

VILNIAUS UNIVERSITETAS

IGNAS ŠATKAUSKAS

EDMUNDO HUSSERLIO DĖMESIO FENOMENOLOGIJA:  
KILMĖ IR GENEZĖ

Daktaro disertacija  
Humanitariniai mokslai, filosofija (01H)

Vilnius, 2018

Disertacija rengta 2014 – 2018 metais Vilniaus universitete, Filosofijos fakultete

**Mokslinis vadovas** – doc. dr. Kristupas Sabolius (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – 01H).

## TURINYS

ĮVADAS .....	6
I. TEORINIO LOGIKOS PAGRINDO KLAUSIMAS <i>LOGINIUOSE</i> <i>TYRINĖJIMUOSE</i> IR DĖMESIO FENOMENOLOGIJOS UŽUOMAZGA ..	27
1.1. Logikos mokslo tapatybės klausimai <i>Loginiuose tyrinėjimuose</i> .....	27
1.2. Teorinis logikos pagrindimas ir logikos normatyvumas.....	32
1.3. Psychologistinis logikos grindimas: <i>pro et contra</i> .....	38
1.4. Indeksinės kalbos dalys kaip Husserlio idealių reikšmių teorijos problema.....	48
1.5. Fenomenologinės nuostatos dėmesingumo išryškimas ir išraiškos analizė .....	52
1.6. Išraiškos reikšmė kaip idealus turinys .....	61
1.7. Išraiškos reikšmė ir šią reikšmę iliustruojantys vaizdiniai .....	66
1.8. Išraiškos reikšmė ir išraiškų su indeksinėmis kalbos dalimis supratimas	73
1.9. Indeksyvumo testas fenomenologiniu požiūriu .....	81
1.10. Ideali išraiškų su indeksinėmis kalbos dalimis reikšmė ir laikinis dėmesio aktas .....	87
II. DĖMESIO FENOMENOLOGIJOS PRIEIGOS <i>LOGINIUOSE</i> <i>TYRINĖJIMUOSE</i> .....	91
2.1. Akto ir turinio perskyra. Pirminės fenomenologinių tyrinėjimų kryptys ir dėmesio fenomenologijos užuomazga .....	91
2.2. Idealių turinių samprata ir empiristinės abstrakcijos teorijos .....	93
2.3. Empiristinė abstrakcijos teorija: abstrakcija kaip dėmesio pasiekimas ir absoliutaus susidomėjimo problema .....	97
2.4. Dėmesio kaip generalizuojančios galios doktrina.....	103
2.5. Abstrakcija ir dėmesio temizacijos pakopos. Abstrakčios dėmesio sąvokos reikšmės išaiškinimo prieiga.....	108
2.6. Transcendentalinės dėmesio apibrėžtys. Refleksijos akto turinys kaip universali dėmesio tema.....	114
2.7. Universalaus dėmesio objekto objektiškumo klausimas: species versus individuum .....	124

2.8. Ideali universalaus dėmesio objekto tapatybė ir individualizuojančios bei generalizuojančios intencijos skirtis .....	129
<b>III. SUVOKIMAS, TEORINIS INTERESAS IR DĖMESIO TURINYS</b>	
<i>SUVOKIME IR DĖMESYJE</i> .....	131
3.1. Pagrindiniai Husserlio siekiai <i>Suvokime ir dėmesyje</i> .....	131
3.2. Suvokimo analizė ir jos objekto apimties akistata .....	135
3.3. Intencionalumo ir dėmesio santykis <i>Suvokime ir dėmesyje</i> .....	146
3.4. Dėmesio turinys ir objektas.....	151
3.5. Įsidėmėta, nepastebėta ir neįsidėmėta: suvokimo laukas.....	154
3.6. Aiškumo ir ryškumo santykiai su dėmesio temizacija.....	156
3.7. Suvokimo laukas: dėmesio ir objektyvybės sąryšis bei realus dėmesio turinys.....	163
3.8. Grynasis teorinis interesas: intencionalus ir realus dėmesio turinys ....	169
3.9. Intereso ir intencijos skirtumas: įtampa ir išpildymas .....	182
3.10. Teminė dėmesio laisvė nuo juslinio patyrimo lauko. Užslėpto dėmesio analizė .....	192
3.11. Teminė dėmesio laisvė ir vaizduotė.....	201
3.12. Teminė dėmesio laisvė platesniame moderniosios filosofijos kontekste	209
3.13. Esminės <i>Loginių tyrinėjimų</i> dėmesio problemos ir <i>Suvokimo ir dėmesio</i> dėmesio sampratos sankirtos.....	217
3.14. Ideali universalaus dėmesio objekto tapatybė ir filosofinis idealizmas	219
<b>IV. LAIKINĖS DĖMESIO AKTO STRUKTŪROS AKTYVIŲ IR PASYVIŲ SINTEZIŲ ANALIZĖSE</b> .....	
4.1. Laikinių dėmesio apibrėžčių apmatai .....	226
4.2. Husserlio dėmesio sampratos raida po <i>Suvokimo ir dėmesio: Aktyvių ir pasyvių sintezių analizių</i> link .....	231
4.3. Konteksto temizavimo problema <i>Aktyvių ir pasyvių sintezių analizėse</i>	241
4.4. Dėmesys kaip laikinė lūkesčio ir patyrimo sintezė .....	244
4.5. Metodinė fenomenologinės prieigos prie konteksto problemos reikšmė Husserlio transcendentalinei logikai .....	248
4.6. Akivaizdumas ir dėmesys pasyvių sintezių kontekste .....	257
4.7. Dėmesio aktas, įtampa ir išpildymas.....	267

4.8. Dēmesio pertrūkis .....	277
IŠVADOS .....	285
LITERATŪRA .....	288

## ĮVADAS

Pradedant filosofinį kokios nors sąvokos *reikšmės* tyrinėjimą, kaip išeities taškas visuomet siūlosi šios sąvokos vartojimo kasdienėje kalboje pavyzdžiai. Dėmesio sąvokos vartojimas kasdienėje kalboje, be abejo, yra labai dažnai pasitaikantis ir įvairus. Galima lengvai sugalvoti daugybę pavyzdžių, tokių kaip mandagumo formą turintis pasiteiravimas „ar galėčiau paprašyti jūsų dėmesio?“, arba įsakmus perspėjimas „Dėmesio! Aukšta įtampa“, arba, kalbant apie žymų žmogų, „X gauna daug gerbėjų dėmesio“, arba kokiam nors renginyje „Šį vakarą jūsų dėmesiui...“ ir t.t. Panašiai ir mokslinėje kalboje: „teoretikas daugiausia dėmesio skyrė...“, kuomet kalbame apie teorinį domėjimąsi – teorinį interesą, arba „filosofas atkreipė dėmesį į problemą...“ ir t.t. Visuose tokiuose pavyzdžiuose dėmesio sąvokos reikšmė kasdienei sąmonei yra pakankamai aiški, kad ji, neužkliūdama už šios sąvokos apibrėžimo problematikos, galėtų laisvai suvokti, ką tokiuose ištarimuose siekiama išreikšti, ko prašoma ir t.t. Vienaip ar kitaip, tokiomis išraiškomis siekiama pasakyti apie sąmonės sutelktumą, nukreiptumą į kažką privilegijuotu būdu, arba paprašyti sukaupti sąmonę / sąmones, sukoncentruoti įvairius sąmonės / sąmonių procesus į kokį nors dalyką, kokią nors temą. Siekiama išreikšti aktyvus sąmonės nukreiptumas – susidomėjimas, ar prašoma aktyvaus – *įdėmaus* sąmonės dalyvavimo dalyko / temos stebėjime. Tokio paviršutiniško dėmesio sąvokos supratimo pakanka, kuomet neatkreipiame dėmesio į tai, ką iš tiesų išreiškiame vartodami dėmesio sąvoką. Tačiau net ir kasdienybėje, kai atkreipiame dėmesį į patį dėmesį, dėmesio sąvokos žymima *reikšmė* pasidaro kur kas mažiau aiški. Ką iš tiesų yra turime omenyje, kai mąstome apie dėmesį?

Dėmesio klausimas kaip sąmonės sutelktumo klausimas pirmą kartą filosofijos istorijoje buvo metaforiškai apmąstytas Hėrakleito per voratinklio ir musės analogiją (1995: 81), kurioje atsiskleidžia paprasčiausias dalykas, jog jusliniai išpūdžiai traukia dėmesį. Dėmesiui įvardyti graikai vartojo sąvoką *προσέχω* (*prozecho*) ar *προσέχειν* (*prozechein*); *προς* reiškia nukreiptumą,

judėjimą link; *ἐχειν* – laikyti, turėti. Tokią dėmesio sąvoką atrandame Platono *Puotoje*, kur ja apibūdinamas reflektuojantis, į savo mintis susikaupęs Sokratas (2000: 10). Tad pirmasis filosofinis dėmesio sąvokos kontekstas atskleidžia dėmesį kaip įsiterpusį tarp mąstymo, refleksijos ir juslumo. Dėmesio tematika ryškiau pasirodo Aurelijaus Augustino *Išpažinimuose*. Augustinas sieja dėmesį su laiko problematika – dabarties momentu ir jo perėjimu į praeitį (1955: XXVIII, 37). Sugriebiant esinį ar įvykį, ar mintį dėmesiu dabartyje, šis dalykas yra keliamas į atmintį. Įsidėmėjimas vyksta kartu su įsiminimu. Įsidėmėtas dalykas virsta įsimintu dalyku.

Nors dėmesio sąvoką taip pat vartojo Descartes'as, Locke'as, Hume'as ir Kantas, tačiau dėmesys nebuvo iškeltas į šviesą kaip filosofinė problema, tad esama pagrįstų tvirtinimų, kad dėmesio klausimas pirmą kartą virto filosofine problema tik Edmundo Husserlio *Loginiuose tyrinėjimuose* (Dwyer 2007: 86), vis dėlto, iki fenomenologijos pradžios, svarbiausiu filosofiniu dėmesio apibrėžimo problemos kėlimo balsu laikytinas anglų mąstytojo Francis Herberto Bradley klausimas: „*Is there any special activity of attention?*“ (1886) Ar yra kokia nors ypatinga dėmesio veikla? Ar yra nors vienas sąmonės ar kūno veiklos procesas, kuris būtinai teisingai ir privilegijuotai apibrėžtu dėmesį? Bradley šį klausimą kelia diskusijos su Williamu Jamesu kontekste ir prieina neigiamos išvados: „Nėra jokio pirminio dėmesio akto, nėra jokio specifinio dėmesio akto, nėra vienokio tipo dėmesio apskritai.“ (Bradley 1886: 316) Tai reiškia, kad nėra jokio privilegijuoto proceso ar procesų, kurie būtinai predikuotų dėmesį, dėmesys dalyvauja daugybėje sąmonės veiklų, kurių nė viena nėra pakankama filosofiniam dėmesio apibrėžimui. Tad kaip galime suvokti, kas yra dėmesys? Kokių kelių turi judėti šį klausimą sprendžiantis tyrinėjimas? Mėginant filosofiškai tiksliai apibrėžti dėmesį iš karto susiduriame su šios užduoties sudėtingumu. Iš esmės, Bradley klausimas apie dėmesį yra bandymas išryškinti šios filosofinės užduoties problematiškumą.

Šiandien šis klausimas ne mažiau aktualus nei prieš dešimt metų, kuomet fenomenologė Marcia Sá Cavalcante Schuback paskelbė savo pagrindinę tezę, kuri yra ir fenomenologinė mūsų dienų interaktyvus

bendrabūvio diagnozė: gyvename dėmesio stygiuje (*urgency of attention*) (2009: 134). Šis *urgency* pasižymi deficito ar stokos modusu. Šie laikai, kartu su prieinamos informacijos pertekliumi, aiškiai demonstruoja ir šią informaciją apdorojančio dėmesio trūkumą, o, tai reiškia, jo *vertę*. Panašiai dėmesio tyrinėjimų aktualumą vertina ir Husserlio archyvų Freiburge direktorius Hansas-Helmuthas Ganderis: „Šis fenomenas yra labai reikšmingas dabartinėje Vakarų, o tai yra, informacijos ir medijų, visuomenių situacijoje.“ (2007: 287) Anot Ganderio, kadangi per telematinės technologijas mus pasiekia vis nauja ir toliau atnaujinama informacija, vis didesniu mastu, paskiras informacijos vienetas yra vertingas tik tiek, kiek kas nors gali apibrėžti semantinę ar pragmatinę jo vertę, kitaip tariant, informacijos vienetas turi pirmiausia peržengti sąmoningo apdorojimo slenkstį. Dėmesys yra reikalingas informacijos apdorojime ir įsisavinime.

Ši tematika jau kuris laikas plėtojasi už fenomenologinio diskurso ribų kaip „dėmesio ekonomikos“ teorija. Pirmasis, dar prieš interneto tinklo išplitimą, apie tai pradėjo kalbėti amerikietis Herbertas Aleksandras Simonas (1971: 6). Informacijos perteklius (*overabundance of information*) ir dėmesio stygius Simonui buvo akivaizdūs jau septintame XX a. dešimtmetyje. Vis dėlto iki šiol ieškoma patvaraus dėmesio ekonomikos apibrėžimo.

Kad informacijos vartotojų dėmesys išsiplėtojus ir įsigalėjus telematinėms technologijoms yra dar labiau apkrautas, byloja informacijos teoretikų vartojama perkrovos (*information overload*) sąvoka (Geri et al. 2008: 1; Veel 2011: 307). Aišku, kad vis labiau įsigalint telematinėms technologijoms informacijos kiekis ir prieinamumas tik didėja, todėl informacijos pertekliaus (*overabundance*) sąvoką keičia perkrovos (*overload*) terminas. Tai radikalizuoja santykio su informacija įvaizdį. Perteklius, gausūs ištekliai dar nereiškia, kad dėl to yra ypatingai vargstama, o perkrovos sąvoka nurodo, kad apkrovos kiekis slegia, apsunkina jos turėtoją. Šis sąvokos pokytis atspindi problemos paaštrėjimą.

Bet ar tai, kad esama informacijos pertekliaus reiškia, jog iš karto kyla dėmesio stygius? O kaip yra „normaliu“, informacinių technologijų neužplūsto



dėmesio atveju? Neįau tik įsigalėjus informacijos erai atsiranda dėmesio stygius? Psichologų siūlomi dėmesio apibrėžimai atskleidžia, kad informacijos pertekliaus suvaldymas yra viena pagrindinių empiriškai stebimų dėmesio funkcijų, kuri veikia nuolat, kiekvienoje interakcijoje. Tai vadinama apsaugine dėmesio funkcija, kuri reguliuoja patyrimo procesų apkrovą. Dėmesį tiriantys psichologai renkasi tokį dėmesio apibrėžimą, kuris atspindėtų šią apsauginę funkciją (Vecera, Rizzo 2003: 601; Kuzmickienė et al. 2010: 243). Akivaizdu, kad informacijos perteklius ir apsauginė dėmesio funkcija nėra tiesiogiai susijusi su informacijos era. Kiekvienoje interakcijoje pasireiškia dėmesio stygius. Tad kas pasikeitė įsigalėjus telematinėms technologijoms jei dėmesys ir taip jau buvo apkrautas informacijos pertekliumi? Išaugo informacijos kiekis ir atsirado nauji prieigos būdai, pagreitėjo interakcijos, pasikeitimas informacija, todėl tik informacijos eroje prabilta apie dėmesio stygiaus problemą. Kartu su tuo iš naujo paaštrėjo visaverčio, tame tarpe ir filosofinio, dėmesio pažinimo reikmė tam, kad būtų išryškintos pamatinės originalaus dėmesingumo struktūros, kurių sistemiškas pažinimas galėtų prisidėti prie vis didėjančios polemikos apie dėmesio stokos sutrikimus, jo „užvaldymo“ mastus informacijos amžiuje, o kartu padėtų kompetentingai dalyvauti visuotinėse varžybose dėl dėmesio.

Tuomet į priekį iškyla „normalaus“, nesutrikusio dėmesio apibrėžimo problema. Ši disertacija yra fenomenologijos diskurso „viduje“ plėtojamas tyrimas, kuriame siekiama formuluoti originalaus, visaverčio dėmesio sampratą, apie kurią laimėtos įžvalgos galėtų pasitarnauti teikiant naują perspektyvą šiandienos polemikoje dėl dėmesio sutrikimų ir jų išplitimo masto. Vis dėlto pati dėmesio ekonomikos problema ar polemika dėl dėmesio deficito sutrikimų nėra šio darbo tikslas. Šiame darbe gilinamasi į fenomenologinę dėmesio sampratą, jos kilmę ir genezę, vis dėlto kai kuriais aspektais, pavyzdžiui, svarstant dėmesio *dalumo* apibrėžtis, fenomenologinę dėmesio analizę suartėja su dėmesio ekonomikos pozicija. Tam, kad galėtume pasiekti patenkinamą dėmesio fenomeno išaiškinimą, būtina nudirbti didžiulį paruošiamąjį darbą – susidaryti aiškiai apibrėžtų sąvokų sistemą, kurios

rėmuose dėmesio problematika įgytą reikiamą aiškumą. Laimei, tokį nepamainomą paruošiamąjį darbą ir kur kas daugiau nei tai, yra nudirbęs Edmundas Husserlis.

Kaip paaiškės tolesniuose skyriuose, su dėmesio apibrėžimo ir išaiškinimo problema taip pat susidurs ir Husserlis. Pirmuoju mėginimu *Loginiuose tyrinėjimuose* jam tik pavyks užčiuopti šios problemos šaknį. Nuveikęs itin svarų *Suvokimo ir dėmesio* darbą, greta kiek vėliau sekusių *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizių*, Husserlis turės pakankamą fenomenologinį įdirbį ir reikiamas filosofemas, kurių pagrindu galėtų formuluoti svaresnę fenomenologinę dėmesio teoriją.

**Darbo aktualumas.** Ši disertacija yra skirta sistemiskam fenomenologinės dėmesio sampratos kilmės ir raidos tyrinėjimui Edmundo Husserlio filosofijoje. Diskusija dėl fenomenologinės dėmesio sampratos šiandien plėtojasi fenomenologijos baruose, tačiau jos aktualumas regėti ir platesniame kontekste. Bendrą filosofinių ir fenomenologinių dėmesio tyrinėjimų aktualumą byloja informacijos visuomenės teoretikų formuluojama *dėmesio ekonomikos* teorija (Simon 1971; Loy 2008; Falkinger 2008; Huberman, Wu 2008, 2009; Celis Bueno 2017), kuri, plėtojantis socialinių tinklų ir kitų medijų įtakai, darosi vis aktualesnė. Anot Ganderio, šiame kontekste dėmesio fenomenas ir jo fenomenologinis išaiškinimas įgyja didžiausią reikšmę (2007: 288). Aktualumą įgyja ir Husserlio dėmesio sampratos recepcija. Dėmesio tematikos pirmenybės pagrindu iš visų Husserlio darbų, šioje disertacijoje pasirinkti ir nagrinėjami trys veikalai *Loginiai tyrinėjimai*, *Suvokimas ir dėmesys* bei *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizės*. Pirminis argumentas, remiantis tokį pasirinkimą, yra tai, kad būtent šiuose darbuose Husserlis skiria daugiausia dėmesio fenomenologinei dėmesio problematikai. *Loginiuose tyrinėjimuose* artikuluojama pirminė fenomenologinė dėmesio tyrinėjimų prieigos problematika, tad šis darbas neišvengiamai turi būti nagrinėjamas. *Suvokimas ir dėmesys* Husserlio raštų kontekste išsiskiria labiausiai, nes tai vienintelis veikalas, kurio pavadinime figūruoja dėmesio sąvoka ir kurio pagrindinė tematika yra dėmesys, tad jis ne

tik neišvengiamas, bet apskritai turėtų būti laikomas programiniu bet kokios dėmesio fenomenologijos darbu. *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizės* šiandienos polemikoje pasirodo kaip aktualiausias Husserlio tekstas, nes šių *Analizių* pagrindu nūdienė dėmesio fenomenologija (Arvidson 2006) gali atsakyti Arono Gurwitschiaus (2010) kritikai. Gurwitschiaus manymu, Husserlis nepakankamai skyrė trinarę dėmesio struktūrą (tema, teminis laukas, riba) ir dėmesį suvokė iš esmės egologiškai (2010: 261, 263-264). Tačiau Husserlio *Analizių* nagrinėjimas greitai atskleidžia, kad yra priešingai. Husserlis ne tik skyrė trinarę dėmesio struktūrą, bet išplėtojo subtiliausią neegologinio dėmesingumo – pasyvių sintezių tematiką. Šioje disertacijoje laikomasi Husserlio pusėje: Gurwitschiaus kritikos kryptis įmanoma tik nekreipiant dėmesio į *Analizes* arba atsisakant dėmesio tematiką sieti su originalios laiko sąmonės problematika. Analogiškos pozicijos šiuo klausimu laikosi Sventas P. Arvidsonas (2006: 86). Kituose Husserlio darbuose, pavyzdžiui, *Idėjose*, *Karteziškosiose meditacijose*, *Formalioje ir transcendentalioje logikoje*, *Europos mokslų krizėje* dėmesio klausimas pasirodo kaip šalutinė, antraeilės reikšmės tematika. Nors *Idėjose* Husserliui iškyla dėmesio klausimas, tačiau čia dėmesio samprata yra prabėgomis suliejama su intencionalumo problematika ir tik užsimenama, kad tikroji dėmesio fenomenologija dar turės būti atskirai suformuluota (1976: 215); tad *Idėjose* lokalizuoti autentišką huserlišką dėmesio sampratą yra keblu, nes pats Husserlis nukreipia šios sampratos ieškoti kitur. Tačiau kur? Disertacijoje laikomasi nuostatos, kad tai nuoroda į *Suvokimą ir dėmesį* bei dar tik būsimas *Analizes*. *Karteziškosiose meditacijose* dėmesio sąvoka vartojama iliustruojant kitas pagrindines fenomenologijos temas, pavyzdžiui, fenomenologinę redukciją, vis dėlto, dėmesys čia netampa svaresne fenomenologinio tyrimo ašimi. *Formalioje ir transcendentalioje logikoje*, euristiniais sumetimais, dėmesys figūruoja kaip reikšmės teikimo kalboje analogija, arba reikšmės teikimas kalboje suvokiamas kaip dėmesio telkimo stebėjime analogija. Disertacijoje gana gausiai remiamasi šiuo tekstu, vis dėlto, laikantis požiūrio, jog jis nėra neapeinamas; Husserlio dėmesio fenomenologijos atskleidimas

visiškai ignoruojant šį tekstą nebūtų ženkliai paviršutiniškesnis, lyginant, pavyzdžiui, su tokiu tyrimu, kuriame stigtų *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizių* nagrinėjimo. *Europos mokslų krizėje* plėtojasi vėlyvoji Husserlio fenomenologija, susitelkusi į horizonto sąmonės problematiką. *Krizėje* atsiskleidžia vėlyvoji Husserlio dėmesio sampratos raidos fazė, kurioje dėmesio klausimas ištirpsta horizontų problematikoje. Disertacijoje *Krizės* nagrinėjimas dėmesio fenomenologijos problematikos požiūriu yra atidedamas iš esmės todėl, kad ši tematika yra adekvačiai pateikta *Analizėse*, o ir dėl to, jog ji puikiai išskleista ir interpretuota Sauliaus Geniušo monografijoje (2012), skirtoje Husserlio horizonto sampratai.

Šių trijų Husserlio darbų pasirinkimo selektyvumas, šalia visos kitos motyvacijos, turi ir paprasčiausią paties dėmesio prigimties padiktuotą sprendimą, prigimties, kurią tiksliai yra išreiškęs Bernhardas Waldenfelsas: į kažką telkiant dėmesį, kažkas kitas turi būti paliktas nuošalyje (2011: 64). Fokusuojantis į Husserlio dėmesio sampratą, išdėstytą jo raštų palikime, į šio tyrimo fokusą gali patekti daugiausia keli pagrindiniai nagrinėjami veikalai, o likęs platus Husserlio tekstų masyvas turi likti užnugaryje ir būti reikšmingu kontekstu pagrindinei teminei analizei. Disertacijos pozicija itin suartėja su Waldenfelso dėmesio fenomenologija (2004, 2011), kuomet pirminis dėmesio pažinimas siejamas su technologine dėmesio apibrėžtimi.

Konkrečiau, šios disertacijos tematikos tyrinėjimų reikmę laiduoja nūdienė diskusija fenomenologijoje dėl to, kaip Husserlis suprato dėmesį, o tai, plačiau pažiūrėjus, reiškia, kad diskutuojama, kaip apskritai fenomenologiškai gali būti atverta dėmesio problematika. Kol kas nėra patenkinamai išspręstas pačios fenomenologinės prieigos prie dėmesio ir pirminio dėmesio apibrėžimo klausimas. Polemika skleidžiasi keliose plotmėse (dėmesio ir abstrakcijos santykio eksplikacijoje, dėmesio ir fenomenologinės redukcijos santykio išsklaidoje, dėmesio ir refleksijos modelio išaiškinimo problematikoje), tačiau kaitriausias diskusijų židinys: dėmesio ir intencionalumo santykio klausimas. Kritinėje literatūroje daugmaž sutariama, kad nuo viduriniojo filosofinės karjeros etapo, nuo *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizių*, Husserlis skyrė

dėmesio ir intencionalumo fenomenus, tačiau ankstyvoji Husserlio dėmesio samprata kelia daugiausia klausimų. Išskirtinos dvi pagrindinės polemikos pusės: pirmoji, neigianti ankstyvąjį Husserlį formulavus dėmesio sampratą kaip atskirą tyrinėjimų temą, nepriklausomą nuo intencionalumo tematikos (Depraz 2004, Dwyer 2007, Arvidson 2006, 2013); antroji, tvirtinanti, kad ankstyvasis Husserlis skyrė dėmesio ir intencionalumo fenomenus ir suvokė tai kaip (sąlyginai) atskiras fenomenologinių tyrinėjimų sritis (Bégout 2007, Wehrle 2010, Breyer 2011, Нечаев 2012).

**Metodika.** Disertacijoje išaiškėja, kad pastaroji ginčo pusė įtikinamiau interpretuoja Husserlio dėmesio sampratą; nagrinėjant *Loginius tyrinėjimus, Suvokimą ir dėmesį* bei *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizes* parodoma kaip ir kokiam kontekste Husserlis bandė skirti dėmesio ir intencionalumo fenomenus. Šie veikalai atrinkti vadovaujantis problemine / polemine metodika, pagal kurią atranką praeina tik tie tekstai ir tos jų dalys, kuriose dėmesio tema yra *tiesioginė* fenomenologinio tyrimo tema ir pagrindinė problema arba kuriose Husserlio dėmesio aprašymas aštriausiai kontrastuoja su jo recepcija ir interpretacija nūdienėje fenomenologinėje polemikoje. Kitas fundamentalus atrankos kriterijus yra nulemtas bendro fenomenologijos recepcijos spektro, išsitemkusio tarp dviejų kraštutinių: „dogmatiškojo“, kuriame husserliškais terminais performuluojamas ir sisteminamas Husserlio filosofinis palikimas, ir hermeneutinio, kuris, kaip teigia Kristupas Sabolius, filosofinė problema paverčia patį fenomeno prasmės išaiškinimą (2012: 10). Disertacijoje, meta-analizės lygmenyje, siekiama išlaikyti pusiausvyrą tarp šių kraštutinių: atsirenkami tie Husserlio tekstai, kurie tiek leidžia tiksliausiai rekonstruoti paties Husserlio poziciją dėmesio klausimu (jos kilmę ir raidą; lygiagrečiai tam, iš kitos pusės, bendra Husserlio dėmesio sampratos visuma yra interpretuojama kaip implikuojanti galimybę pademonstruoti tokio selektyvumo būtinybę bent jau „dogmatiškam“ sisteminančiam tyrimui), tiek ir tie, kurie hermeneutiškai suprantami kaip vaisingiausi, *naujas* fenomenologinio dėmesio pažinimo kryptis atveriantys nurodymai, kuriuose regima pati fenomenologinio dėmesio sąvokos išaiškinimo prasmės

motyvacija. Lygiagrečiai tam apibendrinami atsirinktų Husserlio dėmesio tyrinėjimų rezultatai, siekiant išsamesnio fenomenologinės dėmesio teorijos vaizdo, ir šio apibendrinimo pagrindu originaliai plėtojami kai kurie dėmesio fenomenologijoje implikuoti dėmesio aprašymo kontūrai. Vadovaujantis hermeneutinio rato principu, laikomasi nuostatos, kad būtent šie Husserlio tekstai yra tos Husserlio fenomenologijos visumos *dalys*, kurios atveria kelią suvokti *bendrai* Husserlio dėmesio teorijos *visumai*; ir, priešingai, kad Husserlio dėmesio sampratos *visuma* pirmiausia nurodo į *paskiras* teorinio dėmesio suvokimo problemas, nagrinėtas būtent šiuose tekstuose. Taip pat disertacijoje Husserlio dėmesio samprata sisteminama mėginant išlaikyti pusiausvyrą tarp chronologinio ir probleminio pjūvių. Į fenomenologinių dėmesio tyrinėjimų avangardą išsiveržia tie patys minėti trys Husserlio darbai bei jų *eiliškumo prasmės interpretacija*, eiliškumo, kuris iš esmės juda lygiagrečiai tiek chronologiniu, tiek konceptualiniu požiūriu. Klausama, ką, bendru požiūriu, apie dėmesį atskleidžia šie Husserlio darbai ir pats jų eiliškumas? Kokia yra Husserlio dėmesio teorijos kilmė ir genezė? Kokia yra šios raidos prasmė?

**Tyrimo objektas:** Husserlio dėmesio samprata, jos raida ir genezė (virsmas), dėmesio fenomenologijos kaip atskiros fenomenologinių tyrinėjimų krypties formavimasis. Kaip minėta, metodiškai ir sąmoningai tyrimo objektu yra pasirenkami trys Husserlio tekstai, nes jie yra kertiniai darbai, kuriuose svarstoma dėmesio problematika ir atsiskleidžia jos genezė. Šis pasirinkimas daromas suvokiant tokio selektyvumo pasekmes: kažkas reikšmingo būtinai lieka nuošalyje; Husserlio tekstų masyve, galimai, esama paskirų teiginių, kurie prieštarauja vienai ar kitai šios disertacijos analizės prielaidai, išvadai, tezei ir t.t. Tačiau taip pat sąmoningai suvokiama, kad toks selektyvumas *mėgdžioja*, mėgina atitikti pačią selektyvią dėmesio prigimtį: *išskirti* kažką kaip šiame suvokimo momente *svarbesnio* nei kažkas kitas. Šis selektyvumas atitinka ir Husserlio *Suvokime ir dėmesyje* apibrėžtą dėmesio dalumą ir šio dalumo lemiamą suvokimo aiškumo skirtumų spektrą: kuo daugiau dalykų siekiama įtraukti į vieną domėjimosi judesį, tuo labiau menksta šių dalykų

suvokimo aiškumas. Tad, siekiant fenomenologinės dėmesio sampratos aiškumo, tenka apsiriboti trimis stambiais Husserlio veikalais, kuriuose išsamiausiai plėtojama fenomenologinė dėmesio problematika. Trimis ne todėl, kad tai yra kokia nors dėmesio dalumo riba ar todėl, kad trejetui Vakarų kultūrinėje tradicijoje yra teikiama kokia nors simbolinė reikšmė, o todėl, kad, vadovaujantis Okhamo skustuvo principu, šie darbai išskyla ir išlieka kaip tie, kurių bent vieno pašalinimas sugriautų visą huserliškos dėmesio sampratos sistemą. Pavyzdžiui, *nurėžę Loginių tyrinėjimų analizę*, neteksime fenomenologinės prieigos prie dėmesio problematikos kilmės ir abstrakčios dėmesio sąvokos išaiškinimo būtinybės suvokimo, neteksime nuorodų, kaip tai siejasi su bendra fenomenologine idealios reikšmės problematika; *nurėžę Suvokimą ir dėmesį*, neteksime esminių huserliškų šios idealios dėmesio sąvokos reikšmės problemos sprendimo gairių ir esminių dėmesio tematikos sąsajų su fenomenologine lūkesčio dimensija kontūrų; be *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizių* negalėsime pademonstruoti huserliškos dėmesio sampratos raidos ir virsmo iš ankstyvosios į vėlyvąją, taip pat iškils problemų, atsakant į pagrindinę Husserlio fenomenologinės dėmesio sampratos kritiką dėl jos egologiškumo (Gurwitsch 2010: 263-264) arba dėl fenomenologinės prieigos prie konteksto, kaip tyrimo *temos*. Joks kitas Husserlio tekstas neatlaiko tokios griežtos atrankos, tad nėra absoliučiai būtinas siekiant atskleisti huserlišką dėmesio sampratą. Čia turėtume numatyti prieštaraujančią poziciją, kuri tvirtintų *Europos mokslų krizėje* išdėstytos horizonto sampratos reikmę aiškinant Husserlio dėmesio teoriją. Tenka su šiuo teiginiu sutikti ir dar kartą pareikšti, kad šioje disertacijoje nesiimama plačiai tyrinėti horizontų problematikos, nes tyrimo tikslas yra veikiau Husserlio dėmesio teorijos kilmė ir genezė, nei vėlyviausia, paskutinioji jos fazė. Be to, horizonto ir dėmesio dimensijų sankirta ir prasminė konfigūracija anticipacijos ir patyrimo sintezėje buvo pakankamai išsamiai atskleista *Analizėse*, o, bendrai žvelgiant, horizontų problematika susilaukė kur kas daugiau tyrinėtojų ir kritikų dėmesio, nei Husserlio fenomenologinė dėmesio teorija. Greta to vėlyvoji huserliška

dėmesio samprata, kiek ji atsiskleidžia iš horizontų problematikos perspektyvos, yra puikiai išdėstyta Sauliaus Geniušo monografijoje (2012).

**Tyrimo problema:** kokiomis filosofemomis Husserlis apibrėžė dėmesio fenomeną, kaip šis apibrėžimas kito, ir kaip Husserlis suprato dėmesio ir intencionalumo santykį.

**Darbo tikslas:** pateikti sistemišką Husserlio dėmesio sampratos raidos eksplikaciją.

**Uždaviniai:**

- Išskleisti ankstyvąją Husserlio fenomenologijos dėmesio problematiką, sutelkiant dėmesį į *Loginiuose tyrinėjimuose* gvildinamus kontekstus ir svarstymo metodiką. Tam reikės: atskleisti, kaip logikos mokslo tapatybės klausimas veda prie idealios reikšmės sampratos, prie išraiškos reikšmės analizės, prie okazionalių išraiškų reikšmės problematikos, prie idealių reikšmių ir abstrakcijos sampratos klausimo, o tuomet – prie fenomenologinės dėmesio problematikos ir idealios dėmesio sąvokos reikšmės klausimo; pademonstruoti kaip ir kodėl *Loginiuose tyrinėjimuose* suformuluota preliminari, statiška dėmesio kaip intencionalumo modifikacijos samprata.
- Fiksuoti Husserlio dėmesio teorijos evoliuciją nuo *Loginių tyrinėjimų* prie *Suvokimo ir dėmesio*. Tam reikės: atskleisti *Suvokimo ir dėmesio* tekste esančią suvokimo sampratą ir parodyti dėmesio suvokimo specifiką, analizuojant skyrius apie dėmesį, išryškinti idealios dėmesio reikšmės kaip grynojo teorinio intereso sampratą, išsiaiškinti Husserlio formuojamą intencionalumo ir dėmesio fenomenų santykį, parodyti pagrindines šių fenomenų skirties apibrėžtis *Suvokime ir dėmesyje*; kartu su Husserliu dėmesį susieti su originalios laiko sąmonės tematika, konkrečiai, su lūkesčio fenomenologine dimensija.
- Apibrėžti tolesnę Husserlio dėmesio sampratos raidą iki viduriniojo ir vėlyvojo periodų nuo *Suvokimo ir dėmesio – Aktyvių ir pasyvių sintezių analizių* link. Tam reikės: išsiaiškinti trijų dėmesio dimensijų (temos, konteksto, ribos) formuluotę, atskleisti dėmesio konteksto dimensijos



temizavimo problemą ir įvertinti huserlišką jos sprendimą, pademonstruoti, kaip plėtojasi dėmesio ir lūkesčio tematikų sankloda ir kaip ši plėtra užbaigia ankstyvąjį Husserlio dėmesio sampratos raidos etapą.

***Ginamieji teiginiai:***

1. Husserlio dėmesio sampratai atskleisti būtini trys pagrindiniai veikalai, kuriuose esmingai nagrinėjama dėmesio problematika: *Loginiai tyrinėjimai, Suvokimas ir dėmesys* bei *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizės*.
2. *Suvokimas ir dėmesys* laikytinas reikšmingiausiu Husserlio darbu, skirtu dėmesio sampratai.
3. *Ankstyvoji Husserlio dėmesio samprata Loginiuose tyrinėjimuose ir Suvokime ir dėmesyje* pasižymi raida nuo statiškos (dėmesį suvokiant kaip intencionalumo modifikaciją ar tapatinant su intencionalumu) prie dinamiškos (dėmesį suvokiant kaip fenomeną, skirtingą nuo intencionalumo, ir siejant jį su lūkesčio fenomenologine tematika).
4. *Brandžiosios Husserlio dėmesio sampratos pradžia* fiksuotina *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizėse*; esminės jos gairės – lūkestis ir išpildymas – buvo implikuotos anksčiau, *Suvokime ir dėmesyje*, tačiau Husserlio dėmesio sampratos virsmas iš ankstyvosios į vėlyvąją sietinas su lūkesčio dimensijos gelmės suvokimo plėtra *Analizėse*, atskleidžiant plačius būsimo suvokimo anticipacijų scenarijų tinklus, kurie įtakoja teminę dėmesio kreiptį.

***Literatūros, šaltinių ir darbo struktūros apžvalga.*** Darbo struktūra atitinka trijų pagrindinių išsikeltų uždavinių eiliškumą. Dėl jau išdėstytų priežasčių, disertacijoje nagrinėjami trys pagrindiniai Husserlio veikalai originalo kalba, kuriuose jis formuluoja dėmesio fenomenologiją: *Loginiai tyrinėjimai* (1901; 1975, 1984), *Suvokimas ir dėmesys* (2004) ir *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizės* (1966). Kiti Husserlio veikalai, kuriuose, nors ir prabėgomis, bet kiek žymiau pasirodo dėmesio tematika yra: *Idėjos apie grynąją fenomenologiją ir fenomenologinę filosofiją* (1984), čia dėmesys iškyla kaip intencionalumo modifikacija ir yra suvokiamas statišškai, kaip

rigidiška pirmenybės suvokimo struktūra, *Idėjų* lygmens dėmesio samprata iš esmės yra analogiška *Loginių tyrinėjimų* dėmesio deskripcijai ir jos probleminėms sankirtoms; *Formalioji ir transcendentalioji logika* (1976), kuriame dėmesio tematika pasitelkiama euristiškai vedant analogiją tarp kalbai reikšmę teikiančios sąmonės sutelktumo ir stebėjimui reikšmę teikiančio dėmesio temizavimo koncentracijos; *Apie vidinio laiko sąmonės fenomenologiją* (1991), kur dėmesio tematika pasirodo esminėje savo sampnyoje su lūkesčio dimensija, tačiau probleminis vaizdas čia brėžiamas iš fenomenologinės laiko problematikos perspektyvos, o dėmesio samprata talkina kaip pagalbiniė tematika; *Europos mokslų krizė ir transcendentalinė fenomenologija* (1954) tiesiogiai nenagrinėja dėmesio teminės kreipties problematikos, tačiau išsamiai aprašinėja plačiausius horizonto-intencionalumo akiračius, kurie Husserlio siejami su trečiojo plano dėmesio patirties sritimi, išskirta *Analizėse*. Dar kartą motyvuojamas trijų pagrindinių tekstų pasirinkimas, nes šie tekstai atlieka ar bent implikuoja viską, ką apie dėmesį iš esmės artikuluoja kiti čia minėti veikalai.

Pirmieji du skyriai yra skirti fenomenologinės dėmesio tematikos kilmei ir šios kilmės kontekstui nustatyti; pirmajame skyriuje, nagrinėjant *Loginius tyrinėjimus*, atveriamą dėmesio klausimo kilmę sąsajoje su pirminėmis idealių reikšmių teorijos artikuliacijomis; antrajame skyriuje svarstoma fenomenologinės prieigos prie dėmesio problema, ieškoma preliminarų dėmesio apibrėžimo, atskleidžiančio *Loginių tyrinėjimų* etapo huserlišką dėmesio sampratą.

Trečiajame skyriuje nagrinėjamas *Suvokimas ir dėmesys*, pateikiama dėmesio teorijai būtina preliminari suvokimo fenomeno analizė, interpretuojama teorinio intereso kaip idealios dėmesio reikšmės pagrindo samprata, parodoma Husserlio dėmesio teorijos evoliucija, kaip Husserlis atskiria intencionalumo ir dėmesio fenomenus, kaip dėmesio samprata imama formuluoti vartojant originalios laiko sąmonės fenomenologijos filosofemas – lūkesčio ir išpildymo sąvokas. Pateikiamas šią evoliuciją atspindintis fenomenologinis dėmesio apibrėžimas.

Ketvirtajame skyriuje nagrinėjamos *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizės*, formuluojama fenomenologinės prieigos prie konteksto problema, demonstruojama, kaip plėtojasi fenomenologinė dėmesio samprata sąryšyje su lūkesčio tematika, atskleidžiamos čia plėtojamose tolesnės dėmesio ir intencionalumo skirtys, analizuojama dėmesio ir akivaizdumo fenomenų sankloda bei dėmesio pertrūkio laikinės apibrėžtys.

Disertacijoje pasitelkiami svarbiausi veikalai, skirti būtent fenomenologinei dėmesio sampratai (be paties Husserlio darbų): Arono Gurwitschiaus monografija *Sąmonės laukas: tema, teminis laukas ir riba* (2010), kuriame autorius plėtoja dėmesio dimensijų skirtis į temos, teminio lauko ir ribos fenomenologinius aprašymus, kritikuoja empiristinę dėmesio sampratą ir Husserlio egologinę sąmonės ir „endogenišką“ dėmesio teoriją, ryškina autochtonišką sąmonės lauko organizacijos kilmę, nesiremdamas itin svarbiais Husserlio darbais šia tema (*Suvokimu ir dėmesiu* bei *Pasyvių ir aktyvių sintezių analizėmis*); Bernhardo Waldenfelso monografija *Dėmesio fenomenologija* (2004), priešingai, nagrinėja dėmesio fenomeną jo santykiyje su svetimybės išiktimi, kaip tematiką, leidžiančią fenomenologiškai kalbėti apie egologinio solipsizmo peržengimą išikties patirtyje ir intersubjektivume: Waldenfelsas plėtoja labai reikšmingą technologinę dėmesio fenomeno charakteristiką, tačiau taip pat nesiremia *Suvokimu ir dėmesiu*; Sveno P. Arvidsono monografija *Dėmesio sfera: kontekstas ir riba* (2006) tęsia Gurwitschiaus pradėtą darbą: formuluojama trimatė dėmesio sferos samprata, remiantis *Pasyvių ir aktyvių sintezių analizėmis* reabilituojama Gurwitschiaus kritikuota Husserlio pozicija dėl trinarės dėmesio dimensijos sampratos, vis dėlto Arvidsono darbe taip pat stinga *Suvokimo ir dėmesio* studijų, todėl regimas ne iki galo adekvatus Husserlio formuluotų intencionalumo ir dėmesio santykių vaizdas; Thiemo Breyerio darbas *Dėmesingumas ir intencionalumas. Fenomenologinės-kognityvinės dėmesio teorijos pagrindai* (2011) yra vienintelis didesnės apimties fenomenologijos darbas, plačiau analizuojantis *Suvokimą ir dėmesį* ir dėl to adekvačiai regintis dėmesio ir intencionalumo skirties problematiką: Breyeris interpretuoja dėmesio fenomenologijos,

dėmesio ekonomikos ir kognityvinių mokslų dėmesio teorijų sankirtą kaip programinę interdisciplininių studijų tematiką.

Be šių esminių dėmesio fenomenologijos darbų taip pat paminėtini: Maurice'o Merleau-Ponty veikalas *Suvokimo fenomenologija* (2005), kurio skyriuje apie dėmesį Merleau-Ponty kritikuoja pagrindines modernias (sensualistinę ir intelektualistinę) dėmesio sampratas, formuluoja dinamišką fenomenologinę įkūnyto dėmesio teoriją, aprašančią dėmesį santykyje su sprendimo aktu, dėmesys apibrėžiamas kaip *pasirengimas-patirti*; Sauliaus Geniušo monografija *Horizonto kilmė Husserlio fenomenologijoje* (2012), kurioje dėmesys nėra pagrindinė tematika, tačiau dėmesio konteksto ir ribos dimensijų tyrimas yra įtraukiamas į horizonto sąmonės problematiką, sprendžiama reikšminga fenomenologinės prieigos prie šių sričių problema, formuluojama vėlyvojo Husserlio dėmesio sampratos raidą atspindinti horizonto sąmonės teorija, taip pat interpretuojama bei artikuluojama fenomenologinė okazionalių išraiškų samprata.

Be stambesnių veikalų paminėtini šie dėmesio fenomenologijai skirti straipsniai: Arvidsono *Dėmesio fenomenologijos link* (1996), kuriame fenomenologiškai kritikuojama psichologijoje nusistovėjusi dėmesio kaip šviestuvo (prožektoriaus – *flashlight*) metafora, siūloma Gurwitschiaus fenomenologijos pagrindu peržiūrėti empirinių dėmesio tyrinėjimų prieigas; Natalie Depraz savo straipsnyje *Kur yra dėmesio fenomenologija, kurią Husserlis ketino atlikti? Transcendentalinis pragmatiškai-orientuotas dėmesio aprašymas* (2004) – tapdama pagrindine šios disertacijos pozicijos oponente – tvirtina Husserlį nuosekliai neformulavus dėmesio teorijos kaip pagrindinės tyrimo temos: Depraz dėmesį apibrėžia statiškai-pragmatiškai kaip intencionalumo *praxis* modifikaciją; Danielio J. Dwyerio straipsnyje *Husserlio psichologinių dėmesio ir apercepcijos sąvokų pritaikymas* (2007) tvirtinama, kad iš psichologijos pasiskolintai dėmesio sąvokai interpretuoti Husserlis pasitelkė intencionalumo schematiką; Bruce'o Bégout darbas *Husserlis ir dėmesio fenomenologija* (2007) argumentuotai skelbia ankstyvąjį Husserlį suvokus dėmesio ir intencionalumo skirtį, nes kitaip bendroji sąmonės tematika

būtų buvusi redukuota į dėmesio problematiką; Ganderio straipsnyje *Apie dėmesį: nuo fenomenologinės analizės socialinio dėmesio etinio supratimo link* (2007) aktualizuojama dėmesio apibrėžimo problema dėmesio ekonomikos teorijų kontekste; Cavalcante-Schuback darbas *Dėmesio pažinimas* (2009), kuriame formuluojama svari dėmesio kaip pasirengimo-patirti samprata, siejant tai su lūkesčio tematika, dėmesio tematika suvokiama kaip viena pagrindinių ankstyvojo Husserlio tyrinėjimo krypčių; Marenos Wehrle straipsnyje *Patyrimo normatyvumas – E. Husserlio normalumo ir dėmesio santykio refleksijos* (2010) taip pat demonstruojama kaip ankstyvasis Husserlis plėtojo dėmesio tematiką, skirdamas ją nuo intencionalumo ir ėmė dėmesio analizėms taikyti genetinę prieigą; Andrejaus Nečajaev (Нечаев) straipsnis *Dėmesio fenomeno vieta Husserlio Loginiuose tyrinėjimuose: abstrakcija ir intencija* (2012), kuriame autorius nagrinėja Husserlio ginčą su empiristine abstrakcijos teorija ir pagrįstai argumentuoja, kad ankstyvoji Husserlio dėmesio samprata remiasi apimties (*das Aufgehen*) charakteristika ir tuo skiriasi nuo intencionalumo sampratos; Wehrle ir Breyerio straipsnis *Dėmesio horizonto matmenys: fenomenologinė patyrimo kontekstualumo ir įprastumo studija* (2016) reprezentuoja dabartinę, „pažangiausią“ dėmesio tyrinėjimų raidos fazę (tiek Husserlio teorijos recepcijos, tiek naujausių fenomenologinių *breakthroughs* atspindėjimu dėmesio fenomenologijoje požiūriu), kurioje dėmesys suvokiamas kaip įvairialypiai tarpininkaujantis tarp aktyvių ir pasyvių dimensijų (kuri daugiau mažiau, dera su Waldenfelso (2004) pozicija), Wehrle ir Breyerio dėmesio fenomenologija yra itin artima šios disertacijos pozicijai; Sebastiano Lufto straipsnis „*Gražiausi perlai*“: *spekuliatyvios mintys apie dėmesio fenomenologiją (su Husserliu ir Goethe)* (2017) yra nedidelis dėmesio fenomenologijos „perlas“, kuriame plačiau nagrinėjamas, kaip autorius teisingai teigia, esminis Husserlio veikalas šia tema – *Suvokimas ir dėmesys*, straipsnyje dėmesys lokalizuojamas tarp aktyvios sintetinės sąmonės ir pasyvaus suvokimo, aprašomas kaip esminis genetinės fenomenologijos sampratos raktas.

Lietuvoje griežtai dėmesio fenomenologijos požiūriu reikšmingesni šie darbai: Vosylius Sezemano *Gnoseologija* (1994), kurioje artėjama prie genetinės fenomenologijos analizės gelmės, aprašant pažinimo savi-kritiškumo ir dėmesio dinamiką analogiškai fenomenologiniam dėmesio kaip anticipacijos ir patyrimo sintezės aprašymui; Vytauto Pivoriaus *E. Husserlio fenomenologinė asmenybės samprata: filosofiniai pagrindai ir istorinis likimas* (1989), kur autorius interpretuoja Husserlio intencionalumą kaip maksimalią bet kokio aiškinimo ribą, tačiau, nepaisant to, neleidžiančią redukuoti įvairių prasmę kuriančių supratumo tipų (percepcinio, teorinio) vieno į kitą; Zenono Norkaus straipsnis *Grynoji sąmonė be „Aš“ A. Gurvičiaus fenomenologijoje* (1989), kuriame autorius tyrinėja Gurwitschiaus ir Husserlio pozicijų išsiskyrimą subjekto tapatybės problemos klausimu, o viena esminių šios polemikos ašių yra fenomenologinės dėmesio sampratos „egologiškumo“ problema; Arūno Mickevičiaus straipsnis *E. Husserlis: fenomenologinė laiko tyrimo specifika ir struktūra* (1995), kuriame interpretuojamos fenomenologinės laiko-sąmonės charakteristikos, Husserlio formuluotos sinchroniškai su *Suvokimo ir dėmesio* paskaitomis; Nerijaus Mileriaus straipsnis *R. Descartes'o ir I. Kanto įprasmintos refleksijos sąvokos pagrindų permąstymas transcendentalioje E. Husserlio fenomenologijoje* (1996), nagrinėjantis Husserlio sprendimus epistemologinio solipsizmo įveikai, Husserlišką prieigą prie transcendentalinės refleksijos problematikos ir jos išgryninimo redukcija procedūrų; Mintauto Gutausko straipsnis *Svetimybės patirtis: B. Waldenfels'o fenomenologija ties fenomenologijos riba* (2004) tiria responsyviosios fenomenologijos formuluojamą svetimybės kaip „prieinamos neprieinamybės“ tematiką, kurioje vienas esminių sąmonės responsyvumo aspektų Waldenfelsui yra spontaniška dėmesio kreiptis; išskirtinai reikšmingas Daliaus Jonkaus straipsnis *Intencionalumo struktūra ir genezė Husserlio fenomenologijoje* (2008) tiria ankstyvąją intencionalumo sampratos raidą, tvirtinama, jog statiškoje intencionalumo sampratoje jau yra implikuotos jos genetinio pratęsimo galimybės, kas šioje disertacijoje demonstruojama ankstyvojoje fenomenologinės dėmesio problematikos raidoje; straipsnyje

*Subjektyvumas, savipatirtis ir anonimiškumas* (2013) Jonkus aiškina tiesioginės savi-patirties ir jos refleksijos sąrangą tuo artėdamas prie fenomenologinės dėmesio objekto ir objektyvuojančio dėmesio refleksijos tematikos, Husserlio plėtos *Suvokime ir dėmesyje*; Kristupo Saboliaus *Įnirtingas miegas: vaizduotė ir fenomenologija* (2012) plėtoja pasyviųjų sintezių kūrybiškos, vaizduotiškos produkcijos pasyvumo ir schematizmo matmenis; Ernestos Molotokienės straipsnis *Stebinių tipai ir reikšmė Husserlio fenomenologijoje* (2012) plėtoja vertingą Husserlio *Anschauung* sąvokos kilmės analizę, šios filosofijos vertimo į lietuvių kalbą problematiką; Danutės Bacevičiūtės straipsnis *Fenomenologinės pratybos, arba dar kartą apie mėginimus aprašyti pirmąją laiko patirtį* (2012), kuriame autorė svarsto refleksijos nukreiptumą į gyvąją dabartį, refleksijos savivokos šerdį ir prieina iš esmės dėmesio fenomenologijai analogiškos nuostatos, jog pati fenomenologinė filosofija suvoktina kaip į budrų gyvenimą kreipiančios refleksijos pratybos; Algio Mickūno straipsnis *Intencija ir pėdsakas* (2017) subtiliai plėtoja pasyviųjų sintezių tematiką, demonstruodamas lietuvių kalbos galimybes išreikšti fenomenologiniams pasyvaus sąmoningumo subtilybių raiškos niuansams, atskleidžia neegologinę pasyviųjų sintezių lygmens konfigūraciją.

Bendrai kalbant, fenomenologinė dėmesio tematika yra pakankamai gausiai tyrinėta, tačiau su šia gausa kontrastuoja tai, kiek palyginus mažai yra įsisavintas pagrindinis Husserlio veikalas šia tema: vos keli darbai kol kas yra atkreipę dėmesį į *Suvokimą ir dėmesį*. Tai, suprantama, paaiškinama tuo, kad šis darbas išleistas vokiečių kalba tik 2004 metais. Vis dėlto pastaruoju metu suintensyvėjusios šio teksto studijos byloja apie šios disertacijos aktualumą.

Disertacijoje be pagrindinių šaltinių remiamasi Husserlio veikalais: *Europos mokslų krizė ir transcendentalinė fenomenologija* (1954), *Formalioji ir transcendentalinė logika* (1974), *Idėjos apie grynąją fenomenologiją ir fenomenologinę filosofiją* (1976), *Fantazija, vaizdo-sąmonė, atmintis. Apie intuityvios reprezentacijos fenomenologiją* (1980); *Apie vidinio laiko sąmonės fenomenologiją* (1991), *Kartėžiškosios meditacijos* (2005); straipsniais

*Atsakymas mano loginio psychologizmo atmetimo kritikai* (1977a) ir *Loginių tyrinėjimų užduotis ir reikšmė* (1977b).

Argumentacijos eigoje platesniam kontekstui įgyti remiamasi šiais darbais: Bradley straipsniu *Ar yra kokia nors ypatinga dėmesio veikla?* (1886); Williamo James'o *Psichologijos principais* (1999); Doriano Cairnso straipsniu *Keli Husserlio Loginių tyrinėjimų rezultatai* (1939), veikalu *Edmundo Husserlio filosofija* (2013); Gurwitschiaus straipsniu „*Okazionalių išraiškų*“ teorijos metmenys (1977); Dallaso Willardo straipsniu *Loginio psychologizmo paradoksas: Husserlio išėitis* (1977); Paulio Natorpo straipsniu *Apie logikos metodo klausimą Edmundo Husserlio Įvade į grynąją logiką* (1977); Richardo Rorty *Filosofija ir gamtos veidrodys* (1980); remiamasi Jameso G. Harto straipsniu *Konstitucija ir nuoroda Husserlio fenomenologijos fenomenologijoje* (1989) aptariant Husserlio pozicijos ir tradicinio savimonės refleksijos modelio santykio problematiką; Arūno Sverdiolo tekstu *Steigtis ir sauga. Kultūros filosofijos etiudai* (1996); Thomo Nenono straipsniu *Du pagrindimo modeliai Loginiuose tyrinėjimuose* (1997); Dano Zahavi straipsniu *Vidinė laiko sąmonė ir iki-reflektyvi savimonė* (2003); Tomo Sodeikos darbu *Apie teksto kaip prasmės medijos ribas Husserlio fenomenologijoje ir šv. Ignaco Lojolos „Dvasinėse pratybose“* (2004); taip pat pasinaudojama analitikų Hermano Cappeleno ir Ernesto Lepore išraiškos indeksyvumo testu, pateiktu straipsnyje *Neįtikėtina pasaka: ginant semantinį minimalizmą ir kalbos aktų pliuralizmą* (2004); solidžia ir reikšminga analitiko Christopherio Mole monografija *Dėmesys yra kognityvinis unisonas* (2011); Dagfinno Føllesdalo straipsniu *Husserlio redukcijos ir jų vaidmuo jo fenomenologijoje* (2006); Arvydo Šliogerio veikalu *Būtis ir pasaulis* (2006); Mariaus Povilo Šaulausko straipsniu *Moderniosios epistemologijos solipsizmas ex principio interno. Metafilosofinis agneologijos svarstymas* (2012); remiamasi Albino Plėšnio ir Šaulausko straipsniu *Frege's Bedeutung kaip reikšmė ir kaip nurodymas* (2017), kuriame autoriai svarsto *Bedeutung* filosofijos vertimo ir recepcijos problematiką analitinėje filosofijoje (tiek Lietuvoje, tiek svetur), atsižvelgdami ir į tai, kaip



šià sąvokà vartojo Husserlis, siūlo vertingas šios esminės sąvokos vertimo į lietuvių kalbą strategijas.

***Darbo naujumas ir reikšmė.*** Tai yra pirmasis dėmesio filosofinei analizei skirtas darbas Lietuvoje. Tarptautiniu mastu reikšminga ir disertacijoje plačiai išskleista kol kas menkai tyrinėto, tačiau esminio Husserlio veikalo dėmesio tema *Suvokimas ir dėmesys*, analizė. Plėtojamos šio veikalo nubrėžtos fenomenologinių analizių kryptys. Ši analizė leidžia pagrįstai pademonstruoti kaip ir kokiame kontekste ankstyvasis Husserlis skyrė dėmesio ir intencionalumo fenomenus. Disertacijos mokslinis indėlis apima: okazionalių išraiškų sampratos ir ankstyvosios dėmesio fenomenologijos sankirtos eksplikaciją *Loginiuose tyrinėjimuose*, kritinę statiškos dėmesio kaip intencionalumo modifikacijos sampratos ir jos konteksto analizę, šios sampratos trūkumų išryškinimą ir šios sampratos evoliucijos būdų (implikuotų pačioje dėmesio problematikoje) atskleidimą; universalių dėmesio turinių tyrinėjimus analizuojant *Suvokimą ir dėmesį*, kurie leidžia pateikti fenomenologinį dėmesio apibrėžimą ir orientuoja dėmesio fenomenologiją universalių dėmesio turinių tyrinėjimų kryptimi, leidžia suformuluoti originalią grynojo teorinio intereso kaip teoriškai auto-reflektyvaus dėmesio sampratą; disertacijoje išplėtojama originali „užslėpto dėmesio“ fenomeno analizė, kurioje atveriamas reikšmingas *teminės dėmesio laisvės* problematika, ryškinamos šios laisvės ribos ir šios problematikos persipynimas su Lietuvoje pagreitį įgyjančiais vaizduotės tyrinėjimais; remiantis šiomis formuluotėmis artikuliuojamas originalus argumentas, papildomai grindžiantis poziciją, kad esama esminio skirtumo tarp dėmesio ir intencionalumo fenomenų; *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizėse* atrandama reikšminga fenomenologinės prieigos prie konteksto problema, išryškinimas kol kas neprilygstamas netiesioginis (pasyvusis) huserliško sprendimo būdas, pagrįstas originalios laiko sąmonės samprata; plėtojama Husserlio pasyviųjų lūkesčio sintezių tematika, demonstruojant, jog sąmonė genetiškai ne tik anticipuoja būsimo patyrimo vektorius ir jų išpildymo būdus, bet ir kartu numato save kaip būsima (ne)dėmesingą ir būsima reflektivią; pateikiama originali fenomenologinė

dėmesio ir akivaizdumo fenomenų sankirtos interpretacija bei formuluojama dėmesio fenomenologijoje nauja dėmesio *pertrūkio* analizių tematika. Iš kitos pusės, bendrai fenomenologinei intencionalumo sampratos plėtotei taip pat vertingas intencionalumo sąvokos demarkacijos nuo dėmesio tematikos, pačios dėmesio tematikos išgryninimo, projektas.

# I. TEORINIO LOGIKOS PAGRINDO KLAUSIMAS *LOGINIUOSE TYRINĖJIMUOSE* IR DĖMESIO FENOMENOLOGIJOS UŽUOMAZGA

## 1.1. Logikos mokslo tapatybės klausimai *Loginiuose tyrinėjimuose*

Ižanginė fenomenologinių dėmesio tyrinėjimų pakopa reikalauja kartu su Husserlio *Loginiais tyrinėjimais* korektiškai atverti fenomenalios patirties stebėjimo akiratį, tačiau šį kartą taip, tarsi, regėdami čia besiskleidžiančią fenomenologinę nuostatą, labiausiai būtume susidomėję pačiu dėmesiu. Turime *pakartoti* Husserlio įžengimą į fenomenologiją tam, kad patys įsitikintume idealia fenomenologinės nuostatos reikšmės tapatybe ir būtume tikri, kad apie dėmesį mąstome fenomenologiškai. *Pakartojimas* čia nėra bereikalingas jau nuveikto darbo dirbimas iš naujo, o, priešingai, kyla iš pačios fenomenologinių nuostatų šerdies – idealios reikšmės teorijos, pasak kurios, idealia ir tapačia sprendimo (pavyzdžiui, Pitagoro teoremos) reikšme įsitikiname šį sprendimą pakartodami laikiniu požiūriu naujuose sprendimo aktuose. Anot Bernharo Waldenfels: „Pakartojimas *padaro tapačiu tai, kas nėra tapatu*. Šia prasme pakartojimas reiškia keičiantį pakartojimą, „sugrįžimą kaip tapataus to, kas nėra tapatu.“ (Waldenfels 2000: 114) Siekdami atskleisti, kaip dėmesio tematika turėtų atsiverti fenomenologiniam žvilgsniui, turime atidžiai pasekti tai, kaip dėmesio klausimas vėrėsi Husserliui *Loginiuose tyrinėjimuose* ir toliau. Pamatysime, kad dėmesio problematika užsimezga kartu su kertinėmis fenomenologinėmis nuostatomis ir kryptingai plėtojasi su pirminėmis ir pagrindinėmis fenomenologinėmis tematikomis. Dėmesys bus išryškintas kaip vienas iš šaltinių, iš kurių, kaip sako Husserlis, išteka loginių sąvokų reikšmės.

*Loginių tyrinėjimų* (1901; 1975) įžangoje Husserlis identifikuoja pagrindinę šių tyrinėjimų problemą ir siekius: „Tolesnis Tyrinėjimas tikisi

išaiškinti tai, kad ir visa ankstesnė logika, ir dabartinė, ypač psichologija grįsta logika patenka į minėtus pavojus: per netikslią teorinių principų interpretaciją ir iš to kylantį tyrinėjimo laukų supainiojimą, loginio pažinimo plėtra tampa smarkiai suvaržyta.“ (Husserl 1975: 22)

Toliau Husserlis suformuluoja pagrindinius tradicijoje nusistovėjusius logikos mokslo demarkacijos nuo kitų mokslų klausimus. Kitaip tariant, klausimus vidujai siejamus logikos mokslo tapatybės klausimo:

- 1) Ar logika yra teorinė, ar praktinė disciplina (technologija)?
- 2) Ar ji nepriklausoma nuo kitų mokslų, ypač nuo psichologijos ir metafizikos?
- 3) Ar logika yra formali disciplina ir turi reikalą tik su teorinio žinojimo forma, ar taip pat turi atsižvelgti į žinių turinį?
- 4) Ar jai būdingas demonstratyvus *a priori*, ar induktyvus, empirinis žinojimas? (Husserl 1975: 22-23)

Šie klausimai tarpusavyje taip susiję, kad, anot Husserlio, turėti poziciją nors vienu iš šių keturių klausimų reiškia bent iš dalies numanyti atsakymą ir į kitus tris. Iš tiesų, Husserliui atrodo, kad čia galimos dvi stovyklos: pirmoji, teigianti logikos nepriklausomybę nuo kitų disciplinų, logikos formalumą ir teorinį jos pobūdį; antroji, kuri nurodytų logikos priklausomybę nuo psichologijos ir taip užkirstų kelią grynai formaliam logikos suvokimui, nes logiką laikytų praktine disciplina ar technologija.

Tačiau čia pat Husserlis pareiškia, kad neketina veltis į šias tradicines diskusijas, o siekia išryškinti esminius principus, kuriais remiasi kiekviena iš minėtų stovyklų (Husserl 1975: 23).

Husserlis numato, kad skirtingai suprasti logiką, pavyzdžiui, priklausant vienai iš nesutariančių ginčo dėl logikos tapatybės pusių, reiškia skirtingai suvokti patį mokslą arba tai, kas mokslą daro mokslišku. Dėl to Husserlis visų pirma imasi aiškintis, kokia loginė forma būdinga bendriausiems ir pamatiniams moksliniams teiginiams – dėsniams.

Taigi Husserlis išskiria tris pamatines mokslinio samprotavimo savybes, kurios leidžia logiką suvokti kaip universalią, visiems mokslams galiojančią, formalaus samprotavimo teoriją.

1) Moksliniai sprendiniai yra formalūs, tai reiškia – turi stabilią, fiksuotą formą, kuri nekinta priklausomai nuo sprendimo turinio (Husserl 1975: 32). Pavyzdžiui, Pitagoro teoremos išsklaida negali prasidėti nuo bet kokių mūsų turimų žinių pasirinktų atsitiktinai; taip pat šios teoremos negalime nei papildyti kokiais nors teiginiais, nei kaip nors pakeisti, nes tokiu atveju prarasime teoremos teikiamą sprendinio akivaizdumą.

2) Moksliniai sprendiniai yra formuluojami kaip dėsniai. Sprendinys būtinai seka iš taisyklingos samprotavimo formos, jei teisingos šio samprotavimo prielaidos.

Anot Husserlio, kiekvienoje mokslinėje disciplinoje esama sprendinių, kurie turi silogizmo formą. Kiekvienu atveju, kuomet formuluojamas koks nors dėsnis ir jis taikomas paskiram atvejui, šis sprendinys įgyja formą: „kiekvienas A yra B, X yra A, tuomet X yra B.“ (Husserl 1975: 33) Pavyzdžiui, lygiagrečios tiesės nesikerta, o AB ir CD tiesės yra lygiagrečios, tuomet šios tiesės nesikerta.

3) Nėra mokslo, kuriame dėsniai nebūtų taikomi paskiriems atvejams (Husserl 1975: 34).

Šios trys bendrosios mokslinio samprotavimo savybės, mano Husserlis, reiškia, kad logika kaip bendriausia samprotavimo teorija gali pretenduoti į visuotinės mokslo teorijos vietą.

Husserlis teigia: „Šios samprotavimu prieitų tvirtinimų savybės, kurių išskirtinė reikšmė ištrūksta iš mūsų suvokimo, nes visi esame pernelyg mažai nusiteikę kasdienius dalykus paversti problemomis, yra akivaizdžiai susijusios su *mokslo galimybe* ir, dar daugiau, *mokslo teorija*.“ (Husserl 1975: 34-35) Čia matyti Husserlio pastanga nurodyti bendrą ir pamatinę kasdienio gyvenimo sprendimų ir mokslinių sprendimų logiką. Šis bendrumas kartu yra ir itin svarbios nuostatos, kuri vėliau tampa vienu fenomenologijos pagrindų, užuomazga. Šiame įvadiniame *Loginių tyrinėjimų* lygmenyje vaizdi ir viena

pagrindinių huserliškos minties strategijų: iškelti į apmąstymo šviesą tai, kas pačiame mąstymo veiksmo paslėpta. Mums čia reikšminga tai, kad šis išskėlimas į mąstymo šviesą yra interpretuotinas kaip dėmesio aktas. Tai, iš kelių dešimtmečių nuotolio vertindamas savo paties tyrinėjimus, jis teigia straipsnyje, rašytame Freiburge, kuriame apžvelgia ir vertina *Loginių tyrinėjimų* tikslus ir pasiekimus: „[...] tyrinėjimai buvo skirti atgręžti intuiciją į logines patirtis, kurios vyksta mumyse, kuomet mąstome, bet kurių negalime pastebėti ir kurių neturime savo dėmesio žvilgsnyje, kuomet atliekame mąstymo aktus jų natūraliu prigimtinio būdu. Mąstytojas nieko nežino apie savo mąstymo-patirtis, jis pažįsta tik savo mintis (*Gedanken*), kurias jo mąstymo aktai nuolatos produkuoja.“ (Husserl 1977: 197) Taigi Husserlis nurodo, kad pats *Loginių tyrinėjimų* užmojis buvo atsigręžti į tai, kas mąstyme yra duota antrajame plane: į pačią loginių sąmonės judesių patirtį, kuri atliekant samprotavimą nėra įsidėmima tiesiogiai. Toliau jis tęsia teigdamas, kad šiais tyrinėjimais reikėjo iškelti paslėptus sąmonės aktus į refleksijos šviesą (ibid.). Dėmesio tyrimo tikslams reikalinga pabrėžti, kad fenomenologinė dėmesio problematika užgimsta kartu su pirmaisiais *fenomenologiniais Loginių tyrinėjimų* judesiais, kaip šių reflektivių judesių pagrindo paieška ir pačios metodinės „išskėlimo į šviesą“ prieigos kritinės analizės reikmė. Taip pat paminėtina, kad Husserlis čia atskleidžia ir savo priklausomybę „okulocentrinei“ Vakarų filosofijos mokyklai. *Fenomenologijos* sąvoką jis rinksis, turėdamas omenyje jos graikiškąsias konceptualines ištakas sąvokoje  $\Phi\sigma$ .

Cituotoje *Loginių tyrinėjimų* ištraukoje kaltė dėl to, kad esminės samprotavimo savybės pasislepia nuo kasdienio, įprastomis kryptimis judančio mąstymo žvilgsnio, tenka, pasak Husserlio, įdomiai žmogiškai savybei: bodėjimuisi gilintis ir paversti sudėtingais įprastus ar iš pažiūros paprastus dalykus. Ko gero kiekvienas, kuris mėgino megzti filosofinius pokalbius įvairiose žmonių draugijose, susidūrė su tokiu Husserlio įvardytu atsaku, kuris, vaizdžiai tariant, problemą numoja ranka arba iš anksto beprasmišiais laiko bet kokius filosofinius išvedžiojimus. Šią įžvalgą Husserlis taiko net ir sau pačiam,

tardamas „visi esame“ ir leisdamas suvokti, kad žmogaus mąstymui tiesiog įgimta ar iki gyvo kaulo įprasta nekreipti dėmesio į esmines, patį mąstymą apibrėžiančias samprotavimo savybes. Ir tai pasiekia tokį laipsnį, kad tas, kuris drįsta užklausti šiuos mąstymo įpročius, pasirodo kaip visiškas keistuolis, panašiai, kaip Sokratas atrodė savais reikalais užsiėmusiam atėniečiui Agoroje. Husserlis reflektuodamas tai, kad pats kasdienybėje yra „pernelyg mažai nusiteikęs“ įprastus dalykus paversti problemomis, tame aptinka nuorodą, kad šie mąstymo įpročiai slepia šį tą esmingo apie patį mąstymą. Husserlis išvelgia ypatingą minties skubotumą, inertiškumą judėti prie dominančių dalykų ir polinkį „neužkliūti“ už pasitaikančių filosofinių problemų. Tai mes galime žymėti kaip ypatingą minties *nedėmesingumą*, *normalų*, įprastai kasdienei būsenai esmingą *dėmesingumo* filosofinėms problemoms *stygių*. Kaip yra teigęs Francis Baconas: „Negana to, įsitikinome, jog niekas labiau nepakenkė filosofijai, kaip tai, kad žmonės stebėdami neapsistodavo ir neužsibūdavo ties dažnais ir paprastais reiškiniais, bet juos priimdavo prabėgomis ir nebuvo pratę ieškoti jų priežasčių. Dėl to žinių apie nežinomus dalykus tenka ieškoti ne dažniau negu skirti dėmesio žinomiems dalykams.“ (Bacon 2004: 91)

Taigi *Loginių tyrinėjimų* pradžioje Husserlis išryškina mąstymo įprotį, kuris, įgijęs inerciją, verčia praleisti pro akis pamatinius bet kokio (kasdienio ar mokslinio) samprotavimo dėmenis. Vartojant Bacono terminą, Husserlis čia kalba apie mąstymo *stabą*. Iš dalies, daugelis vėlesnių fenomenologinių Husserlio pastangų ir yra vienokie ar kitokie mėginimai susidoroti, bent jau moksliniuose samprotavimuose, su šiuo *stabu*. Kita vertus, Husserliui turėjo būti akivaizdu, kad kasdienybėje neįmanoma griežtai laikytis tokio minties nuoseklumo. Veikia jis reflektavo tai, kaip kasdienybei natūralus minties skubotumas persiduoda į mokslinį samprotavimą. Vėlesniuose darbuose, pavyzdžiui, *Paskaitose apie transcendentalinę logiką*, Husserlis tai vadino mokslininko naivumu arba teoretiko savimarša (Husserl 1974: 354). Manytina, kad šiuo skubotumu jis taip pat įtarė psichologistinę logikos grindimą, nes pats anksčiau buvo mėginęs atstovauti šią stovyklą. Tuo tarpu rašydamas *Loginius tyrinėjimus*, Husserlis suvokė, kad, jei psichologijoje formuluojami kokie nors

dėsniai ir jie taikomi paskiriems atvejams, tuomet psichologija taip pat tampa subordinuota logikai. Kasdienybės ir filosofijos santykio atžvilgiu Husserlis puoselėja sokratišką filosofijos braižą. Juk tas pats akstinas vedė Sokratą kasdien į Agorą – pavyzdinę kasdienybės aikštę – klausinėti žmones apie tai, ką jie turi omenyje vartodami vienokias ar kitokias sąvokas.

Išryškėjo viena kertinių Husserlio filosofijos nuostatų: pati mokslo galimybė yra įsišaknijusi pamatiškesniame sąmoningumo lygmenyje, kurį nagrinėti galime tik kreipdami fenomenologiškai modifikuotą *dėmesį* į pamatinės sąmonės konstitucijos struktūras. Šiame lygmenyje mokslinio pažinimo galimybė dar nėra atsiskyrusi nuo kasdienio santykio su aplinka galimybės, jausmo „logikos“, akivaizdumo, kūno judėjimo galimybių ir t.t. Kitaip tariant, tiek mokslinė, tiek kasdienė nuostata kyla iš bendro pamatinio sąmoningumo šaltinio. Iš šios genetinės mokslinio ir kasdienio svarstymo sąsajos kyla ir Husserlio regimas *stabų* pavojus.

„Mokslo teorija, kaip parodyta anksčiau, turi reikalą ne vien tik su paskirų sprendimų formomis ir dėsniais bei pagalbiniais kartu su tuo pareinančiais metodais. Paskirų sprendimų pasitaiko taip pat ir už mokslo ribų: akivaizdu tuomet tai, kad paskiri sprendimai – ir bet kaip suverstos tokių sprendimų krūvos – nesudaro mokslo. Mokslas reikalauja, kaip parodyta anksčiau, tam tikro vidinio sprendimų sąryšingumo, tam tikro palaiptumui vienas po kito kylančių argumentų vieningumo, ir ši vieningumo forma pati savyje turi teleologinę reikšmę, nurodančią į galutinio žinojimo, į kurį nukreipti visi mokslai, pasiekimą [...]“. (Husserl 1975: 39)

## **1.2. Teorinis logikos pagrindimas ir logikos normatyvumas**

Tiek kiek bendroji mokslinio samprotavimo teorija veikia kaip pagalbinis mokslo įrankis, saugantis mokslininką nuo suklydimų, prieštaravimų ir t.t., arba, tiek, kiek logika gelbėja išlaikyti bendrąjį vidinį mokslinių teiginių sąryšingumą, tiek ji veikia ne tik kaip mokslo *teorija*, bet ir kaip mokslo *technologija* (Husserl 1975: 42). Husserlis teigia, kad logikos kaip mokslo technologijos samprata tradicijoje turi daug šalininkų, tačiau pati šios



sampratos esmė išlieka neaiški, nepakankamai plačiai apimanti. Pavyzdžiui, logikos kaip teisingo sprendimo teorijos apibrėžimas, mano Husserlis, yra akivaizdžiai per siauras, nes iš jo neišplaukia bendrasis mokslo tikslas.

Tikrasis logikos apibrėžimo linkme vedantis klausimas, pasak Husserlio, yra veikiau: „Ar logikos kaip technologijos apibrėžimas iš tiesų apibūdina *esminį* logikos *bruožą*?“ (Husserl 1975: 46) Turime pastebėti, kad išgirdę tokį klausimą, tikimės sulaukti neigiamo atsakymo. Episteminis antitezės lūkestis kyla iš pačios klausimo formos ir klausimo konteksto. Tačiau ar iš tiesų lengvai galime atsakyti neigiamai? Mums rūpi tai, kaip ši problema persipina su fenomenologine dėmesio samprata. Šis Husserlio klausimas itin svarbus dėmesio fenomenologijai, nes kaip paaiškės vėliau, ankstyvoji Husserlio dėmesio samprata pasižymi dėmesio kaip sąmonės *technologijos* traktuote. Tad ar „*technologijos*“ predikatas iš tiesų apibūdina esminį logikos / dėmesio bruožą? Pažvelkime taip: jei dėmesiu iškeliamo paslėptus sąmonės aktus, kurie konstituoja logikos taikymą ar teorinį logikos pagrindų svarstymą į mąstymo šviesą, tuomet dėmesiu naudojamės kaip įrankiu (*techne*) tam, kad parodytume, jog logikos esmė nėra jos technologinė funkcija saugoti mąstymą nuo suklydimų. Problema slypi tame, kad pats „techniškas“ dėmesio aktas, kuriame iškeliamas logikos techniškumas į mąstymą, turi *transcendentalinę loginę struktūrą*. Vis dėlto, stingant laikinės sąmonės tyrinėjimų, pasyvių sintezių sampratos ir kitų vėlesnės fenomenologijos laimėjimų negalime parodyti tos genetinės sąmonės logikos, veikiančios paskirame dėmesio akte, tad fenomenologinis sąmonės technologijos klausimas tiek dėmesio, tiek logikos atžvilgiais kol kas lieka miglotas.

Toliau Husserlis išryškina esminę prieštarą susiklostančią šio klausimo kontekste: (1) iš vienos pusės, peršasi požiūris, kad už kiekvienos logikos, suprastos kaip technologija, slypi ypatinga teorinė disciplina – grynoji logika; (2) iš kitos pusės, bet kokios teorinės logikos technologijose pasitaikančios doktrinos priskirtinos prie kitų, gerai žinomų, teorinių mokslų teiginių (Husserl 1975: 46-47), pavyzdžiui, matematikos, teorinės fizikos ar kitų teorinių mokslų. Husserlis nurodo, kad Kantas, Herbartas ir jų sekėjai laikosi pirmosios

pozicijos, tuo tarpu, antrosios – Beneke, Millis ir Sigwartas (ibid.). Šioje vietoje taip pat svarstytinas ir logikos kaip technologijos bei logikos kaip teorijos santykio panašumas su kitų mokslų teorijos ir praktikos santykiu. Tarkime, aritmetika, kaip grynai teorinė disciplina, kartu su jos įvaldymu teikia ir skaičiavimo įgūdį, kaip praktinę teorijos pritaikymo technologiją. Panašiai yra ir geometrijos atveju. Įgudimas taikyti geometrijos dėsnius praktikoje virsta braižymo, matavimo, erdvinių kūnų planavimo galimybėmis, kurių dėka sudaromos sąlygos, pavyzdžiui, architektūrai. Taip pat paminėtinas ir teorinės fizikos bei praktinės inžinerijos mokslų santykis. Tačiau kaip yra logikos atveju? Ar logika užima kokią nors ypatingą vietą šiuo požiūriu? To paties klausia fenomenologijos kritikas, neokantininkas Paulis Natorpas: „Pirmiausia kyla klausimas apie šios technologijos teorinius pagrindus. Ar jie turėtų būti ieškomi už logikos ribų – psichologijoje, sutariant su šiandien dominuojančiu požiūriu, ar pati logika turi atlikti šį uždavinį? Kitaip tariant, ar yra ‘grynoji’ logika, t.y., teorinė logika, suręsta vien tik ant savo pačios pamatų, kuri teikia pagrindus logikai kaip technologijai?“ (Natorp: 1977: 56) Jei teoriniai mokslai sudaro sąlygas praktinėms technologijoms, tuomet siūlosi požiūris esą grynoji teorinė logika taip pat sudaro sąlygas logikai kaip praktinei technologijai. Šioje vietoje Husserlis įžvalgiai klausia, kodėl tuomet tradicijoje teorinė logikos prigimtis buvo nuolat painiojama su normatyvia samprotavimo technologija (Husserl 1975: 51-52)? Pavyzdžiui, Bergmannas ir Drobischas, atstovavę grynąją teorinę logiką ir jos nepriklausomybę nuo praktikos, logikos normatyvumą laikė viena esminių jos savybių. Tai jų priešininkams iš karto atrodė prieštaringa (ibid.). Taigi kyla klausimas, kas pačioje teorinės logikos prigimtyje teorinę logiką daro paslėptą už praktinio logikos taikymo ar, atvirkščiai, praktinę logikos pusę slepia už teorinės? Tuoj pat kyla mintis, kad bet kokie svarstymai apie pačią logiką turi vykti nepriekaištingai logiškai – nuosekliai, neprieštarigai ir t.t. Kitaip tariant, kuomet dėmesį sutelkiame į logikos apibrėžimą, antrajame plane lieka tai, kad pats šis apibrėžimas yra atliekamas pagalba tos pačios technologijos, kuriai teorinį pamatą turi sudaryti čia pat mėginamas suformuluoti teiginys, išsemiantis teorinės logikos esmę.

Sąmoningai ar nesąmoningai norint išvengti šio ydingo svarstymo apie logikos esmę rato, susiduriama su kylančia reikme logiką grįsti kokiu nors dar pamatiškesniu žinojimo pradū. Psichologistinio logikos grindimo mėginimą taip pat galima suprasti šiuo požiūriu, kaip bandymą pakeisti logikos apibrėžimui taikomą technologiją į teorinės psichologijos teikiamą praktinę discipliną. Vietoj logikos technologijos teorinės logikos apibrėžimui vartoti psichologijos teikiamą technologiją. Vis dėlto neišvengiamai, tarsi kontrabanda, į teorinės logikos apibrėžimą pateks logikos technologija. Net jei į šį psichologistinį teorinės logikos apibrėžimą įvesime psichologijos mokslo sąvokų galybę, pati apibrėžimo teiginių sekos struktūra vis viena bus atitinkanti vieną iš loginio samprotavimo struktūrų, pavyzdžiui, hipotetinį silogizmą, *modus ponens*, implikaciją ir t.t.

Todėl logikos mokslo tapatybės klausimas yra paties mokslo tapatybės klausimas. Kaip jau buvo parodyta, mokslo dėsnų formulavimas ir jų taikymas paskiriems atvejams turi silogizmo formą. Pats mokslo mokslis, kaip užmojis žmogaus kalba formuluoti visuotinius gamtos ar žmogaus pasaulio dėsnius, remiasi logikos technologija ir jos kol kas neaiškia ypatybe būti grįstai grynąja teorine logika. Taigi joks kitas teorinis mokslas negali būti pamatiškesnis už logiką, kuri yra jau iš anksto, *a priori*, bet kurio teorinio mokslo teiginių sąryšyje.

Grįžtina prie klausimo, kaip apibrėžti pamatinę teorinę logiką, jei pati jos technologija įsivelia į šį bandymą ir taip nurodo į save, kaip duotą dar iki, *a priori* šio apibrėžimo? Husserlis numato galimybę kilti priekaištui esą čia mėginama atkurti aristotelinė-scholastinė logika (Husserl 1975: 52-53) Toks galimas priekaištas kyla iš pozicijos, iš kurios šis logikos *a priori* yra suvokiamas istoristiškai, lyg tariamas logikos pirmapradiškumas yra tik filosofijos tradicijos autoriteto paveldas, įprastas iki gyvo kaulo ir dėl to painiojamas su kažkoku kitu tikruoju logikos pamatu. Tačiau Husserlis yra įsitikinęs, kad klausimas apie logikos pagrindą nėra tik duoklės tradicijai išraiška. Įdomi Husserlio strategija šiam istoristiniam priekaištui atremti. Priešiškumą aristotelinei-scholastinei logikai jis identifikuoja taip pat

istoristiškai: kaip renesansinio priešiško viduramžiams paveldą. Paveldą, kurio motyvai, lygiai kaip ir scholastinės tradicijos motyvai, pasak Husserlio, nebėra aktualūs (Husserl 1975: 53). Logiką tapatinti su tuščiais scholastiniais išvedžiojimais yra tas pats, kas aritmetiką tapatinti su skaičių mistika. Iš tiesų, skaičių mistikos egzistavimas tradicijoje niekuo neįtakoja aritmetikos moksliskumo. Taip pat ir tradicijoje žinomi scholastiniai piktnaudžiavimai logika niekuo nepažeidžia tikros logikos reikšmės mokslams. Husserlis teigia siekias sukelti naują susidomėjimą senomis logikos problemomis bei tradicinėmis opozicijomis logikos sampratos klausimais, dėl to jis imasi šių opozicijų teorinių nuostatų išdėstymo (Husserl 1975: 53) Regime, kaip Husserlis interpretuoja savo fenomenologines pastangas kaip dėmesio formą, kaip mėginimą ne tik sutelkti pavienio tyrėjo dėmesį, bet sukelti naują visą mąstytojų kartą apimančią susidomėjimą logikos pagrindimo problemomis.

Husserlis dar kartą suformuluoja nuostatą, kuri, pasak jo, turi lemiamą reikšmę šiems tyrinėjimams: „kiekviena normatyvinė ir taip pat praktinė disciplina yra grindžiama vienos ar daugiau teorinių disciplinų tiek, kiek jos taisyklės gali turėti teorinį turinį, atskiriamą nuo normatyvumo sampratos (nuo „turėtų“), kurio mokslinis tyrinėjimas yra šių teorinių disciplinų uždavinys.“ (ibid.)

Toliau aptartina normatyvinio mokslo samprata ir jos santykis su teorinio mokslo samprata. Pirmojo dėsni, kaip paprastai manoma, siūlo mums, ką reikėtų ir ko nereikėtų daryti siekiant kokio nors tikslo – pavyzdžiui, siekiant pastatyti namą naudojamosi praktinėmis architektūros bei inžinerijos nuorodomis. Taigi normatyviniai mokslai kalba apie dalykus, kokie jie *turėtų* būti, nepaisant to, kokie jie yra ir kokie iš tikrųjų gali būti. Tuo tarpu teorinių mokslų dėsniai, pasak Husserlio, kalba apie tai kas *yra* (ibid.).

Šioje vietoje išryškėja ta ypatinga logikos mokslo savybė, kuri klaidina bandymus apibrėžti logikos esmę. Tai yra logikos normatyvumas. Logika duoda galimybę apibrėžti, koks samprotavimas *turėtų* būti, tam, kad būtų nuoseklus, pagrįstas ir teisingas. Kasdieniame gyvenime žmonės daro galybę nepagrįstų, nenuoseklių ir neteisingų sprendimų ir samprotavimų, tad, jei

logika apibrėžtų koks samprotavimas yra *de facto*, tuomet šis mokslas apibrėžinėtų kasdienybėje žmonių daromus sprendimus be jokio jų vertinimo pagal nuoseklumo, pagrįstumo ir kitus kriterijus. Toks logikos supratimas ir taikymas prilygtų objektyviam gyvūnų elgesio stebėjimui bei aprašymui ir būtų veikiau žmogaus lingvistinio elgesio antropologija, o ne logika. Logikos normatyvumas ją skiria nuo tokios kalbinių išraiškų ir įpročių antropologijos, tačiau tuo pat metu slepia teorinės ir praktinės logikos apibrėžimo galimybę. Kyla klausimas, kaip apibrėžti, koks samprotavimas turėtų būti, jei leisdami prie šio apibrėžimo pripažįstame, kad nežinome, koks samprotavimas turėtų būti? Koks turėtų būti samprotavimas, kuris apibrėžtų tai, koks turėtų būti pats šis samprotavimas?

Svarstydamas normatyvinių mokslų pagrindų klausimą, Husserlis prieina išvados, kad kiekviename normatyviniame moksle esama grynujų teorinių sprendinių, kurių turinys nepriklauso nuo jokio normatyvumo (Husserl 1975: 59-60). Normatyviniame moksle turi būti teorinių sprendinių sistema, kuri steigtų pačią šio normatyvinio mokslo galimybę. Šios teorinių sprendinių sistemos išaiškinimu užsiima atitinkamas teorinis mokslas.

Husserlis *Loginius tyrinėjimus* kreipia taip, kad šių tyrinėjimų skaitytojui nuolat siūlytųsi išmėginti teorinį logikos pagrindą rėsti teorinės psichologijos sąvokomis; pabandyti ir pasižiūrėti, ar pavyks logiką išvaduoti nuo jai ypatingo normatyvumo paslėpties naudojantis psichologijos mokslo pagalba. Kaip ir šioje vietoje, kur Husserlis nurodo, kad normatyviniuose moksluose esama teorinio, nuo normatyvumo nepriklausomo branduolio, kuris sudarytas iš vidujai sąryšingų teorinių sprendinių. Savaiame kyla reikmė svarstyti klausimą: o kas, jei šio teorinio logikos branduolio išaiškinimui skirtas teorinis mokslas yra teorinė psichologija? Pavyzdžiui, Aleksandras Baumgartenas, estetikos disciplinos steigėjas, teigia, kad šiai *teorinei* disciplinai – estetikos mokslui „psichologija ir kiti mokslai teikia tikruosius principus.“ (Baumgarten 1987: 197) Ten pat jis teigia, kad logika yra vyresnioji estetikos sesuo. Husserlis teorinės logikos grindimo psichologijos mokslo teiginiais klausimui nagrinėti skiria trečiąją *Loginių tyrinėjimų* pirmos

dalies skyrių. Šioje analogijoje kyla klausimas, kaip fenomenologiniu požiūriu grindžiama teorinė estetika?

Trečiasis skyrius pradedamas pamatiniu klausimu: „Kuris teorinis mokslas steigia esminius mokslo teorijos pagrindus?“ (Husserl 1975: 63) Šis klausimas papildomas kiek keblesniu ir įdomesniu klausimu: „Ar tikrai tokios teorinės tiesos, kokias randame tradicinėje ir modernioje logikoje, ir ypač tos tiesos, kurios laikytinos pačios logikos pagrindais, savo teorinę vietą turi viename iš jau apibrėžtų ir atskirai išstobulintų teorinių mokslų?“ (ibid.) Jei iki Husserlio laikų apibrėžti teoriniai mokslai negali pagrįsti teorinių logikos pagrindų, tuomet koks naujas teorinis mokslas turėtų tuo užsiimti? Husserlio atsakymas virto išplėtojimu naujos filosofinės minties srovės, kurią pats Husserlis pavadino *fenomenologija*. Tačiau *Loginiuose tyrinėjimuose* visų pirma svarstoma psichologijos kandidatūra į teorinius logikos pagrindus aiškinančio mokslo vietą.

### **1.3. Psichologistinis logikos grindimas: *pro et contra***

Jau ne pirmą kartą *Loginių tyrinėjimų* eigoje Husserlis užsimena, kad dominuojanti jo meto teoretikų pozicija šiuo klausimu yra psichologistinė: teorinius logikos pagrindus teikia teorinė psichologija (Husserl 1975: 63). Svariausias psichologistinės stovyklos argumentas, anot Husserlio, yra: nesvarbu kokius samprotavimo (prieštaravimo, neigimo, išvedimo ir t.t.) dėsnius tiria logika, tai vis viena priklauso pažinimui, kaip bendriausiam žmogaus gebėjimui, o pažinimo gebėjimą visų pirma tiria pažinimo psichologija.

Tradicinė opozicija psichologizmui logikos nepriklausomybę nuo psichologijos grindžia pačiu logikos normatyvumu. Psichologija esą mąstymą tiria tokį, koks jis *yra*, tuo tarpu logika tiria mąstymą tokį, koks jis *turėtų būti*. Čia derėtų prisiminti jau Husserlio minėtą kasdienio ir mokslinio mąstymo sąsają. Tokiame kontekste iškils klausimų apie pačios psichologijos sampratą.

Kaip jau buvo parodyta, kasdienį, ne visada logiškai nuoseklų kalbinį elgesį, toks koks jis yra, objektyviai galėtų tirti tik tokia antropologija, kuri vadovautųsi nuostata vengti bet kokio kokybinio tokio elgesio vertinimo pagal logikos, psichinės sveikatos, kultūros ir kitus kriterijus. Kiek teorinė psichologija vadovaujasi psichinės sveikatos siekiamybe, tiek ji tampa normatyviniu mokslu. Kiek pažinimo psichologija tipišką pažinimo subjektą apibrėžia kaip sveikos psichikos asmenybę, tiek iš tiesų nurodo, koks mąstymas turėtų būti.

Iš esmės teorinė psichologija negalėtų objektyviai ir nesivadovaudama teleologiniu psichinės sveikatos orientyru atskirti kasdienio samprotavimo nuo liguisto samprotavimo. Dėl to esama pagrindo manyti, kad psichologijos akiratyje loginiai samprotavimo reikalavimai nesiskiria nuo kasdienių poreikių provokuojamų samprotavimo reikalavimų – visi jie iš esmės yra normatyviniai. Taigi, net jei ir mėginsime logikos grindimą vaduoti nuo psychologizmo remdamiesi tuo, kad logika yra normatyvinė disciplina, tai nebus sėkminga strategija, nes opozicijai teliks nurodyti pačios teorinės psichologijos normatyvumą, kad sugriautų šią argumentacijos seką.

Pats Husserlis pagrindiniu ginklu prieš psychologistinį logikos grindimą laikė loginių samprotavimo ir išvedimo taisyklių idealumą kaip nepriklausomybę nuo to, ar kas nors atlieka šiuos samprotavimo veiksmus, ar ne. Straipsnyje apie *Loginių tyrinėjimų* reikšmę jis teigia esminį dalyką: kartu su kiekvienu idealiu loginiu ar matematiniu sprendimu ir neatskiriamai nuo jo yra duotas ir psichinis šio veiksmo patyrimas (Husserl 1977a: 200). Anot Husserlio: „Esame verčiami pripažinti, kad skaičiai produkuojami skaičiavimo akte, teiginiai produkuojami sprendimo aktuose.“ (Husserl 1977a: 201) Tačiau pagrindinė idealių sprendinių logikoje ir matematikoje savybė yra tai, kad jie yra tokie, kokie yra, nepaisant to, ar kas nors skaičiuoja, sprendžia, ar ne (ibid.). Tai, anot jo, buvo esminis ginklas kovoje su psychologizmu logikoje (Husserl 1977a: 200).

Nepaisant to, psichinė loginių veiksmų pusė yra patiriama kartu su kiekvienu sprendimu, todėl Husserliui iškilo užduotis, kuri iki tol nebuvo kelta

logikoje: *temizuoti koreliaciją tarp grynų loginių sprendinių ir juos steigiančių sąmonės aktų* (Husserl 1977a: 201). Fiksuojame tai, kad šiai koreliacijai aptikti buvo ir yra būtinas ypatingas fenomenologinis *dėmesys*, judantis prieš kasdienio mąstymo įpročius. Pavyzdžiui, jei pakartojame matematinį skaičiavimą, šis pakartotas sąmonės aktas yra jau kitas, naujas sąmonės aktas, tačiau tuo pačiu neišvengiamai suvokiama, kad yra atliekamas *tas pats* aritmetiškai būtinas sprendimas. Tai, kad tai yra kitas, naujas sąmonės aktas, galime įvardyti tik atkreipę ypatingai reflektyvų dėmesį į fenomenalią – laikinę sąmonės prigimtį. Pasak Husserlio, čia išryškėja tikroji *Loginių tyrinėjimų* ir visos fenomenologijos apskritai tema (ibid.). Jei skaičiavimu užsiima matematikai, o logikos mokslo atstovai tyrinėja bendrąją sprendinio struktūrą, tai *Loginių tyrinėjimų* užduotis buvo atverti vidinę mąstymo aktų intuiciją, kuri yra paslėpta nuo paties mąstytojo (Husserl 1977a: 202). Taip, pasak Husserlio, iškilo naujas bet kokių sąmonės aktų suvokimo metodas; „Fenomenologijos“ sąvoka buvo pasirinkta žymėti šį naujovišką ir ypatingą prieigos būdą (Husserl 1977a: 203). Čia reikėtų Husserlį papildyti teigiant, kad šis prieigos būdas yra *ypatingai dėmesingas*.

1903 metais žurnale „*Psichologijos ir jushumo fiziologijos metraštis*“ Husserlis pavišino recenziją 1902 metais Leipzige leistam Melchoiro Palágyi veikalui „*Formalistų ir psichologistų ginčas moderniojoje logikoje*“. Ši recenzija yra reikšminga Husserlio paveldo tyrinėjimams, nes joje Husserlis atvirai leidžiasi diskutuoti su jo paties nuostatų kritika. Husserlio darbuose tai gan retas atvejis. Tai taip pat ir bendras Husserlio atsakymas tipiškiausiems, visos jo karjeros metu kilusiems kritikų priekaištams. Pradėdamas recenziją Husserlis teigia: „Nebūtina giliai leisti į šio darbo skaitymą, kad suvoktume, jog jo turinys iš pamatų nukrypsta nuo pavadinimo. Tiksliau šis darbas neteikia bendro ginčo tarp psichologistų ir formalistų logikoje tyrinėjimo. Veikiau čia užsiimama tik mano ginču su Psichologizmu mano *Loginiuose tyrinėjimuose*, kurie pasirodė 1900 metais. Autoriaus tikslas – oponuoti „formalistinei modernios logikos tendencijai (p. 5)“, [...] jis oponuos „formalistiniam nevaisingo ir sterilaus formalizmo pavojui“ (p. 1)“ (Husserl 1977b: 33). Čia



pat Husserlis išryškina pirmąją galimų priekaištų silpnę, tai yra – pernelyg siaurą formalistinių pozicijų suvokimą: „Modernieji formalistai = Husserlis.“ (ibid.) Tuo tarpu pats Husserlis savo loginius tyrinėjimus laikė atsvara dominuojantiems loginio ir epistemologinio diskurso argumentams (Husserl 1977b: 34). Vienas pagrindinių trūkumų Husserlio filosofijoje, kuri įvardija Palágyi, yra Husserlio tendencija logiką painioti su matematika. Husserlio atsakas priekaištui, esą jo nuostatos logiką paskandina matematikoje, yra skirties tarp bendrosios ir grynosios logikos pakartojimas. Šią skirtį, kaip jau buvo parodyta, jis įvedė pirmuosiuose *Loginių tyrinėjimų* skyriuose. Taigi grynoji logika Husserliui yra atskira disciplina, kuri yra *a priori* ir nepriklausoma nuo psichologijos ir kurios natūrali tąsa yra formali matematika (kurios teorijos irgi yra *a priori* ir svetimos psichologijai) ir tai, galų gale, yra identiška *mathesis universalis* sampratai, nukaldintai Leibnizo (Husserl 1977b: 34-35). Bendrosios ir formaliosios logikos skirties nepaisymas vertinant Husserlio darbus, pasak jo paties, gali privesti tik prie to, kad huserliškos nuostatos atrodys visiškoms nesąmonėms (Husserl 1977b: 35). Taip pat, teigia Husserlis, Palágyi nutyli ir skirtį tarp logikos technologijos bei tikrų filosofinių uždavinių, pavyzdžiui, pamatinių, elementariųjų grynosios logikos teiginių ir sąvokų išaiškinimo (*Aufklärung*) per tikslias ir deskriptyviai-psichologines (ar „fenomenologines“) analizes (ibid.). Husserlis mano, kad jo priešininkai nesuprato jo pozicijos šiuo klausimu, nes laikė jį esant radikaliai priešišku bet kokiam psychologiniam bet kokios logikos grindimui. Tačiau nesusipratimas ir buvo tame, kad Husserlis neprieštaravo, jo paties žodžiais, nei logikos kaip technologijos grindimui psichologija, nei atmetė deskriptyviai-psichologinius loginių sąvokų kilmės išaiškinimus; jis nesutiko tik su bendraja epistemologine tokių vertinimų pozicija, pasak kurios net ir grynoji formalioji logika yra grindžiama psichologijos mokslo (ibid.). Kaip jau buvo minėta anksčiau, pavyzdžiui, kuomet aptarta tai, ką Husserlis teigė apie skaičių produkavimą skaičiuojant, loginių ir matematinių sprendinių idealumas nurodo, kad greta skaičiavimo ar mąstymo akto sąmonėje, yra grynoji ir būtinoji paties loginio ar matematinio sprendimo pusė (pavyzdžiui,  $7+5=12$

kaip idealus sprendimas galioja nepaisant to, ar kas nors šiuo metu atlieka skaičiavimo aktą, ar ne). Ši formali idealaus sprendimo pusė, tiek kiek ji nepriklauso nuo laikinio sąmonės akto (pavyzdžiui, skaičiavimo), yra niekaip nesusijusi su psichologija. Būtent šiai idealiai sprendimo pusei tirti ir yra reikalinga atskira grynai teorinė disciplina – formali logika. Jos atsietumas nuo psichologijos užkerta kelią bet kokiems psychologistiniams grynosios logikos grindimo mėginimams.

Palágyi kritika, mano Husserlis, tampa verta dėmesio, kuomet identifikuoja šią sąmonės akto ir idealaus sprendimo turinio skirtį (Husserl 1977b: 35-36). Tačiau dera klausti, ar iš tiesų Husserlio kritikai pilnai suvokė šios skirties reikšmę? Juk vėlesnė kritika, ypač ta, kuri puolė eidetines Husserlio nuostatas, buvo mėginimai šį idealų sprendimo turinį lokalizuoti kokio nors pavidalo pasauliškume, kūniškume ar, pavyzdžiui, žmogiškoje egzistencijoje, kad būtų išvengta idealaus turinio atskyrimo nuo signifkavimo akto aplinkybių.

Paties Husserlio žodžiais: „Esminis Psichologizmo suklydimas, mano požiūriu, susideda iš skirties tarp grynojo ir empirinio apibendrinimo sunaikinimo ir iš grynujų logikos dėsnių kaip empirinių psichologijos dėsnių interpretavimo.“ (Husserl 1977b: 39) Husserlio kritikai tuomet gali kelti klausimą: ar tiesa, kad mūsų mąstymo eiga yra valdoma dviejų tipų dėsnių, dėsnių kurie priklauso dviems atskiriems pasauliams? Bet juk šis pasaulių atskyrimas padaro neįmanomu suvokti kaip belaikiai idealių sprendimų dėsniai gali turėti kokią nors kauzalinę įtaką empiriniame pasaulyje. „Loginis dėsnis niekada nepasirodo kaip priežasties-pasekmės grandinės narys.“ (Natorp 1977: 57) Toks empirinės tikrovės ir idealybės atskyrimas reikštų visišką bet kokios tikrovės pažinimo sąvokomis negalimybę.

Husserlio atsakymas šiam priekaišui yra nurodymas, kad, jei kiekvieno idealaus sprendimo turinys yra instancijuojamas laikinio sprendimo akto, tuomet, savo ruožtu, kiekvienas idealus samprotavimo dėsnis nurodo į galimus aktualaus mąstymo judesius realiame pasaulyje (Husserl 1977b: 37-38). Kitaip tariant, turėti apibrėžtą grynojo samprotavimo teorijos dėsnį reiškia turėti ir

galėti pasinaudoti galimybe atlikti tokio dėsnio normuojamą sprendimo veiksmą. Galime be galo daug kartų ir vis iš naujo signifikavimo aktuose instancijuoti tuos pačius idealius sprendimus ir kiekvieną kartą įsitikinti idealia jų tapatybe. Žinoma, šis argumentas remiasi prielaida, kad esama griežtų ir nekintamų logikos dėsnų. Kaip teigia Natorpas: „Būtent ši pasekmė yra tai, ką psychologizmo gynėjas yra verčiamas pripažinti, t.y. – atsisakyti griežtų dėsnų, kas nesutinka su daugelio logikų psychologistų intencijomis.“ (Natorp 1977: 57) Kitaip tariant, psychologistinių pažiūrų logikai vis dar norėtų išlaikyti dėsnio sampratą, nors pati ši samprata verčia juos artėti prie formalistinių pozicijų.

Atsisakyti dėsnų logikoje reikštų žengti nuo nuosaikaus psychologizmo prie kraštutinio skepticizmo. Šią psychologistų stovyklos užuobėgą numato ir jai užkerta kelią pats Husserlis septintajame *Loginių tyrinėjimų* pirmos knygos skyriuje *Psichologizmas kaip skeptinis reliatyvizmas*. Jis mano, kad skeptinis reliatyvizmas yra būtina psychologizmo pasekmė, nes tuomet tiesa tampa asmenine psichologine patirtimi. Bet tokia asmenine patirtimi tuomet tampa ir psychologizmo skelbiama tiesa, kad logikos pagrindus sudaro psichologija. Pasak Jameso R. Menscho: „Galime taip pat sakyti, kad kaip *universalus* teiginys (reliatyvizmas – I.Š.) toks teiginys negalioja, nes turi save išskirti iš savo paties teigiamo universalumo.“ (Mensch 1981: 28) Husserliui taip pat atrodo, kad ši pozicija pati save iš anksto paneigia. Klasikinis tokio prieštaravimo pavyzdys yra Epimenidas Kretietis: „Epimenidas Kretietis teigia, kad visi kretiečiai yra melagiai.“ Jei šis teiginys iš tiesų suvokiamas universaliai, kaip galiojantis visiems kretiečiams, tuomet ir pats Epimenidas yra melagis. Tačiau ar tai reiškia, kad jis meluoja apie tai, kad kretiečiai yra melagiai, ar ne? Jei meluoja (patvirtina taisyklę), tuomet kretiečiai, galimai, nėra melagiai, tuomet ir jo teiginys nėra melas. Taigi, jei Epimenidas meluoja, tuomet jis nemeluoja, o tai yra prieštaranga. Tą pačią išvadą prieiname, jei judame atvirkštiniu keliu. Jei Epimenidas nemeluoja (neigia savo paties teigiamą taisyklę), tuomet visi kretiečiai, tame tarpe ir jis pats, meluoja. Jei atsisakytume dėsnų logikoje, tuomet ar būtų prasmės apskritai šiam mokslui

egzistuoti? Juk tuomet nei normatyvioji, nei teorinė logikos pusė neturėtų jokios paskirties, nebūtų galimybės samprotavimą apibrėžti kaip nuoseklų, pagrįstą ir teisingą, tuomet net ir vidujai prieštaringi teiginiai (kaip Epimenido) niekuo nesiskirtų nuo įprastų teiginių. Husserlis skepticizmą apibrėžia kaip neigimą loginių arba noetinių sąlygų pačiai teorijos galimybei, todėl mano tai esant prieštaringa pozicija. „Kad skeptinė teorija yra beprasmiška, aišku jau vien iš jos apibrėžimo.“ (Husserl 1975: 120) „Mūsų aptartos reliatyvizmo formos yra ypatingi atvejai reliatyvizme plačiausia šio žodžio reikšme, kaip doktrinoje, kuri kažkoku būdu grynus logikos principus išveda iš faktų. Faktai yra „atsitiktiniai“: jie visiškai galėtų būti kitokie, nei yra šiuo atveju. Jei faktai keičiasi, keisis ir loginiai principai; jie taip pat bus atsitiktiniai, nes bus susieti su faktais, kurie šiuos principus grindžia.“ (Husserl 1975: 129) Kaip jau buvo parodyta, Husserlis psychologizmo silpnybe laiko tai, kad ši pozicija grynus logikos dėsnius suvokia kaip empirinius psichologinius dėsnius. Šioje vietoje, svarstydamas reliatyvizmą, Husserlis prieina išvados, kad kiekviena doktrina yra reliatyvistinė, jei grynus logikos dėsnius laiko empiriniais psichologijos dėsniais (Husserl 1975: 130). Tokiu būdu Husserlis užtikrintai susieja psychologizmą su reliatyvistiniu skepticizmu.

Tuo tarpu nuosaikešnio psychologizmo, iš pažiūros, nelinkusio į kraštutinį skepticizmą, pusėje esama ir kitų argumentų, kurių svarbiausias, ko gero, yra tvirtinimas, kad nepaisant to ar egzistuoja idealūs sprendimo turiniai ir logikos dėsniai, nepriklausomi nuo individualių asmenų samprotavimų, pasaulyje mes susiduriame tik su paskirais samprotavimo atvejais. Kitaip tariant, patys teiginiai apie logiką, visų pirma dėsniai, yra taikomi paskiriems samprotavimo atvejams arba šiuos atvejus apibrėžia, yra *apie* juos. Kam kitam jie galėtų būti reikalingi? Kaip teigia Husserlio ginčą su psychologizmu tyrinėjęs Dallas Willardas: „Loginis psychologizmas yra požiūris, kad ne-normatyvūs logikų, užsiimančių savo reikalais, teiginiai yra *apie* ir savo išvalgas semia iš konkrečių asmenų konkrečių samprotavimų, tvirtinimų ir išvedimų – iš faktų lauko, kuris, kaip manoma, priklauso vien tik psichologijos mokslui.“ (Willard 1977: 43) Kitaip tariant, teiginiai apie pačią logiką remiasi empiriniais

konkrečių asmenų samprotavimų stebėjimais ir aprašymais. Tokios pozicijos laikosi Husserlio kritikas Thomas Nenon: „atsižvelgiant į jo sąmonės ir kalbos teorijas matyti, kaip jos remiasi nepriklausomų objektų, tokių kaip sąmonės arba idealios esybės – reikšmės teigimu, nepaisant to, kad visos jos **tėra abstrakcijos** to, kas mums duota *in concreta* patirtyje, t.y., žmogiškų būtybių ir aktualios žmogiškos kalbos.“ (Nenon 1997: 97) Idealus sprendimo turinys, pasak Nenono, *tėra abstrakcija*, paremta induktyviu paskirų samprotavimo aktų apibendrinimu. Tai empiristinė pozicija, kuriai atremti Husserlis skyrė ketvirtąjį pirmos *Loginių tyrinėjimų* dalies skyrių. Kitame skyriuje matysime, kad pats empiristinis abstrakcijos grindimas dėmesio gebėjimu kelia rimtų problemų empiristinei stovyklai, tad Nenono „tėra abstrakcija“ pozicija taip pat pasirodys kaip nepatikima.

Pasak Willardo, nors šis empiristinis požiūris buvo plačiai priimtas XIX amžiaus antrojoje pusėje, XX amžiuje buvo kone visai užtemdytas tiek dėl nepalankių leidinių mokslinėje spaudoje, tiek dėl vidinių jame esančių nenuoseklumų (Willard: 1977: 43). Loginio psychologizmo paradoksas, pasak Willardo, išryškėja kuomet pripažįstame du dalykus: 1) minėtų teiginių klasė – juos galima pavadinti „logikų tiesomis“ – itin svarbia savo reikšme yra taikoma tokiems konkretiems asmenų samprotavimo įvykiams, kaip minėta anksčiau, ir yra apie šiuos įvykius; 2) nepaisant to, kaip Husserlis, Frege ir kiti parodė, tokie teiginiai nesiremia konkrečių samprotavimo įvykių tyrinėjimais. Kaip įmanoma formuluoti teiginius apie kokius nors dalykus, nesiremiant įžvalgomis, kurios kiltų iš šių dalykų nagrinėjimo? (ibid.)

Paties Husserlio atsakymas būtų: teiginiai apie logikos dėsnius, kaip ir patys logikos dėsniai nurodo į tokių samprotavimo įvykių galimybę. Mes galime juos pakartoti daugybėje skirtingų sąmonės aktų, tačiau ideali jų tapatybė nuo to nekinta, todėl ir šio idealumo pažinimui netinka paskirų samprotavimo atvejų tyrimas, veikiau šiuos dėsnius reikia tyrinėti kantiška dvasia, kaip samprotavimo sąlygas, sudarančias galimybę spręsti aktualiai. Ši pozicija paaiškina 1), nes logikos dėsnių taikymas konkretiems mąstymo įvykiams ir nurodo šią galimybę, ir kartu paaiškina 2), nes šių dėsnių, kaip

bendrujų samprotavimo sąlygų, tyrimas leidžia atsiriboti nuo atskirų įvykių, pats logikos dėsnio įsisąmoninimas reiškia žinojimą, kad galima atlikti konkretų tokio dėsnio normuojamą sprendimą. Pats logikos dėsnio buvimas reiškia, *a priori*, kad yra tokio dėsnio apibrėžiami sprendimai, nepaisant, ar logikas susidūrė savo gyvenime su tokio dėsnio taikymo įvykiais, ar ne, nes dėsnis sudaro sąlygas ir galimybę jiems vykti.

Trumpą ir aiškų Husserlio atsakymo psychologizmui apibendrinimą pateikė Danas Zahavi: „Pamatinė psychologizmo klaida yra tai, kad jame korektiškai neskiriamas pažinimo *objektas* nuo pažinimo *akto*.“ (Zahavi 2003: 9)

Tuoju po *Loginių tyrinėjimų* pasirodymo Husserliui buvo prikišama, kad jo tariamai formalistinės nuostatos pareina iš Bolzano logikos. Straipsnyje *Atsakymas mano loginio psychologizmo atmetimo kritikai* Husserlis imasi atremti priekaištą, esą savo idealių sprendimo turinių sampratą jis nusižiūrėjo nuo Bolzano „sąvokų (*Vorstellungen*), teiginių (*Sätze*) ir tiesų (*Wahrheiten*) savaime“ sampratos (Husserl 1977b: 36). Jame net ir pats Husserlis pripažįsta, kad, iš pirmo žvilgsnio, Bolzano teiginiai savaime (*Satz an sich*) atrodo kaip mįslingos, „mitinės būtybės, pakibusios tarp būties ir nebūties.“ (Husserl: 1977b: 37) Prieš šias mitines būtybes šiuo atveju ir buvo nukreipta didžioji Palágyi kritikos dalis. Tačiau, pasak Husserlio, jo idealių turinių samprata nėra perimta iš Bolzano, bet, kaip pati idealumo sąvoka nurodo, iš Lotze, kuris interpretavo Platono idėjų teoriją (ibid.). Pasak Willardo, lygiai kaip Husserlio idealūs sprendimų turiniai, Bolzano teiginiai savaime, taip ir Platono idėjos filosofijos istorijoje buvo vertinamos panašiai – kaip keista ir bereikalinga metafizinė idealaus ir aktualaus pasaulių skirtis; ir šis keistumas ir bereikalingumas buvo regimas pasekoje to, kad šios idealybės buvo lokalizuojamos kažin kur nutolusiai nuo jų taikymo, kokiame nors kitame pasaulyje ar dieviškame prote (Willard 1977: 50). Lotze pamatė, kad šis keistas lokalizavimas yra visiškai nereikalingas universalijų sampratai ir, tiesą sakant, neturi jokios prasmės. Jis argumentavo, kad, pavyzdžiui, mėlynumas ar trikampiškumas egzistuoja, tačiau tai nereiškia, kad kažkokiame kitame būties

lygmenyje tvyro idealus trikampis ar mėlynumas, tai tiesiog reiškia, kad kai kurie atpažįstami dalykų elementai turi tam tikras (ne-laikines ir ne-erdvines) determinacijas, pavyzdžiui, trikampis susideda iš trijų tiesių ir jame tiesių yra viena mažiau nei keturkampyje. Universalijų egzistavimas, pasak Husserlio, reiškia tik tai, kad esama būtinai teisingų teiginių apie jas. Taigi šis samprotavimas pasiūlo atsakymą kritikai idealybės distancijos nuo pasaulio atžvilgiu. Jei universalijų samprata gali išsisukti nuo kaltinimo dėl jų atskirtumo nuo tikro pasaulio ir iš to sekančio jų bereikalingumo, tuomet ir teiginiai (Husserlio idealūs sprendimų turiniai), jei bus priskirti universalijoms, išvengs tokio pobūdžio kritikos. Tai, pasak Willardo, yra iš ties patrauklus kelias, kurį rinkosi Husserlis (Willard 1977: 51). Taigi Husserlis, permąstęs Lotzes Platono idėjų interpretaciją, suvokė, kad Bolzano „teiginiai savaime“ suprastini kaip tai, kas normaliaame diskurse objektyvuoja idealybę kaip teiginio reikšmę (*Sinn*). Tai ir yra tai, kas išlieka tapatu, kuomet sakome, kad skirtingi asmenys tvirtina tą patį dalyką. Arba, tai yra tai, kas yra laikoma teorema, pavyzdžiui, teorema apie trikampio kampų sumą, kurios niekas nelaikytų vienkartinio ir asmeninio sprendimu, nes yra įmanoma pakartoti tą patį idealų sprendimą be galo daug kartų skirtingiems asmenims. „Man paaikškėjo, kad ši tapati reikšmė negali būti niekas kitas kaip universalija, rūšis, kuri priklauso konkrečiam *momentui*, duotam visuose aktualiuose tvirtinimuose su ta pačia reikšme ir kuri įgalina šios reikšmės atpažinimą net tada, kai deskriptyvus individualių šio tvirtinimo patirčių turinys kitais atžvilgiais gerokai skiriasi.“ (Husserl 1977b: 37) Šis suvokimas buvo lemiamas filosofinėje Husserlio karjeroje – tai vaizdu ir iš vėlesnių jo darbų, pavyzdžiui, pirmojo *Idėjų* tomo, kuris pradedamas idealybės sferos išryškinimu sąmonės aktuose.

#### 1.4. Indeksinės kalbos dalys kaip Husserlio idealių reikšmių teorijos problema

Husserlio minties eiga *Loginiuose tyrinėjimuose* atveda prie klausimo, kurį taip pat kelia ir jo kritikai – ar visi universaliai tapatūs tvirtinimų turiniai (propozicijos, teiginiai savaime) yra iš esmės belaikiai, t.y., nepriklauso nuo individualaus ir istorinio bei semantinio jų ištarimo konteksto? Ar esama esmingai kontekstualių teiginių, kurie tuo pačiu metu išlaikytų idealumo statusą? Jei esama tokių propozicijų, ar tuomet, jei jos kaip nors netenka idealumo, tai kelia problemų pačiai idealių turinių sampratai? Husserlio kritikas Palágyi manytų, kad šiuo požiūriu Husserlio teorijai iškyla problema, nes tokių nuo konteksto priklausomų propozicijų buvimas grasina bendrai idealių turinių nepriklausomybei nuo konkrečių samprotavimo atvejų. Husserlio atsakymas:

„Pavyzdžiui, nuoroda į tokią teiginių rūšį kaip „Aš dabar galvoju“, kurie į savo objektyvų turinį įtraukia nuorodą į patį sprendžiantįjį – žodžiu, į ‘okazionalias’ (atvejines, indeksines *aut.*) propozicijas [...], – nieko negelbsti norint užklausti tą „nepriklausomybę“, kuri yra būdinga rūšims *vis-à-vis* atskiram atvejui ir propozicijai *vis-à-vis* sėkmingam sprendimo aktui. Tai nieko negelbsti, nebent – apgautas frazės „sprendimo turinys“ dviprasmybės – kas nors sektų Palágyi ir painiotų *propoziciją (Satz)* su *faktu (Sachverhalt)*.“ (Husserl 1977b: 38)

Vis dėlto tokie teiginiai, kuriuose randame indeksines kalbos dalis (įvardžius, parodomuosius įvardžius ar demonstravimąsiuosius nuorodas), reikalauja išsamesnės analizės, nes ne tik yra reikšmingi idealaus turinio sampratai, bet ir dėmesio teorijai, kaip paties nurodymo ir sekimo nuoroda struktūrų tyrinėjimui. Indeksines kalbos dalis, kaip mano Zahavi, dera laikyti išimtimi iš taisyklės (Zahavi 2003: 10). Pats Husserlis tam skiria daug dėmesio trečiojoje *Loginių tyrinėjimų* knygoje. Pasak Sauliaus Geniušo, tyrinėjančio fenomenologinę indeksinių kalbos dalių sampratą, Husserlis buvo vienas pirmųjų mąstytojų, nagrinėjusių indeksinių kalbos dalių problematiką, kuri vėliau XX a. tapo svarbia diskusijų tema įvairiuose, ne tik fenomenologiniuose, filosofų rateliuose (Geniusas 2012: 23). Tuo tarpu



Husserlio mokinys Aronas Gurwitschius taip pat įsijungia į šią diskusiją straipsnyje apie esmingai okazionalias (atvejines) kalbines išraiškas (Gurwitsch 1977). Jis teigia:

„Apibrėždami organizaciją, kuria perceptualus pasaulis visada save pateikia sąmonei, ar temiškai, ar marginaliai, turime vartoti tokias išraiškas, kaip „*priešais*“, „*už nugaros*“, „*arti*“, „*toli*“ ir t.t. Šie terminai nurodo tam tikrą reliatyvumą referentinės sistemos atžvilgiu ta prasme, kad objektas, kuriam vienas iš šių terminų gali būti pritaikytas, kitomis aplinkybėmis, t.y., atsižvelgiant į vieną referentinės sistemos orientaciją, gali nebebūti žymimas to paties termino, kai šioje sistemoje nutinka kokie nors pokyčiai. Sėdėdamas už savo stalo aš galiu pažymėti knygą, kuri guli ant mano stalo, sakydamas „*tai yra priešais mane*“. Kai atgręžiu nugarą, knyga nebegali būti žymima termino „*priešais*“, kuris dabar tinka, sakykime, paveikslui, kabančiam ant sienos; bet paveikslas nebuvo „*priešais mane*“ iki kol neatsukau knygai nugaros.“ (Gurwitsch 1977: 112)

Ar tai reiškia, kad kinta idealus tokio teiginio turinys, priklausomai nuo to, kaip organizuota referentinė sistema (į kurią pusę žiūrima, iš kurios vietos ir kuri informacijos dalis atrenkama nuorojoje ir t.t.)? Kitaip tariant, ar teiginiuose su indeksinėmis kalbos dalimis nuo atskiro samprotavimo atvejo gali priklausyti ideali šio teiginio reikšmė? Husserlis perspėja nepainioti teiginių su faktais. Tačiau juk referentinės sistemos orientacija (tai, į ką atsižvelgiama ir t.t.) bent iš dalies yra faktas. Tuomet ar nuo tokių faktų priklauso idealios teiginių su indeksinėmis kalbos dalimis reikšmės? Pats Husserlis pripažįsta: „Pranešimai, kurių reikšmė kinta, ypač tokie, kurie yra okazionalūs (atvejiniai) ar neapibrėžti, čia kelia rimtų problemų.“ (Husserl 1984: 83) Kaip teigia Geniušas: „Užduotis tuomet yra parodyti, kad net jei moksliniai teiginiai yra *kylantys-kontekste*, nepaisant to, jie nėra nuo *konteksto-priklausomi*. Šiam tikslui skirtis tarp *įreikšminimo-intencijos akto*, kuris suvokiamas kaip priklausomas, ir šio *akto reikšmės*, kuri yra nepriklausoma nuo konteksto, tampa lemiamą.“ (Geniusas 2012: 24)

Iš tiesų pranešimai, kuriuose vartojamos indeksinės kalbos dalys, išsiskiria iš kitų kalbinių išraiškų, nes, tarkime, daiktavardžių ar veiksmažodžių santykis su jų žymimais daiktais ar įvykiais priklauso vien tik nuo žodžio reikšmės ir paties objekto prigimties, tuo tarpu indeksinių kalbos dalių reikšmė

negali būti tiksliai apibrėžta, remiantis pačia šios kalbos dalies reikšme ar nurodomo dalyko pobūdžiu. Nepaisant to, pasak Gurwitschiaus, šios kalbos dalys turi aiškias reikšmes, yra lengvai suprantamos ir jokių konkrečių atveju nekyla abejonė ar nurodomas objektas patenka į šios kalbos dalies reikšmės lauką (Gurwitsch 1977: 113). Jei mėgintume kelti poziciją, pasak kurios tokių kalbos dalelių kaip „*šis, šitas*“ reikšmė nurodo į dabartinio dėmesio akto objektą, tuomet, kaip mano Gurwitschius, problema paprasčiausiai būtų perkeliama ant dalelės „*dabar*“, kuri taip pat yra indeksinė (Gurwitsch 1977: 114). Prie šio klausimo dar bus grįžta vėliau, bet čia svarbu paryškinti tai, kaip šioje diskusijoje ima figūruoti dėmesys: *šitas* reiškia dabartinio dėmesio akto objektą.

Žvelgiant bendriau, iš šios diskusijos matyti, kad klausimas apie idealius sprendimų turinius veda prie reikmės plėtoti išsamias *sprendžiančios sąmonės aktų* (mums tai reiškia – dėmesio) analizes. Problema susijusi su idealia teiginių su indeksinėmis kalbos dalimis reikšme nurodo, kad esama būtinybės apibrėžti percepcines būsenas, kurios koreliuoja su šių dalių reikšmėmis – pavyzdžiui, kaip minėjo Gurwitschius, dėmesio aktais, kurie, kol kas dar neaiškiu būdu, yra susiję su referentinės sistemos organizacija ir todėl – su indeksinių kalbos dalių įreikšminamų teiginių samprata. Kitaip tariant, tenka leisti į universalių sąmonės aktų (dėmesio) bruožų tyrinėjimą, aktų, kurie konstituotų idealią teiginių su indeksinėmis kalbos dalimis reikšmę. Ieškoti, kas, tarkime, dėmesio akte yra visuotina, būdinga kiekvienai galimai sąmonei, kad tai galėtų būti pagrindu kiekvienam įreikšminimo aktui, kuriame, tarkime, vartojama demonstratyvioji nuoroda. Kaip teigia Husserlis, susiduriame su reikalu leisti į esminių fenomenologinių sprendimo dėmenų ištakų tyrinėjimą (Husserl 1975: 246). Pirmąjį fenomenologinį dėmesio išsklaidos *bandymą* randame antrojoje *Loginių tyrinėjimų* knygoje, antrajame tyrinėjime, skyriuje apie abstrakciją ir dėmesį. Pasak Zahavi, „psichologizmas gali būti radikaliai įveiktas tik tuo atveju, jei būtų įmanoma pateikti alternatyvų loginio objektyvumo įvertinimą. Bet, kad tai būtų atlikta, būtina atkreipti tiesioginį dėmesį į idealius objektus savaime ir nepasitenkinti tuščiomis ir

spekuliatyviomis hipotezėmis. Tai reikalauja atsigręžti į pačius daiktus, grįsti svarstymus tik tuo, kas yra aktualiai *duota*. Kitaip tai perfrazavus, jei siekiame be išankstinių prielaidų nagrinėti, kas yra idealybė ir realybė, turime kreipti dėmesį į jų duotumą patirtyje.“ (Zahavi 2003: 12)

Kritikams galėtų kilti klausimas, kam reikia leisti prie tokių siaurų lingvistinių problemų kaip indeksinių kalbos dalių samprata? Juk tyrinėjimų tikslas yra grynoji logika, o ne tai, kaip suprantame, tarkime, parodomuosius įvardžius. Bet jeigu, kaip teigia Husserlis, bendra propozicijos ar teiginio samprata yra tarsi slenkstis, kurį reikia peržengti judant grynosios logikos link (Husserl 1984: 5), tuomet propozicijos su indeksinėmis kalbos dalimis iškyla į pirmą vietą, nes, bent iš pirmo žvilgsnio, šių propozicijų samprata kelia problemų idealių sprendimų reikšmių sampratai, todėl turi tiesioginių pasekmių ir grynosios logikos sampratai. Taigi: „Lingvistinės diskusijos, be abejo, yra tarp filosofškai nepamainomų pasiruošimo grynosios logikos rentimui įrankių: tik jų pagalba tikrieji loginių tyrinėjimų *objektai* – ir, tuo pačiu, esminės jų rūšys ir skirtumai – gali būti išgryninti iki aiškumo, kuris nepaliktų vietos nesusipratimams.“ (Husserl 1984: 6) Bet tai nėra konkrečios kalbos gramatikos studijos. Tai diskusijos, apimančios bendresnę *pažinimo teorijos* lauką, kuris yra glaudžiai susijęs su *grynąja mąstymo ir žinojimo patirčių fenomenologija*. Ši fenomenologija, kaip ir dar daugiau apimanti *grynoji patirties bendriausia reikšme fenomenologija*, užsiima intuityviai suvokiamų ir analizuojamų patirčių tyrimu, orientuojantis į gryniausią jų esmės bendrybę, o ne patirčių kaip juslinės pagavos rezultatų ir todėl – empirinių faktų nagrinėjimu, kas yra empirinės psichologijos reikalas (ibid.). „Fenomenologija, iš kitos pusės, atskleidžia „šaltinius“, iš kurių „išteka“ pamatinės grynosios logikos sąvokos ir idealūs dėsniai ir iki kurių pastarieji turi būti vėlei atsekti tam, kad jiems visiems būtų suteiktas „apibrėžtumas ir aiškumas“, reikalingas grynosios logikos supratimui ir epistemologinei kritikai.“ (ibid.) Fenomenologija užsiima grynųjų logikos sąvokų ir logikos dėsnių išaiškinimu, o šis išaiškinimas vyksta orientuojantis į esmines grynųjų patirčių struktūras ir joms priklausančias reikšmių struktūras (Husserl 1984:

27). Kaip jau buvo prabėgomis pastebėta, dėmesys pretenduoja būti viena iš tokių esminių, grynujų patirties struktūrų. Tad aiškėja ir pagrindinis šios disertacijos tikslas: *fenomenologiškai išaiškinti dėmesio sąvokos žymimas esmines universalias patyrimo struktūras ir pateikti fenomenologinį dėmesio apibrėžimą.*

### **1.5. Fenomenologinės nuostatos dėmesingumo išryškėjimas ir išraiškos analizė**

Šiame kontekste Husserlis pateikia garsų fenomenologijos *credo*: „Čia *fenomenologinė analizė* turi prasidėti. Loginės sąvokos, kaip pagrįsti mąstymo vienetai, turi turėti kilmę intuicijoje: jos turi kilti iš ideacinės intuicijos, kuri yra pagrįsta konkrečiomis patirtimis, ir turi būti įmanomos patvirtinti neapibrėžtą kiekį kartų, kaip ir turėti nuolat atpažįstamą tapatybę, kuomet šis abstrahavimas pakartojamas. Kitaip tariant, negalime pasitenkinti „tik žodžiais“ [...]. Reikšmių, kylančių iš tolimų, susipainiojusių ar neautentiškų intuicijų, nepakanka: turime leistis atgal prie „pačių daiktų“.“ (Husserl 1984: 10) Pasak Tomo Sodeikos: „Iš tiesų, gramatinės formos požiūriu Husserlio suformuluota maksima labai panaši į neokantininkų, neotomistų ar neohegelininkų šūkius „atgal prie...“. Skirtumas tik tas, kad vietoje didžiųjų praeities mąstytojų asmenvardžių Husserlio šūkyje figūruoja beasmeniai „patys daiktai“.“ (Sodeika 2004: 218) Žinoma, tai skirtumas, rodantis Husserlio radikalų posūkį nuo tokio „atgal prie...“ filosofinio etiketo.

Toliau Husserlis pažymi sunkumus, kylančius šiam naujam fenomenologiniam tyrimui, kurių aptarimas gražins mus prie žmogiškos minties įpročių bei skubotumo, kas buvo aptarta anksčiau. Fenomenologinis mąstymas, pasak Husserlio, juda priešinga linkme, nei yra įprasta: „Čia turime minties kryptį, kuri juda priešinga linkme, nei giliai įsisėdę mąstymo įpročiai, kurie buvo nuolatos stiprinami nuo pat mąstymo raidos pradžios.“ (Husserl 1984: 14) Šie mąstymo įpročiai, sudarantys sąlygas, pavyzdžiui, naiviajam

realizmui, kuris nemato skirtumo tarp daikto objektyvios duoties ir šios duoties reikšmės sąmonei (sąvoka tapati daiktui, kurią apibrėžia), Husserliui nurodo, kaip jau buvo minėta šiame darbe, kad žmogaus mąstymui tiesiog įgimta ar iki gyvo kaulo įprasta nekreipti dėmesio į esmines, patį mąstymą apibrėžiančias samprotavimo savybes. Todėl fenomenologinis tyrimas turi nuolatos priešintis šiems įpročiams, kas be galo apsunkina net menkiausią fenomenologinio tyrimo žingsnelį; fenomenologinė mintis turi leisti judėti prieš pačią mąstymo prigimtį: „Visų šių sunkumų šaltinis slypi nenatūralioje minties ir intuicijos kryptyje, kurios reikalauja fenomenologinė analizė.“ (ibid.) Zahavi žodžiais, „Todėl atsakymai į pamatinius klausimus, kuriuos randame epistemologijoje ir mokslo teorijoje, reikalauja „nenatūralaus“ pokyčio dėmesingume. Vietoj to, kad kreiptume dėmesį į objektus, turime reflektuoti, temizuoti ir analizuoti sąmonės aktus.“ (Zahavi 2003: 12) Pokyčio dėmesingume apibrėžimas reikalauja išsamiai fenomenologiškai išaiškinti pačią dėmesio sąvoką. Ką reiškia dėmesys ir pokytis dėmesyje? Šiame klausime dalis episteminio krūvio tenka *reikšmės* sąvokai. Kaip teigia Sodeika: „Ką nors tyrinėti“ reiškia „atskleisti tyrinėjamo dalyko *reikšmę*“. Tad, galima sakyti, kad ontologiniu tyrinėjimu būtis kaip *kažkas, kas paprasčiausiai egzistuoja* yra perkeliama į *būtį kaip turinčią reikšmę*. Toks perkėlimas numato, kad ontologas apmąstė būtį per kokį nors mediumą, kuris sąlygoja būties reikšmingumą, t.y. leidžia parodyti būtį kaip reikšmingą dalyką.“ (Sodeika 2016: 1199) Sodeika nurodo, kad morfologinė onto-logijos sąvokos struktūra atskleidžia, jog šis mediumas yra pats *logos* ir klausia koks tai mediumas? (ibid.) Tačiau ar šis mediumas neiškreipia natūralios fenomeno prigimties? Ar kaip tik, fenomenologiškai judant prieš įprastą *logos* tėkmę, naudojantis ypatingu fenomenologiškai pažabotu dėmesingumu, šis mediumas tampa visiškai skaidriu? Dėmesio reikšmės problema tampa kertine, nes taip pat fenomenologiškai prieinamas ir būtinai iškeltinas kitas klausimas: kaip dėmesys tarpininkauja reikšmės suvokime?

Kitas sunkumas yra susijęs su pačia refleksijos prigimtimi ir jis grasina net tik fenomenologiniams esmių tyrinėjimams, bet ir bet kokiems

introspekciniam patirčių aprašymams. Juk kuomet nusigręžiame nuo naiviai (realistiškai) atliekamų suvokimo aktų ir pereiname į refleksijos nuostatą, kuomet atliekame aktus, reikalingus refleksijai, pirmieji naivaus suvokimo aktai, apie kuriuos turėtų būti ši refleksija, patiria pokytį, nebėra taip pat duoti, kaip naiviajame, tiesioginiame jų suvokime (Husserl 1984: 15). Fenomenologinio tyrimo skirtumą nuo įprastos introspekcijos Husserlis brėžė turėdamas omenyje Brentano suformuluotą skirtį tarp vidinio suvokimo ir introspekcijos<sup>1</sup>. Ši problema Husserliui išliko reikšminga iki pat vėlyvojo karjeros etapo. *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizėse* ši problema pasikartoja kitu pavidalu, kaip dėmesio konteksto temizacijos problema: kaip atkreipti dėmesį į dėmesio temos kontekstą, neiškreipiant pastarojo duoties sąmonei, kaip duoties antrajame plane? Juk čia turime reikalą su kertine fenomenologijos strategija ir kartu skirtimi nuo introspekcijos: iškelti į šviesą tai, kas yra paslėpta nuo įprastomis kryptimis (introspekcijoje) judančio mąstymo. Bet kaip tai padaryti, neiškreipiant natūralios šio mąstymo prigimties, tuo pačiu mąstyme judant fenomenologiškai, o tai reiškia, prieš pačią šią prigimtį? Tai metodinė su dėmesiu susijusi problema. Kartu su tuo reikia pabrėžti, kad „Jis (Husserlis – *aut.*) nesvarsto dėmesio kaip introspekcijos formos, kuria protas ar subjektas nusikreipia į tiesiogiai suvokiamus sąmonės turinius; [...]“ (Waldenfels 2004: 25) Dėmesys čia yra tai, kas metodiškai juda *prieš* tokį tiesioginį nukreiptumą, koks vyksta

---

<sup>1</sup> Brentano teigia: „Psichologija, kaip ir visi gamtos mokslai, savo pagrindą turi patyrimo ir suvokime. Vis dėlto svarbiausias jos šaltinis randamas mūsų mentalinių fenomenų *vidiniame suvokime*. Niekada nežinotume, kas yra mintis, vertinimas, malonumas, skausmas, geismas ar pasibjaurėjimas, viltys ar baimės, drąsa ar neviltis, sprendimai ar valingos intencijos, jei apie tai, kas jie yra, nesužinotume per savo pačių fenomenų vidinį suvokimą. Pažymėtina, vis dėlto, kad sakome vidinis *suvokimas [Wahrnehmung]*, o ne introspekcija, t.y., vidinis *stebėjimas [Beobachtung]*, steigia pirminį ir esminį psichologijos šaltinį. Šios sąvokos turi būti atskirtos. Viena iš vidinio suvokimo charakteristikų yra tai, kad jis niekada negali tapti vidiniu stebėjimu. Mes galime stebėti objektus, kurie, kaip sakoma, yra suvokiami eksteraliai. Stebėjime visą dėmesį nukreipiame į fenomeną tam, kad jį tiksliai suprastume. Bet su vidinio suvokimo objektais tai yra absoliučiai neįmanoma. Tai ypač aišku, turint omenyje kai kuriuos mentalinius fenomenus, tokius kaip pyktis. Jei kas nors yra būklėje, kurioje nori stebėti savo paties pyktį, siaučiantį viduje, šis pyktis jau turi būti kažkiek sumenkęs, tad originalus stebėjimo objektas yra išnykęs. Toks pat neįmanomumas yra ir kituose atvejuose. Tai yra universaliai galiojantis psichologijos dėsnis, kad mes niekad negalime sutelkti *dėmesio* į vidinio suvokimo objektą.“ (Brentano 2009: 22)

psichologinėje introspekcijoje. Fenomenologijoje atveriamas tam tikras susipriešinantis, polemiskas ir *dali* dėmesio prigimtis.

Kad ir kokie rimti šie metodiniai sunkumai bebūtų, jie neatgraso nuo mėginimo juos įveikti. Pasak Husserlio, jei to imtųsi išties karta vieningai dirbančių teoretikų, jie būtų įveikti, tačiau šie fenomenologiniai atradimai nurodo tik į filosofinę mokslo teoriją, tad stokoja to žerėjimo ir akivaizdaus praktinio pritaikomumo, kuriuo džiaugiasi empirinė psichologija ir dėl to pritraukia daugybę tyrinėtojų (Husserl 1984: 17).

Taigi *Loginiai tyrinėjimai* atveda prie reikmės fenomenologiškai atsekti pamatinius grynujų patirčių struktūrinius elementus – tai, kas steigia šių patirčių vienovę ir tapatybę, kas yra *genus* įvairių patirčių *species*. Patirties vienovė nurodo, kad esama dalių, iš kurių ši vienovė susideda. Ir šios dalys į vienovę suvokime jungiasi, nurodydamos viena į kitą, ir visos kartu, nurodydamos į galimai pilną, nedalų dalyko suvokimą. Šis teleologinis nuorodų tinklas, nukreiptas į suvokimo pilnatvę, leidžia teigti, kad patirčių sąryšingumas skleidžiasi indikatyviais atskirų suvokimo momentų santykiais. Viena patirtis sąmonei duoda užuominą apie kitą patirtį, kitaip tariant, iššaukia ją į sąmoningą patirtį kartu su pirmąja. Pavyzdžiui, ugnikalnio išsiveržimas nurodo į karštą ir nesukietėjusį žemės branduolį arba saulės zuikutis, atsispindėjęs nuo veidrodžio, nurodo į saulę ir t.t. (vėlesniuose Husserlio darbuose tai imama vadinti *prezentifikacijomis*).

„Jei A iškviečia B į sąmonę, mes ne tik tuo pat metu ar vieną po kito įsisąmoniname A ir B, bet, paprastai, *jaučiame*, kad šis jų ryšys primygtinai mums peršasi, ryšys, kuriame vienas nurodo į kitą ir yra panašus, kad vienas kitam priklauso. Paprastos ko-egzistencijos pavertimas į abipusį suderėjimą, ar, tiksliau, pastarosios atvejų pavertimas intencionaliais daiktų, kurie atrodo vienas kitam sąryšingi, vienetais yra asociavimo funkcijų rezultatas. Visa daikto ar įvykio, ar dalykų tvarkos ir santykių patirties vienovė, visa empirinė vienovė, tampa fenomenalia vienove per juntamą abipusę priklausomybę pusių ir dalių, kurios gali išsiskirti kaip atskiri vienetai dalyke besireiškančiame priešais mus.“ (Husserl 1984: 36)

Šioje fenomenologijos raidos fazėje dar stokojama pasyviųjų suvokimo sintezių sampratos, tad pats „iškvietimo į sąmonę“ (prezentifikacijos) fenomenas nėra pilnai įsisąmonintas, nėra išryškinta, kad tai veikia bet kokiame elementariausiame suvokime kaip lūkesčio ir patyrimo sintezės. Ankstyvajame etape Husserlio tyrinėjimai logikos srityje virsta fenomenologine išraiškos ir reikšmės analize, kuri reikalinga kaip paruošiamasis darbas išsamiai loginių sąvokų ir loginių dėsnių esmės studijai.

Iš visų indikatyvių nuorodų Husserlis išskiria *reikšmingus ženklus* ir juos įvardija kaip *išraiškas (Ausdruck)*. Išraiškos sąvokai suteikiama griežta reikšmė, skirtinga nuo tos, kokia ši sąvoka vartojama kasdienybėje. Bet koks kalbos atvejis ar dalis, kaip ir bet kuris kitas ženklas, kuris iš esmės yra tos pačios prigimties, laikytinas išraiška, nesvarbu, ar ši kalba buvo iš tiesų ištarta turint intenciją komunikuoti, ar ne (Husserl 1984: 37).

Iš pažiūros esama dviejų būdų suvokti išraiškoms:

- 1) Išraiška suvokiama fizikine prasme (kaip garsų derinys, rašto ženklai ant popieriaus ir t.t.)
- 2) Kaip tam tikra mentalinių įvykių seka, asociatyviai susieta su išraiška, kas daro šią išraišką ko nors išraiška (išraiška apie ką nors) arba išraiška turinčia reikšmę (*Bedeutung*).

Pasak Husserlio, ši skirtis yra toli gražu nepakankamai tiksli ir visiškai nepatenkinama, siekiant fenomenologinio loginių sąvokų išaiškinimo (Husserl 1984: 38) Visų pirma, tarkime, svarstant dalykų pavadinimų ar vardų reikšmes, reikia atskirti tai, ką vadinimas atskleidžia – tam tikras mentalines būsenas, ir tai, ką šis pavadinimas siekia išreikšti (į ką nukreiptos šios mentalinės būsenos); bei, savo ruožtu, kas yra įreikšminama pavadinimo, kaip pats vadinimo aktas, ir tai, į ką šis aktas nurodo, kaip į savo reikšmės objektą. Tas pat galioja, bent iš pirmo žvilgsnio, bet kokioms išraiškoms, nors, kaip jau buvo prabėgomis parodyta, indeksinių kalbos dalių buvimas išraiškoje galėtų kelti problemų ir šiuo atveju. Vis dėlto kol kas tai paliktina nuošalyje. Taigi tik remiantis šiomis skirtimis, pasak Husserlio, reikšmės sąvoka gali būti aiškiai



apibrėžta ir tik tokiu būdu fundamentali opozicija tarp simbolinės ir epistemologinės reikšmės funkcijos gali būti išgryninta (Husserl 1984: 39).

Pirmiausia Husserlis imasi aptarti išraiškas komunikacijos atžvilgiu. Garsų derinys arba rašto ženklai tampa ištarti ar virsta kalbiniu komunikavimo pavidalu tuomet, kai pranešėjas juos atlieka su intencija išreikšti savo mintims apie kažką. Kitaip tariant, šį garsų derinį ar raštą lydi intencija suteikti jam reikšmę. Komunikacijoje kalbinės išraiškos tarnauja kaip indikacijos, kaip ženklai, nurodantys į pranešėjo mintis. Kaip teigia Gadameris: „Būtent vienas svarbiausių loginių ir fenomenologinių laimėjimų dvidešimtojo amžiaus pradžioje buvo tai, kad fenomenologija, ypač Husserlis jo *Loginiuose tyrinėjimuose*, išsiaiškino skirtumą tarp visų ženklų kitokių nei žodžiai ir žodžių reikšmių.“ (Gadamer 2007: 105) Čia Husserlis prieina temą, kurią vėl imasi nagrinėti *Formalioje ir transcendentalinėje logikoje*, kaip glaudžiai susijusią su fenomenologine dėmesio problematika. Husserlis leidžiasi į kalbos kaip reikšmės teikimo analizę, kurioje, visų pirma, pasirodo, kad *reikšmės teikimo aktai turi tą pačią struktūrą kaip dėmesio telkimo aktai*. Reikšmės teikimo intencija siekia nukreipti dėmesį į reikšmę. Kitaip tariant, ieškodamas, kas pirmapradiškai bendra tarp kalba samprotaujančios sąmonės ir sąmonės apskritai, Husserlis atskleidžia, kad sąmonė, teikdama reikšmę sąvokoms, steigia domėjimosi struktūrą, *sąmonė užimta reikšmės teikimu yra susidomėjusi sąmonė*. „Normaliame diskurse žodis kreipia nuo savęs reikšmės link, tai yra – žodis kreipia dėmesį. Žodis-ženklas, kuomet jis pats nėra domėjimosi dalykas, tarnauja tam, kad atkreiptų dėmesį į reikšmę, kaip į kažką, kas rūpi ego.“ (Husserl 1974: 369-370) Tuo tarpu *Loginiuose tyrinėjimuose* jis teigia: „išraiška, panašu, nukreipia dėmesį nuo savęs pačios į savo reikšmę arba kitaip – nurodo į pastarąją.“ (Husserl 1984: 42) Kas buvo matyti indeksinių kalbos dalių sampratos problemoje, tas matosi ir čia: fenomenologinių kalbinių išraiškų tyrinėjimų akiratyje nuolatos pasirodo dėmesio tematika. Beje būtent indeksinių kalbos dalių, tokių kaip demonstratyviosios nuorodos, sąsaja su pačiu nurodymo aktu (rodymu pirštu, akimis, galvos judesiais ir t.t.) leidžia interpretuoti šias nuorodas, kaip dėmesio struktūrų kristalizacijas kalboje. Tai

duoda užuomina, kad dėmesys gali pretenduoti į universalią sąmonės struktūrą, į vieną iš „šaltinių“, iš kurių kyla loginių sąvokų reikšmės. Bet kokia yra pačios dėmesio sąvokos reikšmė?

Toliau Husserlis daro skirtį tarp išraiškos reikšmės, kuri yra išpildyta, ir reikšmės, kuri lieka tik reikšme, bet neturi ryšio su jokių objektu. Jeigu intenduojamas kokio nors dalyko vardas, tačiau pats dalykas nėra duotas jokioje intuicijoje, šis įvardijimas lieka tik gryna reikšme, be nuorodos į patį dalyką. Tuo tarpu, kuomet reikšmė nurodo į dalyką, kuris yra duotas pamatinėje intuicijoje, ši išraiška tampa išpildyta, „įvardijimas tampa aktualiū sąmoningu ryšiu tarp vardo ir pavadinto objekto.“ (Husserl 1984: 44) Kitaip tariant, kuomet žodis-ženklas negali nukreipti dėmesio į kokį nors objektą, tuomet ši išraiška lieka neišpildyta, nors yra šis tas daugiau nei tik bereikšmių garsų derinys. Taigi išsiskiria dvi aktų grupės: aktai, kurie išraiškai yra būtini ir esminiai – verbalinis aktas įkrautas reikšme; ir aktai, kurie išraiškai nėra esminiai, bet kurie teikia šios išraiškos tikslesnį ar mažiau tikslų išpildymą ir taip aktualizuoja jos ryšį su objektu (ibid.). Pirmuosius Husserlis pavadina reikšmę teikiančiais aktais – *reikšmės intencijomis*, antruosius – *reikšmę išpildančiais* aktais.

Nepaisant šių skirčių, visi šie aktai nevyksta kaip skirtingi, nesusiję aktai, kurie dėl kokių nors atsitiktinių priežasčių nutinka tuo pat metu sąmonėje: „Veikiau jie sudaro glaudžią vienovę, turinčią ypatingą pobūdį.“ (Husserl 1984: 45) Ir kuomet atliekame šiuos aktus vienovėje, kuomet teikiame reikšmę ir pasiekiamo jos išpildymą, visas mūsų dėmesys susitelkia į mūsų intencijoje intenduojamą objektą (Husserl 1984: 46). Taigi, kuomet galime parodyti į daiktą, apie kurį kalbame, pavyzdžiui, teiginyje „šitas stalas“, dėmesys yra tai, kas krypsta nuo išraiškos nuorodos, „išeities taško“, pereina idealios reikšmės suderinimo fazę ir pasiekia intencijoje intenduojamą objektą. Tai yra ankstyvojo Husserlio *intencionalumo* sampratos branduolys. Čia vėl matyti, kad dėmesio tema nuolatos pasirodo fenomenologiniame reikšmės sampratos akiratyje kaip esminė grandis. Dėl to kyla klausimas, koks yra dėmesio ir intencionalumo sampratų santykis?

Žodžio, kuriam teikiama reikšmė, užduotis tampa vesti dėmesį prie šios reikšmės išpildymo. „Šis nukreipimas negali būti apibrėžtas kaip vien tik objektyvus įprastos dėmesio diversijos nuo vieno dalyko prie kito faktas. Faktas, kad du duoti objektai – A ir B – yra susiję kažkokia paslaptina psichologine koordinacija taip, kad A duotis reguliariai iškelia B duotį, ir kad tuomet dėmesys krypsta nuo A prie B – toks faktas nedaro A išraiška duoties B. Būti išraiška yra veikiau ženklo ir ženklinamo daikto *patirtinės vienovės* deskriptyvus aspektas.“ (ibid.) Ši paslaptina koordinacija vėlesniuose Husserlio darbuose bus išaiškinta, kaip pasyvioji anticipacijos ir patyrimo sintezė. Skirtumas tarp fizinės ženklo pusės ir reikšmės-intencijos, kas ženklą daro išraiška, matyti itin ryškiai, kuomet atkreipiame dėmesį į ženklą, kaip ženklą, pavyzdžiui, į užrašytą žodį. Tuomet turime išorinę fizinio objekto percepciją, kaip bet kokio kito daikto, ir tuomet šis ženklas netenka savo verbalinės reikšmės, o jei jis vėl virsta žodžiu, tai savo prezentacijoje visiškai pakeičia savo pobūdį (ibid.). „Mūsų dėmesys, mūsų intencija, mūsų mintis – paprasčiausi sinonimai, jei suvokiami pakankamai plačia reikšme – nurodo išskirtinai į daiktą, kuris turimas omenyje atliekant reikšmės teikimo aktą.“ (ibid.) *Loginiuose tyrinėjimuose* pasirodo glaudus dėmesio ir intencionalumo ryšys, kurio paslaptinas pobūdis kiek suklaidino kai kuriuos Husserlio kritikus (Depraz 2004, Arvidson 2013) – jie mano, kad ankstyvasis Husserlis neskyrė dėmesio nuo intencionalumo, ir jie yra teisūs, kuomet, kaip sako Husserlis, suvokiame šias sąvokas pakankamai plačia ir ne itin griežta prasme. Jei 1904–1905 metais rašytus darbus galima priskirti ankstyvajam Husserlio karjeros etapui, tuomet, remiantis jais, įrodoma, kad Husserlis skyrė dėmesį nuo intencionalumo, kuomet šiuos dalykus ėmėsi nagrinėti preciziškai. Pastarąją poziciją palaiko Bruce Bégout (2007: 14), nors nesiremia *Suvokimo ir dėmesio* užrašais.

Kasdienybėje, kaip jau parodė Husserlis, dėl įprasto minties skubotumo, nekreipiame dėmesio į šias pamatines mąstymo patirties struktūras, nors jas įgyvendiname begalybę kartų. Pasak Mindaugo Briedžio: „Taigi, fenomenologiškai tariant, bet kokia išvada apie sąmonės funkcionavimą galima

tik atkreipus dėmesį į objektų duoties būdus. Per intencionalumą išryškinamos kasdienio gyvenimo konstantos, prasmės suteikimo būdai, žmonių santykiai, emocijos ir kita.“ (Briedis 2011: 137) Fenomenologijai tenka sunki užduotis iškelti šias paslėptas struktūras į apmąstymo šviesą, taip priešinantis įprastoms minties kryptims, ir tai padaryti taip, kad šios struktūros turėtų sąsają su kasdienybėje patiriamais dalykais. Šioje kertinėje fenomenologijos raidos fazėje greta esminių fenomenologinių skirčių nuolatos figūruoja dėmesys, todėl dėmesio sampratos reikmė iškyla dar gemalinėje fenomenologinės minties būklėje. Tiek, kiek dėmesys, pasak Husserlio, sutampa su minties kreipimu, reikšmės-intencija, kiek šia platesne (bet kiek netikslia) reikšme, tai yra sinonimai, tiek fenomenologija apskritai yra dėmesio fenomenologija. Tą patį tvirtina Marcia sá Cavalcante-Schuback (2009: 135). Todėl nenuostabu, kad vėlesnėje fenomenologijos raidoje, pavyzdžiui, dabartinėje Arvidsono fenomenologijoje, dėmesys tampa kertine sąvoka, net intencionalumo sąvoką pakeičiančia į *attentionality* (Arvidson 2012). Tokiai tendencijai nepritaria Bégout: „Nepaisant jų išoriško panašumo, Husserlis mano, kad dėmesys ir intencija turi būti aiškiai atskirti, nes kitaip sąmonė plačiaja prasme gali būti redukuota į „dėmesingumą (*attentionality*)“.“ (Bégout 2007: 15) Net turint omenyje šią problemą, pats bendriausias fenomenologijos uždavinys vis tiek yra atkreipti dėmesį į tai, kas įvairiausiuose mąstymo, bendravimo, suvokimo ir t.t. procesuose įprastai lieka nepastebėta, nors yra šių veiklų pagrindas. Fenomenologinis metodas bent iš dalies yra dėmesio valdymo metodas, sąmoningo judėjimo prieš įprastą mąstymo kryptis būdas, nuosekliai valdant dėmesio žvilgsnį ir vedant jį prie paslėptų, bet esminių patirties struktūrų. Šitaip fenomenologinę nuostatą interpretuoja ir Danutė Bacevičiūtė: „Refleksija, sugrąžinta prie ikirefleksyvaus savivokos lygmens, remiasi *ego* budrumu, nesuvedamu vien į tematizuojančią sąmonę ir reiškiančiu ne tik mūsų inicijuotą veikimą, bet ir pasyviai patiriamą vyksmą. Todėl ir pati fenomenologinė filosofija suvoktina kaip į *budrų gyvenimą* kreipiančios refleksijos pratybos.“ (Bacevičiūtė 2012: 60) Kiek satyriškai galima teigti, kad

bet koks fenomenologinės tematikos darbas, bent jau netiesiogiai, aprašinėja dėmesio fenomeną.

### 1.6. Išraiškos reikšmė kaip idealus turinys

Toliau Husserlis kreipia savo dėmesį nuo reikšmės-teikimo ir reikšmės-išpildymo *aktų* prie *idealių turinių*, kurie yra duoti šiuose aktuose – nuo realių šių aktų tarpusavio santykių prie idealių jų objektų ir turinių ryšių (Husserl 1984: 48). Kaip jau buvo parodyta anksčiau, idealūs išraiškų turiniai (bent jau tokių, kur nesama indeksinių kalbos dalių) nekinta priklausomai nuo to, kas ir kada jas ištaria. Kuomet klausiamo, pavyzdžiui, apie Pitagoro teoremos reikšmę, nesiekiamo išgirsti garsų fonetinį derinį, kuris būtų vis naujas, kiekvieną kart kartojančią teoremą, o kreipiamės į idealią šios teoremos reikšmę, kuri nekinta nepaisant to, kokiems garsams (kokioje kalboje ir t.t.) suteikiama šios teoremos reikšmė.

Vis dėlto neretai pasitaiko, kad išraiškos turi tą pačią reikšmę, tačiau nurodo į skirtingus objektus – pavyzdžiui, sąvoka „prezidentas“ turi tą pačią reikšmę, tačiau JAV prezidentas ir Rusijos prezidentas nurodo skirtingus „objektus“. Arba priešingai, išraiška nurodo tą patį „objektą“, bet turi skirtingą reikšmę – pavyzdžiui, Iliados autorius ir Odisėjos autorius.

Husserlis prieina išvados, kad reikia įvesti šias skirtis: „Persiklojusios dviprasmybės kalbant apie tai, ką išraiška išreiškia arba apie *išreikštą turinį*, gali būti sugrupuotos taip, kad būtų atskiriamas turinys *subjektyvia* ir *objektyvia* reikšme. Pastarąją reikšmę turime atskirti:

- turinį kaip intenduojamą reikšmę, tiesiog reikšmę, reikšmę *simpliciter*,
- turinį kaip išpildomą reikšmę ir
- turinį kaip objektą.“ (Husserl 1984: 57)

Įvedęs šias skirtis, Husserlis pažymi, kad sąsajoje su šiomis skirtimis pačiose *reikšmės* ir *bereikšmiškumo* sąvokose esama dviprasmybės, kurią

reikia išaiškinti taip, jog kalbant apie išraiškų turinius nebeliktų maišaties tarp objekto, reikšmės *simpliciter* ir išpildytos reikšmės. Visų pirma būtina pabrėžti, kad reikšmė *simpliciter*, kaip tapatus mūsų intencijos elementas, yra esminga išraiškai kaip tokiai (Husserl 1984: 58). Husserlis taip pat pareiškia, kad toliau vartos reikšmės (*Bedeutung*) ir prasmės (*Sinn*) sąvokas kaip sinonimus, nepaisydamas to, kad Frege joms suteikė skirtingas reikšmes (*Sinn* sąvoka Fregei reiškia išreiškiamą objektą) (ibid.). Husserlis tai argumentuoja labai įžvalgiu teiginiu, jog turėti dvi pamainomas sąvokas šioje vietoje yra itin paranku ar net būtina, nes pati *reikšmės* (*Bedeutung*) sąvoka yra reikalinga fenomenologinio išaiškinimo. Tad šiame išaiškinyje *reikšmės* sąvoka negali būti vartojama, nes juk pačiai šiai sąvokai išaiškinti yra skirta ši pastanga, pats išaiškinimo užmojis nurodo, kad kol kas tiksliai nežinome, kokią *prasmę* (*Sinn*) turi ši sąvoka. Žinoma, tas pats turės būti atlikta ir *prasmės* sąvokos atžvilgiu. Vienaip ar kitaip, abi šios sąvokos, pasak Husserlio, kenčia nuo tos pačios dviprasmybės (ibid.). Neretai toje pačioje minties sekoje šios sąvokos vartojamos kaip žyminčios tiek reikšmės teikimo aktą, tiek idealų išraiškos turinį, tiek su jomis koreliuojantį objektą, kurį išreiškia. Tai sudaro sąlygas painiavai ir drumsčiai loginį teiginių skaidrumą. Kadangi, Husserlio manymu, griežtai nusistovėjusių terminų šioms skirtims žymėti nesama, jos viena su kita susipainioja ir iš čia kyla fundamentalūs nesusipratimai (Husserl: 1984: 59)<sup>2</sup>.

Itin svarbu, pasak Husserlio, išskirti žalingiausias dviprasmybes kalbant, iš vienos pusės, apie *reikšmę* ir *prasmę*, iš kitos – apie *bereikšmybę* ir *beprasmybę* (Husserl: 1984: 59). Išskaidrinus šias sąvokas pasirodo sąrašas:

1) Dalis pačios išraiškos sampratos yra tai, kad ji turi reikšmę. Bereikšmė išraiška nėra jokia išraiška. Geriausiu atveju tai yra kažkas, kas atrodo kaip

---

<sup>2</sup> Albinas Plėšnys ir Marius Povilas Šaulauskas tvirtina, kad anglakalbėje analitinėje tradicijoje skirtinos dvi Frege's *Bedeutung* sąvokos vertimo strategijos: pažodinė, paisanti originalo kalbos leksikos (verčiama kaip *meaning* – reikšmė) ir interpretacinė, paisanti metodologinio šio sąvokos turinio (verčiama kaip *reference* – nurodymas). Tačiau tai nėra vertimo technikos sprendimo lemiamos skirtys, bet byloja apie kertines problemines sąmonės ir mokslo filosofijos sąmazgas bei skirtingas metodologines nuostatas (Plėšnys, Šaulauskas 2017: 91). Pažodinis *Bedeutung* vertimas žodžiu *reikšmė*, vis dėlto, yra artimiausias Husserlio *Bedeutung* sampratai, nes reikšmės sąvoką jis vartoja žymėti idealiam sprendimų turiniui. O nurodymo tematiką, ieškodamas elementariausios jos prasminės raiškos, Husserlis sieja su okazionalių išraiškų problematika. Pasak Plėšnio ir Šaulausko, „Husserlio manymu, negalime deramai matyti šių filosofemų skirties „vienu terminu žymėdami reikšmę mūsų prasme, o kitu – išreiškiamą objektą (kaip siūlė G. Frege) [...]“ (Plėšnys, Šaulauskas 2017: 33)

išraiška, tačiau tokia nėra. Tokioms ištarmėms priklauso garsų deriniai, kurie tik primena žodžius, pavyzdžiui, „Abrakadabra“. Panašių garsažodžių pilnas yra lietuvių liaudies dainynas (sodauto, sadulia, čiūto, ratuto, tatato ir t.t.), šie žodeliai nėra išraiškos huserliška prasme, tačiau turi savo paskirtį būti ritminiais elementais, tad nėra visiškai tuščias burnos aušinimas. Taip pat priešio punkto Husserlis priskiria ir tokias tarsi-išraiškas, kurios savo forma atrodo esančios tikra išraiška, tačiau nenurodo į jokią reikšmę. Husserlis teikia pavyzdį tokios ištarmės: „*Žalia yra ar (Grün ist oder)*.“ (ibid.)

2) Reikšmėje yra steigiamas santykis su objektu. Vartoti išraišką reikšmingai ir nurodyti objektą ekspresyviai, pasak Husserlio, yra vienas ir tas pats, ir visai nesvarbu, ar objektas realiai egzistuoja, ar yra įsivaizduojamas, ar netgi yra neįmanomas. Tačiau labai griežta interpretacija veda prie sampratos, pasak kurios išraiška, kiek ji turi reikšmę, koreliuoja su egzistuojančiu objektu, kurį nurodo. Jei nurodomas objektas neegzistuoja, išraiška, griežčiausia prasme, yra bereikšmė (Husserl: 1984: 59-60). Čia vėl iškyla klausimas apie išraiškas su indeksinėmis kalbos dalimis. Jei išraiškoje vartojama demonstratyvioji nuoroda *šitas*, ar šios išraiškos turinys vis dar reikalauja objekto? Pavyzdžiui, išraiškos „Šitas man nepatinka“ reikšmė gali būti skirta bet kokiam objektui. Kitaip tariant, idealia savo reikšme, nepriklausančia nuo internalaus ar eksternalaus, ar semantinio konteksto, ši išraiška neturi jokio konkrečiai egzistuojančio nurodomo objekto, nes joje nėra sąvokos su identišku idealiu turiniu. Bet net ir griežčiausia prasme ši išraiška nėra bereikšmė, nes byloja apie pranešėjo santykį su neapibrėžtuoju *šitas*, kuris gali būti tiek dabar valgomas falafelis, tiek bendra asmeninių santykių padėtis, tiek visas pasaulis. Taigi klausimas yra toks: ar demonstratyvioji nuoroda turi koki nors idealų ir tapatybę išlaikantį turinį? Diskusija dėl esmingai okazionalių (atvejinių) išraiškų bus pateikta vėliau.

3) Jei reikšmė identifikuojama su objektyviu išraiškos koreliatu, tuomet toks pavadinimas, kaip „auksinis kalnas“ yra bereikšmis. Čia paprastai skiriamas reikšmės nebuvimas nuo objekto nebuvimo. Priešingai, „beprasmybės“ sąvoka vartojama apibrėžti išraiškoms, kurios yra vidujai

prieštaringos ar pilnos nesuderinamų dėmenų, pavyzdžiui, „apvalus kvadratas“ (Husserl 1984: 60). Tačiau egzistencinis teiginys „nėra tokio dalyko kaip „apvalus kvadratas“ nėra visiškai beprasmis. Juk turime turėti bent minimalų supratimą ar įsivaizdavimą apie tai, kas yra „apvalus kvadratas“, tam, kad užtikrintai paneigtume tokio dalyko egzistavimo galimybę. Tačiau toks svarstymas, pasak Husserlio, iš esmės painioja skirtingas *beprasmiškumo* sampratas, t.y. šiam egzistenciniam teiginiui apie „apvalų kvadratą“ priskiria 1) tipo (*Abakadabra*) beprasmiškumą, kai, tuo tarpu, šio atvejo beprasmiškumas yra: „a priori *prasmės išpildymo negalimybė*. Išraiška turi reikšmę, šia prasme, kuomet galimas jos išpildymas, t.y., vieningo intuityvaus vaizdavimosi galimybė dera su jos intencija. Ši galimybė, aišku, yra reiškiamą idealiai. Čia turimi omenyje ne priklausomi išraiškos aktai ar jų išpildymas, o idealūs jų turiniai: reikšmė, kaip ideali vienovė, čia iš vienos pusės vadinama „intenduojama reikšmė“, iš kitos – reikšmės, esančios konkrečiam tikslaus atitikimo santykiyje su ja, išpildymu.“ (Husserl 1984: 61)

4) Jei klausiamo, ką išraiška reiškia, mes natūraliai kreipiamės į atvejus, kuriuose išraiška papildo mūsų žinias, arba, klausiamo, kas yra tapatu, kuomet reikšmės-intencija yra intuityviai išpildoma. Kaip teigia Husserlis: „Šioje sampratoje, išraiška turi reikšmę, jei ir tik jei jos intencija – turėtume sakyti „reikšmės-intencija“ – yra iš tiesų išpildyta, net jeigu išpildyta tik iš dalies, iš tolo ar netinkamai.“ (Husserl 1984: 62) O kaip yra tuo atveju, kuomet klausiamo, ką reiškia išraiška „aš įsidėmiu“?

5) Dar viena dviprasmybė, kalbant apie *berekšmiškumą*, buvo įvesta Johno Stuardo Millio, teigia Husserlis, ir remiasi savotiška reikšmės samprata (Husserl 1984: 63). Pasak šios sampratos, pasirodžiusios veikale *Logikos sistema* (1843; 2008) tokios išraiškos, kaip dalykų vardai ar apibūdinimai, turi reikšmę tuomet, kuomet galime lokalizuoti jų konotaciją, o pavadinimai, kurie neturi jokios konotacijos, neturi ir reikšmės. Konotaciją turintys vardai yra tokie, kurie žymi dalyką ir šiam dalykui priskiria kokią nors savybę, o ne-konotaciniai pavadinimai žymi dalyką nepriskirdami jam jokios savybės. Tikriniai daiktavardžiai yra pavyzdinis ne-konotacinių pavadinimų tipas (Mill



2008: 40), taip pat šiems priklauso ir dalykų savybių pavadinimai, tarkime, baltumas ir t.t. Millis kaip pavyzdį pateikė garsią pasaką iš rinkinio „*Tūkstantis ir viena naktis*“ apie plėšiką, kuris kreida žymėjo namus, kuriuos ketina apiplėšti. Pasak jo, tikriniai daiktavardžiai yra tarsi šios kreidos žymės, jie žymi dalyką, tačiau apie jį nesuteikia jokių žinių, tiksliau, žymi ne patį daiktą, o daikto idėją (Mill 2008: 42). Tikrinis daiktavardis yra lyg bereikšmė kreidos žymė, kurią savo sąmonėse priskiriame dalyko idėjai tam, kad kiekvieną kartą, kai išgirstame šį vardą, mūsų sąmonėje iškiltų šio dalyko idėja. Kuomet kam nors predikuojame tikrinį daiktavardį, pavyzdžiui, sakome, „šitas yra Sokratas“, „čia yra Atėnai“, tokiu būdu apie nurodomą dalyką nepranešame jokios papildomos informacijos, o tik tai, kad šį dalyką vadiname tokiu vardu. Veikiau nurodome tik pačią vadinimo intenciją. Tuo tarpu, kuomet vartojame konotacinius pavadinimus, pavyzdžiui, kalbame apie Atėnus ir sakome, kad „miestas pastatytas iš kalkakmenio“, suteikiame dalykui savybę (informaciją apie dalyką), kuri pašnekovui galėjo būti iki tol nežinoma. Konotaciniai pavadinimai yra daugiau, nei kreidos žymės minėtoje pasakoje, tai yra reikšmingos žymės ir jų reikšmė pareina nuo jų ryšio su objektu<sup>3</sup>.

Pasak Husserlio, ši samprata painioja indikaciją (nuorodą) ir išraišką. Kreidos žymės tėra indikacija, tuo tarpu tikriniai vardai – išraiška (Husserl 1984: 64)<sup>4</sup>. Bet, kaip jau buvo parodyta, tik reikšminga nuoroda gali būti išraiška, tačiau kiekviena išraiška yra *taip pat ir nuoroda*. Tikriniai vardai, kaip išraiškos, tarnauja kaip nuorodos. Čia, pasak Husserlio, yra tikroji analogija su kreidos žymėmis, paliktomis plėšiko. „Jei plėšikas pamato kreidos žymę, jis žino, kad tai yra namas, kurį jis ketina apiplėšti. Jei girdime tariamą tikrinį vardą, iškyla atitinkamas vaizdinys: Tai yra tas vaizdinys, kurį pranešėjas apibrėžia kaip turimą omenyje ir kurį nori, savo ruožtu, mumyse sužadinti. [...] Vis dėlto, šis vaizdinys nėra pirminės svarbos: mes nesiimame kreipti dėmesį į

---

<sup>3</sup> Plėšnys ir Šaulauskas teigia: „Anot Millio, tikrinis vardas pasižymi dviem išskirtiniais bruožais, nusakančiais tikrinio vardo prigimtį ir jo vartojimą. Pirma, tikriniai vardai priskiriami tik tiesiogiai nurodant, o ne aptinkant įvardijamą objektą pagal vardu išreiškiamus bruožus [...]; antra, tikrinis vardas nekonotuoja (t.y. neturi prasminio turinio) [...]“ (Plėšnys, Šaulauskas 2017: 33-34) Anot jų, Frege kritikuoja šią Millio teoriją remdamasis lygybę išreiškiančių teiginių informatyvumu, kaip „Hesperus yra Phosphorus“ atveju. (ibid.: 34).

<sup>4</sup> Matyti, kad Husserlio *Bedeutung* sąvokos neįmanoma išversti *nurodymo* sąvoka.

jį patį, bet į *objektą*, kurį jis prezentuoja, kurį nurodo, ir kurį todėl pavadina ir iškelia prieš mus kaip tokį.“ (Husserl 1984: 64) Taigi, pasak Husserlio, skirtis tarp konotacinių ir ne-konotacinių pavadinimų neturi nieko bendra su skirtimi tarp reikšmingos ir bereikšmės išraiškos.

Čia fiksuojame dėmesio tematiką kaip genetinę išraiškos reikšmės klausimo artikuliacijos rišamąją grandį ir kaip esmines dėmesio fenomenologijos prielaidas. Tikrinių vardų, nuorodų ir išraiškos reikšmių lemtis ir paskirtis, anot Husserlio, yra *kreipti dėmesį* į objektą ir to pasekoje būti neišidėmėtomis. Į šią diskusiją Husserlis įneša sprendžiančios sąmonės dalmenį, sąmonę kaip užsiėmusią – *susidomėjusių* reikšmės teikimu. Pasirodo, kad akto ir turinio skirtis ir šios skirties daugialypės charakteristikos bus artikuluojamos kaip esminių dėmesio fenomenologijos prielaidų pagrindas.

Apibendrinamas šias penkias skirtis, Husserlis teigia, kad jų svarba ir tai, kad jos negali būti nurašytos, kaip vien gramatiniai išvedžiojimai, verčia manyti, jog, jei šios skirtys yra supainiojamos, neįmanoma tikėtis aiškaus ir patikimo vaizdinio (prezentacijos) ir sprendimo sąvokų išaiškinimo ta prasme, kuri yra tokia svarbi logikai (Husserl 1984: 66).

### **1.7. Išraiškos reikšmė ir šią reikšmę iliustruojantys vaizdiniai**

Toliau plėtodamas fenomenologinę reikšmės ir išraiškos sampratą, Husserlis susiduria su reikme atsakyti pozicijai, pasak kurios išraiškos reikšmė priklauso nuo mentalinių vaizdinių, kurie lydi išraišką sąmonėje. Husserlis tvirtina, kad, nepaisant jos klaidingumo ir daugelio mąstytojų keltų abejonių, ši pozicija dominuoja jo meto teoretikų tarpe (Husserl 1984: 67). Pasak šios pozicijos, suvokti, ką išraiška skelbia, reiškia suformuoti atitinkamus vaizdinius. Išraiška, kuri neturi sąsajos su vaizdiniu, neturi ir prasmės. Šie mentaliniai vaizdiniai esą ir yra tikroji išraiškos reikšmė. Žinoma, neretu atveju kartu su išraiška iškyla vienokie ar kitokie vaizdiniai, pavyzdžiui, išraiška „Freiburgo miestas yra Schwarzwaldo regione“ gali sukelti Juodojo miško

kalvų vaizdinius ir tuos tamsų šešėlių metančius kedrus, kurių dėka šis miškas vadinasi Juoduoju, tačiau tai, kad šią išraišką lydi tokie ar kitokie vaizdiniai, visiškai nereikia, kad tarp jų esama būtino sąlygojimo ryšio. Juk, pirma, vaizdiniai gali kilti visiškai kitokie, antra, pati išraiškos prasmė nereikalauja būti iliustruota, visiškai nebūtina ką nors vaizduotis, kad suvoktume idealų šios išraiškos turinį. Kas nors, niekadęs nebuvęs Freiburge ar Schwarzwalde, nematęs tų tamsių kedrų, gali neturėti jokių „paruoštų“ vaizdinių, kurie lydėtų šią išraišką, tačiau išraiškos prasmė, kad šis miestas yra tokiam regione vis viena bus aiški.

Šios pozicijos naudai veikia pastebima sąmonės savybė, dėl kurios išankstinis nusiteikimas ką nors vaizduotis sudaro sąlygas tokių vaizdinių kūrybai. Husserlio žodžiais: „Mūsų atmetamai pozicijai stebėjimo aplinkybės yra itin palankios, nes susidomėjimas vaizdinių paieška psichologiškai veda prie tokių vaizdinių kilties [...]“ (Husserl 1984: 68) Vartojant gerai žinomą anglų kalbos frazę, tai yra *wishful thinking* atvejis. Tokia pozicija sau pačiai patvirtina tai, ką nori patvirtinti. Jei kas nors nori patvirtinti, kad išraiškas seka ar sąlygoja vaizdiniai, tai to pasekoje vaizdiniai ir iškyla. Fenomenologinė pozicija neneigia, jog išraiškas gali lydėti ir lydi glaudžiau ar atokiau su jomis besisiejantys vaizdiniai, tačiau tai jokiū būdu nereikia, kad išraiškos prasmė yra *būtinai priklausoma* nuo šių vaizdinių ar *vice versa*. Dėmesys išraišką galimai lydintiems vaizdiniams teikia įrodymą, kaip šie vaizdiniai produkuojasi ir siejasi su išraiškos reikšme. Tačiau būtent *laisva* vaizdinių asociacija su išraiškomis yra poetinės kūrybos šaltinis – jei nebūtų šios laisvės ir vaizdiniai būtino sąlygojimo ryšiais sietųsi tik su jiems priklausančiomis išraiškomis, nebūtų galimybės poetinei kūrybai, kaip laisvam vaizdinių, išraiškų ir sąskambių santykių manipuliavimui.

Pasak Husserlio, jei kas nors prieštarautų, esą vaizdiniai gali iškilti tik menkutei akimirkai, tad likti nepastebėti, bet vis vien sąlygoti išraiškos supratimą, atsakymas tam būtų tai, kad pilna išraiškų reikšmė negali priklausyti nuo tokių trumpalaikių vaizdinių, nes ji išlieka ir po to, kai tokie vaizdiniai nugrimsta užmarštin (Husserl 1984: 69). Vaizdiniai, kurie duoti trumpai, bet

*nėra įsidėmėti*, tačiau lemia išraiškos reikšmę, prieštarauja pačiai išraiškos sampratai, kaip to, kas *kreipia dėmesį* į reikšmės objektą. Tuo labiau idealus išraiškų turinys, kuris išlieka ir nekinta nepriklausomai nuo laiko, vietos ir kitų išraiškos pasirodymo aplinkybių. Čia galima pridėti ir tai, kad teiginių su indeksinėmis kalbos dalimis supratimas kelia šiai sąlygojančių vaizdinių sampratai neišsprendžiamų problemų. Užtenka paklausti, kokie vaizdiniai tuomet sąlygoja demonstratyviųjų nuorodų supratimą? Kokie vaizdiniai lemia išraiškos „šitas man nepatinka“ supratimą? Kad ir kaip besistengtume, nerasime būtinai su šia išraiška besisiejančio vaizdinio.

Jei šios pozicijos šalininkas mėgintų argumentuoti, kad šiuo atveju išraiškas sąlygoja nepastebimi, neįsidėmimi vaizdiniai, tai nieko nekeistų. „Bet iš tiesų, juk absurdiška yra tarti, kad abstraktus, prasmę kuriantis vaizdinio aspektas būtų pastebimas, kai pilna, išbaigta, konkreti vaizdinio patirtis lieka nepastebima?“ (ibid.)

Lemiamas Husserlio argumentas, galiausiai, yra toks, kad idealių geometrinių santykių tiksliai neįmanoma atvaizduoti. Puikiai žinoma yra tai, kad jusliškai pavaizduoti, nupiešti idealų trikampį, kurio kampų suma iš tiesų būtų 180 laipsnių, yra neįmanoma. Jo paties žodžiais: „Mes vaizduojamės ar nubrėžiame brūkšnį ir kalbame ar mąstome apie jį, tarsi tai būtų tiesi linija, tas pat yra su visomis figūromis.“ (Husserl 1984: 70) Kaip tuomet geometrinių išraiškų reikšmė gali būti priklausoma nuo vaizdinių, kurie net neatitinka šių išraiškų apibūdinamų geometrinių santykių? Vaizdiniai tarnauja tik kaip *pagalbinės* geometrinių santykių suvokimo priemonės. Tuo tarpu, jei Husserlio pozicija būtų apkaltina kraštutiniu nominalizmu – žodžių ir minčių tapatinimu, atsakymu tam turėtų būti ankstesnių paragrafų svarstymai, kuriuose aiškiai buvo atskirti įreikšminimo aktai, reikšmių turiniai, jų išpildymas ir t.t. Juk ir iš patirties aišku, kad skiriame žodžius, kurie nėra įkrauti reikšme, kaip bereikšmius garsų derinius ir reikšmingas išraiškas, kurios nurodo į objektus. Suprasdami išraiškas, mes savo sprendimų neformuluojame apie garsų derinius (nebent tai būtų kokie nors akustiniai tyrinėjimai), o kreipiame dėmesį į

dalykus, kurie yra žymimi šiais garsų deriniais – žodžiais. Būtent šiame lygmenyje galime kalbėti apie reikšmės tapatybę ir apie dėmesio dalmenį joje.

„Šios sampratos šviesoje tampa visiškai suprantama, kad išraiška gali funkcionuoti signifikuojančiai be iliustruojančios intuicijos. Tie, kas lokalizuoja simbolių reikšmės aspektą intuicijoje, grynai simbolinį mąstymą turėtų regėti kaip neišsprendžiamai mįslingą. Kalba be intuicijos turėtų jiems būti, atitinkamai, beprasmė. Bet išties beprasmė kalba nėra jokia kalba: tai veikiau yra tarsi mašinų keliamas triukšmas.“ (Husserl 1984: 72) Pasitaiko tokios kalbos, kuomet automatiškai kartojami atmintinai mokami posmai, visiškai nesigilinant į jų prasmę, ir tam nuo seno buvo taikoma papūgos „kalbėjimo“ analogija. Tokiu atveju idealūs sąvokų ir išraiškų turiniai vis dar turi reikšmes, tačiau ten stinga įreikšminimo intencijos aktų, todėl tokia kalba nėra joks pranešimas ar teiginys. Jame nesiekama perduoti reikšmės, sąmoningai įkrauti reikšme garsų derinius. Tokia kalba, nors ir turi reikšmę, pareinančią iš pačių sąvokų, tačiau stokoja šias sąvokas lydinčių intuicijų. Nepaisant to, ji vis dar gali funkcionuoti kaip išraiška, ir tam užtenka tik pakreipti dėmesį nuo garsų sąskambių prie šių sąskambių žymimų dalykų. Tuomet mechaniškai kartojamas posmelis sušvinta reikšmėmis. Tarkime, vienas asmuo tarsi papūga kartoja eilėrašį, neteikdamas žodžiams reikšmės ir nesigilindamas į juos lydinčius vaizdinius ar intuicijas, tuo tarpu klausytojas gali reikšmę perimti iš pačių žodžių, visiškai nepaisydamas to, kad deklamuotojas jiems neteikia jokios reikšmės, ir visiškai nereikalaudamas, kad deklamuotojas iliustruotų šiuos posmus savo galvoje kokiomis nors intuicijomis. Taigi net ir be jas lydinčių intuicijų išraiškos gali funkcionuoti kaip turinčios reikšmę. Netgi beprasmybės, suvokiamos kaip absurdoi ar nesąmonės, turi reikšmę, ir jų reikšmė yra nurodyti, kad tokio pavidalo mintys negali nuosekliai būti sujungtos į prasmingą turinį. Taigi net ir stokodamos intuicijos, tokios nesąmonės vis dar veikia signifikuojančiai, nors ši signifikacija nėra įprastos prasmingos kalbos pavidalo.

Oponuojančiai pozicijai, pasak Husserlio, telieka atsitraukti į itin nepatikimą užuoglaudą, kuri remiasi jau labai „išsunkta“ hipoteze apie

neįsisąmonintas ir neįsidėmėtas intuicijas (ibid.). Jei kalbame apie neįsidėmėtas intuicijas, tuomet kyla klausimas, iš kur šias intuicijas gauname būtent tuo metu, kai jų tariamai prireikia? Iš asmeninės patirties, kuri šiaip glūdi užmarštyje, tačiau staiga, bet nesąmoningai, iškyla, kuomet jos prireikia išraiškos įreikšminimui? Tuomet šiai pozicijai reikia paaikškinti šio nesąmoningo atsiminimo mechanizmą ir kodėl būtent tokios intuicijos susisieja su būtent tokiomis išraiškomis, jei tam nėra jokių tiesiogiai protu suvokiamų sąlygų. Ar nėra tokiu atveju taip, kad čia turime įvesti kažkokius neapibrėžtus psichologinius mechanizmus ir to pasekoje atsidurti ant psichologizmo slenksčio?

Husserlio apibendrinimas: „Jei reikšmingumas nerandamas intuicijoje, tuomet kalba, stokojanti intuicijos, nebūtinai yra kalba neturinti minties.“ (Husserl 1984: 73) Tas buvo matyti ir iš pateikto pavyzdžio apie „papūgišką“ deklamuotoją ir jo klausytoją, kuris posmelio mintį gali atsekti be jokios intuicijos, kurią deklamuotojas priskirtų žodžiams, reikmės. Jei oponuojanti pozicija mėgintų teigti, esą klausytojas remiasi savo intuicijomis, tai nepadėtų, nes, visų pirma, klausytojui reiktų suvokti deklamuojamų žodžių reikšmę taip, tarsi ši reikšmė būtų pačiuose žodžiuose, tuo tarpu šiuos žodžius iliustruojantys vaizdiniai ir intuicijos sektų paskui. Priešingu atveju klausytojas užimtų pranešėjo vietą. Jis mėgintų įkrauti pranešimą prasme taip, tarsi tai būtų jo paties pranešimas, su jo paties intenduojama reikšme, kurią, paskiau reiktų iliustruoti intuicijomis, o ne įsiklausyti į deklamuotojo tariamus žodžius ir juose esančias reikšmes, kurių, šiuo atveju, net pats pranešėjas neturi omenyje.

Taigi, pasak Husserlio, tiek kasdienėje kalboje, tiek griežtose mokslinėse išraiškose iliustruojantys vaizdiniai vaidina tik menkutį vaidmenį, ir yra puikiausiai įmanoma spręsti, mąstyti, reflektuoti, priimti ir atmesti teiginius visiškai nesikreipiant į nieką daugiau, kaip tik į simbolinius šių procedūrų ženklus. Ši padėtis nėra tinkamai apibrėžiama, kuomet ją mėginama aiškinti pasitelkiant „surogatinės (pavadojamosios) ženklų funkcijos“ sampratą, tarsi patys ženklai būtų tai, į ką mes kreipiame dėmesį, kuomet mąstome simboliškai (Husserl 1984: 73). „Ženkilai iš tiesų nėra mūsų minčių

objektai, net pavaduojančia prasme; veikiau mes gyvename vien reikšmės ir supratimo sąmonėje, kuri nesutrunka net tuo atveju, kuomet tas nutinka ją lydintiems ženklams.“ (ibid.) Šioje vietoje gali būti prikišama, kad ši simbolinio mąstymo interpretacija prieštarauja ženklų funkcijai aritmetikoje. Atrodytų, kad pastarojoje ženkilai iš tiesų veikia vietoje sąvokų. Tačiau, atidžiau pažvelgus, aritmetikoje ženkilai nėra ženkilai grynai fizikine prasme, kaip bet kokie kiti jusliškai duoti objektai. Aritmetikoje ženkilai turi reikšmę. Čia Husserlis veda analogija tarp taisyklių apibrėžiamų žaidimų ir aritmetikos. Šachmatuose, pasak jo, figūrėlės kaip grynai fizikiniai objektai turi paskirtį tik tuomet, kai jiems priskiriamos reikšmės – kitaip tai būtų tik medžio ar akmens, ar stiklo, ar kitokos medžiagos objektai, kurie iš tiesų galėtų būti bet kokio dydžio, formos ir t.t. (Husserl 1984: 74). Tik žaidimo taisyklių kontekste šios figūrėlės įgyja reikšmę ir turi būtent šią paskirtį, kurios reikalauja žaidimas. Taip pat ir aritmetiniai ženkilai be grynai juslinio jų pavidalo turi jų vidinę žaidimo reikšmę, nukreiptą į skaičiavimo žaidimą ir apibrėžiamą šio žaidimo taisyklių. Žinoma, čia neišvengiamai kyla analogija su vėlyvojo Wittgensteino kalbos žaidimo samprata, kuri, Husserliui rašant *Loginius tyrinėjimus*, dar nebuvo suformuluota. Žodžiai, pagal šią analogiją, yra tarsi šachmatų figūrėlės, jusliniu pavidalu galintys būti bet kokie (vienos ar kitos kalbos, homonimai, sinonimai ir t.t.), tačiau reikšmę įgyjantys žaidimo taisyklių apibrėžtyje. Pasak Husserlio, mąstyme mes neoperuojame grynai juslinę-fizikinę reikšmę turinčiais ženklais. Šia prasme kalbėti apie grynai surogatinę ar pavaduojamąją ženklų funkciją mąstyme nėra relevantiška čia sprendžiamų problemų atžvilgiu. Ženklo ir reikšmės santykis čia išlieka toks pats.

Vis dėlto Husserlis čia numato probleminį klausimą:

„Jei išraiškos, funkcionuojančios grynai simboliškai, prasmė slypi akto pobūdyje, kuris atskiria verbalinio ženklo suvokimą nuo ženklo stokojančio reikšmės suvokimo, kodėl tuomet turime kreiptis į intenciją kai norime nustatyti skirtumus tarp reikšmių, atskleisti dviprasmybes ar apibrėžti pokyčius mūsų reikšmės-intencijose? [...] Galima apibendrinus teigti, kad tam, jog būtų pakankamai aišku, kokia yra išraiškos prasmė (ar sąvokos turinys) būtina sukonstruoti atitinkamą intenciją: šioje intencijoje regima tuomet, ką išraiška iš tikrųjų reiškia.“ (Husserl 1984: 75-76)

Bet juk grynai simboliškai veikianti išraiška taip pat kažką reiškia ir reiškia lygiai tą patį, ką reikštų, jei būtų intuityviai išaiškinta. Reikšmė, pasak Husserlio, negali būti pirmiausia gauta per intuiciją, nes kitaip didžioji dalis mūsų mąstymo ir kalbėjimo patirties būtų apie optinius ir akustinius juslinių patirčių derinius, o tai nedera su fenomenologiškai regima dalykų padėtimi. Juk kalbėdami mes siekiame kažką išreikšti, ženklams suteikti prasmę ir ši prasmė yra deskriptyvus protingos kalbos požymis net tuo atveju, kuomet kalba yra grynai simbolinė (Husserl 1984: 76). Į intuicijas turime kreiptis tuomet, kuomet išraiškų ar sąvokų reikšmės yra susipainiojusios, kuomet nėra aiškių ribų, apibrėžiančių vienos reikšmės pradžia ir kitos pabaigą. Juk musės ir dramblio sąvokų reikšmėms atskirti nereikia kreiptis į kokias nors specialias šių skirtumų intuicijas.

Bendrai paėmus, anot Husserlio:

„Šios diskusijos nurodo į fenomenologinių analizių sferą, kurios, kaip buvo ne kartą parodyta, yra neišvengiamos, analizių, iškeliančių apriorinę reikšmės ir žinojimo ar reikšmės bei išaiškinančios intuicijos santykį į akivaizdumą. Jos taip pat turės atvesti iki visiško reikšmės sąvokos aiškumo, kartu atskiriant reikšmę nuo *išpildymo* prasmės ir tuo pat metu tyrinėjant paties šio išpildymo prasmę.“ (Husserl 1984: 78)

Husserlio samprata remiasi nuostata, kad esama skirtumo tarp suvokimo aktų-pobūdžių, kurie turi reikšmę net tais atvejais, kuomet pastarieji stokoja iliustruojančių intuicijų. „Neįmanoma manyti, kad simbolinės prezentacijos, kurios valdo ženklų suvokimą ar reikšmingą jų taikymą, yra deskriptyviai vienodos, kad jos sudaro vieną neatskiriamą pobūdį, vienodą visoms išraiškoms, tarsi tik patys žodžių garsai, atsitiktiniai jusliniai reikšmės nešėjai būtų vienintelis jų skirtumas.“ (ibid.) Kad taip nėra nesunku įsitikinti, turint omenyje tai, kad tą pačią reikšmę gali turėti keli skirtingi garsų deriniai, pavyzdžiui, ištariamais skirtingomis kalbomis. Priešingu atveju, kuomet tas pats garsų derinys turi dvi ar daugiau reikšmių, mes šį skirtumą taip pat lengvai suvokiame be jokių išankstinių intuicijų reikmės. Pavyzdžiui, žodis „naras“ gali reikšti ir paukštį, ir žmogų su povandenine įranga. Todėl deskriptyvus skirtumas čia negali būti pagrįstas jusliškai pagaunamais garsais, nes jie, tokiu



atveju, yra vienodi. Skirtumo turime ieškoti pačiame šio akto-pobūdyje, kuris šioje ekvivokacijoje ypatingai kinta.

Šie niuansai atskleidžia, kad požiūris, kurio, anot Husserlio, laikėsi Rhiel ir Höffding, esą supratimas yra ne kas kita, kaip atpažįstamas garsų pobūdis ar atpažįstama savybė, yra nepriimtinas (Husserl 1984: 79). Juk garsų deriniai gali iškilti priešais mus, pavyzdžiui, kuomet prisimename, kaip jusline prasme skambėjo atmintinai išmoktas japoniškas *haiku*, tačiau nebegalime prisiminti, ką šis žodžių derinys reiškia, tad šie garsai yra vis dar atpažįstami, tačiau nesuprantami.

### **1.8. Išraiškos reikšmė ir išraiškų su indeksinėmis kalbos dalimis supratimas**

Toliau Husserlis kalba apie dvejopą supratimo pobūdį, kaip, iš vienos pusės, išraiškos reikšmės supratimą, iš kitos – juslinio garsų derinio supratimą. Šioms supratimo formoms būdinga fenomenologinė struktūra yra iš dalies skirtinga, nors abi šios formos yra glaudžiai susijusios ir viena kitą papildo. „Supratimo pagava, kurioje atsiskleidžia ženklo reikšmė, kaip ir bet kuri pagava, yra tam tikra prasme esanti supratimu ir interpretacija, artima skirtingais būdais atliekamoms objektvyvioms interpretacijoms, kuriose, remiantis patiriamais pojūčių-deriniais, išskyla intuityvi prezentacija ar tai būtų objekto, pavyzdžiui, eksternalaus daikto, suvokinys, ar įsivaizdavimas, ar reprezentacija ir t.t.“ (Husserl 1984: 79-80) Jei įsivaizduosime sąmonę, galinčią veikti nepaisant ar iki bet kokio patyrimo, regėsime tai, kad ji vis dar gauna juslinius pojūčius, tačiau šie pojūčiai neturi jokios reikšmės, šie pojūčiai nenurodo į jokių objektus, nėra jokių daiktų savybės. Pavyzdžiui, jei miške girdėsime staugimą, šie garsai nenurodys į vilkus, o ošimo garsas nenurodys į medžius ir t.t. Šie pojūčiai bus tiesiog perleidžiami ar išgyvenami be jokios objektyvuojančios interpretacijos, kuri būtų paremta sąmoninga dalykų patirtimi. Vis dėlto tai nereiškia, kad sąmonė pirmiausia apdoroja juslinius

duomenis, tuomet juda prie juslinių objektų ir tik paskiausiai imasi interpretacijos, paremtos šiais pojūčiais. Pojūčiai tampa sąmonės supratimo objektais tik specialioje refleksijoje. Normaliu, kasdieniu atveju jie yra supratimo dėmenys, deskriptyvios patyrimo dalys, tačiau nėra paties šio supratimo objektai.

„Juslinis vaizdinys iškyla kaip patiriamas pojūčių derinys iš konkretaus akto charakterio, konkrečios pagavos, jam suteikiama reikšmė; ir kiek ji tokia yra, tiek pasirodo suvokiamas objektas, tuo tarpu pats pojūčių derinys yra tiek pat mekai suvokiamas, kaip ir pats suvokimo aktas, kuriame šis objektas yra steigiamas. [...] Įreikšminimas, išreikšto ženklų charakteris esti kaip ženklas jau iš anksto, kiek pats šis įreikšminimas pasirodo. Kalbant grynai fenomenologiškai: reikšmė yra įvairiausių atspalvių aktų pobūdis, presuponuojantis intuityvios prezentacijos aktą, kaip jo būtinas pagrindas. Pastarajame akte išraiška įsteigiama kaip fizikinis objektas. Ji tampa išraiška pilna, tikra to prasme per aktą, kuris pagrįstas pirmuoju aktu.“ (Husserl 1984: 80-81)

Taigi įreikšminimo aktas, žvelgiant fenomenologiškai, sąlygoja išraišką kaip ištartą garsų derinį. Kitaip tariant, kas nors išreiškiama garsu, balsu, raštu, nes pirmiau buvo kilusi pati intencija perduoti reikšmę, turimą omenyje. Ir ši reikšmė yra *pirminis dėmesio objektas*, o juslinis išraiškos pavidalas yra duotas antrajame plane ir tam, kad taptų suvokimo objektu, reikalauja specialios fenomenologinės refleksijos. Čia pasirodo platus fenomenologinių reikšmės tyrinėjimų laukas. Anot Husserlio, logikas, siekiantis išsiaiškinti tokių kertinių sąvokų kaip reikšmė, objektas, sprendimas, tiesa ir t.t., santykius, neturėtų apilenkti šių fenomenologinių tyrinėjimų (Husserl 1984: 82). Tas pats pasakytina ir apie fenomenologinius dėmesio tyrinėjimus.

Kaip buvo matyti ir anksčiau, čia vėl pasirodo bendra struktūra, regima fenomenologiniu žvilgsniu: kas nors iškyla į pirmą planą, į dėmesio centrą, o tuo tarpu tai konstituojantys aktai lieka antrajame plane, kontekste. Išraiškos reikšmė figūruoja fokuse, tuo tarpu jusliniai garsų deriniai bei patys įreikšminimo aktai lieka tiesiogiai neįsidėmėti. Fenomenologija, kaip jau buvo parodyta, siekia iškelti šiuos neįsidėmėtus patirties dėmenis į refleksijos šviesą. Kartu su šiais logikos pagrindų tyrinėjimais kyla vis didesnė reikmė formuluoti fenomenologinę dėmesio sampratą, kaip kertinę pačiam fenomenologijos

metodui. Vėlesniuose Husserlio darbuose ši reikmė nenustoja augusi. Tarkime, *Idėjų* pirmoje knygoje Husserlis atvirai pripažįsta dėmesio fenomenologijos būtinybę, o vėlyvesniu jo karjeros laikotarpiu, ypač *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizėse*, fenomenologiniai patirtį konstituojančios sąmonės tyrimai virsta skrupulingais anticipuojančio dėmesio judesių aprašymais.

Husserlio įvestos skirtys tarp reikšmės teikimo aktų ir idealaus reikšmės turinio bei visos detalesnės skirtys, pasirodančios žvelgiant į šiuos padalijimus atidžiau, galioja bet kokioms išraiškoms, esančioms, visų pirma, korektiškai suformuluotų mokslinių teorijų kontekste. Bet esama atvejų, kuriuose padėtis, kiek ji siejasi su šiomis skirtimis, yra kitokia, ir, pasak Husserlio, šie atvejai reikalauja ypatingo dėmesio tam, kad visos minėtos ir sunkiai iškovotos skirtys nenugrimztų atgal į maišatį (Husserl 1984: 83). Šiame darbe jau ne kartą buvo pasirodę, kad išraiškos su indeksinėmis kalbos dalimis yra būtent tokie atvejai. Husserlio manymu, problemas, kylančias reikšmės sampratai sąsajoje su indeksinėmis kalbos dalimis, galima spręsti remiantis pagrindine skirtimi tarp kintančių įreikšminimo aktų ir idealių reikšmės vienetų (ibid.).

Išraiškos gali sietis su asmens, kuris jas skelbia, sąmonės būsenomis lygiai taip pat, kaip su išoriniais objektais. Visų pirma, tokios išraiškos skirtinos į išraiškas, kurios *užsimena apie tai, ką įvardija* ir išraiškas, *kuriose įvardyti ir užsiminti turiniai išsiskiria*. Pirmosioms priklauso klausiamosios, geidžiamosios ir liepiamosios nuosakos išraiškos, antrosioms – teiginiai apie išorinius daiktus, asmenines praeities patirtis, matematinius santykius ir t.t. Husserlio žodžiais:

„Jei kas nors ištaria pageidavimą „*norėčiau stiklinės vandens*“, tai klausytojui veikia, kaip nuoroda į pranešėjo pageidavimą, kuris taip pat yra ir šio teiginio objektas. Apie ką užsimenama ir kas įvardijama čia iš dalies sutampa. Sakau, iš dalies, nes, akivaizdžiai, užuomina siekia gerokai toliau. Ji išsitiesia į sprendimą „*aš norėčiau*“ ir t.t. Tas pats, žinoma, galioja teiginiams apie pranešėjo idėjas, sprendimus, spėjimus, kurie įgyja formas „*aš įsivaizduoju, kad ..., aš manau, kad ..., aš sprendžiu, kad ..., aš spėju, kad ...*“ Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad įmanomas visiškai atsitiktinis šio sutapimo atvejis, pavyzdžiui, žodžiuose „*sąmonės būseną, apie kurią užsimena dabar mano tariami žodžiai*“, nors atidžiau įsižiūrėjus ši interpretacija žlunga. Bet užuomina ir tvirtinama dalykų padėtis išsiskiria

tokiuose teiginiuose kaip „ $2 \times 2 = 4$ “. Šis teiginys neskelbia to, kas išreiškiama teiginiu „*aš sprendžiu, kad  $2 \times 2 = 4$* “. Tai net nėra vienareikšmiai teiginiai, nes vienas gali būti teisingas, o kitas – neteisingas.“ (Husserl 1984: 84)

*Užuominos* sąvoka čia vartojama siauresne prasme – objektai, įvardijami šiuose pavyzdžiuose nėra patirčių, apie kurias jie užsimena tarpe. Pranešdamas apie savo dabartinę sąmonės būklę žmogus komunikuoja apie tai per sprendimą. Tik užsimindamas apie šį sprendimą (kurio turinys yra tai, kad jis apie vieną ar kitą dalyką sprendžia, pageidauja, spėja ir t.t.) jis gali klausytojo būti suprastas, kaip būtent tas žmogus, kuris nori, sprendžia, spėja ir t.t. Tokio teiginio reikšmė slypi šiame sprendime, tuo tarpu taip įvardijamos patirtys yra objektai *apie* kuriuos sprendžiama (Husserl 1984: 85). Taigi tokiais atvejais ryšiai tarp reikšmės ir nurodomo objekto išlieka tokie patys, kaip ir kitais, anksčiau aptartais atvejais. Išraiška „*aš sprendžiu, kad  $2 \times 2 = 4$* “ kaip savo objektą turi šią sprendimo patirtį, tuo tarpu įreikšminimo aktas, nepaisant indeksinio pirmo asmens įvardžio, išlieka antrajame plane. Skirtumas čia tik tas, kad nurodomas objektas yra, sąlyginai tariant, vidinė pranešėjo būseną. Tačiau griežta prasme, kaip objektas, į kurį nukreiptas įreikšminimo aktas, tai nesiskiria nuo kitų objektų.

Toliau Husserlis pereina prie nagrinėjimo esmingai okazionalių (atvejinių, kintamų) išraiškų, kurios, kaip jau buvo matyti anksčiau, kelia problemų idealaus išraiškų turinio sampratai, todėl iš esmės klibina pačius svarbiausių fenomenologinių skirčių pagrindus. Jis teigia: „Išraiškos, kurios įvardija momentinį užuominos turinį (*augenblicklichen Inhalt der Kundgebung*), priklauso platesnei išraiškų kurių reikšmė kinta nuo atvejo prie atvejo klasei. Vis dėlto tai nutinka tokiu ypatingu būdu, kad čia nesiryžtama kalbėti apie dvireikšmiškumą. Tie patys žodžiai „Aš linkiu tau sėkmės“, kurie išreiškia mano linkėjimą, gali tarnauti begalei asmenų išreikšti linkėjimus su „tuo pačiu“ turiniu. Čia skiriasi ne tik patys linkėjimai, nuo atvejo prie atvejo, bet taip pat ir šių linkėjimų ištarimų reikšmės. Vienu metu asmuo A susiduria su asmeniu B, kitu metu, asmuo M susiduria su asmeniu N. Jei A linki B „to paties“, ko M linki N, šių linkėjimų ištarmių prasmė, įtraukianti skirtingų

asmenų susidūrimo idėjas, akivaizdžiai skiriasi.“ Ši dvejopa tos pačios išraiškos reikšmė nėra tokia, kokia tariame esant įprastu dviprasmybės atveju, kuris buvo paminėtas pavyzdyje apie narą (žmogų ir paukštį). Pastaruoju atveju ši dviprasmybė nekelia problemų idealių išraiškų turinių sampratai. Tačiau kaip yra tokiais atvejais, kuomet dviprasmybė kyla dėl indeksinių kalbos dalių vartojimo? Juk šios kalbos dalys turi savybę išraiškas paversti teiginiais, kurių reikšmė priklauso nuo internalaus, eksternalaus ir semantinio jų vartojimo konteksto. Čia turime reikalą su dviprasmybe, kuri nėra atsitiktinė, o yra neišvengiama ir negali būti pašalinta iš kalbos kokiais nors dirbtiniais būdais (Husserl 1984: 86). Taigi šioje vietoje Husserliui prireikia įvesti dar vieną skirtį, skirtį tarp *esmingai subjektyvių ir okazionalių* išraiškų ir *objektyvių* išraiškų: „Išraišką vadinsime *objektyvia* jei ji nurodo (ar gali nurodyti) savo reikšmę tiesiog per aiškų garsų derinį ir gali būti suprantama, nekreipiant dėmesio į ją tariantį asmenį ar jos ištarimo aplinkybes. [...] Iš kitos pusės, išraišką vadiname *esmingai subjektyvia* ir *okazionalia* ar, trumpiau, *esmingai okazionalia*, jei ji priklauso vieningai galimų reikšmių grupei, kurių atveju būtina derinti jos supratimą su pranešimo proga, pranešėju ir pranešimo situacija.“ (Husserl 1984: 86-87) Objektyvių išraiškų klasei priklauso visi teoriniai teiginiai, dėsniai, mokslinių principų ir teoremų formuluotės, kurių ideali reikšmė nepriklauso nuo ištarimo aplinkybių, pranešėjo savybių, socialinio ir istorinio konteksto. Iš tokių išraiškų yra sudaryti visi abstraktūs mokslai. Taip pat matyti, kad objektyvi išraiška apibrėžiama pagal tai, kad gali būti suprantama *nekreipiant dėmesio* į vartojimo kontekstą, todėl vaizdu, kad dėmesys yra sąmonės struktūra, turinti ypatingą ir privilegijuotą santykį su indeksinėmis kalbos dalimis bei jų supratimu komunikacijoje.

Kiekviena išraiška, kurioje esama asmeninio įvardžio „*aš*“ arba kurioje šis įvardis yra numanomas, tačiau neištariamas (lietuvių kalboje tai dažnas atvejis, pavyzdžiui, „sėdžiu bibliotekoje“), neturi minėtos objektyvios reikšmės. Žodis „*aš*“ reiškia skirtingą dalyką kiekvieną kartą, kuomet jis pavartojamas skirtingo asmens. Jo reikšmė gali būti suprasta tik atsižvelgiant į individualias aplinkybes, ypač į tai, kas tą žodį taria. Jei kaip nors susiduriame

su šiuo žodžiu, kuomet nežinoma, kas jį pavartojo, šis žodis, nors netampa visiškai bereikšmiu, tačiau netenka savo įprastos reikšmės. Tarkime, architektūriniame Vilniaus universiteto ansamblyje ant sienos randame nelegalų graffiti: „*aš visų protingiausias*“. Tokiu atveju nežinome, koks asmuo konkrečiai yra tas „*aš*“, tačiau vis tiek pirmiausia suvokiame, kad šis įvardis nurodo į asmenį, kuris atliko šį vandalizmą. Asmeninis įvardis šiuo požiūriu funkcionuoja universaliai, kaip nurodantis į šią išraišką koku nors būdu atliekantį asmenį. Tai yra *universali asmeninio įvardžio semantinė funkcija*. Ar šiame universalume galime ieškoti idealaus okazionalių išraiškų turinio?

Husserlis teigia, kad asmeninį įvardį nenatūraliai dalykiškoje kalboje gali pakeisti apibrėžimas: „bet kuris pranešėjas, dabar žymintis save“ (Husserl 1984: 88). Pavyzdžiui teiginys „*aš sotus*“ tuomet atrodytų taip: „bet kuris pranešėjas, dabar žymintis save, yra sotus.“ Tačiau tokios išraiškos nėra vien tik neįprastos ir gremėzdiškos (užtenka pabandyti kalboje kiekvieną asmeninį įvardį pakeisti tokiu apibrėžimu), tačiau iškreipia pačią pranešimo reikšmę. Juk netiesa, kad bet kuris galimas pranešėjas, kuris žymi save, šiuo metu atitinka apibrėžiamą dalykų padėtį – sotumą.

Monologiško kalbėjimo atveju, kuomet vienuoje tariamas ar mąstomas asmeninis įvardis, šis įvardis aiškiai nurodo į jį tariantį ar mąstantį asmenį. Kiekvienas asmuo turi savo „*aš*“ prezentaciją. Kadangi kiekvienas asmuo, vartodamas šį įvardį, kalba apie save, šis žodis įgyja operatyvų šio indikacijos fakto pobūdį (ibid.). Tačiau pats žodis „*aš*“ neturi galimybės sukelti konkretaus asmens prezentaciją, priešingai nei daiktavardžiai ar tikriniai dalykų vardai. Husserlis pažymi, kad žodžio „*aš*“ reikšmės neišemia ši prasmė, kuri nurodo į tiesioginę pranešėjo prezentaciją. Tai tikrai nėra dvireikšmio žodžio atvejis, kaip savo bendrareikšmius žodžius, nurodantis visus tikrinius vardus, kurie tik pakeičiami asmeniniais įvardžiais. Husserlio žodžiais:

„Turėsime pripažinti, kad dvi reikšmės čia sustatytos, ypatingu būdu, viena ant kitos. Pirmoji, kuri siejasi su bendrąja šio žodžio funkcija, ir siejasi taip, kad ši indikatyvi funkcija gali būti panaudojama, kuomet kas nors yra duota aktualiai: ši indikatyvi funkcija, savo ruožtu, panaudojama *kitai*, singularinei prezentacijai ir, per šį priskyrimą, daro pastarosios objektą žinomą, kaip tai, kas čia ir dabar yra išreiškiamą. Pirmosios reikšmė gali būti

pavadinta *nurodančia* (*anzeigende*), antrosios reikšmė – *nurodyta* (*angezeigte*).“ (Husserl 1984: 89)

Kaip teigia Gurwitschius: „*Reikšmės-funkcijos esmingai okazionalioms išraiškoms yra tas pats, kas reikšmės normaliems žodžiams [...]*.“ (Gurwitsch 1977: 118) Reikšmės-funkcijomis Gurwitschius vadina tai, ką Husserlis įvardija kaip *anzeigende Bedeutung*.

Pasak Husserlio, tas pats, kas galioja asmeniniams įvardžiams, galioja ir demonstratyviesiems nuorodoms. Tokie žodžiai kaip „*šitas, šita*“, „*ta, tas*“, „*ana, anas*“ ir t.t., taip pat yra esmingai okazionalių išraiškų sudedamosios dalys. Vėliau pamatysime, kad tarp jų esama skirtumų, nepažymėtų Husserlio. Tačiau kol kas pabrėžtina tai, kad parodomųjų įvardžių vartojime esama daugiau būdų, kaip galima juos įreikšminti ir suprasti. Kitaip tariant, jų vartojimas leidžia kiek daugiau laisvės interpretacijai, nei asmeninių įvardžių taikyme. Demonstratyviosios indeksinės kalbos dalys gali funkcionuoti tiek universaliai, visuomet nurodydamos į tą patį dalyką, tiek visiškai okazionaliai ir individualiai, nurodydamos vis kitą reikšmę. Pavyzdžiui, jei demonstratyvioji nuoroda pavartojama sakinyje „*šitas sakinyš, kuris dabar skaitomas*“, tuomet nesvarbu, kas, kur ir kada skaito sakinį, visuomet „*šitas*“ nurodys į tą patį sakinį, taigi tokia išraiška turės universalumo požymių. Tokiu atveju demonstratyviosios nuorodos reikšmę apibrėžia semantinis jos vartojimo kontekstas, ir apibrėžia labai rigidiškai, taip, kad tokia sakinyje jos reikšmė negali būti jokia kitokia. Be abejo, semantinis kontekstas vis viena yra kontekstas ir todėl, net ir tokiu vartojimo atveju, „*šitas*“ išlieka esmingai okazionalia išraiška. Priešingu atveju, kuomet „*šitas*“ vartojamas sakinyje „*šitas skaitytojas, kuris skaito sakinį*“, tuomet, priklausomai nuo to, kas yra skaitytojas, kinta ir demonstratyviosios nuorodos reikšmė. Tačiau šios reikšmės kintamumas tokiu atveju irgi priklauso nuo semantinio konteksto. Pati sakinio forma verčia demonstratyviają nuorodą funkcionuoti būtent tokiu būdu. Iš to matyti, kad demonstratyviųjų nuorodų reikšmei semantinis kontekstas turi žymiai daugiau įtakos, nei asmeniniams įvardžiams. Kiek supaprastinant reikalą galima teigti, kad asmeniniai įvardžiai iš esmės

nepriklauso nuo semantinio konteksto, nes visuomet, kaip parodė Husserlis, nurodo į patį pranešėją ir čia slypi universali jų funkcija (kiek vėliau bus aptartos galimos išimtys). Tuo tarpu demonstratyviosios nuorodos yra esmingai okazionalios būtent dėl jas apibrėžiančio semantinio konteksto. Kitaip tariant, jų reikšmė iš esmės priklauso nuo to, kokioje sakinio vietoje jos pavartojamos ir kaip santykiauja su kitomis sakinio kalbos dalimis. Taip pat jos gali būti vartojamos sąryšyje su praeito, prieš tai suprasto sakinio reikšme, kaip, pavyzdžiui, matematiniuose samprotavimuose, kuomet padarius tarpinę išvadą sakoma, „iš šito seka, kad ...“. Čia reikšmė vėl yra lemiamą semantinio konteksto, nes be praėtų sakinių, demonstratyviosios nuorodos reikšmė nebūtų suprantama. Tarkime, jei klausytojas ar skaitytojas prisijungtų prie šių matematinių samprotavimų būtent tą akimirką, kuomet būtų tariama „iš šito seka, kad ...“, ir nebūtų girdėjęs ar skaitęs, kas buvo duota prieš tai, tuomet vien iš to, ką jis patyrė, jam kiltų neišsprendžiamas klausimas: „iš ko seka, kad ...?“ Pats tokio klausimo būtinumas nurodo į semantinio konteksto reikmę. Demonstratyviųjų nuorodų okazionalumas ir yra šis semantinis jų ryšys su jų vartojimu greta kitų sąvokų ar kitų sakinių. Čia pasirodantis skirtumas tarp asmeninių įvardžių ir demonstratyviųjų nuorodų reikšmės yra argumentas, veikiantis prieš garsiąją Bertrando Russello indeksinių kalbos dalių teoriją, pasak kurios visos indeksinės kalbos dalys gali būti redukuotos į demonstratyvųjų „šitas“. Užtenka pakeisti semantinį jų vartojimo kontekstą ir, tokiu atveju, demonstratyviųjų nuorodų reikšmė niekaip nesutaps su universaliai funkcionuojančiu asmeniniu įvardžiu.

Žinoma, pamatinis demonstratyviųjų nuorodų vartojimo atvejis yra skirtas pažymėti tiesiogiai jusliškai duotą objektą, esantį priešais pranešėją, pavyzdžiui, „šitas raštas, šitas stalas, šitas kambarys“ ir t.t., ir toks vartojimas turi genetinę sąsają su pačiu rodymo aktu, dūrimu pirštu, akių, galvos judesiais. Tačiau pats dūrimas pirštu nėra intenduojamas tokiuose aktuose, intencija čia siekia sugriebti ir nukreipti dėmesį į nurodomą objektą. Tokiu atveju neužtenka atsižvelgti tik į semantinį vartojimo kontekstą. Tai yra viena primityviausių ir pamatiškiausių kalbos formų, kas leidžia manyti, kad pati kalbos, kaip esminio



žmogaus gebėjimo, raida prasidėjo nuo tokių parodymų, kuriuos sekė kokie nors balsu tariami garsai, vėliau įgyję apibrėžtą formą ir ėmę reikšti daiktus, nebereikalaudami jokio nurodymo. Tačiau kalba formavosi taip, kad iki pat šiol negalime apsieiti be tokių demonstratyvių indeksinių kalbos dalių. Kuomet bendraujame su kitakalbiais asmenimis ir niekaip negalime suprasti, kas turima omenyje tuo nesuprantamu garsų deriniu, kaip paskutinė gelbėjimosi priemonė visada lieka parodymas pirštu į patį daiktą, kas galiausiai nepalieka abejonių dėl to, ką pranešėjas nori pasakyti.

Kaip teigia Husserlis:

„Jei kas nors sako „šitas“, jis tiesiogiai klausytojui nesukelia idėjos apie tai, ką turi omenyje, bet, pirmiausia, sukelia idėją ar manymą, kad jis turi omenyje kažką duotą jo intuityviame minties-horizonte, kažką, ką jis nori nurodyti klausytojui. Konkrečiose kalbos aplinkybėse ši mintis yra tinkamas (dėmesio *aut.*) vedlys į tai, kas turima omenyje. „Šitas“, skaitomas atskirai, taip pat neturi tikros savo reikšmės ir yra suprantamas tik tokiu mastu, kiek sukelia savo demonstratyviosios funkcijos supratimą (kurį vadiname indikuojančia, nurodančia reikšme). Kiekvienu normalaus vartojimo atveju jo pilna, tikra reikšmė gali išaugti tik iš gerai matomos daikto duoties, kurią jis padaro savo objektu.“ (Husserl 1984: 89)

Kaip pasirodys vėliau *Suvokimo ir dėmesio* analizėje, ir ką jau matėme teigiant Gurwitschį, šis daikto iškilumas ir matomumas, nuo kurio priklauso demonstratyviosios nuorodos reikšmė, taip pat yra glaudžiai susijęs su dėmesiu.

## **1.9. Indeksavimo testas fenomenologiniu požiūriu**

Taip pat jau minėta, kad diskusija dėl indeksinių kalbos dalių, nors ir prasidėjo fenomenologiniame kontekste, vėliau paplito ir analitinės filosofijos srovėje. Žinoma, fenomenologinės nuostatos ir joje vartojamos sąvokos nėra bendramatės analitinės filosofijos nuostatoms. Tačiau palyginti siauroje diskusijoje dėl indeksinių kalbos dalių sampratos, tikėtina, analitinės filosofijos laimėjimai gali pasitarnauti ir fenomenologiniams tyrimams. Iš kitos pusės, šiandien yra gerai žinoma, kad būtent loginiai Husserlio pasiekimai ir ypač

kategorinės intuicijos samprata darė ženklią įtaką analitinei filosofijai (Cobb-Stevens 1990: 148). Savo ruožtu, Husserlis reikšmės sampratą formulavo *nepaisydamas* Freges skirties tarp *Sinn* ir *Bedeutung* (Frege 1892: 26-27), kas byloja apie tam tikrą filosofinį flirtą su Freges pozicija. Nepaisymas čia yra demonstratyviai mandagus reveransas – patrauklus dėmesio nekreipimas. Taigi čia tebus leista trumpam sugretinti šias, galbūt, ne tik nesuderinamas, bet ir nebendramates filosofijos tradicijas.

Įdomų indeksinių kalbos dalių nustatymo testą yra pasiūlę Cappelenas ir Lepore (2004). Pasak jų, demonstratyviųjų nuorodų priklausomybė indeksinėms kalbos dalims nėra tokia skaidri, kaip, pavyzdžiui, pirmojo asmens įvardžio, dėl to, kad nėra aiškiai apibrėžta jų kontekstinė priklausomybė. Prireikė metodo leidžiančio nustatyti ar vartojama kalbos dalis yra indeksinė ar ne. Cappelen ir Lepore pasiūlė testą, kuriuo esą galima nustatyti, ar vartojama kalbos dalis priklauso nuo konteksto. Pasak jų, kalbos dalis yra indeksinė, jei ir tik jei ji atskliaudžia netiesioginius pranešimus (*disquotational reports*) apie tai, ką kalbėtojas pasakė tais atvejais, kai kalbėtojas ir kitas asmuo, kuris praneša, ką pirmasis teigė, yra skirtingame, tačiau pokalbiui reikšmingame kontekste (Cappelen; Lepore 2004: 5). Tarkime, Liucėitaria: „Aš nenuorama.“ Tomas praneša apie tai: „Liucė sakė: „Aš nenuorama.““

Iš čia matyti, kad pirmojo asmens įvardžio vartojimo atveju referentas priklauso ne tik nuo asmens, kuris vartoja įvardį, bet ir nuo to, kurioje sakinio ar samprotavimo vietoje yra pavartojamas, taigi priklauso nuo įvardžio vartojimo eksternalaus konteksto bei semantinio konteksto.

Jei paisoma tik eksternalaus konteksto, t.y., šiuo atveju, asmens, kuris vartoja įvardį, tuomet pirmajame sakinyje referentas yra pati Liucė, tuo tarpu antrajame – Tomas įvardį pavartoja referuodamas į save. Šiuo požiūriu pranešimas atrodo klaidingas, nes Liucė nesakė, kad Tomas yra nenuorama. Iš to tuomet seka išvada, kad vartojama kalbos dalis yra indeksinė – priklauso nuo konteksto. Tokios išvados prieina ir Cappelenas ir Lepore (*ibid.*).

Tačiau Tomo pranešimas suvoktinas dviem būdais: arba tai yra propozicija, jei manysime, kad Tomas kalba apie pačių dalykų padėtį, arba tai suvokiama kaip pranešimas, kurio referentas yra pats raportuojamas sakinyš. Antruoju atveju tai reiškia, kad Tomas tiksliai pakartoja kalbinę išraišką, vartotą Liucės, turėdamas omenyje ne tai, kad Liucė yra nenuorama ir ne tai, kad jis pats yra nenuorama, o tai, jog Liucė *sakė*, kad yra nenuorama.

Taigi, jei paisoma semantinio konteksto, šiuo atveju, Tomo pranešimas nėra klaidingas. Tuomet pirmojo asmens įvardis nėra indeksinis bent jau ta prasme, kad nepriklauso nuo eksternalaus konteksto, nuo to, kas jį taria. Husserlis sakytų, kad tai yra labai netipiškas pavyzdys, tačiau, nepaisant to, juk asmeninis įvardis vis tiek funkcionuoja ir yra suprantamas, tad nėra tik tuščių garsų derinys. Ar tai reiškia, kad semantinis kontekstas yra svaresnis, nei eksternalus kontekstas? Ir ar priklausomybė nuo semantinio konteksto laikytina tokiu kontekstualumu, kuris kalbos dalį verčia indeksine?

Iš šio samprotavimo seka, kad analitinėje filosofijoje propozicinės reikšmės teorijos susiduria su problema tokiais atvejais, kai raportuojamas kito asmens pranešimas ir kai jį galima suvokti tiek kaip propoziciją, tiek kaip nurodantį į patį pranešimo sakinį. Ši padėtis taip pat kelia problemų ir fenomenologinei indeksinių kalbos dalių sampratai.

Cappeleno ir Lepore testas siekė atskleisti kontekstualistinių eksternalistų argumentų, kurie remiasi indeksinių kalbos dalių referentų priklausomybe nuo išorinių aplinkybių, nepagrįstumą.

Jei pirmo asmens įvardį Cappeleno ir Lepore testas identifikuoja kaip indeksinę kalbos dalį, kyla klausimas, ar tas pat galioja parodomiesiems įvardžiams? Pavyzdžiui, Liucė tarė: „Šitas puodelis baltas.“ Tada Tomas raportuoja: „Liucė sakė: „Šitas puodelis baltas.“ Matyti, kad skirtingai nei pirmojo asmens įvardis, parodomasis įvardis nekeičia nei reikšmės, nei referento, nepaisant to, kokiam kontekste tariamas pranešimas. Taigi šiuo požiūriu demonstratyviųjų nuorodų indeksyvumas gali būti tik atsitiktinis, kitaip tariant, nebūdingas visiems įmanomiems atvejams, ir todėl negali virsti argumentu, remiančiu eksternalistines nuostatas.

Grįžtant prie fenomenologijos, matyti, kad šie netiesioginiai pranešimai apie kito asmens ištartus teiginius siejasi su tuo, ką Husserlis *Loginiuose tyrinėjimuose* apibrėžė, kalbėdamas apie pranešimus, kurie nurodo į „vidines“ pranešėjo sąmonės būsenas. Šių pranešimų objektas yra būtent šios būsenos. Išraiška „*aš sprendžiu, kad  $2 \times 2 = 4$* “ kaip savo objektą nurodo pačią sprendimo patirtį, tuo tarpu reikšmės teikimo aktas, nepaisant asmeninio įvardžio, išlieka antrajame plane. Skiriasi čia tik tai, kad nurodomas objektas yra „vidinė“ pranešėjo būseną. Vis dėlto, griežta prasme, kaip objektas, į kurį nukreiptas reikšmės-intencijos aktas, tai nesiskiria nuo kitų objektų.

Taigi, kuomet pranešimo objektas yra kito asmens ištartas teiginys, kaip čia aptartame teste, jame pasirodančių indeksinių kalbos dalių (asmeninių ir parodomųjų įvardžių) pobūdžiai išsiskiria. Ši skirtis nebuvo pastebėta Husserlio, nors jis puikiai suvokė skirtumą tarp to, kaip į teiginius kaip objektus žvelgia gramatika, ir kaip kituose moksluose ar kasdienybėje regimi teiginiai yra skaidrūs ir per juos žvelgiama į pačias jų reikšmes. Iš to seka, kad kaip objektas kito asmens pranešimas niekuo nesiskiria nuo kitų objektų, tačiau dviprasmiška atrodo pati reikšmės teikimo intencija. Asmeninių įvardžių atveju šią intenciją galime suprasti dvejopai: arba kaip mėginimą išreikšti propoziciją, arba kaip tikslų pakartojimą to, ką sakė kitas asmuo. Tuo tarpu demonstratyviųjų nuorodų atveju šio dvilypumo nesama.

Greta šios skirties taip pat dera prisiminti ir tą sąlyginę laisvę, kuria pasižymi demonstratyviosios nuorodos, lyginant su asmeniniais įvardžiais, kaip teiginiuose: „*šitas sakinys, kuris dabar skaitomas*“ ir „*šitas skaitytojas, kuris skaito sakinį*“. Jau vien iš to bus matyti, kad Husserlio *Loginiuose tyrinėjimuose* atlikta parodomųjų įvardžių analizė yra nepakankama, nes joje aiškiai neskiriami „*aš*“ ir „*šitas*“ vartojimo ir supratimo pobūdžiai, o pagrindo šiai skirčiai esama tikro. Tai vaizdu ir iš to, kad Husserlio mokinys Gurwitschius matė reikalą plėtoti *Loginiuose tyrinėjimuose* pradėtą esmingai okazionalių išraiškų teoriją. Jis teigia:

„Husserlio esmingai okazionalių išraiškų samprata yra aiškiai patenkinama tiek, kiek jų interpretacija remiasi jų reikšmės supratimu. Tačiau vis dar lieka šių žodžių išskirtinis

statusas, kuris, skirtingai nei kituose, turi reikšmės-funkcijas, o ne reikšmes. Kuri sąmonės struktūra yra atsakinga už šių išskirtinio statuso žodžių egzistavimą? Pats Husserlis vėliau jautė, kad jo samprata neišbaigta, ir nesėkmę pilnai paaiškinti šias išraiškas jis priskyrė tam faktui, kad *Loginiuose tyrinėjimuose* jis dar nebuvo svarstęs horizonto sąmonės fenomeno.“ (Gurwitsch 1977: 120)

Būtent horizonto sąmonės kontekste išraiškas su indeksinėmis kalbos dalimis tyrinėja Geniušas. Pasak jo, fenomenologinė horizonto samprata padeda pilnai išaiškinti esmingai okazionalių išraiškų vietą fenomenologinėje reikšmės teorijoje. Kita vertus, šioje disertacijoje aiškėja, kad horizontų problematika taip pat nėra visiškai pakankama. Kaip siekiama parodyti, fenomenologinė dėmesio samprata yra tiek pat svarbi fenomenologinei esmingai okazionalių išraiškų sampratai. Būtent dėmesio samprata, kaip referentinės sistemos organizacijos principų samprata, plėtojama atsižvelgiant į skirtį tarp reikšmės teikimo aktų ir idealių reikšmės vienetų, gali paaiškinti tai, kodėl priešais esantis dalykas yra „*šitas prieš mane*“, o dalykas esantis už nugaros yra „*anas už nugaros*“. Be tiesioginio teminio dėmesio „*šitam*“ ir dėmesio pačiai referentinės sistemos organizacijai nėra prasmės kalbėti apie „*šito*“ duotį kokiuose nors horizontų kontekstuose.

Esmingai okazionalioms išraiškoms taip pat priklauso tokie teiginiai, kuriuose vartojami žodžiai „*čia*“, „*ten*“, „*artė*“, „*toli*“, „*virš*“, „*apačioje*“, „*dabar*“, „*šiandien*“, „*vakar*“ ir t.t. „*Čia*“ (permažstant šį pavyzdį) žymi kalbėtojo neaiškiai apibrėžtą erdvinį horizontą. [...] Tai keičiasi nuo atvejo prie atvejo ir nuo asmens prie asmens, tačiau bet kuris gali sakyti „*čia*.“ (Husserl 1984: 90) Tai reiškia vietą, kuri apibrėžiama ne kokių nors objektyvių jos determinacijų, ar santykių su kitomis vietomis (kaip, pavyzdžiui, Freiburgas yra Schwarzwalde), o tik to, kurioje vietoje yra pranešėjas, kuomet taria „*čia*“. Kitą akimirką, pranešėjui pajudėjus kitur, šis „*čia*“ reikš visai ką kitą, nors vis tiek bus pranešėjo „*čia*“. Šioje vietoje kyla sąsaja su Heideggerio Dasein (*čia-būties*) samprata, pasak kurios, kiekvienas asmuo yra savo paties laikinajame „*čia*“. Žinoma, šis taip suprantamas „*čia*“ nėra vien erdvinio horizonto determinacija, bet ir ontologinė bei egzistencinė apibrėžtis. Kaip žinia, Heideggeris skaitė ir labai palankiai vertino Husserlio *Loginius tyrinėjimus*,

tad, manytina, kad šis Husserlio svarstymas apie esmingai okazionalias išraiškas turėjo įtakos Heideggerio pozicijų formavimuisi. Pasak Husserlio, „Čia“ reikšmė iš dalies yra universali ir konceptuali tiek, kiek ji visada nurodo vietą kaip tokią, bet prie šio universalaus elemento prisijungia tiesioginė vietos-prezentacija, kuri kinta nuo atvejo prie atvejo.“ (Husserl 1984: 90-91)

Esmingai okazionalus, indeksinis išraiškų pobūdis persiduoda visiems teiginiams, kuriuose esama tokių kalbos dalių, visiems teiginiams, kuriuose pranešėjas daro sąsają su pačiu savimi ar kuriuose ši sąsaja gali būti numanoma. Visos išraiškos apie nuomones, įžvalgas, tikėjimus, abejones, pageidavimus, nuogastavimus, įsakymus priskirtinos prie tokių esmingai indeksinių teiginių (Husserl 1984: 91).

Taip pat šio tipo išraiškų gretas praplečia įvairiausi neišbaigti sakiniai, kasdienėje kalboje vartojamos nuosakos, kurios logine prasme gali būti suprantamos dvejopai, tačiau kasdienybėje yra visiškai aiškios, nes niekas joms netaiko tokių griežtų reikalavimų. „Esmingai okazionalių išraiškų įvairovė papildoma tuo neišbaigtumu, kuriuo jos dažnai išreiškia tai, ką pranešėjas turi omenyje. [...] Niekas nesuprastų teiginio „yra pyragų“ taip, kaip supranta matematinį teiginį „yra taisyklingų kūnų“. Pirmuoju atveju, neturime omenyje to, kad bendrai šioje tikrovėje egzistuoja pyragai, bet kad čia ir dabar – prie kavos – yra pyragų. Panašiai „lyja“ neturi bendros reikšmės, kad lašai apskritai krenta, bet kad tai vyksta dabar, lauke.“ (Husserl 1984: 92)

Toks šių išraiškų vartojimas nurodo, kad jos priskirtinos prie esmingai okazionalių išraiškų, nors, iš pažiūros, pačios vartojamos sąvokos yra bendriniai objektų ar įvykių pavadinimai.

Taip pat prie šios išraiškų grupės reikia pridėti tokias išraiškų nuotrupas, kurias galime suvokti tik iš bendros to momento patirties, kaip, pavyzdžiui, užsigavus sušunkama „auč!“, arba žmonių grupė raginama „pirmyn!“, arba kuomet kas nors dejuoja „o varge, varge...“ ir t.t.

## 1.10. Ideali išraiškų su indeksinėmis kalbos dalimis reikšmė ir laikinis dėmesio aktas

Čia buvo nužymėtos tam tikros išraiškų gretos. Šioms išraiškoms bendra tai, kad jos keičia savo reikšmę, priklausomai nuo pačioms joms „išoriškų“ aplinkybių. Joms priešingos išraiškos yra tokios, kurios, nepaisant aplinkybių, išlaiko tapačią reikšmę. Pamatėme ir tai, kad išraiškos su demonstratyviosiomis nuorodomis turi išskirtinį ryšį su dėmesiu – yra konstitutyvių dėmesio struktūrų kristalizacijos kalboje. Taip per fenomenologinę išraiškos analizę palengva keliaujame į mums esminių išraiškų: „aš įsidėmiu, aš domiuosi“ analizę, kuri yra nukreipta į idealios dėmesio sąvokos reikšmės ir konstitutyvių dėmesio aktų paiešką. Taigi Husserlis prieina prie pamatinio probleminio klausimo: „Turime dabar apsvarstyti, ar šie svarbūs reikšmės kintamumo faktai yra pakankami tam, kad išardytų mūsų idealių (griežtų) reikšmių vienetų sampratą ar ženkliai apribotų jos apimtį? [...] Ar *pačios* reikšmės skiriasi į objektyvias ir subjektyvias, į reikšmes, kurios yra fiksuotos, ir reikšmes, kintančias priklausomai nuo aplinkybių?“ (Husserl 1984: 94) Galima nesunkiai nuspėti, koks bus Husserlio požiūris. Juk nudirbus tokį *Loginių tyrinėjimų* darbą, visiškai nepageidautina būtų čia pat visą tai atmesti. Husserlio fenomenologinės minties tikslumas ir pritaikomumas turi kaip nors leisti šią problemą išspręsti taip, kad, pirma, nenukentėtų pati reikšmės teorija ir, antra, šios teorijos rėmuose būtų paaiškintos išraiškos su indeksinėmis kalbos dalimis ir kitos kintamos išraiškos. Kaip jis jau buvo užsiminęs, paaiškinimo reikės ieškoti skirtyje tarp reikšmės teikimo (ir dėmesio) aktų ir idealių išraiškų turinių. Paties Husserlio atsakymas: „Turinys, išreiškiamas subjektyvia išraiška, kurio prasmė yra nukreipta į aplinkybes, yra idealus reikšmės vienetas lygiai ta pačia prasme, kaip fiksuotos išraiškos turinys. Tai parodo faktas, kad, kalbant idealiai, kiekvieną subjektyvią išraišką gali pakeisti objektyvi išraiška, kuri išlaikys momentinę reikšmės-intencijos tapatybę.“ (Husserl 1984: 94-95) Vis dėlto jis pats pripažįsta, kad toks pakeitimas yra ne tik be galo nepatogus ir nepraktiškas

dėl savo sudėtingumo, bet ir didžiojoje daugumoje atvejų neįmanomas. Kaip teigia Gurwitschius, „Galiausiai, „šitas“ negali būti laikomas paslėptu apibrėžimu, nes apibrėžimas charakterizuoja objektą permanentiškai.“ (Gurwitsch 1977: 114) Teigti šio pakeitimo galimybę reiškia teigti *neribojamą objektyvaus mąstymo lauką*: viskas, kas yra, gali būti „pažinta savaime“ (*Wahrheiten an sich*) (Husserl 1984: 95). Tačiau toks pilnas tikrovės pažinimas, kuomet kiekvieną dalykų padėtį atitiktų konkrečios tiesos, o pastarosios galėtų būti išreikštos visiškai tiksliais teiginiais, tėra tolimas idealas. Bet kurioje aktualiai esančioje kalboje net nėra tiek skirtingų sąvokų, kurios žymėtų visus šio idealo reikalaujamus dalykų požymius. „Išmesk iš kalbos visas esmingai okazionalias išraiškas ir pabandyk apibrėžti bet kokią subjektyvią patirtį nedviprasmišku, fiksuotu būdu: toks mėginimas visuomet yra akivaizdžiai bergždžias.“ (Husserl 1984: 96)

Tačiau teisingai suprasta, atrodytų, kintama subjektyvių išraiškų reikšmė iš tiesų yra *kintantis įreikšminimo aktas*. Kitaip tariant, subjektyvūs aktai, kurie teikia reikšmę išraiškoms, kinta, tačiau pačios reikšmės išlieka tapачios. Galima tai įsivaizduoti, kaip tam tikrą rinkinį (nelyg kokią kortų kaladę) idealių, nekintamų indeksinių kalbos dalių reikšmių, kuriomis subjektyvūs reikšmės teikimo aktai gali laisvai varijuoti, rinktis vieną ar kitą reikšmę ir taikyti jas vienoms ar kitoms dalykų padėtims išreikšti, tačiau patys šie laisvai disponuojami reikšmės vienetai, nepriklausomai nuo to, kaip jie taikomi, išlieka tapatūs. Taip išsaugoma Husserliška idealios reikšmės samprata šiuose siauruose okazionalių išraiškų klausimuose. Ji išsaugoma *laikinio dėmesingo akto sampratos pagalba*. Laikinis dėmesingas aktas teikia okazionaliai demonstratyviai nuorodai jos okazionalias, kontekstualias apibrėžtis, tuo tarpu ideali jos reikšmė ar reikšmės-funkcija veikia identiškai, išlieka tvari išraiškos tapatybė. Šiuo tvarumu Husserlis grindžia idealios okazionalių išraiškų reikšmės sampratą.

Bendrai kalbant, ideali reikšmė čia Husserlio atveriamą kaip *grynosios logikos dėmesio objektas*. Grynoji logika ir yra *suinteresuota* šiuo idealių reikšmių rinkiniu. Tai sąvokos, sprendiniai, silogizmai, kurie turi idealią



reikšmę. Jei imamės atskirti šią idealią reikšmę nuo paskirų, subjektyvių taikymo aplinkybių, jei siekiame nustatyti objektyvius šių idealių reikšmių koreliatus, jau esame grynosios logikos mokslo domėje. Iš esmės pati logika, turėdama savo tipišką apibrėžtą, atribotą, temizuotą dėmesio objektą – idealių reikšmių rinkinį – teikia pavyzdį kitiems mokslams taip pat turėti atskiras sritis, bet būti apjungtiems reikšmės kategorijos. Grynosios logikos normatyvumas yra lygiai toks pats grynas ir nėra vien tik praktinė technologija, o pats pažinimo srities grynumo siekis, idealas. Žinoma, su šiuo idealu empirinė psichologija neturi tiesiogiai nieko bendra. Todėl akivaizdi yra fenomenologinės dėmesio sampratos būtinybė ne tik tam, kad paaiškintų dėmesingą sprendžiančios sąmonės būvį, bet ir tam, kad išaiškintų paties teorinio mokslo apibrėžtą tyrimo objektą, kaip kryptingą dėmesio temizaciją, kaip disciplinai vieningą teorinį *interesą* (tai Husserlis plėtos *Suvokime ir dėmesyje*), taip pat patį fenomenologijos metodą ir minties strategiją, kurioje siekiama iškelti paslėptas sąmonės struktūras, reikšmės turinius ir įreikšminimo aktus ir t.t., kaip *dėmesio valdymo metodą*. Iš esmės visos *Loginiuose tyrinėjimuose* įvestos skirtys yra nuoseklus, palaipsnis dėmesio kreipimas į įprastame išraiškų vartojime pasislepiančius ypatumus.

Tokiu būdu Husserlio tyrinėjimai apsuka ratą ir grįžta prie pagrindinės temos: grynosios logikos. Ir, kaip ir šių tyrinėjimų pradžioje, šis logikos mokslo tyrinėjamų teiginių reikšmių grynumas nurodo į jos nomologinį pobūdį ir santykį su kitais mokslais. Grynoji logika tarnauja kaip bendroji mokslo teorija, kaip teorija apie tai, kas teoriją daro tuo, kuo ji yra. Teorinių mokslo teiginių teoriškumas juk ir remiasi galimybe būti nepriklausomiems nuo paskirų, individualių sprendimo aplinkybių, nuo psichologinių mokslininkų dispozicijų ir t.t. Tokiame kontekste tai, kas vadinama reikšme, ir yra būtent tokie idealūs, nepriklausomi reikšmių vienetai. „Visas teorinis mokslas savo objektyviu turiniu susideda iš *vieno* homogeniško dalyko: tai yra – iš idealaus *reikšmių* audinio. Galima eiti toliau ir teigti, kad visas neapibrėžiamai sudėtingas reikšmių tinklas, kurį vadiname teorinio mokslo vieningumu, telpa

kategorijoje, kuri apima visus jo elementus: tai yra – reikšmės vienovėje.“  
(Husserl 1984: 100)

Taigi kartu su Husserliu pakartojome *Loginių tyrinėjimų* įžengimo į fenomenologiją kelią ir, kiek įmanoma korektiškiau, atsižvelgiant į pagrindines fenomenologines nuostatas, išvedėme iš jo galimybę leisti į fenomenologinę dėmesio problematiką. Kaip teigia Geniušas: „*Tyrinėjimas gali būti įvardijamas kaip fenomenologinis huserliškąja prasme, jeigu ir tik jeigu jis yra paremtas pamatiniais metodologiniais principais, kurie kaip tik ir sudaro fenomenologijos esmę.*“ (Geniušas 2018: 49)

## II. DĖMESIO FENOMENOLOGIJOS PRIEIGOS *LOGINIUOSE* *TYRINĖJIMUOSE*

### **2.1. Akto ir turinio perskyra. Pirminės fenomenologinių tyrinėjimų kryptys ir dėmesio fenomenologijos užuomazga**

Praeitame skyriuje atlikto išraiškos reikšmės analizės ir okazionalių išraiškų sampratos problematikos aptarimo mums reikėjo tam, kad, leisdami si į dėmesio tyrinėjimą, galėtume atsakyti į pirminį tiesioginį klausimą: kaip suprantame išraišką „aš įsidėmiu“? Išraiškos analizė mus veda pačios dėmesio reikšmės išsklaidos link.

Genialusis Husserlio mokytojas Brentano teigė: „Beje, tik tuomet, kai mūsų dėmesys nukreiptas į kitą objektą, galime suvokti mentalinius procesus, kurie yra nukreipti į tą objektą.“ (Brentano 2009: 22) Dera dar kartą prisiminti, kad visa tai, ką siekia išryškinti fenomenologija, įprastu, kasdieniu ir „naiviuoju moksliniu“ sąmonės veikimo atveju yra paslėptis, nors tai ir duota savotiškoje akivaizdybėje. Kaip sako Brentano, dėmesys yra nukreiptas į objektą, o ne į sąmonės aktus, prezentuojančius objektą. Tai, kas teorinio logikos pagrindo paieškoje atsivėrė Husserliui, ir buvo tokie paslėpti dalykai. Šis jų paslėptumas nuo įprastomis kryptimis judančio ar tekančio stebėjimo ir mąstymo srauto Husserliui teikė užuominą, kad tos pat paslėpties dengiami gali būti neišmatuojami sąmonės aktų ir turinių lobynai. Pirminiu šios paslėpties pavidalu Husserliui pasirodė, kokios plačios gali būti fenomenologinės minties galimybės. Juk visai tikėtina, kad tokios pat universalios skirtys, kaip išraiškos analizė parodė, galios ir kitoms sąmonės veikloms ar būsenoms, nes samprotavimas neapima visų galimų sąmonės aktų bei turinių, tačiau sąmonės akto ir turinio perskyra, atrodo, yra universalesnė, aprėpia daugiau nei loginių dėsnių normuojamas teorinis mąstymas. Ši perskyra apima kur kas plačiau ir gali tapti pirmuoju įtvaru, kertiniu atramos

tašku įvairiausioms sąmonės aktų ir turinių analizėms. Pavyzdžiui, *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizės* buvo itin kruopšti būtent tokių paslėptų *laikinės* sąmonės veiklos sintezių – aktų analizė. Paslėptų sąmonės *turinių* kryptimi Husserlį vedė *Suvokimas ir dėmesys* bei *Idėjos*, kuriose šių turinių idealumas, Husserlio įtvirtintas *Loginiuose tyrinėjimuose*, virto jo oponentų ir net šalininkų taip kritikuojamomis eidetinėmis nuostatomis. Bet šios dvi kryptys atrodo visiškai natūralios ir būtinos, turint omenyje prie ko vedė *Loginiai tyrinėjimai*. Šiam klasikiniam priekaištui, nukreiptam prieš Husserlio sąmonės turinio idealumo sampratą, ir pasak kurio, Husserlis neišsivadavo iš Kartezijaus įtakos, atsakytina, kad kitaip ir negalėjo plėtotis fenomenologinės minties kryptis, nes pati esminė Husserlio atskleista perskyra pirmiausia vertė tyrinėti ją pačią ir abi jos puses – aktus ir turinius. Tai, kaip pirmasis įsitvėrimas fenomenologiniams bet kokių sąmonės būvių tyrinėjimams, kaip metodas, reikalavo pirmiausia persitikrinti juo pačiu ir formavo *pirmines* natūralias fenomenologijos kryptis.

Juk net pirminė fenomenologinė skirtis tarp reikšmės teikimo akto ir šio akto turinio, nors ir dirbo savo darbą, glūdėjo paslėptyje nuo filosofinės refleksijos ir slėpė savo tikrąją reikšmę. Į ją Husserliui reikėjo atkreipti dėmesį, atrasti ją, kaip visuomet ten buvusią, tačiau *nepastebėtą*<sup>5</sup>. Dorianas Cairnsas tai vertina, kaip vieną reikšmingiausių Husserlio pasiekimų (Cairns 1939: 237). Tuomet Husserlis ėmėsi ryškinti savo atradimo kontūrus. Šios paslėpties aptikimas ir praregėjimas, kad esama kasdienės nuostatos, kuriai būdinga sklęsti šios paslėpties paviršiumi, Husserliui nurodė į žvilgsnio galimybę, kuriame kasdienė nuostata netrukdyt šios paslėpties atskleidimui. Paslėpties atskleidimo praktika turėjo taip pat virsti metodu, tiksliau, dėmesio valdymo metodu, kuris leido atrasti pirminę skirtį tarp sąmonės akto ir turinio ir laikytis šios skirties metodiškai, kuomet kartojamos ir plėtojamos fenomenologinės procedūros. Šis „antrinis“ fenomenologijos metodas vėliau Husserlio buvo išplėtotas į fenomenologinę redukciją. Natalie Depraz žymi dėmesio kreiptį į

---

<sup>5</sup> Nepastebėtos duoties raišką fenomenologiškai Husserlis nagrinėja *Suvokime ir dėmesyje*, kaip dėmesio analizės sudedamąją. Apie tai plačiau trečiajame skyriuje.

sąmonės aktus ir turinius, kaip vieną iš trijų fundamentalių fenomenologinės redukcijos sudedamųjų; kitos dvi: realistinių prielaidų suspendavimas ir atsivėrimas netikėtumui, patyrimo naujovei (Depraz 2013: 282).

*Loginiuose tyrinėjimuose* kartu su paslėpties išryškinimu bei nuosekliu dėmesio valdymu ir kartu su pirminėmis natūraliomis fenomenologijos kryptimis randame dėmesio fenomenologijos užuomazgą. Kaip ir šių paslėptų turinių išryškinimas, taip ir pati fenomenologinė analizė reikalauja įdėmaus susikaupimo, aiškaus objektų temizavimo, kruopštaus ir nuodugnaus minties judėjimo, stebint net menkiausius aprašomo dalyko raiškos niuansus. *Fenomenologinė analizė iš anksto numato dėmesingumą ir naudojasi šia sau pačiai artimiausia „technologija“*. Apie pirminę „technologinę“ dėmesio apibrėžtį kaip pirminį dėmesio pažinimą bus kalbama kiek toliau. Tuo tarpu Husserlis *Loginiuose tyrinėjimuose* dėmesio klausimą prieina svarstydamas abstrakcijos teorijas idealių reikšmės vienetų kontekste.

## **2.2. Idealių turinių samprata ir empiristinės abstrakcijos teorijos**

Dar iki pradėdamas leistis į nuodugnią idealių reikšmių vienetų išskaidą, Husserlis matė reikalą kritiškai susiremti su esamomis *abstrakcijos* teorijomis, nes prakalbus apie idealius reikšmės vienetus tradicinėje filosofijos auditorijoje (iki fenomenologijos) turėjo būti klausiami: koks mąstymo veiksmas atsakingas už šių idealių turinių prieigą? Žinoma – *abstrahavimas*. Tai numatydamas Husserlis turėjo išryškinti savo poziciją abstrakcijos teorijų kontekste.

Pasak jo, santykis tarp reikšmės ir reikšmingos išraiškos yra toks pats, kaip, pavyzdžiui, santykis tarp raudonos spalvos kaip *species* ir patiriamo raudono objekto (Husserl 1984; 1901: 106). Kasdienybėje regime daugybę dalykų, kurie yra raudoni arba turi raudonų detalių. Taip pat skiriasi pačios raudonos spalvos atspalviai ir ryškumas. Nepaisant to, tai netrukdo atpažinti visiems šiems paskiriems atvejams bendro raudonos spalvos patirties turinio.

Tačiau, jei kreipiame dėmesį į raudoną spalvą kaip tokią, tai nėra tas pats, kas kreipti dėmesį į raudonus objektus, pavyzdžiui, raudoną puodelį. Tokiu atveju objektu tampa raudona spalva kaip *species*. Tačiau raudonos spalvos *species* „objektiškumas“ nėra toks pats, kaip raudono puodelio. Kiek raudonumo sąvoka apima visas galimas raudonos spalvos patirtis, tiek ji nesutampa su nė viena iš jų atskirai. Mąstymo objektu ji gali tapti tik per abstrakciją. Tačiau fenomenologijos akiratyje tiek jusliškai patiriamas raudonas puodelis, tiek raudona spalva *in genera* yra galimi dėmesio aktų objektai, jie yra įmanomi temizuoti ir tuomet į juos nukreipti gali būti kiti aktai.

Taigi reikšmės kaip *species* iškyla iš minėto konteksto per *abstrakciją*, teigia Husserlis (Husserl 1984; 1901: 107). Žinoma, empiristinės abstrakcijos teorijos neįtikina Husserlio. Ideali reikšmės išsklaidos eigoje tokio pobūdžio abstrakcijos samprata, pasak jo, yra netinkama (*ibid.*).

Husserlio manymu, abstrakcijos klausimas turi dvejopą svarbą filosofiniam grynosios logikos pagrindimui. Pirma, idealios reikšmės tyrimuose, kuriais užsiima grynoji logika, susiduriama su kategorine reikšmių skirtimi, kuri koreliuoja su skirtimi tarp individualių ir universalių galimų patyrimo objektų. Antra, reikšmės kaip ypatingi universalūs vienetai, steigia pačią grynosios logikos sritį, todėl klaidingai suvokti procesą, kuris reikšmės daro universalias ar bendrines, prilygtų klaidingos grynosios logikos sampratos laikymuisi (*ibid.*).

Empiristinės abstrakcijos teorijos turi bendrą bruožą, kuris taip pat pakerta šių teorijų pagrindumą. „Empiristinė „abstrakcijos teorija“, kaip ir didžioji modernios epistemologijos dalis, kenčia nuo dviejų iš esmės skirtingų mokslinių interesų painiojimo: pirmo, nukreipto į *psichologinį patirties išaiškinimą*, antro – į „loginę“ jų *minties-turinių* ar *prasmės klasifikaciją* ir galimų jos pasiekimų, kaip pažinimo aktų, kritiką.“ (Husserl 1984; 1901: 119)

Išryškinti taip pat reikėtų ir *mokslinio intereso* sąvoką, kuri čia tampa viena iš lemiamų atramų Husserlio pozicijai: yra skirtingų *mokslinių interesų*, kurių painiojimas klaidina bendrą logikos mokslo sampratą. Ką, laikantis fenomenologijos nuostatų, reiškia „*mokslinis interesas*“ gryniausią savo

prasmė? Į tai galima žvelgti iš dviejų pusių: pirma, tai grynasis *mokslinis interesas*, toks, koku pasižymi grynoji logika kaip bendroji mokslo teorija arba teorija apie pačią teoriją, kuri užsiima logine minties-turinių klasifikacija; antra, tai grynasis *mokslinis interesas*, kaip teorinis susidomėjimas pačia grynojo mokslinio intereso galimybe, pavyzdžiui, teoriškai klausiant, ką reiškia mokslui turėti apibrėžtą tyrimų objektą? Kaip suvokti tai, kad vieną mokslą „domina“ vieni, o kitą – kiti dalykai? Ar yra kokios nors pavyzdinė *mokslinio intereso* tema? Prie šio klausimo Husserlis grįžta ir, praėjus keliems metams po *Loginių tyrinėjimų* pasirodymo, 1904-1905 metų užrašuose, suvokia, kad tai esmingai siejasi su dėmesiu (Husserl 2004: 112).

Kodėl šis klausimas pasirodo abstrakcijos teorijų kontekste? Todėl, kad mokslo apibrėžtas objektas yra žymimas abstrakčia kategorija. Pavyzdžiui, gamtos mokslų objektas yra apibrėžiamas abstrakčia gamtos objektų ir įvykių kategorija. Humanitarinių ar Dvasios mokslų (*Geisteswissenschaften*) objektas – abstrakčia *dvasios* ar žmogaus kategorija. Kiekvienas apibrėžtas mokslo objektas, kuomet tampa konkrečiau mokslo objektu, siejasi su šiam mokslui derančiu mokslinio intereso pobūdžiu. Apibrėžtas mokslo objektas gali sietis su daugiau nei vienu moksliniu interesu. Pavyzdžiui, dėmesys kaip mokslo objektas gali būti ir psichologijos empirinio intereso tema, ir filosofijos teorinio intereso tema. Dėmesys nėra atsitiktinis pavyzdys, nes būtent dėmesio gebėjimu, kaip empiriškai tyrinėjama sąmonės savybė, buvo grindžiama empiristinė abstrakcijos teorija! Apie tai plačiau bus kalbama kitame skyriuje.

Objektas, tapęs konkrečiau mokslo objektu, *neturėtų* būti šiam mokslui nederančio mokslinio intereso tema. Pavyzdžiui, empirinės psichologijos apibrėžtas objektas – dėmesys, šių tyrimų eksplikacijoje, siekiant išlaikyti psichologinę šio tyrimo tapatybę, *neturėtų* virsti filosofinio intereso tema, o išlaikyti ištikimybę empirinės psichologijos moksliniam interesui.

Žinoma, mokslinių interesų painiojimas yra įmanomas ir pasitaiko mokslo „praktikoje“. Kaip buvo parodyta, grynoji logika, kaip mokslo teorija, pavyzdinčiai apibrėžia savo objektą ir tame slypi jos grynojo normatyvumo pobūdis: tai yra pavyzdys, koks *turėtų* būti mokslo objekto apibrėžimas. Taigi

ir mokslinio intereso painiojimas yra lygiai taip pat normuojamas: konkretaus mokslo objekto apibrėžimas *neturėtų* atsiduoti šiam mokslui nederantiems moksliniams interesams. Pavyzdį, kaip tai turėtų atrodyti, taip pat teikia grynoji logika.

Huserliškos nuostatos veda prie pozicijos, kad empiristinių prielaidų vadovaujamo mokslinio intereso kryptis iš principo nedera abstrakcijai, kaip tyrimo objektui. Dėl to Husserlis empiristinės „abstrakcijos teorijos“ sąvoką užrašo kabutėse. Empiriniai abstrakcijos tyrimai gali būti nukreipti į pavienius atvejus, tačiau niekaip neturi prieigos prie abstrakcijos kaip kategorijos, kuri laiduoja patį mokslo nukreipto į abstrakciją objektą. Pats tyrimas apsibrėždamas *abstrakciją* kaip objektą naudojami abstrakčia *bendrybių* kategorija. Kaip parodė Husserlis, čia rasime silogizmą, kuriame taisyklė taikoma atvejui. Silogizmas arba plačiau, logika, kaip jau buvo matyti, nurodo į bendriausią *reikšmės* kategoriją, kuri, savo ruožtu, yra žymima abstrakčia sąvoka. Be šio kategorinio abstrakcijos supratimo abstrakcijos atvejis niekaip nebūtų galimas apibrėžti pavieniuose atvejuose. Husserlis šią minties giją toliau plėtos *Idėjose*.

Grynosios logikos normatyvumo ypatybės lygiai taip pat persiduoda šiam mokslo objekto apibrėžimui. Abstrakcija, tapusi konkretaus mokslo objektu, *neturėtų* tapti šiam mokslui nederančio mokslinio intereso tema. Jei abstrakcija yra empirinės psichologijos mokslo objektas, šio tyrimo *neturėtų* „dominti“ loginės *minties-turinių* ar *prasmės klasifikacija*, ar kiti filosofiniai reikalai. Iš kitos pusės, kyla klausimas ar pačiai abstrakcijai kaip empirinės psichologijos mokslo objektui dera empirinis mokslinis interesas? Kalbėdami apie abstrakciją, neišvengiamai kalbame apie vienokią ar kitokią *minties-turinių* klasifikaciją, ką Husserlis parodė pavyzdyje apie raudoną spalvą.

Iš čia pateiktos Husserlio nuostatų rekonstrukcijos atrodytų, kad fenomenologiniu požiūriu empirinis abstrakcijos tyrinėjimas iš principo painioja skirtingus mokslinius interesus. Čia taip pat sutinkame ir moderniosios epistemologijos kritikos užuomazgą, kuri vėliau išsiplėtos į *Europos mokslų krizę*. Abstraktaus pažinimo klausimas yra kertinis epistemologijos klausimas,



liečiantis pačią mokslinio žinojimo galimybę, todėl empiristinės „abstrakcijos teorijos“ viešpatavimas jo laikų mokslo pasaulyje Husserliui bylojo apie bręstančią pačios mokslo tapatybės krizę.

### **2.3. Empiristinė abstrakcijos teorija: abstrakcija kaip dėmesio pasiekimas ir absoliutaus susidomėjimo problema**

Intriguojantis antrojo tyrinėjimo posūkis, kaip jau buvo užsiminta, yra tai, kad čia oponuojama būtent *dėmesio* samprata grindžiamai empiristinei abstrakcijos teorijai, pasak kurios, *abstrakcija yra dėmesio pasiekimas*. Šio darbo tematikos rėmuose ši *Loginių tyrinėjimų* vieta itin reikšminga.

Empiristinė nuostata skelbia, kad visas mūsų pažinimas kyla iš juslinės patirties ir jos paveiktų suvokimo gebėjimų, o „intelekte nėra įgimtų principų“ (Locke 2000: 41). Įgimtų principų sąvoka remiasi *visuotinio sutikimo* prielaida, kad esama teiginių, kuriems visuotinai pritariama, tad jie negalį kilti iš individualaus juslinio patyrimo. Locke'as pateikia kelis teiginius – tautologijas kaip, pavyzdžiui, „kas yra, yra“ ir „neįmanoma, kad tas pats daiktas būtų ir nebūtų“. Pasak jo, tokie teiginiai turi didžiausią teisę būti laikomi įgimtais principais, tačiau tokie nėra (ibid.: 42). Taigi Locke'as formuluoja empiristinę abstrakcijos teoriją: „Aš manau, kad žmonės nepažįsta šių bendrų ir abstraktesnių tiesų, kurios laikomos įgimtomis, kol nepradeda protauti; [...]“ (ibid.: 48) Tai įvyksta tik tuomet, kai „jutimai pirmiausia įleidžia atskiras *idėjas* ir užpildo dar tuščią vietą; intelektas palaipsniui susipažįsta su kai kuriomis iš jų, ir jos įkurdinamos atmintyje ir gauna pavadinimus. Po to intelektas, eidamas toliau, abstrahuoja jas ir palaipsniui išmoksta vartoti bendrus pavadinimus.“ (Locke 2000: 50) Atskiros pirminės idėjos kilmė yra atskirame juslinio suvokimo vienetė, o bendresnį patyrimą sudaro tokių pavienių suvokimų rinkiniai. Vienetinio išpūdžio samprata yra pagrindinė šios teorijos atrama. Husserlis interpretuoja modernųjį nominalizmą, kaip perdėtą reakciją į šias Lock'o idėjas (Husserl 1901: 142). Anot Waldenfelso, „jei

patyrimas būtų sulyginamas su juslinių duočių rinkiniu, jis būtų, įprasta šio žodžio prasme, chaotiškas.“ (Waldenfels 2004: 13)

Toliau tokia empiristinė pozicija plėtojasi prie klausimo: koku būdu gauname šiuos vienetinius išpūdžius? Anot Locke'o, kuomet reflektyviai mąstome apie šių išpūdžių teikiamas pirmines idėjas, „intelektas yra aktyvus ir viską traktuoja su tam tikru valingu dėmesiu. Tuo tarpu gryo *suvokimo* atveju intelektas yra daugiausia tik pasyvus ir negali nesuvokti to, ką suvokia.“ (ibid.: 131) Vienetiniai išpūdžiai patenka į intelektą *grynojo suvokimo* keliu, tačiau jei intelektas į juos nekreipia dėmesio, nėra jokio suvokimo, nes nesusidaroma jokia idėja (ibid.: 132). Dėmesio samprata čia yra endogeninė, dėmesį valdo intelektas ir, atkreipęs dėmesį, intelektas pažįsta vienetinio išpūdžio teikiamą, pavyzdžiui, kokybės, spalvos, garso, natos ir t.t., idėją<sup>6</sup>. Ši empiristinė abstrakcijos teorija paremta endogenine „valingo“ dėmesio samprata.

Abstrakcijos kaip valingo dėmesio pasiekimo teorija vėliau pasirodė J. S. Millio polemikoje su Hamiltonu<sup>7</sup>. Pasak Millio:

„Sąvokos formavimasis nesusideda iš savybių, kurios, manoma, sudaro šią sąvoką, atskyrimo nuo visų kitų to paties objekto savybių [...]. Mes nei jas suvokiame, nei mąstome, nei pažįstame koku nors būdu atskirai, bet vien kaip kartu su kitomis savybėmis sudarančias individualaus objekto idėją. Bet, mąstydami jas kaip didesnės konglomeracijos dalį, mes turime galią į savybes fiksuoti savo dėmesį ir nepaisyti kitų, su objektu besisiejantių savybių. Kol dėmesio koncentracija trunka, ir, jei ji yra pakankamai intensyvi, mes laikinai galime neįsisąmoninti jokių kitų savybių ir iš tiesų trumpą intervalą neturėti nieko kito duota mąstymui, kaip tik sąvoką sudarančias savybes.“ (Mill 1979: 283)

Nepaisant esminių šių mąstytojų pozicijų prieštarų, Millio teorija šiuo klausimu sutampa su Hamiltonu: „Abstrakcija, sako jis (Hamiltonas – *aut.*), yra paprasčiausias dėmesio sukonzentravimas į konkretų objektą ar konkrečią objekto savybę ir nukreipimas nuo kažko kito.“ (Mill 1979: 302)

---

<sup>6</sup> Ši nuostata taip pat persiduoda Jameso dėmesio teorijai: „Mano patirtis yra tai, į ką sutinku atkreipti dėmesį.“ (James 1999: 402)

<sup>7</sup> Millio polemika su Hamiltonu yra vienas pagrindinių XIX amžiaus britų racionalizmo ir empirizmo susikirtimų, ir tai yra tas retas atvejis filosofijoje, kuomet viena pusė (Millis) laimi visiškai triuškinančią pergalę. Anot Alano Ryano, šis Millio veikalas lemiamai prisidėjo prie Hamiltono filosofinės reputacijos destrukcijos (Ryan 1979: viii), tačiau kartu atvėrė Millio pozicijas kritikai (Ryan 1979: ix), kuo, manytina, galėjo sąmoningai pasinaudoti Husserlis.

Andrejus Nečiajevas šiai diskusijai skirtame straipsnyje teigia: „Husserlis iš karto pastebi, kad pagal Millio teoriją, „abstrahavimas yra tiesiog dėmesio rezultatas“. Visiškoje empirizmo dvasioje Millis neigia „bendros reprezentacijos“ ir „bendrų objektų“ egzistavimą.“ (Нечаев 2012: 78) Anot Nečiajevo, Millis atmeta ir Lock'o idėjas kaip absurdiškas, tačiau dėmesio klausimu sutaria su Hamiltonu (ibid.: 79).

Husserlis rekonstruoja šią empiristinę nuostatą: nėra nei bendrinių prezentacijų, nei bendrinių objektų, bet, stebėdami individualius pavienius objektus, mes galime sutelkti visą dėmesį į vienas ar kitas šio objekto savybes, dalis ar puses. Šios savybės, nors niekaip negali būti duotos atskirai nuo objekto, gali būti mąstomos kaip tokios, nes gali tapti ekskliuzyviu interesu, kuris visiškai ignoruoja kitas objekto patirties prezentacijas (Husserl 1901: 136). Nečiajevas mano, kad „ekskluzyvus“ čia reiškia ne tiek intensyvumą, kiek požymių išskyrimą ir atribojimą. Tai labai svarbu Miliui, kuris bando įrodyti dėmesio-išskyrimo ir abstrahavimo-nukreipimo tapatumą (ibid.). Vis dėlto cituotoje Millio tezėje greta dėmesio *valingumo* regimas ir dėmesio *intensyvumo* aspektas, kuris rodosi kaip sąlyga, reikalinga abstrakčiam savybės mąstymui pasiekti.

Husserlis įžvelgia, kad ši pozicija dvejopai suvokia pačią abstrakciją ir painioja *apibendrinimo* ir *išskyrimo* judesius. Kitame skyriuje mėginsime išsiaiškinti, kodėl įvyksta šis supainiojimas, o kol kas pakanka pasakyti, kad viena yra temizuoti ir mąstyti objekto savybę, pavyzdžiui, raudonumą kaip *species* – apibendrintai, o kita – temizuoti ir stebėti objektą, kuris yra raudonas. Šiais atvejais dėmesio tema nėra tas pats, nepaisant to, kad juslės nukreiptos į tą patį objektą. Mąstant raudonumą kaip *species*, dėmesys sutelkiamas į idealų reikšmės vienetą, kurio temizavimas nereikalauja paskiro juslinio raudono objekto stebėjimo. Tai, kad juslės yra nukreiptos į raudoną objektą, raudonumo *species* temizacijos požiūriu, yra atsitiktinė aplinkybė, daugų daugiausia, kontekstas. Tuo tarpu empiristinė Millio pozicija verčia manyti, kad įmanoma taip intensyviai sutelkti dėmesį į jusliškai prezentuotą objekto savybę, kad visa kita juslinė patirtis išnyksta ir tuomet turime mąstomą savybės *species*. Tai

neįtikina, nes vargu ar esama tokio kraštutinio susidomėjimo, pavyzdžiui, raudonumu kaip *species*, kuris užstotų visą kitą pasaulio patirtį. Greta Husserlio poleminių argumentų pridėtina ir tai, kad empiristinė abstrakcijos teorija remiasi empiriškai nepagrįsta prielaida, kad yra įmanomas absoliutus susidomėjimas. Čia kol kas nesiimama spręsti ar absoliutus susidomėjimas yra įmanomas *in genera*; čia teigiama tik tai, kad absoliutaus susidomėjimo prielaida yra empiriškai nepagrįsta. Nėra būdo empiriniu eksperimentu nustatyti, kad stebima sąmonė yra visiškai ir pilnai susitelkusi tik ir tik į vieną ir tą patį, to paties objekto raiškos momentą. Vis dėlto būtent dėmesingumą, kuris valdo juslių kinestetinę kreiptį, kaip pagrindinį sąmoningumo liudytoją, yra įmanoma stebėti empiriškai, ir šia galimybe remiasi didžiulė empirinių psichologinių dėmesio tyrinėjimų tradicija. Tai pavyzdinė pažinimo psichologijos ir kognityvinių mokslų interesų tema. Taip pat tai iš dalies paaiškina, kodėl stambiausi fenomenologiniai veikalai dėmesio tema – Gurwitschiaus ir Arvidsono darbai – tiesia tiltus tarp dėmesio fenomenologijos ir empirinių dėmesio tyrinėjimų tradicijų. Gurwitschius siekė suderinti Gestalt psichologiją su dėmesio fenomenologija<sup>8</sup>, o jo pasekėjas Arvidsonas mėgina derinti gurvičišką dėmesio sampratą su kognityvinių mokslų pasiekimais empiriniuose dėmesio tyrinėjimuose<sup>9</sup>. Vis dėlto tai nereiškia, kad šiandien empiriniai mokslai turi prieigą prie absoliutaus susidomėjimo. Pati ši pozicija, kad esama tokio visiškai visuotinio sąmonės susitelkimo, yra idealistinė – ji remiasi idealaus dėmesingumo prielaida, kuri, žvelgiant empiriškai, yra nepagrįsta. Pavyzdžiui, jei turėsime omeny tokius psichologinius eksperimentus kaip John D. Eastwood et al. (2003), kuriuose pasirodo, kad veido išraiškos duotos periferiškai negatyviai įtakoja pagrindinės dėmesio temos suvokimą, nors į tą temą mėginama visiškai susitelkti (Eastwood et al. 2003: 352). Paprasčiausias kasdieniškasis pavyzdys: mėginant visiškai sutelkti

---

<sup>8</sup> „Gestalt-ryšio samprata ir kiti susiję konceptai bus naudojami plėtoti fenomenologinę suvokimo teoriją“ (Gurwitsch 2010: 151)

<sup>9</sup> „Reikšmės to, kas yra dėmesys išplėtojimas kuria paralelę tarp dabartinių psichologinių tyrinėjimų, tame tarpe ir atradimų neurologijoje, ir fenomenologijos, ypač Gurwitschiaus darbų. [...] Gurwitschiaus filosofija gali pagelbėti interpretuojant eksperimentų duomenis, nustatant tyrimų planus ir apibrėžiant eksperimentines paradigmas dėmesio tyrinėjimuose.“ (Arvidson 2006: 2)

dėmesį, neprarandame kvėpavimo pojūčio. Galime pajusti, kad kvėpuojame, nepaisant to, kokia kita aktyvia veikla esame užsiėmę. Kiek toliau įsitikinsime, kad fenomenologiškai vis dėlto yra įmanoma prieiti ir apibrėžti „absoliutaus dėmesingumo“ galimybę ir atskleisti tikrąją, neempirinę jos grynumo esmę.

Sekant empiristine abstrakcijos teorija, abstraktaus savybės mąstymo pasiekimas priklauso nuo dėmesio intensyvumo, sukonzentruoto į šios savybės prezentaciją juslinių pojūčių kompleksuose. Waldenfelsas klausia: „Ar dėmesys tik kažką prideda prie juslinės patirties, tarsi įjungus žibintą?“ (Waldenfels 2004: 13) Ar kokybiškai ką nors keičia jusliniame suvokime? Lieka klausimas: kaip nustatyti šio intensyvumo kriterijų? Kokį dėmesingumo intensyvumo laipsnį turime būti pasiekę, kad galėtume kalbėti apie abstrakciją, apie bendrines sąvokas, bendrines savybes ir t.t.? Kyla pagrįsta abejonė, ar empiriškai įmanoma nustatyti tokį kriterijų, kuris apibrėžtų, kokio dėmesingumo reikia tam, kad jusliškai stebima raudona spalva virstų raudonos spalvos *species* abstrakcija. Kita vertus, absoliutaus susidomėjimo prielaida taip pat atrodo abejotina, jei galime remtis tik jusline patirtimi. Kuomet dalykus stebime jusliškai, jie nebūna duoti be juos supančios aplinkos, kuri taip pat yra įsisąmoninama per juslinius išpūdžius. Net ir kaip nors atsiribojus nuo juslumo potyrių ir visiškoje kontempliacijoje užsidarius į abstrakčios sąvokos mąstymą, tokie kūniško patyrimo momentai, kaip kvėpavimas, galvos svorio pojūtis ar dėvimų drabužių pojūtis vistiek yra nuolatos patiriami sąmonės paribiuose. Kartu su pagrindinėmis mąstymo ar stebėjimo temomis neišvengiamai ir nuolatos sąmonę pasiekia kokia nors kita, nerelevantiška ar mažiau relevantiška informacija, kurios įsisąmoninimą galima apibrėžti tik negatyviai, kaip ne tai, kas šiuo metu yra svarbu sąmonei. Pats šis nusigrėžimas nuo šių duočių ir susitelkimas į temiškai duotą objektą nurodo, kad be temizuoto objekto esama kažko, kam reikia „tarti ne.“ Pati pastanga į visišką kontempliacijos, nukreiptos į sąmonės būvius, grynumą negatyviai nurodo į tai, kad „bėga nuo“, vengia koncentraciją išblaškančių patyrimų. Dar daugiau – ši koncentracija tarsi iš anksto žino, kad kažkada netrukus pralaimės vienai iš distrakcijų, dėl to tik dar ryžtingiau kimba į susikaupimą. Iš cituotos

ištaukos matyti, kad Millis tai suvokė – toks absoliutus susikaupimas negali trukti ilgai. Bet kiek jis gali trukti ir kodėl jis netrunka be galo?

Norint abstrakciją grįsti dėmesiu, tenka atsižvelgti į tai, kad pati dėmesio sutelkimo pastanga yra tokia, kurioje juslinės ir mintinės patyrimo plotmių aprėptyse išryškinamos vienos ar kitos duotys, kurių pasireiškimas kaip stebėjimo ar mąstymo tema nurodo, kad jos išsiskyrė iš kažkokios aplinkos, kurioje objektas glūdėjo iki išryškėjimo, ir kurios fone temizuotas objektas pasireiškia. Kol ši reikšminė duoties išskyrimo organizacija gyvuoja, palaikoma sąmonės pastangų, tol galime stebėti šį temizacijos gyvavimą, kaip tolydžią fokusavimo rakursų kaitos tėkmę, kurios nukreiptumas į temą nekinta, priklausomai, pavyzdžiui, nuo kūno padėties. Pavyzdžiui, žvelgiame į raudoną puodelį ant salo ir einame aplink stalą, išlaikydami dėmesį sutelktą į puodelį. Puodelio stebėjimo, kaip dėmesio temos, tapatybė išlieka šiame rakursų kaitos daugyje ir pati nurodo, kad dėmesys ir yra pastanga išlaikyti temas ir konteksto organizacijos tapatybę, įvairiausioje stebėjimo rakursų kaitoje. Temai, žinoma, tenka privilegijuota padėtis ir svarba. Ir pati ši temos tapatybės išlaikymo pastanga nurodo, kad esama jėgos, kuri priešinasi šiam susitelkimui, esama begalės kartu duotų ir tik galimai būsimai duotų patirčių ir įvykių. Pavyzdžiui, eidami aplink stalą, galime užkliūti už kilimo ir bent akimirksniui būti visiškai išsiblaškę puodelio stebėjimo požiūriu.

Taigi absoliutus susidomėjimas yra nepasiekiamas per juslinės patirties temizavimą, t.y. tokiu būdu, kokio reikalauja Millio empiristinis abstrakcijos teorijos grindimas dėmesio samprata. Fenomenologija nuo pat pradžių apie dėmesį kalba, kaip apie temą ir kontekstą, apie pirmąjį, antrąjį, trečiąjį planą ir apie laikinį dėmesingo akto gyvavimą. Dėmesio telkimo intensyvumas ir trukmė niekaip nekeičia individualaus objekto savybių raiškos ta prasme, kad tai yra tie kokybiniai slenksčiai, kuriuos peržengus, patenkame į abstraktų mąstymą. Kalbant apie dėmesio ir abstrakcijos ryšį, ne tiek esminga yra ieškoti šio ryšio apibrėžčių, svarstant dėmesio intensyvumo klausimą, kiek svarstant tai, kad, *nepaisant juslių kreipties to paties objekto linkme, kinta pats dėmesio temizacijos objektas*. Abstrakti stebimo objekto savybės sąvoka, kuomet ji

iškeliama į mąstymą, tampa šios išsamoninimo atkarpos dėmesio tema, pats jusliškai duotas objektas atsitraukia į antrąjį planą, nors juslių kreipties požiūriu, jis vis dar yra centre. Dėmesio ir abstrakcijos ryšys pasirodo, kaip gebėjimas temizuoti paties mąstymo ir sąmonės veiklos momentus ir turinius, idealios jų tapatybės požiūriu. O vaisingiausias kelias tyrinėti dėmesio ir abstrakcijos ryšį yra klausti, kaip turime *abstrakciją paties dėmesio sąvoką*? Apie tai kalbėsime kitame skyriuje.

#### **2.4. Dėmesio kaip generalizuojančios galios doktrina**

Empiristinė pastanga abstrakcijos teoriją formuluoti selektyvaus dėmesio sampratos pagalba kalba apie ekskliuzyvinį, išskiriantį ir visiškai duotį izoliuojantį interesą (Husserl 1901: 150). Temizuojant objekto savybę, pavyzdžiui, augalo žalumą, ir judant link abstrakčios žalumo sąvokos, šis interesas veikia, pirma, atmesdamas visas kitas augalo savybes ir, antra, atmesdamas ir ignoruodamas tas šio augalo žalumos apibrėžtis, kurios vis dar nurodo į individualų augalą – lapų forma, atspalvis, tankumas ir t.t. Šis judėjimas link abstrakčios sąvokos, žvelgiant iš negatyviosios pusės, turi tokią besąlygiško atmetimo ir ignoravimo apibrėžtį. Anot empiristinės pozicijos, tokiu būdu *abtrahuojamasi* nuo juslinio paskirų individualių objektų ir savybių patyrimo. Husserlis tai pavadina *dėmesio kaip generalizacijos galios doktrina*. Abstraktaus dėmesio temizacija į juslinę duotį kartu šią duotį atriboja, atskiria (abstrahuoja reikšme *a*) ir ją apibendrina, suvienija pagal bendrą savybę (abstrahuoja reikšme *b*). Ši doktrina, kaip jau buvo minėta anksčiau, dviprasmiškai vartoja pačią abstrakcijos sąvoką. Tačiau už šios dviprasmybės slypi sudėtingi *abipusių* dėmesio ir abstrakcijos santykių klodai. Empiristinė abstrakcijos samprata neįvertina šio abipusio santykių aspekto ir dalykų padėtį regi vien iš empirinių dėmesio tyrinėjimų perspektyvos bei ignoruoja tai, kad paties dėmesio kaip tapačios sau sąmonės veiklos apibrėžtis turi ryšį su abstrakcija, nes yra pasitelkiama *dėmesio* sąvoka žymima sąmonės aktų rūšinė

tapatybė kaip idealus reikšmės vienetas, nurodantis į abstrakciją. Juk šis tas vienija visus įmanomus dėmesio sąvoka žymimus sąmonės aktus. Tokia ideali ir tiesiogiai prieinama tapatybė, pagal kurios žymę sąmonė atpažįsta aktus, kaip dėmesio telkimo aktus, ir regi save kaip dėmesingą.

Husserlis pagrįstai klausia, ar selektyvus dėmesys tikrai įgalus pasiekti tokią užduotį, kokios reikalauja empiristinė abstrakcijos teorija. Ar tikrai juslių teminės kreipties turinys yra konstitutyvus abstrakčios savybės duoties momentas? (Husserl 1901: 152). Taip pat klaustina ir šiuo rakursu: ar pakanka juslių teminės kreipties turinio tam, kad būtų pasiekta generalizuojanti dėmesio pakopa ir abstraktus turinys?

Šioje *Loginių tyrinėjimų* vietoje Husserlis prieina pagrindinį *statišką* dėmesio apibrėžimą:

„Kad ir kaip dėmesys būtų charakterizuojamas, tai yra funkcija, kuri deskriptyviai ypatingu būdu teikia pirmenybę konkrečioms sąmonės objektams ir kuri (nepaisant intensyvumo laipsnio skirtumo) skiriasi vienu atveju nuo kito tik tuo, kad teikia pirmenybę skirtingiems objektams. Todėl teorija, kuri abstrakciją identifikuoja kaip dėmesį, negali matyti jokio esminio skirtumo tarp individualios reikšmės, kuri priskiriama tikriniams vardams, ir universalios reikšmės, priskirtos savybių pavadinimams.“ (Husserl 1901: 152-153)

Husserlis čia konkrečiai nekalba apie ypatingą dėmesio tapatybę, kurią, kaip jau minėjome, žymi universalią reikšmę turinti dėmesio sąvoka. Tačiau šioje vietoje yra būtina tai svarstyti, antraip, iš akių išleidžiame tai, kad pati dėmesio charakterizacija pirmenybės teikimo funkcijos apibrėžtimi remiasi šios abstrakčios savybės įžvalga. Šis Husserlio apibrėžimas interpretuotinas kaip *preliminarius, statiškas*, tik tyrimų kryptį nurodantis orientyras, o ne kaip toks dėmesio apibrėžimas, kuris nusako Husserlio dėmesio sampratą bet kuriuo jo kerjeros laikotarpiu.

Matyti, kad šioje vietoje fenomenologinė dėmesio analizė tampa neišvengiama. Vis dėlto Husserlis yra susitelkęs veikiau į empiristinės teorijos kritiką:

„Skirtumas susidaro tik iš fakto, kad, vienu atveju, mūsų proto akis, taip sakant, užfiksuoja visą individualų objektą, kitu atveju, tik vieną požymį. Mes turime klausti, ar šis



požymis, kuris šios teorijos siūloma prasme formuoja *konstitutyvią objekto savybę*, nėra lygiai taip pat individualiai paskiras, kaip ir visas objektas. Tarkime, sukcentruojame dėmesį į medžio, stovinčio prieš mus, žalumą. Jei tai įmanoma padaryti, didinkime savo koncentraciją iki tol, kol pasieksime visišką nesąmoningumą kitiems susijusiems aspektams, kaip manė esant įmanoma Millis. Tuomet, sakoma, visi suvokiami taškai, kuriais remiantis galima individualizuojanti distinkcija, išnyksta. Jei kitas būtent tokios pat spalvos objektas staiga pakeistų pirmąjį, mes neturėtume pastebėti skirtumo; žaluma, kuria mes absoliučiai išskirtinai domimės, būtų viena ir ta pati.“ (Husserl 1901: 153)

Husserlis yra pagrįstai įsitikinęs, kad objektų pasikeitimas neišvengiamai būtų pastebėtas. Kita vertus, įmanoma sugalvoti ir atvejį, kuomet kokios nors optinės iliuzijos pagalba sukeičiami objektai, o stebintysis tuo metu yra įsitikinęs, kad vis dar stebi tą patį objektą. Tai būtų patraukli kontrargumentacijos strategija, įkandama eksperimentinės filosofijos metodams. Bet jeigu nuoširdžiai leistumėme subjektui apžvelgti abu objektus, jis, veikiausiai, įsitikintų, kad tai yra skirtingi objektai, kurių bendras žalumas patirtyje jų nesulieja į vieną individualų objektą.

Husserlio atsakymas šiai argumentacijos eigai: individualių objektų žalumui būdinga tai, kad šiems žalumo atvejams galime taikyti atspalvio, formos, pasirodymo ir išnykimo predikatus, tuo tarpu žaliai spalvai kaip *species* taikant šiuos predikatus, gauname absurdiškus teiginius. Kaip vaizdžiai teigia Husserlis: „Kuomet sudega namas, sudega visos jo dalys: jo individualios savybės, jo konstitutyvios dalys ir aspektai sunaikinti. Ar tuomet sakysime, kad relevantiškos geometrinės, kokybinės ir kitos *Species* sudegė? Ar tokia kalba nėra absurdo viršūnė?“ (Husserl 1901: 154) Husserlišką poziciją taip pat paremia šis Bertrando Russello argumentas:

„Pavyzdžiui, imkime *baltumo* universaliją. Jei manome, kad yra toks dalykas kaip universalijos, teigsime, kad dalykai yra balti todėl, kad jie turi baltumo kokybę. Vis dėlto šis požiūris buvo iš visų jėgų neigtas Berkeley ir Humo, kuriais sekė vėlesni empiristai. Šis paneigimas įgijo „abstrakčių idėjų“ neigimo formą. [...] Jei norime išvengti baltumo ir trikampiškumo universalijų, rinksimės atskirą baltos spalvos daikto paviršiaus vietą arba atskirą trikampį ir teigsime, kad kiekvienas yra baltas arba trikampis, jei jis turi tinkamą panašumą į mūsų pasirinktą atskyrybę. Bet tuomet reikiamas panašumas turės būti universalija. Kadangi yra daug baltų daiktų, panašumas turi būti tarp daugelio atskirų baltų

daiktų porų; ir tai yra universalijos charakteristika. Bus beprasmiška sakyti, kad eama skirtingo panašumo kiekvienoje poroje, nes tada turėsime tarti, kad šie panašumai yra panašūs vienas į kitą ir todėl būsime priversti pripažinti panašumą kaip unversaliją. Panašumo santykis, tad, turi būti tikra universalija. [...] / Berkeley ir Hume nesuvokė šio jų „abstrakčių idėjų“ atmetimo atrėmimo, nes, kaip ir jų priešininkai, mąstė tik apie *kokybes* ir visiškai ignoravo *santykius* kaip universalijas.“ (Russell 1959: IX)

Berkeley ir Hume pėdsakais, nors ir kritiškai, sekė vėlesni empiristai, tarp jų, žinoma, Millis, su kuriuo šioje *Loginių tyrinėjimų* dalyje diskutuoja Husserlis. Nečiajevas teigia, kad, skirtingai nuo Millio, Berkeley keliu ėjęs nominalizmas sprendė abstrakcijos problemą, nesikreipdamas į bendrą vardo reikšmę, kaip tinkamą daugeliui jos žymimų paskirų daiktų (Нечаев 2012: 80-81). Taigi, kaip sako Russellas, ignoravo santykių universalijas. Žinoma, Russello pozicija neprieštarautų tam, kad santykio universalijas aptinkame specialiu reflektivaus teorinio dėmesio judesiu, kurio mus galbūt išmokė filosofija ir kurį Russellas apibrėžia, kaip *susipažinimą* (Russell 1959: IX). Husserlis teorinio dėmesingumo sampratą išplėtos *Suvokime ir dėmesyje*. Tačiau juk empiristinė abstrakcijos grindimo dėmesiu strategija teigia, kad abstrakcijos lygmenį pasiekiamo *juslių* temine kreiptimi ir abstrakčią *savybę* randame juslinės prezentacijos turinyje. Vis dėlto tenka sutikti, kad pačios santykio universalijos, kaip manytų Russellas ir jam pritartų Husserlis, nerasime prezentuotos teminio patyrimo jusliniame turinyje. Santykio universaliją galime temizuoti tik kitokios kokybės suvokimo aktuose, nei tie, kurie tiesiogiai suinteresuoti juslinėmis prezentacijomis.

Apibendrinamas empiristinę nuostatą dėmesio ir abstrakcijos santykio klausimu, Husserlis nurodo, kad jei ši teorija yra teisinga, tuomet dėmesys, nukreiptas į visą objektą, ir dėmesys, nukreiptas į jo dalis ir aspektus, iš esmės yra vienas ir tas pats aktas, skiriasi tik tai, į ką šis aktas yra nukreiptas. Taigi tuomet nėra jokių *species*, prieinamų mūsų sąmonei, mūsų pažinimui bei mūsų teiginiams. Esą kad ir kaip kreiptume dėmesį, mūsų sąmonė visada nusikreipia į individualius paskirus dalykus ar vienetinius jų požymius. Tačiau, teisingai mano Husserlis, turime pripažinti, kad, kuomet kalbame apie *species*, kalbame ne apie individualų dalyką, bet apie jo Idėją, ir kad galime formuluoti teiginius,

kurių subjektas bus idealus, kaip ir galime formuluoti teiginius apie tai, kas yra duota individualiai. Empiristinė teorija išleidžia iš akių savo objektą, nes jos užduotis buvo paaiškinti universalių sąvokų įsisąmoninimą, bet šiame išaiškinime iš akių buvo išleistas pats reikšmių universalumo įsisąmoninimas (Husserl 1901: 154-155).

Husserlis, įvertinęs empiristines abstrakcijos teorijas, imasi brėžti fenomenologinę perspektyvą:

„Reflektuodami individualias ir rūšines reikšmes – ar grynai intuityvias, ar grynai simbolines, ar iškart ir simbolines, ir išpildytas įreikšminimo intencijas – turime plėtoti tolesnius fenomenologinius aprašymus. Jų užduotis būtų išskleisti pažinimo išaiškinimui fundamentalius santykius, kurie steigiasi tarp aklos (ar grynai simbolinės) ir intuityvios (ar autentiškos) reikšmės, ir pastarosios atveju, parodyti kintantį būdą, kuriuo individualūs vaizdiniai funkcionuoja sąmonėje, priklausomai nuo to, ar mes intenduojame tai, kas individualu, ar tai, kas yra rūšis. Tai, pavyzdžiui, mus įgalintų atsakyti į klausimą, kaip ir kokių atveju tai, kas universalu, yra įkeliama į subjektyvų supratimą individualiame mąstymo akte, ir kaip tai, galbūt, pasiekia vidujai-akivaizdžią duotį bei apibrėžtį, ir kaip tai įgauna sąlytį su neaprepiama, jos skliaudžiama, individualių atvejų sfera, nors, žinoma, apie tai negalime susidaryti jokios adekvačios vaizdinės prezentacijos.“ (Husserl 1901: 140-141)

Šiame kontekste matyti, kad dėmesio ir abstrakcijos santykio klausimas turi fundamentalią reikšmę pažinimo sampratai. Juk būtent dėmesys peršasi kaip tas tarpininkas, kurio veiklos bei struktūros fenomenologinė deskripcija prisidėtų prie išaiškinimo tų pažinimo sampratai svarbių santykių tarp individualių ir rūšinių prezentacijų. Kaip vaisingas fenomenologinis kelias siūlosi įdėti paties dėmesio rūšinės sąvokos bei pavienio dėmesio akto santykio refleksija. Kita vertus, čia aiškėja ir pirmasis svarus argumentas skirti dėmesio ir intencionalumo fenomenus: juk *Loginiuose tyrinėjimuose* susidaryta, kaip teigia Jonkus, statiška (2008: 60) intencionalumo samprata niekaip negali atsakyti į klausimą, kokių būdu turime abstrakčią dėmesio sąvoką, nes pačios šios sąvokos reikia tam, kad būtų galima išaiškinti skirtumą tarp individualių ir rūšinių intencijų.

## 2.5. Abstrakcija ir dėmesio temizacijos pakopos. Abstrakčios dėmesio sąvokos reikšmės išaiškinimo prieiga

Dėmesio ir abstrakcijos ryšys šiame svarstymų lygmenyje yra visiškai įmanomas ir turi būti kaip nors (fenomenologiškai) apibrėžiamas. Tačiau empiristiškai suvokiamas dėmesys netinka abstrakcijos pagrindimui dėl jau minėtos priežasties: abstrakcija savaime turi reikalą su „logine“ *minties-turinių* ar *prasmės klasifikacija*, tad tik *minties-turinių* ir *suvokimo-aktų* skirties šviesoje yra įmanoma kalbėti apie dėmesio ir abstrakcijos santykį. Taigi tik fenomenologinė dėmesio teorija gali nuodugniai atskleisti šį santykį.

Kita vertus, pati abstrakcijos galimybė nurodo, kad esama skirties tarp aktų ir turinių ir kad būtent šią skirtį visuomet nurodo abstrakcija ir ja remiasi. Abstrakcijos galimybė nurodo į galimybę skirti pavienį, laikinį sąmonės suvokimo aktą (pavyzdžiui, raudono puodelio raudonumo patyrimą) ir idealų šio akto turinį, kuris yra įmanomas žymėti bendrine sąvoka (kaip, pavyzdžiui, *raudona* kaip *species*). Pats laikinis abstrakcijos aktas įsteigia akto ir idealaus turinio skirtį. Suformuodami abstrakcijos sąvoką taip pat aktualizuojame akto ir turinio skirtį. Taip nužymimas ir pažįstamas pavienio abstrakcijos akto koreliatas. Tai žinojimas, kad yra daugybė pavienių raudonų objektų ir jų raudonumo patyrimo atvejų, su kuriais koreliuoja identiškas idealus raudonumo reikšmės vienetas. Šis žinojimas tampa suvokimo schema ir įgyja bendrinės sąvokos pavidalą. Į įvairiausių raudonumo patyrimo atvejus, kaip į *vienijamą*, *apibendrinamą* daugį, nurodo pačios raudonumo sąvokos buvimas, nes šie patyrimo atvejai yra vienijami *remiantis* raudonumu, kaip panašumą, giminingumą šiuo atveju patvirtinančiu, „*rūšiniu*“ požymiu. Taip pat šį santykį apibrėžia ir panašumo universali reikšmė, kaip teigė Russellas (Russell 1959: IX)

Tačiau, kas regima iš fenomenologinės perspektyvos, šis žvilgsnio nuo raudono puodelio į pačią raudonumo sąvoką pokytis nėra juslių kreipties ir jų

prezentacijos turinio pokytis, o iš tiesų – *dėmesio temizacijos pokytis*<sup>10</sup>, kuris apibūdinamas, kaip generalizuojančios dėmesio galios aktualizacija, nors tuo pat metu juslės yra nukreiptos lygiai taip pat, kaip būtų nukreiptos stebint juslinę individualaus objekto prezentaciją. Husserlio žodžiais:

„Dar kartą, daikto ir jo savybių *suvokimai* yra esmingai susiję. Mes gundomi tarti: prezentuojasi *tas pats* suvokimas, ir, vienu metu, mūsų dėmesys yra nukreiptas į tapatą daiktą, kitu metu, į tokią ar kitokią jo savybę. Tai teisinga tol, kol savybės išlieka vieningos, kai mūsų dėmesys yra sutelktas į daiktą; ir, priešingai, daiktas vis dar išlieka prieš mus kaip vienovė, kuomet mūsų dėmesys sutelktas į tą ar kitą paskirą savybę.“ (Husserl 1991: 283)

Empiriniame puodelio stebėjime niekas iš esmės nepasikeičia, tuo tarpu pasikeičia privilegijuota puodelio būklė stebėjime ir iškeliamas bendroji raudonumo *species* prezentacija. Pirmuoju atveju raudonumas predikuoja puodelį, yra puodelio savybė, o raudonumo predikuojamas puodelis yra dėmesio tema. Antruoju – puodelio raudonumas nurodo į raudoną spalvą *in genera* ir, nors ir stebimas empiriškai puodelyje, juslinis raudonumo potyris nebėra dėmesio tema. Nors tęsiasi tas pats juslinis puodelio raudonumo stebėjimas, tačiau, pirmu atveju, temizuojamas pats juslinėje percepcijoje duotas raudonas puodelis, o raudonumas kaip *species* lieka antrajame plane, o antruoju – temizuojama raudona spalva kaip *species*, ir antrajame plane lieka tiek puodelio, tiek raudonumo išpūdžiai. Bet tai yra įmanoma tik dėl to, kad šitaip aktualizuojama pamatinė *skirtis* tarp suvokimo-akto ir idealaus šio akto turinio, tai ir yra dėmesio generalizacijos procesas. Ši raudonos spalvos kaip *species* temizacija, nors vyksta kaip laikinis suvokimo-aktas, yra nukreipta į idealų, tapatybę išlaikantį turinį. Tai yra kitokios kokybės aktas nei individualizuojantis temizavimas. Bet koks kalbėjimas apie paskirų raudonumo patyrimų sąryšingumą pagal raudonumo požymį numato šią idealią tapatybę.

Bet juk šis raudonumo *species* bendrumas nėra patiriamas kaip toks dėl to, kad turime bendrą pačios *abstrakcijos* sąvoką. Greičiau apie pačią abstrakcijos sąvokos galimybę sužinome iš to, kad daugybę raudonų objektų sieja raudonumo požymis, pastebimas dėl dėmesio temizavimo pokyčio

---

<sup>10</sup> Kaip matysime vėliau, tai yra dėmesio teminės laisvės, juslinio lauko atžvilgiu, aktualizavimas.

galimybės, kuomet raudonų objektų kontekste temizuojama pati raudona spalva kaip *species*. Kitaip tariant, raudonumo *species* išvalgoje koreliuoja kelios temizacijos pakopos: pirma, smulki temizacija juslinės percepcijos lygmenyje; antra, bendresnė, laisva nuo juslių generalizuojanti temizacija, nukreipta į idealų ir tapatų raudonumo turinį.

Tuomet, nuosekliai mažtant ir judant prie dar daugiau galimų patyrimų apibendrinančios abstrakcijos sąvokos, regima, kad ne tik raudonumo *species* temizacija, bet ir daugybės kitų idealių reikšmės vienetų temizacija pasižymi tuo, kad idealūs reikšmės vienetai, kuriuos žymi abstrakčios sąvokos, pasirodo kaip vienijami būtent šios *bendrinimo, vienijimo* apibrėžties. Pagal šią savybę aktualizuodami skirtį tarp akto ir turinio kaip dar vieną dėmesio generalizacijos laiptelį, apibendrinami neaprėpiamą galimų patyrimų ir jų idealių reikšmių vienetų masę, susidarome dar bendresnę *abstrakcijos* sąvoką. Jei šia sąvoka imame vadinti ir smulkesnes, sudėtinges temizacijos pakopas, tuomet nenuostabu, kad kyla painiava. Iš esmės abstrakcijos sąvoka pati nurodo, kad yra sudaryta iš galybės elementarių, taisyklingų, „sudėtinių“ (tiek galimai juslinių, tiek reflektivių ir generalizuojančių) temizacijų, panašiai kaip ikosaedro figūros sąvokoje atrandame, kad ją sudaro dvidešimt taisyklingų trikampių kartu su juos žyminčiomis sąvokomis, o, savo ruožtu, dvidešimties ir trikampo sąvokos yra sudarytos iš kitų, „sudėtinių“ sąvokų. Bet juk ikosaedro sąvoka negali pakeisti trikampo sąvokos šioje konfigūracijoje. Lygiai taip ir abstrakcijos bei dėmesio sąvokos nėra laisvai paminomos. Iliuzišką šio sukeitimo galimybės pagundą teikia glaudus ir abipusis šių sąmonės galių ryšys.

Taigi, kaip buvo matyti, dėmesio ir abstrakcijos santykiai yra sudėtingi ir abipusiai, todėl jų neįmanoma išaiškinti remiantis tik vienos šio santykio pusės analize. Čia kyla keli probleminiai klausimai, kuriuos turėtų užduoti dėmesiu suinteresuota fenomenologija. Ar abstrakcija turi būti suvokiama dvejopai, kaip (dėmesio) aktas ir kaip idealus (dėmesio) akto turinys? Ar abstrakcija kaip aktas sąlygoja dėmesio temizaciją, nukreiptą į idealius reikšmės vienetus? Ar, kitaip, dėmesio temizacija, kaip pati žvilgsnio pobūdžio

keitimo galimybė, įgalina abstrakciją, kuri reiškiasi kaip idealių reikšmės vienetų įsisąmoninimas paskirų atvejų kontekste? Ar temizuoti idealų sąmonės akto turinį, pavyzdžiui, raudoną spalvą kaip *species*, yra įmanoma tik dėl to, kad turime abstrakčią raudonos spalvos sąvoką? Ar raudonos spalvos sąvoką turime dėl to, kad intuityviai ir akivaizdžiai įsisąmoniname idealų raudonumo reikšmės vienetą, temizuodami tai pavienių raudonų objektų patyrimų kontekste?

Vienaip ar kitaip, visi šie klausimai sukasi aplink *bendrą probleminę ašį, tai yra – universalus dėmesio objekto klausimą*. Jei įmanoma nukreipti dėmesį į idealius išraiškų turinius, pavyzdžiui, spalvų *species*, tuomet turi būti įmanoma nukreipti dėmesį ir į tai, kas *pačiame dėmesyje yra duota kaip idealus reikšmės vienetas*, kurį žymi abstrakti *dėmesio sąvoka*, ir per šią fenomenologinę prieigą ieškoti, kas ir kaip iš tiesų sieja dėmesį ir abstrakciją.

Tačiau, kaip jau buvo matyti, pati reikšmės kategorija turi ypatingą ryšį su dėmesio temizacija. Temizacija eina greta ir kartais net sutampa su pirminiu reikšmės teikimo aktu – intencija, intendavimu. Vien temizuodami ką nors, tarkime, jusliniame stebėjime, iki darant bet kokius kitus mąstymo ar kitos veiklos veiksmus, steigiamo reikšmės santykį. Temizuojamas objektas įgyja reikšmę išsiskirdamas iš aplinkos ir stebėjime tampa privilegijuota duotimi pirmajame plane. Objektas pasirodo, pasireiškia, tampa fenomenu. Šis išsiskyrimas, išryškėjimas yra pirmoji žymė, kad juslinė patyrimo medžiaga įgyja reikšmę ir ji nebėra tik juslinė medžiaga, bet jau ir kažkas daugiau, kažkas, kas turi *turinį*, kaip teisingai pastebi Waldenfelsas (2004: 13). Čia kalbame apie ypatingą bendrą genetinę prasmingos kalbos ir dėmesingos sąmonės šaknį primityviausiose prasminėse gestikuliacijose, nes pirminis įreikšminimas yra kartu ir objekto *apsibrėžimas*; remiantis šiuo reikšminiu požymiu, objektui tampa įmanoma *prasmingai taikyti demonstratyviausias nuorodas* ir kitas indeksines kalbos dalis: objektas tampa „šitas priešais mane“. Temizuotas objektas įgyja pirminį predikatą – „objektas, kurį stebiu“, dėmesys įprasmina parodomuosius, neverbalinius nurodymo gestus ir tuo pačiu teikia pagrindą indeksinių kalbos dalių vartojimui.

Taigi pati reikšmės galimybė yra susijusi su dėmesiu. Pavyzdžiui, klausdami, „ką reiškia raudona?“, mes iš tiesų prašome ar siekiame *temizuoti* idealų raudonumo reikšmės vienetą. Pats šis klausimas siekia „pagauti“ sąmonę, užsiėmusią kitais reikalais, ir nukreipti ją idealių reikšmės vienetų temizavimo linkme.

Čia ateiname į kartinę šių dėmesio tyrinėjimų vietą: iš praeito svarstymo ima aiškėti, kad idealus reikšmės vienetas, kurį žymi pati *dėmesio* sąvoka, yra prieinamas kol kas neaiškios temizacijos būdu. Ką reiškia *dėmesys*? Šis klausimas taip pat siekia nukreipti sąmonę į idealų dėmesio reikšmės vienetą. Tačiau kur turime kreipti sąmonę, siekdami šio vieneto? Į patį šį nukreipimą? Į patį įreikšminimą? Kas yra ir kaip duotas šio akto *turinys*? Bent iš pirmo žvilgsnio tai yra laikinis, pavienis sąmonės dėmesingumo aktas. Kita vertus, pats šis nukreipimas numato, kad puikiai „suvokiame“, ką darome, kreipdami dėmesį, jog esamę įvaldę dėmesį kaip ypatingą sąmonės „technologiją“ dar iki ieškodami idealios, dėmesio sąvokos žymimos reikšmės, kad intuityviai, betarpiškai žinome, ką ir kaip kreipti, tik klausiamo: „kreipti kur?“ Waldenfelsas, imdamasis mąstyti dėmesį svarsto: „Dėmesys priklauso nomadiškoms sąvokoms, kurios niekur patogiai neįsikuria. [...] Ar dėmesys yra nutikimas, įvykis, aktas, dispozicija, įgūdis, pareiga, dovana? Akivaizdu, kad jis apima visa tai.“ (Waldenfels 2004: 9)

Atsakymo reikia ieškoti šio dėmesingo akto pakartojime, kuriame aiškėja, kad esama *gravitacinio centro* – *ašies*, kuri išlaiko tapatybę, kartojant šį dėmesio autorefleksijos judesį vis naujuose laikinio suvokimo aktuose. Tai pavadinsime *universalium dėmesio objektu*. Iš esmės dėl to, kad siekėme šios ašies eksplikacijos, leidomės pakartoti Husserlio nueitą *Loginių tyrinėjimų* kelią per logikos pagrindimo klausimą, idealios reikšmės sampratą, išraiškos reikšmės analizę, okazionalių išraiškų problematiką ir dėmesio bei abstrakcijos santykio išskleidimą. Tik pakartojus šį kelią, galime tvirtinti, kad turime pakankamą pagrindą ir pagrindines filosofemas, reikalingas fenomenologiškai išskleisti dėmesio tematiką.



Husserlis šios vieningos dėmesio sąvokos reikšmės išaiškinimo trūkumą regi, kaip vieną pagrindinių empirinės abstrakcijos teorijos trūkumų. Šis trūkumas išryškėja, klausiant visiškai tiesioginį klausimą šiai ir bet kokiai kitai dėmesio teorijai: kas yra dėmesys? (Husserl 1901: 159) Čia negali patenkinti Jameso atsakymas, jog visi žino, kas yra dėmesys (James 1999: 403). Abstrakciją dėmesiu grindžianti teorija turi nurodyti, kas pačiai abstrakčiai dėmesio sąvokai teikia vieningą jos reikšmę. Vis dėlto tiek empirinės, tiek fenomenologinės teorijos kol kas pakankamai neišryškino to, kad vieningą reikšmę dėmesio sąvokai teikia būtent universalus dėmesio objektas ir kad tai yra pirminis dėmesio fenomenologijos uždavinys. Dėl to Husserlis *Loginiuose tyrinėjimuose*, aiškiai nematydamas šio uždavinio, šio klausimo nurodomą problemą įvardija ir kaip pagrindinį fenomenologinės dėmesio analizės trūkumą, kurį jis mėgins ištaisyti tuoj po *Loginių tyrinėjimų – Suvokime ir dėmesyje*. Manytina, kad dėl to jis *Loginiuose tyrinėjimuose* dėmesį laiko tik intencionalumo modifikacija. Kaip teigia Nečiajevas: „Netiesiogiai charakterizuodamas dėmesį (sudėtinių aktų problemos kontekste) kaip pirmenybę, kuris išskiria vieną aktą iš kitų, vienlaikių jam, Husserlis užduoda sau retorinį klausimą apie šios pirmenybės statusą: ar pati ji turi būti laikoma aktu ar reikėtų kalbėti „greičiau apie paprastą aktų modusų įgyvendinimą“, pats linkdamas į pastarąjį variantą.“ (ibid.: 87)

Vis dėlto *Loginiuose tyrinėjimuose* pasirodo dėmesio apibrėžtis, susiejanti dėmesį su pagrindiniu intencionalumo apibrėžimu: „Vieningos dėmesio sąvokos apimtis yra tokia plati, kad neabejotinai apima visą intuityvių ir kognatyvių reikšmių lauką, visą prezentacijos lauką, tiksliai apibrėžta, bet pakankamai plačia prasme, kuri įtraukia ir intuiciją, ir mintį. Galų gale ji išsitiesia iki sąvokos: Kažko sąmonė.“ (Husserl 1901: 163) Pasak Arvidsono: „Dėmesio samprata išsitiesia iki „kažko sąmonė“ – bendriausias būdas, kuriuo išreiškiamas intencionalumas. [...] Taigi dėmesingumas ir intencionalumas turi būti daugmaž ko-ekstensyvūs, jei jie yra susiję vienas su kitu galimame restructūravime.“ (Arvidson 2013: 201)

Husserlio dėmesio ir intencionalumo santykio sampratos klausimas yra vienas pagrindinių klausimų, kuriais diskutuojama nūdienėje dėmesio fenomenologijoje. Šiandien daugmaž sutariama, kad nuo *Pasyvių sintezių analizių*, detalizavus laiko sąmonės problematiką, Husserlio dėmesio samprata buvo atskirta nuo intencionalumo. Tai aiškiai dar kartą parodysime pasyvių sintezių sampratos nagrinėjime. Tuo tarpu ankstyvojo Husserlio dėmesio ir intencionalumo santykio sampratos klausimas kelia daugiausia ginčų. XXI a. dėmesio fenomenologijoje dominuoja požiūris, kad ankstyvasis Husserlis tapatino dėmesį ir intencionalumą. Šio požiūrio laikosi Dwyer (2007: 86); Depraz pozicija taip pat priskirtina šiai stovyklai, nes, jos požiūriu, dėmesys yra intencionalumo modifikacija, jis sudaro intencionalumo griaučius ir yra intencionalumo *praxis* (Depraz 2004: 7); Arvidsonas mano, kad intencionalumas ir dėmesys neturi būti maždomi, kaip vienas kitą atskliaudžiančios alternatyvos (Arvidson 2013: 205), todėl jo pozicija šiuo klausimu taip pat artimiausia dėmesio ir intencionalumo „tapatavimo“ stovyklai. Šiai pozicijai prieštarauja Bégout (2007: 15) ir Nečiajevas (2012: 77).

Šiame darbe, analizuojant mažai tyrinėtą Husserlio veikalą *Suvokimas ir dėmesys* (2004), bus atskleidžiama, kad ir ankstyvasis Husserlis skyrė dėmesį nuo intencionalumo, bei rodoma kaip keitėsi jo dėmesio samprata nuo statiškos intencionalumo modifikacijos apibrėžties (kaip *Loginiuose tyrinėjimuose*) dinamiškos sąsajos su lūkesčio dimensija link.

## **2.6. Transcendentalinės dėmesio apibrėžtys. Refleksijos akto turinys kaip universali dėmesio tema**

Praeitame poskyryje buvo matyti, kad *Loginiuose tyrinėjimuose* Husserlis nesiėmė detaliau formuluoti fenomenologinės dėmesio sampratos, susidūręs su sunkumais aprėpti konstitutyvius dėmesingumo elementus. Kaip jis teigia:

„Vieninga reikšmė kalbant apie „dėmesį“ beveik nereikalauja „turinių“ psichologine prasme (kaip objektų, kuriuos įsidėmime), tad ji nusidriekia už intuicijos sferos ribų ir apima visą mąstymo sferą. Nėra jokio skirtumo kaip atliekamas mąstymas – ar intuityviu pagrindu, ar grynaisiais simboliais. Jei esame teoriškai susidomėję *Renesanso kultūra, antikine filosofija, astronominių idėjų raida, eliptinėmis funkcijomis, n-tojo laipsnio kampais, algebros operacijų dėsniais* ir t.t., mes kreipiame dėmesį į visus šiuos dalykus.“ (Husserl 1901: 162)

Taip pat, kaip buvo matyti, *Loginių tyrinėjimų* skyriuose, kurių pavadinimuose figūruoja sąvoka *Aufmerksamkeit*, Husserlis yra suinteresuotas veikiau kritiškai atmesti empiristinę abstrakcijos teoriją, kurioje abstrakcijos pasiekimas aiškinamas selektyvaus dėmesio intensyvumu, nei aiškiai ir nuosekliai suformuluoti fenomenologinę konstitutyvių dėmesio apibrėžčių sampratą, kurioje atsiskleistų tikrasis dėmesio ir abstrakcijos ryšys bei būtų prisidėta prie pažinimo teorijai svarbaus abstraktaus pažinimo klausimo. Tą patį teigia Arvidsonas (Arvidson 2013: 201). Kaip matėme, antrajame tyrinėjime Husserlis pateikė tik preliminarų dėmesio apibrėžimą (Husserl 1901: 152-153), kuriame dėmesys predikuojamas statiškai, kaip intencionalumo modifikacija. Tačiau ar pats Husserlis liks ištikimas šiai dėmesio sampratai, ar kaip tik čia ir reikės fiksuoti ankstyvosios jo dėmesio sampratos raidos pradžia?

Tačiau kokia yra ta vieninga dėmesio sąvokos reikšmė? Fenomenologinė idealių reikšmės vienetų teorija nurodo reikmę ieškoti su idealia dėmesio reikšme koreliuojančių idealių dėmesio objektų – temų. Kitaip tariant, lygiai kaip pati fenomenologija prasideda skirdamasi į idealių reikšmių bei turinių tyrinėjimus ir į sąmonės aktų tyrinėjimus, taip ir dėmesio fenomenologija, kuri užsimezga kartu su šia pirmine skirtimi, juda šiomis dvejomis kryptimis. Taigi, iš vienos pusės, turi būti formuluojama *dėmesio aktų ir sintezių fenomenologija*, iš kitos – *idealių dėmesio turinių arba universalių dėmesio objektų fenomenologija*. Husserlis nuodugniai dėmesio sintezes išskleidžia *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizėse*. Tuo tarpu kitos pirminės fenomenologinės krypties – idealių dėmesio turinių tyrinėjimų, pirmiausia, universalaus dėmesio objekto aprašymo galimybės – turime ieškoti

kone neaprepiamame Husserlio užrašų lobyne. Laimei, 2004 metais pasirodė *Husserlianos XXXVIII* tomas – *Suvokimas ir dėmesys*. Tai Husserlio užrašų nuo 1893 iki 1912 metų rinkinys. Šiuose užrašuose, fenomenologinio žvilgsnio centre atsiduria dėmesio sąvoka, taip pat yra svarstomas dėmesio turinio ir objekto klausimas.

Manytina, kad po *Loginių tyrinėjimų* „nesėkmės“ detaliau aprašyti dėmesį bei jo santykį su abstrakcija, ir žinant tai, kad Husserlis nuolatos įdėmiai peržiūrinėjo *Loginių tyrinėjimų* nuostatas, manytina, kad ši „nesėkmė“ vertė Husserlį iš naujo permąstyti dėmesio sampratą ir atrasti atramos tašką, kuris leistų „išjudėti“ dėmesio fenomenologijai. 1904/05 žiemos semestro užrašuose randame fenomenologinę dėmesio turinio ir objekto deskripciją.

Ar tai rodo, kad Husserlis įžvelgė būtinybę suformuluoti universalių, pavyzdinių dėmesio temų ir objektų fenomenologiją? Šių universalių dėmesio temizacijos turinių apibrėžtis turėtų koreliuoti, pavyzdžiui, su ypatingu asmeninių įvardžių ir demonstratyviųjų nuorodų universalumu, kuriuo Husserlis įsitikino *Loginiuose tyrinėjimuose*. Tenka išsiaiškinti ir tai, ar Husserlis šiuose užrašuose atskleidė, kad būtent abstrakcijos ir dėmesio santykio klausimo eksplikacija gali pasiūlyti atramos tašką dėmesio fenomenologijai. Šis uždavinys bus sprendžiamas toliau.

Pirminiame dėmesio fenomenologijos krypties apibrėžime, tai yra – išankstinio dėmesio pažinimo, kuris pasirodė paraeitame skyriuje kaip sąmonės technologija, išsklaidoje braižomos tik preliminarios gairės, kurių detalesnis tyrinėjimas turės jomis pačiomis persitikrinti<sup>11</sup>. Kol kas būtina pabrėžti, kad, kaip Husserlis parodė, asmeninio įvardžio universalumas pasižymi tuo, jog napaisant to, kas ir kada taria asmeninį įvardį, šis nurodo į patį tariantį. Kiekvienas, tariantis pirmojo asmens įvardį, yra savo paties „aš“ (galimą išimtį svarstėme kaip Cappelen ir Lepore testą). Lygiai taip pat kiekvieno

---

<sup>11</sup> Husserlis buvo kritikuojamas šiuo beprielaidiškumo pagrindu Maximiliano Becko (Beck 1941: 485), esą fenomenologija žada atskliausti visas naivias išankstines prielaidas, tačiau presupponuoja, pavyzdžiui, logikos taisykles. Jam atsakė Cairnsas (Cairns 1941: 493), ir su juo reikia sutikti, kad Husserlis nemanė, kad įmanoma pradėti fenomenologinį tyrimą visiškai be prielaidų, o veikiau, kad reikia pradėti nuo preliminarus dalykų suvokimo ir vėliau, išjudėjus tyrimui ir turint aiškesnę supratimą, iš naujo persitikrinti pirminiu dalyko apibrėžimu. Matysime Husserlį tai darant *Suvokime ir dėmesyje*.

autorefleksijos akto *turinio* universalumas koreliuoja su pirmojo asmens įvardžio universalumu; tokia refleksija yra nukreipta į universalų „aš“ kaip dėmesio objektą, reflektuojanti sąmonė yra susitelkusi į savo pačios aktų klotį. Tačiau šis nukreiptumas nėra vien nukreiptumas į asmeninio įvardžio reikšmę ir jos objektyvuojamą „aš“, nei turi reikalą su skirtingais asmenimis galimai vartojančiais šį įvardį. Tai nukreiptumas į patį refleksijos šaltinį, į sąmonę kaip dėmesingų aktų giminę. Kaip mano Arvidsonas: „Reflektyvus dėmesys reiškia, kad įsidėmėjimo procesas yra temizuotas taip, kad dinamiškas ir įkūnytas dėmesys pasaulyje įsidėmi pats save kaip temą, vietoj to, kad būtų duotas tik marginaliai [...]“ (Arvidson 2006: 133) Pasak Thiemo Breyerio: „Kiekviena refleksija taip pat į priekį iškelia dėmesį, [...], turi būti konstituota dėmesio tema.“ (Breyer 2011: 255) Gryniausia pirmapradės autorefleksijos esmė yra tai, kad universalus tokio pobūdžio dėmesio akto objektas yra pats dėmesys kaip turinys. Grynasis dėmesys kaip savęs paties šaltinis, kuris patiriamas, kaip įdėmios savistabos trukmė, pirmapradė fenomenali įdėmiai patiriamo laiko sąmonė, įgalinta susidomėjimo šia dėmesio akto trukme. Toks domėjimasis steigia patį šį domėjimąsi ir jo kaip akto tapatybę palaiko ideali dėmesio reikšmės tapatybė. Pati galimybė domėtis dėmesio šaltiniu steigia šį šaltinį, o kuomet refleksijoje domimasi dėmesiu, tuomet ši versmė veriasi ir išsitiesia laike. Atsigręžęs į save dėmesys regi save kaip save-kuriantį ir save-palaikantį aktą. Teminis dėmesys yra aktyvus, veržlus judesys, vykstantis pirmajame sąmonės plane, tad aktyviai reflektyvus dėmesys pirmiausia save ir regi kaip dėmesingai – aktyviai reflektyvų. Tačiau pats aktyvumas nurodo į pasyvios sąmonės klodus, plintančius aktyvaus dėmesio užnugaryje.

Dėmesingai į save pačią nukreipta sąmonė pirmiausia regi šį nukreiptumą kaip savo veidą (εἶδος), tolydžio išlaikantį tapatybę pagal šį privilegijuoto dėmesingumo sau pačiai bruožą. Kaip teigia Jamesas G. Hartas: „Refleksija yra pamatinė transcendentalinės fenomenologijos nuostata. [...] Fenomenologinis aprašymas vyksta fenomenologinės nuostatos ribose. „Atsigręžimo vidujybėn“ ar „linkimo atgalios“ prasmė yra neatsiejama nuo transcendentalinės fenomenologijos rakto – transcendentalinės redukcijos.“

(Hart 1989: 43) Sąmonė savo transcendentalinį Aš refleksijoje regi, kaip savo grynojo domėjimosi šaltinį ir kaip *to paties* domėjimosi temą. Dėmesys šiame lygmenyje iškyla kaip universalus, konstitutyvus transcendentalinis sąmonės struktūros elementas. Pasak Harto: „Dėl šios priežasties, Husserlis gali sakyti tiek, kad transcendentalinė refleksija konstituoja transcendentalinį gyvenimą, tiek ir „refleksija temizuoja tam tikras universalias struktūras, kurios priklauso transcendentaliniam Aš, nepaisant to, ar šis reflektuoja jas, ar ne.““ (Hart 1989: 53) Būtent transcendentalinė, fenomenologiškai gryna refleksija *temizuoja*, o tai reiškia – kreipia teminį dėmesį į universalias sąmonę konstituojančias apibrėžtis. Ir pirmoji apibrėžtis, su kuria susiduria taip reflektuojanti sąmonė refleksijos momento „dabartyje“ yra tai, kad sąmonė *dėmesinga* savo pačios įdėmios savistabos trukmei. Cairns'o žodžiais: „Reflektyvus dėmesys turi fazes ir pobūdžius, būdingus bet kokiam dėmesiui, ir yra veržimasis, kaip ir visoks dėmesys, į aiškų ir adekvatų reflektyviam sugriebto akto savi-duotumą visoje vidinėje jo prigimtyje ir išoriniuose santykiuose. Ir dėl to visuomet tam tikru laipsniu yra frustruotas.“ (Cairns 2013: 199)

Turime pabrėžti, kad tai reflektyvus dėmesingumo aktų *tapataus turinio* aprašymas, kuris, iš pažiūros, primena klasikinį refleksijos savimonės modelį: ego atitraukia savo dėmesį nuo eksternalaus objekto ir kreipia jį į vidinį lauką bei reflektuoja save (Zhang 2016: 49). Vis dėlto reflektyvus dėmesingumo neįmanoma išaiškinti nei kaip eksternalios percepcijos modifikacijos, nei kaip tokio pamatinio sąmoningumo, kurį Zahavi vadina iki-reflektyvia savimone, modifikacijos (Zahavi 2003). Į tokią savimonę taip pat gali būti atgręžtas aktyvus teminis dėmesys, bet ar tai reiškia, kad ji esti dar iki refleksijos ir kad šis atgręžimas niekuo nesiskiria nuo eksternaliai suvokiamos dėmesio temos kreipties į kitą eksternaliai duotą temą? Anot Hannes Jacobs, interpretuojančios huserlišką dėmesio ir refleksijos sanklodą: „Dar daugiau, kuomet aktualiai nereflektuojame tokiu būdu, mes iki-reflektyviai esame sąmoningi tam, *kaip* mes suvokiame kažką esant. Svarbiausia todėl, kad esame iki-reflektyviai sąmoningi tam, kaip ką nors suvokiame esant, mes taip pat esame jautrūs ir tam, kas byloja už ir prieš tai, kaip mes ką nors suvokiame.“

(Jacobs 2016: 262) Jacobs turėtų sutikti, kad refleksijos problema Husserlį vedė pasyvių sintezių problematikos linkme, kur rodėsi, jog esama suvokimo struktūrų, būdingų tam, kaip ką nors suvokiame esant, kurios turi savo vidinę iki-reflektyvią „logiką“.

Čia užčiuopiame vieną iš esminių fenomenologijos poleminių ašių. Reflektyvių ir iki-reflektyvių sąmonės aktų ir turinių lauko demarkacijos linija yra fenomenologinė *no man's land*, dėl kurios gausiai polemizuojama iki pat šių dienų. Šis reflektyvios objektyvuojančios sąmonės primatas kaip egologinės sąmonės sampratos išdava buvo kritikuojamas Gurwitschiaus. Ta pati huserliška nuostata buvo tapatinama su klasikiniu refleksijos savimonės modeliu ir virto taikiniu tos kritikos, kuri teigė Husserlį neišvysčius savimonės (*self-awareness*) teorijos ar iš viso nesupratus savimonės filosofinės problematikos. Klasikinį savimonės refleksijos modelį galime atpažinti jau Parmenido ir Platono okulocentristinėse nuostatose (Frank 1986: 30), o Husserlis, anot šios kritikos, nesuvokė čia slypinčios problemos (ibid.: 45). XX a. polemika įsibėgėjo po Dieterio Heinricho straipsnio *Originali Fichte's įžvalga* (Henrich 1966). Kiek vėliau Ernstas Tugendhatas tvirtino, kad Husserlis savimonę laikė tiesiog išorinei percepcijai analogiška vidine percepcija (Tugendhat 1986: 16). Husserlišką atsakymą Tugendhatui ir Henrichui yra pateikęs Wei Zhang (Zhang 2016). Jis ryškina Husserlio įvestą skirtį tarp pamatinės genetinės sąmonės (*Urbewusstsein*) ir refleksijos (ibid.: 55). Dalius Jonkus skiria tris Husserlio sąmonės sampratos aspektus: genetinę sąmonę, tranzityvų sąmoningumą (kaip prarastos sąmonės priešingybę) ir intencionalaus objekto suvokimo sąmonę (Jonkus 2008: 61). Šios skirtys, be abejo, atremia minėtą kritiką dėl klasikinio refleksijos savimonės modelio Husserlio mintyje.

Anot Zahavi, šią polemiką galime atsekti iki Heideggerio kritikos, kuri rėmėsi tuo, jog Husserlis operavo pernelyg siaura būties samprata ir neatskyrė objekto būties specifikos nuo intencionalios sąmonės būties specifikos (Zahavi 2003: 157). Iš tiesų originali subjektyvybės saviduotis nėra išsemiamą objektyvuojančios refleksijos, o veikia sudaro pastarajai pagrindą, tačiau čia,

siekdami preliminarus dėmesio pažinimo, tam, kad išjudėtų dėmesio fenomenologija, turime kreiptis į aktyvaus dėmesio saviduočią refleksijoje. Čia galime išryškinti tai, kad, kuomet kalbame apie savimonės refleksijos modelį, kalbame apie sąmonę plačiąja prasme (pavyzdžiui, visas kompleksines sąmonės „pavaras“), sąmonę, kuri pilnai niekuomet neatsiveria kaip išpildyta prasmė pavieniam refleksijos aktui, nes tiesiog yra pernelyg sudėtinga įvairiausių įmanomų sintezių mega-sistema. Tačiau dėmesys čia tampa kertine polemikos barikada, nes dėmesio autorefleksija būtent ir apima tai, kas sąmonės platybėse yra pats fokusuotas dėmesys, pats išskiriantis ir objektyvuojantis gebėjimas, kurį lengviausia pastebėti savistabios sąmonės platybėse. Metaforiškai kalbant, dėmesys čia yra lyg švyturys ar žibintas (Waldenfels 2004: 13). Pati kasdieniškausia dėmesio samprata verčia mus iki galo neatsisakyti klasikinio refleksijos modelio. Būti dėmesingu sau – reflektiviškai galų gale juk ir reiškia būti „pakilusiu virš“ pasyvaus savimonės reaktyvumo-sau, reiškia būti *budresniu* nei įprasta. Ši sąmonės budrumą sau pačiai galime sugriebti pilnavertėje refleksijoje, nors ir negalime atsiverti visai įmanomai genetinės savimonės architektikai. Oponuodamas kritikams Zahavi tvirtina, kad jų susipažinimas su Husserlio mintimi apsiriboja Husserliui gyvam esant leistais jo veikalais, tad neatitinka paties Husserlio užrašuose randamų pozicijų. Zahavi teigia, kad Husserlio savimonės teorija yra bent iš dalies (kitų tematikų tarpe) išplėtotą dėmesio problematikoje (ibid.: 158). Fenomenologinė dėmesio teorija ir yra naujoviškas Husserlio savimonės refleksijos problemos sprendimas.

Šiame preliminariame svarstyme apie dėmesį, fenomenologinė skirtis tarp reikšmės teikimo akto (intencijos) ir išreiškiamo turinio, kuris nukreiptas į objektą, pasirodo kaip skirtis tarp *dėmesio kaip akto* ir *dėmesio kaip turinio* bei *dėmesio objekto*. Apie tai Husserlis kalbės *Suvokime ir dėmesyje*. Šių dėmesio skirčių visiškai pakanka, norint dėmesio fenomenologijos pagalba duoti atsakymą į priekaištą, esą fenomenologija (Husserlis) naiviai laikėsi klasikinio refleksijos modelio. Kita vertus, pats reikšmės teikimo aktas išraiškoje, kuo Husserlis dar kartą įsitikins *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizėse*, turi tą pačią



struktūrą, kaip dėmesio telkimo aktas. Pats dėmesio sutelkimas į ką nors yra pirmapradis įreikšminimo įvykis. Temizuotas dėmesyje dalykas įgyja pirmąją apibrėžtį, tampa pasireiškęs, įgyjęs vieningą reikšmę sąmonei kaip kažkas, išsiskyręs iš aplinkos ir turintis tapatybę, reikalaujančią ją įvardijančios sąvokos. Išraiškos kalboje tarnauja kaip tai, kas kreipia dėmesį nuo sąvokos prie jos objekto. Iš šios pusės skirtis tarp dėmesio akto ir turinio yra universalesnė, nei skirtis tarp reikšmės teikimo akto kalboje ir šios išraiškos turinio. Pastaroji yra pirmosios *subspecies*. Dėl šios objektyvuojančios dėmesio prigimties reflektiviai kreipiamas dėmesys, kuomet aptinka savo objektą – pačią dėmesingą sąmonę, visų pirma pagauna ją objektyvuojančiai, taip „prisikabindamas“ prie šio patyrimo ir konceptualinio sąmonės sąvokos reikšmės žinojimo sintezės, tačiau šiai refleksijai tęsiantis dėmesys gali pagauti kitus, neobjektyvuojančius, pasyvius sąmonės veiklos momentus, kaip pamatines jos savybes, kartu išlaikydamas vieningos sąmonės savistabos tęstinumą. Panašiai nutinka ir žvelgiant filosofijos kaip mąstymo tėkmės istorijos pjūviu: pirmiausia sąmonės filosofinė savistaba ištinka objektyvuojančiai kaip klasikinis refleksijos modelis, o toliau nuo jo iš dalies atsilaisvina ir plėtojasi pagaudama fundamentalesnes, genetines sąmonės veiklos plotmes. Panašiai klojasi ir „vidinė“ fenomenologijos diskusija tarp Husserlio ir Gurwitschiaus, pasak Zenono Norkaus: „Kadangi E. Husserliui nėra „transcendentalinės sąmonės“ be „transcendentalinio Aš“, jis gali šiuos terminus vartoti kaip sinonimus. A. Gurvičius griežtai skiria transcendentalinę sąmonę, kaip intencionalių aktų seką, ir „Ego-polių“, „grynąjį Aš“, kaip hipotetinį tos sekos elementą, paskelbdamas jį neaptinkamą fenomenologinėje refleksijoje.“ (Norkus 1989: 87)

Gurwitschiaus argumentacijos strategija taip pat kelia klausimų. Kalbant *Loginių tyrinėjimų* kalba, reikšmės teikimo aktas, nukreiptas į patį save kaip reikšmės šaltinį, susiduria su problema apibrėžti šio akto turinį, nes, iš vienos pusės, kaip objektas, į kurį nukreiptas reikšmės teikimo aktas, šis šaltinis buvo pirmiau, nei aktas, iš kitos – nes objektas yra pati intencija – šis intencijos aktas buvo anksčiau nei šio akto objektas. Tad kaip Gurwitschius gali tvirtinti,

kad ego-polius neaptinkamas refleksijoje, jei pačioje šioje refleksijoje *kažkas* naudojasi dėmesiu kaip technologija? Kaip Husserlio išryškinta logikos technologija yra dar iki logikos teorinio grindimo, taip ir dėmesys, kaip sąmonės „technologija“ yra iki teorinio ar filosofinio dėmesio reflektavimo ir, žinoma, iki empirinio dėmesio tyrinėjimo. Tokį dėmesio aprašymą fenomenologiškai prieina ir Waldenfelsas: „Dėmesio technikos, kurios nuo pat pradžių yra susijusios su patyrimo organizacija, priklauso fenomeno-technikos veiksmo laukui.“ (Waldenfels 2004: 120) Pasak jo, čia dėmesio tematika atsiskleidžia graikiškojo *technē* ir jo recepcijos kontekste: „Heideggeris teigus, kuomet skiria žvilgsnio taisyklingumą (ὀρθότης, *rectitudo*) ir tiesos kaip neužmaršties (ἀλήθεια) prezentaciją ir šiame paprastame savi-tikslinime aptinka techninį aspektą; tačiau jis neteigus, kuomet taisyklingumą ir tiesą supriešina ir suveda techninį aspektą į sąsają su būties-užmarštimi. Husserlis priartėja arčiau prie originalios technikos, išlaikydamas funkcionuojančias esmes ir reikšmes.“ (ibid.: 121-122). Kaip dėmesį galime mąstyti natūralioje jo „veiksmo“ terpėje, nesiedami techninio jo aspekto su būties užmarštimi? Husserlio atsakymas virs laikinių suvokimo sintezių analizėmis, kur pasirodys, kad natūrali dėmesio terpė yra *lūkesčio* dimensija, tačiau lūkesčio, kuris yra nukreiptas veikiau į tolesnes objekto ir pasaulio pažinimo galimybes, nei į paties suvokiančiojo būties baigtinumą.

Dėmesio techniškumas sudaro tą ypatingą dėmesio kaip mokslinio tyrimo temos patrauklumą. Pati galimybė ir teorinė būtinybė mokslininkui domėtis dėmesiu yra įmanoma tik dėl to, kad esama tokio save steigiančio dėmesio mokslinio intereso pavidalu. Vaizdžiai tariant, į tokį domėjimosi ratą patekusi grynoji sąmonė, arba toks ratu, apgręžtai į save patį judantis dėmesys yra lyg *perpetuum mobile*. Tai yra ypatingas sąmonės energijos, sąmonės veiklumo, veržlumo, sutelktumo šaltinis. Tai grynasis domėjimasis, kaip pažinimo geismo šaltinio paieška, kaip pirminis postūmis, steigiantis mokslinį ir bet koki kitokį *interesą*. Tai susidomėjimas esantis pirmiau, nei bet kuris iš didžiųjų filosofinių klausimų, kuriuos pateikęs Kantas, nes būtent šis susidomėjimas verčia klausti, šio susidomėjimo gaubiami gimsta filosofiniai

klausimai, nes, kaip sako Husserlis, dėmesio reikšmė apima visą mąstymo sferą (Husserl 1901: 162).

Gryniausiu pavidalu tokia refleksija siekia būti laisva net nuo individualaus Ego centro, nuo paskiro „aš“ ir kaip į idealų tikslą nurodo į visuotinį pažinimą, nes yra *visuotinis susidomėjimas viskuo*. Tokiame gylyje huserliška teorinio dėmesio samprata peržengia Gurwitschiaus kritiką dėl egologinės sąmonės sampratos.

Jei grynoji logika veikia kaip bendroji mokslo teorija, kurios universalus dėmesio objektas yra pati teorija, tai, žvelgiant iš dėmesio fenomenologijos perspektyvos, susidomėjimas pačiu dėmesiu yra gryniausia šios teorijos nukreiptumo į save pačią išraiška arba *grynasis teorinis interesas*. Tai plačiau svarstysime analizuodami Husserlio *Suvokimą ir dėmesį*. Kol kas pakanka pasakyti, kad teorinis užmojis pažinti dėmesį, aptikdamas save kaip susidomėjimą, aptinka tikrąjį savo paties pavidalą ir taip regi *idealų teorinio pažinimo objektą*. Dėmesio teorijos galimybė presuponuoja išankstinį dėmesio turinio ir dėmesio akto pažinimą. Sąmonei jos pačios dėmesingumas duotas kaip *pagrindinis, privilegijuotas* savistaboje regimas veidas (pagal *Loginiuose tyrinėjimuose* randamą apibrėžimą). Šio atsigręžimo įprastumas yra tokio masto, jog kasdienė ar naivioji sąmonė šį žingsnelį peršoka jo neišidėmėdama. Šiame kontekste puikiai atsiskleidžia garsusis Williamo Jameso teiginys, esą visi žino, kas yra dėmesys (James 1999: 403). Net jei ir visi žino, kas yra dėmesys, ne visi leidžiasi į dėmesingas jo analizes, nes, kaip pasakytų Husserlis, bodisi problemomis paversti įprastus dalykus. Ir čia fenomenologijos užduotis yra atskleisti šiuos nuo kasdienio žvilgsnio paslėptus dėmesio ypatumus.

Grynojo teorinio intereso sampratos apmatai bei universalus dėmesio objekto transcendentalinėje refleksijoje išryškinimas praskina kelią į transcendentalinę dėmesio sampratą.

Šis universalus ir pirmapradis dėmesio objektas yra įžanginis dėmesio fenomenologijos uždavinys.

## 2.7. Universalios dėmesio objekto objektiškumo klausimas: *species versus individuum*

Visų pirma tenka pastebėti, kad universalios dėmesio objekto ir, bendriau, pačios dėmesio esmės niekaip neprieitume Millio pasiūlytu empiriniu keliu – per intensyvią juslinės patirties temizaciją. Kad ir kaip įdėmiai stebėtume juslinę duotį, konkrečiai šioje juslinėje kreiptyje ir pojūčių kompleksuose nėra duota nieko apie pačią temizaciją ir dėmesį. Tai lieka antrajame plane. Tam, kad pažintume dėmesį, jį tenka kreipti į vidines objektyvias temizavimo determinacijas, ko pasekoje jusliškai duoto objekto patirtis atsitraukia į antrąjį planą, o mes patenkame į fenomenologinę reflekyvią nuostatą.

Taigi toliau tenka klausti, ar pavieniai, laikiniai dėmesio telkimo aktai, kurie refleksijoje tampa dėmesio tema, leidžia kalbėti apie universalų dėmesio objektą? Husserlis nurodo, kad universalūs objektus suvokiame aktuose, kurie yra skirtingi nuo individualių objektų suvokimo aktų (Husserl 1984; 1901: 108). Tad pavieniai dėmesio aktai, kaip objektai, yra suvokiami skirtinguose dėmesio aktuose, nei universalūs dėmesio objektai.

Kuomet dėmesys sutelkiamas grynai reflekyviai į save patį kaip laike išsitiesiančią įdėmios savistabos trukmę, ar tuomet tokio stebėjimo objektas yra universalus dėmesys kaip sąmoningumas tikraja, pažodine savęs-manymo reikšme, ar čia suvokiamas tik pavienis individualus dėmesio aktas? Ar šią trukmę apibrėžiančiam sąmoningumo pobūdžiui turi įtakos „išoriškos“ aplinkybės? Šie klausimai skverbiasi į dėmesio fenomenologijos probleminę šerdį.

Šioje vietoje vaisingas yra sugretinimas su Husserlio daugybę kartų minėtu idealių išraiškų reikšmių ypatumu: šios reikšmės išlaiko tapatybę skirtinguose laikiniuose įreikšminimo aktuose. Taigi tai, kas kartojasi ir išlaiko tapatybę pavieniuose grynai reflekyvaus dėmesio aktuose, ir yra šis universalus dėmesio objektas, tikroji dėmesio tapatybė. Tuo nesunku įsitikinti, pamėginus autorefleksijos pakartoti judesį kelis kartus.

Laikantis fenomenologijos nuostatų atrodytų, kad tokio pobūdžio dėmesio aktas, pasiekęs reikiamą savistabos grynumo laipsnį, nors ir vis dar turi reikalą su įprastu juslumu bei veikia išsitiesdamas laike, turi priegą ir prie pirminio universalaus dėmesio *species* pažinimo, o būtent to kaip pirminio uždavinio ir siekia dėmesio fenomenologija. Nuo čia gali išjudėti fenomenologinis dėmesio tyrinėjimas, kuris vėliau, pasiekęs aiškesnį dalykų supratimą, galės šiuo pirminiu dėmesio pažinimu persitikrinti ir pateikti tikslesnį apibrėžimą. Taigi ir šis dėmesio tyrinėjimas juda tokiu klasikinės fenomenologijos stiliumi.

Kaip teigia Merleau-Ponty: „Kai pradedu reflektuoti, mano refleksija sugriebia nereflektyvią patirtį; dar daugiau, mano refleksija negali būti nesąmoninga sau pačiai kaip aktui, tad ir ji pasirodo sau kūrybingo sąmonės struktūros kitimo akto šviesoje, bet vis tik, ji turi pripažinti, kad turi pirmenybę savo pačios operacijų atžvilgiu.“ (Merleau-Ponty 2005: xi) Štai ši *pirmenybė* būtent ir yra dėmesio idealios tapatybės garantas. Refleksijos aktų objektu gali tapti įvairiausi sąmonės veiklos pobūdžiai: teigimas, neigimas, klausimas, sprendimas, skaičiavimas, taip pat labiau kūniški būviai, tokie kaip budrumas, mieguistumas, nuovargis ir t.t. Visais tokiais atvejais vidujai atgręžtas dėmesys yra nukreiptas į sąmonės būvį, būdingą, nuosavą ir duotą tai pačiai sąmonei, kuri įdėmiai užsiėmusi šio savo būvio stebėjimu. Tačiau dėmesio aktas, nukreiptas į, tarkime, skaičiavimą, skiriasi nuo dėmesio akto, kurio objektas yra pats šis dėmesio aktas. Šis skirtumas itin reikšmingas dėmesio fenomenologijai: *dėmesingumas taip pat yra sąmonės būvis*, taip pat tęsiasi laike, kaip, pavyzdžiui, budrumas, nekantravimas ir kt., tačiau nė vienas kitas sąmonės būvis nepasižymi tokia grynos refleksijos galimybe, tokiu sąmonei pavaldžiu, begaliniu lankstumu, kaip dėmesys. Reflektuojamas dėmesys peržengia introspektyvią savistabos sferą ir patenka į transcendentalinę fenomenologinę nuostatą, nes reflektuojamos pačios sąmonės turinių prezentavimo sąlygos. Vienintelis dėmesys refleksijoje gali būti nukreiptas į save patį kaip dėmesingumą, o taip pat ir į visus kitus sąmonės būvius. Tuo tarpu tokie sąmonės aktai ar būviai, kaip sprendimas, neigimas, mieguistumas

ir t.t., negali būti nukreipti į save pačius, yra mažiau lankstūs, pavaldūs (techniški) sąmonei. Pavyzdžiui, mieguistumas kai kuriais atvejais yra visiškai nepavaldus: stropus studentas, kovojantis su mieguistumu filosofijos paskaitoje, neretai šią kovą pralaimi, nepaisant didžiausių susikaupimo pastangų. Taip pat, jei sąmonė yra užimta sprendimu ar skaičiavimu, o tada reflektuoja šį sprendimą ar skaičiavimą, juk tuomet nesakome, kad skaičiuojame skaičiavimą, ar sprendžiame sprendimą, nes tai yra bereikalinga – spręsti sprendimą ir tiesiog *spręsti* reiškia visiškai tą patį, tai nenurodo į refleksiją. Reflektuoti sprendimo aktą reiškia skirtingą, daugiau savistabią sąmonės veiklą, nei pats šis sprendimas. Spręsti apie sprendimo objektą, nėra tas pats, kas spręsti apie sprendimo aktą, ir tuo labiau, tai nėra tapatu sprendimo refleksijai. Sprendimas nurodo į dalyko vertinimą, pavyzdžiui, teisingumo ar klaidinugumo atžvilgiais, tuo tarpu gryna sprendimo refleksija tiesiog stebi sprendimą be jokio vertinimo. Tokie sąmonės būviai kaip mieguistumas ar nuovargis iš viso negali būti nukreipti į save pačius, tačiau gali būti stebimi introspektyvioje refleksijoje. O kaip teigia Brentano, pyktis refleksijoje jau yra netekęs savo tikrojo siautulingo pavidalo (Brentano 2009: 22). Tuo tarpu, kaip pažymi Merleau-Ponty, dėmesys refleksijoje nepraranda esminės savo apibrėžties – pirmenybės struktūros. Kita vertus, akivaizdu, kad neįmanoma skaičiuoti ar spręsti nesutelkus dėmesio, tuo tarpu, mieguistumas, nuovargis tuo nepasižymi. Iš viso to matyti, kad įsidėmėti dėmesį nėra tas pats, kas tiesiog įsidėmėti kokį nors sąmonei duotą objektą, aktą, įvykį ar būvį. Tai nėra tas pats, kas spręsti sprendimą. Čia prieinamas toks savistabos grynumo laipsnis, kuomet ši savistaba mėgina sugriebti ir stebėti save pačią, maksimaliai suartinti stebėjimo aktą ir objektą. Dėmesys yra toks takus, lankstus ir pavaldus sąmonei, kad dėmesingumo refleksijoje gali steigti *glaudžiausią laikinio sąmonės akto ir šio akto objekto santykį*. Todėl ir yra, kaip teigia Merleau-Ponty, neįmanoma refleksijoje nesuvokti paties refleksijos akto. Ir šį procesą įmanoma pakartoti daugybę kartų ir kiekvieną kartą įsitikinti *universalios dėmesio temos – universalaus dėmesio objekto tapatybe*. Tai taip pat esminė paties sąmoningumo kaip savęs-manymo apibrėžtis. Sąmoningumas gali

įsitikinti savo sąmoningumu įdėmiai nusikreipdamas į gryniausią savistabą, arba, kitaip, į dėmesingumą kaip universalų dėmesio objektą. Nusikreipdama į tokias būsenas, kaip skaičiavimas ar mieguistumas, sąmonė regi vienaip ar kitaip paveiktą, afektuotą sąmonės pavidalą. Tuo tarpu universalus dėmesio objektas pasirodo, kaip gryniausias sąmoningumo atvejis, jo tvari tapatybė sąmonei teikia būtent *sąmoningumo* įrodymą, sąmonė save regi tokioje žvalaus sąmoningumo būsenoje; ji pasirengusi-būti-sąmoninga ar veržliai pasirengusi-patirti. Sąmonė patiria šį savo dėmesingumą. Šią patirtį vaizdžiai galėtų išreikšti tokia išraiška, kurią sau gali pasakyti sąmonė: „aš įsidėmiu, reiškia: suvokiū ir patiriu save kaip pasirengusią-sąmoningai-patirti.“

Universalus dėmesio objekto objektiškumo klausimas, kuris veda prie dėmesio turinio esmės suvokimo, yra determinuojamas klausimo apie dėmesio temizaciją. Tarsi nujausdami tai, dėmesį tyrę filosofai kalbėdami apie dėmesį visuomet pirmiausia kalbėjo apie temizaciją, nors ir negalėjo skaidriai išaiškinti šios strategijos būtinybės, nes stokojo aiškesnės universalus dėmesio objekto sampratos, kuri padėtų apibrėžti pačią dėmesio sąvoką.

Temizacijos kaip objekto apsibrėžimo gebėjimas šia bendriausia teorine prasme taip pat suvoktinas kaip tai, kas lemia ir atitinka mokslų išsišakojimą pagal tyrinėjimo objektą. Husserlis parodė, kaip grynoji logika lemia vidinį mokslų sąryšingumą pagal dėsnio taikymo atvejams charakteristiką. Šis sąryšingumas duotas ir tuo požiūriu, kad mokslai, sekdami gryniosios logikos pavyzdžiu, apsibrėžia savo objektą. Tai bendrosios reikšmės kategorijos *vienijamų* mokslų vizija. Tuo tarpu universalus dėmesio objekto samprata, kuri apibrėžia grynąjį teorinį interesą, priešingai, nurodo į mokslų *išsišakojimo*, išsiskirstymo kilmę, vienijamą paties mokslinio intereso idealios reikšmės bendrumo. Paprastai tariant, daugybė mokslininkų teoriškai domisi įvairiausiais dalykais, tad toks teorinis interesas turi būtiną ryši su pačia teorinio domėjimosi šerdimi – grynuoju universaliu dėmesio savistabos objektu.

Universalus dėmesio objektas, tapatus kiekviename laikiname reflektivaus dėmesio akte, fenomenologijai nurodo, kad toks pat grynas

(mokslinis) domėjimasis iš esmės turi būti būdingas ir prieinamas kiekvienai sąmonei, ir išveda fenomenologiją į intersubjektyvaus pažinimo problematiką. Tad be tariamo transcendentalinio ego-centro valdomo dėmesio, kiekviename iš mūsų esama ir dar grynesnio visuotinio, bet kurio pavienio žmogaus galimybių ribas peržengiančio susidomėjimo viskuo, abstraktaus pirminio pažinimo geismo, bendriausio siekio suprasti ir žinoti – filosofijos<sup>12</sup>. Tokio laipsnio grynasis domėjimasis yra pirminė grynojo transcendentalinio ego apibrėžtis savistaboje, nors pats (mokslinis) domėjimasis bendriausia prasme nesutampa su pavienio asmens pažintinėmis galimybėmis ir konkrečiais (mokslinio) darbo interesais. Transcendentalinio dėmesio lygmens išryškavimo pakanka atsakyti Michaelo Marderio kritikai, anot kurios, „konvencionalioji dėmesio teorija predikuoja dėmesį kaip sudvejintą duotį to, į ką šis aktas nukreiptas, ir to, kas yra nuo savo dėmesio žvilgsnio neatsitraukiantis subjektas.“ (Marder 2011: 396) Fenomenologiškai prieita grynojo teorinio intereso ideali reikšmė aprėpia kur kas plačiau, nei gali aprėpti dėmesio aktus atliekantis paskiras subjektas, tad savyje atradęs šį grynąjį teorinį interesą, subjektas, nori, nenori, atsiveria intersubjektyviai plotmei (pavyzdžiui, transcendentalinės filosofijos istorijos, pažinimo klausimo istoriškumo ir t.t.) ir įveikia egologinį solipsizmą. Mattas Boweris teigia, kad galime pastebėti Husserlį „imantis dviejų skirtingų prieigų: individo, kaip jis regimas egologiškai (per abstrakčius vienos individualios sąmonės lęšius) ir kaip

---

<sup>12</sup> 2018 metais kalbėdami apie visuotinę visko teoriją, pagarbą atiduodame Stephenui Hawkingui, kuris turėjo filosofinės drąsos siekti turėti „visko teoriją“, nors teigė: „filosofija mirusi“ (Hawking 2010: 10). Tačiau ar galime nuoširdžiai pasakyti, kad tokia teorija yra funduojama visuotinio susidomėjimo viskuo? Ar iš tiesų visko teorija gali apsieiti be teorijos apie pačią teoriją, be logikos, be dėsnio taikymo paskiram atvejui? Gamtos dėsnis, pasak jo, yra „matematinė eksternalios realybės, kuri egzistuoja nepriklausomai nuo reginčio stebėtojo, refleksija.“ (ibid.: 33) Dėsnis yra stebimais reguliarumais paremta taisyklė, kuri teikia spėjimus, siekiančius toliau dabartinės dalykų padėties (ibid.: 28). Hawkingas pasinaudoja filosofo Johno W. Carroll pavyzdžiu apie teiginį, išreiškiantį dėsnį. Lyginamas teiginys „visų aukso rutulių skersmuo yra trumpesnis nei mylia“ su teiginiu „visų urano-235 sferų skersmuo yra trumpesnis nei mylia“. Nors niekada pasaulyje nematysime tokio dydžio aukso rutulių, tačiau-pirmasis teiginys, anot Hawkingo, neišreiškia gamtos dėsnio, tuo tarpu urano-235 sferos skersmuo niekada negali pasiekti tokio ilgio, nes, padidėjęs iki 15,24 centimetrų (*6 inches*), jis pats save sunaikina branduoliniu sprogitu (ibid.: 29). Antrasis teiginys (U235) turi dėsnio formą. Tačiau kartu su Husserliu čia turime paryškinti loginę mokslinio samprotavimo formą: žinome dėsnį U235, žinome, kad sfera V235 yra urano-235 sfera. Iš mūsų turimų žinių seka, kad pagal dėsnį U235, sferos V235 skersmuo yra trumpesnis nei mylia. Būtent šias žinias tikriname eksperimentu ir ieškome reguliarumo. Tai yra kartu ir fenomenologinė lūkesčio ir išpildymo struktūra.



įsitvirtinusio tarpasmeniniuose santykiuose.“ (Bower 2014: 135) Pati filosofijos istorija, kaip dialogas tarp tolimai-artimų filosofų kartų, pavyzdžiui, tarp Platono ir Husserlio, ir yra tokia intersubjektyvumo plotmė, kurioje transcendentalinis subjektas atsiduria savyje atradęs universalų filosofinį pažinimo geismą kaip teorinį interesą. Intersubjektyvus čia ne panašių filosofinių klausimų sprendimo mėginimas, o pats *teorinio intereso savižinos vieningumas*, kuris kartu yra įmestas ir į paskiros sąmonės egologinę savižiną, ir į tarpasmeninės plotmės pobūdžio metafilosofinę refleksiją.

## **2.8. Ideali universalus dėmesio objekto tapatybė ir individualizuojančios bei generalizuojančios intencijos skirtis**

*Loginių tyrinėjimų* kontekste buvo išryškintas net tik fenomenologijos prasiveržimas, kaip pats Husserlis minės *Idėjose I* (Husserl 1976: 4), bet ir jame nuo pat pradžių glūdėjęs dėmesio klausimas – dėmesio, kaip sąmonės aktų patirčių paslėpties atidengimo, generalizuojančios temizacijos pakopos ir grynojo teorinio intereso trinaris. Vis dėlto *Loginiuose tyrinėjimuose* Husserlis manė, kad dėmesys nesileidžia detaliam apibrėžiamam, kas vaizdu iš šio teiginio: „Dėmesys yra reprezentuojamas kaip tiesioginis, detaliam neapibrėžiamas būdas, kuriuo turiniai, ištirpę neapibrėžtoje sąmonės tėkmėje, įgyja išskirtą sąmoningumą, kuriame jie yra „išryškinti“ ar „atrandami“ mūsų.“ (Husserl 1901: 164) Bet ar iš tiesų to neįmanoma detaliam apibrėžti? Atrodo, kad vien įdėmi ir nuosekli *grynojo teorinio intereso ir universalus dėmesio objekto* analizė pasiūlo detalesnę fenomenologinę dėmesio deskripciją. Tačiau kalbant apie universalų dėmesio objektą, abstrakčią dėmesio sąvoką ir idealią jos žymimą reikšmę bei turint omenyje *Loginiuose tyrinėjimuose* Husserlio išreikštą detalios dėmesio sampratos stygių, paramos fenomenologiniams idealiosios dėmesio srities tyrinėjimams turime ieškoti Husserlio užrašuose nuo 1901 metų iki *Idėjų*; ir tuomet – kitose fenomenologijos raidos pakopose.

Itin svarbi skirtis, Husserlio aptikta *Loginiuose tyrinėjimuose*, buvo skirtis tarp bendrinių sąvokų vartojimo intencijų: *individualios ir generalizuojančios* intencijos, kuri lemia, ar reikšmė teikiama individualiam atvejui ar *species* (Husserl 1901: 180). Pavyzdžiui, svarstydami, kokius teiginius laikome (ar turime laikyti) gamtos dėsniais, turime reikalą su dėsnio *species*, tad savo dėmesio temizaciją (mokslinį interesą) kreipiame generalizuojančiu pobūdžiu. Šia skirtimi remiamės kalbėdami apie dėmesio *species*. Šio atskyrimo lydima dėmesio fenomenologija, panašiai, kaip grynoji logika, pasiekia pirminio reikiamo grynumo tam, kad galėtų turėti adekvačią prieigą prie savo objekto. Dar kartą pakartojame, kad šios skirties charakteristikos yra pagrindinės *Loginių tyrinėjimų* prielaidos, lydinčios dėmesio fenomenologiją pirmyn, jomis remdamasis Husserlio peržiūrinės ir plėtos savo dėmesio sampratą. Šios skirties pasekmės Husserlį verčia iš esmės transformuoti savo dėmesio sampratą iš statiškos į dinamišką. Čia vyksta pati šios raidos įsibėgėjimo pradžia: atsiveria tai, kad, jei dėmesio fenomeną kaip statišką pirmenybės struktūrą tapatiname su intencionalumu, regime, kad intencionalumo sampratos rėmuose niekaip negalime detaliau apibrėžti abstrakčios dėmesio sąvokos, nes pati ši sąvoka reikalinga, siekiant išaiškinti skirtumą tarp individualizuojančios ir generalizuojančios intencijos. Tai yra vienas esminių ankstyvojo Husserlio fenomenologijos momentų, kuriame, kaip teigia Jonkus, regime statiškoje sampratoje implikuotas genetinio jos išplėtojimo galimybes (Jonkus 2008: 60).

### III. SUVOKIMAS, TEORINIS INTERESAS IR DĖMESIO TURINYS *SUVOKIME IR DĖMESYJE*

#### 3.1. Pagrindiniai Husserlio siekiai *Suvokime ir dėmesyje*

1904/05 žiemos semestro paskaitoms ruošti Husserlio užrašai, pavadinti *Suvokimas ir dėmesys*, buvo išspausdinti praėjus šimtui metų, nuo šių paskaitų – tik 2004 metais. Tais pačiais metais, kuomet fenomenologė Natali Depraz klausė: „kur yra Husserlio žadėta dėmesio fenomenologija?“ (Depraz 2004: 5), o Waldenfelsas išleido savąją *Dėmesio fenomenologiją* (2004), kurioje vis dėlto nesiremia Husserlio *Suvokimu ir dėmesiu*. Depraz savo klausimą kelia *Idėjų* kontekste, kur Husserlis užsimena, kad nuodugni dėmesio fenomenologija dar turės būti suformuluota (Husserl 1976: 215). Ar tai reiškia, kad Husserlis žadėjo išleisti savo užrašus dėmesio tematika, rašytus iki *Idėjų*, ar, kad jis nebuvo patenkintas šiais užrašais ir ruošėsi iš naujo fundamentaliai persvarstyti dėmesio klausimą, kas virto į *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizę*? Vienaip ar kitaip šiuose užrašuose akivaizdžiai matyti pirminės dėmesio fenomenologijos gairės, kurias jau pavyko numatyti čia pateiktoje *Loginių tyrinėjimų* analizėje: idealų dėmesio turinį ir grynąjį teorinį interesą. Kaip jau buvo minėta, šios gairės atitinka sąmonės turinių tyrimų kryptį pirminiame bendrosios fenomenologijos išsišakojime į sąmonės aktų ir turinių analizės. Apie dėmesį sąmonės aktų tyrinėjimų krypties atžvilgiu bus kalbama, analizuojant dėmesio temas ir konteksto prieigos problemą *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizėse*.

Pirmajame *Suvokimas ir dėmesys* užrašų skyriuje Husserlis dar kartą įtvirtina jungtį tarp gryniosios logikos kaip pažinimo teorijos ir fenomenologinio juslinės intuicijos išaiškinimo (Husserl 2004: 3). Šią jungtį jau regėjome ir *Loginių tyrinėjimų* analizėje, kurioje kaip rūpimą šio klausimo formą išskleidėme dėmesio ir abstrakcijos santykio klausimą. Husserlis dar

kartą įsitikina, kad pažinimo teorijai reikalinga fenomenologinė juslinės intuicijos santykio su abstrakčiu mąstymu teorija ir kad šios teorijos kartinė atrama yra fenomenologinė dėmesio analizė. Tačiau pirmiausia jis pabrėžia sunkumus, su kuriais susiduria šis teorinis užmojis: „Tik pastaraisiais laikais ir tik retkarčiais buvo aiškiau pastebėta, koks gausus fenomenologinio darbo kiekis ir kokie didžiuliai sunkumai, kuriuos čia reikės įveikti. Ir tai yra darbas, kurio rimčiausia ir fundamentaliausia prasmė turi būti įvardyta, iš vienos pusės, pažinimo kritikos realizacijai, iš kitos – psichologijai. / Kai kuriuos, veikiau dar neišbaigtus, su tuo susijusių problemų sprendimo mėginimus apibrėžiau antrajame Loginių tyrinėjimų tome.“ (Husserl 2004: 3) Būtent antrajame tome pasirodė ir dėmesio bei abstrakcijos santykio klausimas, kurio, turint omenyje *Loginiuose tyrinėjimuose* laimėtą idealios reikšmės sampratą, pakanka užvesti dėmesio fenomenologiją ant vėžių. Tačiau tuo metu Husserlis šito nematė ir, susidūręs su sunkumais, apie kurios kalba 1904/05 žiemos semestro įžanginėje paskaitoje, turėjo pripažinti dėmesio neapibrėžiamumą, (Husserl 2004: 4). Čia pat jis pripažįsta, kad už pirmines užuominas apie kryptis, kuriomis turėtų sekti tokie tyrinėjimai, Husserlis yra dėkingas savo „genialiam mokytojui Brentano.“ (Husserl 2004: 3-4)

Taigi užrašai ir paskaitos *Suvokimas ir dėmesys* buvo skirti spręsti sunkumams, iškilusiems *Loginiuose tyrinėjimuose*. Šiame darbe bus susitelkiama ties dėmesio apibrėžimu ir šio apibrėžimo problematika, kurios Husserlis nesugebėjo įveikti *Loginiuose tyrinėjimuose*, mąstydamas dėmesio ir abstrakcijos santykį, ir kurią iš naujo ėmėsi spręsti *Suvokime ir dėmesyje*. Jis teigia, kad kai kurios itin svarbios problemos, užtiktos *Loginiuose tyrinėjimuose*, yra tik prabėgomis paminėtos ir plačiau neanalizuotos (Husserl 2004: 4). Viena jų, be abejo, yra dėmesio klausimas, nes būtent dėmesiui Husserlis skiria didžiąją dalį šių paskaitų. Kitos Husserlio minimos problemos, kurias jis pripažįsta sąmoningai nuslėpęs *Loginiuose tyrinėjimuose*, yra atminties ir laiko problematikos: „Taip, visa atminties sfera, tuo pačiu ir originalaus laiko suvokimo fenomenologijos problemų visuma buvo nutylėta.“

(Husserl 2004: 4) Šių temų fenomenologinių tyrinėjimų sudėtingumas Husserliui atrodė kone neaprepiamas, todėl jis nutarė jų net neminėti (ibid.).

Arabų filosofas Ibu Nasras Al Farabis yra teigęs:

„Kai kurie vaizdiniai būna tobuli tik anksčiau jų buvusių vaizdinių dėka. Pavyzdžiui, negalima įsivaizduoti kūno anksčiau, negu sukuriamas vaizdinys apie ilgį, plotį ir gylį. Bet jeigu kai kuriems vaizdiniais reikia kitų, ankstesnių už juos, tai nereiškia, kad taip turi būti su kiekvienu vaizdiniu, – mes pagaliau turime eiti ir sustoti ties tokiais vaizdiniais, kurie nėra susiję su kitais, buvusiais anksčiau. Pavyzdžiui, tokie yra vaizdiniai apie būtinumą, egzistavimą, galimybę – jiems nereikia vaizdinių apie ką nors anksčiau buvusį, kas turėtų savyje tuos vaizdinius, nes jie yra aiškios, taisyklingos, prote įsitvirtinusios sąvokos. Ir jei kas nori išreikšti jas žodžiais, tai gali padaryti tik atkreipdamas į jas proto dėmesį, bet šitai nereiškia, kad jis nori jas išreikšti kuo nors aiškesniu už jas pačias.“ (Al Farabis 1980: 220)

Panašiai ir Husserlis *Suvokimo ir dėmesio* fenomenologinius aprašymus pradeda teigdamas, kad intelekto veiklos fenomenologija aptinka sąvokas, kurių reikšmė sąmonei yra pakankamai aiški, nes sąmonė tiesiogiai gali patirti tai, ką nurodo šios sąvokos. „Tokios sąvokos kaip prezentacija (*Vorstellung*), sprendimas, išvada ir t.t., turi mums ir mūsų praktiniams sumetimams pakankamai apibrėžtą prasmę, mes taip pat galime rasti skirtumą tarp intencijos ir mąstymo, mes skiriame suvokimą ir vaizduotę, skiriame atminties bei lūkesčio (*Erwartung*) fenomenus ir t.t.“ (Husserl 2004: 6)<sup>13</sup> Pasak Husserlio šios išankstinės apibrėžtys, nors ir yra labai miglotos, yra pakankamos, kad būtų įmanoma leisti tyrinėti ir iškelti į reikiamą aiškumą koreliacijas tarp šių sąvokų reikšmių ir šias sąvokas mąstančios sąmonės aktų, į kuriuos šios reikšmės nurodo<sup>14</sup> (ibid.). Lygiai tas pat pasakytina apie dėmesio sąvoką. Tai yra viena iš tų sąvokų, kurių ideali reikšmė sąmonei leidžia įsitikinti šios sąvokos referentu, nes tam sąlygas sudaro galimybė *patirti*

---

<sup>13</sup> Lūkesčio samprata taps kertine Husserlio dėmesio teorijos grandimi jau *Suvokime ir dėmesyje*, o toliau plėtosis *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizėse*.

<sup>14</sup> Kaip buvo minėta, šią fenomenologinę nuostatą puolė Beck (Beck 1941: 485), konkrečiai, tai, kad esą pati *fenomenologija nesuvokia prieštaravimo* konstatuodama beprielaidiškumą ir tuo pat metu pasikliaudama šiomis pirminėmis dalykų apibrėžtimis, pavyzdžiui, gynosios logikos pirminiu supratimu. Bet reikalauti neprieštaravimo juk yra reikalauti gynosios logikos normatyvumo dar iki tol, kol ji bus tiksliai suformuluota, remiantis išsamiais suvokimo analizėmis. Husserlis čia parodo, kad fenomenologija puikiai suvokia šio iš anksto postuluojamo dalykų supratimo neišvengiamybę ir kad fenomenologija ieško būdų kaip spręsti galimas problemas, kurios kils iš pirminio ir ne visiškai tikslaus dalykų pažinimo. Kita vertus, fenomenologija toliau pademonstruos, kad bet koks dalykų pažinimas nėra išbaigtas, o atveria daugybę naujų suvokimo galimybių.

*dėmesingą autorefleksiją ir susieti tai su dėmesio sąvokos reikšme.* Išankstinis dėmesio pažinimas šiame darbe jau buvo pasirodęs kaip sąmonės „technologija“. Husserlis teigia, kad išankstinę ir miglotą tokių sąvokų reikšmę visų pirma susiejame su, iš pirmo žvilgsnio, neapibrėžtomis, nors ir atskiriomis, patirčių grupėmis, kurias tuomet turime iškelti į fenomenologijos šviesą ir išryškinti kaip apibrėžtas ir aiškiai atskirtas tyrinėjimų sritis. Tuomet būtina ir pravartu, pasak Husserlio, lyginti šias patirčių grupes su kitomis grupėmis, išryškinti esminius jų skirtumus ir vidinių charakteristikų savitumus su tokio pačiu dėmesingumu (ibid.). Taigi pats fenomenologinis priartėjimas prie siekiamų aprašyti dalykų yra metodiškai dėmesingas, kas matyti ir pačiam Husserliui, todėl jis kreipia šiuos suvokimo tyrinėjimus dėmesio linkme. Prieš aprašant kitas sąmonės veiklas, reikia apsibrėžti pažinimą tos veiklos, kuri leidžia atskirti ir išryškinti visas sąmonės veiklas, o kartu ir save pačią. Šį principą taip pat pabrėžia Bégout: „Jei fenomenologija, kaip ją supranta Husserlis, sau priskiria privilegiją būti radikalia sąmonės mokslo reforma, tada akivaizdu, kad dėmesys turi būti išaiškintas pirmiausia, nes tai yra pagrindinis tarpininkas tam, kad įgytume tokį mokslą.“ (Bégout 2007: 14)

Tas pat pasakytina ir apie sąvoką *suvokimas*. Su šios sąvokos reikšme sąmonėje nesunkiai gali būti patiriami koreliuojantys autoreflektyvūs suvokimo aktai. Ši koreliacija pakankamai aiški, kad nuo suvokimo analizės, kaip mano Husserlis, galime pradėti fenomenologinius tyrinėjimus, kuriuose pasirodys skirtingų sąmonės veiklos momentų distinkcijos (Husserl 2004: 7). Tačiau jis iš karto pažymi, kad pats suvokimo aktas ir jį žyminti ideali reikšmė yra itin glaudžiai susiję su kitomis sąmonės veiklos rūšimis, tokiomis kaip vaizduotė, laisvoji fantazija, intuityvi atmintis, lūkesčiai ir t.t. (ibid.).

Taigi pirmiausia Husserlis imasi kalbėti apie suvokimą, nes visoms kitoms patirtims, pavyzdžiui, dėmesiui, vaizduotei, atminčiai ir t.t., aprašyti reikia suvokimo analizės, nes suvokimas ir yra toji prieiga, kuri leidžia fenomenologinį patirčių aprašymą. Sąmonė turi suvokti šias patirtis kaip išsiskiriančias patirtis, tiek ir jas aiškinant turi žinoti, ką turi omenyje,

virtodama patį *suvokimo* terminą. Kaip jau buvo parodyta šiame darbe, dėmesio suvokimas yra išskirtinis, bet plačiau apie tai bus kalbama kiek vėliau.

### 3.2. Suvokimo analizė ir jos objekto apimties akistata

Pirmasis veikalo skyrius *Apie suvokimą* pradedamas nuo pirmųjų skirčių, reikalingų fenomenologinei suvokimo analizei, išsklaidos. Husserlis teigia, kad pradėtina nuo patirčių, kurios mums yra artimiausios ir lengviausiai suvokiamos, kaip atskira patyrimų sritis. Tai yra juslinio eksternalaus suvokimo patirtys. Matyti, girdėti, ragauti, uosti ir t.t., yra kasdienės kalbos žodžiai, kurie išreiškia suvokimus ir jie, nors tarpusavyje skiriasi reikšmėmis, telpa po bendru suvokimo sąvokos reikšmės skliautu (Husserl 2004: 8). Taigi Husserlis suformuluoja apibrėžimą: „Suvokimas yra, kaip tokie pavyzdžiai rodo, reliatyvi išraiška, ir jis turi dvigubą sąryšį: suvokimas yra suvokiančiojo „aš“ patyrimas ir suvokimas nurodo į suvokiamą objektą.“ (ibid.) Kiekvienas suvokimas turi formą, kurios centre, pasak Husserlio, yra suvokiantysis „aš“. Vaizduotė, atmintis, dėmesys ir t.t., atsidūrę suvokimo srityje, įgyja formą, kurią žymi tokios išraiškos kaip: „aš įsivaizduoju“, „aš atsimenu“, „aš įsidėmiu“ ir t.t. (Husserl 2004: 9). Be abejo, tokios išraiškos nebūtinai turi lydėti šias patirtis, jos tiesiog nurodo į šią patirties suvokimo formą, kuriai išreikšti reikia asmeninio įvardžio – okazionalios išraiškos – teikiamo universalumo. „Suvokimo fenomenas, žinoma, yra kas kita nei atminties fenomenas, bet skirtumas nėra jų sąryšyje su Aš. Abu Aš priskiriu tuo pačiu būdu savajam Aš. Tad jų sąryšio esmės klausimą, vienaip ar kitaip, galime išskirti. Pirma, kreipiame savo dėmesį į suvokimo paties savaime patirtis ir, antra, į šio sąryšio dovanojamą intencionalų objektą.“ (ibid.) Jei imtume šiuos Husserlio teiginius be bendro fenomenologinio konteksto, galėtų atrodyti, kad Husserlis iš tiesų apsiriboja tik egologine sąmonės samprata. Dėmesys, suvokimas ir intencionalus objektas čia figūruoja neatsitiktinai. Šis dėmesio kreipimas nurodo į dėmesio suvokimo išskirtinumą, nes suvokti suvokimui *in*

*sich* būtina į ją kreipti dėmesį, ir, atvirkščiai, suvokti dėmesiui būtinas suvokimas. Ar gali būti, kad savo dėmesio suvokimas yra suvokimas pats savaime? Tuo tarpu intencionalumo samprata čia pasirodo pirmą kartą po *Loginių tyrinėjimų*, kuriuose reikšmės teikimo intencijos buvo atskirtos nuo idealių reikšmės vienetų. Toliau Husserlis klausia ir atsako: „Ką galime pasakyti apie šį sąryšį? Ar tai kažkas esmingo, svarstant suvokimą patį savaime? Taip! Brentano charakterizuoja psichinius fenomenus kaip būdus, kuriais sąmonei reiškiasi imanentinis objektas. Psichinių fenomenų esmė, kaip žinia, susisieti su imanentiniu objektu. Yra daugybė pagrindinių kelių, kuriais susisiejiama su imanentiniu objektu. Turime paklausti: ar susisiejimas su objektu suvokime yra kažkas keisto?“ (ibid.)

Jei suvokimas yra suvokiančiojo ir suvokiamo sąryšis, ar tuomet tai reiškia, kad kiekvienas suvokimas turi du objektus: suvokimo objektas yra suvokiantis „aš“ ir suvokiamas intencionalus objektas. Kaip matėme, Marderis šio susidvejinimo pagrindu kritikuoja huserliškos fenomenologijos dėmesio sampratą (Marder 2011: 396). Ar suvokimas pats tampa prezentuotu objektu? Husserlis mano, kad ne. Patirtis yra suvokimas, ir ne kažko kito, kaip objekto. Objektas suvokime negali būti atrastas kaip kažkas skirtinga nuo savęs (Husserl 2004: 10). Namu suvokimas yra tiesiog namo suvokimas. Šis namo suvokimas nėra duotas kaip kažkas kita greta namo, o būtent suvokimo nukreiptumas į namą ir apibrėžia šio suvokimo formą, kuri pati namo stebėjime nėra rūpimas dalykas. Be to Husserlis tvirtina, kad objektas gali būti suvokiamas, tačiau mes vis tiek žinome, kad yra įmanoma, jog, nepaisant šio suvokimo, objektas gali nebūti duotas iš tiesų, mes skiriame teisingą ir klaidingą suvokimą. Klaidėjimas, haliucinacija, iliuzija – grynai deskriptyviai tai yra tikri suvokimai (ibid.). Fenomenologiškai žvelgiant, haliucinacijoje regimas objektas yra suvokimo objektas ir grynai deskriptyviai laikytinas autentiška patirtimi, nepaisant to, kad šios haliucinacijos prezentuojamas objektas nėra niekaip duotas fiziniame tikrovėje. Bet ar šis haliucinacijos priskyrimas, nors ir grynai deskriptyviai, prie tikrų suvokimų neatveria



Husserlio pozicijų kritikai? Būtent šio priskyrimo pagrindu fenomenologinę intencionalumo sampratą kritikuoja Danielis C. Dennetas (Dennet 2007: 254).

Husserlis teigia: „Mes turime įvesti skirtį tarp: realaus suvokimo turinio (tai, ką suvokimas fenomenologiškai aprėpia, realaus kaip trukmės vienetą (*Bestandstück*), (kaip dalis, aprėpta pusė) ir intencionalaus suvokimo turinio (objekto ir objekto dalių bei pusių).“ (ibid.) Tai labai svarbi skirtis, nes joje išryškėja, kad realiai stebime objektus tik iš vienos pusės, nepilnai, tačiau intenduojame juos, teikdami reikšmes, remdamiesi intencionalia jų prezentacija – pilno ir išbaigto objekto vaizdiniu. Tačiau tai neišsprendžia haliucinacijos intencionalumo problemos, nes neaišku ar haliucinaciją „regime tik iš vienos pusės“, ar galime „aplink ją vaikščioti“ ir kurti apie ją episteminius lūkesčius bei juos pildyti.

Tai fiksuojame kaip Husserlio fenomenologinių tyrinėjimų kryžkelę. Po *Loginių tyrinėjimų* Husserlis artėjo prie suvokimo, kad ne tik formali logika, bet ir paprasčiausias kasdienis santykis su objektais savyje turi idealius šių objektų reikšmių vienetus, kad stebėdami objektą jusliškai, kartu jį intenduojame kaip idealią vienovę, kurią žymi atitinkamos abstrakčios sąvokos reikšmė. Ši nuostata pasirodo *Suvokime ir dėmesyje* ir žymi Husserlio minties posūkį *Idėjų* linkme.

*Suvokime ir dėmesyje* įvedęs minėtą skirtį, Husserlis plėtoja suvokimo turinio ir jam taikomos sąvokos santykio aprašymus: „Objektas nėra patirtis, jo įsisąmoninimas yra kas kita, bet jo įsisąmoninimas ir yra vienintelė patirtis, jos charakteris toks, kad mes patiriame: objektas pats yra ten.“ (Husserl 2004: 10-11) Jis atsižvelgia į tai, kad, lygindami teiginius, kreipiamės į patyrimo turinį tam, kad nustatytume jų teisingumo statusą. „Mes lyginame teiginius, remdamiesi suvokimu ir objekto akivaizdumu, kaip jis prezentuojasi suvokime, darome tad dar vieną atskyrimą tarp idėjos, kurią duotas objektas prezentuoja ir tarp suvokimo-prezentacijos turinio, kuris yra patiriamas.“ (Husserl 2004: 11) Taip pat reikia atskirti šį fenomenologiškai regimą patyrimo turinį nuo juslinių pojūčių ta prasme, kokia juos kaip tyrimo objektą apsibrėžia psichologija, ir pabrėžti tai, kad pojūčiai nėra objekto savybės (ibid.). Iš to ima ryškėti, kad

suvokimas yra kur kas daugiau, nei tik pojūčių kompleksas, jame taip pat intenduojamas objektas – esama realaus ir intencionalaus turinio, taip pat įvyksta ir turinio lyginimas su idealia abstrakčios dalyko sąvokos žymima reikšme.

„Juslinių pojūčių kompleksas pats savaime nėra intencionalus patyrimas. [...] Pagavos (*Auffassung*) charakteris nėra paprastas ir visuomet identiškas charakteris, vienodas visiems suvokimams, todėl, kad tas pats juslinis turinys gali teikti skirtingus suvokimus, nes bus interpretuojamas kaip nurodantis į skirtingus objektus (vaško figūra – žmogus). / Taigi duoties suvokimas aiškiai nėra determinuojamas vien juslinio turinio, bet apibrėžiamas tik per įvairialypio jo charakterio prezentaciją.“ (Husserl 2004: 12)

Citatoje matyti Husserlio nuostata, jog tik kartu su įvairialype pagavos charakterio, intencijos ir interpretacijos prezentacija juslinis turinys įgyja suvokimui būdingus bruožus. Vis dėlto tai viena fenomenologinio diskurso poleminių ašių. Kaip teigia Jonkus:

„Fenomenologija siekia atskleisti prasmines jusliškosios duoties struktūras. Tačiau gilinantis į jusliškumą ir jo struktūras aiškėja takoskyra tarp dviejų fenomenologijos variantų. Ši takoskyra iškyla interpretuojant huserlišką *morfe* ir *hyle* perskyrą. Levinas ir Henry akcentuoja neintencionalių išpūdžių pirmapradiškumą, o intencionalią formą sieja su vėlesne įprasminančia refleksija. Schappas, Merleau-Ponty ir Gurwitschius pabrėžia juslinės medžiagos ir intencionalios formos neatskiriamumą.“ (Jonkus 2012a: 25)

Suvokimo įvairialypiškumo išsklaida būtinai turi apimti ir dėmesio sampratą. Juk dėmesys yra viena esminių suvokimo apibrėžčių. Juslinis patirties turinys, stebint objektą temišškai, pats nėra dėmesio tema. Dėmesio tema yra objektas. Tai apibrėžia patį šį objekto stebėjimą. Tačiau objekto suvokimas apima daug plačiau: ir juslinę objekto duotį, kuri prezentuota per pojūčius, ir visą relevantišką kontekstą, kuriame duotas objektas, per šio konteksto netemizuotas juslines apibrėžtis, ir visą tolimesnį netiesioginių prezentifikacijų ir patyrimo galimybių horizontą. Į šiuos pojūčius, kurie prezentuoja objektą, ir į kiekvieną jų atskirai, galime kreipti dėmesį, pavyzdžiui, susitelkti į obuolio kvapą, ar spalvą ir t.t., tačiau, kuomet intenduojame obuolį kaip estetinio ar praktinio intereso objektą, atpažįstame jį niekuomet neturėdami visos galimos šio objekto juslinio patyrimo galimybių įvairovės, tad intenduojame ir suvokiame objektą kaip numatomą įvairiausių

duočių kompleksą, kaip vienovę, vienijamą sąmonės šiai patirčiai priskirtos reikšmės. Ką nors įsidėmėti būtinai reiškia, grynai deskriptyvia prasme, tai suvokti. Tuo tarpu ką nors suvokti, nebūtinai reiškia, kad tai bus įsidėmėta, kad tai taps pagrindine sąmonės aktų tema. Juk visuomet jaučiame ir, tokia plačia prasme, suvokiame savo galvos svorį, tačiau negalėtume pasakyti, kad nuolatos tai temiška įsidėmime, nors ir bet kada galime, užsinorėję, tai padaryti. Vis dėlto matyti, kad nuodugnesniam, tikslesniam suvokimui būdinga tai, kad objektas suvokiamas temiška. Tad kuo atidžiau temizuojamas suvokiamas dalykas, tuo labiau apibrėžtas jis darosi ir tuo labiau suartėja juslinis realus suvokimo turinys su intenduojamu suvokimo turiniu. Tuo tarpu klaidingi suvokimai pasitaiko dažniau toje patirties srityje, kuri nutinka už dėmesio temos ribų ar sąmonės paribiuose.

Taigi Husserlis apibendrina išskirtus esminius fenomenologinės suvokimo sampratos momentus:

„1) Sąryšis suvokime tarp Aš ir suvokiamo objekto.

2) Antrosios šio sąryšio pusės išskyrimas: svarstymas apie „intencionalų patyrimą“ arba „aktą“.

3) Ypatingas suvokimo charakteris. Intencionalus sąryšis su akto esme, tad žymiai skirtingi aktai turi aiškiai skirtingus intencionalius sąryšius. Taigi kas, šiuo požiūriu, būdinga suvokimui? Suvokime objektas pasirodo, kaip save-prezentuojantis, *kūniškas*.

4) Akte turime du dalykus: suvokimą ir objektą? Ne. Objektas nebūtinai turi egzistuoti. Daug suvokimų ir vienas objektas. *Skirtis tarp realių ir intencionalių suvokimo turinių arba turinys ir objektas*. Realiai duotas yra objekto įsisąmoninimas, bet bendrai – ne objektas.

5) Dabar reikalingos tolesnės skirtys. Konkrečiai – skirtumas tarp akto-kokybės (*Aktqualität*) ir pamatinio suvokimo-pasireiškimo (*Wahrnehmungerscheinung*) arba suvokimo-prezentacijos (*Wahrnehmungsvorstellung*). Suvokimui kasdiene prasme objektas ne tik duotas kaip *kūniškas*, bet ir pasirodo, kaip *tikėtinas*.

6) Suvokimo-prezentacijos apsvarstymas. Jis pasirodo joje. Jis „reiškia“ taip determinuojamą objektą, bet ne predikatyviai. Galimi predikatai yra paremti šiuo pasirodymu ir mes matome, mes žiūrime į jį, kaip į predikatyviai apibrėžtą ir lygiai taip apibrėžtą, ką ir reikė paprastas suvokimas. Dabar galime atlikti *dviejų dalykų* apibrėžimus su įrodymais: a) apibrėžimą objektų, kaip jie pasirodo ten ir kaip konkrečiai tai ten pasirodo. Objekto turinį ir

pasirodantį objektą kaip tokį, nors jis gali būti laikomas neegzistuojančiu; b) Apibrėžimą paties realaus suvokimo-patirčių turinio.

7) Palyginkime suvokimo turinį su objekto turiniu – mes atkreipsime dėmesį į skirtumą tarp *prezentuojančio suvokimo turinio* ir *prezentuotų objekto turinių*, arba, juslinių suvokimų sferoje, tarp pojūčių, specifinių jų savybių, *apibrėžčių* ir pačių šių charakteristikų: „suvokiama spalva, forma“ ir t.t., su objekto spalva, forma. Visas objektas suvokimo prasme yra kompleksas reprezentuojančių savybių, „tol kol“ jis „tikrai“ savo pasirodyme (pusė, suvokimo-vaizdinys – *Wahrnehmungsbild*) atitinka *pojūčių*, kurie pagrindžia šią interpretaciją, kompleksą.

8) Suvokimas apima prezentuojančių turinių kompleksą, bet tai nėra jis pats. Šis kompleksas įgalina objekto įsisąmoninimą, bet tai nėra jis pats. Objekto įsisąmoninimas kyla iš „pagavos (*Auffassung*) charakterio“, „prezentacijos charakterio“ „interpretacijos (*Deutung*)“. Jis išsitiesia virš juslinių prezentacijų ir nurodo į kiekvieną objektyvų sąryšį. Rezentacijos ir pagavos-charakteris = prezentacija = pamatinė suvokimo-prezentacija.

9) Pagavos (*Auffassung*) charakteris nėra tiesiog visuomet identiškas charakteris, kuris būtų toks pats visiems suvokimams. Tas pats juslinis turinys gali leisti skirtingas pagavas. Pagavos charakteris, prezentacija yra taip pat tikrai susiję, bet abu faktoriai yra nuo vienas kito nepriklausomi; bent jau tiek, kad, su tam tikrais apribojimais, būtų galima apie juos kalbėti. Būtinai panašumo santykis: panašus prezentuoja panašų.“ (Husserl 2004: 13-14)

Prie šių devynių punktų, Husserlis prideda dešimtą. Pasak jo, reikia atskirti pagavos-charakterį nuo pagavos-prasmės: visos ir kiekviena suvokimo-prezentacijos turi prasmę, kuri slypi pagavos-charakteryje, bet nėra su juo identiška (Husserl 2004: 15). Pagavos charakteris pasirodė kaip ypatingas perviršius, užsiklojantis ant pagrinde esančių pojūčių kompleksų, kuris kinta nuo atvejo prie atvejo (ibid.).

Jei stebime objektą, pavyzdžiui, stalą, iš arti, toli, iš skirtingų pusių, turime intencionalų patyrimą to paties objekto pagavos-prasmės atžvilgiu, tačiau skiriasi realūs šio suvokimo turiniai – juslinių pojūčių kompleksai. Objektas *atrodo* skirtingai iš priekio ir iš nugaros, iš toli ir iš arti, ir t.t. Fenomenologiškai žvelgiant, tai, kad įsisąmoniname tą patį objektą iš šių įvairiausių pasireiškimų, nurodo, kad visos šios reprezentacijos turi savitą pagavos-charakterį ir pojūčius, susijusius su juo, bet, nors kiekviena iš jų ir pasižymi skirtingo realaus juslinio turinio pagava, šį juslinį turinį suvokia ta pačia prasme (Husserl 2004: 15-16). Identifikuojamas tas pats objektas,

pavyzdžiui, tas pats stalas. Ir tik šio identifikavimo pagalba yra įmanoma teigti, kad deskriptyviai skirtingi suvokimai yra to paties objekto suvokimai ir kintančių juslinių pojūčių tėkmėje išlieka to paties objekto suvokimo-prasmė (Husserl 2004: 16). Husserlis tvirtina, kad: „Tai nėra atsitiktinės fenomenologinės charakteristikos, bet esmingai susijusios su pamatine suvokimo esme.“ (ibid.)

Kita esminga skirtis, kuri atsiveria fenomenologinei suvokimo analizei, yra skirtis tarp adekvataus ir neadekvataus suvokimo bei imanentinio ir transcendojančio suvokimo. Kuomet kalbame apie realų suvokimo turinį ir jį tyrinėjame, tai numato, kad turime šio turinio suvokimą. Čia aptinkame suvokimo-būdą, kuris kol kas buvo paliktas nuošalyje; lyginant su „išoriniu suvokimu“ jis yra skirtingas. Išorinis suvokimas puikiai tinka, norint išryškinti skirtumą tarp to, kas patiriama (*Erlebtem*), ir to, kas išreiškiama (*Gemeintem*), tarp prezentuojančio ir prezentuojamo turinio (Husserl 2004: 19). Pavyzdžiui, jei fenomenologiškai analizuojame tokias vidines nuostatas, kaip tikėjimas, abejojimas, sprendimas ir t.t., temizuotas šis sąmonės momentas yra patiriamas kaip toks, koks yra iš tiesų, nepaisant to, kad nesama juslinių pojūčių kompleksų, kurie konkrečiai atitiktų patį tikėjimo ar kitą momentą sąmonėje. Toks suvokimas grynai deskriptyviai yra imanentinis. Tačiau kas šiame suvokime yra duota kaip realus, o kas – kaip intencionalus turinys? Turime prieiti prie išvados, kad realus sąmonės būvių, tokių kaip abejojimas, neigimas ir t.t., turinys duotas iš esmės laikinių šių patyrimų sintezių prezentacijoje. Abejimo patyrimo *trukmė* yra pagrindinė *realioji* šio patyrimo apibrėžtis. Intencionalus šios prezentacijos turinys, nepaisant neišbaigto stebėjimo, yra intenduojama abejojimo ar sprendimo, ar kt., prasmė. Griežtai šios prasmės identifikavimo požiūriu tokių imanentinių duočių prezentacija nesiskiria nuo eksternalių prezentacijų. Vis dėlto esminio skirtumo esama todėl, kad eksternalios prezentacijos turi būtiną sąryšį su juslinių pojūčių kompleksais, tuo tarpu imanentinei duoties prezentacijai jos trukmės metu įvykstantys jusliniai pojūčiai nėra esmingi, o yra visiškai atsitiktinai su ja susiję, ir todėl jie nėra apibrėžtis, būtinai reikalinga šių prezentacijų identifikavimui.

Husserlis tęsia:

„Terminologiškai darome skirtį tarp adekvačių suvokimų, kuriuose atsiveriantis turinys yra pats savimi, nėra niekas kitas, ir tarp neadekvačių, kuriuose padėtis ne tokia. Nedera šios skirties painioti su įprastu skirtumu tarp išorinio ir vidinio suvokimo. Išoriniai suvokimai yra išorinių daiktų suvokimai; vidiniai suvokimai arba savivokos yra suvokimai, kurie yra paremti savo paties Aš, jo dalimis, pusėmis, aktais ir t.t. Populiarios kalbos prasme tai galima išreikšti *aš-kūnas* ir *aš-siela*, dvasinė savastis.“ (Husserl 2004: 20)

Vis dėlto visi išoriniai suvokimai ir daugelis vidinių suvokimų, tiek, kiek jie yra „mano aš“ suvokimai yra paprasčiausia prasme duoti patirti vidujai, nors ir nurodo į vienokią ar kitokią išorybę. Todėl jie vadinami transcendojančiais suvokimais.

Toliau reikia įvesti skirtį tarp juslinių pojūčių suvokimų ir nejuslinių suvokimų, jei juslumo sąvoką imsime griežtai siaurąja prasme, apibrėžiamą tokiais turiniais kaip spalva ar lygumas, skonis, kvapas. Grynai juslumo požiūriu suvokimas atskleidžia sudėtingą ir nuostabiai detalų tarpusavy sąryšingų patyrimų tinklą. Pavyzdžiui, juslinio skonio suvokimo analizė atskleidžia, kad šis suvokimas skaidosi į detalesnius turinius, tokius, kaip rūgštumo suvokimas, saldumo suvokimas, trumpiau: kartumo, sūrumo, aštrumo, gailumo suvokimus, taip pat skoniu pajaučiame produkto šviežumą arba sugedimą, skystumą ar tirštumą, kietumą ir minkštumą, ir net (pavyzdžiui, tabako dūmų) dujinę būseną, skonio pojūtis kinta priklausomai nuo temperatūros. Šie suvokimai yra transcendojantys ta prasme, kad labai įtikinančiai nurodo į eksterنالų pasaulį ir jame esančias medžiagų kokybes. Ypatingai tai peršasi iš šių skonio patyrimo skirtumų – vieni dalykai yra kartūs, kiti aštrūs, sūrūs, nuodingi ir t.t., skonio suvokimų skirtumai be galo įtikinamai byloja apie cheminę skoniu juntamų dalykų sudėtį ir šios sudėties skirtumus. Kai kurių įmanomai skoniu juntamų dalykų cheminė sudėtis yra tokia ypatinga, kad vien jos paragavimas baigiasi mirtimi. Kyla intriguojantis klausimas, kaip įmanoma mirtinai nuodingų dalykų skonio suvokimo fenomenologija? Ar tai yra „uždraustoji“ fenomenologinių tyrinėjimų zona? Visi šie skonio pojūčio analizės momentai vis dėlto yra susiję su ego ašimi. Visuomet esama galimybės išreikšti: „aš ragauju, man rūgštu, per karšta, per

aštru ir t.t.“ Nuodingų dalykų skonio patyrimo baimė ir net griežtas sveiko proto draudimas, fenomenologiškai žvelgiant, greta galimo šio dalyko skonio patyrimo nurodo į ego tapatybės laikinumo suvokimą. Neabejotina, kad, pavyzdžiui, nuodingoji musmirė *amanita verna* turi skonį. Bet šios medžiagos jslumas taip smarkiai byloja apie jo svetimumą ir žalingumą mūsų kūnui (mūsų kūne nėra ir negali būti musmirėje esančios medžiagos), kad visiškai primygtinai peršasi transcenduojanti eksternalaus pasaulio ontologinio tikrumo išvada. Vien trumpa skonio jslumo analizė atveria neaprėpiamą suvokimą, žinių ir elgsenos santykių masyvą. Tuo tarpu pakanka vien užsiminti, kad, pavyzdžiui, aštrumas (kaip čili pipiro), jačiamas ne tik skoniu, bet ir lytėjimu, nes degina lūpas, idant pasirodytų įvairiausių sinestezių, juslių „bendradarbiavimo“ plotmė, kuri visą skonio suvokimo fenomenologinį paveikslą padaro iš tiesų neaprėpiamą. O ką jau kalbėti apie detalią visų jslumo formų ir jų tarpusavio santykių analizę. Husserlis turėjo suvokti, į kokias plačias lankas pateko, ir jį turėjo apimti išgąstinga nuostaba ir suvokimas, kad atvėrė tam tikrą *Pandoros skrynią*. Pasak jo paties, šiam jslinio turinio žanrui priklauso ne tik žmonių, bet ir gyvūnų jslės, tad ši idėja apima jslinį turinį labiausia bendra, universalia prasme (Husserl 2004: 21).

Apibendrinamas Husserlis teigia: „Galime judėti toliau nuo tokių patirčių prie aukčiausios rūšies: spalvos, garso, skonio ir t.t., pojūčiai yra skirtingos rūšies, bet jie visi turi fenomenologinį giminingumą.“ (Husserl 2004: 21) Jie visi yra žymimi jslinio turinio universalijos. Dabar galime atskirti visus jslinius suvokimus; visi suvokimai, kurie nepriklauso šiai klasei yra nejusliniai. Tiksliau reikia skirti: „grynai jslinius, grynai nejuslinius ir mišrius“ suvokimus (ibid.). Nejuslinių suvokimų prezentacijos aprašymą, kaip buvo parodyta, Husserlis pateikė *Loginiuose tyrinėjimuose*. Tuo tarpu čia Husserlis pabrėžia svarbų dalyką: „Turiu paminėti, kad jslinio suvokimo sąvoka, kurią tik ką natūraliai susidarėme, nėra identiška (nors ir jai neprieštarauja) tai pačiai kategorinio suvokimo sąvokai mano *Loginiuose tyrinėjimuose*. Čia duotos skirtys, kurios atitinka faktinę padėtį, tenais nėra atliktos.“ (Husserl 2004: 22) Tai padeda mums susigaudyti vis

sudėtingėjančioje suvokimo sampratoje ir išvelgti gaires, nurodančias į šiame darbe siekiamą dėmesio fenomeno aprašymą. „Jusliniai suvokimai tad yra charakterizuojami to, kad jų juslinis turinys funkcionuoja kaip prezentuojantis.“ (Husserl 2004: 24)

Husserlio mintis taip pat juda panašia linke, kurią atradome, kalbėdami apie išankstinę techninę dėmesio pažinimą sąmonėje, kad jis taip pat, kaip suvokimas yra duotas sąmonei patirti įdėmioje autorefleksijoje. Tai tikrosios suvokimo tapatybės paieška. Husserlis teigia: „Mes suprantame – kaip vienintelį teisingą – suvokimą, pareinantį iš visų sudedamųjų suvokimų (*zusammengesetzten Wahrnehmung*), esantį po šiuo sąryšingu suvokimu. Tad, pavyzdžiui, pojūčių-pagava (*Empfindungsgehalt*), pagavos-charakteris, kad ir yra esminiai suvokimo momentai, jie nėra pats suvokimas.“ (Husserl 2004: 63) Nors jau buvo aptarta, kad net ir paskirą suvokimą sudaro painus sudėtinių suvokimų tinklas, tačiau, anot Husserlio, suvokimas gali būti sudėtinis ir kitokia prasme. Suvokimas savo turinio požiūriu yra vienovė, identišką to paties dalyko suvokimas, tačiau, žvelgiant suvokimo trukmės – *laiko* – požiūriu, suvokimas fragmentuojasi. Vis dėlto vieningas suvokimas nėra tiesiog suvokimų suma, o yra vientisa, sulieta sąmoningo patyrimo plotmė, suldytas (*geschmolzener*) suvokimas (ibid.). Kitas suvokimo kompozicijos detalizavimo būdas – trunkančių suvokimo sintezių deskripcija, iškelianti tą patį objektą iš skirtingų pusių, įvairiose jo reprezentacijose ir reiškimosi suvokimuose (Husserl 2004: 63-64). Ši įvairovė ir jos vienijimas nurodo į laikinę suvokimo struktūrą, kurią Husserlis pažymi taip: „Suvokimai, sulieti į besitęsiančią visumą, suvokimo-fazės (*Wahrnehmungsphasen*) sudaro tuo pačiu metu vieną laikinę tąsą, kurioje kiekviena fazė turi konkrečią trukmę ir konkretų „laiką“, atsižvelgiant į nuolatinę kaitą.“ (Husserl 2004: 64) Tokia elementarioji, dalinė suvokimo sudedamoji vadintina paprastu suvokimu (išnašoje Husserlis patikslina – pasireiškimu (*Erscheinung*)) (ibid.). Tačiau teleologiškai iš dalių sulieta vienovė nurodo į ypatingą, sąmonei iš anksto pažiniamą bendrojo suvokimo tapatybę, kurią sąmonė atpažįsta kaip būdingą visoms sudėtinėms dalims, tačiau nesutampančia su nė viena iš jų atskirai, nei



su gryna dalių suma, tačiau kuri yra idealus suvokimo vienetas – tikroji reikšmė ir tikslas. Suvokimas suvokiamas kaip kažkas daugiau tiesioginėje jo vieningumo išvalgoje. Rūšinė, abstrakti suvokimo išvalga įvyksta tiesioginiame sugretinime autorefleksijos universalus referento savivokos su idealia suvokimo sąvokos žymima reikšme. Tas pat buvo matyti ir dėmesio atveju.

Kalbėjome apie gaires, kurias pasiūlo suvokimo analizė *Suvokime ir dėmesyje*. Taigi šios gairės pasirodo kaip dėmesingo ir nedėmesingo suvokimo skirtis. Dėmesingame suvokime ir nedėmesingame suvokime reali objekto prezentacija išlieka tokia pati, juslinis turinys save prezentuoja, juslinė objekto medžiaga yra galimai lygiai taip pat patiriama, bet skiriasi tai, *kokiu suvokimo-charakteriu pasižymi šis suvokimo aktas*. Skiriasi duoto objekto juslinių prezentacijų reikšmė pačia pamatiškiausia šio žodžio prasme. Neįsidėmėtos juslinės prezentacijos, nors yra suvokiamos, griežta šios skirties prasme yra mažiau reikšmingos. Tai užuomina į tai, kad dėmesingas ir nedėmesingas suvokimas pasiskirsto pagal reikšmės kategoriją. Tai, kas reikšminga, aplink save sutelkia sąmonės aktų virtines, reiškiasi kaip *aktyvioji*, tiesiogiai juslinę objekto duotį pagaunanti, sintezė. Tuo tarpu tai, kas neįsidėmėta, nereikšminga, plaukioja menkai apibrėžtoje *pasyvių* sintezių gelmėje (kurioje vis dar galima, kaip matysime, kalbėti apie intencionalumą ir intencionalius objektus). Ši aktyvumo-pasyvumo sintezių tėkmė išsitiesia kaip objekto stebėjimas, kreipiant dėmesį į įvairias jo savybes, profilius ir t.t. Kaip šias sintezes apibūdina Husserlis: „Kuomet suvokiame objektą, mūsų žvilgsnis slenka per jį tai tokiu, tai kitokiu konkrečiu rakursu, užtrunka ir, bet kuriuo atveju, visuomet teikia naujus pavienius-suvokimus (*Einzelwahrnehmungen*).“ (Husserl 2004: 43) Šis stebėjimas skleidžiasi kaip vis naujų objekto aspektų atradimo ir temizavimo pakopų raida, kurioje reikšmę įgyja vis nauji požymiai. Visus šiuos požymius, temizuotus anksčiau, temizuojamus dabar ir toliau temizuotinus, sieja intencionalus to paties objekto įsidėmėjimo aktas.

Dėmesys yra kategorinė suvokimo formos skirtis, kitaip tariant – dėmesys visą įmanomą ir galimą suvokimų įvairovę dalina į dvi esmingai

besiskiriančias suvokimo akto charakteristikas: temizuojantis suvokimas ir netemizuojantis suvokimas. Ši skirtis ypatinga, nes tik temizuodami galime atlikti visas kitas čia vardintas suvokimo skirtis, pavyzdžiui, skirti realų ir intencionalų suvokimo turinį. Iki tol, kol fenomenologinio žvilgsnio akirtyje nebuvo temizuotos šios skirtys, dalykai, kaip manytų Husserlis, skendėjo neaiškume ir buvo galimai painiojami tarpusavyje pažinimo teorijose (Husserl 2004: 22). Nepaisant menko jų pažinimo, šių skirčių žymimos suvokimo funkcijos savo darbą atliko ir iki fenomenologinio jų temizavimo. Vis dėlto matyti, kad dėmesio temizavimo ir to, kas nepatenka į temos sritį, skirtis ir fenomenologinė jos analizė yra esminga tiek bendrai suvokimo sampratai, tiek ir tiems tikslams, kuriuos Husserlis išsikėlė *Loginiuose tyrinėjimuose*.

Išbaigtos fenomenologinės suvokimo analizės apimtis yra neaprepiama ir neatitinka šio darbo tikslų. Siekiant dėmesio fenomeno išaiškinimo, tenka apsiriboti esminėmis čia išryškintomis fenomenologinėmis suvokimo apibrėžtimis.

### **3.3. Intencionalumo ir dėmesio santykis *Suvokime ir dėmesyje***

Husserlis pats pripažįsta, kad išsamių suvokimo analizių apimtis yra pernelyg plati: „Praeitoje paskaitoje – nors ir tik prabėgomis – pamatėme serijas žymiausių fenomenologinių skirtumų, kurie randami suvokimo sferoje. Nuodugnesnę šių skirčių ir jų praturtinimo naujomis studiją norime atidėti, [...]“ (Husserl 2004: 72-73) Bendriausia prasme kalbėti apie suvokimą galime, nurodydami į jo dalmenį kiekviename sąmonės akte ir į tai, kad suvokimas plačiausia prasme nesutampa su pavieniu sąmonės aktu, o veikia yra visų sąmonės aktų fonas, „užnugaris“. Merleau-Ponty teigia: „Suvokimas nėra pasaulio mokslas, tai net nėra aktas, tikslingas pozicijos užėmimas; tai yra fonas, iš kurio visi aktai iškyla ir kuris yra iš anksto jų numatomas.“ (Merleau-Ponty 2005: xi)

Skyrių *Apie dėmesį* Husserlis pradeda kalbėdamas apie skirtumą tarp pagavos (*Auffassung*) ir reikšmės (*Meinung*) teikimo, pažodžiui – *manymo*. Greta pagavos-charakterio ir pagavos-kokybės, turime mąstyti momentą, kuriame per identifikaciją suvokimas įgyja *reikšmę* ir objektas įgyja kokybinę apibrėžtį. Taigi Husserlis gręžiasi ir įdėmiai įsistebi į *reikšmės teikimo* arba *intendavimo* momentą. Kaip teigia Jamesas G. Hartas: „Reikšmės Husserliui yra tema, skirtingai nuo Freges, ne kaip semantinių, lingvistinių analizių rezultatas, bet kaip intencionalumo ar reikšmės teikimo aktai.“ (Hart 1989: 45)

Husserlio manymu, šiame momente konstituojama viskas, kas reprezentuoja objektyvumą, kas suvokiama objektyviai tiek, kiek tai apima vien tai, ką šis suvokimas reiškia (Husserl 2004: 68). Taigi: „Turime čia dar atskirti *idealius* suvokimo komponentus ir *realius* suvokimo komponentus.“ (Husserl 2004: 69) Suvokimas iš homogeniškų realių dalinių suvokimų, remdamasis idealios šių dalių vienovės įžvalga, steigia šio patyrimo reikšmę – suvokimas įgyja prasmę. Pasak Husserlio, sąvoka *reikšmės teikimas* (*Meinung*) arba *manymas* pati yra daugiareikšmė. Pavyzdžiui, vaško figūros atveju galime sakyti, kad *manome* ten esant žmogų, kuomet šiam realiam turiniui *teikiame reikšmę* A, arba, kad *manome* ten esant vaškinę figūrą, kuomet *teikiame reikšmę* B. Kartais reikšmės teikimas ar manymas yra suprantamas kaip sinonimas tikėjimui (*Glauben*), kartais – netiksliai nuomonei (δόξα). *Intencija*, pasak Husserlio, *intencionalus objektas mums sako „reikšmę“ – objektą, šio reikšmės teikimo prasme esantį santykyje su kitais, kartu duotais objektais* (Husserl 2004: 73). Luftas interpretuoja šį *Meinung*, kaip reiškiantį tą patį, ką anglų kalboje reiškia *to mean*, pavyzdžiui, „*I mean this one*“, ir sutampantį su parodymu pirštu (Luft 2017: 82). Matyti, kaip dėmesio tematika persikloja su okazionalių išraiškų reikšmės problematika.

Taigi objekto patyrimo reikšmė, kuriai yra priskirta ir bendrinė sąvoka, save primygtinai imponuoja, kaip reiškiančią būtent to ir būtent taip vadinamo objekto suvokimą. Taip konstituojasi tai, kas objektyvu, kas reprezentuoja objektyvumą. Husserlis, kaip atrodytų, teikia tokiam sąlyčiui su objektyvia tikrove *pirmenybę*. Kaip matysime vėliau, fenomenologinė pozicija, turint

omeny dėmesio problematiką, yra kur kas atidesnė objekto prezentacijos objektyvumo požiūriu, kuomet, pavyzdžiui, analizuojami suvokimo adekvatumo / neadekvatumo fenomenai. Vėliau šiame darbe nagrinėsime ir tai, kaip ir ar labai primygtinai suvokime peršasi prezentacijos objektyvumas suvokimo reikšmės atitikimo sąvokai požiūriu ir kokią esminę funkciją čia turi dėmesys. Iš pažiūros „logocentriškas“ Husserlio *pirmenybės* tokiam sąlyčiui su tikrove teikimas XX a. antroje pusėje tapo kritikos taikiniu ir buvo priskirtas prie esaties metafizikos. Tuo tarpu *Suvokime ir Dėmesyje* Husserlis kreipia tyrinėjimus dėmesio linkme ir ima kalbėti apie *pirmenybę* šiuose objektyviuose duočių santykiuose – pirmenybės sąrangą steigia bet koks paprasčiausias juslinis dėmesingas stebėjimas: „Aš vėl prisimenu pirmenybę santykių sampratoje, kur iš komplekso į priekį išskyla pirmasis santykis: vienas narys, kuris prieš tai komplekse buvo eiliniu nariu, bet po to tapo apibrėžtu, padaromas pagrindiniu nariu. [...] To paties objektyvumo pagrindu šie objektyvūs sąryšiai vyksta teikdami pirminę reikšmę pagrindiniam nariui.“ (Husserl 2004: 74) Taigi dar kartą pabrėžtina tai, kad dėmesio tema tapęs objektas įgyja *pirminę ir privilegijuotą reikšmę*. Šis jo reikšmingumas save imponuoja suvokimui ir tuoj pat peršasi suvokiamo dalyko sąvoka. Tačiau tai nereiškia, kad viskas, kas įgyja reikšmę ir yra intencionalus objektas, būtinai yra temizuota.

Toliau Husserlis analizuoja įvairius objektų tarpusavio santykius: objektų, esančių šalia, vienas ant kito, vienas po kitu ir t.t., raišką; taip pat objektų, esančių, pavyzdžiui, tokiuose santykiuose: rašiklis yra stalčiuje, obuolys noksta ant obels, kėdė yra po stalu ir t.t. Šie santykiai pasirodo ir kaip turintys reikšmę bei predikuojantys pagrindinius stebėjimo narius. Taip pat šių susiduriančių patyrimų ir suvokimų kontekste randame sintetines pagavas, pagal kurias pasirodo vienovė, faktinis dalykų vieningumas, sąryšingumas. Pasirodo, nors nėra nu-manomas (*gemeint*), nėra iš anksto intenduojamas (Husserl 2004: 77). Pavyzdžiui, mes intendavome patirti tik rašiklį, tačiau patyrėme rašiklį stalčiuje.

Čia prieiname klausimą, kuriuo nėra vieningos nuomonės šiandieniniuose fenomenologiniuose dėmesio tyrinėjimuose, konkrečiau, klausimą, kaip ankstyvasis Husserlis suprato intencionalumo (reikšmės teikimo) ir dėmesio santykį? *Suvokime ir dėmesyje* intencionalumas rodo kaip reikšmės teikimo aktas, kaip *Meinung* atpažįstantis intencionalų ir tapatų objektą (vaško figūra / žmogus). Net ir sąmoningai neintenduoju pašalinių objektų, šių objektų santykiai su pagrindine suvokimo tema prezentuoja šiuos objektus, kaip reikšmingas, predikuojančias pagrindinio stebėjimo objekto apibrėžtis (rašiklis stalčiuje). Taigi šie pašaliniai dalykai taip pat reiškiasi, turi reikšmę, ir yra atpažįstami, intencionalūs objektai. Vadinasi, net ir temiškai neįsidėmėti objektai yra intencionalūs. Tai yra esminis teminio dėmesio ir intencionalumo skirtumas, kuris matomas jau *Suvokime ir dėmesyje*, tačiau visišką apibrėžtumą įgis *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizėse*. Nedera pamiršti, kad nepaisant šių skirtumų, dėmesio ir intencionalumo funkcionavimas yra abipusiai sąryšingas ir persiklojantis. Pavyzdžiui, dėmesys pasyviai pagauna naujas, netikėtas patyrimų išiktis, kurios tuojau temizuojamos ir įreikšminamos bei tampa kitų intencionalių aktų traukos taškais. Iš kitos pusės, galime intenduoti, pavyzdžiui, vaškinės figūros reikšmę ir aktyviai dėmesį sutelkti į šią reikšmę rodančias patirtis.

Taigi Husserlis užduoda klausimą, vien kurio uždavimas parodo, kad ir ankstyvuojau laikotarpiu, jis skyrė dėmesį nuo reikšmės teikimo – intencionalumo: „Kuo siejasi šios reikšmės su pagava (*Auffassen*), su tikėjimu (*Glauben*) ir jo kokybinėmis sudedamosiomis dalimis, o kuo su dėmesiu? Ar visi šie žodžiai skirti tam pačiam dalykui, ar tai yra esmingai skirtingi fenomenai?“ (Husserl 2004: 79) Iki šiol jau pasirodė, kad intencija, kaip reikšmės teikimas arba manymas, ir pagava skiriasi: „Reikšmė akivaizdžiai yra niekas be ją grindžiančios pagavos: nėra *jokios reikšmės be to, kas reiškiamą (Gemeintes* – numanoma). [...] Viena ir ta pati objektyvė ir viena ir ta pati duota pagava, gali būti pagrindu įvairiausioms reikšmėms; [...]“ (Husserl 2004: 79-80) Ir, kita vertus, net ir nusigrėžus į gretimai duotus objektus, prieš tai stebėtas objektas, nors nebėra temizuojamas, reiškiasi ir yra intencionalus,

tačiau mes neturime jo suvokimo pilna temiška prasme, tai nebėra esminis dabartinio stebėjimo turinys. „Arba pagalvokime apie taip vadinamas „suvokimo aplinkybes“. Suvoktas daiktas niekuomet ten nėra vienas, mes visuomet jį pagauname tam tikroje erdvinėje orientacijoje viduryje konkrečios, aiškios aplinkos. Pavyzdžiui, lempa stovi ant stalo, tarp knygų, popieriaus ir kitų daiktų.“ (Husserl 2004: 80) Dalykų ir jų savybių bei raiškos būdų, duotų pagavoje, kitaip tariant, sąmonę pasiekiančios informacijos, visuomet yra daugiau, nei gali apimti suvokimas siaurąja šio žodžio prasme. Iš šios pusės sąmonė, negalėdama apimti visos įmanomos pagavos, yra priversta būti dėmesinga ir išskirti tik galimai reikšmingą patirties dalį. Tačiau pats šis atsiribojimas nurodo, kad potencialiai ir pasyviai pagaunama neapbrėpiama galybė patyrimų, kad užnugaryje veikia pasyvių sintezių tinklai, apibrėžiantys giliausią genetinį suvokimo lygmenį. Visi jie yra intencionalūs, kiek atpažįstami kaip apskritai galimi patirti, nors kol kas tai gali būti tik neapibrėžti „kažkokie“ objektai periferijoje. Tik po šios pirminės identifikacijos yra „nutariama“, kad jie nėra reikšmingi šiai konkrečiai dėmesio temizacijai. Todėl Husserlis teigia, kad pagava išsitiesia už suvokimo siaurąją prasme ribų (ibid.).

„Aplinka (*Hintergrund*) nuo pat pradžių yra objektyvi aplinka. Ji, kuomet žiūrime išskirtinai į vieną daiktą, mums nėra tiesiog vien beprasmių pojūčių chaosas.“ (ibid.) Pavyzdžiui, kuomet skaitome knygą, teigia Husserlis, skaitome išskirdami kiekvieną žodį, tačiau jis suvokiamas drauge su kitais žodžiais, su visa eilute ir pastraipa, ir visa tai interpretuojama kartu (Husserl 2004: 81). Jei dėmesys visiškai sutaptų su intencionalumu, tuomet neįsidėmėta patirtis būtų beprasmis, nes su *tema nesisiejantis*, „savyje užsidarusių“ reikšmių chaosas, tačiau taip nėra. Matyti aiškus pagrindas skirti intencionalumą nuo dėmesio. Turint omenyje tai, kokias subtilias ir kur kas sunkiau pastebimas skirtis Husserlis atlikinėja *Suvokime ir dėmesyje*, šioji skirtis Husserliui turėjo būti pakankamai akivaizdi. Todėl kritinė pozicija, esą ankstyvasis Husserlis neskyrė ar nepakankamai aiškiai skyrė dėmesį nuo intencionalumo (Depraz 2004; Dwyer 2007; Arvidson 2013), nors ir gali būti paremta kai kuriais Husserlio tekstų pasažais (pavyzdžiui, iš *Loginių*

*tyrinėjimų*), nėra adekvati ankstyvojo Husserlio nuostatoms ir tam, kokią jis suvokė esant tikrąją fenomenologinę dėmesio ir intencionalumo santykių padėtį. Be jau cituoto Bégout, pasak kurio, šių fenomenų atskyrimas buvo vienas pagrindinių Husserlio apsiimtų uždavinių nuo pat jo karjeros pradžios (Bégout 2007: 15), tam pritartų ir Nečijajevas: „Husserlio (ir ne tik Gurwitchiaus ir Merleau-Ponty) mintyje dėmesys demonstruoja svarbią apimties (*das Aufgehen*) savybę, kuri skiria dėmesį nuo intencionalaus patyrimo.“ (Нечаев 2012: 77)

Šioje vietoje prisimintina empiristinės abstrakcijos teorijos grindimas dėmesiu. Šie fenomenologiniai dėmesio aprašymai visiškai patikimai pakerta ekskliuzyvinio ir absoliutaus dėmesingumo prielaidą, kuria, kaip buvo matyti, remiasi šis empiristinis pagrindimas.

### **3.4. Dėmesio turinys ir objektas**

Čia Husserlis prieina dėmesio objekto išskyrimą, kuriuo susieja dėmesį su objektyvybe apskritai ir kuriuo mes pasinaudosime, siekdami apibrėžti paties dėmesio, kaip fenomenologinio tyrimo objekto objektiškumą.

„Akivaizdžiai, glaudus to, apie ką iki šiol kalbėjome, santykis yra santykis su kalba apie dėmesį. Tai, numanomai, yra gana daugiareikšmiška ir nėra lengva aiškiai ir tvariais terminais apibrėžti, kas čia yra susiję. [...] Aš turiu omenyje skirtumą tarp dėmesio *turinio* ir *objekto*, pavyzdžiui, įsidėmėto (*Bemerkens*) ir suvokto (*Wahrnehmens*). Pastarasis yra turinio santrumpa (*Abkürzung*) prezentuojamam turiniui, objektas, prezentuojantis objektą. Normali žodžio dėmesys prasmė dabar turi sąryšį su objektu, atitinkančiu suvokimą.“ (Husserl 2004: 86)

Įsidėmime jūros ošimą, paukščių giesmes, vakaro saulės raudonį ir t.t., tačiau šiame įsidėmėjime, mūsų tikslas nėra prezentuojantys jusliniai pojūčiai. Taip pat galime nukreipti dėmesį į subjektyvius patyrimus, į jausmą, kuris mus apėmęs, į tikslą, kuriuo esame užimti ir t.t. Šie patyrimai yra suvokimo objektai, nors ir nėra visiškai aišku, kad tai, kas atrodo objektyvu, iš tiesų pasirodo kaip tai, kas patiriama. Turinio ir objekto painiojimas čia yra labai

žalingas, nes per tai gauname du labai skirtingus santykius. Dėmesys yra kai kas skirtingo santykyje su vienu suvokiamu objektu (dėmesio objektas), jis yra objekto suvokimo ypatybė, greta aplinką atitinkančios objektų įvairovės, duodanti jam ypatingą pranašumą, pagal kurį jie iš suvoktinių tampa suvoktais objektais, kas yra, *eo ipso*, taip pat papildo susijusius turinius (ibid.).

„Bet šie santykiai su turiniais yra visiškai skirtingi, nei santykiai su objektais. Dėmesys kreipiamas tik į „intencionalius“ objektus. Kad ir koks gali būti patiriamas dėmesio charakteris, bet koku atveju, jis nėra kažkas, kas yra pririštas prie objektų ar nuo jų priklauso. Objektai galimai yra įsivaizdavimai, haliucinacijos, tai yra, nepaisant mūsų dėmesio, jie gali visiškai neegzistuoti. Iš kitos pusės, akivaizdu, kad tai, kas tampa dėmesio patirtimi yra realiai susiję su patiriamu suvokimo turiniu, čia taip pat nutinka realus ir ne tik intencionalus santykis.“ (Husserl 2004: 87)

Matyti, kaip Husserlis įvairiais rakursais braižo skirtis tarp dėmesio ir intencionalumo, dėmesys, nors ir yra nukreiptas į intencionalius objektus, turi reikalą su realiais santykiais su objektais. Dėmesiui duoti *realūs patyrimo turiniai*, pavyzdžiui, tokie kuriuos bendrai Husserlis vadina pozicionaliais pagavos charakterio bruožais. Šių skirčių pakanka dar kartą įrodyti, kad ankstyvasis Husserlis dar iki *Idėjų* skyrė dėmesį nuo intencionalumo, nors *Idėjose* teigė, kad dėmesys yra pamatinė intencionalumo rūšis (Husserl 1976: 215). Tam, kad tiksliai fiksuotume šį skirtumą, turime atriboti dėmesio turinį ir objektą (Husserl 2004: 87).

Atitinkamai, pats dėmesys, kaip fenomenologinio tyrimo siekiamas vieningas objektas yra intencionalus objektas, tačiau toks fenomenologiškai autoreflektyvus dėmesys taip pat turi reikalą ir su *realiais* paties dėmesio raiškos turiniais. Taigi fenomenologiniam aprašymui yra prieinamos *realios* dėmesio fenomeno apibrėžtys. Bet kuomet fenomenologiniame tyrime intenduojame šias realias dėmesio raiškas, ar vis dar turime reikalą su realiu turiniu, ar jau su intencionalių turiniu? Siekiant būti kuo arčiau realaus dėmesio fenomeno turinio, ir neišleisti jo iš akių idealios intenduojamos dėmesio reikšmės įtakoje, privalu laikytis kuo arčiau pavienių, laikinių dėmesio aktų analizių. Tai atliksime remdamiesi Husserlio *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizėmis* kitame skyriuje.



Čia toliau reikia pažymėti, kad viso dėmesio regiono neįmanoma aprėpti suvokimu. Pavyzdžiui, teigia Husserlis, dėmesys algebras objektams (kintamiesiems  $x$ ,  $y$ ,  $z$ , iracionaliems skaičiams  $\pi$  ir t.t.) ir algebras dalykų tarpusavio santykiams nereiškia, kad šie objektai suvokiami griežčiausia šio žodžio prasme, jog atpažįstama jų tapatybė ir reikšmė, ir visa kita, kas steigia pilno suvokimo vienovę. Tokie objektai nėra suvokiami objektai. Pasak Husserlio, integralas negali būti suvokiamas, nors integralu galima būti dėmesingai užimtam, atlikti operacijas ir t.t. Įmanoma yra suvokti mintis apie integralą, mintis, kurių turinys yra integralas, bet įsidėmėti šias mintis nėra tas pat, kas įsidėmėti integralą (ibid.).

Kitas pavyzdys, kurį pateikia Husserlis, yra apie skirtingų garsų tonų suvokimą: skirtumas ar atstumas tarp dviejų tonų gali būti įsidėmėtas arba nepastebėtas, tačiau to nepasakytume apie konceptualinį skirtumą; Husserlis prieina išvada, kad: „Yra aišku, kad šie įsidėmėjimai arba nepastebėjimai (*Übersehen*) esmingai skiriasi nuo suvokimo. Šiuo atveju, tai yra konceptualaus pažinimo aktai, kurie yra taip toli nuo intuityvaus ir tuo pat metu prezentuojančio pažinimo aktu, kad net nėra galimybės „parodyti“ šių konceptualių skirtumų konkrečiuose pavieniuose atvejuose.“ (Husserl 2004: 88) Kaip ir neįmanoma, pasak Husserlio, pavieniuose suvokimo siaurąja prasme atvejuose parodyti konceptualinio skirtumo tarp idealios raudonos *species* reikšmės ir idealios juodos *species* reikšmės. Kuomet rodome į pavienius atvejus, vis vien tiesiogiai nenurodome idealių reikšmių (ibid.). Nors intenduojame patyrimo šiuos daiktus, kaip idealias reikšmes vienoves, tiesiogiai jusliniame turinyje šių universalijų neįmanoma užčiuopti.

Taigi dėmesys turi tiek realų, tiek intencionalų turinį ir nebūtinai siejasi su objektu, kuris taip pat skiriasi nuo turinių; taip pat nebūtinai turi sietis su suvokimu, griežtąja šio žodžio prasme. Fenomenologiškai žvelgiant, galime kreipti dėmesį į nesuvokiamus dalykus, kaip, pavyzdžiui, matematikoje galime temizuoti iracionalius skaičius ar integralus, kurie ir yra iracionalūs dėl to, kad griežčiausia prasme yra nesuvokiami.

### 3.5. Įsidėmėta, nepastebėta ir neįsidėmėta: suvokimo laukas

Husserlis prieina skirties tarp dėmesingo ir nedėmesingo suvokimo, apie kurią jau kalbėjome, arba, jo paties žodžiais: „Įsidėmėto ir neįsidėmėto sferų atskyrimas. Suvokimo regos laukas (*Blickfeld*)“ (Husserl 2004: 88). Toliau ši Husserlio suvokimo regos lauko filosofema bus trumpinama į *suvokimo lauko* sąvoką. Čia paminėtina tai, kad šios Husserlio formuluotės ir čia vartojamos sąvokos nustato esmines gaires pagrindiniams fenomenologiniams dėmesio struktūros apibrėžimams iki pat šių dienų. Husserlio mokinys Gurwitschius išplėtoja *sąmonės lauko* aprašymus, kuriuose dėmesio temos ir ją supančios aplinkos samprata pasirodo kaip temos ir *teminio lauko* skirtis (Gurwitsch 2010: 311). Gurwitschius apibrėžia šių dimensijų santykius kaip organizaciją reikšmės požiūriu (ibid.: 331). Pasak Norkaus, tai yra vertingiausias ir originaliausias jo indėlis į fenomenologinę sąmonės sampratą (Norkus 1989: 89). Gurwitschiaus sąmonės *lauko* sampratą jo mokinys Arvidsonas siūlo versti į dėmesio *sferos* koncepciją (Arvidson 2006). Žinoma, šių Husserlio paskaitų Gurwitschius negirdėjo, nes tik 1905 metais emigravo iš Vilniaus. Tuo tarpu Arvidsono darbuose, bent kol kas, nerandame *Suvokimo ir dėmesio* analizės. Monografijoje *Dėmesio sfera: kontekstas ir riba* (2006) šis veikalas neįtrauktas į Husserlio dėmesio sampratos analizę. Vienintelį kartą jis mini šį Husserlio tekstą straipsnyje ir tik užsimena, kad šiame veikale Husserlis pateikia dėmesio aprašymą (Arvidson 2013: 201).

Taigi fenomenologiškai skiriame ne tik įsidėmėtą ir neįsidėmėtą sferas, bet ir ypatingą šiose sferose esančių duočių *aiškumo laipsnių* skirtumą. Tai, kas neįsidėmėta, yra duota gerokai mažiau aiškiai, apibrėžtai. Ir tai yra tuo sunkiau identifikuojama kaip intencionalus objektas, kuo toliau ar mažiau reikšmingai yra duotas šis neįsidėmėtas dalykas. Esama ribos, už kurios objektas negali būti identifikuotas ir telieka vien neapibrėžtai intencionalus, vis dar esantis intencionalių objektu tik pasyvios anticipacijos formoje, kaip galimai būsiąs identifikuotas.

Prie neįsidėmėtų dalykų taip pat priklauso ir tie dalykai, kurie buvo pastebėti, tačiau buvo suvokti, kaip kažkas kita nei jie patys (Husserl 2004: 89). Kita vertus, net ir adekvačiai įsidėmėtoje srityje esama sąlyginai nepastebėtų duočių, kaip naujų galimų objekto patyrimo rakursų ar tiesiog paslėptų savybių, kurios, nors yra jusliškai duotos, vis dar nėra sureikšmintos. Tai Husserlis pavadina nepastebėjimu (*Übersehen*), pažodžiui, pražiūrėjimu, kuris skiriasi nuo visiško neįsidėmėjimo tuo, kad savotiška savo atvertimi yra akivaizdus ir duotas temiška reikšmingoje plotmėje, nors ir yra nuslėptas nuo paviršutiniško *Übersehen*. Šią sritį Husserlis pavadina nepastebėta (*Unbemerkte*) ir atskiria ją nuo neįsidėmėtos (*Nicht-bemerkte*) srities. Pavyzdžiui, galime nepastebėti užsimaskavusio gyvūno, nors įdėmiai stebėjome kaip tik tą vietą, kurioje gyvūnas yra. Tiksliau, mes netgi regėjome gyvūno dalis, kailio lopinėlių, kokį nors vieną figūros kontūrą ir t.t., tačiau neatpažinome, kad ten elnias, nes elnio kailis ir jo plauko „raštas“, buvo susiliejęs su krūmokšnių „raštu“. Elniui sujudėjus, mes suvokiame, kad kaip tik įdėmiai stebėjome jo dalį, kailį ar kontūrą. Objektas buvo įsidėmėtoje srityje, tačiau nebuvo identifikuotas, buvo ne-pastebėtas. Tuo tarpu visiškai neįsidėmėti dalykai yra duoti kitokiu būdu, nei elnias šiame pavyzdyje, jie yra ne tik neįmanomi identifikuoti, bet ir apskritai neduoti net kaip pasyvios anticipacijos, tačiau yra „pasirengę“ būti suvokti. Pasak Husserlio, nors jų suvokimo galimybė čia ir dabar yra atskliaudžiama, šie dalykai nėra visiškai svetimi sąmonei, nes yra laisvai galimi būti suvokti. Čia turimas omenyje objektyvumas ne *explicite*, o *implicite* prasme. Tai, kas suvokiama objektyviai *explicite*, yra suvokiama tiesiogiai ir aktualiai kaip pilnas ir vientisas objektas taip, kaip suvokimas jį pagauna (Husserl 2004: 89).

Taigi greta nepastebėtos ir neįsidėmėtos sričių sąvokų, regime įsidėmėtos srities sąvoką. Kuomet fizinis objektas išeina į suvokimą *explicite*, jis yra stebimas tiesiogiai. Tačiau, nors ir juslinių pojūčių kompleksas, prezentuojantis objektą, yra juntamas ir pagaunamas, jis nėra suvokiamas siaurąja prasme, kaip pats objektas (Husserl 2004: 90). Grynai deskriptyviai, tiesiogiai suvokiamas objektas, nors yra prezentuojamas juslinės medžiagos, su

ja nesutampa. *Kartu su jusline medžiaga suvokiamas ir patiriamas abstrakčios šio objekto sąvokos įsisąmoninimas, kuomet intencija pakrypsta generalizacijos linkme* (ibid.). Intencija, aišku, pasinaudoja generalizuojančia dėmesio galia, kuri buvo apibrėžta *Loginiuose tyrinėjimuose*. Husserlio žodžiais:

„Visą galimą suvokti objektyvumą, kuri taip pagaunama konkrečiu laiku, bet kuri nėra nei *explicite*, nei *implicite* suvokiama, vadiname *nepastebėtu* suvokimo objektų fonu (*unbemerkten Hintergrund*) šiam individui ir šiam laiko taškui. Visą šią visumą, priklausančią šiam laikui ir paremtą duotomis juslinėmis medžiagomis, visą šią pagaunamą objektyvumą galime mąstyti kaip *momentinį* suvokimo lauką (*momentene Blickfeld*).“ (Husserl 2004: 91)

Išnašoje Husserlis paaiškina suvokimo lauko terminą: „Suvokimo laukas = matymo-laukas + klausos laukas ir t.t.“ (ibid.) Šį terminą jis perima iš Wilhelmo Wundto ir pritaiko savo reikmėms. Pasak Husserlio, Wundtas aiškiai neregė esminio skirtumo tarp sąmonės lauko ir dėmesio, tarsi įsidėmėti tampa psichiniai išgyvenimai, o ne objektai (ibid.). Husserlio manymu:

„*Įsidėmėto ir nepastebėto opozicija* turi būti imama kaip dar labiau prieštaringa, remiantis pateiktomis diskusijomis. Ji vyksta sferos, kuri suvokimo lauke yra griežtai apibrėžta (temizuota sritis *aut.*), viduje. Ji išsiskaido į objektyvumas, kurios suvokiamos *explicite* šiuo laiku ir kurios – ne. Pirmosios vadinamos įsidėmėtomis, pastarosios – nepastebėtomis. Toliau tai dalina suvokimo lauko objektyvumą į tokią, kuri *explicite* suvokiama, ir tokią, kuri nėra tokia. Pirmąją vadiname – turint omenyje tai, kas aktualiai suvokiama – pastebima, *žymia* (*merklich*), pastarąją – nepastebima, *nežymia* (*unmerklich*), [...]. Nepastebėta, tačiau tuo pat metu žymu, vadinasi pražiūrėjimu (*übersehen*) (galimai praklausymu (*überhört*)).“ (Husserl 2004: 92)

### 3.6. Aiškumo ir ryškumo santykiai su dėmesio temizacija

Taigi jau buvo užsiminta, kad dėmesio centre atsidūrusios duotys įgyja apibrėžtumą ir aiškumą. Šis aiškumas palaiapsniui blėsta, tolstant nuo teminio dėmesio centro į periferiją. Skirtinga aiškumo gradacija, atsižvelgiant į teminę dėmesio struktūrą, nurodo, kad reikia atskirti duoties *aiškumą* (*Klarheit*) nuo *ryškumo* (*Deutlichkeit*) ir, taip pat, nuo *žymumo* (*Merklichkeit*), kuris jau buvo

eksplikuotas. Pasak Husserlio: „Mes gan išreikštai skiriame: 1) Aiškumo skirtumus (*Klarheitunterschiede*), kuriuos priskiriame objektams; 2) tokius, kuriuos priskiriame juslių organų adaptacijai; 3) galiausiai tokius, kuriuos pasižymime ar įsidėmime psichinės veiklos prasme.“ (Husserl 2004: 93) Apie pirmuosius galima pasakyti, kad šie „vidiniai“ objektų saviraiškos skirtumai patys imponuoja save suvokimui, antrieji ir tretieji – nutinka, suvokimą vienaip ar kitaip atitraukiant nuo objekto. Kai kurie objektai taip imponuoja save suvokimui, kad, jei jie yra duoti suvokimo lauke, neįmanoma jų nepastebėti (ibid.). Taip pat tokio ryškumo įvykiai gali performuoti patį suvokimo lauką, iššaukti instinktyvią kinestetinę juslių kreipties ar, priešingai, juslių organų apsaugojimo reakciją. Turint omenyje, kad nėra sutrikęs juslumas (aklumo, kurtumo ir t.t., atvejai), ryški šviesa naktyje ar triukšmingas garsas tyloje imponuoja savo objektyvų raiškos skirtumą tokiu būdu, kad tai būtinai yra pastebima, nepaisant tiesioginių dėmesio interesų. Pavyzdžiui, sproginimas gali iššaukti instinktyvią kinestetinę reakciją, kuri turi didelę tikimybę pergalėti tiesioginius dėmesio interesus. Taip fenomenologiškai atrandamas yra savaiminis duočių ryškumas ir žymumas. Atsižvelgiant į tai, šie *žymumo*, pastebimumo skirtumai priklauso nuo dviejų sąlygų: nuo juslinių pojūčių turinio ir nuo šio turinio prezentuojančios funkcijos (Husserl 2004: 94).

Tačiau dera prisiminti, kad visi šie skirtumai yra žymumo, ryškumo skirtumai, kalbėjimas apie kuriuos nėra identiškas kalbai apie dėmesį. Vis dėlto dėmesys aiškiai yra susijęs su šiais ryškumo skirtumais, nes dalykų ryškumas pats save imponuoja būti įsidėmėtu. Kaip teigia Husserlis: „Būtent ši dėmesio priklausomybė nuo duoties ir nuo stimulų, kuriuos ji teikia, ypatybių, dalina žymumo ir pastebimumo sąlygas į dvi grupes: į tokias, kurios yra vien dėmesio sąlygomis, ir tokias, kurios yra pačiame dėmesyje.“ (Husserl 2004: 96)

Taigi trečiojo atvejo aiškumo skirtumai, kur aiškumas priklauso nuo konkrečių psichinės veiklos pobūdžių, o ypač – dėmesio, pasirodo kaip unikalūs. Čia dėmesys iškyla kaip psichinis aktyvumas, pasižymintis tam tikrais aiškumo skirtumais, tiksliau – dėmesį sąlygoja konkrečios naudingos ar žalingos pastebimumo sąlygos. Husserlio žodžiais: „Dėmesys juda žymiųjų

link. Jis, taip sakant, myli „aiškius ir ryškius“, tiksliau, lengvai pastebimus objektus, nors ir jis užsiima tuo, kam teikia pirmenybę, ne vien tik tuo, kas būtent yra lengvai pastebima.“ (Husserl 2004: 97) Arba kaip teigia Dorianas Cairnsas: „Dėmesys paprastai krypsta nuo vieno žymumo ne tik prie kitų, jo apimamų žymumų, bet ir prie kitų atskirų žymumų, su juo suporuotų pagal panašumą ir dėl to nusilpusių.“ (Cairns 2013: 192) Pavyzdžiui, nurodo Cairnsas, kuomet stebime veidą, dėmesys krypsta ne tik prie viso jo žymumo, bet ir prie atskirų jo bruožų – požymių (Cairns 2013: 193). Pavyzdžiui, akys ar nosis yra savaime žymu veide.

Kita vertus, pati dėmesio koncentracija, pasak Husserlio, leidžia kalbėti apie aiškų ir ryškų suvokimą ir šis aiškumas yra ypatinga dėmesio funkcija. Labai ryškus ir pastebimas objektas šia, dėmesio aiškumo prasme gali būti duotas kaip neaiškus, jei nėra temizuotas (Husserl 2004: 97). Tiesiogiai su dėmesio temizacija, o ne su paties objekto raiškos savybėmis ar juslių orientacija besisiejantis aiškumas yra tokio tipo suvokimo aiškumas, kuriam priešingas yra ne nepastebėjimo neaiškumas, ne neadekvačios juslių kreipties neaiškumas, o išsiblaškymo, distrakcijos neaiškumas. Nesunku įsivaizduoti pavyzdį, kuriame pasirodo, kad net ir kreipiant jusles tinkama linkme ir pačiam objektui esant aiškiam ir ryškiam, įmanomas suvokimo neaiškumas būtent dėl dėmesio išsiblaškymo. Tarkime, skaitome knygą ir staiga suvokiame, kad pastarąją pastraipą perskaitėme išsiblaškę, tad ji mums liko neaiški, nors galvoje ir „girdėjome“ skaitomus sakinius, bet neisigilinome į jų prasmę, nes dėmesys buvo nukrypęs kažkur kitur arba tiesiog išsiblaškęs. Taigi tiek juslių krypties, tiek paties objekto aiškumas buvo duotas, tačiau neaiškumas kilo dėl dėmesio išsiblaškymo.

Ši su dėmesiu susijusi aiškumo sfera, o tiksliau, jos ribos, Husserlio pavadinamos *dėmesio siaurumu* (*Enge*) (Husserl 2004: 98). Dėmesio sąlygojamas aiškumas yra ribojamas ne tik išsiblaškymo, bet ir dėmesio teminės apimties, t.y., kiek objektų įmanoma vienu metu įsidėmėti, bei įmanomos dėmesios koncentracijos trukmės. Trumpai trukęs, prabėgomis įvykęs įsidėmėjimas šia prasme teikia mažiau aiškumo, nei ilgas ir kruopštus

nagrinėjimas. Pavyzdžiui, kruopšti fenomenologinė analizė yra aiškesnė ir tikslesnė, nei paviršutiniška, skubota dalykų apžvalga.

Apie teminės apimties sąlygojamą aiškumą Husserlis nurodo: „Galimų įsidėmėti objektų, kuriuos įmanoma apimti dėmesiu vienu metu, kiekis yra labai ribotas („sąmonės ar dėmesio siaurumas“), bet šiose siaurose ribose, kuo daugiau jų yra, tuo labiau menksta jų aiškumas.“ (Husserl 2004: 98) Taigi kita dėmesio analizės atrama: dėmesys, mažomas šio, Husserlio minėto, sąmonės siaurumo atžvilgiu. Sąmonę pasiekiančios informacijos yra kur kas daugiau, nei aprėpia konkretus pavienis suvokimas; dėmesio siaurumas yra savybė, kuri tiesiogiai turi reikalą su šiuo informacijos pertekliumi. Ši dėmesio apibrėžtis, kuri yra tik viena iš daugelio, psichologijoje metaforiškai vadinta „butelio kakleliu“. Ji vaizdavo tai, kad iš didžiulio srauto informacijos, kuri pasiekia sąmonę bet kuriuo duotu metu, per dėmesio „kaklelį“ patenka tik reikšminga jos dalis. „Čia pirmiausia pažymėtina, kad objekto vienovei atitinka intymiai vieningas (*innig-einheitliches*) interesas, nuo kurio intensyvumo esmingai priklauso patiriamos prezentacijos apimtis.“ (Husserl 2004: 99) Taigi dėmesio intereso vieningumas atitinka intenduojamo objekto reikšmės vienovę. Pasak Marenos Wehrle: „Šis interesas negali būti redukuotas į teorinį interesą (kaip daro Stumpf), bet turi būti pirmapradiškai suvokiamas, kaip suvokimo interesas (Hua 38, p. 103). Tuo pat metu interesas nurodo į patį dėmesio aktą, kuris Husserlio apibrėžiamas – čia vartojant Stumpfo žodžius – kaip paties įsidėmėjimo akto malonumas (*Lust am Bemerken*) (Hua 38, p. 108).“ (Wehrle 2015: 46) Šiuo atžvilgiu dėmesys susiaurina stebėjimą – atriboja tik intenduojamo objekto vienovei atpažinti reikšmingą informaciją. Jei „butelio kaklelio“ įvaizdis būtų tikslus, jis vaizduotų šį kaklelį, kaip prisitaikantį prie unikalios kiekvieno objekto vienovės ir šią vienovę prezentuojančių duočių apimties. Tai būtų kaklelis, pro kurį vienodai tiksliai ir glaudžiai tilptų, taip sakant, tiek musė, tiek dramblys.

Būtent šis dėmesio siaurumas yra fenomenologiniu žvilgsniu regimas informacijos pertekliaus ir konkurencijos dėl dėmesio išteklių rodiklis net ir smulkiame sąmonės sintezių lygmenyje. Visų pirma, turime kartu su Husserliu

fiksuoti, kad dėmesys yra iš esmės *dalus* ir nuo šio dalijimosi apimčių priklauso suvokimo aiškumas ir ryškumas. Fenomenologinėje dėmesio teorijoje tai yra transcendentalinės sąmonės „*dėmesio ekonomika*“. Kaip teigia Luftas: „dėmesys turi intensyvumo laipsnius, varijuojančius nuo silpno pastebėjimo iki aktyvaus intereso.“ (Luft 2017: 84) Socialiniame informacijos visuomenės teorijų lygmenyje tai natūraliai atsikartoja, kaip dėmesio ekonomikos problema (Simon 1971; Wu, Huberman 2008, 2009). XXI amžiuje informacijos vartotoją pasiekia kur kas daugiau informacijos, nei įmanoma suvokti ir įsisavinti. Dėmesys, ir šiaip linkęs dalintis, yra priverstas dar labiau išsiblaškyti po daugybę trumpalaikių susidomėjimo momentų, kurie niekada nepasiekia dalyko esmės, neperžvelgia įdėmiau. Šitai informacijos visuomenės teoretikai diagnozuoja ADD (*Attention deficit disorder*) sindromą visai visuomenei ir pavadina informacijos visuomenę dėmesio deficito visuomene (*Attention deficit society*) (Loy 2008). Claudio Celis Bueno įžvalgiai kritikuoja dėmesio ekonomikos teoriją: apibrėždama dėmesį kaip *scarce-commodity* (stokojamą vertybę), ši teorija negali paaiškinti, kaip dėmesys tampa vertę kuriančiu veiksmu *in the first place* (Celis Bueno 2017: 17). Šią dėmesio specifiką siekia išskleisti fenomenologinė dėmesio samprata, žymėdama, kad „kognityviniame kapitalizme“ vertę turi ne tik intencionalus, valingas sąmonės nukreiptumas, bet ir responsyvus, afektuotas, realius suvokimo komponentus artikuliuojantis dėmesys.

Stebėjime, pereinant nuo vieno atskiro daikto stebėjimo prie kito, įvyksta *intereso pertrūkis*. Taip pat apie tokį pertrūkį galime kalbėti, kuomet į dėmesio teminę sritį patenka keletas ar daugybė ryškių objektų. Sąmonės siaurumas, pasak Husserlio, šiuose santykiuose reiškia suvokimo intensyvumo sumažėjimą, kuris nutinka dėl dėmesio fragmentacijos į kelis atskirus objektus tuo pat metu proporcingai jų kiekiui (ibid.). Dėmesio ekonomikos sąlygomis ši dėmesio fragmentacija yra paradoksaliai ir negatyviai komercializuojama: dėl pačios šios fragmentacijos (trumpalaikės) prigimties kyla jai priešingos minimalios dėmesio koncentracijos trukmės vertė, kuri šiandien atitinka vieną Google paieškos *click* ar vieną *peržiūrą* socialinėse medijose. Pasak Celis



Bueno: „dėmesys, kreipiamas tariamai nemokamos paieškos variklio vartotojų, iš tiesų generuoja pridėjamą vertę, kuri tuomet yra monetizuojama.“ (Celis Bueno 2017: 24)

Kitas momentas, kuri pastebi Husserlis yra tai, kad kuo labiau interesas sukonzentruojamas, tuo detaliau regimas dalykas ir *vice versa*, kuo labiau jis išskirstomas, tuo daugiau apima. Tad intereso intensyvumas priklauso ne vien nuo šio intereso apimties, bet ir nuo koncentracijos (ibid.). Jis priklauso nuo pastangų, nuo dėmesingo asmens uolumo išlaikyti smarkiai sukauptą dėmesį. Dėmesio ekonomika turėtų atsižvelgti į kokybinių skirtumą tarp intereso apimties ir koncentracijos, kuriame ir gimsta koncentruoto dėmesio vertė, nes pati ši koncentracija įreikšmina ir kaip pagrindinę šios suvokimo momento vertę iškelia dėmesio objektą.

Šiuos patyrimo detalumo ir apimties raiškos niuansus, pasak Husserlio, pastebime retrospektyvioje refleksijoje. Net ir tai, kas nepatenka į tiesioginį koncentracijos spindulį, vis vien reiškiasi, kaip pakankamai intensyviu interesu keliančios duotys, kurių patyrimas plėtojasi, kaip sintentiškai išsirikiavę daliniai-suvokimai. Žinoma, pirma dera atsižvelgti į tai, kas buvo sugriebta refleksijoje ar paskesniame daliniame-suvokime, o tuomet į tai, ką apeliuoja originalus suvokimas, ir tuo remiantis daryti skirtį tarp *pirminio* ir *antrinio suvokimo (manymo)* (Husserl 2004: 99-100). Anot Husserlio:

„Atsižvelgiant į deskriptyviai teisingą šių skirtumų versiją, taip pat reikia įsidėmėti, kad *antrinių* arba „pridėtinių“ suvokimų pavadinimas talpina dvejopą atskyrimą: / 1) viskas, kas priklauso prezentuotai objektyvybei. Jei tai yra pavienis objektas, tuomet į suvokimą iškyla jo dalių, pusių, apibrėžčių daugialypumas. Jei tai yra suvokimas, kuriame duotas santykis ar susijungimas, kiekis, serija, grandinė, sudėtinga santvarka ir t.t., tai, iš vienos pusės, iškyla susijusių narių daugis, iš kitos – pilnatvė kiekvienoje iš pavienių sąryšingų apibrėžčių. / 2) tai, kas priklauso skirtingoms, ne kartu-duotoms objektyvybėms, tai, kas nesidalina identiška reikšmės santykio vienove, kas nepatenka į vieną suvokimo aktą arba į vieną sintetinį suvokimo tėkmės momentą.“ (Husserl 2004: 100)

Objekto visumos ir dalių suvokimo bei šio ryšio priklausomybės nuo dėmesio teorinis išaiškinimas sukėlė didžiausią įtaką dėmesio moksliniam pažinimui turėjusias diskusijas, kurios išsiplėtojo gerokai plačiau, nei vien

fenomenologinio diskurso paliestose mokslo kryptyse. Pavyzdžiui, turime omenyje vieną žymiausių visų laikų empirinių dėmesio teorijų – Annes Treisman savybių integravimo (*feature-integration*) teoriją (Treisman et al. 1980). Treisman savo poziciją kelia asociacionistų ir Gestalt teoretikų ginčo kontekste, kaip šių pozicijų alternatyvą, vis tik artimą asociacionistų teorijoms:

„Kontroversija tarp analitinių ir sintetinių suvokimo teorijų prasidėjo prieš daugelį metų: asociacionistai tvirtino, kad sudėtingų visumų patyrimas yra paremtas elementarių pojūčių kombinacijomis, tuo tarpu Gestalt psichologai teigė, kad visuma eina pirmiau savo dalių, kad mes iš anksto užregistruojame vieningus objektus ir santykius ir tik vėliau, jei reikia, analizuojame šiuos objektus, skaidydami į jų sudedamąsias dalis ir savybes. Šis požiūris gajus ir dabar (pvz., Monahan ir Lockhead, 1977; Neisser, 1976). / Gestalt pažiūra tikrai konformuojasi su normalia subjektyvia patirtimi, tačiau įspūdžio betarpiškumas ir nukreiptumas negarantuoja, kad tai atspindi ankstyvąją informacijos apdorojimo nervų sistemoje būklę. Logiškai yra įmanoma, kad tampame sąmoningi tik galutinei sudėtingų ankstesnių operacijų sekmenų išvadai. [...] / Mes neseniai pasiūlėme naują dėmesio aprašymą, kuris laikosi požiūrio, kad savybės į suvokimą ateina pirmiau (Treisman, Sykes ir Gelade, 1977). Mūsų modelyje, kurį vadiname dėmesio kaip savybių-integracijos teorija, savybės yra užregistruojamos ankstyvoje fazėje automatiškai ir paraleliai per visą regos lauką, kol, tuo tarpu, objektai yra identifikuojami atskirai ir tik vėlyvoje fazėje, kuri reikalauja fokusuoto dėmesio.“ (Treisman 1980: 98)

Puikiai žinoma, kad Gestalt stovykai atstovavo Gurwitschius, kuris vedamas fenomenologinių nuostatų siekė, kad Gestalt pažiūra konformuotųsi ne šiaip su subjektyvia patirtimi, o su fenomenologiškai apibrėžta konstitutyvia įsidėmėjimo akto sąranga. Vis dėlto Gurwitschiaus pozicija taip pat gali būti kritikuojama fenomenologiškai, kaip teikianti pernelyg daug reikšmės visumai ir pamirštanti tai, kad kiekvieno objekto patyrimas laike yra neišbaigtas ir galimai atversiantis naujas, kokybiškai skirtingas patirtis. Kaip teigia Richardas M. Zaner:

„Aišku, didžioji dalis jo karjeros buvo priklausoma nuo jo ankstyvo darbo Gestalt psichologijoje. Neperdedant galima sakyti, kad daugelis jo vėlesnių raštų yra nuodugnus pačios „visumos“ (*Gestalt*) idėjos tyrinėjimas. Būtent tai regėdamas, aš atradau vieną esminių jo darbo kritikos būdų: kad, taip susitelkęs į „visumos“ idėją, jis niekada neįvertino, kad didžiąją dalimi mūsų patirtis nėra visiškai pilnų visumų patyrimas, o *neišbaigtumo* patyrimas.“ (Zaner 2010: xxxiv)

Kartu su Husserliu galėtume pasakyti, jog veikiau tai yra išbaigtumo, išpildymo lūkestis.

Kalbant apie Husserlio dėmesio sampratą, kurios pasigedo Natalie Depraz (2004), būtent šiuose *Suvokimo ir dėmesio* skyriuose Husserlis fenomenologiškai tyrinėja dėmesį, kaip centrinę, pagrindinę temą, apibrėždamas tiek tai, kaip dėmesys yra patiriamas, tiek ir tai, kiek jis yra pasirengimas patirti. Tuo tarpu, anot Depraz:

„Vis dėlto dėmesingas patyrimas niekada nebuvo detaliau svarstytas Husserlio, nei kaip centrinė fenomenologinė tema, nei *a fortiori*, kaip nepriklausomas ir tinkamas metodas, kuris galėtų atverti tikslų mūsų kaip subjektų vidinio psichinio gyvenimo tyrinėjimą. Dėmesys lieka fone arba tik antraeiliskai yra prijungiamas prie kitų pagrindinių fenomenologinių analizių [...], ir jokių atveju nepasiekia redukcijos kaip metodo orumo (*dignity*).“ (Depraz 2004: 6)

Turint omenyje tokių skirčių kaip aiškumas, žymumas, pastebimumas ir to, kas nepastebėta bei neįsidėmėta, subtilumą, aiškumo skalę pagal dėmesio dalijimąsi ir kitas Husserlio dėmesio deskripcijas, *Suvokimo ir dėmesio* analizės atrodo pakankamai detalios ir orios.

### **3.7. Suvokimo laukas: dėmesio ir objektyvybės sąryšis bei realus dėmesio turinys**

Kaip jau buvo matyti, reikšmės teikimo akte aptinkama pirmenybės teminė struktūra, kuri išrikiuoja patiriamus objektus ar įvykius pagal pagrindinei temai reikšmingų sąryškingumą tinklus. Čia fenomenologija ima kalbėti apie *suvokimo lauką*. Bet kaip jau buvo parodyta, suvokimo laukas atsiveria ne vien kaip jusliškai duoti objektai jame, bet kartu ir kaip perspektyva, iš kurios šio lauko raiška turi savo unikalų pagavos charakterį, būdingą tik šiai vienai kūno padėties perspektyvai ir tik šiam paros metui ir t.t. Šio pagavos charakterio unikalumas taip pat nurodo ir į kitus galimus to paties objekto suvokimo pobūdžius, ir kitokius įmanomus įreikšminimo rakursus bei į tai, kokiais sąryšingais ir objektyviais santykiais šio suvokimo objektas siejasi

su kitais objektais. Vienaip ar kitaip visa tai yra *duota* suvokimo lauke; šio lauko aprėptyje skleidžiasi visi tiesioginiai ir netiesioginiai objektyvumo aspektai. Tuo tarpu platesni reikšmių tinklai visuomet netiesiogiai, bet išreikštai nurodo į pasaulį, kaip plačiausią visų patyrimo rakursų galimybių horizontą. Taigi suvokimo laukas turi *eksternalią*, su objektyviais dalykų tarpusavio santykiais besisiejantią ir realius juslinius turinius teikiančią pusę (šioje pusėje yra ryškumas, žymumas), ir *internalią* pusę, kuri yra susijusi su reikšmės teikimu ir teminės organizacijos pirmenybe, kurioje skleidžiasi intencionalus patyrimo turinys (šioje pusėje yra aiškumas, priklausomas nuo dėmesio temizacijos).

Taigi suvokimo lauke yra duoti objektai ir objektyvūs jų sąryšiai, išsirikiuojantys pirmiausia pagal teminę dėmesio struktūrą. Suvokimo lauke taip pat atveriami ir galimi kiti įvairūs šių dalykų sureikšminimo rakursai. Pasak Husserlio, dėmesys krypsta savaime prie to, kas ryšku. Tačiau matyti, kad šiame spontaniškume pasislepia pats temizacijos aktas – intenduojami yra objektai, o ne objektų temizavimo aktai ar juslinių, objektus prezentuojančių pojūčių kompleksai. Įprastu atveju patys dėmesio temizacijos aktai nėra tokie žymūs ar ryškūs, kad užgožtų temizuojamų objektų raišką. Kasdieniame sąlytyje su daiktais jie savęs primygtinai neimponuoja suvokimui, priešingai, nei, pavyzdžiui, ryški šviesa naktį. Dėmesio aktų objektiškumo išryškinimas reikalauja specialios fenomenologinės reflektyvios pastangos, bet tai nereiškia, kad jie egzistuoja vien tik kaip mąstoma būtis. Taigi suvokimo lauke intenduojami objektai pasirodo kaip atpažįstami objektai, o „vidinės“ jų atpažinimo sąlygos tuo tarpu pasislepia. Todėl dabar turime klausti, kaip suvokimo lauke objektyviai pasirodo pačios šios sąlygos ir, visų pirma, dėmesio temizacija? Ką objektyvaus turime omenyje, kuomet kalbame apie dėmesį ir dėmesio aktą? Juk sutiksime, kad kuomet kalbame apie dėmesį, kalbame apie kažką realaus ir visiškai įmanomo sutikti ir stebėti kasdieniškiausioje tikrovėje; dėmesys nėra kokia nors fantastinė būtybė (kentauras, chimera) ar fantastinė proto galia (telepatija, telekinezė), kuri, nors ir turi mąstomą būtį, nėra sutinkama tikrovėje.

Čia pasinaudosime egzistencinės fenomenologijos kontekstu, visų pirma – Martino Heideggerio įžvalga apie fenomenologijai tenkančią dvejoją fenomeno atverties sampratą, o paskui – Arvydo Šliogerio filotopinės daikto akistatos išsklaida. Heideggeris nurodo esmingą fenomenologijos kaip fenomenų arba reiškinių reikimosi sąmonei mokslo ypatybę: fenomeno arba reiškinio sąvoka tradicijoje buvo vartojama dvejopa reikšme: (1) kaip tai, kas besireikšdamas pasirodo tuo, kas yra, ir (2) kaip tai, kas savo pasirodymu leidžiasi pažįstamas, bet paslepia tai, kas pats yra (Heidegger 1977: 30). Taigi fenomenologija turi ne tik apibrėžti reiškinio reikimosi konstituciją, bet ir reiškinio, kuris savo pasirodymu nuslepia savo esminę reikšmę, konstituciją. Husserlis panašiai yra teigęs, vertindamas „*Loginių tyrinėjimų*“ tikslus, kad fenomenologijos tikslas yra iškelti į šviesą tai, kas mąstymo veiksmo lieka nuslėpta nuo mąstytojo (Husserl 1977: 102). Turime apmąstyti dėmesį, atsižvelgiant ir į tai, kas esmingo yra nuslepia jai saviraiškos pasirodyme.

Dabar leiskimės į kritinį ekskursą tam, kad dėmesio objektiškumas pasirodytų nenuslėptame savo pavidale ir dar kartą išryškėtų koreliacija tarp dėmesio sąvokos ir dėmesio akto, bei išaiškėtų, kaip suvokimo laukas yra determinuojamas temizacijos. Vėliau nagrinėsime, kas dėmesyje slepia savo reiškimąsi.

Kaip teigė Husserlis, generalizuojanti intencija intenciuoja skirtingai, nei individualizuojanti intencija, tai yra – universalūs objektai suvokiami skirtinguose aktuose, nei individualūs daiktai. Kuomet kalbame apie dėmesio fenomeną, kas šiam fenomenologiniam suvokimui pasirodo, o kas nuslepia savo konstituciją? Kitaip tariant, klausiamo, kas dėmesio objektiškume yra *realu* – „daiktiška“, būtiška, o kas – tik mąstoma kaip universali reikšmė; ir kas slypi anapus tiesioginių dėmesio fenomeno prezentacijų, pavyzdžiui, kaip dėmesio akto laikiškumą apibrėžianti riba – pertrūkis ir akto pabaiga? Husserliui tai yra klausimas apie realų ir intencionalų dėmesio turinį ir šių turinių santykį su fenomenalia laiko sąmone. Kuomet fenomenologiškai reflektuojame dėmesį, *realų* šio suvokimo turinį atitinka laikinės dėmesio akto trukmės sintezės, o intencionalų – į idealią tapatybę nukreiptą turinį –

universalus dėmesio sąvokos referentas. Kad fenomenologijos akiratyje aiškiai išryškėtų čia slypinti problema, reikia atsitraukti toliau nuo Husserlio ir palyginti šį dėmesio objektiškumo klausimą su Arvydo Šliogerio juslinio daiktiškumo bei mąstymo srities objektiškumo skirties samprata *Būtyje ir pasaulyje*. Šliogeris teigia:

„Aišku viena: nei grynajame mąstyme, nei sąmonėje, nei subjekte, nei apskritai grynojoje vidujybėje negalima rasti būties kriterijų. Paties mąstymo požiūriu neįmanoma pasakyti, ar tai, ką aš mąstau, yra būtis, ar tarsi-būtis, nes juk viskas, ką aš mąstau, net ir chimeros ir fantasmagorijos, net kentaurai ir apskriti kvadratai nėra visiškai nebūtis; maža to, tam tikra prasme aš galiu sakyti, kad nebūtis taip pat turi būti kaip ir idėja ar vaizdinys; jeigu galiu mąstyti nebūtį, – o aš iš tikrųjų tai galiu padaryti, – vadinasi, nebūtis yra intencionalinis objektas, nors ir neturintis jokių atitikmenų nei vadinamojoje tikrovėje, nei galimybėje. Šiuo požiūriu būtį turi visa tai, kas mąstoma arba gali būti mąstoma. Tačiau aišku, kad tokio tipo būtis yra tik mąstoma būtis arba mąstymo būtis. Ar mes galime pasitenkinti tokia būties samprata, ar galime būtį tapatinti su mąstymu? Ar tokiu atveju neprarastų prasmės pamatinės Vakarų filosofijos kategorijos – būtis ir mąstymas, – ženklusios ontologiškai skirtingus dalykus? Parmenidui būties ir mąstymo tapatybė, matyt, reiškė tai, kad mąstyti galima tik būtį, tačiau būtis nebuvo ištirpdyta mąstymo būtyje, o priešingai, mąstymas buvo įkreiptas į būtį anapus mąstymo; graikui mąstymas buvo įkreiptas į šiapus-horizontiškuosius būties fenomenus. Transcendentu filosofams būtis sutapo su transcendentu, o kadangi transcendentas neatsiveria niekaip kitaip, kaip tik transcenduojančiam mąstymui, kaip jam imanentiškas intencionalus objektas, transcendentu būtis sutampa su paties mąstymo būtimi arba tik mąstoma būtimi. Kaip tik todėl transcendentu ir pseudotranscendentu filosofija prarado būties kriterijus ir užmiršo, kas yra būtis ir kur ji yra.“ (Šliogeris 2006: 24-25)

Heideggeriui *Dasein* nukreiptumas į pasaulį reiškia fenomenologiškai pamatiškiausią jo kasdienybės apibrėžtį – rūpestį, kuris reiškiasi, visų pirma, parankiškumo santykiu su šiapus horizonto esančiais daiktais. Kaip teigia Heideggeris: „Kadangi Būtis pasaulyje iš esmės priklauso *Dasein*, jo Būtis, nukreipta pasauliui, iš esmės yra rūpestis.“ (Heidegger 1977: 84)

Pasak Šliogerio, pasaulis kaip toks niekada negali tapti ribotos būtybės, žmogaus, patirties objektu, todėl jis gali būti duotas tik kaip intencionalus objektas. Todėl pasaulis turi ne daugiau būties, nei kentauras arba apskritas kvadratas, o postulodami pasaulio būtį neįveikiame grynosios vidujybės imanensijos (Šliogeris 2006: 25-26).

Manytina, kad jau ankstyvasis Husserlis būtų galėjęs paklausti: o kaip dėmesys? Ar dėmesys turi ne daugiau būties nei apskritas kvadratas? Juk, bent iš pažiūros, tai imanentiškai duotas intencionalus objektas. Kaip mano Šliogeris: „Vienintelė išeitis – įveikti gryniosios vidujybės arba *cogito* imanenciją ir atsiverti tam, kas jau nėra tik mąstymas ar tik mąstoma būtis, kas nėra tik kogitacija. Tokia būtis anapus mąstymo (kuri taip pat gali būti mąstoma) yra daiktai, stovintys mirtingojo egzistencinės patirties akiratyje, t.y. ontaiškai akivaizdūs ir ontaiškai individualūs daiktai.“ (Šliogeris 2006: 26) Dar kartą prisiminkime, ką Husserlis kalbėjo apie generalizuojančių ir individualizuojančių intencijų skirtumą ir realaus bei intencionalaus turinio skirtį, ir šiame kontekste iškils klausimas Šliogeriui. Juk realaus juslinio turinio buvimas, skirtingai nuo intencionalaus, kaip tik ir reiškia imanenciją peržengiantį atsivėrimą realiai daikto, įvykio ar akto saviraiškai. Pati pirminė fenomenologijos pastanga, kaip teigė Husserlis, buvo atskleisti nuo kasdienio, praktiškai į daiktus orientuoto mąstymo paslėptus laikinius reikšmės teikimo aktus, kurie atveria *realų* sąmonės gyvenimą, tiesiogiai susijusį su realiais juslinės patirties turiniais. Dar kiek pasekime Šliogeriui ir tuomet išryškinsime, kaip dėmesio objektiškumo klausimas čia tampa argumentu Husserlio naudai. Šliogeris tęsia:

„Egzistencinės patirties laukas sutampa su juslinės patirties lauku, tačiau ne kiekviena juslinė patirtis yra ir egzistencinė. Jeigu juslinės patirties daiktai mirtingajam atsiveria savo esmės, t.y. mąstomybės, objektiškumo arba transcendentiška puse, tokia patirtis žmogų vėl bloškia į transcenduojantį mąstymą, mirtingasis ontologiškai apleidžia būti anapus gryniosios vidujybės ir sugrįžta į idėjų bei kitų transcendentalijų stichiją. Tokią juslinę patirtį galima pavadinti pasauliška transcendentaline, o jos erdvę – čia-pasauliu. Tik tada ir ten, kada juslinės patirties daiktų ontinė konkretybė papildoma ontofiline intencija į **šio** daikto savyje-stovėseną, juslinė patirtis virsta egzistencine, o jusliškai akivaizdūs daiktai atsiveria kaip būties fenomenai, arba daiktai, turintys būti. Tokią vienintelę vietą, kurioje mirtingajam atsiveria būtis, aš vadinu vietove šiapus ontaiškai ontofilinio horizonto.“ (ibid.)

Šiai pozicijai užduotinas klausimas: o kaip tuomet duotas dėmesys? Ar taip pat ramiai galėtume teigti, kad dėmesys atsiveria tik mąstoma, sąvokos žymima savo esme, ir sugrąžina mąstytoją į grynąją imanenciją? Visų pirma,

ką reiškia Šliogerio vartojama juslinio patirties lauko sąvoka? Ar tai nėra suvokimo struktūra, steigiamą spontaniškos ar valingos dėmesio temizacijos pagrindu? Tuo jau įsitikinome analizuodami *Suvokimą ir dėmesį*. Ar įmanoma be dėmesio temizacijos gauti ontinę juslinio daikto konkretybę ir papildyti ją ontofiline intencija, tam, kad būtų galima regėti daikto būties atsivėrimą? Ar nereikšmingi stebėjimui daiktai, esantys suvokimo paribiuose, gali būti apibrėžti, kaip patyrimui atveriantys tikrąją savo būtį, nors jų patyrimas iš viso vargiai juos identifikuoja? Kita vertus, Šliogeris tarsi pamiršta, kad esama suvokimo objektų, kaip pavyzdžiui, autorefleksijos šerdies – dėmesio, kurių objektiškas realumas reiškiasi ne jusliška arba ne vien jusliška (nors sąlygoja juslumą), o trukmės sintezių vienovėje, kuri vis tik įvyksta realiame čia ir dabar, šiapus ontofilinio horizonto. Taip, dėmesys gali būti mąstomas universalios jį žyminčios sąvokos atžvilgiu, būti duotas kaip mąstymo būtis ar būtis-mąstyme. Bet Šliogeris tarsi pražiūri tai, kad laikinio dėmesio akto vieneta, ypač realų šios raiškos sintezių turinį, galime stebėti su visiškai adekvačia ontofiline intencija; adekvačia juslinio **šio** daikto patyrimui, kaip **šio** dėmesio akto stebėjimą. Ir tuomet pasirodo, kad šis dėmesio aktas steigia juslinio lauko organizaciją – įkreiptumą, kuris sudaro sąlygas ontofilinei intencijai atverti juslinio daikto būtį. Pati fenomenologijos pastanga užčiuopti pavienius laikinius suvokimo bei dėmesio aktus ir konstitutyvias jų struktūras nurodo, kad siekiama aiškiai skirti ir įdėmiai išnagrinėti idealius, intencionalius, mąstymui prieinamus reikšmių vienetus bei su jais koreliuojančius pavienius, laikinius suvokimo ar dėmesio aktus. Šie laikiniai aktai grynai abstraktaus sąvokinio mąstymo požiūriu yra tokie patys pavieniai objektai, kuriuos žymi bendrosios sąvokos; pavyzdžiui, dėmesio sąvoka žymi bendrybę, priskiriamą pavieniams dėmesio aktams, lygiai kaip medžio sąvoka priskiriama pavieniams medžiams. Tad Šliogerio ontofilinis *matymas* arba filotopinė žiūra tarsi atsisako stebėti egzistencines pačios sąmonės laikinio objektiškumo apibrėžtis, kurios sąlygoja juslinio lauko raišką, tam, kad pirmenybę teiktų jusliniam laukui ir daiktams, duotiems jame. Bet ką reiškia stebėjime ar suvokime teikti pirmenybę? Be suvokimo lauko organizacijos



steigties pavienėje laikinėje temizacijoje analizės neįmanoma paaiškinti, kodėl reikšminiai šio lauko santykiai pagal stebimo daikto pirmenybę susiklostė, kaip teikiantys būtent tokią **šitų** atsiveriančių daiktų būties pagavą. Šliogeriskas priešiškus imanencijai verčia pražiūrėti egzistencines šios imanencijos apibrėžtis (pavyzdžiui, dėmesį), kurios fundamentaliai koreliuoja su juslinių daiktų pagava ir lygiai taip pat kaip laikini būties įvykiai nusipelno savo vietos „meilės lauke“. Juk fenomenologijos prasiveržimas jau nuo *Loginių tyrinėjimų* demonstravo, kad įmanoma atsiverti tam, kas nėra vien mažtoma imanencija. Dabar dar kartą paryškinome tai, kad atsiverti tam, kas yra anapus grynosios imanencijos, įmanoma ne tik filotopiškai, bet ir reflektuojant imanentiškų, tačiau laikinę struktūrą turinčių, realių sąmonės ir dėmesio aktų egzistenciją. Šiuo požiūriu jie turi tiek pat būties, kiek ir upėtakiai Gėlos upelyje. Tik skirtumas toks, kad dėmesio aktų būtis taip pat yra ir imanentiškai pažinti tokia prasme, kokia negali būti pažinti jusliniai daiktai. Dėmesio aktas gali būti pažintas „iš vidaus“, kaip paties reflektivaus dėmesio tapatybė, kuri atitinka abstrakčią dėmesio sąvoką. Ir, priešingai, nei manytų Šliogeris, šis dėmesio pažinimas nesunaikina laikinio dėmesio akto gyvybingumo, o į šį gyvybingumą įneša naujos galios.

### **3.8. Grynasis teorinis interesas: intencionalus ir realus dėmesio turinys**

Taigi šioje kritinėje diskusijoje išryškėjo ne tik tai, kad dėmesys turi reikalą su realiais juslumo turiniais, bet ir tai, kad pats dėmesys prezentuoja realius savo raiškos turinius pirmiausia laikinių sintezių pavidalu. Šios sintezės yra realus dėmesio aktų turinys, kuris koreliuoja su idealia intenduojama dėmesio reikšme. Taigi čia buvo bandoma parodyti tai, kas dėmesio saviraiškoje galimai yra prieinama fenomenologiniam aprašymui kaip ir tai, kas nenuslepia savo realaus tikroviškumo, savo autentiškos egzistencijos *čia ir dabar*.

Vis dėlto ši diskusija tik išryškina fenomenologinę problemą, susijusią su dėmesio objektiškumu: kas realiame dėmesio fenomeno reiškime atskleidžia tikrąją savo konstituciją, o kas savo pasirodymu nuslepia tai, kas esąs? Kitaip tariant, *ar, intenduodami realius dėmesio turinius kaip fenomenologinių tyrimų objektą, vis dar turime reikalą su realiais turiniais?* Jei imame tirti realų laikinį dėmesio aktą ir šio akto prezentuojamą realų paties dėmesio fenomeno raiškos turinį, šiame laikiškume „pozityviai“ prezentuojasi dėmesio akto trukmė – dėmesio gyvavimas. Ši trukmė pati savaime niekuo nesislepia ir jos stebėjimas gali būti lydimas visavertės individualizuojančios intencijos bei nenuvilti į abstrakčios dėmesio sąvokos reikšmės mąstymą. Tačiau ši „pozityviai“ duota laikinė dėmesio akto trukmė slepia „negatyviai“ besireiškiantį šios trukmės *pertrūkio* momentą, kurio išskleidimas pareikalautų ne tik dėmesio akto analizės laikinių sintezių požiūriu, bet ir šio laikiškumo ribų – pradžios, pertrūkio ir pabaigos struktūrų išryškavimo. Dabar svarbu pabrėžti tai, kad dėmesio akto trukmės *pertrūkio* ir teminės koncentracijos *atstatymo* momentų persiliejimas nurodo, kad įvyksta trumpalaikis realaus ir intencionalaus dėmesio turinių išsiskyrimas. Šis pertrūkis santykiauja tiek su realiu, tiek su intencionalių dėmesio turiniu. Tai yra tai, kas negatyviai prezentuojasi, pasirodo pasislėpdamas, fenomenologinėje akistatoje su dėmesio fenomenu. Dėmesio pertrūkio konstitucija turėtų patenkinti heidegerišką reikalavimą dėmesio fenomeno atverties fenomenologijai.

Tačiau prieš tai būtina aiškiai apibrėžti intencionalų dėmesio suvokimo turinį: tai, ką intenduojame stebėjimą kreipdami reflektoriai – paties dėmesio link. Tai jau pavadiname *grynuoju teoriniu interesu*, kurį, teigėme, apibrėžia *ideali dėmesio reikšmės tapatybė*. Dabar matyti, kad tai būtina buvo padaryti dar iki laikinių dėmesio aktų sintezių analizių, nes jose, kalbėdami apie dėmesio pertrūkį, turėsime omenyje šią idealią dėmesio tapatybę, kaip *ašį*, kurios pagalba, pertrūkęs dėmesio aktas atstatomas, kaip *tas pats* dėmesio aktas, nepaisant pertrūkio. Pertrūkis nurodo į trumpalaikę realios dėmesio temizacijos trukmės ir realių dėmesio turinių nebūtį (*netektį*), tačiau taip pat

prezentuoja ir išliekančią intencionalaus turinio vienovę, intencionalaus objekto pagavos prasmę.

Husserlis imasi intencionalaus ir universalaus dėmesio turinio, universalios jo prasmės išsklaidos uždavinio *Suvokime ir dėmesyje*, skyriuose apie dėmesio objektą, turinį bei *teorinį interesą*. Pasak Vytauto Pivorius: „E. Husserlis detalai aprašo įvairius natūralaus, prasmę kuriančio supratumo tipus (percepcinį, mneminį, teorinį ir t.t.) ir nuolat pabrėžia, kad prasmingumo aspektais jie yra lygiaverčiai, tarpusavyje nesukeičiami ir neredukuojami.“ (Pivorius 1989: 39)

Pirmiausia Husserlis pabrėžia, kad intencionalus dėmesio turinys atskleidžia dvilypę savo struktūrą. Kuomet intenduojame pavienį dėmesio aktą, regime, kad, iš vienos pusės, dėmesio aktas yra apibrėžiamas ypatingos psichinės nuostatos – dispozicijos, pasirengimo ką nors patirti, iš kitos – pats dėmesio aktas yra išgyvenamas, patiriamas, kaip psichinė patirtis (Husserl 2004: 101).

„Kalba apie dėmesį gali reikšti apibrėžto charakterio psichinį patyrimą: aš esu dėmesingas, kuomet aš save randu taip ir taip charakterizuojamose sąmonės-būklėse, kurių ypatingomis savybėmis galiu įsitikinti paprasčiausiame „vidiniame suvokime“. Iš kitos pusės, gali būti turimas omenyje dispozicionalus Habitus, kaip gebėjimas konkretiems pasiekimams, kurių egzistavimas susideda tik iš konkrečių suvokiamų efektų: aš esu dėmesingas, kuomet sugebu tokius pasiekimus, kurių suvokimo nerasime visame sąmonės turinyje, bet kurie byloja apie dėmesį kaip apie ypatingą patyrimo charakterį. Šia pastarąja prasme (kuri čia dar nebuvo pasitelkta) dėmesį apibrėžė, pavyzdžiui, Herbartas kaip „duotų prezentacijų gausėjimo pasiekimą“ ir Höfleris kaip „pasiruošimą psichiniam darbui“.“ (Husserl 2004: 101-102)

Taigi intenduojamas dėmesio aktas reiškiasi ir kaip *pasirengimas patirti*, ir *pats pirmenybės santykių patyrimas*. Kitaip tariant, fenomenologiniame tyrime intenduoti dėmesį įmanoma kaip pasirengimą įspūdžiui ar įvykiui, arba kaip šio įvykio privilegijuoto patyrimo (pavyzdžiui, pagal aiškumą) *būda*, arba ir tai, ir tai. Pirmąjį trumpiau vadinsime *dėmesio lūkesčiu* arba *anticipacija*, šį terminą pasiskolindami iš Husserlio *Suvokimo ir dėmesio* ir *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizių*. Tačiau abu šie dėmesio akto

sureikšminimo turiniai yra siejami bendros nukreiptumo į temą ašies: nepaisant to, kad anticipacija gali neturėti objekto „prieš akis“, bet pasirengimas įspūdžiui yra pasirengimas *temizuoti* anticipuojamą duotį, turint omeny tai, kad ji gali pasirodyti suvokimo lauke ar už jo ribų, teminėje srityje ar už jos ribų. Kuomet fenomenologiškai intenduojame pavienį dėmesio aktą šios anticipacijos atžvilgiu, regime tokios dėmesio struktūrinės konfigūracijos nukreiptumą į anticipuojamą duotį. Tokia anticipacija, kaip bendras budrumas, suklusimas įvykiui, tikėtina, pasirodysiančiam bet kuriuo metu ir, galbūt, už juslių kreipties prezentuojamo suvokimo lauko, pavyzdžiui, už nugaros, atskleidžia savo struktūrinę nepriklausomybę nuo paties juslinio patyrimo lauko. Pati pastanga, šis įspūdžio lūkestis tarsi ištirpdo dabartinės teminės juslumo kreipties reikšmę ir stengiasi vienodai uoliai sulaukti įspūdžio bet kuriame bendriausio suvokimo lauko taške tam, kad tuoj pat jį temizuotų kaip pagrindinį stebėjimo objektą „prieš akis“. Taigi nors ir nepriklausoma nuo juslių kreipties atveriamo lauko, anticipacija yra nukreipta į lūkesčio siekiamybę tokia teminio dėmesio forma, kuri aprėpia visą įmanomo tiesioginio ir netiesioginio patyrimo lauką; tai yra begalinis *atvirumas* bet kokiam suvokimo pobūdžiui, tiek jusliniui, tiek ir bet kokiam kitam, tiek, kiek tai siejasi su laukimo objektu. Žinoma, pats lūkesčio terminas nurodo į fenomenalią laikinę dėmesio akto sąrangą. Pati skirtis tarp dėmesio anticipacijos ir dėmesio kaip privilegijuoto objekto raiškos patyrimo numato šią laikinę struktūrą. Tais pačiais metais, kaip ir *Suvokimo ir dėmesio* paskaitas, Husserlis skaitė kursą apie laiko sąmonę. Ten jis tvirtino: „Kuomet kalbame apie laiko sąmonės analizę, apie laikinį suvokimo, atminties ir lūkesčio objektų charakterį, gali pasirodyti, kad jau iš anksto numatome objektyvaus laiko tėkmę ir tuomet iš pat gelmių studijuojame tik subjektyvias laiko intuicijos ir tikro laiko pažinimo sąlygas. Tai, ką mes priimame, vis dėlto nėra tikro pasaulio laiko egzistavimas, fizinės trukmės egzistavimas ir panašiai, bet yra besireiškiantis laikas, besireiškianti trukmė taip, kaip ji pasirodo.“ (Husserl 1991: 5) Bet dar iki šios vidinės laikinės struktūros analizės suvokimo sintezių požiūriu turime apsibrėžti tai, kas nustato dėmesio akto rūšinę tapatybę.

Tuo tarpu, kuomet jau turime temizuotą ir privilegijuotą duotį įdėmiame stebėjime, minėtas nukreiptumas išlieka, ir į tą patį objektą yra nukreipta tiek dėmesio teminės patirties pusė, tiek dėmesio teminės anticipacijos pusė. Pastaroji reiškiasi kaip būsimų temizuoto objekto pasireiškimų ir dalinių suvokimų lūkesčių ir būsimų reikšmių horizontas. *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizėse* Husserlis iš pagrindų grįžta prie šios tematikos ir šių anticipacijos formų koreliatams teikia *prezentifikacijų* terminą. Temiškai patyrimo stebint objektą ir patiriant organizuotą, struktūruotą dėmesio temizacijos suvokimo lauką pagal pirmenybės objektui santykius, anticipuojantis dėmesys „užbėga už akių“ dabartinėms objekto prezentacijoms ir brėžia tikėtiną ar siūlytiną kelią būsimoms konkrečios temizacijos ir juslių kreipties trajektorijoms. Tuomet konkrečiai, dėmesio teminės kreipties valdoma juslinio lauko kreipties organizacija seka šiomis anticipacijos gairėmis ir *išpildo, dalinai išpildo, neišpildo ar net pranoksta* lūkesčius. Priekyje einanti temizacija yra intencionali to paties objekto patyrimo tuo pačiu susidomėjimo judesiu trajektorija. Šios anticipacijos bendriausia reikšmė ir yra tai, kad siekiama suvokime išlaikyti to paties objekto stebėjimą, ir, kad stebėjime toliau reikšis tas pats objektas. O to paties dėmesio judesio palaikymas nurodo į universalią intenduojamą dėmesingumo reikšmę, betarpiškai prieinamą sąmonei kaip intymiausia jos technologija.

Grįžtant prie fenomenologinio intenduojamo dėmesio raiškos turinio ir dėmesio kaip teorinio intereso objekto, reikia pažymėti, kad šiuose fenomenologinio suvokimo aktuose taip pat anticipuojame tam tikrą dėmesio fenomeno raišką, kurią išpildo ar neišpildo, ar kitaip išreiškia šis konkretus dėmesio akto, kaip tyrimo temos reiškimasis bei šios raiškos aprašymas. Taip pat šiame fenomenologiniame dėmesio aprašyme yra tikimasi, kad tai, kas reiškiasi kaip dėmesio aktas šiam fenomenologiniam tyrimui, ir toliau reikšis kaip dėmesio aktas ir slapčia nepakeis savo esmės; taigi yra numatoma ideali stebėjimo objekto – *dėmesio* reikšmės tapatybė. Ši tapatybė tampa bendriausia gaire, lydinčia dėmesingumo savistaboje vykstančias ir tam „už akių užbėgančias“ anticipacijas. Kitaip tariant, *dėmesio savistabą lydi*

*dėmesingumas kaip pasirengimas patirti dėmesį.* Šis pasirengimas yra techninė, parankioji dėmesio pusė, kurią sąmonė betarpiškai įvaldo, kaip pirminę savo technologiją, ji laiduoja pirminį dėmesio pažinimą kaip grynojo teorinio intereso objektą. Tuo tarpu dėmesio kaip *pirmenybės santykio* patyrimo galimybių (begalinės jų įvairovės) pusė yra tai, kas savo skirtumuose slepia savo giminingumą. Kaip teigia Husserlis:

„Jei atsižvelgiame tik į patyrimo sritį, tai, kas nurodoma kaip dėmesingumo atvejai, yra be galo įvairu, todėl atitinkamai gauname skirtingus dėmesio apibrėžimus. Kai kurie grupuojasi aplink teorinio intereso sąvoką (į diskusiją įvestą Stumpfo); kiti – aplink ypatingus skirtumus tarp įsidėmėto ir neįsidėmėto, taip pat ir tarp daugiau ar mažiau „aiškaus“ ar aiškiai įsidėmėto turinio. Abu yra glaudžiai susiję – tiek, kiek teorinis interesas (kurio prasme apibrėžiame dėmesį) turi efektą, [...]. Patirčių, kuriose pasireiškia pastarieji skirtumai, aprašymas turi būti pamatas bet kokiam aiškiam sąvokos apibrėžimui ir todėl – pačios „dėmesio teorijos“ pateikimui.“ (Husserl 2004: 102)

Detalizuodami tai, kad stebėdami dėmesį ne tik kreipiame dėmesį į kažką, bet domimės pačiu pasirengimu patirti, randame reikšmingą fenomenologinį dėmesio apibrėžimą: *dėmesys yra pasirengimas-patirti*. Kaip teigia Husserlis: „Tai galioja ir jei dėmesio „esmė“ randama konkrečiose dispozicijose. Ir abejomis kryptimis taip pat juda tyrinėjimas, kuris siekia apibrėžti dėmesio sąvoką.“ (Husserl 2004: 103) Dėmesio nuostatą kažko atžvilgiu Husserlis palygina su meilės ar neapykantos panašumu būtent tuo pačiu dispozicijos į kažką požiūriu; pasak jo, tenka susitelkti į dispozicijos aprašymą, nes visa užduotis yra pernelyg plati, ir žvelgti į charakteristišką patirtį, kurioje išskyla patiriama dėmesio esmė (ibid.). „Turiu omenyje, žinoma, teorinį interesą.“ (ibid.). Anot Bégout, šis interesas turi būti interpretuojamas dvejopai: 1) kaip *inter-esse*, kaip *buvimas greta* – tokiu atveju interesas reiškia būti nukreiptam į kažką ir tame ieškoti išpildymo, ką galima pavadinti kognityviniu „smalsumu“; 2) plačia prasme interesas reiškia objekto iškėlimą į dėmesio teminę sritį (Bégout 2007: 29).

Reikia pabrėžti tai, kad vienokius ar kitokius tikėtinus ir lauktinus scenarijus *pasirengimui patirti* primeta objektyvios temizuojamų duočių savybės, kurioms žymėti Husserlis priskyrė ryškumo ir žymumo terminus.

Kitas anticipacijas paveldime iš suvokimo įpročių ar stabų, pavyzdžiui, skubotumo, apie kuriuos kalbėjome tyrinėdami įžangines *Loginių tyrinėjimų* dalis. Dar kitus lūkesčius užduoda pragmatiniai tikslai ar reikmeniško santykio su daiktais nuostata. Taigi anticipacijas primeta ir „vidinės“ suvokėjo determinacijos. Tuo pat metu greta šio suvokimo schemiškumo, šios priklausomybės nuo įpročių ar nuo objektų ryškumo ir kt., kurie nurodo į „autentiškumo“ stoką, anticipacijos sritis pasižymi ir bent sąlygine laisve ar „autentiškumo“ galimybe. Teminė dėmesio anticipacija turi galimybę kūrybingai ir žaismingai brėžti kelią konkrečiai dėmesio temizacijai taip, tarsi nepaisytų objekto raiškos ar suvokimo įpročių. Taip turime galimybę kalbėti apie nepamatuotus, neišpildomus lūkesčius. Vaizdžiai tarient, net apie paprasčiausių dalykų būsimą raišką laisvai galime prisivajoti galybę keisčiausių, neįtikėtinų scenarijų, ir kol konkreti dalyko temizacijos trukmė dabartyje šių scenarijų neišpildė ar nepaneigė, tol šios kūrybingos anticipacijos turi sąlyginę laisvę plėtotis. Ši laisvė regima, lyginant ją su ta suvokimo būkle, kuomet jau turime prezentuotą temizacijos objektą ir šio raiška neišvengiamai liudija tokią ir ne kitokią dalykų padėtį, kuri savo reikšmės akistata užkerta kelią kai kuriems scenarijams. Tačiau laisvė yra sąlyginė, nes tokias fantastines anticipacijas lydi jų priešingybė – įpročių ir kt. primetamos tikėtinos dalykų raiškos klotys, kurios mums tarsi neleidžia iki galo patikėti, kad tokių svajonių lūkesčiai galėtų išsipildyti. Čia matome, kad anticipacijos dėmesio formoje „vidujai“ atsiranda *tikėtina, neįtikėtina, įmanoma, neįmanoma, pamanoma* ir *nepamanoma* modalumai, kurie žymi šios intenduojamo dėmesio akto pusės kontroversišką, daugialypę plotnę. Tačiau ši plotnė taip pat pasižymi nukreiptumu į anticipuojamą „hipotetinę“ patyrimo klotį, kurią išpildys ar neišpildys konkreti teminių dėmesio aktų realaus patyrimo raida. O nukreiptumas į tą patį anticipuojamą ir realiai patiriamą objektą rodo, kad yra išlaikoma ideali intencionalaus dėmesio turinio tapatybė.

Tokia pati tapatybė turi būti išlaikoma, kuomet intenduojamas pats *dėmesio* aktas kaip teorinio intereso objektas. Kuomet teorinis interesas yra

kreipiamas į teorinį interesą, „domisi pačiu savimi“, idealia savo tapatybe, tuomet tai yra *grynasis teorinis interesas*.

Grynasis teorinis interesas, susidomėjęs pačiu savimi kaip dėmesiu, yra nukreiptas į tą tapatybę, kuri dėmesio aktą daro dėmesio aktu, į rūšinę dėmesio aktų apibrėžtį. *Grynasis teorinis interesas kaip pavienis aktas yra nukreiptas į universalią savo paties tapatybę laiduojančią reikšmę*. Jei šią reikšmę galime atrasti daugybę kartų atlikdami laikiškumo prasme skirtingus, trunkančius autoreflektyvaus dėmesio aktus, tuomet ši universali reikšmė iš tiesų turi būti fenomenologiškai prieinama. Tai padaryti įmanoma pasitelkiant reflektyvią generalizuojančią intenciją, o tam, kaip matysime toliau, reikia čia dar tik prabėgomis užčiuoptos teminės dėmesio laisvės ir specifinio jos betarpiškumo išaiškinimo.

Žinome, kad kreipiame dėmesį į tai, į ką kreipiame dėmesį, nebūtinai žinome, kad tai, į ką kreipiame dėmesį, iš tiesų yra tai, ką intenduojame, tačiau vis tiek būtinai betarpiškai žinome, kad apskritai kreipiame dėmesį *į kažką*. Tad, kuomet dėmesį kreipiame maksimaliai reflektyviai bei generalizuojančiai – į patį save, kaip universalią tapatybę, žymimimą bendrinės sąvokos, žinome bent tai, kad kreipiame dėmesį į kažką. Bet jei betarpiškai yra pažinus pats dėmesio kreipimas, taip pat betarpiškai turi būti pažinus ir pirminis, preliminarus universalios dėmesio tapatybės apmatas, kaip *kažkas*, galimai būsiąs pažintas *įdėmiau* (tuščios anticipacijos intencionalumas), į ką *tikrai* kreipiame dėmesį. Niekas neužkerta kelio ilgai ir nuodugnai stebėti pavienius dėmesio aktus, remiantis šia pirmine jų giminingumo įžvalga, tikintis, kad per laiką atsiskleis daugiau esminių, dėmesingumą konstituojančių apibrėžčių, kurios leis patikslinti ar performuluoti pirminį dėmesio pažinimą. Pavyzdžiui tai, kas jau atsiskleidė čia, kaip *pasirengimas patirti*. Galų gale, kaip teigė Husserlis, pats dėmesio aktas yra *patiriamas* (Husserl 2004: 101). Jei gali būti patiriamas liūdesys, abejonė, mieguistumas ir t.t., tuomet ir dėmesingumas, susidomėjimas iš esmės, pačiu įprasčiausiu savo būdu, kaip *pasirengimas-patirti* ir patirti vis daugiau, gali būti temiškai privilegijuotai patiriamas. Todėl



galime tikėtis, kad tai, kas reiškiasi ir toliau reikšis kaip dėmesys, iš tiesų yra ir bus dėmesys.

Dėmesio apibrėžimas, remiantis truncančia betarpiškiausia jo saviraiškos savistaba, yra *grynasis teorinis interesas*. Intereso sąvoka čia žymi būtent tai, kad toks ilgalaikis susidomėjimas yra ir čia pat vykstančios analizės teminio patyrimo objektas, ir anticipuojamas tolimesnių tyrinėjimų kryptių ir klotių bei tematikos akiratis. Ta pačia prasme, kokią turime omenyje, kuomet sakome, kad mokslininkas domisi vienokia ar kitokia tema, kaip ilgalaikių tyrinėjimų akiračiu. Pavyzdžiui, Vilniaus universiteto Filosofijos fakulteto Filosofijos katedros narių sąrašas pateikiamas kartu su narių „mokslinių interesų sritimis“. Interesų sritis „Dėmesio filosofija“ pasižymi tuo, kad jos intereso akiratyje būtinai atsiduria pats mokslinis, teorinis interesas. Grynasis teorinis interesas yra susidomėjimas *par excellence*, nes žymi tai, kad dėmesys yra nuolatinės ir ilgalaikės studijas provokuojanti tema; žymi patį šio dominimo išstūmimą. Dėmesys nesiliauja dominęs filosofijos ir mokslo, o taip pat ir kitų žmogiško žinojimo prieigų. O mokslininkai yra *pasirengę* tirti ir *patirti* dėmesį.

Norint apskritai paneigti tokios fenomenologinės prieigos prie dėmesio galimybę, turėtų būti formuluojama tokia argumentacijos seka, pasak kurios, tai, į ką kreipiame dėmesį, kuomet dėmesį kreipiame reflektiviai į savo pačių dėmesį, nėra dėmesys. Panašiai, kaip Brentano kalbėjo apie pyktį. Šio dėmesio nepatiriame kaip dėmesio. Kuomet stebime ne objektą, o save, kaip objektą įsidėmintį suvokėją, kuomet individualizuojanti intencija ir teminiai pirmenybės santykiai yra išsidėstę taip, kad stebėtojo savastį apibrėžia jo dėmesingumas – į priekį iškyla patys šie pirmenybės santykiai, tuomet stebime kažką kitą, negu dėmesingumo atvejį. Atsakymą tokiai pamanomai kritinei pozicijai detaliau formuluosime, kalbėdami apie teminę dėmesio laisvę nuo juslinio lauko.

Vis dėlto jau buvo minėta, kad dėmesingume esama ir to, kas besireikšdamas paslepia tai, kas esąs, bet tai nereiškia, kad dėl to apskritai

negalime net pradėti kalbėti apie dėmesį. Kol kas, kartu su Husserliu, reikia detalizuoti teorinio intereso sąvoką.

Jau anksčiau buvo minėtas esminis dalykas apie teorinį interesą: grynoji logika demonstruoja savo apsibrėžtą tyrimo objektą, kaip *pavyzdinį teorinio intereso pobūdžio ir jo objekto atitikimo atvejį*. Teorinis interesas dera abstrakčių dalykų (mokslo dalyko, disciplinos tyrimo lauko prasme) tyrinėjimams. Todėl teorinis interesas dera abstrakčios dėmesio sąvokos reikšmės tapatybės tyrinėjimams.

Husserlis teigia, kad „Stumpf, kaip žinia, mėgino tai apibrėžti kaip „domėjimosi geismą.“ (Husserl 2004: 103) Pasak Husserlio, Stumpf tapatino valią įsidėmėti su pačiu dėmesiu; o „geismo“ sąvoka čia pasirodo labai išplėsta prasme (ibid.). Tokį domėjimąsi turėjo omenyje Brentano, teigdamas: „Mokslininkai pradėto skirti ypatingą dėmesį psichologijos metodui.“ (Brentano 2009: 21) Teorinį interesą, kartu su Luftu, dar galėtume pavadinti ilgalaike teorinės nuostabos dispozicija: „Šia prasme interesas, išplėtotas išlavinto dėmesiu pagrindu, tampa, kaip sako Husserlis, „pažinimo varikliu“, kuris nuolatos varo mano tiesos paieškas. Pažinimas pamatiniame lygmenyje yra varomas geismo ir instinkto.“ (Luft 2017: 84) Čia atsiveria be galo platus filosofijos tradicijos kontekstas, kuriame figūruoja nuostabos ir filosofinio pažinimo sąrangos teorijos, platoniško Eroto – išminties geismo – samprata ir bene visa kita iš to išaugusi tradicija. Pavyzdžiui, Gurwitschius atskleidžia, kad fenomenologinė nuostata yra graikiškos nuostabos filosofijos tąsa: „Pasak Platono ir Aristotelio, „nuostaba“ (δ υμάρζειν) žymi filosofijos pradžia. „Nuostaba“ Husserlio interpretuojama kaip suskliaudimas („Epoche“) visų praktinių interesų ir priėmimas atsitraukusio, nedalyvaujančio stebėtojo ("unbeteiligter Zuschauer") nuostatos.“ (Gurwitsch 1956: 387) Gurwitschiaus požiūris atskleidžia savo giminingumą Lietuvos fenomenologinei tradicijai. Iš nuostabos teorinę nuostatą kildina Šliogeris: „Teorija, tai įsisąmoninta nuostaba.“ (Šliogeris 2009: 387)

Fenomenologinė žiūra irgi yra teorinis žvilgsnis, ir tai ne tik susiję su dėmesiu, bet yra pats dėmesio judesys: „Turint omeny fenomenologinę

redukciją, fenomenologo dėmesys nebėra įtrauktas daiktų kaip tikrų esąčių. Priešingai, jis daro reflektyvų atsigręžimą į percepcijos aktus ir jų duoties būdą, kuriuo suvokiniai pasirodo šiuose aktuose.“ (Gurwitsch 2010: 176)

Husserlis *Karteziškosiose meditacijose* teigia:

„Jei tą Aš, kuris natūraliai atsiduoda pasauliui su visu savuoju patyrimu ir nugrimzta į tą pasaulį visais kitais savo aktais, pavadinsime *suinteresuotu* Aš, tai fenomenologiškai modifikuotą ir nuolatos šioje modifikacijoje palaikomą nuostatą sudaro tai, kad ji sąlygoja tam tikrą Aš skilimą (*Ichspaltung*), kuriame virš į pasaulį pasinėrusio Aš įsitvirtina fenomenologinis Aš kaip *nesuinteresuotas stebėtojas*. Kad iš tikro taip yra, žinome vėlgi dėka tam tikro naujo refleksijos akto, kuris, kaip transcendentalinis, savo ruožtu taip pat reikalauja anos *nesuinteresuoto* stebėjimo nuostatos – stebėjimo, kurio vienintelis interesas yra stebėti ir aprašinėti tai, kas pastebėta adekvačiai, vien taip, kaip yra pastebėta, su pastebėto dalyko „kas“ ir „kaip“.“ (Husserl 2005: 46)

Šis stebėjimas suvoktinas, kaip dėmesingumas dalykams ir kartu pačiam dalykų įsidėmėjimo judesiui. Fenomenologinė žiūra yra dėmesinga savo pačios judesiams. Teoriškai stebėdama pati save, ji atveria specifinį filosofinį *Ichspaltung*. Panašiai tai išaiškina M. P. Šaulauskas:

„[...] metafilosofinės retrospektyvos terminija reikalauja, kad epistemologinis *ego*, arba *epistemologinis subjektas*, būtų nuosekliai skiriamas nuo episteminio *ego*, arba episteminio *subjekto*, filosofemos. Episteminis *ego* – tai pažįstantysis (suprantantysis) subjektas, arba *grosso modo*, protas, omuo, intelektas ar sąmonė; o jo pažintiniai (episteminiai) aktai apima visas kognityvinės [...] veiklos formas, iš jų ir net visų pirma filosofinį diskursą. O epistemologinis *ego*, arba pažinimo teoriją konstruojantis subjektas, suprastinas kaip episteminio *ego* artikuliuojančio epistemologines nuostatas, refleksyvioji autoreprezentacija [...].“ (Šaulauskas 2012: 37)

Taigi Husserlio fenomenologijoje dėmesys atskleidžia savo dalmenį teoriniame žvilgsnyje kaip teorinis interesas, kuris stebi ir leidžia aprašyti patį teorinį interesą, nes sudaro sąlygas remtis savo paties autoreprezentacija. Teorinis interesas ir yra „vienintelis interesas stebėti ir aprašinėti adekvačiai vien tik taip, kaip pastebėta.“ (Husserl 2005: 46) Čia reikalaujama ne tik adekvačiai aprašinėti teorinį interesą, bet ir adekvačiai, reflektiviai šį interesą autoreprezentuoti. Šis dvilypio adekvatumo mėginimas, ši bandymų ir klaidų bei korekcijų procedūrų visuma tėra išorinis teorinės autorefleksijos veidas.

Šios korekcijos nukreiptos „vidujai“, kaip netikslios juslių kreipties, netinkamos stebėjimo perspektyvos, išsiblaškiusio dėmesingumo ir kitų aiškumą menkinančių veiksnių „ištaisymas“, kaip tikslinga ir tikslumo siekianti savo suvokimo adaptacija ir tokios tikslesnės patirties aprašymas. Teorinis interesas šiame savo tikslumo siekime yra priverstas atsigręžti į tai, kaip suvokimo aktuose ir jų įvardijimuose sąvokomis ir teiginiais atsispindi tai, kas yra tyrinėjama, ir tuomet gręžtis dar reflektiviau į paties teorinio intereso adekvačios autoadaptacijos problemas. Tokia teorinė teorijos refleksija, manytina, sukasi aplink Šaulausko įvardytą moderniųjų Vakarų mąstymo epistemologinio solipsizmo ašį (ibid.).

Tai nurodo į reflektyvios plotmės sąmonės pamatus ir Husserlio minėtą epistemologinį ego skilimą. Vis dėlto vėliau, kartu su genetinė fenomenologija matysime, kaip teorinis žvilgsnis palengva atsiveria autochtoniškai tikrovės raiškai ir peržengia minėtą solipsizmą per lūkesčio tematiką. Taip pat čia pasirodo tradicinės filosofinės refleksijos (savimonės) modelio kritikos (Heinrich 1966, Tugendhat 1986) ir „atspindėjimo“, veidrodžiavimo kontekstas, „teorija kaip realybės atspindys<sup>15</sup>“ ir metateorinė tokios teorinės nuostatos kritika (*a la* Richardo Rorty *the Mirror of Nature* (Rorty 1980: 163, 170)). Pasak Rorty, apie 1900 metus, po Nietzsches ir kitų radikalios „pažinimo kaip tikslios reprezentacijos“ (veidrodžiavimo) kritikos, žaisminga dvasia vėl suspindo filosofijoje ir buvo vilties, kad filosofija pagaliau amžiams nusigręš nuo epistemologijos, nuo griežto ir nuoseklaus mokslo tikslo, nuo mėginimo steigti save kaip proto tribunolą (Rorty 1980: 166). Čia, kartu su Rorty, matome patetinį dėmesio kreipimo, gręžimosi momentą, žymintį

---

<sup>15</sup> Pavyzdžiui, kaip tvirtina Hawkingas, gamtos dėsnius išreiškiantys teoriniai teiginiai yra matematinė realaus pasaulio (anapus bet kokio stebėtojo) *refleksija* (Hawking 2010: 33). Straipsnyje *Suvoki kvantinę mechaniką su Bohru ir Husserliu* François Lurçat'as teigia: „Palikęs tik tas dalykų savybes, kurios gali būti geometrizuotos, Galilėjus paklojo modernios fizikos pagrindus, bet tuo pačiu metu jis suteikė svarą prietarui, kuris skelbia, kad tik tos savybės yra vienintelės tikros: gamta yra matematinė, ir bet kas, kas negali būti matematizuota, yra perkeliama į prietarų ir subjektyvių impresijų pelkę.“ (Lurçat 2007: 232-233) Husserlis, anot jo, puikiai suprato šio episteminio gamtos matematizavimo prietaro pavojus, kurie iš klasikinės fizikos persidavė kvantinei mechanikai ir ją dar labiau supainiojo (ibid.: 232). Apskritai, kvantinėje mechanikoje esama painiavos, anot Lurçat'o, kuomet reikia išaiškinti *stebėtojo* mįslę, o tam turi pasitarnauti fenomenologija (ibid.: 232).

filosofijos raidos epochų interesų klajones. Tačiau, pasak jo, ši žaismingos dvasios viltis beregint buvo užgesinta:

„Lygiai taip, kaip matematika įkvėpė Platoną išrasti „filosofinį mąstymą,“ rimtai nusiteikę filosofai pagalbos prieš džiugiai gyvybingą kritikų satyrą kreipėsi į matematinę logiką. Paradigmatinės šio bandymo figūros buvo Husserlis ir Russellas. Husserlis matė filosofiją kaip įspėstą tarp „natūralizmo“ ir „istoricizmo,“ kurių nei vienas neteikė tokių „apodiktinių tiesų“, kokios, kaip filosofus įtikino Kantas, buvo jų prigimtinė teisė. [...] Vedami reikmės atrasti ką nors apie ką būtų galima būti apodiktiškiems, Russellas atrado „Logines formas“, o Husserlis atrado „esmės,“ „grynai formalius“ pasaulio aspektus, kurie lieka tuomet, kuomet viskas, kas neformalu yra „atskliaudžiama.““ (Rorty 1980: 166-167)

Rorty mena Husserlio ir Russello mokslinių interesų ieškojimų kelius, posūkius, nusivylimus ir t.t., kurie truko, pasak jo, apie 40 metų. Galų gale eretiški Husserlio pasekėjai Heideggeris ir Sartre'as bei Russello pasekėjai (Sellarsas, Quine'as, Kuhnas) iškėlė tuos pačius apodiktinę tiesą klibinančius klausimus, kokie buvo iškelti Kantui. Praėjus 70 metų nuo Husserlio „Filosofijos kaip griežto mokslo“ ir nuo Russello „Logikos kaip filosofijos esmės“, mes vėl sutinkame tuos pačius pavojus, su kuriais akistaton stojo jie: jei filosofija pasidaro pernelyg natūralistinė, ją atstumia kietanosės pozityvios disciplinos; jei ji pernelyg historicistiška, ji prasmenga literatūros kritikoje ir kitose humanitarinėse disciplinose (Rorty 1980: 167).

Rorty laikysena Husserlio atžvilgiu yra ironiška ta prasme, kad pašiepiamas yra Husserlio matematikos mokslo praktiką primenantis kruopštumas, tikslumas, nuoseklumas. Fenomenologijoje toks kruopštumas tėra mėginimas kuo tiksliau aprašyti tai, kas reiškiasi, taip, kaip reiškiasi. Dėl to Husserlį tuoj po *Loginių tyrinėjimų pasirodymo* puolė Palágyi. Kaip matėme, taip Husserlis suprato patį fenomenologijos teorinį interesą ir to reikalavo pati sau pačiai dėmesinga fenomenologijos prigimtis. Iš kitos pusės, pasak François Lurçat'o, Husserlis buvo itin kritiškas galilėjiškai viso pažinimo matematizavimo tendencijai (Lurçat 2007: 232-233), tad vargu ar būtų „nusileidęs“ tokiai jo filosofijos kritikai. Iš esmės, Rorty pozicija yra teigimas, kad Husserliui stinga „žaismingumo dvasios“ – kūrybiškumo. Bet juk kūrybiškumas gali būti labai įvairus. Pavyzdžiui, kuo puikiausiai kūrybiška yra

tiek *sisteminė kūryba*, tiek *kūrybingas sisteminimas*, lygiai taip, kaip kūrybiška yra Rorty liaupsinama satyrinė epistemologinių sistemų kritika. Tačiau ar Rorty atkreipia dėmesį į tai, kad, nors ir esama skirtumo tarp jų, visos priklauso kūrybingumo reikalaujančiai veiklai? Šioje vietoje – ne, tad nepelnytai Husserliui tenka tokios kritikos kirtis. Husserlio aprašymai, akivaizdžiai, priklauso pirmajai kūrybos formai, o Rorty, su visais nuotykingais filosofinių interesų klajonių pasakojimais – antrajai.

Apibendrinami šią labai plačią mokslinio intereso, pažinimo geismo, filosofinių teiginių tikrumo ir t.t. temą, teigiame: įsitikinome, kad, fenomenologiškai žvelgiant, visam mokslinio intereso ir jo refleksijos procesui diriguoja dėmesys, kuriame sintetiškai į suvokimą kartu įtraukiama tiek realūs objektų raiškos turiniai, tiek intencionalūs objektų reikšmių numanymo aktai. Dėmesys kreipiamas į tai, kaip *suvokimo aktuose atsispindi realūs prezentuojami turiniai* ir kaip *adekvačiai teorinė deskripcija išreiškia suvokimo aktų ir turinių koreliaciją*. Ilgalaikė to praktika virsta mokslinių interesų sritimis, kurių plėtotėje atsiranda galimybė tarti, jog tas ir tas mokslininkas *nusimano* tokioje ar tokioje srityje. Žinoma, bet kokią ilgalaikę domėjimosi veiklą turi pertraukti trumpalaikiai išsiblaškymai ar pašaliniai susidomėjimai, tačiau intereso sąvoka būtent ir apibūdina atsikartojantį sugrįžimą prie dominančios temos. Todėl reikia labai atidžiai skirti trumpalaikius dėmesio aktus ir platesnius interesų tinklus, nors kartu išlaikyti suvokimą, kad genetiniame lygmenyje jie kyla iš to paties sąmonės apsiribojimo šaltinio. Bet vėlgi, kad paaikškinti šią techninę dėmesio kaip intereso funkciją mums prireiks fenomenologinio teminės dėmesio laisvės aprašo.

### **3.9. Intereso ir intencijos skirtumas: įtampa ir išpildymas**

Teorinio intereso terminas su savimi atsineša ypatingą mokslinio pobūdžio veiklos kontekstą – refleksyvumą, kaip tikslumo ir aiškumo siekį, kuriame dėmesys tarpininkauja tarp sąvokų ir objektų, tarp suvokimo aktų ir jų

apibrėžimų. Neabejotinai, mokslinė veikla savo įprastu pavidalu reikalauja dėmesingumo, nuoseklaus stebėjimo ir tikslaus apibrėžimo. Tačiau, kaip teigia Husserlis, „koks nors siaubingas įvykis labiausiai prikausto įtemptą dėmesį, bet teoriškumas, abstrakčia, mokslinė prasme, su tuo neturi nieko bendra.“ (Husserl 2004: 103) Kita vertus, interesas yra gana daugiareikšmė sąvoka, ir dar niekas, pasak Husserlio, neatkreipė dėmesio, kad faktinis mokslų pasiskirstymas pagal interesus reikalauja intereso sąvoką išaiškinančios dėmesio teorijos (ibid.). Šiandien būtina dar kartą pabrėžti teorinės šio faktinio mokslų pasiskirstymo refleksijos reikmę.

Taip pat, teigia Husserlis, įvairiais intensyvumais interesas pasirodo kone kiekviename ar net absoliučiai kiekviename suvokimo akte, kaip *suvokimo pagrindas*. Suvokimas be intereso gali būti apibrėžtas, kaip suvokimas su itin menko laipsnio interesu (Husserl 2004: 104). „Interesas pasirodo man kaip tos klasės aktas (patyrimas), kurią pavadinu mano patirčių pavadinimu, ir ypač tai pasirodo kaip susiję su lūkesčio, geismo, valiojimo ir panašiais aktais. [...] / Kiekviename aktų specijos mes atskiriame dvi koreliuojančias būkles: įtampos (intencijos) būklę ir sprendimo (išpildymo) būklę.“ (ibid.) Turime fiksuoti Husserlio dėmesio sampratos raidą: ji vyksta dėmesio tematiką iš esmės supinant su epistemologine lūkesčio tematika ir atsiejant dėmesio sampratą nuo statiškos intencionalumo modifikacijos sampratos, dėmesys imamas suvokti kaip pilnavertis aktas. Neišpildytas intencionalus aktas, pavyzdžiui, geismas ar lūkestis yra *įtampa*, o kuomet jis išpildomas, atitinkamai su tuo pareina ir įtampos atlaisvinimas, „problemos“ sprendimas (*Lösung*). Šių būklių tarpusavio santykiai pasirodo kaip įvairaus susimaišymo gradacija, atsižvelgiant į gryną įtampą ir gryną sprendimą, bet nepaisant šių intensyvumo skirtumų, čia slypi visiškai skirtinga dimensija (ibid.). Lūkesčiai, kurie yra išpildomi, yra tuojau pat atkuriami, kaip naujos, toliau sekančios, objektų raiškos anticipacijos, kurios gaunamos, steigiamos ir pildomos atitinkamai ir tęsiasi toliau. „Ši išpildymo sąmonė yra visiškai naujas patyrimas, kuris vidiniu savo apibrėžtumu tiksliai atitinka intenduojamą aktą. Teorinis interesas priklauso šiai aktų kategorijai.“ (ibid.) Taigi čia prieiname

esminį dėmesio fenomenologijos, kuri juda idealių dėmesio turinių kryptimi, teikiamą apibrėžimą: *universalus dėmesio turinys, apibrėžiamas teorinio intereso sąvokos, yra daugialypė lūkesčių ir jų išpildymo sintezių vienovė*. Šiuos aktus mąstome ne kaip sumą atskirų, atokiai esančių individualių aktų, o kaip to paties dėmesio akto sintetinę vienovę to paties objekto intencionaliame stebėjime. Husserlis teigia: „Vieningas ir pilnas interesas yra išpildomas tų objekto pusių ir dalių, kuriomis remiantis, jis tampa labiau vieningas ir reliatyviai tobuliau suvoktas; visa kita intereso nepatenkina. Šio nepasitenkinimo laipsniai yra labai skirtingi.“ (Husserl 2004: 104-105) Kuo menčiau išpildomi lūkesčiai (sudarantys teorinio intereso kryptingumą), tuo mažiau aiškiai ir tiksliai teorijoje gali būti reprezentuotas tyrimo objektas, tuo tarpu, kuo labiau sekasi išpildymas, tuo suvokimo sintezės ir jų refleksija *artėja* prie to, ką Rorty kritiškai vadina privileijuotomis reprezentacijomis (Rorty 1980: 165); tikrai nėra nuovoku teigti, kad yra pasiekiamas teorinių, filosofinių lūkesčių galutinis išpildymas, tačiau net ir menkiausią *artėjimą* prie aiškumo būtina fiksuoti. Šią smulkmenišką ir technišką aiškumo gradaciją teoriniame interese siekia stebėti ir aprašyti dėmesio fenomenologija. Visiškai menkai pildomi dėmesio lūkesčiai gyvuoja, kaip pasyvios tuščios anticipacijos, tik galimai įgysiančios pirminę intencionalią *kažko* lūkesčio apibrėžtį. Kiekvienam objektyvumo momentui, kuris duotas suvokime, priklauso *vienas*, skirtingo laipsnio charakteriu pasižymintis, *intereso elementas*, turint omeny tai, kad visas objektas yra tai, į ką kreipiamas interesas (Husserl 2004: 105). „Suvokimo tėkmės metu šios sudėtingos būklės būseną kinta. Kilusios intencijos yra palaipsniui patenkinamos ar artėja prie gryno pasitenkinimo, tuo pat metu, tiesa tai, kad lieka ir vis dar neišpildytų intencijų, kurios toliau virsta tolydžio intenduojamomis. Vieningas interesas tad tiksliai dera su vieningu suvokimo aktu, [...]“ (ibid.) Suvokimo aktas dera su intereso vienove tik šiuose išoriniuose rėmuose, nors vidujai atskleidžia savo daugialypių santykių įvairovę ir skirtingus bruožus. Vieningai suvokimo intencijai atitinka vieningas interesas su jo skirtingomis intencijomis – lūkesčiais. Interesas apima daugybę skirtingų intencijų, kurios visos koreliuoja su abiejų objekto suvokimo



intencijos pusių santykių daugialypumu – konceptualiomis, sąvokinėmis dalimis iš vienos pusės, ir iš kitos – dėmesiu juslinėms prezentacijoms. Kita vertus, vieningas interesas tęsiasi toliau, kuomet dalis ar visuma šių intencijų įtampos atslūgsta, lūkesčių išpildymo pasekoje. Taigi interesas apima tiek intencijų kilmės sąmonę, tiek ir jų išpildymo sąmonę. Turime pripažinti, kad kartu su Husserliu nusileidome į fenomenologines dėmesio gelmes, kur aprašymų, aspektų ir niuansų bei įvairiausių skirčių yra tįršta, ir dėl to sunku regėti bendrą dėmesio teorijos vaizdą. Pagelbėti čia gali išryškimas to, kaip Husserlio dėmesio sampratos raida krypta į sampyną su lūkesčio ir originalios laiko sąmonės tematika.

Išryškinta anticipuojanti dėmesingumo prigimtis leidžia fenomenologijos požiūriu įvertinti Treisman savybių integracijos teoriją. Treisman teigia:

„Apibendrinant: savybių integracijos teorija teigia, kad tampame sąmoningi vieningiems objektams dviem skirtingais būdais – per koncentruotą dėmesį arba per viršus-apačia (*top-down*) apdorojimą. Galime kiekvienu konkrečiu atveju nežinoti, kuris iš šių būdų nutiko ar kuris daugiausia prisidėjo prie to, ką regime. Normaliomis aplinkybėmis šie du keliai veikia drauge, bet ekstremaliose sąlygose galime parodyti kurį nors iš jų kaip veikiančią beveik visiškai nepriklausomai nuo kito. Pirmasis kelias į objekto identifikaciją priklauso nuo koncentruoto dėmesio, nukreipiamo serijomis į skirtingas vietas, tam, kad būtų galima integruoti užregistruotas savybes erdvė-laikinio „spindulio“ (*spotlight*) viduje į vieningą suvokinį.“ (Treisman 1980: 134)

Vis dėlto Treisman pozicija neatsižvelgia į tai, kad dėmesingumas, kaip teminį pobūdį turintis pasirengimas patirti, Husserlio žodžiais, dispozicija, presuponuoja savybių integraciją. Kitaip tariant, net ir psichologinių eksperimentų subjektai, pakliuvę į laboratorijas, yra nuteikiami būti ir iš anksto yra pasirengę patirti *kazką*. Toks teminis anticipuojantis dėmesys eina pirmiau, nei konkreti prezentuotų objektų savybių integracijos eiga. Kaip teigia Marena Wehrle: „Dar daugiau, teigtina, kad interesas ne tik įtakoja suvokimą nuo pat žemiausio lygmens, bet ir gali būti regimas, kaip išankstinė sąlyga bet kokiam dabartiniam dėmesiui.“ (Wehrle 2010: 167)

Dabar reikia pabrėžti, kad bendriausios laikinės formos dėmesingumas kaip pasirengimas patirti gali būti sudarytas iš vieno, kelių ar net daugybės vidujai sąryšingų interesų. Įmanomi atvejai, kuomet vyksta skirtingų interesų susikirtimai, lemiantys tam tikrą prieštaringumą. Pavyzdžiui, tokiu atveju, kokį aprašė Husserlis, kuomet empirinis interesas, tinkamas pavienių atvejų tyrimui, taikomas abstrakčios abstrakcijos sąvokos analizei ir jos santykio su pačiu teoriniu interesu tyrimui; to pasekoje ima rasti mokslinių teorinių ir empirinių interesų prieštaravimų. Bet net ir esant šiems interesų prieštaravimams, vis dar galime teigti, kad domina abstrakcija, kaip bendras tyrimo ar pažinimo dalykas. Taigi dėmesio sąvoka plačiausia prasme apima ir labai siaurus, smulkmeniškai orientuotus fenomenologinius bei kasdienes interesus, ir individualizuojančius, mokslinio empirinio stebėjimo interesus, ir labai plačius, generalizuojančius fenomenologijos interesus (kaip *Europos mokslų krizėje*), bendrosios mokslo teorijos interesus, bendruosius analitikos ir fenomenologijos bifurkacijos sampratos, ir nūdienės filosofijos būklės apibūdinimo interesus, ir t.t. Kaip Husserlis teigė *Loginiuose tyrinėjimuose*: „Jei esame teoriškai susidomėję *Renesanso kultūra, antikinė filosofija, astronominių idėjų raida, eliptinėmis funkcijomis, n-tojo laipsnio kampais, algebros operacijų dėsniais* ir t.t., mes kreipiame dėmesį į visus šiuos dalykus.“ (Husserl 1901: 162) Tarkime, domėjimasis Renesanso kultūra apima ir vienija daugybę smulkesnių teorinių interesų (pavyzdžiui, Renesanso meno, mokslo, religijos, kasdienybės, humanizmo, politikos ir t.t.) su visais jų lūkesčiais, nusivylimais ir išpildymais.

Čia derėtų Husserlio klausti, o kas nutinka, kuomet teoriškai domimės pačiu teoriniu interesu? Ar slapčia nepriimame kaip prielaidos to, ką tyrime dar tik turėsime apibrėžti? Ar mūsų tyrimas kaip prielaida remiasi tuo, ką pats turi išaiškinti? Bet neįmanoma išsiaiškinti, kad galime teoriškai domėtis renesanso mintimi, o negalime teoriškai domėtis dėmesiu? Tokie klausimai numato kritinę poziciją, kuri iš esmės pagal tradiciją norėtų dėmesio pažinimą palikti empirinės pažinimo psichologijos intereso vienvaldystėje. Tarsi teoriškai pažinti dėmesio neįmanoma, nes tai yra pats teorinis interesas, nepagrįstas

niekaip kitaip, o esąs tik teorinė presupozicija. Esą tik empirinės psichologijos interesas laidoja teorinį dėmesio pažinimą funduojančias apibrėžtis. Vaizdžiai pasakojant Rorty dvasia, pamatėme, kaip *Loginiai tyrinėjimai* Husserlis „išvijo“ psychologizmą iš grynios logikos teritorijos, tačiau neapsaugojo teorinių dėmesio tyrinėjimų stovyklos, į kurią tuomet metėsi psychologizmas. *Loginiai tyrinėjimai* padarė didžiulę įtaką, tad psychologizmas ir kitokio plauko skepticizmas laikėsi atsargiai ir kiek atokiau nuo grynios logikos dar 70 metų. Tačiau *Suvokimas ir dėmesys* sąlyginai buvo menkai žinomas ir tyrinėtas iki pat XXI a. pradžios, kuomet buvo išleistas XXXVIII Husserlianos tomas, tad gryniesiems dėmesio turiniai nebuvo pakankamai išryškinti kaip transcendentalūs, privilegijuotą objektų patyrimą apibrėžiantys elementai, kurie šio išryškinimo pasekoje būtų smarkiai save imponavę filosofų dėmesiui, kaip, pavyzdžiui, reikalingi mokslų teorinio pasiskirstymo išaiškinimui ir net logikos demarkacijos nuo kitų mokslų klausimui spręsti. Juk jie reikalingi, aiškinant pačią šią demarkacijos (*aufmerken, bemerken*) reikšmės kategoriją. Filosofų sąlyginai apleista, ši universalių dėmesio turinių, *apibrėžiančių pačią dėmesio sąvoką*, stovykla tapo gajaus psychologizmo prieglobsčiu iki pat 2011 metų, kuomet psichologijos ir psichologinės filosofijos (analitikos) tradicijoje pasirodė Christopher Mole veikalas *Dėmesys yra kognityvinis unisonas*. Šiame veikle psychologizmo prieglobstis nepareikštose empirinių dėmesio tyrinėjimų prielaidose atsiskleidė kaip metafizinė problema (Mole 2011: 15). Dėmesio sampratai skirtuose empiriniuose mokslo darbuose ryškus dėsningumas cituoti Jameso tezė: „visi žino, kas yra dėmesys.“ (James 1999: 403) Šią tendenciją pabrėžia Mole (2011: 3). Jameso tezė, nepaisant jos populiarumo, nėra aiški. Ar iš tikrųjų dėmesys yra taip gerai žinomas dalykas? Pasak Mole, šis teiginys ignoruoja filosofinį dėmesio duoties ir apibrėžimo problematiškumą (ibid.). Tuomet, remiantis šia Jameso formule, empiriniams dėmesio tyrinėjimams nereikia pateikti savo tyrinėjamo objekto apibrėžimo, nes esą yra visiškai aišku, kas tiriamas. Nėra klausiamas: kas yra tiriamas, kai tiriamas dėmesys? Ar iš tikrųjų tai, ką stebime empiriškai eksperimento metu yra dėmesys? Gal tai, pavyzdžiui, tėra juslių organų kreiptis, nuo kurios dėmesio temizacija visiškai

gali būti nepriklausoma. Būtent šiuo požiūriu Mole kritikuoja ir Treisman dėmesio teoriją. Anot Mole, viena yra tirti procesus (pavyzdžiui, savybių integracijos procesus), kuriuose pasirodo dėmesingumas, visai kita yra aiškintis, kas yra dėmesys. Ar pagrįsta dėmesio esmę aiškinti remiantis procesais, reikalaujančiais dėmesio? Juk, kaip manė ir Husserlis, šių procesų įvairovė yra neaprepiama. Mole įžvalgiai teigia, kad dėmesio sampratos prieigose slypi metafizinė (analitinėje tradicijoje tai reiškia – filosofinė) problema. Šios problemos kilmę jis nurodo Jameso ir Francio Herberto Bradley ginče dėl to, kaip tirti dėmesį. Jie skirtingai suvokė klausimą, kas iš tiesų yra stebima, kai tiriamas dėmesys? Ar tai yra procesai, kuriuose pasirodo dėmesingumas, ar pati nuostata dėmesį aiškinti, tiriant procesus, kuriuose jis dalyvauja, yra klaidinga? (Mole 2011: 15) Bradley prieina išvados, kad dėmesio pasireiškimų yra tiek daug ir jie tokie įvairūs, kad jais remiantis netinka apibrėžinėti dėmesį. „Bet kokia funkcija – ar kūno, ar proto – bus aktyvus dėmesys, jei ji yra sukelta intereso ir atneša jos produkto išryškinimą. Nėra jokio pirminio dėmesio akto, nėra jokio specifinio dėmesio akto, nėra vienokio tipo dėmesio apskritai.“ (Bradley 1886: 316) Matome, kad čia klausiama panašia strategija, kokia kritiškai klausė Husserlis, kuomet norėjo paryškinti, kad empirinis interesas netinka abstrakcijos dalyko išaiškinimui. Nėra užtikrinta tai, kad pavienių dėmesio reikalaujančių procesų ar aktų tyrimui tinka empirinis interesas, ar šiaip pavienių dėmesio aktų tyrimas tinka bendram teorinio dėmesio apibrėžimo siekiui. Šiandien bendraja, universaliąja dėmesio sąvokos reikšme turi užsiimti vienokios ar kitokios analitikos / fenomenologijos bifurkacijos palikime gyvuojančios filosofinės tradicijos. Bet Bradley protestas buvo kur kas fundamentalesnis, ir turi didesnę reikšmę tiek filosofiniams, tiek psichologiniams dėmesio tyrinėjimams, ką puikiai išryškina Mole. Pasak Mole, šio protesto gelmei suvokti paranki yra tokia analogija: įsivaizduokime, kad sutinkame kelis socialinių mokslų adeptus, kurie siekia suformuluoti įdarbinimo (*employment*) teoriją. Jie mėgina charakterizuoti įdarbinimą konstituojančių procesų esmę. Galime įsivaizduoti, kad vienas mokslininkas, kuris būtų Jameso analogija, pastebėtų, kad daug įdarbinimo

atvejų turi reikalą su rankų darbu ir tuo remdamasis prieitų išvados, kad procesai, kurie atsakingi už rankų judėjimą ir yra tie procesai, kurie konstituoja įdarbinimą. Tas pats mokslininkas galėtų pastebėti, kad daugelis kitų įdarbinimo atvejų turi reikalą su dokumentų tvarkymu ar analize ir neturi nieko iš esmės bendra su rankų darbu. Tais atvejais, jis nuspręstų, kad dokumentų tvarkymo procesai yra tie procesai, kurie apibrėžia tokį įdarbinimą. Pamatęs, kad abi šios teorijos yra savo apimtyje teisingos, jis taps disjunktyvistu: jo įdarbinimo teorija tvirtins, kad tai yra arba rankų darbo procesai, arba dokumentų tvarkymo procesai. Kitas mokslininkas, analogiškas Titchneriui, galės pastebėti, kad kai kuriais atvejais įdarbinimas turi reikalą su patruliavimu ir tam tikrų dalykų ieškojimu. Jis pasiūlys teoriją, kad įdarbinimo esmė apima tokius suvokimo procesus. Jameso ir Titchnerio analogijos gali įsivelti į labai rimtą teorinį ginčą dėl pamatinių įdarbinimo procesų. Aišku, abi pusės, pasak Mole, klystų. Čia ypatingą dėmesį reikia atkreipti į tai, kad mūsų įsivaizduojami mokslininkai neklystų apie tai, kurie procesai konstituoja paradigmatus įdarbinimo atvejus. Nei jie klystų apie tai, kiek daug tokių procesų yra. Klaida čia daug fundamentalesnė, mano Mole, tai klaida, sprendžiant, kokių būdu, *kokiu keliu mėginimas paaiškinti įdarbinimą turėtų judėti*. Nuostata, kad įdarbinimas turėtų būti aiškinamas, identifikuojant paskirus procesus, kurie konstituoja įdarbinimą, daro metafizinę ir klaidingą prielaidą apie tai, kas įdarbinimas yra (Mole 2011: 13-14). Taip pat ir dėmesio reikalaujančių procesų išvardijimas ir ieškojimas kokių nors privilegijuotų empirinių procesų, apibrėžiančių dėmesingumą, kaip tvirtintų Bradley ir Mole, juda klaidingu keliu. Tuo tarpu fenomenologinė idealių dėmesio turinių tyrinėjimo prieiga atveria kelią konstitutyvioms dėmesio apibrėžtims, nereikalaujama ieškoti paskirų empirinių procesų, kurie rodo dėmesingumą, kaip privilegijuotų, konstitutyvių dėmesingumo dalmenų visumą.

Kaip, pasak Arvidsono, Gurwitschiaus dėmesio fenomenologija geriausiai pasitarnauja kaip tiltas (užpildysiantis dėmesio apibrėžimo spragą) tarp kognityvinių mokslų ir fenomenologijos (Arvidson 1996: 71), taip Husserlio *Suvokime ir dėmesyje* esanti dėmesio turinio fenomenologija yra

tiltas tarp fenomenologijos ir dar gan jaunos (ar tik neseniai vėl atgijusios<sup>16</sup>) analitinės filosofijos dėmesio tyrinėjimų tradicijos. Nepaisant menko *Suvokimo ir dėmesio* žinomumo, bendra filosofinė dėmesio tematika fenomenologijoje tikrai nebuvo apleista, ypač pasekoje *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizių*, kur dėmesys atsivėrė savo laikiškume. Dėmesį plačiau tyrinėjo Merleau-Ponty, Gurwitschius, Waldenfelsas, Arvidsonas, Depraz, Ganderis, Wehrle, Bégout ir kiti. Tačiau iki šiol į svarstymus nuosekliau nebuvo įtraukta (kartu su *Suvokimo ir dėmesio* analize) ir nuodugniau išplėtotą kita fenomenologiškai reikšminga dėmesio tyrinėjimų pusė – universalūs dėmesio turiniai (pavyzdžiui, dėmesys kaip pasirengimas patirti), kurie reikalingi kaip dėmesio fenomenologijos tyrinėjimų atramos taškas, nes kitaip dėmesio fenomenologija papuola į tą pačią psichologizmui būdingą nekritišką nuostatą.

Jeigu pirminė dėmesio pažinimo forma yra susijusi su technine dėmesio puse, pasirengimu patirti kaip intymiai ir betarpiškai sąmonės įvaldyta technologija, tuomet pirminis kasdieniškiausias santykis su dėmesiu yra parankiškumo, reikmeniškumo santykis, kuriame sąmonė naudojasi dėmesiu, kaip įrankiu, tačiau nesiekia suvokti pačių dėmesio aktų pilnaverte, šliogeriškai sakant, ontofiline intencija. Taigi pirminis universalus dėmesio turinys yra dėmesio „parankumas“ arba dėmesio techniškumas. Tai žymi dėmesio parankumą, kuris kaip technika gali būti įvaldytas iki bene tobulo meistriškumo (telkti, skaldyti ir valdyti visas pažintines galias kaip vienovę), nuo genealaus juslių kreipimo įgūdžių iki laisvo disponavimo abstrakcijomis ir t.t. Pasak Waldenfelso, kalbant apie dėmesio *techne* filosofinį kontekstą ir ištakas, Platono *Timajo techne* modelis atrodo pranašesnis nei Aristotelio *Poesis* modelis, nes pastarasis nesisieja su fizinių procesų autokineze (Waldenfels 2004: 121).

---

<sup>16</sup> Atgijusios po to, kai, pasak Rorty, buvo sukritikuota Russello *knowledge as acquaintance* (Russell 1959: V) teorija (Rorty 1980: 169), kurios šerdy buvo dėmesio problematika. Russellas manė, kad filosofijos studijos priverčia pažinime kreipti dėmesį į universalijas: „Tad sėkmingai išvengiame bet kokio universalijų įsidėmėjimo kaip tokio tol, kol filosofijos studijos neįbruka jų į mūsų dėmesį.“ (Russell 1959: IX) Filosofija esą verčia su jomis *susipažinti*, iš kitos pusės, su kitomis universalijomis (pavyzdžiui, spalvos, panašumo), pasak Russello, *susipažįstame* per juslinius pojūčius (Russell 1959: X).

Pavienis, vieningos krypties, ilgalaikis ar trumpalaikis dėmesio judesys vadinamas interesu, tuo tarpu dėmesingumo sąvoka apima tiek pavienius interesus, su jų intencijomis, tiek ir visą interesų santykių ir sankirtų sistemą. Lietuvių kalboje bendrašakniai *dėmesingumo* ir *domėjimosi* žodžiai ir nurodo šią bendrą universalios dėmesio sąvokos reikšmės kategoriją. Domėjimasis *kažkuo* turi bendrą konstitutyvią grandį su dėmesio į tą dalyką kreipimu. Skirtumas tik tas, kad domėjimasis yra žymimas ištęstumo laike prasmės ir tam tikro padidėjusio susigaudymo dominančiuose dalykuose – ilgalaikio domėjimosi nešamo nusimanymo žymės. Tuo tarpu dėmesys kaip pavienis, atsitiktinis įsidėmėjimas (momentinis, dalinis interesas), kalbant Russello kalba, atneša tik pirminį susipažinimą (*acquaintance*) su dalyku. Abu vis dėlto yra temišškai nukreipti į dėmesio objektą, ir todėl abi šias reikšmes apima plačiausia dėmesio sąvokos reikšmė. Todėl skyriuje apie dėmesį Husserlis ir ima kalbėti apie teorinį interesą. Ilgalaikis teorinis ar kitoks susidomėjimas yra sudaromas iš daugybės dalinių interesų sistemų, atsitiktinių įsidėmėjimų, kurie, pasirodė, turi reikšmės bendram dalykui ir t.t. Tačiau visur čia atrasime teminės pirmenybės struktūrą ir anticipacijos bei išpildymo sintezę, tiek smulkiausioje šio sistemos dalelėje, tiek visiškoje jos visumoje, kiek ją įmanoma aprėpti. Susidomėjimo, teorinio intereso schematinė vizija atveria savo fraktalinę sandarą: tą pačią formą atkartoja tiek mažiausia visumos dalelė, tiek ir bendriausia visumos struktūra.

Apibendrinant teorinio intereso laiduojamą universalų dėmesio turinį, pabrėžtina, kad, kai bet kokiame moksle leidžiamasi ko nors tyrinėti, šis tyrinėjimas numato mokslinį interesą. Jei atliekame mokslinį tyrimą, jei mokslinis tyrimas apskritai yra įmanomas, tuomet turi būti įmanoma apibrėžti ir jo sąlygas, pirmiausia, mokslinio intereso konstituciją. Trumpiau, jei turime mokslą, turime ir universalų mokslinį domėjimąsi apibrėžiantį dėmesio turinį. Čia, remdamiesi Husserlio *Suvokimu ir dėmesiu*, mėginome tai suformuluoti šitaip: *teorinio intereso sąvokos apibrėžiamas universalus dėmesio turinys, yra daugialypė lūkesčių ir jų išpildymo sintezių vienovė*. Dėmesys yra ir pasirengimas patirti, ir privilegijuotas patyrimas kartu, darnioje vienovėje.

Prisimenant *Loginiuose tyrinėjimuose* prasidėjusius logikos sąvokų kilmės ieškojimus, galime apibendrinti kol kas nueitą dėmesio fenomenologijos kelią ir žymėti, kad būtent šioje vietoje Husserlis išryškina ir atveria vieną esminių teorinės logikos ir mokslo apskritai šaltinių, glūdinčių konstitutyviose sąmonės struktūrose – dėmesį kaip teorinį interesą, ir susieja jį su fenomenologine lūkesčio tematika. Kartu fiksuojame, kaip Husserlis, įgijęs tvarų dėmesio turinį apibrėžiantį *teorinio intereso* dalmenį, atitrūksta nuo statiškos dėmesio kaip intencionalumo modifikacijos sampratos ir plėtoja dinaminę, laikinomis sintezėmis grindžiamą dėmesio teoriją.

### **3.10. Teminė dėmesio laisvė nuo juslinio patyrimo lauko. Užslėpto dėmesio analizė**

Fenomenologiškai išsiaiškinę dėmesio *dalumą*, galime leisti į ypatingo šio dalumo taikymo atvejo analizę. Turime omenyje *covert attention* – pažinimo psichologijoje vartojamu *užslėpto dėmesio* terminu žymimą dėmesio galią arba tai, kas kasdienėje kalboje vadinama *periferiniu matymu*. Šis terminas išreiškia ypatingą dėmesingumo būklę, kurioje joslės nukreiptos vienu eksternalių stimulų linkme, tuo tarpu dėmesio fokusas – kitų eksternalių stimulų linkme. Pirmasis tuo plačiai domėjosi psichologas Hermannas von Helmholtzas XIX amžiuje. Jis pirmas sugalvojo genialių būdų, kaip empiriškai stebėti užslėptą dėmesį, pasinaudodamas namų apyvokos daiktais, vaikiškais kaladėlėmis, vašku ir t.t. Pavyzdžiui, nudažęs dėžę iš vidaus juodai, pradūręs vienoje pusėje angą šviesai ir įtaisęs elektros laidus tam, kad teiktų žiežirbą, Helmholtzas sukonstravo *tachitoskopą* – įtaisą, teikiantį vizualius stimulus trumpomis atkarpomis. Tachitoskopas parodė, kad akis nespėja pakeisti pozicijos, nors stimulus anticipuojantis dėmesingumas sugeba pagauti ir identifikuoti žiežirbos šviesoje prezentuojamus objektus. Jis priėjo išvados, kad objektų identifikavimas priklauso nuo dėmesio fokusavimo, o ne nuo akių fokusavimo (žr. Wright et al. 2008: 4-5). Pasak Jameso, tai vienas



reikšmingiausių laimėjimų visai būsimai dėmesio teorinei sampratai (James 1999: 438). Užslėpto dėmesio tyrinėjimai psichologijoje išsiplėtojo ir tęsiasi toliau. Pavyzdžiui, Cameron ir kolegijos nustatė, kad užslėpto dėmesio atveju kinta jautrumas kontrastams, skirtumams juslinio lauko periferijoje (Cameron et al. 2002). Tokį užslėpto dėmesio fokusavimo teikiamą ryškumą juslinio lauko periferijoje fenomenologiškai turėjo pastebėti ir Husserlis, bei aprašyti, tarkime, *Suvokime ir dėmesyje*, greta aiškumo ir ryškumo sąvokų išaiškinimo, nes tai neša didelę reikšmę turinčių pasekmių bendrai fenomenologinei pažinimo sampratai. Užslėpto dėmesio fenomenas leidžia tvirtai įsitikinti *temine dėmesio laisve*, o tai turi tiesioginę reikšmę ne tik objekto prezentacijos bendriausia prasme sampratai, bet ir fenomenologinei idealių reikšmių teorijai. Juk teminė dėmesio laisvė akivaizdžiai yra laisva ir nuo „būtinio“ ryšio tarp sąvokos ir jos žymimo daikto ar įvykio, ir nuo juslinio lauko teminės kreipties, nuo to, kas yra prieš akis, prezentuota kaip eksternalus objektas, laisva net nuo „skirties, kuri eina pirma“, nes, kaip matysime, esama laisvo dėmesingumo būklių, kuriose neskiriame nieko ir viskas patiriama kaip „išplaukusi“ vienovė. Kita vertus, fenomenologiškai kalbant apie laikinę dėmesio struktūrą, konkrečiai – *dėmesio pertrūkį*, nepamainomos tampa Jacques Derrida skirties (*différance*) (1982) apmąstymų įžvalgos ir Giorgio Agambeno (2006) demonstratyviosios nuorodos negatyvumo tyrinėjimai, kuriuose autorius demonstruoja *šitas* negatyvumą kaip refleksijos įtarpinimo negatyvumą (2006: 12).

Visų pirma reikia pabrėžti, kad įprasto užslėpto dėmesio atveju dėmesys temiškai nėra kreipiamas reflektiviai. Reflektyvus dėmesys kokiai nors sąmonės būsenai, pavyzdžiui, abejojimui, nėra paradigmatis užslėpto dėmesio atvejis, nors ir yra kreipiamas „kita linkme“, nei juslių kinestezė. Dėl to Husserlis Freiburge Cairnsui kalbėjo apie atsiminimo, kaip „atsigręžimo kinestezę“ (Cairns 1976: 5). Paradigmatinis užslėpto dėmesio atvejis pasirodo kaip teikiantis fenomenologiškai ypatingą būdą kalbėti apie *teminį dėmesį toje srityje, kuri, juslių kreipties organizacijos atžvilgiu, yra tik tiesioginio juslinio stebėjimo kontekstas – periferija*. Dėmesys pasirodo ne tik kaip steigiantis

teminę juslinio stebėjimo lauko organizaciją, ką parodė Husserlis ir po jo plėtojo Gurwitschius, bet ir kaip sąlyginai nepriklausomas nuo šio juslinio stebėjimo lauko teminės organizacijos pagal kinestetinę juslių kreiptį. Dėmesio laukas grynai sąmonės išteklių teminės koncentracijos atžvilgiu nesutampa su juslinės pagavos lauku. Pavyzdžiui, kaip teigia Bégout, juslinio suvokimo požiūriu aš nusikreipęs į raides ant popieriaus, bet mano interesas yra sutelktas išskirtinai į žodžių reikšmes (Bégout 2007: 31). Bent iš dalies teminė dėmesio laisvė įgalina pačią fenomenologiją atkreipti dėmesį į idealias reikšmes, formuluoti pirmines išraiškos analizes, kaip *Loginiuose tyrinėjimuose*.

Užslėpto dėmesio analizė yra vienas vaisingiausių būdų pademonstruoti empiriniam dėmesio tyrinėjimui atsiveriančią dėmesio pusę ir čia pat tai palyginti su fenomenologiniam dėmesio tyrinėjimui prieinama šio fenomeno raiška. Juk užslėpto dėmesio „užslėptumas“ empiriškai (žvelgiant iš trečio asmens perspektyvos) reiškiasi negatyviai: empiriškai stebinčiam psichologui *atrodo* (nors jis ir žino, kad tiria užslėptą dėmesį), kad eksperimento metu asmuo kreipia jusles į vieną objektą, tad *atrodo* ir kad dėmesys fokusuojamas taip pat, o paskui retrospektyviai išsiaiškinama, kad asmuo dėmesį telkė į kitą objektą, nei tai, į ką buvo nukreipti juslumo organai. Arba, kitokiu būdingu atveju, liepama asmeniui akimis stebėti vieną objektą, tačiau dėmesį telkti į kitų, periferijoje esančių, objektų raišką. Iš to ima aiškėti psichologistinių nuostatų klaidinamų empirinių dėmesio tyrinėjimų prielaida: dėmesio fokusavimo trajektorijos arba sutampa su juslių kinestezių trajektorijomis, arba nuo jų priklauso, kaip nuo išėities taškų ar traukos taškų. O pats užslėpto dėmesio galimybės fenomenas yra *toji* išimtis, kuri patvirtina taisyklę. Tai yra *toji* negatyviai duota dėmesio veiklos raiška: *ne tai*, į ką, *atrodytu*, yra telkiamasi. Tačiau šis „*ne tai*“ nurodo šiaip numanomą juslinio ir dėmesio lauko atitikimą, kurio paneigimas yra veikiau siurprizas, kažkas netikėto, nei norma. Todėl *užslėpto dėmesio* terminas žymi tai, kas pasislepia nuo tiesioginio „naivosios“ empirinės psichologijos žvilgsnio ir reikalauja įvairių gudrių netiesioginio stebėjimo metodų, kad būtų įkeltas į psichologinį eksperimentą, kaip jo tema. Kaip jau minėta, savo genialumu stulbina

Helmholtzo išradingumas, leidęs empirinei psichologijai iš tiesų suleisti dantis į dalyką ir užslėptą dėmesį ištraukti iš jo „užslėpties“. Nuo to laiko empirinė psichologija į užslėptą dėmesį žvelgia su reikiamu kritiškumu. Intriguojantis ir fenomenologinę perspektyvą veriantis klausimas: ar pačiam eksperimento metu tiriamam asmeniui jo teminė koncentracija yra užslėpta? Žinoma, kad ne. Ar tuomet fenomenologiškai absurdiška yra pati „užslėpto dėmesio“ sąvoka ir veikia reikia kalbėti apie teminę dėmesio laisvę? Šis atvejis labai raiškiai demonstruoja fenomenologinę pirmojo asmens perspektyvą. Juk tariamas temizacijos „užslėptumas“ nurodo, kad temiškai reiškiasi ne tai, kas *atrodo*, kad reiškiasi temiškai. Šis „užslėptumas“ matomas tik „naiviajam“ empiriniam stebėjimui prieinamoje juslių kreiptyje „iš išorės“, tuo tarpu „iš vidaus“ ši temizacija nėra užslėpta, šios temizacijos patyrimas yra duotas tiesiogiai ir intuityviai suvokti. Juslių kreipimas kita linkme nėra truputėlio neapgauna patiriančiojo ir jam *neatrodo*, kad jo dėmesys nukreiptas kartu su juslėmis.

Fenomenologinė užslėpto dėmesio fenomeno atvertis parodo, kad dėmesio laukas teminės koncentracijos ir kreipties prasme yra *bent iš dalies* nepriklausomas nuo juslių kreipties ir jos pagalba atsiveriančio juslinio stebėjimo lauko. Per šią skirtį ryškėja *teminė dėmesio laisvė*, kurią vis tik riboja kūniškų galimybių ir sąmonės aprėpties rėmai. Anot Jacobs:

„Pažymėtina, Husserliui racionalumo įgyvendinimo ribojimas dėmesio apimtimi yra duotas dėl pačios sąmoningos patirties struktūros, kurioje esu visuomet ir iš principo sąmoningas daugiau, nei tik tam, į ką kreipiu dėmesį. Mūsų dėmesys ne tik riboja mūsų racionalumo aprėptį ta prasme, kad bet kuriuo momentu turiu tik ribotą dėmesio apimtį; aš negaliu tiesiog laisvai nukreipti dėmesio bet kur. Tad, kaip Husserlis nurodo, suvokimo atveju laisvė kreipti dėmesį yra priklausoma nuo kūniškų pajėgumų ir judėjimo laisvės.“ (Jacobs 2017: 277)

Iš kitos pusės apribojimai tik nurodo, jog yra kažkas, ką reikia riboti – laisva ir veržli teminė dėmesio vara. Aiškiai išryškėjusi skirtis tarp juslinio suvokimo laiko galimybių ir kreipties bei teminės dėmesio koncentracijos galimybių ir kreipties, teikia atramos tašką pradėti spręsti kitas

fenomenologines dėmesio tyrinėjimų problemas, pavyzdžiui, prieigos prie dėmesio periferijos srities – konteksto problemą bei dėmesio ir intencionalumo skirties problemą. Paprasčiausiame jusliniame stebėjime užslėptas dėmesys gali būti nukreiptas į tai, kas yra kontekstas juslių kreipties atžvilgiu. Tokio stebėjimo pavyzdys yra vadinamasis „sąmoningas periferinis regėjimas“, tarkime, kai nenorime, kad asmuo pastebėtų, jog ją ar jį stebime, tad apsimetame, kreipdami akis kažkur kitur, tuo tarpu, visą dėmesį telkiame į minėtą asmenį, kurio prezentacija, akių ar galvos kreipties požiūriu, yra periferijoje. Tokio stebėjimo atveju, sąmonė vis dar suvokia tai, ką temiška jusliškai regi akys, tačiau jos intencionalaus dėmesio tema yra duota, kaip kontekstas juslinio lauko organizacijoje. Realus šio suvokimo turinys teikia skirtingą pirmenybės prezentaciją, nei intencionalus dėmesio turinys. Fenomenologijai tai yra labai vaisinga tema, leidžianti persitikrinti esminėmis skirtimis tarp turinio, objekto, reikšmės ir t.t. Čia dar kartą įsitikiname, kad juslinio lauko organizacijos kontekste reiškiasi intencionalūs objektai. Šiame pagavos charakteryje juslinių pojūčių kompleksai prezentuojasi *tarsi* būtų įsidėmimi temiška, tačiau dėmesys pasidalina taip, kad didesnė dalis teminių dėmesio išteklių tenka objektui, kuris yra šios pagavos charakterio įkreiptumo ir juslinių pojūčių kompleksų tiesioginės raiškos periferijoje. Čia taip pat galime skirti dėmesio ir intencionalumo sampyną: užslėpto dėmesio atveju *intencionaliai* kreipiame jusles viena kryptimi ir šią kreiptį (suvokimo charakterį) iš dalies apibrėžia tokio juslinio suvokimo lauko horizonto intencionalumas, tuo tarpu dėmesys krypsta į juslinio lauko periferiją, tad šią teminę kreiptį, jos *koncentruotumą* (iš dalies) apibrėžia kokybiškai *kitas, skirtingas* suvokimo lauko horizonto „intencionalumas“. Abiejų šių horizontų intencionalumų sampynoje esančio kokybinio skirtumo nebūtų įmanoma pastebėti, jei nuo pat pradžių nebūtų skirtumo tarp dėmesio ir intencionalumo. Abi šios kreiptys būtų kokybiškai vienodai (pavyzdžiui, pagal aiškumą ir ryškumą) ir tolydžiai intencionalios tiek juslinio lauko *Richtigkeit*, tiek dėmesio teminio aiškumo atžvilgiais, o taip akivaizdžiai nėra užslėpto dėmesio atveju. Tai vienas esminių originalių šios disertacijos argumentų naudai

pozicijos, jog ankstyvasis Husserlis skyrė dėmesio ir intencionalumo fenomenus.

Tokiu fenomenologiškai pamatiniu ir lengvai pakartojamu būdu paprasčiausiame jusliniame stebėjime atrandame tai, kaip ir koku *aiškumu* reiškiasi konteksto sritis. Visų pirma prieiname išvados, kad tuomet, kai į temą įkreiptas dėmesio laukas sutampa su temine juslinio lauko organizacija, kontekste esančios duotys reiškiasi skirtingu (menkesniu) aiškumu, lyginant su tuo atveju, kuomet dėmesio teminis laukas yra atlaisvinamas nuo juslinio lauko organizacijos ir teminis dėmesys yra sutelkiamas į juslinio lauko periferijoje – kontekste – esančią duotį. Antruoju atveju kontekste esančios duoties raiška yra *ženkliai aiškesnė*, šios duoties identifikavimas, sąvokos objektui priskyrimas ir kiti intencionalūs suvokimo momentai *artėja* prie to tikslumo ir aiškumo, koks pasiekiamas, kuomet temiškai sutampa dėmesio ir juslinis laukai.

Pasak Dwyerio, Husserlis buvo pirmasis filosofiškai išryškinęs ir išplėtojęs dėmesio sampratą, kad ji apimtų ir tai, jog dėmesys yra temiškai kreipiamas į eksternalius ar internalius juslinius stimulus, ir tai, kad dėmesys yra temiškai kreipiamas į mintis, sąvokas, idealias reikšmes, kategorijas ir t.t. (Dwyer 2007: 86) Husserlis suvokė, kad būtent čia slypi filosofinė dėmesio problematikos gelmė ir būtent tai turi didelės reikšmės, tobulinant klasikinį savimonės refleksijos modelį. Juk tuomet, kai kreipiame dėmesį į trikampio sąvoką ar Pitagoro teoremą, juslinis patyrimo laukas ir jo horizonto intencionalumas niekur nedingsta (akys mato, ausys girdi ir t.t.), tačiau sąmonės koncentracija yra sutelkta į mąstymo dalykus kokybiškai skirtingame dėmesio akte, nei yra sutelkta į jusliškai pilnavertiškai suvokiamą juslinę medžiagą. Šiuo susitelkimu sąmonė aktualizuoja specifinę teminę dėmesio laisvę nuo juslinio patyrimo lauko, tad visiškai absurdiška yra manyti, jog Husserlis autorefleksiją laikė su juslinio lauko organizacija *sutampančio* ar jam *analogiško* dėmesio teminio lauko judesiu. Teminė dėmesio laisvė teikia užuominą, kad dėmesio aprašymas turi tiesioginę reikšmę idealių turinių sampratai, nes dėmesys dalyvauja, kaip viena esminių grandžių, įgalinančių

sąmonę pasiekti abstraktų mąstymą. Pavyzdžiui, mąstyti abstrakčią objekto savybę to objekto akivaizdoje. Pasak Dwyerio, Husserlis suprato, kad šia dėmesio galia yra paremtos filosofinės ir psichologinės refleksijos pažinimo tradicijos (Dwyer 2007: 87). Manyti, kad Husserlis nesuprato tradicinio refleksijos modelio problemų, įmanoma, tik ignoruojant šią Husserlio dėmesio sampratą: juk jis jau *Loginiuose tyrinėjimuose* atskyrė generalizuojančius ir individualizuojančius dėmesio kreipimo vektorius. Bet tik *Suvokime ir dėmesyje* bei jo interpretacijos siūlomų kelių išplėtojime pasirodžiusi teminės dėmesio laisvės specifika leidžia įsitikinti, kaip subtiliai Husserlis artinosi prie šių fundamentalių problemų sprendimo.

Čia išryškinta teminė dėmesio laisvė yra reikšmingas atramos taškas spręsti ne tik fenomenologinės prieigos prie konteksto srities problemai, savimonės refleksijos modelio problemoms, bet kartu turi pasitarnauti ir *konstitutyviai abstrakcijos bei dėmesio santykio klausimo išsklaidai*. Pirma, dėmesio teminė kreiptis yra nepriklausoma nuo tiesioginio juslinio stebėjimo objekto ir laisvai gali būti nukreipta ne tik į juslinio lauko periferiją, bet ir į protu mąstomą šio objekto sąvoką, tuo pat metu visiškai adekvačiai tą objektą stebint jusliškai, duotą kaip juslinio lauko teminis centras. Paradoksaliai, šioje situacijoje visiškai koncentracijai į mąstomą dalyką trukdo pats juslinis patyrimo laukas. Antra, teminė dėmesio koncentracija gali būti kreipiama į ryšį, santykį tarp objektą žyminčios bendrinės sąvokos ir pavienio objekto prezentacijos per juslinių pojūčių kompleksus, pagavos charakterį ir t.t. Teminė dėmesio koncentracija gali būti kreipiama į šio ryšio adekvatumą, aiškumą ar neaiškumą ir t.t. (Pavyzdžiui, nesame įgudę botanikai, tad stebime nedidelę melsvą laukinę gėlytę ir svarstome ar tai našlaitė, ar neužmirštuolė. Nebūdami tikri dėl to, kuriai juslinių pojūčių kompleksų sistemai priskirti našlaitės ir kuriai neužmirštuolės sąvokas, kaip tik ir atkreipiame dėmesį į galimą individo ir sąvokos ryšio neadekvatumą.) Šio ryšio konstitutyvus išaiškinimas yra vienas pagrindinių bet kokios pažinimo teorijos tikslų. Dabar matome, kad išryškinta teminės dėmesio koncentracijos laisvė nuo juslinio lauko organizacijos leidžia, principingai ja remiantis, teoriškai kalbėti apie

konstitutyvų dėmesio dalmenį individo ir sąvokos ryšio suvokime. Dėmesio laisvė leidžia *vieningame kartu suvokime temizuoti jusliškai prezentuotą individualų objektą ir abstrakčią jį žyminčią sąvoką*, temizuoti juos susiejant abipusiu įreikšminimo ryšiu. Šiame stebėjime temizuojamas apibūsis santykis: objektas *reiškia* – *reiškiasi* ir kreipia dėmesį į sąvoką, o sąvoka *reiškia* ir kreipia dėmesį į objektą. Vis dėlto teminė dėmesio laisvė leidžia sąmonei ne tik temizuoti šį ryšį, bet ir būti nuo šio ryšio nepriklausomai. Įmanoma, valingai suvaldant teminę dėmesio koncentraciją, „neleisti“, kad individualus objektas kreiptų dėmesį į jį žyminčią bendrinę sąvoką, o reikštųsi vien savo nepakartojamoje, *nepavadinamoje*, bekalbėje, laikinoje individualybėje. Tai yra tas pats „mechanizmas“, kuriuo valingai pasinaudojus įmanoma trumpam užkirsti kelią *parankumo* sąlyčiui su gamtos būtybėmis ir metodiškai atsiverti filosofinei nuostabai, ko taip pat siekia ir fenomenologinė redukcija, laisvai ją interpretuojant, kaip graikiškosios nuostabos įkinkymą į metodo rėmus. Tokio pat sąlyčio su gamtos daiktais siekia šliogeriška filotopija, tik ji nepripažįsta metodinio, techninio nuostabos patirties struktūros susikonstravimo, o nuostabą palieka ištikti pasekoje unikalaus gamtos daikto pasirodymo. Tačiau dėmesio fenomenologijai tai atveria bent vieną kelią ryšio tarp sąvokos ir individo išaiškinimui. Pavyzdžiui, jusliškai stebime medį – ąžuolą, ir temiškai mąstome ąžuolo sąvokos *reikšmės* ryšį su jusliškai duotomis medžio prezentacijomis. Mums čia nerūpi gramatinis žodžio „ąžuolas“ kontekstas; kaip fenomenologams, mums rūpi *idealiūs reikšmės – sąvokos*, kaip suvokimo schemas, kurią galėtų žymėti bet kurios kalbos žodžiai, reiškiantys ąžuolo suvokimo schemą, *ryšys su individualiu ąžuolu*. Kad ir koks bebūtų šis ryšys pirmiausia svarbu įsitikinti, kad galime jį temizuoti. O tuo jau įsitikinome.

Trečia, tai, kad temizuojame – laisvai nuo juslinio lauko kreipties į objektą – objekto sąvoką, objektą kaip individualų bekalbį daiktą, paskirą jo suvokimo-charakterį, santykį tarp realaus suvokimo turinio ir intencionalaus suvokimo turinio, visa tai nurodo, kad laisvai judame pagrindinio epistemologinio klausimo „viduje“, mąstome visus šiuos skirtingus objekto raiškos ir jo suvokimo atžvilgius taip, tarsi jie nebūtų tuo pat metu surišti į

darnią ir neišardomą vienovę, kuri, savo ruožtu, reiškiasi kaip niekada neišbaigtas ir naujas patyrimo galimybes nuolatos atveriantis dalinių suvokimų tinklas. Bet tai, kad galime įžvelgti tiek šio suvokimo tėkmės momento vienovę, tiek įvairovę nurodo, kad visa tai priklauso būtent nuo *laisvosios dėmesio temizacijos dalumo ir šio dalijimo kūrybiškumo*, nuo to, ar turime omeny bendrinančius ar išskiriančius bruožus, ar laisvuju dėmesio temiškumu apimame vienkartinius, individualius objekto raiškos momentus, ar tuos, kuriuos laisvai galime sieti panašumo ryšiais su kitomis, kitų objektų patirtimis. Pati ši temizacija atsilaisvina nuo juslinio stebėjimo ir/ar grynojo abstraktaus mąstymo sričių, laisvai po jas „šokinėja“, bet *kartu suvokime išlaiko* mąstomos objekto sąvokos ir juslinio lauko organizacijos kreipties į objektą *glaudumą*. Ši laisva temizacija plėtojasi, vartojant Husserlio sąvokas, kai žvilgsnis slenka kaip užtrunkantis ir/ar besiskubinantis generalizuojančių bei individualizuojančių intencijų tinklų nagrinėjimas realių ir intencionalių turinių horizontuose. Tokiu sudėtingu ir daugialypiai sąryšingu būdu dėmesio temos ir konteksto struktūriniai persitvarkymai tarpininkauja tarp abstrakčios dalyko sąvokos ir individualaus, tai rūšiai priklausančio daikto. Laisva teminė dėmesio koncentracija šiame ryšyje aptinka būtent tą *rūšinę priklausomybę*, individualus daiktas reiškiasi kaip priklausantis konkrečiai rūšiai. Ši rūšinė priklausomybė yra esminė šio santykio temizacijoje atrandama apibrėžtis, ši priklausomybė apibrėžia, predikuoja patį šį santykį. Bet čia dar kartą reikia pabrėžti, kad šio episteminio santykio temizacija yra *laisva*, nepaisant to, kaip labai peršasi dalyko ir jo sąvokos ryšys. Sąvokų ir individualių daiktų ryšio *įsidėmėjimas* savo laisvę demonstruoja ir tuo, kad nėra priklausomas nuo bendrinei kalbai įprasto dalyko sąvokos priskirtinumo jos žymimam individualiam daiktui. Šia laisva temizacija visiškai įmanoma žaismingai „iššaukti“ individui „netinkančią“ sąvoką, mąstyti bendrinės sąvokos, kuri reiškia kokį nors kitą dalyką, santykį su regimu daiktu. Pavyzdžiui, rodant į ažuolą, žaismingai versti save pripažinti, kad tai rupūžė. Dėmesio fenomenologija, fiksuojanti pasyvią, egzogenišką, nevalingą dėmesio kreiptį, o tuo pačiu, metateoriniame lygmenyje, filosofinės nuostabos *ištikimo* fenomeną,



negali nesimpatizuoti Šliogerio filotopijai. Šliogeris palieka labai daug erdvės nepakartojamiems, individualiems *patiems daiktams* pasireikšti jiems natūraliaisiais būdais ir tuo savaime, egzogeniškai atkreipti filotopo dėmesį bei formuoti apie save mažiausiai *niekingumu* pakaltinamus epistemius lūkesčius.

### 3.11. Teminė dėmesio laisvė ir vaizduotė

Dėmesio teminė laisvė nuo juslinio lauko, šios laisvės spontaniškumas ir kartu jam vienlaikis pavaldumas (parankumas, techniškumas) sąmonei atskleidžia itin svarbų dalyką: šios laisvės aktualizacija, žaisminga dėmesio spontaniškumo ir kontrolės dėmė šiame lygmenyje persikloja su kūrybinio, vaizduotišku suvokimo elementu. Taip dėmesio tematika susisieja su šiandien Lietuvoje smarkų pagreitį įgyjančiais vaizduotės tyrinėjimais. Dėmesio anticipacijos ir ja sekančios temizacijos srautas laisvai gali būti tekinamas, liejamas bet kuriomis kryptimis, spontaniškai ir suvaldytai, ši laisvė parodo dėmesio darnumą, balansavimą tarp kontrolės ir spontaniškumo, tarp tvarkos ir chaoso, tarp „kultūros ir natūros“. O visa tai nurodo į ypatingą dėmesio valdymo (technikos) meistriškumą – mes visi tuo požiūriu esame dėmesio meno meistrai. Kaip sako meistras Bruce'as Lee: „Čia yra natūralus instinktas, o čia yra kontrolė. Tu sujungi abi į darną.“ (Lee 2016) Galime taip greitai gręžioti galva ir kraipyti akis, kad juslinis regos laukas iš viso ima lietus, nespėja pasivyti intencionalių dėmesio zigzagų, tuomet galva ima svaigti, suvokimas – artėti siurrealistinės, fantastinės kūrybinio ir fizinio kvaitulio būsenos link. Įsivaizduoti šį dėmesio teminės laisvės žaismą galima kaip genialų tapytoją (*a la* Jacksoną Pollocką), grakščiai, laisvai ir tiksliai, kūrybingai, su įkarščiu ir ramiai drebiančią, braukiantį, taškantį, krečiantį, liejantį ir tepantį spalvas, taškus, linijas, veidus ir pavidalus ant drobės, o rezultatas – genialus, originalus kūrinys, kaip tikrovės atsivėrimas. Kartu su šiuo vaizdiniu prieiname dėmesio tėkmės vieneto apibrėžtį, kaip *dėmesio teminį potepį* arba *prisilietimą* (čia dėmesio samprata iškelia prancūziškos

postmodernios *prisilietimo* filosofemos kontekstą). Dėmesio teminė slinktis ar perbėgimas juslinio lauko srityje arba pavienis atsilaisvinimas nuo juslinio lauko, šis vieningas laisvo teminio dėmesio brūkšnis yra tarsi vienas ženklas, vienas potėpis sudėtingame, tvarkingame ir suvaldytame, bei tuo pat metu chaotiškame ir spontaniškame dėmesio tėkmės gyvavime. Teminio dėmesio atsilaisvinimas nuo juslinio lauko, kūrybingas ir darnus (sintetinis) laisvo teminio dėmesio žaismas atveria painų klausimą apie dėmesio ir vaizduotės santykį. Dėmesys tarpininkauja tarp vaizduotės ir kitų sąmonės galių. Prancūzų filosofas Jean Offrey de la Mettrie yra teigęs: „Iš tikrųjų vaizduotė yra tokia gyva, kad neįsikišus dėmesiui – visų mokslų raktui ir šaltiniui, – ji gali tik prabėgomis ir labai paviršutiniškai žiūrėti į daiktus.“ (Lametri 1981: 52) Matyti, kad la Mettrie turėtų pritarti ne tik dėmesio ir vaizduotės santykio esmingumui, bet ir dėmesio kaip grynojo teorinio intereso sampratai.

Vaizduotės ir dėmesio santykio klausimas itin siauru pavidalu iškilo Kantui *Grynojo proto kritikoje*. Kaip pirmąjį intelekto taikymą jauslumui ir visų taikymų pagrindą Kantas nurodo transcendentalinę vaizduotę: „vaizduotė yra sugebėjimas *a priori* apibrėžti jauslumą, o jos stebinių sintezė pagal kategorijas turi būti vaizduotės transcendentalinė sintezė, kuri yra intelekto poveikis jauslumui ir pirmasis jo taikymas (kartu visų kitų taikymų pagrindas) mums prieinamo stebėjimo objektams.“ (Kantas 1982: 144) Vaizduotės sintezė *apibrėžia* jauslumą. Šis apibrėžimas Kanto yra suvokiamas labai griežta prasme. Tai reiškia, kad kiekvienam stebėjimo objektui taikant intelektą yra vykdomas apibrėžimo, kaip „atrėžimo“ aktas. Šiuo aktu transcendentalinė vaizduotė tarsi pašalina individualius esinio bruožus. Esinio stebinys, „apvalytas“ nuo šių modalumų, virsta esinio reiškiniu. Šioje samprotavimo vietoje Kantas mato esant būtinybę pabrėžti, jog tas pat galioja ir vidiniam savęs jutimui: „vidinis jutimas netgi mus pačius sąmonei vaizduoja tik taip, kaip mes sau reiškiamės, o ne taip, kaip mes patys savime egzistuojame, nes mes save stebime tik taip, kaip vidujai esame veikiami; [...]“ (Kantas 1982: 145) Bet kuriame stebėjimo akte vyksta stebinio vienovės susiejimas su vidinio jutimo apercepcijos vienove. Tai yra esinio stebėjimo, išsitęsusio laike, įspūdžių susiejimas su

vidinio savasties įspūdžio vienove – nusavinimo aktas. Ir kaip pavyzdinę tokio nusavinimo situaciją Kantas nurodo kiekvieną dėmesio aktą (Kantas 1982: 147). Taigi, pasak Kanto, kartu su transcendentaline vaizduote dėmesys dalyvauja *a priori* apibrėžiant juslumą. Atliekant dėmesio aktą, anot Kanto, sąmonė ne tik stebi objektą ir yra jo veikiama, bet taip pat vidujai veikia pati save ir gali stebėti šį poveikį. Ji dėmesio akte susieja objekto stebėjimą su apercepcine savęs jutimo vienove. Taigi sąmonė save gali stebėti ir kaip šio poveikio priežastį, ir kaip padarinį. Nors, pasak Kanto, sąmonės pačios savaimė tiesiogiai patirti neįmanoma, tačiau ji numatoma, kaip sau pačios daromo poveikio priežastis.

Kantas apie dėmesį prakalbo, būtent nagrinėdamas vaizduotės santykį su apriorinėmis intelekto schemomis, vaizduotė čia dalyvauja, kaip kūrybingas intelekto schemų taikymas jusliškai suvokiamiems objektams. Dėmesys, pasak Kanto, steigia apercepcinę vienovę tarp šio kūrybingo vaizduotės dalmens schematizuojamo juslinio suvokimo ir vidinio savasties (saviveikos) suvokimo. Šį laisvos temizacijos nukreiptumą į sąvokos ir individo santykį jau išryškinome, tačiau dabar reikia pabrėžti, kad spontaniškas ir kūrybingas gali būti bet kuris dėmesio aktas. Dėmesio kūrybiškumas reiškiasi ne tik tuo, kad jis gali kūrybingai medijuoti juslumą, intelektą, bei vidinį savęs jutimą, o, dar kraštutiniau, kad panūdęs jis yra laisvas ir nuo šios mediacijos pareigų. Kiekvieną dėmesingumo atkarpą sudaro įvairiausi laisvai pasirenkami ir laisvai ištinkantys dėmesio potėpiai, kurių detalus išsidėstymas ir unikali, iš esmės nepakartojama ištikties tvarka yra ryškiausi laikinio dėmesio akto individualybės liudytojai. Šis teminės dėmesio laisvės spontaniškumo ir kontrolės darnos atvėrimas leidžia kalbėti ne vien apie realų laikinį dėmesio savi-raiškos turinį (trukmės sintezes), bet ir apie realų *individualų unikalaus žaismingo dėmesio pagavos charakterio turinį*. Jis turi unikalų temizacijos pakopų piešinį, raštą, derinį (*pattern*), kuris įvairiai (chaotiškai ir tvarkingai, spontaniškai ir valingai) persipina su juslių kreipties trajektorijų laikine kreive. Dėmesys čia yra fundamentaliai tarpininkaujanti funkcija, kuri daugialybiais keliais ir intensyvumo laipsniais medijuoja pasyvias ir aktyvias patyrimo

dimensijas; tą pačią išvadą prieina ir Wehrle su Breyeriu (2016: 42). Čia pasirodo, kad fenomenologinis transcendentalinis subjektas yra laisvesnis, nei kantiškasis kūrybingai valdyti savo jusles dėmesiu ir, kartu, kūrybingai dėmesį išlaisvintį nuo juslių kreipties schematikos ir nuo intelekto schemų taikymo schematikos, ir net nuo egologinės solipsistinės sąmonės schematikos, nes, be viso to, subjekto dėmesys kaip anticipacijų kūrimosi pagrindas gali būti laisvai traukomas pačių daiktų prezentifikuojamų nuorodų ir to pasekoje kurti pačių daiktų užduotus anticipacijų scenarijus, labiausiai tinkamus šiems daiktams suvokti. Fenomenologiniam subjektui *noumenai* nebėra tokie nepasiekiami. Būtent šiame lygmenyje dėmesio artikuliacija atskleidžia persiklojimą su *galimybės* sritimi. Todėl Husserlis ir teigia, kad dėmesingumas yra esmingai susijęs su gebėjimų ir galimybių plotme (*Möglichkeit*), su plačiausiomis „aš galiu“ nuostatos prezentifikuojamomis suvokimo, įsivaizdavimo ir veiksmo galimybėmis. Dėmesio fokusavimas apima visą „gyvosios“ „aš galiu“ potencialybės sferą. Šioje sferoje yra ir pamatinė pažinimo galimybė. Apie tai diskutavo Husserlis su Cairnsu ir čia, anot Cairnso, Beckeris matė Husserlio nesutarimą su Heideggeriu:

„Aš paklausiau Husserlio, kas būtų, jei būtų neįmanoma kūnui turėti refleksinį savo paties suvokimą (viena ranka liečia kitą, akis mato ranką ir t.t.), ar tuomet būtų galimybė konstituoti pasaulį ar kūną. Jei, pavyzdžiui, vienintelis juslinis organas būtų akis, ar turėtume kokį nors pasaulį? Jis atsakė ne. / Aš jam papasakojau apie pastarąsias Beckerio paskaitas, kuriose jis supriešino tai, ką jis teigė esant Husserlio galimybės kaip „grynosios galimybės“ samprata, su Heideggerio galimybės kaip potencialybės, *Vermögen* (gebėjimo) samprata. Suprantama, Husserlis buvo priblokštas, kad kas nors siektų įvesti skirtį tarp jo ir Heideggerio šiuo klausimu. Penkioliką metų jis operavo *Möglichkeit als Verögen* (galimybė kaip gebėjimas) samprata – jis net vartojo *Vermöglichkeit* (gebėjimo galimybės) sąvoką išreikšti laisvą ego potencialybę. Jis kalbėjo apie fenomenologiją kaip mėginimą padaryti suvokiamu tai, kas atsiskleidžia kaip brutualus faktas, parodant jo (racionalią) konstituciją.“ (Cairns 1976: 4)

Kūrybingas dėmesingumas, kuris išsiskleidžia galimybės ir gebėjimo sferoje, laiduoja bent trumpalaikį išsigelbėjimą iš suvokimo schemų prievartos, tiek kantiška, tiek Horkheimerio ir Adorno suformuluota prasme (Horkheimer; Adorno 2002: 97). Jis leidžia suvokėjui, kaip, pavyzdžiui, menininkui, į

dalykus pasižiūrėti „kitaip“. Iš tokio samprotavimo atrodytų, jog net kultūros industrijos masinių kūrinių įskiepytos suvokimo schemas nesunkiai gali būti išardytos tokiu laisvos temizacijos žaidimu, ir tai yra didžia dalimi šiuolaikinio meno uždavinys. Žinoma, tai jokių būdu nelaiduoja visiško išsilaisvinimo, o tik leidžia pasimėgauti trumpalaikiu atitrūkimu nuo neautentiško suvokimo schematizmo. Kaip teigia Kristupas Sabolius:

„Svetimus sapnus kurianti industrija yra malonumus užtikrinantis fabrikas – nes būtent *entertainment*’as žudo aktyvumą. Viskas, ko tikimasi iš žiūrovo, tėra kuo pasyvesnė receptyvioji sąmonė, kuri, žvelgdama į ekraną, trokšta vis daugiau ir daugiau vaizdų, ryja rodomus dalykus tarsi greitą maistą ir, be paliovos virškindama tai, ką pamatė, reikalauja dar daugiau to paties. Industrija, savo ruožtu, puikiai supranta bet kokios priklausomybės prigimtį, didina sapnų iliuziškumo ir įspūdingumo dozes, atimdama paskutinę mintį apie pasipriešinimą ir autonomišką sugebėjimą spręsti, paneigti, įsivaizduoti ir kurti.“ (Sabolius 2013: 59)

Akivaizdu, kad laisvos dėmesio temizacijos polėkio apimtas žiūrovas yra nepageidaujamas reginių industrijos klientas. Bet net ir tokį maištingai laisvai temizuojantį suvokimą galų gale kur nors vis tiek pagauna suvokimo schematizmas, nuo kurio buvo mėginta atitrūkti. Toks pats atitrūkimas pamanomas santykyje su parankiais daiktais; jei įmanoma laisvos temizacijos pagalba kūrybingai žvelgti į parankiškumo schemas prezentuojamus daiktus, kaip į savaimines vertybes ir nuostabos objektus, arba, Šliogerio terminais, su ontofiline intencija, tai įmanoma trumpam atsisakyti pačios parankumo schemas taikymo tam individualiam daiktui. Vis dėlto čia nesileisime į huserliškos pozicijos diskusiją su Heideggeriu galimybės parankumo ar techninio santykio pirmapradiškumo klausimais. Veikiau čia siekiama parodyti, kad paties dėmesio parankumas ir laisvai žaismingas, meistriškas jo įvaldymas sudaro sąlygas trumpam suspenduoti patį reikmeniškumo santykį su daiktais, atkreipus dėmesį į jų išskirtinumą ar gyvybingumą, ar savaiminį vertingumą ir t.t., bei tuo pačiu – sąlygas pačiai filosofinei laikysenai. Kita vertus pati reikmens schema išlieka, kaip naudojimasis dėmesio technologija. Tai leidžia tvirtinti, kad dėmesys yra išties glaudžiausia, intymiausia sąmonės technologija, kuri veikia tiek visiškame instinktų

lygmenyje kaip nevalingas dėmesys ir refleksinė juslių kreiptis, tiek visiškai *top-down* sąmonės procesuose; ir kuri išlieka net ir visiškai nesuinteresuotame, filosofiniame dalykų stebėjime kaip teorinis interesas. Šitai provokuoja pragmatiškai orientuotus fenomenologinius dėmesio aiškinimus (Depraz 2004), lygiai kaip ir tokius dėmesio apibrėžimus, kuriais dėmesys determinuojamas pasirengimu patirti, budrumu tam, kas tuojau nutiks, įvyks, bus (*alertness for the coming to be*) (Cavalcante-Schuback 2009). Tiek valingas, tiek nevalingas dėmesys atskleidžia, kad yra pasirengęs būti sutelktas į galimai būsimą duotį, ir kad šis pasirengimas ir sutelkimas gali būti *labai įvairus, spontaniškas ir kūrybingas*.

„Aš pamiršau paminėti ypač svarbų kinestezės sampratos išplėtimą. Husserlis kalbėjo apie laisvą galimybę „nusikreipti į“ objektą *atmintyje*, kaip reikalingą kinestezių“ (Cairns 1976: 5) Tai reiktų suprasti kaip užuominą apie dėmesio ir kinestezės santykį. Tiek jusliniam suvokime, tiek atmintyje į ką nors nukreipiame dėmesį. Šis *nukreipimas* ir yra tai, kas Husserliui teikė užuominą apie atsigręžimo į prisiminimus – atminties kinesteziškumą. Bet čia reikia pabrėžti, kad Husserlis nemano, kad į atmintį kreipiama juslinė percepcija, o kad yra aktualizuojamas dėmesio teminis atitraukimas nuo juslinio lauko.

Toliau kalbėdamiesi ta pačia galimybės tema, Husserlis ir Cairnsas patys priėjo fenomenologinius dėmesio apibūdinimus, kuriuose rodėsi tam tikras dėmesio laisvumas ir kūrybiškumas sąlytyje su galimybės lauku: „Galimybės ir aktyvumo laukas leidžia įvairius *energijos* taikymo laipsnius. Įmanoma, pavyzdžiui, kreipti dėmesį daugiau ar mažiau energingai. (Locke‘as, pabrėžė Husserlis, pastebėjo šias energijos variacijas ir, kaip *ehrlicher Mensch* (nuoširdus žmogus), jas aprašė.)“ (Cairns 1976: 7) Raktinis žodis čia – *leidžia*; galimybių laukas yra teminės dėmesio laisvės šaltinis ir kartu tai, kas *verčia* kūrybingas anticipacijas plėtoti pasitelkiant *protėjiškas* vaizduotės galias (Husserl 1980: 59). Reikia pabrėžti, kad šis dėmesio aprašymas siekia racionalizuoti tai, kas šioje vaizduotės ir dėmesio sferų sanklodoje yra nuo racionalumo schematikos bėgantis pasyviai ir aktyviai anticipuojančios

sąmonės kūrybingumas. Sabolius interpretuoja Husserlį ir tegia, kad Protėjo analogija diagnozuoja vaizduotės teorinės „lokalizacijos problemą“ (Sabolius 2012: 37).

Taigi teminę dėmesio laisvę galime apibrėžti kaip *autentiškų ir laisvai pasirenkamų bei suvokimo schemų peršamų galimybių arealą, kuris apibrėžia, kaip esu pasirengęs-patirti* (daugiau ar mažiau dėmesingai, iššęstai, nuosekliai ar chaotiškai, taip, kaip įprasta, ar savotiškai ir t.t.). Šis galimybių arealas koreliuoja su tuo, kaip dėmesio požiūriu patirsiu temizuotą duotį. Čia demonstruojama sąlyginė anticipacijų ar lūkesčių *susikūrimo*, įsivaizdavimo laisvė nuo jusliniame patyrimo prezentifikuojamų reikšmių, nuo suvokimo būdų, kuriuos užduoda patys dalykai ir dalykų patyrimo įpročiai, taip pat sąlyginė laisvė nustatyti, kokia eigia vyks lūkesčių išpildymo procesai. Šios laisvės ribose išsiskleidžia neišsemiamos autentiškų suvokimo derinių (anticipacijos ir patyrimo suaudimo) galimybės. Pavyzdžiui, galime laisvai anticipuoti ir laikytis šio lūkesčio, kad už rašomojo stalo yra lūšis, nors jusliniame patyrimo lauke jokia lūšis, nei joks paprasčiausias katinas nėra prezentifikuotas jokiomis užuominomis ar nuorodomis. Netgi galime įkelti lūšies prezentifikacijas, kur akivaizdžiai jų nėra, tarkime, manydami, kad ant stalo esantis įbrėžimas yra paliktas *feline* nagų; tad už stalo tikrai yra lūšis. Taigi bent iš dalies į priekį užbėgančios dėmesingumo formos turi reikalą su *tikėtinais* (įprastai schematiškais) būsimos patirties spėjimais, bet taip pat gali šiuos spėjimus „išlaužti iš piršto“, suspenduoti, laisvai susikurti visiškai neįtikėtinus, bet pamanomus scenarijus to, kas vėliau turės būti temizuota konkrečioje patirtyje, kuri seks šios anticipacijos gairėmis. Šitaip fenomenologiškai galime aiškintis mokslinės *hipotezės* sąvoką, hipotezes suprantant, kaip kūrybingų anticipacijų sistemų episteminius darinius, kurie turės būti išpildomi, išbandomi, patvirtinami, paneigiami ir t.t. Apie tai Husserlis taip pat kalbės *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizėse*, kur parodys, kad galime toliau laikytis patyrimo paneigtų anticipacijų. Pavyzdžiui, pasižiūrėję už stalo, pamatę ir įsitikinę, kad ten nėra jokio kačių šeimos padaro, vėl prisėdę ant kėdės, toliau anticipuoti už stalo esant kokią nors stambią katę. Čia teminės

dėmesio laisvės ir anticipacijos išsklaida fenomenologiškai rodosi kaip viena *paranojos* psichinio sutrikimo sudedamųjų dalių: grėsmės nuojauta – grėsmė, kuri anticipuojama nepaisant to, kad patyrimas visas grėsmę liudijančias nuorodas neigia.

Teminė dėmesio laisvė visoje savo kontrolės ir spontaniškumo įvairovėje nurodo ir už jos esantį konstitutyvų *pasvyvių sintezių* užnugarį, sritį iš kurios, kaip jau iš anksto duoto, bet nuo juslių kreipties nepriklausomo lauko laisva temizacija renkasi savo kryptis. Šiai fenomenologinei dėmesio aprašo perspektyvai reikšmingas pokalbis tarp Husserlio ir Cairns'o vyko Freiburge 1931 metų rugsėjo 6 dieną:

„Vietoj to, kad tiesiogiai atsakytų į mano klausimą apie atminties akivaizdumą, Husserlis pradėjo primityvios fenomenologinės situacijos ekspoziciją apie ko nors suvokimą, apie ego, kaip dėmesingą kam nors *Gegenwart* (dabartyje), duotą tam tikru doksiniu modusu. Ego kaip aktyviai susidomėjęs yra anonimiškas, ir mes tampame sąmoningi tam tik refleksijoje ne kaip aktyvūs, o kaip objektyvuoti, ir vis dėlto, esame vis dar tas pats aktyvus ego. Dėmesio spinduliai (*Strahlen*) laike yra daugialypiai, bet ego dėl to nėra padauginamas. Todėl kalbame apie vieną anonimišką Ego-ašį, esančią už *strömende Gegenwart* (tekančios dabarties). *Gegenwart* vis tik turime *Attentionsstrahlen* (dėmesio spindulius), kurie siejasi su „praetimi“. Yra įvairių dėmesio modusų, iš kurių paprastas tiesioginis nusikreipimas į dabartį yra *Urmodus* (primityvusis modusas). Be to yra ne tik paprastas dėmesio išsiblaškyimas, bet ir fenomenai, tokie kaip dėmesio pritraukimas prie kitų stimulų. Dar daugiau, yra abstrahuojantis dėmesio fokusavimas į tam tikrus įsidėmėto objekto aspektus, kur pastarasis yra įsidėmėtas, bet antraeilio dėmesio modusu. Vėlgi yra dėmesio skyrimas dalykui ir jo aspektui, jo išlaikymas ir dėmesio kreipimas į abu kartu. Objekto eksplikacija vyksta teminį dėmesį fiksuojant prie objekto aspektų, tuo tarpu likusį kontekstualų dėmesį skiriant objekto totalybei. Šie dėmesio modusai neapsiriboja tik percepcija, bet aptinkami kiekvienoje ego veikloje. Pavyzdžiui, kaip ego aš galiu būti pirmaeiliskai „susidomėjęs“ rašymu, tačiau mano dėmesį kas nors atkreipia šalin, bet vis dar tęsiu rašymą, kol pabaigiu sakinį, tuo metu būdamas antraeiliskai tuo užimtas. / Galėtume paklausti, kai apžvelgėme visus dėmesio objektus visais jų modusais, įtraukiant ir tuos objektus, kuriuos iš dėmesio išstūmėme, ar tada apžvelgėme visus sąmonės objektus? Atsakymas yra – ne. Kai kurie objektai pateikia save kaip esančius dar iki į juos atkreipiamas dėmesys. Būtent pasyvios sintezės veikla ir ego pasyvumas yra būtinos prielaidos ego aktyvumui. Jos yra numatomos genetiniu būdu. Tai nereiškia, kad jos laikiškai eina pirma ego *akty*, bet kad jos yra ypatingu būdu įtraukiamos į tuos aktus taip, kad yra duotos juose.“ (Cairns 1976: 30-31)



Matyti, kad visi šie dėmesio modusai atskleidžia ne tik, kaip teigia Husserlis, *pasyvių sintezių* užnugarį, bet ir tai, kiek daug pasirinkimų ir laisvės turi dėmesio temizacija, jei aktualizuojama ši jos nepriklausomybė nuo tikėtinų anticipacijos išpildymo scenarijų.

Teminė dėmesio laisvė ir kūrybingumas apibrėžia anticipaciją tokiu turiniu: *kaip esu pasirengęs patirti ir ką pasirinksiu bei ką atmesiu anticipuojančiame ir realiame temizavimo krypčių areale.*

Apibrėžę teminę dėmesio laisvę galutinai „atitrūkstame“ nuo empiristinės prielaidos apie dėmesio ir abstrakcijos santykio pobūdį. Kaip tik dėl to, kad teminis dėmesys yra nepriklausomas nuo abstrakcijos, apskritai nuo kalbos (gali būti sutelktas į bekalbį daiktą), ir yra įmanoma turėti adekvataus sąvokos ir objekto ryšio prezentaciją (suvokimą kartu), nes laisvos temizacijos (tarp sąvokų ir juslinių laukų) pagalba įmanoma palyginti adekvačią sąvokos ir individo santykio prezentaciją su kūrybingai interpretuojamomis kitomis galimų, įsivaizduojamų santykių poromis.

### **3.12. Teminė dėmesio laisvė platesniame moderniosios filosofijos kontekste**

Fenomenologiškai apibrėžta teminė dėmesio laisvė atveria bent trumpalaikio *išsivadavimo* nuo „gramatinio kero“ viltį. Kaip la Mettrie „laisva vaizduotė sutvardoma dėmesio“ (Lametri 1981: 52), taip analogiškai fenomenologijoje matome, kad dėmesys patiria atgalinį vaizduotės atpildą: jis išlaisvinamas nuo sąvokos būtino ryšio su jos žymimu dalyku prievartos, tad gali teikti ir sąlyginį, dalinį išsilaisvinimą nuo metafizinio-filosofinio sąvokyno, nuo kalbos varžtų. Tuo tarpu, kaip jau įsitikinome, teminis dėmesys ir be vaizduotės pagalbos turi laisvę nuo tiesioginio juslinio lauko, o ir kitais požymiais demonstruoja savo laisvumą, kas buvo regėti iš Husserlio pokalbio su Cairnsu Freiburge.

Jei filosofijoje įdėmiau įsisažmoninamas teminis dėmesio laisvumas kaip išsivadavimas iš įvairių suvokimo-prievartos ar kalbos žaidimo gniaužtų, dėmesio laisvės samprata persikloja su pačia filosofine kritika ir turi esminę reikšmę filosofijos savivokai. Kitaip tariant, dėmesio teminės laisvės problematika atveria labai plačius šiuolaikinės filosofijos kontekstus, ką habermasiškai galima būtų pavadinti emancipacijos diskursais (Habermas 2002: 67-68). Kaip teigia Jūrgenas Habermasas: „Nerimastingas autorefleksijos procesas transformavo kontempliaciją į kritiką, įtarią ir jautrią savo pačios iliuzijoms.“ (Habermas 1996: 12) Taigi filosofinė tradicija, pasak Habermaso, pasidarė itin įdėmi, įtemptai į save susitelkusi ir itin sąmoninga savo pačios trūkumams; huserliškai tariant, įkliuvo į įtemptos anticipacijos būklę su beviltiška nuojauta, kad tuojau pat suklys. Pavadinkime tai *suklydimu lūkesčio įtampa*. Anot Habermaso:

„Dekonstrukcionistai jungiasi prie Heideggerio požiūrio, kad filosofija (dalindamasi darbą su poezija) turi privilegijuotą vietą kaip būties saugotoja. Metafizikos istorija turėtų atskleisti lemtingus paskesnių platonizmo epochų pėdsakus, tai yra – pasaulio atskleidimo iškraipymą. Pagal kontekstualistinę hermeneutikos prielaidą, ši metafizikos istorija gali būti suvokta tik iš pačios metafizikos horizonto vidaus. Mes vis dėlto pilnai nesuprastume Platonizmo lemties, jei negalėtume išsivaduoti, bent jau dalinai, iš gramatinio kero ir ypatingo šios tradicijos selektyvumo. Net ir pradėdami neišvengiamo platonizmo horizonto viduje, mes privalome tuo pat metu mėginti peržengti (transcenduoti) jį ir atsukti šio konceptualinio universumo įrankius kritiškai prieš juos pačius. Ko pasekoje „metafizikos įveika“ išlieka savo paradoksiškumą prisipažįstančia veikla.“ (Habermas 1996: 25)

Čia apibrėžiama teminė dėmesio laisvė būtent ir siūlosi kaip toks principas, kuris bent jau iš dalies padeda išsivaduoti iš gramatinio kero ir filosofijos kalbos tradicijos selektyvumo – pirmenybės teikimo abstrakčioms sąvokoms – logocentrizmo. Autoreflektyvumas taip pat numato dėmesį, net perdėtą dėmesingumą šiuo atveju. Pirmenybės teikimas, selektyvumas – visa tai teikia užuominas apie dėmesio dalmenį logocentrizme. Juk jau Platonas *Faidone* sakė, kad norint užsiimti filosofija, reikia *vaduotis* iš kūniškų geismų, pavyzdžiui, Afroditės malonumų, ir *atsigręžti* į savo sielą (Platonas 1999: 31-32). Būtent šis pirmenybės *logosui* teikimas yra postmodernios kritikos

taikiny. Bet postmodernistai kovoja ugnimi prieš ugnį. Kritiškai dėmesingas autoreflektyvumas virsta pasipriešinimu pačiai binarinei pirmenybės struktūrai, juda tarsi prieš pačią dėmesingumą kaip temas pirmenybės patyrimo prigimtį. Kaip Husserlis rodė *Loginiuose tyrinėjimuose*, prieš įprastų interesų prigimtį juda ir fenomenologinis dėmesingumas. Hansas Georgas Gadameris tvirtina: „Derrida argumentavo prieš vėlyvąjį Heideggerį, kad pats Heideggeris neperžengė metafizikos logocentrizmo. Derrida priekaištas yra toks, kad, kol Heideggeris klausia apie tiesos esmę arba Būties reikšmę, jis vis dar kalba metafizikos kalba, kalba kuri žvelgia į reikšmę, kaip kažką tokio tenai, kas turi būti atrasta.“ (Gadamer 2007: 161) Kaip matėme, Husserlis, kurį tam įkvėpė Lotze, rodė, kad idealios reikšmės visiškai neturi būti suprantamos, kaip esančios kažkur „tenai“. Jos yra iš anksto, genetiškai įkeliamos į pavienį suvokimo aktą, bet tai nereiškia, kad reikšmė kaip nors ontiskai ar ontologiškai gyvuoja pirmiau ar atskirai nuo sąmonės aktų, kaip pavyzdžiui, naiviai suvokiamame Idėjų pasaulyje.

Jei dekonstrukcionistinė metafizikos įveika išlieka autoreflektyvia savo paradoksalumą pripažįstančia veikla, tai tuo ši kritika primena Horkheimerio ir Adorno poziciją. Kaip teigia Sabolius: „Horkheimerio ir Adorno pateikta naujojo schemiškumo schema akivaizdžiai koreliuoja su tuo, ką kiek anksčiau išskaitėme Deleuze'o svetimo sapno aprašyme. Čia minima „traukos jėga“ užvaldytoje schemų fabrikavimo industrijoje įgyvendina „gudrias užmačias“ tam, kad primestų „valią galiai“ – t.y. siekį pakirsti vartotojų iniciatyvą patiems atlikti šį pasirinkimo ir individualaus kūrybingumo darbą.“ (Sabolius 2014: 55) Tačiau, anot Habermaso, tarp jų esama esminio skirtumo (Habermas 2002: 124). O skirtumas išryškėja būtent tame, kaip šios pozicijos tvarkosi su savo pačių paradoksalumu. Dekonstrukcionistai seka Nietzsche, sprendimo ieškodami galios teorijoje (Habermas 2002: 147), tuo tarpu kritinė teorija autoreferencijos paradoksą palieka atvirą (Habermas 2002: 148). Habermaso mokytojų Frankfurte atliktas masiškai produkuojamų suvokimo schemų išryškinimas *Apšvietos dialektikoje*, šio išryškinimo vidiniame horizonte numato išsivadavimo nuo šių schemų ilgesį ir įtarumą šioms schemoms

nuostatą. *Išsivadavimo* momentas, čia turimas omenyje Habermaso, fenomenologijai duoda užuominą, kad fenomenologiškai regimas teminio dėmesio išsivadavimo nuo įvairių suvokimo-prievartų momentas veikia, kaip fenomenologiją atstovaujantis balsas šiose metafilosofinėse diskusijose. Išsilaisvinimo, emancipacijos nuo suvokimo schemų prievartos diskursai, kritinis šių schemų išryškinimas numato pirminį dėmesio į tai atkreipimą, atidžią, įtarią, įtemptą prievartinių, tradicinių, metafizinių, dualistinių, kultūros industrijos produkuojamų suvokimo schemų paiešką savo pačių nuostatose ir suvokime, tą Habermaso minėtą suklydimo ar iliuzijų turėjimo anticipaciją, būdingą šiuolaikinei filosofijai<sup>17</sup>.

Vis dėlto vargu ar fenomenologinio teminės dėmesio laisvės išryškinimo pakanka metafizikos įveikai ar, priešingai, metafizikos restauracijai. Kaip vargu ar pakanka laisva valia dėmesį atgręžti į sielą, kad išsivaduojumėme nuo „kūniškų geismų“. Habermasas išryškina dekonstrukcionistinį racionalumo paneigimą, vedantį apkritai prie pačios kritinės, teorinės pozicijos galimybės paneigimo ir skeptinio reliatyvizmo. Iš tiesų, Rorty visiškai teisus, sakydamas, kad Husserlis galynėjosi su tos pačios prabos problemomis (skeptiniu reliatyvizmu, pareinančiu iš psychologizmo), kokias po Husserlio vėl sukėlė „eretiški jo pasekėjai.“ (Rorty 1980: 167) Tik šios problemos parėjo ne iš psychologistinio pobūdžio reliatyvizmo, o iš kontekstualistinių, hermeneutinių nuostatų išplėtimo ir radikalizavimo. Čia verta būtų priminti Evaldo Nekrašo įžvalgą. Nekrašas monografijoje *Pozityvus*

---

<sup>17</sup> Kaip 2013 metų kurse *Habermas Rorty kontroversija* yra teigęs profesorius Šaulauskas: „*Double talk* – fenomenas, kalbėti vieną, daryti kitą. Hannos Arendt atlikta puiki totalitarizmo analizė, kaip tik tyrinėjo *double talk* fenomeną; tyrinėjo, įvedusi savo garsiąją filosofemą *logicality* – viską paaiškinanti, visa apimanti logiškystės galia, kuri viską, atseit, racionaliai paaiškina ir žmonės ima tikėti. Jis pradeda tikėti, kad jis yra teisus abiejuose kalbos modusuose. Tu nuoširdžiai tiki, kad Leninas mylėjo vaikus. Dekonstrucija kaip demaskacija parodo *double talk*. Dekonstrucionistai visur įtaria esant dvikalbystę. Tai dvigubi standartai (*double standarts*). Dekonstrucija dekonstruoja kalbos žaidimą nelaužydama jo taisyklių, tačiau nelaužymas taisyklių išduoda jų išpažinimą. Griaudamas teigi tai, ką griauai. Habermasui ypač svarbus racionalumo nereikalingumo įrodinėjimas. Tai yra itin paradoksalu. Rorty kultyvuodamas performacinę prieštarą nuoširdžiai nemato savo paties dvikalbystės.“ (Šatkauskas, prof. Šaulausko kurso konspektai, 2013)

*protas* teigia: „Radikalusis postmodernizmas, be jokių abejonių, yra naujas universalių, intersubjektyvių tiesų egzistavimą neigiantis metapasakojimas. Bet, tvirtindamas, kad universalių tiesų nėra, jis kartu postuluoja mažiausiai vieną tokią tiesą, ir todėl, kaip ir radikalusis skepticizmas, pats save neigia.“ (Nekrašas 2010: 337–338) Pirmajame šio darbo skyriuje regėjome, kaip Husserlis dorojosi su skeptiniu reliatyvizmu *Loginiuose tyrinėjimuose*. Viena esminių šios diskusijos formų buvo dėmesio ir abstrakcijos santykio klausimas, kurį nagrinėdamas, Husserlis taikliai kritikavo psichologistinę poziciją. Manytina, kad Husserliu besiremiančios fenomenologinės dėmesio temos ir konteksto sričių ir jų santykių analizės gali pasitarnauti kaip argumentas prieš skeptinį reliatyvizmą, pareinantį iš kontekstualistinių prielaidų. Kita vertus, nėra atsitiktina ir tai, kad dėmesį tyrinėjanti fenomenologija didžia dalimi orientavosi į konteksto dimensijos tyrinėjimą ir jos santykius su temine sritimi, kaip teigia Gurwitschius (2010: 2) ir Arvidsonas (2013: 200), ir kas regėti daugelyje šių fenomenologų darbų. Šia prasme fenomenologiniai dėmesio temas ir konteksto santykių tyrinėjimai turi atverti galimybę huserliška maniera atremti skeptinį kontekstualistinį reliatyvizmą. Kol kas dar neaišku kaip, bet, taip sakant, viltis įsižiebia. Jau šiame darbe minėta konteksto temizavimo problema taps atraminiu klausimu, kuriame teminė dėmesio laisvė turės pademonstruoti savo vertingumą konteksto srities pažinimui ir tuomet atverti kelią kontekstualistinių prielaidų kritikai.

Panašiai kaip Rorty pasakoja apie Russello ir Husserlio atsaką satyrinės kritikos tradicijoms, įvairiai piršusioms reliatyvizmą, ir apie Husserlio bei Russello pasekėjų „ereziją“, apie Frankfurto mokyklos ištakas ir hegelizmo gaivinimą pasakoja Omaras Dahbouras: „Kuomet prieš Pirmąjį pasaulinį karą Britanijoje iškilo, paraleliškas kritinei teorijai taip vadinamųjų britų hegelininkų judėjimas, jis buvo užgesintas apie 1920 metus naujų britų filosofijos pasiekimų pasekoje (pavyzdžiui, Bertrando Russello ir G. E. Moore darbuose), o taip pat dėl anti-germaniškos dvasios karo meto propogandoje. Vokietijoje pirmiausia transcendentalinės Edmundo Husserlio fenomenologijos, o vėliau egzistencinės Martino Heideggerio fenomenologijos

plėtotė panašiai nustūmė hegelizmą.“ (Dahbour 2017: 89) Čia matome, kad Husserlis ir Russellas taip pat yra lemtingos figūros. Tuomet besiformuojančiai Frankfurto mokyklai teko užimti kritinį atstumą fenomenologijos atžvilgiu, tuo pagrindu, kad, kaip manė Horkheimeris, Husserlis laikėsi matematinių-loginių (logicistinių) prielaidų (Horkheimer 2002: 190), tad, iš esmės, buvo Apšvietos mito užkerėtas. Gindamas Bradley, vieną iš Britanijos neo-hegelininkų, nuo Russello kritikos, Horkheimeris teigia:

„Naivus matematinių logikų nesupratimas ypač ryškus jų sampratoje, pasak kurios kiekvienas sprendimas bet kokioje minties eigoje turi būti tos pačios prigimties kaip toks, kuris išreiškia ganėtinai paprastą faktą, kad yra šalta. Jie tvirtina, kad bet kokia teorija ar bet kokia intelektualinė visuma, yra sudaryta iš vienetinių sprendimų, kurių tiesa gali būti determinuojama individualiai ir nepriklausomai nuo visumos, kaip temperatūros atveju. [...] Dialektinė logika turi reikalą su mintimis procese, o ne su tiesiog statiška išraiška. / Ši logika nėra „kalbos fizika“, bet materialus pažinimas savaimė, svarstomas jo prezentacijos aspektu. Schlickas ir Russellas mažai tepasiekė, kai kėlė tokius teiginius kaip „yra gana šalta“ ir „Tomukas persišaldė galvą,“ prieš Bradley filosofiją.“ (Horkheimer 2002: 176-177)

Kaip žinia, būtent Bradley kėlė pagrįstą filosofinį protestą apie dėmesį: ar empiriškai tirti dėmesį, tiriant *procesus*, kuriuose pasirodo dėmesys nėra klaidingu keliu judanti pastanga? (Bradley 1886: 316) Todėl gindamas Bradley, Horkheimeris netiesiogiai padeda išsaugoti ir filosofiškai svarbių klausimų apie dėmesio išlikimą filosofijos akiratyje. Tačiau taip pat matyti, kad Horkheimeris teigia dialektiką užsiimant „mintimis procese“. Kartu su Bradley galime pasakyti, kad mintijimo procesų, kaip dėmesį ar sąmonę konstituojančių procesų aiškinimas judėtų lygiai tokia pat klaidinga linkme. O kaip įrodė Helmholtzas, būtent dėmesio temizacija, o ne akių nukreipimas didžiąja dalimi laiduoja objekto identifikaciją, tad dėmesio teorija turi lemiamą reikšmę ir teiginių apie patyrimą teorijai ir bendrajai tiesos ir pažinimo teorijai.

Nors Horkheimeris išreiškia pritarimą Husserlio *Europos mokslų krizės* teiginiams, tačiau taip pat pabrėžia, kad jo paties kritinė pozicija labai skiriasi nuo Husserlio (Horkheimer 2002: 146). Jis rekonstruoja fenomenologinį teorijos suvokimą *Loginiuose tyrinėjimuose*, kaip turintį tendenciją judėti link grynujų matematinių simbolių (Horkheimer 2002: 190). Panašiai Husserlį

vertino ir Rorty. Instrumentinio racionalumo kritikos pamatu, pasak Stepheno E. Bronnerio, Horkheimeris siekė suformuluoti kritinę teoriją, kaip alternatyvą fenomenologijai (Bronner 2017: 23). Habermasas apie Horkheimerio ir Adorno poziciją teigia: „Protas pats sugriauna humaniškumą, kuriam buvo suteikęs galimybę reikštis: šią toli siekiančią tezę autoriai, kaip matėme, pirmame ekskurse stengiasi pagrįsti tuo, kad švietimo procesą iš pat pradžių laiko paskatos išlaikyti save rezultatu, o toji paskata sudarko protą, nes ji proto reikalauja būti tik tikslinga ir racionalia prigimties ir instinktų tramdymo forma, būtent kaip instrumentinio proto.“ (Habermas 2002: 129) Jei palyginsime Russello šviesų, viltingą ir ironišką toną veikale *Religija ir mokslas* (1982), kur jis pateikia apsišvietusio proto vadavimosi iš religinių prietarų aprašymus, su Frankfurto kritinės teorijos proto vadavimosi iš mito išsklaida, itin aiškiai pasirodys niūrus pastarosios šalininkų tonas, suvokiant, kad pati Apšvieta taip pat yra mitas. Tuo tarpu Russellas pasakoja:

„Seni teologiniai prietarai, kad ir labai susilpnėję, staiga atgydavo, išjudinti kokios nors neįprastos naujovės. Skiepijimas nuo raupų sukėlė teologų protestų audrą. [...] daugelis škotų dvasininkų parėmė manifestą, skelbiantį, kad skiepai yra „stengimasis trukdyti dievo teismui“. [...] Kitą progą įsikišti teologams, siekiantiems, kad nesumažėtų žmonių kančios, suteikė skausmą malšinančių vaistų atradimas. 1847 m. Simpsonas pasiūlė vartoti juos gimdymo metu, ir dvasininkai tučtuojau jam priminė dievo žodžius, pasakytus Ievai: „Tu gimdysi sopuliuose“ (*Pr 3, 16*). O kokius sopulius ji kentės, užmigusi nuo chloroformo? Simpsonui pavyko įrodyti tik tiek, kad nėra jokios žalos duoti skausmą malšinančių vaistų vyrams, nes juk ir dievas buvo giliai užmigdęs Adomą, kai ėmė jo šonkaulį. *Moterų* kančių, o ypač gimdymo kančių atžvilgiu vyriškoji dvasininkijos dalis pasiliko neįtikinama.“ (Russell 1982: 93)

Matyti, kad Russellas yra susitelkęs veikiau į apsišvietusios visuomenės laimėjimus prieš ydingus prietarus, raganavimus, prieš mito kerą, kas, anot jo, judėjo koja kojon su visuomenės modernizavimu<sup>18</sup>. Panašiai apie civilizacijos pasiekimus prabyla ir Habermasas, anot jo, Horkheimeris ir Adorno stengiasi

---

<sup>18</sup> Įdomu tai, kad XXI a. fenomenologinės psichologijos tyrimai (Ivey; Myers 2008) rodo priešingai. Pavyzdžiui, Šiaurės ir Pietų Afrikoje modernizacija atnešė tikėjimo „antgamtinėmis“ jėgomis didėjimą, ypač tikėjimų, susijusių su raganavimu ir piktais užkeikimais. Ivey ir Myers pateikia užkerėtojo, užkeiktojo būklės patyrimo fenomenologiją, kaip subjektui *reikšmingą* paaiškinimą, skirtą tam tikrų kenksmingų įvykių prasmei (Ivey; Myers 2008: 54, 60-67).

ignoruoti akivaizdžius gyvenimo kokybės pagerėjimus, laiduotus proto laimėjimų (Habermas 2002: 131-132).

Kaip jau buvo minėta, teminė dėmesio laisvė, žvelgiant fenomenologiškai, turi išskirtinį ir fenomenologijos kritikų pakankamai neįvertintą statusą. Tai raišku tuo požiūriu, kuriuo kaip esaties metafizika (*metaphysics of presence*) buvo kritikuota klasikinė fenomenologija, konkrečiai, jos prielaida apie objekto prezentacijos objektyvumą. Teminė dėmesio laisvė demonstruoja nepriklausomybę nuo tiesioginėje objekto prezentacijoje esančio „prievarstinio“, dominuojančio, logocentrinio sąvokos ir objekto ryšio. Ta prasme pats logocentrizmas yra teminės dėmesio laisvės apraiška, nes tai yra „*pirmenybės tarp kitų*“ struktūra. Platoniškai renkantis atsigręžti į sielą ir tam teikiant teminę pirmenybę, ilgalaikio domėjimosi – teorinio intereso prasme, tokią nuostatą išsiplėtoja į tai, kas gali būti vadinama logocentrizmu. Tuo tarpu siekiant išsivaduoti iš metafizinės kalbos paveldo ir logocentrizmo, pats šis logocentrizmas turi tapti kritikos *tema*, ir ši praktika ilgainiui virsta *atidumo* logocentrizmui įgūdžiais, vadavimosi iš metafizinės žinojimo galios prievartos praktika. Tad teminės dėmesio laisvės fenomenologijoje ir esaties metafizikos įveikos santykio klausimu įdomiausia tema tampa teminės dėmesio laisvės ir vaizduotės bei įsivaizduojamybės (Sabolius 2013) ryšių plotmė. Šioje plotmėje, kaip prabėgomis regėjome, atsiveria kūrybingos ir laisvos anticipacijų ir jų išpildymo žaismės tinklai bei plačiausi galimybių-sąmonės horizontai, kuriuose lygiai taip pat pati *dekonstrukcionistinė ar kritinė nuostata gali tapti tuo, iš ko norima išsivaduoti*.

Iš kitos pusės, teminė dėmesio laisvė, vaduodamasi iš suvokimo schematizmo, mėgina „žaisti ne pagal taisykles“. Kaip įžvalgiai yra pastebėjęs postmodernizmo „klasikas“ Jeanas-François Lyotardas, postmodernus „žaidimas ne pagal taisykles“ yra genetinė, gemalinė paties modernaus kūrinio ir naratyvo būklė, šis *post* turi mūsų neklaidinti, esą reiškiantis *po*. Priešingai, maištavimas prieš vienokias ar kitokias modernaus pasaulio suvokimo schemas ir buvo modernaus meno „modernumo“ ašis, tai buvo tai, kas, pavyzdžiui, kubizmą ar siurrealizmą tabyboje darė modernaus meno kryptimis (Lyotard



1984). Atitinkamai tokia maištaujanti teminė dėmesio laisvė šiuo požiūriu pakliūna į jau iš anksto schemizuotą ir surežisuotą postmodernų „maištavimo“ scenarijų. Tas pat nutinka ir jei siekiama, tarkime, Husserlio fenomenologijos pagalba, vaduotis iš postmodernių, dekonstrukcionistinių prielaidų. Juk, jei tariame „darysiu kitaip nei dekonstrukcionistai“, lygiai taip pat papuolame į postmodernų maištavimo scenarijų, kuris šios veiklos rezultatus paverčia moderniosios epochos priglobiamais kūriniais. Ir, dar radikaliau žvelgiant, tai reiškia, kad iš tikrųjų suvokti, perimti ir įsigyventi į Lyotard *pagonišką* naratyvų dialogą (Lyotard 1993: 6-7) ir kitus dekonstrukcionistų filosofijos laimėjimus, iš tikrųjų būti postmodernios epochos filosofijos atžala, reiškia ne ką kitą, kaip filosofija užsiimti *kitaip ar net priešingai*, nei siūlo patys postmodernios filosofijos klasikai.

### **3.13. Esminės *Loginių tyrinėjimų* dėmesio problemos ir *Suvokimo ir dėmesio* dėmesio sampratos sankirtos**

Atsitraukime kiek toliau nuo stulbinančiai kruopščių Husserlio *Suvokimo ir dėmesio* aprašymų ir pažvelkime į esminius šios ankstyvosios fenomenologijos laimėjimus dėmesio tyrinėjimuose, imdami domėn *Loginių tyrinėjimų* dėmesio problematikos užčiuopimą (kuris pasirodo kaip mažytė, bet nepatenkinama fenomenologinio metodo „kapituliacija“) ir *Suvokimu ir dėmesiu* laimėtą intencionalumo ir dėmesio santykių sampratą.

*Loginiai tyrinėjimai* sustoja ties dėmesio sąvokos apibrėžimo problema, kur Husserlis tvirtina, jog tai *detalesniau neapibrėžiamas* sąmonės santykiavimo su (savo pačios) tikrove būdas, kurio plačiausia reikšmė išsitiesia iki *kažko sąmonė*. Husserliui turėjo būti aišku, kad dėmesio samprata praranda apibrėžtumą ir susilieja su intencionalumo (kažko sąmonės) samprata. Ši, nors, palyginus, ir nedidelė, *Loginių tyrinėjimų* lygmens fenomenologijos „bejėgiškumo“ akistata, turėjo neduoti ramybės ir pačiam Husserliui. Tad visai nenuostabu, kad tai galėjo suklaidinti vėlesnius tyrinėtojus, ypač tuos, kurie

nėra įdėmiai studijavę Husserlio *Nachlass*, rašytų tuoj pat po *Loginių tyrinėjimų*.

Jei dėmesys fenomenologiškai nėra niekaip detaliau apibrėžiamas, tai kodėl Husserlis ėmėsi iš naujo ir iš pamatų nagrinėti dėmesio tematiką tuojau pat po *Loginių tyrinėjimų* „nesėkmės“? Manytina, kad Husserliui tai atrodė rimtu iššūkiu, vertu naujai ir veržliai prasidedančios fenomenologijos sugebėjimų: neįsivaizduojama, kaip fenomenologija susidūrė su jos metodais neįveikiamu barjeru? Kaip tik šis ankstyvosios fenomenologijos išbandymas, kurio centre buvo dėmesio ir intencionalumo santykio klausimas, skatino ir aistrino Husserlį rašyti *Suvokimą ir dėmesį*. Žinoma, visų pirma reikėjo išsiaiškinti įvairias preliminarias skirtis skyriuje *Apie suvokimą* ir tuomet aiškiai atskirti intencionalumą kaip reikšmės teikimą ir dėmesį.

Taip pat reikia turėti omenyje tai, jog Husserlis puikiai suprato, kad dėmesio mokslinę tematiką „savinasi“ empirinė psichologija (Husserl 1976: 215) ir kad fenomenologija, atvirai pripažinusi savo „beįėjimą“ šiuo klausimu, prarastų savo fundamentalaus mokslo statusą. Atsirastų pretekstas užklausti, esą, galbūt, yra ir daugiau temų, kurios privers „pasiduoti“ fenomenologijai.

Greta viso to paminėtina, kad garsusis bei įspūdingasis Husserlio minties kruopštumas čia susidūrė su problemine savo paties prieita teze, esą dėmesys – patys sąmonės kruopštumo ašmenys – negali būti detaliau išnagrinėtas ir apibrėžtas, o tik visai neįsivaizduojamai ir prabėgomis sulietas su intencionalumo tematika.

Be to, dar bendriau žvelgiant, Husserliui rūpėjo loginių sąvokų ir abstrakcijų kilmė fundamentaliuose konstituojančios sąmonės struktūrose. O *Loginiuose tyrinėjimuose* Husserlis įtikinamai argumentavo prieš empirinę abstrakcijos teoriją, pasak kurios abstrakcija (o dėl to ir loginių sąvokų kilmė) yra dėmesio *intensyvumo* pasiekimas. Tačiau toje pat vietoje, atmetusi empirinę abstrakcijos teoriją, bent jau tuo klausimu kaip dėmesys siejasi su abstrakcija, fenomenologija negalėjo pasiūlyti jokio aiškesnio ir tikslesnio šio santykio apibrėžimo, nes prisipažino negalinti apibrėžti dėmesio. Štai kodėl

fenomenologinio dėmesio apibrėžimo problema buvo tokia svarbi Husserliui tuojau pat po *Loginių tyrinėjimų*, nes, nesant aiškumo šiuo klausimu, šlubavo ir bendriausi fenomenologijos projektai.

Taigi *Suvokime ir dėmesyje* Husserlis sau pačiam išsprendė šią problemą bei tai paviešino paskaitose 1904/05 metų žiemos semestre. Ten jis apsibrėžė dėmesį kur kas detaliau ir tiksliau, su galybe kruopščiausių skirčių. Iš viso ko išsigrynino keli esminiai fenomenologinio dėmesio apibrėžimo kampai arba dėmesio turiniai: dėmesys kaip *pasirengimas-patirti* (lūkesčio sintezės) ir dėmesys kaip *privilegiuoto patyrimo būdas* (išpildymo sintezės). Šiuos bendriausius dėmesio turinius Husserlis vienijo *intereso* (tame tarpe ir teorinis interesas) tarpininku. Interesas apjungia tiek lūkesčio, tiek išpildymo, tiek naujų lūkesčių kūrimo, remiantis išpildytųjų atsiminimu, dimensijas. Šioje sintezėje išsigrynina fenomenologinis dėmesio apibrėžimas – *dėmesys yra daugialypė lūkesčių ir jų išpildymo sintezių vienovė, kurią nuo smulkiausio iki bendriausio lygmens medijuoja interesai*.

### **3.14. Ideali universalus dėmesio objekto tapatybė ir filosofinis idealizmas**

Plinijaus Vyresniojo posakis, kad vienintelis užtikrintas dalykas yra tai, jog niekas nėra užtikrinta, yra vienas klasikinių pavyzdžių, kaip filosofijoje siekiama būtinai teisingų teiginių, kurių tiesą laiduoja arba „pats gyvenimas“ arba ji pareina iš kalbos prigimties. Lygiai taip pat Vakarų filosofijos esmę išreiškiantis Sokrato posakis „žinau, kad nežinau“ yra ne tik tokio filosofinio mąstymo eigos normatyvas (raginimas laikytis nežinojimo prezumcijos), bet ir vieną apodiktiškai užtikrintą tiesą skelbiantis teiginys. Graikiškosios ontologijos klausimas ir iškyla pasekoje atradimo būtinai teisingų teiginių apie pamastomus esinius, kurių tiesos tvarumas ir kurių referuojamų objektų „atsparumas“ laikui vertė filosofus klausti apie tokių idealių objektų būties pirmenybę. Pirmenybę *bent jau* pagal tai, kas turėtų labiausiai rūpėti filosofams

ir būti jų dėmesio centre. Kaip sako Platonas, filosofas turi nuolatos gręžtis į savo sielą. Bet ar šiame pirmenybės teikime buvo šis tas daugiau, nei tik nuolatinis ir aistringas domėjimasis, ar iš tiesų tokių idealių esinių būties pirmenybė buvo teigiama ontologiškai? „Vadovėlinė“ Platono idealizmo interpretacija, žinoma, tvirtintų, kad platonizme idėja suvokta kaip esanti pirmajame plane bendriausioje paties kosmo konfigūracijoje, o gamtos daiktų pasaulis tik akomponuoja šiai idealybei antrajame plane. Žinoma, kruopšti Platono filosofijos studija, tokia kaip Naglio Kardelio *Vienovės išvalga Platono filosofijoje* (2007), atskleidžia, kad į šį klausimą atsakyti yra kur kas sudėtingiau, nei teigia tokia interpretacija.

Jei Platono idealizmo interpretacija šiandien kelia klausimų, tuomet Husserlio idealizmas, kuris kurtas turint omenyje visą išpuolių prieš idealizmą tradiciją ir ruošiantis bei apsisaugant nuo būtinai būsimų išpuolių ateityje, yra įtvirtintas tokiu būdu, kad jam tvarumą teikia *laikiniai* idealių reikšmių *aktualizavimo įvykiai*. Føllesdalas teigia: „Daugelis mūsų aktų yra nukreipti į esmes. Tiek, kiek jie yra apribojami šiuo mūsų aprašytu būdu, jie mums teikia įrodymus apie esmes ir jų įvairias savybes.“ (Føllesdal 2006: 109-110) Priešingai nei Platono idėjos, kurių būties pirmenybę grindė jų belaikiškumas, Husserlio idealias reikšmes arba esmes grindžia laikiniai sąmonės aktai ir ypač šių aktų kartojimas. Laikiniai sąmonės aktai, kuriuose reiškiasi idealios reikšmės, yra atsvara, teikianti huserliškai pozicijai atramos tašką, kuomet jos kritika visą svorį mėgina kelti į idealių reikšmių realaus egzistavimo problemą. *Loginiuose tyrinėjimuose* išryškinta sąmonės akto ir idealaus turinio skirtis formavo fenomenologijos raidą, kaip matėme, tokiu būdu, kad pirmiausia teko persitikrinti abejomis šios skirties pusėmis. Husserlio idealizmą galima išvelgti tame, kad jis pirmiausia ėmėsi tvirtinti idealių turinių pusę, o paskui plėtojo ir sąmonės aktų sintezių aprašymus. Pirmiau pasirodė *Idėjos*, o paskui Husserlio dėmesys kryo prie laikinių aktų aprašymų, kas virto *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizėmis*. Tačiau dar prieš *Idėjas*, *Suvokime ir dėmesyje*, Husserlis plėtojo idealių turinių tyrinėjimus ir čia pasirodė, kad tai esmingai siejasi su dėmesiu.

Nežinojimo prezumcijos laikymasis savo šerdyje yra idealistinis. Husserlis fenomenologinę redukciją suvokė, kaip tokios agneologinės laikysenos tąšą.

*Idėjų* pirmojo tomo įžangoje Husserlis vėl imasi brėžti griežtą skirtumą tarp fenomenologijos ir psichologijos, kurio, panašu, jo kritikams vis dar nebuvo aiškiai matyti. Husserlio išryškintam, grynosios logikos apsibrėžtam objektui ir jo aprašymui, kas vaizdu iš šios įžangos, buvo primetama priklausomybė vienokiai ar kitokiai introspektyviai psichologijai. Šią kritikos strategiją atspindi, pavyzdžiui, Danielio C. Denneto Husserlio fenomenologijos solipsizmo interpretacija (Dennet 1987: 153). Šios „atakos“ kėsiasi į patį fenomenologinės prieigos prie fenomenų grynumą, todėl Husserlis buvo paskatintas imtis nuoseklaus ir metodinio šio fenomenologinės sąmonės grynumo išaiškinimo. Dėl to ir pats veikalas, kuris tolesnėje tradicijoje sutrumpintai įvardytas *Idėjomis*, vadinasi *Idėjos apie grynąją fenomenologiją ir fenomenologinę filosofiją*. Kaip pagrindinis šio grynumo pasiekimo metodas numatoma fenomenologinės redukcijos samprata. Redukcijos metodo interpretacija savaime yra fenomenologinė problema ir yra tuo aktualesnė, kuo daugiau esama tokių interpretacijų, kaip minėtoji Denneto pozicija, kuri redukciją mistifikuoja, kaip mentalinę gimnastiką vykdomą introspekcijos rėmuose (ibid.). Matėme anksčiau, koks atidus Husserlis yra introspekcijos ir fenomenologijos atskyrimui, tuo tarpu Føllesdalas straipsnyje apie redukcijos vaidmenį fenomenologijoje kruopščiai užsiima sunkiu sanitariniu darbu demistifikuoti Husserlio redukcijos sampratą nuo per laiką susikaupusių selektyvių interpretacijų apnašų. Pasak jo, trumpai tariant, „redukcija nėra tokia paslaptinga, kaip gali atrodyti.“ (Føllesdal 2006: 106) Lietuvoje taip pat sureaguota į šią diskusiją, Ernesta Molotokienė diskutuoja su Dennetu ir demonstruoja kaip Husserlio pozicija išlieka tvari tokios kritikos akivaizdoje, nes, nors sąmonė yra intencionali, ne visi išgyvenimai yra intencionalūs (Molotokienė 2010: 72, 73). Kaip matėme *Suvokimo ir dėmesio* analizėse, dėmesys turi reikalą ir su *realiais* patyrimo komponentais. Dėmesio

fenomenologijai reikšminga ši diskusija yra todėl, kad dėmesys figūruoja pačios redukcijos išaiškinimo šerdyje, jos patyrimo aprašyme:

„*Epochè* tad yra konkrečiai patiriama jos trijose pagrindinėse fazėse: Aš suspenduoju savo „realistinius“ tikėjimus ir prietarus apie tai, kas man reiškiasi kaip tikroji pasaulio būklė, ir todėl atitraukiu nuo „natūraliosios“ nuostatos ir užklausu ją; aš nukreipiu savo dėmesį nuo išorybės, nuo „objekto,“ į vidujybę, modalią mano gyvenimo ir veikimo kokybę; aš priimu tai, kas vyksta, to nekontruolijuojant, tad atsiveriu netikėtumo ir naujumo galimybei.“ (Depraz 2013: 282)

Depraz mano, kad praktiškai orientuota redukcija yra dėmesys (ibid.: 280). Vienaip ar kitaip, fenomenologinė dėmesio studija padeda išsklaidyti bent kai kurias redukcijos metodo mistifikacijas, susijusias su tuo, kaip dėmesys kreipiamas nuo eksternalių stimulų prie pačių suvokimo aktų, turinių ir t.t., tačiau, dar kartą reikia pakartoti, tai daroma dėmesį vedant priešinga kryptimi nei psichologinės introspekcijos atveju.

Dennetas, pripažinęs savo klasikinės fenomenologijos studijų paviršutiniškumą – nedėmesingumą, kuriame introspekcijos prieiga nesiskiria nuo fenomenologinės, kartu remiasi tokia prieiga, kaip patikimiausia Husserlio pozicijai suvokti: „[...] mano *bufetinė prieiga* prie Husserlio (paimti tai, kas patinka ir visa kita palikti nepaliesta) buvo taktiškai teisingas būdas [...]. Danas Zahavi yra sutrikdytas mano teiginio, kad, jei mano Husserlio interpretacija klaidinga, tuo blogiau Husserliui.“ (Dennet 2007: 248)<sup>19</sup>

Pradėdamas pirmąjį *Idėjų* skyrių, Husserlis įvardija mokslų pasiskirstymą, kuris mums jau atsiskleidė kaip grynosios logikos normatyvumo aspektas – pavyzdinis mokslo objekto apibrėžimas ir grynojo mokslinio intereso vienijamas daugis. Husserlis teigia: „Kiekvienam mokslui atitinka objektų laukas, kaip jo tyrinėjimų sritis; [...]“ (Husserl 1976: 10-11) Būtent *originalus* šio lauko objektų reiškinys tampa pagrindu, kuriuo remiasi mokslo formuluojamų teiginių patikimumas savoje tyrinėjimų srityje. Šis originalus patyrimas yra suvokimas tikrąja šio žodžio prasme. „Turėti ką nors tikrą duotą originaliai ir „dėmesingai suvokti“, ir „patirti“ tai paprasčiausioje intuicijoje yra vienas ir tas pats.“ (Husserl 1976: 11)

---

<sup>19</sup> Į tokią Denneto poziciją atsakyti galima tokia pat taktika, kaip jis – ironiškai: *Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments* (Kruger, Dunning 2009). Visa ironija tarpsta tame, jog Dennetas yra pilnai „aware of it“.

Gamtos moksluose formuluojami dėsniai, pasak kurių, *de facto* esant vienokioms ar kitokioms aplinkybėms ir įvykiams, būtinai seks vienokios ar kitokios pasekmės. Ši būtinybės reikšmė neapibrėžia tik paskiro atvejo, o pasižymi universalumu. Šios būtinybės fiksavimas remiasi, pasak Husserlio, eidetinės universalijos pagrindu (Husserl 1976: 12). *Loginiuose tyrinėjimuose* Husserlis parodė, kaip mokslų dėsnių ir paskirų atvejų santykio išraiška įgyja silogizmo formą. Taigi universali yra ne tik išreikšto dėsnio žymima būtinybė įvykiams nutikti, bet ir pati loginė dėsnio taikymo paskiram atvejui struktūra.

Jei *Loginiuose tyrinėjimuose*, kalbėdamas apie abstrakciją ir dėmesį, Husserlis daugiausiai buvo užimtas empiristinių abstrakcijos teorijų kritika, tai *Idėjose* nuo pat pradžių imdamas kalbėti apie faktus ir esmes, jis iš naujo kimba spręsti abstraktaus pažinimo klausimą ir mėgina parodyti, kad jis svarbus bet kuriam mokslui.

Kaip pamename, *Loginiuose tyrinėjimuose*, kritikuodamas empiristines abstrakcijos teorijas, Husserlis demonstravo, kad, laikantis tokių nuostatų, nėra skirtumo tarp dėmesio sutelkimo į visą objektą ir į paskiras jo dalis ar savybes. Tarsi paskirų objekto savybių išryškinimas empiriniame stebėjime suteiktų prieigą prie universalių savybių *species*, o tam priešinga būtų įprastas juslinis viso objekto stebėjimas. *Idėjose* Husserlis atsigrėžia į šį viso objekto ir jo dalių stebėjimo skirtumą, ir sutelkia dėmesį į „viso“ objekto pagavą. Pasirodo, kad ne tik abstrakčios savybės, bet ir pilnos objekto duoties pagavoje aptinkama ideali atpažįstančios intencijos akto tapatybė, kaip schema, kurią sąmonė pritaiko identifikuoti juslinei medžiagai kaip prezentuojančiai vieningą temizuotą objektą. Šioje pagavoje Husserlis aptinka eidetinę intuiciją ir pavadina tai eidetine įžvalga.

Kuomet žvelgiame į esmingus Vakarų filosofijos tapatybės formavimosi momentus, regime, kad juose lemiamą vaidmenį turi ypatingas filosofinio mąstymo braižas, kuris vadinamas *autoreferencija*. Filosofinės pozicijos autoreferentiškumo paradoksas išlieka aktualia šiuolaikinės filosofijos problema, pavyzdžiui Habermas ir Rorty diskusijoje. Tai braižas, kurį matome sokratiškosios agneologinės laikysenos išsklaidoje *žinau, kad nežinau*, Platono

pažinimo geismo *Eroto* filosofiniame išaiškinime, kantiško pažįstančio subjekto transcendentalinių schemų architektonikoje, kurią surentus, prieš akis vis tiek kasdienybės daiktai lieka nepažinūs *noumenai* (protas, atsigręžęs į save autoreferentiškai, yra priverstas pripažinti ypatingą tikrovės pažinimo stoką). Šiose gretose taip pat atsiduria ir Husserlio idealių reikšmių ir laikinių sąmonės aktų skirties įvedimas, po kurio vis viena išlieka klausimas, kaip pavieniai laikiniai pažinimo aktai prieina prie visuotinio mokslinio pažinimo turinių ir kaip universaliai apibrėžti šiuos laikinius pažinimo aktus, išsaugant natūralų jų skaidrumą ir nukreiptumą į pažinimo objektą.

Taigi dabar turime klausti, kas šiame autoreferentiškame filosofinio mąstymo judėjimo būde yra toji judinančioji jėga, tas „pirmasis judintojas“? Tarkime, kuomet mąstome sokratiškai *žinau, kad nežinau*, turime pripažinti, kad protas *kreipiasi* į visą ne-turimo pažinimo aprėptį ir šiame visuotiniame episteminiame horizonte atranda tik vieną patikimą, pažinimą prilygstantį, autoreferentiškai paradoksalų, bet filosofiskai tikslų ir tiesą išreiškiantį, teiginį. Iš šio sokratiško judesio mokėsi ir mokysis visa Vakarų filosofijos tradicija. Kiekviena epocha ir kiekvienas mąstytojas šį sokratišką judesį kreipia savo reikmėms ir jame atrandą specifinį filosofavimo principą, kuriuo tuomet gali vadovautis spręsdžiant daugybę siauresnių filosofinių problemų. Ne išimtis yra ir filosofiniai dėmesio tyrinėjimai, nes juose mąstytojo dėmesys kreipiamas autoreferentiškai – į patį dėmesį. Tačiau ar nėra taip, kad dėmesys ir yra tai, kas kreipiasi, kuo kreipiamasi į savo paties mąstymą tam, kad būtų galima išstarti *žinau, kad nežinau*? Juk jei dėmesys kryptų prie, tarkime, Alkibiado išdaigų, tuomet protas nebūtų paniręs į filosofinę agneologinę savižiną. Dėmesio fenomenas šiame kontekste iškyla, kaip filosofinio mąstymo autoreferentiškumo pagrindas, kaip pirmasis judintojas, kuris, kaip matėme, gryniausioje savo formoje yra domėjimasis dėmesiu ir šioje gryniausioje formoje turi *perpetuum mobile* savybių.

Vis dėlto bendresni idealių reikšmių ir Husserlio filosofinio idealizmo tyrinėjimai, tad ir išsami *Idėjų* analizė, netelpa į šios disertacijos uždavinių ir galimybių arealą. Idealių dėmesio reikšmės sampratą visiškai pakankamai



atskleidžia *Suvokimas ir dėmesys*. O laikinių dėmesio apibrėžčių turėsime ieškoti vėlesniame Husserlio darbe – *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizėse*.

#### IV. LAIKINĖS DĖMESIO AKTO STRUKTŪROS *AKTYVIŲ IR PASYVIŲ SINTEZIŲ ANALIZĖSE*

##### 4.1. Laikinių dėmesio apibrėžčių apmatai

*Loginių tyrinėjimų* analizėje regėjome, kaip Husserlis sąmoningai nuslėpė originalios laikinės sąmonės konstitucijos problematiką, nes ji pasirodė pernelyg plati ir sudėtinga. Dėmesio aktų tyrinėjimai jų laikiškumo prasme taip pat turėjo būti atidėti. Pirmiausia Husserlis ėmėsi idealių dėmesio turinių *Suvokime ir dėmesyje* ir idealių reikšmių apskritai *Idėjose*. Prie laikinės dėmesio akto struktūros tyrinėjimų Husserlis grįžo *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizėse*. Tačiau dėmesio tyrinėjimai jų laikiškumo aspektu, nors ir yra labai platus fenomenologinių tyrinėjimų laukas, tėra tik menkutė bendrų fenomenologinių originalios laikinės sąmonės tyrinėjimų dalis. Išsamus originalios laikinės sąmonės tyrinėjimas nėra šio darbo tikslas ir vargu ar apskritai galėtų būti pasiektas.

Pasiremtina Mintautu Gutausku, kuris interpretuoja klasikinės fenomenologijos dėmesio ir sąmonės prasminio laikiškumo sampratą ir jos ištakas:

„Suvokimo laiko „dabar“, „prieš tai“, „po to“ neturėtų būti suprantami kaip procesai, vykstantys objektyviai fiksuojamame laike. Suvokimas turi savąją trukmę, kurios savitumą išryškino dar Augustinas, „Išpažinimuose“ skirdamas vidinį ir išorinį laiką. Pirmasis yra išgyvenimo laikas, turintis savąją trukmę. Augustinas nužymi pagrindinius tokio laiko vektorius – praeitį, dabartį, ateitį, kurie turi savo duotybę suvokimui. Jie išgyvenami kaip prisiminimas, dėmesys ir laukimas. [...] Išgyvenamas „dabar“ momentas labiau susijęs su dėmesiu ir dėmesio išlaikymu, nei išorine laikine trukme.“ (Gutauskas 2010: 44)

Matyti, kad dėmesys yra glaudžiai siejamas su dabarties momento prasminiu patyrimu. Dėmesio laikiškumas pirmiausia aptinkamas kaip dabarties laikiškumo vektorius. Čia Gutauskas cituoja Arūną Sverdiolą, pasak kurio: „Sudėtinga šių trijų intencijų [dėmesys, laukimas ir prisiminimas] sąveika kaip tik ir susieja „fiziškai“ nesusijusias akimirkas į kitokio pobūdžio –

prasmės – visumas.“ (Sverdiolas 1996: 264) Kartu su Husserlio *Suvokimu ir dėmesiu* galime teigti, kad dėmesys, nors ir turi glaudų ryšį su intencijomis, visiškai su intencija nesutampa, nes turi reikalą ir su intencijos (įtampos) išpildymu, išlaisvinimu, kuris, bent iš dalies, yra šios intencijos prasmė. Gutauskas daro išvadą, kad sąmonės laiko struktūrų tyrinėjimas negali būti atsietas nuo prasminio horizonto (Gutauskas 2010: 45). Vidiniai šių struktūrų sąryšiai iš visų savo perspektyvų atveria gyvą sąsają su dėmesiu.

Praeitame skyriuje, kartu su Husserlio *Suvokimo ir dėmesio* analize įsitikinome, kad dėmesys turi esmingą konstitutyvią grandį su anticipacijos ar lūkesčio dimensija, lūkesčio ir įtampos išpildymu ir su galimybių arealu. Lūkesčio ir išpildymo struktūra yra laikinė dėmesio akto struktūra, kurią Husserlis išryškino *Suvokime ir dėmesyje*. Anot Arūno Mickevičiaus: „Temporalinis duotumas sąmonės atžvilgiu nėra kažkas išoriška. Temporalumas – esminė sąmonės savybė. Sąmonė, suvokdama laiką, suvokia, jog ji pati yra laikas. E. Husserlis kalba ne apie sąmonės laiką, bet apie laiko sąmonę (Zeitbewusstsein).“ (Mickevičius 1996: 17) Tuo tarpu Gutauskas tvirtina, kad dėmesys yra esmingai susijęs ir su praeities / prisiminimo – retencijos sfera. Anot jo: „Retencija yra to, kas ką tik suvokta, išlaikymas dėmesio lauke.“ (ibid.) Čia pat jis tai susieja su galimybės sfera, su kuria jau buvome čia susidūrę, kuomet kalbėjome apie dėmesio pasirengimą patirti ir teminę dėmesio laisvę. Gutauskas teigia: „Suvokimo atvirumui dar svarbiau yra tai, kad patirtyje kiekvieną „dabar“ supa daugybė galimybių, aš galiu pajudėti, priėti, paimti, pačiupinėti, paliesti objektą ir šios galimybės sąlygoja suvokimą, net jei nėra realizuojamos. Jos yra galimos realizuoti galimybės, tai yra potencialybių laukas. Numatomas galimų judėjimų laukas sudaro „dabar“ ateities horizontą.“ (Gutauskas 2010: 46) Dėmesio laikiškumas taip pat išryškėja ir šiame *ateities* vektoriuje kaip protensinis būsimai / galimai patiriamų įsidėmėjimų galimybių horizontas ir, bendrai pažvelgus, siejasi su lūkesčio dimensija.

Tai, kad dėmesys steigia temas, konteksto ir ribos struktūrą, buvo išsamiai parodyta paties Husserlio ir jo pasekėjų dėmesio tyrinėjimuose. Pati

dėmesio tematikos šerdis – pirmojo, antrojo ir trečiojo dėmesio „planų“ perskyra – vertė Husserlį ne tik skirti intencionalumą nuo dėmesio, kaip matėme *Suvokimo ir dėmesio* analizėje, bet, apskritai, permąstyti pačią intencionalumo teoriją ir fundamentaliai ją transformuoti į horizonto-intencionalumo sampratą (Wehrle, Breyer 2016: 48). Tačiau yra ir kita struktūrinė dėmesio apibrėžtis, kurią turi išryškinti dėmesio fenomenologija, kalbėdama apie dėmesio laikiškumą ir laikinį dėmesio horizontą.

Pradėtina klausimu, kokia yra bendriausia *dėmesio temizavimo kaip laikinio akto* struktūra, žvelgiant ne temizavimo struktūros tapatybės išlaikymo rakursu (tema, kontekstas, riba), o kaip tik šios dėmesingumo tėkmės kaitos ir pačio jos laikinumo, *baigtinumo* požiūriu? Atsakymą pasiūlys analogija su meno ar filosofijos kūrinio, publikacijos *turinio* „viešąja“ forma. Paprastai sakant, su tuo, ką vadiname, pavyzdžiui, knygos *turiniu*. Trumpa meno kūrinio patyrimo analizė, kurios objektu taps pats sąmonės aktų ir patirčių *turinys*, lengvai atvers čia norimą išryškinti struktūrą.

Tiek spektaklio ar filmo kaip reginio sąrangai, tiek grožinio ar mokslinio veikalo kaip „skaitalo“ sąrangai – *turiniui*, tiek muzikos kūrimo ir klausymo sąrangai, tiek ir menkiausiam dėmesio fokusavimui, žvelgiant laikiniu požiūriu, yra būdingi šie struktūriniai elementai: *įžanga (įvadas) – pradžia, veiksmas (trukmė, dėstymas) – vidurys ir pabaiga (išvados)*; ne taip lengvai pastebimas esti ir ketvirtas elementas, negatyvusis *pertrūkio (pertraukos, išsiblaškyimo)* momentas. Refleksijos sąranga taip pat ne išimtis. Refleksija prasideda dėmesio *įvedimu* į savistabą, tuomet *vyksta* temizavimas tolydaus temos-konteksto organizacijos palaikymo trukmė, kurioje reiškiasi refleksijos aktų turiniai, kažkuriuo metu būtinai įvyksta išsiblaškyimas, kaip tam tikras atsikvėpimas, galų gale, yra padaromos *išvados*, kurių reikėjo prieiti, dėl kurių kilo pati refleksija. Įžanga su savimi nešasi lūkestį, o pabaiga turi reikalą su išpildymu. Tačiau pertrūkio momentas čia taip pat turi būti įdėmiai išnagrinėtas. Apie tai bus plačiau kalbama kiek toliau. Savime aišku, kad refleksija, kaip ir bet koks kitas dėmesingumas, negali trukti be galo ilgai. Pats šis laikinumas nurodo į čia ryškinamą bendrąją laikinę dėmesio akto struktūrą.

Lygiai tas pats yra su skaitymu: mes prisėdame ir susikaupiame paskaityti, paskaitinėjame, galbūt, padarome pertrauką ir kažkada, neišvengiamai, baigiame skaityti. Įdėmiau pažvelgus, kiekvienos pastraipos skaityme galime įžvelgti tą pačią struktūrą: iš naujos eilutės *įžengiame* į pastraipą, ją skaitome, galbūt, išsiblaškome ir *baigiame* skaityti pastraipą. Taip ir pokalbiai užsimezga, plėtojasi, trūksta ir baigiasi. Fenomenologinė kvėpavimo patirties analizė arba sąmoningas kvėpavimas kaip meditacija atskleidžia, kad kvėpavimas taip pat turi šias struktūrines dalis: įkvėpimą, kvėpavimo sulaikymą ir iškvėpimą.

Iš esmės pats dėmesio koncentracijos palaikymas kaip trukmė yra tolydaus sutelkimo ir trumputėlio išsiblaškyimo kreivė – pulsuojanti banginė, spindulinės kilmės tėkmė (*Verlauf*). Ši tėkmė vis iš naujo turi įžangą, vyksmą, pertūkį ir išvadas; išvados gali tapti pretekstu kitų anticipacijų įžangoms ir t.t.. (*a la* hegeliška tezės antitezės ir sintezės dialektika). Tuo tarpu pertrūkis dėmesio tėkmėje veikia panašiai, kaip pertraukos, skirtys tarp fonemų ir tarp žodžių kalboje. Derrida teigia: „Skirtumas, kuris iškelia fonemas ir leidžia joms būti girdimoms ir suprastoms [*entendre*] pats lieka negirdimas. [...] Mes turime būti nukreipti į tvarką, kuri priešinasi pamatinei filosofijos opozicijai tarp juslaus ir inteligibilaus.“ (Derrida 1982: 258) Taigi dėmesio pertrūkio arba skirties momentas negatyviai įtarpina, tarpsta *tarp*.

Akimirksniu perėjusi šias dėmesio telkimo fazes, sąmonė steigia pirminę objekto reikšmės žymę – objektas išryškėjo iš aplinkos, kaip pagrindinė tema, ir jam tampa įmanoma taikyti reikšmingas demonstratyviausias nuorodas ir bendrines sąvokas. Tuomet ši temizacija neapibrėžtam laiko tarpui pertraukiama ir yra iš naujo atstatoma, ir trunka toliau, kol vėl yra pertraukiama, ir t.t. Išryškinus tai, matosi ir kodėl empiristinė absoliutaus dėmesingumo prielaida iš esmės neatitinka pačios dėmesio prigimties, joje adekvačiai neatsižvelgiama į dėmesio pertrūkį, o bendriau – į dėmesio akto laikinę struktūrą.

Taigi *laikiniai dėmesio aktai* gali būti nukreipti į vidinius sąmonės gyvenimo sąryšingumus, kurie, kaip pavyzdžiui, logikos taisyklės, pasirodo,

kaip kategorinė, nuosekli mąstymo struktūrinių elementų sistema. Temizuojant šiuos dėsningus sąryšingumus, sudaromos sąlygos abstrakčioms *prieštaringumo, lygybės, skirtumo* ir kioms sąvokoms. Empiristinė pastanga dėmesiu grįsti abstrakciją iš tiesų veikia prieš pačią empiristinę nuostatą. Kas yra įsidėmima, turint reikalą su abstrakčiomis sąvokomis, tai idealūs reikšmės vienetai, kaip vidiniai, idealūs, dėsningi mąstymo sąryšiai – ne-laikinės ir ne-erdvinės determinacijos. Abstrakčios sąvokos nėra empirinės kilmės, bent jau tuo požiūriu, kad nepriklauso nuo juslinių duočių temizavimo intensyvumo. Nenonas, kritikuodamas Husserlio idealių reikšmių sampratą, teigė: „atsižvelgiant į jo sąmonės ir kalbos teorijas matyti, kaip jos remiasi nepriklausomų objektų, tokių kaip sąmonės arba idealios esybės reikšmės, teigimu, nepaisant to, kad visos jos tėra abstrakcijos to, kas mums duota *in concreta*, t.y. žmogiškų būtybių ir aktualios žmogiškos kalbos, patirtyje.“ (Nenon 1997: 97) Dabar Nenonui galime atsakyti, kad būtent abstrakcijos ir yra tokių idealių proto determinacijų *temizavimo* rezultatas, jos nėra empiriškai „išspaudžiamos“ iš kad ir kokio intensyvaus juslinio stebėjimo. Taigi ši kritika, sakydama, kad idealios reikšmės tėra abstrakcijos, nieko nelaimi, o tiesiog skelbia tautologiją. Įsivaizduokime, kaip Platonas formulavo dodekaedro ir ikosaedro sąvokas (Platonas 1995: 102). Juk niekaip negalėsime manyti, kad jis šias figūras atrado induktyviai apibendrindamas kokias nors juslines paskirų šių figūrų patirties temizacijas, nes, kaip teigia tradicija, jis pats šias figūras „atrado“. Jusliškai iki tol jų nebūta jokių pavidalu. Be to platoniška nuostata būtų skelbusi, kad net ir pagalbiniai šių figūrų modeliai iš medžio ar metalo neatitinka šių taisyklingųjų erdvinių kūnų idealybės, pačio *taisyklingumo* tobulybės. Visų pirma Platonas turėjo temizuoti *kitas* idealias reikšmes, tokias kaip trikampį ar penkiakampį, taip pat dvidešimties bei dvylikos sąvokas ir tuomet šių reikšmių žymimas figūras idealioje geometrinėje erdvėje išdėlioti tokia tvarka, kad jos sudarytų idealų taisyklingą daugiasienį, sudėtą iš dvidešimties trikampių arba dvylikos penkiakampių. Tuo tarpu pati taisyklingo daugiasienio galimybė glūdėjo vidinėse idealaus mąstymo determinacijose ir laukė, kuomet galės būti *temizuota* idealaus mąstymo sritį atrandančios

filosofijos. Dvidešimties idealių trikampių tarpusavio santykių galimybių įvairovėje *a priori* glūdi ikosaedro sąranga. Dvylikos idealių penkiakampių santykių įvairovėje – dodekaedro. Glūdi, nepaisant, ar kas nors tai mąsto, sprendžia, formuluoja, ar ne. Platonas neišrado, nesukonstravo pačios šios ikosaedro ar dodekaedro galimybės, bet jam pirmajam, kaip dera idealios mąstymo srities „ženklintojui“, pavyko *temizuoti*, iškelti į mokslinio intereso akiratį, šią idealią idealių objektų determinaciją, kurioje universalija nėra, kaip teigė Russellas, tik trikampių, penkiakampių santykio, panašumo universalija, bet yra naujas idealus, universalus bei darnus vienetas – ikosaedras, dodekaedras, – kitos pakopos universalija.

Tačiau čia ir vėl Husserlis galėtų klausti, koku būdu iš tiesų šios idealios mąstomos esybės atsiduria laikiniuose suvokimo ir dėmesio aktuose? Kaip šios empiriškai neprieinamos duotys reiškiasi, kaip realių laikinių sąmonės aktų turiniai? Kokie, kuo pasižymintys, kokios struktūros yra *laikiniai dėmesio aktai*, kuriuose temizuojami idealūs sprendimų turiniai, teoremos, taisyklingieji daugiasieniai ir t.t. ? Kaip veikia įtampos ir išpildymo schema, kuomet mąstomi idealūs sprendimai? Šie klausimai Husserlį vedė prie garsiųjų *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizių*.

#### **4.2. Husserlio dėmesio sampratos raida po *Suvokimo ir dėmesio: Aktyvių ir pasyvių sintezių analizių* link**

*Idėjose* Husserlis atskyrė eidetinę įžvalgą nuo individualaus esinio patirties, demonstruodamas, kaip eidetinė įžvalga, padedama vaizduotės, yra nepriklausoma nuo juslumo (Husserl 1983: 16). Po *Suvokimo ir dėmesio analizių* kilo klausimų apie tai, kaip juose Husserlio įvestos skirtys „veikia“, kuomet dėmesys yra nukreiptas išskirtinai į idealias reikšmes. *Idėjų* pradžioje regėti vienas iš huserliškų būdų spręsti šį klausimą: įvedama fenomenologinė vaizduotės tematika, kuri, iš pirmo žvilgsnio, siūlosi juslinės patirties pakaitalu, mąstant idealias esybes, nes tokiais atvejais negalime pasikliauti

jusline patirtimi. Žinoma, šios išankstinės prielaidos laikomės tik iki tol, kol turėsime tikslesnį fenomenologinį vaizdą. Žvelgiant iš dėmesio problematikos perspektyvos, *Idėjos* būtent ir juda šia kryptimi. Tačiau pati dėmesio problematika ir, konkrečiai, idealūs dėmesio turiniai *Idėjose* yra, daugų daugiausia, tretinės ar net dar menkesnės reikšmės dalykas. Kuomet čia Husserlis tiesiogiai susiduria su dėmesio problematika, jis pareiškia, kad išsami dėmesio fenomenologija dar turės būti suformuluota, o kol kas yra atidedama į šalį (ibid.: 226). Atrodo, kad Husserlis manėsi dėmesio idealybės klausimą pakankamai (nors ir ne galutinai) išplėtojęs *Suvokimo ir dėmesio* skyriuje apie dėmesį, tad plačiau *Idėjose* prie jo negrįžo.

*Idėjose* formuluojama fenomenologinės redukcijos metodo samprata – natūralios nuostatos pasaulio atžvilgiu sulaikymas. Pasak Husserlio, šis *εποχή* nepaneigia realaus pasaulio egzistavimo, tačiau atsiriboja nuo filosofinių teorijų užduotų prielaidų apie pasaulį ir šio pasaulio interpretacijų, kurios kyla iš filosofinio natūralaus pasaulio skirtingumo nuo to, kaip jis įprastai suvokiamas, absoliutinimo (ibid.: 129). Taigi pirmiausia susilaikoma, nepriėmus prielaidos, kad natūralus pasaulis yra iš esmės kitoks, nei jis reiškiasi sąmonei. „Tai, kas čia esminga, yra įrodymas, kad fenomenologinė redukcija, kaip natūralios nuostatos suskliautimas, [...] yra įmanoma, ir įrodymas, kad, ją įvykdžius, tai, kas lieka, yra absoliuti arba transcendentaliai gryna sąmonė [...]“ (ibid.: 130) Taigi tai, kas reiškiasi grynai fenomenologinei sąmonei, atlikus fenomenologinę redukciją, yra natūralus pasaulis. Husserlis iš to išplėtojo eidetinės fenomenologijos principą – tai, kas reiškiasi grynai fenomenologinei sąmonei kaip objektas, ir yra to realiai egzistuojančio objekto esmė. Toliau *Idėjose* Husserlis pabrėžia, kad fenomenologinė redukcija kartu su visomis praktinėmis ir aksiologinėmis sąmonės veiksenomis suskliaučia ir visą kultūrinį pasaulį, vertybes, religijas, įstatymus, menus, mokslus ir t.t. (ibid.: 131). Tačiau įsigilinęs į tai, kas lieka neredukuota atlikus *εποχή*, Husserlis pamato, kad lieka ne tik gryna fenomenologinė sąmonė, bet ir sąmonės nukreiptumas į *cogitatum*, išlieka stabili sąmonės intencionalumo sandara (ibid.: 132). Tokiame kontekste *Idėjose* Husserlis susieja



intencionalumą su dėmesiu bei tvirtina esant reikmę formuluoti sistemiškai nuoseklią dėmesio fenomenologiją (ibid.: 226). Nes, pasak jo, „yra esmingas sąryšis tarp dėmesio ir intencionalumo: bet koks dėmesys yra ne kas kita, kaip pamatinis intencinių modifikacijų pobūdis.“ (ibid.: 226) Vis dėlto, kaip buvo matyti *Suvokimo ir dėmesio* analizėse, dėmesį ir intencionalumą gretinti reikia itin atidžiai, nes, nors ir yra esmingas sąryšis tarp jų, tačiau jie toli gražu nėra tapatūs. Husserlio dėmesio sampratos *raida* šiame etape vyko, aiškinantis dėmesio ir intencionalumo apibrėžčių skirtumus (tęsiant *Suvokimo ir dėmesio* gaires) ir panašumus (judant kartu su *Idėjomis*); *Idėjose* – aiškinantis intencionalumo ir dėmesio santykį jų bendradarbiavimo požiūriu, kaip intencionalumo modifikacijas. Pabrėždamas, kad dėmesys yra *pamatinis* intencionalumo pobūdis, Husserlis leidžia nutuokti, kad dėmesiui (temai ir kontekstui) derėtų teikti pirmenybę, kalbant apie intencionalumą. Vis dėlto išties huserliškai kruopščių dėmesio fenomeno tyrinėjimų *Idėjose* nerasime. Čia tik pabrėžiama *reikmė* formuluoti dėmesio fenomenologiją. Tai interpretuotina kaip tam tikra fenomenologinė anticipacija – tolesnių tyrinėjimų lūkestis, kurio išpildymas buvo *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizės*.

Nors apie dėmesio temos pirmenybę santykiyje su suvokimo lauko fonu Husserlis kalbėjo *Suvokime ir dėmesyje*, tačiau išsamesnės fenomenologinės dėmesio temos ir konteksto sampratos Husserliui prireikė tik *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizėse* (1966; 2001) (toliau – *Analizės*, – aut.). 1966 metais išleistas *Analizių* tekstas sudarytas iš Husserlio skaitytų paskaitų 1920–1921, 1923, bei 1925–1926 metais. *Analizės* užima vidurio poziciją Husserlio darbuose tiek chronologiniu, tiek konceptualiniu požiūriu (Steinbock: 2001, xvi). Pagrindinis *Analizių* tikslas – aprašyti universalią transcendentalinę mąstymo logiką, kuri būtų ne tik formalaus samprotavimo, o bet kokio mąstymo apskritai bendroji sąranga ir teorinių mokslų pagrindas. 2001 metų leidimas anglų kalba yra papildytas įžanginiu tekstu, paimtu iš *Paskaitų apie transcendentalinę logiką*, kuris tampa įvadu į *Analizių* problematiką; be to šis leidimas, papildytas įvairiais susijusiais, dėmesio tyrinėjimams naudingais Husserlio užrašų tekstais, todėl yra parankus *Analizių* nagrinėjimui.

Bendra *Analizių* paskata paties Husserlio vėliau buvo įvardyta *Europos mokslų krizėje*: „Tikrojo filosofinės sistemos idealo ir tikrojo metodo paieška tampa istorinių filosofinių judėjimų varomąja jėga.“ (Husserl 1954: 10) Analizės taip pat buvo „varomos šia jėga“. Siekdamas kuo pamatiškiau mąstyti transcendentalinės logikos principus, Husserlis imasi kalbos kaip reikšmės teikimo analizės, kurioje visų pirma pasirodo, kad *reikšmės teikimo aktai kalboje turi tą pačią struktūrą, kaip dėmesio telkimo aktai*. Kitaip tariant, ieškodamas, kas pirmapradiškai bendra tarp kalba samprotaujančios sąmonės ir sąmonės apskritai, tarp sprendimo protu ir juslinio stebėjimo, Husserlis atskleidžia, kad sąmonė, teikdama reikšmę sąvokoms, steigia domėjimosi struktūrą, sąmonė, užsiėmusi reikšmės teikimu, yra susidomėjusi sąmonė. Husserlis išryškina dėmesio ir kalbos intencionalumo koreliacijas. „Normaliame diskurse žodis kreipia nuo savęs reikšmės link, tai yra – žodis kreipia dėmesį. Žodis-ženklas, kai jis pats nėra domėjimosi dalykas, tarnauja tam, kad atkreiptų dėmesį į reikšmę, kaip į kažką, kas rūpi ego.“ (Husserl 2001: 27) Vedamas bendrųjų transcendentalinės logikos išsklaidos tikslų, Husserlis turi imtis fenomenologinio dėmesio akto kaip esminio patirties elemento struktūros aprašymo. Jam prireikia ne tik aprašyti dėmesio temizacijos sritį, bet ir atriboti ją nuo kitų sąmonės veiklos sričių, visų pirma, nuo antrojo plano patirties – konteksto. Preliminarius šios struktūros apmatius jis pateikia kaip pirmojo plano patirties (temos) ir antrojo plano patirties (konteksto) skirtį (ibid.: 19). Šioje vietoje Husserliui taip pat atsiveria visas jo užmojo mastas, nes, įvedus skirtį tarp temos ir konteksto, turint omenyje visas šios skirties pasekmes tą pačią struktūrą turinčių kalbos kaip reikšmės teikimo aktų teorijai, jam išskyla milžiniškas uždavinys fenomenologiškai aprašyti pasyvių ir aktyvių sintezių žaismą suvokimo procesuose.

Husserlis leidžiasi prie pagrindų – pasyvių suvokimo sintezių, kurios, kaip pasirodo pirmajame *Analizių* skyriuje, gryniausiu savo pavidalu yra sąmonės trukmės patirtys, taigi laikinės sąmonės patirtys (Husserl 1966: 8). Anot Saboliaus: „Sintezės sąvoka yra viena esminių fenomenologinio žodyno kategorijų, kuriomis apibrėžiama sąmonės gyvenimo struktūrinė specifika.“

(Sabolius 2012: 75) Tai yra laikinio vienijimo, rišlumo specifika. Būtent laikas pasirodo, kaip „vienas kertinių sintetinančios sąmonės struktūros momentų [...]“ (ibid.: 76) Savo ruožtu dėmesio analizė čia yra *laikinių dėmesio apibrėžčių* – dėmesio aktų analizė. Tuo tarpu dėmesio turinio ir idealios reikšmės analizės poreikį turėjo patenkinti *Suvokimas ir dėmesys*. Būtent *Pasyvių sintezių* vardu šios Husserlio paskaitos tapo žinomos filosofijos istorijoje ir iki pat šių dienų buvo laikomos pagrindiniu Husserlio tekstu, nagrinėjančiu dėmesio problematiką (Arvidson 2006: 86). Tačiau dabar aiškiai matyti, kad *Analizės* sudaro, geriausiu atveju, tik pusę Husserlio dėmesio tyrinėjimų, būtent laikinių dėmesio aktų pusę. Šiame skyriuje apsiribojama pasyvios anticipacijos ir patyrimo laikinės sintezės analize, nes ji ryškiausiai atspindi konteksto temizacijos problemos padarinius Husserlio samprotavimo apie dėmesį eigai.

Visa tiesiogiai temiškai neduota patyrimo sritis Husserlio įvardijama kaip pasyvių laikinių sintezių sritis. Šis pasyvumas sudaro pamatą ir užnugarį aktyviai sąmonės veiklai. Aktyvi sąmonės veikla suponuoja jau iš anksto duotą pasyvios patirties dimensiją (Husserl 2001: 276). „Dėmesio nukreipimas yra tiltas į veiklą, arba šis tiltas yra veiklos pradžia ar *mis en scene*, ir tai yra būdas, kuriuo sąmonė nuolatos yra palaikoma tam, kad veikla progresuotų. Bet kokia tikra veikla vykdoma lydima dėmesingumo.“ (ibid.) „Tiltas į veiklą“ arba dėmesys kaip veiklos pradžia čia teikia užuominą apie jau minėtą struktūrinę laikinę dėmesio apibrėžtį – *dėmesio įžangą*. Jei pats dėmesys yra įžanga į veiklą, tuomet dėmesio įžanga yra tarsi įžanga į įžangą ar prakalba prieš įvadą. Jei klausiamo, iš kur įžengiame į dėmesio *mis en scene*, judame fenomenologiškai našia kryptimi, nes kaip atsakymas peršasi būtent pasyviosios laikinės sintezės. Dėmesys, pasak Husserlio, yra tas būdas, kuriuo sąmonė *palaiko* bet kokią veiklą – patį aktyvų intencionalumą. Fenomenologiškai žymu yra ir tai, kad pasyvių sintezių srities veikla nereikalauja tiesioginio *palaikymo*, nors objektai duoti joje taip pat intencionalūs. Priešingai, šis dėmesingas palaikymas yra reikalingas tam, kad koks nors įvykis ar objektas *iškiltų* iš pasyviųjų sintezių būdais suvokiamo

patyrimo fono ir būtų jame temiškai ryškus ir apibrėžtas. Pasak Jonkaus: „Tai reiškia, kad egologinė ikireflektyvi saviduotis yra ne kas kita kaip pasyviai išgyvenamas laikiškas srautas.“ (Jonkus 2013: 62) Tam, kad savastis iškiltų kaip mąstymo ar stebėjimo tema, reikia atkreipti specifinį fenomenologinį dėmesį į patį šį pasyvųjį srautą, bet tai padaryti taip, kad nebūtų iškreiptas natūralus jo buvimo būdas. Husserliška dėmesio samprata čia natūraliai plėtojasi prie pozicijos, kad, nutraukus dėmesio palaikymą, temiškai iškilęs objektas bus „įtraukiamas“ atgal į pasyvių sintezių sferą. Matyti, kad pasyviųjų sintezių sritis pasižymi ypatingu inertiškumu, gravitacija, kurią teminis dėmesys turi įveikti ir įveikęs savo pergalę išlaikyti. Šis inertiškumas, reikia pažymėti, ir yra esminis požymis srauto būklės pasyviųjų sintezių gelmėje. Žinoma, mes esame taip prie šio pasyvumo įveikimo dėmesiu pripratę, kad, nors be perstojo tai atliekame, paties šio veiksmo kasdieniame gyvenime visiškai nepastebime, panašiai, kaip nekreipiame dėmesio į Žemės gravitaciją ar patį kūno svorį, kurį turime „nešioti“, kuomet esame užsiėmę kokiais nors kasdieniais dalykais. Aišku, toks aprašymas labai supaprastina pasyviųjų sintezių ir aktyvaus teminio dėmesio santykio viziją, tačiau duoda reikšmingą užuominą apie pasyviosios srities inertiškumo galią jos natūralioje būklėje. Išryškinus šį inertiškumą, atveriamas kelias tolesniems filosofiniams klausimams: iš kur kyla ši galia, kas ją palaiko? Ar tai tapatu išsiblaškimui? Kaip ši galia funkcionuoja užslėpto dėmesio atveju? Husserliui šis pasyvumo srities inertiškumas turėjo teikti užuominą apie jos tikrąjį mastą, nes bet kokiame stebėjime ši pasyvioji sritis neapsiriboja tik individualiais horizontais prezentifikuotais tiesioginiame stebėjime, o per prezentifikacijas plėtojasi iki bendriausiojo gyvenamojo pasaulio horizonto.

Pasyvi sąmonės veikla, susijusi su tiesiogiai neišidėmėta patirties sfera, savo pasyvumą atskleidžia kaip grynai reaktyvią būklę, priimančią pačius plačiausius horizontus tokius, kokie jie reiškiasi, be jokios abejonės ar pasipriešinimo. Kaip teigia Algis Mickūnas:

„Fenomenai nepasirodo kaip kokio nors subjektyvumo padarinys – jie yra tiesiog gyvenami ir atsiveria kaip duotys. Maža to, pasyvioji sintezė kaip pastovumo ar tėkmės

pėdsakas, aktyviai įgyvendinantis bet kokius fenomenus, taip pat nepateikia savęs kaip egologinės ir ką nors apskritai reiškiančios veiklos: ji fenomenus atveria kaip duotus ir visa, kas duota, yra duota absoliučiai kaip tai, kas yra. Kitaip tariant, nepasirodžius kokiai nors egologinei būtybei, lieka vien atvertis „pasyviai“ įsitraukti į bet ką, kas pasirodo.“ (Mickūnas 2017: 48)

Šioje srityje Husserlis neatranda aktyvios sprendimo apie juslumą logikos. Pasyvi sąmonės veikla nesprenžia apie objektą tokiu būdu, kaip, pavyzdžiui, aktyvi sąmonė sprenžia apie anticipacijos darną su patyrimu, tačiau pasyvioje srityje *kuriasi* episteminių lūkesčių ir galimų jų pildymo scenarijų sistemos. Be to tai taip pat labai primygtinai fenomenologijai nurodo jos kertinę nuostatą: sąmonė yra įkreipta, *kažko* sąmonė, sąmonė, kuri visų pirma save aptinka pasaulyje, „įpasaulintą“, pasyviai įsitraukusią į lūkesčių tinklus. Refleksijoje ieškodama savęs, greta šio ieškančio aktyvumo sąmonė pagauna tikrąją savo aprėptį kaip pasyvumą, kuris, pasirodo, jau iš anksto buvęs nukreiptas į kažką, kas nėra pati sąmonė. Pasyvioji sąmonės sritis pasaulį priima „naiviai“ ir tarsi visą iš karto, nors ir nieko konkrečiai, tuo teikdama nuolatinį gyvastingumą „natūraliajai nuostatai“ – kasdieniškam žvilgsniui į pasaulį. Šią natūralią nuostatą, aišku, turi suskliausti fenomenologija, užsiimdama tuo, kuo ji užsiima. Tačiau, kuomet į fenomenologijos akiratį patenka pasyviųjų sintezių sritis, paradoksaliai, ši, bene reikšmingiausia fenomenologinių tyrinėjimų sritis, pačiai fenomenologijai bando primesti natūraliąją nuostatą ir fenomenologą verčia atsiduoti tam ypatingam reaktyviam pasyvumui. Iš kitos pusės pati kasdienybės būseną ar būseną kasdienėje nuostatoje pasižymi panašia „natūralia“ trauka. Gilių patirčių, stulbinančių filosofinių praregėjimų ar subtiliausių fenomenologinių nagrinėjimų paveikta sąmonė, laikui bėgant, visuomet nusistovi kasdienėje būsenoje. Šis pasyvaus sąmonės sintezių pamato ir kasdienybės sąryšingumas savotiškai nulėmė fenomenologijos likimą. Husserlio pradėtas pasyviųjų sintezių ryškinimas filosofijos istorijoje turėjo nenumatytų pasekmių: kartu su pasyviųjų sintezių srities „naivumo“ reikšme į filosofijos dėmesio centrą ėmė veržtis fundamentalios kasdienės nuostatos

struktūros (rūpesčio, parankumo, nuobodulio ir t.t.), kurių giliausią išskleidą išplėtojo Heideggeris.

Matyti, kad *Analizėse* Husserlio *dėmesio* samprata pasižymi aktyvaus, endogeninio dėmesingumo pirmenybe, kad jis dėmesį vadina sąmonės veržimusi patirti, sužinoti vis daugiau apie dominantį dalyką (ibid.: 289). Dėmesys yra tas būdas, kuriuo sąmonė priešinasi pasyviųjų sintezių miglotumui, tad nors jis ir yra aktyvumo pusėje, tačiau nuolatos turi reikalą su pasyvia sąmonės sritimi. Ryškiausiai, be abejo, dėmesys savo pasyvumą demonstruoja vadinamaisiais nevalingo dėmesio kreipimo atvejais, kuomet dėmesys yra nelauktai (neanticipuotai) patraukiamas išorinių stimulų. Tačiau kaip tokį dėmesį įmanoma suvokti fenomenologiškai? Nuosekliai atlikus fenomenologinę redukciją ir nepriekaištingai jos laikantis, tai, kas renkama si temizuoti ir yra stebima kaip sąmonei duotas reiškinys, priklauso nuo valingo grynos fenomenologinės sąmonės apsisprendimo ir nuoseklus, kiekvieną žingsnį reflektuojančio bei aprašančio šios sąmonės judėjimo. Tai kartu yra ir vienas iš bruožų, kuo fenomenologinė nuostata skiriasi nuo kasdienės natūraliosios nuostatos, nes natūraliojoje nuostatoje, įsitraukus į veiklą, santykis su dalykais nėra toks deskriptyviai dalykiškas ir nuoseklus. Nors Husserlis *Analizėse* taip pat siekė apibrėžti ir pasyvaus, afektinio sąmoningumo veikseną (ibid.: 277), tačiau net ir tuomet, aprašant afektuotą, paveiktą, nevalingai patrauktą sąmonę, pats išsamaus fenomenologinio aprašymo reikalavimas vertė Husserlį nuosekliai bei endogeniškai temizuoti struktūrinę šios afektuotos sąmonės veiklos dalis.

Taigi dėmesys kaip temizacija ir kontekstas *Analizėse* atsiduria pasyvumo ir aktyvumo sandūroje, yra mažstomas laikinių sintezių, plačiau – sąmonės *akto* atžvilgiu, nors, apibrėžiant patį dėmesį, pirmenybė yra teikiama aktyviajai jo pusei. Taip yra, aišku, dėl paties fenomenologinio metodo ypatybių. Pažymėtina, kad šiuo požiūriu Husserlio pozicija skiriasi nuo Gurwitschiaus, nes pastarasis teigia, esą „konteksto fenomenas negali būti paaikšintas subjektyvaus ar fenomenalaus laiko sąvokomis.“ (Gurwitsch 2010: 316) Tai tiesiogiai plaukia iš bendrosios Gurwitschiaus nuostatos: dalykai

įsidėmimi, nes jie yra savaime ryškūs, išsiskiriantys iš konteksto, ir ši tvarka nėra primetama sąmonės, o yra duota pasaulyje autochtoniškai, kaip išorinė, savaiminė patyrimo srauto savybė. Husserlio strategija atrodo patikimesnė, nes tuomet jam nereikia tiesiogiai temizuoti konteksto dimensijos, o Gurwitschius, atsisakęs laikinių sintezių, privalo temizuoti konteksto dimensiją kaip tyrimo temą skyriuje „Teminis laukas“ (ibid.: 301–365) ir tuo atveria savo poziciją kritikai konteksto temizavimo problemos pagrindu.

Husserlio minties posūkis į eidetinę fenomenologiją (kartu su tuo ir huserliška dėmesio samprata) sekėjų buvo vertinamas priešaringai. Pasak Dagfinno Føllesdalo, kai kurie Husserlio minties tyrinėtojai eidetinę ir transcendentalinę redukciją laiko tokia miglota, kad kartu su ja atmeta visą transcendentalinę Husserlio fenomenologiją (Føllesdal 2006: 105). Merleau-Ponty šiame Husserlio minties raidos etape išvelgė posūkį idealizmo link. Fenomenologinio metodo raida vyko ties klausimu, kiek plačiai apima redukcija ir kas lieka po jos. Merleau-Ponty požiūriu, „[d]idžiausia redukcijos pamoka —visaapimančios redukcijos negalimumas.“ (Merleau-Ponty 1980: 100) Husserlis manė, kad, atlikus fenomenologinę redukciją, lieka gryna intencionali sąmonė, kuri tada demonstruoja kartu su dėmesio fenomenu pareinančias „vidines“ nukreiptumo, anticipacijos, pildymo apibrėžtis, o svarbiausia Merleau-Ponty idėja – neredukuojamas taip pat lieka ir savas kūnas, ir būtis pasaulyje. Į šį „vidinį“ fenomenologų ginčą dėl redukcijos metodo apimties įsitraukė ir Gurwitschius. Jis kritikavo Merleau-Ponty nuostatą: „Merleau-Ponty neišvystė suvokimo fenomenologijos visa transcendentaline prasme todėl, kad jo egzistencialistinės nuostatos neleido jam atlikti radikalią fenomenologinę redukciją.“ (Gurwitsch 2010: 165) Dėmesio fenomenologijai yra reikšminga tai, kad, dar iki formuluodamas savąją suvokimo teoriją, Merleau-Ponty išryškina fenomenologinės dėmesio sampratos reikšmę fenomenologinio metodo pranašumui prieš empiristines bei intelektualistines metodologijas. Merleau-Ponty pradeda *Suvokimo fenomenologiją*, kritikuodamas empiristinę sensualistinę suvokimo sampratą, pasak kurios, suvokimas susideda iš atskirų įspūdžių kaip patyrimo vienetų.

Anot Merleau-Ponty, patyrimo niekada nėra duotas izoliuotas ko nors įspūdis kaip patyrimo vienetą. Argumentuodamas šią poziciją, Merleau-Ponty remiasi fenomenologine sąmonės lauko idėja. Tai patvirtina citata: „Suvokiamas „kažkas“ visada yra kažko kito viduryje, visada priklauso „laukui“. Iš tiesų homogeniška vietovė, neteikianti *nieko suvokiamo*, negali būti duota *jokiai percepcijai*.“ (Merleau-Ponty 2005: 4) Kaip teigia Merleau-Ponty, nei empirizmas, nei intelektualizmas, nepaaiškina to ypatingo būdo, kuriuo suvokianti sąmonė steigia savo objektą (ibid.: 30). Pasak jo, tai ypač ryšku pasekus, kaip viena ir kita tradicijos vartoja dėmesio sąvoką (ibid.: 30). Empiristai dedukavo dėmesio sąvoką iš „pastovumo hipotezės“, kuri teikia pirmenybę objektyviai tikrovei ir kuri verčia pripažinti patyrimo iš anksto esant normalių, vienetinių įspūdžių, ką Merleau-Ponty kritikavo, remdamasis sąmonės lauko samprata. Intelektualistinė tradicija įsidėmėto objekto išryškėjimą patirtyje turėtų aiškinti argumentuodama, kad sąmonė tokiu atveju labiau įsigilina į joje imanentiškai glūdintį objekto pažinimą arba, kitaip tariant, juda ratu prie savęs pačios (ibid.: 33). Pasak Merleau-Ponty, sąmonės dėmesingumo negali paaiškinti nei empiristinė, nei intelektualistinė doktrinos. Vadovaujantis empiristiniu pasaulėvaizdžiu, prieinama prie išvados, kad juslinių įspūdžių atžvilgiu niekas nepasikeičia, nepaisant to, kreipiamas dėmesys į įspūdį ar ne, ir stebimi vienetiniai įspūdžiai iškyla iš neapibrėžtos „tamsios“ patirties masės. Intelektualistiniu požiūriu, anot Merleau-Ponty, visi patyrimai ir taip duoti sąmonėje, todėl neįmanoma paaiškinti, kaip ir kodėl įsidėmėti dalykai išryškėja ir patiriami skirtingai nuo neįsidėmėtų (ibid.: 33). Husserliško dėmesio (kaip ypatingo sąmonės užimtumo) sampratos bei Gurwitschiaus dėmesio (organizuojamo sąmonės lauko teorijos) pagrindu Merleau-Ponty kritikavo empiristinę bei intelektualistinę suvokimo teorijas. Dėmesį Merleau-Ponty suvokia kaip „tuščią, tačiau jau iš anksto determinuotą intenciją“ (ibid.: 33), tai reiškia, kad dėmesys dar iki įspūdžio yra kaip grynas pasirengimas būsimam įspūdžiui, todėl yra tuščias ir yra duotas kaip determinacija būti nukreiptam į tuojau pat ištiksiantį įspūdį.



### 4.3. Konteksto temizavimo problema *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizėse*

Prieš kalbant apie pasyviają anticipacijos ir patyrimo sintezę, kartu su Husserliu reikia atskirti pirmojo, antrojo ir trečiojo plano patirtis (temą, kontekstą, ribą). Tam pirmiausia prireiks fenomenologiškai apibrėžti pačią *temos* sąvoką:

„Mes taip pat dabar apibrėžiame *temos* sąvoką. Ji žymi objektą kaip vieningo intereso substratą ir centrą, tiksliau, visą objektą, į kurį ego yra nuolatos dėmesingu būdu nukreiptas, kol tuo tarpu jo kognityvinis interesas yra patenkinamas vis turtingesnės duoties, bet kuris veržiasi nuolat pirmyn naujesnės ir dar naujesnės duoties link.“ (Husserl 2001: 290)

Bendriausiai sakant, tema reiškia dėmesio objektą. Turint šį apibrėžimą galime judėti prie esmingiausių dėmesio fenomenologijos skirčių:

„Kai tiesiogiai stebiu objektą, tai yra žiūriu, įsidėmiu, suvokiu, svarstau jį, jis niekada nebus duotas be nepastebėto, nesuvokto objektų fono. Šiuo atveju skiriame tai, kas pastebėta antraeiliskai, nuo to, kas iš viso nepastebėta. Paprastai be to, kas stebima pirmumoje, to, kuo esu užimtas privilegijuotu būdu tol, kol tai stebiu, yra ir kitų atskirų objektų, kurie yra stebimi kartu – ar jie būtų pagaunami antruoju, ar trečiuoju pagavos lygmeniu.“ (Husserl 2001: 18)

Čia regime Husserlį skiriant tris suvokimo dimensijas, lemiamas dėmesio teminės kreipties, kurios iki šiol yra pagrindinės ir ryškiausios fenomenologinės dėmesio teorijos skirtys. Gurwitschius (2010), plėtodamas šią tematiką, suformuluoja atitinkamas *temos*, teminio lauko ir ribos sąvokas. Iš jo estafetę perima Arvidsonas (2006). Ši fenomenologinei dėmesio sampratai esminė skirtis turėjo atgarsių Lietuvos filosofinėje tradicijoje – Vosylius Sezemano mintyje. Pasak Jonkaus, „Išgyvenimuose dalyvaujanti savimonė ne visada yra temizuota. Ji gali būti ir „latentiška bei įvairiais laipsniais aktualizuota“ (ten pat: 48). Taip Sezemanas priartėja prie nesąmoningos sąmonės arba neįsisąmonintos sąmonės tyrinėjimų. Aronas Gurwitschius šią latentinę sąmonę apibūdina pasitelkdamas temizuotos ir marginalios (periferinės) sąmonės perskyrą.“ (Jonkus 2010: 63)

Husserlis įrodinėja, kad objektai, kurie yra duoti tiesiogiai stebimo objekto fone, antrajame bei trečiajame plane, vis viena yra atpažįstami, nors į

juos tiesiogiai nekreipiama dėmesio. Už teminių dėmesio ribų esančių duočių patirtis yra intencionali. Tai reiškia, kad net ir nekreipiant dėmesio tiesiogiai į namą, šis namas atpažįstamas kaip toks (Husserl 2001: 20). Toliau daugiausia vartosime *konteksto* sąvoką apibūdinti tam, ką Husserlis vadina antruoju planu, o Gurwitschius – teminiu lauku todėl, kad tai labiausiai konformuojasi su dabartiniu dėmesio fenomenologijos ir dėmesio empirinių tyrinėjimų žodynu (Arvidson 2006: 5).

Tačiau kiek plačiau apima šis netiesioginis atpažinimas? Ar esama ribos, nuotolio nuo tiesiogiai stebimo objekto, kurį pasiekus objektai nebėra atpažįstami arba jau nebesudaro tiesiogiai stebimo objekto konteksto? Juk pasitaiko juslinės pagavos lauke esančių objektų, kurių nepavyksta identifikuoti, pavyzdžiui, dėl jų padėties ar maskuojančių savybių (pats Husserlis kalbėjo apie *nepastebėjimą Suvokime ir dėmesyje*). Kaip tuomet paaiškinti regos lauke esančio taško, iš kurio sąmonės nepasiekia jokia vizualinė informacija (*blindspot*), fenomeną?

Husserlis tęsia: „Tą pačią akimirką, kai fone esanti patirtis tampa duota tiesiogiai, tai yra kai ego tampa ego, atliekančiu aktus per ją, tai kaip patirtis, ji yra visiškai ir iš esmės transformuojama. Tas pat ir *vice versa*.“ (Husserl 2001: 21) Kitaip tariant, kai dėmesio tema tampa tai, kas prieš tai buvo duota kaip dėmesio temos kontekstas, tuomet abiejų duočių patirtis radikaliai keičia struktūrą. Vis dėlto ši struktūra tuojau pat gali būti transformuota atgal į būklę prieš pokytį, kai dėmesys nukreipiamas atgal prie to, kas prieš tai buvo stebima.

Taigi Husserlis teigia du esminius dalykus: 1) nepaisant to, ar duotys patiriamos tiesiogiai ar netiesiogiai, kaip tema ar kaip kontekstas, šios patirtys visada turi intencionalią struktūrą; pavyzdžiui, namas patiriamas kaip namas, nesvarbu, ar į jį kreipiamas dėmesys tiesiogiai, ar šis namas sudaro kito tiesiogiai stebimo objekto kontekstą; 2) objekto, kuris patiriamas tiesiogiai, patirties struktūra radikaliai keičiasi, kai šis objektas patiriamas netiesiogiai. Iš to išeina, kad struktūrinėje patirties transformacijoje išlaikomas

intencionalumo struktūros stabilumas. Kokiomis savybėmis pasižymi šis stabilumas, iš kur jis kyla?

Šioje vietoje taip pat išryškėja *pamatinė fenomenologinės prieigos prie konteksto problema*. Juk, jei esama transformacijos, dėmesio temos kontekste esančio objekto reiškimosi esminio pokyčio, kuomet jis tampa dėmesio tema, tuomet neįmanoma niekaip tiesiogiai stebėti kontekste esančio objekto reiškimosi, iš esmės nepakeitus jo duoties būdo. Neįmanoma konteksto fenomeno ar konteksto srities dėmesingume padaryti fenomenologinio tyrimo tema, nepakeičiant iš esmės paties tyrimo objekto. Husserlis čia pat nesiima spęsti kartu su tokia pozicija kylančios problemos, o veikia *apeina* ją stubinamai kruopščiai apmąstytu būdu: išsamiausiomis pasyvių laikinių sintezių analizėmis. Numatoma tai, kad šiomis *Analizėmis* laimėtos įžvalgos spręš prieigos prie konteksto problemą. Tikėtina, jog net pati ši problema pasirodys visai kitoje šviesoje. Šios analizės prasideda fenomenologiškai aprašant dėmesį, kai Husserliui tenka priimti vieną iš dviejų vienas kitą paneigiančių prielaidų apie dėmesio temos ir konteksto santykį. Husserlis aiškiai priima tokią prielaidą ir ją išsako teigdamas, kad kontekste duotų dalykų patirtis visiškai transformuojama, kai į juos dėmesys kreipiamas tiesiogiai. Tačiau kita galima, bet kiek mažiau akivaizdi, prielaida yra tokia: niekas nepasikeičia dalykų patirtyje juos įsidėmint kaip temą ar kaip kontekstą. Tiek Gurwitschius, tiek Arvidsonas atmestų antrąją prielaidą formaliai skirdami temas ir konteksto dimensijas, tačiau, imdamiesi paties konteksto patirties aprašymo, jie tarsi slapčia suspenduoja pirmąją prielaidą ar trumpam susiaurina jos taikymo sritį ir laikosi antrosios prielaidos. Kitaip tariant, konteksto ir temos skirtis galioja visada ir viskam, tik ne fenomenologui, aprašančiam kontekstą kaip tyrimo temą. Ar, laikantis Husserlio priimtą prielaidos, nuoseklu teigti, kaip teigia Husserlis, kad net ir kontekste esančios duotys patiriamos kaip intencionalios? Jis sako, kad namas atpažįstamas kaip namas nepaisant dėmesio temizacijos procesų. Turint omenyje tolesnę *Analizių* eigą, Husserlio pozicija nuosekli, nes viskas, kas duota pasyviai, sąmonės laikinėse sintezėse ir tolydžiai virsta retencija, šioje retencijos patirties

plotmėje akivaizdžiai išlaiko intencionalumo stabilumą. Šis intencionalumas, savo ruožtu, teikia akivaizdumą pačiai retencijos sričiai. Namas atpažįstamas kaip namas intencionaliai, kai įvyksta savaiminė, pasyvioji, išpūdžiui atsiduodanti, užslėpta temizacija, trunkanti be galo trumpai, esanti sukaupto dėmesio temos stebėjimo pertrūkyje, ir tuomet, tęsiantis stebėjimui laike, virtusi akivaizdžia retencijos prezentifikacija, reiškiasi kaip intencionalus objektas. Šis intencionalumo akivaizdumas leidžia tvirtinti ir tai, kad dėmesio temos ir konteksto perskyra nėra tiesiog prielaida, o yra pagrįsta pozicija, tiek pat patikima, kiek visos įvairios intencionalumų *species* sampratos, ką *Idėjose* Husserlis apie dėmesį jau buvo teigęs (Husserl 1983: 226). Taigi ar būtina, ko nedarė pats Husserlis, dar iki aprašant konteksto intencionalumo savybes ir pasyviąsias sintezes, paklausti: o kaip galime žinoti, kad kontekste esančios duotys reiškiasi kaip intencionalios? Iš kur Husserlis žino, netemizuodamas šių konteksto duočių, kad namas atpažįstamas kaip namas – nepaisant, ar kreipiame į jį dėmesį, ar ne? Ar Husserlis čia nekreipia dėmesio į šią problemą? Iš tiesų Husserlio strategija yra kur kas kruopštesnė: pačios laikinių sintezių analizės duoda huserlišką atsakymą į šiuos klausimus. Husserlis čia neskuba iškelti šio probleminio klausimo ir pateikti atsakymo, nes yra sumanęs paskaitų ciklą, kuriame per laikinių pasyvių ir aktyvių sintezių analizės atsiskleis, kad juk tai, kas ką tik reiškesi kaip kontekstas, yra duota retencijoje ir yra įmanomas, kad ir netiesiogiai, stebėti kaip prezentifikacija (Husserl 1966: 117). Ši prezentifikacija yra duota per nuorodas, kylančias iš šio dabarties momente duoto dėmesio temos ir konteksto. Matyti, kad pasitikint Husserliu čia nebūtina „užkliūti“ už šio probleminio klausimo. Tad kol kas palikime šią problemą nuošaliai ir pasekime Husserlio samprotavimo eigą.

#### **4.4. Dėmesys kaip laikinė lūkesčio ir patyrimo sintezė**

Aprašęs įprastojo stebėjimo struktūrą kaip laikinį temos ir konteksto intencionalumų tapsmą, Husserlis žengia toliau teigdamas, kad ne visuomet

stebimas dalykas išpildo anticipuojamą reiškimosi būdą. Jis tvirtina, kad yra daugybė patirčių, kurios paneigia anticipaciją ir pasirodo esančios kitokios, nei buvo tikimasi stebint iš vieno profilio (Husserl 1966: 30). Būtent čia prasideda pasyviųjų laikinių sintezių analizės. Husserlis demonstruoja, kaip pasyviosios anticipacijos konstitutos prezentifikacijos susiduria su juslinės evidencijos patirtimi, ir tuomet daromas sprendimas kaip aktyvi sintezė. Rodoma, kaip, anticipacijai susiduriant su patyrimu ir pereinant suderinimo su patyrimu fazę, vyksta pamatinės laikinės sąmonės sintezės – pasyvių ir aktyvių sąmonės aktų žaismė. Husserlis atskleidžia, kad pamatiniame stebėjimo lygmenyje esama patvirtinimo arba paneigimo momento, kuris nutinka sąmonėje, kai intencionalus objektas pasireiškia kaip toks, kaip tikėtasi, arba kitoks, nei buvo tikėtasi. Taip Husserlis demonstruoja sąmonės sandaros logiką, sprendimo apie patyrimą *λογος*. Jei patiriamas intencionalus objektas stebėjime reiškiasi kaip kitoks, nei anticipuota, tuomet šis išankstinis pasyviosios sintezės prezentifikuojamas *λογος* yra performuojamas ir priderinamas prie patyrimo (ibid.). Šios darnos tarp anticipacijos *λογος* ir patyrimo atkūrimo reikmė tokia didelė, kad šis derinimasis įvyksta greičiau, nei įmanoma susivokti anticipavus kitoki objektą. Juk tik regimas kaip kitoks, jis primena apie savo neatitikimą ir tuo paviešina sąmonėje slypėjusią pasyviąją sintezę – anticipaciją, kuri nebūtų pasirodžiusi, jei būtų buvusi išpildyta. Tuomet ji sutaptų su objektu ir būtų intencionaliai tolydi bei visiškai pasyvi kaip antrajame plane vykstantis procesas, be pertrūkių ir darnos atkūrimo reikmės. Objekto stebinys uždengtų anticipaciją. Tačiau kuomet, kaip teigia Husserlis, objektas pasireiškia kaip neigiantis anticipuojamą savo raiškos būdą, tuomet šiame kitoniškumo patyrimo išryškėja anticipacijos nesuderėjimas su patyrimu: „Duota patyrimui, naujai steigiama reikšmė išverčia, taip sakant, priešininkę iš balno. Uždengdama ją savo duoties patyrimui pilnumu kaip reikšmė, kurios yra reikalaujama, ji pergali ankstesnę, kuri buvo tik anticipacija.“ (ibid.) Tuomet, įžvelgus anticipaciją būtent dėl jos neatitikties patyrimui kaip anticipaciją, ji tuoju pat siekiama ištaisyti. Panašiai teigia ir Føllesdalas: „Mes taip pripratę prie viso šito, kad net nepastebime visų sudėtingų mūsų anticipacijų derinių.

Tik kai kas nors vyksta ne taip, mes tampame sąmoningi, kad kažkas trikdė [mūsų anticipuotą scenarijų *aut.*].“ (Føllesdal 2006: 106) Pasak Føllesdalo, šios anticipacijos išvėlgimas byloja apie natūralios kasdienės nuostatos pokytį į ypatingą reflektivią nuostatą, nukreiptą į pasyviai sąmonės konstituojamus fenomenus arba tiesiog – fenomenologinę transcendentalinę redukciją (ibid.). Taigi tokiu požiūriu, patyrimas yra anksčiau, nei anticipacija, nes anticipacija pasirodo esanti anticipacija, tik patyrimui ją paneigus. Šis procesas yra vienas iš laikinės sąmonės sintezės atvejų – pasyvios ir aktyvios sąmonės veiklos *vienijimo* judesys. Kita vertus, anticipacija, nors ir klaidinga, buvo dar iki patyrimo, nors jos tiesiogiai nebuvo įmanoma suvokti dėl to, jog objekto stebėjime dar nebuvo įvykęs anticipuojamos raiškos ir patiriamos raiškos trūkis<sup>20</sup>. Tačiau anticipacija, kaip bendras grynas pasirengimas įspūdžiui, kaip pamatinė dėmesingumo, atvirumo kitam tuojau pat įvyksiančiam įspūdžiui būseną, esti dar iki įspūdžio.

Vis dėlto, kai šios būsenos laikomasi nuosekliai, kai šis atvirumas įspūdžiui toks intensyvus, kad nesama jokios refleksijos ir tapatybės, kai yra tik grynasis stebėjimas, tuomet šio dėmesingo atvirumo neįmanoma pastebėti dėl jo grynumo – skaidrumo. Tik reflektavus jį ir užbaigus visišką atsivėrimą įspūdžiams tam, kad būtų tiriamos įspūdžio pasireiškimo sąlygos, arba patyrimui išryškintus anticipacijos neatitikimą, ši dėmesio anticipacija nustoja būti tokia skaidri ir tampa regima fenomenologiniam žvilgsniui. Neatsitiktinai Husserlis šioje svarstymų vietoje nurodo į pamatinį patyrimą vykstantį sprendimą ir galimą neatitikimą, susipriešinimą tarp patyrimo ir to patyrimo anticipacijos (Husserl 1966: 27), į tai, kad patyrimas turi anticipaciją paneigiančią ar patvirtinančią galią ir kad anticipacija yra ir prieš, ir po patyrimo. Patyrimo įsisavinimas, suvokimas pereina anticipacijos derinimo su patyrimu fazę – laikinę sintezę, kuomet užmezgamas *dialogas* tarp vienokią

---

<sup>20</sup> Analogiškos pozicijos laikosi Lietuvos neokantininkas Vosylius Sezemanas, kuris, pasak Jonkaus, karjeros eigoje artėjo prie fenomenologijos (2012b: 68): „Kol pažinimas vyksta sėkmingai, kol jis tinkamai atlieka savo pirmykščiai praktinę funkciją, įgalindamas žmogų orientuotis aplinkiniame pasaulyje ir tikslingai reaguoti į gaunamus išorės įspūdžius, žmogus nekreipia į jį dėmesio. Jis ima domėtis pačiu pažinimu nuo to momento, kai pažinimas nepasiekia savo tikslo, kai pasirodo esąs klaidingas ir ta klaida neleidžia žmogui patenkinti savo gyvybinių reikalų arba išvengti skausmų bei nemalonumų.“ (Sezemanas 1994: 105)

tikrovę teigiančios anticipacijos λογος ir kitokią tikrovę teigiančios patirties „λογος“. Šiame skyriuje apsiribojama anticipacijos ir patyrimo sintezės atveju analize, nes ji vaizdžiausiai atspindi tyrinėjamos prielaidos apie dėmesio temos ir konteksto struktūros universalumą padarinius. Šiuo judesiu Husserlis nuspėja vėlesnę dėmesio fenomenologijos klotį. Waldenfelsas tyrinėja svetimybės ištiškumą ir jos santykį su dėmesiu, kuris pasižymi būtent tuo, ką numato Husserlis šioje *Analizių* vietoje: svetimybė ištiška kaip neigianti, pertraukianti tolydžią anticipuojamos patirties kloties sandarą (Waldenfels 2011: 63).

Kitas Husserlio žingsnis toks: jis teigia, kad, nors stebimas intencionalus objektas pateisina ir patvirtina anticipuojamą jo reiškimosi būdą, net ir tuomet įmanoma suabejoti, neigti ir vėl atkurti šio reiškimosi tikrumą. Taigi įmanomas sprendimas, nepaisant to, kokį įspūdį kelia intencionalus objektas. Tai, kaip teigia jis, ir buvo pagrindinė tema, taip karštai diskutuota logikoje kaip sprendimo teorijos problema nuo Millio, Brentano ir Sigwarto laikų (ibid.: 28). Pasak Husserlio, trūko fenomenologinio šio proceso išaiškinimo, t. y. stigo retencijos bei protencijos schemos tam, kad būtų išryškintas anticipacijos kaip pamatinio dėmesingumo pavidalo dalyvavimas patyrimo ir jo suvokimo vyksme. Jo paties žodžiais: „Čia, kaip ir visur, fenomenologinis metodas vienintelis iškėlė grynosios sąmonės problemas ir jų tikrąją reikšmę į šviesą“ (ibid.). Būtent protencijos patirties plotmės atskleidimas, t.y. – parodymas, kad tai, ko tikimasi kaip patirsimos netrukus (pavyzdžiui, pasukus už kampo ar žvelgiant į daiktą kita perspektyva), yra duota jau dabar, dar tam neįvykus, leido Husserliui parodyti, kaip pamatiniu būdu veikia transcendentalinė logika, kaip patyrimas paneigia ar patvirtina pats save kaip prieš tai buvusį patiriamą kaip anticipacija, o paskui patiriamą kaip anticipacijos, kuri jau virsta retencija, suderinimą su patyrimu. Bet negana to, teigia Husserlis, galime nuo šio suderinimo susilaikyti, juo abejoti ar net išlaikyti klaidingą anticipaciją, nepaisydami patiriamo objekto raiškos būdo. Tai daroma priimant sprendimą ir jo laikantis. Taip įnešamos į patirtį tikrumo ir modalumo plotmės (ibid.). Paties Husserlio žodžiais: „Tai yra – ji (fenomenologija – *aut.*) tyrinėja, kaip suprastina tai, kad sąmonė būtinai įkelia

buvimo modalumus į reikšmę kiekvienu įreikšminimo judesiu, kurį atlieka, ir ji tyrinėja, kaip suprastina tai, kuri konstituojančios sąmonės savybė atsakinga už šį pasiekimą.“ (ibid.: 28-29)

Tokiu būdu, rodant patyrimą konstituojančią modalumą, demonstruojama sąlyginė proto – λογος laisvė nuo patyrimo, ką Husserlis jau darė ir *Idėjų* pirmajame skyriuje. Todėl būtent fenomenologija, suteikianti būdą stebėti šią, kad ir sąlyginę, laisvę, garantuoja logikos kaip mokslo, nepriklausančio nuo patyrimo, galimybę, o sykiu ir mokslo kaip žinijos, pasiektos protu, visumos pagrįstumą. Tai įmanoma, nes fenomenologinis žvilgsnis aptinka juslinėje evidencijoje esantį λογος ir regi, kad tuomet sąmonė gali spręsti, ar pritarti, ar neigti, ar susilaikyti nuo sprendimo santykyje su šiuo λογος. Sudaromos sąlygos kritiniam mąstymui, nes pademonstruojama tai, kad šis kritiškumas glūdi *a priori* genetiniame patyrimo lygmenyje ir juslinės evidencijos pagavoje, kaip laisvas apsisprendimas – ar pritaria, ar neigia, ar abejoja jusliniu λογος. Pačioje patyrimo klotyje išryškunami pamatiniai „taip“ „galbūt“ „ne“ sprendimai. O dar tiksliau, tai – patvirtinimo, paneigimo ar suabejojimo lūkesčiai, anticipacijos dar iki patyrimo ir jų parinkimas santykyje su juslume akivaizdžiu λογος – evidencija. Husserlis mėgina aprašyti patirties logiką, veikiančią pačiame juslumo suvokime, ir tuo suteikti pagrindą grynojo mąstymo logikai.

#### **4.5. Metodinė fenomenologinės prieigos prie konteksto problemos reikšmė Husserlio transcendentalinei logikai**

„Priklašama: 5) kad miglotumas – klaidų šaltinis. Atsakau: a) tačiau jis yra būtina sąlyga surasti tiesai, kai gamta nedaro šuolio iš neaiškumo į apibrėžtumą. Vidurdienis ateina po nakties per aušrą. b) Dėl to reikia skirti dėmesio miglotumui, kad iš jo nekiltų klaidų, kurių kiekis priklausys nuo nedėmesingumo; c) ne miglotumas siūlomas, bet pažinimas ištaisomas, nes į jį būtinai yra įsimaišę šiek tiek miglotumo.“ (Baumgarten 1987: 136)

Šioje vietoje dera prisiminti fenomenologinės prieigos prie konteksto problemą ir paklausti, kam tuomet Husserliui reikėjo išskirti temizacijos ir konteksto sritis bei jas abi siejantį intencionalumą? Juk iš tolesnės



samprotavimo eigos *Analizėse*, po temos ir konteksto aprašymo, vaizdu, kad Husserlis šioje vietoje tiesiog siekė intencionalumo sandaros aprašo nuoseklumo, o detaliau gilintis į problemą, kylančią darant žingsnį nuo temizacijos ir konteksto intencionalumų prie patirties *λογος* bei anticipacijos *λογος* sintezės, jis ketino tada, kai jau bus suformuluota pasyvių ir aktyvių laikinių sintezių samprata. Taigi grįžtina į samprotavimo vietą, kurioje buvo palikta ši problema, ir samprotavimas tęstinas nuosekliai atsižvelgiant į konteksto temizavimo problemą bei turint omenyje laikines sąmonės sintezes. Išryškinus temizacijos ir konteksto sritis pasirodo, kad abiejose esama reikšmės: ir temizuotos, ir kontekste esančios duotys turėtų būti patiriamos kaip turinčios reikšmę. Ir tada kyla esminis probleminis klausimas: kaip įmanoma suvokti konteksto duočių intencionalumą jų netemizuojant? Ar iš tikrųjų kontekste esančios duotys turi reikšmę? Kokia jų reikšmė? Ar nėra taip, kad jų reikšmė yra buvimas gana nereikšmingomis arba nepakankamai reikšmingomis tam, kad būtų temizuotos? Husserlis šioje vietoje nepabrėžė to, kad konteksto duočių intencionalumas ir apskritai bet kokie bruožai suvokiami tik netiesiogiai. Vadovaujantis *Analizėse* tvirtinamomis nuostatomis, kontekstą temizuoti įmanoma netiesiogiai dviem būdais: 1) temizuojant užslėptuoju (*covert*) dėmesiu, kartu nenukreipiant juslių nuo tiesiogiai stebimo reiškinių. Tačiau temizuojant net ir užslėptuoju dėmesiu, ši temizacija bent laikinai išardo intencionalią patirties sandarą kaip dėmesingą nukreiptumą į reiškinį ir jo stebėjimą sudarantį kontekstą. Juk, kuomet kontekstas siekiamas užslėptai temizuoti, jis tampa tema, o objektas, kad ir tiesiogiai juslėmis stebimas, tuo metu yra ano užslėptai temizuojamo objekto kontekstas; 2) kontekstą temizuojant kaip retencijoje duotą prezentifikaciją, kitaip tariant – fenomenologinėje refleksijoje. Paties Husserlio žodžiais, „sąmonės vienovėje, kuri srūva dabartyje, rasime konkrečius suvokimus su jų retenciniais dalmenimis, taip pat konkrečias retencijas – visa tai retencijos tėkmėje, tolstančioje į tolimą retencijos horizontą.“ (Husserl 1966: 117–118) Šis retencinis stebėjimas taip pat nėra tiesioginis, temizuojantis tai, kas temizacijos akimirka yra kontekstas, todėl kontekstą gali stebėti visada tik pavėluotai, tad

ne visiškai ryškiai. Nors retencijoje duotas dalykas vis dar yra akivaizdumo srityje, tačiau į jo reiškimąsi yra įsivėlęs miglotumas, neapibrėžtumas. Taigi kontekstas pasižymi neapibrėžtumu, jo požymis yra aiškių požymių vengimas. Konteksto reikšmė yra miglota, neaiški, veikiausiai pasižyminti reikšmės stoka, nes nesugebėjo sukelti temizacijos, išsiskirti, būti ryški ir t.t. Konteksto sritis veikiausiai *ryškina temą*, nei pati reiškiasi kaip išsiskirianti. Iš kitos pusės, kontekste esančių duočių intencionalumas leidžia, jei ne tiesiogiai jas temizuoti, tai bent jau būti užtikrintiems, kad kontekste duoti objektai iš tiesų egzistuoja. Vis dėlto šį konteksto srities neapibrėžtumą kartu su dėmesio temos bei konteksto struktūros universalumu būtina turėti omenyje, žengiant kitą žingsnį bei atidžiai sekant Husserliu *Analizėse*. Jis demonstruoja, kaip sąmonė patirčiai suteikia tikrumo ir modalumo plotmės (Husserl 1966: 28–29). Tačiau jei kartu su tikrumo ir modalumo plotmių išryškinimu į patirtį įterpsime konteksto neapibrėžtumą, tuomet gausime kiek kitokį patirties *λογος* supratimą, nei regį Husserlis, ir kartu privalėsime iš naujo grįsti transcendentalinės logikos pamatus. Tai reiškia, kad net ir turint akivaizdų patirties *λογος*, tarkime, paneigiantį prieš tai turėtą anticipaciją, šiame *akivaizdume* slypi begalinis neapibrėžtumas, kuris visada sukelia abejonę akivaizdumo pilnatve, ir to pakanka akivaizdumui prarasti savo skaidrumą. Taigi, atkreipus dėmesį į akivaizdybe atrodančio dalyko kontekstą, dalykas nustoją būti akivaizdybe, nes pats tampa kontekstu, o, kita vertus, neapibrėžta visada lieka tai, kiek plačiai akivaizdaus dalyko kontekstas aprėpia ir kokiais esmingais ryšiais jis susijęs su šia evidencija. Kontekstas su savimi į patirtį visuomet atsineša tirštumą ir neskaidrumą, kuris tiek išryškina bei iškelia kaip iš fono temizuojamo dalyko apibrėžtumą, tiek ir į šį apibrėžtumą įvelia begalinio neapibrėžtumo abejonę.

Taigi, jei kiekvienas stebėjimas vyksta kokiam nors kontekste kokiomis nors aplinkybėmis, tuomet kiekviena evidencija, net jei ji ir akivaizdžiai tvirtina ar neigia anticipacijos *λογος*, kartu visada šį *λογος* padaro nelogišką, neapibrėžtą. Net į tikrumo plotmę, kurią Husserlis čia skiria nuo modalumo plotmės, konteksto neapibrėžtumas įneša nors ir menkiausią, bet

neišsemiamą abejonę kontekste, pasyviose laikinėse sintezėse, visuomet gali būti duočių, nulemsiančių visai kitokią tikrumo plotmės regą. Vadovaujantis *Idėjose* formuluotos (Husserl 1976: 144-145) eidetinės išvalgos principu matyti, kad Husserlio pozicijai nekyla pavojus dėl konteksto neapibrėžtumo: nepaisant to, kad kontekstas suteikia suvokimui neapibrėžtumo, nepaisant to, kaip kontekstas reiškiasi, jis vis tiek fenomenologiniam žvilgsniui yra duotas kaip esmė. Taip, kaip kontekstas reiškiasi fenomenologiniam žvilgsniui, taip ir yra jam esminga reikštis. Taigi fenomenologinė prieiga prie konteksto pasižymi pasitikėjimu tuo, kaip reiškiasi kontekstas kaip natūralaus pasaulio patyrimo dalis. Ir, jeigu jis įmanomas patirti kaip retensija tolstanti į tolimą praeities horizontą, tuomet per šią patirtį kontekstas atveria savo esmę. Taigi laikinėmis sintezėmis grįsta konteksto srities analizė yra patikimas sprendimas, leidžiantis fenomenologiškai aprašyti kontekstą. Siekdamas atskleisti transcendentalinės logikos pagrindus, Husserlis į *Analizes* įvedė sąsają tarp dėmesingos sąmonės ir kalbančios ar samprotaujančios sąmonės. Tuomet jam teko įtvirtinti nuostatą apie dėmesingos sąmonės temas ir konteksto struktūrą bei pabrėžti, kad perėjimas tarp temas ir konteksto dimensijų visiškai ir iš esmės transformuoja jų patirtį. Tačiau iš tolesnės *Analizių* eigos matyti, kad jis pilnai suvokė šios prielaidos pasekmių mastą pačiai prieigai prie tyrimo objekto, nes, kaip atsakymą į tai, išplėtojo pasyvių, taigi netiesiogiai dėmesio centre patiriamų, sintezių analizes. Juk laikantis intencionalumo sąsajos tarp kalbančios ir stebinčios, dėmesingos sąmonės, ši dėmesio temas ir konteksto struktūra persiduoda reikšmę sąvokoms teikiančiai, kalbančiai sąmonei. Husserlis pasitelkia daugybę pavyzdžių pademonstruoti, kaip, tarkime, filosofiniame pokalbyje formuluojant argumentus, antrajame plane, kontekste, kyla kontrargumentai, kurie, pokalbiui priėjus tinkamą vietą, pasirodo pirmajame plane, yra ištariami, o tuo tarpu prieš tai išsakyti argumentai atsitraukia į antrąjį planą. Tačiau šiam antrajam planui – kontekstui kalboje taip pat galioja neapibrėžtumo taisyklė, kurią kartu su prielaida apie dėmesio temas ir konteksto struktūros universalumą priėmė Husserlis, bei visi padariniai, kurie pareina su ja, siekiant fenomenologiškai aprašyti

trascendentalinės logikos pagrindus. Kaip įmanoma laikantis fenomenologinio metodo ir Husserlio priimtos nuostatos apie radikalų pokytį patirtyje, keičiantis temos ir konteksto dimensijoms, kalbėti paskaitoje, kaip darė Husserlis, apie antrąjį planą – samprotavimo kontekstą? Būtent kalbant apie pasyvias laikines sintezes ir laikantis eidetinės nuostatos, kad tai, kaip reiškiasi kontekstas jį reflektuojant retensijoje, yra esminga. Šią nuostatą iš Husserlio paveldėjo jo mokiniai Gurwitschius ir Arvidsonas, kurių tyrinėjimai šiandien sudaro fenomenologinių dėmesio tyrinėjimų tradiciją. Tačiau jie, ypač Gurwitschius, iki galo nesuvokė šios nuostatos padarinių, nes griežtai atmetė konteksto dimensijos tyrimą, pasitelkiant pasyvių laikinių sintezių aprašymą. Juk ši Gurwitschiaus nuostata reiškia ne tik tai, kad neįmanoma fenomenologiškai temizuoti konteksto *tiesioginiame* jusliniame stebėjime, iš esmės nepakeičiant jo reikimosi būdo, bet kad neįmanoma to *tiesiogiai* padaryti ir kalboje, filosofiniuose svarstymuose, transcendentalinės logikos pagrindime ir t.t. Kitaip tariant, ne tik kad negalime tiesiogiai patirti konteksto, kaip to, kuo sąmonė užimta privilegijuotu temizacijos būdu, bet net negalime apie tai kalbėti ar rašyti, neiškeldami konteksto į pirmąjį pokalbio ar aprašymo planą. Pati prieiga prie pamatinės bet kokio mąstymo apskritai logikos per šią intencionalią kalbos ir dėmesingos sąmonės sąsają užkerta kelią tiesioginiam konteksto aprašymui. Manytina, todėl Husserlis ėmėsi pasyviųjų laikinių sintezių analizių. Norint paaiškinti tai, jog tiek Gurwitschiaus, tiek Arvidsono darbuose esama ištisu skyrių, skirtų tiesioginiam konteksto dimensijos tyrinėjimui ir aprašymui, tačiau nėra šios metodinės problemos išsklaidos, tenka pripažinti, kad jie nekvestionuodami perėmė huserlišką nuostatą apie dėmesio temas ir konteksto struktūros universalumą, tačiau jos netaikė universaliai savo pačių fenomenologinei prieigai prie tyrimo objekto, o prie to juos privedė, visų pirma, atsisakymas sieti dėmesio temas konteksto dimensiją su pasyviomis laikinėmis sintezėmis. Saulius Geniušas įžvelgia šią problemą ir ją formuluoja taip:

„Kai sąmonė temiškai ir intuityviai suvokia kokį nors objektą pirmajame plane, ji tuo pat metu suvokia, nors ir ne-temiškai, ir ne-intuityviai, antrąjį planą. Nepakanka tik teigti, kad

šis ne-teminis ir ne-intuityvus suvokimas visada *lydi* teminį ir intuityvų sąmoningumą. Daug svarbiau yra tai, kad antrojo plano suvokimas visuomet *determinuoja* būdą kaip mes suvokiame objektą pirmajame plane. Šis išaiškinimas kelia filosofškai keblų klausimą: *kaip sąmonė gali suvokti tai, kas yra ne-temiška ir ne-intuityvu?*“ (Geniusas 2012: 6)

Kaip fenomenologinis tyrimas gali temišškai aprašyti tai, kas ne-temiška? Taigi esminė problema, kylanti fenomenologiškai aprašant teminės / ne-teminės patirties sandarą, yra tokia, kad dėl konteksto srities neapibrėžtumo (dėl jo tiesioginio temizavimo negalimybės tiek patyrimo, tiek kalboje) bet kokios teminės patirties sandaros samprata negali būti pripažinta neabejotinai tikra, nes bent iš dalies priklauso nuo konteksto. Kita vertus, kontekstą kaip pasyviųjų sintezių srities narį negatyviai charakterizuoja ypatinga jo traukos galia, kuri apibrėžtą objektą traukia į neapibrėžtį.

Gali atrodyti, kad neįmanoma neabejotinai teigti ir sąmonės intencionalumo, nes šiame intencionalume visada bus įsivėlęs konteksto neapibrėžtumas, šis „arba“. Taigi fenomenologinė tezė tada tegali būti: sąmonė „arba“ yra intencionali, „arba“ nėra intencionali – nelygu kontekstas. Neįmanoma susvyruoja Husserlio renčiamas logikos ir mokslų pamatas? Šis „arba“ įsiskverbia į pačią proto nepriklausomybę nuo juslumo ir sudvejina (pripildo abejonės) protą jo paties gebėjimu spręsti, ar patyrimas patvirtina anticipaciją, ar paneigia, nes šiuose sprendimuose visuomet bus iš konteksto pareinantis „arba“. Taip pat ir šis tyrimas, aprašantis kontekstą kaip tyrimo temą, iš tiesų „arba“ kontekstą aprašo, „arba“ aprašo ne kontekstą. Žinoma, šis „arba“ galioja tik labai griežtai žvelgiant į tiesioginę konteksto patyrimo galimybę absoliučioje dabartyje, atsiribojant nuo akivaizdumo, esančio retencijos duotyse, nes į jį įsivėlęs neapibrėžtumas. Kaip teigia Derrida: „Intervalas turi skirti tai, kas yra dabartis, ir tai, kas ji nėra, tam, kad dabartis būtų pati savimi, bet šis intervalas, kuris steigia ją kaip dabartį, turi tuo pačiu skirti dabartį *į* ir *nuo* jos pačios, sykiu skirdamas, kartu su dabartimi, viską, apie ką mąstoma remiantis dabartimi, kaip kad, kalbant metafizine kalba, kiekvieną esinį ir atskirą substanciją ar subjektą.“ (Derrida 1982: 14) Šioje vietoje iš tiesų grėsmingai priartėja postmodernios minties peršamos išvados, esą viskas

pareina nuo konteksto, priklausomai nuo konteksto, iš kurio žvelgiame. Huserliškas atsakymas į tai būtų parodymas, kaip konteksto retencija yra prezentifikuota per nuorodas iš tiesiogiai dabartyje kaip dėmesio tema stebimo reiškinių ir yra duota kartu su juo. Anot Geniušo, „fenomenologinis atsakymas nurodo, kad ne-teminis ir ne-intuityvus sąmoningumas yra įmanomas remiantis *ankstesne* subjektyvybės *patirtimi*, kurią sąmonė, dėl savo laikinės struktūros, sugeba išlaikyti.“ (ibid.: 6) Tad čia derėtų, bent jau kol kas, susilaikyti nuo šio žingsnio į postmodernybės kraštutinumą ir paklausti: kaip įmanoma teigti ką nors esant „priklausomai nuo konteksto“, jei konteksto esminis ypatumas – neapibrėžtis? Kaip įmanoma užtikrintai ir be abejonių teigti, esą kontekstas į bet kokios patirties tariamą tikrumą būtinai įneša neapibrėžtumą, abejonę? Arba kaip įmanoma užtikrintai teigti, kad būtinai ir neišvengiamai kontekstas yra neišvengiamas kaip neapibrėžtis? Taigi šis samprotavimas apie konteksto temizaciją absoliučioje dabartyje – kontekstą „arba“ ne kontekstą – arba sugriauna pats save, arba sugriauna logiką apskritai, arba bent jau tik logikos pagrindimą juslumo λογος. Taip įvyksta, jeigu yra nepaisoma pasyviųjų laikinių sintezių kalbant apie kontekstą.

Tačiau čia, panaudodami sąlyginės proto laisvės nuo patyrimo gebėjimą, parodytą Husserlio *Analizių* antrajame skyriuje, kaip galimybę laikytis klaidingos anticipacijos nepaisant patyrimo, laikykimės gurvičiškos pozicijos ir manykime, kad konteksto dimensija negali būti siejama su laikinėmis sintezėmis. Tokiu požiūriu beprasmiška yra juslumui užtikrintai suteikti λογος, kuris sueitų į santykį su anticipacijos λογος, nes tada neišvengiamai kyla ir šios nuostatos antitezė: juslumas yra iš esmės bekalbis ir neturi reikšmės, jei šios reikšmės negalime lokalizuoti prasminiuose santykiuose, susiklosčiusiuose retencijų ir protencijų horizontuose bei jų prezentifikacijose dabartyje temišškai stebimame patyrimo. Jei „laikomės“ grynosios absoliučios *dabarties*, turime pripažinti, kad juslumas nei patvirtina, nei neigia, jis tiesiog atskleidžia, jog *tai yra*. Tačiau ar šis „yra“ yra teiginys, kad „tai yra“? Jei sakome: „ne, tai nėra joks teiginys“, tai kyla klausimas, kodėl šis dalykas iškilo iš pasyvaus suvokimo srities, kaip tiesioginio stebėjimo

objektas, kodėl *jis* yra duotas šiame fone, o ne kažkas kitas, kam *jis* būtų buvęs fonas? Kodėl *jis* pasireiškė ir buvo įsidėmėtas? Kokia yra jo *reikšmė*, koks šio pasirodymo *logos*? Ar juslumo *logos* yra bekalbiškumas, neturėjimas *logos*. Žvelgiant tokiu požiūriu, abejotina, ar įmanoma bekalbiškumu grįsti gryniosios kalbos ir samprotavimo sandarą. Tačiau ir tai nėra pakankamai tikslu. Tiksliau būtų teigti, kad juslumo *logos* yra neapibrėžtai: juslumas „arba“ nei turi *logos*, nei neturi *logos*, „arba“ arba turi *logos*, arba neturi *logos*, „arba“ ir turi *logos*, ir neturi *logos*. Ir tai, manytina, teigia Hėrakleitas, kai sako: „Viena Išmintinga vienui viena ir nori, ir nenori vadintis Dzeuso vardu.“ (Hėrakleitas 1995: 39) Taigi patirtis, viena vertus, yra įkalbinta, kita vertus, neturi *logos*. Arba: abejotina yra ir tai, kad juslumas turi *logos*, ir tai, kad *jis* neturi *logos*. Taigi abejotinas fenomenologinis logikos bei mokslų grindimas juslumo *logos*, bet taip pat abejotinas ir atsisakymas logiką bei mokslus grįsti juslumo *logos*.

Prie ko gali vesti toks radikalus fenomenologinės konteksto analizės fone kylantis skepticizmas? Ar šis skepsis grasina pačiam fenomenologijos metodui? Nuosekliai samprotaujant, ši nuostata veda prie abejojimo pačiu abejojimu. Konteksto neapibrėžtume besisteigianti abejonė aprėpia ir pakerta savęs pačios reikšimosi neabejotinumą. Taigi dar labiau abejotina, ar verta abejoti juslumo *logos* vien dėl to, kad abejonė kyla šio *logos* kontekste. Taigi paradoksaliai įmanoma, visiškai pasitikint ir atsiduodant šiam konteksto neapibrėžtumui, nė kiek nesiekiant jo suvaldyti, tiesiog remiantis juo, vykdyti sąmonės sandaros pažinimą ir ją apibrėžti sąvokomis. Būtent tai, to aiškiai ir viešai nepasakydami, ir darė po Husserlio dėmesį tyrę fenomenologai ir daro tai iki šiol. Jie nestabteldami imdavosi tirti ir aprašinėti temizaciją, tuo demonstruodami, kad visiškai pasikliauja konteksto neapibrėžtumu ir net nekreipia dėmesio į jį. Dėmesį tirianti fenomenologija tarsi instinktyviai vengė, kad ir nematomos, konteksto neapibrėžtumo prarajos, nes galėjo intuityviai nujaušti, jog susidūrimas su ja būtinai išjudins pačius fenomenologinės filosofijos pagrindus. Juk tik aptikus neapibrėžtumą sąmonės sandaroje (į temą, kontekstą ir ribą konstituojančiame patirtį vyksme), ši sandara būtinai persiima šiuo neapibrėžtumu. Tuomet abejotinas tampa intencionalumo sampratos

pagrįstumas, iškyla grėsmė net pačiai fenomenologinei redukcijai. Juk *εποχή* reikalauja suskliautimo, atsiribojimo, aiškių, apibrėžtų ribų tam, kad būtų stebimi grynuoju savo raiškos būdu duoti fenomenai. Tačiau, jei kontekstas, kuriame ir tik kuriame gali būti duotas fenomenas, dar iš anksto į patirtį nešasi begalinį neapibrėžtumą, tuomet joks aiškus atsiribojimas, atskliautimas yra neįmanomas. Tuomet, žvelgiant šiame fenomenologiniame kontekste, neįmanoma gryna fenomenologinė, gryna transcendentalinė, gryna filosofinė žiūra.

Šioje vietoje vėl grėsmingai priartėja postmodernioji nuostata. Bet vis viena – skubotai jai pasiduoti nederėtų. Kaip buvo matyti, prie tokių išvadų veda fenomenologinis samprotavimas apie kontekstą tik tuomet, kai atsisakoma taikyti pasyviųjų laikinių sintezių aprašymo prieigą. Kaip buvo parodyta, kontekstas priklauso nuo temizacijos. Tai, kas sudaro dėmesio temos kontekstą, visų pirma priklauso nuo to, į ką sutelktas teminis dėmesys; kontekstas tada gali būti fonas, kuriame išryškėja temizuojamas objektas. Kita vertus, tai, kas ir kaip išryškėja iš fono, priklauso nuo paties fono. Taigi postmoderni tezė, esą viskas, žvelgiant iš mūsų konteksto, priklauso nuo konteksto, pataisytina į tezę: mūsų kontekste temizuojant kontekstą, viskas priklauso nuo konteksto, kuris priklauso nuo temizacijos. Kontekstas yra duotas kartu su tema, yra prezentifikuojamas bei patiriamas netiesiogiai retencijoje ir pats yra kitų galimų prezentifikacijų, vidinių ir išorinių horizontų steigėjas. Taigi viskas, sykiu ir pažinimo pagrįstumas, priklauso nuo to, kuo domimasi, o tai, kuo domimasi, priklauso nuo dėmesio įvykio konteksto. Ir *vice versa*.

Visa ši problematika iškyla įsigilinus į pasyviųjų sintezių srities *modalizacijos* apibrėžtis. Husserlis nagrinėja tikrumo, abejojimo, teigimo, neigimo, galimybės modalumus nuolatos akiratyje išlaikydamas šių anticipacijos modalumų sankirtą su patyrimu. Jam rūpi momentas, kuomet visos tokios modalizacijos yra įveikiamos užtikrintu sprendimu (Husserl 1966: 59-60). Kas įgalina šį abejonių įveikimą? Kitas *Analizių* skyrius atsako į šį klausimą: *akivaizdumas*.



#### 4.6. Akivaizdumas ir dėmesys pasyvių sintezių kontekste

Greta anticipacijos modalumų išsklaidos šiame Husserlio samprotavime aiškumą įgyja ir fenomenologinė *akivaizdumo* struktūra. „Mes tikimės, kad kažkas nutiks – ir dabar tas dalykas įvyksta, originaliausiu ratifikuojančiu suvokimu patvirtindamas lūkestį. Mus domina šis originalus patvirtinimas, kuriame prezentuojanti intencija yra išpildoma sintezėje tarp intenduojamo objekto ir paties atitinkamo objekto: galime taip pat sakyti, kad atliekame įžanginę akivaizdumo prigimties studiją.“ (Husserl 1966: 66-67) Iš to, kas jau įtvirtinta *Analizėse*, matyti, kad akivaizdumas yra toji patiriamų dalykų ryškumo ar aiškumo galia, kuri „išverčia iš balno“ prieš tai turėtas pasyvias anticipacijas. Akivaizdumo „geluonis“ sminga į pasyvių sintezių plotmę. Būtent šioje plotmėje akivaizdumas įgyja tikrąją savo neabejotinumo galią. Pasyvių sintezių modalizacijų – anticipacijų, abejojimo ir t.t. pergalėjimas yra tikroji akivaizdumo funkcija. Bet, kaip matysime, čia dalykų padėtis yra kur kas painesnė, nei iš pirmo žvilgsnio. Husserlis šį pergalėjimą sieja su struktūriniu *išpildymo* schema: „Tai nutinka, pavyzdžiui, kuomet stebime medį priešais ir norėdami jį geriau pažinti, artinamės prie jo arčiau, tad dabar jį stebime naujuose suvokimuose; apžiūrėdami medį iš arčiau mes kartu gauname išpildantį patvirtinimą.“ (ibid.: 67) Kitaip tariant, domintis objektu, jo patyrimo akivaizdumo sritis ir galia plinta per naujus ir detalesnius jo dalinius suvokimus, kurie, pasak Husserlio, yra *išpildantys patvirtinimai*. „Tuo tarpu, kiekvienas eksternalus suvokimas turi savo vidinius ir išorinius horizontus, nepaisant apimties, kuria suvokimas turi savi-duoties charakteristikų; taip sakant, tai sąmoningumas, kuris tuo pat metu kreipia anapus savo turinio. Tai pilnumas, kuris tuo pat metu nurodo į tuštumą, kuris tik dabar teiks naują suvokimą.“ (ibid.) Taigi išpildymo sintezė, kuomet priairtėja prie savo išpildymo pilnumos, jau nurodo į kitas tuščias ir galimas anticipacijas, tuo į savo išpildymo „pasitenkinimą“ įnešdama naujos įtampos. Husserlis, kaip ir

mes praeitame skirsnyje, pačioje akivaizdumo šerdyje aptinka tai, kad bet koks akivaizdumas iš esmės yra ne-galutinis ir su savimi nešasi miglotumą. Šį ne-galutinumą ar *ribotumą* reikia suprasti dvejopai: 1) akivaizdumas suvokimo akte kyla „iš stokos“ ir savyje šią stoką nešasi, jis yra inicijuojamas įtampoje ir įtemptai reikalauja išpildymo bei niekada netampa absoliučiu galutiniu akivaizdumu; 2) akivaizdumas savo dalinėje pilnatvėje nurodo į kitus lūkesčius, susijusius tiek su tiesiogiai stebimu dalyku, tiek su platesniais horizontais. Greta to, žinoma, regėti šių akivaizdumo galių ribos, kuomet Husserlis demonstruoja, kaip galime toliau laikytis klaidingų anticipacijų, nors patyrimas jas jau akivaizdžiai paneigė.

„Nes mes visuomet tikimės pasireiškimų naujai atvertuose, tuščiuose horizontuose. Tad, kur nėra horizonto, kur nėra tuščių intencijų, ten taip pat nėra ir išpildymo sintezės. Duotis, kuri yra duota imanentiniame suvokime, t.y., kuri yra adekvačiai duota kiekviename Dabar, neleidžia, šio Dabar požiūriu, jokio tolesnio patvirtinimo. Vis dėlto tai vistiek ištinka kaip išpildymas, atsižvelgiant į tai, kad vykstanti suvokimo fazė jau iš anksto nurodo į tai, kas bus netrukus. Šis išpildymas yra anticipacijos išpildymas ir yra apibrėžtas, absoliutus išpildymas arba akivaizdumas (evidencija *aut.*).“ (Husserl 1966: 67)

Trumpiau tariant, *anticipacijos išpildymas yra akivaizdumas* arba evidencija. Šitaip Husserlis suformuluoja bendrą akivaizdumo „mechanizmą“. Įtampos ir išpildymo sintezė čia, bendriausia prasme, yra pavienis laikinis dėmesio aktas. Arba, kaip teigia Cairnsas: „*Evidencija yra objekto savi-duotis taip, kaip intenduojama.*“ (Cairns 2013: 77) Pasak jo, privalu nepainioti ir netapatinti šios platesnės fenomenologinės evidencijos sampratos su siauresne *apodiktinės evidencijos* sąvoka. Pastaroji yra tik šios platesnės evidencijos porūšis (ibid.). Galimi yra apodiktiškai akivaizdūs sprendiniai apie objektyviai neegzistuojančius, todėl, šia pamatine fenomenologine prasme, ne-akivaizdžius objektus. Taip pat evidencijos negalima painioti su užtikrintumo *jausmu*, kuris lydi akivaizdžiai intuityvų sprendimą apie patyrimą ar apie apodiktinį matematinį veiksmą (ibid.).

Fenomenologiniuose dėmesio tyrinėjimuose nuolatos susiduriame su *lūkesčiu* – *anticipacija* kaip kertine dėmesio pažinimo ramstimis, tad į fenomenologinį dėmesio apibrėžimą būtinai turi būti įtraukta ši anticipuojanti

dėmesio apibrėžtis, ką jau pavyko padaryti *Suvokimo ir dėmesio* analizėje. Žinoma, dėmesio tematika neišsemia visų galimų anticipacijos dimensijos tyrinėjimų. Norint suvokti, koks platus ir kartu iki kraujo artimas yra anticipacijos filosofinis / egzistencinis horizontas, pakanka tokio teiginio: anticipacija arba lūkestis yra pamatinė *jaunystės* būseną. Jaunystės nerimastą yra įkrauta būsimą gyvenimo įtampos. Gyvenimo, kuris dar tik turės būti išpildytas, o šiuo metu tėra tik *tuščia prezentacija*.

Šioje *Analizių* vietoje Husserlis įveda, anot jo, fundamentalią skirtį tarp intuityvios prezentacijos ir tuščios prezentacijos:

„Imkimės nagrinėti šį dalyką kiek giliau, pradėdami nuo bendros skirties tarp intuityvios prezentacijos ir tuščios prezentacijos. Intuityvi prezentacija turi skirtingų modusų. Suvokimas yra pirmapradis intuityvumo modusas (kaip visad, suprantamas kaip doksinis pozicionalumas). Jis skirtinas nuo prezentifikacijos moduso, kuris, įdėmiau pažvelgus, taip pat turi įvairias formas. Nagrinėdami intuityvius atsiminimus, mes atradome tai, kad pats atsiminimas reiškiasi kaip suvokimo prezentifikacija, tad jis nėra struktūruotas taip paprastai, kaip suvokimas; vietoj to, jis prezentifikuoja suvokimą jo laikiniu modusu kaip praeties suvokimą ir būtent todėl prezentifikuoja prieš tai suvoktą objektą kaip buvusį (suvoktą *aut.*). Bet kokia prezentifikacijos rūšis turi panašią struktūrą.“ (Husserl 1966: 68-69)

Tuo požiūriu, kad prezentifikacijos nuoroda yra Čia ir Dabar jau išpildyta, tokia duotis, lyginant su tiesioginės intuicijos pilnatve, bendrai fenomenologiškai apibrėžtina kaip *tuščia*. Be to, teigia Husserlis, mes taip pat nuolat susiduriame su prezentifikacijomis, kurios nurodo į ateitį, tad yra dar ne-išpildytos ir laukia kol šią *tuštumą* užpildys intuityvus tiesioginis ar, galbūt, kitos tuščios prezentacijos suvokimas. Šios skirties reikšmės iš tiesų neįmanoma pervertinti. Intuityvios prezentacijos ir tuščios prezentacijos arba prezentifikacijos atskyrimas, tarsi gemalo būklėje, Husserlio fenomenologijoje glūdėjo nuo pat pradžių *Loginiuose tyrinėjimuose*, kur matėme Husserlį svarstant kaip A dalyko patyrimas išskviečia į sąmonę B dalyko patyrimą (pavyzdžiui, ugnikalnio lava nurodo į skystą ir karštą žemės branduolį). Čia analizuodamas pasyviausias sintezes Husserlis demonstruoja, kaip smarkiai subrendo šios skirties tarp esmingų patyrimo dimensijų reikšmės supratimas. Iš dalies tolesnę, vėlyvąją Husserlio fenomenologijos raidą lėmė tolesnė šios

skirties reikšmės suvokimo plėtra. Prezentifikacijų nuorodų sistemos ir jų tarpusavio santykiai natūraliai plėtojosi plačiausio gyvenamojo pasaulio horizonto link.

Pasak Cairnso, „Akivaizdumas tad yra daugialypis fenomenas, ir mes skiriame ne tik akivaizdų nuo neakivaizdaus, bet [darome skirtį *aut.*] ir tarp labiau ar menčiau tobulo akivaizdumo.“ (Cairns 2013: 79) Žinoma, ši akivaizdumo gradacija turi tiesioginę sąsają su dėmesiu: su anticipuojamais dėmesio temizacijos lūkesčiais ir jų (ne)išpildymu, su aiškumo ir ryškumo skirtumais, su įsidėmėjimu ir nepastebėjimu.

Taigi fenomenologinę akivaizdumo struktūrą Husserlis pripildo ateities ir praeities dimensijomis, demonstruodamas kaip šios protensijos ir retensijos plotmės reiškiasi čia ir dabar duotame stebėjime (Husserl 1966: 69).

Atskleidęs preliminarią fenomenologiškai regimą akivaizdumo struktūrą, Husserlis atsitraukia kiek toliau, į perspektyvą, iš kurios logika ir jos pagrindimo problemos regėti greta universalių sąmonės būvių problematikos:

„Logika, kuri paliktų miglotą akivaizdumo pačioje logikoje pasiekimą, būtų beviltiškai neaiški. Jei nederą apleisti šios centrinės problemos, tuomet kyla pirminė užduotis išaiškinti pamatinį pasyvių „verifikavimo“ sintezių lygmenį, kuris slypi bet kokio aktyvaus verifikavimo pagrinduose. Norint tai padaryti, reikia įgyti gilesnių įžvalgų apie intuicijos ir tuščios prezentacijos struktūras, kurios čia funkcionuoja. Universali reikšmė, kurią čia nuolatos pabrėžėme, reikšmė, kurią visi šie sąmonės tipai turi transcendentalinio gyvenimo kaip pilnos-sąmonės visumai, veda prie analizių, kurios nėra vien tik speciali logikos problema, nepaisant, kaip svarbu pastarajai tai būtų. Mes būsime atvesti prie įžvalgų apie pačias universaliausias dėsningas *esmių (italic – aut.)* struktūras, apie universaliausius dėsningus *vidinio transcendentalinio gyvenimo vienovės* struktūros regularumus ir apie pačius universaliausius *genezės* regularumus.“ (Husserl 1966: 70)

Toliau Husserlis nagrinėja su tiesiogine intuicija ir akivaizdumu koreliuojančias tuščias prezentacijas jų ateities ir praeities horizontų atžvilgiu. Retensyvios praeities požiūriu svarbiausia čia yra išryškinti tai, kad, kuomet intuicijoje tiesiogiai duotas patyrimas baigiasi, jis niekuomet neišnyksta be pėdsako. Mes, anot Husserlio, visuomet išliekame sąmoningi tam, ką tik ką intuityviai suvokėme, tik dabar jau ne-intuityviu būdu. Galų gale šis retensinis

sąmoningumas išblėsta iki bendros, nediferencijuojančios tuštumos. Kiekviena tokia tuščia prezentacija yra retensija. Tai, kad ji jungiasi su praeities intencijomis, yra fundamentalus pasyvios genezės dėsnis. „Tai tikrai yra pirmas originalios laiko sąmonės konstitucijos dėsningumo aspektas [...]“ (Husserl 1966: 72)

Panašiai Husserlis apibūdina ir protensijos horizontą: „Lygiai kaip praeities pirmiausia aiškiai atsiskleidžia per intuityvų atsiminimą, tiksliau, kaip tai, kas tik-ką-buvo, taip ir konstitutyvus protensijos pasiekimas atsiskleidžia, kaip tai, kas tuoj-pat-ateis, kaip tapimas originaliai sąmoningu apie ateitį.“ (Husserl 1966: 73)

Šioje *Analizių* vietoje Husserlis formuluoja skirtis itin reikšmingas, fiksuojant huserliškos dėmesio sampratos raidą. Jei, kaip pasak Steinbocko, *Analizės* užima vidurio vietą Husserlio mintyje tiek chronologiniu, tiek konceptualiniu požiūriu (Steinbock 2001: xvi), tuomet būtent šioje vietoje aptinkame Husserlio dėmesio sampratos virsmo tašką. Jis kalba apie aktyvų dėmesingumą iš protensijos perspektyvos, dėmesingumą, kuris seka pasyviomis anticipacijomis. Šios anticipacijos plėtojasi į priekį tiek apibrėžtai, tiek laisvai ir kūrybingai, ką jau išryškinome kalbėdami apie teminę dėmesio laisvę ir vaizduotę. Husserlis teigia:

„Šiame santykiyje yra skirtumas kaip retensija ir protensija funkcionuoja dėmesingame suvokime, kuomet kažką įsidėmime ir sugriebiame. Mes dėmesingai nukreipti, tiesiai ir paprastai, į duotą objektą, į kiekvieną kartą naują Dabar, kuris išskyla kaip išpildantis lūkestį; ir tame, per tai jis nukreipiamas į toliau ateinantį objektą. Dėmesingas suvokimas seka protensijos tąsa. Nukreiptumas-į-priekį, kuris jau iš anksto glūdi pasyviame suvokime, tampa akivaizdus dėmesingame suvokime. Iš kitos pusės, nėra tokio nukreiptumo retensijos tąsoje; nėra nukreiptumo, kuris sektų vis toliau nustumiamų praeičių pėdsakais. Čia būtų galima paprieštarauti, kad tikrai galime mesti žvilgsnį atgalios, kreiptą į praeitis. Nors tai ir gali būti tiesa, greit paaiškėja, kad šiuose atvejuose esama didžiausio skirtumo ir kad turime labai aiškiai atskirti dėmesingo egotinio žvilgsnio kreipimą ir paties suvokimo kryptingumą, kuris vyksta anksčiau nei sugriebiantis žvilgsnis. Vienu atveju, egotinis žvilgsnis seka paties suvokimo nuoroda, kitu – neseka.“ (Husserl 1966: 74)

Esminis skirtumas, analizuojant dėmesį protensijos ir retensijos atžvilgiais, yra toks, kad retensijos atžvilgiu, aktyvus dėmesys neseka tokio

tipo prezentifikuotomis nuorodomis, kaip tai daro, kuomet jį veda už akių užbėganti anticipacija, kuri brėžia vienokius ar kitokius temizavimo scenarijus. Atskirdamas aktyvaus dėmesingumo lygmenį nuo pasyvių anticipacijų lygmens ir išryškindamas, kad dėmesys seka pasyvaus suvokimo nuorodomis į kitą būsimą suvokimą, Husserlis atveria problematiką, kurios pamatu plėtosis vėlyvoji jo fenomenologija. Tai yra horizontų problematika. Pasirodo, kad pasyviai anticipuojamas suvokimas, kurio tik dalis atitinka dėmesį kaip pasirengimą patirti, teikia tik *vieną ar kelis* tikėtinius, lauktinus scenarijus, kuriais tada seka aktyvus dėmesys. Tačiau šie scenarijai iškyla iš kur kas platesnio, neaprepiamo, visų įmanomų ir pamanomų patyrimo galimybių akiračio, kuris niekaip negali būti duotas iš karto viename sąmonės akte, nors pasižymi nukreiptumu į pasaulį. Tai, kas tiesiogiai siejasi su stebimo objekto raiška, kas tame pačiame akte prezentifikuojasi kaip tikėtiniausias šio objekto raiškos būdas tuojau būsiančioje ateityje, kas reikšmingiausia šio objekto stebėjimui šiame Dabar visų patyrimo galimybių atžvilgiu, yra duota, kaip privilegijuota kontekstinio patyrimo sritis, kurią reikia skirti nuo platesnių išorinių ir vidinių horizontų sistemų. Nuo kontekstinės srities daugiausiai priklauso teminio objekto raiška (žymumas, ryškumas), ir tokia pasyvaus sąmoningumo forma artėja prie aktyvaus suvokimo. Konteksto sritis yra sąlyginai „arčiau“ dėmesio temos, nei platesni horizontai. Nepaisant to, Husserlis fiksuoja, kaip net ir tolimi protensiniai ateities horizontai turi įtakos čia ir dabar vykstančiam suvokimui. Kuomet kalbėdami apie dėmesį imame kalbėti apie plačiausius pasyvius, anticipuojamus visų įmanomų temizacijų akiračius ir toliausiai besiplėtojančius anticipacijų ir jų išpildymo scenarijus, judame vėlyvosios Husserlio fenomenologijos link. Italų fenomenologė Gabriella Farina aktyvumo / pasyvumo struktūras apibrėžia, kaip koreliuojančias su plačiausiu *Lebenswelt* horizontu: „Gyvenamasis pasaulis yra motyvacinis horizontas visiems subjektams jų aktyviame-pasyviame „pilnume“.“ (Farina 2014: 56)

Čia pasidaro įmanoma paryškinti Husserlio dėmesio sampratos tranziciją iš ankstyvosios į vėlyvąją. Arba, kas svarbiau šiame darbe, aptikti,

žinoma, sąlyginę, ankstyvosios Husserlio dėmesio sampratos fazės pabaigą. Tad, kuomet fenomenologiškai kalbame apie dėmesį laikinių sintezių požiūriu ir kalbame apie pasirengimą-patirtį kaip suklusimą tuojau ištikšiančiam įspūdžiui, neturėdami omenyje jokių anticipuojamų scenarijų, o tik gryną atvirumą patyrimui, gryną dėmesingumą, tuomet judame ankstyvojo Husserlio dėmesio sampratos ribose. Kuomet imame kalbėti apie dėmesį kaip atvirumą ne tik bet kokiam įspūdžiui, bet ir kaip pasirengimą tikėtinausioms (iš visų galimų) dalykų raiškos klotims, atsiduriame vėlyvojo Husserlio dėmesio sampratos aprėptyje. Pastaroji veda prie tematikos, peržengiančios šios disertacijos galimybes – horizontų ir gyvenamojo pasaulio tematikos. Žinoma, šios Husserlio dėmesio sampratos slinktys nėra griežtai atskirtos ir esama „pilkujų zonų“, kuriose galime identifikuoti tiek pirmosios, tiek paskesnės fazės bruožų.

Aktyvus dėmesys Husserlio yra apibrėžiamas kaip egotinis aktas, kuris seka pasyviomis anticipacijų nuorodomis, jas išpildydamas (pilnai, iš dalies ar visiškai neišpildydamas) ir taip dovanodamas akivaizdumą, kad yra *taip* arba kad *nėra taip*, kaip buvo anticipuojama. Kaip buvo matyti teminės dėmesio laisvės analizėje, šios anticipacijos gali būti kūrybingai sudaromos, įsikišus maištingai aktyviai / meniškai vaizuotei, kuomet aktyviai prisigalvojame neįtikėtinų lūkesčių ir jais sekame. Tokiu atveju pasyvių anticipacijos sintezių „pasyvumas“ tampa problemiškas, nes mes tarsi aktyviai šias anticipacijas kuriame. Vis dėlto, tiek, kiek esama apskritai pamanomų būsimo patyrimo scenarijų, kuriuos sąmonė suvokia tik kaip visiškai tuščias galimybės-prezentacijas, tiek pasyvi suvokimo sritis toliau dirba savo darbą. Tokiais atvejais akivaizdumo funkcija įgyja naujų bruožų: kuo labiau neįtikėtini scenarijai yra kuriami anticipacijoje, tuo labiau *akivaizdu* darosi, kad taip iš esmės *negalėtų būti*. Ši negatyvi akivaizdumo duotis reiškiasi, kaip savotiška būsena, vykstanti visiškai „hipotetiniame“ lygmenyje, nelyg koks stiprėjantis jausmas ar slapta intuicija, aidinti *in crescendo* sąmonėje, kad net visiškai „hipotetiniame“ pasaulyje tai negalėtų įvykti. Toks negatyvus akivaizdumas, ką fenomenologiškai yra būtina fiksuoti, kyla *ne tik* iš objekto prezentacijos

patyrimė, kuri mums sako *yra taip, kaip atrodo*, o kartu ir iš „vidinių“ mūsų įsitikinimų, suvokimo įpročių, stabų ir paprasčiausio bodėjimosi gilintis, o gal net ir iš gilesnio mūsų negatyvumo, apie kurį kalba Šliogeris, – taigi iš labai plačių horizontų. Esama labai sunkiai nubrėžiamos ribos, kuomet anticipacijos scenarijai peržengia tą ypatingą slenkstį, už kurio tai, kas, atrodė, turi galimybę vykti ir buvo vis-dar-tikėtina, virsta *neįmanoma*, neišpildoma, o tik *pamanoma*. Ir, dar toliau, už kokios kokybinės anticipavimo ribos *pamanoma* virsta *neįmanoma*? Šis *neįmanoma* darosi toks „įsakmus“, kad vis aiškiau demonstruoja savo *negatyvų akivaizdumą*. Pavyzdžiui, žmogus, pasižymintis lengvos formos arachnofobija, prieš eidamas miegoti, būgštauja (anticipuoja), kad užmigęs jis pražios burną ir į ją išoks voras. Tarkime, kad jo baimė stiprėja, nes toks scenarijus, nors ir mažai *tikėtinas*, tačiau yra *pamanomas* ir *įmanomas*. Nors pakankamai akivaizdu yra tai, kad toks įvykis yra labai mažai *tikėtinas*, tačiau taip pat akivaizdu ir tai, kad toks įvykis vis dar *įmanomas*. Akivaizdumo „indikatorius“ sąmonėje savotiškai pasidalina tarp šių scenarijų. Toliau mūsų pavyzdyje pseudo-arachnofobas ima vaizduotis kūrybingesnius scenarijus, tarkime, paveldėtus iš medių industrijos, kad tas voras, kuris įropos į burną, iš tiesų bus ne paprastas voras, o voras, pabėgęs iš superslaptos laboratorijos, užkrėstas genetinės mutacijos virusu ar paveiktas gamma spinduliais ir t.t., kurio įkandimas turės kokių nors pasekmių... Toks scenarijus darosi akivaizdžiai mažiau *tikėtinas*, nors vis dar tarsi-*įmanomas*. Tai, kad jis įvyks būtent šią naktį, šiam žmogui, darosi taip mažai *tikėtina*, jog akivaizdumo „indikatorius“ artėja prie *neįmanoma* padalos. Tikėjimas, kad taip įvyks, darosi akivaizdžiai naivus ar paranojiškas. Akivaizdumas, kiek jis byloja apie sveiką protą, tarsi labai aiškiai renkasi, kurias gretas atstovauja. Vis dėlto pastaruoju pavyzdžiu dar negalėtume pasakyti, kad tikrai peržengėme kokybinį akivaizdumo slenkstį į *akivaizdžiai neįmanoma* teritoriją, greičiau, kad esame ant ribos ar netoli jos, paribyje. Jei plėtojame fantastines anticipacijas dar toliau, pavyzdžiui, kad voras yra arachnoidas iš kitos planetos – ateivis, akivaizdumo sąmonė labai griežtai susipriešina su tokiais scenarijais, nors vis dar palieka menkutę galimybę, *o kas jei?* Turi būti scenarijų, kuomet



akivaizdumas, kad *neįmanoma* yra absoliutus, ir tokių scenarijų, kurie apskritai net negali būti įsivaizduoti, tad visiškai neaišku kokios dėmesio temizacijos galėtų jais sekti. Čia jau reikia išmėginti vaizduotės jėgas: multidimensinis voras, sudarytas iš idealiai taisyklingų daugiasienių, kurių kiekviename yra viena kraštine mažiau nei kitame; arba voras, kuris iš tiesų yra galaktikų spiečius, o mūsų paukščių takas yra jo burna ir panašiai. Apie visiškai nepamanomus ir neįsivaizduojamus anticipacijos scenarijus apskritai nėra galimybės kalbėti, nors jie gali būti kokia nors tuščia prezentacijos forma įmanomi grynosiuose visų galimybių ir jų tarpusavio santykių arealuose, kaip galimai-kada-nors būsią-įsivaizduojami.

Apibrėžtina taip pat ir kita, fenomenologiškai priešinga, akivaizdumo sąmonės situacija, kuomet beveik visiškai akivaizdu buvo vienas tikėtinas anticipacijos scenarijus, tačiau įvyko kitas, labai menkai tikėtinas ar net neįtikėtinas scenarijus. Nuosaikiu pavyzdžiu galėtų būti sporto varžybos, kuriose visiškai silpna, „autsaiderė“ komanda nugalė absoliučius čempionato lyderius. Sporto komentatoriai, ekspertai ir kiti tikėjosi, jog favoritė komanda laimės, kas atrodė akivaizdu remiantis visais kriterijais, visomis pergalėmis prieš stipresnes komandas ir t.t., tačiau, kaip sakoma, įvyko stebuklas, kurio nesitikėjo net ištikimiausi pirmosios komandos sirgaliai. Turi būti įmanomi tokie anticipacijos scenarijai, kurie išlieka vis dar labiau tikėtini net po to, kuomet buvo neišpildyti ar net paneigti. Pavyzdžiui, kuomet nelauktai pasveiksta ligonis, kuriam buvo diagnozuota mirtina ir nepagydoma liga. Gydytojai tuomet turi pripažinti, kad kitu tokios pačios ligos atveju vis viena tikėtusi paciento mirties. Anticipacijos scenarijus išlaiko savo tikėtinumą, nors ir yra epistemiškai „išbandomas“.

Iš šių svarstymų galime daryti išvadą, kad akivaizdumas ne visuomet stoja tiesioginės intuicijos duotos patyrimo pusėn. Fenomenologiškai reikšmingi yra tokie atvejai, kuriais akivaizdumas stoja vienokių ar kitokių anticipacijos scenarijų pusėn. Tokios sintezės charakteristika – *akivaizdu, kad turėjo būti kitaip* – yra labai neįprastos episteminės situacijos charakteristika. Tai nėra įprastesnė neišpildyto tikėtino lūkesčio situacija. Tai situacija, kurioje

nei lūkesčio akivaizdumas, nei patyrimo akivaizdumas negali vienas kito pergalėti. Aktyvaus dėmesio teminė kreiptis čia turi nubrėžtą ne tiesų paprastos fenomenologinės akivaizdumo situacijos kelią, o turi slankioti ir šokinėti per anticipacijos modalumų slenksčius sudėtinga kreive. Šiame kelyje *įsivaizduojama* ir *pamanoma* yra lyginama su *įmanoma* ir *tikėtina*, o kas *tikroviška*, kas dėsninga šiam pasauliui – gretinama ir priešinama *fantastikai*, siurrealumi. Bendrai kalbant, tokios situacijos mus išmuša iš vėžių ir verčia permąstyti pačius pasaulio suvokimo pagrindus – ką mes laikome iš esmės tikroviška, o ką ne.

Kaip mūsų individualių suvokimo įpročių, įsitikinimų, socialinio įtakojimo, kultūros industrijos schematizmo ir panašioje maišalynėje atrasti tuos kokybinius slenksčius, kurie žymi šiuos anticipacijos modalumų pokyčius? Kitaip tariant, kaip, projektuodami savo ar žmonijos ateities scenarijus, galime fiksuoti, kas yra įmanoma, o kas tik pamanoma, kas įsivaizduojama, o kas pranoksta vaizduotę? Faktas juk yra tai, kad, kas įsivaizduojama ir įmanoma nestovi vietoje, o kinta, žengia į priekį su technologijomis: kas anksčiau atrodė neįmanoma, šiandien yra realybė. Užduotis brėžti šių modalumų ribas ir tarpusavio santykius čia nėra mūsų tikslas.

Čia išryškintina tai, kas siejasi su dėmesiu: kuomet laikomės kokio nors anticipuojamo scenarijaus, tuomet esame sąlyginai labiau uždari kitiems galimiems scenarijams ir kitiems, nesusijusiems įspūdžiams: nukenčia bendra dėmesingumo ribų apimtis, pasirengimas patirti palaiptui praranda savo grynumą ir padidėja tai, ką Husserlis *Suvokime ir dėmesyje* pavadino *dėmesio siaurumu*. Trumpai tariant, virstame siaurapročiais. Taip fenomenologiškai išryškinama tam tikra obsesijos šaknis, glūdinti šiame pasyviame anticipacijos sąmonės dirvone. Pavyzdžiui, tam tikra su dėmesiu susijusi obsesija yra hipochondrija, kuomet nuolatos anticipuojama kokio nors liga ir ieškoma tai išpildančių patyrimų, taip sakant, įsiklausoma į tuoj-jausiamus skausmus.

Taigi intensyvus kokio nors anticipacijos scenarijaus išpildymo, akivaizdumo sąmonės siekimas turi savotišką ir kartais neigiamą įtaką pačiam

akivaizdumui. Bendresne prasme, per dideli lūkesčiai ir jų išpildymo siekis menkina dabarties momento patyrimo vertę, dabartinio patyrimo momento unikalumas, reikšmė darosi mažiau *akivaizdūs*, nes, iš pažiūros, neturi nieko bendra su geidaujamais obsesijos scenarijais. Kitaip tariant, niekaip nenurodo į tokių lūkesčių išpildymą. Bet ką fenomenologiškai galima pasakyti apie išpildymą? Kaip tai sietina su dėmesiu? Jei dėmesys kaip pasirengimas patirti esmingai siejasi su lūkesčio dimensija, tuomet pats dėmesingas privilegijuotas patyrimas evidencijoje atveria išpildymo plotmę. Išpildomos anticipacijos patyrimo reikšiasi kaip privilegijuotas suvokimo lauke duotas narys. Tai *pirmenybės santykių patyrimas*, kurio patį pirmenybiškumą privilegio, iššaukė sekimas anticipacijos gairėmis ir išlaikė šių anticipacijų išpildymas.

#### **4.7. Dėmesio aktas, įtampa ir išpildymas**

Pradėdamas naują *Analizių* skyrių, Husserlis užsimena, kad iki šiol nuolatos vartojo *intuicijos* ir *išpildymo* sąvokas, nors negalėjo pakankamai tiksliai fenomenologiškai jų išaiškinti (Husserl 1966: 78). Tad čia jis susiruošia apibrėžti šias sąvokas. Jis klausia: „Ar intencijos sąvoka, kurią mes prieš tai susidarėme, dabar pakankama tam, kad pasiektume konkrečią išpildymo kaip patvirtinimo sąvoką? Ar mūsų sąvoka iš pradžių tik teikia apmatų, skirtus detalesnei distinkcijai, kurioje per skirtumą atsiskleidžia sąvoka, kuri čia iš tiesų yra tirama?“ (ibid.: 79) Husserlis mano, kad geriausia pradėti, svarstant *iškėlimo į intuiciją galimybes*, tiksliau, eigą, kurioje patyrimas tiesioginėje intuicijoje – tiesioginiame dėmesingame patyrimo – verifikuoja tuščias prezentacijas. Jei turime omenyje protensijas, regime, kad jos nuo pat pradžios yra nukreiptos į objektą per genetinę sintezę, kurioje jos iškyla, turėdamos pirmąjį ir dėsninę pavidalą. Genetinės fenomenologijos žvilgsniu regime šį dėsninę būdą, kuriuo protensijos srityje anticipacijos krypta į objektą įvairiais įmanomo temizavimo rakursais; ir tai galioja kiekvienam lūkesčiui (ibid.). Kaip vėliau matysime, šis dėsningumas pasižymi *vienijimo*

charakteristikomis. Husserlis tęsia: „Čia randame du iš esmės skirtingus iškėlimo į intuiciją būdus, tai yra – dvi skirtingas sintezių rūšis, skirtingo koreliavimo tarp tuščios intencijos ir atitinkamos intuicijos, kuri teikia pilnumą šiai tuščiai intencijai, būdus.“ (ibid.) Kokie yra šie būdai? (1) Iškėlimo į intuiciją būdas, kuris yra tiesiog išaiškinimas (*Veranschaulichung*), tiesiog atskleidimas, kaip pavyzdžiui, kuomet įsivaizduojame lūkestį, ir pradžioje jis tuščias, o tada vaizduojamės „kaip šis lūkestis vyks ir pildysis. Toks iškėlimo į intuiciją būdas yra atskleidžiantis tik ta prasme, kad jis išaiškina jau iš anksto intenduotą šio suvokimo *reikšmę*. Husserlis čia pažymi, kad realiai duoti suvokimai iki galo neatitinka intenduojamos objekto pilnumos vienovės ir visuomet turime tam tikrą perteklių ir stygių, šis likutis charakterizuojamas kaip *bloßes Füllsel* – pildantis, bet neužpildantis (ibid.). (2) Yra visai kitoks santykiavimo tarp tuščios intencijos ir jai tinkamos intuicijos būdas, tiksliau, specifinis intencijos išpildymas. Turint omenyje lūkestį, tai reiškia, kad lūkestis sueina į sintezę su atitinkamu suvokimu; vien tik lauktas objektas yra identifikuojamas kaip aktualiai pasirodantis, lūkestį išpildantis objektas. Tai visiškai skiriasi vien nuo vaizdavimosi, kaip pirmuoju atveju, tai yra visavertis, tiesioginis patvirtinimas. Tokį patyrimą apibrėžiame ne tik kaip išpildantį, bet ir kaip objektą determinuojantį konkrečiau, pažįstantį detaliau (Husserl 1966: 79-80). Tokia sintezė pasižymi didesne dėmesio koncentracija į sunkiau pastebimus raiškos niuansus, objektas patiriamas atidžiau, išsamiau ir šis išsamumo, detalumo perteklius užsikloja ant intenduotos prezentacijos, išplėsdamas visą objekto patyrimo reikšmę taip, kad intenduojamas jau yra išsamesnio patyrimo objektas, nei buvo tikėtasi prieš tai. Išpildymas tad pasižymi stokes ir pertekliaus charakteristikomis. Išpildymas su savo pertekliumi atsineša ir naujų prezentifikacijų nuorodas, kurios *passyviai* (automatiškai) formuoja naujus lūkesčius ir naujas pildymo galimybes ir t.t. O pirmuoju atveju, kuomet išpildymas yra tik įsivaizduojamas, naujų lūkesčių kūrimas reikalauja aktyvios sąmonės dalmens, vaizduojantis, kaip galėtų reikštis viena ar kita šiame tarsi-išpildyme duota nuoroda.

Cairnsas pateikia tokį fenomenologinį išpildymo sintezės apibrėžimą: „Išpildymas yra identifikavimo sintezė, pagrįsta dviem aktais ar akto-fazėmis; pirmoji iš jų duoda objektą mažiau akivaizdžiai, nei antroji. Labiau akivaizdus sąmoningumas tarsi „išpildo“ (ar „užpildo“) objektyvią savo pirmtako reikšmę, ir šis išpildymas yra vadinamas „pozityviu“ arba „negatyviu“, priklausomai nuo to, ar objektyvi reikšmė sutinka, ar prieštarauja.“ (Cairns 2013: 86) Tuo tarpu Ernesta Molotokienė teigia: „Vėliau, genetinės fenomenologijos laikotarpiu, ši santykį jis (Husserlis – *aut.*) suvokia kaip *dinaminį*, tad intencija ir stebinys evidenciją pasiekia jau ne grynai atitinkdami vienas kitą, bet per „išpildymą“ intencijoje duotos reikšmės.“ (Molotokienė 2012: 133) Stebinio sąvoka Molotokienė verčia Husserlio *Anschauung*, sekdamą Romano Plečkaičio ir Tomo Sodeikos vertimo siūlymu. Kitas vertimo variantas: *Anschauung* išversti *intuicijos* sąvoka. Pasak jos, tokį būdą renkasi Dalius Jonkus, Kristupas Sabolius ir Arūnas Mickevičius (ibid.: 131). Šiame darbe renkamės pastarąjį variantą, nes stebinio sąvoka atrodo kiek neaiški ir veikiau iškelia neokantininkų tradicijos kontekstą, nei fenomenologijos.

Kalbant apie pavienio dėmesio akto laikiškumą, išpildymo fazė yra struktūrinė pavienio akto *pabaigos* fazė. Pažvelgus iš toliau, matyti, kad bet kuris pavienis dėmesio aktas iškyla kaip sužadinta, įtempta, į priekį nukreipta pasirengimo patirti būseną, kuri trumpiau vadintina *susidomėjimu*, ir tada šis aktas leidžiasi, pildosi, išsisprendžia, atslūgsta įtampa ir dėmesio aktas baigiasi. Pavadinsime tai *įsidomėjimu*, žymėdami, kad šio pavienio akto požiūriu, išpildymo fazėje objektas yra jau įsidomėtas, jau sugriebtas pilniau. Aišku, išpildymas teikia naujų patyrimo galimybių nuorodas ir čia vėl kyla įtampa. Sąlyginai tai jau yra kitas pavienis dėmesio aktas. Nors, žinoma, abu juos jungia bendras ištęstinio domėjimosi judesys, tačiau šiame smulkiame genetiniame lygmenyje turime skirti pavienį dėmesio aktą, jo kilimą ir laidą, kaip pavienę bangą sąmoningumo kreivėje.

Husserlis čia prieina įdomios pozicijos, pasak kurios lūkesčio įtampą kuria neapibrėžta šio lūkesčio forma: „Neapibrėžtas numatymo bendrumas, būdingas kiekvienai tuštumai yra forma, kurią turi užpildyti atitinkama

intenduojama objektyvi reikšmė, [...].“ (Husserl 1966: 83) Įtampa kyla iš pačios tuščios anticipavimo formos ne dėl to, kad konkrečiai ją išpildyti reikia jos numatytu būdu ir objektu, ne – ją išpildyti gali ir negatyvus, ir dalinis rezultatas; čia įtampą kelia pati sąlyginai tuščia jos forma. Kantiškai kalbant, čia turime reikalą su patyrimo sąlygomis, su gryna transcendentaline lūkesčio forma, kuri, nepaisant jos turinio, pasižymi įtemptumu. Kitas bruožas, kurį čia matome ryškinant Husserlį, yra tai, kad ši forma taip pat yra ir neapibrėžta, ir nekonkreči, neatitinkanti konkrečios daikto individualybės, o veikiausiai yra tik numatoma bendrinė daikto suvokimo schema, lydima tik tam tikrų netobulų šio objekto vaizdinių. Taigi ir šis schemiškumas, šiame netobulume „prašosi“, kad būtų patikslintas tiesioginėje, atidžiau determinuojančioje intuicijoje, o plačiau – tiesiog, kad objektas būtų geriau *pažintas*. Taigi paprasčiausiame, „blokiniam“, sudedamajame suvokimo vienetė – pavieniame dėmesio akte – Husserlis atranda *pažinimo siekį*, kaip pamatinį struktūrinį, genetinį lūkesčio ir išpildymo sintezės rišamąjį elementą. Perfrazuodami Aristotelį, čia, kartu su Husserliu, galime pasakyti, kad kiekvienas dėmesys siekia žinojimo. Domėtis reiškia siekti pažinimo. Prisiminkime garsiąją Jameso ištarbę, kad visi žino, kas yra dėmesys. Dabar galime perfrazuoti ją šitaip: visi žino, kas yra dėmesys reiškia, kad visi žino, jog domisi. Visi domisi, tai reiškia, visi siekia pažinimo. Taip žaismingai grįžtame „atgal prie graikų“. Bet šis atsigręžimas turi ir kiek gilesnį pobūdį. Kaip žinia, graikų santykis su kosmu nebuvo apibrėžtas epistemologinės subjekto ir objekto distancijos, o buvo įkreiptas į būti, šliogeriškai kalbant, šiapus ontofilinio horizonto. XX a. filosofijoje skambėję kvietimai grįžti „atgal prie graikų“ bent iš dalies siekė atkurti tokį sąlytį. Tačiau jau kuris laikas kelią tam užkirtusi buvo modernioji filosofija, nes buvo įtvirtinusi, kad, bendriausiai kalbant, aktyvus pažįstantis subjektas susiduria su objektu tik per savo paties suvokimo schemas, kurių teikiamos prezentacijos yra jau iškreipti objektų atvaizdai. Tad negalime iš tiesų *pažinti daiktų*. Husserlio radikalumas, šios tradicijos peržengimas, darosi itin ryškus, žvelgiant į šią *Analizių* vietą. Tai, ką pažįstame, kuomet objekto patyrimas išpildo dalinę anticipaciją ir yra tai, ką vadiname *daiktu*, objektu jo paties savi-

duotyje (*Selbstgebung*) (Husserl 1966: 83). Anticipacija buvo toji mūsų suvokimo schema, kurią primetėme daiktui, tačiau vienaip ar kitaip išpildydamas šią anticipaciją, patyrimas prezentavo realius turinius, realius pagavos charakterius ir savo intuityvia pilnatve perteklingai užklojo prieš tai turėtą lūkestį. Fiksuodami šį perteklių, iš tiesų fiksuojame paties objekto mums užduotą jo-paties-pažinimo momentą, kurio nenumatė mūsų intelekto schemiškumas, suvokimo įpročiai ir t.t. Ir, svarbiausia pabrėžti, tai vyksta *genetiniame* suvokimo lygmenyje, pasyviose sintezėse, kurios *through and through* persmelkia visą įmanomą sąmoningumą. Taigi pačiame smulkiausiame pasyvaus sąmoningumo lygmenyje, kuriame vyksta čia aprašomos sintezės, atrandame graikišką, filosofinę pažinimo geismo struktūrą. Nelyg kiekvieną smulkiausią dėmesio aktą, kiekvieną lūkesčio ir išpildymo sintezę – tarsi savo strėlytę (ir visai be mūsų pagalbos) paleistų platoniško *Eroto* lankas. Taip aprašome šį ypatingą episteminių pasyvumą genetinėse sintezėse, kurios vyksta anksčiau, kartu ir po kiekvieno dėmesio akto, tarsi ne mes patys, ne aktyvūs subjektai, o kažkas kitas už mus (*Erotas*) būtų paleidęs šiuos domėjimosi lūkesčius, geismus ir pildymus; mūsų aktyvus teminis dėmesys tik seka paskui šias nuorodas arba aktyviai renkasi, kuri iš galimų scenarijų aktualizuoti. Neatsitiktinai Husserlis pokalbiuose su Cairnsu apie dėmesį vartoja *dėmesio strėlių* sąvoką.

Taigi Husserlio *Analizės* yra kartu ir fenomenologiniai laikinių dėmesio apibrėžčių tyrinėjimai, ir epistemologinės dėmesio akto reikšmės konkretizavimas filosofijoje. Jei *Suvokime ir dėmesyje* matėme, kaip Husserlis suaktualina dėmesio kaip teorinio intereso reikšmę filosofijai, tai *Analizėse* sureikšminamas laikinio dėmesio akto episteminis krūvis. Esmė čia tai, kad išpildymas duoda daugiau, nei lūkestis „prašė“. Šis episteminis perteklius, kuris pareina kartu su įdėmesniu objekto stebėjimu, ir nuolatinis šio detalumo turtėjimo galimybių kūrimasis visuomet užbėga už akių aktyviam, pažįstančiam suvokimui tokiu būdu, kad šias pasyviai duotas, anticipuojamas suvokimo galimybes ima teikti pats objektas greičiau, nei aktyviai galėtume jas įsivaizduoti. Štai kur Husserlis grįžta „prie pačių daiktų“. Primityviau sakant,

tokiame genetiniame lygmenyje daiktai patys siūlo jų temizavimo, pažinimo rakursus ir pasyvioji sąmonė juos neužklaudama, atvirai priima. Aplink kiekvieną tokį rakursą tuomet susiformuoja pasyvių anticipacijų nuorodų sistemos, kuriomis turi sekti išpildantis temizavimas. Toks receptyvus pasyvumas, dar kartą įsitikiname, tampa vadinamosios „kasdienės, natūraliosios, naiviosios nuostatos“ šaltiniu. Iš tiesų mūsų aktyvus, reflektyvus, kritinis sąmoningumas yra iš visų pusių apsuptas tokios pasyvios, natūraliai receptyvios nuostatos ir tik iš jos gali iškilti kaip aukštesnio lygio sąmoninga veikla. Kaip apie šį receptyvumą teigia Waldenfelsas, dėmesys yra pirmasis atsakas ištikčiai (Waldenfels 2011: 58).

Kitas esminis bruožas, kurį žymi Husserlis, yra tai, kad dėmesingas suvokimas nuolatos veržiasi apie dalyką sužinoti *vis daugiau*. Daugiau ta prasme, kad „prašosi“ išpildomos pasyviai savaime besikuriančios anticipacijos, traukiančios šį interesą vis gilyn į pažinimą. Husserlis susitelkia būtent į patį šį veržimąsi ar siekimą (*Streben*). Tai, anot jo, nuo pat pradžių yra tendencingas veržimasis į patenkinimą, kuris įvyksta tik tuomet, kuomet į intuityvą iškeliamas objektas pasižymi *Selbstgebung* pertekliumi arba jis yra „iškeliamas į savi-duotį (*zur Selbstgegebenheit bringt.*)“ (Husserl 1966: 83) Šis veržimasis žymi ne tik pasikartojantį nukreiptumą, bet ir ypatingą *energingumą, žvalumą*, kuriuo pasižymi pasyviomis anticipacijomis sekantis ir išpildymo ieškantis teminis dėmesys. Iš kitos pusės, šis aktyvaus dėmesio žvalumas nurodo, kokią stiprią trauką turi net sąlyginai tuščios anticipacijos. Dėmesio veržlumas koreliuoja su natūraliu lūkesčių patrauklumu. Apie kiekvieną suvokimo lauke esantį narį esama daugiau ar mažiau apibrėžtų pasyvių lūkesčių, tad visi ir kiekvienas iš jų traukia dėmesį į save. Matyti tam tikrą gradaciją turinti konkurencija dėl dėmesio „išteklių“, vykstanti šiame genetiniame lygmenyje. Idealiai viskuo susidomėjusiai sąmonei kiekvienas suvokimo lauke duotas patyrimas, kiekviena jo fazė, turinys ir t.t. šaukiasi būti pažintas įdėmiau, kiekvienas dalykas apie save turi ir gali atskleisti daugiau, nei buvo numatyta pasyviame suvokime. Nuo ko priklauso, į ką kaip į svarbiausią sąmonė nusikreips pagrindinį stebėjimo narį? Tokiu hipotetiniu



atveju, kuomet sąmonė stengiasi įdėmiai nusikreipti į visus ir kiekvieną narį kartu, regime keistą dėmesio išsisklaidymą ir bejėgiškumo akistatą: neįmanoma aprėpti visų suvokimo lauke konkuruojančių lūkesčių taip, kad jie pasiektų išsipildymą pilna fenomenologine šio žodžio prasme. Bandydami patenkinti visus šiuos genetinius suvokimo lūkesčius iš karto, priename akistatos, jog vis dar turime reikalą tik su hipotetinėmis anticipacijomis, kaip anticipuojamais patenkinimo scenarijais, apie kuriuos kalbėjo Husserlis kaip pirmo tipo atvejus, o ne konkrečiu jų išpildymu tiesioginėse intuicijose, kaip antruoju atveju (Husserl 1966: 78). Išpildymas yra daugiau, nei galimybės išpildyti verifikacija. Nors apie šią galimybę žada visi lūkesčiai suvokimo lauke, tik kai kurie nariai pasiekia reikiamo reikšmingumo, kad būtų pilnai temizuoti ir determinuoti atidžiau tolesnėse sintezėse. Tai ne tik patvirtinimas, kad šis lūkestis yra *išpildomas*, bet ir epistemiškai pagrįstas tvirtinimas, jog šis lūkestis yra jau *išpildytas*. Būtent tai, kad jis apie save teikia naujus lūkesčius, žymi, kad praeita sintezių fazė jau yra įvykusi ir joje pasiektų rezultatų pagrindu jau formuojasi naujos pažintinės veiklos kryptys. Husserlis paryškina sintetinę vienovę, kuri struktūriškai regima ne tik konkretaus lūkesčio pildyme kaip kryptingame sintetiniame objekto stebėjime, bet ir pačiame objekto užduodamų lūkesčių kryptingume (Husserl 1966: 84). Vienijimo charakteristikos pasirodo lūkesčio ir pildymo kryptingume *formuojant tolesnes anticipacijas* apie objekto suvokimui reikšmingus būsimus suvokimus. Besireiškiantis objektas užduoda jo paties suvokimui būsimai-reikšmingų galimų temizavimo rakursų arealą ir jame išryškėja tie temizavimo keliai, kurie, numanomi, teiks išsamiausią, tiksliausią – *vieningiausią* objekto pažinimą. Koks yra šių temizavimo kelių tokio savaiminio išryškėjimo „mechanizmas“? Šis klausimas kol kas negali būti pilnai išspręstas, tačiau paryškinus teminę dėmesio laisvę galima apibrėžti bent tai, kad šis savaiminis anticipacijų kryptingumo, vieningumo ryškėjimas yra sąlyginis ir visiškai laisvai temizacijoje gali būti ignoruojamas. Įsivaizduokime tai, lyg pasakišką situaciją, kai daiktas mums tarsi sako: „*štai čia esu aš, prieik ir pažink mane iš arčiau. Štai tau lengviausias, tiesiausias kelias mane pažinti.*“ Tačiau

lengviausias kelias ne visuomet yra geriausias ir tikrai nėra vienintelis galimas ar būtinas. Ką tai mums sako apie šį „mechanizmą“? Prisiminus Heideggerio savo esmę savo pasirodymu nuslepiančio fenomeno konstitucijos išaiškinimo reikalavimą, pasidaro aišku, kad šios vieningos ir kryptingos pasyvios anticipacijos, teikdamos ryškiausią, tiesiausią kelią dėmesio temizacijai, nuslepia kažkokį esminį savo bruožą / bruožus. Jos prezentuojasi kaip duotos pačiame patyrimo sraute; kaip pasakytų Gurwitschius, ten esančios autochtoniškai, kartu su pačiu objektu „ten“, duotos kaip jo teminis laukas ir reikšminiai santykiai su kitais dalykais, kurie dabartiniame stebėjimo momente duoti būtent tik kaip tolesnių suvokimų lūkesčiai. Čia prieiname problematikos, kurios pagrindu, pasak Arvidsono, Husserlio dėmesio sampratą kritikavo Gurwitschius, esą Husserlis dėmesį mąstė tik iš noetinės – dėmesio akto – pusės (Arvidson 2006: 86). Kaip buvo matyti *Suvokimo ir dėmesio analizėje*, ten jis dėmesį mąstė dėmesio turinio požiūriu, tad jau vien to pakaktų atsakyti Gurwitschiui ir Arvidsonui. Bet, be viso to, sampratą, kad pats objektas užduoda autochtoniškai jam tinkamo reikšmių tinklo kriterijus, pareinančius iš sintetinio episteminio pertekliaus, duoto išpildyme, tikrai galime fiksuoti Husserlio *Analizėse*. Husserlis tai prieina svarstydamas „mechanizmą“, kurio pagalba kai kurios anticipacijų ir išpildymo klotys įgyja privilegijuotą padėtį kitų lūkesčių kontekste. Būtent pats objektas „parenka“ ar padeda pasyviai atrinkti, pasiūlo kriterijus tam, kurie anticipacijos scenarijai yra tinkamiausi jo pažinimui. Tuo šiems scenarijams jis teikia vieningumą ir kryptingumą, ir, savo ruožtu, pritraukia veržlų vieningą teminio dėmesio interesą. Tokia Husserlio dėmesio teorijos interpretacija rezonuoja su Lufto pozicija, pasak kurios: „Tad dėmesio sukėlimas nėra kažkas, kas glūdi pačiame daikte, bet šio daikto duoties būde.“ (Luft 2017: 84) Dėmesys kuriasi tarp daikto ir sąmonės iš abiejų pusių, kaip demonstravo Husserlis *Analizėse*. Kalbant *Idėjų* terminais, Husserlis čia prieina noematines dėmesio apibrėžtis. Iš kai kurių dėmesio *turinio* determinacijų formuojasi kriterijai, pagal kuriuos bus privilegijuotas vienas ar kitas anticipacijos scenarijus dėmesio *akte*.

„Jei atsižvelgiame į Aš (*das Ich*) kaip save palaikantį vien receptyviai ir jei tai atliekame genetinės analizės apimtyje, esame priversti pastebėti, kad receptyvus veiksmas eina pirmiau poveikio (*rezipierenden Aktion vorangeht eine Affektion*). Apibrėžta prezentacija, nutinkanti fone, paveikia Aš, kitaip sakant, tendencija juda Aš linkme; šis reaguoja, atsigręždamas į tai; prezentacija perima sugriebiantį pavidalą (*Gestalt*), kuriame egotinis dėmesio žvilgsnis yra nukreiptas į objektą.“ (Husserl 1966: 84)

Reikia pažymėti, kad receptyvaus veiksmo pirmenybė čia reiškia tai, kad dėmesys, kaip pasyvus bendras pasirengimas patirti buvo dar iki prezentacijos poveikio, tačiau tik nutikus prezentacijai, tad po jos, dėmesys gali plėtotis į konkrečias pildymosi sintezių fazes ir aktyviai jomis sekti, kaip privilegijuotame teminiame objekto stebėjime. Kilęs dėmesio aktas siekia save realizuoti nuolatiniame pažinime, nuolatiniame vis kruopštesnio determinavimo procese (Husserl 1966: 85).

„Negalima tiesiog sakyti, kad kiekvienoje sąmonėje yra įgimtas veržimasis į jos objekto, kaip to objekto-savyje turėjimą, kad čia iš anksto yra kryptingumas. Tai buvo aiškiai parodyta, svarstant originalias retencijas. Vis dėlto tai tikrai yra bendra, esminė galimybė, kad kiekviena sąmonė, nesvarbu, kokia jos motyvacija (mes minėjome asociatyvų pažadinimą pasyvioje sferoje), prisiima orientaciją ir šiame santykyje perima intenduojantį nukreiptumą į pačios būties tapatybę. Be to yra galimybė, kad kiekviena sąmonė tampa sąmone, kuri intenduoja būtį; kuri tampa žinojimo siekiu, siekiama reikšme, kurią tenkina patvirtinimo sintezė. Žinojimo siekis bendriausia prasme yra būtent siekis, nukreiptas į pačią būtį ir tam nuo pat pradžių priklauso pats primityviausias prezentavimas, kuris turi nusitaikymo-į struktūrą.“ (Husserl 1966: 85)

Šitaip Husserlis susieja bendriausią filosofinę pažinimo tematiką su dėmesio (lūkesčio ir išpildymo sintezių) tematika ir mėgina daryti naują fenomenologinį žingsnį. Išpildymas čia turi išskirtinę reikšmę, nes daugiausiai byloja apie paties objekto objektyvią raišką. Čia randame Husserlį galinėjantis su moderniosios filosofijos subjekto / objekto perskyra. Tokiame subtiliame genetiniame lygmenyje Husserlis demonstruoja specifinę objektyvybės pagavą. Jos objektyvumą laiduoja tai, kad ji pasyvių patyrimo galimybių areale, kaip sintetinę vienovę pažymi objekto savi-duočiai palankius būsimo suvokimo scenarijus. Vaizdžiai sakant, objektui leidžiama pačiam byloti apie save jam tinkamiausiu būdu. Objektas, taip valdydamas lūkesčio prognozuojamą

patyrimo vienovę, kartu (iš dalies) valdo ir juo sekančio teminio dėmesio, teminio stebėjimo vienovę; ir prieš akis tada turime pažinimo objektą, kuris leidžiasi būti pažįstamas tol, kol tik turi galią kurti, vienyti ir pildyti naujus lūkesčius. Šioje vietoje kiek išsiskiria mūsų ir Lufto Husserlio dėmesio teorijos interpretacijos. Anot jo, Husserlio aprašymai turi esminį trūkumą, nes juose neužklausiama, kaip kai kurie dalykai sužadina ir patraukia dėmesį; Husserlio naratyvas fokusuotas į noetinę dėmesio (akto) pusę (Luft 2017: 85). Jau matėme, kaip galime nužymėti fenomenologiškai regimą dėmesio anticipacijos scenarijų valdymą, kylantį iš paties objekto ir taip paaiškinti, kaip objektai sužadina ir traukia dėmesį. Iš kitos pusės šiam valdymui laisvai gali priešintis teminė dėmesio laisvė. Čia aptinkame fenomenologiškai regimą įtampą tarp dėmesio vaizduotiškumo ir kūrybingumo bei dėmesio objektyvumo kaip atitikimo objektui funkcijų.

Bendrai pažvelgus, Husserlio fenomenologinė pažinimo samprata šioje pereinamoje (iš ankstyvos į vėlyvą) fazėje darosi vis labiau pagrįsta būtent lūkesčio dimensija. Net išpildymo sintezėje, kuri patvirtina lūkestį, objektyvumo atrandama tiek, kiek šis išpildymas kuria naujas, nenumatytas anticipacijas. Apskritai, bet koks fenomenologiškai tiriamas ar pažįstamas dalykas pasižymi tuo, kad nurodo daugiau, nei vien į dabartinę savo duotį. Jam būdinga tai, jog įdėmiau nagrinėjant, jis visuomet atskleis apie save daugiau, atvers detalesnį vaizdą, nei galėjo būti tikėtasi. Tam tikra prasme visa fenomenologija savo *praktikoje* pasižymi begaliniu *regesu* į *lūkesčio* dimensiją, galutinę bet kokio patyrimo ar tematikos reikšmę visuomet nukeltama į neapibrėžtą atidesnio pažinimo galimybių akiratį. Fenomenologinė žiūra, taip sakant, vieną akį laiko žvairuojančią į ateitį. Tad lūkesčio dimensijos tyrinėjimai, kurių, nors ir yra esminė dalis, toli gražu neišsemia dėmesio problematika, pasirodo kaip labai platūs *būsimų* fenomenologinių tyrinėjimų akiračiai. Čia atsiduriame toje fenomenologijos *praktikoje*, dažnai pasitaikančioje ir fenomenologams gerai pažįstamoje situacijoje, kurioje, kaip Husserlis *Loginiuose tyrinėjimuose*, galime tik pasakyti, kad, jei šios problematikos imtūsi ištisa karta vieningai dirbančių

teoretikų, šie tyrinėjimai būtų įgyvendinti (Husserl 1984: 17). Bet kol kas turime apsiriboti tik įžanginėmis tokių tyrinėjimų fazėmis, kur fenomenologiniai dėmesio aprašymai yra nepamainomi. Iš tiesų, į savo dalyką įsiskverbę fenomenologiniai tyrinėjimai, jei kokybiškai, patikimai atlieka savo darbą, paprastai atveria tik dar platesnes tyrinėjimų perspektyvas. Čia gali būti paminėtos kelios lūkesčio dimensijos tyrinėjimų perspektyvos: fenomenologiniai meditacijos, meditacinio giedojimo, magijos, ritualo tyrinėjimai, turint omenyje jų nukreiptumą į lūkesčio dimensiją; politinių pažadų, agitacijos, demokratinių rinkimų principo kaip lūkesčių kūrimo tyrinėjimai; socialinio teisingumo, lygybės, gamtosaugos ir kitų socialinių / globalinių / ekonominių idealų kaip lūkesčių tyrinėjimai; apokalipsės ir pasaulio pabaigos lūkesčio tyrinėjimai; lūkesčio komunikacijoje kaip supratimo lūkesčio tyrinėjimai ir t.t. Turėdami dėmesio fenomenologijos teikiamus konceptualinius įrankius, galime leisti tyrinėti įvairius fenomenus, akcentuodami tai, kaip šie fenomenai reiškiasi lūkesčio dimensijos ribose.

#### **4.8. Dėmesio pertrūkis**

Kalbėti apie dėmesio pertrūkį bendriausia prasme reiškia kalbėti apie negatyvius dėmesio apibrėžtumus, apie neregimąją dėmesio pusę. Tai, be abejo, yra tai, kas tiesioginėje dėmesingumo duotyje arba fenomenologinėje dėmesingumo refleksijoje nuslepia savo esmę. Šioje vietoje atsargiai leidžiamės kiek toliau ar giliau, nei Husserlio *Analizės*, žinoma, remdamiesi esminėmis jo įvestomis skirtimis. Čia mėginame atverti fenomenologinę dėmesio tematiką, kurioje tai, ką nagrinėjame, jau nėra dėmesys pilna šios sąvokos prasme, o veikiau tai, kas dėmesį daro dėmesiu – tam tikrą transcendentalinę dėmesio sąlygą. Kreipti fenomenologinį žvilgsnį į dėmesio pertrūkį reiškia atsidurti dar problemiškesnėje padėtyje, nei kreipiant jį į kontekstinę dėmesingumo sritį. Čia ne tik kad tiesiogine temine tyrinėjimo prieiga iškreipiame siekiamo tyrinėti objekto duotį, bet, dar daugiau, siekiame

padaryti prezentuota tai, kas negali būti prezentuota. Kitaip tariant, siekiame įsidėmėti tai, kas neįsidėmima. Ir, iš tiesų, atkreipdami dėmesį į dėmesio pertrūkį, mes šį pertrūkį (1) čia pat sukuriame, nes kreipiame dėmesį į tai, kas yra negatyviai *tarp* dėmesio, arba bandome ne-kreipti dėmesio į tai, kad dėmesys yra pertrūkęs; fenomenologinis tyrinėjimas čia pats susikuria sau objektą, fenomenologinis dėmesio žvilgsnis mėgina pats save pertraukti, ir tai pilnai nesutampa su tuo, kas empiriniuose dėmesio tyrinėjimuose vadinama dėmesio mirksniu (*attentional blink*); (2) žvelgiame į kažką, kas šia temine prasme jau nėra pertrūkęs dėmesio aktas, pertrūkis čia siekiamas padaryti negatyvia dėmesio tema. Bet problema čia kyla ne tik dėl to, kad, kaip konteksto tyrimo atveju, iškreipiame duoties raišką, bet daugiau todėl, jog intencionalios objekto sąmonės požiūriu pertrūkio metu turime fiksuoti momentą, kuriame apskritai nerasime jokios „sąmonės“. Žinoma, čia tuojau pat kils priekaištų, kad Husserlis šitaip negalėtų teigti, jis manytų, jog pasyvios sintezės ir toliau dirba savo darbą. Su tuo, be abejo, tenka sutikti. Tačiau reikia įsidėmėti ir vieną visiškai „*sub-atominį*“, tačiau reikšmingą dėmesio aktų skirties momentą, kuriame, dėmesiui *trūkstant* ir krypstant distrakcijos link, dėmesys dar nėra nukrypęs į kitą objektą, bet jau nebėra nukreiptas į temą. Šiame tranzicijos momente mes aptinkame „*kvantinę*“ absoliučios distrakcijos arba visiško išsiblaškyimo fazę, kurios įtraukimas į suvokimo sintetinę vienovę byloja apie kitokios kategorijos sintezes, nei tos, kurios turi reikalą su lūkesčiais ir išpildymais. Šių sintezių darbas yra lydyti į vienį ne paskirus suvokimo vienetų, ne būsimą, anticipuojamą suvokimo vieningumą gaires, kaip rodo *Analizės*, bet, atvirkščiai, glaistyti išankstinės, pasyvios suvokimo vienovės *plyšius*. Pasirodo, kad pasyvi suvokimo vienovė iš tikrųjų yra eskiziška, ir tarsi vaizduotė, užpildo eskizo trūkumus, taip ir šios sintezės riša atitrūkusius suvokimo trūkmės „siūlo galus“. Čia reikia, tarsi Gestalt teoretikams pritariant, pirmenybę teikti vienovei. Kiek komiška analogija šiai veiksenai galėtų būti vandens gėrimas: kuomet geriame vandenį, pasitaiko, kad nuryjame ir „gurkšni“ oro, kas šiuo atveju yra tarsi vandens priešybė; tačiau juk negalėtume pasakyti, kad gėrėme orą, o kartu prarijome vandenį.

Pirmenybė čia teikiama vandeniui. Tuo tarpu mūsų organizmas savaime (kas būtų pasyvių sintezių analogija) susitvarko su šiuo vandens srauto „pertrūkiu“. Pagal šią analogiją į sintetinę suvokimo vienovę įtraukiami visiško išsiblašymo momentai irgi yra „sutvarkomi“ pasyviame sintetinio sraute. Tačiau šis apdorojimas jų nepadaro dėmesio aktais, jie ir lieka tokie pat tušti „burbulai“, kaip ir iki sintetinio, tačiau jau įtraukti į prasminius suvokimo audinius. Čia turime žymėti tai, kad tokia visiško išsiblašymo fazė suvokimo laiko požiūriu yra belaikė, ji neturi trukmės, yra veikiau sąmoningumo trukmės arba truncančios sąmonės eizėjimas, joje nerasime originalios laiko sąmonės taip, kaip rasime ją anticipacijoje. Tai skamba itin sunkiai įtikimai, turint omenyje tradicines fenomenologines nuostatas. Vis dėlto analogiškų svarstymų prieina Michaelas Marderis, formuluodamas *Distrakcijos fenomenologiją*, kurioje taip pat atsiskleidžia laikiškumo eizėjimas (*fissuring of temporality*) (Marder 2011: 396-397). Panašiai kaip Waldenfelsas, kalbėdamas apie svetimybės *ištiktį*, čia kalbėdami apie laikinės sąmonės trūkius, artinamės prie fenomenologinio mąstymo ribos. Kaip teigia Gutauskas: „Waldenfelsas, [...], bando mąstyti kito svetimumą ties fenomenologijos, kaip patirties filosofijos, riba. Sekdamas Husserlio „prieinamos neprieinamybės“ formuluote, jis siekia mąstyti svetimybę ne anapus patirties, bet nuosaikesniu būdu – per patirties slenksčius ir lūžius, taigi ties patirties riba.“ (Gutauskas 2004: 11) Be abejo, dėmesio pertrūkis yra viena radikaliausių patirties lūžio ar slenksčio formų. „Prieinamos neprieinamybės“ formuluotė čia patikina mus, kad dar nepalikome fenomenologijos užnugaryje, ir kad jos teikiami įrankiai vis dar yra nepamainomi.

Šioje painioje situacijoje pravartu pasiremti glausta fenomenologine *įsidėmėjimo* ir *įsiminimo* analogija. Įsiminimo fenomeno (kurį skiriame nuo *atsiminimo* fenomeno) analizė greitai atskleidžia tai, kad įsiminimas nėra nukreiptas vien į praeities (retensijų) dimensiją, o yra susijęs su ypatingu lūkesčiu prisiminti ateityje. Atsiminimas, priešingai nuo įsiminimo, kaip rodė Husserlis *Analizėse*, į dabarties momentą siekia iškelti suvokimą jo praeities suvokimo modusu. O įsiminimas tokiais atvejais, kai mintinai mokomės

eilėraščių ar dainos žodžius, yra palaipsniui vykstantis procesas, kuris kaip į lūkestį yra nukreiptas į būsimą momentą, kuomet tekstas bus išmoktas mintinai pilna šio žodžio prasme. Fenomenologiškai žvelgiant, jis yra nukreiptas į būsimą, *anticipuojamą atsiminimą*. Įsimename tam, kad vėliau galėtume atsiminti. Tai, bendriau žvelgiant, būdinga apskritai bendrai mokymosi struktūrai. Tačiau lygiai taip pat, tai būdinga ir bendrai dėmesio akto laikinei struktūrai: sąmonė yra ne tik nukreipta į objektą temišškai ir anticipuoja vėlesnes jo raiškas, dar daugiau, *sąmonė postuluoja save* tokiose anticipacijose kaip *būsimai-reflektyviai*, būsimai į dabarties suvokimo sintezės įtrauksiančią praeityje įsimintus (ar įsidėmėtus) dalykus; trumpiau, *būsimai-nukreiptą-į-praeitį*.

Peršasi mintis, kad įsiminimas kaip laike išsitęsęs vyksmas, yra sudarytas iš smulkesnių įsidėmėjimo procesų, pavyzdžiui, kuomet mokomės ir kartojame paskirus sakinius, posmelius ir t.t. Turint omenyje fraktalines sąmonės sintezių konfigūracijas, pasirodančias genetinėje fenomenologinėje analizėje, labai tikėtina, kad smulkesnė čia tiriamos konfigūracijos dalis atkartos stambesnės pavidalą. Šiuo atveju smulkesni įsidėmėjimo momentai atkartos bendrą laikinę įsiminimo struktūrą – nukreiptumą į būsimą retenciją, būsimą, numatomą atsiminimą.

Ir tai teikia mums užuominą apie dėmesio pertrūkį. Būtent tai, kad įsiminimas yra nukreiptas į būsimą atsiminimą reiškia, kad kartu yra neišreikštai numatomas ir pastarojo įsiminimo proceso nutrūkimas, tam, kad po neapibrėžto kitų interesų, lūkesčių ir t.t. įsiterpimo, būtų *atsiminta* tai, kas siekiama išmokti mintinai. Numatoma užmarštis kaip ypatingas tokio sąmoningumo, kaip, pavyzdžiui, eilėraščio suvokimo, pertrūkis. Tad įsiminimas kartu su savo lūkesčio dimensija nešasi pertrūkį, kuris čia netiesiogiai, negatyviai prezentifikuojasi. Genetinės fenomenologijos žvilgsniui atsiskleidžia, kad būtent šis pertrūkis ir įprasmina patį įsiminimo procesą, jis turi reikalą su pačiu būsimu atsiminimo tikslu. Būsimas atsiminimas turės šį pertrūkį pergalėti siekdamas atsatyti to paties įsiminamo suvokimo tapatybę jos praeities modusu. Taigi sąmonė, anticipuodama save



kaip būsimai pozityviai-reflektyvia, kaip būsimai-atsimenančia, anticipuoja save ir kaip būsimai-užsimiršusia, taigi būsimai negatyviai-reflektyvia. Bendriau kalbant, lūkesčio dimensijoje turime išskirti ir apibrėžti ne tik objektų būsimos raiškos anticipacijų sistemas, bet ir būsimų sąmonės būvių, tokių kaip atsiminimas ar įsidėmėjimas, anticipacijų sistemas.

Čia pasirodo, kad lūkesčio dimensija yra dar tirštesnė nei apibrėžia vien lūkesčio charakteristikos. Joje taip pat atrandame ir „portalus“ į praeities dimensiją, prasminiais ryšiais jungiančius lūkesčius su dabartimi ir praeities duotimi Čia ir Dabar vykstančiuose atsiminimuose. Todėl tiek lūkesčio dimensijos tyrinėjimui, tiek dėmesio pertrūkio laikinei analizei reikia tokio didžiulio parengiamojo fenomenologinio darbo, kokį Husserlis įspūdingai yra atlikęs *Analizėse*; reikia visų esminių jo įvestų skirčių, protensijos ir retensijos schematikos ir t.t. Tik įsisavinus šį Husserlio darbą, galime iš tiesų atverti lūkesčio dimensijos problematiką pilnaverčiams fenomenologiniams tyrinėjimams.

Jei remiamės tikėtina įsiminimo struktūrine analogija su pavieniu dėmesio aktu, tiksliau su įsidėmėjimo procesu, ką tuomet galime pasakyti apie laikinį dėmesio aktą ir dėmesio pertrūkį? Paskiras įsidėmėjimas iš tiesų pasižymi nukreiptumu į lūkestį, kaip Husserlis pasakytų, dalyką pažinti geriau. Šis laike trunkantis nusikreipimas ir tolydžio besitęsiantis įdėmus stebėjimas, ta prasme, kad dabar sąmonė tam „skiria laiko“, yra nukreiptas į neapibrėžtą ateitį, kuomet sąmonei, užimtai kitais reikalais, gali prireikti šio suvokimo turinio atsiminimo. Tai vyksta smulkesniame lygmenyje nei toks, kokį regime, kuomet mokomės mintinai eilėraščių. Tačiau net ir tokiam smulkiame pavieniame įsidėmėjime esama lūkesčio ne tik ta prasme, kaip numatoma toliau reikšis objektas, bet ir ta prasme, kokius sąmonės būvius iššauks jo raiška ir kokius būvius pati sąmonė skirs objektui. Sąmonė save anticipuoja kaip būsimai-dėmesingą ir / arba būsimai-išsiblaškusią. Šį nukreiptumą į būsimą (ne)dėmesingą suvokimą turime fiksuoti genetiniame sintezių lygmenyje, kaip prezentifikuotą Čia ir Dabar duotame suvokime. Kartu čia negatyviai numatoma ir tai, kad šio įsidėmėjimo požiūriu sąmonė vėliau bus

išsiblašiusi, užimta kitais interesais. Pats įsidėmėjimas, kaip įtampos iškilimas ir jos palaikymas, palaikant susikaupimą – privilegijuotos duoties stebėjimą, numato, kad siekia išvengti, „pabėgti“ nuo numatomo išsiblašymo, nuo būtinai-būsimo dėmesio pertrūkio. Įtampa čia kyla ne tik dėl išpildymo lūkesčio formos, kaip parodė Husserlis, bet ir dėl paties dėmesio akto „vidinės“ anticipuojančios formos, kurios „rėmai“ yra negatyviai duotas, negatyviai anticipuojamas pertrūkis. Tačiau, kuomet šis anticipuojamas pertrūkis nutinka, jis pereina minėtą „kvantinę“ visiško išsiblašymo fazę, būtent kurios ir vengia aktyviai dėmesingas suvokimas.

Tokiais judesiais fenomenologiškai aptinkame ir sugriebiame negatyvųjį laikinės dėmesio akto struktūros elementą. Jis įprasmina patį dėmesio aktą tuo požiūriu, kad pats įsidėmėjimas numato savo paties pertrūkį tam, kad įsidėmėtas turinys vėliau būtų atkurtas būsimame suvokime. Pavienis įsidėmėjimas savyje nešasi pasyvų lūkestį virsti retensija. Tačiau šis virsmas yra įmanomas tik po pertrūkio įterpties. Tik negatyvi skirties apibrėžtis leidžia atriboti momentą, kur baigiasi dėmesio aktas ir pildosi šis negatyvus dėmesio lūkestis virsti dar kol kas neduota, nesuvokta retensija. Šiame negatyviame Čia, jau įvykęs dėmesio aktas ir jo neštas turinys *dar nėra* retensija, *tačiau jau nebėra dėmesio aktas*.

Pertrūkis įprasmina ne tik dėmesio akto tapatybės sąlyginį atkūrimą būsimame suvokime, bet ir skiria bei leidžia pažinti vieną dėmesio aktą nuo kito. Šia prasme net ir trumpas dėmesio pertrūkis yra sąlyginė vieno dėmesio akto pabaiga; tol kol pertrūkio metu temizacija yra nukreipta į kitus dalykus, tol tai yra jau nauja, nors galbūt ir ne tokia intensyvi, laikinė dėmesio sintezė. Kuomet po pertrūkio yra atsatomas dėmesio aktas, įprastu atveju įmanoma nesunkiai įvardyti tai, kas dėmesį išblaškė. Pavyzdžiui, skaitant šį darbą, ėmė gurgti pilvas, ir trumpam atitraukė sąmonę nuo susikaupusio skaitymo, trumpam pripildė svajų apie gardų maistą. Tuomet, *post factum*, visai nesunku įvardyti šio išsiblašymo „kaltininką“. Tačiau dėmesio pertrūkio tranzicijos momente įvardyti distrakciją yra visiškai neįmanoma, nes tai dar nėra atpažįstamas išblaškantis dalykas ar įvykis, o reiškiasi kaip tik negatyviai

apibrėžta dėmesį blaškanti galia, kuri neužpildo teminio objekto duoties stokos kita duotimi, o vis dar palieka ją tuščią. Su tam tikromis išlygomis teigtina, kad tokioje pertrūkio fazėje iš tiesų išsiskiria fizikinis, objektyvus gamtos kūnų laikas ir sąmonės trukmės ar suvokimo laikas. Pirmasis vis dar teka, tuo tarpu antrasis, nors ir labai trumpam, yra nutrūkęs, sustojęs, tad tuoj pat turi „pasivyti“ pirmąjį. Už tai, kad tokie nuolatiniai dėmesio laikiškumo pertrūkiai nedrumstų kasdienės sąmonės reikalų, yra atsakingos šios žemesnės pakopos pasyviosios sintezės, kurias vaizdžiai galima būtų vadinti „*apdailos sintezėmis*“, turint omenyje glaistantį, plyšius paslepiantį jų darbą.

Taip laikinėje dėmesio akto struktūroje išryškiname ir apibrėžiame nelaikines charakteristikas, kurios, vis dėlto, niekaip negali būti fenomenologiškai tiriamos, neturint laikinių dėmesio analizių. Reikia pabrėžti, kad tai yra struktūrinė dėmesio akto charakteristika, nes yra susijusi su pačia pavienio dėmesio akto tapatybe ir jo pabaiga. Dėmesio aktas šia prasme yra vis iš naujo atstatoma to paties dėmesio akto tapatybė. Ir čia yra sintetinama ir užglaistoma viskas, kas kelia grėsmę šiai tapatybei. Vienaip ar kitaip, šiam procesui priešinasi ir jį nugalai kokia nors distrakcija ar kitas dėmesio interesas, tačiau kol esama pavienės įsidėmėjimo ir domėjimosi pastangos, tol, nepaisant plyšių ir slepiant juos „nuo savęs“, palaikoma ši sintetinama tapatybė.

Pabaigai paklauskime kraštutinį klausimą – ar įmanoma fenomenologiškai apčiuopti tokia pastanga pasižyminčio domėjimosi priešingybė kaip pastanga pasižymintis išsiblašymas? Vartojant Saboliaus terminą, tai klausimas, ar įmanomas *įnirtingas išsiblašymas*? Ar įmanomas sąmoningas ar nesąmoningas, tačiau intensyvus visų dėmesio gijų nutraukimas vardan to, kad sąmonei nebūtų duotas joks objektas, jokia tema? Net ir *niekas* šia prasme jau būtų objektas ir tema sąmonei. O ar visiškas aktyvus anti-teminis išsiblašymas nuo bet kokių, tiek juslinių, tiek intencionalių, tiek retensijos / protensijos prezentifikuojamų reikšmių nebūtų sąmoningas pačios sąmonės nutraukimas? Ar esama, ar gali būti tokių, tarkime, meditacijos ar psichoaktyvaus gydymo praktikų, kurios teiktų sąmonei tokias galimybes? Tokių ir panašių „netipiškų“, paribinių sąmonės būsenų paieška ir

fenomenologinė deskripcija yra viena patraukliausių šiuolaikinių fenomenologijos plėtros krypčių, nes teikia daug erdvės naujiems, dar neišsemtiems teminiams laukams ir kartu padeda apibrėžti, kur baigiasi, tad kuo apsibrėžia įprasta kasdienės (ir mokslinės) patirties struktūra.

## IŠVADOS

(1) Nagrinėdami Husserlio *Loginius tyrinėjimus* ir juose formuluojamą idealios reikšmės sampratą, atrandame joje glūdinčią, tačiau neišryškintą implikaciją skirti dėmesį nuo intencionalumo (nors pats Husserlis *Loginiuose tyrinėjimuose* to dar nedaro): juk intencionalumo teorijos nepakanka norint išaiškinti pačią abstrakčios dėmesio sąvokos reikšmę, nes ši sąvoka yra reikalinga aiškinant abstrakcijai ir todėl pačiai idealios reikšmės ir intencionalumo teorijai esminį skirtumą tarp individualizuojančios ir generalizuojančios intencijos. Greta to, nagrinėjant *Loginius tyrinėjimus*, buvo išskleista okazionalių išraiškų teorijos reikšmė bendrai idealaus turinio sampratai bei šios okazionalių išraiškų teorijos probleminė sankirta su fenomenologine dėmesio tematika.

(2) *Suvokimo ir dėmesio* analizėje buvo aptiktas ir išskleistas universalus dėmesio turinio kaip pirminio dėmesio fenomenologijos uždavinio klausimas ir pasiekta originali šio klausimo gryniausios formos artikuliacija kaip *grynojo teorinio intereso* samprata. Grynojo teorinio intereso samprata naujoviškai pritaikoma spręsti abstrakčios dėmesio sąvokos reikšmės problemai, to pasekoje gaunamas dėmesio apibrėžimas: *teorinio intereso sąvokos apibrėžiamas universalus dėmesio turinys yra daugialypė lūkesčių ir jų išpildymo sintezių vienovė*. Disertacijoje buvo pademonstruota, kaip fenomenologinė dėmesio samprata skiriasi nuo intencionalumo kaip reikšmės teikimo tematikos; dėmesio teminė kreiptis aiškinama, kaip apimanti tiek intencionalius, tiek realius (pavyzdžiui, pagavos charakterio) suvokimo turinius, kurie dalyvauja intencionalaus suvokimo sintezėse, pastarieji užsikloja ant intenduoto objekto vaizdinio kaip episteminiis perteklius ir teikia nuorodas suvokime kurtis naujiems, neintenduotiems episteminiams lūkesčiams. Disertacijoje plėtojama interpretacija išaiškina, kaip fenomenologinė dėmesio tematika esmingai siejasi su genetinės fenomenologijos lūkesčio ir išpildymo sintezės struktūra; akcentuojama

lūkesčio reikšmė dėmesio eksplikacijoje, tad parodoma, kaip dėmesio samprata iš statiškos virsta dinamiška. Pasinaudojama Husserlio filosofemų ir skirčių atvertomis galimybėmis ir analizuojamas užslėpto dėmesio fenomenas, ko pasekoje išryškinama sąlyginė *teminė dėmesio laisvė nuo juslinio suvokimo lauko kreipties*, kas leidžia papildyti dėmesio ir intencionalumo skirtį dar vienu originaliu argumentu, kad nesant šios skirties, užslėpto dėmesio atveju, negalėtume atskirti juslinio lauko intencionalaus patyrimo nuo teminės dėmesio kreipties prezentuojamo specifinio suvokimo charakterio. Teminė dėmesio laisvė originaliai susiejama su šiuo metu didelį pagreitį tiek Lietuvoje, tiek svetur įgyjančiais filosofiniais vaizduotės tyrinėjimais.

(3) Disertacijoje išplėta genetinė laikinių dėmesio aktų fenomenologija, remiantis *Aktyvių ir pasyvių sintezių analizių* interpretacija, žvelgiant dėmesio problematikos požiūriu. Dar fundamentaliau įtvirtinta dėmesio ir intencionalumo skirtis, demonstruojant konteksto srities intencionalumo ir jos fenomenologinio temizavimo specifika; išryškinta fenomenologinė dėmesio konteksto srities temizavimo problema ir interpretuojamas huserliškas šios problemos sprendimo būdas, genetiškai tyrinėjant pasyvių sintezių plotnę. Disertacijoje išryškinta tai, kad dėmesio teminė kreiptis seka pasyviuose lūkesčiuose prezentifikuotais būsimo suvokimo scenarijais, kuriuos iš visų įmanomų pasyviai suvokiamų patyrimo galimybių horizonto (kaip tinkamiausius dalyko pažinimui) padeda atrinkti *realiame* dalyko suvokime dabartyje išstinkantis episteminis perteklius, *viršijantis* intenduoto dalyko *intencionalaus vaizdinio* vienovę. Remiantis šia Husserlio *Analizių* interpretacija einama toliau ir demonstruojama, kaip episteminiuose lūkesčiuose sąmonė ne tik numato stebimo dalyko būsimo suvokimo scenarijus ir aktualizuoja palankiausius jų tarpe, bet ir numato save pačią kaip būsimai dėmesingą ir išsiblaškusią, būsimai reflektivią ir užsimiršusią, kas suartina *įsidėmėjimo* fenomenologinę deskripciją su *įsiminimo* fenomeno aprašu.

Disertacijoje suformuluojama savita *dėmesio pertrūkio* fenomenologinė problematika, kurioje atveriamas dėmesio negatyvumo spektras ir parodomos

gairės atsekti genetiniams šio negatyvumo saitams su hermeneutine kalbos (parodomųjų įvardžių) negatyvumo tematika.

*Loginių tyrinėjimų, Suvokimo ir dėmesio bei Aktyvių ir pasyvių sintezių analizių* eiliškumo prasmė probleminiu dėmesio sampratos raidos požiūriu interpretuojama kaip atskleidžianti Daliaus Jonkaus (2008: 60) teigiamą Husserlio minties tendenciją: ankstyvojoje dėmesio teorijos fazėje implikuotos genetinio jos pratęsimo galimybės, tačiau tai regima tik iš brandžios pasyvių sintezių ir tokio lygmens dėmesio fenomenologijos perspektyvos.

Vėlyvoji Husserlio dėmesio teorijos raida interpretuojama kaip esmingai sietina su horizontų problematika. Tai reikia suvokti kaip išplėtotą pasyvių sintezių sistemų, jų tinklų ir jų bendriausių, tolimiausių aprėpčių teoriją. Visuotiniausias šias sistemas vienijantis vaizdinys – *Lebenswelt* – *Gyvenamasis pasaulis* – galėtų būti tolesnių fenomenologinių dėmesio studijų kryptis, kuri koncentruotųsi daugiau į teminį *Lebenswelt* artikuliacijų spektrą, nei į plačius, ribinius horizonto-intencionalumo akiračius. Taip pat numatomi ir platesni genetiniai negatyviosios dėmesio pusės – *pertrūkio* – tyrinėjimai, suartinantys genetinę fenomenologijos tematiką su responsyviosios fenomenologijos svetimybės ir išikties problematika, taip pat ir dėmesio negatyvumo sąsajos su kalbos negatyvumo problematika tyrinėjimai, ypač demonstratyviųjų nuorodų negatyvumo išsklaidoje.

## LITERATŪRA

1. Agamben, G., 2006. *Language and Death: The Place of Negativity*. Theory of History and Literature, Vol 78. Minneapolis: University of Minesota Press.
2. Al Farabi, I. N., 1980. *Klausimų esmė*. Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai. p. 220-231. Vilnius: Mintis.
3. Arvidson, P. S., 1996. *Toward a Phenomenology of Attention*. Human Studies Vol. 19, p. 71-84. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. Prieiga per internetą: <http://link.springer.com/article/10.1007/BF00142856> [žiūrėta 2017 04 12].
4. Arvidson, P. S., 1998. *Bringing Context Into Focus: Parallels in the Psychology of Attention and the Philosophy of Science*. Journal of Phenomenological Psychology, Vol. 29/1, p. 50-92. Leiden: Brill Academic Publishers. Prieiga internetu: <http://web.b.ebscohost.com/ehost/detail/detail?vid=7&sid=e622b27e-9f32-4642-b124-a81fe8ddb2%40sessionmgr1&bdata=JnNpdGU9ZWZWhvc3QtbGl2ZQ%3d%3d#AN=1396790&db=a9h> [žiūrėta 2016 09 16].
5. Arvidson, P. S., 2006. *The Sphere Of Attention: Context and Margin*. Contributions to Phenomenology. Dordrecht: Springer.
6. Arvidson, P. S., 2013. *Restructuring Attentionality and Intentionality*. Human Studies, Vol. 36, p. 199-216. Dordrecht: Springer. Prieiga per



interneta: <http://link.springer.com/article/10.1007/s10746-012-9250-0>  
[žiūrėta 2017 03 13].

7. Augustine, A., 1955. *Confessions*. Dallas: Library of Congress Catalog.
8. Bacevičiūtė, D., 2012. *Fenomenologinės pratybos, arba dar kartą apie mėginimus aprašyti pirmąją laiko patirtį*. Athena, Vol. 8, p. 60-74. Vilnius: LKTI. Prieiga internetu: <http://web.b.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=4&sid=e70f6bca-419e-489a-b05d-a642ae816341%40sessionmgr101> [žiūrėta 2018 04 30].
9. Bacon, F., 2004. *Naujasis organonas*. Vilnius: Margi raštai.
10. Baumgarten, A. G., 1987. *Estetika*. Filosofijos istorijos chrestomatija. Naujieji laikai. p. 135-148. Vilnius: Mintis.
11. Beck, M., 1941. *The Last Phase of Husserl's Phenomenology: An Exposition and a Criticism*. Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 1, No. 4, p. 479-491. New York: International Phenomenological Society. Prieiga per internetą: <http://www.jstor.org/stable/2103149> [žiūrėta 2017 04 05].
12. Bégout, B., 2007. *Husserl and the Phenomenology of Attention*. In *Rediscovering Phenomenology. Phenomenological Essays on Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness*, ed. Boi, L; Kerzberg, P; Patras, F., p. 13-32. Dordrecht: Springer.
13. Bower, M., 2014. *Husserl's motivation and method for phenomenological reconstruction*. Continental Philosophy Review, Vol.

- 47 (2), p. 135-152. Dordrecht: Springer. Prieiga internetu: <https://philpapers.org/archive/BOWHMA.pdf> [žiūrēta 2018 04 28].
14. Bradley, F. H., 1886. *Is There any Special Activity of Attention?* *Mind*, Vol. 11, No. 43, p. 305-323. Oxford: Oxford University Press. Prieiga internetu: <http://www.jstor.org/stable/2247075> [žiūrēta 2017 04 26].
15. Brentano, F., 2009. *Psychology from an Empirical Standpoint*. London, New York: Routledge.
16. Breyer, T., 2011. *Attentionalität und Intentionalität. Grundzüge einer phänomenologisch-kognitionswissenschaftlichen Theorie der Aufmerksamkeit*. München: Wilhelm Fink Verlag.
17. Briedis, M., 2011. *E. Husserlio fenomenologinis projektas ir psichoterapijos problemos*. *Problemos*, Vol. 79, p. 129-140. Vilnius: VU leidykla. Prieiga internetu: <http://www.zurnalai.vu.lt/problemos/article/view/1321/730> [žiūrēta 2018 04 23].
18. Bronner, S. E., 2017. *Critical Theory and Resistance: On Antiphilosophy and the Philosophy of Praxis*. In *The Palgrave Handbook of Critical Theory* ed. Thompson, M. J., p. 17-42. New York: Springer.
19. Cairns, D., 1939. *Some Results of Husserl's Investigations*. *The Journal of Philosophy*, Vol. 36, No. 9, p. 236-238. New York: Journal of Philosophy Inc. Prieiga per internetą: [http://www.jstor.org/stable/2017801?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/2017801?seq=1#page_scan_tab_contents) [žiūrēta 2017 04 05].

20. Cairns, D., 1941. *Concerning Beck's "The Last Phase of Husserl's Phenomenology"*. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 1, No. 4, p. 492-498. New York: International Phenomenological Society. Prieiga per internetą: <http://www.jstor.org/stable/2103150> [žiūrėta 2017 04 05].
21. Cairns, D., 1976. *Conversations with Husserl and Fink*. The Hague: Martinus Nijhoff.
22. Cairns, D., 2013. *The Philosophy of Edmund Husserl*. Dordrecht; New York: Springer.
23. Cameron, L. E.; Tai, J. C.; Carrasco, M., 2002. *Covert attention affects the psychometric function of contrast sensitivity*. *Vision Research*, Vol. 42, p. 949-967. New York: Pergamon, Elsevier Science Ltd. Prieiga per internetą: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0042698902000391> [žiūrėta 2017 04 26].
24. Cappelen, H., Lepore, E., 2004. *A Tall Tale In Defence of Semantic Minimalism and Speech Act Pluralism*. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 34, 1, p. 2-28. Prieiga per internetą: <http://hermancappelen.net/docs/TallTale.pdf> [žiūrėta 2016 01 13].
25. Cavalcante-Schuback, M., 2009. *The knowledge of attention*. *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being*, Vol. 1 (3), p. 133-140. Prieiga per internetą: <http://dx.doi.org/10.1080/17482620600884049> [žiūrėta 2017 03 13].

26. Celis Bueno, C., 2017. *The Attention Economy: Labour, Time and Power in Cognitive Capitalism*. London, New York: Rowman & Littlefield International.
27. Cobb-Stevens, R., 1990. *Husserl and Analytic Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
28. Dahbour, O., 2017. *Totality, Reason, Dialectics: The Importance of Hegel for Critical Theory from Lukács to Honneth*. In *The Palgrave Handbook of Critical Theory* ed. Thompson, M. J., p. 87-108. New York: Springer.
29. Dennet, D. C., 1987. *The Intentional Stance*. Cambridge, MA: MIT.
30. Dennet, D. C., 2007. *Heterophenomenology reconsidered*. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Vol. 6, p. 247-270. Dordrecht: Springer. Prieiga internetu: <https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/heterophenomenologyreconsidered.pdf> [žiūrėta 2018 04 24].
31. Depraz, N., 2004. *Where is the Phenomenology of Attention That Husserl Intended to Perform? A Pragmatic-Oriented Description of Attention*. *Continental Philosophy Review*, Vol. 37, p. 5-20. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. Prieiga internetu: <http://documents.mx/download/link/where-is-the-phenomenology-of-attention-that-husserl-intended-to-perform> [žiūrėta 2016 09 15].
32. Depraz, N., 2013. *An Experiential Phenomenology of Novelty: The Dynamic Antinomy of Attention and Surprise*. *Constructivist Foundations*, Vol. 8, 3, p. 280-287. Amsterdam: Vrije Universiteit. Prieiga internetu:

<http://web.a.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=6c6e9088-7562-4c13-ac6b-1736c00b7566%40sessionmgr4006> [žiūrēta 2018 04 24].

33. Derrida, J., 1982. *Différance*. In *Margins of Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, p. 255–278. Prieiga internetu: <http://projectlamar.com/media/Derrida-Differance.pdf> [žiūrēta 2016 05 05].
34. Dwyer, D. J., 2007. *Husserl's appropriation of psychological concepts of apperception and attention*. In *Husserl Studies*, Vol. 23, p. 83-118. Dordrecht: Springer. Prieiga internetu: <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10743-007-9020-4> [žiūrēta 2017 06 07].
35. Eastwood, J. D.; Smilek, D., Merikle, P. M., 2003. *Negative facial expression captures attention and disrupts performance*. *Perception and Psychophysics*, Vol. 65 (3), 352-358. Toronto: Psychonomic Society, Inc. Prieiga internetu: <https://link.springer.com/content/pdf/10.3758%2F03194566.pdf> [žiūrēta 2018 01 12].
36. Falkinger, J., 2008. *Limited Attention as the Scarce Resource in an Information-rich Economy*. *The Economic Journal*, Vol. 118, 532, p. 1596–1620. Malden: Blackwell Publishing. Prieiga per internetą: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-0297.2008.02182.x/pdf> [žiūrēta 2012 12 16].
37. Farina, G., 2014. *Some reflections on the phenomenological method*. *Dialogues in Philosophy, Mental & Neuro Sciences*, Vol. 7, 2, p. 50-62. Rome: Associazione Crossing Dialogues. Prieiga internetu:

<http://web.a.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=7c853355-6488-4173-bd6c-7c584240bcec%40sessionmgr4008> [žiūrėta 2018 03 07].

38. Frank, M., 1986. *Die Unhintergebarkeit von Individualität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
39. Frege, G., 1892. *Über Sinn und Bedeutung*. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Vol. 100, p. 25–50. Leipzig: Verlag von C. E. M. Pfeffer. Prieiga internetu: [https://amor.cms.huberlin.de/~h2816i3x/Lehre/2006\\_UE\\_Klassiker\\_Semantik/01\\_Frege\\_Sinn&Bedeutung.pdf](https://amor.cms.huberlin.de/~h2816i3x/Lehre/2006_UE_Klassiker_Semantik/01_Frege_Sinn&Bedeutung.pdf) [žiūrėta 2018 04 18].
40. Føllesdal, D., 2006. *Husserl's Reductions and the Role They Play in His Phenomenology*. A Companion to Phenomenology and Existentialism, ed. H. L. Dreyfus; Wrathall, M. A, p. 105-113. Chichester: Blackwell Publishing Ltd.
41. Gadamer, H. G., 2007. *The Gadamer Reader. A Bouquet of the Later Writings*. Evaston: Northwestern University Press.
42. Gander, H. H., 2007. *On Attention: From a Phenomenological Analysis towards an Ethical Understanding of Social Attention*. Research in Phenomenology, Vol. 37, p. 287-302. Leiden: Brill. Prieiga internetu: <http://web.a.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=d9d74d93-2fec-470c-a10f-018216379593%40sessionmgr4010> [žiūrėta 2018 03 07].
43. Geniusas, S., 2012. *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer.

44. Geniušas, S., 2018. *Grynoji ir dialoginė fenomenologija*. Problemos, Vol. 93, p. 47-59. Vilnius: VU leidykla. Prieiga internetu: <http://www.zurnalai.vu.lt/problemos/article/view/11750/10378> [žiūrėta 2018 04 24].
45. Geri, N. et al., 2008. *An Attention Economy Perspective on the Effectiveness of Incomplete Information*. Informing Science: the International Journal of an Emerging Transdiscipline, Vol. 11, p. 001-015. Porto: Informing Science Institute. Prieiga internetu: <http://inform.nu/Articles/Vol11/ISJv11p001-015Geri509.pdf> [žiūrėta 2012 12 06].
46. Gurwitsch, A., 1956. *The Last Work of Edmund Husserl*. Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 16, No. 3, p. 380-399. Boston: International Phenomenological Society. Prieiga per internetą: [http://webfiles.mpiwg-berlin.mpg.de/rereadingClassics/Gurwitsch.pdf/V1\\_Gurwitsch.pdf](http://webfiles.mpiwg-berlin.mpg.de/rereadingClassics/Gurwitsch.pdf/V1_Gurwitsch.pdf) [žiūrėta 2014 05 14].
47. Gurwitsch, A., 1977. *Outlines of a Theory of "Essentially Occasional Expressions"*. Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations, p. 112-128. The Hague: Martinus Nijhoff.
48. Gurwitsch, A., 2010. *The Collected Works of Aron Gurwitsch 1901 – 1973, Volume III, The Field of Consciousness: Theme, Thematic Field, and Margin*. Dordrecht: Springer.
49. Gutauskas, M., 2004. *Svetimybės patirtis: B. Waldenfelso fenomenologija ties fenomenologijos riba. Žmogus ir žodis*. Filosofiniai tyrinėjimai. Vilnius: Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla. Prieiga internetu:

<http://www.biblioteka.vpu.lt/zmogusirzodis/PDF/filosofija/2004/gutauskas.pdf> [žiūrėta 2013 06 25].

50. Gutauskas, M., 2010. *Dialogo erdvė. Fenomenologinis požiūris*. Vilnius: VU leidykla.
51. Habermas, J., Rorty, R., Kolakowski, L., 1996. *Debating the Present State of Philosophy*. West: Praeger Publishers.
52. Habermas, J., 2002. *Modernybės filosofinis diskursas*. Vilnius: ALK / Alma Littera.
53. Hart, J. G., 1989. *Constitution and reference in Husserl's phenomenology of phenomenology*. Husserl Studies 6, p. 43-72. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
54. Hawking, S., 2010. *The Grand Design*. New York: Bantam Books.
55. Heidegger, M., 1977. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
56. Heinrich, D., 1966. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. In *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, p. 188-232. Ed. Heinrich, D. Frankfurt am Main.
57. Horkheimer, M.; Adorno, T. W., 2002. *Dialectics of Enlightenment. Philosophical Fragments*. Stanford: Stanford University Press.
58. Horkheimer, M., 2002. *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Continuum.



59. Huberman, B. A., Wu, F., 2008. *The Economics of Attention: Maximizing Use Value in Information-Rich Environments*. Advances in Complex Systems, Vol. 11, 4, p. 487-496. New York: World Scientific.  
 Prieiga per internetą:  
<http://www.hpl.hp.com/research/scl/papers/attention/attention.pdf>  
 [žiūrėta 2018 03 06].
60. Husserl, E., 1901. *Logische Untersuchungen. Erster Band. Zweiter Teil*. Halle: Max Niemeyer.
61. Husserl, E., 1954. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
62. Husserl, E., 1966. *Analyzen zur passiven Synthesis*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
63. Husserl, E., 1974. *Formale und Transzendente Logik*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
64. Husserl, E., 1975. *Logische Untersuchungen, Erster Band*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
65. Husserl, E., 1976. *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
66. Husserl, E., 1977a. *A Reply to a Critic of my Refutation of Logical Psychologism*. Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations, p. 33-42. The Hague: Martinus Nijhoff.

67. Husserl, E., 1977b. *The Task and the Significance of the Logical Investigations*. Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations, p. 197-216. The Hague: Martinus Nijhoff.
68. Husserl, E., 1980. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
69. Husserl, E., 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster Teil*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
70. Husserl, E., 1991. *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
71. Husserl, E., 2001. *Analyses Concerning Active and Passive Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
72. Husserl, E., 2004. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, Texte aus dem Nachlass 1893-1912*. Dordrecht: Springer.
73. Husserl, E., 2005. *Karteziškosios meditacijos*. Vilnius: Aidai/ALK.
74. Ivey, G.; Myers, T., 2008. *The psychology of bewitchment (Part I): A phenomenological study of the experience of bewitchment*. South African Journal of Psychology, Vol 38 (1), p. 54-74. Psychological Society of South Africa. Prieiga internetu: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.1022.516&rep=rep1&type=pdf> [žiūrėta 2017 04 28].

75. Jacobs, H., 2016. *Husserl on Reason, Reflection, and Attention*. *Research in Phenomenology*, Vol. 46 (2), p. 257-276. Leiden: Brill. Prieiga internetu: [http://cfs.ku.dk/summer-school-2017/background-readings/Text\\_Jacobs\\_2016.pdf](http://cfs.ku.dk/summer-school-2017/background-readings/Text_Jacobs_2016.pdf) [žiūrėta 2018 04 28].
76. James, W., 1999. *The Principles of Psychology*. Toronto: York University Press. Prieiga per internetą: <http://psychclassics.yorku.ca/James/Principles/prin11.htm> [žiūrėta 2017 02 18].
77. Jonkus, D., 2008. *Intencionalumo struktūra ir genezė Husserlio fenomenologijoje*. *Problemos*, Vol. 73, p. 60-71. Vilnius: VU leidykla. Prieiga internetu: <http://www.zurnalai.vu.lt/problemos/article/view/2018/1247> [žiūrėta 2018 04 19].
78. Jonkus, D., 2010. *Ar egzistuoja fenomenologinės filosofijos tradicija Lietuvoje?* *Problemos*, Vol. 78, p. 62-73. Vilnius: VU leidykla. Prieiga internetu: <http://www.zurnalai.vu.lt/problemos/article/view/1351> [žiūrėta 2018 04 24].
79. Jonkus, D., 2012a. *Juslumo sampratos transformacijos šiuolaikinėje fenomenologijoje*. *Problemos*, Vol. 82, p. 18-26. Vilnius: VU leidykla. Prieiga internetu: <http://www.zurnalai.vu.lt/problemos/article/view/724/355> [žiūrėta 2018 04 24].
80. Jonkus, D., 2012b. *Vosyliaus Sezemano filosofija ir platonizmo tradicija*. *Žmogus ir žodis, Filosofiniai tyrinėjimai*, Vol. 4, p. 64-70. Vilnius: VPU leidykla. Prieiga internetu:

<http://www.biblioteka.vpu.lt/zmogusirzodis/PDF/filosofija/2012/jonkus64-70.pdf> [žiūrėta 2018 04 29].

81. Jonkus, D., 2013. *Subjektyvumas, savipatirtis ir anonimiškumas*. Problemos, Vol. 84, p. 60-71. Vilnius: VU leidykla. Prieiga internetu: <http://www.zurnalai.vu.lt/problemos/article/view/1778/1051> [žiūrėta 2018 04 24].

82. Kantas, I., 1982. *Grynojo proto kritika*. Vilnius: Mintis.

83. Kardelis, N., 2007. *Vienovės įžvalga Platono filosofijoje*. Vilnius: Versus aureus.

84. Kruger, J., Dunning, D., 2009. *Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments*. Psychology, Vol. 1, p. 30-46. Delaware: Scientific Research Publishing Online. Prieiga internetu: [xa.yimg.com/kq/groups/21587583/1002473080/name/Dunning.pdf](http://xa.yimg.com/kq/groups/21587583/1002473080/name/Dunning.pdf) [žiūrėta 2018 04 24].

85. La Mettrie, J. O., 1981. *Du traktatai*. Vilnius: Mintis.

86. Lee, B., 2016. *Bruce Lee on Natural Instinct and Control*. Prieiga per internetą: <https://www.youtube.com/watch?v=BmK6ETRzYyI> [žiūrėta 2017 04 07].

87. Locke, J., 2000. *Esė apie žmogaus intelektą*. Vilnius: ALK Pradai.

88. Loy, D., 2008. *Consciousness Commodified: The Attention Deficit Society*. Tikun, Vol. 23, 4, p. 51-54. Duke University Press. Prieiga per

interneta: <http://www.tikkun.org/article.php/DavidLoy-Consciousnesscommodified> [žiūrēta 2018 03 06].

89. Luft, S., 2017. *“The Most Beautiful Pearls”*: *Speculative Thoughts on the Phenomenology of Attention (with Husserl and Goethe)*. In *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology*, ed. Walton, R., et al., p. 77-94.
90. Lurçat, F., 2007. *Understanding Quantum Mechanics with Bohr and Husserl*. In *Rediscovering Phenomenology*, Eds. Boi, L., et al, p. 229-258. Dordrecht: Springer.
91. Lyotard, J. F., 1984. *What is Postmodernism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.
92. Lyotard, J. F., 1993. *Libidinal Economy*. London: The Athlone Press.
93. Marder, M., 2011. *Phenomenology of Distraction, or Attention in the Fissuring of Time and Space*. *Research in Phenomenology*, Vol. 41, p. 396-419. Leiden: Brill. Prieiga internetu: <http://web.a.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=4&sid=c5634fa1-1e63-4b4c-a9e9-8d5a67ed62f4%40sessionmgr4006> [žiūrēta 2018 03 17].
94. Mensch, J. R., 1981. *The Question of Being in Husserl's Logical Investigations*. The Hague: Martinus Nijhoff.
95. Merleau-Ponty, M., 2005. *Phenomenology of Perception*. New York: Routledge, Taylor and Francis.

96. Merlo-Ponti, M., 1980. *Suvokimo fenomenologija*. Problemos, Nr. 25, p. 94-106. Vilnius: VU leidykla. Prieiga internetu: <http://www.zurnalai.vu.lt/problemos/article/view/6282> [žiūrėta 2016 09 17].
97. Mickevičius, A., 1996. *E. Husserlis: fenomenologinė laiko tyrimo specifika ir struktūra*. Problemos, Vol. 49, p. 16-26. Vilnius: VU leidykla. Prieiga internetu: <http://www.zurnalai.vu.lt/problemos/article/view/6990/4416> [žiūrėta 2018 04 24].
98. Mickūnas, A.; Šliogeris, A., 2009. *Filosofijos likimas*. Vilnius: Baltos lankos.
99. Mickūnas, A., 2017. *Intencija ir pėdsakas*. Logos, Vol. 93, p. 27-48. Kaunas: LOGOS. Prieiga internetu: <http://web.b.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=74cdd5bd-2fd7-4930-9665-0d08a02ef4c4%40pdc-v-sessmgr01> [žiūrėta 2018 04 30].
100. Mill, J. S., 1979. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of The Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*. Toronto: University of Toronto Press.
101. Mill, J. S., 2008. *A System of Logic, Rationcinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. London: John Parker, West Strand.
102. Mole, C., 2011. *Attention is Cognitive Unison, An Essay in Philosophical Psychology*. New York: Oxford University Press.

103. Molotokienė, E., 2010. *Ar heterofenomenologija įveikia autofenomenologiją?* Problemos, Vol. 77, p. 70-79. Vilnius: VU leidykla. Prieiga internetu: <http://www.zurnalai.vu.lt/problemos/article/view/1900> [žiūrėta 2018 04 24].
104. Molotokienė, E., 2012. *Stebinių tipai ir reikšmė Husserlio fenomenologijoje.* Problemos, Vol. 81, p. 131-143. Vilnius: VU leidykla. Prieiga internetu: <http://www.zurnalai.vu.lt/problemos/article/view/1285/696> [žiūrėta 2018 04 23].
105. Natorp, P., 1977. *On the Question of Logical Method in Relation to Edmund Husserl's Prolegomena to Pure Logic.* Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations, p. 55-66. The Hague: Martinus Nijhoff.
106. Nekrašas, E., 2010. *Pozityvus protas: jo raida ir įtaka modernybei ir postmodernybei.* Vilnius: VU leidykla.
107. Nenon, T., 1997. *Two Models of Foundation in the Logical Investigations.* Husserl in Contemporary Context, Hopkins, B. C., (ed.), p. 97-114. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
108. Norkus, Z., 1989. *Grynoji sąmonė be „Aš“ A. Gurvičiaus fenomenologijoje.* Problemos, Vol. 40, p. 82-92. Vilnius: VU leidykla. Prieiga internetu: <http://www.zurnalai.vu.lt/problemos/article/view/7141/4295> [žiūrėta 2018 04 24].

109. Pivorius, V., 1989. *E. Husserlio fenomenologinė asmenybės samprata: filosofiniai pagrindai ir istorinis likimas*. Problemos, Vol. 41, p. 34-42. Vilnius: VU leidykla. Prieiga internetu: <http://www.zurnalai.vu.lt/problemos/article/view/7119/4304> [žiūrėta 2018 04 24].
110. Platonas, 1995. *Timajas. Kritijas*. Vilnius: Aidai.
111. Platonas, 1999. *Faidonas*. Vilnius: ALK Aidai.
112. Platonas, 2000. *Puota*. Vilnius: Aidai.
113. Plėšnys, A., Šaulauskas, M. P., 2017. Frege's *Bedeutung* kaip reikšmė ir kaip nurodymas. Problemos, Vol. 91, p. 30-43. Vilnius: VU leidykla.
114. Rorty, R., 1980. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
115. Russell, B., 1959. *Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. Prieiga internetu: <http://www.ditext.com/russell/russell.html> [žiūrėta 2017 04 14].
116. Russell, B., 1982. *Religija ir mokslas*. Vilnius: Mintis.
117. Ryan, A., 1979. *Introduction to J. S. Mill's Examination of William Hamilton's Philosophy. Reputation of the Work*. Toronto: Toronto University Press.
118. Sabolius, K., 2012. *Įnirtingas miegas. Vaizduotė ir fenomenologija*. Vilnius: VU leidykla.



119. Sabolius, K., 2013. *Įsivaizduojamybė*. Vilnius: VU leidykla.
120. Sezemanas, V., 1994. *Gnoseologija*. Problemos, Vol. 46, p. 104-109. Vilnius: VU leidykla. Prieiga internetu: <http://www.zurnalai.vu.lt/problemos/article/view/7056/4380> [žiūrėta 2018 04 29].
121. Simon, H. A., 1971. *Designing Organisations for an Information-Rich World*. Computers, Communication, and the Public Interest, p. 37-72. Baltimore, MD: The Johns Hopkins Press. Prieiga internetu: <https://digitalcollections.library.cmu.edu/awweb/awarchive?type=file&item=33748> [žiūrėta 2018 04 28].
122. Sodeika, T., 2004. *Apie teksto kaip prasmės medijos ribas Husserlio fenomenologijoje ir šv. Ignaco Lojolos „Dvasinėse pratybose“*. Soter, Nr. 14(42), p. 217-232. Prieiga internetu: [http://vddb.library.lt/fedora/get/LT-eLABa-0001:J.04~2004~ISSN\\_1392-7450.N\\_14\\_42.PG\\_217-232/DS.002.0.01.ARTIC](http://vddb.library.lt/fedora/get/LT-eLABa-0001:J.04~2004~ISSN_1392-7450.N_14_42.PG_217-232/DS.002.0.01.ARTIC) [žiūrėta 2018 04 23].
123. Sodeika, T., 2016. *Ontology in the Age of Mechanical Reproduction*. In Images of Europe: Past, Present, Future, ed. Espiña, Y., ISSEI 2014 Conference Proceedings. Porto: Universidade Católica Editora.
124. Sverdiolas, A., 1996. *Steigtis ir sauga. Kultūros filosofijos etiudai*. Vilnius: Baltos lankos.

125. Šatkauskas, I., 2013. *Vilniaus universiteto filosofijos magistrantūros programoje prof. Mariaus Povilo Šaulausko dėstomo kurso „Hamermas Rorty kontroversija“ konspektai*. Vilnius: VU.
126. Šaulauskas, M. P., 2012. *Moderniosios epistemologijos solipsizmas ex principio interno. Metafilosofinis agneologijos svarstymas*. Problemos, Vol. 81, p. 33-43. Vilnius: VU leidykla. Prieiga internetu: <http://www.zurnalai.vu.lt/problemos/article/view/1293/704> [žiūrėta 2018 04 24].
127. Šliogeris, A., 2006. *Būtis ir pasaulis*. Vilnius: Margi raštai.
128. Treisman, A. M.; Gelade, G., 1980. *A Feature-Integration Theory of Attention*. Cognitive Psychology, Vol. 12, p. 97-136. Academic Press, Inc. Prieiga per internetą: <http://cirpstudents.com/Research%20Library/assets/a-feature-integration-theory-of-attention.pdf> [žiūrėta 2017 04 17].
129. Tugendhat, E., 1986. *Self-Consciousness and Self-Determination*. Cambridge, London: The MIT Press.
130. Veel, K., 2011. *Information Overload and Database Aesthetics*. Comparative Critical Studies, Vol. 8, 2-3, p. 307-319. Edinburgh University Press. Prieiga internetu: <http://web.a.ebscohost.com/ehost/detail/detail?vid=9&sid=94be3c56-c9a9-46d5-bf1b-fea7f46ed014%40sessionmgr4009&bdata=JnNpdGU9ZWwhvc3QtbGl2ZQ%3d%3d#AN=65924230&db=lfh> [žiūrėta 2018 03 07].
131. Waldenfels, B., 2000. *Time Lag: Motifs for a Phenomenology of the Experience of Time*. Research in Phenomenology, Vol. 30, 1, p. 107-

119. Leiden: Brill. Prieiga internetu: <http://web.a.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=4&sid=dca514dc-9d87-4a46-a98a-fa20fa0222e3%40sessionmgr4010> [žiūrėta 2018 04 25].
132. Waldenfels, B., 2004. *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
133. Waldenfels, B., 2011. *Phenomenology of the Alien. Basic Concepts*. Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Evaston: Northwestern University Press.
134. Walton, R., Taguchi, S., Rubio, R., 2017. *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer.
135. Wehrle, M., 2010. *Die Normativität der Erfahrung – Überlegungen zur Beziehung von Normalität und Aufmerksamkeit bei E. Husserl*. Husserl Studies, Vol. 26, p. 167-187. Springer Science+Business Media. Prieiga internetu: [https://www.researchgate.net/publication/225432163\\_Die\\_Normativitat\\_der\\_Erfahrung\\_-\\_Uberlegungen\\_zur\\_Beziehung\\_von\\_Normalitat\\_und\\_Aufmerksamkeit\\_bei\\_E\\_Husserl](https://www.researchgate.net/publication/225432163_Die_Normativitat_der_Erfahrung_-_Uberlegungen_zur_Beziehung_von_Normalitat_und_Aufmerksamkeit_bei_E_Husserl) [žiūrėta 2017 04 17].
136. Wehrle, M., 2012. *Feelings as the Motor of Perception? The Essential Role of Interest for Intentionality*. Husserl Studies, Vol. 31, p. 45-64. Dordrecht: Springer. Prieiga internetu: <http://web.b.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=2&sid=5b47cd97-68a6-492a-9f12-e5535d30dc9f%40pdc-v-sessmgr01> [žiūrėta 2018 03 17].

137. Wehrle, M., Breyer, T., 2016. *Horizontal Extensions of Attention: A Phenomenological Study of the Contextuality and Habituality of Experience*. Journal of Phenomenological Psychology, Vol. 47, p. 41-61. Leiden: Brill. Prieiga internetu: <http://web.b.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=b6f22ec7-0d4f-4b5a-a465-432f685d1c76%40sessionmgr104> [žiūrėta 2018 04 29].
138. Willard, D., 1977. *The Paradox of Logical Psychologism: Husserl's Way Out*. Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations, p. 43-54. The Hague: Martinus Nijhoff.
139. Wright, R. D., Posner, M. I., Ward, L. M., 2008. *Orienting of Attention*. New York: Oxford University Press, Inc.
140. Wu, F., Huberman, B. A., 2009. *Persistence and Success in the Attention Economy*. HP Laboratories, Palo Alto, CA 94304. Prieiga internetu: <http://arxiv.org/pdf/0904.0489.pdf> [žiūrėta 2012 12 06].
141. Zahavi, D., 2003a. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.
142. Zahavi, D., 2003b. *Inner time consciousness and pre-reflective self awareness*. The New Husserl: A Critical Reader, p. 157-180. Bloomington: Indiana University Press. Prieiga internetu: [https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/35778557/Inner\\_time-consciousness\\_and\\_pre-reflective\\_self-awareness.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1524133060&Signature=R7fUUOuLcXDrvrVUmZMO5jPkBR8%3D&response-content-](https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/35778557/Inner_time-consciousness_and_pre-reflective_self-awareness.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1524133060&Signature=R7fUUOuLcXDrvrVUmZMO5jPkBR8%3D&response-content-)

disposition=inline%3B%20filename%3DInner\_time-  
consciousness\_and\_pre-reflect.pdf [žiūrėta 2018 04 19].

143. Zaner, R. M., 2010. *Editorial Introduction*. In Volume III of The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901 - 1973). Dordrecht: Springer.
144. Zhang, W., 2016. *How is a Phenomenological Reflection-Model of Self-Consciousness Possible? A Husserlian Response to E. Tugendhat's Semantic Approach to Self-Consciousness*. *Husserl Studies*, Vol. 32, p. 47-66. Dordrecht: Springer. Prieiga internetu: <http://web.a.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=7&sid=d54c0e34-f94a-47a3-8ed3-80a7bf87bce1%40sessionmgr4010> [žiūrėta 2018 04 19].
145. Нечаев, А., 2012. *Место феномена внимания в Логических Исследованиях Гуссерля: абстракция и интенция*. *ТОПОС*, No. 2, p. 77-87. Vilnius: EHU. Prieiga internetu: <http://web.a.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=cf5197ff-d7ad-45dc-bdcd-ea61d01b5f46%40sessionmgr4009> [žiūrėta 2018 03 17].