskyrimo prieiga: „*kadangi kalba yra Kūrėjo rytdienos dovana (die Morgengabe des Schöpfers) žmonijai ir bendras „žmogaus vaikų” gėris, kuriame kiekvienas turi savo ypatingą dalį, žmogus tapo žmogumi kalbėdamas*”<sup>69</sup>.

Kalbos problematiką, kaip „apreiškimo sąmonės” kartinį tikrovės suvokimo tašką, Rosenzweigas pristato aktualizuodamas *pirmažodžio* ir gramatinės kalbos išraiškos tarpusavio susietumą, kuriame *pirmažodis* pasireiškia tiesiogine jo funkcionalumo, koks jis buvo pademonstruotas „*Elementų*” skyrelyje, prasme. „*Apreiškimo sąmonei*” kalba įgauna savo pirmąpadi pavidalą, o elementų aprašymo kokybė iš esmės transformuojasi, pamesdama diferencialinės matematikos bei loginės metakalbos funkcijas, turėjusias rekonstruoti profenomeniškąją tikrovę – tiksliau, paaiškinti *pirmažodžio* funkciją bei pateikti jos sąveikos su gramatine tikrove, logiką. Du klausimai buvo palikti atviri antrajame skyriuje. Vienas jų, čia turi būti iškeltas: „*Kas yra pirmąžodis?*” *Pirmažodis* yra žodžio *pranašo* (*Verheißung*) metafora nusakoma meta-figūra, priklausanti tik „*gyvenančiai kalbai*” (*lebendigen Sprache*). Jis yra sąlyga pačios kalbos, o kaip tokia sąlyga, *pirmažodis* yra

---

<sup>65</sup> Ten pat. P. 123.

<sup>66</sup> Ten pat. P. 197.

<sup>67</sup> Ten pat. P. 146.

<sup>68</sup> Ten pat. P. 121.

<sup>69</sup> Ten pat. P. 122.

prasmė. Kaip kalbos pranašystė, persikėlus į biblinį pasakojimą, jis tampa pačia tikrove, kurią kalba pranašas, bei kuria kreipiasi į žmogų Dievas: „*kai pranašas praveria burną – jo lūpomis kalba Dievas*” – todėl jis gali sakyti – „*taip kalba amžinasis*”<sup>70</sup>.

Rosenzweigas pateikia Adomo istorijos pavyzdį, kuriame nuskambantis „*Adomai, kur tu?*” – api-brėžia „pirmojo žmogaus” vietą Dievo akyse.<sup>71</sup> Klausimas orientuotas ne į žmogaus esmę, bet žmogų, kuris *susitelkęs* savo esatyje gali pasakyti – „*aš čia!*”, arba likti kurčias ir prarasti santykį, nukreipdamas jį nuo savęs per nuasmeninančias „*jis, ji*” į-vardinių žodžių funkcijas. „*Aš čia!*” – priklauso visiškai kitai šauksmo kokybei, nei numato metaetinis „*Pats*” savo sąmoningumo struktūrinėje išraiškoje. Jei kreipinys pasigirsta ta prasme, kokia šį kreipinį taria Dievas, kokia prasme jis pateikiamas Rosenzweigo, atsakantysis turi būti *Kažkas*, kas nepriklauso šiam pasauliui, bei tuo pačiu esmingai yra pats šis pasaulis. Atsakyti į Dievo kreipinį, Rosenzweigo prasme, reiškia pasirodyti ta *sutikimo* kokybe, kokią ją sukuria pats Dievo kreipinys, sujungiantis egzistencijoje visas tris, mūsų aukščiau skirtas, „*apreiškimo sąmonės*” tikroves: iki-*kalbinės* tikrovės, kaip dalyvaujančios kiekviename žodyje, *girdėjimą*, savo *esaties* konkretumo suvokimą *sutverties* (*Geschöpflichen*) požiūriu, bei galiausiai – atradus savo *vietą* Dievo akyse – *vylimąsi* jo malonės, kaip ateinančio *išganyimo* (*Erlösung*). Tad atsakyti „*aš čia*”, mūsų plėtojama prasme, reiškia išgirsti Dievo tariamą „*Tu*”, kuriame slypi žmogaus, kaip *esaties*, Dievo sukurtoji tikrovė – *siela*, t.y. paties Dievo *sukurta* „*šviesa pasaulyje*”.<sup>72</sup> „*Apreiškimo sąmonė*”, per savo čiadabartišką egzistenciją tampa „*dabarties šviesa*” (*Licht der Gegenwart*), kurią Rosenzweigo mąstyme atpažįstame kaip pirmapradiškai *dialoginę*. Praeities – kaip sukūrimo atnaujinimas įvyksta čiadabartiškame dialogo įvykyje. Dievas sukūrė *sielą* ne kaip pasaulio dalį, bet savo sąjungininę-pasaulyje, kurią jis jau-visuomet *kalbina*. „*Apreiškimo sąmonės*” dialogiškumas formaliai galėtų būti išskirtas į kelias plotmes:

1) *Dievas kreipiasi į žmogų*, o šis, atsakydamas jam – atsako savo pirmaprade egzistencija-pasaulyje, kaip savo esatimi-*čia* (*Dasein*); 2) *žmogus kreipiasi į žmogų*, o jų santykis yra paženklintas to pirmapradžio tikroviškumo, kuriuo paženklintos jų *sielos*. Dialoginėje situacijoje prasminis santykis yra perkuriamas *kas kart* iš naujo: sutiktasis visuomet pirmiausia turi *ypatybės* - „*ne-kitaip*” statusą, tačiau suprastas kaip toks, jis savo anonimine priešstata, kelia klausimą: „*ne-kitaip nei kas?*” Intymus dialoginės situacijos

---

<sup>70</sup> Ten pat. P. 198.

<sup>71</sup> Ten pat. P. 172.

<sup>72</sup> Ten pat. P. 172-173.

suponuojamas atsakymas: „*ne-kitaip nei viskas*”<sup>73</sup>. *Kitas* išsiskiria iš pasaulio ir dialoge tampa *vienintelis*, tačiau jo išskirtinumas priklauso ne jam, bet tam, kuris jį sutinka. Plėtojama dialogiškumo problematika, santykio specifikuojimo požiūriu, analogiškai svarbi tiek Rosenzweigui, tiek Buberiui. Jie abu naudoja betarpiškumą išreiškiantį: *Beziehung*, bei matinį santykį žymintį: *Verhältnis*. Pažvelkime į šių sąvokų funkcionalumą atidžiau.

Vadovaujantis Tomo Sodeikos pasiūlyta dialogiškumo analizės metodika per erdvės fenomenologijos tematinis vedinius, santykis gali būti mąstomas kaip *simetrinis* (jį atitinka skirtasis *Verhältnis*) arba *asimetrinis* (atitinka *Beziehung*).<sup>74</sup> Simetriniame santykiyje prasminis laukas skleidžiasi žinant aiškų atskaitos *tašką*, - simetrijos centrą. Pastarajai sąvokai nusakyti, vokiečių kalboje yra keletas alternatyvų: *Mittelpunkt* bei *Zentrum*. Šiame kontekste aktuali pirmoji, talpinanti savyje instrumentinio veikimo potencialą: ji yra žodžių *Mittel* (priemonė) bei *Punkt* (taškas) junginys. *Das Mittel* sąvoka, kaip ypatingai svarbi iškyla skaitant Buberį, kuris aiškindamas „*Aš ir Tu*“ santykį, akcentuoja betarpiškumą. Tikras santykis yra *betarpiškas* (*unmittelbar*), bet koks objektas esantis  *tarp*, kaip priemonė, neigia santykį ir įveda *abstrahavimosi* nuo *Kito* patirties, veiksmą.<sup>75</sup> Ši Buberio dialogiškumo forma artima Rosenzweigo pasiūlytajai, kuri taip pat atsiriboja nuo galimos „trijų“ dialogiškumo situacijos.<sup>76</sup> Simetrija sukuria *atodairą* (*Rückhalt*) bei klasikinių simetrijos centro atžvilgiu formuluojamą dialogo narių susitikimą per tam tikrą paviešinamą turinį (komunikaciją). Turinio viešumas ne tik kad suponuoja dialogo objektyvius kriterijus, tačiau svarbiausia – eliminuoja intymaus betarpiškumo galimybę.

Akcentuodami betarpiškumą bei *Kito* išskirtinumą, grįžtame prie dialoginės situacijos intencionalaus budrumo, kuriame paminėtas „*kas kart*“ nurodo dialogo *atsinaujinimo įvykiškumo* šaltinį. Rosenzweigui šis *atsinaujinimas* yra transcendentinės žmogaus egzistencijos esmės aktualizavimo, kaip „*apreiškimo sąmonės*“ egzistavimo, kertinis aspektas, leidžiantis įtraukti į „*naujojo mąstymo*“ išsklaidą teologinį „*meilės įsakymo*“ (*Liebes Gebot*) vedinį. Įsakymas, kuriame girdime: „*tu turi mylėti...*“ (*Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele und aus allem Vermögen*<sup>77</sup>), galioja kaip prasmės *suvokimas*. Klausimas, ar meilė yra dialoginio budrumo sąlyga, ir jei taip, tai kaip ji, būdama *meile*, o ne *įstatymu*, ateina į žmogaus sąmonę? –

<sup>73</sup> Ten pat. P. 192.

<sup>74</sup> Plg.: Sodeika, T. *Filosofija anapus pasakojimo // Naujasis židinys*. 1993, Nr. 9. P. 46-47.

<sup>75</sup> Plg.: Sodeika, T. *Dialogas ir tekstas // Buber, M. Dialogo principai II. Dialogas Klausimas pavieniui. Tarpžmogiškumo pradai*. 2001. Vilnius: Katalikų pasaulis. P. 18-25.

<sup>76</sup> Rosenzweig, F.(2002). *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. 195.

<sup>77</sup> Ten pat. P. 196.

atsakytinas grįžtant prie Dievo kreipinio, kaip visais laikais skambančio, bet retai išgirstamo, temos.

„*Visais laikais atsinaujinantis pasaulis*“, net nieko konkrečiau nepasakant apie „*artimo meilę*“, reiškiasi kalboje ir gali būti patirtas kaip egzistencijos poreikis *suartėti su Kitu*. Dialogo *budrumas* slypi ne žinojime apie meilės *įsakymą* (šia prasme jis tampa *įstatymu (Gesetz)*<sup>78</sup>), tačiau pirmapradiškame *Kito poreikio suvokime*, leidžiančiame dialogui vyrauti kaip nepriklausomai nuo objektyvių santykio kriterijų, tikrovei. Tikrovė nepraeina, ji yra visatsinaujinanti, kurioje *Kito poreikis* persikelia į neprognozuojamą, bet tuo pačiu laukiamą, susitikimo įvykiškumą: „*tikrame pokalbyje visuomet kažkas nutinka; aš nežinau iš anksto, ką man atsakys Kitas, nes aš pats nežinau, ką aš pasakysiu; aš apskritai nežinau, ar ką nors sakysiu*“<sup>79</sup>. Santykio įvykis Rosenzweigo pagrindžiamas per meilės *įsakymo* įsiterpimą tarp žmonių, sudarantį *susitikimo* pagrindą.

Atsigręžimas į pasaulį, kurį akcentavome kaip „*apreiškimo sąmonės*“ atsiradimo pagrindą, tai naujas dialoginio įvykiškumo įprasminimas. Šiuo požiūriu „*apreiškimo sąmonė*“, kaip dialoginė, savo esmėje yra tokia sąmonė, kuri yra grynas *artimo poreikio* suvokimas, besireiškiantis kaip meilės *įsakymo* laikymasis. Apibrėžiant „*apreiškimo sąmonę*“ kaip dialoginę, svarbiausiu aspektu laikytinas istorinis Rosenzweigo mąstymo kontekstas – t.y. kur ši sąmonė reiškiasi – kas sudaro jos būtinybės *istorinį horizontą*? Tokio klausimo kėlimas aktualizuoja Rosenzweigo jaunystės klaidžiojimą tarp judaistinio ir krikščioniškojo sąmoningumo.<sup>80</sup> Dviejų egzistencijai galiojančių religinių kontekstų aktualus susitikimas įgyvendinamas per tą patį, – „*artimo meilės*“ suvokimą: „*ir žydui ir krikščioniui tai yra įsakymo esmė (Inbegriff). Su šiuo įsakymu kalbančioji siela palieka dieviškosios meilės Tėvo namus ir iškeliauja į pasaulį*“<sup>81</sup>. „Iškeliavimas“ apie kurį kalba Rosenzweigas, sudaro paskutinį „*apreiškimo sąmonės*“ egzistavimo modusą, per jos dialogiškumą, kaip *meilę* artimui, veikiantį kaip „*Dievo žodžio*“ skelbimas.

Baigdami „*apreiškimo sąmonės*“ specifikos pristatymą, pakartotinai keliame klausimą apie filosofijos paskirtį ir vietą šioje – teologinėje „*naujojo mąstymo*“ savisklaidoje. Į jį ir atsakysime paskutiniu juo darbo dalies poskyriu, aktualizuodami „*apreiškimo sąmonės*“

---

<sup>78</sup> Ten pat. P. 174.

<sup>79</sup> Ten pat. P. 151.

<sup>80</sup> Plg.: Kowarzik, W. S.(1999). *Franz Rosenzweig - Der Stern der Erlösung*. Universität Kassel. Prieiga per internetą:< [http://www.uni-kassel.de/~schmiedk/Rosenzweig\\_Stern.htm](http://www.uni-kassel.de/~schmiedk/Rosenzweig_Stern.htm)

<sup>81</sup> Rosenzweig, F.(2002). *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. 229.

dialoginę prigimtį, kaip vienintelę religijos, kaip istorinės sąmonės egzistavimo pagrindimo galimybę.

### 3.2 Amžinasis dialogas (*Zwiesprache*)<sup>82</sup>

„*Apraiškimo sąmonė*“, kaip „*laisva valia*“ atsiverdama pasauliui, siekia įveikti jo vidinį susvetimėjimą, pasireiškiantį per objektyvius mąstymo, gyvenimo ir kalbos kriterijus, neigiančius pirmąją suvokimo galimybę. Nei metaetinis „*Pats*“, nei loginio visuotinio – socialinio pasaulio, neatsiveria pirmąją *Kito poreikio* prasmės faktui, aktualizuojančiam artimo meilės fenomeną: „*meilė artimui yra tai, kas kiekvieną akimirką įveikia nuogą duotybę (Hineingegebenheit) (...) meilė Dievui turi save išreikšti meilėje artimui*“<sup>83</sup>, kaip kad Dievas išreiškia save meilėje kiekvienam. Dievo meilės, kaip gyvenimo prasmės konstitucija, suponuoja šios prasmės išsaugojimą bei nuolat-atsinaujinantį gyvenimą dialoge su *Kitu*.

Suprasdami „*apreiškimo sąmonę*“ kaip dialoginę meilės sąmonę, kuri reiškiasi kalbinio santykio įvykiškume, atkreipiame dėmesį į tokios egzistencijos istorinį-religinį pretekstą. Nors Rosenzweigo filosofijos analizėje „*apreiškimo sąmonė*“ tampa aiški visų prama kaip suvokimo aktas – šio akto atsinaujinimas yra fundamentali tikėjimo, kaip meilės *įsakymo* laikymosi, sąlyga. Istorinis horizontas, kurį minėjome, tai meilės *įsakymas*, kaip išimtinai duotas Dievo *Išrinktajai tautai*. Ir vis dėlto realiai jis egzistuoja tik kaip nuolat iš naujo įvykstanti santykio tikrovė. Plėtojant istorinį Rosenzweigo mąstymo kontekstą, svarbiausiu aspektu tampa „*apreiškimo sąmonės*“ dvipusiškumas. Filosofui, kaip minėjome, svarbi tiek krikščionybė, tiek judaizmas, tačiau vieną visumą jie galiausiai sudaro tik dėka „*apreiškimo sąmonės*“, kaip suvokiančios meilės *įsakymo* „senąjį“ duotumą, bei jo nukreiptumą į pasaulį, per meilės *artimui* fenomeną. Taip meilės *įsakymas* tampa fundamentalia konfesinio susivienijimo, neprarandant skirtingumo, priešastimi:

Prieš Dievą abu, ir žydas ir krikščionis dirba toje pačioje srityje. Jis negali nė be vieno apsieiti. Tarp jų abiejų visiems laikams jis pasėja nesantaiką ir vis tik galiausiai susieja juos, kaip viena kitą papildančias puses. Mums jis davė amžinąjį gyvenimą, jis uždegė mumyse savo tiesos žvaigždės ugnį. Anuos pasiuntė amžinai kelionei (...) iki amžinosios

<sup>82</sup> Rosenzweigas santykį išreiškia tradiciniu – *dialogo* terminu. Išskirdami jo aptariamo dialogo intymumą, bei gretindami su Buberio siūloma dialogiškumo forma, pastebime, jog *Kito* išskyrimas, bei meilės santykio su juo sukūrimas sudaro galimybę dialogą suprasti analogiškai, Buberio pasiūlyto termino – *Zwiesprache*, prasme. Santykio išskirtinumas, kurį įneša ši sąvoka, žymi „*apreiškimo sąmonės*“ egzistavimo modusą, kuris aprėpdamas net ir visą pasaulį, išlaiko kiekvienos sąmonės savarankiškumą. *Zwiesprache* – tai visuomet *dviejų* pokalbis. (Plg.: Buber, M.(2001). *Dialogo principas II. Dialogas Klausimas pavieniui. Tarpžmogiškumo pradai*. Vilnius: Katalikų pasaulis. P. 45.)

<sup>83</sup> Rosenzweig, F.(2002). *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. 243.

pabaigos. Visa tiesa nepriklauso nei jiems, nei mums – tiesoje turime visi tik dalį. Tačiau mes žinome, jog tai yra tiesos esmė – dalimi būti, ir kad viena tiesa, kuri niekam, kaip dalis, nepriklauso, nėra jokia tiesa (...); Dievas (...) yra virš visko, kas jame yra dalis, virš visko, jis yra Vienas.<sup>84</sup>

„Amžinoji kelionė“ yra meilės artimui dialogiškame įvykyje *likimas (Schicksal)*, skirtas krikščioniui. Šis likimas, kaip ir sukurtosios esaties suvokimas, kalbinio įvykiškumo girdėjimas, savo vietos Dievo akyse apsibrėžimas, bei galiausiai – meilės Dievui ir artimui suvokimas, sudaro „apreiškimo sąmonės“ turinį. Likimas, kaip „išsileidimas“ į kelionę, sudaro galutinį „apreiškimo sąmonės“ tikslą, kaip meilės artimui bei Dievo, kaip vienintelės Tiesos skelbimą.

Teologinė apreiškimo plotmė bei jo tikslo pasaulyje pristatymas sudaro naują klausimo apie filosofiją kontekstą. Kad suprasti jos „naująją“ vietą, reikia pakartoti pagrindinius, mūsų pažymėtus, „naujojo mąstymo“ raidos etapus. Kiekvienas etapas, kaip ir pats mąstymo pradžios taškas, buvo paženklintas nežinojimo: išskyrę mąstymo galimybės sąlygas, atsidūrėme anoniminiame „žinojimo nieko“ taške, iš jo perėjome prie profenomeniškosios tikrovės aprašymo, kur metaetinio „Pats“ egzistencija, kaip susidūrusi su savo baigtina tikrove, įvedė mūsų suformuotam mąstymo pobūdžiui savitą iššūkį. Papildomas naujojo mąstymo galimybės sąlygų perklausimas suponavo atsiribojimą nuo aklo egzistencinio uždarumo. Atsiribojus, viena vertus, buvo sugrįžta prie pirminio mąstymo sąlygų skyrimo, kita vertus, šis sugrįžimas turėjo naują plotmę – profenomeniškąją tikrovę. Šioje naujoje plotmėje paaiškėjo, jog pirminės „naujojo mąstymo“ prielaidos atitinka „apreiškimo sąmonės“ struktūrą, kuri, kaip matėme, savo esme pirmiausia yra dialoginė. Klausimas – *ar ji turi kokį nors tikslą?* – atitinka klausimą – kas yra filosofija „naujajame mąstyme“?, tačiau realiai atsakymas į šį klausimą *jau* yra pateiktas: filosofija ir yra šis „naujasis mąstymas“, kuris kaip „naujasis“, visuomet pradeda savo judėjimo trajektoriją nuo „žinojimo nieko“ taško ir juda link *Kažko*. Tokio kelio pa-rodymas, sudaro dialoginę „apreiškimo sąmonės“ esmę, nuosekliai vedančią kiekvieną dialogą nuo *Nieko*, prie *Kažko*, bet galiausiai – ir tai sudaro Rosenzweigo filosofijos pagrindinį sumanymą – pasaulio, kaip *Nieko* (mirties) viešpatystės perkeitimą į *Kažką* – Dievą.

Antrajame skyriuje mes palikome keletą atvirų klausimų – į vieną – *kas yra pirmažodis?* – atsakėme pristatydami kalbinės tikrovės įvykiškumą. Kitas klausimas: *kas sąlygojo deskripcinę profenomeniškosios tikrovės analizės specifika?* Tokios sąlygos išskyrimas atsiremia į kelis aspektus, kurie lieka anapus „Išganymo žvaigždės“, tačiau

---

<sup>84</sup> Ten pat. P. 462.

galiausiai ją naujai įprasmina bei paaiškina vidinius jos motyvus: (1) 1925m., jau gulėdamas sunkios ligos patale, Rosenzweigas kalbėjo: „*Pilnas žodis yra tik ištartas žodis*“; (2) tačiau dažniausiai „*tekstas, vietoje to, kad tarnautų žodžiui, įsiviešpatauja ir užgožia jį*“.<sup>85</sup>

Šitaip atskirdamas užrašytą tekstą nuo tariamo žodžio, Rosenzweigas aktualizuoja kalbinės pirmažodžio tikrovės pirmapradiškumą, girdimą intymaus dialogo, girdimą pranašo tariamame žodyje, tačiau neišvengiamai aplenkiantį tekstą. Šitai turint omenyje, Rosenzweigo mąstymo pradžios taško suformulavimas būtinai turėjo tapti metodologiškai apsibrėžtu pradžios tašku, savo išsiskverbimu į rašytinio teksto tradiciją, konstatuojančiu „*naujojo mąstymo*“ egzistavimo ne-galimybę, kuri kaip tokia ne-galimybė, atsiribodama nuo „*mąstymo metafizikos*“, galiausiai turėjo pateikti pirmažodžio, t.y. religinio tikrovės suvokimo procedūrinę – tylaus, filosofinio mąstymo išraišką. Ji tampa nereikalinga tik vėliau – perėjus prie „*apreiškimo sąmonės*“, kuri kaip ir pats Rosenzweigo „*naujasis mąstymas*“, turi vieną – dialoginės, „*atsinaujinimo akimirkos nešimo po skvernu likimą*“.<sup>86</sup>

*Gott sprach: Es werde Licht – und das Licht Gottes, was ist es?  
des Menschen Seele.*<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> Rosenzweig, F. *Die Schrift und das Wort*/ Buber, M., Rosenzweig F. (1936). *Die Schrift und ihre Verdeutschung*. Berlin.P. 76.

<sup>86</sup> Rosenzweig, F.(2002). *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek.P. 121.

<sup>87</sup> Ten pat. P. 123.

## II. M. Heideggerio „pasyvusis nihilizmas”

Pradėdamas savo diplominį darbą (1936m) Martino Heideggerio „egzistencialinės filosofijos” tema, Juozas Girnius rašė: „pagrindinis egzistencialinės filosofijos siekimas yra patiekti mūsų techninio laiko chaose besiblaškantčiais, sumechanizėjusiais (sumašinėjusiais) žmogiškajai būtybei giliausius jos dvasinės orientacijos principus”<sup>88</sup>. Bendrinė „egzistencialinės filosofijos” siekimo formuluotė, skirta Heideggerio filosofijai, aktualizuoja fundamentinės ontologijos (*Fundamentalontologie*) susietumą su istoriniu kūrybos horizontu, kurį galima įvertinti dvejopai: kaip kritinę istoriškai besiformuojančio filosofinio diskurso refleksiją bei kaip siekį „apmąstyti būtį”, kurį Heideggeris vadina (turinio požiūriu – rekonstruotu) tradicinės filosofijos terminu – *metafizika*<sup>89</sup>. Pastarojo siekio „organonu” tradiciškai laikomas atsakymo į būties prasmės klausimą (*die Frage nach dem Sinn von Sein*), horizonto išskleidimas, kurį Heideggeris atliko „Būtyje ir laike” (*Sein und Zeit*. 1927), pristatydamas *Dasein analitiką*<sup>90</sup>. Neabejotinai svarbiausiu šios analitikos aspektu reikėtų laikyti gyvenimiškos Niekio patirties išskyrimą, implikuojantį žmogiškosios būties, kaip *štai-būties (Dasein)* analitinio aprašymo struktūrą bei naujai aktualizuojantį *metafizinį* – „būties klausimą” (*Seinsfrage*), kuris savo naujumo požiūriu randa atgarsį tik ankstyvajame graikų mąstyme.<sup>91</sup>

Naujai keliamas būties klausimas suponavo pamatines Heideggerio filosofijos istorijos kritikos gaires. Vėlyvojoje jo filosofijoje pasirodanti „būties istorijos” (*Seinsgeschichte*) sąvoka nurodo į tokios kritikos „objektų” (skirtingų filosofinių projektų) bei paties Heideggerio mąstymo refleksyvų įprasminimą būties kaip Niekio įveikos istorijoje.<sup>92</sup> Šiame („būties istorijos” temos) kontekste, metafizinę Heideggerio atliekamą Vakarų mąstymo refleksiją galima aktualizuoti tiek kaip filosofijos, tiek Vakarų kultūros būvio apskritai, kritiką. Jei „Būtyje ir laike” pastarojo pobūdžio mąstymas pasimato tik kaip žmogiškosios būties egzistencialų analitinis aprašymas, besiorientuojantis į gana abstrakčią (šiuo konkrečiu požiūriu) „gyvenamojo pasaulio” (*Lebenswelt*) plotmę, tai vėlyvojoje kūryboje aktualizuojamos skirtingos kultūros problemos (darbas, technika, religija), sudaro

<sup>88</sup> Girnius, J. *Heideggerio egzistencialinės filosofijos pagrindai*// Darbai ir dienos.2001, Nr.27. P. 10.

<sup>89</sup> Plg.: Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 39.

<sup>90</sup> Plg.: Heidegger, M.(1979). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. P. 5.

<sup>91</sup> Plg.: Heidegger, M.(1983). *Die Grundprobleme der Philosophie*. Marburger Vorlesung, Sommersemester 1927/ *Heidegger Gesamtausgabe*, II. Abt., Bd. 24, Frankfurt/Main. P. 453.

<sup>92</sup> Plg.: Heidegger, M. (1992). *Kas tai yra filosofija ?; Metafizikos įveika*/ Heidegger,M.(1992). *Rinktiniai raštai.*. Vilnius: Mintis. P. 328, 272/ Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 33 / (ir kt.)



naują būties temos aktualumo plotmę, galiausiai išeinančią į Vakarų kultūros *lemties* (*Geschick*) prognozę. Paties Heideggerio filosofija, tokių prognozių kontekste refleksyviai užėmė nepakeičiamą - „*metafizikos nukėlimo į jos tiesą*“, funkciją, kaip autentiškas autentiško mąstymo apmąstymas (kaip „*metafizikos metafizika*“).<sup>93</sup> Šis refleksyvus įprasminimas savaime suponuoja *naujosios* metafizikos išskirtinumą, savo pretenzingumu bei istorine pasekme (kaip *postmetafizinio* bei (nevienareikšmiškai įtakos požiūriu vertinamo) *postmodernistinio* mąstymo, galimybės suponavimu<sup>94</sup>), galbūt prilygstantį tik Hegelio filosofijos (galiausiai tapusios „*itin svarbia*“ istoriškai atpažįstamų „*ideologijų ir manipuliavimo teorijų prielaida*“<sup>95</sup>) įsiprasminimui „*Pasaulinės dvasios*“ raidos pabaigoje. Šiuo požiūriu tiek Heideggeris tiek Hegelis, priimant domėn įtakos aspektą, modifikuodami filosofinę istorijos sampratą, tuo pačiu iš esmės modifikavo Vakarų mąstymo kokybę, kuri neaplenkė ir praktinės tikrovės, suteikdama naujas jos interpretavimo bei keitimo trajektorijas.

Šio bendrinio Heideggerio filosofijos pristatymo kertiniu bei vadovausiančiu tolimesnei analizės kryptčiai momentu, skiriame „*būties istorijos*“ vedinį, aptinkamą vėlyvojoje jo filosofijoje bei siejamą su „*būties užmarštis*“ (*Seinsvergessenheit*) ir jos įveikos (*Überwindung*) tema. Nors apie „*būties užmarštį*“ Heideggeris kalba jau „*Būtyje ir laike*“, joje ji išimtinai aktuali tik kaip filosofijos istorijos bei neautentiškos *štai-būties* (*Dasein*) būties galimybės (*Seinkönnen*) (kaip „*pasišalinimo iš įmesties*“ tiesos) analitinio aprašymo, kritinė tema.<sup>96</sup> Pastarajame „*būties užmarštis*“ aktualumo kontekste, svarbiausiu momentu laikytinas žmogiškosios būties, kaip *būties-pasaulyje* (*In-der-Welt-sein*), laikiškumo klausimas. Heideggerio kritikos skirtos filosofijos istorijai reziumuojančiu aspektu laikytina kritika, skirta mąstymui, kaip abstrahuotam nuo pirmapradės būties prasmės patirties, o tuo pačiu, neišvengiamai, ir autentiško būties klausimo kėlimo galimybės apskritai. Nors, *formaliai*, istorijoje šis mąstymas visuomet kito, tačiau *realiai* ši kaita nebuvo esminga, bei išimtinai pasireiškė kaip filosofijos, kaip griežtos *teorijos*, supratimo tradicijos palaikymas.<sup>97</sup> Šiuo požiūriu išsiskiria tik Nietzsches filosofija, tačiau ir ji galiausiai lieka suspenduota, perkėlus filosofijos istorijos kritiką į metafizinę *tikrumo* klausimo problematiką.<sup>98</sup>

<sup>93</sup> Plg.: Heidegger, M. *Metafizikos įveika*/ Heidegger, M.(1992). *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis. P. 270-273.

<sup>94</sup> Plg.: Welsh, W.(2004). *Mūsų postmodernioji modernybė*. Vilnius: Alma littera. P. 328-338.

<sup>95</sup> Mažeikis, G. (2005). *Filosofinės antropologijos pragmatika ir analitika*. Šiauliai: Saulės delta. P. 266.

<sup>96</sup> Heidegger, M.(1979). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. P. 339.

<sup>97</sup> Plg.: Heidegger, M.*Kas tai yra – filosofija?*/ Heideggeris, M.(1992). *Rinktiniai raštai*,. Vilnius: Mintis. P.322.

<sup>98</sup> Plg.: Heidegger, M. *Metafizikos įveika*/ Heideggeris, M.(1992). *Rinktiniai raštai*,. Vilnius: Mintis. P. 273.

Šie pirminiai baziniai „*būties užmaršties*“ temos klausimai vėlyvojoje Heideggerio kūryboje aktualizuojami iš naujo, įtraukiant juos į metafizinį metafizinio mąstymo galimybės sąlygos išskyrimą bei tokio mąstymo metafizinį aprašymą. Klausimas, kokia problematika tampa *generaline* siekiant įgyvendinti šiuos *tikslus* – tai klausimas, reikalaujantis nubrėžti ankstyvosios ir vėlyvosios Heideggerio filosofijos esminį skirtumą. Į šį reikalavimą galima atsakyti tik kreipiantis į centrinę jo mąstymo tematiką, kurioje randame ne vieno – *būties*, bet dviejų – *Niekio (Nicht)* ir *būties*, problemą. Jau „*Būtyje ir laike*“ *Niekis* buvo pateiktas dvejopai: kaip *štai-būties* egzistencialas bei kaip *duotybei (Vorhandene)* būdingas prasmės *stygius (Mangel)*<sup>99</sup>. Kaip pastaras, *Niekis* sudarė gana siaurą jo aktualumo tematinį horizontą, toli neperžengiantį *prieš-* ir *pa-*rankumo (*Vor-handenheit / Zu-handenheit*) bei neautentiškos būties, kaip *štai-būties* būties galimybės apskritai, problematikos pristatymo. Trumpai tariant, „*Būtyje ir laike*“ *Niekis*, kaip opozicinė būties prasmės meta-figūra (kaip neaktualizuotas patirtyje) papuola į centrinių kūrinių problemų sąrašą, tačiau anaipol nesudaro centrinės problematikos šerdies. Tokio tikslo Heideggeris ir netūrėjo. Centrine problema *Niekis* apskritai galėjo tapti tik aiškiai rekonstravus metafizinį mąstymą bei šitaip sukūrus naujus filosofavimo, gyvenimo ir kūrybos meta-kriterijus. Nepatiriamo *Niekio* tema naujai buvo išplėtotą paskaitoje „*Kas yra metafizika?*“ (*Was ist Metaphysik?* 1929) aktualizuojant jį kaip sudarantį mokslinio intereso šerdį<sup>100</sup>. Tačiau tik vėlyvojoje Heideggerio kūryboje *Niekis* tampa centrine problema. Refleksyviai atribota nuo vidinių mokslo funkcionavimo kriterijų<sup>101</sup>, ji buvo dar kartą, ir vis dėlto naujai iškelta kaip neapeinamas bei tuo pačiu – paradoksaliai įveikiamas, prasmės *stygius*. Blausioje šio *stygiaus* klausimo šviesoje Heideggeris pristato metafizines metafizinio mąstymo galimybės sąlygas. *Niekis*, kuris visuomet pasižymėjo prasmės *stoka*, bet tyliai tarnavo žmogiškosios būties *užmaršiai* egzistencijai, galiausiai tampa *generalinės* (metafizinio mąstymo analizės) *problematikos* šerdimi. Ši problematika nusakoma *nihilizmo* vardu.

*Koncepcija*, sujungianti metafizinės mąstymo analizės *tikslus* su *nihilizmo* problematikos šerdimi (*Niekio*, kaip „*prasmės stygiaus*“ tema) vadinasi „*nihilizmo*

---

<sup>99</sup> Heidegger, M.(1979). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. P. 283.

<sup>100</sup> Plg.: Heidegger, M. *Kas yra metafizika?* / Heideggeris, M.(1992). *Rinkiniai raštai*., Vilnius: Mintis. P.117-120.

<sup>101</sup> Praėjus dvidešimt šešiams metams nuo paskaitos „*Kas yra metafizika?*“, Heideggeris, garsiam savo laiške Ernstui Jungeriui („*Über die Linie*“, 1955), detalai nurodo, jog bet kokie *Nihilizmo* tyrinėjimai, įtraukiantys toje paskaitoje pateiktą *Niekio* sampratą, kaip tapačią patiriamam *Niekiui*, klysta. Mokslinio *Niekio* klausimas priklauso grynai vidinei mokslo kritikos problematikai. Metafizinė mokslo kritika reikalauja kitokios prasmės *stygiaus* aktualizavimo dimensijos. Plg.: Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 39-40

*topologija*” (*Topologie des Nihilismus*)<sup>102</sup>. Terminą Heideggeris išskyrė susirašinėdamas su Jüngeriu. Jų diskusija paprastai buvo išskirtinai nukreipta į nihilizmo problematikos plėtotę, kol galiausiai nebuvo iškeltas klausimas apie *mąstymo likimą*. Jüngeriu, kaip gyvai mąstytojo figūrai, užėmus vietą šioje problematikoje, nihilizmo esmės klausimas glaudžiai suartėjo su mąstymo statuso nihilistinėje epochoje, klausimu. Tokioje mąstymo ir nihilizmo temų priešstatoje išryškėjo grėsmė, jog bet koks nihilizmo aprašymas, „*prasmės stygiaus*” skyrimas, galiausiai patys priklauso šiam prasmės stygiui bei vos pasiekę viešumą, praplečia nihilizmo simptomatiką, implikuojančią begalinę tekstų produkavimo bei kovos su „*būties užmarštimi*”, tąsą. Šis nevirties kelias – tai Jüngerio metafizinio mąstymo kelias. Heideggerio pateikiama „*nihilizmo topologija*”, rekonstruodama nihilizmo sampratą, tuo pačiu rekonstruoja metafizinio mąstymo supratimą. „*Nihilizmo topologija*” laikydami raktine koncepcija į vėlyvąjį Heideggerio mąstymą, šios darbo dalies pirmąjį skyrių skiriame jos išvedimui.

*Nihilism: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das  
„Warum?“*<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main.P. 32

<sup>103</sup> Nietzsche, F.(1887). *Nachgelassene Fragmente*. Percituota iš: Hecker, A.(2001). *Übergänge: Metaphysikkritik auf den Spuren Heideggers und Derridas*. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. 187. Prieiga per internetą:< <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/252>

## 1. „Nihilizmo topologija”

*Nihilizmo* sąvoka dėl savo daugiareikšmiškumo, kurį aptinkame kultūriniame sąvokos prasmės išsiskleidime, bendrinėje savo apibrėžtyje tenurodo opozicinį „chaotiško pasaulio” bei save jo matu laikančio *individuo* santykį, implikuotą atitinkamos (chaotiško, beprasmiškos, nesuprantamos) pasaulio patirties, todėl *nihilizmo* sąvoka visuomet prašosi būti „įžeminta” konkrečiame problematikos horizonte<sup>104</sup>. Tokio horizonto parodymą dalinai jau atlikome šios darbo dalies įvedime, ko pasekmėje *Niekis*, kaip „prasmės stygius”, buvo paminėtas kaip sudarantis *nihilizmo* šerdį. Tolimesne užduotimi laikysime *nihilizmo* problematikos išskleidimą, neatsiejamą nuo *Niekio*, kaip „prasmės stygiaus”, aktualaus pasirodymo *konteksto* pristatymo.

Šis kontekstas priklauso metafizinei Jüngerio Vakarų mąstymo kritikai (ją randame: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. 1934; *Über den Schmerz*. 1934), kuri tapo svarbia Heideggerio minties raidos inspiracija, plėtojant „būties užmaršties“ temą. Kaip inspiracija, Jüngerio mąstymas sudaro klausiančią bei besiprašiančią tam tikros metafizinės legitimacijos, filosofavimo intenciją. Jo kritika skirta Vakarų mąstymui, Heideggerio buvo įvertinta kaip „aktyvusis nihilizmas”, nematantis galimybės įveikti „totalinio darbininkiškumo charakterio”, mobilizuojančio kiekvieną egzistenciją bei suteikiančio jai konkrečią – darbininkišką, būties struktūrą.<sup>105</sup> *Nihilizmas* Jüngeriu, kaip ir šio fenomeno aktualizavimo pirmtakui – Nietzschei, pasižymi „prasmės stygiumi” kuris nors ir artimas, kol kas - tik paminėtam, Heideggerio *Niekio* supratimui, vis dėlto priklauso kitokio mąstymo kompetencijai. Kaip ir Heideggerio, šis mąstymas stokoja sąvokos apibrėždamas *Nieki*, tačiau jo buvimas, kaip prasmingos egzistencijos *tikrumo* alternatyva, nekelia abejonių.<sup>106</sup>

Tokio mąstymo pristatymas gali būti atliktas orientuojantis arba į Nietzsche’s „valios viešpatauti” (*Wille zur Macht*) filosofiją, arba paties Jüngerio siūlomą „medialinio taško” „nihilizmo definiciją” (kurią jis pats įvertina kaip „eine gute Definition des Nihilismus”), kuria pristatoma „nihilizmo judėjimo” (*Bewegung des Nihilismus*) koncepcija<sup>107</sup>. Nietzsche’s filosofijos kritika bus pristatyta antrame skyriuje. Joje, kaip matysime, pakartotinai bei tuo pačiu naujai bus aktualizuos metafizinio mąstymo galimybės sąlygos klausimas, kaip betarpiškai susijęs su tomis problemomis, su kuriomis susiduria Jüngeris. Savaiame

<sup>104</sup> Plg.: Šerpytė, R. *Tragedijos tragedija arba - ar įmanoma išėti anapus nihilizmo?!* // Žmogus ir žodis. 2001, Nr. 4. P. 40

<sup>105</sup> Heidegger, M. (1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 13

<sup>106</sup> Plg.: Šerpytė, R. *Über die Linie: E. Jüngeris ir m. Heideggeris nihilizmo akivaizdoje!* // Problemos. 2004, Nr. 66. P. 154

<sup>107</sup> Plg.: Heidegger, M. (1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 13

suprantama, jog išvalga apie tam tikras Jüngerio metafizikoje slypinčias problemas, apie kurias Heideggeris sprendžia iš atskirų jo svarbiausio kūrinio, korespondencijos detalių bei bendros – tradiciškai (apie nihilistinio mąstymo „tradiciškumą“ Heideggerio mąstymo kontekste galima kalbėti tik priimant domèn Nietzsches kūrybą, kaip atribotą nuo „*valios viešpatauti*“ koncepcijos, taip paliekant Nietzsche vien tik tikrovės, kaip „*švento melo*“, pranašišku kvestionuotoju<sup>108</sup>) „*aktyviajam nihilizmui*“ būdingos pesimistinės nuotaikos, yra sąlygota Heideggerio metafizinio mąstymo priešstatos. Tačiau tik nuoseklus šios priešstatos išvedimas iš Jüngerio siūlomos virtualios „*nihilizmo definicijos*“, suteikia galimybę iš naujo produktyviai kalbėti apie *Niekio*, kaip „*prasmės stygiaus*“ vietą, žmogiškosios būties gyvenime, tuo pačiu pateikiant atsakymą į Jüngerio rūpimą – nihilizmo *įveikos* (*Überwindung*) klausimą, išreikštą *Niekio* akivaizdoje nuskambančiu, frustraciniu: „*Ką daryti tokioje situacijoje?*“<sup>109</sup> Minėtas „išvedimas“, kaip ir atsakymas į klausimą, bus atlikti pirma pristačius metafizinę Jüngerio nihilizmo sampratą.

### 1.1 Tragiškoji Jüngerio figūra

Virtuali „*nihilizmo definicija*“ Jüngerio mąstyme yra eksplicityvi *nihilizmo* fenomeno išraiška, pateikta kaip „*topografinis nihilizmo aprašymas*“.<sup>110</sup> Ja pateikiamas *nulinės-linijos* (*Null-Linie*) vaizdinys žymi ribą, įvedančią visuotinai galiojantį arbitralų prasmės stokos meta-kriterijų. Riba, kaip kriterijus, tampa aiški tik klausiant apie „*nihilizmo judėjimo*“ – jo *išsibaigimo* (*Vollendung*) kaip ribos *peržengimo* (*Überquerung*), procesą. Šia prasme riba yra medialinis-taškas, tai nėra riba pakraščio prasme – jos kirtimas žymi papildomų žmonijos resursų (įstatymų, darbo, vartojimo įpročių) atsiradimą, *nihilizmo* išsibaigimo požiūriu, pasitarnaujantį jo, kaip „*normalios būsenos*“ (*Normalzustand*), įtvirtinimas.<sup>111</sup> *Niekis*, kaip „*prasmės stygiaus*“ meta-figūra yra išreikštas šiuo medialiniu nuliniu-tašku, jo peržengimas yra jo įtvirtinimas, išreiškiamas masiniu *darbininkiškumo* įsivyravimu. Jüngeris neklausia apie tokio įsivyravimo priežastis, jo dėmesio centre – įsivyravimo simptomatika.<sup>112</sup> Tačiau Heideggeris atkreipia dėmesį į metafizinę *darbininkiškumo* struktūrą, t.y. į tai, kas slypi „*darbininko geštalo*“ (*die Gestalt des Arbeiters*) (sąvoka perimama iš geštalo psichologijos,

<sup>108</sup> Plg.: Nietzsche F. (2002). *Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums*. Frankfurt am Main.. P. 5

<sup>109</sup> Šerpytė, R. *Über die Linie: E. Jüngeris ir m. Heideggeris nihilizmo akivaizdoje*// Problemos.2004, Nr. 66.P.155

<sup>110</sup> Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main.P. 32

<sup>111</sup> Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main.P. 13

<sup>112</sup> Plg.: Šerpytė, R. *Über die Linie: E. Jüngeris ir m. Heideggeris nihilizmo akivaizdoje*// Problemos.2004, Nr. 66. P. 154

formaliai žymi „visetą, kuris yra daugiau nei jo dalių suma“<sup>113</sup>) esmėje, kurią Jüngeris pateikia kaip „prasmės šaltinį“. Ši esmė, kaip intensyvios kūrybos (šiam kontekste Jüngeris pasitelkia *štam pavimo* metaforą) pagrindas yra *valia*, įgavusi masinę – *viešpataujančią* kokybę, apėmusią visą Vakarų kultūros mąstymą<sup>114</sup>: tokia „*valia trokšta tik savęs pačios*“<sup>115</sup>. Metafizinis „*valios viešpatauti*“ vedinys, suponuojantis bei laiduojantis ontologinį *tikrumą* bei įvairialypį, techninį bei mokslinį žmogaus „perskaitymą“, Heideggeriui suteikia galimybę kalbėti apie žmogaus, kaip *animal rationale*, nihilistinį likimą: „*darbinis gyvulys ištirpsta savo manipuliacijų šurmulyje taip, kad jis pats susidrasko ir prasmenga į niekingąjį Nieką*“<sup>116</sup>.

Kaip tik šiame – nuliniame, fatališkame beprasmybės taške, Heideggeris atranda Jüngerį, kaip atsidūrusį „situacijoje be išeities“. Toks „be išeities“ tiesiogiai neseka iš Jüngerio mąstymo – jis pateikia alternatyvią nihilistinei, „išsigelbėjimo žemės“: eroso, draugystės, meno tikrovę.<sup>117</sup> Tačiau atrastoji „žemė“ lieka neišprasminta metafizinėje Vakarų mąstymo kritikoje bei *gresia* priklausyti tai pačiai gyvenimo meta-kokybės išraiškai, kurią aptinkame „*darbininko geštalo*“ esmėje. Iš šio neišprasminimo bei vienalytės klausimo apie žmogų struktūros, orientuotos išimtinai į „*valios viešpatauti*“ koncepciją, atsiranda Jüngerio mąstymo bejėgiškumas, o tuo pačiu ir pesimizmas. Minėta „grėsmė“ – tai ligotos Vakarų kultūros tikrovės *paskelbimo* neišgirdimo grėsmė, pasireiškianti kaip neišvengiamas jo kūrybos įtraukimas į anonimišką „*darbininkiškumo*“ tikrovę. Heideggeris atkreipia dėmesį į „*Darbininko*“ pabaigoje pasirodančią Jüngerio pastabą: „*Visos šios sąvokos (geštaltas, tipas, organinė konstrukcija, totalumas) yra notabene*“<sup>118</sup>. „*Gerai įsidėmėtinos*“ – reiškia nepraklausytinos ir apmąstytinos. Atidžiau pažvelgus į šios pretenzingos išraiškos paskirtį, lieka aišku, jog Jüngeris atsiduria nepavydėtinoje situacijoje: kiekvienas *notabene* gali likti neišgirstas ir šis dėmesingumo *prašymas* nusitęs iki neapibrėžiamybės, pradingstančios Vakarų kultūros „*manipuliacijų šurmulyje*“.

Topografinis *nihilizmo* pristatymas, atskleidžiamas *Niekio*, kaip „*prasmės stygiaus*“, ribinės vietos išskyrimą, bei pateikdamas *nihilizmo* judėjimo bei išsibaigimo procesą, kartu parodo *Niekio* tikrovės *įveikos* ne-galimybę. Jüngeris šios *nihilizmo* problematikos plėtojimo

<sup>113</sup> Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P.12

<sup>114</sup> Ten pat. P. 16

<sup>115</sup> Ten pat. P. 33

<sup>116</sup> Heidegger, M. *Metafizikos įveika*/ Heideggeris, M.(1992). *Rinktiniai raštai*,. Vilnius: Mintis. P. 268

<sup>117</sup> Plg.: Šerpytė, R. *Über die Linie: E. Jüngeris ir m. Heideggeris nihilizmo akivaizdoje*// Problemos.2004, Nr. 66. P. 155

<sup>118</sup> Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 21

kontekste iškyla kaip *tragiška figūra*, pranešanti apie visuotinai paplitusį „*prasmės stygių*“, tačiau pati negalinti išžengti bei parodyti kelią vedantį kitapus jo. Būtent šitaip išplėtota *nihilizmo* problematika sudaro Heideggerio *Niekio*, kaip „*prasmės stygiaus*“, aktualizavimo kontekstą. Šis kontekstas, kuris mūsų buvo parodytas žvelgiant iš heidegeriško jo pastebėjimo perspektyvos, visų pirma atpažįstamas kaip kreipinys, kuriuo užduodamas garsiai neišsakytas, tačiau neabejotinai sekantis iš minėtos „situacijos be išeities“, klausimas apie „*būties prasmę*“. Šia prasme iš tiesų, „*visi filosofijos klausimai gražina atgal prie egzistencijos*“<sup>119</sup>. Atsakymas į tokį klausimą reikalauja iš naujo aktualizuoti *Niekio* temą bei patikrinti jo vietą žmogaus gyvenime bei mąstyme. Patikrinimas siekia parodyti išeitį iš tragiška tapusios, metafizinio tikrovės apmąstymo situacijos, į kurią papuolė Jüngeris.

Taip Heideggeris įsitraukia į *nihilizmo* problematikos plėtotę, tačiau jo įsitraukimas, kaip jau minėjome, yra paženklintas ne tragedijos, bet išeities iš jos, parodymo tikslo. Šia kryptimi tęsiant vėlyvosios filosofo minties analizę, svarbiausiu aspektu laikytina Heideggerio ištarmė, jog žmogus „*visada laiko vietą kažkam visiškai Kitam, nei kas yra esinys*“. Šis *Kitas* yra *Niekis*.<sup>120</sup> Nepakeičiama jo vieta žmogaus gyvenime pirmiausia turi būti parodyta atsietai nuo topografinio nihilizmo aprašymo. Kiek vėliau prie jo teks grįžti, *topografiją* rekonstruojant į *topologiją*, kad liktų įgyvendinta tai, ko nesugebėjo įgyvendinti ir suprasti pesimistinė Jüngerio figūra. Turėdami tokį tikslą, pirmiausia kreipiamės į Heideggerio mąstymo „pradžią“. Jei šis *Kitas* žmogiškosios būties niekuomet neapleidžia, išsikėlus tikslą – *mąstyti būtį*, turime jį rasti greta būties klausimo aktualizavimo, kaip nuolat besiprašanti būti nepastebėtu, mąstymo *klystkelį*. Šio klystkelio galimybė, kaip tema, lydėjo ankstyvąją Heideggerio mintį, ji lydi ir vėlyvąją jo filosofiją, tačiau pastarojoje jau ne kaip *galimybė*, bet kaip Vakarų mąstymą persmelkusi, *būtinybė*.

## 1.2 Formaliosios būties klausimo struktūros praplėtimas

Pradiniame *būties klausimo* kėlimo etape, mąstymą Heideggeris aktualizuoja kaip paprastą *visumą* ir tik konkretaus *objekto* pasiūlymas suteikia mąstymui kryptingumą bei nulemia jo specifiką. Šitaip nusakyta mąstymo struktūra iš pažiūros mažne niekuo nesiskiria nuo transcendentalinės apercepcijos, lygiai kaip ir, papildomų paaiškinimų neįvedus – nuo fenomenologinės redukcijos funkcionalumo. Tačiau prisiminus „*Būties ir laiko*“ pagrindinės problematikos formulavimą, tampa labiau aišku, kas čia turima omenyje:

<sup>119</sup> Heidegger, M.(1949). *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 29

<sup>120</sup> Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main.P. 39

<...> mes visuomet jau randamės būties supratime. Iš jo išauga vienareikšmis klausimas apie būties prasmę bei jos supratimo tendencingumas. Mes nežinome ką >būtis< nusako. Bet vos tik paklausiame: >kas yra būtis?< šis >yra< mums yra savaime suprantamas <...><sup>121</sup>

Tai, ką Heideggeris pavadino „formaliąja klausimo apie būtį struktūra” (plg. 2§), citatoje yra išreikšta kaip dvejopai įvykstantis „prasilenkimas” su būties klausimo turiniu – sąvokinis jos „turėjimas” (kokį siūlo tradicinė metafizika), kaip ir kasdienis jos „turėjimas omenyje” nėra produktyvus. „Būties prasmės” sąvoka žymi savaime kasdieniame gyvenime paslėptą nuo mąstymo, būtį kaip tokią (kaip tik ši paslėptis mus skatina pastūmėti ją į Kanto jai paskirtą, noumeno vietą) ir vis dėlto būtent ją nurodo kaip gyvenimo įvairovę (prasmės tendencingumą) palaikančią. Trumpai tariant, šioje citatoje Heideggeris pateikia vieną potencialiai įmanomą bei du – niekur nevedančius, mąstymo „susidūrimo” su būtimi, kelius. Šie keliai brėžia tradicinę – autentiškos ir neautentiškos būties skirtį.

Autentiškos ir kasdienės sąmonės<sup>122</sup> principinė skirtis Heideggerio atliekama, pastarosios būties būdą išreiškiant nežymimuoju asmeniniu įvardžiu paženklinutu, telkiančiu savyje distancijos su asmenine būtimi įvairovę, *Kažkas (das Man)* egzistencialu.<sup>123</sup> *Kažkas* – tai visuomet kitas ir potencialiai vis-iš-naujo ne tas pats (prisimenant *smalsulio (Neu-gier)* plėtotę), kaip toks, savo būtimi-pasaulyje pasireiškiantis kalboje, elgsenoje, mąstyme.<sup>124</sup> Kasdienės sąmonės egzistencialas, priimant domėn laikiškumo aspektą, šioje savo įvairovėje konstituoja *įmesties (Geworfenheit)* tikrovę egzistencijos *pasyvumu*.<sup>125</sup> Šio pasyvumo (kuris yra ne kas kita kaip būties kaip *įmesties* užmarštis) išskyrimas ir yra svarbiausias *Dasein analitikoje*, kuomet vėlyvajame Heideggerio mąstyme susiduriame su teiginiu, jog

<sup>121</sup> Heidegger, M.(1979). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. P. 5

<sup>122</sup> Sąmonės ir būties sąvokos vartojamos kaip atitinkančios viena kitą.

<sup>123</sup> Lietuvos filosofijos istorijoje priimta *das Man* egzistencialą palikti neverčiamu. Mes pamėginsime, atkreipę dėmesį į gramatinę sąvokos reikšmę (ją akcentuoja ir pats Heideggeris (plg.: Heidegger, M.(1979). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. P. 126), pateikti tokioje jos prasmės kilmėje, kokią ji turi vokiečių kalboje. *Kažkas* įvardis, mūsų supratimu aiškiai perteikia tą asmeniškumo nuasmeninimą, kurį pateikia egzistencialo aprašymas bet tuo pačiu įgyja lankstumo sakiniuose. Nuo šios darbo dalies pradžios naudojamas *Dasein* vertimo variantas – *štai-būtis* – Tomo Sodeikos. Lietuvos filosofijos istorijoje yra pasiūlytas taip pat ir kitas – Arvydo Šliogerio variantas: *čia-būtis*. Kiekvienas šių vertimų mūsų manymų yra prasmingas gilinantis į žmogiškosios būties esmę, vis dėlto detalus sąvokos vertimas (*čia-būtis*) yra labiau orientuotas į vėlyvąją Heideggerio mintį, akcentuojančią žmogiškosios būties ekstatinį *topos*. Manytina, jog toks vertimas išleidžia iš akių *Dasein analitikoje* jai suteikiamą prasmę, labiau akcentuojančią būties „dalyvavimą” egzistencijoje: „būtis nėra nei ten, nei čia, ji neturi savo vietos” (Riley, T. M. Heidegger and Thoreau: Questing for the Authentic Translation of Da-sein.//*Current Studies in Phenomenology and Hermeneutics* 1 (Winter 2001). Prieiga per internetą:<[http://www.ereignis.org/csph/Vol\\_01\\_winter01/timothy\\_abstract.htm](http://www.ereignis.org/csph/Vol_01_winter01/timothy_abstract.htm)).Visų kitų egzistencialų vertimas, jei nenurodyta kitaip, priklauso Šliogerio vertimo kompetencijai.

<sup>124</sup> Heidegger, M.(1979). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. P. 175-177.

<sup>125</sup> Plg.: Kümmel, F. (1962). *Über den Begriff der Zeit*. Max Niemeyer Verlag Tübingen. P. 32-33



„galiausiai žmogus savo esmėje yra būties atmintis (*Gedächtnis*)”<sup>126</sup>. Kitaip tariant, būtis, kaip *įmestis*, visuomet yra praeitis, užleidusi vietą *Kažkam*. Formaliojoje būties klausimo struktūroje aptinkame dviejų laikiškumo modusų sugretinimą, siūlantį *formaliai* pažvelgti į abi žmogiškosios būties egzistencijos „puses” jų lygiagretėje: būties (kurios aktualumas parodomas per čiadabartiškai keliamą „*būties prasmės*” klausimą) ir *Kažko* (kuris taip pat parodomas čiadabartiškai, tačiau kaip išstumiantis „*būties prasmės*” klausimą).

Formalizuota *štai-būties* būties modusų optika jau dabar leidžia nutuokti apie tam tikrą *Kažko* ir būties tarpusavio santykio logiką. Tačiau kasdienės sąmonės kokybę aptariant, visuomet tenka turėti omenyje jos turiningumą. Kalbėdami apie būtį, ją mąstome jos prasmės išraiškoje ir visų pirma atpažįstame tam tikrame jos pavidale, kuris priklauso pasaulio turiningumui (*tendencingumui*) apskritai. Iš to seka, jog *Kažkas* negali būti būties priešstata, nes tai tapati, *potencialiai* prasme apgyvendintina, pasaulio tikrovė (prisiminkime, pvz.: Heideggerio apmąstymus apie įrankio panaudojimą, detalizuotą veiksmo *tikslo* (*Wozu*) ir veiksmo *prasmės* (*Worum-willen*) atskirtimi bei sąsaja<sup>127</sup>). Būties priešstata turėtų būti tai, kas sudaro *Kažkas* esmę. Jos aktualizavimą atlikime grįždami prie vėlyvosios Heideggerio minties. Šis atsigręžimas į vėlyvąją Heideggerio mintį būtinas, kadangi formalioji būties klausimo struktūra, kaip suformuluota *Dasein analitikos* pristatymo įžangoje, nesuteikia galimybės išskirti *Kažkas* esmę taip, kad būtų galima ją pateikti *nihilizmo* problematikos plėtotėje. „*Būties ir laiko*” autoriaus pristatomas *Kažkas*, kaip *nuopuolis* (*Verfallen*) į „*būties užmarštį*”, neturi jokių negatyvaus vertinimo konotacijų.<sup>128</sup> Todėl nors struktūriškai, kaip užmarštis, šis egzistencialas ir artimas vėlyvojo Heideggerio analizuojamai *nihilistinei sąmonei*<sup>129</sup>, galiausiai jis tėra natūrali žmogaus egzistencijos būseną. Esmingąjį Heideggerio minties posūkį šiuo požiūriu galima būtų įvardinti kaip perėjimą nuo analitinio kasdienės egzistencijos dėsningumų aprašymo, prie metafizinio šių dėsningumų totalioje jų išraiškoje išvelgimo Vakarų kultūros istorijoje.

Atskirdami kasdienę sąmonę nuo nihilistinės, jų skirtumą akcentuojame per totalumo aspektą. Kasdienė sąmonė gali priartėti prie visiško atotrūkio nuo būties<sup>130</sup>, tačiau ji

<sup>126</sup> Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main.P. 31.

<sup>127</sup> Heidegger, M.(1979). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. P. 86-88.

<sup>128</sup> Ten pat. P. 175.

<sup>129</sup> *Nihilistinei sąmonei* aprašo Jüngeris nihilizmo topografijoje. Tokia sąmonė yra peržengusi medialinį tašką ir savo būvį įtvirtinusi kultūriniais ištekliais. Heideggeris kalba apie tą pačią sąmonę kaip ir Jüngeris. Tačiau jam rūpi jos esmė – pati nulinė-linija. Aktualizuodami ją jos esmėje bei gretindami su būties prasmės klausimu, siekiame pasirengti tokios sąmonės įveikos logikos pristatymui. Svarbu paminėti, jog Heideggeriui nihilizmas yra istoriškas. Nihilistinė sąmonė yra istorinė sąmonė. Aptariamas jos totalumas yra nusitęsęs istoriniame Vakarų kultūros erdvėlaikyje.

<sup>130</sup> Plg.: Heidegger, M.(1979). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. P. 178.

neprilygsta tam išbaigtumui ir masiniam paklusnumui, kuriuo pasižymi nihilistinė sąmonė. Apie tokį jos išbaigtumą kalbėjo Jüngeris, kaip tik jis (išbaigtumas) ir buvo topografinio aprašymo dėmesio centre, kaip tai, kas randasi „anapus linijos.“ Aptardamas šį išbaigtumą, Heideggeris priduria, jog „*nihilizmo esmė nėra nihilistinės prigimties*“<sup>131</sup> – ją sudaro „*būties užmarštis*“ (*Seinsvergessenheit*)<sup>132</sup>, kurią suprantame kaip atsietą nuo patirties. Šitai turėdami omenyje, grįžkime prie *Kažkas* esmės.

Savo laiške Jüngerui, pažymėjęs, jog „*žmogus savo esmėje yra būties atmintis*“, Heideggeris kaip mat priduria: tačiau ne „*des Seins, aber des Seins*“<sup>133</sup>. Žodžio užbraukimas sustabdo mintį ir gražina prie pirmapradžio būties suvokimo *įsakymo* (*Geheisses*). Iš pažiūros efektyvi priemonė, turinti pasitarnauti kaip filosofinio mąstymo pradžios taško „gaivinimas“, galiausiai pasitarnauja kaip „mąstymo tuštumos“ – tam tikro mąstymo *likučio* užfiksavimas. *Likutis* priklauso ne būties supratimui, kuris turėtų būti suprantamas kaip tokio užbraukimo apvaisinimas, tačiau paties užbraukimo veiksmo galimybės sąlygai – būties sąvokos išskyrimo ne produktyvumui, t.y. pasigedimui prasmės ten, kur ji buvo „apgyvendinta“. Šis *likutis* (kad suprastume ką jis išreiškia, pakanka tik prisiminti, kas nevaisingo būties mąstymo atveju „*turima omenyje*“: tam tikros habitualijos, organinis funkcionalumas ir pan.) turi metafizinį *Niekio* statusą. Kaip visiškai *Kitas*, nei kas yra žmogiškoji būtis, šis *Niekis* nusako *Dasein analitikoje* pateikto, dabar – radikalizuoto, *štai-būties* būties būdo – *Kažko* esmę.

Su šios esmės išskyrimu ir baikime formaliosios būties klausimo struktūros praplėtimą. Mūsų dėmesio centre: radikali būties (prasmės) ir nihilistinės sąmonės esmės (*Niekio*) atskirtis. Formuluodamas būties klausimą, „*Būties ir laiko*“ autorius siekė parodyti autentiškos būties ir kasdienės būties, kaip „*būties užmaršties*“ distanciją, tuo pačiu, per analitinį egzistencialų pristatymą, pristatydamas būtiną jų susietumą. Praplėtimas, orientuotas į vėlyvąjį Heideggerio mąstymą, atkreipia dėmesį į tokio susietumo ne-galimybę: *nihilistinė sąmonė yra totali būties užmaršties sąmonė, kurios esmė nusakoma nepatiriamo Niekio vardu*. Su šia, vėlyvąją Heideggerio mintį išreiškiančia formuluote Jüngeris be abejo sutiktų. Tačiau atlikta būties prasmės ir *Niekio* atskirtis stokoja vieno papildomo klausimo. Šis klausimas, kaip svarbiausia Heideggerio susirašinėjimo su Jüngeriu detalė, dar turi būti išskeltas.

<sup>131</sup> Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main.P. 11.

<sup>132</sup> Ten pat. P. 41.

<sup>133</sup> Šią sąvoką Heideggeris užbraukia dviem sukryžiuotais brūkšniais. Ten pat. P. 31.

### 1.3 Heideggerio atsakas Jüngerui

Savo laiške Jüngerui, Heideggeris atkreipia dėmesį, jog *nulinės-linijos* definicija, išreikšta kaip *trans linea*, pastato mąstymą į nepatogią padėtį todėl, jog supratęs „*darbininko gešaltą*“ per „*valios viešpatauti*“ koncepciją, o pačią nihilizmo tikrovę, kaip išivyravusią „*valių valioms*“, mąstymas (Jüngerio) lieka priešpastatytas tik kaip *kvietimas* atsitraukti nuo *nulinės-linijos* tikrovės. Tai nereiškia, jog jis gali būti kas nors daugiau nei *kvietimas*, tačiau nereflektuodamas savo paties statuso šios linijos atžvilgiu, mąstymas neatlieka pakankamo nihilizmo tikrovės suvokimo, o tuo pačiu negali pelnyti ir taip jam priklausančio, *tikrumo*. Refleksija, kurią pasiūlo Heideggeris, galėtų būti išreikšta klausimu – *ką reiškia mąstyti nihilizmą?*

Toks klausimas sudaro galutinę nihilizmo fenomeno suvokimo pakopą bei savaime pasiūlo topografinio aprašymo rekonstrukciją. Mūsų pasiūlytą klausimo kėlimo variantą, atitinka Heideggerio: „*Kas yra metafizika?*“.<sup>134</sup> Šiuo klausimu Heideggeris grįžta prie gerokai anksčiau savo mąstyme aktualizuoto žmogaus būties klausimo, išvedamo į tradicinę: *kas-būtis* (*Was-sein*) ir *kad-būtis* (*Dass-sein*) skirtį. Skirtis jo buvo parodyta tam, kad aptariant esinį kaip *existentia* (tikrovę), būtų galima kelti klausimą apie jo *essentia* (galimybę).<sup>135</sup> Tokio klausimo svarba paaiškėja tik priimant domėn galimybės ir tikrovės santykio akcentą: „*egzistencija yra galima tik būties supratimo dėka*“<sup>136</sup>, kitaip tariant, egzistencija, kaip būtinybė, pasireiškia tik dėka jos santykio su savastimi. Atsakymas į klausimą, „*Kas yra metafizika?*“, laiške Jüngerui pateikia metafiziką kaip egzistencijos esmės, arba kitaip: „*esinio būties*“ („*das Sein des Seienden*“ – kursyvas M. H.) mąstymą<sup>137</sup>. Kaip tik toks – *metafizinis mąstymas* yra būdingas Jüngerui. Jo mąstymo dėmesio centre: nihilizmas. Išskyrę Heideggerio minties svarbiausią aspektą, klausimą „*Kas yra metafizika?*“, gražiname į pradinį, mūsų pasiūlytą, mąstymo tašką: *ką reiškia mąstyti nihilizmą?*

Klausimo suponavimu yra nurodoma, jog į nihilizmo apmąstymą, kartu įeina ir pats jį apmąstantis mąstymas. Jis nėra anapus nihilizmo, kaip turintis išskirtines teises, pozityviai suprantamas klasikinis protas, bet pats dalyvauja būties užmarštyje ir vis dėlto savo dalyvavimu nuo šios užmaršties iš esmės skiriasi. Jo judėjimo trajektorija, prisimenant topografinius Jüngerio apmąstymus, turi būti suprantama kaip nusitęsianti priešinga linkme,

<sup>134</sup> Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main.P. 37

<sup>135</sup> Heidegger, M. *Kantas ir metafizikos problema*/ Heideggeris, M.(1992). *Rinktiniai raštai*,. Vilnius: Mintis. P. 43

<sup>136</sup> Ten pat. P. 46

<sup>137</sup> Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main.P. 38

nei juda nihilistinė sąmonė. Priešingu atveju toks mąstymas nebūtų galimas – sutapdamas su *Kažkuo*, jis susinaikintų. Kalbėdamas apie grynojo *Niekio* patirtį, savo laiške Heideggeriui, Jüngeris nurodė: „*netarpiškas kontaktas su Niekium*“ yra „*akimirkos sunaikinimas (išnykimas)*“<sup>138</sup>. Nihilizmo esmė – *Niekis*, negali būti mąstomas tiesiogiai, nes kaip absoliuti prasmės stoka, jis yra būdingas pačiai nihilistinei sąmonei. Dėl šios priežasties mąstymas yra orientuotas ne į nihilizmo esmę, tačiau į tai, kaip ji reiškiasi, t.y. *kaip* reiškiasi totali būties užmarštis. Toks orientavimasis klausia apie nihilizmo esmės esmę. Šio klausimo pagrindą sudaro Heideggerio teiginys, jog „*Niekio esmė priklauso būčiai*“<sup>139</sup>. Nihilizmo sąvoką gauname tik per jo esmės savybiškumo aptartį. Todėl Heideggeris ir gali sakyti, jog „*nihilizmo esmė nėra nihilistinės prigimties*“<sup>140</sup>. Savo neatsietumu nuo to, *kaip* ji yra patiriama, ji parodo ne save pačią, tačiau savo buvimo būdą. Šis būdas žinomas nuo pat ankstyvosios Heideggerio minties laikų ir yra vadinamas *Niekio niekėjimu*. Kaip prasmės stoka, jis yra *stokojimas*. Kitaip tariant, nepatiriamas *Niekis*, sudarydamas Vakarų kultūros, kaip *Kažko* esmę yra atpažįstamas kaip „*sąlygojantis žmonijos būklę*“<sup>141</sup>. Klausimas, *kaip Niekis* lieka atpažintas, sutampa su klausimu, „*kažką reiškia mąstyti nihilizmą?*“ Šis sutapimas nėra formalus atitikimas, bet savo santykiu konstituuoja „*nihilizmo mąstymo*“ esmę. Mūsų išskirtą nihilizmo *stokojimą* gali mąstyti tik toks mąstymas, kuris pirmapradiškai klausia apie dalyko esmę. Toks mąstymas yra *meta-fizika*: „*tik todėl, jog (...) ji mąsto esinio būtį, ji gali mąstyti ir esinio Niekį*“, kuris galiausiai „*savo pirmapradžiu atitikimu yra būtis*“<sup>142</sup>. Pirmapradis atitikimas – tai ne klasikinis A=A, tačiau toks tapatumas, kuriuo „*leidžiama prabilti pačiam dalykui*“<sup>143</sup>, t.y. nihilistinės sąmonės, kaip „*būties užmarštis*“, *stokojančiai būčiai*. Šis mąstymas yra tai „*kas jis yra savo sakomame reikale*“ ir šia prasme „*jis leidžia būčiai būti*“.<sup>144</sup>

Atsakymas į iškeltą klausimą skamba taip: mąstyti nihilizmą, reiškia parodyti principinį jo nukrypimą nuo būties mąstymo, atverti jo, kaip būties užmarštis, *tiesą (aletheia)*. Tokia nihilizmo, kaip būties *netiesos (lethe)* paskelbtis yra nauja būties atvertis. Atsakymas į klausimą tuo pačiu pakeičia topografinį nihilizmo apmąstymo sumanymą: *trans linea* pakeičiama *de linea*. Apie nurodo, jog *nulinė-linija* veikia kaip taškas, kurio

<sup>138</sup> Šerpytytė, R. *Über die Linie: E. Jüngeris ir m. Heideggeris nihilizmo akivaizdoje*// Problemos.2004, Nr. 66.P.155

<sup>139</sup> Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main.P. 35.

<sup>140</sup> Ten pat. P. 11

<sup>141</sup> Heidegger, M.(1949). *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 28.

<sup>142</sup> Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 41.

<sup>143</sup> Heidegger, M. *Tapatybės tezė*/ Heideggeris, M.(1992). *Rinktiniai raštai*,. Vilnius: Mintis. P. 335.

<sup>144</sup> Heidegger, M.(1949). *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 42.

pastebėjimas implikuoja kilimą nuo ribinio „prasmės stygiaus“ *Niekio*. Šiuo kilimu įgyvendinama nihilizmo *įveika* (*Überwindung*). *Niekio* esmės prasmės konstitucija, kurią įgyvendina metafizika, kaip tokia, pasižymi konkrečia *kokybe*, implikuojančia pačią metafizinio mąstymo *specifiką*. Apie ją, kaip pasireiškiančią konkrečiu *kalbos* suponavimu, kalbėsime atskirai. Plėtojamame jos kontekste svarbu tik tai, jog kaip prasmės *stokojimo* mąstymas, ji yra nusakoma *kęsmo* (*Verwindung*) egzistencialu. Šia prasme nihilizmo *įveikimas* (*Überwindung*) yra grynas *iš-kentimas* (*Verwindung*).<sup>145</sup>

Pateikus šiuos atsakymus, Jüngerio klausimas „Ką daryti tokioje situacijoje?“, netenka savo svarbos. Prasmės įvykis yra neatšaukiamas: „Šie kūriniai lieka“<sup>146</sup> ir kaip prasmės *įvykiai* (*Geschehen*) priklauso ne nihilistinio *Niekio*, tačiau „būties-istorijai“ (*Seinsgeschichte*)<sup>147</sup>, kuri šiame kontekste suprantama kaip nihilizmo „*esmės pranokimo likimas*“ (*das Geschick des Überstiegs*)<sup>148</sup>. Tokio mąstymo *likimo*, kaip būties *įvykio*, arba tiksliau – *metafizinio mąstymo galimybės sąlygos išskyrimu*, toliau ir užsiimsime.

#### 1.4. „Nihilizmo topologija“

Tai, ką Heideggeris pavadino „*nihilizmo topologija*“, išreiškia šia bendrine apibrėžtimi: „*kokios nors vietos, surenkančios savyje Niekį ir būtį savo esmėje, nagrinėjimas, nusako nihilizmo esmę bei taip leidžia atpažinti kelius, kuriuose išryškėja galimi nihilizmo įveikos būdai.*“<sup>149</sup> Tokia vieta jau nurodyta – *nulinis-taškas*, kuris kaip surenkantis „*savyje Niekį ir būtį savo esmėje*“, priklauso žmoguj. Nuolatinis mūsų mąstymo judėjimas nuo *taško* prie *linijos*, kol kas nebuvo sureikšmintas, tačiau linijinė definicijos išraiška artimesnė Jüngerui. *Linija* tampa *tašku* kuomet klausama apie *vieno žmogaus santykį su nihilizmo esme*. Kalbėdamas apie „*totalinį vėžio sukėlimą*“, kaip apie nihilistinės sąmonės įsivyravimą<sup>150</sup>, Jüngeris mąsto bendrą kultūros būvį. Heideggeriui reflektavus jo mąstymą, kaip metafizinį, *linija* savaime tapo *tašku*. Turint omenyje, jog linija simbolizuoja nihilistinės sąmonės esmę – taškas priklauso šiai esmei, tačiau jo priklausymas, kaip *su-tapimas* yra *meta-fizinis nihilizmo esmės esmės* „*įžvelgimas*“. Pateikdamas tokio pobūdžio santykį, Heideggeris vengia vizualinių (kreipiančių link transcendentalinės fenomenologijos aprašymo ar Goethes profenomeno *įžvelgimo*) metaforų ir pasirenka tikslesnes, *būsenos*

<sup>145</sup> Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main.P. 34.

<sup>146</sup> Ten pat. P. 11

<sup>147</sup> Heidegger, M.(1949). *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 46.

<sup>148</sup> Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 33.

<sup>149</sup> Ten pat. P. 32.

<sup>150</sup> Ten pat. P. 7

(*Befindlichkeit*)<sup>151</sup> egzistencialo supratimą praplečiančias sąvokas. Priklausyti nihilizmo esmės esmei – reiškia pri-klausyti (*ge-hören*),<sup>152</sup> t.y. jausti jos stokojančią tikrovę. Šis taškas, kuriame „*klausomasi būties*” yra konkreti vieta – konkretus intencionalios patirties ir kalbėjimo topos.

Topos išskyrimas Heideggerio filosofijoje yra susijęs su anksčiau pateikto *essentia* ir *existentia* santykiu. Tik *santykis su savo savastimi*, kaip būtimi, implikuoja konkretų būties būdą. Egzistencijos suponavimas per *kas-būties* išskyrimą, vėlyvajame Heideggerio mąstyme yra radikalizuojamas įvedant *Ek-sistenz* sąvoką, kaip išreiškiančią, „*kas žmogus yra savo tiesoje*”<sup>153</sup>. Egzistencijos traktuotės skirtumas ankstyvojoje ir vėlyvojoje kūryboje, atitinka formaliosios būties klausimo struktūros praplėtimo akcentus. Kaip aptarėme, apmąstydamas nihilistinę sąmonę, Heideggeris radikalizuoja *Kažkas* egzistencialą, apibudindamas jį kaip ne-galimybę išžengti iš būties-užmaršties. Ši užmarštis, kaip besitęsianti istorijoje (toks būties būvis ir implikavo *istoristinį* istorijos supratimą<sup>154</sup>) sudaro *būties-istorijos* (*Seinsgeschichte*) kontekstą, dar Heideggerio vadinamą būties *benamyste* (*Heimatlosigkeit*).<sup>155</sup>

Aukščiau pateiktas *kęsmo* egzistencialas, kaip *meta-fizinis* mąstymas, išreiškia tokių namų atradimą („*Überwindung Heimatlosigkeit*“). Neišleisdamas iš akių *būties-užmaršties* konteksto, Heideggeris žmogaus istoriškumą pateikia kaip *ekstatinę prasmės konstituciją* (*Ek-sistenz*), iš esmės pakeičiančia istoriją pačiu savo pasirodymu. Tokia ekstatine *existentia* pasižymi mąstytojas, siekiantis „*įtikrovinti tai, kas pasirodo gryname idėjos pavidale*“<sup>156</sup>, t.y. „*mąstymu pasiekti ir surinkti, kas būties pajautoje randasi*”.<sup>157</sup> Šiame siekyje iš naujo aktualizuojamos *essentia* ir *existentia* sąvokos, kurių prasmių persidengimas, kaip naujai

<sup>151</sup> *Befindlichkeit* sąvokos vertimas Lietuvos filosofijos istorijoje turi keletą nusistovėjusių tradicijų: Girnius ją verčia kaip *nuotaikingumą*, Šliogeris – *savijautą*. Mes pasirenkame Vinco Vyčino siūlomą variantą: *būseną*. Filologine prasme, toks vertimas kelia nepasitikėjimą, nes siūlo kito vokiečių kalbos žodžio (*Zustand*) prasmės sugestiją, tačiau filosofine prasme jis išlieka legitymus, nes *būseną* - tai sąmonės būklė arba stovis, nurodantis sąmonės intencionalumo, kaip santykio stovį. Toks vertimas artimas angliškam, kuriame *Befindlichkeit* išreiškiamas „*state of mind*” vediniu, atitinkančiu „*the state of finding oneself*”. Plg.: Kisiel, T. *The new translation of Sein und Zeit: A grammatical lexicographer's commentary// Man and World*. Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands 1997. Nr.30.P. 241

<sup>152</sup> Heidegger, M.(1949). *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 7.

<sup>153</sup> Ten pat. P. 16.

<sup>154</sup> Heidegger, M. Metafizikos įveika/ Heideggeris, M.(1992). *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis. P. 272.

<sup>155</sup> Heidegger, M.(1949). *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 28.

<sup>156</sup> Ten pat. P. 16. Ypatingai vėlyvojoje filosofijoje, Heideggeris nevengia pateikti klasikinei filosofijai artimų teiginių, tačiau jie yra nuosekliai pritaikomi savitam mąstymo kontekstui ir turi būti suprantami kaip jo atliktos filosofijos rekonstrukcijos teiginiai (ryškiausias pavyzdys – dviprasmiškas *metafizikos* sąvokos vartojimas), leidžiantys apčiuopti tokios rekonstrukcijos visumą jos įvairovėje. Tame tarpe ir šis teiginys savo prasme žymi ne hėgelinės grynosios sąvokos ar Platono idėjos pirmumą patyriminės tikrovės atžvilgiu, tačiau patiriamos tikrovės faktiškumą, implikuojantį kalbinio (kadangi šiuo atveju kalbama apie mąstytojo figūrą) perteikimo konkretumą.

<sup>157</sup> Ten pat. P. 28.

suprastas, praplečia dar ankstyvojoje Heideggerio kūryboje suformuluotą, nuolat save *atrandančios, projekcinės (Entwurf)* egzistencijos<sup>158</sup> sampratą. *Atradimas* implikuoja ne rūpestingą egzistenciją, tačiau to *kas atrasta* konstituciją – to *kas sakoma* pasireiškimą per tai, *kad sakoma. Kad* galėtų kažką *sakyti (Sagen)*, mąstymas turi būti *atsigręžęs (Zuwendung)* sąvokos, kaip išreiškiančios *dėmesingą atsigręžimą*, prasme<sup>159</sup>) į būtį ir šia prasme jis yra *atitikimas*, kurį anksčiau skyrėme kaip metafizikos esmę. *Atitikimu* yra „kažkas“ (kuris iš esmės skiriasi nuo radikalizuoto *Kažkas*) *sukuriamas*, mat būtis pasirodo kaip konkreti „*santalka – Logos*“<sup>160</sup>. Šis *logos* yra pati kalba (*Sage*), kaip pirmąją *essentia* ir *existentia* *atitikimo* konstitucija.<sup>161</sup>

Dabar Heideggerio teiginys apie „*vietos, surenkančios savyje Niekį ir būtį savo esmėje*“ bei atveriančios „*kelių, kuriuose išryškėja galimi nihilizmo įveikos būdai*“, gali būti suprastas savo dvilypime, kaip skiriančiame egzistencijos *topos* bei leidžiančiame kalbėti apie šios egzistencijos *logos*. Šią atskirtį Heideggeris pateikia tik tam, kad paskui parodytų *topos* ir *logos* neatsiejamumą, kurį ir išreiškia mūsų aukščiau išskirtas *Ek-sistenz* – pirmąją prasmės konstitucija, atpažįstama kaip *autentiškas mąstymas. Logos*, išreikšdamas *atitikimą*, t.y. *sutelkdamas* savyje prasmę yra metafizinio aprašymo *kaip*, t.y. *kaip* reiškiasi to kas-mąstoma esmė. *Mąstymo* ir *esmės* atitikimas leidžia paaiškinti metafizinio mąstymo autonomišką logiką (kaip nepriklausančią tradicinės logikos kanonams), bei tuo pačiu išskiria jos galimybės sąlygą, kaip suponuojančią patį mąstymą, t.y. suponuojančią kalbėjimo *logos*. Šios sąlygos *atitikimas* priklauso metafizinio mąstymo kompetencijai ir šia prasme (nihilizmo) *topo-logija* yra (nihilizmo) *meta-fizika*, konstituojanti patiriamos būties prasmę (arba konkrečiu nihilizmo aptarties atveju: prasmės stokos stokojimo prasmę). Šiuo metafizikos ir topologijos atitikimu ir baikime metafizinės „*nihilizmo topologijos*“ koncepcijos pristatymą.

„*Nihilizmo topologijos*“ koncepcijos išvedimas leidžia ne tik iš naujo permastyti nihilizmo fenomeną, tačiau taip pat pateikia metafizinio mąstymo sampratą, išskiriant metafizinę jo galimybės sąlygą, kaip suponuojančią patį mąstymą. Pasirinktame nihilizmo

<sup>158</sup> *Entwurf* vokiečių kalboje atitinka projekto, modelio sąvoką, o Lietuvos filosofijos istorijoje paprastai verčiama kaip *projektavimas*. Dėl tokio sąvokos vertimo pirmasis suabejojo Vyčinas, teigdamas, jog *Entwurf* reiškia ne tam tikrą konstravimą, o *per-metimą*, kaip pakartotinį įmetimą į savo įmesties vietą, tai yra esinio būties „čia“: atsiverti daiktui, reiškia atrasti save kitaip įmestą. Šis kitaip, reiškia ne taip, kaip savo įmesties suvokimo pradžioje. Aš projektuojau savo būtį, suteikiu jai (sau) galimybę būti vienaip ar kitaip kaip apskritai būti. (Plg.: Vyčinas, V.(2002). *Raštai*. I t. Vilnius: Mintis. P.88)

<sup>159</sup> Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main.P. 27.

<sup>160</sup> Heidegger. Kas tai yra – filosofija?/ Heideggeris, M.(1992). *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis. P. 319.

<sup>161</sup> Plg.: Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 29.

problematikos kontekste, išryškėjo naujas filosofavimo būdas bei naujas filosofo figūros supratimas, išreiškiamas tragizmo charakteristika. Tokia figūra yra Jüngeris. Jo mąstymą, kaip nematantį galimybės įveikti nihilistinės tikrovės, Heideggeris priskyrė „aktyviojo nihilizmo“ fenomenui.

Kitas, analogiškas filosofavimo pavyzdys yra Nietzsche. Tikrasis jo tragiškumas atsiskleidžia tik suspendavus – anot Heideggerio – metafizinę (tradicinę sąvokos prasme) jo mąstymo kryptį. Heideggerio atliekamas Nietzsches permąstymas atitinka metafizinę „nihilizmo topologijos“ koncepcijos struktūrą, tačiau tai išryškėja tik atsiribojus nuo „valios viešpatauti“ koncepcijos. Kitaip tariant, fundamentalus Nietzsches mąstymo *topos*, Heideggerio manymu, priklauso ne vertybes perkainavusiam *Zaratustrai*, tačiau jo pirmtakui – prasmės *stokojimą* paskelbusiam *Pamišėliui*.

Ieškodamas prieigos į Nietzsches mąstymą, Heideggeris sprendė tokį klausimą: „*kaip galima mąstyti Dievo nebuvimą ir kartu išmokti pasakyti, išstarti, įvardinti tą Dievo nebuvimą tokiais žodžiais, kurie tiesiogiai įkūnytų visą Dievo nebuvimo siaubą?*“<sup>162</sup> Kitaip tariant, Heideggeris, permąstydamas Nietzsches filosofiją, siekė atmesdamas jo metafizinį mąstymą, tuo pačiu *perklausti* tokio mąstymo susiformavimo prielaidas. „Perklausti“, šiuo atveju reiškia – kartu pakartoti „*Nietzsches žodį „Dievas mirė“ (Nietzsches Wort „Got ist tot“.* 1943.).

## 2. „Valios viešpatauti“ metafizikos kritika

Kritikuodamas Naujųjų amžių metafiziką bei Nietzsches pastangą kalbėti apie būties *tikrumą* per vertybines distinkcijas, Heideggeris brėžia aiškias ir tarpusavyje neatsiejamias paraleles to, ką Nietzsche savo kūryboje siekia pakeisti ir to, ką jis pasiūlo kaip alternatyvą. Dekartiškoji pastanga žmogiškąją būtį paversti subjektu, tam kad per jo sklaidą atsirastų jo paties būvio pateisinimas kaip *tikrumas* bei Nietzsches bandymas kalbėti apie pirmapradiškesnį *tikrumą* – aukščiausias vertybes, iš esmės nėra atsiejami. Heideggeriui tiek vienu tiek kitu atveju *tiesos*, kaip būties klausimas virsta žmogiškosios būties *teisingumo* klausimu, t.y. tuo, kaip ji galėtų pateisinti savo būtį.

Dekartiškoji iniciatyva yra grynas bandymas pateisinti žmogaus esatį šalia dievybės, steigti jo ir pasaulio santykį sukuriant naują pasaulio mastelį, - žmogaus esatį, kaip subjektą. Subjektiškumo tiesa, sekant Heideggerio kritika, šia prasme yra *tikrumas*, „*patikimumo*

<sup>162</sup> Paaiškinimai/ Heideggeris, M.(1992). *Rinktiniai raštai*,. Vilnius: Mintis. P. 430.



*užsitikrinimas*“, todėl ji nėra tiesa, o teisingumas, kuris leidžiasi būti suprastas kaip bandymas būti *šalia* Dievo, bet jau nepriklausomai nuo jo.

Tuo tarpu Nietzsches „*valios viešpatauti metafizika*“, Heideggerio analizės kontekste tampa galutiniu subjektiškumo įteisinimu, tačiau ne per žmogaus, kaip mąstančio, steigti, tačiau „*valią viešpatauti*“. Tikrumas, kaip teisėtumas, kuris Dekartui buvo pirminė siekiamybė, Nietzsches pastatomas kaip svarbus tiek, kiek jis suvokiamas kaip aukščiausia vertybė. Nietzschei būtis yra valiojimas, susitelkęs dviejose viena už kitą aukštesnėse vertybėse, - mene ir tiesoje, - tai samplaika dviejų prieštarų pradų, griaušančio kismo bei substancialios tikrovės. Kaip tik tokia yra *vertybė - tiesa*, savyje slepianti potenciją kismui. „*Valia viešpatauti*“, reikšdamasi per pirma išskirtas aukščiausias vertybes, tampa fundamentalia tiesa, pakeičiančia Dievybės tiesą. Siekdamas pademonstruoti, kaip būtis nesileidžia „pačiumpama“ metafizinėmis priemonėmis, Heideggeris „*valią viešpatauti*“ iškelia į vertybės, kaip siekiamybės vietą, tokiu būdu, būtis, Nietzsches pateikta kaip *valiojimas*, kaip tokia tik ir lieka pačiupta<sup>163</sup>. „*Dievo mirties*“ faktorius, iškyla kaip praeties tiesa; kartu su šiuo faktoriumi, įsivyrąja ir nihilizmo nuotaikos, o Nietzsches filosofinė polemika ima pretenduoti tapti nihilizmo pabaiga, t.y. praeties laikysenos įveika per galią, kaip „*valią viešpatauti*“.

Šioje vietoje pravartu iškelti klausimus: kokią užima laikyseną pats Heideggeris, konstatuodamas kartu su Nietzsche „*Dievo mirtį*“? Kiek svarbi jam, taip dekonstruojama Kitybės tema apskritai?

Dėl Dievo mirties, kaip jis pats užakcentuoja, nėra keliamas priekaištas tiems, kurie supa Nietzsches *Pamišėlį*, kai jis ieško Dievo - ten esantys žmonės - netikintys iš savo mąstymo impotencijos. Dėl to, jog Dievo nebėra, - kalti „*tikintieji ir teologai*“, užmiršę būtį ir kartu faktą, jog „*mąstymas ir kalbėjimas tikėjimo požiūriu yra absoliutus piktžodžiavimas prieš Dievą*“<sup>164</sup>. Tokiu būdu Heideggeris į Nietzsches plėtojamą nihilizmo temą įterpia būties klausimą, kaip fundamentalią kalbėjimo apie nihilizmą, priežastį. Nihilizmas nurodo į *Niekį*, tačiau Heideggeriui jis ima reikšti ne „*Dievo mirties*“ tiesą, bet visų pirma būties užmaršties priežastį. Metafizika, kokią plėtojo Nietzsche, neperžengia nihilizmo temos, nes ja nėra pasitraukiama nuo *Niekio* baimės, čia nesiimama mąstyti „*esinio, kaip esinio*“ - pašalinus transcendentinę Kitybę, suprojektuojama nauja vieta, kurią užima nauja filosofinė iniciatyva;

<sup>163</sup> Heidegger, M. *Nietzsches žodis „Dievas mirė“*/ Heideggeris, M.(1992). *Rinktiniai raštai*,. Vilnius: Mintis. P. 208-209.

<sup>164</sup> Ten pat.P. 210.

jos turinys – „*valia viešpatauti*“: žmogiškoji pastanga užpildo jos pačios būti, o pastanga, kaip valia, anot Nietzsches, ir yra būtis.

Jei būtis nėra aktualizuota, pakimba kalbėjimas apie transcendentinę Kitybę, - ankstyvajame mąstyme, aptardamas Dievo bei pomirtinio gyvenimo tikimybę, Heideggeris aiškina, jog tai temos, kurios negali būti plėtojamos neišsprendus būties klausimo. Apie mirtį galima kalbėti tik iš gyvenimo perspektyvos, todėl pomirtinis gyvenimas lieka paslaptis.<sup>165</sup> Pastaba, jog pirminis klausimas yra būties, nurodo ne vien tik į naują sąmoningumo alternatyvą, tačiau taip pat ir metafizikos rekonstravimo iniciatyvą.

Tęsiant „*Dievo mirties*“ temą, *Niekio* klausimas lieka ir toliau svarbus. Heideggeriui jis yra ypatingai aktualus, kadangi per *Niekį* žmogiškosios būties tema tampa aktualizuota kaip baigtinė savo *įmestyje*.<sup>166</sup> *Niekis*, pasireiškiantis kaip *niekėjimas (Nichtigkeit)* yra pirminis būties bruožas, kaip tik jis turi būti pirminis *meta-fizikos* objektas: *Niekis* yra jos esmė<sup>167</sup>. Tokiu būdu nihilizmo įveika, Naujaisiais Amžiais iš pažiūros atsiduria tik per žingsnį nuo būties aktualizavimo galimybės. Visgi tuomet *Niekio* samprata buvo priešinga nei ją kelia pats Heideggeris. Ji kilo iš Dievo, kaip kuriančio *ex nihilo* sampratos, tokiu būdu, konstatuojant *Summum Ens* mirtį, tampa reikalinga iš naujo vertybiškai pagrįsti žmogiškąją būti: savaime lieka reikalinga arba iš naujo steigti Dievo temą, arba ją užpildyti paties žmogaus galiomis. Tai ir padaro Nietzsche. Tačiau Heideggerio filosofijos kontekste tokia nihilizmo įveika nėra tikra įveika, bet greičiau būties, kartu ir Dievo temų, galutinis suspendavimas.<sup>168</sup>

Ir toliau pripažįstant, jog pirminis klausimas yra būties, o *Niekis* yra jos neatsiejamas palydovas, ima kelti dvejonių ne tik Dievo mirties įvykis, kaip bandymas prabilti apie būti, tačiau taip pat ir *Summum Ens*, kaip nelygstamos būtybės būvis: „*jeigu Dievas kuria iš Niekio, kaip tik Jis turi sueiti į santykį su Niekū. Bet jeigu Dievas yra Dievas, jis nieko negali žinoti apie Nieką, nes juk „Absolutas“ neturi savyje jokio niekingumo*“<sup>169</sup>.

Kitoje vietoje Heideggeris, aiškindamas daikto (kaip *buvojančio (vorhandene)* buvinio) sampratos prieigas, priartėja prie aristotelinės, tomizmo inicijuotos, „*Didžiojo kūrėjo*“ tradicijos, apsprendžiančios daikto, kaip materijos ir formos vienovę. Ją atmesdamas, Heideggeris pastebi, - jei Dievą „*šio tikėjimo filosofija*“ ir nepavertė *amatininku*, tai bent jau siekė aiškinti tikėjimo dalykus, „*pasitelkiant tokią filosofiją, kurios tiesa slypi buvinio*

<sup>165</sup> Heidegger, M.(1979). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. P. 247-248.

<sup>166</sup> Ten pat. 285.

<sup>167</sup> Heidegger, M. *Kas yra metafizika*/ Heideggeris, M.(1992). *Rinktiniai raštai*,. Vilnius: Mintis. P.126 – 127.

<sup>168</sup> Heidegger, M. *Nietzsches žodis „Dievas mirė“*/ Heideggeris, M.(1992). *Rinktiniai raštai*,. Vilnius: Mintis. P. 212.

<sup>169</sup> Heidegger, M. *Kas yra metafizika*/ Heideggeris, M.(1992). *Rinktiniai raštai*,. Vilnius: Mintis. P.125

*nepaslėptyje, o ši nepaslėptis yra kitokio pobūdžio nei tikėjimu įtikėtas pasaulis*<sup>170</sup>. Koks yra tikėjimu įtikėtas pasaulis, koks gi turėtų būti tikėjimas apskritai? Į šį klausimą Heideggeris nesiekia atsakyti.

Taigi, Heideggeriui kalbėjimas apie aukščiausią esybę, metafiziniu požiūriu negalimas, jei pati metafizika nėra tikslingai rekonstruota. Nors Nietzsches filosofinė reakcija, iš pažiūros ir įvyksta etiniame lygmenyje, - jis prabyla apie aukščiausias vertybes, tai esmingai svarbu lieka visų pirma tik todėl, jog šios aukščiausios vertybės pretenduoja į žmogiškąją būtį, kaip „*valią viešpatauti*“, tokiu būdu Nietzsche negali būti laikomas tik gyvenimo filosofu, kuriam rūpi etiniai klausimai (Heideggeris, dėl prieštaravimo, slypinčio „*valioje viešpatauti*“ (menas-tiesa, veržlumas-ramybė), gretina jį su Aristotelium<sup>171</sup>). Iš naujo aktualizuojant anksčiau iškeltus klausimus (kokią užima laikyseną pats Heideggeris, konstatuodamas kartu su Nietzsche „*Dievo mirtį*“? bei Kiek svarbi jam, taip dekonstruojama Kitybės tema apskritai?), galima į pirmąjį atsakyti šitaip: turint omenyje Nietzsches filosofijos metafizinę prigimtį ir tai, jog jis reaguoja visų pirma ne į etinį, o metafizinį „*Dievo mirties*“ įvykį, darosi gana akivaizdu, jog Heideggerio pačiame „*Dievo mirties*“, kaip metafiziniame konstatavime, nėra, - Dievas, toks, kokį pateikia metafizika jam neįmanomas, tačiau tai nereiškia, jog pamatinį filosofinį fundamentą suspendavus, išnyksta ir etinis lygmuo. Pastarajame Heideggeris dalyvauja ir pripažįsta tikėjimo, kaip religinio, iracionalaus žinojimo sekuliarizaciją, - pasimato tai, kuomet jis imasi supriešinti Nietzsches *Pamišėlio* bei jį supančių netikinčiųjų būsenas, - pastarieji yra netikintys, nes nebegali ieškoti Dievo iš savo negebėjimo mąstyti, „*jie patys prarado galimybę tikėti, nes jie nebegali ieškoti Dievo*“ - tuo tarpu *Pamišėlis*, pažinęs *Summum Ens* mirtį, ieško jo, prašydamas, kad šis pasirodytų. *Pamišėlis* yra tas, kuris „*šaukdamasis Dievo ieško Dievo*“<sup>172</sup>. Heideggeris šioje vietoje retoriniu balsu klausia: „*galbūt čia mąstantysis iš tikrųjų išrėkė de profundis?*“ Jei tai tiesa, ir jei tai iš tiesų buvo šauksmas iš gelmės, tai ši gelmė be jokios abejonės yra būtis, kažkur anapus jos lieka Dievas, jo poreikio realizavimas lieka anapus būties realizavimo. Šioje vietoje apie Dievą nebegalima nieko pasakyti, tik konstatuoti etinę jo buvimo, kaip pilnatvės patirties poreikio dimensiją.

Čia pat atsakymas ir į antrąjį iškeltą klausimą. Dievo steigties galimybė lieka radikaliai atitolinta, - nihilizmo epochos požiūriu, apskritai eliminuota, tačiau dėl to neišnyksta poreikis tikėti, tai aišku lieka iš *Pamišėlio* šauksmo. Tikėjimo poreikis *Pamišėlio*

<sup>170</sup> Heidegger, M., Gadamer, H.G. (2003). *Meno kūrinio ištaka*. Vilnius: Aidai. P.24.

<sup>171</sup> Heidegger, M. *Nietzsches žodis „Dievas mirė“*/ Heideggeris, M.(1992). *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis. P. 201-202.

<sup>172</sup> Ten pat. P. 216.

šauksme, kurį akcentuoja Heideggeris, turi aiškių konotacijų su būties kvietimu, - tuo, kas kviečia žmogų iš *paslėpties* į atvertį savo būties savasčiai. Kuomet buvo paskelbta „*Dievo mirtis*“, įvyko prieigų prie transcendentinės Kitybės suspendavimas, buvo eliminuotas metafizinis Dievo klausimo fundamentas, tačiau niekur nedingo tikėjimo poreikis. Heideggerio teiginys, palydint *Pamišėlio* šauksmą, - „*O mūsų mąstančioji ausis? Ar ji vis dar negirdi šio riksmo? Ji jo negirdės tol, kol nepradės mąstyti. Mąstymas prasideda tik tada*“, kai tampa aišku, jog „*protas yra atkakliausias mąstymo priešas*“<sup>173</sup>, yra nuoroda į *Pamišėlio* šauksmo gylį. Šiuose žodžiuose nebėra jokių tikėjimo klausimo definicijų, tik įsiklausymo pareikalavimas. Čia nebesvarbu kas yra rėkiama, - etinis Dievo, kaip pilnatvės patirties poreikis, susilieja su „*niekstančios būties tiesa*“.

Dievo poreikio ir būties tiesos susiliejimo išskyrimo dėka atsiranda galimybė Nietzsches filosofijai prisikirti naują vaidmenį filosofijos, kaip būties (*Niekio*)-istorijoje bei įvertinti jo filosofiją, kaip turinčią metafizinį nihilizmo *įveikos topos*. Tokios įveikos galimybe, žvelgiant iš parodytos filosofijos istorijos kritikos perspektyvos, Nietzsche nepasinaudojo, kadangi išskirdamas „*valią viešpatauti*“, sukūrė naują tikrovės pagrindą bei taip pratęsė klasikinės metafizikos tradiciją, kaip *Niekio* istoriją. Tačiau atsiribojus nuo kritinio konteksto, Nietzsches filosofijos *esmė* yra *Pamišėlio* figūra. Jo(s) *šauksmas* turi konkretų *topos*, besirandantį „*tikėjimo nevilties tikrovėje*“. Heideggeriui tikėjimo klausimas, šioje analizėje atitinka būties klausimą: tikėjimo poreikis, atitinka būties poreikį. Jo nutylėjimas, kurį išskyrėme klausdami „*koks gi turėtų būti tikėjimas apskritai?*“, atitinka Nietzsches *Pamišėlio* figūros laikyseną tikėjimo klausimu. Atsakymo į tokį klausimą nėra – būtent tokio atsakymo, kaip įstatymo teologinis buvimas suponavo „*Dievo mirties*“ paskelbimo įvykį. Metafiziniam Heideggerio mąstyme šis įstatymas sukuria alternatyvaus - naujo *Sakymo* galimybę, kadangi kaip būties-užmarštis, savo esmėje jis yra prasmės *stokojimas*. Kaip ir Jüngeris, Nietzsches *Pamišėlio* figūra savo žodžiu – „*Dievas mirė*“ yra nihilistinės *Niekio* esmės *prasmės* paskelbėjas. Tiek šitaip suprastas Nietzsche, tiek Jüngeris – nors skelbiamos prasmės *stokos* problematikos požiūriu yra orientuoti į skirtingus tematinius horizontus, galiausiai nė vienas iš jų nemato išeities, bet savąja *existentia*, kaip metafiziniu mąstymu, perkuria tikrovę, t.y. įveikia nihilizmą.

Išskyrę dvi tragiškas metafizinio mąstymo figūras bei pateikę jų mąstymo metafizinę analizę, baigiamajame šios darbo dalies skyriuje išskirkime paskutinį bei mūsų manymu

---

<sup>173</sup> Ten pat.

svarbiausią, Heideggerio akcentuojamą metafizinio mąstymo sampratos aspektą, leisiantį konkretizuoti tokio metafizinio aprašymo specifiką aiškesnėje, *būsenos* egzistencialo praplėtimo prasmėje.

### 3. Atsakomybės filosofija

Topologinė metafizinio mąstymo išraiška buvo pateikta kaip *ekstatinė* egzistencija. Tačiau apmąstydamas mąstymo istoriškumą, vėlyvasis Heideggeris skiria dėmesio ir detalesnei metafizikos, kaip tikrovės aprašymo sampratai. Laiške Jüngerui ji pristatoma kaip etimologinis *atsakomybės* (*Verantwortung*) egzistencialo išskleidimas, atveriantis galimybę naujai permąstyti topologinę mąstymo sandarą. Toks naujumas siekia ne pakeisti, tačiau praplėsti *topos* ir *logos* santykio, kaip ekstatinės prasmės konstitucijos supratimą. Pradėkime nuo problematikos konteksto aktualizavimo: metafizinis aprašymas, dalyvaudamas tame, kas yra aprašoma, t.y. leisdamas „*būčiai būti*“<sup>174</sup>, atsiduria „*dideliame pavojuje ir didelėje atsakomybėje (...): kas šia prasme dalyvauja, to atsakomybė turi susitelkti atsakyme*“.<sup>175</sup>

Ką Heideggeris šiais žodžiais turi omenyje, paaiškėja gražinant šią analizę prie „*Heideggerio atsako Jüngerui*“ skyrelyje akcentuotos, aprašomosios, pasireiškiančios kaip tikrovės *atitikimas*, metafizinio mąstymo esmės. Atitikimo – *Entsprechung* – sąvokos genezė, kaip *Ent-sprechung*, filosofo yra gretinama su atsakomybės – *Verantwortung* sąvokos skaida, išreiškiamą *Ver-ant-wort-ung* gramatine grupuote. Prieš pratęsiant šio sugretinimo pristatymą, kurio tikslas – pirminės žodžio prasmės išskyrimas<sup>176</sup>, pažymėkime, jog lietuvių kalba atliekamos žodžio prasmės skaidos kontekste įveda žodžių, kuriuos skiria Heideggeris, sugestiją, tačiau galiausiai ji pasitarnauja kaip „trumpesnis kelias“ į etimologinės egzistencialo analizės rezultatą. Vokiečių kalboje „sakymo“ motyvas nepasirodo *atsakomybės* sąvokoje iki pat paralelės su *atitikimo* žodžiu bei išsaugo autonomišką kalbinės *žodžio* (*Wort*) figūros dalyvavimą kiekvienos pereinamosios skaidos rezultate.

<sup>174</sup> Heidegger, M.(1949). *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 42.

<sup>175</sup> Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 9.

<sup>176</sup> Išskiriant šią pirminę prasmę vadovaujamasi rekonstruotais kalbotyros disciplinos – etimologijos kriterijais. Heideggerio mąstyme *etimo* – *tikrosios* žodžio reikšmės *išvedimas* (*logos*), žymi prasminį žodžių vartojimo sąsajų skyrimą, suteikiantį konkrečiam analizuojamam žodžiui papildomą jo vartojimo konteksto (horizonto), pristatymą. Toks kontekstas paprastai Heideggerio parodomas atskleidžiant vidinę, žodyje slypinčią, prasmės konstitucijos, kaip santykio išrašą. Prisiminkime, pavyzdžiui, mūsų jau skirtąjį *ge-hören*. *Priklausyti* – formaliai reiškia būti visumos dalimi, kurią galima apmąstyti vadovaujantis, tarkim, klasikiniam mąstymui svarbiu, *analogijos* principu (plg.: Фуко М.(1966). *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. М. P. 55-60). Heideggerio atliekama žodžio skaida, akcentuodama juslinį santykio aspektą išreiškiantį žodį, susiaurina dalyvavimo reikšmę iki pirmapradės prasmės konstitucijos taško, kuriuo ir nusakomas bet kokio priklausymo pagrindas.

Taigi, *at-sakomybei* (*Ver-antwortung*) priklauso *at-sakas* (*Ant-wortung*), o pastarajam priklauso *sakymas* (*Wort*). Kiekvienas skaidos rezultatas „turi“ kalbinę žodžio (*Wort*) figūrą, tačiau galiausiai *atsakomybė* turi visas tris ir kaip tokia pasižymi prasmės pertekliumi, kurį ir siekiama parodyti. Detalizuojant jos sandarą svarbiausias yra *at-sakas* (*Ant-wort*), kaip žodžio, atitinkančio tai, apie ką klausiama, išskyrimas. Šiame – tradicine dialogiškumo forma besiremiančios, komunikacijos teorijos „įžvalgumą“ aktualizuojančios, klausimo-atsakymo struktūros pateikime, Heideggerio minčiai svarbiausias yra kalbinės ženklų sistemos, kaip suponuojančios santykio kokybę jos būtinybėje, suspendavimas.<sup>177</sup> *At-sakas* turi tranzityvinę *yra (ist)* prasmę, kaip *sutelkiančią* (Jüngerio ir Nietzsches atveju – *stokojančią Niekio*) būtų jos prasmėje<sup>178</sup>. Tokia „santalka yra logos“<sup>179</sup> – žodis, išreiškiantis suvokiamą ir „galbūt“ *perskaitomą* prasmės konstituciją (šis *galbūt* nurodo į hermeneutinio mąstymo apskritai galimybę, tiesiogiai susijusią su kalbinės tikrovės, kaip neredukuojamos į nekintančią visumą, įvairovės buvimu<sup>180</sup>). *At-sakymas*, sudarydamas *atsakomybės* egzistencialo pagrindą, pasižymi *ati-tikimu* – *Ent-sprechung*, kurio šaknis – *sprechen* – suteikia *atsakymui* kalbinio veiksmo pobūdį.

Parodyta sąsaja leidžia kalbėti apie tokią *atsakomybės* formą, kuri pasireiškia kaip *atsakingas kalbėjimas (sakymas)*, arba šiuo atveju – *atsakingas aprašymas*. Aprašantysis, kaip *existentia*, konstituoja savo aprašymu prasmę. Tokią *atsakomybę*, kuri „*susitelkia atsakyme*“, Heideggeris dar išreiškia graikiškuoju, kauzalinį tikrovės aiškinimą pakeičiančiu, *aition*.<sup>181</sup> Šis *aition*, kaip nusakantis esinio santykį su būtimi, iš esmės skiriasi nuo „*valios subjekto*“ veikimo, kadangi jo kūrybinis veiksmas yra sąlygotas pačios būties prasmės patirties, kuri vėlyvajame Heideggerio mąstyme, kaip būties *tiesa (aletheia)*, su-*tampa* su pačiu kūrybiniu veiksmu.

Su šiuo, *metafizinio mąstymo*, kaip *atsakomybės filosofijos* sampratos praplėtimu baigiame vėlyvosios Heideggerio filosofijos analizę. Tolimesnėje darbo eigoje, svarbiu lieka ne tik metafizinio mąstymo galimybės sąlygų išskyrimas, tačiau taip pat probleminis

<sup>177</sup> Plg.: Heidegger, M.(1949). *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 5.

<sup>178</sup> Plg.: Heidegger, M. *Tapatybės tezė*/ Heideggeris, M.(1992). *Rinkiniai raštai*,. Vilnius: Mintis. P. 335.

<sup>179</sup> Heidegger, M. *Kas tai yra – filosofija?*/ Heideggeris, M.(1992). *Rinkiniai raštai*,. Vilnius: Mintis. P. 319.

<sup>180</sup> Plg.: Lehmann, K.(2003). *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. P. 211-215. Prieiga per internetą:< <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/7/>

<sup>181</sup> Heideggeris kauzalumą aiškina graikiškojo *aition* pagrindu, kuris jo verčiamas *atsakomybės* (Šliogeris siūlo – *kaltės*) metafora. Kiekviena kauzalo forma, kaip *causa formalis, causa materialis, causa finalis ir causa efficiens* turi *atsakomybės* specifika, sudarančią, atitinkamai, *eidosis, hyle* ir *telos* esmę. Savo ruožtu *causa efficiens* jo yra pašalinama, bet atsiranda žmogus, kaip kūrėjas, esantis *atsakingas* dėl kitų pradų susiejimo. Kūrėjas yra atsakingas, kaip pašaukiantis daiktą (*poiesis* būdu, savo prasme gretinamu su *techne*), iš jo paslėpties (*Verborgenheit/Lethe*), į atvertį (*Unverborgenheit/Aletheia*). (Heideggeris, M. *Technikos klausimas* / Heideggeris, M.(1992). *Rinkiniai raštai*,. Vilnius: Mintis. P. 219-223)

kontekstas, kuriame šis išskyrimas buvo atliktas. Aktualizuota nihilizmo fenomeno samprata, kaip *prasmės stokojanti* tikrovė, yra susijusi konkrečiomis Vakarų Europos egzistavimo problemomis, išikomponuojančiomis bei praplečiančiomis tiek Jüngerio, tiek Nietzsches, negatyvųjį tikrovės suvokimą. Šioje tikrovėje svarbų vaidmenį atlieka ne tik sekuliari, atsakomybės filosofija, tačiau ir kitoks – religinis mąstymas, kurį aktualizavome pirmojoje darbo dalyje.

*Nötig ist in der jetzigen Weltnot: weniger Philosophie, aber mehr Achtsamkeit  
des Denkens.*<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> Heidegger, M.(1949). *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 47.

### III. Nihilistinės sąmonės atomazga

Nihilistinės sąmonės supratimas, kurį mums suteikė vėlyvosios Heideggerio filosofijos analizė, buvo aktualizuotas iš kelių perspektyvų: (1) kaip Nietzsches ir Jüngerio apčiuoptas prasmės *stokojimas*, savo esmėje atpažįstamas kaip nesąmoningumo – „*sekmadieninės bažnyčios*“, filosofinių spekuliacijų apie Dievą tikrovė bei technokratinio „*darbininkiškumo*“, mobilizuojančio kiekvieną egzistenciją, išivyravimas. (2) Nihilistinė sąmonė traktuojama kaip tokia tikrovė, kurios suvokimas ir permąstymas implikuoja jos *įveiką*. Galiojančiu nihilistinės sąmonės bruožu laikytinas jos išsibaigimo, kaip „*normalios būsenos*“, egzistavimas. Jüngerio numatoma „*normali būseną*“, Heideggerio laiške taip pat apibrėžiama kaip nihilistinės sąmonės judėjimas link pasaulinių katastrofų pasikartojimo: „*Du pasauliniai karai nei nukreipė nihilizmo judėjimą, nei jį išblaškė. (...) Kaip gi dabar yra su kritine linija?*“.<sup>183</sup>

Atsakymą į šį klausimą, Heideggeris pateikė pristatydamas topo-loginę *atsakingos* filosofijos sampratą. Tačiau pastebėjimas, jog nihilistinė sąmonė priklauso vyraujančiai Europos būklei, prašosi platesnio istorinio konteksto aktualizavimo. Jüngerio klausimo „*Ką daryti tokioje situacijoje?*“ kontekstualizavimas didžiosioms Vakarų kultūros katastrofoms, vėlyvajame Heideggerio mąstyme yra nuoseklus judesys, kurį dažnai paskatina atlikti jo susirašinėjimo partneriai. Pasikartojamumą atrandame anksčiau rašytame laiške Jeanui Beaufretui (*Über den Humanismus*. 1947). Prancūzų vertėjo ir filosofo klausimas: „*Kaip sugražinti prasmę žodžiui humanizmas?*“ (*Comment redonner un sens au mot Humanisme?*)<sup>184</sup> artimas Jüngerio keliamam. Abu klausimai priklauso analogiškam, Vakarų kultūros jos kritinėje padėtyje supratimui. Į abu klausimus atsakydamas, Heideggeris pateikia „*naujojo mąstymo*“, kaip naujos metafizikos sampratą. Atsakyme Beaufretui, be Heraklito jam talkina poetinė Hölderlino figūra, savo poezija atverianti „*savo krašto žmonių bendrumą saulėlydžio lemtyje*“ bei klausianti: „*ar ir kaip Dievas ir dievai pasislepia ir naktis lieka, ar ir kaip malonės diena brėkšta, ar ir kaip malonės saulėtekyje Dievo ir dievų pasirodymas prasidėti gali?*“<sup>185</sup> Hölderlino figūra Heideggerio mąstyme yra analogiška anksčiau pateiktoms Nietzsches ir Jüngerio figūroms, savo patirtimi iškeliančioms tikrovės prasmę. Visos jos tampa Vakarų kultūros nerefleksyvaus sąstingio įveikos pavyzdžiais. Šitaip Heideggerio permąstyta filosofijos istorija, jo paties vadinama nebe filosofijos, bet *mąstymo*

<sup>183</sup> Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 14.

<sup>184</sup> Heidegger, M.(1949). *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 7.

<sup>185</sup> Ten pat. P. 25-26.



istorija, paklūstanti radikaliai kitokiems logikos kriterijams. Jų išsklaidą atlikome antroje dalyje. Aktualizavę dar ir Hölderlino figūrą, remdamiesi šių filosofų metafiziniu permąstymu, galime iškelti klausimą, kokią vietą užima paties Heideggerio filosofija nihilistinės tikrovės suvokime?

Heideggerio filosofija, kaip „*metafizikos nukėlimas į jos tiesą*“, arba kitaip: kaip autentiškas autentiško mąstymo apmąstymas (kaip „*metafizikos metafizika*“)<sup>186</sup>, rekonstruodama filosofijos istoriją bei sujungdama ją su nerefleksyvia „*gyvenamojo pasaulio*“ tikrove, kartu suponuoja Vakarų kultūros pokytį. Klausimas – kiek šis pokytis įvyksta „realiai“ – priklauso kitos – kritinės filosofijos kompetencijai. Šios filosofijos angažuotas tvirtinimas, jog metafizinis Heideggerio mąstymas savo įtakos numatymo požiūriu prasilenkia su kultūrine tikrove, neperžengia paprasto supratimo, jog filosofija, su kuria ji *diskutuoja*, pati save laiko „realiai“ įvykstančiu kultūriniu faktu.<sup>187</sup> Todėl bet kokia „įtaka“ turi tą patį *kvietimo* statusą, kurį, kaip matėme, turėjo Jüngerio filosofija. Jos „galiojimas“ negali būti išanalizuotas vadovaujantis gnoseologinio mąstymo kriterijais.

Pavadindamas savo mąstymą „*pasyviuoju nihilizmu*“, Heideggeris nurodė tokią savo filosofijos specifiką, kuria jis pasidalino su Jüngeriu, nurodydamas metafizinio mąstymo, kaip *kvietimo*, *tikrumo* pamatinę prielaidą. Šiuo požiūriu, kaip metafizinio mąstymo metafizinis apmąstymas, Heideggerio filosofija yra analogiškas *kvietimas*, kurį jis išvelgė Jüngerio filosofijoje. Atsakymas į klausimą, kurį šioje analizėje belieka iškelti: „*Kur kviečia Heideggerio filosofija?*“ – jau pateiktas, – tai savojo *topos* suvokimo tikrovė, kurioje mąstymas, nebegebantis surasti atrama žlugusiose, istorijos nuosekliai saugotose idėjose, turi remtis savo tikrovės suvokimo galiomis bei taip atstatyti sugriautą Vakarų kultūros tikrovę.<sup>188</sup> Filosofijai, vėlyvojo Heideggerio mąstymo analizės kontekste, pačiai tampant Vakarų kultūros neatsiejama gyva dalimi, nuoseklus jos pagrindimas galimas tik metafizinio mąstymo būdu. Tik metafizika gali „*surinkti į vieną vietą*“ išsibarsčiusią *mąstymo istorijos* tikrovę, iš naujo klausdama apie Vakarų kultūros esmę. Tačiau šiuo savo surinkimu, ji pati pasilieka teisę būti „surinkta“, sukritikuota ir atmesta. Todėl, paskelbdamas „*filosofijos pabaigą*“ bei apibrėždamas „*pagrindinį mąstymo uždavinį filosofijos pabaigoje*“ Heideggeris teigia: „*filosofijos pabaigoje, apibrėždami pagrindinį mąstymo uždavinį, privalome atsisakyti ankstesnio mąstymo*“.<sup>189</sup> Tai, ką Heideggeris šioje vietoje pavadino „atsisakymu“, nurodo

<sup>186</sup> Plg.: Heidegger, M. *Metafizikos įveika*/ Heidegger, M.(1992). *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis. P. 270-273.

<sup>187</sup> Plg.: Welsh, W.(2004). *Mūsų postmodernioji modernybė*. Vilnius: Alma littera. P. 328-338.

<sup>188</sup> Plg.: Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. P. 43.

<sup>189</sup> Heidegger, M. *Filosofijos pabaiga ir pagrindinis mąstymo uždavinys*/ Heidegger, M.(1992). *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis. P. 425.

filosofijos, kaip *atsakingo mąstymo*, išlikimo arba kitaip – atsiradimo apskritai, sąlygą. Pakartotinai keldami aukščiau pateiktą klausimą: „*kokią vietą užima Heideggerio filosofija nihilistinės tikrovės suvokime?*” atsakyti galėtume šitaip: *Heideggerio nihilizmo įveikos topos yra kvietimas į atsakingą mąstymą.*

Išskyrę pamatinę vėlyvosios Heideggerio filosofijos intenciją, dar kartą grįžkime prie Jüngerio ir Beaufreto keliamų klausimų pobūdžio temos. Po antrojo pasaulinio karo suvokiamas Vakarų kultūros suirimas, mąstomas savo visumoje, turi ir konkretesnį savo, kaip metafizinės nihilizmo problematikos, kritinį objektą. Nihilizmas, kurį mąstome kaip *prasmės neižvelgimo situaciją*, gali būti įtrauktas ir kartu permąstytas kaip *humanizmo* idėjos sąvokos išsekimas (kaip kad siūlo Beaufretas), tačiau nutikęs tarp religinių bendruomenių, naujai skiriamas nihilizmo objektas prašosi kitokios jo permąstymo kokybės. Šis objektas vadinamas *holokaustu* (žydiškojo mąstymo tradicijoje: *Shoah*). Aktualizuodami jo įtakingą religiniam mąstymui kontekstą, prilygstantį Jüngerio ir Beaufreto keliamų klausimų pobūdžiui, pasitelkiame Westminsterio rabino Alberto H. Friedlanderio apmąstymus:

„Kartą Shoah laiku nedidelė bendruomenė susirinko į maldos namus pasimelsti. Pradedantysis maldą apsižvalgė ar kiekvienas atėjo ir, linktelėjęs galva, tarė: *mir seynen do* – Mes esame čia. Tada buvo galima pradėti melstis (...). Pasimeldus jis atsistojo, palinko virš sakyklos ir, pažvelgęs aukštyn, sušuko: *Mir seynen do*. (...) Žydų bendruomenės Vokietijoje, vos išlikusios, tačiau vis vien ir šiandien egzistuojančios (...), gali taip pat sušukti: *Mir seynen do* – Mes išlikome: po nakties, po rytdienos aušros. Tačiau mes tiksliai nežinome, ką tai mums reiškia.“<sup>190</sup>

Friedlanderio papasakota istorija bei pateiktos pastabos kelia klausimą apie tolimesnį žydų religinės bendruomenės likimą, o bendras jo mąstymo kontekstas orientuojasi į abi Vakarų kultūros bendruomenes: „*mūsų pasaulis buvo sugriautas*”, todėl „*dabar yra jo permąstymo (Nach-denken) laikas*“.<sup>191</sup> Užakcentuodamas žodį „mūsų”, Friedlanderis tęsia savo apmąstymus atkreipdamas dėmesį į bendrą – tiek krikščionims, tiek žydams galiojantį negatyvų tikrovės įvertinimą, sąlygojantį būtinybę surasti nuoseklų tarpusavio dialogo išvystymą. Holokaustas tapo ir taip daugybę metų vyravusio krikščionių ir žydų pasaulio konflikto įtvirtinimu, suponuojančiu galutinį *nepasitikėjimo* vienas kitu, įsivyravimą. Friedlanderis, akcentuodamas nelaimės abipusiškumą, aktualizuoja dviejų religijų suartėjimo galimybę: katastrofa jo mąstyme sudaro ne negatyvaus tarpusavio vertinimo įtvirtinimo, bet suartėjimo galimybę. Šis holokaustas, kaip bendro – ir žydų ir krikščionių pasaulio

<sup>190</sup> Friedlander A. H. *Das Ende der Nacht. Jüdisches und christliches Denken nach der Zeit der Shoah/ Auseinandersetzungen Mit Dem Zerstorten Jüdischen Erbe: Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen (1999-2005)*, 2004. Kassel university press. P. 31.

<sup>191</sup> Ten pat. P. 26.

sugriovimas, gražina analizę prie Rosenzweigo „*naujojo mąstymo*” paieškų. Nepaisant to, jog dauguma filosofų (pvz.: Levinas, nors ir prisipažindamas, jog savąją totalybės kritiką perėmė iš „*tikėjimo mokslo*”<sup>192</sup>) Rosenzweigo mąstymą laikė ir tebelaiko nepakankamai įvertinusi teologinį skirtingų religijų suartėjimo galimybės aspektą, bei galiausiai sukūrusi greičiau nerealizuojamą religinės tikrovės ateities viziją<sup>193</sup>, jo „*tikėjimo mokslas*” susilaukia dėmesio tame savo lūžio taške, kuris skiria filosofinį ir teologinį mąstymą.

Šio taško išskyrimo veiksmas buvo atliktas pereinant nuo profenomeniškosios tikrovės aprašymo, prie teologinės dalies, bei buvo pateiktas kaip išėjimas iš metaetinio „*Pats*” uždarumo į „*apreiškimo sąmonės*” susiformavimą. Tuomet paaiškėjo, jog pasaulis gali būti permąstytas „naujai”, tik susidūrus su baigtine žmogiškosios būties tikrove. Susidūrimas „pažadina” *valią*, kuri kaip mat įsikimba į savo baigtinumo faktą; *laisva* ji tampa, kuomet atidėjusi savo baigtumo klausimą, grįžta į pasaulį. Jame ji nebėra skubotai įtraukiama ir taip gražinama į ankstesnę savo padėtį, bet kaip „*laisva valia*”, turi galimybę permąstyti savo ir pasaulio santykį. Rosenzweigas čia atrado „*apreiškimo sąmonės*” esmę, kaip Dievo būties prasmės konstituciją. Permąstymas, kaip „naujas mąstymas”, kaip būtinai kreipiantis link išbaigto teologinio projekto, iškyla vien tik skaitant Rosenzweigo tekstą, bei neįvertinant jo, kaip sąlygoto „*gyvos kalbos*” – prasmės konstitucijos, tik vėliau įžemintos filosofinėje problematikoje.

Friedlanderio mąstymo pavyzdys nurodo, jog teologinis išbaigtumas Rosenzweigo mąstyme yra antraeilis reiškinys. Svarbesnė yra pati negatyviosios patirties situacija, kreipianti link „*sugriauto pasaulio per-mąstymo*”, aktualizuojanti tą dialogo galimybės situaciją, kurioje nebėra lemtingi teologiniai *įstatymai*, bet tarpusavio įsiklausymas, leidžiantis dialogo dalyviams vienas kitą girdėti *naujai*. Apie ši naujumą ir kalba Rosenzweigas, kuomet išplėtodamas „*apreiškimo sąmonės*” struktūrą, pabrėžia jos dialoginę prigimtį. Pirmažodžio girdėjimas šiame dialoge nėra „*nujautimas*”, ką nori pašnekovas pasakyti, bet bendras suvokimas savo baigtinumo patirties akimirkos. Tą akimirką, prisimenant Rosenzweigo panaudotą Coheno žodyną, mąstymas yra savo judėjimo pradžioje nuo *Nieko*, prie *Kažko*. *Kažkas* visuomet yra tik galimybė, kaip ir kiekvienas teologinis įstatymas, permąstytas savo, kaip galimybės, statuso požiūriu. Tačiau prieiga prie pamatinio – meilės įstatymo, įvyksta anksčiau už bet kokią jo, kaip įstatymo steigtį. Meilės įstatymas pirmiausia yra aktualizuojamas kaip įsakymas, ir kaip toks įsakymas, kiekviename dialoge

<sup>192</sup> Levy Z. *Emmanuel Levinas Verhältnis zur Hermann Cohen, Martin Buber und Franz Rosenzweig/ Auseinandersetzungen Mit Dem Zerstorten Jüdischen Erbe: Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen (1999-2005)*, 2004. Kassel university press. P. 138-140.

<sup>193</sup> Ten pat.

mūsų aktualizuota prasme, yra tokio dialogo galimybės sąlyga. Nei viena iš senųjų religijų, neneigia „*meilės įsakymo*“, todėl jo dalyvavimas dialoge, *jau* yra svarbi teologinė išlyga, kuri kaip tokia, galiausiai sudaro teologinio Rosenzweigo mąstymo esmę.

Taip permaščius Rosenzweigo „*tikėjimo filosofiją*“, jo mąstymas, kaip atsiduriantis Vakarų kultūros negatyvaus suvokimo kontekste, tampa svarbia tokio kultūros būvio transformacijos sąlyga. Kadangi „*naujasis mąstymas*“ nesudaro išbaigto dialoginio santykio organono, bet pats yra prasmės suvokimo dialoginiame santykyje apraiška, konfesijų suartėjimą jis numato atskirų, kasdienių pokalbių ir patirčių erdvėje, o ne teologų disputuose. Friedlanderio mokymas, kurio teminis pavadinimas: „*Nakties pabaiga*“, priklausydamas kitoms mąstymo ištakoms, neatsitiktinai dera su aukščiau skirtu, metafiziniu Heideggerio „*naujojo mąstymo*“ nusakymu, klausiant: „*ar ir kaip malonės diena brėkšta, ar ir kaip malonės saulėtekyje Dievo ir dievų pasirodymas prasidėti gali*“? Holokausto kontekstas, kaip sudarantis svarbią nihilistinės tikrovės dalį, religinio mąstymo įtakos požiūriu priartėja prie tokios nihilizmo įveikos logikos, kokią pateikėme antrojoje darbo dalyje. Tačiau nors, žvelgiant iš Heideggerio filosofijos perspektyvos, jis gali būti įvertintas kaip „*būties įvykis*“, toks įvertinimas liks svetimas Rosenzweigo „*naujojo mąstymo*“ atstovui. „*Būties šviesos*“ paieška, į kurią leidžiasi Heideggerio „*naujasis mąstymas*“ ir Rosenzweigo „*dialogo filosofija*“, siekianti atverti „*Dievo šviesą žemėje*“ - „*žmogaus sielą*“<sup>194</sup>, abi priklausydamos iš anksto permąstytos tikrovės kokybei, abi siekia įtakoti Vakarų mąstymą: Rosenzweigo mąstymas – kviesdamas į žydų ir krikščionių religijų suartėjimą, bei „*naujojo mąstymo*“, kaip dialogo, išivyravimą; Heideggerio mąstymas – kviesdamas į atsakingą mąstymą, kaip naujos Vakarų kultūros tikrovės statymo pagrindą.

Tiek Heideggeris, tiek Rosenzweigas, išėitį iš Vakarų kultūrą ištikusių katastrofų regi filosofijos suasmeninime, bei jos įprasminime Vakarų kultūros mąstyme. Toks mąstymas, priimant domėn abiejų autorių kritiškai reflektuotą „*mąstymo metafiziką*“, dar vadinamas *post-metafiziniu mąstymu*.

---

<sup>194</sup> Rosenzweig, F.(2002). *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek.P. 123.

## Išvados

Pristatę Rosenzweigo ir Heideggerio Vakarų mąstymo kritiką, bei pateikę jų siūlomus „naujosios filosofijos“ projektus, toliau atsakome į darbo pradžioje iškeltus klausimus.

Atsakymas į pirmąjį klausimą:

1. Rosenzweigo „tikėjimo mokslo“ galimybės sąlygų skirtis, kaip filosofinis teologinio mąstymo pagrindimas, atliekamas atsiribojant nuo „mąstymo metafizikos“ bei žmogui būdingos egzistencinės baimės (metaetinio „Pats“). Atlikus šiuos atsiribojimo veiksmus, suvokiančioji tikrovė sąmonė yra „laisva valia“, savo struktūra atitinkanti „apreiškimo sąmonės“ struktūrą. Negatyviųjų (atsiribojimo) sąlygų skirtis Rosenzweigo atliekama tam, kad galiojančia liktų pozityvi – „gyvenančio Dievo“ apreiškimo sąlyga, kaip savo prasmės konstitucija suponuojanti „naująjį mąstymą“.
2. Heideggerio „metafizinio mąstymo“ galimybės sąlygų skirtis, kaip metafizinis metafizinio mąstymo pagrindimas, atliekamas atsiribojant nuo „mąstymo metafizikos“ bei vadovaujantis *topologine* metafizinio mąstymo sandara. Joje konkreti būties prasmės patirtis, implikuodama *būsenos* egzistencialo pobūdį (patirties ir būsenos betarpišką santykį išreiškia metafizinis vedinys – *topos*), tuo pačiu suponuoja konkrečią prasmės konstituciją, pasireiškiančią atitinkamu tikrovės aprašymu (metafizinis vedinys – *logos*).

Atsakymas į antrąjį klausimą:

1. Rosenzweigo „naujojo mąstymo“ savisklaidos negatyvųjį kontekstą sudaro „mąstymo metafizika“, kuri primesdama objektyvius tikrovės suvokimo kriterijus, neleidžia laisvai aktualizuoti žmogiškosios būties esmės (metaetinio „Pats“), nuo kurios atsiribojimas sudaro galutinį „apreiškimo sąmonės“ susiformavimą bei teologinį tokios sąmonės įvertimą.
2. Heideggerio „naujojo mąstymo“ savisklaidos negatyvųjį kontekstą taip pat sudaro „mąstymo metafizika“, kuri neaktualizuodama žmogiškosios būties prasmės klausimo, užkerta kelią į ekstatinę būties mąstymą (*Ek-sistenz*) bei tikslingą (metafizinį) jo įvertinimą.

Atsakymas į trečiąjį klausimą:

1. Rosenzweigo „naujasis mąstymas“ yra suvokęs „meilės įsakymą“ dialoginis mąstymas, *skelbiantis* apreikštą (suvoktą) tikrovę, bei padedantis šį suvokimo (apreiškimo) judesį atlikti visiems. „Naujajam mąstymui“ čiadabartiškai suvokiant

senąjį (judaistinį) bei naująjį (krikščioniškąjį) „*meilės įsakymo*“ duotumą, atliekamas senųjų religijų teologinių interesų sujungimas. Rosenzweigo „*naujojo mąstymo*“ mąstytojas – tai dialogo filosofas, atsiribojantis nuo rašytinio teksto, priklausančio „*mąstymo metafizikos*“ sričiai bei siekiantis dialogu perteikti suvoktą prasmę.

2. Heideggerio „*naujasis mąstymas*“ – tai „*metafizinis mąstymas*“, aprašantis tikrovę kaip būties prasmę. Tokio mąstymo atstovais Heideggeris skiria Nietzsche, Jüngerį ir Hölderliną. „Naujasis“ Heideggerio filosofas – poetas (metafizikas) aktyviai skelbiantis būties prasmę. Analizėje aktualizuotos mąstytojų figūros – tai nihilizmo esmę, kaip būties prasmės *stokojimą*, skelbiančios figūros. Vėlyvasis Heideggeris ir pats save laiko tokiu mąstytoju, tačiau traktuoja save ne aktyviuoju (kaip kad Nietzsche, Jüngerį) bet pasyviuoju nihilistu, kaip numatančiu nihilistinės tikrovės *įveikos* galimybę.

Atsakymas į ketvirtąjį klausimą:

Rosenzweigo „*tikėjimo mokslo*“ bei Heideggerio „*metafizinio mąstymo*“ siūlomus „*naujojo mąstymo*“ projektus susiejame įvertindami XX amžiaus vidurio Vakarų kultūrą, kaip nihilistinę. Nihilistinę tikrovę traktuodami kaip visuotinį nepasitikėjimą tradicinėmis vertybėmis ir idealais, Rosenzweigo bei Heideggerio siūlomus „*naujojo mąstymo*“ projektus suprantame kaip kvietimą formuoti asmeninę *atsakomybę*. Filosofija šiame kontekste traktuojama kaip raktas į Vakarų kultūros „atstatymą“: holokausto permąstymas aktualizuoja galimą krikščionių ir žydų suartėjimą per Rosenzweigo pateikiamą dialoginį „*meilės įsakymą*“. Heideggerio *atsakomybės filosofija (metafizika)* tampa alternatyviu Vakarų kultūros atstatymo pasiūlymu. Abu, *prasmės stokos* (nihilizmo apskritai) bei nepasitikėjimo (holokausto, kaip krikščionių ir žydų konflikto) kontekstai, filosofiją paskatina suvokti kaip asmeninę negatyvios tikrovės *įveiką*, kuri, kaip perkelta į bendrą Vakarų kultūros mąstymo plotmę, implikuoja filosofinio diskurso nykstumą bei galimybę kalbėti apie *post-metafizinį* mąstymą.

## Summary

### A Critique of Western Thought: F. Rosenzweig and M. Heidegger

*In search of the new thinking*

The formulation of theme in this paper is followed the assumption that a part of projects of modern philosophy were generated as a reaction to the tradition of Western Europe thinking, which was influenced by philosophy. That is the reason why coherent criticism of history of philosophy, in the same time giving the perception guides of philosophy, is considered as a concurrent attribute of that project existence. Existentialism of the 20th century is considered as such radical movement of philosophy. Two philosophical figures were chosen from this general context: Rosenzweig and Heidegger. Both thinkers made critical reflections on history of philosophy and both give the alternative projects of thinking. The fundamental reasking of „*prime thought assumptions*” is considered as an important aspect of main criticism of Western tradition and the formulation of new thinking.

After this performed reasking and disassociation from “*metaphysics of thought*”, Rosenzweig creates new approaches to the faith theme. Using the prophenomenon perception of Johan Wolfgang Geothe and his teachers, Herman Cohen’s ideas about diferencial mathematics theory, he presents description of three prophenomenon (*metaphysical God, metalogical world and metaethical man*). The comparison of consequence’s structure of metaethical man with prime assumptions of “*new thought*” (this definition Rosenzweig attributes to his own philosophy) leads to description of dialogical (*Zwiesprache*) revelational (*Offenbarung*) structure of consciousness. The prime reality of God, world and man, in their unity, opens just to the revelational consciousness. According to Rosenzweig philosophy has the only one purpose that is the creation of revelational Truth in the love relationship with someone akin. In the same way the mission of God’s coming into the world and rally of Jewish and Christian communities is realized.

Heidegger’s Critique of Western Thought is broader. Taking into account that we have chosen the late philosophy of this author, marking the new – metaphysical thought, prime assumptions and also the metaphysical description of this thinking are represented in the horizon, where the phenomenon of *nihilism* appears. So here the new perception of metaphysical thought as *Ek-sistenz* descriptive philosophy, shows up. *The conception* that unite the aims of analysis of methaphysical thought with the core of nihilism theme (*Nothing* as a “*lack of meaning*” theme) is called “*the topology of nihilism*” (*Topologie des*

*Nihilismus*). This conceptual derivation is most important point in the analysis of Heidegger's philosophy. When the match between the (nihilism) topo-logy and (nihilism) meta-physics is pointed out, also the prime assumptions of metaphysical thought emerge. As examples of this kind of thought two representatives of "*the active nihilism*" are marked: Friedrich Nietzsche and Ernst Jünger. The main point of the new metaphysic is responsibility (*Verantwortung / aition*). Etymologic analysis of this word describes the status of metaphysical description as a responsible description.

The analysis of these two authors is based on pointing out the similar thinking possibilities and by showing the different suggested perceptions of philosophy: the future philosopher of Rosenzweig – the figure that realizes the mission of God by dialogue, while for Heidegger it's a poet (metaphysician) that is "singing" the meaning by his thinking and doesn't let the Western culture go into "*oblivion of being*".

Keywords: *new thought, archimedical point, metaethical Self, science of faith, metaphysics of thought, God, metaphysical God, metalogical world, metaethical man, Urwort, prophenomenon, oblivion being (of), being, history of being, nihilism, topology, topography, Nothing, meaning, lack, responsibility, Something (das Man), description, dialogue, love, Existenz, will to power, free will, nihilistic consciousness, essentia, existentia, Überwindung, Verwindung, conformity, aition, aletheia, topos, Shoah, humanism.*



## Literatūros sąrašas

### Šaltiniai

1. Heidegger, M.(1949). *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main.
2. Heidegger, M.(1977). *Zur Seinsfrage*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main.
3. Heidegger, M.(1979). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
4. Heidegger, M.(1983). *Die Grundprobleme der Philosophie*. Marburger Vorlesung, Sommersemester 1927/ *Heidegger Gesamtausgabe*, II. Abt., Bd. 24, Frankfurt/Main.
5. Heideggeris, M.(1992). *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
6. Heidegger, M., Gadamer ,H.G. (2003). *Meno kūrinio ištaka*. Vilnius: Aidai.
7. Rosenzweig, F. *Die Schrift und das Wort*/ Buber, M., Rosenzweig F. (1936). *Die Schrift und ihre Verdeutschung*. Berlin.
8. Rosenzweig, F.(2002). *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek.

### Literatūra

1. Борисов, Е. *Феноменологический метод М. Хайдеггера*// Хайдеггер, М.(1998). Прологомены к истории понятия времени. Москва.
2. Buberis, M.(1998). *Dialogo principas I. Aš ir Tu*. Vilnius: Katalikų pasaulis.
3. Buber, M.(2001). *Dialogo principas II. Dialogas Klausimas pavieniui. Tarpžmogiškumo pradai*. Vilnius: Katalikų pasaulis.
4. Casper, B. *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis. Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs*/ Rosenzweig, F.(2002). *Der Stern der Erlösung*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek.
5. Casper, B. *Die Gründung einer philosophischen Theologie im Ereignis*// *Dialegesthai* 2003. Prieiga per internetą:< [http://mondodmani.org/diale\\_gesthai/bc01.htm](http://mondodmani.org/diale_gesthai/bc01.htm) [Tikrinta 2006 04 28]

6. Cohen, H. (1968). *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Suhrkamp
7. Ehrenberg, H.(1998). *Die Parteilung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*. Essen: Verl. Die Blaue Eule.
8. Friedlander, A. H. *Das Ende der Nacht. Jüdisches und christliches Denken nach der Zeit der Shoah/ Auseinandersetzungen Mit Dem Zerstorten Judischen Erbe: Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen (1999-2005)*, 2004. Kassel university press.
9. Фуко М. (1966). *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. Москва.
10. Girnius, J. *Heideggerio egzistencialinės filosofijos pagrindai// Darbai ir dienos*.2001, Nr.27.
11. Goethe, J.W. *Edel sei der Mensch/ Sämtliche Werke*, Bd. 1. Zürich, 1950.
12. Hecker, A.(2001). *Übergänge: Metaphysikkritik auf den Spuren Heideggers und Derridas*. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. Prieiga per internetą:< <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/252> [Tikrinta 2006 05 03]
13. Hegel, G. W. F. (1997). *Dvasios fenomenologija*. Vilnius: Mintis.
14. Hemmerle, K. *Das Heilige und das Denken/ Casper, B., Hemmerle, K., Hünermann, P. (1966). Besinnung auf das Heilige*. Freiburg-Basel-Wien.
15. Kant, I. (1996). *Grynojo proto kritika*. Vilnius: Mintis.
16. Kisiel, T. *The new translation of Sein und Zeit: A grammatological lexicographer's commentary// Man and World*. Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands 1997. Nr.30.
17. Kowarzik, W. S.(1999). *Franz Rosenzweig - Der Stern der Erlösung*. Universität Kassel. Prieiga per internetą:< [http://www.uni-kassel.de/~schmiedk/Rosenzweig\\_Stern.htm](http://www.uni-kassel.de/~schmiedk/Rosenzweig_Stern.htm) [Tikrinta 2006 05 03]
18. Kowarzik, W.S. (2004). *Auseinandersetzungen Mit Dem Zerstorten Judischen Erbe : Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen (1999-2005)*. Kassel university press.
19. Kümmel, F. (1962). *Über den Begriff der Zeit*. Max Niemeyer Verlag Tübingen.
20. Lehmann, K.(2003). *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. Prieiga per internetą:< <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/7/> [Tikrinta 2006 05 03]
21. Levy, Z. *Emmanuel Levinas Verhättnis zur Hermann Cohen, Martin Buber und Franz Rosenzweig/ Auseinandersetzungen Mit Dem Zerstorten Judischen Erbe: Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen (1999-2005)*, 2004. Kassel university press.

22. Mažeikis, G. (2005). *Filosofinės antropologijos pragmatika ir analitika*. Šiauliai: Saulės delta.
23. Nietzsche, F.(1993).*Tragedijos gimimas*. Vilnius: Pradai.
24. Nietzsche F. (2002). *Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums*. Frankfurt am Main.
25. Riley, T. M. Heidegger and Thoreau: Questing for the Authentic Translation of Dasein// *Current Studies in Phenomenology and Hermeneutics* 1 (Winter 2001). Prieiga per internetą:< [http://www.ereignis.org/csph/Vol\\_01\\_winter01/timothy\\_abstract.htm](http://www.ereignis.org/csph/Vol_01_winter01/timothy_abstract.htm) [Tikrinta 2005 11 10]
26. Sodeika, T. *Filosofija anapus pasakojimo*// Naujasis židinys, 1993. Nr.9.
27. Sodeika, T. Dialogas ir tekstas// Buber, M. *Dialogo principas II. Dialogas Klausimas pavieniui. Tarpžmogiškumo pradai*. 2001. Vilnius: Katalikų pasaulis.
28. Steiner, R. (1962). *Goethes naturwissenschaftliche Schriften*. Taschenbuchausgabe, Stuttgart.
29. Stirner, M.(2000). *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart.
30. Šerpytytė, R. *Tragedijos tragedija arba - ar įmanoma išėiti anapus nihilizmo?// Žmogus ir žodis*.2001, Nr.4.
31. Šerpytytė, R. *Über die Linie: E. Jüngeris ir m. Heideggeris nihilizmo akivaizdoje// Problemos*.2004, Nr. 66.
32. Vyčinas, V.(2002). *Raštai*. I T. Vilnius: Mintis.
33. Welsh, W.(2004). *Mūsų postmodernioji modernybė*. Vilnius: Alma littera.