
GERIAUSIŲ FILOSOFIJOS
RAŠTO DARBŲ
ALMANACHAS

–2012–

Vilniaus universitetas
Filosofijos fakultetas

GERIAUSIŲ FILOSOFIJOS
RAŠTO DARBŲ
ALMANACHAS

–2012–



Vilniaus universiteto leidykla

Vilnius, 2013



ISBN 978-609-459-161-7

© Vilniaus universitetas, 2013



TURINYS

PRATARMĖ ...7

Laurynas Adomaitis

KLASIKINĖS PROPOZICIJŲ KONCEPCIJOS
IR PROPOZICINIO VIENTISUMO PROBLEMA ...9

Ruslanas Baranovas

REGA IR MĄSTYMAS:
POSTMETAFIZINĖ FILOSOFIJA ...36

Benediktas Gelūnas

VAIZDUOTĖS IR LAISVĖS SANTYKIS
J.-P. SARTRE'Ų FILOSOFIJOJE ...56

Daina Habdankaitė

SVAJONĖS ĮKALBINIMO PROBLEMA
GASTONO BACHELARD'Ų FILOSOFIJOJE ...70

Aušra Raulušonytė

NEUROMOKSLINIŲ TYRIMŲ VAIDMUO
MORALĖS TEORIJOJE ...100



PRATARMĖ

Nesitikėdamas netikėta neatras.

Hėrakleitas

*L*ietuvoje nėra įprasta studentų darbus vertinti rimtai. Mūsuose plačiai paplitęs požiūris, kad studentas (ypač bakalaurantas) tėra tik truputėlį ūgtelėjęs moksleivis, iš esmės niekuo nuo pastarojo nesiskiriantis, nebent savo naująja etikete „studentas“. Žinoma, tokiam požiūriui esama pagrindo. Studentai iš tiesų yra dar tik „pakeliui“ – pakeliui į... pasirinkite savo žodį: išmintį, supratimą, tiesą, techninių įgūdžių įvaldymą, kūrybinę kulminaciją, *phronesis*... Tačiau buvimas-pakeliui nėra išimtinai studentiško gyvenimo faktas. Mes visi esame pakeliui. Žmogui nebūdinga sustoti ir sakyti sau: „jau visiškai viską perpratau, išsiaiškinau, sužinojau“. Nereikia Pascalio, kad suvoktum šį žmogui pamatinį svyravimą kažkur tarp visiško nemokšiško ir absoliutaus žinojimo. Jeigu buvimas-pakeliui yra esmiškas žmogui, o ne vien studentui, ne visai aišku, kodėl pastarojo ieškojimai nesulaukia didesnio dėmesio. Galbūt tikimasi išsyk tobulo rezultato? Gal patys studentai trokšta pirmuoju bandymu pateikti galutinius atsakymus? Taip keistu būdu kaimynystėje sugyvena jaunatviškas maksimalizmas ir nuolankus neryžtingumas – tvirtindami, kad dar daug reikia perskaityti ir permąstyti, studentai atsisako viešinti savuosius ieškojimus.

Vis dėlto mums atrodo, kad tai nėra pati vaisingiausia universitetinio sambūvio forma. Tikri ieškojimai ir tikri atradimai įmanomi dalijantis savo mintimis su kolegomis ir bendraminčiais, neslepiant ir nekonservuojant minčių bei tikslų. Iš Platono Akademijos per Viduramžių universitetus mus pasiekia mintis, kad tik aktyvus dialogas (dialektikos) vyksme galimà reali slinktis išminties link. Daugelis FSMD narių yra prisipažinę, kad būtent pokalbių ir gyvybingų seminarų metų jų



galvose gimusios visiškai nelauktos, šviežios ir unikalias idėjos. Kita vertus, filosofija, suprasta kaip tam tikras žmogiškojo buvimo būdas, yra ir giliai individuali veikla. Tiesą sakant, iš visų būvių būtent filosofiniam labiausiai reikalingas atotrūkis nuo kasdienio – tiek intelektualio, tiek fizinio – šurmulio. Iš keturių filosofui savybingų veikmių – mąstymo, skaitymo, rašymo ir bendravimo – pirmosios trys yra individualios. Atrodytų, pats filosofavimo pobūdis verčia užsidaryti ir atsitverti. Tačiau praktika byloja ką kita: gyvas dialogas veiksmingiausiai išjudina ir gimdo tai, kas netikėta.

Vadovaudamasi šia nuostata, FSMD stengiasi puoselėti visus keturis filosofavimo komponentus, ypač bendravimą ir rašymą. 2012 metų pavasarį surengta pirmoji *Filosofijos trupinių* konferencija subūrė ryškesnius VU filosofijos bakalauro studentus pasidalinti savo kursinių ir/ar bakalaurinių darbų projektais. Šio sumanymo tikslas – skatinti dialogą tarp skirtingo lygio ir amžiaus filosofuojančiųjų, nenustumiant į šalį jaunesniųjų. Idėja gimė suvokus, jog vyresniųjų, taip pat ir bendraamžių konstruktyvi kritika intelektualinės brandos pradžioje yra labai svarbi, galbūt lemtinga pradedantiesiems.

Geriausių darbų almanachas, kurį laikote rankose, apjungia minėtus elementus į vieną visumą. Šis almanachas – tai natūrali pavasariškų *Filosofijos trupinių* atbaiga, apmąstymų, skaitymo, rašymo ir mintinių susitikimų išdava. Kaip ir įprasta tokiais atvejais, sudėtingiausia buvo atrinkti geriausius darbus. Atranką sudarė du etapai. Pirmia, visų pavasarį rašytų darbų vadovų prašyta atrinkti jų manymu tinkamus almanachui darbus. Antrajame etape dalyvavo jau tik FSMD nariai. Renkant ir ginčijantis vadovautasi šiais kriterijais: aiškumas, naujumas, savarankiškumas, tinkama apimtis, naudojama literatūra ir jos pagrįstumas, adekvati problemos ir tezės formuluotė, akademiškas rašymo stilius ir tvarkingumas. Už finansinę bei moralinę paramą rengiant almanachą esame nuoširdžiai dėkingi VU Filosofijos fakulteto dekanui doc. Kęstučiui Dubnikui, taip pat kursinių darbų vadovams, maloniai sutikusiems parašyti atsiliepimus išrinktiems darbams. Tikimės, jog leidinys bus įdomus ne tik publikuojamų darbų autoriams ir jų artimiesiems bei draugams, bet ir visiems filosofiją mylintiems žmonėms. Galbūt dabartinius bakalaurentus ši iniciatyva paakins atskleisti savo unikalias mintis, o šiemetinius laureatus – dar labiau tobulėti. Taip pat viliamės, kad almanachas skaitytojų bus suvoktas tik kaip dar vienas, nedidelis, bet visgi netikėtas žingsnis – žingsnis *pakeliui*.

Simas Čelutka,
VU FSMD tarybos narys



Laurynas Adomaitis

KLASIKINĖS PROPOZICIJŲ KONCEPCIJOS IR PROPOZICINIO VIENTISUMO PROBLEMA

Šiame darbe aptariama propozicinio vientisumo problema ir keli jos sprendimai. Problema keliami tokiais pavidalais: kuo sakinytis skiriasi nuo žodžių sąrašo? Sprendimai yra skirstomi į sintaksinius, intensionalius ir ekstensionalius. Pastariesiems dviems darbe atstovauja, atitinkamai, Gottlobas Frege ir Bertrand'as Russellas. Jų pasiūlyti propozicinio vientisumo sprendimai analizuojami dalimis ir kritiškai vertinami, ieškant svarbiausių probleminių taškų – klausiami, ar toks sprendimas yra teisingas. Šiuo darbu siekiama išanalizuoti propozicinio vientisumo problemos sprendimus klasikinėse propozicijų koncepcijose ir įvertinti galimybes susidoroti su šia problema, remiantis klasikinių propozicijų koncepcijų pagrindinėmis prielaidomis.

Šį darbą įkvėpė pastaraisiais metais smarkiai išaugęs dėmesys propozicinio vientisumo problemai – ypač Richardo Gaskino, Scotta Soameso ir Jeffrey Kingo darbai, o taip pat Johno Searle'o ir Marthos Gibson pasiūlyti sprendimai. Tokia istorinė problemos analize siekiama tiek geresnio pačios problemos, kaip ją kėlė klasikinių propozicijų koncepcijų kūrėjai, supratimo, tiek skirtingų problemos sprendimo galimybių įvertinimo.

PROPOZICINIO VIENTISUMO PROBLEMOS PRISTATYMAS

Propozicinio vientisumo problema formuluojama šitaip: kuo sakinytis skiriasi nuo žodžių sąrašo? Pavyzdžiui, lygindami lietuvių kalbos sakinį „Laura myli Anta-



na“ ir trijų lietuvių kalbos žodžių sąrašą „Laura, mylėti, Antanas“ pastebime, kad jie abu susideda iš tų pačių komponentų, kurie sudėlioti tokia pat tvarka, tačiau sakiny s turi tam tikrą vientisumą, kurio sąrašas neturi. Manome, kad sakiny s apie Laurą, Antaną ir meilę gali būti teisingas arba klaidingas, tačiau tokio sąrašo mes nevadiname nei teisingu, nei klaidingu. Taigi klausiamo – kokios sakinio ypatybės leidžia jam įgyti tokį vientisumą, kurio žodžių sąrašas neturi?

Įvairių filosofų atsakymus į šį klausimą galima suskirstyti į tris grupes. Pirmą grupę sudaro sintaksiniai atsakymai, kurie teigia, kad sakinio sintaksinė struktūra suteikia jam vientisumą. Antros ir trečios atsakymų grupių atstovai teigia, kad skirtumas tarp sakinio ir žodžių sąrašo yra ne sintaksinis, o semantinis (konceptualinis). Kitaip tariant, sakiny s turi kitokį semantinį turinį nei žodžių sąrašas, nors šio skirtumo „plika akimi“ galime ir nepamatyti. Antros grupės sprendimus vadinsime intensionaliais, nes jie teigia, kad semantinis turinys yra prasmės arba intensijos, kurių dėka sakiny s nurodo į objektus pasaulyje. Trečios grupės sprendimus vadinsime ekstensionaliais, nes jie teigia, kad semantinis turinys ir yra patys objektai pasaulyje arba faktai.

SINTAKSINIAI SPRENDIMAI

Patys pirmieji propozicinio vientisumo problemos sprendimai buvo sintaksiniai. Pavyzdžiui, Platono nuomone, susipinantys (*sumplekon*) daiktavardis ir veiksmažodis geba kažką pasakyti (*legein*), o ne tik išvardinti (*onomazein*) (Plato 1996: 262d). Tai rodo, kad propozicinio vientisumo problema buvo atpažinta jau Antikos laikais, tačiau labiau išplėtotų jos sprendimų nerandame. Atrodo, kad nuodugnesnių sintaksinių sprendimų reikėtų ieškoti ten, kur pati sintaksės samprata yra platesnė, kur jau turime lingvistikos mokslą. Pavyzdžiui, Lordas Monboddas, istorinės lyginamosios lingvistikos kūrėjas, pripažino propozicinio vientisumo problemą ir skyrė jai dėmesio savo veikale „Apie kalbų kilmę ir vystymąsi“ („Of the Origins and Progress of Speeches“ (1774)).

Šio veikalo antrajame tome aptariami skirtumai tarp dviejų tipų kalbų – barbariškų (*barbarous languages*) ir meniškų (*languages of art*). Kalbų meniškumas glūdi keturiuose skiriamuosiuose bruožuose: galimybėje aiškiai išreikšti mintis, lanksčiame žodyne, atskirų žodžių jungimo žymėjime (Monboddas 1774: 6) ir ga-



liausiai, maloniame kalbos skambesyje. Apibendrinant visus šiuos elementus, kaip teigia Monboddo, galima išskirti vieną meniškų kalbų ypatybę – gebėjimą įvardinti savaime susijusius dalykus žodžiais, kurie taip pat yra susiję vienas su kitu (ten pat, p. 9). Monboddo pabrėžia šios kalbos ypatybės svarbą: „Juk aišku, kad žodžių, nors aiškiausiai nurodančių j objektus, išvardijimo prasmei perteikti neužtektų, jei jie nebūtų tam tikru būdu sujungti. Nes, nors tiesiog išvardiję žodžius, žinotume, kad kalbantysis turi tų žodžių idėjas, bet nesujungę šių žodžių neturėtume kalbos, nes negalėtume išreikšti nei teigimo, nei neigimo, nei prašymo ar nurodymo, ar bet kokios kitos proto operacijos“ (ten pat, p. 16).

Tai reiškia, kad nebūtų kalbos, jeigu žodžiai nesusijungtų sakiniuose. Monboddo aptaria ir kitas kalbos funkcijas bei gramatinius įrankius (*artifices*) šioms funkcijoms išpildyti. Vienas iš jų yra žodžių kompozicija, kai sudarome sudurtinius žodžius. Kitas yra fleksija (*inflection*), kai žodį kaitome linksniais, giminėmis ir kt. Visa tai padeda išvengti begalinio žodyno didėjimo. Tai reiškia, kad tam tikros kaitomos žodžių formos leidžia mums kurti naujus žodžius ir jais nurodyti į skirtingus objektus, pateikiant kitokį jų aprašymą. Panašu, kad kalbai to negana, nes sudėjus kelis žodžius kartu, nors jie ir nurodo į reikiamus objektus, mintis lieka neišsakyta. Kitaip tariant, net turėdami tris „meniškos“ kalbos žodžius – „Laura“, „meilė“, „Antanas“, negalime vien jų išvardijimu pasakyti, kad Laura myli Antaną.

Lordo Monboddo pasiūlytas šios problemos sprendimas buvo panašus į Platono – santykius reiškiantys žodžiai (*relations*) sujungia likusius sakinio elementus į vieną visumą. Išties, toks sprendimas gali pasirodyti patrauklus, nes panašu, kad santykius reiškiantys žodžiai sakinyje turi kitokią funkciją, nei, sakykime, daiktavardžiai. Platono pasiūlymas, kad kalboje esama skirtingų sakinio dalių, kurios susipindamos įgauna vientisumą, nėra labai išsamus – visai neaišku, kaip ir kodėl šios dalys ima pintis. Tuo tarpu Lordo Monboddo pasiūlyme glūdi įžvalga, kad santykiai išties kokybiškai skiriasi nuo žodžių, kurie tiesiog nurodo j objektus. Galima sakyti, kad santykiai sakinyje turi būtent sujungimo funkciją, kai tuo tarpu kiti žodžiai turi nurodymo funkciją. Sakinyje „Laura myli Antaną“ žodžiai „Laura“ ir „Antanas“ yra nurodantys, atlieka nurodymo funkciją, kai tuo tarpu žodis „myli“ atlieka pastarųjų dviejų žodžių sujungimo funkciją.

Vienas iš prieštaravimų tokiam sprendimui galėtų būti klausimas – kodėl santykiai, įtraukti į sąrašą, nustoja atlikti savo funkciją? Juk sąrašuose galime turėti ir



santykius išreiškiančių žodžių. Greičiausiai, Lordui Monboddio tektų atsakyti: taip, turime ir santykius išreiškiančių žodžių sąrašuose, bet jų funkciją sustabdo kitos neišpildytos sintaksinės sąlygos. Pavyzdžiui, sąrašė naudojame kablelius žodžiams atskirti, nesuderiname linksnių, asmenų ir t.t. Tačiau, atrodo, kad net ir išpildę visas sintaksines sąlygas, galime turėti tik žodžių sąrašą, o ne prasmingą sakinį, pasakantį kažką teisingo arba klaidingo. Pasvarstykite pavyzdį: rūsyje atrandu krūvą senų mašinraščių, surištų segtuve pavadinimu „Laiškai“. Skaitydamas pirmąjį lapą, atrandu tokius žodžius: „Laura Laurinaitė myli Antaną Antonovą“, apačioje yra data – 1995 metai. Nusprendžiu, kad šis sakinys klaidingas, nes pažįstu šiuos žmones ir žinau, kad tais metais jie dar nebuvo pažįstami. Paklausęs mamos, kodėl ten yra tokie žodžiai, sužinau, kad visa mašinraščių krūva buvo sugeneruota eksperimentinės kompiuterinės programos pavadinimu „Laiškai“, kuri atsitiktiniu būdu dėliojo įvairius simbolius ir gautus rezultatus nuolat spausdino. Išties, grįžęs į rūsį pamatau, kad likusieji mašinraščių lapai tėra nesuprantama simbolių krūva. Tokiu atveju turėsiu atsakyti pretenzijos laikyti pirmojo lapo sakinį klaidingu, nors jis ir išpildo visus sintaksinius reikalavimus – juk atsitiktinė simbolių krūva neturi nieko bendro su Antanu, Laura ar meile ir neišreiškia jokio tvirtinimo, neigimo ar kitos „proto operacijos“. Žinoma, aš vis dar galiu interpretuoti atrastą simbolių kratinį kaip prasmingą sakinį, t.y., suteikti jam tą prasmę, kurią jis būtų turėjęs, jei kažkas būtų prasmingai jį pasakęs. Tačiau tokiu atveju natūralu būtų galvoti, kad būtent mano sukuriama prasmė arba simbolių eilės interpretacija ir suteikia jai vientisumą, o ne keturi atsitiktinai kompiuterio atspausdinti simboliai „m“, „y“, „l“ ir „i“.

Taip pat, tokia santykius reiškiančių žodžių funkcija atrodo tik atsitiktinė ir negali paaiškinti sakinio vientisumo būtinybės. Galime įsivaizduoti kalbą, kurioje nebus santykių, bet sakiniai vis tiek turės vientisumą. Tokioje kalboje „Laura meilė Antanas“ bus prasmingas sakiny, nors neturės nė vieno santykio.

Apibendrinimas

Randame skirtingų sintaksinių sprendimų. Vieni jų tiesiog teigia, kad skirtingos kalbos dalys susijungdamos užtikrina sakinių vientisumą. Tai nepaaiškina, kaip ir kodėl būtent tokios dalys geba susijungti. Labiau išvystyti sintaksiniai sprendimai teigia, kad sakinyje esantys žodžiai atlieka tam tikras funkcijas bei santykius iš-



reiškiančių žodžių funkcija yra sujungti likusius žodžius, o jų funkcija – nurodyti į vieną visumą. Toks sprendimas nepakankamas, nes galime įsivaizduoti prasmingų sakinių, kurie neturės santykių išreiškiančių žodžių ir galime įsivaizduoti žodžių kratinius, kurie turės tokią pat sintaksinę struktūrą kaip sakiniai, tačiau neišreikš sakiniams būdingo semantinio turinio.

GOTTLOBO FREGES INTENSIONALUS SPRENDIMAS

Filosofas ir matematikas Gottlobas Frege pagrindiniu savo tyrimų uždaviniu laikė skaičiaus sąvokos apibrėžimą ir visos aritmetikos pagrindimą logikos taisyklėmis – toks buvo logicizmo projektas. Šio projekto įgyvendinimui Fregei reikėjo dviejų dalykų, kurie ir išliko didžiausiais jo pasiekimais logikoje ir filosofijoje, t.y. simbolinės predikatų logikos ir savitos kalbos filosofijos sukūrimo. Šio darbo kontekste svarbiausios yra jo kalbos filosofijos dalys, leidžiančios pateikti intensionalų propozicinio vientisumo problemos sprendimą. Svarbiausios tokios dalys yra dvi: sakinio prasmės ir reikšmės atskyrimas ir koncepto bei objekto atskyrimas. Šios dvi prielaidos leis pateikti fregiška intensionalų problemos sprendimą: Sakinių prasmės yra Mintys, susidedančios iš kokybiškai skirtingų elementų, konceptų (funkcijų) ir objektų (argumentų), kurie susijungdami užtikrina Minties vientisumą, ir šios Mintys nustato sakinių reikšmes, t.y. Tiesą arba Klaidą.

Prasmės (*Sinn*) ir reikšmės (*Bedeutung*) atskyrimas

Freges manymu, galima atskirti dvejopus semantinius santykius. Vieni iš jų yra santykiai tarp lingvistinės išraiškos ir prasmės (vok. *Sinn*), kurią ta išraiška turi. Antrieji – santykiai tarp lingvistinės išraiškos ir jos reikšmės (vok. *Bedeutung*), kuri yra nustatoma jos prasmės. Taigi, pavyzdžiui, tikrinis vardas „Laurynas“ turi tam tikrą prasmę, kuri leidžia nustatyti šio vardo reikšmę, t.y. nustatyti, kuris iš objektų pasaulyje yra Laurynas. Tokių dvejopų santykių reikia dėl keleto priežasčių.

Pirma, tai leidžia prasmingai analizuoti tapatybės teiginius. Jeigu neigtume, kad lingvistinės išraiškos turi prasmę, ir sakytume, kad jos turi tik reikšmę, tuomet būtų neįmanoma pasakyti, kuo skiriasi tapatybės teiginiai, turintys formą „ $a=b$ “,



nuo teiginių, turinčių formą „a=a“, kai pirmieji yra teisingi, nors ir intuityvu galvoti, jog jie yra informatyvūs, o antrieji nieko informatyvaus nepasako. Pavyzdžiui, babiloniečių astronomijos atradimu yra laikomas tapatybės teiginys „Aušrinė yra Vakarė“. Jeigu manytume, kad tikrinių vardų semantinis turinys yra tik jų reikšmės, tuomet propozicija, kurią išreiškia šis sakinytis turėtų formą „a=a“, o teiginių su tokiu turiniu astronomijos atradimais mes nelinkę laikyti. Kitu atveju, jeigu pripažintume, kad lingvistinės išraiškos turi ne tik reikšmę, bet ir prasmę, galėtume sakyti, kad atradimo informatyvumas glūdi prasių sutapatinyje. Tai reiškia, kad babiloniečių atradimas, jog Aušrinė yra Vakarė teigs, kad šios skirtingas prasmes turinčios išraiškos nurodo į tą patį objektą (turi tą pačią reikšmę) ir turės formą „a=b“. Kitaip sakant, Babiloniečiai atrado, kad žvaigždė, kuri pasirodo labai anksti ryte prieš saulės patekėjimą („Aušrinė“ prasmė) arba vakare, praėjus valandai po saulėlydžio („Vakarė“ prasmė), yra viena ir ta pati žvaigždė. Aušrinė ir Vakarė yra du *nomen proprium*, turintys tą pačią reikšmę, tačiau skirtingas prasmes – nurodantys į tą patį objektą, tačiau pateiktą skirtingais būdais (angl. *modes of presentation*), lyg apšviestais iš skirtingų pusių („[prasmė] reikalinga, kad apšviestų tik vieną reikšmės pusę“ (Frege 1960b: 58)). Kaip jau minėjome, prasmė apibrėžia reikšmę (angl. *fix the reference*), tačiau yra skirtingų būdų reikšmei nustatyti. Šiuos būdus ir vadiname prasmėmis.

Antra, dvejopi semantiniai santykiai yra Freges postuluojamą ontologinės hierarchijos išdava.

Iki šiol kalbėjome apie atskirų lingvistinių išraiškų prasmes ir jų tapatybę, bet išbaigti sakiniai taip pat turi savitas prasmes. Tai, ką išreiškia tiesioginės nuosakos sakiniai ir, tam tikra prasme, klausimai (imperatyvai ir kiti sakiniai turi prasmę, bet neišreiškia Minties (Frege 1956: 293)) ir kam keliame tiesos klausimą (ten pat, p. 292) yra Mintys (*Gedanke*). Mintis nėra visas sakinių turinys – turinį sudaro ir asertorinis efektas, tonas, tačiau tai nėra minties dalys. Mintį galime suprasti nespresdami, ar ji teisinga, ar klaidinga.

Mintys turi ypatingą ontologinį statusą – jos nėra idėjos ir nėra fiziniai objektai. Jos yra nematerialios, nors komunikuojamos tik per materialias išraiškas. Idėja skiriasi nuo išorinio pasaulio daiktų keturiais atžvilgiais: pirma, idėjų negalime pajusti pojūčiais, antra, idėjos priklauso tas idėjas turinčio žmogaus sąmonei (jos yra ir ontologiškai, ir epistemologiškai subjektyvios), trečia, idėjoms reikia jų



turėtojo, ketvirta, nė viena idėja neturi dviejų turėtojų – niekas neturi identiškų idėjų (ten pat, p. 299–300). Tuo tarpu Mintis negali būti idėja, nes skirtingi žmonės gali atpažinti tą pačią Mintį – Pitagoro teorema, sakykime, visiems prieinama vienodai. Mintis negali būti ir įprastas pasaulio objektas, nes ji būna teisinga arba klaidinga, turi Tiesą arba Klaidą kaip savo reikšmes. Todėl Frege sako, jog „turime pripažinti, kad yra ir trečioji karalystė“ (ten pat, p 302). Šioje, trečiojoje, prasmų karalystėje randame nematerialias, objektyvias ir visiems vienodai prieinamas Mintis. Šios Mintys turi semantinį turinį (ir teisingumo sąlygas), nesvarbu, ar apie jas kas nors galvoja (angl. *grasp*), ar ne („Teisinga Mintis buvo teisinga dar prieš kažkam pagalvojant apie tai. [...] Sprendimas Minties atžvilgiu niekaip jos nepakeičia“ (Frege 1979: 251)).

Taigi turime trejų pasaulio padalijimą į ontologinius tipus – idėjų, Minčių ir fizinių karalystes. Prasmės apgyvendintos Minčių karalystėje, o reikšmės apgyvendintos fizinėje karalystėje. Savaiame suprantama, kad santykiai su šiomis karalystėmis susiklosto skirtingi. Tiesa, idėjų karalystė Fregei mažai rūpėjo, nes mokslinė kalba neturėtų per daug rūpintis mūsų fantazijų vaisias, subjektyviais potyriais ir pan.

Kadangi Frege siekė mokslinės kalbos analizės, jam atrodė, kad mokslinei kalbai yra neišvengiamas prasmės lygmuo ir dėl pačios mokslinio apibrėžimo koncepcijos. Tai trečia paskata atskirti dvejopus semantinius santykius. Mokslinėje kalboje apibrėžimai dažnai turi formą „A yra tas pats, kas B“. Du alternatyvūs keliai, regis, negali susidoroti su šia problema – psichologistiniu požiūriu, t.y. jeigu A ir B būtų idėjos, negalėtume kalbėti apie jų tapatybę, nes suvokdami šį teiginį presuponuotume jų skirtingumą („Psichologizmo logikai nesupranta, ne tik kas yra apibrėžimas, bet ir kas yra tapatybė“ (Frege 1984: 200)). Ekstensionalistiniu požiūriu, t.y. jeigu žodžiai tiesiogiai nurodo į objektus ir santykius, tokie tapatybės teiginiai (kaip jau esame aptarę) tampa trivialūs, nes pasakoma ne daugiau, negu teiginyje „A yra tas pats, kas A“. Taigi be prasmės lygmens apskritai negalime turėti prasmingų mokslinių apibrėžimų. Be to, moksliniais tikslais kartais tenka kalbėti apie tuščius, t.y. ekstensijos neturinčius konceptus („[...] įvairios išraiškos gali būti mokslškai naudingos, nors jos ir tuščios“ (Frege 1997: 149)). Apie ką tada kalbėtume, jeigu ne apie jų prasmę?

Pakankamai supratus prasmės ir reikšmės lygmenų atskyrimą galime pridėti, kad dažniausiai būtent šią skirtį turėsime omenyje, kai kalbėsime apie sąvokų



arba propozicijų intensionumą ir ekstensionumą. Intensija yra būdas nusakyti, kurie objektai papuola į ekstensiją, t.y. objektų klasę. Pavyzdžiui, koncepto „katė“ ekstensija yra visų kačių klasė, o intensija – būdas nustatyti, kurie iš objektų yra katės. Panašiai yra su prasme – prasmė juk yra būdas nustatyti reikšmei. Reikšmė arba ekstensija gali būti klasė, kurioje yra keli objektai, vienas objektas arba jokių objektų. Mintis Fregei kaip sakinio prasmė yra būdas nustatyti, ar sakinio reikšmė yra Tiesa, ar Klaida.

Objekto (*Gegenstand*) ir koncepto (*Begriff*) atskyrimas

Iki šiol kalbėjome apie Freges propozicijos (Minties) koncepciją, bet dar nieko nepasakėme apie jos vientisumą. Pirma, reikėtų paminėti, kad Frege vienu iš pagrindinių savo filosofijos principų laiko esant konteksto principą. Šis principas skamba taip: „niekada neklausti žodžio prasmės ne propozicijos kontekste“ (Frege 1960a: xxii). Tai reiškia, kad laikantis šio principo, propozicijos vientisumo problemą net iškelti tampa sunkiau. Mes negalime sakyti, kad turime kažkokį žodžių sąrašą, kurio dalys turi prasmes ir mums neaišku, kaip šios prasmės susijungia į vieną visumą, nes yra uždrausta kalbėti apie paskirų žodžių prasmes. Galime kalbėti tik apie vientisas Mintis ir jų vientisumo kontekste esančias jų dalis. Ieškodami tokių dalių, atrandame, kad trečioji karalystė pasidalija į dar dvi „provincijas“ – objektus ir konceptus. Šis dualizmas sudaro dar vieną fundamentalią Freges kalbos filosofijos maksimą – „niekada nenustoti aiškiai skirti koncepto ir objekto“ (ten pat, p. xxii). Taigi kaip mes atrandame, kad yra tokių skirtingų dalykų trečiojoje karalystėje?

Pirma, reikia paminėti būdą, kuriuo apskritai kažką žinome apie Mintis ir kuriuo gebame Mintimis dalintis. Tai, žinoma, yra kalba. Tik kalbai padedant Mintys yra mums prieinamos, tik su „sakinio apdaru“ aptiktą Mintį mes gebame suprasti. Paties Freges žodžiais tariant, „Nemateriali Mintis apsirėdo materialiu sakinio rūbu ir tokiu būdu tampa mums suprantama“ (Frege 1956: 292). Tačiau čia galima suabejoti – prieš tai Frege atskyrė tris karalystes, tad kaip gali būti, kad nemateriali Mintis iš vienos karalystės apsirėngia materialiu sakinio rūbu iš kitos karalystės? Ką reiškia tokia metafora? Ji reiškia tai, kad sakinio struktūra atspindi Minties struktūrą, ir analizuodami sakinius, galime daug ką sužinoti apie Mintis. Pats Frege



tai aprašo straipsnyje „Sudėtinės Mintys“ („Compound Thoughts“): „Nuostabu, ką sugeba kalbos. Vos keletu ženklių jos gali šitaip išreikšti nesuskaičiuojamą Minčių daugybę, kad net jei Mintis yra pirmą kartą suprasta žemės gyventojų, žodžių struktūra įgalins jį pasidalinti ja su kažkuo, kas jos dar nėra girdėjęs. To negalėtume padaryti, jei sakinio dalys neatspindėtų Minties dalių ir sakinio struktūra neatspindėtų Minties struktūros.“ (Frege 1984: 390).

Pagrindus Minties analizės galimybę, galima pereiti prie pačios analizės taisyklių. Tokios taisyklės yra dvi. Sakinys gali būti išanalizuotas į du skirtingus komponentus – *nomen proprium* (angl. *proper name*) ir *nomen appellativum* (angl. *concept-expression*). *Nomen proprium* nurodo į (angl. *corresponds to*) objektą, o *nomen appellativum* – į konceptą. Pavyzdžiui, sakinyje „Skaičius trys yra nelyginis“ galima atrasti šias dalis: *nomen proprium* „Skaičius trys“ ir *nomen appellativum* „yra nelyginis“. Taigi pirmoji sakinio dalis nurodo į objektą, skaičių trys, o antroji – į konceptą, „() yra nelyginis“. Objektas visuomet suprantamas kaip išbaigtas (angl. *saturated*), o konceptas – kaip neišbaigtas (angl. *unsaturated*) ir reikalaujantis papildymo. Lygiai kaip ir sakinio dalis „yra nelyginis“ atrodo neišbaigta, taip ir šios dalies referentas, konceptas, yra neišbaigtas. Anot Freges, vienas sakinio elementas būtinai turi būti neišbaigtas, kitaip dalys „nesilaiko kartu“ (Frege 1979: 177). Žinoma, du išbaigti objektai gali būti santykiyje vienas su kitu, bet tam reikia trečio elemento – dvigubai neišbaigto koncepto, kaip sakinyje „Laura myli Antaną“ arba „Aušrinė yra Vakarė“. Dvigubai neišbaigti konceptai yra vadinami santykiniais (angl. *relation*), o visi konceptai ir santykiai kartu dar vadinami funkcijomis (Frege 1984: 154). Taigi funkcija yra platesnė sąvoka negu konceptas, nes konceptas yra vieno argumento funkcija, o funkcijų būna ir daugiaviečių. Funkcijų neišbaigtumo, argumentų išbaigtumo ir jų fundamentalios sąjungos visiškai pakanka propozicijos (Minties) vientisumui – jai nebereikia jokio papildomo cemento. Paties Freges žodžiais tariant, „koncepto neišbaigtumas sudaro visas sąlygas, kad jį išbaigiantis objektas iškart su juo susijungtų be jokio papildomo cemento. Objektas ir konceptas fundamentaliai tinka vienas kitam, ir jų išbaigime glūdi fundamentali sąjunga“ (Frege 1979: 178).

Apibendrinami, galime sakyti – Mintis savaime yra pilna ir išsami, ją išreiškiantys sakiniai turi dalis, kurios žymi objektus ir konceptus, kurių predikatyvi sąjunga prasmės lygmenyje užtikrina vientisumą, tačiau vientisumas atsiranda



ne iš to, ką žodžiai arba žmonės *dar*, veikia mes jį tiesiog atrandame prasmės lygmenyje analizės būdu *ex post facto*.

Sprendimo panašumas į viduramžių semantines doktrinas

Kai Frege teigia, kad konceptai ir objektai susijungia be jokio „papildomo cemento“, jis turi omenyje *copulą*. Požiūris, kad sakinio elementus į vieną visumą sujungia trečias elementas – jungtukas – yra vadinamas *tertium adiacens copulos* interpretacija. Tokiai interpretacijai prieštaraujantis požiūris yra vadinamas *secundum adiacens*. Pastarasis požiūris primena Freges propozicijos koncepciją, nes ji teigia, kad *copula*, esanti sakinio lingvistinėje išraiškoje, neturi atitiktis sakinio turinyje, t.y. Mintyje, ir nėra būtina Minties vientisumui. *Copula* tėra koncepto dalis, išreiškianti asertorinį efektą, kuris minties supratimui visai nėra būtinas (Frege 1979: 177). Jis taip pat nurodė, kad toks požiūris nėra įprastas filosofinėje tradicijoje (ten pat, p. 177).

Išties, nuo pat Aristotelio vyraujanti pozicija buvo *tertium adiacens*, teigianti, kad *copula* sujungia du terminus į visumą, kai kažkas viena pasakoma apie kažką kita, ir tai yra teisinga arba klaidinga. Tokiu atveju propozicija yra sudaryta iš trijų kokybiškai skirtingų lingvistinių elementų, t.y. subjekto, predikato ir *copulos*.

(3A-1): [(Sub) copula (Pred)]

Šioje schemoje skliaustai žymi sujungiamus propozicijos elementus, o laužtiniai skliaustai yra *copulos* aprėptis.

Freges nuomone, sakiniai, išreiškiantys mintis, turi tik du kokybiškai skirtingus lingvistinius elementus – *nomen proprium*, nurodantį į objektą ir *nomen appellativum*, nurodantį į konceptą. Tuo tarpu *copula* tėra nereikšminga koncepto dalis. Svarstant, kodėl jam taip atrodė, galėtume išskirti du aspektus. Pirma, *copula* negali būti objektu, nes ji nėra pati išbaigta. Tačiau atrodo, kad ji negali būti ir konceptu, nes ji nėra turininga – pati *copula* nepasako nieko apie tai, kokie objektai patenka į (angl. *fall under*) koncepto ekstensiją. Tuomet tampa aišku, kad jeigu Mintis susideda tik iš objektų ir konceptų, tuomet *copulai* kaip savarankiškam elementui Mintyje nelieka vietos. Žinoma, galėtume abejoti, ar tikrai Mintis susideda vien tik



iš konceptų ir objektų. Kaip galime žinoti, kad ten nėra kitų elementų, pavyzdžiui *copuly*, artiklių ir pan.? Atsakant į tokią abejonę, pirma reiktų prisiminti vienintelj būdą, kuriuo mes galime kažką pažinti apie Minties struktūrą – tai yra sakinio analizė. Tik jos padedami mes atrandame, kad Mintyje yra tam tikrų dalių. Pati analizė remiasi dviem principais: *nomen proprium* nurodo į objektus, o *nomen appellativum* – į konceptus. Vadovaudamiesi tokia analize, visuomet atrasime tik *secundum adiacens* paprasto deklaratyvaus teiginio struktūrą.

Taigi konceptas gaunamas iš išbaigtos minties analizės būdu pašalinus objektą, tačiau išbaigta mintis gali būti analizuojama skirtingais būdais. Pavyzdžiui, sakinys „Netiesa, kad netiesa, kad A“ gali būti analizuojamas dvejopai (Frege 1984: 387 - 388):

(2A-1) [Netiesa, kad (netiesa, kad A)], tuomet (netiesa, kad A) nurodo į objektą, o [Netiesa, kad ()] – į konceptą
arba

(2A-2) [Netiesa, kad netiesa, kad (A)], tuomet (A) yra objektas, o [Netiesa, kad netiesa, kad ()] – konceptas.

Taip pat ir analizuojant mintį su predikatyvia *copula*:

(2A-3) [(Žmogus) yra žinduolis], tuomet (Žmogus) yra objektas, o [()] yra žinduolis – konceptas.

Tačiau kodėl negalėtume analizuoti minties taip, kad pati *copula* būtų konceptas? Freges nuomone, *copula* yra tik lingvistinis predikacijos ženklas (ten pat, p. 90) ir pilnoje mintyje neturi jokio atitikmens. Galima išimtis būtų, kai žodis „yra“ vartojamas išreikšti tapatybei, sakykime:

(2A-4) [(Aušrinė) yra (Vakarė)].

Tačiau tokiu atveju žodis „yra“ yra ne *copula*, o santykį išreiškiantis žodis, primenantis aritmetikoje naudojamą žodį „lygu“ (ten pat, p. 91). Gali pasirodyti, kad toks santykis vartojamas kaip *tertium adiacens* – kaip trečiasis sujungiantis, tačiau tai nėra tas pats, ką skyriaus pradžioje vadinome *tertium adiacens copulos* interpretacija. Sekant pastarąją interpretaciją, teiginys (2A-4) turėtų susidėti iš keturių elementų, iš kurių du sutaptų žodyje „yra“ – kaip *copula* ir santykis vienu



metu. Panašiai kaip Abaelard'as, kuris pasisakė už *tertium adiacens copulos* interpretaciją, analizavo teiginį

(3A-2) [(*Socrates*) (*est*)],

teigdamas, kad žodis „*est*“ jame yra ir *copula*, ir predikatas vienu metu. (Abealardus 1956: xl – 6.51)

Apibendrinami Freges *copulos* interpretaciją, galėtume suformuluoti tokius pagrindinius teiginius:

- (1) *Copula* neturi reikšmingo atitikmens propozicijoje;
- (2) *Copula* yra įtraukiama į predikatyvią sakinio dalį;
- (3) *Copula* neatlieka jokio vaidmens sujungiant likusias sakinio dalis į vientisą visumą;
- (4) Tarp *copulą* atitinkančių žodžių ir kitų kalbos dalių kartais yra ekvivokacija.

Žinoma, net ir viduramžiais ne visi laikėsi *tertium adiacens* interpretacijos. Kai kurie autoriai, kaip ir Frege, laikė *copulą* esant *secundum adiacens* dalimi teiginyje. Richardo Gaskino teigimu, tokios viduramžių semantikos doktrinos anticipuoja Freges propozicinio vientisumo problemos sprendimo būdą (Gaskin 2008: 137). Gaskinas įvardija autorius, kurie laikėsi šio požiūrio: Antonius Coronel, Dominicus Soto ir Abaelard'as, nors pastarasis tai darė nenuosekliai. Gabrielis Nuchelmansas, kitas viduramžių tyrinėtojas, taip pat įvardija ir Martyną Smigleckį, kaip vieną iš *secundum adiacens* proponentų (Nuchelmans 1983: 89). Šių viduramžių mąstytojų pažiūras galima rekonstruoti, turint omenyje suformuluotus pagrindinius teiginius apie Freges pažiūras, ir tokiu būdu įvertinti panašumus bei skirtumus.

Visų pirma, tokios bipartinės teiginių analizės atstovai viduramžiais teigė, kad žodis „yra“ turi tik vieną reikšmę*, t.y. egzistencijos išreiškimą kaip teiginyje „*Socrates est*“. Kai šis žodis vartojamas *copulos* prasme, jis pats nėra reikšmingas (angl. *meaningful*), o tik atstoja būdvardinio veiksmažodžio dalį. Pavyzdžiui, teiginyje „*Socrates est albus*“ tėra du reikšmingi elementai – subjektas „*Socrates*“ ir būdvardinis veiksmažodis „*est albus*“. Iš to matyti, kad viduramžių *secundum adiacens* koncepcija pripažįsta (1), (2) ir (4) teiginius apie Freges koncepciją. Taip

* Čia žodį „reikšmė“ vartojau bendresne prasme, t.y. kaip angl. *meaning*, o ne kaip Freges *Bedeutung* (angl. *reference*).



pat būdvardinis veiksmažodis buvo suprantamas kaip *veiksmas* (ten pat, p, 89), nuolat ieškantis jam tinkančių subjektų. Atrodo, kad tai tik metaforiškas būdas pasakyti, kad predikatyvi teiginio dalis apibrėžia ekstensiją, t.y. objektų klasę, kuriems ši dalis galėtų būti teisingai predikuojama, o tai labai panašu į Freges koncepto apibrėžimą. Kai būdvardinis veiksmažodis „randa“ tinkamą subjektą, šių dviejų sąvokų sąjunga sudaro išraišką, kuri nurodo į išbaigtą ir nesudėtinę (angl. *incomplex*) mintį. Tai, kad tokiai sąjungai nereikia *copulos* kaip savarankiško elemento, reiškia, kad viduramžių ir Freges *secundum adiacens* sutampa ir (3) teiginio atžvilgiu.

Panašumų galima atrasti ir daugiau bei plačiau aptarti jau nurodytuosius, tačiau galimybes riboja tiek šaltinių trūkumas, tiek paties darbo pobūdis. Paliekant šią temą vėlesniems tyrimams, verta pasukti prie tam tikrų problemų, su kuriomis susiduria Freges propozicinio vientisumo problemos sprendimas.

Koncepto „arklys“ paradoksas

Iš Freges pasiūlyto propozicinio vientisumo problemos sprendimo kyla paradoksas, vadinamas koncepto „arklys“ paradoksu. Jis kyla iš dviejų prielaidų Freges propozicijos koncepcijoje. Pirma, sakiniai susideda iš *nomen proprium* ir *nomen appellativum*, o šių dalių reikšmės yra, atitinkamai, objektai ir konceptai. Antra, nė vienas konceptas nėra objektas. Turint omenyje šias dvi prielaidas, žinoma, galima kelti prieštaravimą – jeigu sakome, kad konceptas nėra objektas, o tai sakydami visuomet į konceptą nurodome *nomen proprium* ir pagal pirmąją prielaidą *nomen proprium* nurodo į objektus, tai ar iš to neseka, kad konceptas yra objektas? T.y. tam, kad pasakytume „Konceptas ‚arklys‘ nėra žalias“, į konceptą turėjome nurodyti, naudodami *nomen proprium*.

Kodėl Frege nelinkęs atsakyti nė vienos iš paradoksą sukeliančių prielaidų? Kuo šis paradoksas pavojingas? Paradoksas yra pavojingas, nes gali atmesti pasiūlytą propozicinio vientisumo problemos sprendimą. Frege negali sutikti, kad tos pačios išraiškos reikšmė kartais būtų objektas, o kartais konceptas, nes viena Minties dalis *visada* turi būti neišbaigta, kitaip dalys nesilaikys kartu (Frege 1984: 193). Jau aptarėme, kad Freges propozicinio vientisumo problemos sprendimas glūdi fundamentalioje objekto ir koncepto sąjungoje. Ją ir grasina panaikinti šis paradoksas.



Tai yra, ko gero, pagrindinė priežastis, kodėl Frege neatsisako nė vienos iš paradokšą sukeliančių prielaidų (ten pat, p. 193)*, tačiau galima įžvelgti ir kitų. Taigi Frege nenorėjo objektų ir konceptų susimaišymo, nes vadinamoji „cheminė metafora“ (Gaskin 2008: ix) netektų prasmės – nebegalėtume sakyti, kad vieni dalykai yra *savaimė* išbaigti, kiti *savaimė* neišbaigti, o jų fundamentali sąjunga yra išbaigta Mintis. Tačiau šis paradoksas iškelia ir epistemologinį klausimą – kaip pažinti (angl. *grasp*) Mintis? Juk galėtume sakyti, kad konceptai yra konceptai ir objektai yra objektai, ir nė vienas konceptas nėra objektas – problema tik netiksliame mūsų kalbėjime apie šiuos konceptus. Neva sakydamas „Konceptas ‚arklys‘ (*nomen proprium*) nėra konceptas (*nomen appellativum*)“ aš nepanaudojau „tinkamo“ *nomen proprium*, arba mano panaudota išraiška nurodo ne į objektą ir ne į konceptą, bet yra neišbaigtas simbolis, todėl neturi reikšmės (referento) ir pan. Tai būtų sprendimas atmesti pirmąją paradokšą sukeliančią prielaidą, sakant, kad kai kurie *nomen proprium* nenurodo į objektus. Tačiau tuomet kitų epistemologinė problema. Juk paties Freges žodžiais tariant, „Nemateriali Mintis apsirėdo materialiu sakinio rūbu ir tokiu būdu tampa mums suprantama“ (Frege 1956: 292). Taigi jeigu mintį pasiekti (angl. *grasp*) galime tik turėdami mintį išreiškiančio sakinio drabužį, tuomet tiksliam minties supratimui yra būtina turėti aiškius principus, kaip sakinio dalys atitinka minties dalis, o tokie principai, anot Freges, yra du – *nomen proprium* nurodo į objektus, o *nomen appellativum* nurodo į konceptus. Atsisakius tokio Minčių pažinimo būdo, sunku paaiškinti, kaip mes jas suprantame, turėdami tik lingvistinį jų apdarą. Minčių analizė taip pat tampa komplikauta.

Šį paradokšą atpažino ir pats Frege, tačiau jis manė, kad tai yra tik kasdienės kalbos trūkumas („Išties, reikia pripažinti, kad sakydami, jog konceptas ‚arklys‘ nėra konceptas, susiduriame su kalbos netiksliumu, kurio neįmanoma išvengti.“ (Frege 1984: 168)). Tuo tarpu Gaskinas rašo, jog šio paradokso negalima išvengti, reikšmingai nepakeitus Freges propozicijos koncepcijos (Gaskin 2008: 143), o kitas analitinės filosofijos tyrinėtojas Scott Soames, remdamasis šiuo paradoksu, ne tik manė, jog Fregei nepavyksta pagrįsti objekto ir koncepto skirties (Soames 2010a: 20), bet ir pačią skirtį laikė esant ydinga („Nuo to tik geriau, juk šios [Freges] doktrinos kelia vien problemas“ (ten pat, p. 20)).

* Pats Frege straipsnyje „On Concept and Object“ pripažįsta šią priežastį kaip pagrindinę.



Apibendrinimas

Intensionalus Freges sprendimas teigia, kad išbaigtos ir vientisos Mintys glūdi prasmės lygmenyje, trečiojoje karalystėje. Šių Minčių vientisumą užtikrina fundamentali predikatyvi dviejų kokybiškai skirtingų Minties elementų – konceptų ir objektų – sąjunga. Panašių propozicinio vientisumo problemos sprendimų at randame ir tarp viduramžių semantinių doktrinų, kurios interpretavo *copula* kaip *secundum adiacens*. Intensionalūs sprendimai postuluoja ypatingą (predikatyvų, fundamentalų, natūralų ir pan.) santykį tarp kokybiškai skirtingų propozicijos elementų. Tokių skirtingų propozicijos elementų postulavimas Freges propozicijos koncepcijoje atveda prie paradokso, kurio negalima išspręsti, reikšmingai nepakeitus tam tikrų doktrinos prielaidų.

BERTRAND’O RUSSELLO EKSTENSIONALUS SPRENDIMAS

Bertrand’as Russellas skirtingais laikotarpiais yra pateikęs skirtingų propozicinio vientisumo problemos sprendimų, tačiau jie visi buvo ekstensionalūs. Tai reiškia, kad propozicijos elementais jis laikė esant ne fregiškas prasmes, o objektus, jų klases ir padėtis pasaulyje. Šiam darbui Russellas svarbus, nes jis ne tik pateikia kitą klasikinę propozicijos sampratą, bet ir keliais originaliais būdais bando ją spręsti. Russello pažiūras skirstysime į du periodus: 1903 metus ir laikotarpį nuo 1910 iki 1913 metų. Aptardami sieksime parodyti pagrindines šių skirtingų sprendimų prielaidas ir problemas.

Propozicinio vientisumo problema ir 1903 metų propozicijos samprata

1903 metų Russello propozicijos sampratą lėmė dvi pagrindinės motyvacijos: maištas prieš idealizmą ir laisvojo kintamojo doktrina.

Pirma, Russello psichologizmo ir idealizmo kritika reiškė propozicijos depsiologizavimą. Žinoma, tai buvo reikalinga tvirtam matematikos pagrindimui logikos dėsniais. Logikos, o kartu ir matematikos, teiginiai turi būti objektyviai teisingi nepriklausomai nuo to, ką kas nors galvoja ar kokios yra kieno nors idejos. Frege,



kaip matėme antrame skyriuje, šiam tikslui atskyrė trečiąją objektyvią Minčių karalystę. Russellas ir jo Cambridge'o kolega George'as Edwardsas Moore' as, su kuriuo jie amžių sandūroje kartu išsižadėjo vyravusio idealizmo, pasirinko kitą sprendimą. Jie atskyrė mintis nuo propozicijų, o ne idėjas nuo Minčių ir manė, kad mintys yra psichologijos lauke (panašiai kaip Freges idėjos), o propozicijos „sudarytos ne iš žodžių ir ne iš minčių, o iš konceptų“ (Moore 1899: 4) ir atitinkamai: „Jei sprendimas yra klaidingas, tai ne dėl to, kad mano *idėjos* neatitinka realybės, o dėl to, kad tokio konceptų darinio nėra tarp esinių“ (ten pat, p. 4). Straipsnyje „The Classification of Relations“ Russellas atvirai prieštarauja dar vienam Cambridge'o kolegai idealistui Francisui Herbertui Bradley'ui, sakydamas: „*visi* santykiai yra išoriniai“ (Russell 1990: 143). Taigi Russellas kartu su Moore'u ryžtasi sakyti, jog propozicijos yra realūs konceptų dariniai pasaulyje.

Antra, Russellas ne tik nepripažino skirties tarp Freges karalysčių hierarchijos, bet ir atmetė ontologiškai skirtingų objektų ir konceptų egzistavimą. Jam atrodė, kad bet koks terminas gali tapti bet kokios propozicinės funkcijos argumentu. Tai galima pavadinti laisvo kintamojo (*unrestricted variable*) doktrina: „Jei ϕx yra propozicinė funkcija, tai x joje yra laisvas kintamasis“ (Russell 1996: 91). Taip pat laisvo kintamojo galiojimo sritis gali būti nusakyta taip: „Terminai, apie kuriuos kalbame visada yra *visi* terminai“ (ten pat, p. 91). Terminas yra viskas, kas turi ontologinį statusą ir „kas turi ontologinį statusą [...] turi tą patį ontologinį statusą, kaip ir bet kas, kas jį iš viso turi“ (Stevens 2005: 23). Terminu sąvoką knygoje „Matematikos Principai“ („The Principles of Mathematics“ (1903)) Russellas apibrėžia taip: „neigti, kad kažkas yra terminas, visada klaidinga“ (Russell 1996: 43).

Tokiu būdu suformuluojama dar viena klasikinė propozicijos koncepcija, kurios aiškų apibrėžimą taip pat surandame *Principuose*: „[...] propozicijoje dalyvauja ne žodžiai, o dalykai, į kuriuos tie žodžiai nurodo, nebent, žinoma, propozicija yra apie žodžius“ (ten pat, p. 47). Aišku, kad Russello propozicinio vientisumo problemos sprendimas negalės būti sintaksinis, nes propozicija tik kartais susideda iš žodžių – kai kalbame apie žodžius. Tuo tarpu žinome, kad „dalykai, į kuriuos žodžiai nurodo“, taip pat nėra prasmės (intensijos), ir kad Russellas visai nepripažįsta savo ontologijoje skirtingą ontologinį statusą turinčių objektų (dėl laisvo kintamojo doktrinos). Todėl Russello propozicijos sampratą vadiname ekstensionalia, kaip sudarytą iš objektų ir konceptų, esančių pasaulyje, t.y. fregiškame reikšmės lygmenyje. Taigi kaip ekstensionali propozicija įgauna savo vientisumą?



Visų pirma, reikia aptarti Russello pateikiamą terminų išskirstymą. Terminus galima skirti į daiktus (*things*) ir konceptus (*concepts*). Jų atskyrimo pagrindas yra žodžiai, kuriais nurodome į daiktus arba konceptus. „Daiktai yra terminai, į kuriuos nurodo tikriniai vardai, o konceptai yra terminai, į kuriuos nurodo visi kiti žodžiai“ (Russell 1996: 44). Konceptai taip pat yra dviejų rūšių – predikatai/klasių konceptai (*predicates/class concepts*) arba santykiai (*relations*). Predikatai yra tie terminai, į kuriuos nurodome būdvardžiais, o santykiai – terminai, į kuriuos nurodome veiksmažodžiais. Būtent santykiai užtrikrina propozicijos vientisumą. Russellas sako: „Veiksmažodis, kai vartojamas kaip veiksmažodis, įkūnija propozicijos vientisumą“ (ten pat, p. 50). Pastebėtina sąlyga – „kai vartojamas kaip veiksmažodis“. Russellas čia nori išskirti atvejus, kai veiksmažodis tiesiog įtraukiamas į vientisumo neturintį sąrašą. Tai reiškia, kad veiksmažodis turi būti vartojamas tokiu būdu, kad likusius terminus *iš tikrųjų* sujungtų: „Dėl to, kaip veiksmažodis iš tikrųjų sujungia propozicijos terminus, kiekviena propozicija įgauna vientisumą, skiriantį ją nuo jos dalių sumos“ (ten pat, p. 52). Russellas taip pat pasako, kad kiekviena propozicija būtinai turi bent vieną santykį ir jokia propozicija negali turėti daugiau negu vieno santykio (ten pat, p. 52).

Dvi pagrindinės paskatos, lėmusios tokį Russello sprendimą, buvo Bradley’io regresas ir jau aptartas koncepto „arklys“ paradoksas. Tam, kad išvengtum pasitarojo, turi leisti konceptus padaryti loginiais teiginių subjektais. Kad išvengtum pirmojo, turi pripažinti vieną kokybiškai skirtingą elementą propozicijoje. Negana to, šios problemos susijusios ta prasme, kad priėmus abu tokius sprendimus, visada bus galima paklausti: o kas, jei kokybiškai skirtingą propozicijos elementą padarysime loginiu teiginio subjektu? Russellas ieško būdų suderinti šias pozicijas. Šis suderinimas atsiskleis aptarus kiek subtilesnes 1903 metų teorijos detales, tačiau pirma reikėtų pakalbėti apie tai, kas yra Bradley’io regresas.

Bradley’io regresas yra, kaip dažniausiai manoma (Gaskin 2008: 315–316)*, ydingas regresas. Jis kyla iš prielaidos, kad vienas iš keleto propozicijos ar sakinio elementų sujungia likusius į vientisą visumą. Regresas kyla tuomet, kai paklausiame, kas sujungia manomai jungiantį elementą su kiekvienu iš jo sujungiamų elementų. Tuomet, atrodo, turėsime pripažinti, kad turi būti dar vienas, naujas,

* Gaskinas buvo vienas iš tų, kurie regreso nelaikė ydingu.



elementas, sujungiantis jau minėtus elementus. Tokiu būdu galima sudaryti begalinę „naujų elementų“ įvedimų seką. Francesco Orilia regresą formalizuoja tokiu būdu: „jei propozicija yra sudėtinė esybė, o jos dalys yra, sakykime, R^n ir a_1, \dots, a_n , tuomet turi būti santykis sujungiantis a_1, \dots, a_n ir R^n , kad propozicija įgautų formą $R^n a_1, \dots, a_n$. Jei tas santykis yra I^{n+1} , tuomet propozicijos dalys iš tikrųjų yra $I^{n+1}, R_n, a_1, \dots, a_n$ ir propozicijos forma išties turi būti $I^{n+1} R_n a_1, \dots, a_n$ (kur ' I^{n+1} ' yra $(n+1)$ laipsnio (egzemplifikacijos) instanciacijos santykis arba *copula*)“ (cit. pagal Gaskin 2008: 315).

Minėtame straipsnyje „Santykių klasifikacija“ („*The Classification of Relations*“) Russellas apibrėžia propozicinio vientisumo problemą būtent šio regreso forma: „Galiausiai, turi prisipažinti, kad pateikta teorija iškelia labai sunkų klausimą. Kai du terminai yra santykyje, ar pats santykis yra susijęs su jais abiem? Atsakę teigiamai, patektume į begalinį regresą; atsakyti neigiamai reikštų nepaaiškinti, kaip santykis iš viso gali susiklostyti tarp terminų“ (Russell 1990: 146).

Jau sakėme, kad Russellui veiksmožodis/santykis (verb/relation – Russellas kartais vartoja šias sąvokas pakaitomis (King 2007: 22)) yra elementas, garantuojantis propozicijos vientisumą. Pavyzdžiui, propozicija

(3) A skiriasi nuo B

yra sudaryta iš terminų A, B ir skirtumo santykio tarp jų. Veiksmožodis „skirtis“, jeigu jis vartojamas kaip veiksmožodis, užtikrina šios propozicijos vientisumą. Skirtumas yra santykis, o visi santykiai yra konceptai, todėl skirtumas irgi yra konceptas. Visi žodžiai, nurodantys į konceptus visose vartosenose, nurodo į tuos pačius konceptus – teiginiuose „Cezaris mirė“ ir „Kleopatra mirė“ esantis veiksmožodis „mirti“ nurodo į tą patį konceptą. Niekas mums netrukdo kalbėti tokiais teiginiais: „Konceptas „mirti“ yra tas pats konceptas visose propozicijose“, kai konceptas yra padaromas loginiu teiginio subjektu. Taip pat veiksmožodis, kaip esame pastebėję, gali būti vartojamas kaip veiksmožodis ir kaip terminas sąrašė arba Russello žodžiais tariant, „santykis savaime“ (angl. „*a relation in itself*“) ir „išties sujungiantis santykis“ (angl. „*relation actually relating*“) (Russell 1996: 42). Ši skirtis aiškiai matoma, kai analizuojame teiginius į terminus ir tvirtinimus (*assertions*). Pavyzdžiui, teiginys (3) gali būti analizuojamas taip: kai „A“ yra terminas, apie kurį darome tvirtinimą „yra skirtingas nuo B“. Tokiu būdu gali būti analizuojamas



ir teiginys „Cezaris mirė“, kai „Cezaris“ yra terminas, o „mirė“ yra tvirtinimas apie jį. Tvirtindami, anot Russello, mes pasakome kažką teisingo arba klaidingo. Tokiai analizei kyla dvi problemos – pirmą, jeigu iš veiksmažodžio teiginyje „Cezaris mirė“ padarome veiksmažodinį daiktavardį, tuomet tvirtinimas išnyksta: „Cezario mirtis“. Tai yra svarbus atradimas, nes iš to, kas pasakyta anksčiau, seka, jog „Cezario mirtis“, kur „mirtis“ yra konceptas, o „Cezaris“ – terminas, žymi tą patį konceptą kaip „Cezaris mirė“, tačiau „Cezario mirtis“ nepasako nieko teisingo ar klaidingo. Russello klausimas yra toks: kuo skiriasi junginys „Cezario mirtis“, nuo propozicijos „Cezaris mirė“, kai pastaroji yra teisinga? Pats autorius pripažįsta negalintis patenkinamai šios problemos išspręsti. Antra bėda su tvirtinimo analize yra ta, kad šis „dvigubas“ veiksmažodžio vaidmuo, kai leidžiame pakeisti veiksmažodžius veiksmažodiniais daiktavardžiais ir vis dar sakome, kad jie nurodo į tuos pačius konceptus, atveria kelią propozicinio vientisumo problemai. T.y. galime klausti, kuo skiriasi (3) teiginys nuo šio žodžių sąrašo: A, skirtumas, B. Russello nuomone, nepadės ir terminų, dalyvaujančių santykiuje detalizavimas. Jeigu specifikuosime, kad A yra referentas, o B yra *relatum* (kaip teiginyje „A yra skirtingas nuo B“), vis tiek galėsime sukonstruoti atitinkamą žodžių sąrašą (tokį, kaip šis: „A, referentas, skirtumas, *relatum*, B“).

Taigi dėl šios priežasties Russellas įvardija, jog viena veiksmažodžio „pusė“, ta kuri išreiškia iš *tikrųjų* jungiantį santykį (*relation actually relating*), yra atsakinga už propozicijos vientisumą. Tačiau, kaip matėme, Russellas leidžia konceptus paversti loginiais subjektais ir paradoksas iš to nekyla. Kas leidžia jo išvengti? Tai yra propozicinės funkcijos koncepcija (*propositional function*). Propozicinė funkcija – φx – yra tvirtinimas apie laisvą kintamąjį. Kai analizuojame propoziciją į subjektą ir tvirtinimą ir pakeičiame subjektą laisvu kintamuoju, turime propozicinę funkciją. Pavyzdžiui, kai „A“ yra subjektas, o tvirtinimas apie A – „yra skirtingas nuo B“, tuomet galime suformuluoti propozicinę funkciją: „x yra skirtingas nuo B“, kai x yra laisvas kintamasis. Verta pastebėti, kad propozicinės funkcijos nesutampa su Russello konceptais. Būtent ši asimetrija tarp propozicinių funkcijų ir konceptų leidžia išvengti paradokso. Juk propozicinės funkcijos loginiu subjektu gali tapti bet koks terminas (taip pat ir konceptas).

Didžiausia problema, su kuria susiduria ši koncepcija, yra tiesos problema. Juk jeigu sakome, kad santykis, kuris iš tikrųjų apjungia propozicijos elementus,



yra išorinis (*external*) santykis, o propozicijos elementai yra pasaulio dalys, o ne juos žymintys žodžiai, tuomet pačios propozicijos, regis, sutampa su faktais. Bent jau su tais faktais, kurie turėtų tą pačią propoziciją padaryti teisingą. Tokiu atveju klaidingos propozicijos tampa visai negalimos. Tiesa, Russellas padėtį bando sušvelninti, atskirdamas loginį ir psichologinį tvirtinimus, kur pirmasis visuomet turi būti teisingas, o antrasis gali būti klaidingas. Kaip tiksliai šiuos tvirtinimus atskirti, nėra visai aišku. Kai kurie komentatoriai mano, jog ši skirtis apskritai yra niekam tikusi. (Gaskin 2008: 48).

Pasikeitimai 1910–1913 metų sprendinio (*judgement*) koncepcijoje

Kita propozicinio vientisumo problemai aktuali Russello teorinė pozicija pradedama konstruoti nuo teisingumo ir klaidingumo kriterijų. Ši teorija yra vadinama „Keleto santykių sprendimo teorija“ (angl. „*Multiple relation theory of judgement*“) (*MRToJ*). Jos branduolį sudaro 1910 metų straipsnis „Apie tiesos ir klaidingumo prigimtį“ („*On the Nature of Truth and Falsehood*“).

Šis straipsnis prasideda žodžiais: „Mūsų žinios apie tiesas, kitaip nei žinios apie dalykus, turi priešybę, t.y. *klaidą*“ (Russell 1950: 119). Galima tai interpretuoti kaip Russello 1903 metais pasirodžiusios teorijos išsižadėjimą. Russellas tęsia toliau: „Galime būti įsitikinę ir tuo, kas teisinga, ir tuo, kas klaidinga. Žinome, kad daugelyje sričių skirtingi žmonės turi skirtingų ir nesuderinamų įsitikinimų: reiškia, kai kurie įsitikinimai turi būti klaidingi“ (ten pat, p. 119). Jeffrey Kingo nuomone, tokia straipsnio pradžia nėra atsitiktinė. Tai suteikia pagrindo manyti, kad ankstesniu periodu Russellas išties galvojo, jog nėra paaiškinimo klaidingoms propozicijoms (kad propozicijos ir faktai, padarantys šias propozicijas teisingomis, išties sutampa) (King 2007: 23). Taip pat atrodo, jog Russellas puikiai suprato savo ankstesnės teorijos trūkumą, t.y. negalėjimą apibrėžti tiesos. Aptariamame straipsnyje Russellas svarsto apie tiesą tokiu būdu: „Įsivaizduokime pasaulį, kuriame yra tik nesąmoninga materija – jame nebus vietos klaidai. Galima sakyti, kad jame bus tai, ką vadiname „faktais“, bet ten nerasime jokių tiesų“ (Russell 1950: 120). Peterio Hyltono nuomone, siekis apibrėžti tiesą kaip korespondenciją yra pagrindinė Russello persigalvojimo priežastis (Hylton 2005: 17–19). Taigi ką Russellas pasiryžęs keisti?



Visų pirma, atmetama ankstyvesnė propozicijos koncepcija. Russellas neigia anksčiau postuluotų propozicijų egzistavimą. Tai paaiškinamas dvejopai. Pirma, turi būti laikomasi korespondencijos teorijos (Russell 1950: 123). Antra, tiesos apibrėžimas turi pripažinti klaidingų įsitikinimų egzistavimą. Šitaip galvojant, nebegalima manyti, kad įsitikinimas yra sąmonės santykis su vieniiniu objektu – propozicija. Juk jei jis yra klaidingas, tuomet nėra objekto, su kuriuo sąmonė galėtų būti santykyje. Russellas nuosekliai padaro išvadą, neatsisakydamas nuostatos, jog įsitikinimas yra santykis ir kad šis santykis susiklosto ne tarp dviejų terminų (sąmonės ir propozicijos), o tarp sąmonės ir keleto terminų. Šis santykis vadinamas sprendimu (*judgement*).

Panagrinėkime Russello pavyzdį. Otelas mano, kad Dezdemona myli Kasiją. Kadangi šis įsitikinimas klaidingas, negalėtume sakyti, kad Otelo įsitikinimas – tai santykis tarp Otelo ir vieninio objekto „Dezdemonos meilė Kasijui“. Juk tokio objekto nėra, kai Dezdemona nemyli Kasijo. Veikiau tai yra santykis tarp keleto terminų – šiuo atveju, keturių. Vienas iš jų yra tas, kuris tiki – Otelas, kiti trys – įsitikinimo dalys, t.y. Dezdemona, meilė ir Kasijas. Svarbiausia propozicinio vientisumo problemai tai, kad Otelas yra *viename* santykyje su visomis įsitikinimo dalimis iš karto (ten pat, p. 126). Taigi Otelo įsitikinimas gali būti vaizduojamas šitaip:

Belief (otelo, desdemona, Love, cassio), kai bendroji įsitikinimo analizės forma yra:
 $I \{s, t_1, t_2, t_3, \dots t_n\}$.

Toks buvo Russello pradinis sumanymas kuriant MRToJ – rasti vieną santykį, galintį sujungti visas įsitikinimo dalis į visumą ir leisti apibrėžti tiesą ir klaidą kaip korespondenciją tarp ne visada teisingų įsitikinimų (pastebėtina, kad Russellas savo straipsnyje niekur nebeužsimena apie skirtį tarp loginio ir psichologinio tvirtinimo) ir faktų. Russellas mano, jog tai gali išspręsti propozicinio vientisumo problemą: „Kalbame apie „sprendimo“ arba „įsitikinimo“ santykius, kaip sujungiančius subjektą ir objektus į sudėtinę visumą“ (ten pat, p. 127).

Kad ir kaip būtų, šiam požiūriui iškyla keletas problemų. Pirma, Russellas neatsisako anksčiau aptartų pažiūrų, kad propozicija (šiuo atveju *sprendimas*) yra sudaryta ne iš žodžių (nebent sprendimas būtų apie žodžius) ar kitų lingvistinių vienetų, bet iš dalykų pasaulyje. O tokiu atveju tampa sunku paaiškinti įsitikinimų „kryptį“ („*sense or direction*“ (ten pat, p. 127)). Kaip atskirti Otelo įsitikinimą, jog



Dezdemoną myli Kasiją ir Otelo įsitikinimą, jog Kasijas myli Dezdemoną? Galbūt nesunku būtų tai padaryti, apeliuojant į tam tikrus gramatinius ar sintaksinius elementus, bet juk sprendimas nėra lingvistinis. Plačiau tai aptaria Grahamas Stevensas (Stevens 2005: 91–93).

1913 metų knygos „Žinojimo teorija“ („*Theory of Knowledge*“) skyriuje tuo pačiu pavadinimu „Tiesa ir klaidingumas“ („*Truth and Falsehood*“) ši problema formuluojama šitaip: „Loginiais terminais kalbant, mūsų problema yra tokia: *Kai keletas skirtingų visumų gali būti sudarytos iš tų pačių sudedamųjų dalių, kaip atrasti konkrečias visumas, nedviprasmiškai išreikštas per jų sudedamąsias dalis.*“ (Russell 1992: 145). Kitaip sakant, kaip pašalinti dviprasmybę sprendimų, kurie galėtų būti sudaryti iš tų pačių dalių? Russello nuomone, šią dviprasmybę galima pašalinti į sprendimą įvedant loginę formą. Otelo įsitikinimo atveju:

Belief (otelo, desdemona, Love, cassio), kai xRy yra meilės santykio loginė forma.

Arba labiau išplėsta ir bendra forma:

$(iy) \cdot x_1C_1y \cdot x_2C_2y \cdot \dots \cdot x_nC_ny$ (ten pat, p. 147), kur y yra sudėtinis turinys (*a complex*), x yra sudėtinio turinio terminai, o C yra santykiai, kurie sudaromi tarp kiekvieno iš elementų ir sudėtinio turinio jų padėties šiame turinyje atžvilgiu.

Tokios analizės problema yra ta, kad loginė forma, kuri turėtų paaiškinti sprendimo „kryptį“, o taip pat ir vientisumą, patenka į Bradley’io regresą. Juk loginė forma, kuri taip pat yra ir sprendimo sudedamoji dalis, turės būti sujungta su kiekviena kita sprendimo dalimi. Tuomet Russellas ryžtasi neigti, jog loginė forma yra sprendimo „sudedamoji dalis“. Tai savo ruožtu iškelia naujas problemas. Pavyzdžiui, kaip pastebi Peteris Hyltonas, kas atsitiktų, jeigu padarytume loginę formą sprendimo objektu (arba propozicijos subjektu, naudojant 1903 metų žodyną)? (Hylton 2005: 22) Atrodo, kad tuomet ji vis dėlto turėtų būti sprendimo sudedamoji dalis.

Didžiausias sunkumas, bent paties Russello nuomone, buvo pateiktas Ludwigo Wittgensteino. Yra keletas interpretacijų, kodėl Wittgensteino kritika šitaip sugniuždė Russellą, kad jis visiškai atsisakė plėtotos teorijos, neleido spausdinti „*Theory of Knowledge*“ rankraščio ir keletą metų visai nenagrinėjo šios problemos.



Grahamas Stevensas aptaria šias alternatyvias interpretacijas ir pateikia savąją (Stevens 2005: 99 – 105). Trumpai nusakant Wittgensteino kritiką: ši teorija, nors ir turėtų kriterijų apibrėžti sprendimo kryptį, negalėtų pasakyti, kodėl negaliu daryti nesąmoningų sprendimų. Tai yra, niekas nesutrukdytų man spręsti, pavyzdžiui, šitaip: „Otelas mano, kad Meilė dezdimonija Kasiją“.

Apibendrinimas

Skirtingos Russello propozicijos vientisumo koncepcijos bandė išspręsti vientisumo problemą reikšmės lygmenyje, t.y. paaiškinti, kaip propozicija, susidedanti iš objektų, jų klasių ir padėčių pasaulyje, gali būti vientisa. Pirmasis sprendimas, kuris laikė sakinių semantiniu turiniu esant būtent tokias ekstensijas, negalėjo paaiškinti, kuo teisingos propozicijos skiriasi nuo faktų. Antroji propozicijos koncepcija, kuri teigė, kad propozicija yra sprendimas arba santykis tarp subjekto ir keleto propozicijos objektų, negalėjo paaiškinti šių sprendimų „taisyklių“, t.y. kodėl negalime daryti nesąmoningų sprendimų arba sprendimų su neapibrėžta kryptimi ir t.t.

Sprendimų lyginimas ir darbo apibendrinimas

Šiame darbe aptarėme trijų rūšių propozicinio vientisumo problemos sprendimus: sintaksinius, intensionalius ir ekstensionalius. Jie visi siekė atsakyti į klausimą, kuo sakinytis skiriasi nuo žodžių sąrašo. Tačiau kiekvienas iš jų vadovavosi skirtingomis pradinėmis nuostatomis ir intuicijomis. Sintaksiniams sprendimams būdinga intuicija, kad reikia atsižvelgti į tai, koks darinys yra sakinytis ir kokios jo sudedamosios dalys. Pastebėję, kad sakinytis yra sintaksinė konstrukcija, joje ir ieškome atsakymo į keliamą problemą. Intensionaliems sprendimams būdingas dvejojų semantinių santykių postulavimas – tarp sakinio ir jo prasmės bei reikšmės lygmenų. Būtent šių skirtį atmeta ekstensionalių sprendimų šalininkai, sakydami, kad sakinio prasmė ir yra jo reprezentuojama faktinė ar kontrafaktinė pasaulio padėtis.

Išties, nesutarimas tarp šių skirtingų rūšių sprendimų gali būti iškeltas ir bendresne forma – kaip sakiniai apskritai geba reprezentuoti pasaulį? Lordo Monboddos nuomone, sakiniai reprezentuoja pasaulį, nes išreiškia vienokią arba



kitokią „proto operaciją“. Vis dėlto jis postuluoja ir sintaksės nepriklausomybę, sakydamas, kad santykius išreiškiantys žodžiai (o ne tos „proto operacijos“) sujungia kitus sintaksinius elementus į vientisą visumą. Freges nuomone, sakiniai geba reprezentuoti, nes jie nurodo į Mintis, kurios yra savaime reprezentatyvios. Russello ankstyvojoje koncepcijoje sakinių semantinis turinys sutampa su faktais, į kuriuos jie nurodo, o vėlyvesnėje koncepcijoje reprezentacinę funkciją atlieka sprendžiančioji sąmonė. Tiesa, anot Wittgensteino, spręsti jai buvo leista šiek tiek per daug – galima tai suprasti kaip argumentą, jog reprezentacija negali būti vien tik laisvas sąmonės aktas.

Išties, vėlyvesnė Russello propozicijos koncepcija išsiskiria iš visų kitų, kurias aptarėme, tuo, kad ji pripažįsta sąmonės reikšmę propozicijos vientisume. Frege tokį psychologizmą būtų kritikavęs: „Sunku būtų smarkiau suteršti žodžio „teisingas“ prasmę, nei įtraukiant į ją bet kokią nuorodą į sprendžiančius subjektus“ (cit. pagal Stevens 2005: 17). Dėl to jis atskiria „trečiąją karalystę“ ir įveda skirtį tarp turinio ir sprendimo. Turinys (*content*) yra teisingas, nepriklausomai nuo kažkieno manymo ir gali būti suprastas, nepripažįstant jo teisingumo reikšmės, o sprendimas (*judgement*) yra „vidinis veiksmas“, pripažįstant (teisingai arba klaidingai) minties turinį kaip teisingą arba klaidingą.

Tuo tarpu Russello MRToj koncepcijoje sprendimas, kaip sąmonės veiksmas, yra neatskiriamas nuo paties turinio. Wittgensteino kritika parodo, kad ši priklausomybė turėtų būti kažkokiu būdu ribojama – kitaip nebus aišku, kodėl negalima daryti sprendimų apie nesąmones. Koku būdu apriboti propozicijos priklausomybę nuo sąmonės, yra svarbus klausimas, kurio Russellas nesiryžo imtis – po Wittgensteino kritikos jis apleido šią savo propozicijos koncepciją. Vis dėlto atrodo, kad pradinė sprendimo intuicija yra priimtinausia iš visų aptartų – mūsų sąmonė turi atlikti kažkokį vaidmenį propozicijos vientisume, jeigu ketiname priskirti jai teisingumą ar klaidingumą. Verta prisiminti Russello argumentą: „Įsivaizduokime pasaulį, kuriame yra tik nesąmoninga materija – jame nebus vietos klaidai. Galima sakyti, kad jame bus tai, ką vadiname „faktais“, bet ten nerasime jokių tiesų“ (Russell 1950: 120).

Taigi suformulavę pagrindinius sprendimų skirtumus reprezentatyvumo klausimo atžvilgiu ir palyginę pradinės jų prielaidas, galime sakyti, kad visi sprendimai, išskyrus MRToj, sunkiai susidoroja su propozicinio vientisumo problema dėl kritinio požiūrio į psychologizmą. Anti-psichologistinėms doktrinoms sunku



išvengti koncepto „arklys“ paradokso arba Bradley'io regresio. Vienintelei aptartai psychologistinei doktrinai iškyla kitokių problemų, tačiau į jas galima atsakyti apribojus sąmonės laisvę spręsti (greičiausiai tam tikrais eksternalistiniais faktoriais).

IŠVADOS

Įvairios klasikinės propozicijų koncepcijos susiduria su skirtingomis problemomis. Sintaksiniai sprendimai laiko sintaksę autonomiškai ir bando pateikti vien sintakse pagrįsta sprendimą – tokio kriterijaus atskirti sakinių nuo žodžių sąrašų nepakanka. Tiek Freges intensionalus sprendimas, tiek ankstyvojo Russello ekstensionalus sprendimas negali susidoroti su nagrinėjama problema dėl anti-psychologistinių nuostatų – jie įsipainioja į kalbinius paradoksus arba Bradley'io regresą, arba negali paaiškinti tiesos kaip korespondencijos. Paskutiniuose skyriuose parodoma, kad vėlyvesnės Russello nuostatos, nors susiduria su kitomis problemomis, gali pateikti adekvatesnį problemos sprendimą.

Trečio skyriaus trečiame poskyryje parodomas Freges intensionalaus sprendimo panašumas į tam tikras viduramžių semantikos doktrinas.

DARBO VADOVAS DOC. JONAS DAGYS:

Lauryno Adomaičio kursinis darbas „Klasikinės propozicijų koncepcijos ir propozicinio vientisumo problema“ yra originalaus ir savarankiško tyrimo pavyzdys. Šio tyrimo objektas – vadinamosios klasikinės propozicijų koncepcijos, analitinės filosofijos apyaušryje artikuliuotos Gottlobo Freges ir Bertrando Russello darbuose. Jų analizei ir vertinimui autorius pasirinko gana konkrečiai apibrėžtą ir relevantišką aspektą – tų koncepcijų teikiamą propozicinio vientisumo paaiškinimą. Šis sumanymas realizuojamas logiškai struktūruotame ir nuosekliame tekste, kuris sudaro įspūdjį apie solidų autoriaus įdirbį pasirinktame probleminiame lauke. Adomaičio tekste nerasime atpasakojimo ar savitikslio referavimo, nerasime minties vingių, nepajungtų pagrindiniam darbo tikslui, suformuluotam įvade. Autorius naudoja tinkamai parinktas monografijas ir straipsnius, tačiau nesibodi kurti ir savo pridėtinę vertę, savitai sistemindamas analizuojamas koncepcijas, sudėdamas jo manymu reikšmingus akcentus.

Priekabūs skaitytojai tesistengia surasti reikšmingus šio kursinio darbo trūkumus. Aš teis sakysiu keletą bendro pobūdžio rekomendacijų (jei leisite taip pavadinti pasvarstymus apie jau parašytą ir įvertintą tekstą). Tekstas nepasidarytų prastesnis, jei jame būtų parodyta šiek tiek daugiau jautrumo potencialiai skirčiai tarp sakinio, kalbinio vieneto sudaryto iš žodžių, ir propozicijos, kuri tuo sakiniu išreiškiama, sąvokų. Skaitytojui gali susidaryti įspūdis, kad šios



skirties čia nepaisoma, ir todėl sakinio vientisumas ir propozicijos vientisumas yra viena ir ta pati problema. Tokia prielaida įmanoma, tačiau reikalautų bent trumpo aptarimo. Be to, propozicinio vientisumo problemos, sudarančios darbo ašį, prigimtis galėjo būti apsvarstyta plačiau, ją palyginant su kitokiais, t.y. nepropozicinio, vientisumo atvejais. Tai leistų su nagrinėjama problema mažiau susidūrusiems skaitytojams parodyti aptariamų problemų specifiškumą ir aktualumą. Tačiau tobulybei nėra ribų, o kursinio darbo apimtis ir jo rašymui skirtas laikas ribas turi. Tose ribose Adomaičio darbo rezultatas yra puikus.

Bibliografija

1. Abaelardus, P., 1956. *Dialectica: First Complete Edition of the Parisian Manuscript*, ed. L.M. de Rijk, Assen, Netherlands: Koninklijke Van Gorcum & Comp. N. V.
2. Burge, T., 1984. *Frege on Extensions of Concepts, from 1884 to 1903*. In: *The Philosophical Review*, Vol. 93, No. 1 (Jan.). Durham, NC: Duke University Press, pp. 3–34.
3. Frege, G., 1956. Thought: A logical inquiry. In: *Mind*, New Series, Vol. 65, No. 259 (Jul., 1956), Oxford: OUP, pp. 289–311.
4. Frege, G., 1960a. *The Foundations of Arithmetic*, New York: Harper & Brothers.
5. Frege, G., 1960b. *Translations from Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Oxford: Basil Blackwell.
6. Frege, G., 1964. *The Basic Laws of Arithmetic*, Berkeley, CA: University of California Press.
7. Frege, G., 1979. *Posthumous Writings*, Oxford: Basil Blackwell.
8. Frege, G., 1984. *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell.
9. Frege, G., 1997. *The Frege Reader* ed. M. Beaney, Oxford: Blackwell.
10. Gaskin, R., 1997. Fregean Sense and Russellian Propositions. In: *Philosophical Studies*, Vol. 86, No. 2 (May), New York: Springer, pp. 131–154.
11. Gaskin, R., 2008. *The Unity of the Proposition*, New York: OUP.
12. Hylton, P., 2005. The Nature of the Proposition and the Revolt against Idealism. In: *Proposition, Functions and Analysis*, New York: OUP.
13. King, J., 2007. *The Nature and Structure of Content*, New York: OUP.
14. Lord Monboddo (James Burnett), 1774. *On the Origin and Process of Language*, Vol 2, Edinburgh: J.Balfour.
15. Mill, J.S., 2009. *A System of Logic, Ratiocinative And Inductive*, Vol. 1, London: Echo Library.
16. Moore, G.E., 1899. *The Nature of Judgement*. In: *Selected Writings (1993)* ed. Th.Baldwin, New York: Routledge.



17. Nuchelmans, G., 1983. *Judgement and Proposition*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
18. Pavilionis, R., 1981. *Kalba. Logika. Filosofija*. Vilnius: Mintis.
19. Plato, 1996. *Sophist*. Cambridge: Hackett.
20. Russell, B., 1950. *The Problems of Philosophy*. London: OUP.
21. Russell, B., 1990. *Philosophical Papers, 1896–99*. New York: Routledge.
22. Russell, B., 1992. *Theory of Knowledge*. London: Routledge.
23. Russell, B., 1996. *The Principles of Mathematics*. New York: W. W. Norton & Company.
24. Russell, B., 2010. *The Philosophy of Logical Atomism*. London: Routledge.
25. Sextus Empiricus, 2005. *Against the Logicians*. New York: Cambridge University Press.
26. Sluga, H., 1987. Frege against Booleans. In *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Vol. 28, Number 1, January 1987. Durham, NC: Duke University Press.
27. Soames, S., 2010a. *What is Meaning?* Princeton, NJ: Princeton University Press.
28. Soames, S., 2010b. *Philosophy of Language*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
29. Stevens, G., 2005. *The Russellian origins of Analytical Philosophy: Bertrand Russell and the unity of the proposition*. New York: Routledge.
30. Weiner, J., 1990. *Frege in Perspective*. New York: Cornell University Press.



Ruslanas Baranovas

REGA IR MĄSTYMAS: POSTMETAFIZINĖ FILOSOFIJA

Dažnas fenomenologinis veikalas pradedamas klausimu: *Kas yra fenomenologija?* Aplinkybės ir darbo sumanymas verčia mus kelti kitą klausimą. Kodėl fenomenologija? O tiksliau, kodėl Husserlio ir Merleau-Ponty fenomenologijos? Žinoma, taip keldami klausimą mes negalėsime nekelti ir pirmojo: kodėl mes kalbame apie fenomenologijas, o ne vieną fenomenologiją? Kas galų gale ji yra? Bet pradėkime nuo pradžių. Lietuvos filosofinei erdvei būdinga tai, jog joje dažnai įsivyrąja tam tikros temos. Riboti resursai ir palyginus mažas specialistų skaičius lemia tai, jog dažnai į vieną temą įsitraukia didelė dalis Lietuvos filosofijos bendruomenės. Taip nutiko ir su Maurice'u Merleau-Ponty. Būtent todėl šis darbas atranda save gyvoje nišoje, jis orientuotas į pokalbį ir diskusiją. Merleau-Ponty aktualumą liudija ne tik jam skirtas dvigubas *Baltų lankų* numeris, pasirodęs 2010 metais, ar tame pačiame žurnale vykstantis tęstinis jo *Suvokimo fenomenologijos* vertimas bei publikavimas, bet ir tokių Lietuvos filosofinės bendruomenės narių, kaip A. Lingio, A. Mickūno, A. Sverdiolo, D. Jonkaus, M. Gutausko, A. Žukauskaitės straipsniai, skirti svarstyti Merleau-Ponty tematiką, visų pirma – kūniškumo tematiką. Retas jų apseina ir be Husserlio fenomenologijos aptarinėjimo ir plėtotės. Tyrinėjimo laukas išties gyvas ir įvairus. Artimiausias mūsų sumanymui šiame lauke yra Algio Mickūno straipsnis „Reikšmės atsiradimas“. Taigi pirmoji priežastis, lėmusi tai, jog mūsų darbas skirtas Merleau-Ponty ir Husserliui, yra noras įsijungti į šią diskusiją.

Visgi iš anksto turime perspėti, jog mūsų skaitymo būdas bus kitoks. Kiekvienas tekstas yra neužbaigtas. Kiekvienas tekstas skleidžiasi prasmės horizontuose, todėl



yra kažkas daugiau, nei jis iš tikrųjų yra. Mūsų skaitymas neturi ir negali apsiriboti skaitymu, jis turi virsti rašymu. Tas, kuris tam tikrų metodologinių sumetimų ar „mokslinio objektyvumo“ vardan atsisakys rašyti, atsisakys tęsti tekstą, išvis nebus jo skaitęs (Derrida 1981: 63-64). Akivaizdu, kad toks skaitymo būdas įneša rizikos, o kartu ir numato skaitančiojo atsakomybę. Daugelis Merleau-Ponty interpretatorių pagrindiniu ir svarbiausiu jo veikalų laiko *Suvokimo fenomenologiją*, o kitus veikalus skaito pastarojo fone. Mes manome kitaip. Mūsų nuomone, tikrosios Merleau-Ponty intencijos, jo viso gyvenimo siekis geriau atsiskleidžia tuo atveju, jeigu pagrindiniu jo veikalų laikysime neužbaigtąjį *Matomą ir Nematomą*. Šis žingsnis, be abejo, rizikingas. Mes galime jį teisinti paties filosofo santykiu su *Suvokimo fenomenologija*: jis kritikavęs šį veikalą, nes šis vis dar išlieka sąmonės filosofijos lauke. Jo nuomone, tam tikra *Suvokimo fenomenologijos* dalis vis dar išlieka karteziška (Reynolds 2001: 3a). *Matoma ir Nematoma* bei *Akies ir dvasios* iškėlimas į pirmąjį planą leis kritiškiau pažvelgti į pačią *Suvokimo fenomenologiją*, o ypač į jos kalbą, raiškos būdą ir kitus svarbius aspektus.

Šis skaitymo būdas leis išryškinti ir antrąjį mūsų darbo su Merleau-Ponty priežastį. Tuo tikslu pirmoji darbo dalis bus skirta Edmundo Husserlio fenomenologijos analizei. Šiuodu mąstytojus jungia toli gražu ne vien žodis „fenomenologija“. Nors skaitydami jų tekstus juntame didžiulį skirtumą, visų pirma, šių mąstytojų filosofavimo būdų skirtynes, jų tematika keistai persipina, ir nors jų filosofijos pasuka skirtingais keliais, jos yra formuojamos tų pačių pamatinių prielaidų ir siekių, jose vijasi ta pati „slapta gija“. Be to, abi šios filosofijos vadinamos postmetafizinėmis. Tiesa, čia reikėtų pasakyti, jog, mūsų nuomone, Husserlis niekada taip ir nepaliko klasikinės Vakarų metafizikos arealo, ar, kalbant jo paties terminais, horizonto. Mūsiškasis Husserlio skaitymas bei traktuotė didele dalimi yra inspiruoti Jacques'o Derrida veikalo *Šneka ir fenomenas bei kiti Husserlio ženklų teorijai skirti straipsniai*. Čia galutinai išryškėja ir antroji mūsų darbo priežastis: šalia savyje užsidariusios sąmonės, arba lingvistinio posūkiu filosofijos, Merleau-Ponty siūlo kitą kelią, kuriuo mūsų dar nesukurtos filosofijos gali eiti. Šios dvi skirtingos fenomenologijos galų gale pasiekia ganėtinai skirtingų rezultatų, todėl pats žodis „fenomenologija“ ne tik aiškina, atveria tiesą, bet ir klaidina, jungia šiuos mąstytojus pernelyg tvirtais saitais, tirpdo juos vieną kitame (ir, visų pirma, Merleau-Ponty Husserlio fenomenologijoje), kuria neadekvatų jų tapatumo laipsnį. Rimta žodžio „fenomenologija“



analizē galbūt net parodītu, jog šis žodis nenurodo j niekā, bent jau j jokiā aišķiais kriterijais apibrēžiamā aibe, jog fenomenologija ne tik iš pradźiu buvo, bet ir dabar tebēra sajūdis (Merleau-Ponty 2006: 100).

Koks mūsū darbo metodas? Šio darbo metodas nēra grynai komparatyvistinis. Taip pat tai nēra ir tiesiog interpretacija. Mūsū darbo metodā implikuoja pati darbo tezē. Darbo metodas yra pagrindiniū prielaidū ir siekiniū, šios „slaptos gijas“ paieška, fenomenologišķai tariant, pačiu fenomenologiju, kaip fenomenū, noemū esmiū išryšķinimas. Prispauti prie sienos, savo darbo metodā galētume pavadinti performatyviu skaitymu. Kadangi darbas apima platū teorinī laukā, jo metodā taip pat būtū galima pavadinti ir makro analize. Postmetafizinēs filosofijos laukā šiame darbe atstovaus fenomenologija.

Mūsū tezē tuo pat metu yra ir atsakymas j pirmājī klausimā: kodēl Merleau-Ponty? Kodēl fenomenologijos? Tiesa, norēdami atsakyti j šī klausimā, pirmiausia turime legitimuoti savo atsakymā, todēl tezē bus dviaukštē – pirmiausia bandysime jrodyti, jog tiek Husserlio, tiek Merleau-Ponty filosofijas esmingai formuoja ideācijas (o kartu ir kalbos) problema. Antra, darbe stengsimēs parodīti, jog Merleau-Ponty filosofija siūlo alternatyvā uźdaros sąmonēs ir kalbos (šiā suprantant pačia plačiausia prasme, jtraukiant ir tokias filosofijos sroves kaip dekonstrukcija ar Wittgensteino „kalbos žaidimus“) filosofijoms.

Didźioji dalis fenomenologijos tēvo Edmundo Husserlio parašytū knygu ar straipsniū jo paties buvo laikomi tik įvadais. Likdami ištikimi šiai fenomenologinei tradicijai, savo darbā taip pat laikome įvadinio pobūdźio darbu. Tai reišķia, jog darbe nebus eksplikuojamos kai kurios temos, problemos, jų sprendimai ar jrodymai, kai kurios prielaidos bus pateikiamos kritiškai jų neperžiuirint ir neanalizuojant. Šio darbo esmē – ne jrodyti Merleau-Ponty filosofijos teiginius, ne ją pagrįsti, bet parodīti tokī keliā ir skaitymo būdā, kuris mums atveria horizontus galimai reikšmingiems tolesniems tyrimams.



EDMUNDAS HUSSERLIS
IR GRĮŽIMAS „PRIE PAČIŲ DAIKTŲ“

Šiose keliose eilutėse nepasitikėjimas metafizinėmis prielaidomis buvo pristatytas kaip sąlyga autentiškai „pažinimo teorijai“, lyg pats pažinimo teorijos projektas, netgi jei jis kritikos pagalba būtų išsilaisvinęs iš vienos ar kitos spekuliatyvios sistemos, galų gale nepriklausytų metafizikos istorijai. Ar pažinimo ir pažinimo teorijos idėjos jau pačios savaime nėra metafizinės?

Jacques Derrida

Edmundo Husserlio filosofinė karjera buvo ilga ir vaisinga. Pradėjęs nuo psichologizmo, vėliau jį kritikavęs, galiausiai visą gyvenimą plėtojo savąjį metodą – fenomenologiją. Tiesa, skirtingais gyvenimo tarpsniais jis plėtojo skirtingas temas: transcendentalinės redukcijos, eidetinės fenomenologijos, sąmonės laiko, Kitybės konstitucijos ar gyvenamojo kūno bei gyvenamojo pasaulio sampratas. Pradinis Husserlio sumanymas buvęs toks: fenomenologija, kaip griežtas save pagrindžiantis mokslas, gal net vienintelis teisingas mokslas, pagrįsiantis pažinimą ir apjungiantis „beveik jokio vidinio sąryšio neturinčią filosofinę literatūrą“ (šiuo požiūriu simptomiškas skyrelis, kuriame randame šią mintį, pavadinimas – „Radikalaus filosofijos atsinaujinimo būtinybė“) (Husserl 2005: 11). Vėliau šį savo užmojį Husserlis ims vertinti kur kas atsargiau; tiesa, jokio kardinalaus lūžio ar posūkio (*Kehre*) neįvyks.

Lietuvoje Husserlio fenomenologija dažniausiai pristatoma kaip turinti reikalų su „pačiais daiktais“, grįžtanti „prie pačių daiktų“. Štai Dalius Jonkus teigia, jog „fenomenologinei filosofijai svarbiausias grįžimas prie pačių daiktų“ (Jonkus 2009: 8). Prie kokių daiktų grįžta Husserlio fenomenologija? Norint atsakyti į šį klausimą, būtina bent minimaliai aptarti fenomenologinę sąmonę, tiksliau tai, koks yra fenomenų duoties sąmonei būdas. Klausas Heldas sąmonės veikimą aprašo taip: „sąmonė nėra tuščias paplūdimys, į kurio krantą išmetami atsitiktiniai objektai. Ji ne konteineris, kuriam visiškai nesvarbu, kas jį pripildo. Greičiau ji yra sudaryta iš įvairių aktų, kurių būdas nulemtas juos atitinkančių objektyvumo tipų, arba objektyvumų, kurie pasirodo sąmonei išimtinai tik tokiais duoties būdais, kurie yra tinkami pačiai sąmonei.“ (Held 2003: 14). Manytume, jog šis aprašymas nėra tikslus, nes gali atrodyti, jog sąmonė suvokimo akte vaidina svarbesnį vaidmenį, nors pats Husserlis siekė išlaikyti tobulą sąmonės ir daiktų abipusio poveikio pusiausvyrą.



Todėl tikslėsnis būtų šiek tiek tautologinis Stewarto ir Mickūno sąmonės aprašymas: „daiktai pasirodo sąmonei tokiais būdais, kokiais sąmonė juos patiria, tačiau sąmonė patiria daiktus tik tais būdais, kokiais jie pasirodo.“ (Mickūnas/Stewart 1994: 61). Akivaizdu, jog šitoks sąmonės veikimo aprašymas yra transcendentalinis. Čia kyla pirmasis įtarimas: ne jau transcendentalinės filosofijos kūrėjas Immanuelis Kantas nebuvo mūsų perspėjęs, jog transcendentalinė sąmonė negali pažinti „daiktų savaime“, tai yra pačių daiktų? Ar nėra taip, kad pati sąvoka „fenomenas“ byloja apie tai, jog čia turime reikalą su kažkuo ontologiškai kitu nei pats daiktas? Vis dėlto viskas nėra taip paprasta. Pakankamai akivaizdu, jog sąvokai „transcendentalinis“ Husserlis teikia kiek kitą prasmę nei Kantas. Jei turėsime omenyje tai, kad fenomenologinė sąmonės samprata yra paremta koreliacijos principu, pastebėsime, jog mūsų sąmonė yra neatsiejama nuo koreliato, t. y. nuo suvokiamo dalyko; nėra jokios tuščios ar apriorinės sąmonės – sąmonės gyvenimas visuomet yra intencionalus. Todėl sąmonės tyrimas neatsiejamas nuo jos turinių tyrimo ir *vice versa*. Fenomenologinė redukcija atskleidžia mums šį dvilypumą: „Nuosekli fenomenologinės redukcijos realizacija palieka mums noetinėje pusėje atvirą begalinę grynojo sąmonės gyvenimo sritį, o jos noeminio koreliato pusėje – manomą pasaulį kaip tokį.“ (Husserl 2005: 48). Ar ši noeminė pusė, šis „manomas pasaulis kaip toks“ ir yra „pats daiktas“? Panašu, jog būtent tai ir nori pasakyti Jonkus: „Grįžti prie pačių daiktų – tai reiškia išvengti mokslinio ir filosofinio mąstymo schematizmo. Grįžti prie pačių daiktų – tai reiškia atsiverti patirties patirčiai ir pačių daiktų raiškai patirtyje, leidžiant jiems pasirodyti tokiems, kokie jie yra.“ (Jonkus 2009: 85). Vien Jonkaus apibrėžimas aiškiai rodo, jog „grįžti prie pačių daiktų“ visai nereiškia grįžti prie pačių daiktų, visų pirma, tai reiškia „atsiverti patirties patirčiai“. Šioje „patirties patirtyje“ daiktai ir turėtų „pasirodyti tokie, kokie jie yra“.

Tikriausiai dabar jau akivaizdu, kad grįžimas prie pačių daiktų nereiškia „grįžimo“ įprasta šio žodžio prasme. Daiktų pažinimas, o tiksliau, jų pažinimo sfera mums atsiveria tik atlikus *ἐπιτομή*, fenomenologinę ar transcendentalinę redukciją, todėl ir šiuos daiktus pažįsta ne mano natūralus Aš, o mano transcendentalinis Aš: „Per fenomenologinį *ἐπιτομή* aš redukuoju mano Aš, kuris yra gamtos dalis, ir mano sielos gyvenimą, manovo psichologinio savipatyrimo sritį į manąjį transcendentalinį-fenomenologinį Aš, į transcendentalinio-fenomenologinio savipatyrimo sritį.“ (Husserl 2005: 34). Galų gale šis pažinimas yra savojo transcendentalinio



Aš savipatyrimo srities pažinimas, jos noeminių turinių pažinimas. Apibūdinti šiai sričiai Husserlis naudos tokius žodžius, kaip srautas, *cogitationes*, suvokiniai, sąmonės gyvenimas ir t.t. Pažinti daiktus – „grįžti prie jų pačių“ – reiškia pažinti fenomenus. Taip yra todėl, jog atlikę redukciją ar *ἐποχή* mes liekame su vienu vieninteliu tyrimo objektu: „pirmiausias ir sykiu vienintelis objektas yra ir gali būti vien mano, filosofuojančiojo, transcendentalinis *ego*.“ (Husserl 2005: 39).

Kas yra transcendentalinis *ego*? Kokiu pagrindu Husserlis jį skiria nuo mano natūralaus *ego*? „Husserlis pabrėžia, jog mano transcendentalinis *ego* radikalai skiriasi nuo mano natūralaus ir žmogiškojo *ego*; ir visgi jis nesiskiria niekuo, kas galėtų sąlygoti distinkciją natūralia šio žodžio prasme.“ (Derrida 1973: 11–2). Tiksliai transcendentalinio *ego* reikšmė, kaip ir paties žodžio „transcendentalinis“, atsinešančio su savimi šimtmečių istoriją, išlieka slidi.

Kritiškai nusiteikę Husserlio skaitytojai čia atranda nišą pozicijai, kuri yra radikalai priešinga jonkiškajai. Jeigu atlikusi redukciją ar *ἐποχή* fenomenologija imasi dirbti su fenomenais, sąmonės turiniais, ji yra ne kas kita, kaip grįžimas prie sąmonės daiktų. Galima netgi kelti klausimą, ar fenomenologija išvis turi ką nors bendro su pasauliu tradicine žodžio pasaulis prasme. Vieno ryškesnių fenomenologijos kritikų (nors jo santykis su fenomenologija ambivalentiškas) Arvydo Šliogerio manymu, „fenomenologija nėra ir negali būti jokia pažinimo teorija, o fenomenologinė žiūra nėra objekto pažinimas tradicine prasme.“ (Šliogeris 1985: 132-3).

Tiesa šiame ginče tikriausiai slypi kažkur per vidurį. Fenomenologija nėra „grįžimas prie pačių daiktų“ tradicine šios sampratos prasme visų pirma todėl, jog fenomenologija dirba su fenomenais, transcendentalinio Aš savipatyrimo sritimi, noeminiais sąmonės turiniais; taigi fenomenologija tegali būti grįžimas prie sąmonės daiktų. Kita vertus, fenomenologija dirba su šio pasaulio daiktais, nors ir suspenduotais ar paimtais į kabutes; koreliacinė, o ne reprezentacinė sąmonės samprata iš esmės reiškia, jog patys daiktai fenomenų konstitucijoje vaidina svarbų vaidmenį. Tačiau pirminė fenomenologo darbo sfera, jo darbo sfera *par excellence*, yra paties subjekto sąmonės gyvenimas. Šią dviprasmišką situaciją puikiai aprašo pats Husserlis, užbaigdamas *Karteziškąsias meditacijas*: „Pirmiausia reikia prarasti pasaulį per *ἐποχή*, kad vėl atgautume jį per universalią savimastą. *Noli foras ire*, sako Augustinas, *in te redi, in interiore homini habitat veritas*. (Neik laukan, skverbkis į save, žmogaus viduje gyvena tiesa – aut. vert.)“ (Husserl 2005: 194).



Husserlis ir klasikinės Vakarų metafizikos kalba

Pirmame skyriuje pateiktos pastabos, susietos su žodžio „transcendentalumas“ reikšme ir prasme, atveria labai svarbų aspektą: „[prastos (arba klasikinės) metafizikos ir fenomenologinės kalbos vienybė niekada nėra sulaužoma, nepaisant perspėjimų, atsargumo, kabučių, atnaujinimų ar inovacijų.“ (Derrida 1973: 8). Husserlio mąstymo turinių ir jų raiškos vienybės ar raiškos adekvatumo klausimas yra vertas atskiro darbo, todėl dabar plačiai jo nenagrinėsime. Svarbu tai, kad interpretatorių ši situacija pastato į keblią padėtį. *Idėjose* Husserlis rašo, jog visi šie žodžiai yra paimti į kabutes, remiantis jų noetine-modifikuota prasme. Tokie žodžiai yra „suvokiamas“, „aiški intuicija“, „konceptualus“ ir „duotas“ (Husserl 1983: 312). *Idėjose* visų šių žodžių naujoji prasmė siejama su eidetine fenomenologija: „jie priklauso kito lygio deskripcijoms, [kurių tikslas –] ne objektyvuoti kažką, kas yra sąmonės objektas, bet aprašyti būdą, kuriuo kažkas yra sąmonės objektas.“ (*ibid*). Visgi šie žodžiai nuolatos kartojami ir ne tokį ryškų eidetinės fenomenologijos sluoksnį turinčiuose veikaluose. Maža to, prie jų galima pridėti ir dar esmingesnius žodžius: mūsų jau minėtas „transcendentalumas“, „sąmonė“, „suvokimas“, „fenomenas“. Akivaizdu, jog visi šie žodžiai atsineša ir atveria horizontus, klasikinės metafizikos horizontus, kuriuose visiškai nepriklausomai nuo autoriaus pastangų pradeda tarpti fenomenologija. Iš čia ir didžioji dalis jai skirtos kritikos: fenomenologiniai tekstai dažniausiai lengvai pasiduoda perskaitomi kaip grynai kantiškosios (transcendentalinė fenomenologija (*sic!*)) ar net grynai karteziškosios filosofijos veikalai. Turint omenyje šį terminų ir sąvokų reikšmės judėjimą, dažnai kritikams atsikertama užimant gynybinę poziciją. Štai Jonkus, kalbėdamas apie sąmonę, teigia, jog fenomenologija pasiūlo transcendentalų sprendimą: negalioja nei viena, nei kita (t. y. nei empiristinė, nei dekartiškoji samprata). Atviru lieka klausimas, kaip ši neigiama patirtis, šis nei – nei, gali būti aptiktas patirtyje.

Sunku, iš tiesų net neįmanoma, pasakyti, kiek pačiam Husserliui pavyko atsirišti nuo senųjų žodžių turinių. Jo mokiniui tai nepavyko. Aišku tik tai, jog mums, Husserlio skaitytojams, ši fenomenologinės ir tradicinės kalbos vienybė kelia rimtų interpretacinių sunkumų. Husserlio fenomenologija, turėjusi ambicijų tapti „filosofija be prielaidų“, kartu su klasikinės metafizikos kalba į sritį, kurią turėjo



apsaugoti redukcijos ir ἐπιχώη, atsineša sunkiai tematizuojamas ar išskiriamas, o todėl dažnai nē nereflektuojamas, prielaidas.

Idėjos ir eidetinė fenomenologija

Tęsdamas savo darbą *Idėjose* Husserlis pristato eidetinę fenomenologiją. Pagrindinis eidetinės fenomenologijos objektas yra esmės. „Husserlio žodžiais tariant, atsitiktybė, arba paskiras empirinis objektas, ir tai, kas esmiška, niekuomet nebūna duoti patyrimo vienas be kito.“ (Mickūnas/Stewart 1994: 57). *Karteziškosiose meditacijose* Husserlis ištaria tai, kas taps viena pagrindinių *Idėjų* temų: „Pirmiausia turiu realizuoti grynai eidetinę fenomenologiją ir įrodyti, kad tik joje randasi ir gali rasti pirmoji filosofinio mokslo realizacija – ‚pirmosios filosofijos‘ realizacija“. (Husserl 2005: 90). Tyrimo objektu *Idėjose* taps noetinės/noeminės struktūros, kurias tiriant ir pasirodo esmės, arba „noeminės esmės“. Iš dalies visa tai galima sieti su Husserlio dar ankstesniuose veikaluose keltais tikslais ir filosofo orientacija į mokslą – anot jo, eidetinė fenomenologija galėtų virsti viso mokslo *mathesis universalis*. Svarbu pabrėžti, jog čia dar žingsniu nutolstama nuo pasaulio, kurį Merleau-Ponty vadins „laukine būtimi“, nuo „pačių daiktų“. Esmė yra naujos rūšies objektas. „Taip, kaip individo ar patirtinės intuicijos duomenys yra individualus objektas, taip eidetinės intuicijos duomenys yra grynoji [pure] esmė.“ (Husserl 1983: 9). Husserliui tekančiame sąmonės gyvenime, sąmonės sraute, rūpi rasti ir fiksuoti kažką pastovaus, nes tik aplink tai, kas bent ilgesnį laiko tarpą išlaiko tapatumą, galima lipdyti mokslą. Tiesa, „ideacija – tai ne mąstymas, ne operavimas sąvokomis, ne deduktyvinis konstravimas, o būtent žiūra, eidų įžvalga.“ (Šliogeris 1985: 114). Vis tik žiūros ir mąstymo skirtis šiuo atveju labai problemiška: neapsiribodama vien žiūra, fenomenologija bando ją tematizuoti, taigi dirba su jos rezultatų apmąstymu. Maža to, pati žiūra jau yra suvokimas, taigi – sintezė; galų gale suvokimas sunkiai atsiejamas ir nuo signifikacijos. Refleksijai atliekant savo darbą, žiūros ir mąstymo distinkciją bus vis sunkiau ir sunkiau išsaugoti.

Sunku kalbėti ir apie esmės, kaip šio „naujo objekto“, ontologinį statusą: „Net jei *Loginiuose tyrinėjimuose* Husserlis vadovaujasi greičiau mentalinės nei transcendentalinės srities aprašymu, jis visgi išskiria esminius struktūros, kuri bus apibrėžta *Idėjose*, komponentus: Fenomenologinė patirtis nepriklauso realybei



(*Realität*).“ (Derrida 1973: 47). Bet jei tai išties yra idealybės plotmė, kurią atveria dar viena *Idėjų* naujovė – eidetinė redukcija, ideacija neišvengiamai mus atveda prie kalbos ir signifikacijos problemos. „Kadangi sąmonės savižina įmanoma tik siejant ją su objektu, kurio esatis gali būti išlaikyta ir pakartota, ji niekada nėra visiškai svetima ar pirmesnė nei kalbos galimybė.“ (Derrida 1973: 15). „Kadangi idealių objektų konstitucijos galimybė priklauso sąmonės esmei ir kadangi idealūs objektai yra istoriniai produktai [jie pasirodo laike – aut. past.], pasirodantys tik kūrimo arba ketinimo [*intending*] aktų dėka, sąmonės ir kalbos objektus bus vis sunkiau ir sunkiau skirti.“ (*ibid*). Kalbos ir ideacijos problema verčia fenomenologinę sąmonę pripažinti, jog ji visuomet yra užlaikyta pasaulio atžvilgiu, jog tarp fenomenologinių duomenų gavimo, jų sintezės ir ideacijos bei refleksijos visada esama tarpo. Fenomenologija visada yra retrospektyvi. Ji iš principo kuriama po pasaulio ar tiesos, kurią ji siekia perteikti tiksliai, todėl ji įkurdina save idealizacijos ir „po-fakto“ (*after-the-fact*) srityje, kuri nėra toji sritis, kurioje pasaulis radosi. (Merleau-Ponty 1968: 45). Ar ši pastaba galioja tik eidetinei fenomenologijai? Mūsų manymu, ne tik jai. Tai, jog ši pastaba galioja fenomenologinei sąmonei apskritai, „Husserlis atvirai pasako teigdamas, jog kiekviena transcendentalinė redukcija yra ir eidetinė redukcija.“ (*ibid*). Kiekvienas bandymas tematizuoti suvokimus reikalauja palikti sąmonės gyvenimo srautą, stebėti jį tarsi iš šalies. Taigi šios pastabos atveria tai, jog fenomenologija visada yra kuriama retrospektyviai, jos pažinimas niekada nėra betarpiškas. Galima būtų klausti dar radikaliau: ar eidetinė redukcija apskritai yra įmanoma? Ar redukcija nepakeičia fenomenų, ar šie leidžiasi redukuojami? Ar esmės, noemos nėra nauji, kito lygio fenomenai, neturintys praktiškai nieko bendro su fenomenais, iš kurių jie yra abstrahuoti? Galbūt „mūsų išgyventa patirtis net nebegali atpažinti savęs idealizacijose, kurias mes iš jos abstrahuojame.“ (Merleau-Ponty 1968: 87).

Husserlio ženkle teorija

Ideacijos ir kalbos perskyros problema iškelia fenomenologijai sunkų galvosūkį. Husserlis tiki ir stengiasi išsaugoti tam tikrą ikikalbinį pažinimo sluoksnį. Grynoji (*pure*) fenomenologija turėtų betarpiškai pažinti idealiuosius objektus – noemas ir esmes. Tačiau dėl aukščiau mūsų aptartų priežasčių ši koncepcija yra labai pro-



blemiška. Visų pirma, retrospektyviai kuriama „pažinimo teorija“ neišvengiamai turi reikalą su signifikacijomis. Antra, šios „pažinimo teorijos“ objektus turėtų būti galima pakartoti, išlaikant juos tokius pačius. Galiausiai, galima kartu su Merleau-Ponty teigti, jog „nėra jokios eidetinės variacijos be kalbos“ (Merleau-Ponty 1968: 236). Štai kodėl, jei fenomenologija nori išpildyti savo pačios projektą, kalbos problema tampa vienu iš svarbiausių iššūkių. Šios problemos Husserlis imasi jau *Loginiuose tyrinėjimuose*, ir tikriausiai neperdėsime sakydami, jog *Loginiai tyrinėjimai* grindžia kelią, kuriuo vėliau seka visa Husserlio fenomenologija – būtent čia pateikiama ženklų teorija daro fenomenologiją, kaip „pažinimo teoriją“, galimą apskritai. Vėliau Husserlis nebeplėtos ženklų teorijos – tiesa, tai nereiškia, jog ši jam tampa visiškai nebesvarbi. Gali būti, jog *Loginiuose tyrinėjimuose* pasiekti rezultatai visiškai tenkina Husserlį, o ženklų teorija, kaip ir nemaža dalis visų Loginių tyrinėjimų, yra metateorija, grindžianti tolesnius Husserlio žingsnius. Šiek tiek perspaudžiant galima teigti, jog ši ženklų teorija yra neatsiejama nuo fenomenologijos esmės. Husserlio fenomenologiją netgi galima skaityti atvirkščiai, bekalbį pažinimą laikant idėja kantiškąja prasme, o visa kita – transcendentaliniu keliu tai idėjai pagrįsti.

Mūsų tikslas šioje darbo dalyje yra parodyti, koku būdu Husserlio ženklų teorija įneša daugybę metafizinių prielaidų. Jei mes tikime, jog *Loginiai tyrinėjimai* atvėrė kelią fenomenologijai kaip „pažinimo teorijai“ apskritai, tuomet privalome paklausti, ar fenomenologija jau iš anksto nėra valdoma šių prielaidų?

Loginiuose tyrinėjimuose Husserlis išskiria dvi ženklų rūšis: išreiškiančius (*Ausdruck*) ir Nurodančius (*Anzeichen*) ženklus. Mūsų tyrimas susitelks ties išreiškiančiųjų ženklų analize. „Kiekvienas ženklas yra kažko ženklas, bet ne kiekvienas ženklas turi reikšmę, prasmę, kurią ženklas išreiškia.“ (Husserl 2001: 183). Husserlis teigia, jog Reikšti, kalbant apie nurodymą į kažką, nėra ypatingas buvimo ženklų būdas (*ibid*). Ženklo funkcija nebūtinai yra į kažką nurodyti: į tam tikrą intersubjektyvų objektą (tada ženklas reikštų reprezentaciją) ar į mano psichologinio Aš išgyvenimus ar faktus (tada ženklas reikštų aprezenciją). „Išreiškiantys ženklai prasmingai funkcionuoja ir izoliuotame mentaliniame gyvenime, kuriame jiems nebereikia į nieką nurodyti.“ (*ibid*). Iš tiesų, jau pati ši pirmoji „esminė distinkcija“ nubrėžia ribas visam tolesniam Husserlio projektui. Husserlis, kitaip nei Frege, neskyrė ir sinonimais laikė žodžius, reiškiančius prasmę ir reikšmę (*Sinn* ir *Bedeutung*).



Truputį užbėgdami už akių teigiame, jog būtent šiame „izoliuotame mentaliniame gyvenime“, kuriame ženklai nebeturės j nieką nurodyti, jie atliks savo pamatinę transcendentalinę užduotį: įgalins betarpišką pažinimą.

Tikroji ženklų prasmė Husserliui yra atstatyti ženklų prasmę (*Bedeutung*) kaip esatį. Tik toks ženklas galės būti pakartotas, taip pat galės pakartoti išgyvenimą ar patirtį kaip „tą pačią“, o idealiu atveju – idealius objektus, noemas ar noemų esmės, kaip nuolat kartojamas „to paties“ modusu, dabarties ar esaties, o tai reiškia – prezencijos modusu. Štai kodėl „šneka, ar net viskas šnekoje, kas tuoj pat neatstato signifikuojamo turinio esaties, yra neišreiškiantis ženklas. Grynai [pure] išreiškiantis ženklas bus grynai aktyvi reikšmės (*bedeuten*) akto intencija (dvasia, *psyche*, gyvenimas, valia), kuri įdvasina kalbą, kurios turinys (*bedeutung*) yra esantis, dabartinis [*present*]“. (Derrida 1973: 40). Ši logika atsispindės ir kituose Husserlio plėtojamosiose temose. Antai Nijolė Keršytė pastebi, jog Husserlis savo analizėje visuomet renkasi sėkmingus atsiminimo aktus, ir kad toks „pirmenybės teikimas suprantamas. Husserliui kaip mokslininkui rūpi parodyti, kad nepaisant vidinio laiko kaitos išlieka daikto tapatybė, galimybė pakartoti „tą patį“, sugrįžti prie „to paties“, taigi ir objektyvuoti ir pažinti.“ (Keršytė 2010: 158). Akivaizdu, jog tokia ženklų samprata negalima pasaulyje – grynai išreiškiantis ženklas galimas tik paties suvokiančiojo sąmonėje, nes pasaulyje ir erdvėje visi ženklai yra indikatyvūs. Štai kodėl Husserlis teigs, jog mes negalime kalbėti apie vidinį monologą kaip apie medijuojamą ženklą: „Ar galima kalbėti apie vidinį pokalbį su savimi, kuriame žodžiai būtų naudojami kaip savo vidinių patirčių ženklai, pavyzdžiui, kaip nurodantys ženklai? Aš negaliu pripažinti tokio požiūrio priimtina.“ (Husserl 2001: 190). Kaip tik todėl „fenomenologinis balsas bus vidinis dvasinis kūnas, kuris kalba ir yra duotas pats sau – girdi pats save – net ir pasaulio nebuvime.“ (Derrida 1973: 16). Būtent čia, šiame „izoliuotame mentaliniame gyvenime“, transcendentalinėje sąmonėje, dvasios tylaus monologo su savimi būdu bus išpildyta pirmoji fenomenologo užduotis – betarpiškas pažinimas. Bet tai taip pat reiškia, jog fenomenologija nuo pat pradžių yra valdoma klasikinės metafizikos prielaidų. Matyti, jog Husserlis: 1) atlieka platoniską judesį, išskeldamas šį vidinį monologą, šią tylią šneką (*Rede*) virš rašto, ir taip užima fonocentrinę poziciją, nekviestuonuojamai perimama iš klasikinės Vakarų metafizikos, 2) atkartoja savipratos-šnekos, kaip maksimaliai vidinio, taigi neatsitiktinio ir veikiančio prezencijos modusu, signifikanto modelį,



taigi dvasios, sąmonės ar esaties kaip esaties netarpiškai duotos sau modelį, 3) įtvirtina šnekos (*Rede*) ir Logoso ryšį.

Paskutinis šioje dalyje mums likęs žingsnis yra reflektuoti savo pačių skaitymo būdą. Gali pasirodyti, jog, mūsų nuomone, Husserlio filosofija rėmėsi betarpiško pažinimo idėja, kurią bet kokia kaina siekė įgyvendinti. Sunku atsakyti į klausimą, ar šias metafizines prielaidas Husserlis į fenomenologiją įsileidžia nereflektuodamas, ar atvirkščiai – siekdamas bet kokia kaina įrodyti betarpišką pažinimą. Šį klausimą norėtume „paimti į kabutes“.

MERLEAU-PONTY, HUSSERLIS, CEZANNE'AS

Metafizika nėra tai, kas tik sukurta, ji yra būties supratimas.
Martin Heidegger

*Mūsų egzistencija yra erdviška (ir tuo bendramatė),
tačiau mūsų erdvėjauta yra egzistenciška (ir tuo partikulieri).*
Dalia Kadilinskienė

Visa, ką mes aptarėme ankstesniuose darbo skyriuose, buvo puikiai žinoma Merleau-Ponty. Nors jis pats niekada nepripažino eidetinės fenomenologijos, jo būta aistringas Husserlio raštų skaitovas ir komentatoriaus. Tiesa, Husserlio ir Merleau-Ponty filosofijos turi tiek pat bendro, kiek ir jas skiriančio. Pasak Merleau-Ponty, fenomenologijos užduotis nėra sukurti griežtą mokslą ar žinojimą, jai nereikia užsiimti abstrakčių esmių ar noemų tyrinėjimu. Pati filosofija (žvelgiant plačiau) „yra ne žodynas, ji nėra susirūpinusi „žodžių-reikšmėmis“, ji nesiekia verbalinio substituto pasauliui, kurį mes matome. <...> tai patys daiktai, iš savo tylos gilumų, kuriuos filosofija tikisi išreikšti.“ (Merleau-Ponty 1968: 4). Šią sritį, kurią fenomenologija turi atverti, šią prereflektyvią tikrovę, jis vadina „brutalia ir laukine būtimi“ (*l'Être brut et sauvage*). Todėl pirmasis skirtumas tarp Husserlio ir Merleau-Ponty filosofijų yra tas, jog Husserlio fenomenai jau visada yra apdirbti sąmonės, jie pasirodo jau po sintezės, kai tikrasis Merleau-Ponty fenomenologijos tikslas yra atverti tikrovę *dar iki sąmonės prisilietimo prie jos*.

Merleau-Ponty santykis su Husserliu panašus į paties Husserlio santykį su klasikine Vakarų metafizika: nors jų tikslai akivaizdžiai skirtingi ir nors nemažą



dalį Husserlio fenomenologijos Merleau-Ponty atmes, jos įtaka, ir visų pirma, įtaka per kalbą, išliks. Merleau-Ponty perima nemažai huserliškų konceptų, pavyzdžiui, susikryžiamą (*l'interlacs*), kurį Husserlis vadino *Verflechtung*. Jis niekada pernelyg nereflektuos savo santykio su fenomenologijos kalba, todėl šis sudėtingas uždavinys lieka mums. Šiek tiek užbėgdami už akių galime išskelti drąsią hipotezę: Merleau-Ponty niekada neatsiribos nuo Husserlio fenomenologijos, nors ją ir kritikuos, mat, Merleau-Ponty nuomone, jo paties pasiekimai kūniškumo tyrimuose galėtų pakeisti visos fenomenologijos padėtį, padėdami jai išstrūkti iš grynai sąmonės filosofijos rubrikos.

Matoma ir Nematoma Merleau-Ponty kritikuos tiek sąmonės filosofiją (kurią jis vadins refleksijos filosofija), tiek neigimo ar negatyvumo filosofiją (kurios pavyzdys *par excellence* jam yra Sartre'as). Nors paradigmintis sąmonės filosofijos pavyzdys yra Dekartas, Husserlio eidetinė fenomenologija, Merleau-Ponty nuomone, taip pat nesugebėjo išsiveržti iš savyje užsidariusios sąmonės tradicijos. Tiek vienai, tiek kitai filosofijai kliūva už tai, jog nei viena, nei kita nesugeba reflektuoti savęs pačios, o ypač suvokiančiojo subjekto padėties. Merleau-Ponty klausia, ar mes iš tiesų esame „komtemplavimo galia, grynasis žvilgsnis, kuris fiksuoja daiktus jų laikinėje ir erdvineje vietoje, o esmės – nematomame danguje; ar aš esu šis žinojimo spindulys, kuris kiltų iš niekur?“ (Merleau-Ponty 1968: 113). Sąmonės filosofija steigia antrą dimensiją (nors daugeliu prasmių ji yra pirminė pasaulio atžvilgiu), kuri susikuria atlikus redukciją, padedant kokiai nors subjekto turimai galiai, tarkime, transcendentalinei vaizduotei ar esmėžiūrai. Šios gautos esmės ar idėjos ir yra galutiniai jos tyrimo objektai. Jei, kaip parodėme savo darbe anksčiau, šios idėjos ar esmės yra neatskiriamos nuo kalbos, būtent kalba padeda joms sukurti savitą egzistavimo būdą, šios esmės tampa idealiais objektais. Bet Merleau-Ponty užduotis – ne dirbti su šiais idealiais objektais, ne užsidaryti sąmonėje. Jo teigimu, „esmės buvimas nėra pirminis, jis nėra paremtas pačiu savimi, jis nėra tai, kas galėtų mus išmokyti, kas yra būtis.“ (Merleau-Ponty 1968: 109). Merleau-Ponty tikslas – išryškinti iki-suvokiminę sferą: „Filosofinis klausimas yra užduodamas ne grynojo stebėtojo: pirmasis klausimas yra suprasti, kaip, kuo remiantis yra steigiamas grynasis stebėtojas, iš kokio pirmučiausio šaltinio jis išskyla.“ (*ibid*).

Štai kodėl Merleau-Ponty toks svarbus Cezanne'as ir kiti tapytojai. Būtent jų siekiuose jis mato savo filosofinio projekto atitikmenį. Cezanne'ui skirtas ne vienas



filosofo straipsnis; galima teigti, jog būtent Cezanne'as yra labiausiai Merleau-Ponty paveikęs kūrėjas. Cezanne'o tapybos užduotis – leisti kalbėti patiems daiktams, nutapyti „gamtos gabalą“ – yra ir Merleau-Ponty filosofijos leitmotyvas. Tapytojas, susiliejęs su pasauliu, yra ta būtybė, kurioje pasirodo prerreflektyvūs daiktai, „laukinė būtis“. Tokiu būdu „bet kokia tapybos teorija yra metafizika“ (Merleau-Ponty 2005: 67). Šią naują metafiziką (žodžio „metafizika“ reikšmę darbe dar aptarsime), šią dar tik sukurtiną filosofiją įkūnija tapytojas, kai jo regėjimas virsta gestu, kai, kaip sakė Cezanne'as, jis „mąsto tapyba“. (Merleau-Ponty 2005: 83).

Bet kaip šią sritį pasiekti fenomenologui? Kaip priversti kalbėti pačius daiktus ir išvengti *Wesen* filosofijos, kaip išsiveržti iš uždaros sąmonės? Kaip išvengti kalbos filtro kartu nepakartojant Husserlio judesių?

Kūniškumas

Dar *Suvokimo fenomenologijoje* Merleau-Ponty įveda prerreflektyvų arba tamsųjį *cogito*. Šį *cogito* Merleau-Ponty dažnai apibūdina kaip tylųjį, jo užduotis kaip tik ir yra atverti sritį, kurioje vyktų bekalbis pažinimas bei mąstymas. Prerreflektyvaus *cogito* idėja turėtų atverti bekalbės sąmonės galimybę ir žymi tam tikrą nostalgikišką bandymą grįžti prie tiesioginio, „brutalaus ir laukinio“ patyrimo. Šio koncepto problematiškumas didele dalimi nulems ir neigiamą visos *Suvokimo fenomenologijos* vertinimą. 1959 metų darbinėje pastaboje šio „tamsiojo *cogito*“ idėją Merleau-Ponty pavadins naivia (Merleau-Ponty 1968: 179). Net pačios tylos idėjos apibrėžimas yra visiškai priklausomas nuo kalbos. Maža to, po tyliojo pasaulio užvaldymo, paveikto žmogaus kūno aprašymų, jis nebėra tylusis pasaulis, tai artikuliuotas pasaulis, pakylėtas iki *Wesen* lygmens (Merleau-Ponty 1968: 179). Dėl šios priežasties Merleau-Ponty bus priverstas pripažinti, jog „tamsusis *cogito* yra neįmanomas. Remtis „mąstymo“ idėja („matymo ir jautimo minties“ prasme), atlikti „redukciją“, sugrįžti į imanenciją ir į sąmonę... Tam būtina turėti žodžius.“ (Merleau-Ponty 1968: 171).

Šis prerreflektyvaus arba tamsiojo *cogito* atmetimas vertė ieškoti kito kelio. Kaip išėiti iš savyje užsidariusios sąmonės filosofijos? Merleau-Ponty raktu taps kūniškumo idėja. Kaip jau minėjome, filosofinį klausimą užduoda ne grynasis stebėtojas, ne grynoji sąmonė. „Objekto idealumas, gyvo kūno suobjektinimas, dvasios vieta



su gamta bendro matmens neturinčioje vertės skalėje – štai skaidri filosofija, prie kurios buvo prieita, tęsiant pažinimo judesį.“ (Merleau-Ponty 2007: 142). Taigi pirmasis filosofijos klausimas yra ne sąmonės struktūra, o tai, kas sąmonę daro galimą ir tai, kame ji yra įsišaknijusi. Tai ir yra kūniškumas. Tiesa, kūniškumas čia suprantamas ne fenomenologiškai, t. y. kaip gyvenamasis kūnas, ir juo labiau ne tradicinės filosofijos kaip metafizikos prasmėmis: „Tai, ką mes vadiname kūnu [*flesh*] neturi pavadinimo jokioje kitoje filosofijoje.“ (Merleau-Ponty 1968: 117).

Kūnas yra dviejų dimensijų esinys: jis yra „juslinis ir juslus, juntantis“ (Merleau-Ponty 1968: 136). Jis yra mūsų kūnas, „gyvenamasis kūnas“. Aš esu neatsiejamas nuo jo, jis yra visų mano pojūčių šaltinis, pojūčių gniužulas. Tuo pat metu kūnas yra daiktas tarp daiktų, jis tokios pačios prigimties kaip ir jie, kaip ir visa juslinė masė, kurioje jis yra gimęs. Jis panardintas pasaulyje, daiktas tarp daiktų, tiek pat sąmonės, kiek ir pasaulio gyvenimo dalis. Puiki *Suvokimo fenomenologijos* kūniškumo analizė atskleidžia fundamentalų kūno vaidmenį mūsų suvokimuose ir būties supratime. Kūnas struktūruoja visus mūsų patyrimus, užimdamas tam tikrą padėtį erdvėje. *Suvokimo fenomenologija* netgi atskleidžia glaudų ryšį tarp įvairių mūsų jausių, todėl mums derėtų atsisakyti idėjos apie grynąją regą ar grynąją klausą, mat šios jauslės visada persipynusios. „Rega yra glamonėjimas žvilgsniu“ (Merleau-Ponty 1968: 136). Jei visos mūsų jauslės yra susikryžiavusios, jos realizuojamos tiek sąmonės, tiek ir kūno plotmėje. Kitas *Suvokimo fenomenologijos* uždavinys buvo tamptariai susieti mentalinę ir fiziologinę išgyvenimo puses. Todėl daugiau ar mažiau polemizuodamas su Kantu, Merleau-Ponty tvirtina, jog jei neturėtume kūno, erdvė mums neegzistuotų. Todėl kūniškumas yra pamatas bet kokiam mąstymui: „siela mąsto pagal kūną, o ne pagal save pačią.“ (Merleau-Ponty 2005: 77).

Kūnas dalyvauja pasaulio būtyje, pats būdamas daiktu, jis susikryžiuoja (*l'interlacs*) su kitais daiktais. Kiek poetiškai Merleau-Ponty teigia, jog kūnas ne tik stebi daiktus, bet ir pats yra jų stebimas. Kūniškumas persmelkia visą mūsų egzistenciją ir yra pamatinė buties supratimo sąlyga. Jam esant erdviškam ir dalyvaujant erdvėje, mūsų egzistencija yra erdviška (ir tuo bendramatė), tačiau mūsų erdvėjauta yra egzistenciška (ir tuo partikuliarai). (Kadilinskienė 2010: 197). Būtent kūnas mums atveria daiktų horizontus, kuriuose visi daiktai yra pasiekiami, bent jau rega.

„Kūnas nėra materija, sąmonė ar substancija“ (Merleau-Ponty 1968: 139). Išvardintos sąvokos visuomet nurodys į tam tikrą klasikinės metafizikos dichoto-



mijų pusę. Tarkime, materija visada išliks pasyvi opozicija sąmonei, bus siejama su gyvuliškumu, blogiu, net nebūtimi, tuo tarpu sąmonė visada ženklins pačiai sau skaidrią esatį, aktyvumą ir būtį. Todėl Merleau-Ponty kūną apibūdins „seno terminu“ *elementas*: „Mėginant apibrėžti [kūną – aut. past.] mums prireiks seno termino „elementas“, kuris čia turimas omenyje ta prasme, kuria jis buvo vartojamas kalbant apie vandenį, orą, žemę ar ugnį, kaip apie bendruosiuos dalykus, esančius tarp erdvėlaikinio individo ir idėjos.“ (Merleau-Ponty 1968: 139). Dvi-dimensinė kūno struktūra parodo, jog kūnas nėra nei grynasis juslumas, nei grynoji idėja, idealybė. Jo vieta kažkur per vidurį, todėl jai nusakyti reikalinga visiškai kitokia sąvoka. Kūnas Merleau-Ponty yra būties elementas.

Nėra jokie išoriško stebėtojo, nepavaldaus kūno situaciškumui. Didžiausia ligšiolinės filosofijos klaida buvo ta, jog, „gyvam kūnui tapus išore be vidaus, subjektyvybė tapo vidumi be išorės, nešališku stebėtoju.“ (Merleau-Ponty 2007: 141). Kūniškumas Merleau-Ponty padeda bent iš dalies atverti tai, ką turėjo atverti „tamsusis *cogito*“ – nereflektuotą tikrovę. Kūnas, jo susikryžavimas su daiktais, atveria mums brutalią ir laukinę būtį. Be to, kūniškumas padeda įveikti ir tradicinę subjekto-objekto perskyrą (tai atskiro darbo verta tema, čia jos daugiau neplėtosime), taip pat padeda išsilaisvinti, o kartu galbūt netgi išlaisvinti visą fenomenologiją iš savyje užsidariusios sąmonės filosofijos, tapti jos pamatu. Ši idėja atveria ir naujos metafizikos galimybę, kurios plėtotės kontūrus aptarsime kitame skyriuje.

Nematoma

Vėlyvuojų kūrybos laikotarpiu Merleau-Ponty pradeda savo naujosios ontologijos, arba metafizikos, projektą. Kas gi yra ši metafizika? Visų pirma būtina pabrėžti, jog tai yra bet kas, tik ne metafizika įprasta šio žodžio prasme. Klasikinė metafizika dažniausiai yra orientuota į tam tikrą transcendavimo judesį, tvirtas, amžinas ir nesikeičiančias esmes ir jų pažinimą, dichotominių skirčių darymą; tokia metafizika dažnai atrandama/steigiama nešališko stebėtojo. Klasikinė metafizika teikia pirmenybę tapatumui, amžinai nekintančiai esaičiai, ji dažniausiai yra siejama su tam tikra totaline sistema. Klasikinė metafizika yra linkusi į redukciją, vieno pradmens ieškojimą. Nieko panašaus nerandame tame, ką metafizikos sąvoka įvardija Merleau-Ponty. Šią sąvoką jis vartoja ne tradicine, o labiau heidegeriš-



kąja prasme: naujoji metafizika – tai vykstanti metafizika. Metafizika – tai būties supratimas, ne nuo pasaulio atskirtos sąmonės, bet kūno, kuris taipogi nebėra tik antroji dichotomijos kūnas-sąmonė dalis, o kartu ir su kūnu susikryžiuvusios sąmonės susidūrimas su būtimi. Merleau-Ponty „ontologijos ar metafizikos ne kaip sistemos, bet greičiau kaip būdo tiksliau aprašyti mūsų susidūrimą su pasauliu. Pasaulis kaip suvokimas vadinamas (nurodo į) „matomo“ susikryžiuvusio su nematomu sritį.“ (Moran 2010: 428). Dalyvaujančiojo pasaulyje kūnas bei pasaulio daiktų ir pačios būties sandūra jau pati savaime yra metafizika. Metafizika įvyksta kartu su egzistavimu tokios būtybės, kokia yra žmogus. Substanciškas esmės čia keičia vykstančios ir procesualios esmės, *essentia* keičia heidegeriškasis *Wesen*. Merleau-Ponty užsimoja prieš iškart tris tradicinines metafizikos dichotomijas: Matoma-Nematoma (jusliška-idealu), Kūnas-Siela, Objektas-Subjektas. Mes nebe galime mąstyti kūniškumo ar paties kūno kaip opozicijos sielai; kūnas, ir tik kūnas, daro bet kokį sielos gyvenimą įmanomą, kūnas ir siela yra visiškai neatskiriami, todėl tam tikra prasme siela yra išvirškščia kūno pusė. Objekto-subjekto perskyra tampa problemiška dėl to, ką Merleau-Ponty vadins fundamentaliu abipusiškumo fenomenu (*fundamental phenomenon of reversibility*). Mano kūnas ir žvilgsnis ne tik stebi, bet ir yra stebimas, žvilgsnis ne tik arbitraliai sklaido daiktus, bet ir leidžiasi jų vedamas.

Šią naują metafiziką įgalina specifinė Merleau-Ponty kūniškumo samprata ir kūniškumo analizė. Kūnas mums atveria horizontus, kuriuose įvyksta mūsų susidūrimas su esiniu ar būtimi apskritai, ir yra šios naujos metafizikos atramos taškas. Savąją metafizikos sampratą Merleau-Ponty geriausiai atskleidžia matomo ir nematomo analizėje ir po jos sekančioje tradicinės matoma-nematoma (jusliška-idealu) dichotomijos kritikoje. Nematoma, anot Merleau-Ponty, nėra matomo priešingybė. Kitaip sakant, tai, kas jusliška, nėra to, kas idealu, priešingybė – jų neskiria neperžengiamas metafizinis tarpas. Tik kūnas (tai, kas jusliška) daro tai, kas nematoma, įmanomu: „idėjos, apie kurias čia kalbame, nebūtų mums geriau pažįstamos, jei neturėtume kūno ar juslumo; tada jos taptų mums nepasiekiamomis.“ (Merleau-Ponty 1968: 150). Susikryžiuavimo struktūros atveria mums daiktų gelmę, erdviškumą, jų pačių idealybę. Šią pirmąją sandūrą su daiktu puikiai apibūdina angliškas žodis *pregnant*. Šis žodis išlaiko nuostabią polisemiją: daiktas pats savaime yra prasmingas, kartu jis „nėščias“, jis gimdo idealybę ir



mūsų signifikacijos. Mūsų signifikacijos nebėra arbitralūs, grynieji sąmonės aktai, o kalba nebėra tik ideali, nuo pasaulio atkabinta struktūra. Sąmonė atranda savo vietą pasaulyje, pati nebebūdama vieta, kurioje gimsta bet kokia prasmė – pats jusliškumas gimdo prasmę. „Matomo pasaulio patirtis <...> yra nematomo tyrinėjimas ir idėjų visatos atvertis.“ (Merleau-Ponty 1968: 149). Kartu su jusliniu patyrimu atsiveriantis idėjų pasaulis, kurio pavyzdiniu tyrinėtoju Merleau-Ponty laiko Proustą, išties yra vienintelė sąmonės galimybė.

Neįtikėtina svarbu pabrėžti, jog šiai naujai idealybei Merleau-Ponty nebereikia prerreflektyvaus *cogito* idėjos ar kokios nors metafizinės ženklo teorijos. Pro begalinių redukcijų ir *epoche* užkardas į fenomenologiją nebepakliūva metafizinės ir nereflektuotos prielaidos. Kartu išlaikoma tai, ką perfrazuodamas Husserlį Merleau-Ponty pavadins vienu svarbiausių filosofijos uždavinių: „Visa filosofija, kaip sako Husserlis, yra galios signifikuoti atstatymas, prasmės gimimas, arba laukinė prasmė, partirties reiškimas patirtimi, kuri išgrynina ypatingą kalbos sritį.“ (Merleau-Ponty 1968: 155).

Kaip toli šiuo keliu galime eiti? Koks tiksliai nematomo ryšys su matomu? Ar iš matomo kyla grynoji idealybė? Panašu, jog pati sąvoka „grynoji idealybė“ čia nebėra tinkama. Labiausiai intriguojančioje vietoje Merleau-Ponty knyga, o kartu ir pats gyvenimas, baigiasi. *Matoma ir nematoma* išties atveria naujus filosofinius horizontus, bet čia išsyk kyla beveik tiek pat klausimų, kiek ir atsakymų. Vis dėlto Merleau-Ponty sumanymas yra intriguojantis; Deleuze'o žodžiais tariant, *Matoma ir nematoma* atveria puikią skrydžio kryptį.

IŠVADOS

Pirmoje darbo dalyje atskleidėme Merleau-Ponty darbų hermeneutinį kontekstą, arba, tariant fenomenologiškai, prasminį horizontą (nors kiekvieno mūsų prasminis horizontas visada išlieka unikalus). Parodėme ne tik metafizines Husserlio projekto prielaidas, bet ir tai, kad jos kyla iš kalbos ir signifikacijos problemos. Žvelgiant plačiau, iš ideacijos problemos.

Šiame kontekste Merleau-Ponty vėlyvieji darbai, ypač tamsiojo *cogito* atmetimas juose, daug ką byloja. Atsisakęs metafizinių prielaidų, kelią į „prasmės gimimą“ jis grindžia savitu būdu. Darbe aptartos kūniškumo struktūros, taip pat



susikryžiavimo fenomenas atveria mums „laukinę būtį“. Vis dėlto Merleau-Ponty neatsisako signifikacijos (o galbūt signifikacijos sąvoka šiame kontekste yra ne visai tinkama), prasmės, netgi tam tikros idealybės idėjų. Kaip jau minėta, *Matomo ir nematomo* Merleau-Ponty nebaigė. Ši naujoji metafizika pati yra kažkur tarp [filosofinio] individo ir idėjos. Nepaisant to, mes buvome teisūs teigdami, jog ši [dar tik sukurtina] metafizika yra alternatyva savyje užsidariusios sąmonės ar kalbos filosofijoms.

..... DARBO VADOVAS DOC. MINTAUTAS GUTAUSKAS:

Šis darbas pirmiausia nustebina savo užmoju ir to užmojo įsisąmoninimu. Juk tema yra labai sudėtinga, ir nuodugniai gali būti išnagrinėta tik disertacijoje ar dar didesniame darbe. Apžvelgti fenomenologiją kaip postmetafizinį mąstymą yra tikrai didelė užduotis (o ypač II kurso studentui). Be abejo, galime rasti tam tikrų nerišlumų. Būtų galima kritikuoti, kad Husserlio analizė yra pernelyg persmelkta Derrida kritikos; būtų galima norėti, kad Husserlio, Merleau-Ponty analizės būtų homogeniškesnės, o požiūrio taškas būtų nuosekliau išlaikomas. Tačiau šio darbo stiprybė yra ne ta. Jis žavi gebėjimu kelti klausimus, tiksliau, tuos klausimus užduoti labai tiksliai, tiesiog į dešimtuką. Be to, žavi gebėjimu labai atsargiai eiti klausimų gijomis, nuolat persvarstyti savo minties eigą ir labai atidžiai ieškoti kito žingsnio. Tokios savarankiškos ir savirefleksinės pozicijos būtų galima pasimokyti. Todėl ir skirtingų filosofijų sankirtų taškai rasti labai taikliai. Darbas nėra apibendrinantis, apžvelgiantis kokią nors filosofijos kryptį „nuo kalno“ ar „iš paukščio skrydžio“. Jei to ieškosime, galime likti ne ypač patenkinti. Tačiau yra taikliai užčiuopta vidinė problematika ir sekama problemų plėtotės gija. Todėl šį darbą tinkamai įvertins tas, kuris pats ieško, suvokia dalyko problemišumą bei problemų sampynas, pats mato daugiau klausimų nei atsakymų.

.....

Bibliografija

1. Derrida, J., 1973. *Speech and Phenomena and other Essays on Husserl's theory of sign.* Evanston: Northwestern University Press.
2. Derrida, J., 1981. *Dissemination.* Chicago: Chicago University Press.
3. Husserl, E., 2001. *Logical Investigations.* London: Routledge.
4. Husserl, E., 1983. *Ideas Pertaining To a Pure Phenomenology And To a Phenomenological Philosophy.* Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
5. Husserl, E., 2005. *Karteziškosios meditacijos.* Vilnius: Aidai.



6. Jonkus, D., 2009. *Patirtis ir refleksija. Fenomenologinės filosofijos akiračiai*. Kaunas: VDU leidykla.
7. Kadilinskienė, D., 2010. Morbus savor versus spatium Kantianum: epileptinė erdvės (dez) organizacija Idiote ir kitos nenormalumo istorijos. In: A. Sverdiolas (sud.), *Baltos Lankos* 31/32. Vilnius: Baltos Lankos.
8. Keršytė, N., 2010. Neprisimenamos atminties pėdsakais. In: A. Sverdiolas (sud.), *Baltos Lankos* 31/32. Vilnius: Baltos Lankos.
9. Merleau-Ponty, M., 2005. *Akis ir Dvasia*. Vilnius: Baltos Lankos.
10. Merleau-Ponty, M., 2006. Suvokimo fenomenologija. In: A. Sverdiolas (sud.), *Baltos Lankos* 23. Vilnius: Baltos Lankos.
11. Merleau-Ponty, M., 2007. Suvokimo fenomenologija. In: A. Sverdiolas (sud.), *Baltos Lankos* 27. Vilnius: Baltos Lankos.
12. Merleau-Ponty, M., 1968. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.
13. Mickūnas, A., Stewart, D., 1994. *Fenomenologinė filosofija*. Vilnius: Baltos Lankos.
14. Moran, D. 2010., *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge.
15. Reynolds, J., *Maurice Merleau-Ponty (1908—1961)*. Prieiga per internetą: <http://www.iep.utm.edu/merleau/> [Žiūrėta 2012.06.13.].
16. Šliogeris, A., 1985. *Žmogaus pasaulis ir egzistencinis mąstymas*. Vilnius: Mintis.



Benediktas Gelūnas

VAIZDUOTĖS IR LAISVĖS SANTYKIS J.-P. SARTRE'Ų FILOSOFIJOJE

XX a. pradžioje atsiradus fenomenologijai, vaizduotė šioje filosofijoje įgavo naują ir daug svarbesnę reikšmę nei anksčiau. Tradicinėse sampratose vaizduotė dažniausiai būdavo laikoma žmogaus instrumentu, kuris tiesiog leidžia kopijuoti tikrovės objektus prote ar sujungti percepciją su mąstymu. Nuo Immanuelio Kanto vaizduotė atrandama nebe kaip atskira žmogaus dalis ar įrankis, kopijuojantis vaizdinius-objektus, bet kaip pati sąmonė, kuri vėliau fenomenologijoje vadinama intencionalia sąmone. Būtent šiame, ir tik šiame, intencionalumo režime, kaip manė fenomenologijos tėvas Edmundas Husserlis, yra įmanomas savęs ir savo patirties sujungimas, įveikiantis perskyrą tarp subjekto ir objekto, o tai reiškia, kad reflektivi įsivaizduojanti sąmonė Husserlio filosofijoje yra tai, kas mus įgalina vykdyti nešališką fenomenologinę analizę, leidžiančią sąmonei (*mind*) peržengti iš konkretybių pasaulio į universalių esmių plotmę. Taigi taip suprantama vaizduotė tapo svarbia fenomenologijos prielaida ir išskirtine žmogaus jungtimi su tikru žinojimu. Vis dėlto Husserlio teorijos pasekėjams ir kritikams nepakako tokios vaizduotės interpretacijos, nes nors ji ir numato galimą vaizduotės panaudojimą nauju būdu, tačiau pati vaizduotė nuosekliai neaptariama, daug kas paliekama intuicijai. Šio trūkumo užpildymo ėmėsi Jeanas Paulis Sartre'as.

Abu pirmieji Sartre'ų filosofiniai darbai *L'imagination* (1936) ir *L'imaginaire* (1940) skirti vaizduotei. Pirmoji knyga yra labiau apžvalginė. Joje, pradedant nuo Renė Descartes'ų, pristatoma filosofinių-psichologinių sąmonės ir vaizduotės tyrimų istorija. Iš eilės aptardamas tradicinės vaizduotės sampratas, Sartre'as



visose mato dvi problemas: 1) šios sampratos yra nulemtos ir apribotos išankstinių metafizinių nuostatų; 2) jos remiasi indukciniu metodu, tirdamos vaizdinį kaip sąmonėje realiai egzistuojantį pojūčių objektą (Sartre 2003: 138). Taigi Sartre'as bando surasti radikaliai kitokį ir šviežią būdą interpretuoti sąmonę, kuris būtų nešališkas ir galėtų kažką pasakyti apie pačią vaizduotę, o ne apie pavienes jos apraiškas. Tokias galimybes jam suteikia fenomenologijos metodika. Sartre'ą sužavi sąmonės kaip intencionalumo interpretacija, ir *L'imaginaire* jis tęsia Husserlio pradėtą projektą, pavadindamas jį fenomenologine vaizduotės psichologija. Šiame darbe Sartre'as labai nuodugnai nagrinėja sąmonės ir vaizduotės struktūrą, vaizdinių prigimtį ir fikcijos ryšį su realybe. Čia, kitaip nei tradiciniuose požiūriuose, stengiamasi, kad jau nebe metafizinės pažiūros nulemtų vaizduotės sampratą, o iš pačios vaizduotės–sąmonės „logikos“ bandoma išvesti naują ontologiją. Vienas įdomiausių ir svarbiausių šios ontologijos aspektų – absoliuti egzistencinė žmogaus laisvė.

Šio darbo tikslas yra išnagrinėti, kaip Sartre'o filosofijoje interpretuojama vaizduotė tampa laisvės priežastimi ir kokia yra šios vaizduotės-laisvės įtaka žmogaus ontologijai. Kadangi problema yra labai priklausoma nuo sąvokų, pirmame skyriuje pristatysiu svarbiausius Sartre'o vaizduotės sampratos apibrėžimus. Toliau aptarsiu lemtingą perskyrą, kurią Sartre'as daro tarp realybės ir įsivaizduojamybės, percepcijos ir vaizduotės. Būtent ant šios perskyros įteisinto pastatyta visa paskesnė sąmonės interpretacija. Galiausiai paskutiniame skyriuje analizuosiu patį santykį tarp vaizduotės ir laisvės bei jo numanomas išvadas.

FENOMENOLOGINĖ VAIZDUOTĖS SAMPRATA

Kaip jau minėjau, Husserlis atrado naują būdą žiūrėti į daiktus, ir vaizduotė buvo svarbi jo dalis, tačiau apie pačios vaizduotės esmę Husserlis daug nepasakė. Taigi Sartre'as, remdamasis psichologijos aksioma, kad kiekvienas sąmonės aktas turi savo struktūrą, pritaikė fenomenologinę analizę vaizduotės struktūrai tirti. Šio tyrimo rezultatai aprašyti pirmojoje *L'imaginaire* dalyje. Joje Sartre'as išskiria keturis svarbiausius vaizduotės aspektus: intencionalumą, *quasi-observaciją*, įniekinimą ir spontaniškumą.



Vaizdinys kaip intencionali sąmonė

Vaizdinys yra sąmonės aktas – toks pamatinis fenomenologinės vaizduotės sampratos teiginys. Svarbu patikslinti, kad fenomenologijoje sąmonė suvokiama kaip grynas intencionalumas, t. y. aktyvus veiksmas, o ne pasyvi būseną. Negali būti sąmonės be proceso, nukreipto į kažką. Kadangi vaizduotė visada yra kažko vaizduotė, ji taip pat yra veiksmas, gyvas ryšys su objektu. Tokia vaizdinio interpretacija yra visiškai priešinga tradicinėms sampratoms, kurias Sartre'as kaltina *imanencijos iliuzija*. Šiuo terminu apibūdinamas įsitikinimas, kad vaizdinys – tai kažkas, kas atitinka realybę, kitaip tariant, realios prigimties daiktas sąmonėje. Iš to plaukia kita *imanencijos iliuzijos* pasekmė – vaizdinys traktuojamas kaip eilinis psichologinis objektas-būseną, paklūstantis toms pačioms taisyklėms, kaip ir kiti psichologiniai turiniai (Kearney 1998: 57). Tai, Sartre'o manymu, yra klaida, trukdanti pažinti tikrąją vaizduotės prigimtį. Juk kai mes matome kėdę, kėdės nėra mūsų sąmonėje. Jos vaizdinys taip pat nėra pati kėdė. Kas tuomet yra vaizdinys „Santykis tarp sąmonės ir objekto“, – atsako Sartre'as. „Būdas, kuriuo sąmonė pasirodo (*presents itself*) objektui“ (Sartre 2004: 7). Taigi neteisinga būtų sakyti, kad turime, pavyzdžiui, stalo vaizdinį mintyse, veikiau reiktų teigti, jog turime įsivaizduojančią stalo sąmonę (*ibid*). Stalas yra pasiekiamas tiesiogiai. Taip Sartre'o idėją perfrazuoja Kearney: „Vaizdinys ir suvokiny (*percept*) nėra skirtingi sąmonės objektai; jie yra skirtingi būdai įsisąmoninti objektus“ (Kearney 1998: 57).

Vaizdinys kaip *quasi-observacija*

Kadangi vaizdinys yra ne objektas, o sąmonė, tai norint ką nors apie jį pasakyti, reikia jį tirti kaip sąmonę. Čia iškyla reikalavimas įsivaizduojantį santykį su objektu aiškiai atskirti nuo kitų galimų santykių. „Suvokti (*perceive*), suprasti (*conceive*), įsivaizduoti (*imagine*) – tokie iš tiesų yra trys būdai, kuriais mums gali būti duotas tas pats objektas.“ (Sartre 2004: 8). Pavyzdžiui, kai suvokiame kubą, matome jį tik iš vienos perspektyvos ir net jį sukiodami niekada negalime būti tikri, kad bežiūrint į vienas plokštumas, kitos neišnyksta. Taigi suvokimas yra ribotas, bet gali stebinti, t. y. pateikti naujumą; suvokiantį sąmonė leidžia mokytis. Suprasdami kubą jau galime pateikti jį kaip vieną esmę, „suprasti, kad jo kampai yra statūs kampai, sienos – kvadratai.“ (*ibid*). Suvokdami mes mokomės, o suprasdami – žinome, todėl,



Sartre'o manymu, yra savaime suprantama, kad neįmanoma to paties objekto suvokti ir suprasti vienu metu. Paskutinės rūšies sąmonė – vaizdinys – jau nebusisijusi su pažinimu; jos santykis yra turėjimo santykis. Kai įsivaizduojame kubą, viskas apie jį yra akivaizdu – nėra nei žinojimo, nei mokymosi. Taigi iš vaizduotės objekto negalima sužinoti nieko nauja, jis yra visas vienu metu ir absoliučiai sutampa su sąmonės intencija. Šį įsivaizdavimo fenomeną Sartre'as pavadina *quasi-observacija*: nors ir atrodo, kad vaizdinį suvokiame (stebime), iš tikrųjų vaizdinys neturi jokių suvokinio savybių.

Stebint, kaip Sartre'as ryškina ribas tarp įvairių sąmonių, akivaizdu, kad jis neišvengia indukcinio metodo, kurį pats kritikavo knygoje *L'Imagination*. Suprantama, šio metodo naudojimas Sartre'o atveju tampa pagrindiniu aspektu, kuris kelia abejonių vertinant vėlesnes *L'imaginaire* vaizduotės interpretacijas. Vis dėlto fenomenologinis priėjimas jau pasako kai ką svaraus apie vaizduotę. Svarbiausia – joje nieko nevyksta. Objektas niekada neatsiranda anksčiau už sąmonę, o sąmonė – anksčiau už objektą, „intencija atsiskleidžia tuo pačiu metu, kai ir išsiskleidžia (*realizes itself*)“ (Sartre 2004: 11). Taigi vaizduotė savo objektą pristato kaip nerealų, gyvuojantį tik tol, kol jį numatome (*intend*). Šis nerealumas veda prie trečiojo vaizduotės bruožo – įniekinimo.

Įniekinimas

Suvokdamas savo draugą Pjero, aš pateikiu jį kaip realiai egzistuojantį. Įsivaizduojant vyksta atvirkščiai – Pjero sąmonei pasirodo kaip nerealus objektas. Toks yra fundamentalus skirtumas tarp suvokimo ir vaizduotės. O kaip pasireiškia vaizdinio nerealumas? Sartre'as išskiria keturis būdus, kuriais vaizduotė gali pristatyti savo objektą: kaip neegzistuojantį; kaip nesantį (*absent*); kaip egzistuojantį, bet kitur; ir kaip nei egzistuojantį, nei neegzistuojantį (Sartre 2004: 12). Pirmieji trys būdai yra pozicionuojantys, t. y. numatantys objekto vietą. Paskutinis būdas vadinamas neutralizacija, nes jo intencija yra objekto nepateikti niekur, susilaikyti nuo pozicionavimo, pavyzdžiui, neutralizuojanti galėtų būti agnostiko vaizduotė, įsivaizduojanti sielą po mirties (Kearney 1998: 58). Kad ir kuriuo iš būdų pasirodantis, vaizdinys būna ne realus atradimas, o priešingai – nerealus išradimas. Kiekvienu atveju vaizdinio ontologinio statuso nusakymas prasideda



nuo neigimo. Vadinasi, įsivaizduoti reiškia neigti. Galima pastebėti paradoksą: nors vaizdinys yra neišvengiamai netikras, mes dažniausiai siekiame jį pristatyti kaip kuo tikresnį (Kearney 1998: 59). Taigi vaizduotė turi teigti objektą, bet tuo pat metu ir neigti teigimą, t.y. save pačią – tokia yra jos nihilistinė prigimtis. Dar viena išvada, sekanti iš minėtų prielaidų, yra tokia: tai, ką priimame kaip tarsi-tikra, pirmiausia turime suprasti kaip netikra. Tai svarbu vėlesnei Sartre'o teorijai, kuri aiškina žmogaus susikuriamas fatalistines iliuzijas, o taip pat padeda pamatus sveikos ir ligotos sąmonės gretinimui.

Be keturių nihilistinių objekto pateikimo būdų, Sartre'as dar aprašo ir tris paties vaizdinio nebūties aspektus. Pirma, vaizdinys neturi erdvės. Objektą galime įsivaizduoti labai mažą (pvz., atomus tik įsivaizduojame) ar milžinišką, tolimą ar artimą, nesiedami jo su jokia atskaitos sistema. Net jei tokią sistemą įsivaizduotume, ji pradingtų tuo pat metu, kaip ir vaizdinys. Antra, vaizdinys neturi laiko: praeinančių metų vaizdinys gali trukti vieną sekundę; tą patį medį galime įsivaizduoti praėityje, dabartyje ir ateityje vienu metu. Galiausiai iš tokios nepriklausomybės nuo laiko ir erdvės išplaukia bendras pasauliui būdingų (*intra-world*) santykių neturėjimas. Tai reiškia, kad nė vienas vaizdinys nėra *in-dividualus*. Jis yra atomiškas – jį galima skaidyti ar gausinti nepakeičiant kitų dalių arba išvis panaikinti. Tarp dalių ir objektų nėra jokio ryšio. „Nėra jokio vaizduotės pasaulio“, – konstatuoja Sartre'as (Sartre 2004: 167). Vaizduotės objektai pasmerkti atskirčiai, o bet kokia visuma įmanoma tik kol ją numato sąmonė.

Spontaniškumas

Kadangi vaizdinys egzistuoja tik tol, kol sąmonė jį įsivaizduoja, tai jis negali būti nei numatomas iš anksto, nei turėti kokių nors pasekmių po jo einantiems vaizdiniams. Taigi vaizdinys yra spontaniškas – atsirandantis atsitiktinai kaip sąmonės intencija, nesaistoma ir nesaistanti jokiais priežastiniais ryšiais. Šiuo atžvilgiu įsivaizduojanti ir suvokianti sąmonė yra panašios, nes nė viena nesirenka savo objektų. Kaip percepcija nuolat pateikia realius objektus, taip vaizduotė pateikia nerealius objektus. Skirtumas, kurį mato Sartre'as, yra tas, kad percepcija yra pasyvi, tik priimanti, o vaizduotė yra aktyvi – kurianti ir priimanti (Sartre 2004: 14). Šis aktyvumas ir spontaniškumas taip pat neatsiejamas nuo vaizdinio kaip Niekio



sampratos. Jei vaizduotė spontaniškai numato ir turi savo objektą vienu metu, tai intencija pagauna save pačią, objekto *néra*.

Vis dėlto vaizduotės spontaniškumo lygis gali varijuoti. Toliau savo knygoje Sartre'as bando atskirti vaizdinį, kuris prieinamas tiesiogiai, nuo vaizdinio, kuris prieinamas per tarpininkus, analogus. Nuotraukos, paveikslai ar atspindžiai turi savyje vaizdinio intenciją. Juos galima pateikti percepcijai kaip spalvas ar linijas, bet įsivaizduojanti sąmonė juose randa tokią pačią intenciją, kaip ir kurdama pati. Suvokdamas drakono piešinį, aš matau transcendentišką, neapsakomą objektą, ir tik priėjęs jį vaizduote, atrandu jame drakoną. Piešinio tikslas yra pristatyti nesantį objektą kaip esantį, šiuo aspektu jis sutampa su tiesioginiu įsivaizdavimu. Jeigu negaliu pamatyti tikro drakono, ieškau materialaus analogo, kuris tarsi atstoja suvokimą, nors iš tikro yra toks pat vaizdinys, kokį numatytų vaizduotė. Tokioje analogų teorijoje Kearney pastebi galimus neatitikimus. Kyla klausimas, kaip atskirti „nesantį objektą, kuris yra vaizdinio intencija, nuo analogo, kuris taip pat yra vaizdinio intencija“ (Kearney 1998: 89). Kai analogas tampa sąmone, o ši sąmonė – dar vienos įsivaizduojančios sąmonės objektu, panašu, kad grįžtama prie tradicinės imanentinio vaizdinio sampratos.

Analogų teorija turi dar vieną silpnąją vietą. Sartre'as nedaro jokio skirtumo tarp analogų, kurie projektuoja visą vaizdinio turinį (pvz., filmas), ir analogų, kurių vaizdinio turinys minimalus (dėmės ant sienos, kavos tirščiai). „Jo negebėjimas padaryti tokią skirtį yra didėjančios tendencijos traktuoti vaizduotę kaip solipsistinę simptomą – tendencijos, kuri, kaip pamatysime, galiausiai priveda iki egzistencinio dualizmo tarp *Būties ir Niekio*, būties-sau ir būties-savyje“ (Kearney 1998: 66).

VAIZDUOTĖS – SUVOKIMO PERSKYRA

Esminė kryžkelė einant nuo psichologijos į ontologiją Sartre'o filosofijoje yra ta, kurioje sąmonė išsišaikoja į suvokimą, supratimą ir vaizduotę – kelius, kurie daugiau nebesusikerta. Norint geriau suvokti egzistencines šio skilimo pasekmes, reikia dar kartą išanalizuoti jo priežastis, apie kurias jau užsiminiau antrame skyriuje. Kodėl Sartre'as brėžia tokias griežtas ribas tarp skirtingų sąmonės tipų, ir ar išties jie tokie skirtingi?



Atsiribojantis įsivaizdavimo judesys

Sartre'ui įsivaizduoti, turėti vaizdinio sąmonę reiškia atmesti realybę. Vaizduotės objekto svarbiausias bruožas yra jo nerealumas, o tai šį tą pasako ir apie vaizduotę. Ji yra įniekinimo ginklas: vos tik tokia sąmonė ką nors paliečia, tai tampa niekiu. Todėl, pasak Sartre'o, draugo Pjero įsivaizdavimas yra priešingybė draugo Pjero suvokimui (Sartre 2004: 13). Jeigu aš matau – neįsivaizduoju; jeigu aš įsivaizduoju – nematau. Iš to seka, kad vaizdinys tampa niekaip nebesusijęs su tikrove. Įsivaizduojanti sąmonė yra uždara ir, kaip jau minėta, joje negali atsirasti nieko nauja. Nelabai aišku, kaip Sartre'as pateisina vaizduotės turinių atsiradimą, jeigu jie negali turėti nieko bendra su realybės turiniais, o ir pati realybė be galimybės papildyti jos suvokimą vaizduote tampa labai abejotina. „Vaizduotės aktas yra vienu metu konstituojantis, izoliuojantis ir įniekinantis“ (Sartre 2004: 181), vadinasi, net bandymas suvokti realybę kaip visumą tėra iliuzija. Be vaizduotės ji tokia pat abejotina, kaip ir vaizdinys – nusisukę nuo kalno negalime būti tikri, kad kalnas vis dar už mūsų. Vaizduotės izoliuotumas reiškia ir suvokimo bei mąstymo izoliuotumą. Taigi griežta vaizduotės – suvokimo perskyra lemia ir radikalų epistemologinį skepticizmą.

Kalbant šiandienos terminais, Sartre'o skirtis tarp sąmonės modusų ir griežtas struktūralizmas žmogų daro panašų į tiesiog pažengusį robotą. Jis „suprogramuotas“ veikti skirtingais režimais: suvokimas leidžia pažinti ir išmokti, supratimas arba duomenų apdorojimas – optimizuoti veiklą, o vaizduotė – numatyti galimybes. Vis dėlto jei iš tikro yra taip, tuomet galima numanyti, kad žmogus pajėgus sukurti už save patį tobulesnį robotą, kuris, galėdamas atlikti daugiau operacijų vienu metu, aplenkėtų žmogaus sudalintas ir izoliuotas sąmones. Tai būtų įmanoma todėl, kad jei žmogus naujumą gali atrasti tik per spontanišką percepciją, o vaizduotė tėra galimybių žaismas, tada sąmonės aprėpties kokybė būtų tapati jos kiekybei. Išėity, kad žmogus tėra netobula mašina, negebanti derinti veikimo būdų, kurie turėtų derėti.

Kyla klausimas, kaip su tokiu racionalistiniu sąmonės struktūriškumu dera iracionalusis žmogaus elementas, t. y. emocijos. Kalbėdamas apie afektyvų jausmą (*feeling*), Sartre'as nuosekliai neigia jo kaip būsenos interpretaciją ir mano, kad jausmas taip pat yra sąmonė, todėl, kad galimas tik *kažko* jausmas. „Neapykanta yra *kažko* neapykanta, meilė yra *kažko* meilė <...> Pabandyk sukurti savyje neapy-



kantos būseną, nenukreipdamas jos į kažką. <...> Gali daužyti kumščiais, drebėti ar rausti, bet tavo vidinė būseną nebus neapkenčianti“ (Sartre 2004: 69). Jausmas yra sąmonė, pateikianti objektus ypatingu būdu, t. y. emociniu būdu. Mano meilė mylimajai yra mylimoji, pateikiama mylinčios sąmonės. Tai tik vienas iš būdų ją pateikti. Kai negaliu jausmo nukreipti į realų objektą, pavyzdžiui, norėdamas kažko, ko negaliu nusakyti, įsijungia vaizduotė ir jausmas iššaukia vaizdinį, iškart determinuotą šio jausmo. Vaizdinys, kaip ir suvokinys, savaime nėra emocionalus – geismas yra tai, kas iššaukia vaizdinius ir juos savimi apibrėžia. Emocijos, kurias „mums sukelia“ objektai, iš tikrųjų yra emocijos, kurias mes patys suteikiame objektams. Taigi emocijų vaidmuo Sartre'o sąmonės struktūroje labai svarbus: tik geidžiantis žmogus vietoj nieko renkasi kažką.

Patologijos

Dažnai pasitaiko, kad pasiklystame savo fantazijose. Svajodami, sapnuodami ar skaitydami galime visiškai pamiršti realybę – išslysti iš vertinančio reflektyvios sąmonės žvilgsnio ir pasinerti į vaizdinių žaismą. Šį reiškinį Sartre'as apibūdina kaip fascinaciją – spontanišką susižavėjimą. Apimtas fascinacijos žmogus tarsi susitapatina su vaizdiniu ir seka savo paties intencija lyg nežinodamas, kur ji nuves. Kai sapnuojame, mūsų sapnas sutampa su vaizduotės intencija, jame negali būti nieko netikėta. Sartre'as mano, kad šizofrenijai, paranojai, neurozėms ir kitoms beprotybės formoms ar psichinėms ligoms būdingas toks pat žavesys, kaip ir vaizduotės objektams. Kai, pavyzdžiui, manau, kad visi kėsina mane nužudyti, iš tiesų tai nėra supratimo ar percepcijos rezultatas. Čia veikia ne instinktas ir ne logika, o fantazija: įsivaizduojanti sąmonė pateikia žmones kaip norinčius mane nužudyti, tada jaučianti sąmonė pateikia žmones kaip gąsdinančius, o baimė toliau suka paranojos ratą. Toks spontaniškas kismas be refleksijos tampa nesulaikomas, ir paprastai yra interpretuojamas kaip ligotos sąmonės bruožas, patologija. Sartre'as teigia, kad tai nėra labai išskirtinis vaizduotės aspektas. Jo manymu, bepročiai vis tiek privalo reflektuoti, kad jų fantazijos yra fantazijos, kitaip tariant, jie renkasi žinantį nežinojimą – pasiduoda sąmonės žaismui, nors neišvengiamai žino, kad jis nesutampa su realybe. „Tai, kas realu, visada lydima to, kas įsivaizduota, griūties, net jei tarp jų ir nėra prieštaravimo.“ (Sartre 2004: 146).



Jeigu patloginė vaizduotė vis dėlto kažkaip reflektuojama, tai jos skirtumas nuo įprastinės „sveikos“ vaizduotės tampa labai trapus arba visai išnyksta. Apžavėta sąmonė paskęsta spontaniškai kintančio objekto intencijoje lyg pasakoje, nenumanydama, kas bus toliau, ir tuo pat metu tai lemdama. Skamba įtikinamai, tačiau, kaip jau aišku iš ankstesnio skyriaus, Sartre'as lygiai tokį patį apibūdinimą taiko ir įprastam vaizdiniui: spontaniškas, netikras, intencionalus, ribotas. Išsina, kad Sartre'ui įsivaizduojanti sąmonė ir ligota sąmonė yra tos pačios prigimties, o įsivaizduoti reiškia sirgti. Kearney daro išvadą: „įsivaizduojamo gyvenimo Niekis yra ir mūsų patologijos, ir mūsų laisvės šaltinis“ (Kearney 1998: 74).

VAIZDUOTĖ IR LAISVĖ

Šiame, paskutiniame, skyriuje aptarsiu Sartre'o laisvės sampratą ir jos sąsają su vaizduote. Sartre'ui gebėti įsivaizduoti reiškia būti laisvam, galėti matyti begalybes alternatyvų ir tas alternatyvas rinktis realybėje. Tačiau jeigu vaizduotė negali pateikti nieko nauja, tai ko vertos begalinės galimybės ir kokia yra jų teikiama laisvė?

Galimybė kaip vaizduotės ir realybės sąsaja

Dar kartą perfrazuosiu pagrindinius vaizduotės bruožus: įsivaizduoti reiškia pateikti objektą kaip netikrą (a), netikras objektas yra skurdus savo absoliučiu pažinumu (b), jis yra tik tol ir tik tiek, kiek yra sąmoningai numatomas (c), šis numatymas neturi priešasčių ir pasekmių, o atsiranda spontaniškai (d). Remiantis šiais bruožais nesunku suprasti Sartre'o galimybių teorijos logiką. Pirmiausia objektai, kurie yra realiai, yra apriboti realybės, o tie, kurie neegzistuoja, yra begalinė aibė. Būtent šiai begalinei aibei ir priskiriami visi vaizduotės objektai. Kadangi Sartre'ui įsivaizduojanti sąmonė negali sutapti su suprantančia ar suvokiančia sąmone, tai vaizduotės, nukreiptos į savo objektą, neįmanoma reflektuoti kitaip, kaip tik „būnant“ jos viduje. Išorinis vaizduotės patyrimas neįmanomas, todėl tai yra sistema be orientyrų ar skalių, o pasirodantys vaizdiniai yra atsitiktiniai. Kalbėdamas apie sapnus, Sartre'as prieina išvadą: „Taigi, priešingai nei paprastai tikima, įsivaizduojamas pasaulis yra pateikiamas kaip pasaulis be laisvės: ne determinuotas, bet kaip laisvės priešingybė – jis yra fatalus.“ (Sartre 2004: 169). Vaizduotė neišvengiamai



įniekina daiktus – tai reiškia, kad įsivaizduojantys sąmonei pasikėsinus į objektą, jis pasirodo kaip atsitiktinis objektas niekio aibėje. Tačiau Kearney čia pastebi problemą: „Jeigu neigiantis vaizduotės aktas visada lieka *kažko* sąmone <...> [tai] ko sąmonė jis yra?“ (Kearney 1998: 75). Vaizduotės intencija kaip juodoji skylė traukia objektus į niekį, kur jie sumirga begaliniais pavidalais.

Kaip vaizduotė traukia objektą į niekį, taip galimybė traukia prie savęs realybę. Galimybės apžavėtas žmogus elgiasi taip, lyg ji būtų tikra, ir realybė šiam veiksmui paklūsta. Meno kūrinys, išradimas, kalba – tai galimybės, tapusios ir tampančios realybe. Išeity, kad tikrovės prigimtis taip pat atsitiktinė – tai, kas yra, atsiranda iš to, ko nėra. Kad tikrovė yra vienokia, nereiškia, kad tokia ji yra dėl būtinybės; ji gali būti ir kitokia arba jos gali išvis nebūti. Toks tad iš Sartre'o filosofijos sekantis fikcijos ir tikrovės santykis: abiejų galimybės yra vienodos – atsitiktinės ir kylančios iš to paties Niekio.

Vis dėlto atsieta nuo realybės, pakliuvusi į savo pačios sukurtą pasaulį, kaip galima suprasti iš Sartre'o citatos apie sapno pasaulį, vaizduotė negali matyti galimybių, mat ji neturi laiko refleksijai. Vos tik atsiradusi įsivaizduojančioje sąmoneje, galimybė iškart tampa esamybe. Iš čia ir vaizduotės fatališkumas. Tačiau kai kalbama apie realaus pasaulio galimybes, realybė nėra tokia greita joms paklusti. Iš čia galbūt ir kyla įniekinimo efektas: žmogus jaučia realybės pasipriešinimą, ir vienintelis būdas jį atlaikyti yra paneigti pačią realybę. Tiesa sakant, jei ne vaizduotė, žmogaus kontaktas su realybe būtų veikiau ne kūrybingas, o vergiškas. Tik įsivaizduodami galimybes realybėje ir ją įniekindami galime jausti, kad turime laisvą valią. „Vaizduotė Sartre'ui – tai burtų lazdelė įnoringo vaiko rankose. Ji išplėšia vaizdus iš realybės konteksto, šitaip paneigdama jų būtiškąjį realumą. Vaizdai tampa nepriklausomi – būtent dėl to mes juos skiriame nuo to, ką vadiname tikrovės objektais. Tai vienintelis atvejis, kai žmogus švenčia ontologinę pergalę prieš pasaulio totalumą.“ (Sabolius 2009: 68). Taigi galima daryti išvadą, kad nors tiek vaizduotės, tiek realybės pasauliai yra fatališki ir kalinantys žmogų, tačiau būtent jų sandūroje, ir tik joje, žmogus gali atrasti laisvę. Reflektyvi, įsivaizduojanti sąmonė sujungia realų ir irealų taip, kad nors žmogus ir stovi ant fatalizmo slenksčio, tačiau gali jo neperžengti ir pasirinkti laisvę. Tad Sartre'o galutinė išvada daug pozityvesnė: „Vaizduotė nėra empirinė galia, pridėta prie sąmonės, bet pati pilna sąmonė, realizuojanti savo laisvę. Kiekviena konkreti ir



reali sąmonės pasaulyje situacija yra kupina įsivaizdavimo, nes ji visada pasirodo kaip pranokstanti realybę.“ (Sartre 2004: 186).

Laisvė – vertybė?

Žmogaus laisvė – galimybė rinktis bet ką ir viską. Įsivaizduodami tikrovę kaip tiesiog vieną iš galimų begalybės variantų, mes tampame niekaip jos neapriboti ir neapibrėžti. Žmogus neturi prigimties, kiekvienas individas yra atsitiktinis ir unikalus. Taip pat žmogus nėra niekaip saistomas kitų žmonių ar objektų – jų ryšys atsitiktinis. „Kad ką nors įsivaizduotų, sąmonė turi būti laisva nuo visos realybės“ (Kearney 1998:76). Tai reiškia, kad bet kada galime pasirinkti bet kokį veiksmą ir manipuliuoti realybe, suvokdami, kad ji, kaip ir mes patys, neturi stabilaus pamato. Vienintelis vienijantis pamatas – Niekis, vilkintis egzistencijos rūbą. Taigi sartriška laisvė yra absoliuti laisvė – jos neįmanoma atimti ar atsakyti, nes ji sutampa su būtimi ir niekiu, pačia metafizine struktūra. Žmogui tokia laisvė yra pasmerkianti – pasmerkianti nuolat žvelgti į Niekį ir ten matyti savo begalinį besimainantį atspindį. Sartre'o laisvė leidžia rinktis, bet neleidžia nesirinkti. Įgyvendindami savo siekiamus vaizdinius realybėje, mes jos iš tikro nepaliečiame, nes tiesiog atkartojame vaizduotės objektą. Todėl panašu, kad vis dėlto Sartre'ui vaizdinys turi būti imanentiškas sąmonėje: pagauti fascinacijos vaizduotės objektui, mes jį kuriame realybėje, kol tai, ką suvokiame, atitinka tai, ką įsivaizduojame. Vaizdinys išeina iš sąmonės, atsispindi realybėje ir grįžta atgal.

L'être et le néant Sartre'as rašo, kad galima pasirinkti, ar pripažįstame savo absoliučią laisvę, ar ne, tačiau ją turime neišvengiamai. Ir tik vadovaudamiesi tokiu supratimu galime egzistuoti autentiškai. Šis autentiškumas reiškia, kad individas, užuot suvokdamas save kaip iš anksto determinuotą grupės narį ar kategorijos objektą su jam priklausančiais apibrėžimais, renkasi save kaip vienintelį ir unikalų „Aš“. Savęs rinkimasis yra išreiškiamas per laisvą rinkimąsi. Jis yra tik tiek, kiek yra žmogaus laisvo veiksmo išraiška. Taigi šis autentiškas „Aš“ negali būti niekaip predikuojamas. Problema ta, kad tokia laisvė visiškai atskiria subjektą nuo realybės. Viskas yra niekas: būdamas bet ko pasirinkimas, aš esu ir nieko pasirinkimas, nes savo pasirinkimui niekaip neįsipareigoju. „Regimybė nukreipia į ištisą seriją regimybių, o ne į paslėptą tikrovę, kuri būtų įėjusi į save visą esinio būtį.“ (Sartre, cit.



pg. Šerpytytė 2007: 323). Realybė ir galimybė tampa visiškai nesusijusios. Tokios laisvės ir autentiškos būties koncepcijų užuomazgos jau yra užkoduotos *L'imaginai-re*. Pradėdamos nuo vaizduotės, Sartre'as ypatinga jos samprata grindžia vėlesnę savo filosofiją. Sugebėjimas įsivaizduoti ir reflektuoti save kaip galintį paneigti realybę suponuoja *L'être et le néant* aprašomą ontologinę skirtį tarp būties-sau (*pour-soi*), kuri yra žmogus, ir būties-savyje (*en-soi*), kuri yra pasaulis. Kadangi žmogus supranta save pasaulyje ne kaip objektą, bet kaip atskirą subjektą, tai likęs pasaulis jam tėra instrumentai, kuriuos, pasitelkęs vaizduotę, jis gali naudoti savo reikmėms. Sartre'as džiaugiasi panaikinęs dualizmą tarp objektų ir jų esmių, tačiau jo sukurtas naujas dualizmas situacijos nesupaprastina. Sabolius aiškina šį supriešinimą: „ne kas kitas, bet žmogus kaip klausianti būtybė yra tikras nihilizmo generatorius, pačia savo opozicine gimtimi steigiantis įtampą priešingam būties kūrybiškumo poliui“ (Sabolius 2009: 70). Žmogus, svetimame ir atsitiktiniame pasaulyje atrasdamas save kaip vienintelį prasmių steigėją, ir neigia būtį-savyje, ir geidžia su ja sutapti, nes savęs objektyvizavimas leistų suteikti sau prasmę. Aki-vaizdu, kad šie du motyvai negali būti sutaikomi, tad būtis-savyje yra pasmerkta nuolat rinktis tarp kovos su realybe ir pasidavimo jai. Pastarasis variantas dažnam pasirodo lengvesnis, bet jį Sartre'as vadina saviapgaulė (*la mauvaise foi/bad faith*) ir niekina kaip iracionalų pasirinkimą, mat save apgaudinėjantis individas ir teigia, ir neigia savo laisvę vienu metu.

Vis dėlto nereikėtų suprasti Sartre'o aprašomos vaizduotės kaip grynai pesimistiškos ir pasmerkiančios beprasmybei. Ji steigia ir neigia prasmės vienu metu. Nors suvokinių ir vaizdinių pasauliai yra izoliuoti, tačiau vienas be kito jie būtų nepilni. „Suvokiančios sąmonės negalėtų būti be įsivaizduojančios sąmonės ir atvirksčiai“ (Sartre 2004: 188). Tiksliau, žmogus be vienos iš sąmonių būtybent tiek pat stokoja būtybė, kaip ir su visomis, bet izoliuotomis. Jei negalėtume įsivaizduoti, egzistuotume panirę į kontingentišką dabartį, įkalinti suvokiniuose be sugebėjimo reflektuoti savo padėtį. Priešingu atveju, jei gebėtume tik įsivaizduoti, bet ne suvokti, tai primintų arba visai atitiktų pamišelio sąmonę, apžavėtą nuolat besimainančių savo pačios kūrybiškų, atsiveriančių Niekio kalba. Atrodo, kad Sartre'as, kalbėdamas apie žmogaus sąmonės struktūrą, vis svyruoja nuo vienos kraštutinybės prie kitos: arba fatalizmas, arba absoliuti laisvė. Nėra jokio pusiausvyros taško (Kearney 1998: 83). Kyla klausimas, kas tuomet persveria šias



sūpynes – kodėl žmogus sugeba peršokti iš fatalizmo į laisvę ir atvirkiščiau. Sartre'as lemiančiu veiksmu laiko valią, tačiau nesutinka, kad valia galėtų atlikti Būties ir Niekio sintezę. Taigi, nors sąmonė ir interpretuojama naujai, ontologinės jos pasekmės atrodo esančios tokios pačios kaip ir karteziškojo dualizmo.

IŠVADOS

1. Nekyla abejonių, kad Sartre'o vaizduotės analizė yra išties nuodugni ir novatoriška. Jis ne tik sukritikuoja visas anksčiau buusias vaizduotės sampratas ir parodo jų dirbtinumą, bet ir „perstato“ vaizduotę nuo pamatų, atsispirdamas nuo Husserlio fenomenologijos. Šio metodo pagrindinis įrankis – reflektivi sąmonė ir kartu sąmonės kaip intencijos atradimas – tampa pagrindu iš naujo įvertinti psichologinius reiškinius.

2. Vos tik žmogus peržengia pažįstančios ir suvokiančios sąmonės ribą, vaizduotė jam atveria begalinių galimybių horizontus, bylojančius absoliučią laisvę.

3. Sartre'o pateikiamas laisvės supratimas pasireiškia kaip pasmerkti laisvė. Kadangi vaizduotės objektai neegzistuoja ir atsiranda spontaniškai, vaizduotės suteikiamos galimybės neturi jokios prasmės ar vertės – kiekviena verta tiek pat, kiek ir kita. Taigi žmogus pasmerktas žvelgti į realybę kaip į vieną iš galimybių ir nevalingai įsivaizduoti kitus jos pavidalus, taip pražudydamas savo ryšį su tikrove. Kitu atveju įmanomas tik paklusnus ir pasyvus pasinėrimas į kontingentišką egzistenciją. Sartre'as radikalai supriešina suvokimą ir vaizduotę, įvairdamas tarp žmogaus ir pasaulio niekio pleištą.

4. Nihilistinė ontologija kyla iš prie galutinių pasekmių nuvestos vaizduotės analizės, tačiau suvokianti ir ypač suprantanti sąmonė aptariamos daug skurdžiau. Suvokinys nuolat pristatomas kaip vaizdinio antipodas, o apie supratimo objektus vaizduotei skirtuose veikaluose beveik neužsimenama. Gali būti, kad detaliau panagrinėjus suvokimo ar supratimo aktus paaiškėtų, jog juose esama vaizduotės dalyvavimo, tačiau Sartre'as ją suvokia atsietai, iš anksto atmėsdamas sąveikos galimybes.

5. Izoliuotoje sąmonės trejybėje pešantis suvokimui ir vaizduotei, apie supratimą užsimenama tik kaip apie sintetinančią ir lipdančią intenciją. Kyla įtarimas, kad kaip tik tokios vienijančios savybės ir trūksta, kad žmogaus protas būtų išgelbėtas nuo solipsizmo. Vis dėlto nei apie šią, nei apie kitokias trečiajias galimybes



nekalbama, todėl galima abejojti, ar tikrai žmogaus sąmonė tokia susikaldžiusi, kokią ją nusako Sartre'as.

6. Nors *L'imaginaire* Sartre'as pateikia labai išsamią vaizduotės analizę, tačiau projektas jos interpretaciją nuvesti iki naujos ontologijos atrodo nepavykęs: metodas neišsilaisvino iš indukcijos, vaizdinys liko imanentiškas, o pasaulis ir žmogus – supriešinti.

DARBO VADOVAS DR. KRISTUPAS SABOLIUS:

Kai kalbama apie Jeaną-Paulį Sartre'ą, didžiausias dėmesys skiriamas jo garsiausiam veikalui „Būtis ir Niekis“. Tačiau labai retai atsižvelgiama į šio Opus Magnum prielaidas. Benedikto Gelūno darbas kaip tik ir yra toks atvejis, kai analizuojamos Sartre'o filosofijoje interpretuojamos laisvės sampratos ištakos – jaunojo filosofo veikalai apie vaizduotę ir juose išgryninamą vaizduotės ir laisvės sampyną, taip pat šios teorinės paradigmos įtaką ambivalentiškai brandžiojo Sartre'o ontologijos koncepcijai. Reikia pastebėti, kad šis studento tekstas pasižymi labai tvirta struktūra, kurioje aiškiai nužymimos aptariamoms perskyros, pabrėžiami sąveikaujantys konceptualiniai elementai, komponuojama labai skaidri ir išbaigta vidinė veikalo konstelacija. Norėdamas tai pasiekti, Gelūnas turėjo įtraukti į svarstymų lauką plačiau neekspliciuojamus, bet aiškiai įsisaugojusius kontekstus – Kanto, Hume'o fenomenologijos vaizduotės teorijas, taip pat paties Sartre'o idėjų skirtingas interpretacijas. Svarbu pažymėti, kad Benedikto Gelūno analizė įvairialypė – jis pripažįsta Sartre'o teorijos privalumus, tačiau akivaizdžiai atsižvelgia ir į išskylančias problemas ar poleminius klausimus. Todėl šis darbas kai kam gali pasitarnauti ir kaip geras pagalbininkas žengiant pirmuosius žingsnius Sartre'o filosofijos supratimo link.

Bibliografija

1. Kearney, R., 1998. *Poetics of Imagining: Modern to Postmodern*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
2. Sabolius, K., 2009. Sartre'o burtų lazdelė. Nihilistinė vaizduotės laisvė ir fenomenologija. *Problemos* 75, pp. 66–72.
3. Sartre, J.-P., 2003. *L'Imagination*. Paris: Quadrige.
4. Sartre, J. P., 2004. *The Imaginary*. London: Routledge.
5. Sartre, J. P., 1956. *Being and Nothingness*. New York: Philosophical Library.
6. Sartre, J.-P., 1949. *What is Literature?*. New York: Philosophical Library.
7. Šerpytytė, R., 2007. *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.



Daina Habdankaitė

SVAJONĖS ĮKALBINIMO PROBLEMA GASTONO BACHELARD'ŲO FILOSOFIJOJE

Klausimas apie meninio teksto genezę ir skirtumą nuo kasdienio pasakymo XX a. dažniausiai nagrinėtas iš racionalumo perspektyvos, kliaujantis proto vaidmeniu kuriant meninį tekstą ir/arba racionalios analizės geba atsekti kūrybos dėsnius. Hermeneutikos efektyvumą lemia pasaulio prasingumo, reiškiamo ženklais, postulavimas; psichoanalizės atstovai tiki galimybe iššifruoti ir racionaliai paaiškinti sąmonės impulsų inspiruojamus tekstus; struktūralizmas meninį tekstą linkęs redukuoti į kalbos struktūroje vykstančius procesus. Tokių idėjų kontekste randasi pirmieji Gastono Bachelard'ųo darbai, kuriuose akcentuojamas gamtos elementų veikiamos vaizduotės vaidmuo žmogaus kūrybai ir egzistencijai grąžina filosofiją prie ikisokratiškojo pasaulėvaizdžio ir taip užkerta kelią būsimiems dekonstrukcijos pavojams. XX a. pradžioje Bachelard'as turėjo lemiamos įtakos literatūros teoretikams Roland'ui Barthes'ui, George'ui Poulet, J. Pierre'ui Richard'ui, tačiau nepadarė idėjų revoliucijos struktūralizmo karštingės apimtoje Prancūzijoje. Bachelard'ui to nepavyko padaryti veikiausiai dėl to, kad jo filosofijai stigo taip tuometu intelektualų pamėgto metodiškumo, nuoseklumo ir conceptualumo. Tačiau Bachelard'ųo pozicija vaizduotės ir kūrybos klausimais yra daug žadanti ir netikėta: jis siūlo nagrinėti literatūros tekstus kaip svajonės proceso išdavą.

Tokia nuostata kelia tam tikrų problemų: jei meninę kalbą Bachelard'as sieja su vaizduotės procesais ir keturiais gamtos elementais, tampa nebeaišku, koku būdu intymi svajonė įgauna formalų kalbinį pavidalų ir kaip galime pagrįstai kalbėti apie meninio teksto ir jį generuojančios sąmonės ryšį. Būtent šiuos klausimus



darbe ir nagrinėsime, mėgindami parodyti, kaip kalbos ir svajonės ryšį traktuoja Bachelard'as, bei apibrėžti kalbančios vaizduotės ontologinį statusą, kurį numano Bachelard'o filosofija.

Siekdami išskleisti Bachelard'o postuluojamą vaizduotės ir kalbos ryšį, remsimės jo veikalais, skirtais keturių gamtos elementų inspiruotų literatūros tekstų analizei, bei laiko ir poetikos klausimus nagrinėjančiomis knygomis. Sąmoningai atsiribojame nuo ankstyvųjų Bachelard'o mokslo filosofijos ir vaizduotės sąsajos tyrimų, kadangi šio darbo objektas – meninio teksto samprata – filosofo formuluojama remiantis jau anksčiau įrodyta vaizduotės procesų reikšme žmogaus sąmonės veiklai.

Kadangi darbe bus siekiama kiek įmanoma tiksliau rekonstruoti Bachelard'o poetiką, ją tematizuosime struktūralistinių idėjų perspektyvoje. Tuo tikimasi parodyti Bachelard'o siūlomos prieigos prie teksto unikalumą ir lankstumą, kurio neretai stokoja meninį tekstą kaip struktūrą traktuojantys mąstytojai (F. de Saussure'as, R. Jakobsonas, iš dalies R. Barthes'as). Kartu tai leis įvardyti dėsningumus, bendrus tiek Bachelard'o, tiek struktūralistų mąstymui apie meną.

MATERIALIOSIOS IR FORMALIOSIOS VAIZDUOČIŲ SKIRTIS

Kalbos ir vaizduotės santykio Gastono Bachelard'o filosofijoje neįmanoma išskleisti prieš tai neaptarus dviejų vaizduočių – materialiosios ir formaliosios – skirtumo bei sąveikos. Paviršinės ir giluminės vaizduočių atskyrimas, kuriuo naudojasi Bachelard'as, mums leis kalbėti ir apie dvi kalbos rūšis: kasdienę ir poetinę.

Knygoje *Vanduo ir svajonės* Bachelard'as aiškiausiai formuluoja skirtį tarp formaliosios ir materialiosios vaizduočių:

- ♦ Formalioji vaizduotė apima paviršinius psichinius procesus, yra dinamiška, jos vaizdiniai nuolat kinta. Dirbant su formaliaisiais vaizdiniais, dėmesys skiriamas formai, jos estetiniam pavidalui;
- ♦ Materialioji vaizduotė veikia gelminiame psichikos lygmenyje, todėl liečiasi su subjekto vitališkų jėgų klodu. Materialioji vaizduotė dirba su keturiais elementais – žeme, ugnimi, vandeniu ir oru, kurie yra pastovūs būties pradai (Bachelard 1993b: 118–119).



Darydamas skirtį tarp dviejų vaizduotės veikimo režimų, Bachelard'as konstatuoja, jog literatūrologai, tirdami meninius tekstus, daugiausia dėmesio skiria formaliesiems vaizdiniais, užuot mėginę atskleisti materialijų elementų maitinamos vaizduotės veikimą. Žiūrint iš santykio su kalba perspektyvos, Bachelard'o kritikuojami tyrinėtojai dirba su formaliaisiais teksto aspektais (pradedant leksikologija ir baigiant simbolių šifravimu), kai pats filosofas kviečia dalyvauti onirinėse teksto suponuojamose patirtyse. Šį specifinio dalyvavimo tekste, o sykiu ir svajonėje, būdą aptarsime vėlesniuose darbo skyriuose. Dabar svarbu pažymėti, kad Bachelard'as griežtai teigia formalų teksto tyrimą esant nepakankamą: „Svajonės dinamikos neįmanoma suprasti, ją atskyrus nuo svajonės apmąstomų materialijų elementų dinamikos.“ (1993b: 239).

Materialūs elementai – ugnis, žemė, oras, vanduo – tai materijos, iš kurių, anot Bachelard'o, žmogaus psichė semiasi gelminių patirčių, kurios realizuojamos tiek meniniame tekste, tiek bet kuriame su valios aktu susijusiame veiksmo. Pasak Bachelard'o, santykis tarp materijos ir sąmonės vaizdinio yra dukterinis – keturi elementai yra fundamentas subjekto psichinei veiklai; tuo pačiu jie yra ir vaizduotės katalizatorius, arba, paties Bachelard'o žodžiais tariant, „vaizduotės hormonai“ (*les hormones de l'imagination*), aktyvizuojantys vaizdinių grupes, skatinantys vaizdinių sintezes ir naujų vaizduotės darinių radimąsi (Bachelard 1990: 8–9). Svajonė apie elementus duoda pasitikėjimo savimi, nes veikia subjekto būtį tokia grandine: svajoti – imtis mąstyti – veikti (Bachelard 1992a: 98).

MATERIALIOSIOS VAIZDUOTĖS DINAMIZMAS

Siejant elementų svajojimą su pokyčiais subjekto sąmonėje ir įtaka valios sprendimui, kyla nauja problema: koku būdu pasyvūs intymūs vaizdiniai įgauna dinaminės raiškos, kad galėtų būti realizuoti kaip tam tikras veiksmas – pirmiausia kaip meninio teksto artikuliacija. Čia Bachelard'ui prisireikia padaryti skirtį tarp materialiosios ir dinaminės vaizduočių. Jei formaliosios ir materialiosios vaizduočių atskyrimas yra grynai negatyvus, siekiant išvalyti gilumines psichės patirtis nuo sustabarėjusių ir tik paviršiniaus išgyvenimais operuojančių patirčių, tai dinaminės ir materialiosios vaizduočių sąveika yra papildančioji, dialektinė. Iš keturių elementų gimęs vaizdinys žmogaus svajonės visada yra dinamizuojamas, suteikiant jam nuolatinio judėjimo (Kearney 1998: 106). Paties Bachelard'o



žodžiais tariant, nejmanoma įsivaizduoti rutulio, kuris nesisuktų, strėlės, kuri neskristų, moters, kuri nesišypsotų (Bachelard 1990: 58). Tampa akivaizdu, kad dinaminis vaizduotės aspektas gali reikštis bet kurio elemento kontempliacijoje: žinoma, vėjas turi daugiau peno dinaminės vaizduotės veikimui nei, tarkime, molio dinamika – nors pažymėtina, kad būtent čia, iš pažiūros pasyvios materijos apdirbimo vyksme, Bachelard'as randa esminę dialektinę priešpriešą, kuri tampa kertine svajojančios ir kalbančios sąmonės ašimi. Tai kieto ir minkšto dialektika, perauganti į TAIP ir NE dialektiką.

Materija, anot Bachelard'o, nėra tiesiog pasyvi ir intertiška, laukdama, kol ją kas nors išjudins ir prikels veiksmui. Priešingai, materialus elementas nuolatos provokuoja svajotojo sąmonę ir skatina dinamizuoti gimstančius vaizdinius (Bachelard 1992a: 21). Susidūrusi su materialiu elementu, sąmonė jaučia tiek iššūkį, tiek materijos pasipriešinimą, kuris aiškiausiai pasirodo žmogui apdirbant tam tikrus elementus (metalą, akmenį, molį). Todėl kietumo ir minkštumo dialektika Bachelard'o suprantama kaip „besipriešinančio pasaulio dinamika“ (*la dynamique du monde résistante*) (1992a: 17), kuriai veikiant randasi tam tikras subjekto santykis su materija – Bachelard'as jį įvardija kaip *prieš* (*contre*), kuris pakeičia fenomenologijoje labiau įprastą *link* (*vers*) arba *priešais* (*devant*) santykį (1992a: 62). *Prieš* yra toks santykis, kai materialusis ir dinaminis vaizduotės aspektai kuria įtampą, susidūrus materijos vaizdiniai ir subjekto vaizduotei. Šioje interakcijoje gimsta pirmasis NE – materialaus elemento priešinimasis apdirbimui. Bachelard'as aptaria akmens apdirbimą kaip tokios dialektikos pavyzdį. Darbininko pastangų ir akmens pasipriešinimo dialektika kuria natūralų ritmą, kuris įtraukia tiek besipriešinantį materialų objektą, tiek veikiantį subjektą. Tokiu būdu materijos apdirbimas tampa vyksmu anapus laiko ir erdvės, mat esant materijos pasipriešinimui, veiksmui svarbesniu tampa procesualumas, o ne galutinis tikslas; juolab, kad Bachelard'as svajojimą iškelia pirmiau realaus veiksmo – pasak filosofo, susidūręs su kieta materija, „žmogus pirmiau suvokia, kaip tapti, o ne kaip būti“ (*l'homme se réalise plutôt comme devenir que comme être*) (1992a: 22). O ir pats subjektas savo ruožtu nebėra filosofas priešais visatą – jis tampa nepailstančia jėga, kuri veikia prieš daiktų substancijas (1992a: 29). Tokiu būdu, patyręs materialaus elemento priešinimąsi, subjektas aktyvizuoja valią – tai puikiai parodo materialiosios ir dinaminės vaizduočių dialektinį santykį.



Galiausiai kietume ir minkštume gimusi TAIP ir NE priešprieša ima kurti metaforas svajotojo sąmonėje. Tai lemia veiksmo ir atoveiksmio dėsnis: pavyzdžiui, materijos pasipriešinimas kelia pyktį, kuris prasiveržia eilėmis (1992a: 23), arba kitais atvejais norime girti pasaulį, sužavėti jo grožio. Materija yra mūsų energijos veidrodis, o kartu suteikia demiurgo galių keisti materialius objektus ir kurti metaforas. Maža to, kaip dinaminė vaizdotė katalizuoja materijos svajones, taip ir poetinis pasakymas atgaivina kalbą, kurdamas naujus vaizdinius (1992a: 6). Žmogaus psichė yra išjudinama vaizdinių alkio (*faim d'images*), kuris ir verčia prabilti eilėmis.

Iš to, kas jau aptarta, darosi akivaizdu, jog kasdienę kalbą derėtų priskirti formaliosios, o poetinę – materialiosios vaizduotės veikimo sričiai, darant prielaidą, kad poetinis pasakymas yra turtingesnis už kasdienį savo semantika. Antra vertus, estetiškas meninės kalbos aspektas negali būti ignoruojamas, todėl ir pačiam Bachelard'ui prisireikia dinamizuoti vaizdinius, kartais aptariant tokias pasakymų ypatybes kaip skambesys ar ritmika. Kaip vėliau paaiškės, abu minėti reiškiniai yra glaudžiai susiję su subjekto svajonės procesais, todėl gali būti vertinami tik dinaminės ir materialiosios vaizduočių perspektyvoje. Kadangi Bachelard'o tikslas yra perprasti giluminį vaizduotės veikimą, tampa aišku, kodėl jis renkasi poetinės kalbos aptarimą, užuot ieškojęs vaizduotės proveržių kasdienėje kalboje.

VALIA LOGOSUI

Bachelard'as, siekdamas eksplicuoti materialiosios vaizduotės veikimą, savo tyrimo lauku pasirenka literatūros tekstus: keturių elementų ir vaizduotės ryšys atsekamas nagrinėjant poeziją, prozą, ankstyvuosius prancūzų mokslininkų darbus. Beveik neturime tekstų, kuriuose Bachelard'as imtųsi nagrinėti dailės ar muzikos kūrinius, išskyrus keletą straipsnių ar įvadų į menininkų darbus (juose aptariama Flocono ir Chagallo kūryba). Ir net tuose negausiuose tekstuose apie dailės kūrinius filosofas vis akcentuoja vaizduotės patirčių kalbiškumą: „Dailininko genialumas sužadins tavyje talentą poezijai.“ (*The painter's genius will coerce you into a talent of poetry.*), – Chagallo talentą giria Bachelard'as. (1988: 21). Darosi akivaizdu, kad kalbos ir svajonės ryšys nėra atsitiktinis, greičiau būtinas ir tiesioginis, o filosofo preferencija literatūrinei raiškai nėra vien estetinė užgaida.



Laikydamasis fenomenologinės žiūros pozicijos, Bachelard'as poetinės kalbos radimąsi linkęs aptarti iš subjekto perspektyvos. Kaip įsivaizduotas veiksmas yra pirmesnis už realų, lygiai taip pat nebylus deklamavimas yra pirmesnis už poetinį aktą. Psichinio gyvenimo svarbos akcentavimas rodo Bachelard'o simpatiją psichoanalizės metodams, tačiau esama esminio skirtumo tarp jų kalbos ir psichikos sąveikos traktuočių. Psichoanalitikai kalbą suvokia kaip monolitinį darinį, kurio elementų konfigūracija koduoja sąmonės ir pasąmonės impulsus. Todėl yra įmanoma iššifruoti už kalbos slypinčius psichinius išgyvenimus, naudojantis pačia kalba – tereikia prisiminti Sigmundo Freud'o tirtus kalbos riktus, kad taptų aišku, jog psichikos procesų koduotė įmanoma bet kokioje ženklų sistemoje. Tokį požiūrį perima psichoanalizės tradicija sekęs Hermannas Rorschachas, kodu pasirinkęs vizualiąją raišką – rašalo dėmes. Bachelard'ui šitoks kalbos kaip dar vieno kodo traktavimas yra svetimas: psichoanalitikai poeziją supranta kaip didelį kalbos riktą, tačiau, pasak Bachelard'o, žmogus neklysta išsakydamas – poezija yra vienas iš kalbos tikslų (1960: 3) Todėl filosofas vienareikšmiškai išskiria logoso troškimą (*la volonté de logos*) kaip vienintelį specifiskai žmogišką fenomeną. Logoso troškimas dalyvauja dialektinėje mąstymo (*raison*) ir kalbėjimo (*parole*) sąveikoje, apimdamas procesą nuo dalyko pamąstymo iki jo įžodavimo. Paties Bachelard'o žodžiais tariant, „prieš atlikdamas bet kokį veiksmą, žmogus savo būties tyloje privalo įsivardyti, kuo būtent jis nori tapti“ (*avant toute action, l'homme a besoin de se dire à lui-même, dans le silence de son être, ce qu'il veut devenir*) (1990: 278). Be šio valios akto neištariamas nė vienas žodis, neatliekamas joks veiksmas. Todėl ir meninis tekstas nėra tiesiog autoriaus išgyvenimų sublimacija: kūrybos aktas vyksta sąmoningai ir valingai, nors ir maitinamas materijos elementų. Tačiau siekis girti materiją, kalbėti apie ją randasi tik pačiam subjektui to panorėjus. Valios aktas, kuris gimdo meninį tekstą, yra atliekamas visa esybe – sąmonės ir pasąmonės distinkcija praranda prasmę, ir tampa įmanoma kalbėti apie vientisą individą. Taigi, priešingai nei psichoanalitinė kalbos ir sąmonės traktuotė, Bachelard'as nemano kalbą ir psichinę veiklą esant tarpusavyje susijus betarpiškai – jis įveda logoso valiojimo sampratą, kuri ir paaiškina, kodėl subjektui būdingiau svajones įženklinti kalba, o ne spalva, garsu ar erdvine forma. Maža to, valiojimo akto įterpimas į įkalbinimo procesą neleidžia žodinės raiškos šifruoti kaip elementaraus kodo ir, kaip vėliau pamatysime, užkerta kelią bet kokiam objektyviam analitiniam poezijos tyrimui.



Valia kalbėjimui yra tiesiogiai susijusi su jau aptartu dinaminės vaizduotės aspektu. Pirmiausia esama glaudžios valios ir vaizduotės sintezės, kuri, anot Bachelard'o, yra specifinė žmogaus psichizmo dinamika: „mes norime tik to, ką puikiai įsivaizduojame, ką užklojame projektuojamomis grožybėmis“ (*on ne veut bien que ce qu'on imagine richement, ce qu'on couvre de beautés projetées*) (1992a: 24). Svajojanti sąmonė visada trokšta išsisakyti – vaizdžiai tariant, vaizdiniai išsprogsta kalba. Ryškiausių tokio sprogimo pavyzdžių Bachelard'as siūlo ieškoti siurrealizmo literatūroje, tačiau akivaizdu, kad svajonės kulminacija visada esti poetinėje kalboje. Taip yra dar ir dėl to, kad sąveikaujant su kietomis ir minkštomis materijomis aktyvizuojamas pankalizmo siekis bei noras iškelti grožį už naudingumo ribų. Anot Bachelard'o, kosminis pankalizmas svajotojo sąmonėje būtina turi kalbėti (1992a: 8).

Kalbėjimą, kaip tiksliausiai atliepiančią onirines patirtis, Bachelard'as grindžia ne tik iš subjekto, bet ir iš kosmologinės perspektyvos. Keturių elementų visata dalyvauja kalbėjime, o kartais net ir pati prabyla. Pavyzdžiui, *Vandens psichoanalizėje* Bachelard'as pastebi čiurlenančio vandens panašumą į poetinės kalbos skambesį ir netrunka suldyti gamtinio ir poetinio čiurlenimo į tekamumo troškimą, vienodai įgimtą tiek kalbai, tiek upeliui (1993b: 132). Arba kitame, jau žemės elemento analizei skirtame, veikale filosofas parodo kietos materijos apdirbime kylant tam tikrą pyktį, kuris provokuoja materiją kalbėdamas: ją įžeidinėja, triumfuoja, juokiasi, ironizuoja – kitaip tariant, kuria literatūrą (1992a: 60). Abiem aptartais atvejais matyti, jog prigimtinį poreikį byloti objektas yra linkęs perkelti į jį supančią aplinką, pastebėdamas kalbai būdingą tekamumą ar ritmiškumą gamtiniuose elementuose. Tokiu būdu aiškėja, kad, ištaręs pirmuosius žodžius, objektas ir visą gamtą paverčia kalbančia.

Taigi, suvokta kaip specifinė žmogaus psichinė galia, išskirianti jį iš kitų gyvų būtybių, kalba Bachelard'o filosofijoje įgauna kuriančios jėgos statusą, kuris garantuoja ne tik poetinio teksto radimąsi, svajonių režimo korekcijas, bet ir išorinio pasaulio modifikacijos galimybę.

MATERIALI VAIZDUOTĖ IR ASMENINIS STILIUS

Keturių materijos elementų išskyrimas Bachelard'ui nėra vien vaizdinių klasifikacija ar vaizduotės procesus katalizuojančių jėgų sugrupavimas. Vanduo, žemė,



dangus ir oras – tai stichijos, kurioms būdinga ne tik skirtinga dinamika bei materiamumas, bet ir skirtinga kalba. Tai matyti iš specifinių bylojančios materijos apraiškų, kurias mini Bachelard'as: tik vanduo turi ypatybę čiurlenti visai kaip poezija, tik oro medis turi ryškiausiai išreikštą vertikalę, kurioje rikiuojasi moralinės vertybės, galiausiai, tik oro svajonėse geriausiai atsiskleidžia tylos poezijos fenomenas.

Šie keli pavyzdžiai rodo, kad kiekvieno elemento santykis su kalbine raiška yra skirtingas. Tai lemia du veiksniai:

- 1) elementų prigimčių skirtumas, kurį Bachelard'as eksplikuoja, aptardamas kiekvieno jų vaizdinių literatūrinės išraiškas;
- 2) materijas svajojančių sielų skirtumai. Juos derėtų plačiau aptarti, mat vaizdinio įkalbinimo būdą daugiausiai lemia svajojančio subjekto vaizduotė.

Dar ankstyvajame elementų analizei skirtame veikle *Ugnies psichoanalizė* Bachelard'as jau formuluoja skirtingų elementų svajotojų nesuderinamumą: „vanduo ir ugnis yra tokie dideli priešai, jog upelio čiurlenimo besiklausantis svajotojas visai nesupranta to, kas klausosi liepsnų giesmės, nes jie kalba skirtingomis kalbomis“ (1993a: 98). Prigimtinių svajotojo polinkį prie vieno ar kito elemento paneigti sunku, turint omenyje visą pluoštą literatūros tekstų, kuriuos kaip įrodymus penkiuose veikaluose pateikia filosofas, kaskart eksplikuodamas vis kitų autorių materialijų svajonių vaizdinius. Žymiai daugiau keblumų interpretacijai kelia antrasis cituojamo sakinio segmentas: ką reiškia *kalbėti skirtingomis kalbomis*? Viena vertus, galėtume tai suprasti kaip metaforą, nurodančią skirtingų psichinių tipų nesuderinamumą, bendrumo tarp jų nebuvimą, kuris aiškus jau ir iš pirmosios sakinio dalies. Labiau tikėtina, kad skirtingas kalbas čia derėtų suprasti grynai pažodžiui: Bachelard'as iš tikro teigia egzistuojant kiekvienam svajotojo tipui būdingą raišką.

Visų pirma tokį Bachelard'o teiginį patvirtina to paties vaizdinio variacijos, pasirodančios skirtingų elementų inspiruotose svajonėse. Pavyzdžiui, filosofas pateikia begalybės sampratos išsklaidą poetų kūryboje. Jos išvada ta, kad skirtingų elementų poetų begalybės yra skirtingos: vandens svajotojams tai – jūra, oro – dangus, žemės – žemės laukas, ugnies – laužas (1990: 12). Nesunku nuspėti, kad skirtingi vaizdiniai reikalauja tik jiems būdingos ar tinkamos kalbinės raiškos, todėl ir kalbėjimo būdai įgyja elementui būdingų savybių, taip tapdami stilistiškai skirtingi. Nors Bachelard'as dar pirmajame elementų analizei skirtame veikle už-



simena apie svajotojų kalbų skirtingumą, tačiau svarbu neišleisti iš akių to fakto, kad filosofas neužveria kelio galimybei vienas kitą suprasti. Ją įgalina bendras į begalybę orientuotos vaizduotės pojūtis – laisvės pojūtis, kuris ir tampa svajotojus vienijančia jėga, jau nekalbant apie tą išankstinį bendrumą, kad visi svajojantys poetai veikia giluminės vaizduotės režimu.

Kitas žingsnis, kurį užsimoja padaryti Bachelard'as, yra išryškinti kiekvieno elemento svajotojų skirtumus, aptariant jų kalbos stilius. Perėjimas nuo vaizdinio prie stiliaus analizės turėtų būti nuoseklus judesys, turint omenyje tai, kad skirtingos materijos siūlo nevienodus vaizdinius, o pastarieji įvairiai veikia svajotojo sąmonę, kuri turi prigimtinių poreikį byloti. Tačiau keblumų kelia tai, jog pats Bachelard'as kalbos stilistikai skiria itin mažai dėmesio – jam užtenka paminėti tai, jog asmeninis stilius yra konkretaus žmogaus svajonė, taip pat ir tai, kad sukibdamas su kuriuo nors svajonių tipu, stilius įgyja jėgos ir nenutrūkstamumo (1992a: 214). Filosofas sako, kad jo vaizduotės (ir) tekstų analizės būdas gali padėti klasifikuoti vaizduotės tipus, tačiau metodas, kuriuo naudojasi Bachelard'as, į savo veikimo lauką įtraukia tik svajones, atmesdamas jų kalbinį įforminimą ir nevertindamas jo kaip savarankiško elemento. Toks judesys yra grindžiamas nuostata, kad svajonė nėra koduojama į kalbą, o jos abi tiesiog sutampa.

Todėl ir tirdamas skirtingų autorių meninius tekstus, Bachelard'as kiekvieno jų kūrybos ypatumų ieško vaizdinių plotmėje, o ne kalbinėje raiškoje. Nesvarstydamas, kodėl autorius renkasi *tam tikrą* veiksmąžodį iš sinoniminių pasakymų gausos, filosofas vis tik pasilieka prie poetinių *tekstų* tyrimo. Taip yra dėl to, kad giluminių vaizduotės procesų maitinama kalba visada yra poetinė, todėl ir kasdienės bei poetinės kalbų skirties neverta daryti raiškos plotmėje, kai rašančiojo vaizduotę maitina materialūs vaizdiniai. Antra vertus, naujų klausimų užduoda Bachelard'o tinkamo ir netinkamo svajonės įkalbinimų išskyrimas, kurį plačiau aptarsime kitame darbo skyriuje. Šiuo metu svarbu yra tai, kad filosofas ne kiekvieną meninį tekstą laiko laidžiu svajonės patirtims ir – kas itin vilioja grįžti prie stilistikos klausimo Bachelard'o poetinės kalbos sampratoje – filosofas kelia tam tikrų reikalavimų pačiai kalbos substancijai, aptardamas poetinio vaizdinio struktūrą ir veikimą.

Ir čia Bachelard'o liniją pratęsia, savaip ją papildydamas, Roland'as Barthes'as, kurio ankstyvajame veikle *Nulinis rašymo laipsnis* greta foną subjekto veiklai sudarančios kalbos ir unikalaus, prigimtinio autoriaus stiliaus yra įsteigiamas rašymo,



kaip formų pasirinkimo, koreliuojančio su laikmečiu, įpročiais ir santvarkomis, institutas. Išskaidydamas kalbą į tris dalis, Barthes'as aiškiau pagrindžia santykį tarp prigimtinio, vitališkojo, bet neišvengiamos būtinybės nulemtu individo poreikio byloti bei konkrečių raiškos priemonių, kurios tam tikslui pasirenkamos. Tuo metu, kai Barthes'ui „kalba ir stilius yra objektai, o rašymas – funkcija“ (Barthes 1991: 27), Bachelard'as nedaro skirties tarp kalbėjimo aspektų. Iš to seka, kad Bachelard'o kalbos sampratoje potencialumas ir aktyvumas eina išvien, mat įkalbinimo procesas nėra suprantamas kaip struktūrinių kalbos elementų *grupavimas* norimai minčiai reikšti. Greičiau jau svajonė *generuoja* žodį – taip formalumo aspektas yra absorbuojamas materialiojo vaizduotės lygmens kaip gilesnio, vadinasi, ir vitališkesnio prado. Tai paaiškina Bachelard'o abejingumą formaliajam stiliaus aspektui, o tai atima iš teksto analizės gan nemažą dėmenį. Tačiau tai, ką kalbėjimo būdų suliejimas leidžia padaryti Bachelard'ui, yra vaisingiau už formaliosios analizės siūlomus pasiekimus: filosofas, susklausdamas formalųjį teksto aspektą, turi galimybę tirti giluminius ne šiaip teksto, bet pačios vaizduotės kodus. Jei Barthes'as išlošia erdvės rašymo laisvei, tai Bachelard'as turi priėjimą prie vaizduotės laisvės, kuri savo ruožtu maitina visas kitas gyvenimo sritis.

MENINIS TEKSTAS KAIP DUOTIS

Bachelard'as tekstą suvokia kaip duotį, su kuria tiesiogiai susiduria skaitytojas. Nors Bachelard'as neneigia poetinio vaizdinio autorystės, tačiau, priešingai nei psichoanalitikai, atsisako ieškoti rašytojo kompleksų ar domėtis jo biografija. Filosofo dėmesio centre išlieka tekstas kaip tiesioginis poetų psichinės patirties liudytojas, bet ne tiltas į užtekstinę tikrovę. Kitaip tariant, Bachelard'as neklausia, ką galvojo poetas, rašydamas tekstą. Užtuot mėginęs įspėti adresanto intencijas, jis kviečia tirti, ką poetinis tekstas kalba skaitytojui, kokias naujas patirtis generuoja.

Šioje vietoje svarbu paminėti, jog atsiribodamas nuo užtekstinės tikrovės, Bachelard'as anaip tol nepereina į formalistinę teksto analizę. Forma jam – tai paviršinis lygmuo, neturintis glaudaus sąlyčio su gilumine vaizduotės patirtimi, todėl dėmesys išoriniam minties apvalkalui jo veikaluose sumažinamas iki minimumo. Nedėmesingumas kalbos formalumo aspektui atsispindi ir nepreciziškame kalbą reiškiančių žodžių vartojime: *parole, langue, langage* – tai Bachelard'ui



sinonimiškos sąvokos, žyminčios tiesiog bylojimą. Tačiau keliais dešimtmečiais anksčiau rašęs Ferdinandas de Saussure'as jau buvo atskyręs *parole* (formos aspektu nereflektuotą kasdienį kalbėjimą) ir *langue* (signifikanto ir signifikato sukibimo kuriamą reikšmių lauką) sąvokas. Bachelard'as primygtinai apeliuoja į *parole* tipo (sosiūriškoje sampratoje) kalbėjimą, taip deklaratyviai atsisakydamas pripažinti ir signifikato bei signifikanto perskyrą.

Tačiau čia iškyla tam tikrų keblumų: atsiribodamas nuo tekstą generavusio autoriaus asmenybės ir intencijų, o tuo pačiu atsisakydamas nagrinėti tekstą kaip formalią struktūrą, Bachelard'as rizikuoja netekti apčiuopiamos medžiagos tyrimui. Todėl tampa svarbu kalbėti apie ypatingą santykį tarp teksto ir svajonės, kuris randasi dėl tam tikros kalbos organizacijos.

Specifinis kalbos sutvarkymas ją atskiria nuo kasdienio bylojimo, poetinė kalba susiejama su svajonių patirtimi. Iš dalies tai sutapimo, iš dalies – papildymo santykis. Net ir analizuodamas XVII a. mokslininkų nemokslinius tekstus, Bachelard'as juose ieško onirinių patirčių, kurios paneigia mokslininkų postuluojamą gryną racionalizmą. Kalba, kuria reiškiamos vadinamųjų mokslininkų įžvalgos, yra pavaldi svajojančios sąmonės dėsniams: ji nėra vien pretekstas ar kodas, kaip nėra pretekstas ir kodas svajojami elementai – jie dalyvauja onirinėje patirtyje, yra svajojimo substancija, o ne patyriminės kopėčios, kurias reikia numesti, pasiekus svajojimo būseną.

Antra vertus, atsisakydamas tokių perskyrų kaip kalba–mintis, žodis–daiktas, sakymas–kalba, Bachelard'as, galima sakyti, deklaruoja bet kokios skirties atmetimą. Betgi skirtumo ir panašumo santykiu yra grindžiama visa jakobsoniškoji lingvistika, o ir struktūralizmas apskritai, svarbiausiu kalbą dinamizuojančiu veiksniu laikantis įtampą tarp kalbos struktūros elementų. Metaforos analizė struktūralistinėje perspektyvoje remiasi įtampos tarp tiesioginės ir perkeltinės prasmų tyrimu, metaforoje lyginamų objektų panašumu ir jų skirtumu. Toks tyrimas visada veikia daugiausia lingvistinėje plotmėje, nes jo centre iškyla žodžio atrankos iš galimų pasakymų problema, taip pat žodžio santykis su nurodomu objektu bei kitais metaforoje veikiančiais kalbos elementais. Struktūralistinis tyrimas iš esmės vyksta lyginant kalbos elementus, siekiant maksimaliai objektyvizuoti metaforos analizę. Bachelard'o poetikoje prie metaforos prieinama visiškai kitu rakursu, nors įtampa čia irgi yra svarbiausias dėsnis. Tačiau Bachelard'ui analizuojant metaforas



kalba sukasi ne apie tarp kalbos struktūrinių elementų kylančias įtampas, o apie įtampą tarp subjekto ir materijų pasaulio. Bachelard'as teigia svajotoją nuolat dalyvaujant savo svajonėje, tačiau svarbu pažymėti, kad subjektas niekada visiškai nesutampa su sąmonės generuojamais vaizdiniais – išlaikoma nuolatinė įtampa, jau aptartasis *contre* santykis, įgalinantis subjektą dalyvauti materialiuose vaizdiniuose per kalbą. Čia jau nebėra jokios žodžių atrankos, vykdomos skrupulingai tarpusavyje derinant kalbos elementus – subjektas, išgyvendamas gilumines svajonės patirtis, jas įkalbina iš prigimties kylančia valia. Todėl materialiosios vaizduotės įkalbinimo atveju tyrimas Bachelard'ui niekada negali būti objektyvus, nes medžiagą poetiniam audiniui teikia ne lingvistinė kalbos struktūra, o materialiosios vaizduotės kalba, kuri yra nuolat tekanti, intymi ir kaip tik todėl nepasiduodanti formalizavimui ar analizei.

MENINĖS KALBOS ORGANIZACIJA

Atskleidus glaudų poetinės kalbos ir svajonės santykį, derėtų išskirti aspektus, leidžiančius skirti poetinę kalbą nuo kasdienio kalbėjimo. Kad tokio skirtumo esama, parodo ir pats Bachelard'as, kalbėdamas apie tinkamą ir netinkamą svajonės įkalbinimą. Negatyviai formuluodamas tinkamos poetinės kalbos apibrėžimą, filosofas mini nesėkmingų poetizacijų atvejus. Svajonė lieka nebyli tuomet, kai:

- 1) perdėm racionalizuojama. Poetinės svajonės racionalizacija, prie aprašomo skrydžio pridėdant atributus: aerostatą, lėktuvą, sparnus (1990: 35–37).
- 2) per greitai peršokama į abstrakcijas, neleidžiant įsibėgėti juslinės patirties aprašymui. „Troškimas filosofuoti ir vartoti intelektualizuotus simbolius nepalieka poetui laisvo laiko oniriškai išgyventi savo vaizdinių.“ (*Le désir de philosopher, de manier les symboles intellectualisés, ne laisse pas au poète le loisir de vivre oniriquement ses images.*) (1990: 224).
- 3) per daug tikslinamas vaizdinys, apkraunant jį detalėmis. „Kiek per daug patikslinę poetinį vaizdinį, apsijuoksite. Šiek tiek patikslinę trivialių ir absurdišką vaizdinį, sukursite poetinę emociją.“ (*Préciser un peu trop une image poétique, vous faites rire. Enlevez un peu de précision à une image triviale et ridicule, vous faites naître une émotion poétique.*) (1990: 81).
- 4) pažinimas ir vardo davimas brutalizuoja vaizdinį. Pavadindami žvaigždynus, George Sand ir Élémir Burges brutalizuoja mūsų vaizduotės galias (1990: 203).



- 5) sąmonės srautas ima viršų prieš autentiškas patirtis, kuriomis būtų galima dalintis. Toussenelis nakties svajų aprašymus sukelia į dienos svajones, o jų raiškos nesutvarko (1990: 84).
- 6) fabula užgožia svajonę. Jūrinės pasakos remiasi fabula apie daiktus, keliones, vietas, su kurių patirtimis klausytojas neturi galimybės susitapatinti. Todėl pasakojimas lieka paviršiniame lygyje, nepasiekdamas onirinių gelmių (1993b: 260–261).
- 7) perdėtai antropomorfizuojama – toks judesys neišsemia simbolių prasmės. Kreipti žvilgsnį derėtų ne į žmogų, o į materiją. Sizifo mite ne Sizifas įgauna akmenis veidą, o akmuo tampa žmogaus tąsa, jiems grumiantis akmuo tampa žmogaus bicepso tąsa (1992a: 195).
- 8) onirinės patirtys vertinamos kaip seksualinių potraukių sublimacija. Skrydį psichoanalitikai supranta kaip gašlių pasąmonės potraukių simbolį, nekreipdami dėmesio į skrydžio estetinę ir etinę reikšmes (1990: 27–29).

Visais aukščiau minėtais atvejais Bachelard'as atvirai skelbia tekstų neįgalumą atliepti onirinę autoriaus patirtį ir sėkmingai ją komunikuoti skaitytojui. Kitaip tariant, filosofas šiuos tekstus ir jų perskaitymo būdus vertina kaip nepavykusius. Tinkamas įkalbinimas, leidžiantis leisti į onirinio patyrimo gilumą – tai yra bene vienintelis vertinimo kriterijus, kurį pripažįsta Bachelard'as. Formalumo plotmėje veikiantis estetiškas kūrinių vertinimas ir įgalina kalbėti apie tinkamą ar netinkamą įkalbinimą. Čia matyti formaliosios ir materialiosios vaizduočių bendradarbiavimas, pirmąją pajungiant antrosios reikmėms. Jei balansas išlaikomas ir forma koreliuoja su turiniu, tekstas laikomas pavykusiui ir ima kalbėti tinkamai. Arba dar radikaliau: jei tekste forma matoma kaip forma, t.y. nėra peršviečiama, nematoma, siūlės nėra paslėptos, o matyti konstravimo žymės, tuomet meninis tekstas negali susisiekti su giluminėmis patirtimis, nes gimė ne iš jų, o iš paviršinio, vien estetinio komponavimo.

Antra vertus, formalūs trūkumai, mažinantys teksto estetinę vertę, ne visuo met trukdo jame atsiskleisti materialiosios vaizduotės veikimui: štai, pavyzdžiui, patetika netrukdo Bachelard'ui išžvelgti svajonės gylį Žiulo Sando romane (1993b: 282). Todėl akivaizdu, kad gero kalbos sutvarkymo nepakanka (arba jis nėra būtinas), idant galėtume kalbėti apie onirines patirtis tekste. Galbūt tekstą ir svajonę galutinai susieja ne vien kalbos organizacijos ypatumai, bet ta pati dinamika,



veikianti tiek vaizduotę, tiek kalbą. Bachelard'o literatūros kūrinio vertinimas remiasi tyrimu, kurio metu tikrinama, ar buvo paisyta materialiosios vaizduotės principų. Šių principų paisymas reikalauja, „kad varijuojami vaizdai būtų susieti su pagrindiniu vaizdu“ (1993b: 154–155).

Ne mažiau svarbus ir pats santykis su tekstu: teksto forma savo paslaptis atvečia tik tada, kai pasitelkiama vaizduotė (1992a: 101). Bet tai galioja tik tuo atveju, jei tekste tų patirčių tikrai esama, mat priešingu atveju tinkamas – t.y. svajoti linkęs – požiūris galėtų prakalbinti bet kurį poetinį (pagamintą) objektą; šitoks gi viso pasaulio ženkliskumas ne tik kad nepriimtinas – jis visiškai svetimas pačiam Bachelard'ui. Jei jau dailės kūriniai byloja kitokiu būdu nei poetiniai tekstai, jei jau jų ir svajonės santykis nėra dvipusis kaip teksto ir vaizduotės, tuomet ką jau kalbėti apie rudens lapų ant šaligatvio išsidėstymo interpretavimą ar kitus pasaulio objektus. Juk Bachelard'as kalba ne apie išženklinimą, bet apie sielų bendrystę, dviejų sąmonių komunikavimą, kurį įgalina onirinės patirties bendrumas. Kadangi prigimtinis šauksmas byloti būdingas visiems žmonėms, tai ir poetinė kalba vienintelė įgalina jų vaizduotes komunikuoti. Tad vis tik poetinė kalba, jei ji kilusi iš onirinės patirties, turėtų skirtis nuo kitų poetinių (pagamintų) objektų, o drauge skirtis ir nuo kasdienės formalios kalbos, kuri neturi sąlyčio su giluminiais vaizduotės klodais.

Ankstyviausiame iš keturiems elementams skirtų veikalų – *Ugnies psichoa-nalizėje* – Bachelard'as jau atsargiai ima pozityviai formuluoti tinkamo svajonės įkalbinimo kriterijų, kurį pavadina *poetine diagrama*, nurodanti metaforos prasmę ir simetriją. Filosofas čia pasitelkia gėlės diagramos ir žiedo raidos analogiją: „be šio geometrinio atitikmens negali būti realios gėlės. Kaip ir poezija negalėtų pražysti be tam tikros poetinių vaizdų sintezės“ (1993a: 113). Miglota poetinės diagramos samprata vėlesniuose veikaluose pakeičiama poetinio vaizdinio (*image littéraire*) sąvoka, kuri tampa centrine estetinio svajonės įkalbinimo ašimi.

POETINIS VAIZDINYS

Bachelard'o įvedama poetinio vaizdinio (*image littéraire*) samprata jau pačioje sąvokoje talpina išorės ir gelmės dialektiką. Vaizdinys (*image*) sietinas su svajojančios sąmonės veikla (*imaginer*), o predikatas poetinis (*littéraire*) nurodo į formalųjį teksto sąrangos aspektą. Žodžių junginyje užkoduota formos ir ma-



terijos sąveika Bachelard'o išskleidžiama ir aptariant poetinio vaizdinio veikimą bei funkcijas.

Pirmausia filosofas išskiria du poetinių vaizdinių tipus:

- 1) aprašantys jau realizuotą grožį, randamą grynojoje formoje;
- 2) dirbantys su materijos paslaptimi, siekiant labiau įkvėpti nei aprašyti (1992a: 8).

Negalime nepastebėti poetinių vaizdinių atitiktoms Bachelard'o atskirtosioms formaliai ir materialiai vaizduotėms. Lygiai kaip filosofas angažavosi kalbėti apie giluminę, materialiąją vaizduotę, taip ir šiuo – poetinio vaizdinio aptarties – atveju, jis renkasi tyrinėti gelmiškuosius poetinius vaizdinius. Tačiau meninis tekstas savo neišvengiamai formalia kalbine struktūra neleidžia lengva ranka nubraukti paviršinio poetinio vaizdinio lygmens (juk eilėraštis parašytas *tam tikra* forma ir *tam tikromis* figūromis). Tai supranta ir Bachelard'as, todėl išskiria dvejopą poetinio vaizdinio funkciją:

- 1) ženklinti ką kita;
- 2) skatinti svajoti kitaip (1990: 283).

Trumpai tariant, poetinis vaizdinys pasako *kitaip* (išraiškos plotmėje) ir kviečia svajoti *kitaip*. Jam būdingas naujumas tiek raiškoje, tiek vaizduotės vyksme.

Tačiau svarbu pažymėti, jog poetinis vaizdinys nėra tiesiog ypatingai suręsta konkreti frazė. Jis apima platesnį lauką nei vien kalba, mat yra tiesiogiai susijęs su svajotojo sąmone. Viena vertus, poetinis vaizdinys gimsta dar veikiant prigimtiniam elemento poreikiui byloti; antra vertus, jau įžodintas vaizdinys yra pajėgus kurstyti skaitytojo kūrybines galias (1990: 8–9). Akivaizdu, kad poetinis vaizdinys yra ypatingas, amfibiškas darinys, kuris veikia tiek formaliajame-paviršiniame, tiek materialiajame-giluminiame vaizduotės kloduose.

Poetinio vaizdinio neatsiejamumas nuo formaliojo – kalbiškojo – lygmens neleidžia visiškai tapatinti poetinės ir svajotojo sąmonės. Autorius „nesako to, ką jis rašo“ (*ne dirait pas ce qu'il écrit*), mat tam, kad užrašytų savo svajonę, autorius turi atlikti transpozicijos aktą – prieš mus atsiveriantis tekstas, nors ir kviečiantis svajoti bei primygtinai bylojantis mums, vis tik nėra tapatus savo autoriui (1960: 22). Bachelard'as tą patį formuluoja ir dar stipriau: „vaizdinių haliucinacijų kalboje mes visada išreiškiame tik objektų fantomus“ (*on exprime toujours la phantomatisation des objets dans le langage des hallucinations visuelles*) (1960: 43) – tai



reiškia, kad kalba tėra svajonės aidas ar, platoniskai tariant, šešėlis. Kad žodis pasiektų onirinę gelmę, būtina duoti laiko jam įsisvajoti – Bachelard'as kviečia lėtam ir meditatyviam skaitymui, kuris turėtų padėti išryškėti tekste perduotai svajotojo patirčiai ir, kas svarbiausia, sudarytų sąlygas kalbai kurstyti skaitytojo vaizduotės procesus. Pati savaime poetinė kalba yra arba paviršinė, arba permatoma (funkcinio neįgalumo požiūriu tai iš esmės tapatu), todėl nenuostabu, kad Bachelard'ui literatūros kūrinio pirminė materija yra ne kalba, o svajonė.

Paviršiaus ir gelmės dialektikos lauke veikiančią poetinį vaizdinį Bachelard'as bando apibrėžti ir įvardyti – tai jis daro pastarąjį lygindamas su kitais iš pažiūros panašiais reiškiniiais:

- ♦ simbolis vs. vaizdinys. Simboliui būdinga fizinė signifikacija, nurodymas į *tam tikrą* objektą. Vaizdinys, priešingai, atpalaiduoja fiksuotas žodžių prasmes (1992a: 76);
- ♦ sąvoka vs. vaizdinys. Sąvoka yra sociali, ja naudojasi ir ją supranta daugybė žmonių. Vaizdinys gimsta vienuoje ir geriausiai suvokiamas taip pat vienuoje – tai intymi patirtis, atskleidžianti būties centrus (1992a: 176);
- ♦ metafora vs. vaizdinys. Metafora įkūnija tai, kas sunkiai pavadinama, o vaizduotės atžvilgiu jos parinkimas yra atsitiktinis. Vaizdinys semiasi būties iš pačios vaizduotės ir yra kalbančios būties fenomenas (1992b: 79–80).

Dar viena skirtis, kuri padėtų suvokti poetinio vaizdinio specifiką, yra sapno ir svajonės priešprieša. Sapnas yra nesąmoninga psichės veikla – svajonė be svajotojo (*rêve sans rêveur*) (1960: 20), tuo tarpu svajonė yra sąmoninga subjekto veikla, kuri ne tik geba pati save reflektuoti (mat esama svajotojo *cogito*), bet ir yra nukreipta į tikslą. „Taigi svajonė pasiekia savo tikrąjį tikslą: ji tampa poetine svajone: viskas per ją ir joje tampa gražu.“ (*Alors la rêverie parcourt son véritable destin: elle devient rêverie poétique: tout par elle, en elle, devient beau.*) (1960: 11). Todėl kalbiškas estetinis įsiforminimas gali būti suprastas kaip svajonės tikslas – ir tai anaipol nestebina, jei sutinkame su jau aptartu prigimtinio poreikiu byloti. Poetinis vaizdinys – tai tobuliausiai iškalbėta svajonė, tačiau šis įkalbinimas nėra svajonės išvertimas į kitam suprantamą kodą, o greičiau svajojimo proceso dalis, vaizduotės veiklos kulminacija. Šiame kulminaciniame taške forma ir materija labiausiai priartėja viena prie kitos: poetinis vaizdinys jei ne sutampa su sąmonės vaizdiniu, tai bent tiesiogiai nurodo į materialiosios vaizduotės veikimo sritį.



MENINIO TEKSTO IR SVAJONĖS RITMINĖ SĄVEIKA

Visgi išlieka klausimas, koku būdu užrašytas tekstas veikia skaitytoją taip, kad tampa įmanoma įeiti į svajojimo būseną vien skaitant poeziją. Atsakymo į šį klausimą derėtų ieškoti Bachelard'o laikiškumo ir ritmo sampratoje.

Siūlydamas meninį tekstą priimti kaip duotį, kur veikia visai kiti nei kasdienybėje dėsniai – vaizduotės dėsniai – Bachelard'as suponuoja ir atskiro, vien poetinio pasaulio tekstui galiojančio erdvėlaikio egzistavimą. Taip yra dėl to, kad Bachelard'as atskiria dviejų rūšių laikiškumą:

- a) kasdienę trukmę, kurios laiko ašis juda horizontaliai (metų laikų kaita, kasdienybės įvykiai, siužetinės linijos, etc);
- b) materialiosios vaizduotės trukmę, kur ritminė dinamika išsidėsto vertikaliaje ašyje (čia randasi priešybių dialektika, gimdanti moralines ir estetines vertybes).

Nors abiejose ašyse laikas yra ritmiškas, tačiau vaizduotės ašies veikimas pasižymi ardomuoju poveikiu: kasdienių, įprastų ritmų suardymas ir yra svajojimo sąlyga (Bachelard 2006: 98). Kitaip tariant, persiklojančią daugybę kasdienių ritmų vaizduotė sutrauko, kurdama naujus vaizdinius, nesutampančius su duotomis aplinkos trukmėmis. Tokia kūryba ardant įprastinius aplinkos ritmus bei kuriant savo laikiškumą yra įmanoma dėl to, kad, pasak Bachelard'o, tvarka kuria trukmę, užuot buvusi vien trukmės pasekmė (2006: 20). Vaizduotės kuriamų vaizdinių surikiavimas, dialektinis supriešinimas ir galiausiai įkalbinimas – visa tai yra tvarkos steigimas, kuris, Bachelard'o žodžiais tariant, reikalingas „tam, kad mąstytum, jaustum, gyventum“ (*pour penser, pour sentir, pour vivre*) (2006: 20). Iš čia randasi vaizduotei savyingas laikiškumas, kuris ir steigia autonomišką poetinį pasaulį.

Tačiau įrodyti meninio teksto laikiškume gimstant naują pasaulį nepakanka, kad atskleistume žodžio ir svajonės sąveiką – tam reikalinga dar viena Bachelard'o analizuojama samprata – rezonansas.

Bachelard'as, sekdamas M. Pinheiro dos Santos, materiją suvokia kaip sudarytą iš bangavimų ir ritmiško vibravimo. Bachelard'as pabrėžia, kad ritmas nėra materijos manifestacija, o priešingai – įprastinis ritmas yra greičiau jau beformis determinuotas materijos atributas (Bachelard 2006: 132). Šioji fizikos stygų teori-



joje ištakas turinti prielaida leidžia Bachelard'ui kalbėti apie materijos ir gyvybinių vibracijų sąveiką, kitaip tariant – apie vaizduotės ir materijos ritmų sutaptį. Ką bendro tai turi su kalbos ir svajonės santykiu? Jau minėjome, kad Bachelard'as nemano meninę kalbą esant vaizdinių koduotę, o ieško glaudesnio ryšio, kuris nėra ir visiško sutapimo ryšys, mat esama nelaidžių svajonei tekstų. Rezonansas, analogiškas subjekto sąmonės vibracijų ir materiją sudarančių bangavimų sąveikai, galėtų paaiškinti kalbos ir vaizdinio ryšį.

Kalbėdamas apie poetinius tekstus, Bachelard'as išskiria dvejopą bangavimą: rezonansą, kuriame išgirstame eilėraščių, ir reverberaciją, kurioje kalbame eilėraščių, jį nusavindami (1992b: 6). Tokia distinkcija leidžia teigti, jog rezonuojant vaizduotei ir materijai, mes gebame atpažinti tekste pasirodžiusius vaizdinius, o juos išgyvename išoriniam ritmui paveikus mūsų sąmonę – reverberacijos metu subjektui susiliejus su objektu, dėl pastarojo vibravimo intervencijos į subjekto ritmą įvyksta depersonalizacijos aktas (Sabolius: (in press)). Būtent toks subjekto-objekto perskyros nykimas ir leidžia paaiškinti poetinio teksto tiesioginį poveikumą svajojančiojo sąmonei bei padeda įminti transsubjektyvumo mįslę: tampa aišku, jog dalyvavimas svajonėje yra kuo mažiausiai asmenišką – mes tegalime kalbėti apie ritmų sąveiką, kuri būtinai turi reikštis kaip subjekto (autorius ir/ar skaitytojo) bei objekto (svajonės-teksto) sutaptis, mat priešingu atveju onirinis aktas nevyktų.

Kadangi reverberacijos metu subjekto ritmas susilieja su objekto, esama galimybės vykti ir kūrybiniam procesui. Bachelard'as kalba apie vieno ritmo galią keisti kitą – jau aptartas materijos paveiktas teksto autorius vaizduotės ritmas savo ruožtu gali transformuoti skaitytojo vaizduotę būtent per tekstą kaip ritmiškos būties akivaizdybę. Tačiau tam, kad rastųsi rezonansas, o vėliau ir reverberacija, būtina, kad abu proceso elementai turėtų bendrybę, reaguojančią į tuos pačius virpesius: muzikoje tai – tonacija, fizikoje – savaiminių virpesių dažnis. Jei kalbame apie rezonansą ir reverberaciją tarp teksto ir svajonės, kyla klausimas, kas yra tas bendras elementas, kuris leidžia vykti sutapimo aktui. Esama dviejų kelių atsakymui rasti.

Pirmiausia aptarkime sąveiką tarp materijos ir svajojančio subjekto kuriamo teksto. Jei priimame Bachelard'o poziciją, teigiančią subjekto sąmonės ir jos generuojamo poetinio teksto sutaptį, tuomet formaliųjų teksto aspektų aptartis netenka prasmės: ritmas, kuris jaučiamas tekste, yra generuojamas pačios svajotojo sielos,



todėl „ieškoti pagrindimo sąmoningos tikrovės tvarkoje, lygiai kaip ir nustatyti savo vietą ir vaidmenį eilėraščio kompozicijoje – tai du antraeiliai uždaviniai“ (*chercher une justification dans l'ordre de la réalité sensible, aussi bien que déterminer sa place et son rôle dans la composition du poème sont deux tâches qu'on n'a à envisager qu'en second lieu*) (Bachelard 2006: 11). Bachelard'ui svarbiau rezonansas, kylantis tarp keturių elementų ir svajojančios sąmonės virpesių. Vaizduotę maitinančiai materijai paveikus svajotoją, keičiasi psichės virpesiai ir randasi poetinis tekstas. Svarbu pažymėti, kad pokyčiai svajotojo sąmonėje ir poetinio vaizdinio gimimas vyksta sinchroniškai kaip vienas nuo kito neatskiriami veiksmi – prigimtinis logoso troškimas suriša kalbą ir svajonę. „Savo naujumu poetinis vaizdinys išjudina kalbinį veiksmą. Poetinis vaizdinys nukelia mus į kalbančios būties ištakas.“ (*Par sa nouveauté, une image poétique met en branle toute l'activité linguistique. L'image poétique nous met à l'origine de l'être parlant.*) (Bachelard 2006: 7). Taigi meninio teksto virpesiai nėra formalūs, paviršiniai, jie negali būti išskaičiuoti vien kaip metrika – priešingai, materialiosios vaizduotės ritmas persmelkia kalbą, o metrinė sąranga tėra tik materijos ir sąmonės rezonanso rezultatas.

Kita proga kalbėti apie rezonansą randasi tuomet, kai su poetiniu tekstu susiduria skaitytojo sąmonė. Jei teksto generavimo procese formalusis aspektas rodėsi tik kaip antrinis, tikėtina, jog skaitytojui sąveikaujant su tekstine tikrove poetinio audinio sąranga turėtų būti reikšmingesnė. Taip iš tiesų ir yra: Bachelard'as teigia, jog „savo turtingumu eilėraštis atgaivina mūsų gelmes“ (*par son exubérance, le poème réanime en nous des profondeurs*) (2006: 7). Formalusis teksto aspektas atlieka vaizduotės ledlaužio vaidmenį – išjudindami sąmonėje glūdinčias galias, poetiniai vaizdiniai galėtų būti aptariami rezonanso tarp sąmonės ir teksto kontekste. Tačiau svarbu prisiminti, iš kur kyla poetiniai vaizdiniai: Bachelard'as aiškiai parodo poetinio vaizdinio sutaptį su jį generuojančios sąmonės procesais, o pastarieji, pasak filosofo, yra veikiami keturių elementų. Todėl, kai kalbame apie skaitytojo patirtį susidūrus su meniniu tekstu, reikalingas tam tikras subtilumas: su skaitytojo sąmone rezonuoja ne pats tekstas, o tekstas-svajonė. Kitaip tariant, vyksta sielų dialogas, o įdėmiau pažvelgę matysime, kad skaitytojo sąmonė rezonuoja su materija, pirmiau maitinusia autoriaus vaizduotę, o dabar kurstančią ir skaitytojo sąmonę.



POEZIJA KAIP TYLOS FENOMENAS

Gali atrodyti paradoksalu, tačiau tyła Bachelard'o filosofijoje užima tokią svarbią vietą, kad esama pagrindo teigti, jog tyła yra net svarbesnis vaizduotės aspektas nei bylojimas. Tai matyti iš jau aptarto nebyliojo deklamavimo kaip bet kokio kalbėjimo preliudijos ir prigimitinio bylojimo išdavos. Pirmiau pajuntame virpesį, kylantį iš materijos ir persiduodantį mūsų sąmonei, o tuomet sudirginta vaizduotė ima trokšti iškalbėti vaizdinius – taip tyła eina pirmiau nei žodis. Tačiau tyła įgauna lemiamą vaidmenį ir teksto išvesties, arba kitaip – skaitymo – akte.

Ritmai ir virpėjimai vyksta net tik sąmonės ir materijos sąveikoje, bet yra pastebimi ir išorės pasaulio sąrangoje: Bachelard'as kalba apie kasdienio laiko ritmiškumą (linijinis laiko judėjimas), filosofo įkvėptas Henri Lefebvre'as pastebi ritmą kūnuose ir ritmą visuomenės procesuose, galiausiai teksto ritmikos esama ir formaliojoje plotmėje – metrika, sakinių periodai ir pan. Visa tai kuria foną, kuris veikia kaip radijo bangų traškesys, trukdantis išgirsti transliuojamą dainą. Tam, kad išgirstume esmę, būtina pašalinti trukdžius. Bachelard'as čia siūlo nurimti ir nutilti: „Taigi svajotojas yra ištirpęs savo svajonėje. Jo svajonė yra jo tylus gyvenimas. Štai šią tylią ramybę mums nori išbyloti poetas.“ (*Alors le rêveur est tout fondu en sa rêverie. Sa rêverie est sa vie silencieuse. C'est cette paix silencieuse que veut nous communiquer le poète.*) (1960: 39). Mat, pasak filosofo, svajonė visada yra ramybės ir susikaupimo aktas (1960: 110–111), vienvėdis būsenas, kurioje labiau tylima nei deklamuojama, labiau jaučiama laimė nei įtampa.

Tyła Bachelard'o filosofijoje galėtų būtų aptarta tuštumos perspektyvoje. Pirmiausia Bachelard'as mini tuštumą kalbėdamas apie trukmę: esą tuštumos ir pilnumos sąvokos yra susijusios ir būtinos viena kitos egzistavimui (2006: 9–10). Tačiau kyla klausimas, kas yra tos tuštesnės ritminio darinio vietos? Galimas daiktas, jog čia derėtų kalbėti apie tylą, kaip retesnių ritmo dalių užpildymą. Kad nesama visiškos tuštumos trukmės suvokime, Bachelard'as įrodo aptardamas tęstinumo efektą, kuris randasi pokytyje iš vienos būsenos į kitą. Tuštuma, kuri randasi tarp pakitusių elementų, sąmonės yra užpildoma jausmo (*une sentiment*) (2006: 44). Teigti, jog šis jausmas galėtų būti siejamas su tyła, mums leidžia kitame Bachelard'o veikale apibūdintas tylos fenomenas: pasak filosofo, tyła nėra tiesiog pauzė – tai paslėptas mąstymas, giluminis įsiklausymas svajojant (1990: 284). Kitaip tariant, tai yra *une sentiment*, kuris kartu reiškia ir jausmą, ir



supratimą. Grįžtant prie anksčiau aptartos nutilimo būtinybės svajojimo akte ir nebyliojo deklamavimo, darosi akivaizdu, kad čia galime kalbėti apie vieną ir tą patį fenomeną. Ritme susidariusius išretėjimus užpildo *une sentiment*, kuris gali rasti tik tyloje. Tik tyloje taip pat randasi ir troškimas išbyloti sąmonės vaizdinius. Taigi turime pagrindo teigti, kad ritmo išretėjimų tyloje gimstantis *une sentiment* yra tapatus nebyliam deklamavimui, iš kurio randasi poetinis tekstas. Maža to, poeziją sąlygojanti tyla yra tiesiogiai susijusi su ritmo grandinėje išsidėstančiomis netuščios tuštumos akimirkomis.

Būtent *akimirka* tampa raktiniu žodžiu poetinio teksto vidiniam laikiškumui aptarti. Jau minėta, kad svajojančios sąmonės vaizdinius Bachelard'as linkęs įkurdinti vertikaliwoje trukmės ašyje, kur veikia kiek kitokie laiko dėsniai – čia svarbi dialektinė priešybių sąveika, kurioje randasi vertybiškumo ašis. Jau vien tai leidžia prielaidauti poetinėje svajonėje veikiant kitokią laiko struktūrą, kuri remiasi ne praeities-ateities sąveika, o estetinių ir/ar moralinių vertybių priešstatomis. Maža to, filosofas aiškiai teigia, kad poetinė sąmonė „kalba jau tokia nauja kalba, kurioje neįmanoma bent kiek naudingai įžvelgti praeities ir dabarties sąryšio“ ir kad poetinis vaizdas „yra pažymėtas naujos būties ženklų“ (Bachelard 1992b: 313). Šią naują būtį Bachelard'as įvardija kaip laimingo žmogaus būtį, mat „poezija turi nuosavą laimę, nepaisant jos iliustruojamų dramų“ (1992b: 313).

Poetinę svajonę Bachelard'as aprašo kaip tam tikrą *būseną*, kuri labai panaši į vaikystę. Svajojančios psichės veikla yra tapati vaiko sąmonės veiklai: abiem būdinga vienatvė, įsitraukimas į svajojamą elementą. Maža to, svajojanti sąmonė nusikelia į vaikystės prisiminimus, kuriuose, anot Bachelard'o, nėra konkrečios vietos ir laiko: „vaikystė trykšta iš tokios gausybės versmių, kad būtų bergždžia sudarinėti tiek jų geografiją, tiek istoriją“ (*l'enfance coule de tant de sources qu'il serait aussi vain d'en faire la géographie que d'en faire histoire*) (1960: 95). Belaikė ir beribė būseną – tai savotiška properša kasdienybės laikiškume. Svarbu pabrėžti ir tai, jog toje properšoje vyksta sava dinamika, savas procesualumas: materiją išjudina jau aptarotoji dinaminė vaizduotė.

Jei norėtume įkurdinti poeziją kasdienybės skalėje, naudodamiesi šiame poskyryje gautomis išvadamis galėtume piešti tokį vaizdą: kasdienybės ritmas grindžiamas perėjimu nuo vienos būsenos prie kitos. Tarpai tarp bet kurių dviejų būsenų nėra tušti – juos užpildo jausenos, arba kitaip tariant – poezija. Būdama



tarpinėje, momento būsenoje, poezija veikia pagal akimirkos dėsnius; vadinasi, jai svetima praeities-ateities struktūra, o svarbus *čia ir dabar* aspektas, įtraukiantis subjektą į poetinio teksto tikrovę. Kaip tyla užpildo tuštumą tarp žodžių, taip poezija išsidėsto tarp kasdienybės fragmentų.

BACHELARD'O IR JAKOBSONO POETIKOS: PANAŠUMAI IR SKIRTUMAI

Aptarus vaizduotės ir kalbos ryšį Bachelard'o filosofijoje, tampa įmanoma kalbėti apie poetiką, kurią numano filosofo pažiūros. Kaip jau parodėme, Bachelard'as neskiria daug dėmesio lingvistiniams meninio teksto aspektams, kalbą traktuoja ne kaip kodą, o kaip svajojančio subjekto valios realizaciją. Tačiau nepaisant to, Bachelard'as numano skirtį tarp paprastos, kasdienės kalbos ir poetinės – pastaroji yra tiesiogiai susijusi su giluminėmis vaizduotės patirtimis. O ten, kur tam tikra tekstų grupė išskiriama iš kitų kaip turinti poetinę prigimtį, galima imtis rekonstruoti poetiką kaip sistemą.

Žinoma, Bachelard'o poetinė sistema nėra iš tolo nepanaši į struktūralistų plėtotas lingvistinės poetikos sistemas – jei, tarkime, Romano Jakobsono poetika yra paremta kalbos kaip struktūros prielaida, tai Gastono Bachelard'o poetikoje nerasime jokio universalaus struktūrinio elemento. Taip yra dėl intymių vaizduotės išgyvenimų, kurie, Bachelard'o manymu, peni poetinę kalbą. Todėl pasirinkdami rusų formalizmo atstovą Romaną Jakobsoną kaip foną ir/ar dialogo partnerį Bachelard'o vaizduotės ir poetikos filosofijai atskleisti, rizikuojame supriešinti pasaulėžiūras, kurios neturi jokio bendro pagrindo. Iš pirmo žvilgsnio taip ir yra: Jakobsonas dirba išskirtinai lingvistikos lauke, teigdamas, esą lingvistika yra būtina ir pakankama meninės kalbos analizei, kai tuo tarpu Bachelard'as griežtai atmeta bet kokį formalumą kalbant apie vaizduotės gimdomus meninius tekstus. Čia ir galėtume baigti dviejų mąstytojų lyginimą, jei ne dėsningumai, išskylantys tiek formalistiniame Jakobsono, tiek materialiam Bachelard'o tekstų tyrinėjimuose, ir leidžiantys išskirti tam tikrus Bachelard'o poetikos principus, kurie gali būti bent iš dalies susisteminti.

I. Meninio teksto savitikslingumas. Jakobsonas, išskirdamas šešias kalbos funkcijas – referencinę, ekspresyvinę, konatyvinę, fatinę, metalingvistinę



ir poetinę – didžiausią dėmesį skiria pastarosios funkcijos analizei. Poetinė kalbos funkcija susijusi su pranešimu kaip tokiu – čia dėmesys kreipiamas į kalbos elementų atranką ir kombinaciją (Jakobson 1970: 220). Nepaisant to, kad tekste nuolat veikia ir kitos funkcijos, „poetiškumas netampa mažesniu tikslu pačiam tekstui“ (*la poésie* (poeticalness) *n'en reste pas moins le but premier du texte lui-même*) (Jakobson 1970: 222). Bachelard'as savo ruožtu atsisako kalbėti apie teleologiją svajojančioje poetinėje sąmonėje, sakydamas, jog svajonei nerūpi tikslas – ji myli priemones, sujungdama pastangą (*l'effort*) ir viltį (*l'espoir*) (Bachelard 1992a: 98). Taip Bachelard'as savo pastangas nukreipia vaizduotės procesų tyrimui – Jakobsonas atlieka panašų judesį, atsidėdamas kalbos procesų analizei. Abu tyrėjus jungia tai, kad nė vienas nelinkęs poetinės kalbos traktuoti kaip priemonės: Jakobsono išskirtos poetinės funkcijos tikslas yra pranešimo tekstas, o Bachelard'ui meninis tekstas nėra koks nors kodas – jam jis vertingas pats savaime kaip vaizduotės procesų grandis.

II. Binarinės opozicijos. Jakobsonui dviprasmiškumas yra būtina poezijos išvada (1970: 238), todėl jis imasi lingvistikai prieinamomis priemonėmis tirti fonetines opozicijas ir formos-turinio sudvigubėjimus. Dialektinis mąstymas taip pat svarbus ir Bachelard'ui, tačiau jis opozicijas išskiria ne formaliajame kalbos lygmenyje, o giluminėse vaizduotės struktūrose: filosofas kalba apie kieto ir minkšto dialektiką, iš kurios kyla TAIP ir NE dialektinė priešprieša (1992a: 17–18); sunkumo ir lengvumo dialektiką, dinamizuojančią vaizduotę (1990: 20); rankos ir materijos dialektiką, kur subjekto-objekto skirtis yra ištirpdoma subjektui dalyvaujant objekto apdirbime (1992a: 33). Jei Jakobsonui binarinės opozicijos lingvistikoje kuria meninio teksto audinį, tai Bachelard'ui dialektinės priešpriešos kursto vaizduotę, kuri savo ruožtu gamina tekstus. Abiem atvejais akivaizdu, kad be priešybių sąveikos jokio teksto radimasis nei formaliajame, nei vaizduotės lygmenyse nėra įmanomas.

III. Ritminė struktūra. Jakobsonas išskiria pakartojimą kaip vieną esminių poetinio teksto elementų (1970: 221). Pakartojimų jis imasi ieškoti fonetiniame (skiemenių sutaptys rimuojant), leksiniame (pasikartojantys žodžiai), sintaksiniame (periodai) teksto lygmenyse. Visai tai, anot Jakobsono, kuria teksto metrinį ir ritminį bangavimą, arba, kitaip tariant, poeziją eilėmis. Apie ritmus savo ruožtu kalba ir Bachelard'as, tačiau vėlgi iš formaliojo kalbos lygmens persikeldamas



į gilumines vaizduotės struktūras: ritmiškai banguoja materija, kuri veikia vaizduotę, o ši produkuoja poetinius tekstus, kurių bangavimas pajėgus sužadinti jau kito subjekto svajonių patirtis. Taigi, nors Bachelard'as aiškiai teigia, jog poetinio teksto metrika yra tik vaizduotės ritmų padarinys, pastarasis šiuo atveju turi panašią struktūrą į priežasties: ritmas gali būti tiriamas tiek formaliajame, tiek materialiajame lygmenyse.

Iš to, kas aptarta, aiškėja, kad savitikslingumas, opozicijos ir ritmas yra vienodai reikšmingi tiek Jakobsonui, tiek Bachelard'ui. Maža to, šie trys poetinio teksto aspektai veikia pagal panašius principus abiejų tyrėjų sistemose. Reikšmingiausias skirtumas tarp jų yra tas, jog Jakobsonas sako lingvistiką esant pakankama (ir gal net tinkamiausia) prieiga prie poetinio teksto, kai Bachelard'as visiškai atmeta darbą formaliajame kalbos lauke. Tačiau atrodo, kad Bachelard'as galėtų sutikti su Jakobsono meninės kalbos aspektais, tik būtinai pridėdamas esminę pastabą: šie dėsniai pirmiau veikia vaizduotėje, o kalboje atsispindi kaip vaizduotės procesų padarinys. Todėl tyrimas formaliajame lygmenyje vaisingas tada ir tik tada, kai neišleidžiama iš akiračio, jog esama giluminio teksto lygmens, kuris ir maitina kalbą kaip formalią struktūrą.

Galėtume sakyti, kad formalus teksto tyrimas yra pirmas žingsnis pamatinių vaizduotės struktūrų suvokimo linkme. Tačiau taip nėra dėl tos priežasties, kad prieigos prie teksto būdas Bachelard'ui nėra intelektualinis suvokimas – priešingai, tekstą reikia svajoti, jame dalyvauti. Tuo tarpu Jakobsonas tiki, kad tekstą galima ne tik atkoduoti, bet kad tas atkodavimas yra teksto supratimas. Dar tiksliau, Jakobsonas tiria, kaip veikia kalba, o Bachelard'ui rūpi, kaip veikia svajonė. Sykiu filosofas pabrėžia, kad neįmanoma ištirti (net ir fenomenologiškai) vaizduotės veikimo, mat neišvengiamai pats jame dalyvauji, neišlaikai distancijos. Taigi Bachelard'as iš viso nieko netiria – nei formaliojo kalbos aspekto, nei giluminių vaizduotės struktūrų. Jis tiesiog dalyvauja svajonėje ir kviečia dalyvauti mus. Todėl ir metakalba, kurią naudoja Bachelard'as, visai nėra *meta-*, nes jis nė akimirkai nepasitraukia iš svajojančios sąmonės būsenos – apie jokią mokslinį sąvokų aparatą Bachelard'o filosofijoje negalime kalbėti: tekstai aptariami, bet ne analizuojami; tam tikri sąmonės vaizdiniai parodomi, bet ne išnagrinėjami. Bachelard'as beda pirštu sakydamas „štai“, ir čia svarbu ne tai, ką jis sako, o tai, į ką rodo pirštas, arba dar radikaliau – svarbiausia yra tai, jog pirštas rodo. Santykis yra esminė



dalyvavimo svajonėje sąlyga, kaip ir esminė sąlyga skaitant tekstą. Subjektas gali nesuprasti visų eilėraščio žodžių, tačiau dalyvaudamas ir įsijausdamas į poetinius vaizdinius, juos nusavindamas kaip pažįstamas ir išgyventas patirtis, jis išpildo meninio teksto tikslą – prigimtinį vaizduotės poreikį kalbėti.

KALBOS IR SVAJONĖS ONTOLOGINIS STATUSAS

Anksčiau aptarėme vaizduotės ir materijos santykį, kuriame elementai atlieka vaizduotės kurstyimo funkciją, bei vaizduotės ir kalbos ryšį, kuris remiasi prigimtinio žmogaus poreikiu byloti. Dabar randasi galimybė ištirti kalbos ir materijos sąveiką, kurios išsklaida leistų kalbėti apie Bachelard'o filosofijoje steigiamą metafizinį pasaulio modelį.

Viena vertus, vaizduotei semiantis gyvybinės jėgos iš keturių gamtos elementų ir siekiant įgyvendinti poreikį kalbėti, poetinė kalba tampa vienintele natūralia svajonės eksplikavimo forma. Kalbos ryšys su prigimtine žmogaus valia yra stipresnis nei bet kurio kito meno ryšys su svajonėmis. Tai aiškėja iš to, kaip skirtingai Bachelard'as aptaria dailės ir literatūros kūrinius. Pavyzdžiui, kalbėdamas apie Flocono raizinį, jis aptaria linijos dinamiką, šešėlius ir išgaubtumus, visa tai susiedamas kylančioje jausenoje ir vertindamas kaip naujos onirinės patirties galimybę: „Aš pasitraukiu į mažą namelį, kurį raizytojas man parūpino atviraime lauke kairėje“ (*I take refuge in the little house the engraver has granted me in the open country on the left*) (Bachelard 1988: 80). Bachelard'as nuosekliai laikosi pozicijos imti meno kūrinį kaip duotį, tačiau aptardamas vaizduojamojo meno darbus jis daugiau dirba su formos elementais, bandydamas iš jų išskirti svajonių patirtis, kurios randasi susidūrimo su meno kūrinio akimirka – čia ir dabar. Performatyvumo aspektas itin ryškus Bachelard'ui dirbant su vaizduojamojo meno kūriniais. Visai kitaip filosofas analizuoja literatūros tekstus: beveik nerasime vietų, kur Bachelard'as nagrinėtų formalius teksto aspektus – leksiką, sintaksę ar fonetiką. Jam tekstas yra duotis tiek, kiek yra duotis kito žmogaus svajonė – žodis tiesiogiai nurodo į daiktą, veiksmažodį ar būseną. Dar daugiau – žodis ir yra tai, ką jis sako: „priešistorinė mintis, tuo labiau pasąmonė, neatsieja žodžio ir daikto“, – *Ugnies psichoanalizėje* konstatuoja filosofas (1993a: 63). Atsekti ir atgavinti ikiistorinį, ikiracionalų



sąmonės veikimą ir yra Bachelard'o sau keliamas uždavinys. Todėl kalbėdamas apie literatūrą, Bachelard'as kalba ne apie formalią struktūrą, gebančią generuoti onirinius patyrimus, bet apie pačią svajonę.

Kita vertus, Bachelard'as poetinę kalbą traktuoja kaip ontologiškai vertingą ne vien dėl tiesioginio ryšio su svajone. Vienas iš reikalavimų, filosofo keliamų poetinei kalbai suvokti giluminiame svajonės režime, yra įsisaugoti metaforos ontologinę vertę. Čia reikalingas patikslinimas anksčiau nusakytai poetinės kalbos kaip duoties traktuotei. Suvokti kalbą grynai fenomenologiškai, tik iš subjekto pozicijos, anot Bachelard'o, reiškia steigti „bejėgę doktriną“, mat mūsų jau aptartas svajonės ir kalbos ryšys suponuoja poetinės kalbos ištakas, glūdinčias materialiojoje vaizduotėje – nekreipti dėmesio į vaizduotės darinius maitinantį klodą reikštų užsidaryti paviršiniame arba nuo giluminių vaizduotės patirčių atitrūkusiame kalbėjime. Bachelard'as teigia, jog „būdamas susijusios su medžiagomis, jutiminės vertės, o nebe patys jutimai, skatina atitikmenis, kurie negali apgauti“ (1993b: 148) – taip gimsta metaforos, kurios dėl savo materialių ištakų ir pačios gali būti traktuojamos kaip žodinė materija. Ji ne tik gimsta iš pirminių elementų svajojant, bet yra pajėgi veikti ir atvirkštine kryptimi – pati kurstyti vaizduotės procesus (šitoks metaforų veikimas iš dalies paaiškina jau aptartą gamtinio ir kalbos čiurlenimų sutapdinimą sąmonėje). Paminėtina, jog dailės kalba pajėgi veikti tik viena kryptimi – kurstyti vaizduotės procesus, tačiau dėl poetinės kalbos pirmumo materialiosios vaizduotės maitinamų svajonių bylojime, dailė netenka galimybės būti traktuojama kaip tikrai materiali svajojančios būties išraiška.

Tačiau svarbu paminėti, kad Bachelard'o filosofinėse nuostatose neraiškiai metafizikai įprastos transcendencijos – taip yra dėl to, kad filosofas atsisako bet kokių skirčių, leidžiančių kalbėti apie už-tikrovę. Visų pirma, panaikinama subjekto ir objekto perskyra, kuri ištrinama subjektui dalyvaujant materijos apdirbime ir tokiu būdu save depersonalizuojant, o materiją antropomorfizuojant. Tokiu būdu skirtis aš-pasaulis netenka prasmės, nors Bachelard'as ir neneigia fizinio pasaulio autonominės egzistencijos. Žmogaus buvimo būdas pasaulyje visada yra veikiamas jo vaizduotės galių, todėl jo santykis su aplinka neišvengiamai yra dalyvavimo. Keturių elementų pasaulis susilieja su svajojančia sąmone, ją maitindamas ir kurstydamas vaizduotės procesus. Antra, neturime galimybės atskirti ir kalbos nuo sąmonės – valia logosui yra vienintelis valiojimo aktas, kuris yra grynai žmogiškas



ir veikia kaskart jam susidūrus su materialiu elementu ir sąmonei generuojant vaizdinį. Akivaizdu, kad skirčių subjektas-objektas, tikrovė-vaizduotė, svajonė-kalba nutrynimas nepalieka galimybės kalbėti apie transcendenciją Bachelard'o filosofijoje.

Ir vis dėlto transcendavimo negalimybė nepanaikina metafizikos galimybės: svajojantis subjektas turi demiurgo galių ir tai atveria kelius metamorfozės ženklinamai metafizikai nusakyti. Kurdamas tekstą, rašytojas kuria ne tik naują literatūrinį pasaulį, bet kartu modifikuoja pirminių kosmoso elementų sąrangą. Juk jei sutinkame su anksčiau aptarta poetinės kalbos ir materijos sąveika, nesunku pastebėti, kad bet koks pakeitimas kalbinėje struktūroje veikia vaizduotę, o ši savo ruožtu įneša pakeitimus materijoje. Bachelard'as atsisako bet kokio kauzalumo, bet kokios vienašalės grandies, kuri atliktų galutinio lėmėjo vaidmenį. Pasak jo, svajonei užtenka preteksto (bet nebūtina priežastis), kuris mus įvestų į svajingos vienatvės būseną (Bachelard 1960: 13). Pirma, priešastingumo atsisakymas ryškėja iš filosofo kritikos sustabarėjusioms, griežtai nusistovėjusia semantine kryptimi veikiančioms metaforoms. Antra, atsisakymą priimti vienašalės presupozicijos galimybę regime Bachelard'ui nesutinkant poetinį vaizdinį traktuoti kaip archetipą – nors poetinis vaizdinys ir yra produkuojamas bendražmogiškos psichinės galios ir turi galimybę būti suprastas daugelio jį svajojančių, „tačiau kiekvienas vaizdinys, išsiliejantis iš rašytojo plunksnos, privalo turėti savą naujumo diferencialą“ (*mais chaque des images qui viennent sous la plume d'un écrivain doit avoir sa différentielle de nouveauté*) (Bachelard 1992a: 6). Naujumas ir yra tas veiksnys, neleidžiantis poetiniam vaizdiniui sustabarėti ir išlaikantis gyvą svajojančią sąmonę. Kartu tai yra erdvė žmogaus demiurgiškai veiklai, kurios sėkmė garantuoja modifikacijas kalboje, svajonėje ir materijoje: „aš svajoju pasaulį, taigi pasaulis yra toks, kokį jį svajoju“ (*je rêve le monde, donc le monde existe comme je le rêve*) (Bachelard 1960: 136).

Jeanas Lescure'as, tyrinėjęs Bachelard'o poetiką, nė neabejoja filosofo polinkiu į metafiziką, tačiau akcentuoja, jog Bachelard'o metafizika yra labiau ieškojimas nei žinojimas, labiau klausimas nei atsakymas (Lescure 1975: 139). Tokia Bachelard'o laikysena pasaulio atžvilgiu geriausiai atsispindi jo poeto, kaip demiurgo, sampratoje: rašytojas-svajotojas ne perkuria pasaulį, o steigia visiškai naują, autonominę būtį, kurioje veikia jį inspiravę elementai ir kurioje ima veikti ją sukūrusi sąmonė bei kiekvienas, įsitraukęs į aprašomą svajonę. Būtent įkal-



binimo momentas čia yra Bachelard'o metamorfozių sąlygojamos metafizikos skiriamasis bruožas – kadangi svajonės kulminacija yra kalba, tampa akivaizdu, kad demiurgiškoji kūryba visada yra poetinė. Bylojančio subjekto psichės sąrangą ir veikimą Bachelard'as aiškiausiai parodo atskirdamas dvi žmogaus sielos dalis: vyriškąją *animus* ir moteriškąją *anima*. Šis atskyrimas Bachelard'o pasiskolintas iš Carlo Gustavo Jungo, kuris *animus* ir *anima* traktuoja labiau kaip seksualinės psichologinės tapatybės aspektus. Bachelard'as išplečia šių sielos dalių sampratą, priskirdamas joms skirtingo pobūdžio sąmonės veikimo režimus ir iš to kylančius skirtingus bylojimus. Ypatinga, su giluminėmis vaizduotės patirtimis susijusi kalba Bachelard'o priskiriama *anima*, o kasdienė, racionaliesiems sąmonės dėsniams paklūstanti kalba – *animus* sričiai (Bachelard 1960: 52–53). Tokiu būdu žmogus Bachelard'o filosofijoje įkurdinamas tarpinėje būsenoje tarp fizinio racionalaus „tikrovės“ pasaulio ir materialios svajonės būties. Nuolatinė kaita tarp *animus* ir *anima* dominavimo žmogaus psichėje kartu atspindi ir jo veiklos pasaulyje dvilypumą: žmogus, būdamas racionalus kasdienio pasaulio gyventojas, nuolat kuria naujas būties plotmes ir daro tai vien savo kalbančios vaizduotės galia.

Iš to, kas aptarta, aiškėja metafizinė Bachelard'o pozicija, kuri, nors ir ne-deklaruojama akivaizdžiai, tačiau nuolat reiškiasi, maitindama filosofo darbus. Bachelard'as išsikelia tikslą: „Įrodyti, kad svajonė mums teikia sielos pasaulį, kur poetinis vaizdinys liudija sielą, atrandančią savo pasaulį, pasaulį, kuriame ji norėtų gyventi, kuriame ji yra verta gyventi.“ (*C'est de prouver que la rêverie nous donne la monde d'une âme, q'un image poétique porte tomoignage d'une âme qui découvre son monde, le monde où elle voudrait vivre, où elle est digne de vivre.*) (1960: 14). Vaizduotės veiklos pamatiškumas žmogiškajai būčiai ir kalbos dalyvavimas vaizdinių generavimo procese yra nuostatos, kurias galėtume įvardyti kaip kalbančios vaizduotės ontologiją.

IŠVADOS

Gautas išvadas apie Bachelard'o numatomą kalbos ir svajonės ryšį galima apibendrinti taip:

- 1) Meninė kalba yra susijusi su giluminiais materialiosios vaizduotės procesais.
- 2) Svajonės kulminacija visada yra poetinė dėl sąmonei įgimtos valios logosui.



- 3) Meninio teksto sąranga atspindi vaizduotės procesų dėsnius (kitokį laiką ir erdvę, naujas reikšmes), nes yra tiesioginė jų išdava.
- 4) Svajonės ir meninio teksto sąveika remiasi ritmo tarp materialių elementų ir svajojančios sąmonės sutaptimi.
- 5) Meninio teksto ir svajonės sąveika turi reikšmingą ontologinį statusą dėl kūrėjo vykdomų transformacijų kalbos, svajonės ir materialių elementų plotmėse.

Gautos išvados rodo, kad nors ir esama galimybės rekonstruoti ir susisteminti Bachelard'o poetiką, tačiau jos palyginimas su lingvistinėmis teksto tyrimo nuostatomis atskleidžia, kad svajonės įkalbinimas yra vaizduotės veikimo kulminacija ir norint tirti literatūrinę kūrybą ar žmogaus veiklą apskritai, derėtų nagrinėti vaizduotės procesus. Pastarieji yra kalbiški tik galutiniam realizacijos etape, nes pirmasis susidūrimo su vaizduote kurstančiais gamtos elementais momentas visada yra nebylus. Tylos, kaip preliudijos valiai, lemiančiai poetinio teksto radimąsi, samprata leidžia pereiti nuo literatūros analizės prie epistemologinių (*kaip poetinė svajonė veikia pasaulio pažinimą*) ir ontologinių (*koks svajojančios sąmonės statusas būties sąrangoje; kokie yra demiurgiškios veiklos padariniai būčiai*) klausimų. Kitaip tariant, Bachelard'o meninių tekstų skaitymo principas liečia žymiai platesnę problemą nei vien poetikos (re)konstrukcija – filosofas kelia sąmonės veikimo klausimus ir kuria prielaidas tikrovės ir vaizduotės perskyros nutrynimui.

Toks tikrovės ir iliuzijos ribos nykimas, inspiruotas svajojančios ir kalbančios sąmonės veiklos, gali tapti sprendimu begalinėms reikšmių grandinėms, kurių įkaltais pasijuto postmodernus žmogus. Bachelard'o aprašoma įtampa tarp kalbančiojo ir tylinčiojo vaizduotės polių numato kelius ne tik literatūros teorijos klausimų sprendimui, bet ir žmogaus būties ontologiniam bei epistemologiniam pagrindimui. Savo darbe atlikome pirmąjį žingsnį tikrovės ir vaizduotės ryšio permąstymo link: parodėme, kad svajojanti sąmonė nėra atskirta nuo kalbos, kuria operuoja, ir kad ši Bachelard'o numatoma sąveika panaikina priešišką tarp subjekto ir kalbančiojo pasaulio. Tolesnis žingsnis, kuris leistų įrodyti subjekto vaizduotės ir tikrovės pasaulio simbiozę, jau išeina už Bachelard'o filosofijos ribų, tačiau prielaidos jam, kaip jau parodėme, neabejotinai slypi šio mąstytojo veikaluose.



DARBO VADOVAS DR. KRISTUPAS SABOLIUS:

Jau savo kursinio darbo temos pasirinkimu Daina Habdankaitė atsiskleidžia kaip originaliai mąstanti ir savitų rakursų nevengianti tyrinėtoja. Visų pirma, pagrindinis darbo autorius, Gastonas Bachelard'as, akademinės filosofijos kontekste turi dviprasmišką šlovę – jis neabejotinai yra paribio mąstytojas tiek kalbant apie jo poziciją kritikuojant racionalizmo sampratą, tiek apie posūkį literatūros ir vaizduotės analizės link. Kita vertus, pasirinkta problematika – „svajonės įkalbinimas“ – yra retai analizuojama, todėl atidaus įsigilinimo ir įvairialypių kontekstų išmanymo reikalaujanti kryptis. Ar šis rizikingas iššūkis netampa pragaištingu ambicingajai studentei? Jokių būdu ne. Habdankaitė savo darbe ne tik puikiai pademonstruoja paties Bachelard'o polifoniškos teorijos supratimą ir įsisavinimą, apibrėždama ir pristatydama ne tokias jau akivaizdžias perskyras (pvz., tarp materijos ir formaliosios, materijos ir dinaminės vaizduotės ir kt.). Jaunoji filosofė eina dar toliau, mėgindama analitiškai perkelti Bachelard'o paradigmą į kitus teorinius kontekstus, sugretindama ją, tarkime, su Romano Jakobsono poetikos sistema. Tokia dialektiška nuostata liudija Dainos Habdankaitės filosofinį angažuotumą, o šį darbą paverčia vertu dėmesio net ir tiems, kurie autorės aptariamoms problemoms neskiria specialaus dėmesio.

Bibliografija

1. Bachelard, G., 1960. *La poétique de la rêverie*. Paris: Presses Universitaires de France.
2. Bachelard, G., 1988. *The Right to Dream*. Iš prancūzų kalbos vertė Underwood J.A. Dallas: Dallas Institute Publications.
3. Bachelard, G., 1990. *L'air et les songes*. 17 vol. Paris: Librairie José Corti.
4. Bachelard, G., 1992a. *La terre et les rêveries de la volonté*. 15 vol. Paris: Librairie José Corti.
5. Bachelard, G., 1992b. *La poétique de l'espace*. 5 vol. Paris: PUF.
6. Bachelard, G., 1993a. *Ugnies psichoanalizė*. In: Svajonių džiaugsmas. Iš prancūzų kalbos vertė Baužytė-Čepinskienė G. Vilnius: Vaga, pp. 24–116.
7. Bachelard, G., 1993b. *Vanduo ir svajonės*. In: Svajonių džiaugsmas. Iš prancūzų kalbos vertė Baužytė-Čepinskienė G. Vilnius: Vaga, pp. 118–300.
8. Bachelard, G., 2006. *La dialectique de la durée*. 4 vol. Paris: PUF.
9. Barthes, R., 1991. *Teksto malonumas*. Iš prancūzų kalbos vertė Baužytė-Čepinskienė G. Vilnius: Vaga.
10. Jakobson, R., 1970. *Essais de linguistique générale*. Iš anglų kalbos vertė Ruwet N. Paris: Les Éditions de Minuit.
11. Kearney, R., 1998. *Poetics of Imagining. Modern to Post-modern*. New York: Fordham University Press.
12. Lescure, J., 1975. Introduction à la poétique de Bachelard. In: Bachelard G., *L'intuition de l'instant*. Paris: Éditions Gonthier.
13. Sabolius, K., (in press). *Rhythm and Reveries: On the Temporality of Material Imagination*.



Aušra Raulušonytė

NEUROMOKSLINIŲ TYRIMŲ VAIDMUO MORALĖS TEORIJOJE

Problemos aktualumas. Spartus neuromokslinių moralės tyrimų suintensyvėjimas pastaruosius du dešimtmečius skatina persvarstyti empirinių moralės tyrimų ir moralės teorijos santykį. Neuromokslinių duomenų interpretacijose (pvz., Haidt, 2001, 2003; Greene, 2004; Singer, 2005; Koenigs et al., 2007; Young et al., 2010) ryškėja tendencija teigti, jog ištyrę neurobiologinį moralės pagrindą priartėsime prie patikimesnio normatyvios moralės supratimo. Tik kiek tokia pozicija pagrįsta? Pagrindiniai klausimai, kuriuos kelia naujaisi neuromoksliniai tyrimai, liečia ne tik empirinių moralės psichologijos tyrimų relevantiškumą normatyviajai etikai, bet ir laisvos valios, moralinės atsakomybės bei asmenybės ir tapatybės sąvokų interpretavimo klausimus. Šiame darbe apsiribosime pirmuoju iš kūrėjų iškeltų klausimų – nagrinėsime empirinių moralės psichologijos tyrimų relevantiškumą normatyviajai etikai: kiek ir kokių naujų empirinių duomenų pateikia neuromoksliniai moralės tyrimai, kiek tie duomenys bei jų interpretavimas yra patikimi ir kaip juos integruoti į normatyvią moralės teoriją. Iš metaetinės perspektyvos neuromoksliniai tyrimai bus svarbūs moralinio realizmo kontekste – mat kalbama apie neurobiologinį moralinių sprendimų pagrindą. Šiuo atžvilgiu neuromokslais galima sukritikuoti metaetinę etinio antinaturalizmo poziciją – tvirtinimą, kad moraliniai bruožai egzistuoja objektyviai, nepriklausomai nuo natūraliųjų arba gamtinių pasaulio savybių.

Darbo metodologija. Siekdami suprasti neuromokslinius moralės tyrimus interpretuojančių filosofų poziciją bei įvertinti jos pagrįstumą, pristatome pagrindinius



neuromokslinius moralės tyrimus ir jų rezultatus, relevantiškus pagrindiniams moralės teorijos klausimams: *Kaip atskirti gerą elgesį nuo blogo? (normatyvioji teorija) Ką reiškia „geras“? (metaetika) Ką žmonės laiko esant „geru“? (deskriptyvioji teorija)*. Tyrimai, kuriuos pasitelkiame darbe, buvo atlikti Joshua Greene'o (2001, 2003, 2004), Jonathano Haidto (2001, 2003, 2010), Mitchelo R. Koenigso su kolegomis (2010) ir kt. Šių tyrimų duomenų ir jų aiškinimų analizę atliksime pasinaudodami J. Greene'o pasiūlyta *deontologinių intucijų* samprata, skirtimi tarp *asmeninių* ir *neasmeninių* moralinių situacijų, H. Sidgwicko pristatytomis epistemologinio intuityvizmo fazėmis – suvokiamąja, dogmatine ir filosofine. Darbe kalbant apie neuromokslinių tyrimų duomenis kaip lygiavertės viena kitą pakeis sąvokos *moralės neurofiziologija*, *moralės neurobiologija* ir *moralės neuropsichologija*.

Deskriptyviajame moralės teorijos lygmenyje kritikuodami neuromokslinių tyrinėjimų duomenų perkėlimą iš skirtingų konceptualinių laukų, pasinaudosime *asmeninio* ir *subasmeninio* tyrimų laukų sąvokomis. Jas G. Kahane'as ir N. Shackelis pasiskolina iš D. Dennetto. Netiesioginio neuromokslų duomenų normatyvumo klausimo nagrinėjime susidursime su *faktu/vertybių skirtimi* bei Searle'ui ją pakeitusiu klausimu dėl *nepriklausomų veiksmo pagrindų* egzistavimo.

Neuromokslinių moralės tyrinėjimų įprasminimui moralės teorijoje vartosime *diskurso įvykio sąvoką*, perimtą iš P. Ricoeuro interpretacijos teorijos konteksto. Analogijos principu pasitelksime moralinio įvykio sąvoką. Moraliniu įvykiu vadinsime situacijos vyksmą, kai faktinė ir vertybinė moralės sritys persipina, suformuodamos tam tikrą moralinį elgesį arba moralinį sprendimą. Laikysimės pozicijos, kad šis persipynimas atveria objektyvų moralinį lauką, kurį, kuomet atskirtos, ydingai pasiekti pretenduoja deskriptyvioji ir normatyvioji moralės teorijos dalys.

Ginamos tezės. Darbe sieksime pagrįsti poziciją, kad, nors neuromokslai nevaidina tiesioginio vaidmens normatyviajame moralės teorijos lygmenyje, o neuromokslinių tyrimų duomenų interpretacijoms dažnai trūksta pagrįstumo, šie tyrimai moralės teorijoje vaidina netiesioginį vaidmenį. Darbe numatome parodyti, kad atskirai tyrinėjami deskriptyvų ir normatyvų moralinius laukus neišskleistą ir nepaaiškintą paliekame šių laukų sandūrą – moralinį įvykį. Per šioje sandūroje dalyvaujančius turinius atsispindės neuromokslinių tyrimų vaidmuo šių laukų sąveikoje.



Darbo struktūra. Moralės teorijoje numatydami neuromokslų netiesioginį vaidmenį, moralės teorija vadiname tris teorines moralės svarstymus apimančias sritis – normatyvinę, deskriptyviają bei metaetiką. Pristatysime į vaidmenį kiekvienoje šių sričių pretenduojančius neuromokslinius tyrimus. Dėl tyrimų rezultatuose vyraujančio intuityvaus moralinio sprendimo išryškavimo (pvz., Greene, 2004; Haidt, 2001, 2003) klausime, koks šių, moralinėmis vadinamų, intuicijų pagrindas. Pristatysime N. Levy ir P. Singerio pozicijas jų atžvilgiu: klaidinga vadovautis objektyvių moralinių pasaulio bruožų neatspindinčiomis intuicijomis. Kartu su šia kritika išryškės ir normatyvusis P. Singerio pozicijos aspektas, jog moraliniai sprendimai turi būti vedini racionalių svarstymų ir pasekmių numatymo. Sukritikuotos bus ne tik emocijų intuicijos, bet ir trys neuromokslinių duomenų įprasminimo laukai – empirinių duomenų, psichinių būsenų aiškinimo ir normatyvumo. Stebėdami, kas išlieka po šios kritikos, tikimės parodyti, kad neuromokslinius moralės tyrimus galima įprasminėti deskriptyvų ir normatyvų moralės laukus apjungiančioje moralės struktūroje.

Nors neuromokslinių tyrinėjimų apimtis pasaulyje pastaraisiais metais sparčiai išaugo ir pritraukė gausų ne tik gamtos, bet ir socialinių bei humanitarinių mokslų atstovų būrį, Lietuvoje apie neuromokslinių tyrimų ir pastarųjų dviejų mokslo sričių sandūrą daugiausia sužinoma iš užsienio leidinių. Neuromokslinių tyrimų vaidmens moralės teorijoje problematika praktiškai nėra tyrinėta.

ETIKA IR NEUROMOKSLINIAI TYRINĖJIMAI

Neuromoksliniai moralės tyrimai: nuo neuromokslų etikos iki etikos neuromokslų

Neuromokslinių tyrimų suintensyvėjimas pastaruosius du dešimtmečius ne tik praplėtė nervų sistemos fiziologijos mokslų erdvę pateikdamas naujų duomenų ir tuo pačiu iškeldamas naujus klausimus šios srities horizontuose, bet ir ėmė pretenduoti į moralinių klausimų išaiškinimą. Interpretuodami tyrimus mokslininkai ir filosofai ima plėtoti diskusijas, liečiančias moralės universalumo, laisvos valios, tapatybės, identiteto bei teisinės atsakomybės temas. Neuromokslinių duomenų interpretavimas neprasilenkia su bandymais rasti atsakymus į tokius tipiškus filosofinius ginčus kaip proto ir emocijų santykis, moralės arba etikos universalumo



klausimas bei apskritai žmogaus savęs pažinimo problema. Šiame darbe svarbus neuromokslų ir etikos platesnioji prasme* santykis.

Apie etikos ir neuromokslų santykį pirmiausia galime kalbėti biomokslų srityje. Joje diskusijų pagrindas – klausimai apie neuromokslinių technologijų taikymo etiškumą ir vertybes, kuriomis vadovaudamiesi biomokslai turėtų apibrėžti savo domės ir veikimo ribas. Šiuo atžvilgiu neuromokslų etika galėtų būti laikoma bioetikos poklasiu. Neuromokslų ir etikos santykis gali būti tyrinėjamas dviem aspektais: kaip neuromokslų etika (ką ką tik ir paminėjome) ir kaip etikos neuromokslai (Roskies, 2002). Pastaroji sritis ir kelia didžiausius iššūkius interpretuojant neuromokslų duomenis. Kaip pažymi Adina Roskies, neuromokslų etinių implikacijų „tikslas yra iširti mūsų smegenų funkcijų mechanistinio supratimo reikšmę visuomenei, ir tam reikės į visumą sujungti neuromokslines žinias su etiniu ir socialiniu mąstymu“ (2002: 21). Galima pastebėti, kad antrasis iš laukų apima ir pirmąjį: toji etika, kuri nurodo, kokios intencijos yra etiškos neuromoksliniuose tyrimuose, pačios gali būti tyrinėjamos.

Nėra taip paprasta nustatyti ir ribą tarp etikos neuromokslų ir etikos filosofinio pobūdžio. Šios sritys neabejotinai persidengia – neuromokslinių tyrimų duomenis aiškinantys moralės filosofai lygiai taip, kaip ir tiek, kurie moralės fenomeną bandė paaiškinti besivadovaudami vien protu arba tie, kurie vadovavosi stebėjimu gautais duomenimis – visi siekia paaiškinti moralės prigimtį ir teisingo moralinio vertinimo pagrindus. Tačiau iš normatyviosios moralės perspektyvos bet koks vertinimų išvedimas iš faktinių duomenų yra nepatikimas ir nepakankamas – šioje vietoje kyla įtampa tarp neuromokslų duomenų apie moralės mechanizmą interpretacijų bei normatyviųjų moralės pagrindų.

Neuromokslinių tyrimų vaidmeniui nusakyti moralės teorijoje skirtis tarp normatyviųjų moralės pagrindų ir faktinių duomenų bus labai svarbi. Etikos neuromokslai orientuojasi į neurofiziologinį mūsų moralinių svarstymų, pasirinkimų ir elgesio pagrindų tyrinėjimą, o moralės filosofija yra susirūpinusi moraliai teisingo elgesio pagrindu. Etikos (siauresne prasme) tikslas yra „nušviesti“ tokio elgesio gaires – ji turi direktyvinį pobūdį. Nekeista, kad vienas aktualiausių klausimų neuromokslų ir moralės filosofijos sandūros taške yra klausimas: *Ar naujos žinios*

* Siauresne prasme etikos terminui priskirsime tik preskriptyvinę etikos teoriją – normatyviųjų taisyklių visumą.



apie moralės pagrindą duos pozityvių rezultatų būtent nurodant, kaip turėtume elgtis arba kaip elgtis teisinga? Prieš bandydami rasti bet kokią atsakymą, pažvelkime, kaip neuromoksliniai rezultatai liečia moralės klausimus.

Orientuodamiesi į etikos neuromokslų sritį, sieksime paaiškinti, kokia neuromokslinių tyrimų svarba visame moralės teorinių svarstymų lauke. Šie klausimai, susiję su neuromoksliniais moralės tyrinėjimais, iš esmės priklauso naujai disciplinai – neuroetikai (jai A. Roskies ir priskiria du galimus tyrinėjimo laukus: neuromokslų etiką ir etikos neuromokslus). Patricia Smith Churchland, kalbėdama apie naujos paradigmos – neuroetikos – atsiradimą, teigia, kad „filosofai ir kiti dabar siekia suprasti, kokią reikšmę teikia moralės matymas ne kaip viršgamtinių procesų, „grynojo proto“ arba taip vadinamo prigimtinio įstatymo produktas, bet smegenų – kaip jos sudarytos, kaip per patirtį gali keistis, kaip kultūrinės institucijos gali įkurdinti moralinę išmintį arba jos pačios trūkumą ir kokią įtaką emocijos, motyvai ir hormonai turi sprendimų priėmimui“ (angl. „*Philosophers and others are now struggling to understand the significance of seeing morality not as product of supernatural processes, ‘pure reason’ or so called ‘natural law’, but of brains – how they are configured, how they change through experience, how cultural institutions can embody moral wisdom or lack of same, and how emotions, drives, and hormones play a role in decision-making*“) (Churchland 2005: 3). P. S. Churchland tvirtina, kad neuromokslų pagalba procesus, dalyvaujančius sprendime, galime tirti ne iš kokios nors vienos perspektyvos (pvz., racionalistinės), bet apjungę duomenis apie skirtingų veiksnių (proto, emocijų, patirties) įtaką moraliniam sprendimui, pateikti tikslesnį jo pagrindų aiškinimą. Panašią teoriją, kaip pamatysime vėlesniame skyriuje, pateiks Jonathanas Haidtas. Jis teigia, kad tradicinis požiūris numato, jog moralinis svarstymas moralinėje situacijoje turėtų būti racionalus, o pats sprendimas, kaip pasielgti, priimamas protu (Haidt, 2001). Haidt primena Kohlbergo moralinių fazių teoriją* (Haidt, 2001), kurioje išryškinama proto moralinio tobulėjimo raida. Haidto teigimu, kiek vėliau, ypač psichologijoje, imta emocijų vaidmeniui moraliniuose sprendimuose priskirti vis

* Kohlbergo (1969) teigimu, augdamas vaikas daro pažangą per aiškias moralinės raidos fazes (šios fazės gan panašios į Piaget aiškintą kognityvios raidos stadijas). Jis tvirtino (pasitelkęs vaikų ir suaugusiųjų testavimo duomenis), kad žmogus nepertraukiamai tobulėja pereinamas iš vienos fazės į kitą pastoviai seka – nė vienos iš jų nepraleisdamas ir negrįždamas į ankstesnę. Tai jis nurodė kaip mąstymo proceso stadijas, kurių kiekviena pasireiškia kokybiškai skirtingu mąstymo ir problemų sprendimo modusu.



daugiau reikšmės. Tačiau psichologija šioje vietoje pasitarnauja tik atsakydama į klausimą „kuo vadovaujamės?“, o ne „kuo turėtume vadovautis?“.

Filosofijoje kritiškas požiūris į emocijas galėtų būti numatytas iš racionalistinės tradicijos. Čia linkstama tikėti, kad žmogaus sprendimų vedlys turėtų būti protas. Ir esą tik sekdami moralės normas, besivadovaudami protu galime išlikti moralūs. Neuromokslinių tyrimų duomenys svarstymus apie moralę ir jos veikimą kreipia nauja linkme – tyrimai rodo, kad svarbų, o kartais net pagrindinį vaidmenį moraliniame sprendime vaidina emocijos ir intucijos (Greene and Haidt, 2002). Tai skatina klausti, ar turėtume protui numatyti viršenybę prieš emocijas. Gal jų vaidmuo lygiavertis? O jei protu nuspręstume, kad reikėtų vadovautis emocijomis, ar toks vadovavimasis būtų priskiriamas ne racionalistiniam, net jei emocijomis vadovautis nusprendėme protu? Šių klausimų fone naujausios filosofinės diskusijos moralės srityje yra neatsiejamos nuo neuromokslinių moralės tyrimų.

Moralinių situacijų simuliacijos ir moralės pagrindo klausimas

Neuromokslų tyrimai* nesukeltų didesnių problemų, jei tiesiog konstatuotų, kad moraliniame sprendime esti emocinis krūvis. Tokiu atveju jie nieko naujo ir nepasakytų, nes filosofijos tradicijoje emocijų ir proto skirtis įvesta jau nuo Sokrato laikų – emocijos buvo laikomos grėsme protui ir pavojumi filosofijai bei filosofams (Solomon 2008: 3–4). Tačiau Joshua Greene’as ir Jonathan Haidtas

* Pagrindiniai neuromoksluose pasitelkiami smegenų tyrinėjimo metodai yra šie:

- (a) Magnetinio rezonanso vizualizavimas (MRI) – pacientas guli dideliame cilindriniam magnetė ir yra veikiamas galingo pastovaus magnetinio lauko. Skirtingų smegenų atomų, paveiktų magnetinio lauko, judėjimas sukuria signalą, kuris gali būti užfiksuotas ir paverstas į smegenų anatominės struktūros vaizdą (priklausomai nuo audinio vandeningumo ir riebalingumo).
- (b) Pozitroninė emisijos tomografija (PET) – svarbiausia kraujo srauto arba energijos suvartojimo smegenyse matavimo technika. Mažas radioizotopų kiekis patenka į kraują, o šis patenka į skirtingas smegenų sritis. Kompiuteriai sukuria trimačius kraujo srovės, paremtos radiacijos, išskirtos į šias skirtingas smegenų sritis, kiekio pasikeitimų vaizdus.
- (c) Funkcinis magnetinio rezonanso vizualizavimas (fMRI) – viena populiariausių šiandien naudojamų neurovizualizavimo technikų. Ši technika palygina smegenų aktyvumą, kai jos ilsisi ir kai jos yra aktyvios. Strategija – aptikti deguonies padidėjimą kraujyje, kai smegenų aktyvumas atneša šviežio kraujo į tam tikrą smegenų sritį, kuri yra neuronų aktyvumo koreliatas. Ši technika dažnai pritaikoma nagrinėti dinامينius pažinimo ir elgesio pakitimus. Informacija iš: *Brain Facts: the Prime on the Brain and Nervous System* (2008). Žr. literatūros sąrašą.



numato, kad moralinės intuicijos* ne tik prisideda prie moralinio sprendimo, bet atlieka pagrindinį vaidmenį jame. Net tais atvejais, kai mums atrodo, kad mes samprotavimu priename moralinį sprendimą, jis sako mūsų sprendimą jau esant nulemtą spontaniško emocinio krūvio, o tai, ką laikome samprotavimu, esą tik poelgio priešasčių racionalizavimas – priešasčių davimas *post hoc* (Haidt, 2001, 2003). Šie tvirtinimai yra paremti tyrimais, kuriuose tam tikrą moralinį klausimą ar dilemą sprendžiančiajam renkantis poelgi, yra matuojamas smegenų aktyvumas. Tyrimai rodo, kad šis aktyvumas aptinkamas tose smegenų srityse, kurios susijusios su emocijomis ir socialiniu supratimu – vidurinėje priekinės kaktinės žievės (angl. *medial prefrontal cortex* – MPC) dalyje, užpakalinėje juostinėje/priešpleištyje (angl. *posterior cingulate/precuneus*) ir viršutinėje smilkinio vaga/temperoparietalinėje jungtyje (angl. *superior temporal sulcus/temperoparietal junction*) (Greene et al., 2001, 2004; Greene and Haidt, 2002). Vis dėlto tai, kad šių sričių aktyvumas pastebimas moralinį sprendimą priimančiojo smegenyse, nenurodo, kurios krypties priešastingumą galėtume numatyti. Esama galimybės tiek teigti, kad tam tikras smegenų suaktyvėjimas buvo vienokio ar kitokio sprendimo pagrindas, tiek tvirtinti, kad smegenų suaktyvėjimą sukėlė vienokio ar kitokio pobūdžio svarstymas. Priežastingumo kryptčiai įvardinti reikia nurodyti veiksnį, kurio nesant nestebima ir pasekmė.

Antonio Damasio tą kryptį parodė tirdamas pacientus, turinčius sužalojimų būtent tose smegenų srityse, kurias nurodėme kalbėdami apie už socialines emocijas atsakingas smegenų sritis, t.y. ventromedialinę prieškakčio žievę (angl. *ventromedial prefrontal cortex* – VMPC), esančią anksčiau minėtame MPC (Damasio, A.R., 1994; Damasio, H. et al., 1994). Vienas tokių pacientų (pasižymintis panašiais simptomais kaip kiti panašių pakitimų šioje smegenų dalyje turintys pacientai) – XIX a. geležinkelių meistras Phine'as Gage'as, kuriam atsitiktinio sprogi-
mo metu geležies strypas pažeidė vidurinę frontalinę (prieškakčio) smegenų žievę (angl. *medial prefrontal cortex*). Damasio tvirtinimu, Phine'as Gage'as ir panašūs pacientai negali naudotis ir efektyviai sekti „somatinių nuorodų“, pristatančių

* Šiame darbe žodį „intuicijos“ dažnai pakeisime tiesiog „emocijomis“, kadangi kalbant apie moralinius sprendimus bet koks emocinį krūvį turintis atsakas tiesiog intuityviai nukreipia vienokio ar kitokio moralinio sprendimo link. Kai vartosime terminą emocinės intuicijos, turėsime omenyje *de-ontologines* – pagal Greene'o įvestą terminą.



nervinį kūno jautrumą. Šis jautrumas, Damasio teigimu, reikalingas staigiems sprendimams priimti.

Šiuos svarstymus bei eksperimentus su VMPC pacientais *Iowa lošimo užduotyje** Damasio apjungė į Somatinių nuorodų hipotezę (angl. *Somatic Markers Hypothesis*), kuria teigė, kad momentiniai sprendimai yra labiau emociniai nei racionaliūs (žr. Bechara et al. 2005). Visgi tokie pacientai, patyrę sužalojimų vėlesniame amžiuje, turi socialinių žinių ir gali jomis vadovautis priimdami moralinius sprendimus, tačiau pacientai, tokių sužalojimų patyrę ankstyvoje vaikystėje, pasižymi amoraliu elgesiu ir socialinių žinių neįgyja (Anderson et al., 1999) – nusizengdami priimtoms socialinėms ir moralinėms normoms, tokio savo elgesio jie nelaiko netinkamu. Panašu, kad ši už emocijas atsakinga smegenų dalis (VMPC) yra kritiškai svarbi moralinių jausmų, tad ir žinių apie jų funkcijas, prisavinimui. Įdomu tai, kad tiek pirmieji, tiek antrieji pacientai vienodai gerai atlieka IQ testus bei kitas su mąstymu susijusias užduotis. Remiantis šiais duomenimis, galimas tvirtinimas, kad moralinis svarstymas nėra pakankamas priimant sprendimus moralinėse situacijose. Tačiau neturime pagrindo tvirtinti, kad moralinio svarstymo vaidmuo nereikšmingas arba klaidinantis. Vienas pagrindinių klausimų, kylančių analizuojant neuromokslinių tyrimų duomenis yra šis: *koks moralinių emocijų ir moralinio svarstymo ryšys moraliniame sprendime?*

Neuromokslinių metodų bei skirtingas moralines situacijas simuliuojančių moralinių dilemų pasitelkimas leidžia moralinius sprendimus suskirstyti pagal emocinį sužadininimą juos priimant. Kol nebuvo taikomi neuromoksliniai metodai, moralės filosofai bandė išspręsti moralinių dilemų problemas pasikliaudami vien racionaliais samprotavimais. Viena tokių dilemų – „Tramvajaus problema“ (angl. „*The trolley problem*“). Prie jos originalios versijos, pateiktos Phillipos Foot 1967 m., Judith Jarvis Thomson straipsnyje „*The Trolley Problem*“ (1985) prideda „Didelio žmogaus problema“ (angl. „*The fat man problem*“). Skirtingas emocinis sužadininimas šiuose dviejuose dilemų scenarijuose bus pagrindas atskirti moralinių situacijų tipus.

* Ši užduotis, imituojanti realias gyvenimo situacijas kortų pasirinkimuose bei „išlošimu“ ir „pra-lošimu“, numato somatinių jutiklių (somatic markers) reguliacinį ir motyvacinį pobūdį. Somatinių jutiklių vaidmuo susijęs su moralinėmis emocijomis. Antonio Damasio teigė, kad todėl, jog VMPC pacientai negali vadovautis moralinėmis spontaniškais intuicijomis, jie vargiai susidoroja su Iowa Gambling užduotimi. Daugiau žr. Bechara et al. *The Iowa Gambling Task and the somatic marker hypothesis: some questions and answers* (2005).



Sprendžiantysis dilemas turi nuspręsti, kaip jis pasielgs moralinėje situacijoje. Pirmasis scenarijus: ant bėgių yra penki žmonės, į kurių pusę atleikia tramvajus, tačiau prieš juos yra bėgių išsišakojimas – tu gali paspausti rankenėlę, kuri nukreips tramvajų ant kitų bėgių, kur yra tik vienas žmogus. Ar tu nulenkysi rankenėlę, kad vietoje penkių nukentėjusių būtų tik vienas? Antrajame scenarijuje tramvajus taipogi juda penkių ant bėgių esančių žmonių link, tačiau prieš pasiekdamas žmones tramvajus turės pravažiuoti pro tilto, ant kur esi tu, apačią. Prieš tave stovi žmogus, kurį nustūmęs nuo tilto sustabdysi tramvajų, taip paaukodamas vieną žmogų, kad išgelbėtum kitus penkis. Ar nustumsi žmogų nuo tilto? Šiose dilemose moralės filosofus ilgą laiką domino klausimas, kodėl pirmojoje situacijoje didžioji dalis sako galintys nulenksti rankeną ir taip pasielgdami paaukoti vieną žmogų, kad išgelbėtų penkis, tačiau antrojoje situacijoje sprendžiantieji sako negalintys nustumti žmogaus nuo tilto.

Joshua Greene'as pirmąją iš šių dilemų pavadino neasmenine, o antrąją – asmenine*. Kad suprastų skirtumus moralinio sprendimo generavimo procese, Joshua Greene'as matavo sprendžiančiųjų smegenų neuroaktyvumą (Greene et al., 2001). FMRI tyrimas parodė, kad priimant sprendimą neasmeninėje dilemoje suaktyvėja smegenų dalys, susijusios su samprotavimu ir atmintimi, o priimant sprendimą asmeninėje dilemoje – su emocijomis ir socialiniais jausmais. Būtent asmenine vadinamoje dilemoje, J. Greene'o tvirtinimu, moralinio sprendimo pagrindas yra greita, emocinį krūvį turinti moralinė intuicija, o ne protu priimtas galimas teisingiausias ir labiausiai moralines nuostatas arba normas atitinkantis elgesio variantas.

Dar vienas svarbus Joshua Greene'o tyrimų (Greene, J.D. et al., 2001, 2004) duomenų aspektas, į kurį reikėtų atkreipti dėmesį – reakcijos laikas. Kaip buvo numatyta jo iškeltoje hipotezėje, spontaniškuose emociniuose sprendimuose reakcijos laikas gerokai trumpesnis negu neasmeninėse dilemose, kuriose sprendimas prieinamas svarstymais. Tačiau asmeninėse dilemose taip pat pastebimas atsako pateikimo laiko skirtumas. Greene'o tyrime asmeninėje dilemoje tais atvejais,

* Šios skirties sąlyga – valios aktas savo elgesiu padaryti tiesioginį poveikį kitam asmeniui. Tai galime iliustruoti teiginiu „aš kenkiu tau“. Šis principas atpažįstamas asmeninėje dilemoje, ją atskirdamas nuo ne-asmeninės, kurioje valios aktas yra netiesioginis (atliekamas per atstumą) ir gali būti išreiškiamas principu „aš kenkiu jam“ (žr. Greene, 2001).



kai sprendžiantysis nutaria, kad gali pasielgti taip, kad vietoje vieno išgelbėtų kitus penkis, atsako laikas ilgesnis nei tais, kai sprendžiantysis sako negalintis taip pasielgti. Vienas šio aiškinimo variantų – asmeninėse dilemose į kitą asmenį nukreiptas elgesys, kuris yra alternatyva daugiau žalos atnešančiam scenarijui, yra pateisinamas utilitaristiniu principu, ir šis principas nusveria emocinę intuiciją. Utilitaristinis principas nurodo į racionalų samprotavimą, o juo paremtą sprendimą priimti trunka ilgiau nei intuityvų.

Michaelas Koenigsas utilitaristinius sprendimus sieja su pakitimais priekinėje kaktinėje smegenų žievėje (Koenigs et al., 2007). Jis su kolegomis siekė išsiaiškinti, ar emocijos vaidina priežastinį vaidmenį moraliniame sprendime. Jų tyrimas parodė, kad intuicijų vaidmuo yra kritinis tokiose situacijose, kai numatoma tiesioginė žala asmeniniame santykiyje su šią žalą patirsiančiuoju. Normaliomis sąlygomis (nesant pakitimų priekinės kaktinės smegenų žievės srityse, atsakingose už emocijų vaidmenį sprendimuose) tokį sprendimą nulemia emocinis krūvis, paprastai pasireiškiantis kaip staigi intuicija, neleidžianti padaryti žalos šalia esančiam žmogui, nors tai ir išgelbėtų kitus penkis. Koenigso tyrime net tokiomis sąlygomis pažeidimų minėtose smegenų srityse turintys sprendžiantieji pasižymi emociškai nejautriais sprendimais asmeninėse situacijose ir jose yra linkę paaukoti vieną žmogų, kad išgelbėtų kitus 5, t.y. jiems būdingi utilitaristiniai moraliniai sprendimai. Šie tyrimai leidžia teigti, kad asmeninėmis vadinamose moralinėse situacijose staigus emocionalus atsakas, neleidžiantis padaryti tiesioginės žalos kitam asmeniui, kyla iš neurobiologinio pagrindo, esančio smegenyse, o jam esant pažeistam, sprendimai nukrypsta nuo numatomo scenarijaus.

Galiausiai tarp atliktų neuromokslinių tyrimų yra ir tokių, kuriuose tiek stimuluojant, tiek siekiant sutrikdyti su moralinio sprendimo mechanizmu susijusių smegenų dalių metabolinį aktyvumą, bandoma padaryti poveikį ir pačiam moraliniam sprendimui. Tokiais tyrimais siekiama aptikti ne tik koreliaciją, bet ir priežastingumo ryšį tarp šio aktyvumo ir moralinio sprendimo. Viename iš Liane Young'o tyrimų nustatyta, kad transkranijinė magnetinė stimuliacija (angl. *transcranial magnetic stimulation* – TMS) dešiniajame smilkinio parietaliniame susijungime gali moraliniame sprendime sumažinti įsitikinimų vaidmenį. Tyrimo rezultatuose tvirtinama, kad neigiamą poveikį, susijusį su numatoma žala, dalyvavusieji eksperimente vertino kaip labiau priimtina negu tie, kuriems TMS nebuvo atlikta (Young et al., 2010).



Kiek priešingo tipo smegenų stimuliaciją buvo bandyta atlikti kitu metodu – giliaja smegenų stimuliacija (angl. *deep brain stimulation* – DBS). Ši stimuliacija buvo atliekama pogumburio srityje, kurios funkcija neatsiejama nuo socialinių emocijų veikimo. Vienas iš stebėtų efektų – agresyvaus elgesio nuslopinimas (Franzini et al., 2010), tačiau pačiu tyrimu nebuvo stebimas socialinių emocijų vaidmuo moraliniame sprendime, todėl tyrimas labiau atspindi ne konkrečių socialinių emocijų vaidmenį moraliniame sprendime (nors liečia moralinį elgesį tiek, kiek jis susijęs su socialinėmis emocijomis), o galimybę keičiant su šiomis emocijomis susijusių smegenų sričių aktyvumą slopinti asocialų ir amoralų elgesį.

Kaip deskriptyviosios etikos dalis šie ir kiti panašūs tyrimai atskleidžia faktus apie moralinį elgesį bei moralinio sprendimo neurofiziologiją. Kuo išsamesnių duomenų pateikia šie tyrimai, tuo aiškiau tikimasi suprasti, kas vyksta moralinio sprendimo metu bei kas tokį sprendimą lemia. Pirmoji dalis „kas vyksta“ lyg ir nekelia didesnių diskusijų ir ginčų dėl neuromokslinių tyrimų vaidmens moralės teorijoje, tačiau, kai nukrypstame į „kas lemia“ sritį, neuromoksliniai duomenys tampa grėsme toms normatyviosioms moralės teorijoms, kurios iš esmės numato, kad moraliniame elgesyje savo poelgius sprendžiantysis laisvai pasirenka vadovaudamasis protu. Deskriptyvieji faktai nepretenduoja į normatyvumą tiesiogiai, tačiau gali pakirsti normatyviosios etikos pamatus ten, kur šie faktai numato moralinės normos išpildymą esant negalimą. Toks „kas lemia“ vaidmuo taip pat kyla iš neuromokslinių duomenų interpretavimo.

Parodėme, kad daugiausiai klausimų tyrime kelia neuromokslų duomenys, nurodantys į emocijų vaidmenį moraliniame sprendime. Visgi nereikėtų manyti, kad moralinį sprendimą tam tikrame moralinių situacijų lauke, sakykime, asmeniniame, nulemia vien emocinis krūvis. Tyrimų interpretacijomis numatomas konfliktas tarp moralės normų ir emocionaliai pakrautų moralinių intuicijų. Norint suprasti, kuriose iš jų moralė pasirodo (jei išvis pasirodo) kaip reiškinys bei kurie situacijos bruožai gali būti laikomi moraliniais, svarbu nepalikti neapartotos konfliktinės moralinio sprendimo situacijos.



Deontologinių intucijų vaidmens išryškėjimas moraliniame realizme

Atkreiptinas dėmesys į tai, kad interpretuojant arba darant konkrečias išvadas iš neuromokslų duomenų yra pasitelkiami anksčiau moralės teorijose suformuoti terminai ir pavadinimai. Kyla klausimas, ar konkrečios moralės teorijos panašumas į moralinį sprendimą konkrečioje situacijoje turėtų būti pakankamas pagrindas to sprendimo metu vykstančius neurobiologinius procesus interpretuoti teigiant, kad šie procesai nurodo į vieną ar kitą moralės teoriją (šiuo atveju kalbame apie normatyviąją etiką) atspindinčius smegenų funkcionavimo tipus.

Panašias išvadas visgi daro Joshua Greene'as. Tyrime, kurio duomenis interpretavo straipsnyje „The Neural Bases of Cognitive Conflict“, jis pasinaudoja dar viena moraline dilema: priešams užpuolus tavo kaimą, tu ir kiti gyventojai slepiatės rūsyje, ir tavo vaikas ima garsiai verkti – ar reikėtų mirtinai uždusinti verkiantį kūdikį, kad išgelbėtum daugiau žmonių gyvybių, kai priešo kareiviai ieško jūsų? (Greene et al. 2004: 390). Šią dilemą Greene'as vadina sunkia asmenine moraline dilema (angl. *a difficult personal moral dilemma*) bei teigia, kad jos sudėtingumas esti fakte, jog negatyvus socialinis emocinis atsakas, kad pražudysi savo paties vaiką, yra konflikte su abstraktesniu bei, Greene'o teigimu, kognityviu supratimu, kad išsaugotų gyvybių atžvilgiu nėra ko prarasti (priešai, jus radę, nužudytų tiek visus suaugusius, tiek kūdikį), tik pasielgus šiuo „siaubingu“ būdu, bus išsaugotos kitų žmonių gyvybės. Greene'o teigimu, šį konfliktą atspindi priekinės juostinės smegenų žievės (angl. *anterior cingulate cortex* – ACC) dalies suaktyvėjimas, o dorsolateralinė priekinės kaktinės žievės (angl. *dorsolateral prefrontal cortex* – DLPFC) dalis linkusi aktyviau reaguoti į anksčiau paminėtą kognityvų atsaką (*ibid.*). Sunkioje asmeninėje moralinėje dilemoje galimi du poelgio „uždusinti verkiantį vaiką, kad išgelbėtum visus kitus besislepiančius“ vertinimai: „tinkamas“ ir „netinkamas“. Sprendimą „tinkamas“ Greene'as priskiria utilitaristiniams, o „netinkamas“ – neutilitaristiniams sprendimams. Utilitaristinis sprendimas Greene'o yra siejamas su kognityviojo atsako dominavimu emocinio atžvilgiu, tačiau nederėtų pamiršti, kad tokiose sunkiose moralinėse asmeninėse dilemose yra pastebimas tiek pirmojo, tiek antrojo sužadėjimas. Todėl neuromokslų duomenys toliau paremia tik neseniai iškilusį aiškinimą, kad moraliniuose sprendimuose ir emocijos, ir racionalus svars-



tymas vaidina kritinius vaidmenis*. Visgi, pasinaudodamas šių vaidmenų skirtingu intensyvumu moralinėse situacijose, Greene'as pasiūlo savo interpretaciją.

Nurodydamas į įtampą Vakarų moralės filosofijoje tarp konsekventinės (su Milliu ir utilitarizmu priešakyje) bei deontologinės (pvz., Kanto) etikos, Greene'as pateikia galimą paaiškinimą, iš kur kyla ši filosofinė įtampa tarp skirtingų moralės pagrindų – nurodančios į aukštesnįjį gėrį ir nurodančio į moralinę pareigą. Jis teigia, „kad įtampa tarp utilitaristinės ir deontologinės perspektyvos moralės filosofijoje atspindi daug esmingesnę įtampą, kylančią iš žmogaus smegenų struktūros“ (Greene et al. 2004: 398). Aiškiau tariant, jis teigia, kad deontologinius svarstymus produkuoja smegenų dalys, susijusios su socialiniu-emociniu atsaku, kadangi pastarasis vaidino svarbų vaidmenį evoliucinio prisitaikymo procese. Tuo tarpu utilitaristinis „apskaičiavimas“ esąs labiau būdingas palyginus neseniai susiformavusioms struktūromis kaktinėse smegenų skiltyse (angl. *frontal lobes*) – jos susijusios su abstrakčiu mąstymo būdu bei aukšto lygio kognityvia kontrole (*ibid.*). Vis dėlto pats Greene'as tokį Millio ir Kanto problemos etikoje aiškinimo variantą laiko spekuliatyviu. Tačiau pavykus įrodyti jo pagrįstumą, esą galėtume ironiškai pažvelgti į Kanto „racionalistinę“ etiką – mat tokia moralės filosofija būtų „psichologiškai kalbant, paremta ne grynojo praktinio proto principais, bet emocinėmis reakcijomis, kurios vėliau yra racionalizuojamos“ (*ibid.*). Straipsnyje socialinį emocinį pobūdį atspindintį moralinį polinkį Greene'as sieja su deontologinėmis intuicijomis. Tad tokios intuicijos pretenduoja užimti pačios deontologinės moralės torijos pagrindų poziciją. Tuomet panašų pagrindą – intuicijas – galėtume numatyti ir utilitaristinei moralės teorijai. Intuicijų kaip moralės teorijų pagrindo klausimas sukelia nemaža diskusijų moralės tiek tarp filosofų, tiek tarp psichologų.

Tokiuose aiškinimuose numatoma veiksmų grandinė implikuoja, kad kantiškoji moralės teorija savo normatyviusius pagrindus galėtų aptikti deontologinėse intuicijose. Pozicija, kad šių intuicijų neurofiziologinis pagrindas neuromokslų duomenimis yra su emociniu ir socialiniu atsaku susijusių smegenų sričių aktyvumas, būtent ir numato normatyviųjų moralės teorijų intuityvųjį pagrindą. Tačiau

* Greene'as toliau prideda, kad pati skirtis tarp emocijų (arba afektų) ir svarstymo (*cognition*), nors ir naudinga, tačiau gan nenatūrali. Dažnai svarstymas siejamas su informacijos apdorojimu. Greene'o manymu, tiek vienas, tiek kitas skirties dalyvis tam tikru būdu tą informaciją apdoroja. Skirtis reali ta prasme, kad nurodo į skirtumą tarp motyvacinės šių dalyvių galios (tik afektyvios ir emocinės būsenos turi šią galią) – gaila, kad dažnai ji netiksliai suprantama (Greene et al. 2004: 397).



nederėtų užmiršti, kad deontologinė etika numato absoliučių moralės principų egzistavimą. Atsižvelgdama į klausimą, kaip yra pagrindžiamas moralinis vertinimas, deontologinė moralės teorija gina moralinį racionalizmą, t.y. poziciją, kad visuotiniai moraliniai principai yra žinomi protu *a priori*. Kiek mums svarbi semantinių moralės teorijų perspektyva („kokia moralinių terminų ir vertinimų reikšmė?“), būtina paminėti, kad deontologinis normatyvumas patektų į moralinio realizmo, o dar tiksliau, į etinio antinatūralizmo teoriją. Taigi Greene'o iškeltas pasiūlymas deontologinių intuicijų pagrindą numatyti kylant iš smegenų aktyvumo ir struktūros pretenduoja į opozicinį požiūrį – mat jo pozicija atspindi etinio natūralizmo žiūros perspektyvą. Etinis natūralizmas laiko galimą objektyvių moralinių savybių redukciją į natūralistinius pagrindus.

Prie deskriptyviojo moralės aiškinimo neuromokslų duomenys prisideda nurodydami, kaip ir kokiose moralinėse situacijose yra sužadamos už konkrečias funkcijas atsakingos smegenų sritys. Todėl empirinių moralės mokslų atstovai (pvz., psichologai, fiziologai), siedami šią informaciją su ankstesniais duomenimis apie minėtųjų sričių funkcijas, gali daryti išvadas apie moralinio mechanizmo pagrindą organizme. Tačiau kitą samprotavimų lygmenį pasiekia neuromokslinių duomenų interpretacijos, susidurdamos su normatyviuoju moralės teorijos lauku. Greene'o pateiktas pasiūlymas deontologinėms moralės intuicijoms numatyti neurofiziologinį pagrindą smegenyse ne tik implikuoja įtampą tarp dviejų teoriškai galimų moralinių intuicijų pagrindų (natūralistinio ir antinatūralistinio), bet ir aktualizuoja deskriptyvumo (nepraleidžiant aprašomųjų faktų tinkamumo)/ preskriptyvumo problemą. Į šią įtampą tolesnėse darbo dalyse ir bus atsižvelgiama.

„MORALINIŲ“ INTUICIJŲ NEMORALINIS PAGRINDAS IR MORALINĖ REALYBĖ

Etinis intuityvizmas ir moralinės intuicijos

Metaetiniuose svarstymuose intuicijų vaidmenį moralėje gina etinis intuityvizmas. Bernardas Williamsas, anglų moralės filosofas, metodologinį intuityvizmą atskiria nuo epistemologinio. Metodologinis intuityvizmas užima poziciją, teigiančią, kad yra daugybė pirmųjų principų, kurie gali konfliktuoti tarpusavyje, ir jokios



pirmenybės taisyklės negali būti pasiūlytos šiems ginčams išspręsti. Epistemologinis intuityvizmas palaiko požiūrį, kad tam tikri moraliniai teiginiai yra patys savaime akivaizdūs – žinomi tiesiogiai per intuiciją (Williams 1995: 182). Kad moraliniams sprendimams gali daryti įtaką intuicijos, moralės filosofai pastebi nuo pirmųjų moralės svarstymų.

Filosofus, svarstančius moralumo ištakas ir veikimą, labiausiai intriguoja tai, kad šioms intuicijoms yra priskiriamas skirtingas vaidmuo. Šie svarstymai turi didelės reikšmės ir mūsų pateikiamame moralės tyrime, vykdomame pasitelkus neuromokslinius duomenis. Mat viena iš galimų pozicijų – tai moralinių intuicijų tikslinis veikimas moraliniame sprendime, t.y. sprendžiančioji galia, antroji – moralinių intuicijų šalutinis veikimas kaip nukreipimas nuo racionalių taisyklių, t.y. nukreipiančioji galia. Tokia perskyra, galime teigti, atspindi ir dualistinę filosofijos tradiciją, besiorientuojančią į proto ir kūno perskyrą. Moralės svarstymų srityje geriausiai šią perskyrą atspindi skirtumai tarp I. Kanto deontologinės (bet ne aptartųjų deontologinių intuicijų prasme) ir D. Hume'o sensualistinės etikos. Grįžtant prie Williamso, svarbu paminėti, kad metodologinis intuityvizmas, jo teigimu, priklauso epistemologiniam intuityvizmui, tačiau ne visos epistemologinio intuityvizmo rūšys yra metodologinės (Straton-Lake 2002: 2). Metodologinis intuityvizmas labiau atspindi tradicinės psichologijos pagrindu aiškinamą intuicijų vaidmenį – konstatuoja, kad priimant moralinį sprendimą įvyksta intuicijų susidūrimas, konfliktas. Metodologinis intuityvizmas nesiekia ieškoti tokių intuicijų pagrindo arba jų santykio su normatyviąja morale, todėl neturime intereso neuromokslinius duomenis analizuoti jo lauke. Tačiau šie duomenys turi ką pridurti prie kitų epistemologinio intuityvizmo nuostatų.

Epistemologinį intuityvizmą į tris dalis suskirsto Henry Sidgwickas. Suvokiama, dogmatinis ir filosofinis (Sidgwick 1907:102) – trys jo išskiriamos intuityvios moralės formavimosi fazės. Paties Sidgwicko intuityvizmo supratimas kyla iš moralinių taisyklių apsvarstymo: „moralinio elgesio taisyklės, kaip rodo jų apsvarstymas, turi pirminį pagrįstumą“ (Sidgwick 1907: 383). Reikia atkreipti dėmesį į tai, kad toks intuityvizmo supratimas yra tinkamas apibūdinti ne tik konkrečioje moralinėje situacijoje, reikalaujančioje greito poelgio moralinio elgesio parėmimui, bet apskritai moralės teorijų formavimosi parėmimui. Šiuo būdu yra išryškintas etinio intuityvizmo ryšys su moraliniu realizmu – moralinės intuicijos pasireiškia kaip



atspindinčios tam tikras objektyviai egzistuojančias moralines taisykles, nuostatas. Taip formuojama pozicija, kad tai, kas gera, ir tai, kas bloga, mes suvokiame tik pasiremdami savo intuicijomis ir stebėdami jų poveikį bandome išvesti bendresnes taisykles. Šiomis taisyklėmis pretenduojama į objektyvumą. Tačiau ką Sidgwickas pasako, atskirdamas tris intuityvizmo fazes? Suvokiamasis intuityvizmas, pasak jo, yra laikysena, kad žinias apie gera ir bloga mes galime palyginti su įprastomis ir kasdienėmis žiniomis apie daiktus – nereikalingas sąmoningas svarstymas apie kokį nors principą, kuriuo turėtume sekti. Į šį principą, pagal suvokiamąjį intuityvizmą, dėmesys kreipiamas tik tada, kai jį patvirtina moraliniai suvokiniai. Tad suvokiamasis intuityvizmas vadovavimąsi racionaliai išvestais principais moralėje laiko klaida, o svarbą teikia gebėjimo tinkamai vadovautis intuityviais suvokimais lavinimui.

Dogmatinis intuityvizmas iš esmės atspindi tai, kas standartiškai yra laikoma intuicijomis – jos gali būti išreiškiamos kaip pareigos arba vertybės ir, panašu, kad šios intuicijos būdingos žmonėms kaip rūšiai. Dogmatinis intuityvizmas pateisina „sveiko proto“ moralę (Sidgwick 1907: 214-215). Pristatydamas Sidgwicko tris intuityvizmo fazes, Thomas Baldwinas pateikia klausimą, susijusį su minėtąja antrąja faze: „Ar Sidgwickas turi omenyje, kad „sveiko proto“ moralės principai tinka visam žmogiškajam gyvenimui? Ar jis turi omenyje (ką natūraliau jo žodžiai siūlo), kad jie konstruktyviai reguliuoja žmonių elgesio visumą?“ (Baldwin 2002: 93). Baldwinas pats paaiškina, kad antroji interpretacija būtų perdėta, nes žmonių elgesio visuma apima ir nemoralines situacijas, tad dogmatinį intuityvizmą jis siūlo suprasti be pretenzijos į žmonių elgesio visumą (*ibid.*).

Galiausiai filosofinio intuityvizmo tikslas yra aiškiai išreikšti principus, kurie yra patys savaime akivaizdūs, aiškūs, pastovūs ir dėl jų turi būti sutariama (Sidgwick 1907: 338). Sidgwickas šiuos principus tapatina su Descartes'o nurodytosiomis proto intuicijomis, o Thomas Baldwinas teigia, kad viena filosofinio intuityvizmo formų galėtų būti laikyti Kanto praktinio proto projektą (Baldwin 2002: 98). Reikia pabrėžti, kad filosofinis intuityvizmas nurodo ne į kokius nors principus, kurie intuicijų pavidalu kauptų elgesį tam tikra linkme, o principus, kuriais numatomas tam tikras vadovavimosi proto svarstymais modelis. Sidgwickas atmeta dvi pirmąsias intuityvizmo fazes. Teigiame, kad šis atmetimas vyksta remiantis šių dviejų fazių esminiu netikimu moralės normų modeliavimui, mat pirmoji, nors ir suvedama į bendresnes taisykles, pati tų taisyklių negali panaudoti praktiniam svarstymui.



Antrąją fazę autorius laiko neprilygstančia filosofinio intuityvizmo fazei, nes dogmatinės intuicijos negali pačios savęs suprasti, kaip negali suprasti ir kad elgesys, besivadovaujantis jomis, seka gera arba bloga. Sidgwickas pateikia nuostatą, jog tik filosofinis intuityvizmas yra tinkamas svarstyti moralei, nes tik jis numato siekį pritaikyti elgesį prie žinojimo, kas yra gera ir bloga.

Neuromoksliniai tyrimai, grąžindami mūsų dėmesį moralinių intuicijų vaidmeniui moraliniame sprendime, skatina iš naujo persvarstyti ir antrąją Sidgwicko epistemologinio intuityvizmo fazę. Mūsų teigimu, būtent šią apibrėžtį atitinka moralės intuicijos, kurių neurofiziologinį pagrindą siekiama paaiškinti naujausiais tyrimais. Kaip matome, pats Sidgwickas galėtų būti priskiriamas tiems, kurių svarstymai apie moralę atspindi racionalistinę tradiciją. Kyla klausimas, ar dėl žinių trūkumo apie moralines intuicijas mąstytojas nepadarо išankstinių išvadų, teigdamas, kad moraliniame svarstyme turime turėti aiškų suvokimą, jog mūsų svarstymas yra nukreiptas ir siekia atitikti gėrio standartą. Ar tai, kad moralinės intuicijos proto atžvilgiu yra „aklos“, implikuoja tai, kad jos nėra į tokį standartą nukreiptos? Svarbus klausimas: kaip turėtume vertinti situacijas, kai numatomas racionalus sprendimas yra „įveikiamas“ emocijų intuicijų? Ar tikslinga tokiu atveju būtų laikytis pozicijos, kad situacijoje buvo nusižengta normatyviam principui dėl, pasinaudojus tradicine išraiška, valios silpnumo? O gal jei tyrimai pagrįstų kitokio elgesio negalimumą situacijoje, jie iškeltų poziciją, jog moralės teorija su normatyvine etika priešakyje turi būti persvarstyta taip, kad natūralieji faktai apie moralės mechanizmą neprieštarautų normatyviosios etikos pateiktiems elgesio modeliams.

Socialinis intuityvistinis modelis

Principų apie moralines intuicijas ir jų vaidmenį moraliniuose sprendimuose vis dėlto nereikėtų bandyti išvesti iš intuityvizmo apibrėžčių. Etinis intuityvizmas, nors ir gausiai kritikuojamas, pateikia informatyvių skirčių, svarbių suprasti, kaip žvelgiama į patį moralės pasireiškimą. Moralinių intuicijų svarstymas nurodo į konkretų vaidmenį, kurį jos užima moraliniame sprendime ir moraliniame elgesyje. Kaip minėta, naujos žinios apie moralinio sprendimo procesą, gautos iš neuromokslinių tyrimų, pakreipia svarstymus apie moralę moralinių intuicijų linkme.

Ryškesniausia teorija, teigianti, kad intuicija valdo moralinį sprendimą – Jonathano Haidto Socialinis intuityvistinis modelis (SIM) (Haidt, 2001). Moralines intuicijas



Haidtas apibrėžia kaip staiga ir nesąmoningo pažinimo, tiesiogiai įtraukiančio moralinį sprendimą nulemiančias moralines emocijas, tipą (*ibid.*). Socialinis intuityvistinis modelis užima alternatyvos vaidmenį racionalistiniams. Svarbu paminėti, kad jame tvirtinama, jog moralinis sprendimas yra priklausomas ir nuo socialinės bei kultūrinės aplinkos. Kitas svarbus Haidto tvirtinimas – moralinėje situacijoje sprendžiantysis intuityviai priima sprendimą ir tik po to seka sąmoningas sprendimo racionalizavimas *post hoc* (Haidt and Kesebir, 2010). David A. Pizzaro ir Paulas Bloomas kritikuoja SIM, pateikdami pavyzdžių apie realias gyvenimo moralines dilemas, kuriose negalime paneigti racionalaus svarstymo vaidmens moraliniam sprendimui, bei parodydami, kad pačias moralines intuityvias gali formuoti prieš tai įvykęs samprotavimas (Pizzaro and Bloom, 2003). Haidtas nurodo, kad SIM moraliniuose sprendimuose numato lankstumą, kuriam būdinga sąmoningos situacijos apsvaistymo galimybė (Haidt, 2003), be to, reikia pažymėti, kad šis modelis numato intuityvią „perauklėjimą“, kuriuo tvirtinama, kad tiek subjektas, tiek socialinė aplinka įvertina moralinio sprendimo pasekmes. Šis įvertinimas gali vesti prie moralinių intuityvių perrikiavimo (Haidt, 2001).

Reikia pasakyti, kad, įvertinus tai, ką apie moralinį sprendimą Haidtas pasako pateiktu modeliu, nėra teigiama ir nereikėtų manyti, kad moralinis sprendimas visiškai priklauso nuo moralinių intuityvių – moralinis sprendimas čia suprantamas kaip samprotavimo, socialinių sąlygų ir moralinių intuityvių (turinčių viršenybę prieš pirmuosius) rezultatas. SIM modelis, ypač pabrėždamas socialinio ir kultūrinio konteksto svarbą moraliniame sprendime, priartėja prie Sidgwicko aprašyto dogmatinio intuityvizmo modelio. Tačiau sutikti, kad moralinis sprendimas yra valdomas moralinių intuityvių, dar nereiškia sutikti, kad tos moralinės intuityvios atitinka objektyvius moralinius bruožus ir kad jomis paremtas moralinis sprendimas iš tiesų atitinka objektyvias normas (žinoma, tik priėmus prielaidą ar pateikus argumentų, kad tokios egzistuoja).

„Moralinių“ intuityvių nemoralinis pagrindas

Klausimo, kuo reikėtų vadovautis formuojant moralines normas, pagrindas – įsitikinimas, kad abiejuose pasirinkimo variantuose esama moralinių bruožų: tiek intuityviame sprendime, tiek racionaliame svarstyme. Iš principo klausimas



apie moralės pagrindą yra labai artimas moralinių vertybių objektyvumo problemai. Moralinės intuicijos gali būti pateisintos tada, jei jos veikia atsiremamos į objektyvią moralę – nepriklausomai nuo subjektų egzistuojančius moralius pasaulio bruožus. Tai vienas iš vaidmenų, galimų suteikti moralinėms intuicijoms. Kitas vaidmuo turėtų būti pristatytas iš etinio natūralizmo pozicijų. Tai determinuojantysis vaidmuo, jis siekia įsitvirtinti kaip pašalinantis skirtį tarp faktų ir vertybių bei etiką aiškintis kaip natūralų reiškinį – t.y. moralės pažinimas šiuo atveju reikštų moraliniu laikomo elgesio pagrindų ir konstruktų pažinimą, o ne siekį paaiškinti normatyvių taisyklių reikiamybę. Prie antrojo vaidmens grįšime antroje darbo dalyje. O klausimą, į kurį vadovaujantis vien racionalių svarstymu nepavyko atsakyti – ar moralinės intuicijos atspindi kokius nors objektyviai egzistuojančius moralinius standartus – pabandydysime paanalizuoti naujausių diskusijų, kylančių aptariant neuromokslinių tyrimų duomenis, šviesoje.

Kaip grėsmę tvirtinimui, kad moralė pasižymi objektyviomis moralinėmis savybėmis, Neil Levy išskyrė 3 aspektus iš evoliucinės psichologijos, socialinių mokslų ir neuromokslų (Levy, 2006). Pirmiausia jis atkreipia dėmesį į Perspektivos teoriją (angl. *Prospect theory*)*. Trumpai, ja teigiama, kad sprendimams daro įtaką būdas, kaip pasirinkimo situacija arba dilema yra pateikiama ir įvardijama. Žmonės yra nelinkę rizikuoti, kai situacija yra pateikiama kaip galimybė išlošti arba gauti naudos, tačiau jie yra linkę rizikuoti, kai situacija numato netekimą ar pralaimėjimą (Levy 2006: 571). Kitaip tariant, vienos gyvybės praradimas „kainuotų“ daugiau negu vienos gyvybės išsaugojimas**. Tokį patį intuicijų veikimo principą autorius

* Ši teorija buvo išplėta Daniel Kahneman'o ir Amos Tversky – jie bandė paaiškinti anomalijas, atsirandančias žmonių elgesyje tam tikrose moralinėse situacijose. Darydami pasirinkimą žmonės dėl situacijos pateikimo aplinkybių klaidingai mano maksimizuojantys poelgio subjektyvų naudingumą. Daugiau žr. Kahneman and Tversky (1979).

** Kaip pavyzdį Neil Levy pateikia Daniel Kahneman'o ir Amos Tversky (1981) Azijietiško gripo problema: *Žmonės buvo suskirstyti į dvi grupes ir jų buvo paprašyta išsirinkti vieną iš dviejų alternatyvių valdžios programų, kokių priemonių ji turėtų imtis, nes kitaip gripas nusineš 600 žmonių gyvybes. Pirmajai grupei pateikti šie variantai: A. Jei bus priimta programa A, 200 žmonių, kurie kitu atveju mirty, bus išgelbėti. B. Jei bus priimta programa B, yra 1/3 tikimybė, kad visi 600 žmonių bus išgelbėti, ir 2/3 tikimybė, kad niekas nebus išsaugotas. Antrajai grupei pateikti šie variantai: A'. Jei bus priimta programa A', žus 400 žmonių. B'. Jei bus priimta programa B', yra 1/3 tikimybė, kad niekas nežus, ir 2/3 tikimybė, kad 600 žmonių žus. Pirmoje grupėje dauguma renkasi A programą, tuo tarpu antroje – B', nors A yra lygiai tokia pati programa, kaip A, o B – kaip B' (Levy: 2006, 571). Skiriasi tik įvardijimo būdas, į ką ir siūlo atkreipti dėmesį Levy.*



numato moralinėse situacijose, kada reikia pasirinkti, ar vietoje penkių, kuriems kyla grėsmė, paaukosime vieną, kuriam pradinė grėsmė nekyla. Vadovaudamiesi perspektyvos teorija, galime teigti, kad pasirinkimą nulemtų situacijos įvardijimas: „penki žmonės žus“ vs. „bus išsaugota vieno žmogaus gyvybė“ ir „bus išsaugotos penkių žmonių gyvybės“ vs. „vienas žmogus žus“. Toks pasirinkimas, pasak Levy, nužymi psichologinį aspektą, kurį panašiai buvo pristaciausi Tamara Horowitz. Ji taip pat klausė, ar nėra taip, kad intuicijos, kurias laikėme moralinėmis, iš tiesų nėra moralinės. Sprendimo pagrindo vaidmenį čia įgyja ne elgesio moralumo, o situacijos perspektyvos principas (Horowitz, 1998). Taigi pasirinkimas yra priklausomas ne nuo moralinių bruožų, o nuo psichologinio rizikos faktoriaus.

Kalbėdamas apie antrąjį kėsinimąsi į moralinių intuicijų patikimumą, Levy grįžta prie smegenų neuroaktyvumo tyrinėjimo. Tiesa, grėsmę jis atranda pačiame sprendžiančiojo dilemą atsake. Smegenų vizualizavimas atskleidžia, su kokiais procesais susijusios smegenų dalys yra aktyviausios jau anksčiau darbe minėtame skirtume tarp asmeninių ir neasmeninių moralinių dilemų sprendimų laukų. Levy mano, kad iš jų gali formuotis pozicija, „kad emocinio sužadavimo laipsnis asmeninėse moralinėse dilemose aptemdo subjekto sprendimą“ (Levy 2006: 574). Bet ką reiškia „aptemdo“? Tokia pozicija pirmiausia turėtų remtis prielaidomis, kad šis „subjekto sprendimas“ turi viršenybę prieš emociškai sužadintą intuityvumą. Dar tiksliau – kad mūsų intuicijos tokiais atvejais yra iškreiptos emocijų (*ibid.*). Tačiau tokiose situacijose, turinčiose J. Greene'o išskirtų asmeninių dilemų bruožų, net jei jos turėtų kokį nors numatomą racionalų pagrindą, moralinės intuicijos, paveiktos emocinio sužadavimo, praranda savo moralinę galią.

Galiausiai dar vieną iššūkį moralei Levy pateikia iš evoliucinės perspektyvos (Levy 2006: 574-575). Nurodydamas į Richardo Joyce'o (2001) ir Michaelo Ruse'o (1998) studijas, Levy pristato moralę kaip evoliucinio prisitaikymo įrankį. Išsamų tyrimą, įrodantį, kad moralė yra biologinės evoliucijos pasekmė, pateikia ir Jorge'as Mollas su kolegomis (žr. Moll et al., 2003). Pasitelkęs pirma minėtų studijų duomenis ir sugretinęs juos su naujausiomis žiniomis apie mūsų moralės mechanizmą, Levy suveda argumentus į tokią sistemą: 1. Mūsų moralės teorijos, sprendimai ir principai daugiau ar mažiau yra tiesiogiai paremti moralinių intuicijų. 2. Šios moralės teorijos, sprendimai ir principai yra pagrįsti tik tuomet, jei mūsų intuicijos tikrai seka moralinius pasaulio bruožus. 3. Tačiau mūsų moralinės intuicijos yra



kongintyvių mechanizmų, kurie seka moraliai nerelevantiškus aplinkos bruožus, produktas. 4. Todėl mūsų moralės teorijos, sprendimai ir principai yra nepagrįsti (Levy 2006: 575). Tai, Levy supratimu, apeliuoja į moralės epistemologiją – mes negalime turėti žinių apie moralinius faktus paprasčiausiai todėl, kad informacija, kurią manome teikiant žinių apie juos, yra gaunama tokiais būdais, kurie negali būti laikomi patikima prieiga prie moralinių faktų.

Reikėtų pastebėti, kad pirmasis iš pateiktųjų argumentų sekoje yra (galbūt be tokios pirminės intencijos) klaidinantis. Juk mūsų moralės teorijos, sprendimai ir principai yra paremti ne tik tokiomis intuicijomis, kuriose esama emocinio krūvio ir kurios suveikia Greene'o atskirtame asmeninių moralinių dilemų lauke. Būtent apie tokias intuicijas, pateikdamas argumentus prieš jų patikimumą, kalbėjo Levy. Levy nekalba apie tokias intuicijas, kuriomis vadovujamasi formuojant moralės teorijas ir bandant pateikti direktyvas į numatomai gerą ir situacijoje tinkamiausią elgesį, o juk čia intuicijų taip pat esama. Tuomet iškyla klausimas, kurioms iš šių intuicijų suteikiame „moralinių intuicijų“ pavadinimą. Jei jį suteiksime vien toms, kurios persipina su emocijomis asmeninėse situacijose, „moralinių intuicijų“ įvardijimas pirmajame sekos argumente neatitiks teiginio, kad moralės teorijos yra tiesiogiai jomis paremtos. Vadinasi, pateiktasis argumentas prieš moralės nepatikimumą galioja tik iš dalies. Atidžiau pažvelgę pastebėsime, kad toks argumentas ne tiek diagnozuoja moralės nepatikimumą, kiek nurodo emocinių moralės intuicijų nerelevantiškumą moralės objektyvumui. Tačiau moralės nepatikimumas negali būti tvirtinamas neatsižvelgus į galimumą moralinėms intuicijoms (arba moraliniuose sprendimuose dalyvaujančioms intuicijoms) priskirti ne tik emocijas, bet ir racionaliąsias intuicijas (pvz., penkių gyvybių išgelbėjimas yra vertesnis negu vienos). Gal būtent šios intuicijos pažymi objektyvius moralinius pasaulio bruožus?

Peteris Singeris teigia, kad normatyvines etikos teorijas įprasta kritikuoti dėl jų neatitikimo moralinėms intuicijoms (Singer, 2005). Tačiau pasirėmus evoliucinės biologijos bei neuromokslų duomenimis, ir paaiškėjus, kad moralinės intuicijos yra evoliucijos produktas, tokia kritika netenka pagrindo (Singer 2005: 331, 349). Singer tikina, kad dėl šios priežasties filosofai turėtų liautis formuodami etikos teorijas moralinėse intuicijose įžiūrėti kokią nors normatyvią galią, tačiau „negalimumas etines išvadas išvesti iš evoliucijos faktų visai nereiškia, kad naujausia mokslinio žinojimo pažanga etikoje neturi jokios normatyvios reikšmės“ (Singer 2005: 343).



Tuo atveju, jei numatytume, kad moralinės intuicijos atspindi sprendimų primatą, kylantį ne iš objektyvių moralinių pasaulio savybių egzistavimo, bet iš žmogiškosios prigimties kaip natūralaus ir neišvengiamo elgesio pagrindo, mes turėtume priimti poziciją, kad būtent iš minėtųjų emocinių intuicijų yra išvedami etiniai teiginiai. Tačiau tokie teiginiai neišreiškia jokių objektyvių tiesų, todėl šį požiūrį galėtume priskirti nonkognityvistiniam. Vadinasi, tokie sakiniai negali būti laikomi nei teisingais, nei klaidingais – jie paprasčiausiai nėra teiginiai (nėra išraiškos, turinčios teisingumo/klaidingumo reikšmes), pavyzdžiui, jie yra emocijų išraiškos, universalizuoti imperatyviniai sakiniai etc. (žr. van Roojen, 2010). Tad Levy išskirtos grėsmės moralei galėtų pretenduoti ir į moralinio antirealizmo stovėsenos palaikymą tiek, kiek nonkognityvistinės teorijos išreiškia antirealizmo pažiūras.

NEUROMOKSLINIŲ DUOMENŲ PATIKIMUMO TRŪKUMAS DESKRIPTYVIAJAME IR NORMATYVIAJAME MORALĖS TEORIJOS LYGMENYSE

Intuicijos ir normatyvumas semantinių metaetinių teorijų horizonte

Ligi šiol savo studijoje neuromokslinių moralės tyrimų duomenis svarstėme ir analizavome kaip pagrįstus ir patikimus faktus, daugiau dėmesio kreipdami ne į būdą, kaip tie duomenys gaunami, bet kokios interpretacijos juos lydi. Tollesniuose darbo etapuose kreipsime dėmesį tiek į neuromokslų metodologiją, tiek į šių interpretacijų trūkumus. Tačiau prieš tai išsiaiškinkime, kokie principai lydi pretenzijas peržengti deskriptyvumo ribą moralės teorijoje.

Tai, kad neuromoksliniai tyrimai pateikia argumentų už tvirtinimą, kad moraliniuose sprendimuose intuicijos suvaidina kritinį vaidmenį – prisiminkime Greene'o, Haidto atliktus tyrimus – kreipia mus į neuromokslinių tyrimų aptartį iš moralinio realizmo perspektyvos. Etinis intuityvizmas priklauso moralinio realizmo laukui (tačiau yra ir tokių moralinio realizmo sričių, į kurias intuityvizmas nepatenka), tvirtinančiam, kad moraliniai teiginiai yra nuo sąmonės nepriklausantys faktai, t.y. jie nėra faktai apie asmens ar asmenų grupės subjektyvią nuomonę, bet apie objektyvius pasaulio bruožus. Intuityvus gėrio suvokimas labiau sietinas su etiniu antinatūralizmu – vienu iš dviejų moralinio realizmo variantų (antrasis –



etinis natūralizmas). Šią poziciją palaikė G. E. Moore'as, tvirtinęs, kad moralinės ypatybės yra objektyvios ir neredukuojamos į neetinius (natūralistinius) bruožus. Dėl šios priežasties esą galime turėti intuityvų supratimą apie moralines tiesas. Kadangi neuromoksliniai tyrimai viliasi moralinius sprendimus suredukuoti būtent į natūralistinius bruožus, turėtume metaetiniame neuromokslinių tyrimų vaidmens moralės teorijoje klausime pereiti prie etinio natūralizmo.

Etinį natūralizmą palaiko daugelis neuromokslinių duomenų reikšmę analizuojančių psichologų ir filosofų. Etinio natūralizmo (dar dažnai apibrėžiamo kaip moralinio natūralizmo) pozicija buvo labai taikliai pateikta Simono Blackburno: „Iš pasaulio reikalauti ne daugiau negu mes žinome ten esant – įprastų daiktų bruožų, kuriais remdamiesi priimame sprendimus apie juos, mėgstame ar nemėgstame jų, bijome ar vengiame jų, trokštame ar ieškome jų. Jis nereikalauja nieko daugiau, tik natūralaus [gamtinio] pasaulio ir būdų, kaip į jį reaguoti“ (angl. *„To ask no more of the world than we already know is there—the ordinary features of things on the basis of which we make decisions about them, like or dislike them, fear them and avoid them, desire them and seek them out. It asks no more than this: a natural world, and patterns of reaction to it.“*) (Blackburn 1984: 182). Neuromoksliniai tyrimai esą galintys papildyti, ką „žinome ten esant“. Pasak natūralistų, moralinių teiginių objektyvumas ir kyla iš šių žinių. Etiniai teiginiai gali būti redukuojami į visiškai ne etines ypatybes. Ši pozicija puikiai atspindi ir tuo pačiu nukreipia į faktų/vertybių skirties lauką.

Etinis natūralizmas numato, kad moraliniai faktai tuo pačiu metu yra ir deskriptyviniai ir preskriptyviniai, kitaip tariant – moralės normos yra objektyvios, tačiau gali būti redukuojamos į natūralius žmogiškus reiškinius. Šią poziciją neblogai atstovauja Williamas Casebeeras veikale „Natural Ethical Facts“. Jis teigia (taip gindamas neuromokslų vaidmenį moralės tyrimuose), kad tik įgiję kuo daugiau informacijos apie moralės veikimą, prigimtį ir moralinio elgesio vaidmenį žmonių pasaulyje, galėsime formuoti teisingą moralę ir kad „būtų beprotiškai kvaila leisti normatyviosioms teorijoms likti nepaliestoms ir nesugadintoms svarstymų neurobiologiniu atžvilgiu, kaip iš tikrųjų veikia pažinimas“ (Casebeer 2005: 150). Casebeeras taipogi siūlo atsakyti tokių žalingų skirčių kaip faktų/vertybių distinkcija. Casebeeras atkreipia dėmesį į moralinio ugdymo ir lavinimosi svarbą – moralinės žiūros formavimą – ir priduria, kad „<...> absoliučių ir belaikių moralinių diktatų



poreikis gali mus suklaidinti dėl moralinio tyrinėjimo prigimties. Vietoj to, kad padrąsintų episteminius požiūrius, kurie reikalingi klestėjimui, tokie poreikiai gali užgniaužti tyrinėjimą ir būti panaudoti kaip dingstis mokinius indoktrinuoti <...>, o ne išauklėti“ (Casebeer 2005: 155). Tada elgesio apibrėžimas kaip moralaus arba gero tiek Hume’o, tiek Casebeero požiūriu, turėtų susiformuoti iš patirties. Tokia formacija galų gale numato tam tikrų intersubjektyvių taisyklių ir normų atsiradimą, kurios turėtų tapti moralaus arba gero elgesio gairėmis. Šis požiūris numato tiesioginį normatyvumą.

Tačiau reikėtų atkreipti dėmesį į tai, kad tiek minėtasis Greene’as, tiek Singeris, tiek Levy atlikdami ir/ar interpretuodami neuromokslinius tyrimus, bei kitų deskriptyviųjų mokslų tyrimus, palaiko poziciją, kad intuicijos neatspindi jokių objektyvių moralinių savybių, esančių pasaulyje. Tad jei moralės fenomeną bandytume pagrįsti tokiomis intuicijomis, reikėtų priimti ne moralinio realizmo, o antirealizmo poziciją. Visgi to išvengdami autoriai pasiūlo kitą moralinio realizmo variantą. Ir tai yra utilitaristinė pozicija. Būtent utilitaristiniame svarstyme Singeris ir Greene’as numato moralės objektyvumo galimybę ir tuo pačiu utilitaristinių sprendimų viršenybę prieš emocinius intuityvius (jų vadinamus deontologiniais) sprendimus pristato kaip siekiamybę normatyviajame lygmenyje. Tokios pozicijos pirminės implikacijos buvo neuromoksliniais tyrimais nustatytas konfliktas tarp negatyvaus* socialinio emocinio atsako ir kognityvaus supratimo, kad utilitaristinis sprendimas pasekmių atžvilgiu pranoksta emocinį-socialinį. Bet kokiu pagrindu galėtume teigti, kad pasekmių numatymas iš tiesų pranoksta intuityvią nuorodą į „deontologinę“ moralę? Ar tam tikru atžvilgiu nuoroda į konsekventinį svarstymą neatspindi ir tam tikrų matematinių/loginių intuicijų, arba kitaip – nuojautų, kad „geriau“ yra apskaičiuoti kiekybiškai? Negana to, tokios „utilitaristinės“ arba „konsekventinės“ intuicijos turėtų remtis įsitikinimu, kad jomis paremtas sprendimas atitinka gėrio savybę, o toks atitikimas leidžia sprendimą įvertinti kaip teisingą, o neatitikimas – kaip neteisingą. Tokiu požiūriu moralinis vertinimas kiltų iš siekio, kad numatomo elgesio ir gėrio savybės atitiktų (toks intuicijų traktavimas, kaip proto sugebėjimas orientuoti elgesį į gėrį, įprasmintų antroje darbo dalyje Sidgwicko pristatytą filosofinio intuityvizmo fazę), o iš šio siekio bandomas išvesti

* Negatyvaus ta prasme, kad sukelia neigiamą emocinę reakciją į savo veiksmą, nukreiptą prieš socialinėje erdvėje susiformavusias intuicijas, pvz., nežudyti, nekenkti kitam žmogui.



normatyvumas. Reikėtų plačiau panagrinėti, kaip tas atitikimas galimas. Tačiau jau pasirėmus neuromoksliniais tyrimais ir nurodžius, kad „deontologinės“ intencijos nenurodo į objektyvius moralinius pasaulio bruožus, dera išsiaiškinti, kiek galime pasitikėti tyrimais, darydami tokias išvadas.

Empirinių duomenų ir metodologijos patikimumo trūkumas

Svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad neuromokslines technologijas moralės (ir apskritai) tyrimuose imta taikyti neseniai – galime neuromokslus pavadinti „jaunu“ mokslu. Kadangi mokslams būdinga apsibrėžti savo metodą bei juo naudojantis gauti tam tikrus duomenis, jų tinkamumas ir pagrįstumas galioja būtent šio mokslo ribose ir iš šio mokslo žiūros į pasaulį perspektyvos. Todėl į neuromokslų duomenis reikėtų žiūrėti atsargiai – pirmiausia neuromokslų technologijos metodą parodysime esant gan netvirtą, antra, nurodysime kai kuriuos tų duomenų įvertinimo netikslumus, atsirandančius iš ankstesnių deskriptyviojo mokslo duomenų, ir galiausiai priminsime faktiškumo ir preskriptyvumo problemą.

Stephano Schleimo ir Felixo Schirmanno teigimu, nors publikacijų, susijusių su fMRI tyrimais, išaugo eksponentiškai per paskutiniuosius dvidešimt metų, „stebėtina mažai dėmesio yra kreipiama į smegenų faktinį sudėtingumą ir metodo ribas“ (Schleim and Schirmann 2011: 134). Jie atkreipia dėmesį į penkis principus, kuriais būtų galima numatyti kritiką neuromokslinių tyrinėjimų duomenims ir jų interpretacijoms. Pirmiausia jie išryškina skirtumą tarp eksperimentinių ir realaus gyvenimo situacijų – realaus gyvenimo moralinėse situacijose moralinis sprendimas dar priklauso ir nuo asmeninių ir institucinių vaidmenų bei realiai vykstančios sąveikos tarp žmonių, o eksperimentinė situacija dažnai negalinti šių sąlygų išpildyti (Schleim and Schirmann 2011: 135). Antra, tyrimuose gautų duomenų apie emocionalųjį ir kognityvųjį moralinio vertinimo pagrindą kategorizavimas laikomas netikslingu ir klaidinančiu – vien dėl to, kad „vidutinis utilitaristas“ pasirinktų paaukoti mažesnę skaičių žmonių dėl didesnio, jis dar nebūtinai bus utilitaristas (Schleim and Schirmann 2011: 136–137).

Į šios skirties tarp utilitaristiniais ir neutilitaristiniais pavadintų moralinių sprendimų moralės dilemose ribotumą atkreipia dėmesį Guy'us Kahane'as ir Nicholas Shackelis (2008). Jie pareiškia kritiką Koenigso (2007) pozicijai, kad



Greene'o pateiktieji scenarijai (asmeninių ir neasmeninių, o vėliau – sunkių ir lengvų asmeninių moralinių dilemų) iškelia konfliktą tarp utilitaristinio padarinio ir pareigos. Kritika tuo pačiu nukreipta ir į tvirtinimą, kad sprendžiantieji, turintys VMPC pažeidimų, turi utilitaristinį šališkumą – yra linkę priimti utilitaristinius sprendimus, kai tokių pažeidimų neturintys sprendžiantieji tokioje pačioje situacijoje yra linkę į emocinį deontologinį atsaką. Kahane'as ir Shackelis ne tik tvirtina, kad pati scenarijų kategorizacija nėra tinkama – tik mažiau negu pusėje* scenarijų jie numato pasirinkimo galimybę tarp utilitarinio ir neutilitarinio sprendimo – šalia šio pačių pasirinkimo situaciją kritikuojančio elemento jie prideda, jog ir Koenigso et al. skirtis tarp aukšto ir žemo konflikto scenarijų nesiderina prie scenarijų turinių skirtumų. Dėl to, kad pats emocinis krūvis šiuose aukšto ir žemo konflikto scenarijuose nesiskiria, Kahane'o ir Shackelio teigimu, iš Koenigso gautų rezultatų netikslinga būtų teigti kokį nors priežastinį emocijų vaidmenį moraliniame sprendime.

Trečiasis Schleimo ir Schirmanno į neuromokslinius faktus nukreiptos kritikos aspektas – klaidingas įsitikinimas, kad modernūs neuromokslų metodai tiesiogiai perteikia smegenų aktyvumą. Tačiau fMRI apima tik nedidelę dalį tyrinėjamo aktyvumo „vienetų“. Paminėtina, kad kraujo tėkmės aktyvumas anksčiau buvo siejamas su pačių smegenų aktyvumu, nors vėliau eksperimentais buvo parodyta, kad koreliacija tarp jų nebūtina. Taigi fMRI nebūtinai atspindi nervinį aktyvumą arba nervinius santykius (Schleim and Schirmann 2011: 138). Anatominis smegenų dalių (su joms priskiriamomis funkcijomis) vaizdavimas – tai ketvirtasis Schleimo ir Schirmanno išskleistos kritikos objektas. Už tam tikras funkcijas atsakingų smegenų dalių vaizdavimas skirtingų tyrinėtojų pateiktuose neuroanatominiuose atlasuose skiriasi. Be to, pati struktūra gali skirtis priklausomai nuo lyties, amžiaus ir kitų bruožų (Schleim and Schirmann 2011: 139). Kodėl tai svarbu, autoriai parodo penktuoju aspektu. Teigiama, kad išvados apie moralinį sprendimą iš smegenų tyrimų padaromos susiejus gautą rezultatą su tam tikra užduotimi, kurią sprendžia konkreti smegenų sritis. Tuomet apie šią sritį daugiau informacijos siekiama gauti susiejant duomenis su šią sritį aprašančia ankstesne literatūra. Sujungus du pirmuosius etapus ir yra padaroma išvada apie tai, kurie – emociniai ar kognityvieji – smegenų procesai yra sužadinami (*ibid.*). Kitaip tariant, pats moralinio sprendimo neurobiologinis pagrindas, kai siejamas su tam tikra funkcija, gali būti nurodytas

* 45% neasmeninių moralinių situacijų ir 48% asmeninių moralinių situacijų.



netiksliai – viena smegenų sritis gali būti susijusi su keletu skirtingų funkcijų, o galutinė interpretacija būti tik tikimybiškai paaiškinanti sąsają su konkrečia jų.

Vėlesniame straipsnyje anksčiau minėtieji G. Kahane'as ir N. Shackelis (2010), tęsdami metodologinių moralinio sprendimo aiškinimo analizę, pateikia svarbių įžvalgų apie moralinio sprendimo conceptualines prielaidas neuromoksliniuose tyrimuose. Autoriai pastebi, kad klaida yra daroma, kai moralės neuromokslai yra suprantami kaip moralės teorijos mokslai, t.y. kai asmeniui yra priskiriami ne įsitikinimai ir vertinimai, o visa moralės teorija – normatyvių teiginių (angl. *normative propositions*) rinkinys (Kahane and Shackel 2010: 562). Moralinius įsitikinimus pavadinę propozicinėmis nuostatomis, savo objektais laikančiomis moralinius teiginius, autoriai teigia, kad priskyrus asmeniui kurią nors iš moralės teorijų, jam tuo pačiu bus priskirtas ir visas propozicinių nuostatų rinkinys. Problema kyla abejojant, „kad pasaulietiškieji moralistai tikėtų kažkuo bendru, sistematišku bei pakankamai pastoviu, kas būtų laikoma moralės teorija“ (*ibid.*). Iš tiesų tokio „pasaulietinio realisto“ moraliniai įsitikinimai būtų suformuoti iš įvairių skirtingų taisyklių ir aplinkybių. Todėl tokių įsitikinimų visumai nėra verbalinės išraiškos priskirti kaip normatyviosios moralės teorijos asmeniui. Tad ir išvados, susijusios su moralės teorijos priskyrimu tam tikros situacijos vertinimui, negali atspindėti tikrosios vertintojo įsitikinimų padėties.

Antrąją conceptualinę klaidą Kahane'as ir Shackelis laiko subjekto tyrimo lygmenų supainiojimą. Jiedu siūlo atkreipti dėmesį į Dennetto išskirtas „asmeninio“ (*personal*) ir „subasmeninio“ (*subpersonal*) lygmenų būsenas*. Anot Dennetto, moraliniai įsitikinimai yra tai, ką jis pavadintų asmeninio lygmens būsenomis arba psichinėmis asmens būsenomis, kai tuo tarpu neuromokslai ir didelė dalis psichologinių studijų yra subasmeninės būsenos ir procesai – „nervinio aktyvumo, pasireiškiančio asmens smegenyse, informacijos apdorojimas“ (Dennett, cit. pg. Kahane and Shackel 2010: 562). Nors tradicinė psichologija būtų linkusi manyti, kad psichinių būsenų aiškinimas veda į subasmenines struktūras, iš tiesų subasmeniniame lygmenyje svarbios skirtys gali visiškai nieko neatspindėti asmeniniame lygmenyje (Kahane and Shackel 2010: 563). Tačiau pačios asmeninio lygmens skirtys, nors ir ne visai išbaigtos, atsispindi pagrindines skirtis subasme-

* Šią poziciją Dennettas pateikia veikalė „Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology“ 1978 m.



niniame lygmenyje. Taigi ignoruodami asmeninio lygmens skirtis, rizikuotume nepastebėti svarbių subasmeninio lygmens skirčių. Vadinasi, moksliniai tyrimai negali neatsižvelgti į konceptualinius apribojimus, kada bando subasmeninio lygmens būsenas priskirti asmeninio lygmens būsenoms, kadangi kiekvienas toks neatsižvelgimas reikštų subjekto pakeitimą – mat moraliniai sprendimai yra individualizuojami asmeniniame lygmenyje.

Bet kokios išvados iš neuromokslų, daromos moralės deskriptyviajame lygmenyje, turėtų atsižvelgti į tai, kad empiriniai duomenys yra gaunami metodais, kurių patikimumas yra ginčytinas. Lygiai taip ginčytinas ir kritikuojamas yra šių duomenų interpretavimas – mat ankstesni duomenys, kuriais remiamasi interpretuojant, gali būti klaidingi bei paremti paradigminiu šališkumu. Galiausiai, aiškinant neuromokslų vaidmenį, klaidingai yra tapatinami du skirtingi deskriptyvieji lygmenys. Teiginys, kad tam tikri neuromokslų duomenys paaiškina priežastinį ryšį, kodėl tam tikras moralinės situacijos tipas sukėlė tam tikrą nervinį aktyvumą kurioje nors srityje, nėra tinkamas interpretavimui, t.y. kad šis nervinis aktyvumas sužadino konkrečius moralinius įsitikinimus psichiniame lygmenyje.

Normatyvumas ir nepriklausomi veiksmų pagrindai

Neuromoksliniai tyrimai gali būti sukritikuoti ne tik deskriptyviojoje srityje. Gan įprasta kritika bet kokių faktus renkančių mokslų užmojui – faktų/vertybių skirtis, kurios pagrindu dažnai laikoma Moore'o apibrėžta natūralistinė klaida, kuria teigiama, kad gėrio savybę galime suvokti tik intuityviai, o ne aprašyti kokiais nors natūralistiniais terminais, ir Hume'ui priskiriamas tvirtinimas, kad iš „kas yra“, negalime išvedinėti jokių „kas turi būti“. Šiandien galima rasti daug įvairiausių šios skirties įvardijimo išraiškos būdų.

Analizuodamas faktų ir vertybių skirties pagrindą, Peteris Railtonas nurodo 3 pagrindinius filosofinius argumentus už ją: iš racionalaus apibrėžiamumo (angl. *rational determinability*), iš internalizmo (angl. *internalism*) ir iš ontologinio keistumo (angl. *ontological queerness*) (Railton 2003: 43). Mūsų studijai svarbus internalistinis argumentas, kurį Railtonas pateikia taip: tai, kad aš kažką vertinu, yra faktinis tvirtinimas; aš darau vertybinį sprendimą, tačiau pats savaime jis toks nėra, nes kiti mano tvirtinimą gali priimti net nepalaikydami tos pačios vertybės;



kai pasakyta, kad kažkas yra vertintina, tuo nebus pasakyta, kad tas kažkas yra ir trokštama, todėl normatyviniai teiginiai tokiu atveju numato, kad juos reikėtų vertinti, tačiau toks vertinimas nekyla iš troškimo, protas užima instrumentinį vaidmenį ir nukreipia elgesį veikti tam tikru būdu – tad vertybiniai sprendimai negali būti faktiniai. Šis argumentas yra susijęs ir su motyvacinio moralinio sprendimo pagrindu. Tačiau reikėtų trečiajame argumente už faktų/vertybių skirtį numanyti ne tik troškimų, bet ir proto subjektyvumą. Ar turime pagrindo manyti, kad žmogiškieji troškimai visada yra persmelkti subjektyvumo, o žmogiškasis protas kaip racionalus svarstymas – ne? Šiuo klausimu vėl sugrįžtame ir prie deontologinių (emocinių)/utilitaristinių (racionaliųjų) intucijų skirties. Šis argumentas taip pat numato, kad protas atlieka instrumentinį vaidmenį, vienokiu arba kitokiu būdu nukreipdamas elgesį gero elgesio linkme, todėl galime teigti, kad šiuo argumentu galima išvengti ir pastabos dėl proto subjektyvumo, jei jį įsivaizduosime ne kaip poelgio išdavą, o kaip moralaus vertinimo valdymą. Svarbu paminėti tai, kad proto instrumentinis vaidmuo nereiškia, jog jis yra ir motyvuojantis. Internalistinis argumentas už faktų/vertybių skirtį tuo pačiu numato, kad esame motyvuoti iš subjektyviosios pusės. Mums šis argumentas labai svarbus, nes tiesiogiai siejasi su neuromoksliniais tyrimais, kuriuose akcentuojamas emocinis krūvis moraliniame sprendime. Mat konsekvencines pažiūras ginantys neuromokslininkai teigia, kad šis krūvis kaip subjektyvios mūsų moralinių sprendimų priežastis trukdo utilitaristiniam žvilgsniui į situaciją ir sąlygoja emocijų nulemtą veiksmą arba veiksmo nebuvimą.

Yra/turi būti (angl. *is/ought*) arba faktų/vertybių skirties klausimą Searle'as pakeitė klausimu apie objektyvias veiksmo priežastis: „Ar gali būti tokių veiksmo pagrindų, kurie priverstų racionalų veikėją vien dėl fakto, išreikšto pagrindą nusakančiame teiginyje, bei nepriklausomai nuo jo troškimų, vertybių, požiūrių ir vertinimų?“ (angl. „*Can there be reasons for action which are binding on a rational agent just in virtue of the nature of the fact reported in the reason statement, and independently of the agent's desires, values, attitudes, and evaluations?*“) (Searle 2008: 165). Atsakymo į savo iškeltą klausimą autorius ieško kalbinėje intencionalumo struktūroje ir kalbos aktuose. Būtent tokioje diskusijoje jis tvirtina akylų skaitytoją jau galint pastebėti tiesiamą tiltą tarp deskriptyvumo ir normatyvumo (Searle 2008: 170). Jis teigia, kad intencija kaip įsitinimas ar troškimas turi poziciją turinį, kuris nulemia, kokioms sąlygoms esant būseną yra patenkinama.



Intencija bus patenkinta, jei bus įvykdyta, ir nepatenkinta – jei ne (Searle 2008: 168). Intencionalumo struktūra turi atsižvelgti ir į ryšius tarp skirtingų intencionalių būsenų – iš dviejų priešingų būsenų vienos reikia atsisakyti*. Kalbos aktas yra intencionalus veiksmas (pažadas, įsakymas, etc.) ir nuo įsitikinimų bei troškimų skiriasi tuo, kad jie yra reikšmingi veiksmai, atlikti būtent žmonių, pagal jų pačių įsteigtą sąlygą intencijos įgyvendinimui. Kalbos akte tas, kuris kažką tvirtina, sukuria pagrindą (*a reason*) tam tvirtinimui tapti tikru. Priešingai, tas, kuris turi įsitikinimus, turi ir priežastį norėti, kad jo įsitikinimas būtų tikras įsitikinimas. Pasitelkę Searle'o aiškinimus apie intencionalių būsenų išreiškimą kalboje, galime numatyti paaiškinimą, ką neuromokslinai tyrimai pasako apie etiką, kuri remiasi tokiomis intencionaliomis būsenomis.

Intencionalios būsenos, kiek jos galėtų atitikti (per įsitikinimus ir troškimus) emocines būsenas, darančias įtaką moraliniams sprendimams, tampa pagrindu moraliniam antinaturalizmui, ir tokia etika remiasi subjektyviu troškimu, kad kažkieno intencionali būsena atitiktų objektyviai egzistuojančią gėrio savybę (kaip, antai, Moore'o intuityviai suvokiamas gėris). Jei neuromokslų metodai būtų pakankamai patikimi užtikrintai nurodyti, kurie iš moralinių sprendimų yra nulemti intencionalių būsenų, galėtume tvirtinti, kad jie gali parodyti, kurios iš moralinių normų yra paremtos tik ja besivadovaujančiojo noru, kad ta norma atitinka objektyvų pasaulio bruožą. Etikos statymui ant kalbos aktų pamato būtų numatytas ne objektyviai nuo jokių kitų pasaulio savybių nepriklausantis etinis realumas, bet įsteigtas per žmonių kalbinius aktus ir nurodantis į socialinę tikrovę.

NEUROMOKSLINIAI TYRIMAI KAIP TURINIŲ LAUKO DALIS MORALĖS STRUKTŪROJE

Neuromokslų vaidmuo moralės teorijoje paaiškinimas per prasminę moralės struktūrą

Analizuodami du moralės laukus – faktinį, apibūdinamą psichologiniais, emociniais, neurofiziologiniais bruožais, bei normatyviųjų, apibūdinamą filosofiniais, racionaliais, imperatyvinės galios bruožais – priename prie apibendrinimo, kad nė

* Jei tikiu, kad *p* ir tikiu, kad *ne p*, aš racionaliai vieno iš šių įsitikinimų turiu atsisakyti (žr. Searle 2008: 168).



vienas iš šių laukų pats savaime neatspindi jokių objektyvių moralinių charakteristikų, jokios moralinės būtinybės ir moralinių diktatų. Tyrimą pradėjome klausimu, ar tyrimų rezultatuose išžvelgtinas neatitikimas normatyviąją galią turinčiose filosofinėse moralės teorijose, tačiau baigėme tuo, kad filosofiniuose normatyviuose laukuose numatome tam tikras formas, kuriose galime įprasminti informaciją, mums suteiktą minėtųjų tyrimų, bei tuo pačiu tyrimų suteiktą skirtį, suteikiančią pagrindo tų formų egzistavimo numatymui, pajungti moralės filosofijai.

Prieiname požiūrį, kad neuromoksliniai tyrimai nepretenduoja peržengti faktų/vertybių skirties, nes patys faktai tiesiogiai negali būti redukuojami į normatyvias taisykles, nei normatyvios teorijos galėtų būti redukuojamos į natūraliuosius faktus. Lygiai taip emocinių intucijų negalime tapatinti, lyginti arba bandyti išvesti iš racionaliujų intucijų* – jos paprasčiausiai nurodo į visiškai skirtingus moralės lygmenis. Apie proto intucijas galime kalbėti kaip apie faktus, kai konstatuojame jose priežastingumo pasireiškimą, tačiau toks jų traktavimas nepaneigia skirties nuo emocinių intucijų. Mes negalime išspręsti klausimo, kuriomis iš jų turėtume vadovautis, nes abu intucijų tipai dalyvauja moralėje kaip būtini ir yra tarpusavyje priklausantys. Todėl ir priešprieša tarp dviejų požiūrių – pirmo, kad formuodami savo moralės teorijas neturėtume atsižvelgti į intucijas kaip evoliucijos liekanas (su Singeriu priešakyje), ir antro, kad moralinių normų diktatai neleidžia įgyti moralės klestėjimui reikalingos episteminės perspektyvos, – nėra visiškai tinkamai nurodanti į moralinę problemą. Nuo tokios pozicijos neatsiejamas ir tvirtinimas, kad Sidgwickas suklydo nurodydamas intuityvizmo fazes kaip progresyvią moralinės perspektyvos raidą. Pirmąją fazę – suvokiamąjį intuityvizmą – priimsime kaip spontanišką nuojautą, kaip reikėtų pasielgti, dogmatinį – kaip susitarimo visuomenėje, tad ir visiems sektinų normų, pagrindą. Filosofinis intuityvizmas numato moralinio intuityvizmo savirefleksiją visame moralės kontekste ir moralinio elgesio įprasminimą kaip gerą arba blogą. Tad jis nusako teorinį ir vertinamąjį pobūdį, taip visiškai atsiribodamas nuo dviejų pirmųjų. Tačiau du pirmieji intuityvizmo laukai nėra nustelbti trečiojo, priešingai – trečiasis laukas nurodo į tam tikrą struktūrą kaip erdvę, kurioje gali reikštis du pirmieji. Tokiu požiūriu intuityvizmo suskirstymas išties nurodo ne laipsnišką perėjimą intuityvizmo plėtotėje,

* Racionaliąsias intucijas dar vadinsime proto intucijomis.



bet tam tikrą struktūrinę moralės sistemą, paaiškinančią, kaip generuojamas moralinis suvokimas.

Šioje samprotavimų vietoje paaiškinti moralės struktūrai, o tuo pačiu ir neuromokslinių tyrimų vaidmeniui moralės tyrimuose ir teorijose, pasitelkiame analogiją. Minėta, kad faktai apie tai, kaip mes pasielgiame tam tikrose situacijose ir paveikti mūsų emocinių moralės intuicijų, nurodo į elgesio turinį – ką žmonės daro, kaip elgiasi tam tikrose situacijose, o normos, glaudžiai susijusios su proto įrankiškumu ir proto intuicijomis – į loginę formą, kurioje normų lygmenyje turinys įprasminamas taip, kad galime jį vertinti moralinio tinkamumo matais – gera ir bloga. Moralinėmis pavadinant abi intuicijų rūšis, omenyje turima ne tai, kad jos atspindi moralumą – pademonstravome, kad jos to nedaro – o tai, kad jos dalyvauja moralėje. Pasiremdami tokiais apibendrinimais, pateikiame minėtąją analogiją – moralės struktūros su kalbine struktūra*. Svarbu paminėti, kad šis analogijos principas pirmiausia nėra susijęs su tokiomis problemomis kaip moralinių sąvokų funkcionavimas ir jų reikšmė pačiame moralės supratime ir, antra, nepretenduoja nustatyti kokio nors pirmumo principo, tarkime, kad kalbos struktūra implikuoja moralinę struktūrą. Atpažįstamas toks pat prasmės funkcionavimo modelis, kuris padeda paaiškinti, kokias funkcijas moralėje kaip pasaulyje egzistuojančiame reiškinyje atlieka jau aptarti skirtingi moralės laukai ir lygmenys, kaip juose įprasminami neuromokslų duomenys, bei kaip gali būti suvoktas moralės reiškinys apskritai.

Idėja apie moralinio sugebėjimo ir kalbinio sugebėjimo analogiją, tikėtina, kilo iš Chomskio *Universalios gramatikos teorijos*. Ši teorija teigia, kad kalba yra universali ne todėl, kad būtų įgimta, bet todėl kad žmonėms būdingas įgimtas kalbos įgijimo aparatas (angl. *language acquisition device* – LAD) (žr. Chomsky, 1968; Hauser et al., 2002). Analogiškai mes įgyjame ir gebėjimą moralei taip, kaip kad „įgiję savo gimtąją kalbą, mes kalbame ir suprantame, ką kiti sako, be svarstymo ir sąmoningo priėjimo prie taisyklių ir principų, esančių už jų“ (Hauser 2006: viii). Marcas Hauseris pareiškia nuomonę už tai, kad „mūsų moralinis gebėjimas yra

* Moralės tyrinėjimuose ir svarstymuose kalbos tematika sutinkama gan dažnai. Įprasta problematika, kuri apčiuopiama kalbos ir moralės santykyje, yra kalbos skirtumų įtaka moralei skirtingose kultūrose ir moralinių terminų vaidmuo moralės svarstymuose (žr. Sauer: 1997, Railton: 2000, Heath: 2003).



įrengtas universalia moraline gramatika, įrankių komplektu tam tikros moralinės sistemos sukūrimui“ (*ibid.*). Toks „gebėjimas“ puikiai iliustruoja tai, ką mes pavadinysime moralinės prasmės pagavimu. Kaip minėjome, nei elgesio turinyje, nei loginėje formoje negalime aptikti moralinių bruožų, egzistuojančių pačios būties atžvilgiu. Kur tie moraliniai bruožai, jei išvis, atsiranda?

Į šį klausimą atsakyti gali padėti kalbos filosofijoje išplėtota diskurso samprata. Ją labai sistemingai ir aiškiai pateikia prancūzų filosofas Paulis Ricoeuras, kalbos reikšmę ir prasmę įžvelgdamas diskurso įvykyje. Veikale „Interpretacijos teorija“ Ricoeuras pateikia poziciją, atsiribojančią nuo vyravusio kalbos kaip sistemos analizės principo. Ricoeuras teigia, kad kalbą reikia nagrinėti kaip diskursą (Ricoeur, 1976). Iš sistemų teorijos pusės tokia pozicija sulaukia kritikos, kad diskursas kaip įvykis egzistuoja trumpalaikiškai ir pasižymi epistemologiniu silpnumu. Jam atsvarą filosofas randa susiedamas jį su „ontologiniu diskurso pirmumu, kylančiu iš įvykio realumo sistemos virtualumo atžvilgiu“ (Ricoeur 1976: 20) – tai yra realumas, labiau būdingas diskursui nei sistemai, nes diskursas nurodo į tam tikros prasmės egzistavimą – „tai, kas pasakyta“ (Ricoeur 1976: 21), kuris išlieka net tuomet, kai diskursas nutrūksta. Tuo tarpu sistemos yra virtualios ta prasme, kad jos gali būti aptinkamos kaip egzistuojančios tik tol, kol į jas įdėti kokie nors turiniai, be turinių jos nematomos. Tad Ricoeuras savo kalbos filosofijoje siūlo svarbą teikti ne sistemos tyrinėjimui ir ne ženklių tyrinėjimui, kuris būtų paprasčiausia lingvistinė analizė, o būtent prasmei, kuri atsiranda diskurso įvykyje ir nurodo kalbos esmę.

Lygiai taip moralėje turinius išreiškia aistros ir emocijos, o sistemas – normatyvios taisyklės, į kurias elgesį turėtų kreipti protas. Tyrinėdami kuriuos nors iš šių atskirai mes negalime apčiuopti ir niekada neapčiuopsime nei moralės diskurso, nei prasmės. Lygiai taip, kaip ontologinis „tai, kas pasakyta“ stiprumas įgyjamas momente, kai „tai, kas pasakyta“ gali būti perteikiama turinius sudėjus į sistemą (plg. kaip žodžius į sakinį), taip moralinis ontologinis objektyvumas įsigalioja tada, kai moraliniame diskurse turiniai atsiduria sąlytyje su sistema, ir šiam deriniui galime pritaikyti teisingumo/klaidingumo kriterijus. Psichologinė Hume'o arba Casebeer'o analizė tad atitinka lingvistinę analizę kalboje, o teorijų normatyvumas iš dalies su Kantu (nors labiau su utilitarizmu) priešakyje – sistemų virtualumą. Kaip tyrinėdami atskirus žodžius negalėsime nieko pasakyti apie sakinius, taip tyrinėdami emocijas, jausmus, intencijas negalėsime nieko pasakyti apie normatyvumą.



Pagaliau galime apčiuopti ir objektyviai egzistuojančius moralinius bruožus – jie lygiai taip, kaip kalbos pranešimo prasmė arba žinia, atsispindi moralės prasmę, kuri gali būti pakartota kitoje vietoje ir kitu metu, tačiau išlaikyti savo prasmę kaip buvusi prieš tai.

Neuromoksliniai tyrimai moralės teorijoje atlieka analoginį vaidmenį kaip teksto arba pokalbio supratime suvaidintų žodžių nagrinėjimas jo dalimis. Moralinių normų įgijimas reiškia ne ką kitą, kaip išmokimą tam tikrų žodžių, kuriuos vėliau prasmingai vartojame sakiniuose ir tais sakiniiais kažką pasakome. Tačiau net ir supratę atskirų žodžių reikšmes, lygiai taip, kaip ištyrę neurofiziologinį tam tikro morališkai reikalingo elgesio pagrindą, mes pirmu atveju negalėsime suprasti prasmės be sakinio ir, antru – nesuprasime moralinės prasmės be normatyvių elgesio gairių. Todėl žvelgiant iš šios perspektyvos, esminis moralės teorijos principas turėtų būti moralinio veikimo metu santykyje atsiskleidžianti objektyvi moralės prasmė. Johnas Searle'as, nurodydamas dvi priežastis, kodėl kalbos filosofija pirmus tris 20-ojo amžiaus ketvirčius laikyta pirmąja filosofija amžiaus gale savo vietą užleido sąmonės filosofijai, pirmąja iš jų tvirtina, kad kalbos filosofija kenčia nuo episteminės manijos – esą galėdami apibūdinti, kaip girdintysis (*hearer*) sprendžia epistemines problemas, galėsime išanalizuoti ir prasmę, o „susirūpinimas episteminiu kalbos aspektu veda į tą pačią sumaištį tarp epistemologijos ir ontologijos, kuri kankino Vakarų filosofijos tradiciją daugiau nei tris amžius“ (Searle 2008: 17). Galime konstatuoti, kad tokia pati problema yra ištikusi ir moralės sritį – jos vertinimas iš episteminės stovėsenos yra ribotas, neaptinkantis dalyko prasmės arba dalyko prasmę dirbtinai sukuriantis iš poreikio ją turėti, tačiau tokia prasmė kaip dirbtinai suformuota negali turėti jokių objektyvių bruožų. Moralėje galėdami išanalizuoti, kaip sprendžiantysis sprendžia moralinę dilemą*, lygiai taip kaip kalboje, nesuprasime paties moralės įvykio, jame nedalyvausime, nes neįžvelgsime jokio prasmės bendrumo, ir jo paprasčiausiai nebus.

* Moralės dilemoje skirtingas reakcijas asmeniniame ir ne-asmeniniame laukuose galime su kalba palyginti taip: sprendimas priimtas spontaniškai ir susijęs su spontanišku intuityviu nukreiptumu į tam tikrą moralinį poelgį, atitinka jautukus ir ištiktukus kalbos struktūroje – jie taip pat išreiškia tam tikrą emocinį krūvį; racionalaus apsvaistymo nulemtas sprendimas atitinka sakinį – tą pačią informaciją, esančią jaustuke, galime sudėti į tam tikrą loginę formą – sakinį, kiti, vadovaudamiesi tomis pačiomis loginėmis kalbos kūrimo taisyklėmis, pretenduos šiame sakinyje aptikti prasmę.



Neuromokslinių tyrimų vaidmuo moralės teorijos formavimesi

Pristatę požiūrį, kad moraliniai turiniai yra besikeičiantys ir nepastovūs bei pačios moralinės realybės fenomeną nurodę kaip šių turinių ir vertinamųjų sąmonės galimybių kombinacijas, susiduriame su pačios moralės daug platesne prasme ir joje pasireiškiančių moralės norminių ir vertinamųjų nuostatų kismo reiškiniu. Nors anksčiau parodėme, kad tiesiogiai normatyvių implikacijų neuromoksliniai tyrimai moralės teorijai neturi, t.y. neturi tiesioginės reikšmės vertybės išvedimui iš faktinių teiginių apie procesus neurobiologiniame lygmenyje, galime numatyti netiesioginį šių deskriptyviųjų faktų vaidmenį normatyvumui. Kadangi anksčiau paminėta moralės struktūra praktiškai įsitvirtina kaip kasdienio mūsų gyvenimo dalis bei galime šį reiškinį aptarinėti skirtinguose moralės teorijų lygmenyse, deskriptyvieji faktai, praplėsdami žinių turinius apie moralės veikimą, praplečia ir tokių vertinamųjų teiginių ribas.

Kokio nors dalyko vaidmuo kitame ne visada yra tik toks, koks kyla iš pačios dalyko intencijos. Neuromokslinių tyrimų atveju tokia intencija deskriptyviajame lygmenyje būtų paaiškinti neurobiologinį moralinių sprendimų pagrindą. Tačiau kai imame kalbėti apie mūsų vertinimų kaip psichinių būsenų paaiškinimą duomenimis iš anksčiau minėto Dennetto kito tyrinėjimų lygmens – neurofiziologinių būsenų, pretenduojame sumaišyti subjektą, apie kurį kalbame. Lygiai taip pat, pereinant nuo aprašomųjų teiginių prie vertinamųjų, subjektas yra pakeičiamas. Tačiau net ir klaidingas faktų interpretavimas gali turėti įtakos moralės teorijai. Turime omenyje tokias sritis, kuriose moralės teorija turi taikomąjį pobūdį ir ypač, kai numatomas teisiškas įvertinimas elgesio, nusižengiančio visuotinai priimtoms normoms. Tokioje praktikoje atsižvelgiama į nuo priimtų teisingumo matų nukrypstančio elgesio priežastis.

Panašiai žmonių įsitikinimuose ir vertinimuose (tiek atskirai, tiek visuomenės kaip tam tikromis taisyklėmis besivadovaujančios žmonių bendrijos atžvilgiu) gali dalyvauti pati interpretacija, nereikalaujanti galutinio duomenų pagrįstumo ir jų teisingumo įrodymo. Pavyzdžiui, pačios blogo elgesio kilmės priežasčių būta aiškinimų, pradendant objektyviai egzistuojančiu blogiu, baigiant žmogaus laisva valia pasirinktu ir pačiu žmogaus veiksmu įsteigtu blogiu*. Tačiau tokie aiškinimai

* Blogio kilmės suvokimo ir įsisaugojimo aiškinimus nuo Antikinės Graikijos laikų iki Naujau-



neturėjo įrodomojo pagrindo – greičiau jau juos pateisindavo bendroje žmonių veikloje įsivyravusios tradicijos ir intersubjektyvios normos (kad ir tos, kurios nulemtos dievobaimingumo). Vėliau bet koks teorinis svarstymas dėl naujų elgesio principų jau pasiremia tomis ankstesnėmis normomis. Taip bet koks bandymas pasakyti kažką normatyvaus interpretuojant neuromokslinių tyrimų duomenis susiduria su ankstesniais normatyviaisiais moralės pagrindais. Visgi tiems, kurie neatsižvelgia į D. Dennetto asmeninio ir subasmeninio tyrinėjimo skirtį, o ypač tiems, kurie neatsižvelgia į faktų ir vertybių skirtį bei kitas teorinio ir konceptualinio nepagrįstumo apraiškas, užmojis pakoreguoti moralės teoriją atrodo pagrįstas.

Vis dėlto bet koks bandymas mūsų vertinimų ir pasirinkimų moralinėse situacijose pagrindu laikyti neuropsychologinius procesus būtų tik dar vienas moralės fenomeno aiškinimo etapas, kaip turinių įprasminimas žmogaus sąmonėje ir tikėtinų, bet ne būtinų priežasčių pateisinimas. Tuomet blogo (moralinio gėrio neatitinkančio) sprendimo pagrindu laikomas tam tikras smegenų procesas atitiktų tą patį vaidmenį, kokį blogame Adomo ir Levos sprendime* suvaidino „piktoji dvasia“ – normatyviai šis poelgis vertinamas kaip netinkamas. Iš tokios belaikinės perspektyvos neuromoksliniai tyrimai normatyviajame lauke, kiek jis apima gėrio siekį ir žinių apie pasaulį visumą, gali būti dar vienas būdas simboliškai pavaizduoti gėrio ir blogio santykį žmonijos sąmonėje.

IŠVADOS

1. Neuromoksliniai moralės tyrimai išryškina emocijų vaidmenį moraliniame sprendime. Šio vaidmens tyrimai paremia (J. Greene'o) prielaidą, kad moraliniuose sprendimuose dalyvauja dviejų tipų intuicijos: deontologinės (nukreiptos į emocionalų atsaką) ir utilitaristinės (nukreiptos į racionalų samprotavimą ir pasekmių apsvarstymą). Empiriniai metodai leidžia tyrinėti intuicijų vaidmenį moraliniame sprendime.
2. Remdamiesi dviem išvadomis, priimtomis interpretuojant neuromokslinius tyrimus – (1) kad moraliniai pasirinkimai yra priklausomi nuo smegenyse

siūjų laikų gan išsamiai pateikia Paulis Ricoeuras veikale *Egzistencija ir Hermeneutika* nagrinėdamas blogio simbolikos temą.

* Vėl nurodome į Ricoeuro blogio simboliką.



- vykstančių neurofiziologinių reiškinių ir (2) kad moralinėmis vadinamų intuicijų pagrindas nėra objektyvus moraliniai pasaulio bruožai – teigiame, kad neuromokslinių tyrimų duomenimis palaikomas nonkognityvistinis antirealistinis metaetinis požiūris.
3. Net jei teisinga antroji išvada, moralinio realizmo galimybė išlieka. Vadovaudamiesi racionaliosiomis intuicijomis (kad moralinio sprendimo pasekmės gali būti geros arba ne) ir turėdami per kalbos aktą įsteigtus veiksmo pagrindus, numatome moralinio realizmo galimybę. Tokia moralinė realybė pasižymi sutartiniu socialiniu elgesiu, kaip siekti to, kas gera.
 4. Subasmeniniame lygmenyje (aprašant, kokie smegenų procesai įsitraukia moralinio sprendimo metu) daromos išvados apie moralės veikimą yra tinkamos ir tame deskriptyvumo lygmenyje gali būti laikomos pagrįstomis.
 5. Jei tikrai subjekto sukeitimo klaida (neurobiologinių būsenų savybių priskyrimas psichinėms būsenoms) padaroma, galime teigti, kad ji neleidžia neuromoksliniais tyrimais paaiškinti, kokia yra konkretaus vertinimo priešastis moralinėje situacijoje.
 6. Nepaisant penktoje išvadoje paminėtos klaidos neišvengimo disciplinų komunikacijoje, vyksta tolesnis neuromokslinių duomenų interpretavimas. Interpretacijos leidžia kalbėti apie neuromokslinių tyrimų vaidmenį ne tik asmeniniame tyrinėjimų lygmenyje, bet ir normatyviojoje moralės teorijos dalyje. Tačiau neuromoksliniais tyrimais surinkti faktai tiesioginės normatyviosios galios neturi.
 7. Netiesioginis neuromokslinių tyrimų vaidmuo normatyvinėse moralės teorijose atsiranda dėl (1) skirtingų tyrinėjimo objektų (žr. penktą išvadą – joje dėl kontekstinės reikšmės vartojame terminą „subjektas“) persipynimo ir dėl (2) intencionalių kalbos aktų persipynimo. Viena tokių normatyvumo pretenzijų, kilusių iš neuromokslinių duomenų interpretavimo, yra (J. Greene'o ir P. Singerio) siūlymas moraliniuose sprendimuose ignoruoti emocines intuicijas ir pasikliauti racionalių pasekmių numatymu.
 8. Pasiremdami gautomis išvadomis bei per jas įžvelgdami moralės įvykio struktūrinį panašumą į diskursą kaip kalbos įvykį (apibūdintą P. Ricoeuuro), siūlome manyti, kad moralės fenomenas pasireiškia deskriptyviųjų faktų apie pasaulį ir normatyviųjų vertinimų santykiyje. Normatyviosios



taisyklės yra tarsi formos, į kurias elgesį kreipia racionaliosios intuicijos. Deskriptyvieji faktai (apie emocijas, aistras, įsitikinimus) į tas formas patenka kaip turiniai. Turiniai gali turėti poveikį formai ir atvirkščiai – forma turiniui. Objektivi moralės prasmė įsisteigia šiame formos ir turinio sąlyčio momente. Neuromokslinių tyrimų duomenys patenka į turinių lauką.

DARBO VADOVAS DOKT. VILIUS DRANSEIKA:

Aušros Raulušonytės bakalauro darbas yra skirtas metaetinei problematikai. Neuromoksliniai moralės psichologijos tyrimai darbe pasitelkiami kaip pavyzdys, leidžiantis formuluoti metaetinę strategiją, kurioje (a) deskriptyvinė moralės psichologija, (b) normatyvinė moralės teorijos ir (c) metaetiniai svarstymai yra, skirtingai nei įprasta didelėje dalyje XX a. analitinės moralės filosofijos, suprantami ne kaip kone nesusisiekiantys indai, o kaip tampriai susijusios, viena kitą veikiančios moralinio svarstymo sritys, kurių maksimalios dermės paieška ir yra moralės filosofo tikslas ir metodas. Ši argumentavimo strategija primena Nelsono Goodmano suformuluotą ir Johno Rawlso išpopuliarintą reflektyvios pusiausvyros (reflective equilibrium) metodą. Tai yra originaliausia darbo dalis, verta tolesnio tikslinimo ir grindimo. Darbe naudojama argumentavimo strategiją būtų galima pasitelkti pavyzdžiu pasirenkant ne tik neuromokslinius, bet ir kitokius empirinius moralės tyrimus (pvz., evoliucinės psichologijos, socialinės psichologijos, eksperimentinės filosofijos ar kognityvinės antropologijos).

Bibliografija

1. Anderson, S. W. et al., 1999. Impairment of social and moral behavior related to early damage in human prefrontal cortex. In: *Ant. Neurosci.2*, pp. 1032–1037.
2. Baldwin, T., 2002. The Three Phases of Intuitionism. In: *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*. P. Straton-Lake. Oxford: Oxford University Press.
3. Bechara, A., Damasio, H., Tranel, D. and Damasio, A. R., 2005. The Iowa Gambling Task and the somatic marker hypothesis: some questions and answers. In: *Trends in Cognitive Sciences*. Vol. 9, No. 4, pp. 159–162.
4. Blackburn, S., 1984. Spreading the Word. Oxford: Clarendon Press. Via *Moral Naturalism*, J. Lenman. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Prieiga per internetą: <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/naturalism-moral/> [žiūrėta 2012.04.14.]
5. *Brain Facts: the Prime on the Brain and Nervous System*, 2008 // Society for Neuroscience, Washington. Elektroninės versijos prieiga per internetą: http://www.sfn.org/skins/main/pdf/brainfacts/2008/brain_facts.pdf.



6. Casebeer, W., 2005. *Natural Etical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition*. Cambridge: The MIT press, p. 214.
7. Chomsky, N., 1968. Language and Mind. In: *Linguistic Contributions to the Study of Mind (Future)*, transcribed by Andy Blunden (1998). Prieiga per internetą: <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/us/chomsky.htm> [žiūrėta 2012. 04.14]
8. Churchland, P. S., 2005. Moral decision-making and the brain. In: *Neuroethics: Defining the issues in theory, practise, and policy* (edited by J. Illes). Oxford: Oxford University Press, p. 346.
9. Damasio, A.R., 1994. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Grosset Press.
10. Damasio, H., Grabowski, T., Frank, R., Galaburda, A.M., and Damasio A.R., 1994. The return of Phineas Gage : Clues about the brain from the skull of a famous patient. In: *Science*, Vol. 264, pp. 1102–1105.
11. Franzini, A., Messina, G., Cordella, R., Marras, C., Broggi, G., 2010. Deep brain stimulation of the posteromedial hypothalamus: indications, long-term results, and neurophysiological consideration. In: *Neurosurg. focus*, Vol. 29 (2), pp. 1–13.
12. 38
13. Greene, J. D. et al., 2001. An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgement. In: *Science*, Vol. 293, pp. 2105–2108.
14. Greene, J., Haidt, J., 2002. How (and where) does moral judgement works?. In: *Trends in Cognitive Sciences*, Vol. 6, pp. 517–523.
15. Greene, J. D., 2003. From neural 'is' to moral 'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology. In: *Nature reviews / neuroscience*, Vol. 4, pp. 847–852.
16. Greene, J. D., Nystrom, L.E., Engell, A. D., Darley, L. M., Cohen, J. D., 2004. The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgement. In: *Neuron*, Vol. 44, pp. 389–400.
17. Haidt, J., 2001. The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgement. In: *Psychology Review*, Vol. 108, pp. 814–834.
18. Haidt, J., 2003. The Emotional Dog Learn New Tricks: A Reply to Pizarro and Bloom. In: *Psychological review*, Vol. 110, No.1, pp. 197–198.
19. Haidt, J. and Kasebir, S., 2010. "Morality". In: *Handbook of Social Psychology*. 5th ed. S. Fiske, D. Gilbert, and G. Lindzey, eds. Hoboken, NJ: Wiley, pp. 797–832
20. Hauser, M. D., Chomsky, N. and Tecumseh Fitch, W., 2002. The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve? In: *Science*, Vol. 22, November 2002: 298 (5598), pp. 1569–1579. Prieiga per internetą: <http://www.sciencemag.org/content/298/5598/1569.full>. [Žiūrėta 2012.02.14.].
21. Hauser, M.D., 2006. *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. Elektroninės knygos versijos prieiga per internetą: http://www.hume.ufm.edu/images/2/29/Moral_Minds_-_Marc_Hauser.pdf.



22. Heath, J., 2003. The Transcendental Necessity of Morality. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 67, No. 2, pp. 378–395. Published by: International Phenomenological Society. Prieiga per internetą: <http://www.jstor.org/stable/20140608>. [Žiūrėta 2012.05.20].
23. Horowitz, T., 1998. Philosophical intuitions and psychological theory. In: *Rethinking intuition: The psychology of intuition and its role in philosophical inquiry*. M.R. DePaul and W. Ramsey (143–160). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
24. Kahane, G., Shackel, N., 2008. Do abnormal responses show utilitarian bias? In: *Nature*, 452, 20: E5.
25. Kahane, G., Shackel, N., 2010. Methodological Issues in the Neuroscience of Moral Judgement. In: *Mind & Language*, Vol. 25, No. 5: pp. 561–582.
26. 39
27. Kahneman, D. and Tversky, A., 1979. Prospect theory: An analysis of decision under risk. In: *Econometrica*, Vol. 47, pp. 263–291.
28. Koenigs, M., Young, L., Adolphs, R., Tranel, D., Cushman, F., Hauser, M., Damasio, A., 2007. Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgements. In: *Nature*, Vol. 446, pp. 908–911. Prieiga per internetą: <http://www.nature.com/nature/journal/v446/n7138/abs/nature05631.html>. [Žiūrėta 2011.11.12.].
29. Kohlberg, L., 1969. Stage and sequence: the cognitive-developmental approach to socialization. In: *Handbook of Socialization Theory and Research*. Rand McNally, pp. 347–480.
30. Levy, N., 2006. Cognitive Scientific Challenges to Morality. In: *Philosophical Psychology*, 19:5, pp. 567–587.
31. Moll, J., (de)Oliveira-Souza, R., Eslinger, P. J., 2003. Morals and the human brain: a working model. In: *Neuroreport*, Volume 14, No. 3, pp. 299–305.
32. Pizzaro, D. A. and Bloom, P., 2001. The intelligence of moral intuitions: A comment on Haidt. In: *Psychological Review*, Vol. 110, No. 1, pp. 193–196.
33. Railton, P., 2003. *Facts, Values, and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence*. Cambridge: Cambridge University Press.
34. Railton, P., 2000. Morality, ideology and reflection: or, the duck sits yet' in E. Harcourt (ed.) In: *Morality, Reflection, and Ideology*, reprinted in Railton's *Facts, Values, and Norms*, 2003.
35. Ricoeur, P., 2000. *Interpretacijos teorija*. Vilnius: Baltos lankos.
36. (Van) Roojen, M., 2010. Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Prieiga per internetą: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/moral-cognitivism/>. [Žiūrėta 2012.04.14.].
37. Roskies, A., 2002. Neuroethics for the New Millenium. In: *Neuron*, Vol. 35, July 3, 2002, Cell Press, pp. 21–23. Prieiga per internetą: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0896627302007638>. [Žiūrėta 2011.11.21.].



38. Sauer, J.B., 1997. Language, Meaning, and Ethics: A Phenomenological Correlation of Morality and Self-Conscious Signification. In: *Philosophy in the Contemporary World*, 4(1–2), pp. 48–55.
39. Schleim, S. and Schirmann, F., 2011. Philosophical Implications and Multidisciplinary Challenges of Moral Physiology. In: *Trames*, 2011, 15, 2, pp. 127–146.
40. Searle, J. R., 2008. *Philosophy in a New Century: Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
41. Sidgwick, H., 1907. *The Methods of Ethics* (7th edition). London: Macmillan.
42. Singer, P., 2005. Ethics and Intuitions. In: *The Journal of Ethics*, Vol. 9, pp. 331–352.
43. Solomon, R. C., 2008. The Philosophy of emotions. In: *Handbook of emotions* (edited by M. Lewis et. al.), 3rd ed. New York: The Guilford Press.
44. Stratton-Lake, P., 2002. *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*. Oxford: Oxford University Press.
45. Thomson, J. H., 1985. The Trolley Problem. In: *The Yale Law Journal*, Vol. 94, No. 6, pp. 1395–1415. Prieiga per internetą: <http://www.jstor.org/stable/796133?origin=JSTOR-pdf> [Žiūrėta 2012.04.14.].
46. Williams, B., 1995. What Does Intuitionism Imply? In: B. Williams *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers* (1982 – 1993). Cambridge: Cambridge University Press, p. 182.
47. Young, L., Camprodon, J. A., Hauser, M., Pascual-Leone, A. and Saxe, R., 2010. Disruption of the right temporoparietal junction with transcranial magnetic stimulation reduces the role of beliefs in moral judgments. In: *PNAS*, Vol. 107, No. 15, pp. 6753–6758.



UŽRAŠAMS



UŽRAŠAMS



UŽRAŠAMS



GERIAUSIŲ
FILOSOFIJOS
RAŠTO DARBŲ
a l m a n a c h a s

8,25 aut.l. Tiražas 40 egz.
Išleido Vilniaus universiteto leidykla
Universiteto g. 3, LT-01513 Vilnius
Spausdino UAB „Ciklonas“
J. Jasinskio g. 15, LT-01111 Vilnius