

Danutė Bacevičiūtė

## FENOMENOLOGINĖS PRATYBOS, ARBA DAR KARTĄ APIE MĖGINIMUS APRAŠYTI PIRMAPRADĘ LAIKO PATIRTĮ

Šiuolaikinės filosofijos skyrius  
Lietuvos kultūros tyrimų institutas  
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius  
El. paštas: baceviciute@gmail.com

Straipsnyje, pasiremiant Tetsuya Sakakibara'os ir Klausio Helderio Husserlio rankraštinių palikimo tyrinėjimais, mėginama dar kartą pažvelgti į fenomenologinės filosofijos pastangas aprašyti pirmapradę laiko patirtį. Pirmoje dalyje parodoma, kaip sunkumas refleksyviai sugriebti „gyvąją dabartį“ atveria galimybę užklausti pačios refleksijos ištakas. Refleksija, sugrąžinta prie ikirefleksyvaus savivokos lygmens, remiasi *ego* budrumu, nesuvedamu vien į tematizuojančią sąmonę ir reiškiančiu ne tik mūsų inicijuotą veikimą, bet ir pasyviai patiriamą vyksmą. Todėl ir pati fenomenologinė filosofija suvoktina kaip į *budrų gyvenimą* kreipiančios refleksijos pratybos. Antroje straipsnio dalyje su „gyvosios dabarties“ ir esaties lauko problematika susiję klausimai svarstomi Derrida fenomenologijos kaip „esaties metafizikos“ kritikos kontekste ir išryškinami tie Husserlio rankraštinių palikimo aspektai, kuriuose taip pat įvykdomas apvertimas santykio tarp pirminio įspūdžio ir retencinio-protencinio horizonto. Galiausiai parodoma, kad esaties lauko, besisteigiančio per įtampą tarp retencijos ir protencijos, samprata atveria galimybę pirmapradę laiko patirtį interpretuoti ne kaip laiko formą, o kaip dinamišką vyksmą.

RAKTAŽODŽIAI: pirmapradė laiko patirtis, refleksija, savivoka, dabartis, esaties laukas.

Šiame straipsnyje pamėginsiu panagrinėti klausimą, ar ir kaip fenomenologinė laiko refleksija, o konkrečiai – fenomenologinės filosofijos orientacija į pirmąją laikinę patirtį – yra aktuali šiandien. Edmundo Husserlio imperatyvas grįžti „prie pačių daiktų“ laiko patirties atžvilgiu reiškė bandymą sugrįžti prie pirmąją laikinę patirties ir jos refleksijos, tačiau, kaip šis imperatyvas turėtų būti išgirstas šiandien, kad neuždarytų Husserlio teorinių nuostatų rate, ir ar jis atlaiko Jacques'o Derrida kritiką, kuri tiek fenomenologiją, tiek pačią laiko sąvoką priskiria esaties metafizikai.<sup>1</sup> Derrida kritika, nukreipta Husserlio fenomenologijos kaip esaties metafizikos atžvilgiu, neatsitiktinai susieja fenomenologiją ir laiko sąvoką. Tiek žvelgiant iš Derrida kritinės pozicijos, tiek nepaisant jos, negalima paneigti laiko problematikos svarbos fenomenologijoje. Ji yra pamatinė, nes atveda prie pačios patirtį konstituojančios sąmonės laikiškumo, jos *buvimo laikiška*. O tai turi lemiamą pasekmių paties „pirmąpradiškumo“, „pamatiškumo“ supratimui. Laikiška konstituojanči sąmonė suvoktina ne kaip pagrindas ar pamatas, savąjį tikrumą išvedantis iš akimirksninio aiškaus ir ryškaus suvokimo, prilygstančio dekartiškojo *cogito ergo sum* akimirkos tikrumui (Dekartas 1978: 172), bet kaip esaties laukas arba atsiskleidžiantis diferencijuojantis įvykis, dinamiškos ištakos, patirties pulsavimas, nesuvedamas į „dabar“ akimirkos „žybtelejimą“.

Šio „žybtelejimo“, šio „gryno dabar“ pagunda aprašant patirtį yra tokia didelė, kad neretai į ją mėginama redukuoti tiek fenomenologinę laiko sampratą,

<sup>1</sup> Fenomenologinės filosofijos aktualumo, jos ateities klausimams aptarti buvo skirtas 2005 m. Husserlio archyvų internetinis projektas „Apie huserliškosios fenomenologijos ateitį“ (Alfredui Schutzui atminti) (žr. [http://www.newschool.edu/nssr/husserl/Future/Future\\_Main.html](http://www.newschool.edu/nssr/husserl/Future/Future_Main.html)). Susibūrę per 30 išskiliausių fenomenologinės filosofijos atstovų internetinėje erdvėje pateikė savo apmąstymus apie fenomenologinės filosofijos ateities perspektyvas bei savąją fenomenologijos sampratą. Čia svarstomame kontekste paminėtini Danas Zahavi („Ar (huserliškoji) fenomenologija turi ateitį?“) ir Elizabeth A. Behnke („Huserliškosios fenomenologinės praktikos galimybė“) tekstai, akcentuojantys du man svarbius dalykus: 1) Zahavi teigimu, dažniausiai Husserlio fenomenologijai išsakomi priekaištai, esą ji netematizuoja paties fenomenų fenomenalumo, teikia pirmenybę aktyviai konstitucijai, neatskleidžia specifinio sąmonės būties būdo ir interpretuoja ją kaip objektiškos būties formą bei, pabrėždama objektišką būtį, teikia pirmenybę esąčiai, todėl nepajėgia atsižvelgti į nesatį ir nedabartišką duotį. Anot Zahavi, tokiam lėkštos fenomenologijos vaizdai oponuoja paties Husserlio tekstai apie giliausius konstituvimo sluoksnius, laiką ir pasyvią sintezę. Būtent šiuose tekstuose atrandamos giliausios Husserlio įžvalgos, liečiančios fenomenalumo struktūrą, subjektyvybės prigimtį bei abipusį esaties ir nesaties žaismą. Todėl Zahavi fenomenologijos ateitį sieja su atidžiu šių Husserlio tekstų tyrinėjimu ir gebėjimu artikuliuoti, kas fenomenologijoje yra bendra, užuot įsitraukus į sektantiškus „apakus karus“. 2) Behnke akcentuoja fenomenologiją kaip praktiką ir ją mato ne tik kaip plėtojamą teoriškai kvalifikuotą fenomenologinį filosofavimą, bet ir kaip didįjį huserlišką fenomenologinę praktikos eksperimentą. Būtent su gyvu įsitraukimu, originalių fenomenologinių tyrimų praktika ši autorė sieja fenomenologijos ateitį. Tad klausdama apie fenomenologinės laiko refleksijos aktualumą mėginu pasekti abiem čia nužymėtomis kryptimis – parodyti Husserlio laiko patirties analizės atveriamas galimybes ir neišleisti iš akių fenomenologinės praktikos svarbos, nors gali būti, kad pastarasis momentas dėl tyrimo teorinio pobūdžio liko menkai išplėtotas.

ties patirties aprašymą apskritai. Tada pereinama prie fenomenalumo fiksavimo, mažai ką bendra teturinčio su fenomenologiniu aprašymu. Vienas mėgiamų tokio fenomenalumo pavyzdžių – vadinamosios „optinės iliuzijos“, atsirandančios dėl dviprasmiško žaismo tarp dvimačio vaizdo ir pasauliškos patirties. Jų suvokimas dažnai aprašomas arba redukavus laikinį aspektą, arba suvokiant laiką kaip „dabar“ taškų seką, pavyzdžiui: „Stebiu saulę danguje, tačiau galiu ją uždengti delnu, todėl tiesioginėje patirtyje saulė yra mažesnė už delną“. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad, pateikiant tokį aprašymą, siekiama išlikti patirties lygmenyje ir, susklaudus mokslinį žinojimą apie saulės dydį, aprašoma vizualinė patirtis, kai delnu uždengiu saulę, kuri mano betarpiškoje patirtyje yra mažesnė už delną. Vis dėlto toks aprašymas yra mažų mažiausiai nepilnas, nes neatsižvelgia į laikinį patirties pobūdį, galiausiai ir leidžiantį čia aptikti iliuzijos momentą: šioje patirtyje, kai delnu uždengiu saulę ar bet kokį kitą toliau esantį daiktą, jau dalyvauja ir patirties akiratis, kuriame yra nutolusių daiktų suvokimo patirtis, nutolimo ir priartėjimo patirtis. Ir ši patirtis prisistato ne kaip prisiminimo aktas, kuriuo atkuriu anksčiau buvusią patirtį, bet jau supa manąjį suvokimą kaip jį pagilinantį esaties lauką.

Vis dėlto paties esaties lauko samprata dar nėra aiški, net jei išraiška „esaties laukas“ yra sugrąžinama į patirties konkretybę, į tokią esatį, kuri artima apsuptyje patirčiai: joje ne tik pasirodo tai, kas atsiveria žvilgsniui, bet ir suponuojama tai, kas lieka už nugaros. Jei šią vizualinę lauko metaforą pasitelktume laiko patirčiai nusakyti, ar galėtume tarti, kad esaties laukas steigiasi tarp ateities atėjimo ir praities praėjimo? O gal vis tiek turėtume jame numatyti kažką panašaus į „dabar“ branduolį? Kitas klausimas: kaip reikėtų suprasti fenomenologinį pirmaprādės laiko patirties ieškojimą: kaip mėginimą sugriebti laikinės patirties struktūrą ar kaip patirties pratybas – pastangą patirti laiko laiksmą, nes laikiskumas, Martino Heideggerio terminais tariant, ne yra, o laiksta, arba temporalizuojasi (*zeitigt sich*) (Heidegger 1993: 328)?

## Husserlio laiko sąmonės „mikroanalizė“ kaip refleksijos pratybos

Pradėsiu nuo Husserlio ir jo skelbiamos laiko patirties pirmapradiškumo paieškos, išryškindama keletą būtinų atlikti analitinių judesių. Pirmapradiškumo klausimas kreipia link šaltinio, ištakų paieškos. Vadinasi, pirmaprade laiko patirtimi turėtų būti vadinami ne laiko vaizdiniai, padiktuoti kokios nors teorijos, o laiko patirtis, kaip ji pati mums atsiskleidžia. Tačiau jei, atsigręžę į savo patirtį, laikinį aspektą aptinkame bet kokioje savo patirtyje, kokia sąskaita ieškome pirmaprādės arba

originalios laiko patirties? Ką tokioje situacijoje reiškia pirmapradiškumo paieška: privilegijuoto laikinio objekto išskyrimą, patirties laikinės struktūros aptikimą, o gal kažką kitą? Į šį klausimą nėra lengva atsakyti. Husserlis, siekdamas išryškinti laikinių patirties aspektą, *Vidinės laiko sąmonės fenomenologijos paskaitose (Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins)* aprašo melodijos suvokimą. Laikinis, o ne erdvinis suvokimo objektas leidžia labiau susitelkti į laikinių patirties pobūdį. Tačiau to nepakanka. Einama dar toliau. Minėtose paskaitose Husserlis skiria tris laikinių objektų konstituavimo lygmenis: empirinių objektų suvokimą (pvz., skambančių muzikinio kūrinio garsų suvokimą), imanentinių objektų suvokimą subjektyviame laike (prisiminimą, laukimą, vaizduotę) ir sąmonę (absoliučią tėkmę) (Husserl 1966: 111–112). Toks giluminis sąmonės pjūvis, arba, anot Tomo Sodeikos, „mikroanalizė“ (Sodeika 2008), rodo bandymą kasti link laiko patirties ištakų, o tiksliau – prie pačios konstituojančios sąmonės kaip laikiškos. Taip sąmonės analitika atveria transcendentalinę plotmę, kurioje pasirodo laikinė sąmonės struktūra, Husserlio vadinama „gyvąja dabartimi“. Šią „gyvosios dabarties“ struktūrą Husserlis mėgina paaiškinti nurodydamas, kad gyvoji dabartis nėra „dabar“ taškas, o retencijos (pirminio sulaikymo) ir protencijos (pirminio numatymo) apsuptas „dabar“.

Sykiau laiko sąmonės mikroanalizė, susitelkimas į „gyvosios dabarties“ aprašymą, sudaro įspūdį, kad Husserlio tekstai yra labai hermetiški ir techniški, neišvedantys į klausimą apie laikiškumo patirties prasmę. Tačiau ar šis įspūdis teisingas? Fenomenologijos tyrinėtojas Herbertas Spiegelbergas, kalbėdamas apie Husserlio filosofinio darbo pobūdį, nurodo, kad pastarajam rūpėjo ne filosofinės sistemos kūrimas (judėjimas aukštyn), o pagrindų užklausimas (kantrus ir kruopštus judėjimas gilyn) ir su tuo susijusos „tikrojo pradininko“ ambicijos (Spiegelberg 1971: 75–76). Tad galima suprasti, kodėl vietoje panoraminio, į naujus horizontus nukreipto žvilgsnio Husserlio tekstuose aptinkame labai sutelktą, šachtininko ar šulinio kasėjo darbą primenantį tyrimą. Jis turi būti maksimaliai sutelktas ir atidus aprašomai patirčiai, kad neteisingas ir skubotas apibendrinimas ar sprendimas nenukreiptų netinkama kryptimi ir nepanaikintų viso iki tol nueito kelio. Tačiau klausimas išlieka: ar nuolatinė terminijos paieška ir aspektų tikslinimas liudija Husserlio fenomenologijos nesėkmę, jo frustraciją, negalėjimą pasiekti užsibrėžto tikslo<sup>2</sup>, o gal veikiau priešingai – dėmesingumą laiko patirties išgyvenimui? Pagaliau, kaip turėtume suprasti „gyvąją dabartį“, kaip laiko formą ar laiko vyksmą?

<sup>2</sup> Spiegelbergas mini paties Husserlio 1929 m. papasakotą istoriją apie kišeninį peiliuką, kurį buvo gavęs vaikystėje. Manydamas, kad peiliuko ašmenys nepakankamai aštrūs, jis jį galando tiek, kad peiliukas vis mažėjo ir mažėjo, kol galiausiai sunyko. Emmanuelis Levinas, šio pasakojimo liudininikas, priduria, kad Husserlis šią istoriją pasakojo apimtas slogios nuotaikos (Husserliana I: XXIX) (Spiegelberg: 1971: 76).

Prieš tai minėta laiko sąmonės analitika dar neleido pamatyti sunkumo, su kuriuo susidūrė Husserlis, t. y. neparodė sunkumo aprašyti giliausią sąmonės sluoksnį – pačią „gyvąją dabartį“. Kol apie „gyvąją dabartį“ kalbame turėdami omenyje Husserlio schemą – retencija-dabar-protencija, tol liekame struktūros arba laiko formos lygmenyje ir nekeliame klausimo, kaip galėtume šią „gyvąją dabartį“ patirti ir aprašyti, o juk fenomenologijos orientacija į laiko patirties pirmapradiškumą būtent to ir reikalauja. Taigi sunkumas aiškėja suvokus, kad refleksyvus nusikreipimas į laiką-sąmonę visada vėluoja, todėl ir refleksijos atžvilgiu „gyvoji dabartis“ gali būti apibūdinama tik kaip ikirefleksyvi, nesuvokta, netematinė dabartis. Vadinasi, pirmapradė patirtis išsprūsta einant refleksijos keliu. Husserlio žodžiais tariant, srūvantis gyvenimas kaip „kažkas temporalizuojančio (*Zeitigendes*)“ gali būti patiriamas tik kaip „kažkas temporalizuota (*Gezeitigtes*)“ (Husserl 2006: 33). Refleksija sugriebia tai, kas tik ką praėjo, bet dar išlaikoma (retencija), o tai reiškia distanciją tarp reflektavimo ir to, kas reflektuota, t. y. distanciją, kuri įveikiama, bet niekada nepanaikinama. Tačiau tokia refleksijos nesėkmė pirmapradės laiko patirties atžvilgiu nesustabdė Husserlio tyrinėjimo, veikiau priešingai – paskatino pažvelgti į pačias refleksijos ir transcendentalinio metodo ištakas.

Pastaruosiu metu imtas publikuoti Husserlio rankraštinis palikimas – vadina-mieji *Bernau rankraščiai* (rašyti 1917–1918 m.) bei *C-rankraščiai* (vėlyvieji tekstai apie laiko konstituciją, rašyti 1929–1934 m.) – rodo, kad Husserlis šią fenomenologinei refleksijai iškilusią kliūtį matė ir mėgino įveikti. Japonų fenomenologas Tet-suya Sakakibara (Sakakibara 2010: 251–271), tirdamas vėlyvuosius laiko tematikai skirtus Husserlio rankraščius, atkreipia dėmesį į šiuos skirtinguose rankraštiniuose tekstuose pasirodančius tolesnės laiko analizės žingsnius:

- 1) „gyvosios dabarties“ problemos svarstymas perkeliamas iš epistemologinės plotmės į ontologinę;
- 2) pirmapradės laiko patirties aprašymo klausimas susiejamas su fenomenologinės refleksijos klausimu;
- 3) pirmapradei laiko patirčiai aprašyti pasitelkiama kūno ir laiko plotmės apjungianti metaforika, o refleksija struktūriškai grindžiama vidiniu savęs lietim.

Pasiremddama Sakakibara'os tyrimu, pamėginsiu detaliau aptarti ir paanalizuoti jo išskirtus žingsnius ir jų santykį su fenomenologijos orientacija į pirmapradę laiko patirtį. Sakakibara'os teigimu, 1931 m. kovo mėnesiu datuotame rankraštyje (C 3, nr. 13), skirtame redukcijos problemai, galima išvelgti Husserlio mėginimą perkelti „gyvosios dabarties“ problemos svarstymą iš epistemologinės (pažinimo) problematikos į ontologinę. Tačiau reikia pastebėti, kad tai įvyksta gana neįprastu būdu: Husserlis nurodo į savitemporalizaciją kaip *absoliučios sąmonės tėkmės bu-*

*vimo būdą*, kurio nesugriebia jokios tolesnės refleksijos, bet kaip tik ši refleksijos nesėkmė, t. y. tai, kad temporalizacijos negalime sugriebti kaip temporalizacijos, o tik kaip tai, kas temporalizuota, leidžia su savitu „apodiktiškumu“ teigti, kad temporalizacija vyksta ir apie ją negalime mąstyti kitaip nei kaip apie *vykstančią iki refleksijos*. Minėtame rankraštyje Husserlis rašo: „Visa, kas matoma, yra su eidetiniu būtinumu temporalizuota (*gezeitigt*) ir srūvančioje temporalizacijoje (*in strömender Zeitigung*), ir pats matymas refleksijoje (yra) temporalizuotas ir temporalizacijoje“ (Husserl 2006: 55). Sakakibara’os manymu, šią teksto vietą reikėtų interpretuoti taip: fenomenologinė refleksija tiek gyvąją dabartį, tiek jos refleksiją matys jų gyvume, o epistemologiniu požiūriu aptinka jas tik kaip temporalizuotas, vis dėlto tai tampa nuoroda į tai, kad iš tiesų jos buvo temporalizuojančios iki refleksijos (Sakakibara 2010: 255). Sakakibara’os komentare vartojamos laikinės konstrukcijos leidžia pastebėti, kad „gyvosios dabarties“ refleksija *vyksta* esaties lauke, o gal veikiau – steigiasi kaip esaties laukas, kuriame galime aptikti ne tik dabarties, bet ir praeities bei ateities aspektus, paliudijančius, kad čia turime reikalą su laikišku buvimu.

Po kelių mėnesių Husserlio rašytame rankraštyje skirtumas tarp temporalizuoto ir temporalizuojančio išsakomas pasitelkus dabarties (*Gegenwart*) ir pirminės dabarties (*Urgegenwart*) skirtį: dabartis, tapusi objektyvia ir suvokiama refleksijos, yra „objektyvi (*gegenständlich*) (...) akte, kuris pats nėra objektyvioje sąmonėje. Tai gi tai, ką skelbiame esant galutiniu (*letzlich Seiendes*) (...) pavadinę pirmine-fenomenine dabartimi, nėra galutinis (*das Letzte*), būtent todėl, kad tai yra „fenomenas“ mums“ (C 2, nr. 3; Husserl: 2006: 7). Tiek dabarties (*Gegenwart*) / pirminės dabarties (*Urgegenwart*), tiek *ego* (*Ego*) / pirminio *ego* (*Ur-Ego*), (iš)gyvenimo (*Leben*) / pirminio (iš)gyvenimo (*Ur-Leben*) skirtys, kurias minėsiu vėliau, parodo, kad, bent jau terminijos lygmenyje, mėginama nurodyti į pirmapradę patirtį, kurioje vyksta laiksmo arba temporalizacijos vyksmas. Vadinasi, tai, ką suvokiame kaip fenomeninę dabartį, yra tai, kas temporalizuota, bet ne pats temporalizavimas, ne pats aktas ar įvykis. Tokį aplinkkelį įvykdomą perėjimą prie ontologinės perspektyvos turėtume suvokti kaip alternatyvą Heideggerio egzistencinei ontologijai, mat Husserlio ontologija yra su epistemologijos pėdsaku. Tai ontologija, kurią gimdo epistemologijos nesėkmė. Heideggerio ontologija aprašo būtiškąją egzistencijos struktūrą, o huserliškoji, regis, siekia pačios refleksijos gilesnio supratimo, susiedama ją su temporalizacijos vyksmu (tiek dabarties, tiek *ego*, tiek (iš)gyvenimo sampratos kildinamos iš ikirefleksyvaus patirties sluoksnio, kuriame *vyksta* temporalizacija ir kuris lemia absoliučios sąmonės tėkmės buvimą būdą).

Būtent pirmapradės laiko patirties ir refleksijos sąsajoje Sakakibara įžvelgia antrąjį Husserlio žingsnį, leidžiantį pačią refleksiją pamatyti kaip šio sąmonės laiksmo,

šios temporalizacijos įvykį. Minėtame C 2 rankraštyje Husserlis aprašo refleksijos *ego* kaip anonimišką pirmapradžiamė tėkmės fenomene ir pavadina jį „pirminiu *ego*“ (*Ur-Ego*): „transcendentalinis pirminis *ego* gyvena savo pirminį gyvenimą kaip pirminis srūvantis dabartinimas ir dabartis“ (*Ur-Leben als urströmende Gegenwärtigung und Gegenwart*) (C 2, nr. 2, Husserl: 2006: 4). Tai reiškia, kad šį pirminį *ego* mėginama įtraukti į pirminę fenomeninę sferą ir, neatšaukiant to, kad vėlesne refleksija neįmanoma sugriebti pirminio *ego*, gyvenančio šią dabartį, mėginama parodyti, kad ši pirmaprada sfera iš tiesų gyvenama. Danų fenomenologas Dan Zahavi taip pat pažymi, kad Husserlis, nepaisant jo vartojamos tradicinės terminijos, dažnai klaidinančios skaitytoją, pateikia labai inovatyvią savivokos (*self-awareness*) analizę, kur savivoka reiškia ne tik refleksyvų savęs suvokimą (tematizuotą, artikuliuotą ir suintensyvintą), bet ir vidinę savivoką. Tiesa, šią vidinę savivoką turėtume suprasti ne kaip tam tikrą introspekciją, o kaip būdingą paties akto struktūrai (Zahavi 1998: 209). Anot Zahavi, Husserlis lygina ikirefleksyvią savivoką su nuolatine savi-manifestacija, kuri turi būti suprantama ne kaip atskiras intencinis aktas, o kaip visa persmelkiantis savi-afektacijos matmuo (Zahavi 1998: 212). Afektyvumas susijęs su pasyviu tokios ikirefleksyvos pirminės savivokos pobūdžiu: mat tematiškai gali sugriebti save tik todėl, kad jau pasyviai save suvokiu, esu veikiamas savęs paties. Šia ikirefleksyviai vykstančia savivoka yra grindžiamas ir refleksijos atsiradimas: refleksyviai tematizuojama gali būti tik tai, kas jau yra suvokiama netematiškai, kitaip refleksijos aktas liktų nemotyvuotas, negalėtume jo atskirti nuo objektiškos būties suvokimo. Tai galima pamėginti paaiškinti pasitelkus kad ir tokį pavyzdį: stebiu aikštėje stovintį paminklą, tačiau nepaisant to, kad visas mano dėmesys sutelktas į jį, manajame suvokime esama ne tik intencinio objekto (paminklo) suvokimo (*Wahrnehmung*), bet ir intencinio akto išgyvenimo (*Erlebnis*). Būtent juo kaip ikirefleksyvia savivoka pasiremia manoji refleksija, kai mėginu tematiškai aprašyti tik ką buvusią savo patirtį ir suvokiu ją kaip buvusią ir ikirefleksyvią.

Su savivoka kaip ikirefleksyviu netematiniu savęs suvokimu Husserlis sieja ir naiviai praktikuojamą „metodą“. Husserlis rašo: „Naiviai praktikuojamas metodas (*die naiv geübte Methode*) turi eiti prieš pateisinimą ir metodo savipratą, ir netgi taip jis turi būti vėliau duotas įžvalgoje“. Kadangi „metodas savo absoliučiu buvimu taip pat yra transcendentalinis įvykis (*Vorkommmis*), žinoma, ir pats kaip toks priklauso pirminei-fenomeninei, todėl anoniminei sferai“ (C 2, nr. 2; Husserl 2006: 7). Šiuo žingsniu, „nuleidžiančiu“ metodą į anoniminių srūvantį dabartinimą, parodoma, kad ši anonimone sfera vis dėlto yra vidujai suvokiama ir išgyvenama ir joje reikėtų matyti pačios fenomenologinės refleksijos ištakas.

Galiausiai trečiasis Sakakibara'os išskirtas žingsnis aprašomas 1933 m. sausio pradžioje rašytame rankraštyje A V 5, pavadintame *Ego refleksija, ego funkcija ir ego*

*temporalizacija (Ichreflexion und Ichfunktion und Ichzeitigung)*, kuris kol kas nėra publikuotas. Čia pirminės dabarties vidinė pirminė sąmonė pavadinama funkcionuojančio *ego* savęs lietimui (*Sich-Berühren*). Husserlis rašo: „Dabar-taške aš susiliečiu su savimi kaip funkcionuojančiu (... *im Jetztpunkt berühre ich mich als fungierendes*)“ (A V 5 / 5a). Vidinei pirmaprados sferos patirčiai aprašyti pasitelkta savęs lietimio metaforika ne tik pasitarnauja kaip vaizdinga iliustracija, padedanti labiau suprasti Husserlio aprašomą savitemporalizacijos fenomeną, refleksijos sąsają su ikirefleksyvia savivoka, bet ir sugrąžina prie kūno ir laiko santykio apmąstymo.

Savęs lietimio patirtyje susiduriame su veikimo sangražiškumu, veiksmo nukreiptumu į save patį. Taip pat savęs lietimio patirtis išsiskiria tuo, kad joje sykiu esame ir liečiantys, ir liečiami, o šis „sykiu“ reiškia, kad tarp vieno ir kito nėra tokio skirtumo, kuris nutrauktų tolydų vieno perėjimą į kitą. Tai, kad patiriame save liečiančius, reiškia, kad čia turime reikalą ne su paprastu jutimu, kuriam būtų duotas tik liečiamo dalyko materialumo pajutimas, bet su tokiu, kurį Husserlis apibūdina kaip dvigubą jutimą – tiek liečiančio paviršiaus, tiek liečiamo. Ši savęs lietimio metafora leidžia išsakyti pirmapradoje laiko patirtyje aptiktą temporalizuojančio ir temporalizuoto vienovę, o perėjimą tarp jų užtikrina retencija. Vadinasi, būdamas budrus susiliečiu su savimi kaip vidujai ir netematiškai veikiančiu kiekviename „dabar-taške“ ir būtent todėl man atrodo, kad kiekvienoje paskesnėje refleksijoje retenciškai paveldžiu *save*, tą, kuris ką tik buvau. Kaip minėjau, jei apskritai nesusiliesčiau su savimi kaip pirminiu arba funkcionuojančiu *ego*, nesuvokčiau, kad mano refleksija savęs atžvilgiu yra kažkas vėlesnio. Sakakibara teigia:

Kadangi funkcionuojantis *ego* (...) *ontologiškai* buvo parodytas kaip *ego*, kuris *yra* temporalizuojantis-temporalizuotas (*zeitigend-gezeitigt*) savo budrume, funkcionuojančio *ego* vidinis savęs lietimas turi būti – apodiktiškai – *šio budraus ego buvimo būdas*. Budraus *ego* buvimo būdas *yra* ne kas kita kaip savęs lietimas arba pirminė sąmonė, ir todėl budraus *ego* gyvenimas įtraukia pačią savęs lietimio struktūrą (*kursyvas* – T. S.; Sakakibara 2010: 267).

Kaip matyti, apie budrų, refleksyvų buvimą, į kurį mus kreipia fenomenologijos pradininkas, Sakakibara kalba kaip apie įgijusį vidinio savęs lietimio struktūrą. Tai nereiškia, kad dedamas lygybės ženklas tarp sąmonės refleksijos ir savotiško kūno refleksyvumo dvigubo jutimo patirtyje. Vėlesnių fenomenologų, pavyzdžiui, Maurice'o Merleau-Ponty (Merleau-Ponty 1945; 1964), darbuose plėtojama anoniminio kūno laiko analizė ir pratęsia, ir transformuoja šią Husserlio fenomenologijoje numanomą laikiškumo ir kūniškumo sąsają<sup>3</sup>. Čia, apsiribodama Husserlio

<sup>3</sup> Iš lietuvių fenomenologų laiko ir kūno santykio problemą apmąsto Dalius Jonkus, žr. Jonkus 2008: 129–140; 2009: 64–84.



pirmapradės laiko patirties ir refleksijos ryšiu, siūlau savivokos ir savęs lietimo palyginime išvelgti nuorodą į pačios fenomenologinės refleksijos kaip praktikos, kuri grindžiama *budraus ego buvimo būdu*, puoselėjimą. Tai reiškia, kad tokioje refleksijoje yra svarbūs ne tik jai atsiveriantys turiniai, bet ir pats budrumas kaip aktas. O jį reikėtų suvokti ne tik kaip mūsų inicijuotą ir kontroliuojamą veikimą, bet ir kaip pasyviai patiriamą vyksmą.

## Ką reiškia dabarties patirtis?

Klausimas, ką reiškia dabarties patirtis, yra susijęs su ankstesniame skyrelyje minėtais sunkumais refleksyviai sugriebti „gyvąją dabartį“, privertusiais Husserlį nuo temporalizuotos, objektiškos, dabarties gręžtis į vykstančią, neobjektišką, pirminę dabartį. Tačiau ar skirtis tarp objektiškos ir vykstančios dabarties yra pakankama aprašant laiko kaip įvykio patirtį? Klausimas, ką reiškia dabarties patirtis, paskatina atidžiau pažvelgti į Derrida fenomenologijai išsakytą kritiką, taip pat sugrįžti prie esaties lauko, apie kurį buvo užsiminta pradžioje, sampratos.

Kaip minėta, Derrida kritikuoja fenomenologiją kaip esaties metafiziką. Metafizika jis vadina teorinį rašymą, suvienytą privilegijuoto taško – esaties. Filosofijos istorijoje jis aptinka įvairias esaties atmainas: „daikto kaip *eidoso* esatis priešais žvilgsnį; esatis kaip substancija / esmė / egzistencija (*ousia*); laikinė esatis kaip dabartiškumo ir akimirksniškumo (*nun*) smailė (*stigma*); *cogito* esatis sau, sąmonė, subjektyvė; kito ir „aš“ bendra esatis; intersubjektyvumas kaip intencionalus *ego* fenomenas ir t. t.“ (Derrida 2006: 23–24; plg. Wood 1989: 285). Atitinkamai metafizinei laiko sąvokai būdinga: 1) dabarties vyravimas; 2) dabartis – tiek paties laiko, tiek jo supratimo pagrindas; 3) taškinė gryna dabartis tapati sau ir vieninga; 4) vienmatis linijinis laikas; 5) vienas laikas, į kurį redukuojami visi kiti; 6) laikas neutralizuojamas, siekiant kuo didesnio bendrumo (Brough 1993: 507). Netgi pačiai laiko sąvokai Derrida priskiria metafizinį pobūdį, t. y. jis konstatuoja esaties formos neišvengiamumą, nes bet kokia nesatis gali būti nusakyta tik esaties atžvilgiu.<sup>4</sup>

Žinoma, Husserlio laiko patirties aprašyme galime aptikti prielaidų, leidžiančių priskirti jo laiko sampratą vadinamajai „esaties metafizikai“. Tai matyti bandyme postuluoti centrinį dabarties vaidmenį, išskiriant pirminį įspūdį (*Urimpression*)

<sup>4</sup> Plg. Derrida 1982: 63: „Laiko sąvoka visiškai priklauso metafizikai ir pažymi esaties vyravimą. (...) jei kažkas susiję su laiku, bet nėra laikas, turi būti apmąstyta anapus būties kaip esaties apibrėžčių, mes nebeturime reikalo su kažkuo, kas gali būti pavadinta *laiku*. (...) negalima jai [t. y. visai istoriškai išvystytai metafizinį sąvokų sistemai] priešpastatyti kitos laiko sąvokos, nes laikas apskritai yra metafizinis suvokiny“.

arba pirminę esatį (*Urpräsenation*), paverčiant ją laiko supratimo pagrindu. Klausas Heldas, vienas pirmųjų ėmęs tyrinėti „gyvosios dabarties“ sampratą atsižvelgdamas į rankraštinių Husserlio palikimą, išskiria du argumentus, lėmusius dabarties kaip branduolio padėtį huserliškajame laiko suvokime:

- 1) atsiribodamas nuo „natūraliosios nuostatos“, kurioje įsitvirtinęs „objektyvaus laiko“ kaip dabarčių sekos supratimas, Husserlis vis tik siekia parodyti, kaip toks neautentiškas laikas priklauso nuo pirmapradžio laikiškumo ir yra galimas per jį, todėl „dabarties branduolys“ jam tampa centriniu aiškinant, kaip nuo autentiškos laiko kaip esaties lauko patirties buvo pereita prie neautentiško laiko kaip dabarčių serijos;
- 2) retencinis-protencinis laiko vyksmas Husserliui atrodo nepakankamas aiškinant intencinę sąmonę, mat pastaroji priklausoma nuo susitikimo su turinio apibrėžtimis; tad net ir atsiribodamas nuo empiristinės taškinės duoties, jis vis dėlto skolinasi empiristinę „pirminio įspūdžio“ (laikiniu aspektu – pirminės esaties arba dabarties branduolio) sąvoką (Held 2010: 96–97).

Turininga dalyko savi-esatis, pasirodanti dabartiškoje patirtyje tampa Husserlio fenomenologinės filosofijos tikslu, todėl jis ir sako: „negaliu daryti ar laikyti galiojančiu jokie sprendimo, kurio nebūčiau pasiėmęs iš evidencijos, iš *patyrimų*, kuriuose kalbami dalykai ar dalykų padėtis yra man dabartiški kaip „jie patys““ (Husserl 2005: 20). Vis dėlto, nepaisant šios orientacijos į dabartiškai suprantamą dalyko savi-esatį, pačios sąmonės vyksmas neleidžia postuluoti dabarties formos pirmenybės. Laikinis suvokimo pobūdis lemia, kad dabartišką suvokimą supa retencinis ir protencinis horizontas, t. y. tai, kas nėra dabartiška, ir tik ši suvokimo horizonto struktūra įgalina bet kokios dalyko prasmės pasirodymą. Taigi galima teigti, kad intencijos išryškinama dalyko esatis sąmonei sykiu numato kitą esatį, kurios aktualiai nesuvokiame, tačiau kuri kaip suvokimo horizontas lydi kiekvieną suvokimą. Tai tarytum nesatis esatyje. Suvokimo horizontas reiškia stebinčio žvilgsnio akiratį, įtraukia ankstesnę „gyvenamojo pasaulio“ (*Lebenswelt*) patirtį. Atsižvelgdamas į šį retencinį ir protencinį šleifą, Derrida vis tik pripažįsta, kad huserliškoji laiko samprata numato ir esaties metafizikos kritiką, kad laikiškumo tema sprogdina pačią fenomenologiją iš vidaus kaip tam tikras perteklingas pėdsakas, signalizuojantis visai kito teksto kryptimi.

Tačiau Husserlio minties judėjimas apmąstant laikinį horizontą išlieka komplikuotas. Pavyzdžiui, *Bernau rankraščiuose*, pasitelkęs intencionalumo kaip išpildymo<sup>5</sup> (*Erfüllung*) sampratą, per kurią įgyvendinama sąmonės orientacija į dalyko

<sup>5</sup> Vokiškasis *Erfüllung* turi keletą prasmų: 1) pripildymas, 2) įgyvendinimas, įvykdymas, išpildymas. Į lietuvių kalbą jį pasirinkta versti žodžiu *išpildymas*, nes šiame žodyje numanomas ir pilnatvės, ir įvykdymo momentas, kurie abu yra svarbūs.

savi-duotį patirtyje, Husserlis interpretuoja protenciją šio išpildymo perspektyvoje: naujas „dabar“ patiriamas kaip akimirka, kurioje protencija pasiekia išpildymą („*Das Jetzt ist konstituiert durch die Form der protentionalen Erfüllung*“) (Husserl 2001: 14). Vadinasi, tiek retencija, tiek protencija maksimaliai susiejamos su „dabar-branduoliu“, net jei jos ir išreiškia nesaties momentą.

Heldas, priešingai, nuo pat savo ankstyvųjų „gyvosios dabarties“ tyrinėjimų gina tezę, jog dabarties branduolys nėra patiriamas intuiaciškai ir todėl negali būti atskirtas nuo intuicijoje patiriamų retencijos ir protencijos. Apie jį tegalima kalbėti kaip apie mąstymo operacijos, o konkrečiai – idealizacijos produktą, numatant „dabar-branduolį“ kaip ribą, prie kurios tolydžio artėjama, bet ji pati niekada nepatiriama intuiaciškai (Held 2010: 97). Taigi, anot Heldo, „gyvoji dabartis“ kaip pirminis fenomenas išlieka anonimiška ir mįslinga fenomenologinei refleksijai, o bet koks teiginys apie šios dabarties struktūrą yra ne kas kita kaip „ne-fenomenologinė konstitucija“ (Held 1966: 118). Nors anksčiau minėtos prielaidos skatino Husserlį į „pirminį išpūdį“ arba „pirminę esatį“ žiūrėti kaip į esatį kažko, kas duota neišskleistu būdu, o paskui per retencijas ir protencijas išskleidžiama arba išpildoma, ir minėtuose *Bernau rankraščiuose* Heldas aptinka vietų, kuriose bandoma vėl apversti santykį tarp pirminio išpūdžio ir retencijos bei protencijos. Anot Heldo, užuot išvedęs protenciją ir retenciją iš dabarties „dabar-branduolio“, Husserlis išveda šį branduolį iš santykio tarp protencijos ir retencijos (Held 2010: 98–99). Akcentuodamas būtent šią Husserlio laiko patirties analizės vietą Heldas teigia, kad tik iš tokios pozicijos fenomenologija pirmą kartą gali išpildyti savo centrinę užduotį po metafizikos pabaigos (Held 2010: 99).

Ką tai reiškia? Visų pirma tai atveria kelią laiko kaip įvykio apmąstymui, įvykio, kuris negali būti suvestas į „dabar-branduolį“ kaip „akimirksniškumo smailę“. Tačiau sykiu paties esaties lauko, besisteigiančio per retencijos ir protencijos santykį, supratimas taip pat turi būti pagilintas. Jei protenciją suvoksime kaip „išpildymo“ siekį, neišvengiamai susidaro išpūdis, kad apie šį „išpildymą“ jau kažkaip žinoma ir jis yra pirmesnis už pačią protenciją. Taip iš esaties lauko pašalinamas įvykiškumo aspektas. Heldas nurodo, kad *Bernau rankraščiuose* Husserlis ne tik kelia klausimą, kaip sąmonė gali susidurti su visiškai naujais įvykiais, bet ir mėgina pateikti atsakymą. Anot Heldo, jis, regis, pasitenkina atsakymu, kad tik „mes“, fenomenologiškai nusiteikę vidinės laiko sąmonės stebėtojai, galime suteikti visiškai naują pradžią savo analizei, nepaisydami šios sąmonės, su kuria jau visada susiduriame kaip „vykstančia“: „Kaip predecedentijai, teturime stebėjimo pradžią, visada aptinkame save begaliniame procese ir imamės vienos jo fazės“ (Husserl 2001: 28) (Held 2010: 103–104). Šis atsakymas yra dviprasmiškas. Viena vertus, jį galime suprasti kaip įteisinimą „normalaus“ suvokimo, kuriame visiškai išsitraunęs naujumo

ir įvykiškumo momentas, mat vi-  
sada jau aptinkame save begalinia-  
me procese, kuris dėl jo įprastumo  
lieka nepastebimas. Panašią mintį  
Husserlis išsako ir *C rankraščiuose*  
(C 2, nr. 1) kalbėdamas apie laikišką  
pasauliškumo patirtį: „Pirmapra-  
dės pasaulio patirties fenomenas  
(...) yra herakleitiškoji subjekty-  
vaus pasaulio turėjimo (*Welthabe*)  
tėkmė, kuri vis dėlto pasirodo, kaip  
vienas ir tas pats pasaulis (...). Pa-  
saulis „laiko tėkmėje“ keičiasi, ta-  
čiau savo pasikeitime išlieka tapat-  
us“ (Husserl 2006: 1). Kita vertus,  
galbūt nuorodą į „mus“, kaip feno-  
menologiškai nusiteikusius vidinės  
laiko sąmonės stebėtojus, turėtume  
suprasti ne kaip aliuziją į ribotumą  
suvokimo, kuris tiesiog turi nuo  
kažko pradėti ir mato pradžią ten,  
kur esama begalinio vyksmo, kuris mato dalį, bet ne visumą. Galbūt, priešingai, čia  
turėtume išvelgti budraus *ego*, atsivėrusio dinamiškam esaties pulsavimui, patirtį?  
Manychiau, kad antroji galimybė, implikuota Husserlio atsakyme, yra produktyves-  
nė suprantant ir patį esaties lauką, kuris interpretuotinas ne tik kaip retencijos ir  
protencijos užtikrinamas tolydus tęsimasis, bet ir kaip toks, kuriame sykiu numa-  
toma distancija, arba trūkis, įgalinantis jo atvirumą.

Esaties lauką, kuriame suponuojamas netolydumas ir laikinė distancija, ku-  
riame negalime išskirti centrinės intuicinės duoties ir neintuicinio primąstymo,  
galėtų iliustruoti meno kūrinio (paminklo), įsiterpusio į įprastą mūsų gyvenamo  
pasaulio erdvę, pavyzdys. Šalia Arkikatedros, priešais Tiltu gatvę, Vilniuje pastaty-  
tas paminklas Mstislavui Dobužinskiui. Galėtume sakyti, kad tai tik dar vienas į akis  
nekrintantis ir į mūsų tolydų pasaulio laiką įsirašantis paminklas. Tačiau jis išsiski-  
ria tuo, kad nemėgina atvaizduoti XX amžiaus pirmoje pusėje kūrusio dailininko ir  
scenografo, nemėgina reprezentuoti praeities. Paminklas pasiūlo mums išsižiūrėti,  
ne tiek į jį, kiek pro jį – į Tiltu gatvę, o tiksliau – jis steigia esaties lauką arba laiko  
erdvę, sukuriančią „vietą“, kurioje rezonuoja pro metalinio molberto rėmą mato-  
ma Tiltu gatvė ir Dobužinskio tapytas paveikslas „Tiltu gatvė“. Galėtume sakyti,



Paminklas Mstislavui Dobužinskiui. Skulptorius  
Kęstutis Musteikis, architektas Algirdas Umbrasas.  
Nuotrauka autorės

kad čia paminklas atlieka fenomenologinės redukcijos vaidmenį: jis suskiaužia mūsų natūraliąją nuostatą, sutrikdo tolydų erdvėlaikį, sukuria distanciją ir skatina įsižiūrėti į atsivėrusią laiko erdvę. Būtent tokia paminklo kaip pėdsako esatis leidžia pajusti esaties lauko atvirumą, jo pulsavimą.

Taigi pasirodo, kad pati esatis nėra paprasta, o struktūruota santykio su tuo, kas nėra dabartis, kas yra kita arba nesatis, tačiau tai – nesatis esatyje. Jei grįžtume prie Derrida dekonstrukcijos, matysime, kad šia strategija kaip tik ir siekiama pakeisti Husserlio aprašymo akcentus (tą, beje, kai kuriose *Bernau rankraščių* vietose daro ir pats Husserlis) parodant, kad nesaties momentas pralenkia esaties pasirodymą, tiksliau, suvoktos dabarties esatis kaip tokia gali kilti tik tiek, kiek nepertraukiamai jungiasi su nesatimi. Tačiau net jei esatis Husserlio laiko sampratoje ir išklabinama, jo ir dekonstrukcijos pozicijos nesutampa. Johnas B. Brough Husserlio poziciją nusako kaip esančią tarp dviejų priešingų alternatyvų: metafizinės ir dekonstrukcijos. Mat Husserliui 1) atverti dabartį nereiškia ją prarasti, 2) retencija, jei ir peržengia save praeities link, vis vien lieka dabar išgyventu aktu, 3) taip paprastai neatmetamas linijinis laikas (Brough 1993: 508, 529). Kita vertus, kyla klausimas, kaip reikėtų suprasti Derrida siūlomą procentravimą? Ar Derrida poziciją derėtų suprasti kaip „pirmapradiškumo“ vertės perkėlimą nuo esaties į skirtį? Ar tuomet, kaip teigia Woodas, skirčiai nesuteikiama (kvazi-) transcendentalumo reikšmė? Tokiu atveju *différance*, skirtis kaip pirminis laikiškumo įvykis, būtų „pirma“ laiko kaip kvazi-transcendentalus lygmuo, o laiko sąvoka išliktų priskiriama struktūrai, neigiančiai skirtį, t. y. metafizikai. Tačiau, Woodo nuomone, jei *différance* nebevaidina „šio (kvazi-) transcendentalaus vaidmens, tuomet atveriamą nemetafizinio laikiškumo alternatyva“ (Wood 1989: 277). Derrida skirsmo supratimą padeda paaiškinti pėdsako įvedimas, nes jam svarbu išlaikyti abiejų žodžio *différer* prasmių – 1) „skirtis“, „būti skirtingam“, 2) „atidėti“, „delsti“ – žaismą. Pasak jo, „gyvoji dabartis kyla iš netapatumo sau pačiai ir iš retencinio pėdsako galimybės“ (Derrida 1973: 85). *Pėdsaku* Derrida vadina gyvosios dabarties santykį su savo išore, atvirumu išorei apskritai, „ne savasties“ sferai. Temporalizacija jau iš karto esanti erdvinė, laikiškumas jau numatęs pasauliškumą.

Apibendrinant galima pasakyti, kad nusikreipimas į pirmapradę laikinę patirtį leidžia giliau suprasti pačią fenomenologiją – Husserlio rankraštinio palikimo tyrinėjimai parodo fenomenologiją kaip aktualų ir po metafizikos pabaigos gyvybingą mąstymą (šiam straipsnyje tai mėginta pademonstruoti atskleidžiant, kaip temporalizacijos vyksmo suvokimas atnaujina pačios refleksijos sampratą, išveda prie ikirefleksyvos savivokos ir pagilina esaties lauko sampratą), o taip pat paskatina puoseletį fenomenologiją kaip praktiką.

- Brough, J. B. 1993. „Husserl and the deconstruction of time“, *Review of Metaphysics* 46 (3), p. 503–536.
- Derrida, J. 1973. *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Trans. D. B. Allison. Evanston: Northwestern Press.
- Derrida, J. 1982. „Ousia and Grammē: Note on a Note from *Being and Time*“. *Margins of Philosophy*. Trans. A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, p. 29–67.
- Derrida, J. 2006. *Apie Gramatologiją*. Vertė N. Keršytė. Vilnius: Baltos lankos.
- [Descartes] Dekartas, R. 1978. „Metafiziniai apmąstymai“. Vertė P. Račius. In Dekartas, R. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Heidegger, M. 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Held, K. 1966. *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendenten Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Held, K. 2010. „Phenomenology of „Autentic Time“ in Husserl and Heidegger“, trans. A. V. Kozin, in *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. D. Lohmar and I. Yamaguchi (Eds.). Dordrecht, Heidelberg, London: Springer, p. 91–114.
- Husserl, E. 1966. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)*, in *Husserliana X*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 2001. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein*. Hrsg. R. Bernet, D. Lohmar. *Husserliana XXXIII*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer.
- Husserl, E. 2005. *Karteziškosios meditacijos*. Vertė T. Sodeika. Vilnius: Aidai.
- Husserl, E. 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*. Hrsg. D. Lohmar. *Husserliana, Materialien VIII*. Dordrecht: Springer.
- Jonkus, D. 2008. „Intersubjektyvaus kūno fenomenologija: prisilietimo patirtis“, *Problemos*, t. 74, p. 129–140.
- Jonkus, D. 2009. *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. 1964. *Le visible et l'invisible, suivi de Notes de travail*. Paris: Gallimard.
- Sakakibara, T. 2010. „Reflection upon the Living Present and the Primal Consciousness in Husserl's Phenomenology“, in *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. D. Lohmar and I. Yamaguchi (Eds.). Dordrecht, Heidelberg, London: Springer, p. 251–271.
- Spiegelberg, H. 1971. *The Phenomenological Movement I–II Vol.* The Hague: Martinus Nijhoff.
- Sodeika, T. 2008. „Laikas“. Pokalbis su Tomu Sodeika, in Jonas Dags, Nerijus Milerius (sud.) *Klasikinės ir šiuolaikinės filosofijos problemos*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Wood, D. 1989. *The Deconstruction of Time*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International.
- Zahavi, D. 1998. „Self-awareness and affection“, in Depraz, N. and Zahavi, D. (eds.). *Alterity and Facticity*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, p. 205–228.

**Danutė Bacevičiūtė**

**PHENOMENOLOGICAL PRACTICE OR ONCE AGAIN ON THE ATTEMPTS TO DESCRIBE PRIMAL TEMPORAL EXPERIENCE**

*Summary*

The author of the article, with reference to the investigations of Husserl's manuscripts conducted by Tetsuya Sakakibara and Klaus Held, tries to look once again at the attempts of phenomenological philosophy to describe primal temporal experience. In the first part, it is shown how the problem of reflection upon the living present opens up the possibility to question the origins of reflection itself. The temporal origins of reflection reveal pre-reflective self-awareness as vigilance of ego that cannot be reduced to thematic consciousness and means not only our actively taken position but also passively experienced affection. Therefore, the phenomenological philosophy itself is conceived as a practice of reflection that orients towards vigilant life. In the second part, the questions about living present and field of presence are discussed in the context of Derrida's critics of phenomenology as „metaphysics of presence“. There are some passages in Husserl's manuscripts where the relation between primal impression and protentional-retentional horizon is reversed as well. Finally, it is shown that the tension between retention and protention founds the field of presence and opens up a possibility to interpret primal temporal experience not only as a form of time, but as a dynamic event.

**KEYWORDS:** primal temporal experience, reflection, self-awareness, the present, field of presence.