

Religinė patirtis

„NĖR VARDO TINKAMO, YRA TIK JAUSMAS...“*

Tomas Sodeika

Vilniaus universiteto

Religijos studijų ir tyrimų centras

Universiteto g. 9/1, LT-0513 Vilnius

El. paštas: sodeika@gmail.com

Straipsnyje aptariama Friedricho Schleiermacherio išplėtotą jausmo sampratą. Keldamas sau tikslą atkurti religijos teises, pažeistas Apšvietos sekuliarizuotos kultūros, Schleiermacheris kartu bando apginti ir Naujųjų laikų racionalizmo užgožtą jausmą. Jis atmeta požiūrį, kad religija tėra pažinimo ar moralės forma. Anot Schleiermacherio, religija negali būti grindžiama nei morale, nei mokslais ar metafizika. Religijos esmė jis laiko ne mąstymą ar veiklą, bet jausmą, tiksliau, – visiškos priklausomybės jausmą. Tokią vidinio išgyvenimo formą Schleiermacheris traktuoja kaip betarpišką savimonę. Remiantis prielaida, kad Schleiermacherio tekstus galima skaityti kaip fenomenologinius aprašymus Husserlio prasme, straipsnyje nagrinėjamas būdas, kuriuo ontologinė betarpiškos savimonės struktūra yra reprezentuojama tuose tekstuose.

Pagrindiniai žodžiai: jausmas, religija, Schleiermacheris, savimonė, fenomenologija.

1808 metais išleistoje Johanno Wolfgango Goethe's tragedijos *Faustas* pirmojoje dalyje yra epizodas, kuriame galima nugirsti visus įmanomus mokslus perkrimtusio, jais visiškai nusivylusio ir jau ketinusio savarankiškai užbaigti gyvenimą, bet Mefistofelio šėtoniškų kerų veikimu jaunystę atgavusio ir vėl „gyvenimo malonumų“ besivaikanti daktaro Heinricho Fausto pokalbį su jauna ir dailia mergina Margarita, kuriai jis jaučia, kaip tokiais atvejais paprastai sakoma, šį tą daugiau nei vien simpatiją. Savo ruožtu Margarita taip pat neabejinga išvaizdaus ir išsilavinusio jaunikaičio meilikavimui. Vis dėlto paprasto religingumo dvasia auklėtai

merginai nerimą kelia šaunaus vyruko santykis su religija. „O Dievą ar tiki?“ – nuoširdžiai klausia Margarita (Goethe 1978: 136). Tarsi bandydamas išsisukti nuo tiesaus atsakymo į šį naivų *Gretchenfrage*, Faustas ima dėstyti į ditrambo formą įvilktą apofatinę teologiją. Savo patetišką prakalbą jis užbaigia žodžiais: „Vadink tatai kaip nori – meile, laime, / Vadink Dievu! / Nėr vardo tinkamo, yra tik jausmas, / Vien jis tiktai! / O vardas – tuščias garsas“ (Goethe 1978: 138). Nors atrodo, kad Fausto iškalba Margaritos abejonių galutinai neišsklaido, vis dėlto ji pripažįsta: „Gražu klausyt kalbos tokios! / Tą patį skelbia mums ir kunigėlis, / Galbūt, kitais tik žodžiais“ (Goethe 1978: 138). Belieka tik stebėtis paprastos merginos įžvalgumu, nes, griežtai kalbant, nėra aišku, kaip jai pavyksta atpažinti, kad Faustas kalba apie *tą patį*, ką „skelbia mums

* Straipsnis parengtas pagal projekte „Religija ir kultūra: šiuolaikinio pasaulio iššūkiai tapatumui“ atliktą tyrimą, finansuotą Lietuvos mokslo tarybos (sutarties Nr. VAT-13/2010).

ir kunigėlis, galbūt kitais tik žodžiais“. Neįmanoma patikėti, kad ji ką nors žino apie Grigaliaus Nysiečio ar Mikalojaus Kuziečio apofatinę teologiją, kurios atgarsius Fausto kalboje aptiko Londono universiteto profesorė Elizabeth M. Wilkinson (žr. Wilkinson 1957). Tą „tapatybę“ ji greičiau pajaučia. Savo ruožtu Faustas, kad ir suvokdamas Margaritos klausimo naivumą, sykiu puikiai supranta, kad, jei į šį klausimą bandysime atsakyti ne formaliai, ne vien norėdami įsiteikti klausiančiajam, bet atsakingai, suvokdami visą šio klausimo rimtumą, tai taps akivaizdu, jog paprastas ir aiškus atsakymas „taip“ arba „ne“ čia tiesiog neįmanomas.

Tačiau „jausmas“ ditirambiškoje Fausto kalboje nėra vien negatyvi charakteristika, kuria nusakomas tik „vardų“ nepajėgumas išreikšti mūsų santykį su transcendencija. Tai šis tas daugiau. Anot Gernoto Böhme's, „jei esama *Fausto* pamatinės doktrinos, tai ji yra tokia: tam, kad pažintume pasaulį, turime jam atsiduoti gyvendami. Tai pamatinė doktrina, kuri išgelbsti magistrą Faustą iš nusivylimo žinojimu. Iš šio atsidavimo-patyrimui (*Sich-Einlassen-auf-Erfahrung*) randasi vienokios ar kitokios doktrinos, kurias įmanoma įgyti tik iš patyrimo ir išlaikyti jas įmanoma tik einant patyrimo keliu, o ne remiantis principu“ (Böhme 2005: 26). Iš tiesų, neišmatuojama gausybė Goethe's kūrybos tyrinėtojų sutaria, jog pagrindinė priešprieša, kurioje skleidžiasi ne tik *Fausto* siužetas, bet ir paties Goethe's gyvenimas bei kūryba, gali būti nusakyta kaip refleksija grindžiamo žinojimo ir iki-reflektyvaus išgyvenimo priešprieša. Antai iškilus Goethe's kūrybos žinovas Joachenas Schmidtas pabrėžia, „kad visi Fausto lemiami potyriai (*Wahrnehmungen*) kyla ne iš stebėjimų, bet iš ikiracionalios „žiūros“

(*Schau*)“ (Schmidt 1999: 90). Panašiai mano ir Hansas Arensas, kai, komentuo-damas *Fausto* tekstą, teigia, jog „pažinimas“ (*Erkenntnis*) Faustui yra ne kas kita, kaip tik „jausmo akcentuota (*gefühlsbetonte*) vidinė žiūra, kuriai būdingas akivaizdybės pobūdis“ (Arens 1982: 102).

Iš tiesų, susiedamas jausmą ir žiūrą, Goethe jausmą traktuoja kaip savotišką *index veri*. Antai Goethe's *alter ego*, romano *Vilhelmo Meisterio klajonių metai* protagonistas, pabrėždamas universalią invencinę jausmo galią, kalba apie „tiesos jausmą“ (*Wahrheitsgefühl*):

Visa, ką mes vadiname tikroju išradimu, tikroju atradimu, yra ne kas kita kaip reikšmingas pasireiškimas arba realizacija originalaus tiesos jausmo [*Betätigung eines originalen Wahrheitsgeföhles*], kuris, seniai ir palengva subrendęs, staiga, tarsi žaibo tvykstelėjimas, atveda prie sėkmingo pažinimo. Tai – iš vidaus išorėn prasiveržiantis apreiškimas, duodantis žmogui galimybę nujausti savo dieviškąją prigimtį. Tai – pasaulio ir dvasios sintezė, palaimingiausiai patvirtinanti amžinąją būties harmoniją (Goethe 1996: 219).

Tiesa yra ne „sąvokos ir dalyko atitikimas“, o jausmu tiesiogiai išgyvenamas „pats dalykas“, kurį Goethe vadina *prafenomenu*:

Aukščiausias dalykas, kurį gali pasiekti žmogus, <...> yra nuostaba, ir jei prafenomenas jam suteikia nuostabą, tai žmogui to turėtų ir pakakti <...>. Tačiau žmonės paprastai nesitenkina pamatę prafenomeną, jie mano, kad galima eiti dar toliau, todėl jie primena vaikus, kurie, pamatę save veidrodyje, tuoj nori sužinoti, kas yra kitoje pusėje (Eckermann 1999: 236).

Maksimose ir refleksijose skaitome: „Teorijos paprastai būna nekantraus intelekto skubotumo apraiškos, intelekto, kuris

mielai atsikrato fenomenų ir todėl jų vieton deda vaizdus, sąvokas ar net vien žodžius“ (Goethe 1981: 578). Tą pačią mintį „kitais tik žodžiais“ išsako ir Vilhelmas Meisteris: „Pasigilinęs į Aristotelio nagrinėtas problemas, negali nesistebėti pastabumo talentu ir tuo, į ką graikai iš viso yra atkreipę akis. Tikrai jie daro vieną klaidą – pernelyg skuba, nes reiškinį iškart šoka aiškinti, ir dėl to atsiranda teoriškai visai nepagrįstų teiginių. Bet tai – visuotinė klaida, tebedaroma iki šių dienų“ (Goethe 1996: 221).

Kaip čia yra su tuo „jausmu“?

Mūsų kasdienėje kalboje žodis „jausmas“ ir jo semantiniai giminaičiai („emocija“, „sentimentas“, „afektas“, „aistra“, „nuotauka“ ir pan.) turi ambivalentišką vertinamąjį atspalvį. Viena vertus, puikiai suprantame, kad, pavadinę žmogų „bejausmiu“, tikriausiai, jį įžeistume, tačiau, kita vertus, savaime suprantamais dalykais laikome tai, kad, sprendžiant svarbius gyvenimo klausimus, nedera „vadovautis emocijomis“, kad „aistros apimtas žmogus“ nesugeba adekvačiai įvertinti situacijos, kad „sentimentalumas“ yra prasto skonio požymis etc. Tokį „jausmo“ semantinio lauko ambivalentiškumą galėtume aptikti nukeliavę prie pačių mūsų vakarietiškosios kultūros ištakų. Prisiminkime, kad *Iliados* pirmosios giesmės pirmas žodis yra įvardijantis tam tikrą jausmą. „Mėnin aeide thea Pēlēiadeō Achilēos“, – kreipiasi į mūžą dainius: „Pyktį Pelėjo sūnaus Achilo, deive, giedoki“ (vertė A. Dambrauskas). Nors Achilo „pyktis“ (mėnis) „tiek negandų nešė achajams“, mūzos įkvėptas aoidas jį *gieda*, taip jį nobilituodamas ir kartu duodamas tragiškai herojišką tonaciją visai Vakarų kultūrai. Pirmiesiems

graikų filosofams, kurių mentalitetą nuo mažens formavo Homero autorystei priskiriami tekstai, turėjo būti nemenkas galvosūkis. Protas, kuris yra filosofinio gyvenimo būdo kertinis akmuo, nepakenčia ambivalentiškumo ir dviprasmybių. Krinta į akis negatyvus vertinimas, kurį Jamblichas pateikia kaip vieną iš svarbiausių Pitagoro maksimų: „reikia vengti žadinti aistrą (mėte pathos egeirētai)“ (Diels 1960: 478), o Klemenso Aleksandriečio liudijimu, „anot Demokrito, medicina gydo kūno ligas, išmintis išvaduoja sielą nuo aistrų (sophiē de psychēn pathōn aphairētai)“ (Diels 1922: 71). Sokratas, Platonas, Aristotelis, stoikai, skeptikai ar epikūrininkai – visi jie *filosofinį* gyvenimo būdą didesniu ar menkesniu mastu siejo su sielos išlaisvinimu nuo aistrų, jas subordinuojant protui. Net ir krikščionių mąstytojai, puikiai suvokdami, kad, jei net pažintų „visas paslaptis ir visą mokslą“, bet „neturėtų meilės“, jie būtų „niekas“ (1 Kor 13, 2), į jausmą žvelgė su nepasitikėjimu. Proto absoliutaus viešpatavimo ideologijos kulminacija galima laikyti Apšvietos epochą, kai racionali visų žmogaus gyvenimo sričių kontrolė buvo paskelbta vieninteliu visiškos ir galutinės žmogaus emancipacijos garantu. Tačiau, kaip ir visose ideologijose, šioje ideologijoje slypėjo užmaskuota dviprasmybė, kurią demaskuodamas, Theodoras W. Adorno teigia:

Nuo septynioliktojo amžiaus didžioji filosofija laisvę ima suvokti kaip savo autentišką interesą – skaidriai pagrįsti laisvę, remiantis įgaliojimu, kurį tyломis jai suteikė buržuazija. Tačiau tas interesas pats savaime yra antagonistiškas. Atsigręždamas prieš senąją priespaudą jis skatina naują, glūdinčią pačiame racionalumo principu. Ieškant laisvę ir priespaudą susiejančios formulės, laisvė

pakeičiama racionalumu, kuris ją aprėžia, atsiejia nuo empirijos, kurioje nebenorima matyti jokios laisvės realizacijos (Adorno 2003: 213–214).

Tokią proto ribotumo įžvalgą girdime jau mįslingoje Pascaliai ištaroje apie tai, jog „širdis turi savo paskatų, kurių nežino protas“ (Pascal 1997: 91). Opozicijos proto hegemonijai išraiška galima laikyti ir Shaftesbury, Hutchesono, Davido Hume'o bei Adamo Smitho išplėtotą „dorovinio jausmo“ (*moral sense*) etiką, ir tokius didžiulio populiarumo susilaukusius grožinės literatūros kūrinius kaip Samuelio Richardsono *Pamela*, Jean'o Jacques'o Rousseau *Julija, arba Naujoji Eloiza* ar Laurence'o Sterne'o *Sentimentali kelionė*, kuriuose rafinuotų civilizacijos formų hipokrizėi buvo priešinamas natūralumas ir spontaniškumas, nepaisantis proto formuluojamų taisyklių ir pasikliaujantis greičiau jausmu. XVIII amžiaus antroje pusės Vokietijoje po „Sturm und Drang“ sąjūdžio vėliava susibūrę Friedrichas Maximilianas Klingeiris, Jakobas Michaelis Reinholdas Lenzas, Gottfriedas Augustas Bürgeris, Johannas Georgas Hamannas, Johannas Gottfriedas Herderis ir, be abejo, Goethe su Schilleriu bandė reabilituoti jausmą, žmogiškąją kūrybą siedami ne su racionaliomis poetikos taisyklėmis, o su genijaus spontaniškumu. Vienas iš radikaliausių Apšvietos „logocentrizmo“ kritikų Friedrichas Heinrichas Jacobi, įsitikinęs, kad jau vien „mūsų pačių buvimas (*eigenes Daseyn*) mums yra duotas ne per sąvoką, o tik per jausmą“ (Jacobi 1819: 149), programiškai deklaravo:

Tad mes nė kiek nesigėdydami pabrėžiame, jog mūsų filosofija kyla iš jausmo, iš *objektyvaus* ir *gryno* jausmo; kad jausmui ji pripažįsta aukščiausią autoritetą ir antjuslinių dalykų

doktriną grindžia vien šiuo autoritetu. Jausmų geba (*das Vermögen der Gefühle*) <...> yra kilniausia iš visų žmogaus gebų; tai geba, kuri vienintelė žmogų skiria nuo gyvulio, ir skiria ne pagal intensyvumo laipsnį, o pagal rūšį, t. y. žmogų virš gyvulio iškelia nelygstamai (Jacobi 1815: 61–62).

Panašiai jausmą traktavo ir romantikai. Prisiminkime tokius Novalio žodžius: „Filosofija iš prigimties yra jausmas. Filosofijos mokslai tik suvokia šio jausmo stebinius“ (Novalis 1981: 113), ar: „Jausmo pradai yra vidinė šviesa, išsiskleidžianti dar puikesnėmis, dar sodresnėmis spalvomis. <...> Mąstymas tėra jausmo sapnas, blyškiai pilkas, anemiškas gyvenimas“ (Novalis 1960: 96). Arba Friedricho Schlegelio: „Kiekviename jausmo pavidale gali pasireikšti religija. Laukinis pyktis ir saldžiausias skausmas, baisiausia neapykanta ir nuolanki kūdikio šypsena čia esti visiškai greta“ (Schlegel 1980: 283).

Schleiermacherio debiutas

Šią jausmo konjunktūrą visiškai tenkino 1799 metais pasirodžiusios *Kalbos apie religiją, skirtos tiems išsilavinusiems, kurie religiją niekina*. Antraštiniame šios knygos puslapyje autorius nebuvo nurodytas, tad tik tiems, kurie autorių pažinojo asmeniškai, buvo žinoma, kad ją parašė jaunas Berlyno Charité ligoninės pamokslininkas, artimas Novalio bei Friedricho ir Augusto Wilhelmo Schlegelių bičiulis, evangelikų pastorius Friedrichas Danielis Ernstas Schleiermacheris. Knyga buvo sutikta prieštaringai. Vieni ja buvo susižavėję, kiti – pasipiktinę. Goethe šią knygą perskaitė vos tik jai pasirodžius. Apie tai Friedrichas Schlegelis nedelsdamas informavo autorių.

1799 metų spalį Schleiermacheriui adresuotame laiške jis rašo: „Goethe pasiskolino iš manęs prabangų knygos egzempliorių ir, perskaitęs pirmąsias dvi ar tris kalbas, pokalbyje su Wilhelmu [Friedrichas Schlegelis čia turi omenyje savo brolių Augustą Wilhelmą Schlegelį – T. S.] neapsakomai gyrė autorius išprusimą ir įvairiapusiškumą. Tačiau kuo [tolesnių kalbų] stilius darėsi aplaidesnis, o religija krikščioniškesnė, tuo labiau tas jo įspūdis virto savo priešybe, tad galiausiai viskas baigėsi blaviu ir žaismingu nepritarrimu“ (Goethe 1998: 732).

Jau pats knygos pavadinimas rodo, kad, kitaip nei daktaras Faustas, daktaras Schleiermacheris čia kreipiasi ne į pradžiamokslę merginą, o į „išsilavinusiuosius“, ne į pašnekovę, kuri nė trupučio neabejoja „tuo, ką sako kunigėlis“, o į žmones, kurie religiją „niekina“. Vis dėlto Schleiermacheriui ir Faustui bendra tai, kad tiek vienas, tiek kitas religiją sieja pirmiausia su „jaismu“.

Keldamas sau uždavinį reabilituoti religiją Apšvietos sekuliarizuotame pasaulyje, Schleiermacheris kiek netikėtai solidarizuoja jasi su tais, į kuriuos kreipiasi:

Jūs esate visiškai teisūs, kai niekinate tuos menkus pamaldumo mėgdžiotojus, kurie savo religiją ima iš kitų žmonių arba laikosi įsikibę negyvo rašto, prisiekinėja juo ir juo remdamiesi konstruoja įrodymus. Tačiau bet koks šventas raštas tėra vien religijos mauzoliejus ir paminklas, primenantis mums, kad čia buvo didi dvasia, kurios jau nebėra čia; juk, jei toji dvasia dar gyventų ir veiktų, argi ji galėtų teikti tokią reikšmę negyvai raidei, kuri tėra vien menkas jos pėdsakas? (Schleiermacher 2010: 81–82).

Nepamirškime, jog Schleiermacherio *Kalbų* adresatai jau gyvena epochoje, kurią Friedricho Schillerio dramos *Plėšikai*

herojus Karlas Moras pavadino „rašalu besitaškančiu amžiumi (*tintenklecksende Säkulum*)“ (Schiller 1962: 502). Tai epocha, kai „negyva raidė“ jau yra tapusi vienintele „dvasinio gyvenimo“ terpe, o skaitymas ir rašymas – pagrindine „išsilavinusiųjų“ veikla, jų gyvenimo būdu. „Negyvos raidės, kurią religija atmeta, šalininkai pripildė pasaulį triukšmo ir sumaišties“ (Schleiermacher 2010: 44), – apmaudžiai konstatuoja Schleiermacheris, tarsi primindamas apaštalo įspėjimą: „<...> raidė užmuša, o dvasia gaivina“ (2 Kor 3, 6), ir priduria:

<...> bet to, ką mums sako religija (*religiöse Mitteilung*), nedera ieškoti knygoje <...>. Pernelyg daug iš pirminio įspūdžio dingsta šioje medijoje, kuri praryja viską, kas neišsitenka unifikuočiuose ženkluose (*einfirmigen Zeichen*), iš kurių tas įspūdis turėtų vėl iškilti, kuriuose viskas reikalauja sudvigubinto ar sutrigubinto pateikimo, kad tai, kas perteikiama, būtų perteikta. Bet net ir tada daugiasluoksnė refleksija tik vargiai pajėgtų perteikti žmogui kaip visumai bent menką religijos poveikio apybraižą. Tačiau, kai religija tampa išguita iš gyvųjų bendruomenės, savo daugialypį gyvenimą jai tenka slėpti negyvoje raidėje (Schleiermacher 2010: 120).

in te ipsum redi

Bet jei ne „raidėje“, ne „knygoje“, tai kur religijos derėtų ieškoti? Schleiermacherio atsakymas aiškus: religiją galime atrasti tik savyje pačiuose. Šiame atsakyme nesunku išgirsti ne tik delfiškojo *gnōthi sauton* ar augustiniškojo *in te ipsum redi*, bet ir kantiškojo *sapere aude!* aidą. Tad ir šiuo požiūriu Schleiermacheris vėl solidarizuoja jasi su Apšvietos dvasia, deklaruojančia žmogaus proto autonomiją, tačiau tas solidarumas

tik dalinis. Schleiermacheris įsitikinęs, kad žmogaus siela nėra *tabula rasa*: „<...> žmogus gimsta su įvairiomis predispozicijomis (*Anlagen*), tarp kurių yra ir religinė predispozicija, tad jei tik žmogaus pajauta (*Sinn*) nėra prievarta nuslopinama, jei tik neužtvierama ir neužtvenkama (*verrammelt*) bet kokia žmogaus ir Visatos bendrystė <...>, tai ta predispozicija kiekviename žmoguje būtinai savitu būdu išsiskleidžia“ (Schleiermacher 2010: 96). Bėda, kad šių laikų žmogaus sieloje religinė predispozicija kaip tik ir yra nuslopinta. Kas dėl to kaltas? Schleiermacherio atsakymas skamba kiek netikėtai:

Ne tie, kurie abejoja ar šaiposi, kad ir kaip jie stengtųsi įteigti kitiems savo troškimą neturėti religijos; ir ne, kaip paprastai manoma, nedorovingieji, kurių siekiai ir darbai atgręžti prieš visiškai kitą jėgą; tai sumanūs ir praktiški žmonės. Dabartinėje pasaulio būklėje būtent jie nustelbia religiją, o tai, kad jų yra dauguma, lemia, jog religijai tenka toks menkas ir skurdus vaidmuo (Schleiermacher 2010: 96–97).

Tad, Schleiermacherio manymu, modernaus pasaulio sekuliarizuotos būklės tikrieji kaltininkai yra ne, kaip įprasta manyti, Apšvietos „bedieviai“ *philosophes* ar *libertines*, bet „sumanūs ir praktiški žmonės“. Tai žmonės, kurie tiek naivų vargšės Margaritos klausimą „O Dievą ar tiki?“, tiek painoką Fausto atsakymą į šį *Gretchenfrage* laiko vien tuščiais plepalais, mat vienintelis jų rūpestis yra: *pigiai pirkti ir brangiai parduoti*. Jiems visiškai nerūpi, kas, anot Schleiermacherio, yra tikrasis religijos turinys – „Visata ir žmogaus santykis su ja“ (Schleiermacher 2010: 29). Tuo tarpu „išsilavinusiems, kurie niekina religiją“, tie dalykai rūpi. Tik tiek, kad Apšvietos dvasios įtvirtintas

požiūris, esą religija tėra pasenęs prietaras, kurį reikia įveikti „proto šviesa“, jų rūpestį nukreipia į sritis, kurias Schleiermacheris sąlyginai pavadina „metafizika“ ir „morale“. Tai žinojimo ir veiklos galutinių orientyrų sritys, kuriose galioja racionalaus mąstymo vienvaldystė. Ištyrę būtent šias sritis, „išsilavinusieji“ tikisi gauti atsakymus į *visus* žmogui rūpimus pamatinius klausimus. Tad, kaip vaizdingai pasakė Richardas Kroneris, Schleiermacherio *Kalbų apie religiją* tikslas –

parodyti transcendentaliniame gaublyje vietą, priklausančią religijai; jos persmelktos įsitikinimo, kad nei Kantas, nei Fichte nepajėgė teisingai šios vietos identifikuoti. Tiek proto kritika, tiek Mokslo doktrina (*Wissenschaftslehre*) pavertė religiją vien moralinės valios postulatu, vien moralės religija; religijos sritį jie išdalijo moralei ir filosofijai. Tuo būdu iš religijos buvo atimta autonomija, kuria Kantas taip rūpestingai apdalijo kitas dvasios sritis; iš religijos savastis buvo atimta ir jos iškraipyta (Kroner 1961: 55).

Iš tiesų, galima sakyti, kad „išsilavinusiųjų“ požiūryje Schleiermacheris išvelgia savotišką „kartografavimo“ klaidą – kad, braižydami „transcendentalinio gaublio“ paviršiuje savotišką dvasios politinį žemėlapi, „metafizikai“ ir „moralei“ jie neteisėtai priskiria šioms sritims nepriklausančią teritoriją. Jie nepastebi, kad religijai „priklauso atskira sielos provincija, kurioje ji yra visiškai suvereni“ (Schleiermacher 2010: 26). Bandydamas šią klaidą ištaisyti, Schleiermacheris atkreipia dėmesį į tai, jog „metafizika“ tik „klasifikuoja Visatą ir skaido ją į vienokias ar kitokias esybes, ieško pagrindų to, kas yra, ir dedukuoja tikrovės būtinybę, iš savęs pačios verpdama pasaulio tikrovę ir jo dėsnius“ (Schleiermacher 2010:

30), o „moralė“ vien „iš žmogaus prigimties ir jo santykio su Visata išveda pareigų sistemą, su neribota valdžia įsakinėja ir draudžia atlikti tam tikrus veiksmus“ (Schleiermacher 2010: 30). Tuo tarpu religija „nesiekia apibrėžti ir paaiškinti Visatos prigimties, kaip tai daro metafizika, ji nesiekia žmogaus laisvės ir dieviškos valios galia tobulinti ir atbaigti Visatą, kaip tai daro moralė. Religijos esmė yra ne mąstymas (*Denken*) ir ne veikla (*Handeln*), bet žiūra ir jausmas (*Anschauung und Gefühl*)“ (Schleiermacher 2010: 35). Atkreipkime dėmesį, kad šitaip nusakydamos religijos „esmę“, Schleiermacheris vartoja konjunkciją „žiūra ir jausmas“. Galima pagalvoti, jog apie religiją jis kalba kaip apie tam tikrą sudėtinį darinį – tarsi religija būtų sudaryta iš dvejų dalių. Bet jei taip, tai išeitų, kad religijai priklausančioje „sielos provincijoje“ esama kažko panašaus į dvidaldystę. Su tokiu aiškinimu Schleiermacheris nesutiktų. Jis pabrėžia, kad „žiūra“ ir „jausmas“ yra *ne* sudedamosios religijos dalys, bet vienas nuo kito neatsiejami religijos aspektai: „Žiūra be jausmo yra niekas; ji neturi nei tikros kilmės, nei tikros galios, jausmas be žiūros taip pat yra niekas: šis tas jie yra tik tada, kai (ir tik todėl, kad) sudaro pirmąją nedalomą vienovę“ (Schleiermacher 2010: 50). Pastarajame sakinyje galima išgirsti aliuziją į garsiąją Kanto ištarą, jog „mintys be turinio tuščios, stebiniai be sąvokų – akli“ (Kant 1996: 99). O jei taip, tai galima būtų įtarti, jog Schleiermacherio „pirmąją vienovę“, kuriai ir turėtų priklausyti suvereni valdžia „atskiroje sielos provincijoje“, iš esmės sutampa su tuo, ką Kantas vadina „transcendentaline apearcepcija“, t. y. dekartiškojo *ego cogito* kantiškuoju atitikmeniu „Aš mąstau“. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad būtent taip

ir yra. Kaip ir Kantas, Schleiermacheris „žiūros“ ir „jausmo“ sąsają traktuoja kaip galutinį sąmonės vienumo pagrindą. Ir vis dėlto čia esama esminio skirtumo. *Grynojo proto kritikoje* skaitome: „Turi būti galima, kad „Aš mąstau“ lydėtų visus mano vaizdinius, nes priešingu atveju aš įsivaizduočiau kažką, ko visai nebūtų galima mąstyti“ (Kant 1996: 133). Nesunku pastebėti, kad šio sakinio gramatinė forma („turi būti galima..., nes priešingu atveju...“) aiškiai rodo, jog Kantas čia samprotauja *reductio ad absurdum* būdu, t. y. tam tikro dalyko (to, kad „Aš mąstau“ lydi visus mano vaizdinius) egzistavimą apodiktiškai įrodo ne tą egzistavimą parodydamas *tiesiogiai*, bet tik įrodydamas jo *neegzistavimo negalimybę*. Tuo tarpu Schleiermacheris, kalbėdamas apie žiūros ir jausmo „pirmąją vienovę“, turi omenyje tai, ką patiriame *tiesiogiai*. Tad, norėdami adekvačiai suprasti jo mintį ir taip aptikti religijai priklausančią „sielos provinciją“, turime ieškoti *tiesioginės* prieigos prie jos. Kitaip sakant, turime atrasti tokį *tiesioginio* išgyvenimo būdą, kuriame viso mūsų sąmonės gyvenimo galutinį pagrindą galėtume atpažinti *tiesiogiai*. Tad darosi aišku, jog čia nieko nepešime, bandydami religijos kaip žiūros ir jausmo vienovę rekonstruoti, pasikliaudami vien logika. Čia reikalinga fenomenologija.

Kaip įžvalgiai pastebėjo Wilhelmas Dilthey, „Schleiermacheris nesistengia vienovės gelbėti įprastu būdu, pavyzdžiui, žiūrą traktuodamas kaip jausmo išvestinę ar atvirksčią. Greičiau jis įžvelgia tašką, kuriame jausmas ir žiūra dar nėra du, o yra viena. Ir čia jis prabyla šnabždančiu mistagogo balsu (*Flüsterstimme des Mystagogen*)“ (Dilthey 1985: 580). Tad, norėdami bent užčiuopti tą tašką, pabandykime išgirsti,

ką mums sako tas „šnabždantis mistagogo balsas“:

Ta pirmoji slėpinga akimirka, su kuria susiduriame kiekviename jusliniame suvokime, kol žiūra ir jausmas dar nėra atsiskykę, kol pajauta (*Sinn*) ir jos objektas dar persmelkia vienas kitą ir sudaro vienovę, kol jie dar susitelkę savo pirmapradėje vietoje, – žinau, kokia neaprašoma yra toji akimirka ir kaip greitai ji praeina, tačiau vis dėlto noriu, kad pajėgtumėte ją suturėti ir vėl atpažinti aukštesnėje ir dieviškoje religinėje sielos veikloje. Ar pajėgsiu ir ar galėsiu ją vis dėlto išsakyti ar bent apie ją užsiminti, nesumenkindamas jos šventumą! Toji akimirka nesugriebiama ir perregiama kaip švelnus aromatas, kurį tik ką pabudusiems žiedams įkvepia rasa, drovus ir švelnus kaip mergaitės bučinys, šventas ir vaisingas kaip sužadėtinės glamonė; ne, žodis *kaip* čia nereikalingas – *tai* ir *yra* tai. Akimirksniu, tarsi kokių kerų paveiktas, reiškiny (*Erscheinung*), įvykis (*Begebenheit*) virsta Visatos vaizdu. Ir kai šis pavidalas, kurį mylėjau ir kurio nuo amžių ieškojau, įgyja formą, mano siela skrieja jo pasitikti. Aplėbiu jį ne kaip šešėlį, bet kaip pačią šventąją esybę. Guliu prisiglaudęs prie beribio pasaulio krūtinės: šią akimirką esu to pasaulio siela, visas jo galias ir visą jo begalinę gyvastį jaučiu kaip savo paties galias ir savo paties gyvastį, šią akimirką jis yra mano kūnas, nes aš persmelkiu jo raumenis ir sąnarius kaip savuosius ir giliausi jo nervai sujuda nuo kiekvienos mano pajautos (*Sinn*) ir nuojautos (*Ahndung*) kaip mano paties nervai. Tačiau vos menkas krestelėjimas – ir štai jau nebesame tvirtai ir šventai aplėbė vienas kitą. Mano žiūrai atsiveria nuo manęs atsietas pavidalas, kurį matuoju, ir jis atsispindi mano atsivėrusioje sieloje kaip tolstančios mylimosios (*entwindenden Geliebten*) atspindys atmerktose jaunuolio akyse, ir tik tada jausmas išsiveržia iš vidujybės ir pasklinda jos skruostais kaip gėdos ir palaimos raudonis.

Šis momentas yra kilniausias religijos žiedas (Schleiermacher 2010: 50).

Mūsų neturėtų klaidinti šio *Kalbų apie religiją* fragmento egzaltuotas tonas, galintis kelti įtarimą, jog tai vien „jausmo“ temos išprovokuota sentimentali retorika, vien *bien dit*. Ko gera, norėdami adekvačiai suprasti Schleiermacherio intenciją, turėtume jį skaityti kaip aprašymą patirties, kurią aukščiau cituotame pokalbio su Eckermannu fragmente Goethe pavadino *prafenomeno* akivaizdoje išgyvenamu nuostabos jausmu, arba dar geriau – šį „mistagogo šnabždesį“ skaityti kaip tai, ką Edmundas Husserlis vadino fenomenologine deskripcija, kurios pagrindinė paskirtis yra padėti mums „grįžti prie pačių daiktų“. Ko gera, tokį Schleiermacherio teksto skaitymą palaikytų ir Martinas Heideggeris, tame, ką Schleiermacheris čia vadina „jausmu“, atpažinęs „pirmapradę sąmonės gyvenimo ir veiklos sritį <...>, kurioje religija tik ir gali būti realizuota kaip apibrėžta išgyvenimo forma“ (Heidegger 1995: 231), o pačioje prieigoje prie to jausmo – fenomenologinį „epoché“, leidžiantį suvokti sąmonę per jos pirminį buvimo būdą (Heidegger 1995: 230).

Fenomenologinis aprašymas: balsas vs. aidas

Prisiminkime, kad „fenomeną“ Heideggeris nusako kaip „save-savyje-pačiameparodantį[-dalyką] (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*)“ (Heidegger 1977: 242). Jau vien „pamatyti“ šią dalyko „saviprezentaciją“ yra nepaprastai sudėtingas uždavinys, reikalaujantis iš fenomenologo didžiulių ir kruopščiai metodiškai kontroliuojamų pastangų. Tačiau nepamirškime, kad fenomenologas kelia sau uždavinį ne tik „pamatyti“ feno-

meną, bet ir *aprašyti* tą jo „saves-rodymą-savyje-pačiame“. Ir kaip tik čia jo laukia tie sunkumai, kuriuos Schleiermacheris sieja su tuo, kad „negyva raidė“ „praryja viską, kas neišsitenka unifikuočiuose ženkluose“. Juk fenomeno *aprašymas* jau nebėra pats *fenomenas*, nebėra „save-savyje-pačiame-parodantis[-dalykas]“. Bet koks aprašymas yra *tekstas*, t. y. medija, kuri aprašomo dalyko „saviprezentaciją“ pakeičia jo „reprezentacija“. Tai, ką aptinkame aprašymo tekste, „parodo“ ne „save-patį“, bet kažką kita – kažką, ko tame tekste nėra.

Sunkumus, su kuriais susiduria fenomenologas, galima palyginti su sunkumais, kurių kyla vertėjui, kai tai, kas pasakyta viena kalba, jam tenka versti į kitą kalbą. Puikiai suvokdamas tą vertėjo praktikoje atsirandančią saviprezentacijos ir reprezentacijos koliziją, Walteris Benjaminas siūlo tokią išeitį:

Vertėjo užduotis yra kalbą, į kurią verčiama, vartoti su tokia intencija, kad joje pasigirstų originalo aidas. <...> Savo ruožtu vertimas žino nesąs kalbos girios viduryje, bet šalia jos; užuot brovęsis vidun, jis tik šaukia originalą iš tos vienintelės vietos, kur grįžtas aidas savojoje kalboje rezonuoja svetimos kalbos kūrinį (Benjamin 2005: 134).

Benjaminas čia kalba apie vertimą iš vienos *kalbos* į kitą *kalbą*, t. y. kalba apie situaciją, kurioje „saviprezentacija“ ir „reprezentacija“ priklauso tai pačiai tikrovės kategorijai – kalbai, t. y. tam tikru mastu vis dėlto yra bendramačiai dalykai. Tačiau kai tenka aprašyti tai, kas nėra kalba (o fenomeno patirtis kaip tik tokia ir yra), situacija būna gerokai komplikuočiau. Žodis ir gyva patirtis yra nebendramačiai dalykai. Ir ne tik todėl, kad gyva patirtis yra tolydi ir dinamiška, o kalba – diskretiška ir statiška, bet dar

ir todėl, kad gyvo išgyvenimo turinys nėra duotas kaip objektas, o bet koks aprašymas suponuoja judesį, kuriuo tai, kas aprašoma, turi būti objektyvuota – juk bet kokiam aprašyme vartojamų žodžių semantiką konstituuoja objektinis santykis. Tad išeina, kad, bandydami reprezentuoti fenomeno saviprezenčiją, kartu ją paneigiame, sunaikiname. Kaip taikliai pastebėjo Rita Šerpytytė, „esama daugybė būdų, figūrų reprezentuoti tam, kas nereprezentuojama. Tačiau kaskart, kai kas nors bando tai daryti, <...> tam tas „objektas“ tampa absoliučia neįveikiamybe, neprieinamybe, pats „objektas“ kontempliuojančiam žvilgsniui atsiveria griaudamas bet kokius vaizdinius ir naikindamas semantines daiktų vertes“ (Šerpytytė 2007: 194–195).

Atrodo, kad kaip tik todėl fenomenologijoje esama neįveikiamos kolizijos: tai, ką įgyjame, atlikdami fenomenologinę redukciją ir taip „sugrįždami prie pačių daiktų“, neišvengiamai prarandame, bandydami fenomenologinę patirtį aprašyti.

Ir vis dėlto ši kolizija nėra neįveikiama. Čia mums gali padėti Benjamino patarimas „kalbą, į kurią verčiama, vartoti su tokia intencija, kad joje pasigirstų originalo aidas“, šaukti „originalą iš tos vienintelės vietos, kur grįžtas aidas savojoje kalboje rezonuoja svetimos kalbos kūrinį“ (Benjamin 2005: 134). Fenomenologinio aprašymo tekstas turi būti sukonstruotas taip, kad skaitytojas jame aptiktų ne aprašomo dalyko „atvaizdą“, o tik jo „aidą“ – nuorodą krypties, kuria keliaudamas jis *pats* turėtų ieškoti aprašyto dalyko. Ši nuoroda turėtų grąžinti skaitytojo sąmonę į save pačią, t. y. turėtų padėti *skaitančią sąmonę* transformuoti į *išgyvenančią savimonę*. Tad galėtume sakyti, kad fenomenologas privalo ne tik sugebėti *sąmoningai* išgyventi ganėtinai subtilius

savos patirties niuansus, bet ir pajėgti atrasti tokią to išgyvenimo aprašymo formą, kuri leistų patirtį komunicuoti, t. y. pateikti ją taip, kad kiekvienas fenomenologinio aprašymo skaitytojas, išgirdęs jame aprašomo dalyko „aidą“, galiausiai pats išgyventų tai, ką išgyveno aprašymo autorius.

Fenomenologinis aprašymas: kartografija vs. fotografija

Ieškodami tokio aprašymo analogijų, ko gera, galėtume jį palyginti ne su fotografiniu atvaizdu, o greičiau su žemėlapiu. Sugrįžęs iš tolimų kelionių, keliautojas gali surengti parodą, kurioje būtų eksponuojama jo aplankytojų egzotiškų kraštų fotografijų kolekcija. Parodos lankytojai galėtų pamatyti, kaip atrodo vietovės, kuriose jie nebuvo, provincijos, kuriose jie nesilankė. Tačiau, kaip teigia Susan Sontag, „fotografijų kolekcija gali būti paversta pasaulio pakaitalu“ (Sontag 2000: 161). Dažniausiai taip ir atsitinka. Dažniausiai nesuvokiame, kad, kai matome tolimų kraštų atvaizdus, matome tik tai, kaip jie *atrodo*, bet ne tai, kokie jie *yra*. Visiškai kitaip yra su žemėlapiais. Žemėlapiai skirti ne tam, kad jais grožėtumės taip, kaip grožimės tolimų kraštų atvaizdais, o tam, kad padėtų mums *patiems* nukeliauti į tuos kraštus ir patirti ne tai, kaip jie *atrodo*, o tai, kokie jie *yra*. Tad galima sakyti, kad, nors tiek fotografinis atvaizdas, tiek žemėlapis yra tikrovės reprezentacijos, tikrovę jos reprezentuoja skirtingai: fotografija tikrovę *imituoja*, o žemėlapis yra *deiktinė* tos tikrovės reprezentacija. Žemėlapio esmė yra *deixis* – gestas, kuriuo nurodoma į kažką kita, nei yra pats rodymas.

Tad jei bet kokią aprašymą laikysime tikrovės reprezentacija, tai į *fenomenologinį*

aprašymą turėtume žiūrėti panašiai, kaip žiūrime į žemėlapi.

Bet braižyti *išgyvenimų* teritorijos „žemėlapi“ yra gerokai sudėtingesnis uždavinys, nei tai, su kuo nuo seno turi reikalą kartografai. Ypač kai tenka kartografuoti tokią „sielos provinciją“ kaip religija. Kaip tik šis fenomenologinio aprašymo sudėtingumas ir verčia Schleiermacherį pirmiau cituotame fragmente „šnabždančiu mistagogo balsu“ išreikšti abejonę: „Ar pajėgčiau ir ar galėčiau ją vis dėlto išsakyti ar bent užsiminti, sykiu nesumenkindamas jos šventumo!“ Šis Schleiermacherio prisipažinimas nėra vien apsimestinį kuklumą signalizuojantis koketavimas. Greičiau tai išraiška skausmingo ir aiškaus suvokimo, jog uždavinys, kurį jis sau kelia, būtent – aprašyti fenomenologinę patirtį to taško, „kuriame jausmas ir žiūra dar nėra du, o yra viena“, yra nepaprastai sudėtingas. Jis puikiai suvokia, kad šio uždavinio sudėtingumas kyla iš to, kad, kaip jau cituota, „pernelyg daug iš pirminio išpūdžio dingsta šioje medijoje (t. y. rašytiniame tekste – T. S.), kuri praryja viską, kas neišsitenka unifikuoetuose ženkluose (*einfirmigen Zeichen*), iš kurių tas išpūdis turėtų vėl iškilti“ (Schleiermacher 2010: 120). Nesunku pastebėti, kad tai problema, su kuria susidūrė visi visų laikų mistikai, bandydami aprašyti savąją mistinę patirtį. Tik tiek, kad kitaip, nei tie jų, kurie bandė vien papasakoti apie tai, ką patyrė išgyvendami ekstazę, t. y. pateikti savosios mistinės patirties *imitacinę* reprezentaciją, Schleiermacheris kelia sau uždavinį pateikti *deiktinę* reprezentaciją, t. y. ne „fotografuoti“, o „kartografuoti“ tą „sielos provinciją“, kurioje religija yra „visiškai suvereni“. O šitai tą uždavinį dar labiau komplikuoja.

Jausmas, arba betarpiška savimonė

Kad Schleiermacheris šį fenomenologinio „kartografavimo“ komplikuo tą pobūdį aiškiai suvokė, rodo dar ir tas faktas, kad, rengdamas antrąjį (1806) ir ypač trečiąjį (1821) *Kalbų apie religiją* leidimus, savo knygos tekstą jis kruopščiai redagavo – ne tik tikslino atskirų religijai priklausančios „sielos provincijos“ fragmentų „kartografines“ detales, prijungdamas išsamius komentarus, bet ir ieškojo geresnę orientaciją užtikrinančios „koordinacių sistemos“, pavartodamas naujas sąvokas. Antai, daugelyje teksto vietų, kuriose pirmajame leidime panaudota formulė „žiūra ir jausmas“, vėlesniuose leidimuose atsisakyta žodžio „žiūra“. Kaip teigia Wilhelmas Dilthey'us,

nors vėlesniuose leidimuose žodis „žiūra“ nėra visiškai pašalintas, daugelyje teksto vietų jis arba tiesiog išbrauktas, arba pakeistas tokiais menkiausiai apibrėžtais žodžiais kaip „požiūriai“ (*Ansichten*), „pojūčiai“ (*Wahrnehmungen*) ir pan. <...> Šių pakeitimų motyvas yra suprantamas <...>. Juk neturėtų kilti įspūdis, kad religija yra koks nors objektyvus dalykas. Ji negali būti traktuojama pagal analogiją su spekuliacija. Todėl ji vis labiau siejama išskirtinai su jausmu, o pats jausmas vis labiau imamas traktuoti pabrėžtinai subjektyviai (Dilthey 1985: 579).

Atrodytų, tokį „pabrėžtinai subjektyvų“ jausmo traktavimą suponuoja jau pati kasdienė žodžio „jausmas“ vartoseną. Juk, kalbėdami apie jausmus, dažniausiai turime omenyje būtent tai, kas paprastai kelia asociacijas su „subjektyvumu“ – neapibrėžtumą, miglotumą, neišsakomumą etc. Tačiau Schleiermacheriui čia rūpi visiškai priešingas dalykas. Trečiajame, 1821 metais pasirodžiusiame leidime su „jausmu“ jis

sieja tai, ką įvardija „apibrėžtos savimonės (*bestimmtes Selbstbewußtsein*)“ (Schleiermacher 1843: 192) sąvoka. O tais pačiais metais išleistame dogminės teologijos veikle *Krikščioniškasis tikėjimas, sistemiškai išdėstytas pagal Evangelikų Bažnyčios pagrindinius teiginius* (*Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*) ši sąvoka dar kartą patikslinama. Čia Schleiermacheris rašo: „Pamaldumas, sudarantis bet kokios bažnytinės bendruomenės pagrindą, pats savaime nėra nei žinojimas, nei veiksmas (*Tun*), o yra jausmo arba betarpiškos savimonės (*unmittelbares Selbstbewußtsein*) apibrėžtis“ (Schleiermacher 1842: 6). Palyginkime šią formuluo tę su pirmiau cituota *Kalbų apie religiją* formuluo tę, kuri, prisiminkime, skambėjo taip: „Religijos esmė yra ne mąstymas (*Denken*) ir ne veikla (*Handeln*), bet žiūra ir jausmas (*Anschauung und Gefühl*).“ Krinta į akis, kad, užuot sakęs „religija“, dabar Schleiermacheris sako „pamaldumas“, o žodžius „mąstymas“ ir „veikla“ pakeičia žodžiais „žinojimas“ ir „veiksmas“. Tačiau esmingesnis pakeitimas čia yra tai, kad vietoje „žiūros ir jausmo“ dabar sakoma: „<...> jausmas arba betarpiška savimonė.“ Viena vertus, jausmo įvardijimas kaip „betarpiškos savimonės“ čia pašalina tą pirmiau aptartą nesusipratimo pavojų, galintį kilti dėl frazės „žiūra ir jausmas“ konjunkcinės formos. Akivaizdu, kad jungtukas „arba“ šiuo atveju žymi nebe konjunkciją, o ekvivalentiškumą. Kitaip sakant, ši formuluo tę eksplikuoja „jausmo“ sąvoką: jausmas – tai „betarpiška savimonė“. Toliau, aiškindamas šią formuluo tę, Schleiermacheris rašo:

Apibūdinimas „betarpiška“ prie žodžio „savimonė“ pridėtas tam, kad nekiltų mintis, jog čia kalbama apie tokią savimonę, kuri nėra

jausmas, kai savimone vadinamas toks savęs suvokimas, kuris yra panašesnis į objektinę sąmonę ir yra savęs vaizdinys, tad yra įtarpintas savęs stebėjimo (*Betrachtung seiner selbst*) (Schleiermacher 1842: 7–8).

Kitaip sakant, predikatu „betarpiška“ Schleiermacheris čia išryškina skirtumą, kurį, anot Dilthey'aus, „galima būtų nusakyti kaip skirtumą tarp išgyvenimo ir objektinio mąstymo apie tai, kas išgyventa“. „Betarpiškumas“ reiškia, „kad bet kokia gyvumo (*der Lebendigkeit*) būseną betarpiškai savimonei priklauso tik tiek, kiek ji nėra objektyvuota, nėra paversta objektu“ (Dilthey 1985: 521).

Jausmas nėra reflektuotas išgyvenimas, bet jis nėra ir tai, ką Leibnizas pavadintų *petites perceptions* – apercepcijos slenksčio neperžengiančiais (o tai reiškia – nesąmoningais) išgyvenimais. Apercepcija yra toks išgyvenimo modusas, kai išgyvenamas turinys „sugriebiamas“ ir kartu paverčiamas suvokimo objektu. O „jausmas arba betarpiška savimone“ savojo turinio objektu nepaverčia (kaip tik dėl šio objektiškumo stokos jausmas paprastai ir laikomas vien subjektyviu išgyvenimu). Tad galima sakyti, kad tai, ką Schleiermacheris nusako kaip „jausmą arba betarpišką savimone“, „sielos provincijos“ žemėlapyje yra pažymėta kaip teritorija, įsiterpusi tarp srities, kurią Sigmundas Freudas vėliau pavadins „pasąmone“ (*das Unbewusste*), ir sričių, kurios priklauso gausybei įvairialypius objektus nukreiptos sąmonės formų.

Bandydamas išryškinti šio jausmo specifiką, Schleiermacheris rašo: „Nepaisant didelės pamaldumo apraiškų įvairovės, visų jų bendras bruožas, skiriantis pamaldumą nuo bet kokio kito jausmo, t. y. sau identiška pamaldumo esmė, yra tai, kad mes save pačius suvokiame kaip visiškai

priklausomus, kitaip sakant, kaip susijusius su Dievu“ (Schleiermacher 1842: 15). Tad, galiausiai, religijai priklausančios „sielos provincijos“ ribas Schleiermacheris nubrėžia, remdamasis vėliau daug diskusijų sukėlusia formule, pagal kurią religija – tai „visiškos priklausomybės jausmas“ (*schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl; Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit*) (Schleiermacher 1842: 18, 21). Koks tas jausmas? Louis Dupré siūlo tokį anglosaksiškai supaprastintą Schleiermacherio siūlomos formulės paaiškinimą: „Kad ir koks galingas būtų vienas ar kitas žmogus, jis vis dėlto suvokia (*remains aware*), jog ne sau pačiam turi būti dėkingas už tai, kad yra-čia (*being-there*), nes savąjį egzistavimą jis ne pats sau suteikė“ (Dupré 2008: 102). Neįmanoma nepripažinti, kad po tokio paaiškinimo Schleiermacherio siūloma formulė tampa paprasta ir aiški. Tačiau dar šiek tiek pagalvoję suprantame, jog tai visiškai banalybė, nieko bendra neturinti su tuo, ką vadiname religija. Čia nėra vietos ne tik nuostabai, bet net ir abejonei. Juk nereikia didelio įžvalgumo, kad *suprastume*, jog ateiname į šį pasaulį „ne savo pastangomis“. Matyt, taip atsitinka dėl to, kad paprastas ir aiškus Dupré paaiškinimas yra adresuotas tokiai mūsų savimonės formai, kuria save pačius suvokiame kaip tam tikrą objektą. Tad kyla klausimas: kaip turi būti reprezentuotas religinio išgyvenimo turinys, kad to turinio adresatas būtų „jausmas arba betarpiška savimone“? Kaip matėme, *Kalbose apie religiją* Schleiermacheris bando kalbėti „šnabždančiu mistagogo balsu“. *Krikščioniškajame tikėjime* jis prabyla visiškai kitaip:

Kiekvienoje savimoneje yra du elementai, kurių vieną pavadinkime savęs-paties-steigtimi (*Sichselbstsetzen*), o kitą – neturėjimu-

savęs-paties-šitaip-įsteigto (*Sichselbstnichtsogeseztzhaben*), kitaip tariant, buvimu ir buvimu-kažkaip-tapusiu (*Irgendwiegewordensein*); pastarasis elementas suponuoja, kad kiekvienoje savimonėje be Aš esama dar ir kažko kito, kas suteikia savimonei apibrėžtumą ir be ko savimonė nebūtų savimonė (Schleiermacher 1842: 15).

Kaip matome, Schleiermacheris čia griebiasi gana savitos sąvokų darybos. Pamatinis ontologinius savimonės elementus jis nusako neįprastos konstrukcijos sudurtiniais žodžiais. Iš tiesų, net ir prisiminus, jog sudurtinių žodžių darybą reguliuojanti vokiečių kalbos gramatikos dalis yra nepaprastai liberali, tenka pripažinti, kad tokie žodžiai kaip *Sichselbstsetzen*, *Sichselbstnichtsogeseztzhaben* ar *Irgendwiegewordensein* kelia abejonių dėl jų morfologinio taisyklingumo. Tad kodėl toks subtilus kalbos praktikas kaip Schleiermacheris šiuo atveju ryžtasi vartoti naujadarus, balansuojančius ant dadaistiško kalbos chuliganizmo ribos? Matyt, lemiamos reikšmės čia turi tai, kad kaip fenomenologas Schleiermacheris bando mums pateikti ne *imitacinę*, bet *deiktinę* savimonės ontologinės struktūros reprezentaciją, t. y. siūlo ne vartoti patogų, lengvai suprantamą tos struktūros *atvaizdą*, bet nuorodą į tą sunkiai užčiuopiamą betarpiškos savimonės formą, kurioje savo „visišką priklausomybę“ tik ir galime išgyventi kaip *fenomeną*. Kaip tik todėl jis pasirenka neįprastą sąvokų darybos būdą – kuria neįprastas, daugianares sudurtinių žodžių konstrukcijas, kurių (jau vien dėl jų neįprastos morfologinės sandaros) tiesiog neįmanoma laikyti tų sąvokų signifikatu *imitacijomis*. Nors žodžiai *Sichselbstsetzen*, *Sichselbstnichtsogeseztzhaben* ar *Irgendwiegewordensein* yra daiktavardžiai, jau pati

neįprasta jų sandara veikia skaitytojo sąmonę taip, kad šių žodžių reprezentuojamas turinys tiesiog negali būti suvokiamas kaip „daiktas“, kurį galime stebėti tik per tam tikrą atstumą, kaip „objektą“. (Marshallas McLuhanas čia nesunkiai atpažintų tai, ką jis nusako savo garsiąja formule „the medium is the message“.) Čia verta atkreipti dėmesį į tai, kad ši „neobjektiškumą“ ar „ne-daiktiškumą“ reprezentuoja ne sąvokos *turinys*, bet ją išreiškiančio žodžio *forma*, t. y. tas žodžio aspektas, kuris paprastai lieka mūsų kaip skaitytojų sąmonės periferijoje. Nors ta forma mums nieko nepasako *apie* kažką, jos sukuriama „atmosfera“ (plg. Böhme 1995) ne tik adekvatų, bet ir apskritai bet kokį supratimą veikia kur kas labiau, nei esame įpratinti manyti. Ji apeliuoja į „jausmą arba neobjektinę savimonę“.

Ieškodami labiau pažįstamų šios savimonės formos pavyzdžių, ko gera, galėtume prisiminti tai, ką literatūros mokslininkai kartais vis dar vadina „lyrinio subjekto“. Tai tokia savimonės forma, kurioje nėra „vidaus“ ir „išorės“, „subjekto“ ir „objekto“. Kaip rašė šveicarų literatūrologas Emilis Staigeris,

kalbėjimas apie „vidų“ ir „išorę“ kyla iš tokios žmogaus esmės sampratos, kai įsivaizduojama, tarsi žmogus būtų dėžė, į kurios vidų galima pažvelgti: neva siela gyvena kūne, į kurio vidų per jusles patenka išorinis pasaulis (pirmiausia per akis patenka vaizdai). Nors mūsų dienomis daugelis priešinasi tokiam požiūriui, vis dėlto jis giliai išsakinijęs mūsų sąmonėje ir nesileidžia taip lengvai įveikiamas. Sunku atsikratyti požiūrio, pagal kurį pro šalį einantis žmogus turi aiškius kūno kontūrus, o pro jo akis spinduliuoja jo siela. Beje, toks požiūris nėra visiškai beprasmis. Tai, kad kūnas mus atskiria nuo išorinio pasaulio, yra tam tikros, būtent – epinės pakopos bruožas.

Epikoje vaizduojamas kūnas. Todėl epinėje būklėje daiktai pasirodo mums kaip išorinis pasaulis. Lyrinėje būklėje yra kitaip. Čia dar nėra jokių objektų. O kadangi joje nėra objektų, tai nėra ir subjekto. Tad ima aiškėti klaida, iš kurios kyla sąvokų painiava. Nors lyrinė kūryba nėra objektyvi, jos negalima vadinti ir subjektyvia. Nors ji nevaizduoja išorinio pasaulio, nevaizduoja ir vidinio. „Vidus“ ir „išorė“, „subjektyvumas“ ir „objektyvumas“ lyrinėje poezijoje apskritai nėra atskirti vienas nuo kito (Staiger 1971: 44–45).

Šiame „lyrinio subjekto“ aprašyme nesunkiai atpažįstame tai, ką turi omenyje Schleiermacheris, sakydamas „betarpiška savimonė“. O jei taip, tai ima aiškėti, kodėl išgyvenimo verbalinės reprezentacijos *forma*, žodžių ar frazių morfologija jam yra ne mažiau svarbi, o gal net ir svarbesnė už *turinį*. Galima sakyti, kad aiškiai suvokdamas, jog aprašant „betarpišką savimonę“ ji neišvengiamai pakeičiama objektine savimone, Schleiermacheris šias sąvokas konstruoja taip, kad objektiškoje daiktavardžio formoje, Benjamino žodžiais, „aidėtų“ tomis sąvokomis išreiškiamų betarpiškos savimonės momentų „neobjektinis“ pobūdis. Šis „aidas“ nepateikia tam tikro sąvokų semantiniame matmenyje užkoduoto turinio, bet kuria atmosferą, apeliuojančią į betarpišką savimonę ir taip skatinančią į skaitytoją savimonės ontologinės struktūros elementus atrasti savoje savimonėje.

Fichte: „Aš esu, kuris esu“

Dabar, neišleisdami iš akių Schleiermacherio vartojamų sąvokų *formos*, pabandykime kiek atidžiau įsiklausyti į tų sąvokų *turinį*. Tam pirmiausia atkreipkime dėmesį į pirmųjų dviejų žodžių – *Sichselbstsetzen* ir *Sichselbstnichtsogeseztzhaben* – semantiką.

Jų semantinį „branduolį“ sudaro tai, ką reprezentuoja veiksmažodis *setzen* (≈ *steigti*). Nesunku pastebėti, kad Schleiermacheris čia naudoja Johanno Gottliebo Fichte's filosofinio leksikono išteklius. Būtent Fichte's dėka veiksmažodis *setzen* bei jo vediniai įsitvirtino ir paplito vokiečiakalbėje filosofinėje literatūroje. Kaip žinoma, Fichte's filosofinės sistemos atramos taškas yra tai, ką jo tekstuose *reprezentuoja* vienaskaitos pirmojo asmens įvardis „Aš“. Būtent tokio atramos taško pasirinkimas suprantamas – anot Fichte's, šis įvardis nurodo „gebą (*Vermögen*)“ ką nors *besąlygiškai steigti* („das Vermögen <...> etwas *schlechthin zu setzen*“) (Fichte 1961: 13). Aš *steigia* save ir tik šio *steigties* veiksmo dėka Aš *yra*. „Save steigiantis Aš ir esantis Aš yra visiškai tapatūs, yra vienas ir tas pats. Aš yra tas, kurį kaip tokį jis save steigia, ir jis steigia save kaip *tą*, kuris yra. Vadinas: *Aš besąlygiškai (schlechthin) esu, kas esu*“ (Fichte 1961: 14). Čia nekelsime klausimo, ką galėtų reikšti tai, jog paskutinė šios citatos frazė kelia asociacijas su garsiaja Išėjimo knygos eilute: „Aš esu, kuris esu“ (Iš 3, 14). Šį kartą mums svarbu vien tai, *kaip* Fichte's tekstas reprezentuoja tam tikrą pamatinę patirtį. Prisiminę, kas pirmiau buvo pasakyta apie atvaizdo ir žemėlapių skirtumą, galėtume sakyti, kad Fichte čia dirba ne kaip „fotografas“, bet greičiau kaip „kartografas“. Jam rūpi atrasti tokią sąvokinės reprezentacijos formą, kuri leistų skaitytojui aptikti savojo *Aš* besąlygiškai „veiksminį“ dalyvavimą nuosavame buvime: atrasti žodį, kuris padėtų skaitytojui ne skaitomame tekste, bet savyje pačiame atpažinti tai, jog savajame buvime *dalyvaujame*, t. y. tai, kad *būdami* ne vien stebime save iš šalies, kad savo sąmoningą buvimą ne vien konstatuojame kaip „fak-

ta“, kad mūsų pačių savimone mums yra ne „daiktas“, bet *veiksmas*, kurį atliekame patys. Tačiau šį veiksma įvardydamas kaip „steigimą“, Fichte sutelkia skaitytojo žvilgsnį į tą savimone momentą, kurį Schleiermacheris pavadina „savęs-paties-steigtimi“ (*Sichselbsetszen*). Fichte's aptikta savimone ontologinė struktūra yra grindžiama *objektine* savimone: tai, ką tekste deiktiškai reprezentuoja įvardis „Aš“, yra savimone momentas, turintis objekto formą. Kad tuo įsitikintume, pakanka atidžiai stebėti, kas įvyksta tada, kai mintyse ištariame: „Aš“. Mūsų savimoneje įvyksta skilimas – save suvokiame kaip objektą vardu „Aš“. Tad galima sakyti, kad, kai keliaujame po savos sielos „provincijas“, orientuodamiesi pagal Fichte's nubraižytą „žemėlapi“, pirmiausia atsiduriame „objektinės savimone“ valdose, kuriose Schleiermacherio „jausmas arba betarpiška savimone“ savo apibrėžtį gauna tik „atgaline data“, tik iš objektinės savimone pozicijos – kaip tai, kas „dar nėra objektas“. Kaip teigė Petra Lohmann, „pasitelkdamas jausmo sąvoką jis (Fichte – T. S.) tematizuoja sąmonės grindimą ir subjekto sąsają su savimi pačiu. Įvairiomis jausmo formomis save artikuliuojantį pirminį pažįstančiojo, iš pareigos norinčio ar tikinčio subjekto santykį su savimi pačiu *Mokslo doktrinoje* (*Wissenschaftslehre*) Fichte dedukuoja iš absoliutaus Aš principo“ (Lohmann 2004: 198). Nors ir pripažindamas jausmui arba betarpiškai savimonei tam tikro savimone moduso statusą, Fichte laiko jį „absoliutaus Aš“ (objektinės savimone) išvestine, steiginiu: „<...> jausmas, žinoma, yra Aš apibrėžtis, tačiau tai nėra apibrėžtis Aš kaip inteligencijos (*Intelligenz*), t. y. to Aš, kuris save steigia, kaip tą, kurį apibrėžia ne-Aš“ (Fichte 1961: 130).

Tad išeina, kad, pagal Fichte's siulomą sielos politinio žemėlapi „kartografiją“, „atskira sielos provincija“, kurioje Schleiermacheris suverenią valdžią bando pripažinti religijai, yra „išparceliuota“ – išdalyta objektine savimone besiremiančių „metafizikos“ ir „moralės“ jurisdikcijai. (Šitai pastebėjo jau pirmiau cituotas Richardas Kroneris.) Matyt, kaip tik tokia topografija sukėlė įtarimą kai kuriems Fichte's kolegoms, 1798 metais apkaltinusiems jį „bedievyste“ ir inicijavusiems garsųjį *Atheismusstreit*. Atsakydamas į kaltinimus, Fichte bandė teisintis tuo, kad tradicinį Dievo vaizdinį jis kritikuoja, siekdamas „nuginkluoti mokyklinius plepalus (*Schulgeschwätz*) tam, kad vėl atgytų džiugaus teisėto veiksmo religija“ (Fichte 1987: 13). Ir iš tiesų, jo tikslas buvo panašus į tą, kurį *Kalbose apie religiją* sau kėlė ir Schleiermacheris. Tačiau Fichte's kritikai, kitaip nei Goethe's *Fausto* Margarita, nepajėgė (o gal nenorėjo?) suprasti, jog Fichte „tą patį skelbia mums“, „galbūt, kitais tik žodžiais“. Tad viskas baigėsi tuo, kad, pakludamas Saksonijos, Veimaro ir Eisenacho hercogo Karolio Augusto potvarkiui, 1799 metais Fichte atsistatydino iš Jenos universiteto filosofijos profesoriaus pareigų. Prasidėjo klajonių metai, ko gera, privertę Fichte atidžiau pastudijuoti jau nebe „sielos provincijų“, bet Vokietijos žemių kartografiją. Iš pradžių Erlangenas, vėliau – Karaliaučius ir tik po vienuolikos metų Fichte vėl atgavo stabilią akademinę poziciją – 1810 metais tapo Berlyno universiteto ordinariniu profesoriumi, Filosofijos fakulteto dekanu ir net buvo išrinktas universiteto rektoriumi. Nederėtų pamišti, kad Fichte buvo vienas iš šios naujo tipo studijų įstaigos, glaudžiai siejusios mokslą ir mokymą, steigimo iniciatorių. „Iniciaty-

vinei grupei“ priklausė ir Schleiermacheris, kuriam taip pat atiteko nuosava katedra naujai įsteigta universitete, o po kurio laiko ir universiteto rektorius regaliais. Tad kai 1818 metais profesoriumi emeritu tapusio Fichte's katedrą „paveldėjo“ ne kas kitas, o pats Georgas Vilhelmas Friedrichas Hegelis, Schleiermacheris ir Hegelis tapo kolegomis. Vis dėlto šis jų „kolegiškumas“ nereiškė „kolegialumo“.

Hegelio „sielos provincijų“ žemėlapis

1822 metais parašytoje savo mokinio Hermanno Friedricho Wilhelmo Hinrichso knygos *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft* pratarinėje Hegelis kan-džiai ironizuoja:

Jei laikysime, jog pamatinė žmogaus apibrėžtis yra jausmas, tai kartu prilyginsime žmogų gyvuliui, mat skiriamasis gyvulio bruožas kaip tik ir yra tai, kad jo apibrėžtį sudaro jausmas ir gyvena jis pagal jausmo matą. Jei religija žmoguje remiasi vien jausmu, tas jausmas iš tiesų negali būti apibrėžtas niekaip kitaip, kaip tik priklausomybės jausmas, tad šuo būtų geriausias krikščionis, nes tas jausmas jame yra stipriausias ir juo jis labiausiai ir gyvena (Hegel 1986 b: 58).

Nesunku suvokti, kad Hegelis čia medžioja „du zuikius vienu šūviu“. Pirmojoje šios citatos dalyje atpažįstame šūvį, nutaikytą į Friedrichą Heinrichą Jacobi, kuris, kaip matėme šio straipsnio pradžioje pateiktoje citatoje, jausmą laiko kaip tik tuo, kas *skiria* žmogų nuo gyvulio. Antrojo šūvio taikiny – tai, be abejo, Schleiermacherio „visiškos priklausomybės jausmas“.

Vis dėlto, Hegelio požiūris į Schleiermacherio „jausmo teologiją“ toli gražu nėra vienareikšmis. Savo pirmajame sava-

rankiškame darbe – 1801 metais išleistoje knygoje apie *Fichte's ir Schellingo filosofinių sistemų skirtumą* – Schleiermacherio *Kalbas apie religiją* Hegelis vertina ganėtinai pozityviai. Jose jis išvelgia pastangą reaguoti į „poreikį filosofijos, kuri gamtą išlaisvina nuo tų neteisybių, kurias jai daro Kanto bei Fichte's filosofinės sistemos, ir patį protą sutaiko su gamta“ (Hegel 1981: 18). Tačiau po penkerių metų pasirodžiusioje *Dvasios fenomenologijoje* skaitome jau štai ką:

Šaukdamasis jausmo, šio savo vidinio orakulo, sveikas protas nusigręžia nuo tų, kurie jam nepritaria; jis turi pareikšti, kad nieko negali pasakyti tam, kas savyje neranda ir nejaučia to paties; kitaip tariant, jis sutriopia humaniškumo šaknį. Juk pastarojo prigimtis stumia ieškoti sutarimo su kitais, ir jis egzistuoja tik pasiekus sąmonės bendrumo būklę. Antižmogiškas, gyvuliškas būvis pasireiškia tuo, kad neišeinama už jausmų ribų ir bendraujama tik per jausmus (Hegel 1997: 76–77).

Vėliau, 1821–1831 metais Berlyno universitete skaitytose *Religijos filosofijos paskaitose* „kitais tik žodžiais“ pakartotas iš esmės tas pats priekaištas:

Į jausmą dažnai apeliuojama tada, kai pristingama argumentų. Tokį žmogų geriau palikti ramybėje, nes, apeliuojant į savą jausmą, nutraukiamas bendrystės tarp mūsų ryšys. Tuo tarpu remdamiesi mintimi, sąvoka, mes remiamės visuotinybe, protin-gumu (*Vernünftigkeit*); čia turime reikalą su dalyko prigimtimi, dėl kurios galime suprasti vienas kitą, nes paklūstame dalykui ir būtent jis yra tai, kas mums bendra. Bet jei įžengiamo į jausmo sritį, tai pasitraukiame iš šios bendrystės (*Gemeinsame*) ir grįžtame į mūsų atsitiktinumo sferą ir tik stebime, kaip dalykas čia yra. Šioje sferoje kiekvienas dalyką paverčia *nuosavu* dalyku, nuosava

partikuliarybe, ir jei kas nors reikalauja: tu privalai turėti tokius jausmus, jis gali atsakyti: aš jų *neturiu*, aš nesu toks, nes, keliant toki reikalavimą, turimas omenyje mano atsitiktinis buvimas, kuris gali būti vienoks ar kitoks (Hegel 1986 c: 143–144).

O kiek toliau: „Jausmas yra subjektyvios, atsitiktinės būties momentas. Todėl individo reikalas yra suteikti savajam jausmui tiesos turinį. Tuo tarpu teologija, kuri apsiriboja vien jausmo aprašymu, lieka įstrigusi empirijoje, istorijoje ar panašiuose atsitiktiniuose dalykuose. Ji dar neturi nieko bendra su turiningomis mintimis“ (Hegel 1986 c: 145).

Panašų „jausmo“ įvertinimą girdėjo ir Hegelio studentai, 1820–1829 metais klausę jo *Eстетikos paskaitų*:

Pajauta (*Empfindung*) pati savaime yra visiškai tuščia subjektyvios afekcijos (*Affektion*) forma. Nors ši forma, tiesa, tarpais gali būti savyje įvairialypė, kaip antai viltis, liūdesys, džiaugsmas, malonumas, o tarpais šis įvairialypumas gali aprėpti įvairų turinį, kaip antai – teisės jausmas, dorovės jausmas, pakylėtas religinis jausmas ir t. t.; vis dėlto tai, jog šis turinys pateikiamas įvairiomis jausmo (*Gefühl*) formomis, dar neišreiškia to turinio esminės ir apibrėžtos prigimties, o lieka vien grynai mano subjektyvi afekcija, kurioje konkretus dalykas pradingsta, sutrauktas į abstrakčiausią sritį (Hegel 1965: 43).

Tačiau būtų klaida manyti, jog Hegelis tiesiog priešina jausmą ir mąstymą. *Filosofijos mokslų enciklopedijoje* jis kritiškai pasisako apie „mūsų laikų prietarą, kuris jausmą ir mąstymą atskiria tiek, kad jie tampa priešybėmis“ (Hegel 1986 a: 42). Kaip ir Fichte'ei, jausmas Hegeliui yra ne mąstymo priešybė, bet dvasios raidos momentas, kuriame dvasia savęs dar neat-

pažįsta, o savęs atpažinimo kelias yra kelias, vedantis per savimonę.

Prisiminkime, kad, analizuodamas savimonę, Schleiermacheris aptiko joje du momentus – „savęs-paties-steigtį“ ir „neturėjimą-savęs-paties-šitaip-įsteigto“. Dvilypės savimonės struktūros aprašymą randame ir Hegelio *Dvasios fenomenologijoje* – skyriuje, pavadintame „Savimonės savarankiškumas ir nesavarankiškumas; viešpatavimas ir vergavimas“.

Savimonė yra *savęs* suvokimas. Hegeliui, kaip ir Fichtei, bet koks suvokimas yra *objekto* suvokimas, o objektas jį suvokiančio Aš atžvilgiu visuomet yra kažkas „kita“ – ne Aš. Bet jei savimonė yra savęs suvokimas, tai savimonės objektas yra *ji pati*.

Šią savimonės savybę galima iliustruoti, pasitelkiant veidrodžio pavyzdį. Kol veidrodis atspindi kokį nors priešais jį padėtą daiktą, viskas yra paprasta: veidrodis tik *atspindi*, o daiktas yra tik *atspindimas*. Tačiau jei priešais veidrodį esančio daikto vietoje pastatysime kitą veidrodį, situacija taps gerokai sudėtingesnė: abu veidrodžiai ir *atspindės* vienas kitą, ir bus vienas kito *atspindimi*. Tačiau šitaip atspindėdami *tik* vienas kitą ir būdami vienas kito atspindimi, jie neatspindi jokio regimo pavidalo, jokio „daikto“. Kitaip sakant – tai, ką jie atspindi, yra „niekas“. O kadangi tai, ką atspindi kiekvienas veidrodis, yra ne kas kita, kaip tik kitas veidrodis, tai kiekvienas jų ir yra „niekas“. Šį „nihilistinį“ abipusių atspindžių žaismą nepaprastai įtaigiai aprašė Rita Šerpytytė, analizuodama vokiečių romantikų (pirmiausia Casparo Davido Friedricho) tapybą:

Iš tiesų – kas į ką žiūri? <...> Kas yra reprezentavimo objektas ir subjektas? Visos tos figūros, kurios vaizduojamos romantikų

paveiksluose, nėra reprezentavimo objektai, jais nėra ir tie peizažai, tie jūros toliai, tarsi į kuriuos žvelgia vaizduojamos figūros. Reprezentavimo „objektas“ yra atopiška vieta. Figūros, „subjektai“ susitelkę savyje, jų žvilgsnis pritemdytas, nugręžtas nuo mūsų, jie pirmiausia tarsi žvelgia į savo vidų. Ką jis aptinka savo viduje? O juk ir pats „vidus“ yra „reprezentuotas“, t. y. reprezentavimo „subjektas“ duotas tik pašalinant objektą, kaip kažką reprezentuojama. Mes tik todėl galime sakyti, kad „subjektas“ susitelkęs viduje, kad tai, į ką jis iš tiesų žvelgia, yra Niekis (nėra objektas). Romantikas yra tasai, kuris begalybę, Niekį – tai, į ką jis iš tiesų veržiasi ir ką priešpriešina pilkai kasdienei tikrovei – įkurdina ne kur kitur, kaip savo vidujybėje (Šerpytytė 2007: 62–63).

Galima sakyti, kad Hegelio tikslas yra atrasti šio „nihilizmo“ įveikos kelią.

Savimonės prigimtyje glūdinčiame susidvejinime jis aptinka konfliktą, kylantį iš to, kad nė viena savimonės pusė negali būti vienu metu ir suvokianti, ir suvokiama, ir subjektas, ir objektas, ir savarankiška, ir nesavarankiška. Tad tos pusės neišvengiamai turi stoti į žūtbūtinę kovą viena su kita. Tačiau ir pačioje šioje kovoje glūdi ambivalentiškumas: jei viena kuri nors kovojanti pusė sunaikintų kitą, tai kartu ji sunaikintų ir save pačią – juk tai, kas savimonei yra *kita*, yra *ji pati*. Bet ir „dividualystė“ čia neįmanoma – tokia, šleiermacheriškai kalbant, „sielos provincijos“ valdymo forma prieštarautų vienvaldiškumo reikalavimui, kylančiam iš to, kad savarankiškumas ir nesavarankiškumas yra nesuderinami dalykai. Tad lieka viena vienintelė išeitis – viena savimonės pusė neišvengiamai turi atsižadėti savo pretenzijų „steigti save pati“ ir taip „pripažinti“ kitos pusės savarankiškumą. Kai šitai įvyksta, viena savimonės pusė

tampa savarankiška, o kita – nesavarankiška, priklausoma nuo pirmosios, t. y. virsta tuo savimonės momentu, kurį Schleiermacheris įvardija kaip „neturėjimą-savęs-paties-šitaip-įsteigto“ arba „buvimą-kažkaip-tapusiu“. Kovą laimėjusią savimonės pusę Hegelis pavadina „ponu“, o pralaimėjusią jos varžovę – „vergu“. „Vergas“ dirba, o „ponas“ vartoja jo darbo produktus. „Ponas“ valdo, o „vergas“ yra valdomas. Prisiminę Schleiermacherio „sielos provincijų“ pavaldumo metaforą, galėtume sakyti, kad Hegelio brėžiamame žemėlapyje „sielos provincija“, kurią Schleiermacheris paskyrė religiniam „visiškos priklausomybės jausmui“, yra okupuota ir aneksuota. Ją valdo „metafizika“ ir „moralė“, t. y. sekuliarizuotos suvokimo formos. Žinoma, tokią Hegelio siūlomą okupaciją ir aneksiją galima pateisinti tuo, kad tik šitaip įmanoma padaryti galą tam, ką Thomas Hobbesas pavadino *bellum omnium contra omnes*, ir taip savimonei suteikti „civilizuotą“ pavidalą. Tačiau tada tenka susitaikyti su tuo, kad ši „civilizacija“ sykiu yra ir „sielos provincijų“ sekuliarizacija.

Neįmanoma nepritari išvalgiam Hegelio komentatoriaus Leo Raucha pastebėjimui, jog „šią mikro dramą galima laikyti tiesiog kvazi-hobsiškos natūralios būklės istorijos atpasakojimu. Tačiau kalbant fenomenologijos terminais tai yra perėjimas nuo nekaltybės prie patirties“ (Rauch, Sherman 1999: 58). Norėdami pasekti šį perėjimą, pirmiausia atidžiau išsižiūrėkime į tai, kaip savuosius „pono“ ir „vergo“ pavidalus įgyja tarpusavyje kovojusios savimonės pusės.

Kovą laimėjusi ir todėl „ponu“ tapusi savimonės pusė laimėjo tik todėl, kad „vergas“ atsisakė teisės į savarankiškumą, tą teisę pripažindamas „ponui“. „Pripažinimas“ čia yra ne kas kita, kaip pripažinimas,

kad ne jis pats save „steigia“ ir todėl neturi teisės sakyti sau „Aš“: „<...> tai, ko stokoja vergas, yra jo kaip asmenybės pripažinimas. <...> Ponas traktuoja vergą ne kaip asmenį, bet kaip beasmenį daiktą, vergas pats sau nėra „Aš“, jo „Aš“ yra ponas“ (Hegel 1986 a: 312). Tad išeina, kad „ponas“ yra tokia savimonės forma, kuri turi išskirtinę teisę sakyti „Aš“. „Vergas“ šios teisės neturi, tačiau tai nereiškia, kad jis yra toks „beasmenis daiktas“, koku jį laiko „ponas“. Pasitelkę Schleiermacherio terminą, „vergo“ savimonę galėtume nusakyti kaip „neturėjimą-savęs-paties-šitaip-įsteigto“ arba „buvimą-kažkaip-tapusiu“, t. y. kaip betarpišką savimonę arba tiesiog jausmą. Šią „jausminės“ savimonės formą „vergui“ pripažįsta ir Hegelis, pastebėdamas, jog „vergo“ „siela įsijautė į savo grynojo jausmo objektą, o šis objektas yra ji pati; vadinasi, dabar ji pasirodo kaip savijauta (*Selbstgefühl*) arba sau estinti tikrovė“ (Hegel 1997: 178). Bet tik tokia „savijauta“ daro įmanomą tolesnę „vergo“ savimonės formų raidą. Nesunku pastebėti, kad Hegelio aprašytas šios raidos pakopas – stoiškąją, skeptiškąją ir „nelaimingosios sąmonės“ savimonės formas – palaiko ir sieja tai, kad jas pačiamui įgyjanti „vergo“ savimonė, nors ir neturėdama teisės ištarti sau „Aš“, t. y. neturėdama teisės pati save steigti kaip *objektinės* savimonės, vis dėlto nevirsta savimonės neturinčiu „daiktu“. Ji išsaugo tam tikrą savimonės formą, kurią Hegelis vadina „savijauta“, o Schleiermacheris – „betarpiška savimone“. Bet ir pati Hegelio aprašytoji savimonės pusių kova, nuo kurios, kaip matėme, prasideda savimonės evoliucija, būtų neįmanoma, jei jos neskatintų ir nepalaikytų ta pati betarpiška savimonė. Abiejų tarpusavyje kovojančių savimonės

pusių ontologinėje struktūroje aptinkame betarpiškos savimonės momentą. Iš tiesų, juk „ponui“ jo savarankiškumas tenka kaip atpildas už tai, kad jis, stodamas į kovą, rizikuoja savo gyvybe, o tokia rizika juk neįmanoma be baimės *jausmo*. Savo ruožtu, „vergystę“ pasirinkusi savimonės pusė pralaimi būtent dėl to, kad „patyrė baimę ne viena ar kita dingstimi, ne vieną ar kitą akimirką; ne, ji patyrė baimę dėl visos savo esybės; juk ji jautė mirties, absoliutaus pono baimę“ (Hegel 1997: 162). „Vergas“ atsižadėjo savo pretenzijų į savarankiškumą, nes pabūgo, jog kovoje gali žūti: „Šitaip savimonė patiria, kad gyvenimas jai yra toks pat esmingas kaip ir savimonė“ (Hegel 1997: 159). Kaip teigė Alexandre'as Kojève'as: „Per mirties baimę žmogus įgyja nuosavos tikrovės suvokimą, suvokimą, kad jau vien pats faktas, jog jis gyvena, yra vertybė; tik šitaip jis gali suvokti savojo egzistavimo „rimtumą“ (*se rend compte du „sérieux“ de l'existence*)“ (Kojève 1947: 30). Bet tokia nuosavo egzistavimo „rimtumo“ patirtis yra mums duota tik per *betarpišką* sąmonę, *jausmą*. Juk „baimė dėl visos savo esybės“ yra ne „objektinė“ baimė, kurią išgyvename dėl vieno ar kito „objekto“ keliamo pavojaus, o „beobjektė“ baimė, kurios reikšmę žmogaus egzistencinei patirčiai taip primygtinai akcentavo tiek Sørenas Kierkegaardas, tiek Heideggeris, tiek egzistencialistai. Tokia baimė yra ne objektinės, bet betarpiškosios savimonės išgyvenimas. Šiame savimonės raidos etape atsidūrusią „vergo“ savimonę Hegelis apibūdina taip: „<...> absoliučios galybės apskritai ir tarnavimo, skyrium paėmus, jausmas yra tik ištirpimas savyje, ir, nors pono baimė yra išminties pradžia, sąmonė šiuo atveju yra *sau pačiai*, bet nėra *būtis-sau*. Tačiau per darbą ji pasiekia save

pačią“ (Hegel 1997: 162). Prie šio „vergo“ savimonės apibūdinimo dar grįšime kiek vėliau, o dabar tik paklauskime: apie kokį darbą Hegelis čia kalba? Nors jo tekstuose „darbo“ sąvoka nėra eksplikuota, visi Hegelio interpretatoriai laiko savaime suprantamu dalyku tai, kad žodis „darbas“ čia reiškia tą patį, ką ir kasdienėje kalbėsenoje, t. y. vienokias ar kitokias materialinės gamybos formas. Vis dėlto, ar kalbėdamas apie „vergą“, kaip tą savimonės pusę, per kurią „objektyvų“ pavidalą pagaliau įgyja dvasia, Hegelis neturėjo omenyje greičiau „dvasinės gamybos“, t. y. ne to, kuo verčiasi ūkininkai, amatininkai ar statybininkai, kiek greičiau „dvasios proletarų“ veiklos, t. y. rašymo, tekstų gaminimo? Ar nėra taip, kad būtent rašytiniai tekstai Hegelio vaizduotėje buvo tie „daiktai“, kuriuos „ponas“ vien „vartoja“ (t. y. tik skaito, bet nerašo ir todėl galiausiai tampa pamirštas), tuo tarpu juos gaminančiam „vergui“, kuris „dirbdamas“ savąją „savijautą“ (*Selbstgefühl*) „suobjektina“, tie tekstai, tarsi jo „autorystę“ atspindintys veidrodžiai, gražina prarastą „Aš“? Bet jei taip, tai ar neišeitų, kad ši „darbą“ dirbančio „vergo“ savimonė galiausiai įgyja vien tokią tikrovės *regimybę*, nuo kurios desperatiškai stengėsi atsiriboti Kierkegaardas, savo pagamintų tekstų autorystę perleisdamas pseudonimams? Ir ar tokio „darbo“ rezultatas nėra kaip tik tai, ką turėjo omenyje Schleiermacheris, tardamas, jog „negyvos raidės, kurią religija atmeta, šalininkai pripildė pasaulį triukšmo ir sumaišties“ (Schleiermacher 2010: 44)?

Kad ir kaip ten būtų, atrodo, jog Hegelio nubraižytame „sielos provincijų“ žemėlapyje pažymėtas vienintelis kelias, kuriuo keliaudama „vergiškoji“ savimonės pusė gali atgauti tai, ko ji atsižadėjo, pabūgusi

„pono“ – „darbo“ kelias. Tačiau ar šis kelias iš tiesų yra *vienintelis* įmanomas? Atidžiau įsižiūrėjus, pačiame Hegelio nubraižytame žemėlapyje galima aptikti taškų, kurie nurodo tokio alternatyvaus kelio galimybę. Vieną tokių taškų galima aptikti jau pirmiau aptartoje *Dvasios fenomenologijos* vietoje, kurioje Hegelis teigia, jog „absoliučios galybės apskritai ir tarnavimo, skyrium paėmus, jausmas yra tik ištirpimas savyje, ir, nors pono baimė yra išminties pradžia, sąmonė šiuo atveju yra *sau pačiai*, bet nėra *būtis-sau*“ (Hegel 1997: 162). Skaitydami frazę „pono baimė yra išminties pradžia“, vargiai ar pajėgsime pastebėti joje ką nors daugiau, nei vien nuorodą į „pono“ ir „vergo“ tarpusavio santykių pavidalą, kurį paprastai interpretuojame, pasitelkdami batalinius, politinius ar ekonominius vaizdinius. Bet jei atsiverstume Hegelio teksto vokišką originalą, aptiktume, kad pasakymas „die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist“ (Hegel 1971: 148) yra ne kas kita, kaip vos šiek tiek pakeistas Liuterio atliktas 111 psalmės dešimtosios eilutės vertimas: „Die Furcht des HERRN ist der Weisheit Anfang“ (Antanas Rubšys šią eilutę išvertė taip: „Pagarbi VIEŠPATIES baimė – išminties pradžia“). Žodis „Herr“ reiškia ir hėgeliškąjį „poną“, ir biblinį „Viešpatį“. Šis žodis yra tarsi dviejų skirtingų tikrovės plotmių, kurių vieną reprezentuoja Hegelio *Dvasios fenomenologijos*, o kitą – Šventojo Rašto tekstai, susikirtimo taškas. Tai taškas, kuriame akimirksniui susikerta du skirtingi dvasios kelionės maršrutai.

Jokūbo imtynės su angelu

Kaip matėme, aprašydamas savimonės raidą, savąjį aprašymą Hegelis pradeda

nuo dviejų savimonės pusių kovos dėl „pripažinimo“. Panašios kovos aprašymą galime rasti ir Šventajame Rašte. Tai vienas iš mįslingiausių čia aprašytų hierofanijos atvejų – Jokūbo imtynės su angelu, apie kurias pasakojama trisdešimt antrajame Pradžios knygos skyriuje:

Jokūbas pasiliko vienas. Tuomet kažkoks vyras grūmėsi su juo iki pat aušros. Tas vyras, matydamas, kad negali jo įveikti, taip sudavė jam į šlaunies įdubą, kad Jokūbo šlaunis, jam besigalynėjant su tuo vyru, išsinarino. Tuomet jis tarė: „Paleisk mane, nes jau aušta“. Bet Jokūbas atsakė: „Paleisiu tave tik, kai mane palaiminsi“. O tas paklausė: „Kuo tu vardu?“ „Jokūbas“, – jis atsakė. Anas tarė: „Toliau tavo vardas bus nebe Jokūbas, bet Izraelis, nes ėmeisi su Dievu bei žmonėmis ir nugalėjai“. Tuomet Jokūbas prašė: „Prašyčiau pasakyti man savo vardą“. Anas atsakė: „Kam gi klausi mano vardo?“ Tai pasakęs, jis tenai jį palaimino. Jokūbas tat pavadino tą vietą Penieliu, tardamas: „Juk aš mačiau Dievą veidas į veidą, tačiau mano gyvybė buvo apsaugota“ (Pr 32, 25–31).

Kaip ir Hegelio aprašytoje savimonės pusių dvikovoje, čia taip pat vyksta kova ir kovojama dėl pripažinimo. Nors angelas (matyt, atlikęs kažkokį įmantrų bušido kovinį veiksmą) sugeba išnarinti Jokūbui klubo sąnarį, jo žodžius: „Paleisk mane, nes jau aušta“, tenka traktuoti kaip pripažinimą, kad jis pralaimėjo kovą. Tačiau, kitaip nei Hegelio aprašytoje savimonės pusių dvikovoje, šis pripažinimas nėra nugalėjusiosios savimonės pusės besąlygiško suverenumo pripažinimas, suteikiantis tai pusei „savęs-paties-steigties“ statusą. Priešingai, pripažintas nugalėtoju Jokūbas pats prašo, kad įveiktasis priešininkas jį palaimintų, kitaip sakant, kad pripažintų jam statusą, kurį galėtume nusakyti kaip

„neturėjimą-savęs-paties-šitaip-įsteigto“ arba „buvimą-kažkaip-tapusiu“. Gavęs palaiminimą, Jokūbas gauna ir naują vardą, t. y. naują savimonės formą. Nuo šiol jis jau nebe Jokūbas, bet Izraelis. Ko gera, šio pervardijimo prasmė bus aiškesnė, jei prisiminsime Jokūbo ir angelo imtynių priešistorę (Pr 25, 21–22). Prisiminkime, kad dar būdamas Rebekos iščiose Jokūbas taip pat įnirtingai grūmėsi. Tik tiek, kad priešininko vaidmenį čia atliko ne angelas, o jo brolis dvynys. Kai Rebekai atėjo laikas gimdyti, jai gimė du sūnūs. „Pirmasis buvo rusvas, o visas jo kūnas buvo tarsi plaukuota skraistė. Užtat jie pavadino jį Esavu. Tada išėjo jo brolis, laikantis ranka Esavo kulną. Užtat jie pavadino jį Jokūbu“ (Pr 25, 25–26). Jokūbo vardo etimologija, kaip paprastai panašiais atvejais būna, nėra aiški. Šį vardą galima kildinti iš hebrajiško daiktavardžio *'aqev* (≈ kulnas, pėda, pėdsakas), bet gana įtikinamas atrodo ir jo kildinimas iš veiksmožodžio *la'agov* (≈ sekti iš paskos). Nors broliai buvo dvyniai, pirmagimystės teisė atiteko Esavui, mat saulės šviesą jis išvydo akimirka anksčiau už Jokūbą. Tad jei pabandytume išversti visa tai į kalbą, kuria Hegelis aprašo savimonės pusių kovą, ko gera, galėtume sakyti, kad Jokūbui atitenka „vergo“, t. y. savimonės nesavarankiškosios pusės, statusas. Visiškai suprantama, kad Jokūbas pavydi broliui ir, tarsi tęsdamas dar motinos iščiose pradėtą kovą dėl pirmumo teisės, griebiasi gudrybių. Puiki proga pakeisti savo statusą jam pasitaiko tada, kai grįžęs iš medžioklės ir mirtinai išalkęs Esavas užtinka Jokūbą verdant lęšių sriubą. Esavas prašo brolių duoti jam pavalgyti, bet Jokūbas sutinka šitai padaryti tik su sąlyga, kad šis už tai jam parduos savo pirmagimystę. Esavas

nedvejodamas sutinka tardamas: „Štai! Aš prie mirties, kas man iš pirmagimystės?“ (Pr 26, 32). Kiek vėliau, jausdamas, kad taip nesąžiningai įgyta pirmagimystės teisė nėra tikra, Jokūbas bando ją įtvirtinti, tad, apsimetęs Esavu, išgauna iš Izaoko tėviškąjį palaiminimą (Pr 27, 1–27). Tačiau nei apsukrumu įgyta pirmagimystės teisė, nei apgaule pelnytas palaiminimas nepakeičia jo „iš-paskos-sekančiojo“ statuso – visos pastangos „save-patį-steigti“ sukuria vien savarankiškos savimonės regimybę. (Hegelis čia galėtų sakyti: „sąmonė šiuo atveju yra *sau pačiai*, bet nėra *būtis-sau*“.) Tik laimėjęs kovą su angelu, Jokūbas įgyja *tikrą* savimonę. Tačiau, kaip matėme, šios savimonės forma yra ne „savęs-paties-steigtis“, bet „neturėjimas-savęs-paties-šitaip-įsteigto“, o dar geriau – „buvimas-kažkaip-tapusiu“.

Prisiminkime, kad imtynių su angelu iniciatorius buvo ne Jokūbas. Tai angelas inkognito užpuolė vienišą keleivį: „Jokūbas pasiliko vienas. Tuomet kažkoks vyras grūmėsi su juo iki pat aušros.“ Savąjį inkognito Jokūbo varžovas kruopščiai saugo net tada, kai Jokūbas reikalauja, kad šis pasakytų savo vardą. Ir tik išaušus rytui Jokūbas suvokia, kas iš tikrųjų buvo jo varžovas: „Juk aš mačiau Dievą veidas į veidą, tačiau mano gyvybė buvo apsaugota.“ Tada jis suvokia, kad kovodamas rizikavo savo gyvybe, kitaip sakant – suvokia, kad kova buvo žūtbūtinė, nes jis kovojo su Dievu. Kaip tik todėl jo naujasis vardas yra Izraelis. Hebrajišką žodį *Jisra'el* galėtume versti, sakydami: „kovotojas su Dievu“. Prieveiksmį „su“ čia derėtų traktuoti ambivalentiškai – tiek kaip supriešinimo, tiek kaip sąjungos išraišką. Šis naujas, teoforinis, vardas pripildo konkretaus turinio tą tuščią savimonės formą, kurią paprastai žymime

įvardžiu „Aš“. Ambivalentiškas šio turinio pobūdis suteikia naują pobūdį ir pačiai savimonei. Tai savimonė, kai save suvokiame ne per formalią „Aš“ ir „ne-Aš“ priešpriešą, bet *jausdamas* savo vienovę su kažkuo, iš ko kartu su vardu gaunu ir savo apibrėžtą buvimą. Kitaip sakant, savimonė čia įgyja tokį pavidalą, kokį Schleiermacheris pavadina „visiškos priklausomybės jausmu“. Tad šitaip skaitydami biblinį pasakojimą apie Jokūbo imtynes su angelu nejučiomis patiriame, kad mūsų rankose jau nebe Hegelio, bet Schleiermacherio nubraižytas „sielos provincijų“ žemėlapis.

Vietoje išvadų

Be abejo, Schleiermacherio ir Hegelio pateikiami fenomenologiniai savimonės ontologinės struktūros aprašymai skiriasi. Bet ar tas skirtumas yra griežta alternatyva? Ar nėra taip, kad alternatyvos įspūdis čia kyla tik tada, kai tuos du aprašymus skaitome kaip vienų dviejų autorių kelionių įspūdžių prisiminimus, t. y. traktuojame kaip *imituojančias* reprezentacijas. Tačiau jei tuos aprašymus skaitysime kaip žemėlapius, t. y. juos traktuosime kaip *deiktines* reprezentacijas, ko gera, galėsime sakyti, kad tai žemėlapiai, kuriuose brėžiami skirtingi keliai, vedantys į tą patį tikslą. Bandydamas šį tikslą aprašyti, Hegelis griebiasi kiek netikėto vaizdinio:

Tiesa yra bakchantiškas svaigulys, ir nė vienas narys, pagautas šio svaigulio, nėra blaivus; o kadangi kiekvienas narys, jei tik jis išsiskiria, lygiai taip pat betarpiškai ištirpsta tame svaigulyje, tai jis yra skaidri ir paprasta ramybė. Tiesa, to judėjimo rėmuose pavieniai dvasios pavidalai nėra tokie patvarūs kaip nusistovėjusios mintys, tačiau jie yra pozityvūs, būtini

momentai, o kartu ir negatyvūs bei nykstantys [pavidalai]. – Judėjimo, traktuojamo kaip ramybė, *visuma* tai, kas jame išsiskiria ir sau suteikia ypatingą esatį, išsaugoja kaip kažką, kas save *prisimena*, kieno esatis yra savižina, o ši savižina kartu yra betarpiška esatis (Hegel 1997: 59).

Tai, ką Hegelis čia vadina „betarpiška esatimi“, yra ne kas kita, kaip subjekto ir objekto vienovė. O juk būtent tokią vienovę Schleiermacheris ir įvardija kaip „betarpišką savimonę“ arba „jausmą“. Tik tiek, kad tos vienovės link Hegelis siūlo eiti aplinkkeliu – per daugiapakopę objektinės savimonės transformaciją, kai kiekvienoje naujoje dvasios raidos pakopoje ankstesnės pakopos įsteigta subjekto ir objekto priešprieša yra „iškeliamą“ (*ist aufgehoben*), kol galiausiai pasiekia „savižiną“ kaip „betarpišką esatį“. Tuo tarpu Schleiermacherio siūlomas kelias veda tiesiai prie betarpiškos savimonės. Ko gera, šių skirtingų kelių poroje galima būtų atpažinti santykį, labai panašų į tai, ką Paulis Ricoeuras,

gretindamas savąjį hermeneutikos variantą su Heideggerio Dasein-analitika, vadina „ilguoju“ ir „trumpuoju“ keliais. Kitaip nei Heideggeris, kuris būties prasmę bando atskleisti per Dasein betarpiško buvimo-pasaulyje analizę, Ricoeuras siūlo daugiapakopę simbolių hermeneutiką. Tačiau nederėtų pamiršti, kad, siūlydamas šią alternatyvą, jis sykiu pripažįsta, jog tų kelių nelaiko priešingais (Ricoeur 2001: 7–8). Ir tai suprantama. Juk bet koks kelias yra tikras kelias tik tada, kai juo keliaujame. O keliauti Heideggerio ar Schleiermacherio siūlomais „trumpaisiais“ keliais nė kiek ne lengviau, nei „ilgaisiais“, kuriuos siūlo Hegelis ar Ricoeuras. Svarbiau už konkretų maršrutą čia yra mūsų rūpestis pasiekti tikslą. Bet „rūpestis“ yra jausmas, kurio neįmanoma pažadinti kokiais nors objektinės savimonės kompetencijai priklausančiais argumentais. Tai betarpiška savimonė, kuri lemia, kad vieni ar kiti dalykai mums yra „svarbūs“, „reikšmingi“, „prasmingi“, kad jie tiesiog mums „rūpi“.

Literatūra

Adorno, Th. W. 2003. Negative Dialektik, in *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. Bd. 6. Suhrkamp Vlg.

Arens, H. 1982. *Kommentar zu Goethes Faust I*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

Benjamin, W. 2005. *Nušvitimai*. Vertė L. Katkus. Vilnius: Vaga.

Böhme, G. 1995. *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Vlg.

Böhme, G. 2005. *Goethes „Faust“ als philosophischer Text*. Kusterdingen: Die Graue Edition Vlg.

Dilthey, W. 1985. *Leben Schleiermachers*. Zweiter Band. *Schleiermachers System als Phi-*

losophie und Theologie. Gesammelte Schriften, Bd. XIV. Aus dem Nachlaß hrsg. von Martin Redeker. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht Vlg.

Dupré, L. 2008. *Religion and the Rise of Modern Culture*. Notre Dame: Notre Dame Press.

Eckermann, J. P. 1999. *Pokalbiai su Goethe paskutiniaisiais jo gyvenimo metais*. Vertė G. Sodeikienė. Vilnius: Aidai.

Fichte, J. G. 1961. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*. Hamburg: Felix Meiner Vlg.

Fichte, J. G. 1987. Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, in: *Appellation an das Publikum... Dokumente*

zum Atheismustreit Jena 1789/99 um Fichte, Forberg, Niethammer. Hrsg. v. Werner Röhr. Leipzig: Philipp Reclam jun.

Gētē, J. V. 1978. *Faustas*. Vertē A. Churginas. Vilnius: Vaga

Gētē, J. V. 1996. *Vilhelmo Meisterio klajonių metai, arba Atsižadantieji*. Vertē A. Tekorius. Vilnius: Vaga.

Goethe, J. W. 1981. Reflexionen un Maximen, in *Goethes Werke in zwölf Bänden*. Bd. 7. Berlin u. Weimar: Aufbau-Vlg.

Goethe, J. W. 1998. *Goethes Gespräche*. Eine Sammlung zeitgenössischen Berichte aus seinem Umgang auf Grund der Ausgabe und des Nachlasses von Flodoard Freiherrn von Biedermann ergänzt und hrg. von Wolfgang Herwig. Bd. I. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Hegel, G. W. F. 1965 a. *Ästhetik* in zwei Bänden. Bd. 1. Berlin und Weimar: Aufbau-Vlg.

Hegel, G. W. F. 1965 b. *Ästhetik* in zwei Bänden. Bd. 2. Berlin und Weimar: Aufbau-Vlg.

Hegel, G. W. F. 1971. *Phänomenologie des Geistes*. Herausgegeben v. J. Hoffmeister. Berlin: Akademie-Vlg.

Hegel, G. W. F. 1981. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801). Leipzig: Philip Reclam jun. Vlg.

Hegel, G. W. F. 1986 a. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Teil 1. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen. In *Werke in 20 Bänden*. Bd. 8, Frankfurt a. M.: Suhrkamp-Vlg.

Hegel, G. W. F. 1986 b. Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie, in *Werke in 20 Bänden*. Bd. 11. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Vlg.

Hegel, G. W. F. 1986 c. Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, in *Werke in 20 Bände*. Bd. 16. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Vlg.

Hegel, G. W. F. 1997. *Dvasios fenomenologija*. Vertē A. Šliogeris. Vilnius: Pradai.

Heidegger, M. 1995. Phänomenologie des religiösen Lebens, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 60. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Jacobi, F. H. 1815. Vorrede zu „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus“, in *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*. Zweiter Band. Leipzig, bey Gerhard Fleischer.

Jacobi, F. H. 1819. Beylagen zu den Briefen über die Lehre des Spinoza, in *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*. Vierter Band, Zweite Abteilung. Leipzig, bey Gerhard Fleischer.

Kant, I. 1996. *Grynojo proto kritika*. Vertē R. Plečkaitis. Vilnius: Pradai.

Kojève, A. 1947. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Editions Gallimard.

Kroner, R. 1961. *Von Kant bis Hegel*. Bd. 2. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).

Lohmann, P. 2004. *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. Amsterdam / New York: Rodopi.

Novalis. 1960. Die Lehrlinge zu Sais, in *Novalis Schriften: die Werke Friedrich von Hardenbergs*, Bd. 1: Das dichterische Werk. Hrsg. v. Richard H. Samuel. W. Kohlhammer Verlag.

Novalis. 1981. *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Bd. 2: Das philosophische Werk I. Stuttgart: W. Kohlhammer Vlg.

Pascal, B. 1997. *Mintys*. Vertē A. Tamošaitis. Vilnius: Aidai.

Rauch, L., Sherman, D. 1999. *Hegel's Phenomenology of Self-consciousness. Text and Commentary*. New York: State University of New York Press.

Ricoeur, P. 2001. *Egzistencija ir hermeneutika*. Vertē A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos.

Schiller, Fr. 1962. *Sämtliche Werke*, Bd. 1. München: Hanser Vlg.

Schlegel, Fr. 1980. Ideen, in *Werke in zwei Bänden*. Bd. 1. Berlin und Weimar: Aufbau-Vlg.

Schleiermacher, F. 1842. Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, in *Friedrich Schleiermachers sämtliche Werke*. Abt. 1, Bd. 3. Berlin bei G. Reimer.

Schleiermacher, F. 1843. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächter, in *Friedrich Schleiermachers sämtliche Werke*. Abt. 1, Bd. 1. Berlin bei G. Reimer

Schleiermacher, F. 2010. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächter*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. Vlg.

Schmidt, J. 1999. *Goethes Faust. Erster und Zweiter Teil. Grundlagen – Werk – Wirkung*. München: Beck Vlg.

Sontag, S. 2000. *Apie fotografiją*. Vertė L. Katkus. Vilnius: Baltos lankos.

Staiger, E. 1971. *Grundbegriffe der Poetik*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Šerpytytė, R. 2007. *Nilizmas ir Vakary filosofija*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.

Wilkinson, E. M. 1957. The Theological Basis of Faust's *Credo*, in *German Life and Letters*, Volume 10, Issue 3: 229–239.

“I HAVE NO NAME FOR THAT! FEELING IS ALL IN ALL...”

Tomas Sodeika

Summary

The article deals with the concept of feeling by Friedrich Schleiermacher. Aiming to reestablish the privileges of religion, violated by the secular culture of the Enlightenment, Schleiermacher tries to defend the rights of feeling debased by the modern rationalism. He denies that religion is a form of knowledge or morality. To Schleiermacher, religion cannot be based on morality nor on metaphysics or science. According to him, the essence of religion is neither thinking nor acting, but the feeling or, more specifically, feeling of absolute dependence. Such form of inner experience Schleiermacher identifies as immediate self-consciousness. Supposed that Schleiermacher's texts can be treated as phenomenological descriptions in the Husserlian sense, the article deals with the ways of representing the ontological structure of the immediate self-consciousness in those texts.

Keywords: feeling, religion, Schleiermacher, self-consciousness, phenomenology.