

VILNIAUS UNIVERSITETAS
RELIGIJOS STUDIJŲ IR TYRIMŲ CENTRAS

GODOS KAVALIAUSKAITĖS
MAGISTRO DARBAS

***MARTINO HEIDEGGERIO ONTOLOGINIS PROJEKTAS IR
NEGATYVIOJI TEOLOGIJA***

DARBO VADOVĖ: *PROF. HABIL. DR. RITA ŠERPITYTĖ*

DARBO RECENZENTAS: *DOC. DR. TOMAS SODEIKA*

VILNIUS, 2006

T U R I N Y S

I. ĮVADAS	2	psl.
II. FENOMENOLOGIJOS ĮTAKA HEIDEGGERIO MĄSTYMU IR HERMENEUTINIS POSŪKIS	5	psl.
1. Fenomenologija ir Heideggerio mąstymas	5	psl.
2. Ontologinis skirtumas	11	psl.
3. Hermeneutika ir Heideggerio ontologinis projektas	16	psl.
4. Heideggerio ontologijos santykis su krikščioniškąja teologija	20	psl.
III. HEIDEGGERIO ONTOLOGIJOS SANTYKIS SU NEGATYVIAJA TEOLOGIJA	26	psl.
1. Mistiškumas ir <i>via negativa</i>	26	psl.
2. Niekio patirtis	32	psl.
3. Dievo / būties „atsižadėjimas“	37	psl.
4. Mąstymo ir maldos santykis	40	psl.
IV. IŠVADOS	45	psl.
V. IŠNAŠOS	47	psl.
LITERATŪROS SĄRAŠAS	48	psl.

I. IVADAS

Siekdama tinkamai atlikti savo užduotį – išsikelti ir mąstyti būties prasmės klausimus, Vakarų filosofija griežtai apibrėžė savąjį lauką, pristatydama kaip adekvačiai tikrovę mąstantis diskursas. Tokius siekius užsibrėžęs mąstymas turėjo pasikliauti tam tikru neginčijamu pagrindu, kuriuo tapo *ratio*. Šis tikrovės „matas“, bendriausia prasme kalbant, veikė sėkmingai ir tiesiog „stebuklingai“, mat gebėjo apibrėžti realybę ir plėtoti grandiozines teorijas apie sunkiai išreiškiamus, problemiškus dalykus. Tačiau, pasiklojęs logikos galia, mąstymas atsivėrė kaip mokslas turintis komplikuoatą santykį su religijos diskursu. Iš tradicinės filosofijos perspektyvos žvelgiant, religija vėrėsi kaip „klampus“, mistifikuotas, miglotas ir iracionalus diskursas. Religiniai autoriai tad buvo kritikuojami už nepagrįstą kalbėjimą, logika neparemtą tikrovės aiškinimą, kuris „skaidraus“ *ratio* šviesoje skleidėsi veikiau kaip turintis „pasakos“ pavidalą. Tokiu būdu, net ir analizuodama religijos kilmę, priežastį ir turinį (tikėjimą, Dievą) filosofija „apėjo“ religijos lauką kaip konfesinę, dievobaimingą, „baikščią“, viduje užsisklendusia tradicija.

Tačiau, turėtume paklausti, ar toks savojo diskurso išaukštinimas ilgainiui neatsiveria kaip tam tikras užsiblokavimas „viduje“, t.y. kaip toks mąstymo pavidalas, kuris veikiau kuria realybę išsitenkančią logikos rėmuose nei ją iš tiesų mąsto (svarsto kaip ją mąstyti)? Ar pasiklojimas logika nesuteikė filosofijai dedukcinės žaismės pavidalo, pasireiškiančio objektišku tikrovės interpretavimu, nieko tikra apie būties prasmę neatveriančiu realybės „pjaustymu“, „lukštenimu“? Ar siekdama įveikti nepažinumą filosofija neužmiršo pačios būties? Ir jeigu taip, tai kaip reikėtų mąstyti būtį, neužveriant jos prasmės, bet leidžiant jai atsiverti ir esmingai paliesti mus?

Galime sakyti, kad, šiame darbe, pastarieji klausimai tampa nuolatinio fonu, be to, jie implikuoja pačią darbo problematiką

Pagrindinė šio darbo figūra – Martinus Heideggeris, kvestionuoja Vakarų tradicijoje įsigalėjusį *ratio* išaukštinimą. Ieškodamas alternatyvaus, autentiško būties mąstymo galimybių, šis filosofas gręžiasi religinių autorių pusėn. Jų ištaros, konkrečiau, negatyviosios teologijos autoriaus Mokytojo Eckharto pamoksluose glūdinti Dievo mąstymo strategija, įkvepia Heideggerį ir leidžia jam atverti savitą, neobjektyvuojančią būties mąstymo perspektyvą.

Tyrimo tikslas:

Šio darbo tikslas yra atskleisti pamatinius Heideggerio ontologinio projekto taškus. Mums svarbu parodyti kaip Husserlio transcendentalinė fenomenologija įtakoja Heideggerio mąstymą ir koku būdu, aptikęs fenomenologijos „ribas“, Heideggeris „laisvinasi“ iš pastarosios strategijos, steigdamas originalų fenomenologiškai-hermeneutišką ontologinį būties mąstymą. Eidami šiuo keliu pasistengsime atverti pagrindinę tyrimo užduotį – parodyti Heideggerio filosofijos ir negatyviosios teologijos artumą, kuri veriasi kaip autentiškas būties mąstymas (būtį *Niekiu* reginti paradigma).

1. Aptarsime fenomenologijos įtaką Heideggerio mąstymui. Atskleisime kritišką Heideggerio požiūrį į Vakarų filosofijos mąstymą kaip metafizinį – ontinį mąstymą. Išryškinsime būties ir esinio santykio kaip tapatybėje glūdinčio skirtumo koncepciją bei, eksplikuodami žmogiškosios būties kaip *Štai*-būties paradigma, atversime Heideggerio hermeneutikos pamatus.

2. Atskleisime mitiškumo ir negatyviosios teologijos santykį bei atversime Heideggerio ontologinio projekto artumą negatyviajai teologijai, kuris steigia būties kaip *Niekio* mąstymą. Taipogi parodysime, koku būdu, mąstymo kaip maldos paradigma, inspiruoja tikrovės neįmanentizuojančią, atvirą transcendencijai, filosofinės minties perspektyvą.

Tyrimo objektas:

Šio tiriamojo darbo objektas – Heideggerio ontologinio projekto sąsajos su negatyviaja teologija bei siekis išryškinti Heideggerio fenomenologiškai – hermeneutiškos ontologijos originalumą.

Tyrimo metodai:

Šaltinių analizė, fenomenologinė analizė, hermeneutinė interpretacija.

Tyrimo problema:

Ar siejasi Heideggerio ontologinis projektas su negatyviosios teologijos paradigma ir jei taip tai kuo? Kaip pasitelkus *via negativa* strategiją, Heideggerio mąstymas įgauna alternatyvaus Vakarų metafizinei tradicijai – autentiško būties mąstymo pavidalą?

Problemos iširtumas:

Nors Heideggeris yra ypatingai gausiai komentuojamas filosofas, jo sąsajos su negatyviosios teologijos paradigma yra veikiau minimos „paraštėse“ nei plačiai analizuojamos. Tad rašant šį darbą, mes rėmėmės John'as D. Caputo, kuris veikale *Heideggeris ir Akvinietis (Heidegger and Aquinas)* ne tik užsimena apie Mokytojo Eckharto mąstymo strategijos įtaką ir artumą Heideggerio būties kaip Niekio mąstymui bet šiam

santykiui aptarti paskiria minėtos knygos skyrelį „*Nuo Tomo iki Eckharto*“ (*From Thomas to Eckhart*).

Ypatingai svarbu paminėti, kad rašant šį darbą, mes rėmėmės, nihilizmo specialiste Lietuvoje vadinamos, Ritos Šerpytės straipsniu „*Niekio apreiškimas: nuo Meisterio Eckharto iki Martino Heideggerio*“, kuriame yra išsamiai aptariami kertiniai, *via negativa* ir Heideggerio mąstymą jungiantys, saitai.

Naudota literatūra:

Šiame darbe mes rėmėmės pagrindiniu Heideggerio veikalu *Būtis ir laikas (Sein und Zeit)*, taipogi vėlesniais šio autoriaus kūriniais, straipsniais: „*Onto-teo-loginė metafizikos sandara*“ (*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*), „*Nietzsches žodis „Dievas mirė“*“ (*Nietzsches Wort „Goti i stot“*), „*Metafizikos įveika*“ (*Überwindung der Metaphysik*); pranešimais: „*Tapatybės tezė*“ (*Der Satz der Identität*), „*Technikos klausimas*“ (*Die Frage nach der Technik*); paskaita „*Kas yra metafizika?*“ (*Was ist Metaphysik?*); tekstu „*Laiškas apie humanizmą*“ (*Mit einem Brief über den Humanismus*), „*Iš japono ir klausinėjančiojo pašnekesio apie kalbą*“ (*Aus einem Gespräch von der Sprache*) bei tekstu „*Teologija ir fenomenologija*“ (*Phänomenologie und Theologie*)

Analizuodami Mokytojo Eckharto Dievo mąstymo koncepciją analizavome šio teologo pamokslus: „*Apie atsižadėjimą*“ (*Von der Abgescheidenheit*) ir „*Kaip Aušros žvaigždė*“ (*Wie ein Morgenstern*).

Turime pažymėti, kad rašant šį darbą, bendram problemos konteksto supratimui ypatingai padėjo Ritos Šerpytės straipsniai: „*Niekio apreiškimas: nuo Meisterio Eckharto iki Martino Heideggerio*“, „*Religija filosofijos postmetafizinėje perspektyvoje*“, „*Šiuolaikinė filosofija ir negatyvioji teologija: E. Levinas*“, Tomo Sodeikos straipsnis „*Edmundas Husserlis ir Meisteris Eckhartas*“ bei Daliaus Jonkaus straipsnis „*Racionalumo problema Husserlio fenomenologijoje*“.

II DALIS

FENOMENOLOGIJOS ĮTAKA BEI HERMENEUTINIS

POSŪKIS

II.1. Fenomenologija ir Heideggerio mąstymas

Siekiant aptarti taip įtakingai į Vakarų filosofijos erdvę įsiveržusį Heideggerio ontologinį projektą verta pradėti nuo filosofinių aplinkybių, kitaip tariant, filosofinio, patį Heideggerį paveikusia, jo mąstymo būdą ir kryptį inspiravusio, konteksto. Be jokios abejonės, pastarasis yra platus ir įima daugybę vardų susijusių su vieno ar kito dalyko, virtusio filosofine problema, analize. Tad kokios filosofinės nuostatos labiausiai paveikė Heideggerį?

Vieni kritikai pabrėžia Bernardo Klerviečio, šv. Bonaventūros, Tomo Akviniečio, Carlo Braigo, Freiburgo teologo ir filosofo Engelberto Krebso, graikų mąstytojo Aristotelio, įtaką Heideggerio mąstymui (žr. Ott: 1998, 12-20), kiti gi apnuogina Jakobo Böhmes, Karlo Bartho, Soreno Kierkegard'o, Friedricho Nietzsches, Friedricho Schellingo, šv. Augustino mąstymo koncepcijų pėdsakus Heideggerio tekstuose (žr. Steiner: 1995,). Greta to, abi kritikų, savaip reiginčių Heideggerio mąstymą įtakojusių kontekstus, „stovyklos“ sutartinai pabrėžia beatodairišką Mokytojo Eckharto ištarų reikšmingumą ontologiniam Heideggerio projektui (žr. Ott: 1998, 20; Steiner: 1995, 16).

Darbo autorei atrodo, kad tinkamiausias kelias Heideggerio ontologinei perspektyvai pristatyti, pačia bendriausia prasme, visgi veda šio mąstytojo mokytojo – Edmundo Husserlio fenomenologijos, grindžiančios transcendentalinį subjektyvumą, link. Viena priežasčių yra ta, kad Heideggeris buvo Husserlio mokinys ir asistentas. Kita gi, kad vieną garsiausių XX a. veikalų *Būtis ir laikas* (*Sein und Zeit*, 1927) Heideggeris pradeda štai tokiais žodžiais: „*Edmund Husserl in Verehrung und Freundschaft zugeeignet*“ (Su pagarba ir draugiškumu skiriama Edmundui Husserliui). O, mūsų sprendimą nulėmusi, trečia priežastis, yra visame *Būties ir laiko* veikale tvyrantis fenomenologinis klimatas.

Husserlis (kaip ir jo mokinys Heideggeris) yra pristatomas kaip filosofinio mąstymo novatorius bei Vakarų metafizikos opozicionierius. Kitaip tariant, Husserlis yra fenomenologijos pradininkas, autorius. Iki Husserlinę filosofiją Husserlis kritikuoja už

mokslinio žvilgsnio autoriteto iškelimą, inspiravusį nekvestionuojamą subjekto-objekto perskyrą bei kaltina filosofiją praradus neabejotino, „griežtojo“ mokslo statusą. Mokslinis (gamtamokslinis) mąstymas, matematiškai tiksliai „kalkuliacija“, kaip tai vėliau pavadina Heideggeris, egzistuoja objektyvuojančiu pavidalu, kuris, atsietai nuo konkrečios žmogaus patirties, pateikia „neginčijamų“ prielaidų diktuojamas definicijas, deja, neatlaikančias kritikos. Konkretizuota Apšvietos arba, dar kitaip vadinama, Naujųjų laikų racionalizmo paradigma galėtų laikyti Hegelį, anot kurio tikrovė telkiasi „grynojo mąstymo stichijoje“.(žr. Heideggeris: 1992a, 343). Postuluojanti nuo subjektyvumo išgrynintą mąstymą Hegelio filosofija yra strategija, siekianti įveikti visos Vakarų filosofijos galvosūki – tikrovės pažinimo problemą arba, kitaip tariant, rasti neabejotiną pagrindą leidžiantį suprasti būties ir būnančiojo prasmę. Tačiau gamtamokslinis, eliminuojantis paties tiriančiojo subjektyvumą ir kontekstualumą, tikrovės aiškinimas, atsiveria, kaip nieko tikra, prasminga apie tikrovę, gyvenimą neatskleidžianti dialektinė paradigma. Kitaip tariant, pateikdamas dalykų apibrėžimus, įvairių skaičiavimų, tyrimų rezultatus, mokslinis žvilgsnis, visgi, neatsako į esminius, žmogui rūpimus klausimus. Husserlis gi atskleidžia, kad gamtamokslis mažai ką bendra turi su konkrečiame žmogaus gyvenime išylančiais sunkumais ir klausimais.

Transcendentalinė fenomenologija, kaip Hegelis bei visa Vakarų filosofijos tradicija nuo Platono, užsibrėžia tokią pačią užduotį – išspręsti būties pažinimo problemą. Ši užduotis turėtų būti formuluojama panašaus klausimo pavidalu: „koku būdu galėtume rasti metodą, kuris vestų mus į autentišką žinojimą, kuris yra būtinas mums kaip mūsų gyvenimo prasmingumo pagrindas?“. Kaip pastebi filosofas, „<...> [g]yvybingos filosofijos (*lebensvolle Philosophie*) ilgesys <...> pagimdė daugelį „renesansų“,“ deja, dažnai keičiančių vienas kitą, o tą patvirtina daugkartinė ir kupina nesėkmės problemos sprendimo baigtis (Husserl: 2005, 12).

Konstatuodamas Naujųjų laikų mokslų krizę, Husserlis radikaliai pakeičia problemos sprendimo kryptį – „išnykus filosofinei savi-atsakomybei“ ir subliuškus mokslo, kuriam žinojimas yra nekvestionuojamas, iliuzijai, tikras filosofas Husserlio yra raginamas iš naujo apsvarstyti Descartes'o *Meditacijų* turinį. Tai turėtų būti kiek keistas Husserlio pasiūlymas filosofams, nes, regis, būtent pastarasis prancūzų mąstytojas Vakarų filosofijos kontekste išikomponuoja kaip radikalus racionalistas pabrėžęs racionalumą, kaip tikrovę grindžiantį faktą. Tad, mums – Descartes'o *Meditacijų* skaitytojams, verta pasigilinti, kas gi Husserliui pasirodo neapdairiai išslydę iš akiračio ir nepastebėta.

Karteziškose meditacijose (Cartesianische Meditationes) Husserlis taria: „Jei pažvelgsime į <...> „Meditacijų“ turinį, pastebėsime, kad jose, į filosofuojantį ego

atsigręžiama... gilesne prasme – atsigręžiama į grynųjų *cogitationes* ego. Ši atsigręžimą medituojantysis atlieka remdamasis <...> abejonės metodu. <...> Todėl jis metodiškai kritikuoja viską, kas natūraliame gyvenime yra patiriama ir mąstoma kaip tikra, <...> bando atrasti eventualią absoliutaus akivaizdumo sritį. Laikydami šio metodo, aptinkame, kad juslinio patyrimo tikrumas, su kuriuo mums duodamas natūralaus gyvenimo pasaulis, neatlaiko kritikos, tad pasaulio egzistavimas šioje pradinėje stadijoje turi būti laikomas negaliojančiu. *Tik save patį, kaip savųjų cogitationes grynąjį ego, medituojantysis laiko absoliučiai neabejotinai egzistuojančiu.*“ (kursyvas mano. G. K.) (Husserl: 2005, 9) Fenomenologija tad, pasitelkusi dekartiškojo *ego cogito* mąstymą, įgauna subjektyvumo pavidalą. Ji atsigręžia į patį sąmonės aktą, atsigręžia į konkretybę – konkretaus filosofuojančiojo patirtį. Būtina pabrėžti, kad Husserlis nelinksta reliatyvumo pusėn, kur visoks žinojimas tegali būti laikomas viena perspektyva iš daugelio; toks žinojimas praranda pretenziją į universalumą. Veikiau atvirakščiai – racionalus kelias yra būtinas fenomenologui ne tik todėl, kad leidžia kryptingai judėti universalaus pažinimo link, bet ir todėl, kad padeda kryptingai laikytis šio užsibrėžto tikslo įkaitindamas filosofinį žvilgsnį iki tokio laipsnio, kur pelenais virsta bet kokia iš inercijos pirmaprade tiesa laikyta nuomonė ar anksčiau mintas kelias. Štai tokia racionalumo samprata fenomenologijoje kritikų yra vadinama „stipriu“ racionalumu¹

Subjektyvistinė fenomenologijos strategija skleidžiasi kaip naujai interpretuojanti pačią sąmonę, kuri, pasak jos, yra intencionali – nusikreipusi į daiktus. Tradicinė filosofija pripažino sąmonę kaip Aš „vidujybėje“, sutelktą, stacionariai „rymančią“ substanciją. Tuo tarpu Husserlis pastebi, kad mes visad „pagauname“ sąmonę tik kaip nusikreipusią į kažką, t.y. tam tikru būdu, susisaisčiusi su tuo ką mąsto. Čia sąmonė aptinkama kaip srautinį pavidalą turintis santykis su pasaulyje esančiais daiktais, dalykais. Pasaulis sąmonei duotas kaip versmė, kur viena patirtis pinasi su kitomis, ir tokiu būdu subjektyviai mąstoma patyrimų realybė neturi nieko bendra su gamtamokslio pateikiamomis „grynomis“, „išgrynintomis“, „dezinfekuotomis“, stabilizuotomis definicijomis.

Atmesdamas visą turėtą informaciją ir pasirinkdamas vadinamąjį „neturto tašką“, t.y. drįsdamas suabejoti objektyvistinėmis nuostatomis, (nepajudinamais moksliniais eksperimentais, dedukcinio metodo prielaidų pagalba laimėtomis tiesomis) prasmės mąstymas tampa ją „medituojančiojo“ refleksija, konkrečios sąmonės, kuri kupina savų išgyvenimų apmąstymu. Tokią filosofinę poziciją pasirinkusius mąstytojus Husserlis vadina „radikaliaisiais“, mat nepaisydami jokių mokslinių „prietarų“, centriniu pradžios tašku jie pasirenka *man*-ybę ir tik ją pasikliauja. Fenomenologijos pradininkas sako, kad „[k]aip

radikaliam medituojančiam filosofui <...> nebeturime nei mums galiojančio mokslo, nei mums egzistuojančio pasaulio. <....> jei norime kalbėti taisyklingai, nebegalime vartoti komunikatyvios daugiskaitos pirmojo asmens. <...> gyvenimas *man* yra nuolatos čia, nuolatos turime reikalą su dabartiškumu lauku, kurį įsisąmoninu jusliniu suvokimu su jo pirmapradžiu originalumu, jį kaip jį patį“, -atskleidžia Husserlis (pabraukta mano,- G. K.) (Husserl: 2005, 25-26). Tokia sąmonė yra *čia*-mąstančiojo sąmonė. Būtina pastebėti, kad šitaip, išipynęs į objektyvistinės pozicijos kritiką, į filosofijos lauką vėl įslenka „laikas“ – *dabartiškumas*, ir konkreti vieta – *čia*, t.y. mąstančiojo pasaulis, kaip „gyvas“, „gyvenamas“ pasaulis. Racionalistinė laikysena laiką ir *toposą*, tam tikru būdu, gana sėkmingai „nukenksmino“ pateikdama išvadas, faktus, tiesas iš vadinamosios dieviškosios-belaikės-bevietės perspektyvos. Beje, čia siekiame pabrėžti ne tik tai, kad racionalistinės nuostatos išgalėjimas užmaskuoja laiko dimensijas, bet ir norime išryškinti huserliškos minties kaip *kitokios* mediatyvinę-*praktinę* „charakterį“.

Kaip žinia, keliant laiko klausimą, didžiausią rūpestį filosofijai suteikia „dabarties“ problema. Pastaroji dimensija nėra prieinama filosofiniam mąstymui kaip refleksijai (įprastą šio žodžio prasme). Reflektuojantis mąstymo judesys čia susiduria su tokia pačia situacija kaip ir žmogus čiumpantis driežiuką už šio uodegos. Manydamas, kad padarėlis jau jo rankose žmogus gali sušukti (pagalvoti): „aš jį turiu“, tačiau atgniaužtame delne pasirodo telikęs tik patirties *pėdsakas* – uodegos išnara, kuri nurodo, kad driežo (tikrai) *būta*, kad jis buvo turėtas *patirtas*. Tradiciškai suvokiama racionalistinės filosofijos eksplikuojama refleksija žengia žingsnį į šalį tam, kad būtų įsteigta tinkama distancija leidžianti tiksliai ir objektyviai apžiūrėti / apmąstyti tiriamąsias dalykas. Tokiu būdu, gamtamokslinė refleksija pasirodo kaip tokia, kuri niekaip negeba palytėti dabarties, kurią galima tik patirti, „būti joje“. Tad, atrodytų, Husserlis turėtų imtis filosofinės refleksijos kritikos, tačiau jis nekritikuoja refleksijos kaip tokios apskritai, o sėkmingai ją taiko kaip tam tikrą būtiną, bet ne galutinę laiptelį tiesos pažinimo link. Fenomenologijos pradininkas atskleidžia ir įrodo, kad įprastai filosofija pasitenkina tik jos akiratin patekusių daiktų refleksija ir tiek, t.y. „užsiliūliuoja“ tame refleksijos lygmenyje ir suvokia jį, kaip galutinę tašką. Visa tai, pasak Husserlio, parodo, kad filosofinė refleksija yra atliekama nepakankamai ryžtingai, nes jos žvilgsnio tikslingumą užmigdo tikėjimas dedukcinės sistemos legitimumu.

Husserlis pasiūlo imtis *fenomenologinės redukcijos*, kuri remiasi pirmine patirtimi ir glaudžiausiai siejasi su *epoche* judesiu. *Epoche* žymi tam tikrą „išorinio“ pasaulio suskaidymą, šis judesys „<...> suspenduoja objektyvaus egzistavimo būtiną galiojimą ir kartu pašalina jį iš sprendinių lauko; taigi jis taip pat suspenduoja bet kokių kitų apercipuotų faktų

būtinį galiojimą, taip pat ir vidinio patyrimo faktų. <...> Per fenomenologinį epochę“,- sako Husserlis,- „aš redukuoju mano Aš, kuris yra gamtos dalis ir mano sielos gyvenimą – manojo psichologinio savipatyrimo sritį – į manąją transcendentalinį-fenomenologinį Aš, į transcendentalinio-fenomenologinio savipatyrimo sritį.“ (Husserl: 2005, 33-34) Ši Husserlio ištara nurodo į ypatingą – maksimalų sąmonės sutelktumą, kuris nesustodamas tikslingai apvalo sąmonę nuo ją pačią gožiančių spekuliacijų, psichinių, fizinių aplinkybių tam, kad būtų įmanoma patirti gryną tikrovę kaip sąmonės duotybę jos gryniausiu pavidalu. Šitokia medituojančiojo patirtis leidžia pamatyti / išgyventi / pajusti daiktus tokius, kokie jie atsiveria patiriančiajam. Tomas Sodeika pastebi: „[t]okia laikysena yra ganėtinai neįprasta, tačiau tik ji gali pateikti atsakymą į klausimą apie galutinį kiekvienos prasmės pagrindą. Praktikuojant fenomenologinį *epoche* visoks scholastinis *questio*, visoks „Warum?“ tampa nebeįmanomas ir nebereikalingas, nes pagrindas, kurį čia patiriame, nėra joks daiktas ar daiktų visuma, t.y., nėra joks sąmonės *turinys*, kurį tik ir įmanoma kvestionuoti. Šis pagrindas yra pati *grynoji patirtis*, nesiremianti jokių daiktiškumu ir kaip tik todėl visokį daiktiškumą grindžianti.“ (Sodeika: 1999, 458) Husserlio fenomenologinis mąstymo būdas pasirodo kaip metodologija būtent mokanti *patirti* daiktus taip, kaip jie yra duoti mąstančiojo patirtyje, leisti jiems prabilti. Kitaip tariant, tai yra tam tikra įtemptos sąmonės metodo praktika leidžianti pirmapradiškai daiktų tapatybei atsiskleisti, kuomet daiktai kaip fenomenai atsiveria gryniausiu savo pavidalu, atveria savo savastį ir pasirodo tokie, kokie jie yra.

Šitoks mąstymo kelias yra labai artimas religinės patirties aktualizacijai, kur Absolutas išgyvenamas ne kaip baigtinis Aš sąmonės objektas, bet kaip paties grynojo santykio su Absoliutu patiriamybė. Pabrėžiame, kad fenomenologinė praktika steigia galimybę patirti, aktualizuoti pačią mano santykio su fenomenu *patirtį* ir taip fenomenologija suteikia „<...> filosofijai galimybę atkurti žmogiškojo pažinimo objektinį intencionalumą (nukreiptumą)“, kurio dėka yra atgaunamas „<...> žmogiškųjų fenomenų, tarp jų ir religinio fenomeno, kaip išgyventos patirties, objektyvus turtingumas.“ (Jacopozzi: 1998, 72).

Skaitydami Heideggerio veikalą *Būtis ir laikas* pastebime akivaizdžią fenomenologijos įtaką, kuri leidžia jam vystyti savąją mintį ne tik plėtojant Husserlio išvalgas, bet ir steigiant autentišką – hermeneutinę fundamentinės ontologijos strategiją.

Visų pirma Husserlio išvalgos akivaizdžiai paliečia Heideggerio ontologinės filosofijos kaip subjektyvios mąstymo slinkties steigtį. Kitaip tariant, būties prasmės mąstymas ontologinėje ir fenomenologinėje perspektyvose veriasi, kaip konkretaus mąstančiojo patiriamybė. Juk, anot Heideggerio, niekaip kitaip negalime pradėti žmogaus buvimo prasmės

mąstymo kelio, kaip tik nuo savęs pačių, mat pats „<...> Štai-buvimas (*Dasein*) apskritai nustatoma per visada-mano<...>“, ir, šia prasme, mąstančiojo / klausiančiojo *savumas* yra pradžios taškas, nuo kurio, kaip specifinės patirties, tik ir veriasi pasaulio horizontas (Heidegger: 1935, 43). Tokia filosofinė laikysena aptinka ir apsibrėžia savo toposą (Heideggeris sakytu, kad tik nuo čia ir prasideda filosofija). Šia prasme, Heideggerio filosofija toliau originaliai plėtoja fenomenologijos kvestionuotą laiko sampratą, atskleisdama, kad „laikrodis“ laikas konstatuojasi tik dėka „vidinio“, mūsų viduje išgyvenamo laiko.

Pajudinusi racionalizmo pagrindo pamatus (arba veikiau konstatavusi akivaizdų pagrindo kaip, stacionaraus pamato nebuvimą) ir pateikusi alternatyvų „pagrindo“, kaip judančio srauto vaizdinį, Husserlio įsteigta filosofija, leidžia Heideggeriui radikaliai mąstyti būties (buvimo²) bepagrindiškumą.

Iš fenomenologijos lanko paleistos strėlės, be jokios abejonės, paskatina Heideggerį iš naujo permąstyti žmogaus situaciją pasaulyje ir būties prasmę sutelkiant žvilgsnį į filosofijos taip nedovanotinai apleistą jų *ryšį*. Galiausiai pats mediatyvinis filosofijos kaip praktikos pavidalas, be kurio fenomenologijos nepavyktų tinkamai suprasti³, Heideggeriui yra labai priimtinas ir įsavintas. Beje, kaip mediatyvinis mąstymas, fenomenologinė paradigma susisaisto su negatyviaja teologija, kur būtent *epoche*, tarsi kertinis taškas savitai susieja Husserlio, Eckharto ir Heideggerio mąstymus⁴.

Jau minėjome, kad prieš pradėdant aptarti Heideggerio mąstymo ypatingumą, esame priversti apsibrėžti tam tikras ribas. Pastarojo filosofo mąstymo toliaregiškumas, tekstų gelmė bei paliestos problemos savo gausa atsiveria kaip platus diskursas, kurio, šiame darbe, aprėpti yra tiesiog neįmanoma. Be to, Heideggerio nuostatų, leidžiančių tyrėjams kalbėti apie „ankstyvojo“ ir „vėlyvojo“ mąstymo periodus, skirtingumas, kontekstų vientisumo paieška ir komplikuoto santykio aiškinimas, reikalautų išsikelti kitus, nei, kad čia nusibrėžėme uždavinius. Tad pabrėžiame, kad fenomenologinėms Heideggerio filosofijos ištakoms atskleisti remsimės „ankstyvuojų“ Heideggerio mąstymo laikotarpiu, kurį žymi garsusis veikalas *Būtis ir laikas* (*Sein und Zeit*), ir, tik pastebėsime, kad „vėlyvajam“ mąstymo periodui, kuriam būdinga, taip vadinkime, „laisvinimosi“ nuo Husserlio pastanga, atskleisti pasitelksime jau vėlesnius mąstytojo tekstus.

II.2 Ontologinis skirtumas

Suprantantis žvilgsnis yra žvilgsnis suradęs raktą nuo spynos saugančios jam rūpimą paslaptį. Atrodo kitaip apskritai neįmanomas supratimas – kaip tik paslapties įsavinimas, o mūsų protas sukonstruotas, kaip esmės lukšto „gliaudyklė“. Tačiau Heideggerio skaitytojas visgi turi pasiruošti, atrodytų, neįmanomam proto šuoliui, kur pasaulį grindžiantis (ir steigiantis) pagrindas – būtis yra atveriamą kaip neišsemiamą bedugnę, kur daiktai nebe kažką referuoja, o *yra* (tad raktas čia egzistuoja ne kaip paslapties išorybė, bet kartu su visomis „durimis“ priklauso paslapties diskursui, paslapčiai kaip tokiai), kur žmogaus būties prasmę „maščiusi“ ir atsakymus produkavusi filosofija yra atveriamą kaip net ir nepalietusi paties dalyko esmės.

Visgi pradėkime „tradiciškai“ nuo „rakto“ aptarimo, mat jį Heideggeris tiesiog palieka „duryse“ vedančiose į teksto *Būtis ir laikas* šerdį.

Šis, fundamentinės ontologijos steigėjo „raktas“, yra trumpas *Būtis ir laiko* įvadas, kuriame pateikiama ištrauka iš Platono dialogo *Sofistas*. Čia girdime keistą kalbėjimą apie esinio (būvančiojo) užmarštį: „Ir akivaizdu gi jums seniai pažįstama tai, ką jūs asmeniškai turite omeny, vartodami sąvoką ‚esinys‘ (*Seiend*), o mes, tiesa, tikėjome kadais, kad suprantame šitai, bet dabar priėjome prie sumišimo (*Verlegenheit*).“ Ir ši Platono ištara pratęsiamą paties Heideggerio pastebėjimu: „Ar turime mes šiandieną atsakymą į klausimą apie tai, *ka* mums reiškia žodis esinys (*Seien*)? Jokių būdu. Ir dera tuomet, klausimą apie būties (*Sein*) prasmę iškelti (*zu stellen*) iš naujo. Ar jaučiamės šiandieną nesmagiai (*in der Verlegenheit*), kad nesuprantame ką reiškia sąvoka būtis? Jokių būdu. Ir dera tad visų pirma, iš pradžių, vėl žadinti šio klausimo prasmės supratimą.“ (Heidegger: 1935, 1).

Heideggerio pastebėjimas atveria Vakarų filosofiją kaip tokią, iš kurios akiračio kažkaip yra išsprūdęs autentiškos esinio prasmės, „esmės“ apmąstymas. Ir šį „priekaištą“ „paprasto“ filosofo klausia turėtų pagauti, kaip gana netikėtą akibrokštą, mat juk, filosofinės minties kontekste tikrai rastume daugybę „pavyzdžių“ maščiusių būti ir daiktus / esinius, viską, ką regėjimas pagavo kaip priešais buvojančius. Atrodo, filosofinis protas tikrai siekė įveikti nepažinumą, nepažįstamuosius ir visą savo gyvavimo laikotarpį kryptingai siekė šio tikslo. Tačiau, pasak Heideggerio, apibrėžimų siekęs mąstymas nepažintojo esmės įvardinimui įvykdyti naudojosi formaliajai logikai būdinga metodika, kuomet objektas yra suprantamas tada, kai jam priskiriamos iš kitų objektų grupės jį išskiriančios savybės. Taip buvo elgiamasi

su problema „kas yra esinys?“ arba „kas yra žmogus?“, būtis. Bet tai, kad esinys apibrėžiamas, kaip tas ar anas, turintis tokias ar kitokias, iš kitų tarpo jį išskiriančias savybes, pasak filosofo, nieko esmingo nepasako apie esinį. Tad gi Heideggeriui atrodo, kad „<...> per esinio ‚žmogus‘ esmės apibrėžimą, klausimas apie [pačią jo.-G.K] būtį pasirodo užmirštas <...>“, mat „<...> šita būtis veikia suprantama (*vielmehr*), kaip ‚savaime suprantama‘ kitų sukurtų daiktų pirmenybiškumo (*Vorhandenseins*) prasme.“(Heidegger: 1935, 49).

Galime pastebėti, kad šiais žodžiais Heideggeris, tam tikra prasme, atliepia husserlišką, gamtamokslio metodą įėjusios ir kultivavusios, objektyvuojančios filosofijos kritiką. Siekdamas kitaip, nei, kad nieko esmingo neatskleidžiančius apibrėžimus „dalijanti“ filosofija, mąstyti esinį ir (jo) būtį Heideggeris eina fenomenologiniu keliu. Turime omenyje jau minėtą, Husserlio pateiktą autentiško mąstymo pradžios, kaip vienintelio tikro pagrindo – „manybiškumo“ strategiją, taipogi, pasaulio, kaip gyvenamo pasaulio, teigimo momentus.

Heideggerio *Būties ir laiko* koncepcijoje jaučiamas Husserlio teiginio „[a]š negaliu gyvenimu, patyrimu, mąstymu, vertinimu ar veikimu persikelti į kitą pasaulį – kitą, negu tas, kuris iš manęs gauna ir manyje įgauna savo prasmę ir galiojimą“ radikalizavimas (Husserl: 2005, 28-29). Būtyje ir laike yra skleidžiama mintis, kad susimąstymo metu, aptikęs save kaip esantį, žmogus, jau kaip *čia* esantį, tiksliau, kaip *čia* ir dabar esanti arba, naudojant Heideggerio išraišką, kaip *Štai*-būtis (*Dasein*), aptinka save tik kaip *pasaulišką* būtį – kaip patį buvimą pasaulyje su kitais esiniais. Aptardamas buvimo pasaulyje būdą Heideggeris pastebi, kad tas *buvimo-kame*⁵ būdas yra labai savitas, kurio dėka tik ir įmanomas buvimas greta. Kitaip tariant, „[e]sinys gali liestis esinio pasaulio grynojo vidaus, tiktai jei pimapradiškai turi būtinį būvimo-kame pavidalą, - jeigu su jo *Štai*-būtimi jam jau atvertas kažkas atitinkantis pasaulį, iš kurio esinys gali atsiverti lietimui, tapdamas prieinamu savo grynume.“ (Heidegger: 1935, 55). Akivaizdu, kad Heideggeris fenomenologiškai „aprašinėja“ iš savo pozicijos atsiveriančią savęs paties pasaulyje patirtį ir, tokiu būdu, *čia* steigiasi ir „atsiribojimas“ nuo Husserlio, mat fenomenologijos autoriaus siekis sukurti metodą, kuris leistų filosofijai būti pelnytai laikoma universaliu, visa grindžiančiu, „pagrindu“ ir aiškumą žmogui teikiančiu mokslu, virto (liko) išlukštento grynojo *ego* analize, Heideggerio nuomone, taip ir neperžengusia metafizikos ribų. Griežtu Heideggerio pastebėjimu „*Štai*-būtis niekada nėra „pirmiausia“ (*zunächst*), kaip tarsi laisvas-nuo-būvimo-kame (*in-seins-freies*) esinys, kartais turintis įnorį įsiimti (*aufzunehmen*) „santyki“ su pasauliu (Heidegger: 1935, 57).

Galėjome pastebėti, kad mąstydamas esinį, Heideggeris jį susieja su būtimi ir tad, tokiu būdu, filosofas mus leidžia nujausti, kad šis santykio pamatymas tik ir gali mums atverti kažką

esmišką apie tai, kas sieja juos abudu. Heideggerio kalbėjimas, kad esinys, esti kaip absoliučiai *Štai*-būnantysis, konkrečiau – žmogiškasis esinys, aptikdamas save patiria savo būtiškumą kaip totalų būtiškumą, kaip totalų *Štai*-būties santykį su pasauliu ir jame esančiais esiniais, savitu būdu (iš)veda ontologinį mąstymą link būties mąstymo.

Ieškanti žmogaus (esinio) buvimo prasmės filosofija aptikdavo ją anapus paties esinio „kame“ – to, kame *įsikerojusios* esinio šaknys, ir kame tik ir gali *išsikeroti* esinys. Būties esmė, pasitelkiant Platono strategiją, buvo nusakoma aukščiausiojo laipsnio būdvardžio kategorijomis, kuriomis, pasak Heideggerio, iš principo gali būti nusakytas tik esinys. Filosofo pastebėjimu, dar Platonas būčiai priskyre *apriorškumo* charakterį bei savybę sąlygoti esinį (žr. Heidegger: 1935, 160) ir tokiu būdu, būtis kaip turinti savybes skiriančias ją nuo kitų objektų, vėlgi tapo viena iš tų objektiškai mąstomų esinių. Tokią situaciją, beje, puikiai iliustruoja Nietzsche, tiksliau „heidegeriškojo Nietzsche“ pasakojimas apie „Dievo“ nužudymą: „Nužudymas išreiškia vyksmą, kuris ne tik absoliučiai sunaikina esinį, bet ir pakeičia jo būtį. <...> Būtis tampa vertybe. <...> Kai būtis yra vertinama tik kaip vertybė“, - originaliai plėtoja Nietzsche mintį Heideggeris, - „ji jau nužeminama žemiau už savo esmę“. (Heideggeris: 1992, 209b, 212) Tokį būties kaip esinio mąstymo pavidalą Heideggeris įvardina ontiniu mokslu t.y. mokslu apie esinius, kuris, tačiau, negeba skverbtis link autentiško būtį ir žmogaus būtį atveriančio horizonto, o juos jungiantis ryšys tiesiog nepakliūva į tokio mąstymo lauką, būties mąstymą. Heideggeris atveria, kad esinio būtis, visad buvo mąstoma kaip esinio transcendentas: esinio esmė glūdėjo kažkur anapus jo paties. Paradoksaliu būdu, esinys (būvantysis) Vakarų mąstymo tradicijoje buvo atribotas nuo būties, o būtis nuo esinio ir mąstomi tarsi vienas kitam pirmapradiškai nepriklausytų, tarsi jų nejungtų joks bendrumas. Norime pabrėžti, kad „kritikuodamas“ metafizinį mąstymą, kuris mąsto būtį esant transcendentiška esiniui, Heideggeris nesiekia parodyti, kad būtis ir esinys yra tolygūs („vėlyvajame“ mąstymo periode Heideggerio mąstymas savitai plėtoja ir akcentuoja būties kaip esinio transcendentato, esinio „ne“ koncepciją). Jo kritika yra orientuota į metafizikai būdingą transcendencijos mąstymą esinio kategorijomis, kuomet tarsncendencija praranda savo transcendentišumą, bei neapdairų žmogaus ryšio su būtimi – santykio su transcendencija, apleidimą.

Fundamentinis mokslas apie tokį autentišką ryšį – būtį mąstantis mokslas (ontologija), remiantis Heideggeriu, kalba apie būtį kaip *to*, kuris būna (yra) būtį, mąstydamas apie esinį (buvantįjį) mąsto apie *ji* kaip turintįjį galimybę būtyje būti, turėti savo būtį. Fundamentinė ontologija, tokiu būdu, apnuogina tam tikrą fatališką santykį – nulemtumo vienas kitam momentą, kurį regime Heideggerio ištaroje: „Kaip esinys šios savo būties jis *patikėtas*

(*überantwortet*) savo paties būčiai. “ (Heidegger: 1935, 42). Štai šis patikėjimo, atiduoties, nulemtumo vienas kitam momentas, susiejantis esinį ir jo būtį atsiveria kaip pats trapiusias, giliausias, glaudžiausias, nepertraukiamiausias, akivaizdžiausias, ryšys apjuosęs (susaistęs) abudu. Tačiau tai, ką sako Heideggeris apie akivaizdumą – „[o]ntiškai artimiausias ir pažįstamas, ontologiškai yra pats tolimiausias, nepažiniausias ir jo ontologinėje reikšmėje nuolat peržiūrimas“ – galioja mums kaip perspėjimas, koks sudėtingas ir tolimas kelias veda iki to „paties artimiausiojo“ (Heidegger: 1935, 43). Link būties veda pėdsakai – esiniai, kitaip tariant, „būtis“ visada pasirodo per kažką, kaip to esinio būtis. Straipsnyje *Europietiškas nihilizmas (Europische Nihilismus)* filosofas pastebi: „[ž]mogaus ryšys su būtimi yra tamsus. Tačiau mes visur ir visada esa šiame ryšyje <...>“ (Heidegger: 1993, 151). Tarkime sakydami „<...> *dieser Mann ist aus dem Schwäbischen; das Buch ist dir; der Feind ist im Rückzug <...>*“, mes nuolat girdime žodį „*ist*“ (yra) (Heidegger: 1993a, 171). Tykiai ir „nereikšmingai“ ši „jungiamoji“ sakinio grandis prazvimbdama užgauna mūsų ausies būgnelį. Kiekviename iš cituotų sakinių *ist* atveria skirtingą buvimo būdą, skirtingą pavidalą, ir šitai, anot Heideggerio, tik pabrėžia koks nedovanotinai absurdiškas „aklumas“ yra ištikęs metafizinį mąstymą. Tas *ist* galingumas, daugiareikšmiškumas, kuriame buvoja ir spinduliuoja būtis, kažkokiu būdu tampa metafizikai nepakankamai akinančiu šviesuliu, kad atkreiptų jos dėmesį. Atkreiptų jos žvilgsnį į tai, kad tik todėl, kad *yra galimybė būti kažkas* apskritai *yra* ir tad tai, kad „*kažkas*“ *yra*, yra stebuklas.

Norime atkreipti dėmesį, kad tokią išvalgą yra įmanoma padaryti ne tik radikaliai pasitelkus fenomenologinio mąstymo specifika, bet ir tiek pat radikaliai „laisvinantis“ iš jos. Visgi dar kartą pabrėžiame, kad Heideggeris joku būdu nesiekia metafiziniam mąstymui priešpastatyti jam priešingo požiūrio, kuriame pasireikštų esinio ir būties sutapatinimas. Šitai manydami, mes išvystume Heideggerį „tik“ kaip turintį tikslą šokti į kitą barikados pusę, kaip kad tai darė metafizinis mąstymas pateikdamas save vis kaip naujesnį, geresnį, visai kitokį. Pasak Heideggerio, „<...> apversta metafizinė tezė lieka metafizine teze“ ir jis, tad ne atsisako mąstyti esinį ir būtį kaip skirtingus, bet radikaliai gilina šią perskyrą ir įtemptai susitelkia ties ja (Heidegger: 1993b: 200). Ontologinė filosofija, tokiu būdu, pasirodo, kaip išsisknijusi tokioje būties ir esinio perskyroje, kurią yra tinkamiausia būtų vadinti „*skirtumo* vardu“ (žr. Heidegger: 1935, 152). Ontologinio skirtumo apmąstymas atskleidžia, kad esinys ir (jo) būtis skirties yra „ne tik“, skiriami (kaip kad būtų įprasta suprasti), bet ir tarpiausiai jungiami. Ontologinėje Heideggerio perspektyvoje *skirtumas* pasirodo kaip vienintelis fenomenologiškai aptinkamas „pagrindas“, atveriantis ribotą esinio bei žmogiškosios būtybės situaciją. Tam tikra prasme, tai yra unikaliausia žmogiškos minties kelionė pasiekianti „galutinį“ savo tašką, tai

yra aukščiausia mąstymu įkopta viršūnė, taip vadinamas *susivokimas* besiremiantis „savitarpio supratimu“ liečiančiu žmogų ir būti, kur, anot filosofo, „[t]ą pačią akimirką mus užklumpa klausimas: ką reiškia būtis? Kas arba kas tai yra žmogus?“ (Heideggeris: 1992c, 335) Tai yra pati pradžia ir ribinė grynojo atsivėrimo būties prasmei patirtis, visiškas atsigrėžimas / atsivėrimas savo būčiai.

Skirtumas Heideggerio yra išskleistas kaip radikaliausia nuoroda į esinio ir būties tapatybę. Ši tapatybė, kaip jau leidome numanyti, neturi būti suvokiama metafizikos kontekste, nes *tapatybė* čia nenurodo į metafiziškai suvokto vienodumo prasmę, o nusako tai, ką Heideggerio išvalga leidžia pamatyti vienoje Parmenido ištarijoje: „*To gar auto noein estin te kai einai*“. – „*Tas pats* yra būtent suvokimas (mąstymas) kaip ir būtis.“ (Heideggeris: 1992c, 333) Ši slėpinga *to auto* tezė atveria būties ir mąstymo priklausymą *tam pačiam*, t.y. byloja apie bendrą jūdvių prigimtį, betarpišką priklausomybę. „<...> [Ž]mogus ir būtis yra atiduoti vienas kitam. Jie vienas kitam priklauso“, - sako Heideggeris ir pabrėžia, kad šitokia išvalga yra šuolio anapus įprastojo metafizikai mąstymo išdava (Heideggeris: 1992c, 336). Šuolis išlaisvina mąstantį, šis judesys leidžia įvykdyti racionalistinės minties tinklo peržangą ir nuneša jį „[t]en, kur mes jau esame įleisti: į priklausomybę būčiai.“ (Heideggeris: 1992c, 337)

Galime pastebėti, kad toks Heideggerio kalbėjimas pamažėl gręžiasi nuo žmogiškosios būties situacijos apmąstymo, kuris pasireiškė savęs kaip *Štai*-būties aptikimu, konkretaus pasauliško-čia buvimo patirties aprašymu. Šis, *Būtyje ir laike* aprašomas, huserliškai tariant, „neturto taškas“ arba pirminė, vadinamos *Dasein* analitikos stadija, veda link kitos – žmogaus ir būties santykio kaip *sambūvio* mąstymo „dimensijos“. Sąvoka „kita dimensija“ neturėtų mūsų klaidinti ir būti matoma laiptuotos hierarchijos, vedančios aukštyn ir tolyn, principo modeliu (pasak Heideggerio, būtent šitaip – hierarchiškai, mąsto kalkuliacinė Vakarų filosofija), mat būtent pastarąjį ir ardo Heideggerio ontologija. Tenorime pabrėžti besigilinančio žvilgsnio spindulio slinkti. *Skirtumo* tarp esinio ir būties mąstymas pasirodantis kaip naujai pamatyta jų tapatybė filosofui atskleidžia, jog esinį ir būti sieja *įvykis* (*Ereignis*). Suvokdamas, kad jo žvilgsnis, tam tikru būdu, gali būti pamatytas kaip nugręžtas ir atsitraukęs nuo žmogaus situacijos, nuo to *kame* jis būva, įvykio link, Heideggeris taria: „Gali pasirodyti, kad dabar mums iškilo pavojus savo mąstymą pernelyg nerūpestingai nukreipti į šiek tiek abstraktoką visuotinybę“, - ir patikslina, - „iš tikrųjų, iš to, ką norėtume išreikšti žodžiu, įvykis“, į mus tiesiogiai prabyla tik tokios artumos artumas, kuriame mes jau esame. Juk kas galėtų būti prie mūsų arčiau už tai, kas mus priartina prie to, <...> kame būdami mes esame priklausantys <...>“ (Heideggeris: 1992c, 340). Šis *įvykis*, kad esinys išsižiebia, kad *yra*

kažkoku būdu pasauliui įduotas, įteiktas, atsiveria kaip originalus autentiško mąstymo judesys – esinio priklausymo tam, iš ko ir kaip jis turi galimybę išsižiebtį, ir kas, visgi, esti anapus jo paties patirties mąstymas. Tokia patirtis yra suteikiančios gyvastį prarajos patirtis, pats anapusbės palytėjimas, apsimėškimas šiapus.

II.3. Hermeneutika ir Heideggerio ontologinis projektas

Esinio ir būties savitarpio priklausomybės, besitelkiančios jų *skirtume*, apmąstymą Heideggeris taikliai įvardina „liepteliu“ vedančiu link būties esmės (žr. Хайдеггер: 1993a, 171). Mažybinė šio žodžio forma nurodo į tai, kad filosofui nėra būdingas naivumas, o kaip tik supratingumas, kad mąstymo procesas vyksta tradicijoje, kurioje esame gelmiškai įsipynę, ir tad siekiantis autentiškos būties mąstymo vyksmas yra atsargus, lėtas, o kelias siauras, trapus ir kartais sunkiai išvelgiamas.

Dar *Būtyje ir laike* teigęs, kad „fenomenologija yra priėjimo būdas prie to ir parodančio apibūdinimo būdas to, kas pašaukta tapti ontologijos tema“ bei pabrėžęs, kad fundamentinė „[o]ntologija yra įmanoma tik kaip fenomenologija“, ilgainiui, Heideggeris į savojo filosofinio žvilgsnio lauką vis giliau įima hermeneutinę perspektyvą (Heidegger: 1935, 35). Semdamasis iš fenomenologijos šaltinio, gilindamas jį, bet, mūsų nuomone, nesiekdamas šiojo radikaliai paneigti, jis steigia tokią filosofiją, kur hermeneutika pasirodo kaip labai artima fenomenologijai, kitaip tariant, tyrėjų teigimu, mąstytojas atlieka hermeneutinį fenomenologijos posūkį.“ (žr. Sverdiolas: 2002, 91).

Nors pats Husserlis kiek nusivylęs savo talentingo studento filosofiniu pasirinkimu, siekiu remtis fenomenologija tik kaip tam tikru „tramplynu“, leidžiančiu užklausti apie patį žmogiškosios egzistencijos buvimo būdą, jos santykį su būtimi, vadino savojo įsteigto mokslų mokslo „diametralia priešybe“, mes, žinoma, to neturėtume laikyti šuoliu į šalį, kaip ir šuoliu į šalį negalime laikyti ilgainiui įvykusio paties pavadinimo „hermeneutika“ atsisakymo (žr. Sverdiolas: 2002, 91). Visą savojo mąstymo slinktį Heideggeris retrospektyviai vadina „tik laikysena pakeliui, kelione į *tai*, kas *yra*, tačiau yra *kitaip*, nei, kad yra daiktai, esiniai, kelione į pirmapradę terpę, kurioje užgimsta pasaulis, esiniai“ (žr. Heideggeris: 1992d, 372). Galima būtų tarti, kad mūsų aptariamam filosofui hermeneutika, tam tikru būdu, „atrišo rankas“

leisdama gilintis į tai, ką reiškia pats gyvenimo prasmės *mąstymas* žmogui, kokią prasmę *mąstymas-apie* turi žmogaus kaip būnančiojo, Štai-esančio su kitais buviniais / esiniais, turinčio paslaptinę ir tampriausią santykį su savo būtimi / *Ištaka* egzistencijai.

Pasak paties Heideggerio, hermeneutika jis susidomėjo dar studijuodamas teologiją Freiburgo universitete, gilindamasis į Šventojo Rašto žodžio ir teologinio-spekuliatyvinio mąstymo santykio problemą (žr. Heideggeris: 1935, 370). Formaliai tariant, hermeneutikos mokslas jį sudomino kaip fundamentinių tekstų interpretavimo ir aiškinimo teorija bei praktika. Tačiau šis mokslas, Heideggerio buvo pamatytas, kaip pačios egzistencijos supratimo, interpretavimo menas.

Jau ontologiniu projektu vadinamame veikle *Būtis ir laikas* Heideggeris atveria žmogų kaip ek-zistenciją (pabrėžiant ekstatiškumo momentą), t.y. kaip tokia būtybę, kuri yra atvira pasauliui, būčiai. *Štai*-būtis yra atvira, tokiu būdu, kad ji egzistuoja kaip projektas, metmenys (*Entwurf*). Pats žodis projektas, nurodo į tokią situaciją, kuomet yra įvykdyta kažkas svarbaus, esmiško, tačiau (dar) nėra įvykęs pats tos esmės baigtinumas, galutinis apibrėžtumas. Tokiu būdu žmogiškoji būtis, pasirodo kaip nuolatinė projekcija į ateitį, kaip atvertis ateičiai, begalybei (būčiai). Pasak Heideggerio, „*Štai*-būtis yra visuomet ‚daugiau‘ nei, kad ji faktinai (*tatsächlich*) yra <...>, bet niekada ne daugiau nei faktiškai yra, todėl, kad jos faktiškumui esmiškai priklauso mokėjimas būti“ (Heidegger: 1935, 145). Taigi kaip pabrėžia mąstytojas, *Štai*-būtis viršija faktines galimybes, t.y. mokslines žmogaus kaip psicho-fizinės būtybės definicijas, tačiau, kartu gi, *Štai*-būtis yra įmesta į būtį kaip faktiška būtybė. Žmogus kaip *Štai*-būtis besąlygiškai priklauso išankstinei supratimo sąrangai, mat ne tik „moka“ būti rūpestingame santykyje su kitais, pasauliui priklausančiais, jau duotais esiniais, bet svarbiausia, „moka“ „būti sau pačiam“, „dėl savęs“, kitaip tariant, jis kažkaip „tvarkosi“ su tuo totalaus įmestumo į pasaulį faktu (žr. Heidegger: 1935, 143). Taigi, Heideggerio hermeneutiškai orientuotas, žmogiškąją egzistenciją kaip ek-zistenciją matantis žvilgsnis, konstatuoja, kad „<...> supratimas pats savaime turi ekzistencialinę struktūrą <...>“ (Heidegger: 1935, 145).

Tokiu būdu, hermeneutiniame moksle Heideggeris padaro radikalų pakeitimą, mat tradiciškai, ši metodologija buvo suvokiama, kaip instrumentas supratimui atverti. Klasikinis, nuo teologijos įtakos neatitrūkęs, mąstymas teksto supratimą laikė „antraeilium“ dalyku tiesiogiai pasiekiamu tik (hermeneutinio) aiškinimo dėka. Analizuodamas Heideggerio filosofijos specifiškumą, hermeneutikos tyrėjas Jeanas Grondinas teigia, kad Heideggerio egzistencinė hermeneutika „tiesiog apgręžia“ anksčiau apibūdintą supratimo ir aiškinimo

santykį kaip „teologinį santykį“. Tolesnis jo komentaras teigia: „Pirminiu nuo šiol tampa supratimas, o aiškinimas yra suvokiamas kaip vien tik supratimo formavimas arba parengimas.“ (Grondin: 2003, 166). Greta to, Grondinas ištaria labai reikšmingą pastabą: „Šitaip filosofinės hermeneutikos tikslas tampa faktiškumo saviraiška, tarsi aiškinimo aiškinimas, kad štai-būtis galėtų tapti sau pačiai skaidri.“ (Grondin: 2003, 169). Kitaip tariant, faktiškumo saviraiškos teigimą, galėtume suprasti kaip siekį, kad žmogiškoji būtis introspektuotųsi, įsimąstytų į savąjį buvimą ir linktų į savęs įgyvendinimą – tapimą pačia *savimi*. Žmogus turi galimybę sugrįžti į savąjį autentiškumą, „tapti savimi“, jei pakeičia kalkuliacinį mąstymą, tiksliau jo atsisako pasitelkdamas „įprasminantį įsimąstymą“, kuris yra jam įteiktas kaip dovana. 1959 metais skaitytame pranešime *Apleidimas (Gelassenheit)*, Heideggeris teigia, kad tokiam įsimąstymui, kaip aukščiausiojo lygio mąstymo būsenai pasiekti žmogus privalo įdėti ypač daug pastangų, tačiau gi ne „šokti anapus savęs“, savo kasdieniškumo, mąstytojas pataria, o kaip tik teigia kitokį savęs „atradimo“ kelią – sustoti *kame* esi su ypatingu sutelktumu, kuris prilygsta valstiečio ilgesingam, viltinam ir kupinam meilės žvilgsniui į dirvą, kurioje turi išdygti jo pasėtos sėklos. Toks mąstymas yra neabejotinai žmogui paskirtas, juk „[k]aip apkursti mes galime, tik todėl, kad turime klausą, o pasenti – tik todėl, kad buvome jauni, tiksliai taipgi mes galime tapti skurdūs minčių ir netgi beminčiau (*бездумными*) tik todėl, kad pačioje savo būties esmėje žmogus turi gebėjimą mąstyti, <...> mąstymui yra pirmapradiškai paskirtas (*предназначен*) ir paruoštas.“ (Heidegger: 1959, 2) Tokiu būdu, mąstytojas mus atveda link akivaizdybės, jog žmogiškoji egzistencija pirmapradiškai turi joje glūdintį savęs supratimą. Pati žmogaus kaip *Štai-būties* esmė yra supratimas, mąstymas, klausimas, mat juk jei, vienaip ar kitaip, žmogiškoji būtis apmąsto, supranta, interpretuoja savo buvimą, tai ji visu savo *savumu* yra *hermeneutiška*.

Verta pastebėti, kad jei „ankstyvajame“ mąstymo periode, kalbėdamas apie būties ir esinio abipusę priklausomybę, priskyres (savo) būties supratimą žmogaus būčiai, Heideggeris atvėrė jį kaip tam tikrą „aktyvųjį“ prasmės paieškos „dalyvį“, iš ko, labai grubiai tariant, būtų galima numanyti, kad, ieškančiojo pastangų intencyvumas proporcingai garantuoja rezultato vaisingumą⁶, tai „vėlyvajame“ mąstymo periode hermeneutinis Heideggerio mąstymas ima skleistis kaip radikaliai atiduodantis būties supratimo prerogatyvą pačiai būčiai. Galime teigti, kad šitai lemia pats mąstymo rakurso „pakeitimas“, mat „ankstyvajame“ mąstymo periode prisirišęs prie fenomenologinės, ties sąmone ir jai duotais fenomenais susitelkusios perspektyvos, Heideggeris rašo *Būtį ir Laiką*, kaip *Štai-būties* žvilgsnio laukui atsiveriančio duoto pasaulio patyrimo fenomenologinę analizę. Nors Heideggerio mąstymas į *Štai-būties* „regėjimo“ lauką ir įtraukia tai, kas mąstymui atsiveria tik kaip *skirtumas*, tiksliau, kas

paradoksiškai priklauso *Štai*-būties struktūrai (būtis yra esinio būtis) ir kartu yra anapus jos (būtis nėra esinys), jis dar nesiveržia šio *skirtumo*, tos keistos mąstymui neįveikiamos ribos link, t.y. radikaliai nesusitelkia ties būties negatyvumu, taip vadinamuoju josios *ne*. Tačiau ilgainiui, būtent šis, sąmonės imanencijai nepasiduodantis, būties kitybiškumas „uzurpuoja“ Heideggerio mintį ir jo filosofija konstituojasi jau kaip hermeneutinį pavidalą turintis mąstymas – būtį ataidintis mąstymas.

Heideggeris jokių būdu neišsižada minties, kad būtis ir žmogiškoji egzistencija turi pirmapradišką santykį, kad jie kažkokiu būdu steigiasi iš *to on*, iš tos pačios „dirvos“ ir yra vienas kitam pirmapradiškai nulemti, tačiau, čiaigi būties balsas pasiekia (veikia) kaip malonė. 1957 metais skaitytame pranešime *Tapatybės tezė (Der Satz der Identität)*, filosofas atskleidžia, kad „[b]ūtis esti ir skleidžiasi tik tuo būdu, kad [būtent,- G. K.] ji bylodama žmogų palyti“. (kursyvas mano.-G.K) (Heideggeris: 1992c, 336).

Dar 1953-1954 metais atsiradusiame tekste *Iš japono ir klausinėjančiojo pašnekesio apie kalbą (Aus einem Gespräch von der Sprache)*, kur filosofas kalbasi su japonų kilmės profesoriumi Tedzuka apie savąją mąstymo strategiją, filosofinio kelio „turinį“, pokalbis unikaliam „užgriebia“ hermeneutikos, būties esmės ir jos santykio su kalba problemas. Heideggeris atskleidžia etimologinę žodžio „hermeneutika“ prasmę: „Žodis ‚hermeneutinis‘“, -sako Heideggeris,- „atsiradęs iš graikiško veiksmožodžio *hermeneuein*. <...> [*h*]ermeneuein yra aiškinimas, atnešantis žinią tiek, kiek jis įgalina išgirsti pranešimą. <...> Hermeneutika visų pirma yra <...> pranešimo ir žinios atnešimas.“ (Heideggeris: 1992d, 386-387) Mąstytojas atveria, kad vienintelis žinios nešėjas (žinianešys) yra žmogus, kuris būdamas ryšyje su būtimi yra gavęs jos dovaną – žinią apie savo priklausomybę būčiai. Ši žinianešystė, žinios, pranešimo, prabilimo žmogui patirtis vyksta kalboje Taip Heideggeris būčiai priskiria ir kalbą: „Nuvykęs į būtį, žmogus bematant atsiduria žodyje, kalboje.“ (Steiner 1995, 83) Tad skirtingai nei, kad įprasta Vakarų mąstymo tradicijai, filosofas interpretuoja kalbą ne kaip instrumentą padedantį komunikuoti, tačiau kaip *sakmę*, kaip tokią *vietą*, kurioje sužibą, o kartu visgi apšvietai įnirtingai priešinasi esmingiausia tiesa, būties esmė. Žmogaus ryšio su būtimi, su *skirtumu*, kuris abu skirdamas jungia „<...> pagrindas ir dominantė yra kalba“, -sako Heideggeris,- „[j]i lemia hermeneutinį santykį.“ (Heideggeris: 1992d, 387) Kalba yra pirmapradiškiausia artumą, tai yra susitikimo su būtimi, kuriai esi paskirtas, jos pačios užmintas tarsi mįslė patirtis. Heideggeris pripažįsta, kad mąstyti būtį galima tik esant hermeneutiniame rate (beje vėliau mąstytojas atsisako ir hermeneutinio rato metaforos). Tik tame rate, kur pati kalba tampa meno kūrinium, bylojančiu asmeniškai, intymiai, esmingai, gali išgirsti *žinią sau*. Hansas Georgas Gadameris taria: „<...> pats vėlyvasis Heideggeris,

siekdamas išvengti metafizikos kalbos, plėtoja savo ypatingą pusiau poetinę kalbą <...>“ (Gadamer: 2001, 174).

II.4. Heideggerio ontologijos santykis su krikščioniška teologija

Heideggerio filosofijos, kurią vadintume fenomenologiškai-hermeneutiška ontologija, santykis su teologija yra komplikuoatas. Tai netrunkame išvysti nuolat aptikdami Heideggeriui būdingą teologijos, kaip spekuliatyvaus mąstymo pavidalą turinčios disciplinos „kritiką“, t. y. siekį atriboti savąją mąstymo strategiją ir „turinį“ nuo jos. Beje, kai kurie kritikai nori matyti Heideggerį teologu. Šai ką vertindamas Heideggerį pastebi George'as Steineris:

„Heideggeris lavindamasis susiformavo kaip teologas, toks ir liko. Jo mokymas yra tam tikra metateologija, kurios kalba neišvengiamai persmelkta pietizmo, scholastikos ir liuteronybės religinių himnų stiliumi. Štai kad ir ši viešpataujanti tautologija: *Was ist das Sein? Es ist es selbst*. Čia akivaizdžiai imituojamas pamatinis judėjų ir krikščionių Dievo apibrėžimo atitikmuo: ‚Aš esu, kuris esu‘. Heideggerio postulatą apie kalbą kalbančią, žmoguje ir per žmogų, yra tiesioginis skolinys iš šv. Jono Evangelijos *Logos* doktrinos. <...> Apibūdindamas žmogų kaip ‚būties piemenį‘, tiesą traktuodamas kaip nušvitimą, epifaniją ir atsivėrimą būties prošvaistėje, Heideggeris varijuoja seniai pripažįstamas teologines ir gnostines temas.“ (Steiner: 1995, 92-93).

Toks Steinerio pastebėjimas tarsi aštrina konfliktą atsivėrusi tarp Heideggerio mąstymo koncepcijos ir teologijos diskurso. Tačiau, mūsų nuomone, tai ką ištaria Steineris, nė kiek neglumintų paties Heideggerio. Beje, pats Heideggeris netgi patvirtina Steinerio žodžius ištardamas bičiuliui Karlui Löwithui „aš esu teologas“ (žr. Gadamer, 1994, p.175), bei japonų profesoriui Tedzukai konstatuodamas: „Neturėdamas tokios teologinės kilmės aš niekada nebūčiau patekęs į *mąstymo kelią*. Juk kilmė visada yra ir ateitis<...>“ (kursyvas mano, G.K.) (Heidegger, 1992d, p. 370) . Visgi, manyti, kad tokio mąsto, tokių gelmiškų išvalgu filosofas yra nenuoseklus ir principo neigia teologijos mokslą kaip skirtingą nuo savojo nėra teisinga, beje, žinant mąstytojo nuostatą praeities tradicijos atžvilgiu. Heideggerio atliekamą „kritiką“ privalome suvokti kiek kitaip nei, kad šis žodis įprastai nurodo. Tekste *Onto-teo-loginė metafizikos sandara* (*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, 1957) analizuodamas

Hegelio ir savųjų filosofinių nuostatų skirtingumą Heideggeris pastebi: „Hegeliui pokalbis su ankstesne filosofijos istorija yra įveika <...>. Mums pokalbis su mąstymo istorija <...> yra žingsnis atgal. <...> *Žingsnis atgal veda į anksčiau nepastebėtą sritį, kurią pasiekus tiesos esmė pirmą kartą tampa apmąstyta. <...> Nepamąstytas turinys kaip mastelis neverčia anksčiau apmąstyto turinio sprauti į jį pranokstančią raidos pakopą ir sistematiką; jis reikalauja išlaisvinti paveldėto mąstymo neišsiskleidusias galimybes.*“ (kursyvas mano, - G. K.) (Heideggeris: 1992a, 347) Tad visų pirma, deramai turėtume paklausti, kas gi, pasak paties Heideggerio, liko paveldėtos teologinės mąstymo tradicijos šešėlyje?

Tekste *Fenomenologija ir teologija (Phänomenologie und Theologie)* analizuodamas santykį tarp teologijos ir filosofijos Heideggeris iškelia į šviesą neapmąstytus dalykus. Heideggeris pateikia mums racionalaus mąstymo suvešėjimo laikotarpiui būdingą pavyzdį, kuomet buvo manyta, kad filosofiją ir teologija yra nesutaikomai skirtingos disciplinos, kurių viena (filosofija) yra „nepriklausoma“ nuo autoriteto, laisva nuo „tikėjimo“, jos siekinys ir turinys yra žinojimas, mąstymas apie pasaulį ir žmogiškąjį gyvenimą. Tuo tarpu, kitas gi mokslas (teologija), net veik mokslu nelaikomas jau vien todėl, kad siekdamas išreikšti „tikėjimišką supratimą“ (*credal understanding*) su tikėjimu, kurio yra grindžiamas ir kurį grindžia, yra neatsiejamai surištas, tad neobjektyvus (žr. Heidegger: 2002, 50). Teologija, tokiu būdu pasirodo kaip prietaringa disciplina „vengianti“ bei „nedrįstanti“ užduoti objektyvių klausimų ir neišgalinti radikaliai apmąstyti savąjį mąstymo objektą. Greta to, net ilgai nesukę galvos, mes puikiai galime prisiminti plačiai žinomą viduramžišką filosofijos ir teologijos santykio pavyzdį, kuomet filosofija buvo laikyta teologijos, kaip neginčijamą autoritetą turinčios disciplinos, tarnaite.

Visgi Heideggeriui, tokie bendri, įprastai skambantys ir nieko esminga nepasakantys apibūdinimai atrodo nepatenkinami ir netinkami, ir tad jis sutelkia savo žvilgsnį ties klausimu: „<...> *kaip krikščioniška teologija ir filosofija yra viena su kita susijusios?*“ leisdamas mums nujausit ir suprati, kad šios dvi disciplinos turi bendrą jas jungiantį ryšį, kuris privalo tapti apmąstytu iš naujo, idant, pats santykio apmąstymas, kartu, apnuogintų ir kitus svarbius (svarbesnius) dalykus. (kursyvas mano, - G. K.) (Heidegger: 2002, 50).

Turint bendras Heideggerio išvalgų gaires, bet kokie išankstiniai mėginimai spėti, kad teologija ir ontologija priklauso tam pačiam žmogaus gelmės-prasmės mąstymo diskursui ir tuo gi šios dvi disciplinos artimai susisieja, yra pasmerkti nusivylimui, mat, filosofas padaro radikalią išvadą – teologija yra ontinis mokslas, mokslas apie esinius.

Teologiją priskyres ontinių „mokslų grupei“, kuriai būdingas pozityvus (*positum*) charakteris Heideggeris atskiria ją nuo filosofijos, kaip ontologinio mokslo apie būtį. Mąstytojas netrunka tai „įrodyti“ atskleisdamas, kad teologija, kaip ir kitos mokslų rūšys kultivuoja tam tikrą duotybę, kitaip tariant, „<...> visų pirma teologija yra mokslas apie tai, kas leidžia (*makes possible*) krikščionybei tapti pasaulio istorijos įvykiu. <...> žinojimas to, ką mes vadiname krikščioniškumu (*Christianness*) <...>. Taipgi, mes tvirtiname“, - sako filosofas, - „kad *tai kas yra duota teologijai (jos positum) yra krikščioniškumas (Christianness)*“, kitaip tariant, krikščioniška dvasia (Heidegger: 2002, 52). Heideggeris atveria teologiją kaip tematizuojančią tikėjimą (*faith*), kuomet su šiuo turiniu elgiamasi pasitelkus gamtamoksliui būdingą objekto pažinimo strategiją - lygiai taip kaip ir gamtamokslis, teologija „laboratoriškai“ preparuoja savąjį objektą (krikščionišką tikėjimą). Be to, teologija yra artima gamtamoksliui, mat ji pasirodo kaip inspiruota šiojo „objekto“, juk ar ne tikėjimo patirtis, Dievo nukryžiavimo ir prisikėlimo patirtis energizuoja, ir apskritai motyvuoja pastarąją discipliną? Heideggeris pastebi, kad, atlikdama tikėjimą objektu verčiantį judesį, teologija teturi vieną vienintelį tikslą – kultivuoti tikėjimą dėl *savęs* pačios, dėl savojo išlikimo galimybės. Šitai, mūsų nuomone, atveria dar mažiausiai du gamtamokslinės perspektyvos priklausomybės nuo savojo objekto momentus: visų pirma, mokslas susisaisto su apie tiriamąjį objektą kuriama teorija, „nepastebėdamas“, kad jo „grynosios“ išvalgos yra giliai „pažeistos“ paties *susisaistymo*, bei gi, iš to plaukia dar ir tai, kad kultivuodama savąją teoriją ir tam tikru būdu būdama josios viduje, bet kuri gamtamokslinio tipo disciplina aneksuoją, ir numarina „gyvąją“ objekto patirtį.

Tokiu būdu, teologiją, pakartosime, mąstytojas laiko ontiniu mokslu, kuriam būdingas išankstinis dalyko (objekto) supratimas, t.y. išankstinis dalyko esmės numatymas dar prieš atliekant, taip vadinamą, „oficialųjį“ dalyko esmės atskleidimą įgalinantį judesį, kartu, ignoruojant akivaizdybę, jog „[t]okiu būdu, tikėjimas (*faith*) supranta save [tik.- G.K.] tikėjime (*believing*)“, t.y. tikintiesiems ir teologijos mokslui yra įmanoma suprasti tikėjimo tiesas tik esant tikėjimo zonoje (Heidegger: 2002, 53). Heideggeris pabrėžia: „<...> tikintysis neatranda (*does not come*) supratimo apie savo specifišką egzistenciją, tarkime, teorinių tvirtinimų apie savo vidines patirtis būdu. Veikia, jis tegali ‚tikėti‘ šia egzistencijos galimybe kaip tokia, kurios susirūpinusi Dasein savarankiškai (*independently*) nevaldo <...>“ (Heidegger: 2002, 53). Šioje vietoje galime išplėsti Heideggerio mintį pabrėždami, kad *Štai*-būtis, kaip *Da*, kaip *štai-čia*-buvimas nėra tuščias indas, į kurį, teorijos pavidalu, būtų galima mediciniškai išvirkšti tikėjimo turinį. *Štai*-būtis „supranta“ ir „patiria“ save ne atsietai nuo tikėjimo patirties, bet *joje, su ja* esančią. Aptikti savo esatį kaip tikinčią reiškia mąstyti tikėjimą ne kaip objektą

atsiveriantį Štai-būčiai kaip subjektui. Žmogiškoji būtis, atveria Heideggeris, yra ne tik totaliai pasauliška, tokia, kuri aptinka save kaip įmestą (*geworfenheit*) be jokio „racionalaus“ paaiškinimo „kodėl?“ ir „kaip?“, bet ir tokia, kuri „<...> kaip ,būtis-pasaulyje‘ nieko nežino apie ,subjekto-objekto skilimą.““ (Gadamer: 1994, 173).

Teigdamas, kad „[m]es vadiname būčių mokslus duotais- *positum*- pozityviais mokslais“, kuriems esmingas yra jų mokslinių objektų – būčių tematizavimas, Heideggeris regi teologiją radikaliai skirtingą nuo ontologiškai orientuotos filosofijos (Heidegger: 2002, 50). Ontologija nesiekia tematizuoti, apibrėžti būties (kuomet ji virstų viena iš būčių / esinių), josios kelias nėra pažymėtas išankstinio būties supratimo, o kaip tik pats ėjimas yra pažymėtas atviru klausimu, užklausimu, išimastymu, rūpesčiu (*Sorge*): „kaip būtybė iš savo perspektyvos patiria (savo) būtį?“, „koks yra būtybės kaip ontos santykis su savąja ištaka?“. Toks judesys „neužstringa“ ties būčių (esinių) lygmeniu, jis regi ontinę plotmę kaip negalutinę, kaip pasaulišką būtybių erdvę per kurią tik ir įmanoma „žvilgsniu pasiskviesti“ būtį, „stiebtis“, „gręžtis“ link jos. Galėtume manyti, kad tokiu būdu, ontinė plotmė filosofijai yra pagalbinė plotmė leidžianti leistis „gilyn“, anapus kasdienio supratimo, anapus definicijų. Radikalus Heideggerio kritikas, teologas Hugo Ottas, labai kategoriškai sutinka heideggerišką teologijos kaip ontinio mokslo interpretaciją. Straipsnyje *Martino Heideggerio katalikiškos ištakos* (*Martin Heidegger's Catholic origins*), lengvai galime pastebėti šį maksimalų iširdimo laispsnį: „Ilgaamžį filosofijos ir teologijos sąryšį Heideggeris laiko vulgariu nesusipratimu ir veda jį iki absurdo, apodiktiškai formuluodamas tezę: teologija yra pozityvus mokslas ir kaip tokia ji yra absoliučiai skirtinga.“ (Ott: 1998, 13) Tačiau mums regis, kad toks kaltinimas nėra pagrįstas ir nepastebi daug subtilesnių išvalgų, kuria siekia išryškinti jau minėta garsioji išvada. Beje, net tekste *Fenomenologija ir teologija*, kuriame nuskamba Ottą įpykdžiusi frazė, aiškindamas kokiu būdu teologija siejasi su filosofija Heideggeris atveria veikiau priešingą perspektyvą: „<...> ontologija funkcionuoja tik kaip ontiškumo, ypač pre-krikščioniško, pagrindinių teologinių koncepcijų turinio patikslinimas (*corrective*) <...>. Ontologijos funkcija čia nėra vadovauti (*direct*), bet tik bendra-darbiauti (*co-directing*), patikslinti (*correct*).“ (Heidegger: 2002, 59).

Taigi, mūsų nuomone, teologijos turinius Heideggeris „ekspluatoja“ savosios fundamentinės ontologijos plotmėje būtent todėl, kad pastebi, jog ir prisikėlimas, ir nuodėmė, kuriais „autoriteto išimties tvarka“ disponuoja teologija, yra pamatinės Štai-būties patirtys, kurios negali būti aptinkamos spekuliatyvių dedukcijų būdu, o privalo būti pamatytos, kaip viena iš Štai-būties buvimo galimybių. Kaltė, prisikėlimas tradiciškai regimi kaip teologijos

temos, bet gelminę perspektyvą, pasak Heideggerio, veria ontologiškai sutelktas žvilgsnis demonstruodamas, kad kaltė yra vienas iš žmogaus, kaip *Štai*-būties buvimo būdų, kuomet ji aptinka save kaip tikinčią, ir tik todėl, kad tikėjimas yra pačioje ontologinės *Štai*-būties egzistencijos struktūros gelmėje, teologija ir turi galimybę padaryti jį ontiniu mokslu. Tik todėl, kad *Štai*-būtis aptinka save kaip visų pirma esančią (kad ji yra) tam tikrais „pavidalais“, būdais: kaip tikinčią (įvyko / įvyks prisikėlimas) jaučiančią kaltę (pirmapradės) nuodėmės išdava) etc., ir šitai yra „transparentiška“, pasiduoda interpretacijai, teologija gali virsti šiuos „reiškinius“ analizuojančia disciplina.

Norime padaryti kiek kitokią nei, kad Ottui pavyksta pamatyti išvadą, kuri glūdi ką tik aptartame Heideggerio kalbėjime. Turime pripažinti, kad visai sąmoningai skyrelio pradžioje citavome ontologo įžvalgas apie jo postmetafizinio mąstymo originalumą, idant susidarytume pilnutinę nuomone, kad Heideggerio tikslas nėra tradicijos kritika, o „tik“ kitoks neapmąstytų klodų, glūdinčių, regis daug kartų ir išsamiai apmąstytų problemų gelmėse, „apšvietimas“. Tad, nuosekliai mąstant, Otto priekaištas turėtų skambėti gan keistai, jis skleidžia požiūrį į Heideggerį tarsi į kokį racionalizmo (anapus kurio jo mąstymas būtent ir siekia išsiveržti) atstovą ir puoselėtoją. Heideggeris neužima filosofiją aukštinančios ir teologiją žeminančios pozicijos, kaip negalėtų elgtis ir atvirkščiai. Heideggeris nėra Hegelis, ankstesnius mąstymo turinius regėjęs kaip tam tikrus laiptelius minties (kaip būties) apogėjui (savižinai) pasiekti, t.y. absoliučiam mąstymui save realizuoti. Heideggeriui nebūdinga ši maniera, nors, turime pastebėti, lygiai šitai jį matyti „padeda“ tam tikri gana kategoriškai skambantys filosofo pareiškimai, pavyzdžiui, kad teologija yra reikalinga filosofijos, kaip tokios kuri jai padeda suprasti savąją duotybę, filosofija atlieka teologijos tikslintojos (*corrective*) vaidmenį, kai tuo tarpu pati „[f]ilosofija gali būti tuo kas ji yra, faktiškai be funkcionavimo kaip šis patikslinimas (papildymas, *corrective*).“ (Heidegger: 2002, 60). Galiausiai, turime išsąmoninti, kad Heideggeris atstovauja ponyčišką tradiciją, kurioje kalbėti apie vienos perspektyvos autoritetingumą lyginant ją su kita nebeturime jokio filosofinio pagrindo.

Kadangi mūsų analizuojam ontologui priklauso ištara, kad „fenomenologija yra visada tik ontologijos procedūros vardas“ ir tad fenomenologiją jis regi kaip vieną filosofijos pavidalų, mes turime pasiaiškinti ką gi Heideggeriui reiškia pats filosofijos, kaip filosofavimo aktas (žr. Heidegger: 2002 60). 1955 m skaitytame pranešime *Kas tai yra filosofija? (Was ist das – die Philosophosophie?)* Heideggeris akcentuoja graikišką filosofijos užgimimo terpę ir siūlo gilintis į Herakleito bei Parmenido didžių (autentiškų) mąstytojų, jo žodžiais tariant, dar gyvenusių „dermėje su *Logos*“ ištaras. Herakleitas ir Parmenidas buvo tikrieji „sophon“ „aukuro“ sergėtojai, „<...> tokie, kurie siekė *sophon* ir, to siekdami, patys pažadindavo ir

palaikydavo *sophon* ilgesį kituose žmonėse. Šis *sophon*“,- atveria Heideggeris,- „esinys būtyje – dabar tampa tikrai ieškomu dalyku.“ (Heidegger, 1992e, 320). Taigi autentiška, Platono sofistikos (grindžiančios esinio priežastį) nepakirsta filosofijos kaip *sophon* mąstymo esmė yra filosofuoti (klausti) būtį, kitaip tariant įsimąščius į esinių egzistenciją išvysti (nustebti), kad tik „būtis sutelkia esinį taip, kad jis yra esinys. Būtis yra santalka – *Logos*.“ (Heideggeris, 1992e, p. 319). Pirmapradiškas (graikiškas) mąstymas yra begalinis nustebimas, kad esinys yra savo būties apibrėžtas, kad jis atitinka savo būtį. Tokia filosofinė nuostaba (*pathos*) yra „atsitraukimas nuo esinio“, žingsnis atgal, atgal, kad būtų išvysta pati esinio ir būties skirtumo kaip tampriausio santykio situacija. Nuostaba yra kartu ir „atsitraukimas ir laikymasis prie savęs, ji yra kartu atsidavimas tam, nuo ko atsitraukiama, tarsi koks susisaistymas su tuo.“ (Heidegger, 1992e, 327).

Taigi, tokiu būdu veriasi, kad Platono užmegzta „sofistikuota“ filosofija, kuri „<...> mąsto tiek, kiek esinį prieštato tik kaip esinį, bet nemąsto apie pačią būtį <...>“, taigi patį būties mąstymą apleidusi filosofija, pasirodo Heideggeriui kaip metafizika – ontinis mąstymas (Heidegger, 1992f, 99). Ir mes deramai galėtume daryti išvadą, kad Heideggeris teologiją, lygiai kaip ir pačią filosofiją (!) kviečią grįžti prie ištakos, ir „atsidavusio“ mąstymo. Teologija susilaukia Heideggerio dėmesio todėl, kad pats laisvinimasis iš metafizinio mąstymo savitu būdu glūdi pačioje teologijos gelmėje. Pačia savo esme ji metafizikos sistemoje pasirodo kaip asistemiška. Tiksliau, heidegeriškai tariant, jis yra sistemiška tiek, kiek „laisvinasi iš sistemos“. Tad gi, šiame ryšyje, ontologijos funkcija yra padėti teologijai ištrūkti iš varžančių koncepcijų ir „<...> atskleisti save specifinės egzistencinės tikėjimo dimensijos viduje <...>“ (Heidegger, 2002, 59).

III DALIS

HEIDEGGERIO ONTOLOGIJOS SANTYKIS SU

NEGATYVIAJA TEOLOGIJA

III.1. MISTIŠKUMAS IR VIA NEGATIVA

Metafizinis mąstymas kaip toks yra mąstymas „užmiršęs“ būti. Tokia mąstymo strategija neįsimąsto į žmogaus būti, ji prasklendžia šio klausimo paviršiumi. Tačiau šioje grėsmingoje Vakarų tradiciją „užkerėjusioje“, suparaližavusioje užmarštyje, pasak Heideggerio, kartu glūdi ir pats išsigelbėjimas. Gelbėjimas, kurį turi mintyje filosofas, nereiškia „<...> dar suspėti kaip nors apsaugoti nuo žūties tai, kam ji gresia <...>“. Tačiau, tai reiškia, <...> sugrąžinti [kažką,-G. K.] į esmę taip, kad esmė pirmąkart pradėtų autentiškai reikštis.“ (Heideggeris: 1992g, 236) Sugrąžinti galime tik tai, kas buvo prarasta, nusavinta tam tikru būdu atimta. Ir tad sugrąžinti mąstymą į esmę mes galime tik todėl, kad mūsų žvilgsnis fiksuoja jį kaip apleidusį savo pavidalą, palaužtą, pakirstą ir nutolusį nuo savosios esmės. Tačiau, jei mąstymas nebūtų tam tikru būdu apleidęs savęs, tarytum išniřęs anapus savosios prigimties duoto „kūno“, žmogus nepatirtų keisto autentiško buvojimo stygiaus, jo neištiktų keista „*Niekio* baimė“, „baimė dėl Niekio“, kitaip tariant totali, neapčiuopiamos priežasties egzistencinė baimė. Egzistencinė baimė, kuri nėra būkštavimas, bijojimas dėl ko nors konkrečiau, to, kas kelia pavojų mūsų gerovei ar saugumui, yra unikali būties patirtis, kur pastaroji atsiveria kaip transcendencija, neapčiuopiamybė. Heideggerio žodžiais tariant, „[š]viesioje Niekio [Niekio, - G.K.] naktyje baimė pirmąkart realizuoja pirmą pradę esinio kaip tokio atvertį, kad jis yra esinys – o ne Niekas.“ (Heideggeris: 1992g, 121) Būtent tokioje deformuoto mąstymo situacijoje, „<...> pasirodo giliausia žmogaus priklausomybė realizuojančiam pradui <...>, žmogiškosios būties kaip užmegzto projekto realizacijos (savirealizacijos) poreikis ir autentiškumo troškimas (Heideggeris: 1992g, 240). Čia vėlgi, tarsi šešėlis keistai sekantis iš paskos ir karts nuo karto šmėžuojantis greta, prasiveržia fenomenologinis, iš Husserlio perimtas, tam tikro buvimo fiksavimas nesiekiantis (mažai prasmingų) metafizinių eksplikacijų „sekančių“ „didįjį pasakojimą“ „kaip?“ ir „kodėl?“ žmogus atsiduria vienokioje ar kitokioje situacijoje – būva autentiškai arba nutolęs nuo paties savęs, atsiskyres nuo savo esmės, praradęs save. Sekdamas pasakojimą iš savosios

fenomenologiškai-hermeneutiškai angažuotos perspektyvos, Heideggeris „tiesiog“ pastebi, kad sukeliamas skausmas mus verčia ieškoti vaistų, užklausti „kodėl mums skauda?“, „ko mums trūksta?“ ir „ką turime daryti, kad šis skausmas neplistų, pradėtų nykti?“

Galbūt laikyti mistinę-negatyviosios teologijos paradigmą scholastikos „liūne“, būties užmarštyje išaugusiu gelbėjimosi šansu būtų perdėm drąsu, bet negalėtume tvirtinti ir priešingai, mat scholastikoje, kurią, pirmiausia kaip krikščionišką dogmatizmą ar krikščioniškai-teologišką antropologiją, kritikuoja Heideggeris, būtent mistiškumas ir su juo susisaisčiusi negatyvioji teologija „sušvinta“ kaip toks savitas mąstymas, kad brandžiausią atstovą – Mokytoją Eckhartą – kai kurie kritikai pavadina „metafizinės karūnos perlu“ (žr. Caputo: 1982, 273), o kiti gi apkritai kvestionuoja šio mąstytojo, kaip „perlo“ priklausymą „metafizinei karūnai“ (žr. Šerpytė: 1999, 466).

Pranešime *Tapatybės tezė* atverdamas lemtingąją esinio ir būties sąsają, jų „susitikimą“, susiliejamą į *Įvykį* (Ereignis), Heideggeris taria: „Įvykti pirmapradiškai reiškia: įsižiūrėti <...> išvysti, pasikviesti žvilgsniu <...>. Mąstomas kaip pamatinis žodis, jis [Įvykis.- G.K] nesileidžia išverčiamas kaip graikiškas žodis *logos* ir kiniškas *Tao*. <...> Tai, ką jis įvardija, vyksta tik vienaskaita, ne, tai apskritai nebeskaičiuojama, tai nepakartojama“ – pabrėžia mąstytojas. (Heideggeris: 1992g, 339). Mūsų nuomone, toks hermeneutinis kalbėjimas įgauna mistiškumo pavidalą, kuris siekia išsilaisvinti ir išlaisvinti iš sąvokų gniaužtų *tai*, apie ką bylojama, tiksliau *tai*, kas byloja mums. Siekdami pagrįsti savo mintį turime pacituoti paties Heideggerio žodžius išstartus tekste *Iš japono ir klausinėjančiojo pašnekesio apie kalbą*. Pabrėžęs, kad „<...> hermeneutika, kaip ‚fenomenologijos‘ epitetą, reiškia ne interpretacijos metodologiją <...>, o pačią interpretaciją“, į nustebusio dialogo dalyvio japono pastebėjimą, kad tokiu būdu jis atsisakęs abiejų pavadinimų Heideggeris taria: „Tai atsitiko ne todėl – kaip mano daugelis, - kad aš neigiu fenomenologijos reikšmę, o todėl, kad mano mąstymo kelias būtų nukreiptas į *tai*, kas *neįvardyta*.“ (kursyvas mano,- G.K.) (Heideggeris: 1992h, 386)

Mūsų nuomone, ši ištara parodo, kad ardydama sąvokas ir net atsisakydama jų, Heideggerio minties kelionė veda link „gyvos“ patirties, link to, kas poetiškai vadinama „būties prošvaiste“, link *to*, ko mąstymas nebegeba įvardinti. Čia mes visai nesiekiamo ontologinei hermeneutikai primesti tam tikrų, mistikai įprastai priskiriamų „klampumo“, „nebefilosofiškumo“ konotacijų. Veikia mes siekiame pabrėžti ir atskleisti Heideggerio mąstymui būdingą savitą specifiką, kurią taip puikiai išreiškia italų teologas ir filosofas Alfredo Jacopozzi kalbėdamas apie mistiškumą: „Mistiškumu <...> aistringai susitelkiama priimti ribą ir leisti būti draskomam. <...> Mistiškumas gyvena naktimi bei tyla ir išsižada ne

mąstymo *tourt court*, bet viešpataujančio mąstymo bei save primetančios valios. Ribos patirtyje mistiškumas ieško ne paguodžiančio ir džiuginančio mąstymo, o mąstymo, rizikuojančio konfliktuose bei prieštaravimuose ir leidžiančio save persmelkti abejonėms ir nerimui.“ (Jacopozzi: 1998, 126-127).

Heideggerio hermeneutinė filosofija atsiveria kaip suklydęs siekis suprasti ką byloja būtis, ji yra „interpretacijos patirtis“, kurioje įvyksta lemtingasis susitikimas tarp *Štai*-būties ir būties kaip šaltinio. Šitoks kalbos mąstymas atveria mums kalbą kaip *būties namus*, nes susitikimas, grįžimas į ištakas vyksta tik kalbos patirtyje, kuomet joje veriasi tai, kas yra nekalbiška. Tokia mąstymo paradigma atveria unikalią perspektyvą, kur negebėjimas įvardinti nebereiškia jokio mąstymo trūkumo, o kaip tik priešingai – autentiškas mąstymas pasirodo kaip tas, kuris „supratęs“ būties transcendentišką „atgniaužia gniaužtus“ ir mąsto būtį kaip paslaptį, nesiekdamas jos įveikti – užvaldyti, bet leisdamas jai likti užuomina.

Atverdami Heideggerio mąstymo perspektyvą, kaip, tam tikru būdu, artimą mistiškumui, privalome aptarti mistinę tradiciją ir jos santykį su negatyviaja teologija.

Teistiniame kontekste mistiškumas yra aiškinamas kaip tam tikra mąstymo pozicija, kaip „<...> įgimta žmogaus sielos tendencija, kuri siekia transcenduoti priešastį ir pasiekti tiesioginę Dievo patirtį, ir kuri tiki, kad žmogaus sielai yra įmanoma susivienyti su Pirmaprade Realybe (*Ultimate Reality*), kuomet Dievas nustoja būti objektu ir tampa patirtimi.“ (Smith: 1980, 19-25) Tokia pozicija, atsiverianti kaip išsilaisvinęs iš Dievo kaip priešasties traktavimo, bei atsigręžęs į pačią Dievo patirtį, mąstymo judesys, netinka ateistinėms tikėjimo doktrinoms apibrėžti. Turėdami pastarąsias mintyje, specialistai formuluoja ir kitokius apibrėžimus, kuomet, „vengdami“ „Dievo“ vardo, jie siūlo vartoti žodį transcendencija arba akcentuoja mistiškumo pavidalą turintį mąstymą ištinkančią (mistiškumo siekiamą ir aptinkamą) ir įvardijimui nepasiduodančią *Patirtį*. Jie apibūdina „<...> mistiškumą kaip pirmapradiškai glūdintą vidiniame <...> ieškojimo kulminaciškume, tam tikrose vidinėse patirtyse, kurios nėra išreiškiamos jausminės patirties ar mentalinių vaizdinių terminais <...>“ (Smart: 1962, 75). Galime pastebėti, kad toks mistiškumo apibūdinimas, nurodydamas tik tai, kad mistiškumas yra „kažkas“, kas neįsivardina apskritai patį mistiškumą palieka neįvardintą.

Nors ir turėdami omenyje teologinį Heideggerio išsislavinimą, mes negalime kategoriškai teigti, kad kalbėsime apie teistinį misticizmą, mat Heideggerio kaip ir kai kurių mistikų išvalgos „peržengia“ krikščioniško ir teistiškai orientuoto mąstymo konteksto ribas leisdamosis būti analizuojamos Rytų religijų, tarp kurių telkiasi ir ateistine vadinama Zen kryptis, šviesoje. Norime pabrėžti, kad pati misticizmo tema yra įdomi, plati ir problemiška,

tad, šiame darbe, mes nesiimsime išsamesnio josios tyrimo ir tik trumpai paliesime misticizmo temą, kad atskleistume Heideggerio mąstymo santykį su negatyviosios teologijos strategija.

Intelektualines mistinės tradicijos gaires Vakarų filosofija aptinka hebrajiškoje tradicijoje: *Senajame Testamente*, žydų mąstytojo Filono ištarose ir senovės graikų – Herakleito, Plotino, Platono, Aristotelio darbuose. Kalbant apie hebrajišką tradiciją, galima būtų ypač išskirti *Senajo Testamento* „Išėjimo knygoje“ aprašytą Dievo bylojimą Mozei, įvykusį Sinajaus kalne. Tuo tarpu graikiškoje misticizmo tradicijoje, kai kurie kritikai deda ryškų akcentą ant grandioziniame Platono veikale *Valstybė* aprašytos „Olos alegorijos“. (*žr. Turner: 1995, 11).

Jau minėtoji Senajo Testamento *Išėjimo knyga* atskleidžia transcendentinės būties ir žmogaus susitikimą, tiksliau, unikalią Mozę ištikusią religinę patirtį. Siekiant aprašyti totalios kitybės manifestaciją, čia naudojami misticizmui būdingi atributai – simboliai ir ženklai akivaizdžiai regimi tokiose ištarose, kaip kad: „[v]isas Sinajaus kalnas buvo apgaubtas dūmais, nes Viešpats nužengė ugnyje <...>“, „[ž]monės stovėjo toli, o Mozė priartėjo prie tamsaus debesies, kur buvo Dievas“ etc. (Iš 19,18; 20,21) Cituotuose sakiniuose galime pastebėti akivaizdžiai brėžiamą ribą tarp Dievo kaip transcendencijos ir ją patiriančiojo, mat Mozė „tik“ priartėja prie Dievo, kurio savastis lieka paslėptyje – Dievas neatsiveria kaip esinys – debesis ar ugnis, bet „pasirodo“ debesyje ar ugnyje, tokiu būdu išlaikydamas savąją savastį kaip kitokią esinių atžvilgiu.

Tuo tarpu graikiškoji misticizmo vaga, pastebėtina taip minėtoje Septintosios Platono *Valstybės* dalies „Olos alegorijoje“, taipogi akivaizdžiai atveria skirtumą tarp regimojo (daiktų šešėlių) pasaulio, apibūdinamo „gyvenimo kalėjime“ pavyzdžiu ir „tikrovės“, kurią, pasak filosofo, tegalime „išvysti“ „regėjimo susiplėnėjimo“ būdu. (žr. Platonas, 517 b, 518 a)

Remiantis misticizmo tyrinėtoju Thomasu A. Carlson‘u galime bandyti atverti ir misticizmo struktūrą, kuri, anot šio filosofo, pasižymi trinariškumu.

Carlson‘as teigia, jog pirmasis mistinės tradicijos segmentas galėtų būti įvardintas kaip *unifikacija* arba, kitais žodžiais tariant, kaip nuostata, jog Dievas yra nieko nestokojantis, tad savipakankamas antbūtinis Vienis. Akivaizdu, jog tokia misticizmo reginio Absoliutą esant radikaliai skirtingą nuo stokojančiųjų jį patiriančiųjų konceptualinė laikysena prisiima pagarbią distanciją vertindama bei apibūdinamą *ta*, apie kurią siekia kalbėti, kurią siekia mąstyti, ir tad, Carlson‘o pastebėjimu, šitai neišvengiamai įpina į kontekstą *apofatinį* mąstymo judesį, ir tad antrasis mistinei tradicijai charakteringas segmentas – apofatinis mąstymas. Apofatinis mąstymas yra Carlson‘o interpretuojamas kaip neigimas, negatyvus kalbėjimas,

dieviškumo įvaizdžių atsisakymas kuris, savo ruožtu, inspiruoja trečiojo aspekto *nežinojimo*, *nepažinumo* radimąsi. „Nežinojimas glūdi visų mokslinių žinių, kurios išlieka užvaldytos, susisaisčiusios (*preoccupied*) su būtimis ir dalykais (ar jų neigimu) atsisakyme ir šitai steigia ‚adekvačiausią‘ transcendentinio Dievo, kuris yra nei daiktas, nei nebūtis – ar, tikriau tariant, Dievo esančio anapus abiejų būties ir jos neigimo pažinimą <...>“ (Carlson: 1999, 186).

Mistiškumo gelmėje glūdintį apofatinį judesį derėtų plačiau aptarti kaip problemišką ir labai įdomų fenomeną. Enciklopedijoje galime rasti štai tokį trumpą, pradžioje gana tautologiškai skambantį apofatinės teologijos, dar kitaip vadinamos negatyviaja teologija ar *via negativa* apibrėžimą: „<...>apofatinė teologija yra teologija, kuri siekia neigimu apibūdinti Dievą <...>. Trumpai tariant, jos pastanga yra pasiekti ir išreikšti žinojimą apie Dievą, veikiau, apibūdinant tai, kas Dievas *nėra* (apofasis), nei apibūdinant tai kas Dievas *yra*.“ (Wikipedia, the free encyclopedia: 2006, 1).

Apofatinio mąstymo kelias atsiveria kaip problemiška aštriabriaunė mąstymo laikysena. Tam, kad galėtume įžengti į komplikuoatą apofatinės / negatyviosios teologijos lauką, privalome griežtai atskirti apofatinio ir katafatinio neigimo ypatybes. Sekdami Aristotelium, pirmuoju filosofu išgryninusiū šių sąvokų skirtį, sužinome, jog terminas „*katafasis*“ reiškia teigimą, kuomet siekiant apibrėžti substanciją mes jai priskiriame tam tikras ją iš kitų substancijų išskiriančias savybes. Tokiu būdu, katafatiniam teiginiui galime priskirti frazę: „saulė yra karšta“, o šio teiginio apofatinė išraiška būtų neiginys – „saulė nėra karšta“. Pasak mąstytojo, formaliosios logikos plotmėje yra pripažįstama akivaizdybė, jog teigiant tam tikrai esmei būdingas savybes objektas negali kartu jų ir stokoti, mat katafatinis judesys nurodo į tam tikros savybės buvimą, o apofatinis judesys demonstruoja tam tikros savybės stoką, nebuvimą ir jokia priešvara čia negali būti pateisinama, t. y. teoriškai negalime pripažinti, kad „saulė yra karšta“ ir, tuo pat metu pareikšti, kad „saulė nėra karšta“. (žr. *Аристотель*: I, 51b) Ir visgi, Aristotelis pastebi, kad dažnai galime patirti, jog tam tikram dalykui yra būdingas skirtingų savybių visetas, tai pastebėtina mąstant, kad daikto esmė gali būti kažką turėjusi ir praradusi (kas, nepaisant visko, pasilieka neatsiejama daikto šerdies dalimi), gali turėti kažką „kito ar skirtingo, nesutampančio ir nelygiaverčio“ išplaukiančio iš paties daikto nevienareikšmiškumo. (žr. *Аристотель*: I, 55b) Štai būtent pastaroji apofatizmo, išreiškiančio „<...> egzistuojančios tikrovės (realybės) arba esybės neigimą, bet taip pat - egzistuojančios substancijos ar hipostazės savybės privatyvų apibrėžimą <...>“ išsklaida ir įtakoja apofatinės teologijos, *via negativa* diskurso steigimą. (Šerpytė: 2005, 97).

Svarstydami apie katafatinio ir apofatinio teigimo branduolius galime pastebėti, kad jų skirtumui pabrėžti, galėtume vartoti „stipraus“ ir „silpnojo“ bylojimo terminus, mat, jei katafatinis sakymas siekia apibrėžti, pateikti galutinę, menkiausiai abejonei užveriančią kelią definiciją, tai *via negativa* kelias daro pastangą byloti taip, kad galutinė užvertis neįvyktų. Kitaip tariant, apofatinę teologiją galime regėti kaip „linkusią suturėti žmogišką pastangą kalbėti apie Dievą sąvokomis ir terminais ‚išsemiančiais‘ Dievo esmę. Sykiu, *via negativa* pripažįsta, kad Dievas gali būti geriau pažintas neigiant galimybę kalbėti apie jį kategorijomis būdingoms baigtinei būtybei (esiniui)“ (Šerpytytė: 2005, 97). Be jokios abejonės, ši subtilaus mąstymo būdą implikuoja apofatinės teologijos ir mistinės tradicijos santykis.

Analizuodami šį santykį, galime pastebėti, kad daryti radikalią šių fenomenų skirtį patirtinėje plotmėje yra veik neįmanoma, nes jei mistinė tradicija, patirdama Dievą kaip absoliutų transcendentą, siekdama tai nusakyti, kažkaip išreikšti „išsiremia“ į apofatinį šios patirties mąstymo būdą, tai apofatinė – „stiprių“ teiginių atsisakanti mąstymo strategija savitai nusakydama Dievo būtį atsiremia būtent į mistinės Jo, kaip radikaliai skirtingai nuo esinių buvojančiojo patirtą išgyvenimą.

Neišvengiama, jog religinės patirties ir jos apmąstymo (išsakymo, ap-sakymo) santykis yra problemiškas, mat *tai*, kas yra patiriama religinėje patirtyje, yra taip radikaliai *kita*, kad, paprastai tariant, „netelpa“ galvoje. Kitaip sakant, mąstymas operuojantis sąvokomis, definicijomis „patiria“ kažką, kas nepasiduoda apibrėžimams. Būtent dėl šios priežasties, tos autentiškos patirties turinys siekiant jį nusakyti, įgyja „negatyvias“ kategorijas, o šią „stovyklą“ atstovaujantys mąstytojai, mūsų manymu, prisiima garbingą „silpnojo“ bylojimo poziciją. Negatyvus mąstymas pasižymi įtampa, kuri pasireiškia kaip „nuolatinis klimatas“, kuris steigiasi ne tik dėlto, kad Dievo patirties neįmanoma galutinai apmąstyti (ap-sakyti, išsakyti), bet ir dėlto, kad nepaisant šios problemos, mąstymas nuolat išlaiko pastangą tai daryti. Iš to, kas pasakyta, galime suprasti ant kokio aštrumo briaunos balansuoja negatyvioji teologija: siekdama nusakyti Dievą ji „privalo“ naudotis katafatinio bylojimu, mat šiuo atveju net ir kategoriškas teiginio neigimas steigia stacionarius apibrėžimo pamatus, kurių *via negativa*, kaip ir visa mąstymo tradicija neišgali išvengti, tačiau siekdama išsaugoti patirtą *kitybę* ji privalo meistriškai išvengti definicijas steigiančio mąstymo ir tam, kad būtų įmanoma kalbėti neimanentizuojant kitybės ji nuolat atšaukia (leviniška prasme) tai, kas pasakyta. Tokiu būdu galime teigti, kad apofatinės teologijos minčiai yra būdingas dvilypumas, jog joje buvoja vienas nuo kito neatsiejami, o kartu nesutaikomi pradai – *katafasis* ir *apofasis*.

Apofatinio kalbėjimo pastangą galime puikiai iliustruoti brandžiausio viduramžių mistiko Mokytojo Eckharto ištaromis. Pamoksle *Kaip aušros žvaigždė (Wie ein Morgenstern)*, norėdamas nusakyti Dievo transcendentalumą, jis taria: „Dievas nėra nei geras, nei geresnis, nei geriausias!“ Ir greta priduria: „<...> kas teigia, kad Dievas yra geras, tas klysta taip pat, kaip saulę vadindamas juoda.“ (Eckhart: 1998, 165). Jei Mokytojas Eckhartas siektų paneigti Dievo gerumą, jis galiausiai pateiktų prielaidų sąlygotą išvadą – „Dievas nėra geras, nes saulė nėra juoda“, tačiau neatšauktų savojo teiginio kaip kad padaro sakydamas šitai: „Juk pats Dievas sako: ‚Niekas nėra geras – tik vienas Dievas!‘ (plg. Mt 19, 17)“ (Eckhart: 1998, 166). Šią, regis kategorišką, prieštarą lydi radikali išvada: „Mylėdama Dievą siela suvokia jį apgaubtą gėrio skraiste. <...> Tačiau protas nutraukia šią skraistę ir suvokia gryną Dievą be gėrio, būties ir visų vardų.“ (Eckhart: 1998, 166 – 167) Akivaizdu, kad Mokytojo Eckharto kritikos taikinyje esti sąvokos, kuriomis siekiama apibrėžti tai, kas būva kitaip nei daiktai, t. y. baigtinės būtybės. Išstarti mąstytojo žodžiai nesuponuoja Dievo gerumo paneigimo, tačiau nurodydami, kad šios savasties esmė yra „aukščiau“ už bet kokią sąvoką, siekia apsaugoti *Kitybę* nuo įesinimo. Tokiu būdu atsiveria, kad Heideggerio ir Mokytojo Eckharto siekiai sutampa, juk Heideggerio pasitelkta poetinė kalba atsiveria, kaip apgalvota strategija leidžianti būčiai išlaikyti savąją savastį.

III. 2. NIEKIO PATIRTIS

Analizuodami Mokytojo Eckharto kalbėjimo manierą, galime pastebėti jo ištarose įsipynusį priešybių žaismą, ir tad kyla klausimas: ar vienu metu vykstanti teigimo ir neigimo žaismė leidžia mums negatyviosios teologijos diskursą inkorporuoti į sintezės mąstymo strategiją? Kitaip tariant, ar įmanoma apsaugoti negatyviosios teologijos dvilypumą nuo hėgeliškos mąstymo strategijos įveikti „problemas“ sintezės būdu? Negatyviosios teologijos specialistas Carlson‘as, tiesa, analizuodamas kito *via negativa* atstovo Pseudo Dionisijaus maldas, padaro svarbią išvadą: „<...> negatyvaus mąstymo ir kalbos pilniausia prasmė privalo <...> būti lokalizuota <...> neigimo formoje, kuri *nėra* paprastas teiginio neiginys, bet veikiau išlaiko „nei... nei“ logiką, logiką, kuri ženklina į binarinę kategoriškos alternatyvos tarp teiginio ir neiginio opozicijos neredukuojamą transcendentinio motyvo prioritetą.“ (Carlson: 1999, 187).

Kai *Laiške Apie humanizmą (Mit einem Brief über den Humanismus, 1947)* teigdamas, kad „[b]ūtis – tai ne Dievas ir ne pasaulio priešastis <...>“, Heideggeris atveria būti kaip kažką „tolimiausio“ ir kartu „artimiausio“, jis nesinaudoja Hegelio sintezės metodu, taip vadinamu „ir... ir“ metodu (Хайдеггер: 1993b, 202). Hegeliui mąstymas įgauna galutinę prasmę kaip skirtumo, besitelkiančio tarp esinio ir paties mąstančiojo, *įveika*, kaip absoliuti „mąstymo savimašta“, t. y. sugebėjimas „absoliučios refleksijos“ būdu pajungti ir apjungti anapusiškai mąstančiajam būvančius daiktus, esinius, įvykius, įimant juos į grynojo mąstymo lauką. Tokiu būdu ir *tai*, ir *anai*, tiksliau *visa* tampa būtimi, tiksliau, mąstymo būtimi. Tokia perspektyva nepalieka jokio skirtumo tarp būties ir esinių, tarp būties ir paties mąstymo (žr. Heideggeris: 1992a, 343- 345). Šis filosofinis žvilgsnis steigia toposą ir mąstančiojo subjektyvumą „apeinančią“ perspektyvą, kuriai būtis egzistuoja kaip stacionari, nekintanti ir, kaip ir pats mąstymas, ji nekinta atsiverdama kaip amžina dabartis.

Išvydę Hegelio mąstymo karkasą, kuriame reflektuotas duotasis pasaulis su visu savo prieštaringumu visetu „tampa“ būtimi, tikriau, suprasdami *kaip* refleksijos galia „gebėdama“ įveikti visus skirtumus tarp tezės ir antitezės jas „sintezuoja“ mes, ir toliau vadovaudamiesi tokia mąstymo logika, galime suvokti ar bent nujauti koku būdu *Niekas* tampa tolygus būčiai. Sintezės strategija regi *Nieką* lygų būčiai savo „neapibrėžtumu“ ir „betarpiškumu“ ir, tokiu būdu, grynojo mąstymo stichijoje *Niekas*, kaip būties priešprieša, tampa adekvatus būčiai būtent kaip „sudėtinė“ šiosios dalis (žr. Heidegger: 1992, 126). *Niekas* čia, šioje mąstymo erdvėje, yra mąstomas tuščios sąvokos lygmenyje kaip egzistuojantis tik formaliosios logikos rėmuose. Jei priimame nuostatą, kad visa kas yra, yra būtis, tuomet mums *Nieko* kaip tokio nėra, t. y. tik todėl, kad visa kas yra, yra būtis, mes galime išsikelti hipotezę apie *Nieką* kaip apie būties neiginį bei daryti logines prielaidas apie gryną mąstymą tokioje situacijoje, kurioje nėra pasaulio, kai, tarkime, staiga nieko nebelieka bei bandyti teorinėje plotmėje konstruoti dekartiško abejonės modelio implikuotas tezes: atmeskime viską, visą žinojimą, kurį tam, kad suklaidintų mus apgaulės būdu „įbruko“ „pikto genijus“ ir apsimeskime, kad tikime, kad pasaulis neegzistuoja (nieko nėra) etc. Taigi, hėgeliško mąstymo perspektyvoje neigimo veiksmas implikuoja *Nieką*.

Heideggeriui būtis nėra adekvati jokiam esiniui, ir joku būdu netampa adekvatesnė esiniui, naudojantis refleksijos instrumentu. Nors apie tai jau kalbėjome ankstesniame skyrelyje, pakartosime – būtis ir esinys yra kartu tiek, kiek jie yra *skirtume*, tik „išvydę“ šį skirtumą, pasak Heideggerio, mes aptinkame „tikrą“ būties *pėdsaką*, atsiduriame pėdsake vedančiame mus link būties kaip kažko *kita*, skirtinga ir, paradoksaliu būdu, labai sava, tad „tolimiausia“ ir „artimiausia“. Heideggeris atveria visai kitokią perspektyvą – būties kaip

Nieko / *Niekio* perspektyvą. „Niekas gali būti atvertas tik tada, kai jo ištaka, naikinimas Nieko dėka apskritai, o kartu ir pats Niekas yra iškeliami iš paslėpties. *Niekas neatsiranda iš neigimo, bet priešingai, neigimo pagrindas yra Niekas <...>*“ (kursyvas mano, - G. K.) (Heideggeris: 1992f, 123). Štai čia, nuskamba Heideggerio fundamentinės ontologijos pagimdyta mintis: tik todėl, kad Niekas / Niekis yra t.y., atsiveria kaip patirtis *Štai*-būčiai, mes galime svarstyti „kas *būtu*, jeigu kažko *nebūtu*?“ bei „kodėl kažkas yra, o kažko jau ar dar nėra?“

Nieko patirtis atsiveria kaip tik per naikinimo patirtį, mat žmogus ne tik naikina, bet jis pats niekėja, ir netgi neatlikdamas naikinančių judesių (jei tai yra apskritai įmanoma) žmogiškasis buvimas susiduria su kitų mirtimi, yra nuolatinėje akistatoje su mirtimi. Tai leidžia Heideggeriui teigti, kad „[e]gzistencialinė mirties interpretacija glūdi iki bet kokios gyvenimo biologijos ir ontologijos. Ji taip pat gi pirmapradiškai grindžia bet kokią biografiškai-istorinį (*biographisch-historische*) ir etnologiskai-psichologinį (*ethnologisch-psychologische*) mirties tyrimą.“ (Heidegger: 1935, p. 247).

Tokiu būdu atskleidamas, kad žmogaus būtis yra būtis-*myriop* ir mirtis yra žmogiškosios egzistencijos galimybė – pirmapradė galimybė *Štai*-būčiai nebebūti, Heideggeris įtraukia mirtį į būties lauką. Buvimas atsiveria kaip besilaikantis mirtyje, *Niekyje*, ne logiškai kontempliuojamame „Nieke“, bet *egzistenciškai patiriamame Niekyje*. Ši žmogiškosios būties kaip būtis-*myriop* atodanga demonstruoja betarpišką ontologiškai interpretuojamos egzistencijos santykį su nebūtimi. Šis santykis atsiveriantis per mirtingumo patirtį, sandūrį su mirtimi atskleidžia būties pagrindą kaip tokį, kuriame išstripsta bet kokios apibrėžtys ir nušvinta paradoksali tiesa: visa kas būva, laikosi *Niekyje*. Būtent taip pasirodo, kad egzistencijos „pagrindas“ yra *ne-esatis*, bepagrindiškumas (*Abgrund*) ir tad pati *būtis*, esinių atžvilgiu, būva kaip būtiškasis *Niekis*.

Jau kartą cituotame Mokytojo Eckharto pamoksle *Kaip Aušros žvaigždė* aptinkame, kad pamokslaudamas apie Dievą, tiksliau, *meilę Dievui* teologas pakylėtai cituoja kito krikščionių mistiko Bernardo Klerviečio ištarą: „Mylėti Dievą – šita būseną neturi apibūdinimo.“ (Eckhart: 1998, 164) Šis, Eckharto lūpomis pabrėžtinai suskambantis, Bernardo Klerviečio išvalgos pakartojimas, yra labai svarbus dėl dviejų priežasčių, kurių pirmą pavadinsime *keistumu*. Visuotinai žinoma, kad teologija yra toks grandiozines sąrangas apie Dievo būtį, Dievo buvimo įrodymus steigiantis mokslas, kuris *nestokoja žodžiu*. Tad gana keista, kad vienas didžiausių visų laikų teologų cituoja kitą krikščionių pritrūkusį žodžių ir šitai pateikia kaip ypatingą išvalgumą. Šis, savaime nieko nesakantis, *keistumo* aspektas visgi yra

Mokytojo Eckharto išskirtinumo iš scholastinės perspektyvos išdava. Taip vadinamas *keistumas* atskleidžia kitą svarbų momentą t.y. jo, kaip mąstytojo, priklausymą tam tikrai mąstymo paradigmai, kitoki mąstymo pavidalą turinčiai *monistine* mąstymo laikysenai. Aptardamas tokią mąstymo perspektyvą Tomas Sodeika teigia: „Vietoj scholastikai būdingo: *lectio – qestio – ratio – disputatio*, čia turime: *lectio – meditatio – oratio – operatio – contemplatio*“,- bei greta pabrėžia,- „žengdamas ‚monistiniu‘ keliu, ‚žodžio skaitytojas‘ ne ‚kvestionuoja‘ skaitomą tekstą, kaip daro scholastai, o jį medituoja, nepaverčia žodį tyrinėjimo objektu, o stengiasi pasinerti į jį taip, kad šis persmelktų visą skaitančiojo esybę <...>“ (Sodeika: 1999, 442).

Tad, galime konstatuoti, kad Mokytojo Eckharto monistinė laikysena atsiverianti kaip mediatyvinis mąstymas, ir kad toks mąstymas įgauna patirties pavidalą, implikuoja kitoki kalbėjimą apie Dievą – žvelgiant iš metafizinės-scholastinės perspektyvos – *keistą* kalbėjimą apie Dievą. Šis *keistas* kalbėjimas jau atsiskleidžia kaip apibūdinimų stoka, kaip kalbėjimo stoka, kaip *kalbėjimo tylą*. Tyla čia pasirodo kaip išankstinių konotacijų palikimas noušalėje, vardan tokios sąmonės būsenos „nutikimo“ kur Dievas pasirodo toks „koks jis yra“, kuomet Dievui „leidžiama“ būti Dievu, išsilaisvinant iš jį supančių įvaizdžių ir įvardinimų. Toks mąstymo judesys atsiveria kaip mąstymas „paleidęs savo pagrindą“, kaip Heideggerio *Abgrund*, toks mąstymas leidžia Dievui pasirodyti kaip *kitybei*. Taigi, akivaizdu, kad monistinė mąstymo strategija savitu būdu išplėšia Mokytoja Eckhartą iš scholastinės tradicijos ir, tuomet, netgi mūsų aptariamo teologo teiginys, kad Dievas yra „aukščiausioji būtis“, turi būti pamatytas kitoje „šviesoje“, permąstant būties kaip esaties prasmę. Mokytojas Eckhartas sako: „Tai, kad Dievas vadinamas ‚Dievu‘, nulemia kūriniai. Kai siela tapo kūrinium, ji pirmiausia gavo Dievą. Kai tik ji vėl išsineria iš kūrinio būties, Dievas pasilieka savyje toks, kas jis yra. O tai yra didžiausia garbė“,- šmaikščiai pastebi teologas,- „kurią siela gali suteikti Dievui palikdama jį patį sau ir išsilaisvindama pati.“ (Eckhart: 1998, 185) Tokia Dievo ir sielos santykį akcentuojanti mąstymo perspektyva išsižada mąstymo ir kalbėjimo kaip reprezentacijos ir ne tik, ji atveria Dievo kaip *Nieki* perspektyvą. „<...> Dievas neturi vardo ir viskas, kas pasiduoda apibrėžimui ar kokiam nors įvardinimui <...> nėra Dievas“ – atveria Mokytojas Eckhartas (Экхарт: 1991, 101). Ką reiškia pats mąstymo judesys „atsisakantis“ įvardinti Dievą, „leidžiantis“ Dievui būti Dievu? Toks mąstymas reiškia leidimą Dievui būti *Niekiu*, Dievo vardo Nieku. Bylodamas apie Dievą kaip apie transcendenciją, nepažinumą vokiečių teologas, atveria jį kaip labai artimą : „Visoje kūrinijoje Dievas mums vienodai artimas“,- sako jis,- „<...> Dievas arti mūsų, tačiau mes toli nuo Jo; Dievas viduje, bet mes lauke; Dievas mūsų namuose, tačiau mes svečiuose.“ (Eckhart: 1991, 4, 5.) Šį Mokytojo

Eckharto konfliktišką teiginį, atveriantį Dievą kaip tolimą ir artimą, kaip esatį ir nesatį, „išsprendžia“ Jonas Caputo pastebėdamas, jog „[i]š Meisterio Eckharto mes turime išmokti, kad Dievo būtis yra tiek pat nesatis (*absence*) kiek ir esatis (*presence*), kad tai yra esatis (*presence*) nesatyje (*absence*), tai ką *intellectus* iš tiesų (*properly*) suprato nėra regėjimo dalykas, bet atsižadėjimo (*letting-be, Gellassenheit*) ir atvirumo Slėpiniui (*Mystery*) dalykas“ (Caputo: 1982, 274).

Galime tad pastebėti, kad skirtumas tarp scholastinio ir negatyviosios teologijos mąstymo perspektyvų yra radikalus, mat metafizikos diskurse glūdintis scholastinis mąstymas, nėra pajėgus fiksuoti kalbėti apie Dievą kaip apie Niekį, ir šitai vyksta ne todėl, kad pasirinkus *via negativa* perspektyvą, metafiziškai mąstantys autoriai atsiveria kaip „negiliaminčiai“, tačiau, todėl, kad scholastinis mąstymas, žvelgiant iš *via negativa* perspektyvos veriasi kaip racionalistinis mąstymas, dedukcinis mąstymas, reprezentacinis, priežasties, objekto – subjekto skirties mąstymas, kuris neturi atviro patirčiai „meditatyvinio“ pavidalo, ir tad „neturi galimybės“ patirti *Niekį*. Šitai vyksta, todėl, kad scholastinis mąstymo modelis primena kalbėjimą apie tikrovę atsivėrus stiklo siena, užsisklendus „stikliniame namelyje“, kur mąstantysis, atsiribojęs nuo savęs kaip pasauliškos būtybės, stebi daiktus įsitikinęs, kad jo tyrimas, tarkime lietaus (kuris tiriančiojo net neužlyja) tyrimas, aprašant kaip lietus „pagirdo“ žemę, atgaivina žmones, patiekiamas kaip atitinkantis tariamą realybę. Čia puikiai tiktų pacituoti Sodeikos pastebėjimą, tiesa, taikytą Platono „olos gyventojų“ filosofų mąstymo būdui aptarti: „Juk tam, kad filosofiniu pasakojimu patikėtume, svarbu ne tiek tai, ar pasakotojas tikrai buvo ištrūkęs iš olos ir matė anapusinę tikrovę savo akimis, kiek veikiau tai, ar pakankamai intriguojančią fabulą jis sugeba nupinti iš *questiones* ir *ratines* <...>“ ir tad tokio „tipo“ mąstytojams „<...> nebereikia patiems ropštis stačiais olos šlaitais. Nebereikia kentėti akių skausmo, kai ištrūkusius iš olos <...> apakina saulės šviesa.“ (Sodeika: 1999, 445) O juk, kad apakintų „saulės šviesa“, kad „apakintų“ Dievas reikia atsiverti jo patirčiai, reikia leisti jį išgyventi.

Būtent tokia specifinė būties mąstymo perspektyva reginti *Niekį* ne kaip tuščią racionaliai sukonstruotą sąvoką, o kaip kažką, kas *pirmapradiškai yra* ir kas ištinka *Štai*-būtį kaip patirtis, mums leidžia gretinti Heideggerį su *via negativa* atstovais, iš kurių išbaigčiausią poziciją skleidžia Mokytojo Eckharto darbai pamokslų ir traktatų pavidalu.

III.3. Dievo / Būties „atsižadėjimas“

Pasak Mokytojo Eckharto, susitikimui su Dievu mąstymas turi pasirengti, jis turi „išsigryninti“, juk jei, teologo žodžiais tariant, „<...> aš noriu rašyti ant baltos lentos, tai, kad ir kas gražaus ant jos būtų parašyta mane tai tik klaidintų; jeigu aš noriu gerai rašyti, turiu nuvalyti tai, kas ant jos jau parašyta <...>. Lygiai tas pat, jei Dievas turi rašyti mano širdyje <...>: viską, kas vadinama tuo ir anuo reikia iš širdies pašalinti.“ (Eckhart: 1998, 153). Šis sąmonės „išvalymo“ judesys lai nesuklaidina mūsų – Mokytojui Eckhartui nėra būdingas naivumas ir tikėjimas, kad kažkoku būdu yra įmanoma atsikratyti paties savęs ir amžiams „pakibus“ virš laiko ir erdvės, būvoti taip, kaip niekas gyvas (tas, kas, heidegeriškai tariant, gyvena savąjį laiką ir vietą) negali, tiksliau gyventi taip, kaip tik vienas Dievas tesugeba. Tačiau čia fiksuojama tam tikra galimybė, o tiksliau atskleidžiama tam tikra pastanga praktikuoti Dievą, ir, norime pastebėti, kad ši praktika labai primena transcendentalinės fenomenologijos *epoche* paradigmą. Beje, šis glaudus *via negativa* ir fenomenologijos ryšys ypač išryškėja tuomet, kai Mokytojas Eckhartas taria: „<...> *siela, norinti išvysti Dievą, turi užmiršti save ir išsižadėti savęs. Regėdama ir suvokdama save, ji nemato ir nepastebi Dievo. Tačiau savąjį „aš“ atidavusi Dievui ir nusigręžusi nuo visų daiktų, ji vėl atras save Dieve. Pažindama Dievą, ji tobuliau pažins save bei visus daiktus, kurių buvo atsisakiusi. Jei noriu pažinti aukščiausią gėrį ar amžiną gerumą, privalau juos pažinti juose pačiuose, o ne atskirybėse.“ (kursyvas, mano,- G. K.) (Eckhart: 1991, 5) Mūsų nuomone, ši ištara yra labai paranki prisiminti Husserlį, kuris būtent ir kritikavo mokslinę sutelktį į daiktus, dalykus kaip į atskirynes, „nepastebint“, kad daiktai reiškiasi sąmonėje kaip kontekstualūs. Tokiu būdu regėdami daiktus kaip atskirynes, kaip (mokslinius) objektus, filosofai-mokslininkai negebėjo apie daiktus (daiktus mūsų gyvenime) pasakyti nieko prasminga.*

Fenomenologinė perspektyva, kaip ir Mokytojo Eckharto mąstymas, „daiktams pažinti“ visų pirma siūlo atlikti privalomą judesį – pasaulio suspendavimo, išsilaisvinimo nuo daiktų, ekhartiškai tariant, daiktų *apleidimo* (*Gelassenheit*), *atsižadėjimo* (*Abgescheidenheit*) judesį tam, kad būtų įgalintas kitoks – daiktus, tokius, kokie jie yra mums (tiksliau „man“) „atrاندantis“, „pamatantis“ žvilgsnis⁷. Turime pripažinti, kad Eckharto ir Husserlio mąstymo būdai gali būti gretinami, visgi, tik priėmus tam tikrą išlygą, kurią nusakysime Jacopozi žodžiais. Aptardamas hermeneutinę italų (religijos) filosofo Italo Mancini strategiją Jacopozi štai kaip pagrindžia šio mąstytojo atsiribojimą nuo fenomenologijos: „Fenomenologija

rizikuoja aprašyti religinius duomenis kaip žmogiškos dvasios produktą ir nieko daugiau.“ (Jacopozi: 1998, 80). Kitaip tariant, Husserlio fenomenologija atveria pasaulį kaip sąmonės pasaulį, ir, tam tikra prasme, santykis su Absoliutu čia „rizikuoja“ virsti santykiu su Absoliutu, kuris yra *ego* sąmonėje, t.y. sąmonėje išsitenkančiu, absoliutu iš „mažosios raidės“. Įtampa čia ypač ryškina Husserlio kritikai, kurie tvirtina, kad tokiu būdu, šioje mąstymo perspektyvoje absoliutas, kaip totali transcendencija praranda savo „absoliutumą“, tad Dievas, tapęs „tik“ sąmonės turiniu (vienu iš turinių) praranda savo begalumą ir dieviškumą⁸.

Be abejonės tokį fenomenologijos kritikų požiūrį inspiruoja pats Heideggeris, ilgainiui vis labiau nusigręžęs nuo *Štai-būties* (žmogiškosios būties), situacijos analizės, link *to*, kas viršija sąmonės ribas ir pastebintis, kad: „<...> ten, kur filosofija savo objektą perkelia į absoliutaus žinojimo ir galutinio akivaizdumo stichiją, vis dar lieka kažkas slaptina, kas jau nebegali tapti filosofinio mąstymo objektu.“ (Heideggeris: 1992i, 417) Ir visgi, šis pasaulio „išjungimo“ momentas, išvalymo judesys ne tik kad neprieštaruja fenomenologinei ir hermeneutinei perspektyvoms, bet, mūsų nuomone, pasirodo kaip jų sankirta.

Tekste *Kas yra metafizika?* kalbėdamas apie ties būties klausimu susitelkusį „autentišką“ mąstymą, Heideggeris jį apibūdina kaip „besieikvojantį“ ar net „išsieikvojantį“ mąstymą. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad „išsieikvojimo“ judesys nurodo į tam tikrą veiklumo, ryžto stokojimą, kažkokį sunykimą, ar tokią, nieko pozityvaus nesakančią, būseną, kuomet galima konstatuoti, kad, tarkime, išieikvojusį savo energiją žmogų *apleido* jėgos. Tačiau, greta to, mąstytojas atveria autentiškojo mąstymo „charakteri“ kaip „atkaklų“ ir „šaltakraujišką“ (akivaizdi aliuzija į transcendentalinės redukcijos tikslingumą). Tad gi pasirodo, kad autentiškas mąstymas eikvodamas save „atkakliai“, eikvojasi, kad nukreiptų savo galią nuo esinių mąstymo. Jis „sąmoningai“ atsisako išankstinai jame glūdinčio, supratimo bei stengiasi suspenduoti bet kokias jame glūdinčias interpretacijas. Mąstymas tampa „grynas“ ir tad „skambus“ lyg uola, į kurią atsimuša „begarsis būties balsas“ (žr. Heideggeris: 1992f, 133-134). Šis mąstymo judesys yra „auka“, laisvanoriška mąstymo auka pasireiškianti kaip „atsisveikinimas su esiniu“ ir atsigręžimas į tai kas „nulemia“ patį mąstymą. Ši atgręžtis „<...> neieško atramos einyje. Esmingas mąstymas ieško lėtų neapskaičiuojamų dalykų ženklų ir juose atpažįsta netikėtą neišvengiamybės atsivėrimą. <...> Būties mąstymas <...> rūpestingai vartoja kalbą. Iš ilgai puoselėto nekalbėjimo <...> ateina mąstytojo saktmė“, - sako Heideggeris. (Heideggeris: 1992f, 134). Taigi čia, Heideggerio kalbėjime, fiksuojama akivaizdi suturėto, susivaldžiusio mąstymo pastanga, kur vyksta bet koks reprezentavimo atsisakymas, net kalbos atsisakymas, kad būtis atsivertų, „suaidėtų“ nuščiuvusiame įsiklausyme. Beje, gal būtent siekdamas atskleisti tam tikrą neobjektyvuojantį mąstymo pavidalą Heideggeris akivaizdžiai

pirmenybę suteikia klausos, o ne regos juslei. Retrospektyviai peržvelgus Vakarų mąstymo tradiciją nuo Platono, galime pastebėti, kad filosofija akivaizdžiai pasitikėjo rega, kaip adekvačiausia pažinimo jusle. Tik regėjimas, matymas, kitų juslių atžvilgiu, konstitavosi kaip neabejotinas ir patikimiausias daiktų pažinimo įrankis. Filosofinės sąvokos: pasaulėvaizdis, perspektyva, pirmavaizdis, žvilgsnio laukas, požiūris etc. būtent ir demonstruoja šį besąlygišką pasitikėjimą rega. Pabrėždamas hebrajiškos ir graikiškos tradicijų skirtingumą, kur pirmoje akcentuojamas Dievo *girdėjimas*, o antroje – *matymas*, filosofas Hans'as Jonas pastebi, jog posūkis nuo girdėjimo prie matymo <...> tiesą sakant, yra progresas įvykęs nuo riboto (*limited*) iki adekvataus žinojimo <...>“ (Jonas: 1964, 209-210).

Negatyviojoje teologijoje atramą atradusiam, Heideggerio mąstymui atsiverianti būtis, atsiveria visgi kaip tai, ko mąstymas nesugeba regėti t.y. adekvačiai pažinti. Filosofškai pagalastas žvilgsnis „tesugeba“ ją konstatuoti kaip *paslėptį*, prošvaistę, galiausiai *Nieki*. Aptinkantis *kažką* kaip *Nieki*, mąstymas pasiekia (mąstymo) ribą – jis nebegali atlikti jokios projekcijos, nebeišgali žengti jokio žingsnio į priekį, į pažinimą, kurio stygius jį nuolat gena pirmyn. Toks mąstymas nekonstruoja apibrėžimu *to*, kas iš esmės neapibrėžiama. Atskleisdamas filosofinį mąstymą kaip „suklususį“ mąstymą, kuris, susitelkęs ir atsivėręs būčiai leidžia šiajai pasirodyti išlaikant savo paslaptį, atsiverti anapus ištaros, mąstytojas ima kliautis klausos jusle. Galime teigti, kad pagaudama tam tikrus ženklus – garsus, atsklindančius ligi jos, klausos juslė nebrėžia tokios radikalios distancijos, tarp girdinčiojo ir girdimojo. Ši juslė, skirtingai nei regėjimas turi menkesnes objektyvavimo galimybes, mat tai, kas yra girdima gali išlikti labiau miglota, paslaptinga, o, tuo tarpu, rega, tam tikra prasme, yra mums duota, kaip „aštriausias“ stebėjimo įrankis, stebėjimo ir tad siekimo įimti į save, įtraukiant į savąjį lauką, siekiant kuo tiksliau atspindėti tai, kas pamatyta, įrankis. Be to, klausos juslę, įsiklausymą, Heideggeris besąlygiškai sieja su pačia kalba, kuri, kaip jau minėjome, esti būtis namais. Įsiklausymas (*girdėjimas*, *Hören*) yra konstutyvus kalbai“, - sako filosofas, - „Štai-būtis girdi, dėl to, kad supranta.“ (Heidegger: 1935, 163) Būtent todėl, kad žmogiškosios būtis „gelmėje“ glūdi, yra kažkaip „užkoduotas“ supratimas, ji geba išgirsti esminga žinią sau, ji gali atsiverti tai iš nežinia kur sklindančiai žiniai. Drįstume teigti, kad autentiškas mąstymas „užveria akis“, todėl, kad jis atsisako metafizinio mąstymo struktūrai būdingo „užmaskuotos tikrovės apdorojimo“, kur realybė „įstatoma į objektiškumą“, jis „užmerkia akis“, kad nepavergtų tikrovės (žr. Heideggeris: 1992j, 253).

Paradoksalu, bet toks pasirinkimas judėti ribinės *Niekio* patirties keliu „užmerkus“ objektyvuojančias „akis“, pasirodo, kaip *laisvas paklusimas*, arba, narsus pasiryžimas pripažįstant savo ribotumą, bejėgiškumą atkakliai telktis ties savo riba, „uždanga“, idant būtų

atiduota duoklė mąstyti tai, kas nėra mąstymo produktas, tačiau lemia patį mąstymą ir kam mąstymas besąlygiškai priklauso. Toks mąstymas yra budėjimas arba, kaip sako Heideggeris, mąstymas tampa „būties sargybiniu“ (žr. Heideggeris: 1992f, 133). Mokytojas Eckhartas atskleidžia, kad toks savo valios (kaip aukščiausios valios) atsižadėjęs mąstymas „<...> yra taip arti grynojo niekio, kad daugiau nėra nieko tokio subtilaus, kas galėtų jame rasti sau vietą, išskyrus Dievą.“ (Eckhart: 1998, 152) Ties „grynuoju niekiu“ susitelkęs mąstymas yra *Niekio* mąstymas, mąstymas, kuris tik ir remiasi grynuoju Niekium. Tokia, būti kaip Niekį, kaip *Kitą* mąstanti paradigma leidžiasi pėdsakais, ataidinčiais garsais, kurie veda „bedugnės“ link, ji „neria“ į „būties šydu“ vadinamą „Niekio prarają“. (žr. Heideggeris: 1992f, 135)

III.4. Mąstymo ir maldos santykis

Ieškodama autentiško mąstymo galimybių Heideggerio filosofija atsisako pretenzijos įveikti metafizinės minties tradiciją įprastai suvokiamos *įveikos*, kaip prieš tai buvusio mąstymo bokšto nuvertimo prasme, *Aufhebung* prasme. Filosofinis Heideggerio žvilgsnis atlieka destrukcijos judesį, kuris turėtų būti suprantamas šitaip: „Įvykdyti destrukciją reiškia ne sugriauti, o tik išardyti <...>. Įvykdyti destrukciją reiškia: įsiklausyti į tai, kas į mus prabyla iš tradicijos, į esinio būtį.“ (Heidegger: 1992e, 325) Šioje ištaroje dar kartą akcentuojamas Vakarų mąstymo tradicijos suvokimo įvertinimo svarba, čia tradicija vertinama kaip esmės mąstymo bagažas, kuriame telkiasi baigtinės būtybės – žmogaus, ir būties pamatymo rakursų turtingumas taigi ir problemiškas. Tokiu būdu, mums yra būtina suprasti mąstymo, kuris neneigia tradicijos, strategijos specifiškumą, pasireiškianti tuo, kad po aptartos, Heideggerio atliekamos, destrukcijos mes net nebegalime kelti klausimo: „kuo Heideggerio mąstymui svarbus religijos problemos interpretavimas?“, ir ne tik todėl, kad Heideggeriui būtų svetimas ar būdingas ydingai naivus mąstymo tradicijos ignoravimas, bet todėl, kad tokį klausimą gali kelti mąstymas operuojantis metafizinėmis kategorijomis. 1996 vykusios filosofinės konferencijos metu skaitytame pranešime *Pėdsakų pėdsakais (Traccia della traccia) Silpnojo mąstymo* atstovas, italų filosofas Gianni Vattimo, konstatuoja heidegerinės perspektyvos atvertą naują mąstymo, kaip postmetafizinio mąstymo situaciją, jog „([t]ik) todėl, kad sugriuvo metafiziniai metapasakojimai, filosofija vėl aptiko religijos priimtinumą, taigi į religijos reikmę <...> ėmė žiūrėti anapus švietėjiškos kritikos schemų.“ (Vattimo, 2002, 97)

Tiek tepasakę privalome sustoti, mat, nors po Heideggerio išsiskleidusi pometafizinė filosofija yra ypač įdomi tema, bet, turime pripažinti, kad tai yra atskira tema.

Teologinis-metafizinis Dievo mąstymas Heideggeriui nėra priimtinas, mat jis (Dievas) čia yra svarstomas, kaip esinių priežastis, kurią pačią tenka determinuoti, pagrįsti ir tad neišvengiamai apibrėžti. Mąstytojo pastebėjimu, būtent šitokiu pavidalu vyksta ir kauzalinės filosofijos mąstymas apie būtį, kur pastaroji pasirodo kaip esinių priežasties pagrindas. Permąstydamas religijos prasmę, Heideggeris remiasi Nietzsches atverta filosofine perspektyva, kuri virsta arba, tiksliau sakant, ilgainiui „išgarsėja“ kaip „haidegeriška nyčiškos perspektyvos interpretacija“. „Nyčės [Nietzsches – G. K.] žodyje apie Dievo mirtį“.- sako Heideggeris, - „minimas krikščionių Dievas. Bet ne mažiau tikra ir verta apmąstyti tai, kad pavadinimai ‚Dievas‘ ir ‚krikščionių Dievas‘ Nyčės [Nietzsches – G. K.] mąstysenoje vartojami išreikšti apskritai antjusliniam pasauliui.“ (Heidegger, 1992b, 174). Antjuslinis pasaulio mąstymo būdas, kaip toks, yra metafizinis mąstymas, ir pastaroji mąstymo strategija pasirodo kaip tokia kur, paradoksaliu būdu, pati Dievo (būties) esmė taip ir lieka neapmąstyta. Taip metafizika „nepastebimai“ kontempliuoja Dievą ir būtį praradusius savo dieviškumą /būtiškumą arba, haidegeriškai sakant, metafizinis mąstymas užmiršta Dievą / būtį, o remiantis Nietzsches išvada, „nužudo“ Dievo dieviškumą, taigi patį Dievą. Būtent todėl, metafiziniam „<...> Dievui žmogus negali nei melstis, nei aukoti. *Causa sui* akivaizdoje žmogus negali nei baimingai atsiklaupyti, nei groti ir šokti.“ (Heidegger, 1992a, 361).

Akivaizdu, kad siekdamas išvalyti mąstymą nuo metafizinių jį deformavusių kategorijų, Heideggeris žvelgia į tradicinę / bažnytinę religiją kritiškai, kaip į metafizikos suvešėjimo erdvę ir nors „galiausiai“ mąstytojas prabyla apie „be-dievišką mąstymą“, tačiau matyti Heideggerį ateistinės mąstymo strategijos kūrėju, kaip kai kas siekia įrodyti baimingai jį lygindami su prietaringai regimu pačiu Nietzsche nepastebint, kad abiejų kritika yra orientuota į „sufilosofintą“ Dievą, „filosofų Dievą“ būtų labiau nei netikslu. Straipsnyje *Nietzsches žodis: Dievas mirė (Nietzsches Wort „Got ist tot“)* filosofas sako: „Niekada žmogus negali užimti Dievo vietos, nes žmogaus esmė niekada nepasiekia Dievo esmės. <...> Ne antžmogis užima Dievo vietą, o vieta, į kurią nukreipta antžmogio valia, yra kitokio esinijos pagrindimo orientuoto į kitokį būties tipą, sritis.“ (Heideggeris, 1992b, 206) Turime pastebėti, kad nors mąstytojas „nusivilia“ teologija kaip tokia, kuri tikėjimą Dievu (ir patį Dievą) daro objektu, jis nesišalina religijos ir Dievo klausimų, bet *savitai* įima juos į savosios mąstymo perspektyvos lauką. Galime, beje, ir dar labiau griežtinti formuluotę: Dievas nedingsta iš filosofo akiračio, atvirkščiai – jo mintis nepaliaujamai ieško naujos nenualinančios galimybės jį mąstyti. Tačiau kokių pavidalu atsiveria, nuo metafizinių dievybių apsivalanti, besibraunanti anapus „stabų“

mąstymo strategija? Kaip galėtume įvardinti subjekto-objekto perspektyvos atsisakančią Heideggerio mąstymą ir, ar apskritai yra įmanomas neobjektyvuojantis mąstymas⁹?”

Tą patį klausimą Heideggeris formuluoja taip, kad ryškėtų ir tam tikras atsakymo kontūras: „Kokia prasme mąstymas ir kalbėjimas yra objektyvuojantys ir kokia prasme jie nėra?“ – klausia jis (Heidegger: 2002, 62).

Siekdamas pateikti atsakymą į išsikelto klausimą filosofas atveria dviejų žvilgsnių į mąstymą / kalbėjimą pavyzdžius. Vienas jų – turintis objektyvuojantį pavidalą, yra „techninis-mokslinis“ žvilgsnis, traktuojantis mąstymą / kalbą kaip mokslo (ir tad filosofijos mokslo) instrumentą. Tokiu būdu mąstymas ir kalba yra priskiriami žmogui, kaip subjektui tarsi pagalbininkai tiriamos tikrovės supratimui išreikšti. Mąstymas ir kalba, tad, čia virsta tikrovės kaip objekto reprezentacija ir vokalizacija, t. y. visa mąstymo ir kalbos galia ir gelmė yra apribojama iki reprezentavimo funkcijos, leidžiančios subjektui išreikšti, „kažkokiu būdu“, jame atsiradusį objekto supratimą. Heideggeris sako, kad, visų pirma permąstydami daiktų pamatymą, t. y. pačią pamatymo patirtį, turime pastebėti, jog nors „[k]iekvienas objektas buvoja (*stands*) priešais, tačiau ne viskas kas esti (*not every standing*) priešais <...> yra galimas [suprasti kaip,- G.K] objektas.“ (Heidegger, 2002, 63) Tad, akivaizdu, kad filosofas mums siūlo nepasitikėti tokia mąstymo / kalbėjimo interpretacija, kuri, anot jo, nepasižymi gelmiška mąstymo / kalbos prigimties refleksija. Sekdami Heideggeriui įkandin, galime tikrai daryti išvadą, kad objektyvuojantis mąstymas ir kalbėjimas priklauso tik šitaip juos suvokiančioms disciplinoms, t. y. gamtamokslinio mąstymo mechanizmą įvaldžiusioms ir kultivuojančioms disciplinoms. Heideggerio teigimu kasdienėje patirtyje atsiveriantys daiktai mums neatsiveria kaip objektai, jų buvimas veriasi kitu būdu. Taip kaip ir, pavyzdžiui, raudonas rožės žiedas sode,- pasitelkia Mokytojo Eckharto pavyzdį mąstytojas: „Rožė auga (*stands*) sode, turbūt ji linguoja ten ir atgal vėjyje. Bet rožės raudonis nei auga (*stands*) sode nei linguoja ten ir atgal vėjyje.“ (Heidegger: 2002, 64) Taip pat yra ir su meno kūriniais: joks skulptūros (Heideggeris pateikia Apolono skulptūros pavyzdį) parametru, proporcijų apskaičiavimas, jokia paveiksle esančių spalvų, tematikos, istorinio konteksto analizė neturi nieko bendra su tuo, kas eksponatą daro *meno kūrinium*, kas žvelgiant į Apoloną „leidžia“ patirti jo dieviškumą, trykštančią energiją ir grožį, o susitikus akimis su Mona Liza būti pakeretam jos paslaptingo šypsniu bei žvilgsnio gelmės. Tokiu būdu Heideggeris atveria nuostatą interpretuojančią mąstymą kaip totaliai objektyvuojantį, t.y. mąstymą verčiantį daiktus objektais kaip absoliučiai nepagrįstą ir neprasmingą. Juk „[j]ei visoks mąstymas kaip toks būtų objektyvuojantis, tuomet būtų beprasmiška demonstruoti meno kūrinis, mat jie niekuomet negalėtų savęs niekam atverti <...>“ (Heidegger, 2002, 64).

Lygiai taip ir kalbos mes negalime suprasti kaip instrumento, kurio pagalba turime galimybę išsakyti savo mintis. Kalba nėra tik atskirų garsų darinys, kalba nėra ir (tik) komunikacijos priemonė įduota žmonėms (kaip ir kitoms gyvoms būtybėms, jei įtrauksime jų siunčiamus garsinius ir fizinius signalus į *kalbos* diskurą), kad būtų įmanoma apsieikti turima informacija. Visų pirma turime įsimąstyti į kalbos paslaptį, kuri regis yra labai paradoksali: ne mes kalbame, bet pati *kalba kalba!* Kitaip tariant, „[k]alba yra pirmapradis fenomenas, kuris <...> nėra paklūstantis (*amenable*) faktiniams įrodymams, bet gali būti išvystas tiktai bešališkoje (*unprejudiced*) kalbos patirtyje. Žmonės turi galimybę (*may be able*) išrasti dirbtines (*artificial*) kalbos konstrukcijas ir ženklus, bet jie geba tai padaryti tik remdamiesi <...> jau esančia šnekamąja kalba.“ (Heidegger: 2002, 63).

1953 m. skaitytame pranešime *Technikos klausimas (Die Frage nach der Technik)* Heideggeris ištaria lemtinguosius žodžius, kad „<...> klausimas [klausinėjimas – G. K.] yra mąstymo pamaldumo ženklas“, tokiu būdu susiedamas mąstymą su malda (Heideggeris: 1992g, 243). Metafiziškai žvelgiant, filosofas atlieka neįmanomą judesį, mat čia susiekiami du, regis, nesusiejami krantai – išimtinai filosofijos įrankiu laikytas mąstymas ir religiniu atributu laikytas maldingumas, malda, *pieta*. Ši mąstymo ir maldos neatskirianti perspektyva atsiveria kaip radikaliai skirtinga nuo formalaus, abstraktaus, šaltai apskaičiuojančio filosofinio mintijimo. Beje, patikslinant vertėtų pastebėti, kad tokiu „šaltu mintijimu“ metafizinis mąstymas veriasi žvelgiant jau iš originalios Heideggerio mąstymo perspektyvos – maldingo, pagarbaus, „pasiuokjusio“ mąstymo.

Objektyvuojančio mąstymo alternatyva yra vokiečių filosofo atvertas kelias mąstyti kalbą bei patį mąstymą ir jų glaudžiausią ryšį su būtimi neobjektyvuojant jos, mąstyti taip, kad mąstyme ji vertūsi, ir kalbėti taip, kad būtis suskambėtų, pati pašauktų mąstantįjį pašnekesiui, nes autentiškas „<...> pašnekesys apie kalbą turi būti pašauktas pačios jos esmės.“ (Heideggeris: 1992d, 404) Toks mąstymas yra mąstymo nurimimas, maldingumas ir intencionalumo atsisakymas. Toks „<...> mąstymas nesiekia paaiškinimų, dedukcijų, įrodymų. Mąstymas tampa patyrimu, į logikos valdas įsiveržia mąstymas kaip sutelktis, laukimas, dėkojimas: *Denken ist Danken*“ (mąstymas yra dėkojimas). (Šerpytytė: 2004, 6) Šia mąstymo kaip dėkojimo, sutelkto nurimimo interpretacija, Heideggeris atveria kelią postmetafizinei filosofijai. Originaliai pasitelkęs *via negativa* strategiją Heideggeris iškelia Vakarų filosofijai naujus uždavinius: jis ragina filosofus mąstyti nemetafiziškai, t.y. mąstyti naujai. Tačiau žodžiai „nemetafiziškai“ ir „naujai“, šiuo atveju reiškia mąstymą, kuris neįveikinėja metafizikos pasitelkęs *Aufhebung* strategiją, kuri „automatiškai“ įpiną mąstymą į „viršesniojo“ – „silpnesniojo“ „žaidimą“, o veikia siūlo permąstyti patį santykį su tradicija. Postmetafizinė

filosofija privalo mąstyti būtį atsisakydama mąstymo kaip racionalistinį pavidalą turinčio objektyvaus akto, ji turi telktis ties egzistenciniais klausimais neprimedama savo valios, bet išgirdama būties, *Kito* valią, nes tik tuomet mąstymo vyksmas gali būti laikomas prasmingu.

IV. IŠVADOS

1. Pasirodžiusi kaip radikali gamtamokslio užvaldytos filosofijos alternatyva, Husserlio transcendentalinė fenomenologija padarė lemiamą įtaką Heideggerio mąstymui. Fenomenologijos siekis mąstyti tikrovę anapus subjekto-objekto perskyros bei troškimas įrodyti, kad mąstyti daiktus tokius, kokie jie yra autentiškai buvodami, nespraudžiant jų į preparuojamo objekto ribas yra įmanomas, esmingai paliečia Heideggerį. Ontologinis mąstymas įima fenomenologijai būdingą meditatyvinio mąstymo pavidalą, kuris vyksta konkrečiame *topose* ir laike. Atskleidęs gamtamokslio išvadų, tikrovės atžvilgiu, nepagrįstumą bei pateikęs sąmonės kaip srauto paradigmą Husserlis atveria kelią Heideggeriui kvestionuoti būties pagrindo stacionarumą.

2. Apžvelgęs Vakarų filosofijos horizontą Heideggeris konstatuoja, kad esinio ir būties santykis nebuvo apmąstytas. Esinys buvo atskirtas nuo (savosios) būties, o ši mąstoma esinio kategorijomis. Heideggeris konstatuoja, kad esinys ir būtis priklauso tapatybei (*to on*), kuri, paradoksaliu būdu, atsiveria kaip *skirtumas*. Ontologinis Heideggerio mąstymas žmogiškąją būtį atveria kaip *Štai*-būtį, pabrėžiant jos projektiškumą, atvirumą savo būčiai. Taipogi Heideggeris atskleidžia žmogiškosios egzistencijos įmestumo į būtį faktą, bei joje glūdintį užkoduotą būties „supratimą“, kas įrodo, kad *Štai*-būtis yra hermeneutiška.

3. Nors teologiją Heideggeris vadina metafiziniu – ontiniu mokslu, jis neneigia šios disciplinos iš principo. Filosofas siūlo teologijai permąstyti religinius turinius pamatiškiau, ištrūkti iš ją varžančių koncepcijų, suvokti, kad tikėjimą apibrėžiančios definicijos užveria patį šios patirties unikalumą. Heideggeris pabrėžia teologijos diskurso viduje glūdintį tikėjimui, Dievo patirčiai, „atviro“ mąstymo potencialą. Netiesiogiai demonstruodamas šitai, pats Heideggeris gręžiasi teologo, tiksliau negatyviosios teologijos atstovo Mokytojo Eckharto pusėn.

4. Mokytojo Eckharto mąstymas Heideggeriui atsiveria kaip unikali paradigma mąstanti Dievą anapus vardų. Pasitelkęs negatyviosios teologijos metodą mąstyti Dievą kaip „nei tai, nei anai“, Heideggeris sugeba išvengti skirtumus sintezuojančios Hegelio mąstymo „kilpos“. *Via negativa* strategija pasirodo ne tik kaip siekis kalbėti apie Dievą nepaverčiant jo esiniu, bet ir kaip *Niekio* pavidalu atsiveriančio Dievo patirties mąstymo paradigma. Taipgi Heideggeris apverčia metafizinės tradicijos teiginį, kad neigimas implikuoja Nieką, kuris iš principo gali būti svarstomas tik tai loginėje plotmėje. Heideggerio ontologinis žvilgsnis aptinka, kad tik todėl, kad Niekas / Niekis yra (jis atsiveria kaip patiriamybė), mąstymas gali atlikti neigimo judesį.

5. Autentišką būties mąstymą Heideggeris apibūdina kaip „išsieikvojantį“ mąstymą, mąstymą, kuris apleidžia esinius ir telkiasi ties būtimi. Šis „išsieikvojimo“ judesys yra akivaizdi aliuzija į Mokytojo Eckharto *Abgescheidenheit* ir *Gelassenheit* sąvokomis išreiškiamą Dievo įvaizdžiu, vardų „paleidimą“, daiktų atsižadėjimą, vardan Dievo kaip Niekio patirties. Toks mąstymas tampa sutelktas, pagarbus ir maldingas.

6. Galime apibendrintai konstatuoti, kad siekdamas įveikti metafizinį mąstymą, pasirodantį kaip būties užmarštis, Heideggeris visų pirma, permašto patį santykį su Vakarų mąstymo tradicija. Filosofas neneigia Vakarų mąstymo tradicijos ir, įprasta prasme, nesiekia josios „peržengti“. Taip, pačios tradicijos viduje, Heideggeris aptinka glūdinčią tokią mąstymo paradigmą (*via negativa*), kuri mąsto būtį (Dievą) jos neįsindama. Negatyviosios teologijos Dievo kaip Niekio mąstymas inspiruoja Heideggerį. Ontologinis šio filosofo mąstymas atsiveria kaip savitas link būties užmaršties įveikos vedantis kelias. Toks mąstymas nepretenduoja atspindėti ir adekvačiai išreikšti būtį, bet, suvokdamas savo ribas, negebėjimo adekvačiai išreikšti būtį nebetraktuoja kaip tam tikro neįgalumo požymio. Ši mąstymo paradigma peržengia logikos valdomos filosofijos ribas ir atveria kelią postmetafizinei filosofijai.

V. IŠNAŠOS

¹ Straipsnyje *Racionalumo problema Husserlio fenomenologijoje*, Dalius Jonkus teigia, kad XX a. pabaigoje besisteigiančių *silpnojo mąstymo* strategiją teigiančių filosofinių koncepcijų kontekste (visų pirma, čia turimas galvoje *silpnojo mąstymo* paradigmą įsteigęs italų mąstytojas Gianni Vattimo, kuris metafizikos įveikai įvykdyti pateikia būties kaip nykstančios, silpnėjančios, jau nebesančios mąstymo strategiją), Husserlio transcendentalinė fenomenologija kaip stiprųjį racionalumą teigianti filosofinė strategija. Žr. Jonkus D. 2000. „*Racionalumo problema Husserlio fenomenologijoje*“. Žmogus ir žodis. Nr. 4, p. 4.

² Tomas Sodeika paskaitų metu studentams atskleidžia, kad, jo manymu, Heideggerio veikalą *Sein und Zeit* derėtų versti ne *Būtis ir laikas*, bet *Buvimas ir laikas*.

³ Straipsnyje *Racionalumo problema Husserlio fenomenologijoje*, Dalius Jonkus teigia, kad „<...> fenomenologiją galima suprasti tikrai iš fenomenologinės perspektyvos. Kitaip sakant, fenomenologija suprantama tikrai praktiškai įsisavinant tam tikrą <...> ‚matymo‘ būdą. Tai galima padaryti tikrai praktikuojant fenomenologiją. Žr. Jonkus D. 2000. „*Racionalumo problema Husserlio fenomenologijoje*“. Žmogus ir žodis. Nr. 4, p. 8.

. Tomas Sodeika gi pastebi, kad to, ką rašo Husserlis „<...> prasmė atsiskleidžia tik tada, kai, atidėję į šalių knygą, atsigręžiame į tikrovę ir realiai patiriame tai, kas aprašyta fenomenologiniame tekste.“ Žr. Sodeika T. 1999. „*Meisterio Eckharto mistika ir Edmundo Husserlio fenomenologija*“. *Tomizmas : praeitis ir dabartis*. Vilnius: Logos, p. 448.

⁴ Apie fenomenologijos ir negatyviosios teologijos artumą siūlytume skaityti: Sodeika T. 1999. „*Meisterio Eckharto mistika ir Edmundo Husserlio fenomenologija*“. *Tomizmas : praeitis ir dabartis*. Vilnius: Logos, p. 437-461.

⁵ Heideggerio naudojamas terminas *In-Sein*, dažnai yra verčiamas kaip *būtis-kame*, tačiau siekiant pabrėžti aptinkančio save kaip totaliai būnančio įvykio veiksmiškumą, čia *In-Sein* verčiame kaip *buvimą-kame*.

⁶ Būtent šią Heideggerio ontologijos briauną, kaip nieko bendra su nuolankiu, pamaldžiu, „nusilenkimu“ prieš didžiąją *Kito* paspaltį, kuri netikėtai ir be mąstančiajam suprantamos priežasties artėja, „kritikuoja“ Heideggerio mokinys Emmanuelis Levinas. Šio filosofo mąstymo kelias ypatingai susiekia su religiniais tekstais, juose reiškiamo asimetriško santykio su tuo, kas esti anapus egzistuojančiojo patirtimi. Čia atveriamas, kad Dievą kaip Begalybę galime šlovinti, bet jokių būdu ne suprasti, nes yra neįmanoma suprasti *tai*, ką patiriame kaip „anapus“, kaip kitokybę ir kas įdėta į mūsų sąmonę anksčiau už ją pačią. Žr. Levinas E. 1994. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos. P. 110-111.

⁷ *Abgescheidenheit* ir *Gelassenheit* artumą huserliškajam *epoche* savo straipsnyje *Meisterio Eckharto mistika ir Edmundo Husserlio fenomenologija* aptaria Tomas Sodeika. Žr. Sodeika T. 1999. „*Meisterio Eckharto mistika ir Edmundo Husserlio fenomenologija*“. *Tomizmas : praeitis ir dabartis*. Vilnius: Logos, p. 454-472. ir Rita Šerpytytė straipsnyje „*Niekio apreiškimas: Nuo Meisterio Eckharto iki Martino Heideggerio*“. Žr. Šerpytytė R. „*Niekio apreiškimas: Nuo Meisterio Eckharto iki Martino Heideggerio*“ *Tomizmas : praeitis ir dabartis*. Vilnius: Logos, p. 468-472.

⁸ Čia, į kontekstą pinasi Levino Husserliui adresuota „kritika“, kurioje siekiama parodyti, kad savo begaliniu anapusiškumu kitybė nesileidžia paverčiama sąmonės turiniu.

⁹ Šis klausimas yra aktualus pohaidegerinės filosofijos kontekstui, ypač turint galvoje Levino priekaištus Vakarų mąstymo tradicijai, kaip objektyvuojančiam mąstymui.

LITERATŪROS SARAŠAS

- Caputo J. 1982. *Heidegger and Aquinas*. New York: Fordham University Press.
- Carlson, A. T. 1999. *Indiscretion. Finitude and the Naming of God*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gadamer H. G. 1994. *Heidegger's ways*. New York: State University of New York Press.
- Gadamer H. G. 1999. *Istorija, menas, kalba*. Vilnius: Baltos lankos.
- Grondin J. 2003. *Filosofinės hermeneutikos įvadas*. Vilnius: Aidai.
- Heidegger M. 1935. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, Verlag.
- Heidegger M. 2002. „*Phenomenology and Teologie*“. Caputo D. John. *The Religious*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.
- Heideggeris M. 1992. „*Filosofijos pabaiga ir pagrindinis mąstymo uždavinys*“. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Heideggeris M. 1992. „*Iš japono ir klausinėjančiojo pašnekesio apie kalbą*“. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Heideggeris M. 1992. „*Kas yra metafizika*“. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Heideggeris M. 1992. „*Kas tai yra – filosofija*“. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Heideggeris M. 1992. „*Metafizikos įveika*“. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Heideggeris M. 1992. „*Nyčės žodis „Dievas mirė*““. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Heideggeris M. 1992. „*Nyčės žodis „Dievas mirė*““. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Heideggeris M. 1992. „*Onto-teo-loginė metafizikos sandara*“. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Heideggeris M. 1992. „*Tapatybės tezė*“. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Heideggeris M. 1992. „*Technikos klausimas*“. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Husserlis E. 2005. *Karteziškosios meditacijos*. Vilnius: Aidai.
- Jacopozzi. 1998. *Religijos filosofija*. Vilnius: Aidai.
- Johann Eckhart. 1998. *Traktatai ir pamokslai*. Vilnius: Pradai.
- Jonas H. 1965. „*Heidegger and Theology*“. Richardson W. J. *Heidegger and God – And Professor Jonas*. Thought, XL, Nr. 156.

-
- Jonkus D. 2000. „Racionalumo problema Husserlio fenomenologijoje“. Žmogus ir žodis. 2000. Nr. 4.
- Levinas E. 1994. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos.
- Mokytojas Eckhartas. 1991. „Žinokite, kad Dievo karalystė arti“. Naujasis židinys, gegužė. Nr.5.
- Мейстер Экхарт. 1991. *Духовные проповеди и рассуждению*. Москва: Мусагетъ.
- Ott H. 1998. „Martino Heideggerio katalikiškos ištakos“. Naujasis židinys. Nr. 1-2.
- Platonas. 2000. *Valstybė*. Vilnius: Pradai.
- Smart N. 1991. „Interpretation and Mystical Experience“. Forman K. C. Robert. *Meister Eckhart: The Mystic As Theologian. An Experiment in Methodology*. Massachusetts, Rockport: Element Inc.
- Smith M. 1991. „The Nature and Meaning of Mysticism“. Forman K. C. Robert. *Meister Eckhart: The Mystic As Theologian. An Experiment in Methodology*. Massachusetts, Rockport: Element Inc.
- Sodeika T. 1999. „Meisterio Eckharto mistika ir Edmundo Husserlio fenomenologija“. *Tomizmas: praeitis ir dabartis*. Vilnius: Logos.
- Steiner G. 1995. *Heideggeris*. Vilnius: Aidai.
- Sverdiolas A. 2002. *Būti ir klausti*. Vilnius: Strofa.
- Šerpytė R. 1999. „Niekio apreiškimas: nuo Meisterio Eckharto iki Martino Heideggerio“. *Tomizmas: praeitis ir dabartis*. Vilnius: Logos.
- Šerpytė R. 2004. „Religija filosofijos postmetafizinėje perspektyvoje“. Religija ir kultūra.
- Šerpytė R. 2005. „Šiuolaikinė filosofija ir negatyvioji teologija: E. Levinas“. Logos. Sausis-kovas. Nr. 40.
- Šventasis Raštas. *Senasis ir Naujasis Testamentas*. 1998. Vilnius: Katalikų pasaulis.
- Turner D. 1995. *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: University Press.
- Vattimo G. 2000. „Pėdsakų pėdsakais“. Derrida J. Vattimo, G. *Religija*. Vilnius: Baltos lankos.
- Vattimo G. 2002. *The End of Modernity*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Wikipedia, The Free Encyclopedia. 2006. „Negative Theology“. <http://en.wikipedia.org/wiki/Apophatic_theology> 2006.05.07
- Хайдеггер М. 1993а. „Европейский нигилизм“. *Время и бытие*. Москва: Республика.

Хайдеггер М. 1993в. „*Письмо о гуманизме*“. *Время и бытие*. Москва: Республика.

Хайдеггер М. 2003. *Отрешенность* // <<http://www.philosophy.ru/library/heideg/estr.html>>

2003. 10. 05

SANTRAUKA

Heideggerio ontologinė perspektyva regi Vakarų filosofijos tradiciją kaip metafizinę-ontinę mąstymo paradigmą. Tradicinė filosofija atsiskleidžia kaip mąščiusi esinio būties prasmę atsietai nuo pačios būties, o būtį svarsčiusi esinio kategorijomis. Toks mąstymas, žvelgiant iš ontologinės perspektyvos, pasirodo kaip objektiškas tikrovės vertinimas pateikiantis prasmę užveriančias definicijas.

Siekdamas neuzurpuojančio, *autentiško* būties mąstymo, Heideggeris susitelkia ties negatyviosios teologijos Dievo mąstymo strategija. Brandžiausias *via negativa* paradigmos atstovas, Mokytojas Eckhartas, mąsto Dievą atsisakęs visų jo įvaizdžių ir vardų. Ši *Abgescheidenheit*, *Gelassenheit* strategija, leidžia Mokytojui Eckhartui patirti Dievą kaip *Niekį* nepaverčiant jo esiniu. Pasitelkęs tokią mąstymo paradigmą Heideggeris prabyla apie būtį kaip *bepagrindiškumą*, *Abgrund*. Tokiu būdu, ontologinis mąstymas nepretenduoja adekvačiai išreikšti, apibrėžti būtį, bet siekia ją *išgirsti*, *patirti*. Jis tampa maldingu, būties pasalpti „saugančiu“ mąstymu. Tokia mąstymo paradigma peržengia filosofijos, kaip logikos ribas, ir atveria kelią postmetafizinei filosofijai.

Raktiniai žodžiai: *Heideggeris, Mokytojas Eckhartas, būtis, Niekis, ontologinis projektas, ontologija, negatyvioji teologija, via negativa.*

SUMMARY

Ontological Heidegger's perspective sees the tradition of Western Philosophy as metaphysical thinking which has an ontic form. As Heidegger maintains traditional philosophy shows itself as a thought which separates the being from its *Being* and beside this talks about *Being* with using categories of being (thing). And so fundamental ontology discloses such metaphysical paradigm as objectical evaluation of reality which says nothing about meaning of *Being* in real.

Heidegger himself seeks for the way of thought which would not usurp the *Being* and the meaning of it. For this reason he turns to the paradigm of *via negativa* and follows the strategy of Meister Eckhart in which God has been expressed as *Nothing*.

The main words (and the meaning of them) of Meister Eckhart such as *Abgescheidenheit* and *Gelassenheit* inspire Heidegger and let him to think of *Being* as an *Absence*, *Abgrund*, *Nothing*. Such a way of thinking does not try to represent the Being adequately, but rather becomes a paradigm of prayfull thinking were Being shows up as a Mistry. Heidegger's ontological thought oversteps Methaphysics and opens the way to postmethaphysical thought.