

HEIDEGERIŠKOJI ΟΥΣΙΑ INTERPRETACIJA KAIP ATSAKAS Į BERGSONIŠKĄJĄ KLASIKINIO MĄSTYMO KRITIKĄ

Nerijus Stasiulis

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra
Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius
Tel. (8 5) 266 7617
El. paštas: nerijus.ok@gmail.com

Straipsnyje gretinamos heidegeriškoji ir bergsoniškoji esaties, arba laiko, sampratos. Tariaama, jog šių gimininių nemechanistinių laiko sampratų skirtybė yra neatsiejama nuo skirtingo materijos ir dvasios bei daugio ir vienio santykio apmąstymo bei sykiu numano skirtingą santykį su graikiškąja esmės sąvoka. Siekiama parodyti, jog iš Heideggerio būties mąstymo perspektyvos bergsoniškoji vitalistinė esaties traktuotė pasirodo kaip būties užmaršties pavidalas. Atskleidžiant Heideggerio ir Bergsono laiko sampratų skirtumus, sudaromos prielaidos eksplikuoti heidegeriškąją Aristotelio οὐσία sampratą interpretaciją, kurią galima suvokti ir kaip atsaką Bergsono klasikinės filosofijos kritikai.

Pagrindiniai žodžiai: Bergsonas, esmė, Heideggeris, laikas, vienis

Vos tik susiformavus karteziškajam *res extensa* ir *res cogitans* dualizmui, filosofija ėmėsi taikyti šias dvi priešybes. Antai Spinoza tįsumą ir mąstymą laikė vienos amžinos substancijos paraleliais atributais, Schellingas kalbėjo apie realumo ir idealumo absoliučią tapatybę, o Schleiermacheris – apie jų sutaptį Dieve. Be to, iškart imta kritikuoti *res extensa* sampratoje glūdinti inertinė gamtos traktuotė. Pavyzdžiui, Leibnizui ir Hegeliui, besiremiantiems ir Aristotelio palikimu, buvo svetima niutoniškoji pasyvistinė materijos samprata, nes jie manė esąčiai esant būdingą vidinę jėgą ar aktyvumą, o Schopenhaueris, „valios objektyvacijos laipsnį tam tikrame daikte“ tapatinęs su „aristoteliškąja *forma substantialis*“ (Schopenhauer 2012: 211), mechanistinę spalvų sampratą vadino

tiesiog „Niutono nesąmonėmis“ (Schopenhauer 2012: 267) ir jai priešino, esą, daug pranašesnę Goethe’s spalvų teoriją. Šiame straipsnyje sugretinsime dviejų mechanistinio gamtamokslio pasaulėvaizdžiu nepalankių XX a. filosofų – Bergsono ir Heideggerio – mąstymą anapus objekto–subjekto skirties. Šiuos mąstytojus sieja ir jų abiejų pripažįstamas laiko problemos fundamentalumas, o jų laikiška esaties samprata kaip tik ir skleidžiasi anapus minėtosios skirties. Teigsime, jog Bergsono ir Heideggerio laiko sampratų skirtumas numano skirtingas dvasios ir materijos bei vienio ir daugio (arba individuacijos kaip išsiskleidimo į individų daugį) santykio sampratas bei skirtingą santykį su graikiškuoju mąstymu, kuriame susiformuoja minėtosios skirties ir moderniojo gamtamokslinio pasaulė-

vaizdžio ontologinės-istorinės prielaidos. Atskleidami šiuos Heideggerio ir Bergsono filosofijų skirtumus, sudarysime prielaidas eksplikuoti heidegeriškąją Aristotelio οὐσία sampratos interpretaciją, traktuojant ją ir kaip atsaką į Bergsono klasikinės filosofijos kritiką.

Heideggerio *Būtyje ir laike* kaip įvadas į laiko sampratos eksplikaciją pateiktoji parankiškumo – Dasein santykio su jo gaminiiais, kūriniais – analizė nurodo Platono ir Aristotelio pagrindinių sąvokų ištaką. Mat, anot Heideggerio, graikų pažinimo sąvoka yra nustatoma „remiantis žmogaus pamatiniu santykiu su dirbiniu / kūrinium (Werk), su tuo, kas pabaigta, kas galutinai užbaigta“ (Heidegger 1990: 131). Ir gaminimą, ir meną, kaip numano ir graikiškoji τέχνη samprata, šis mąstytojas kviečia suvokti kaip išslaptinimą. Išslaptinimas yra tiesos (ἀλήθεια) esmė. Jeigu visa esatis yra išslaptinimas, tuomet meno samprata (tradicijoje) atitinka esaties apskritai sampratą: taip traktuojamas meno kūrinys, taip visa esinija¹.

Visą esatį kaip kūrybą suvokia ir Bergsonas. Jo laikiška esaties samprata laikytina Heideggerio laiko sampratos pirmtake. Todėl šių dviejų sampratų gretinimą pradėsime pateikdami Bergsono pavyzdį, kuriuo prancūzų filosofas visatoje vykstančios kūrybos laisvę palygina su dailininko kūryba. Kūrybai būdingas „nenumatomas niekas, kuris yra viskas dailės kūrinys“ (Bergson 2004: 368), išradingumas, naujumas. Iš

anksto numatyti, koks išeis paveikslas, negalėtų niekas, netgi pats dailininkas, nes tai reikštų nutapyti jį pirmiau, nei jis nutapytas, o tai absurdiška. Todėl, anot Bergsono, kūryba yra laikiška, neatsiejama nuo trukmės (*ibid.*: 367), *durée*; „dailininkui, kuris kuria paveikslą išgaudamas jį iš sielos gelmių, laikas nėra antraeilis“ (*ibid.*: 367).

Kūryba skiriasi nuo kokio nors gatavo paveikslėlio sudėliojimo iš dalių, nes šiuo atveju tas paveikslėlis *jau* sukurtas. Čia turėtume reikalą ne su tikru kūrybingumu, o tik su „atkuriamuoju ir pertvarkomuoju darbu“ (*ibid.*: 367). Bergsonas šia analogija nurodo į tokią visatos sampratą, kurioje nėra vietos laikui kaip trukmei. Tai modernųjį gamtamokslį grindžianti samprata, pagal kurią visata yra sudaryta iš elementarių nekintamų dalių, o bet koks pokytis visatoje čia būtų „dalių, kurios savo ruožtu lieka nekintamos, poslinkis“ (*ibid.*: 22). Kadangi visos dalys jau duotos iš anksto, o „visatos forma yra tik šių jos dalių išsidėstymas“ (*ibid.*: 23), tai, kaip atkreipia dėmesį prancūzų mąstytojas, „būsimosios sistemos formos teoriškai yra matomos jau dabartinėje konfigūracijoje“ (*ibid.*: 23). Iš principo šis būsimasis dalių išsidėstymas galės būti netgi momentiškas, todėl laikas yra nesvarbus ar net iliuzinis. Ši visatos samprata neleidžia jokios paslapties, mat visas buvusias ir būsimas jos būsenas iš principo galima aprašyti viena lygtimi, kurią fizikai tiki išvesiantys.

Bergsoniškoji samprata tuo ir ypatinga, kad joje kūryba yra paslaptinga, t. y. („racionaliai“) nepaaiškinama: mat paaiškinti – nurodyti sąlygas, kuriomis įvykis gali pasikartoti. Bergsonas pažymi, jog modernioji „materija“ kaip tik ir suprantama kaip tai, kas pasikartoja: „Materija yra pasikartojimas; išorinis pasaulis paklūsta matemati-

¹ „Būdą, kuriuo ji [estetika] iš kalno traktuoja meno kūrinį, valdingai nulemia iš tradicijos paveldėta esinijos interpretacija“ (Heidegger 2003: 35–36). „Tiesos esmės pokytį atitinka vakarietiškojo meno esmės istorija“ (*ibid.*: 88).

niams dėsniams“ (Bergson 1939: 116). Šis Galilėjaus ir Niutono pasaulis yra inertiškas, jo pažinimas yra to, kas pasikartoja, pažinimas. Suvokiant laiką kaip vien iš anksto koordinacinių sistemoje duotą laiko momentą (t), ignoruojamas laikas kaip nenumatomas naujumas, kaip trukmė, kuri reikalinga ir asmens (Bergson 2004: 22), ir gamtos darbų (Bergson 2004: 368) brendimui ir neatsiejama nuo jų buvimo.

Heideggeris irgi pažymi, jog dar Leibnizo filosofijoje materija suprasta kaip pasikartojimas: „Juk tįsumas reiškia ne ką kita, kaip pastovų pasikartojimą“ (Leibniz, cit. pgl. Heidegger 1990: 96). Daug dėmesio skirdamas Kartezijaus matematinio metodo ir Niutono inercijos sampratos kritikai, jis konstatuoja kūrybiškumo nepaaiškinamumą (Heidegger 1984: 121). Moderniojo mokslo metodo kritika tampa ir istorijos mokslo kritika, nes „[i]storinių mokslų, kaip ir gamtos mokslų, metodo tikslas – pagauti tai, kas pastovu, ir istoriją padaryti objektu [Gegenstand]“ (Heideggeris 1992b: 142). Gražiu vokiečių mąstytojo pasakymu, „[t]ai, kas istorijoje yra nepakartojama, reta, paprasta, žodžiu, didu, niekada nėra banalu ir todėl yra nepaaiškinama“ (*ibid.*: 142). Kaip ir Bergsono filosofijoje, Heideggerio mąstyme buvimo laikiškumas reiškia ne tik originalumo momentą, bet ir brendimą, savalaikiškumą kaip savojo, tinkamo, laiko / meto sulaukimą (plg. Steiner 1995: 137).

Tad esatis, ir Heideggerio, ir Bergsono suprasta laikiškai, nesileidžia redukuojama vien į mechanistinį išslaptinimą. Pažymėtina, jog šia samprata prie to, kas banalu, paaiškinama ir pakartojama, ne tiesiog pridedama ir tai, kas vienkartiška, reta ar didinga, šalia mechaniškumo leidžiant būti spontaniškumui ar vitališkumui, šalia

objektyvumo – ir subjektyvumui, šalia racionalumo – ir iracionalumui, bet siekiama mąstyti anapus šių perskyrų². Abiem filosofams visiška svetima griežta objektyvumo ir subjektyvumo skirtis. Sykiu, kaip jau minėjome, svetima ir pasaulio, kaip sudaryto iš elementarių nekintamų dalelių („atomų“), samprata.

Kodėl subjektyvumo ir objektyvumo perskyra bei atomistinė pasaulio samprata pereina viena į kitą? Atsakymą į šį klausimą teikia Mickūno atlikta šių sampratų analizė, kurioje parodoma, jog subjektyvumo ir objektyvumo perskyrą numano jau aristoteliškoji potencijos bei akto skirtis ir kad ji kyla potencialumo atsisakius aktualumo labui.

Aptardamas visumos ir dalių dilemą (kaip dalių visuma gali turėti tik jai būdingas savybes, kurių dalys atskirai neturi), jis nurodo, jog ją Aristotelis išsprendžia pasitelkdamas savąją potencialumo sampratą (Mickūnas 2009: 78): dalys potencialiai turi visumos savybes, kurios aktualizuojamos tik joms jungiantis į visumą. Kad rastųsi natūralus daiktas (substancija), turi jungtis ne bet kokia dalis su bet kokia, bet tik tos dalys, kuriose natūraliai yra reikiamos potencijos. Tad „kiekvienas daiktas turi savo esminius bruožus, apibrėžiančius jo ribas“ (*ibid.*: 76). Tai reiškia, kad jis nėra vien tik pasyvus molis aktyvaus mokslingo subjekto rankose, kuris klusniai pasiduoda bet kokiai formai, kurią jam norima iš šalies suteikti. Iš

² „Forma ir turinys yra absoliučiai viskam tinkančios sąvokos, jas galima taikyti bet kur ir bet kam. Ir jeigu forma yra priskiriama racionalumui, o medžiaga – iracionalumui, jeigu tai, kas racionalu, imama kaip logiška, o tai, kas iracionalu, – kaip alogiška, jeigu prie sąvokų poros „forma-medžiaga“ prijungiamas dar ir subjekto-objekto santykis, tada vaizduotė jau disponuoja tokia sąvokų mechanika, prieš kurią niekas kitas negali atsilaikyti“, – tokį ar panašų požiūrį ironizuoja Heideggeris (Heidegger 2003: 21).

dalių sudėtas daiktas yra substancialus, bet ir jo dalys taip pat išsaugo savo individualumą, mat dalims esminga turėti ir priklausomai nuo to, ar jos susijungusios ir kaip susijungusios, aktualizuoti skirtingas savo potencijas. Jeigu dalyse nebūtų potencijos, aktualinamos tik tam tikroje visumoje, t. y. dalims pripažintume tik tai, kas aktualu, tuomet turėtume nepripažinti ir visumos kaip substancinio esinio ir matytume ją vien kaip paskirų nekintamų dalių mechaninį agregatą, o jos kaip visumos savarankiškos savybės turėtų būti laikomos iliuzinėmis. Tad, kaip teigia Mickūnas, Aristotelis „užbėga už akių moderniajai pirminių ir antrinių savybių perskyrai, o netiesiogiai – subjekto ir objekto perskyrai“ (Mickūnas 2009: 78). Aristoteliškos sampratos, leidžiančios šių perskyrų išvengti, buvo laikomasi ir viduramžiais, tačiau modernybės pradžioje potencialumo sampratos atsisakoma ir dalims pripažįstamos tik aktualios savybės, pamatine ontologine duotimi tampa atominė dalelė, kuri negalinti būti nei pakeista, nei sunaikinta: „Baconas jau taria, kad jei visumos dalys lieka nepakitusios, tada nesama jokio dalių vienio visumoje“ (*ibid.*: 79), tad substancinių esinių bei jų savybių tarsi nelieka, mat tikrumas pripažįstamas tik dalims. Vien tik šios dalys (beje, kiekybinio pobūdžio) yra objektyvios, tikros, o substancinė ir kokybinė tikrovės pusė virsta vien subjekto regimybe, vien subjektyvia. Mickūno žodžiais, modernusis subjektas yra tarsi „tikrovėje“ neegzistuojančių ir joje vietos neturinčių regimybių dėžė ar maišas“ (*ibid.*: 79). Objektyviajai tikrovei pasiekti reikalingas kiekybinis metodas, kuris leidžia ne tik fiksuoti objektyvias dalis, bet ir ardyti bei sudėti jų junginius, sukuriant subjekto norimus agregatus. Kadangi

subjektas nepaveikia pačių šių pamatinių atomų, bet tik keičia jų agregatus, tikrovė bet kuriuo atveju nėra esmingai pakeičiama (*ibid.*: 83). Tokios technologinės sampratos kontekste apie esmę, ribojančią voliuntaristinio subjekto siekius, kalbėti tiesiog neprasminga.

Pamatine ontologine duotimi gamtamokslinėje sampratoje tampa elementarioji atominė dalelė, t. y. *aktuali* dalelė. Heideggeris irgi prikiša moderniajam mokslui, kad jame pripažįstama tik tai, kas aktualu (plg. Heidegger 2006: 363). Ši gamtamokslinė samprata numano ryšį su graikų pažinimo sąvoka, kuri kaip tik ir nustatoma remiantis tuo, kas galutinai užbaigta, t. y. (jau) aktualu. Kaip tik taip – kaip τὸ τί ἦν εἶναι – esmę supranta Aristotelis. Dėl graikų mąstymo ir moderniojo mokslo ryšio Bergsonui moderniojo mokslo kritika tampa ir Aristotelio esencializmo kritika. Bergsonas kritikuoja sampratą, visatą laikančią iš principo *jau* užbaigta (aktualia)³, ir jo mąstyme išankstinę duotybę, regis, linkstama pakeisti nenumatomu naujumu, o praeities suabsoliutinimą – ateities suabsoliutinimu. Kadangi pirmoji siejama su materija, o antroji – su (individo ar pasaulio) sieloje intuicija aptinkama grynąja trukme, tai ir materiją, „leidimąsi žemyn“, linkstama paneigti dėl dvasios, kuri Bergsono įvardijama kaip „kilimas aukštyn“, „veržli lavina, galinti nugalėti bet kokį pasipriešinimą ir įveikti daugelį kliūčių, galbūt netgi mirtį“ (Bergson 2004: 296). Tad nepaisant tendencijos mąstyti anapus dvasios ir materijos perskyros, šiuo aspektu Bergsono mąstyme dvasia ir materija išsiskiria ir su-

³ Kaip tik iš šios metafizinės sampratos kyla fizikos siekis atrasti vieną visą, kas buvo, yra ir bus, aprašančią lygtį. Ši metafizinį siekį kaip nepagrįstą kritikavo ir Bergsonas, ir Heideggeris.

sipriešina itin radikaliai. Sykiu Bergsonas, kaip žinoma, neigia bet koki nieko buvimą. Mat, anot jo, „metafizikos rodoma panieka bet kokiai trunkančiai tikrovei randasi kaip tik todėl, kad ji pasiekia būti tik perėjusi „nebūti“, ir todėl, kad trunkanti būtis jai atrodo nepakankamai stipri, kad įveiktų nebuvimą ir įsitvirtintų pati“ (*ibid.*: 301). Bergsono manymu, „nieko“ idėją reikia parodyti esą pseudoidėją, nes tik taip galėsime esatį suprasti kaip laiką, kaip tapsmą. Heideggerio plėtojama mirtingumo, nieko ir būties mąstymo pirmapradžio vienumo išvalga esmingai skirtinga nuo bergsoniškojo polėkio įveikti „galbūt netgi mirtį“. Tai, kad nieko (ne)pripažinimas prilygsta būties (ne)pripažinimui, taikliai parodo tas skirtumas, jog Heideggerio būties kaip nieko esaties atžvilgiu klausimą „Kodėl apskritai yra esiniai, o ne priešingai niekas?“ Bergsonas įvardija kaip beprasnę pseudoproblemą, kilusią dėl nieko pseudoidėjos (*ibid.*: 322). Graikiškosios esmės sampratos nepriėmimas Bergsono sampratą suartina su technologiniu bei empiristiniu mąstymu.

Taigi ir Heideggerio, ir Bergsono laiko samprata siejama su moderniojo gamtamokslio ir graikiškosios pažinimo sąvokos kritika, arba, pasakius apibendrintai, su aktualizmo kritika. Tačiau Bergsono kritika pati yra artima technologiniam bei empiristiniam mąstymui ir moderniajai materijos ir dvasios priešštatai. Tuo ji skiriasi nuo Heideggerio laikysenos. Dabar įdėmiau pažvelkime į šiuos skirtumus.

Aptardamas Bergsono atminties sampratą, Lawloras pateikia tinkamą metaforą: „Kadangi Bergsonas prilygina savo atminties kūgio vaizdinį teleskopui, matome, jog Platono saulę (Gėrį) jis pakeitė Paukščių Taku, žvaigždėmis ir planetomis. Tai reišk-

kia, jog atmintis prisimena daugialypumus ir singularumus, o ne tapatybes ir universalijas“ (Lawlor 2003: x). Prancūzų mąstytojo filosofijos atspirties taškas – galilėjiškoji fizika. Būtent joje, skirtingai nei esą statiškame ligtoliniame moksle, svarbus tampa laikas (Bergson 2004: 360–361). Bergsono tikrovės kaip tėkmės samprata yra įkvėpta moderniojo pasaulėvaizdžio. Tikrovės srautą jis dažnai sieja su moderniojoje fizikoje specialia aparatūra fiksuojamais virpesiais: „suvokimas sugauna be galo kartojamus drebesius, pavyzdžiui, šviesą arba šilumą, ir sutraukia juos į palyginti pastovius pojūčius: vienos spalvos regėjimas per sekundės dalį mūsų akyse sukondensuoja trilijonus išorinių virpesių“ (Bergson 1939: 120), iš kurių mūsų smegenys išskiria tai, kas reikalinga mūsų praktiniam gyvenimui (plg. Bergson 1963a: 212; 1963: 1373). Tad jo filosofijoje išlaikoma modernųjų laikų pradžioje mechanistine-technine, t. y. vienu iš karteziškojo dualizmo narių, tapusi materijos samprata ir pragmatinė intelekto samprata. Bergsonas apgailestauja, kad, atsiradus karteziškimui, – o Karteziškimui gali būti laikoma netgi nulemta jo meto naujojo galilėjiškojo mokslo, – buvo pasukta mechanistinio determinizmo, „naujosios scholastikos, išsikerojusios apie Galilėjaus fiziką“ (Bergson 2004: 396), o ne alternatyviu valios indeterminizmo keliu (*ibid.*: 372 ir toliau). Taigi, kaip matome, bergsoniškojo tipo mąstymą lemia modernioji galilėjiškoji-karteziškoji gamtos samprata, iš pirmo žvilgsnio atrodanti kaip jos priešingybė. Heideggerio ontologijoje teigiamas netechnomokslinio būties atvėrimo pirmumas ir pirmapradiškumas, o jo buvimo ir suvokimo samprata nėra kildinama iš technologinės sampratos ar

nuo jos priklausoma. Vokiečių mąstytojas pabrėžia, jog φύσις, arba tai, apie ką yra fizika, Vakaruose visuomet reiškia visų esinių apskritai interpretaciją net ir tada, kai „gamta“, rodos, tėra vienas dichotomijos narys. „Visose šiose perskyrose gamta nėra tik vienas iš lygiaverčių poros narių, bet esmingai išsaugo pirmenybę, nes visuomet ir pirmiausia kitas narys yra *jai* priešinamas, tad ir jo apibrėžimas kyla *iš jos*. (Kai, pavyzdžiui, „gamta“ vienpusiškai ir paviršutiniškai imama kaip „medžiaga“, „materija“, elementas, tai, kas neturi formos, tuomet atitinkamai „dvasia“ – kaip tai, kas „nematerialu“, „dvasinga“, „kūrybiška“, teikia formą.“ (Heidegger 1979b: 241). Todėl mąstymas anapus dvasios ir materijos skirties turi būti pirmapradis būties prasmės klausimo kėlimas ir apmąstymas. Heideggeris cituojamąją išvalgą kaip tik ir pateikia įtraukdamas skaitytoją į materijos ir formos santykio Aristotelio filosofijoje svarstymą. Čia jis randa ir empiristinio, ir Bergsono mąstymo, priklausomo nuo materijos ir dvasios priešstatos, prielaidas.

Aiškinti pamatines Aristotelio filosofijos sąvokas (veikale, interpretuojančiame *Metafizikos* Θ knyga) Heideggeris pradeda pabrėždamas Aristotelio mąstyme įvykstančią Parmenido *vienio* sampratos transformaciją. Čia suprantama, kad būtis, būdama vienis, savyje yra daugis. Šis daugeriopumo akcentavimas, pasak Heideggerio, anaip tol nėra Parmenido minties atmetimas: „šis πολλαχῶς ne tiesiog atstumia *ėv* šalin nuo savęs, bet, priešingai, priverčia įvairovėje vienį išryškėti kaip vertą klausimo“ (Heidegger 1990: 27). Gerai žinomas pasakojimas, jog Heideggerį būties klausimu domėtis paskatino būtent Aristotelio keliamas būties vienumo jos daugeriopume

klausimas. Tai, kad Heideggerio būtis suprastina kaip nuo seno filosofų apmąstomas *ėv*, matoma jo įvairių laikotarpių tekstuose, skirtuose, rodytūsi, net labai skirtingoms temoms. Antai vėlyvuuju laikotarpiu aptardamas ikisokratiko Anaksimandro mąstymą, Heideggeris sutapatina būtį su *ėv* ir ragina šįjį „mąstant sugražinti į pamatinių žodžių sritį“ (Heidegger 1977: 352). O periodu dar iki *Būties ir laiko* apmąstydamas XX a. matematikos filosofijos prieštaras, Heideggeris pritaria Weylo kontinuumo sampratai, nes joje grįžtama prie Aristotelio mąstymo, prieštaraujant niutoniskajai fizikai: „Mokomasi suprasti, kad kontinuumo problema išsprendžiama ne analitiškai ir kad reikia imti jį suprasti kaip duotą iš anksto, dar iki klausimo apie analitinį įsiskverbimą“ (Heidegger 1992: 117). O vienoje iš ankstyvųjų paskaitų apie elėjietį Zenoną, Heideggeris netgi pateikia lygtį *Continuum: das Sein* (Grundbegriffe 1993: 76). Anot Heideggerio, „jei šis kontinuumas suvokiamas kaip daugialypumas (Vielheit), [paskirybių] surinkimas (Zusammengesetztheit), tuomet tai veda prie absurdo. Taigi, jį reikia suvokti kaip [laiko ir erdvės] pirmapradi vienumą ir vientisumą (Ganzheit), esanti pirmiau šio begalinio, nesibaigiančio dalumo (Teilbarkeit). Vienumas, vientisumas, ἀδιαίρετον, συνεχές, kontinuumas, pati būtis“ (*ibid.*: 75; t. p. plg. Heidegger 1979: 4–5). Taigi *ėv* yra „iki bet kokio skaičiavimo“ (Heidegger 1990: 22), apima tapsmo, laiko, visumą, ir yra iki bet kokio daugio ir laiko (plg. Heidegger-Fink: 95 ir toliau). Aptardami vienio ir daugio santykį Aristotelio mąstyme, interpretuojamame vokiečių mąstytojo, ir jo paties mąstomą būties ir daugio / laiko santykį, turime pabrėžti jų skirtume besiskleidžiančią intymią vienybę: „[Būtis] ir laikas

šioje [Heideggerio] analizėje kone susilieja, tačiau nenusmukdamas lig indiferentiško vienodumo“ (Stanbaugh 1972: xi).

Parmenido mąstymo transformacija Aristotelio filosofijoje artima Platono pagarbiai polemikai su savo netiesioginiu mokytoju *Sofiste*. Ir ši transformacija, ir ši polemika ėmė skleisti jau Aristoteliui tapus Platono mokiniu ir jiems abiem patiriant vienas kito įtaką. Heideggeris nurodo, kad ši transformacija tampa įmanoma dėl Platono išvalgos, jog „ne-esinys (das Nichtseiende), tai, kas klaidinga, bloga, laikina – taigi ne-esinys (das Unseiende) – taip pat yra. Bet dėl to turėjo pakisti būties prasmė, nes dabar pats niekumas turėjo būti įimtas į būties esmę“ (Heidegger 1990: 27). Būtent dėl „ne“ išsiveržimo į būties esmę, į vienumą, jis išsiskleidžia į daugį (*ibid.*: 27–28); dėl to „daugis (daugeriopumas) nėra tiesiog pašalinamas iš vienio, iš to, kas paprasta, bet abu atpažįstami kaip priklausą vienas kitam“ (*ibid.*: 28).

Daugis, laikas ir blogis⁴ tarpusavyje susiję. O vienio / būties samprata, nepriimanti nieko (blogio) buvimo, yra nelaikiška. Elėjos mokykla žinoma kaip neigianti kitimą. Todėl Bergsonas, nors taip pat linkęs neigti nieką, dažnai pabrėžia savo antielejišką nuostatą. Tačiau Heideggeris pabrėžia, jog parmenidiškojo mąstymo esmė nereikia jokios „*bekraujės abstrakcijos* ir senatvės apraiškų“ (Heidegger 1990: 24). Čia turimas omenyje Nietzsche, kritikavęs Parmenido ir iš jo kylančio platonizmo „monotoniškumą“ (plg. Nietzsche 2000: 29). Būtent dėl Nietzsche's idėjų poveikio, pasak Andrijausko, „[s]varbiausia Schopenhauerio filosofijos kategorija *valia* <...> Bergsono

veikaluose transformavosi į egzaltuotą nerimastingą „gyvybės polėkį“ (*élan vital*) ir trukmę (*durée*)“ (Andrijauskas 2004: 403). Gi vienio mąstymo esmė reiškia ne bekrauję statiką ir ne grynąjį lėksmą, bet „tikrove (Wirklichkeit) [aktualumu]⁵ perkrautą (überladene) mąstymo sutelktumą“ (Heidegger 1990: 24). Kaip tik iš šio sutelktumo ir kilusi graikiškoji esaties bei aktualumo samprata, tad ir modernųjį gamtamokslį grindžianti metafizika. Šiame vieningame graikiškame prezencijos mąstymo kontekste, anot Heideggerio, randasi ne tik metafizika ir jos pagrindinės sampratos, bet ir būties užmaršties prielaida. Todėl Heideggeris iš naujo apmąstys Parmenido ἔστι, parodydamas jame glūdinį *es gibt* (Zeit und Sein), t. y. būties išslaptinimo momentą, bei aptars šiame graikiškajame kontekste kilusį Aristotelio ir elėjietiškosios Megaros mokyklos nesutarimą, kuriame išryškėja Aristotelio δόναμις (potencijos) ir ἐνέργεια (akto) sampratos specifika.

Materijos ir formos, potencijos ir akto sampratų aptarimas neatsiejamas nuo laiko klausimo aptarimo. Toliau glaustai išryškinkime laiko ir daugio, arba individualizacijos, problemas sąryšį su būties ir esinio santykio problema. Šį santykį Heideggerio mąstyme nusako ontologinė skirtybė: būtis nėra esinys. Kitais žodžiais, būtis nėra laikas (nors ir intymiai su juo susijusi). Vadinasi, heidegeriškojoje būties užmaršties situacijoje, pripažįstamas vien esinys, vien laikas. Būtent tokia yra Bergsono laikysena. O jeigu laikas siejamas su individualizacijos principu (Heidegger 2005: 21), nieko keista, kad nerismastingasis laikiškas Bergsono mąstymas yra ryškiai individualistinis: čia

⁴ „Blogis“ čia suprastinas pačia plačiausia – metafizinio, etinio, dvasinio, fizinio blogio – prasme.

⁵ Plg. angliškąjį vertimą – „actuality“ (Heidegger 1995: 19).

prancūzas vėlgi seka Nietzsche (Andrijauskas 2004: 425). Būtent Bergsono mintyje aiškiai matyti, jog individo ir bendruomenės konfliktas kyla iš ontologinio dvasios ir materijos konflikto: veikale „Du moralės ir religijos šaltiniai“ bendruomeniškumas, visuomeniškumas priskiriamas stabilumo, intelekto, materijos sričiai, o individualumas – kūrybos ir dvasios sričiai. Radžvilo teigimu, tokia Bergsono mąstyme glūdintis nihilistinis užtaisas kreipia link būklės, kai „žmogus greičiausiai nebepajėgs sugrįžti prie ikisokratiškojo mąstymo ir savojo žmogiškumo ištakų – prie Logoso šaltinio“ (Radžvilas 2008: 395). O Heideggeris parodo subjektistinio individualizmo, arba individualistinio subjektizmo, kiltį iš būties – „šaltinio“ – užmaršties, savo ruožtu suprantamos kaip būties ir esinio skirtumo užmaršties radikalizavimas. „Tik dėl būties kaip *Ev likimo (Geschick)* naujieji laikai po esminių perversmų įžengia į substancijos monadologiją, kuri užsibaigia dvasios fenomenologijoje“ (Heidegger 1977: 352), – pastebima jo ikisokratikų filosofijos aptarime. Paskaitų cikle „Europietiškas nihilizmas“, kuriame dėmesys skiriamas būties užmaršties kulminacijai Nietzsche’s mąstyme, siejant jį su nūdiene Vakarų būkle, apsakomi šie esminiai perversmai (ypač skyriuje „Būties kaip valios galiai projektas“). Monadologinis-subjektinis mąstymas reiškia radikalų išsiskaidymą į daugį. Kita vertus, būtis, suprantama kaip substancija, imama traktuoti kaip absoliutinis subjektas. Subjektui, arba substancijai, esminis yra veiklumas (laikiškumas), siekimas, arba valia. Valia yra absoliuti, o už jos – tik niekas. Būtent šioje (istorijos) vietoje, anot Heideggerio, atsiranda galimybė ir reikiamybė būtų suprasti nesubstanciškai,

kaip nieką anapus valios, arba laiko. Tad negalima visiškai sutikti su Radžvilo požiūriu, jog Heideggeris „ragino „grįžti prie ištakų“, į priešsokratinio mąstymo laikus“ (Radžvilas 2008: 395), nes būties mąstymas išaknytas būtent pohegelinėje-ponyčinėje epochoje ir tik dėl šio išaknytumo būtent į šią epochą randasi ši ištakų apmąstymo, ikisokratikų išvalgos pakartojimo ir naujos pradžios galimybė⁶.

Būties mąstyme nurimsta nerimastinągojo *élan vital* nihilistinis polėkis, o individualizacija netampa radikaliu individualizmu. Būties, kaip besiskiriančios nuo esinio / laiko, bet esančios intymioje vienovėje su juo, sampratoje išsaugomas individualumas⁷.

⁶ Ši nauja pradžia nėra joks tradicijos atmetimas. Priešingai, Heideggeris siekia tik tikresnio tradicijos įsisavinimo (Heideggeris 1992: 379). Jo mąstymas nesistengia atitrūkti nuo faktiškosios padėties; tik išsiklausydamas į ontologinę-istorinę situaciją ir tik perimdamas praeitį, kurioje yra įmestas, mąstytojas gali kalbėti apie naują būties atvėrimą. V. Radžvilas Heideggeriui priskiria požiūrį, kurį vadina „tam tikra prasme netgi radikalesniu nei ikirenesansinė Vakarų kultūros tradicija griaunančio projekto radikalizavimas“ (Radžvilas 2008: 17): anot šio požiūrio, siektina „panaikinti [minėtojo] projekto sukurtas tradicijos ir modernio santykio dilemas „nuimant“ pačią tradicijos ir modernio skirtį ir konfliktą, t. y. pakilti virš jų ir „grįžti prie ištakų“ (*ibid.*: 17). Šiame straipsnyje laikome, jog Heideggerio mąstymas apibūdinamas veikia „leidimosi“ į „moderniojo“ ir „tradicinio“ mąstymo prielaidas metafora, reiškiančia pirmapradiškesnį jų supratimą, nei kaip „pakilimas“ virš jų ar mėginimas atitrūkti. Tai, kad Heideggeriui visiškai nebūdinga trauktis („pakilti“) nuo modernybės, rodo daugybė jo nuorodų į dialogą su moderniaisiais matematikais, fizikais ir filosofais, o tai, kad šis dialogas ne kliudo, bet leidžia iš naujo – XX a. pdekartiškajame kontekste – įsisavinti Aristotelio, „tradicinį“, mąstymą, pademonstruoja net ir vienintelė vokiečių mąstytojo pastaba: akmens kritimą žemyn ir dūmų kilimą aukštyn galima, kaip ir pastebėjo Aristotelis, suprasti kaip daiktų judėjimą link savo vietos – tai, anot Heideggerio, „gamtos aiškinimo galimybė, kuri iki pat šios dienos yra nė menkiausiai nepaneigta ir iš tiesų netgi nesuvokta“ (Heidegger 1990: 80).

⁷ Hegelis individualumą įvardija kaip dvasios principą. Jo mąstyme Absolutas save pažįsta kaip konkrečią dvasią. Senojoje Graikijoje, kur, Heideggerio žodžiais,

Tačiau jis netampa radikaliu išsiskaidymu. Čia labai naudinga pateikti kiek ilgesnę, bet iškalbingą Heideggerio citatą apie vienio ir individualių dalių santykį:

„Ar ši viena būtis yra kažkas prieš bet kokią išsiskleidimą (Entfaltung), tai yra kažkas esantis (Bestehendes) sau, o šis nepriklausomumas – tikroji būties esmė? O gal būtis savo esme niekada nėra neišsiskleidus, todėl įvairumas (Vielfalt) ir jo sklaida (Faltung) sudaro būtent savitą savyje-sutelktumo vienumą? Ar Būtis persiduoda (teilt sich ... mit) paskiriems būdams taip, kad šiuo persidavimu ji tikrai pasklinda (sich verteilt), tačiau šiuo pasklidimu vis dėlto nėra išblaškoma (zerteilt) ir todėl nesuskyla (auseinanderfele) išblaškyta ir nepraranda savo autentiškosios (eigenes) esmės, vienumo? Ar galiausiai Būties vienumas nėra kaip tik šis persiduodantis pasklidimas? O jeigu taip, kaip šitaip yra ir gali būti? Kas valdo šiame vyksme (Geschehen)? (Šie klausimai nurodo į *Būtį ir laiką!*)“ (Heidegger 1990: 31).

Tad Heideggerio mąstyme dvasios ir materijos vienovė neatsiejama nuo būties ir laiko bei vienio ir daugio vienovės. Aristotelio, perėmusio Platono mintį, mąstyme susiformuoja materijos ir formos sampratos, tad sykiu ir jų dualizmo galimybė, kuri kartu su būties užmaršties galimybe numano vieną kitą. Anot vokiečių mąstytojo išvalgos,

žmonės pirmąkart ėmė būti žmonėmis, išsyk pasijunta kaip namie kaip tik todėl, kad atsiduriame dvasios valdose. Tik dvasia „priverčia žmogų būti iškilų ir leidžia veikti pagal jam deramą rangą“ (Heideggeris 2004: 61). Heideggerio samprata artima hegelishkajai: pasaulis – tai Dvasios darbų vieta (Heidegger 1990: 82); bet jo *Geist* samprata yra ne subjektinė, o ekstatinė. Šis *Geist* ekstatiškumas kartu reiškia ir neatomistinę *Dasein* kaip *Mit(da)sein* sampratą (skirtingai nuo Bergsono *multiplacitė*), ir laiko sampratą, skirtingai nuo tos, kurioje laikas suvokiamas kaip dabarties momentų seka.

„esmingai istorinis ryšys tarp ἐνέργεια ir valios galiai yra slaptėsnis ir turtingesnis, nei galėtų pasirodyti [vien] dėl išviršinio „energijos“ (jėgos) ir „galios“ atitikimo“ (Heidegger 1997: 238). Modernųjį subjektą, anot Heideggerio, nusako valia galiai. Tokia voliuntaristinė-subjektyvistinė („individualistinė“) samprata savo kulminaciją Nietzsche's ir, pridurkime, Bergsono mąstyme pasiekė tik išsivystydama iš „substancijos monadologijos“ – iš Leibnizo *vis primitiva activa* (*ibid.*: 237). Be to, Heideggeris primena, jog ir „pats Leibnizas ne kartą aiškiai nurodo į ryšį tarp *vis primitiva activa* ir Aristotelio „entelechijos“ (*ibid.*: 237). Tad voliuntaristinio nihilizmo kaip būties užmaršties ontologinė-istorinė pradžia siekia būtent šią Aristotelio sampratą. Todėl nūdienėje situacijoje kyla reikiamybė naujai apmąstyti Aristotelio sąvokas bei jų ontologinę-istorinę ištaką.

Bergsonas bei Heideggeris, kaip ir Augustinas prieš juos, tikrovės supratimo ieško dvasioje (sieloje, Dasein). Bergsoną, kaip ir Augustiną, atmintis kreipia link Absoliuto; tačiau, skirtingai nei Augustinas, Bergsonas nepripažįsta amžinybėje duotų provaizdžių, amžinų esmių ir atmintis jam nurodo visados naują srautą. Todėl laikas jam yra praeitis, ryjanti ateitį. Heideggeris taip pat akcentuoja buvimo ateitiškumą, kuris reiškia buvimą situacijoje kaip galimybę ir laisvę, tačiau ateities ir praeities santykis nėra vien dialektiškas, vien prieštaravimas. Heideggerio mąstyme ateitis ir praeitis yra vienoviškos: iš ateities atsiranda „tai, kas buvo“, nes „ryžtas⁸ prezenciškai pastato save į situaciją“ „ateitiškai į save sugrįždamas“ (Heidegger 2006: 326). Kaip pažymi Lawloras, Bergsono sampra-

⁸ „Ryžtas“ – kaip „pasiryžimas buvimo esmės link“ (Heideggeris 2004: 62) – suprastinas kaip nuoroda į būti, jos atvėrimą.

toje aptinkame radikalų Platono mąstymo apgręžimą. Bergsonas pripažįsta vokiško žodžio *Wesen* taiklumą, pagaunant esmės prigimtį: *Wesen* gimininga būtojo laiko dalyviui *gewesen*, esmė nurodo „tai, kas buvo“. Tačiau tarp platoniškosios ir bergsoniškosios sampratų įsiterpia svarbi skirtis. Esmė Platono mąstyme yra dabartiška; ji yra, Lawloro žodžiais, praėjusi (jau buvusi) dabartis. Šis „dabartiškumas“ nurodo būtent ne dabartį laike, bet dabartiškumą kaip „antlaikiškumą“, „amžinybę“. Esmė yra jau buvusi amžinybėje. O Bergsonas, pažymi Lawloras, pripažįsta ir perima platoniskąją esmių kontempliaciją, tačiau esmės čia aptinkamos atmintyje – kaip tai, kas buvo praityje, kas niekad nepasikeis. Tad jam esmė yra ne „praėjusi dabartis“, o „praėjusi praeitis“ (Lawlor 2003: 56). Todėl ne tik nuo bendrųjų esmių pereinama prie singularumų, bet ir nuo amžinybės požiūrio prie vien tik laiko perspektyvos. Mat, Bergsono požiūriu, esmė – tai, kas buvo, yra vis dar kažkur laike (kaip visumoje), bet anapus laiko nėra nieko. Siekiant išryškinti Bergsono laikysenos specifiką, verta pateikti palyginimą su Spinozos esmės samprata. Spinozai esmė, idėja, taip pat yra tam tikra prasme laike. Suvokti idėją neadekvačiai ir reiškia ne ką kita, kaip suvokti ją *sub specie temporis*. Ir mes, kaip esmės, dalyvaudami vienoje amžinoje substancijoje, „jaučiame ir žinome, kad esame amžini“ (Spinoza 2001: 322). Tačiau amžini mes esame ne laike, net jei tai būtų ir visas laikas. Nors Spinozos mąstyme amžinybė ir laikas intymiai susiję, vis dėlto *species aeternitatis* nėra *species temporis*, amžinybė nėra laikas. Bergsono mąstyme bent jau ryški tendencija amžinybės ir laiko skirties apskritai atsisakyti, paliekant vien laiką.

Viena vertus, Bergsonas visą realybę laiko atmintimi, taigi praeitimi, antra vertus, kaip tik dėl to jis pagrečiui kalba apie absoliutų naujumą, paliekantį bet kokią praeitį už nugaros. Šios prieštaros pereina viena į kitą. Dar Hegelis suvokė laiką kaip nubėgimą į praeitį⁹, tačiau esmę kaip *gewesen* jis vis dėlto suvokė amžinybės, o ne laiko požiūriu¹⁰ ir būtent todėl sulaukė Bergsono kritikos (Bergson 2004: 389). Heideggeris savo ruožtu ir Hegelio, ir Bergsono mąstymui laiko esant būdingą tą patį trūkumą: jie abu suvokė laiką kaip dabarčių seką. Dabartys keičia viena kitą, ateičiai nubėgant į praeitį. Ir, kaip matome Bergsono atveju, galima sakyti – auginant praeitį.

Priešingai, laiką suvokiant kaip laiko ekstazes, ateitis ir praeitis suvokiamos ne tiesiog prieštarai, bet, pakartokime, kaip vienoviškai pirmapradiškos: „*Tai, kas buvo*, atsiranda iš ateities, ir taip, kad buvusi (geriau, tampanti buvusi) ateitis iš savęs išleidžia dabartį / prezenciją (Gegenwart). Šitokią tampančios-buvusia-teikiančios-dabartį ateities vienovišką fenomeną vadiname *laikiškumu*“ (Heidegger 2006: 326). Ateities, praeties ir dabarties vienovė nurodo savo kilmę anapus šių trijų, būtų, tradiciškai vadintą amžinybę. Tik, skirtingai nei tradicinėje amžinybės kaip *nunc stans* sampratoje, šioji nėra suprantama vienu – dabarties laiko modusu. Laikas (jo trys ekstazės) nurodo būtų. Tad

⁹ Heideggeris (skyriuje „Aristotelio įtaka Hegeliui ir Bergsonui“) pažymi, jog Hegelio sampratoje laiko realumas glūdi praityje (Heidegger 1976: 265), o dabartis suprantama kaip „to, kas praėjo, dabartis“ (*ibid.*: 265). Tačiau šia teze, anot Heideggerio, Hegelis „atitols ta nuo autentiškosios laiko prasmės taip smarkiai, kaip tik apskritai imanoma“ (*ibid.*: 265).

¹⁰ „[E]smė yra praėjusi, bet belaiikiškai praėjusi būtis“ (Hegel 1975: 3).

esmė nėra vien laikiška, atmetusi amžinybę, ar vien amžina, susvetimėjusi su laiku. *Wesen* nurodo intymią šių dviejų vienovę: kaip tik todėl Heideggeris vietoje žodžio *Wesen* dažnai vartoja veiksmožodiškąjį *Wesung* (plg. Heidegger 1989: 287). Siekiant geriau suprasti šio vokiečių mąstytojo sampratą, verta ją čia trumpai palyginti su Leibnizo samprata. Anot jos, Cezario esmė yra „amžina“, tačiau Cezaris vis vien yra laisvas, nes tai, ką jis veikia, spontaniškai kyla iš jo esmės (Look 2012). Heidegeriškasis ateistiškumas atitinka šį spontaniškumą, „tai, kas buvo“ atitinka esmę. Kaip Leibnizas teigia esmės ir spontaniškumo vienovę, taip Heideggeris teigia praeities ir ateities vienovę. Ateičiai pirmumas teikiamas todėl, kad laisvė – pagrindo pagrindas – yra. Tai laisvės paslaptis. Ji yra būties ir laiko vienovės paslaptis. Žinoma, Leibnizas mąsto pagrindo principo, kurio ištaka siekia senuosius graikus, sferoje ir tai jį skiria nuo Heideggerio. Tačiau būtent todėl Heideggeriui tam, kad perimtų šią Leibnizo išvalgą, reikia iš naujo apmąstyti pagrindo esmę ir mokytis mąstyti giliau pagrindo principo (Heidegger 1979a), t. y. iš naujo apmąstyti graikiškąją pažinimo sąvoką.

LITERATŪRA

Andrijauskas, A., 2004. Intuityvistinė Henri Bergsono filosofija. In: Henri Bergson. *Kūrybinė evoliucija*. Vilnius: Margi raštai.

Bergson, H., 2004. *Kūrybinė evoliucija*. Vert. P. Račius. Vilnius: Margi raštai.

Bergson, H., 1963. La perception du changement. In: *La pensée et le mouvant*. Essais et conférences. Henri Bergson. Oeuvres. Paris: Presses universitaires de France.

Išvados

Tiek Bergsono, tiek Heideggerio laiko, arba esaties, sampratos nedera su moderniuoju mechanistiniu gamtamoksliniu pasaulėvaizdžiu. Abu filosofai šį pasaulėvaizdį kildina iš graikiškosios pažinimo sąvokos. Tačiau Bergsono vitalistinė samprata, nepaisant šio filosofo pateikiamos moderniojo pasaulėvaizdžio kritikos ir polėkio mąstyti anapus objektyvumo ir subjektyvumo skirties, išlieka priklausoma nuo mechanistinio-techninio būties atvėrimo ir jį grindžiančios moderniosios materijos ir dvasios priešstatos. Ši priešstata kartu su radikaliu individualizmu ir vitalistiniu voliuntarizmu kyla iš būties užmaršties. Būties užmaršties ir dvasios bei materijos priešstatos, o kartu ir gamtamokslinio pasaulėvaizdžio, ontologinės-istorinės prielaidos Heideggerio aptinkamos dar graikų mąstyme. Todėl jo filosofijoje imamas naujai apmąstyti graikų filosofiją, išryškinant joje glūdinčią būties ir esinio dvisklaidos struktūrą bei būties užmaršties galimybę. Taip atsakoma metafizikos pabaigos situacijai su jai būdingu nihilizmu, ne mėginant maištauti prieš jo mechanistines ar voliuntaristines tendencijas, bet įtraukiant jį į būties mąstymą. Šio mąstymo fone metafizikos pabaigos nihilizmas bei bergsoniškoji filosofija pasirodo kaip galimas būties užmaršties pavidalas.

Bergson, H., 1939. Le possible et le réel. In: *La pensée et le mouvant*. Essais et conférences par Henri Bergson de l'Académie française et de l'Académie des Sciences morales et politiques. Septième édition. Paris: Librairie Félix Alcan.

Bergson, H., 1963a. Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit. In: Henri Bergson. *Oeuvres*. Paris: Presses universitaires de France.

Hegel, G. W. F., 1975. *Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil*. Berlin: Akademie Verlag.

Heidegger, M., 1992. Iš japono ir klausinėjančiojo pašnekesio apie kalbą. Vert. A. Šliogeris. In: Martynas Heideggeris. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.

Heidegger, M., 2004. Metafizikos įvadas. Vert. T. Sodeika. *Žmogus ir žodis* 6 (4): 45–63. Vilnius: VPU leidykla.

Heidegger, M., 1992b. Pasaulėvaizdžio metas. Vert. A. Šliogeris. In: Martynas Heideggeris. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.

Heidegger, M., 1995. *Aristotle's Metaphysics Θ 1–3. On the Essence and Actuality of Force*. Transl. by W. Brogan and P. Warnek. Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press.

Heidegger, M., 1990. *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3, Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. In: Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Bd. 33: Aristoteles, Metaphysik Θ 1–5, Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M., 1989. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). In: Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gadachtes. Band 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M., 1997. Der Europäische Nihilismus. In: Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Bd. 6.2: Nietzsche. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M., 1977. Der Spruch des Anaximander (1946). In: Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Band 5: Holzwege. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M., 1984. Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen. In: Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Band 41: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M., 1993. Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie. In: Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 22: Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M., 1976. Logik. Die Frage nach der Wahrheit. In: Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Band 21: Logik.

Die Frage nach der Wahrheit. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M., 2003. Meno kūrinių ištaka. Vert. T. Sodeika, J. Jonutytė. In: M. Heidegger, H. G. Gädamer. *Meno kūrinių ištaka*. Vilnius: Aidai.

Heidegger, M., 1992. Platon: Sophistes. In: Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Bd. 19: Platon: Sophistes. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M., 1979. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. In: Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Band 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M., 2006. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, M., 2005. *The Concept of Time/Der Begriff der Zeit*. Transl. by W. McNeill. English-German Edition. Oxford: Blackwell Publishing.

Heidegger, M., 1979a. *Vom Wesen des Grundes (1929)*. In: Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1917–1970. Bd. 9: Wegmarken. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M., 1979b. *Vom Wesen und Begriff des Φύσις, Aristoteles, Physik B, I (1939)*. In: Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1917–1970. Bd. 9: Wegmarken. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M., 2007. Zeit und Sein (1962). In: Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: Vorlesungen 1910–1976. Band 14: Zur Sache des Denkens. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M., Fink, E., 1986. Heraklit. In: Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 15: Seminare. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.

Lawlor, L., 2003. *The Challenge of Bergsonism. Phenomenology, Ontology, Ethics*. London: Continuum International Publishing.

Look, B. C., 2012. Leibniz's Modal Metaphysics [žiūrėta 2012 m. spalio 10 d.]. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), ed. by E. N. Zalta. Prieiga internetu: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/leibniz-modal>>.

Mickūnas, A., 2009. Filosofijos pradžia. Vert. A. Šliogeris. In: *Filosofijos likimas*. Algis Mickūnas, Arvydas Šliogeris. Vilnius: Baltos lankos.

Nietzsche, F., 2000. *Stabų saulėlydis, arba kaip filosofuojama kūju*. Vert. A. Šliogeris. Vilnius: Strofa.

Radžvilas, V., 2008. *Tradicijos ir modernio sąveika: postmoderniosios ir postkomunistinės transforma-*

cijos kontekstas. Habilitacijos procedūrai teikiamų mokslų darbų apžvalga. Socialiniai mokslai, politikos mokslai (02S). Vilnius: Vilniaus universitetas, Tarp-tautinių santykių ir politikos mokslų institutas.

Radžvilas, V., 2008. Visata – dievus kurianti mašina? (H. Bergsono „Atviros visuomenės“ vizijos kontūrai). In: *Gyvybinis polėkis: Bergsono filosofijos interpretacijos*. Vilnius: Versus aureus.

Schopenhauer, A., 2012. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. Vert. A. Šliogeris. Vilnius: Margi raštai.

Spinoza, B., 2001. *Etika*. Vert. R. Plečkaitis. Vilnius: Pradai.

Stanbaugh, J., 1972. Introduction. In: Martin Heidegger. *On Time and Being*. Transl. by Joan Stanbaugh. New York: Harper Torchbooks.

Steiner, G., 1995. *Heideggeris*. Vert. L. Jonušys. Vilnius: Aidai.

HEIDEGGERIAN CONSTRUAL OF *OYΣIA* AS RESPONSE TO BERGSONIAN CRITIQUE OF CLASSICAL THOUGHT

Nerijus Stasiulis

S u m m a r y

The paper compares the Heideggerian and Bergsonian conceptions of isness, or time. The distinction between these affined non-mechanistic conceptions of time is assumed to be intrinsically linked to the different reflections on the relationship between matter and spirit as well as between the many and the one, and also to presuppose a different relationship to the Greek concept of essence. It seeks to demonstrate that, from the perspective of Heidegger's thinking of Being, the Bergsonian

vitalistic approach to isness reveals itself as a form of the forgetfulness of Being. Displaying the differences between Heidegger's and Bergson's conceptions of time allows to establish presumptions for explicating the Heideggerian construal of Aristotle's conception of οὐσία, which can as well be called a response to Bergson's critique of classical philosophy.

Keywords: Bergson, essence, Heidegger, the One, time

Įteikta 2012 11 27