

Algimantas Valantiejus

Fenomenologiškai grindžiamos socialinės teorijos sampratos klausimu.

II. *Subjektyvumo problema*

Santrauka. *Antroje esė dalyje nagrinėjama subjektyvumo problema. Pirma, eksplikuojamas žmogaus subjektyvumo paradoksas trijuose – filosofijos, socialinių mokslų metodologijos ir natūraliosios laikysenos – lygmenyse. Antra, tikslinami galimo profesinio darbo pasidalijimo tarp filosofijos ir socialinių mokslų subjektyvumo tyrimų srityje aspektai. Trečia, išskleidžiama fenomenologiškai grindžiama Aš ir Tai skirtis. Ketvirta, analizuojama praktinių tipizacijų ir idealiųjų tipų skirtis atskleidžiant ikipredikatinio subjektyvumo kasdieniame pasaulyje ir tematizuojamo subjektyvumo moksliniame pasaulyje reikšmes. Kitiškai svarstoma skirtis tarp natūralistinės laikysenos ir fenomenologinės laikysenos.*

Pagrindiniai žodžiai: *subjektyvumas, ikipredikatinis patyrimas, tipizacija, natūralizmas, fenomenologija.*

Key words: *subjectivity, pre-predicative experience, tipization, naturalism, phenomenology.*

II. 1. Žmogaus subjektyvumo paradoksas trijuose – *filosofijos,* *socialinių mokslų metodologijos ir* *natūraliosios laikysenos – lygmenyse*

„Marionetė negimsta, neauga ir nemiršta, neturi vilčių ir baimių, nežino rūpesčių kaip pagrindinio veiksmų motyvo.“

(Schutz 1964; 82)

„Mūsų požiūris yra tas, kad socialiniai mokslai turi nagrinėti žmogaus elgseną ir sveikos nuovokos interpretacijas socialinėje tikrovėje, įtraukdami į analizę tikslų ir motyvų, relevancijų ir planų, apie kuriuos kalbėjome ankstesnėse dalyse, visetą. Tokia analizė būtinai kreipia subjektyvaus požiūrio link,

orientuodama į veiksmo ir veiksmo aplinkos interpretaciją, veikiančio asmens požiūriu. Kadangi šis subjektyvumo interpretacijos postulatą, kaip matome, yra bendrasis principas konstruojant veiksmo kryptių tipus įprasto protavimo patyrimo, šį principą turi taikyti bet koks socialinis mokslas, tiriantis „socialinę tikrovę“.“

(Schutz 1962; 34)

Kaip rašo Edmundas Husserlis *Europos mokslų krizės* § 53 ir § 54 paragrafuose, žmogaus *subjektyvumo* paradoksas – *buvoti-subjektu pasauliui* ir drauge *buvoti-objektu pasaulyje* – yra *dalies* ir *visumos* santykio problema. Ją galime, turime ir netgi privalome skaidrinti remdamiesi *fenomenologiniu*

epoché metodu. Tikrai gyvybingos filosofijos (*lebensvolle Philosophie*) ilgesys gali, turi ir netgi privalo (kantiškąja žodžio *pri-valėjimas* prasme) atgimti kaip giliausias *karteziškujų apmąstymų radikalumas* (Husserl 2005; 12). Egzistuoja tik vienas radikalus savivokos bū-

das (ten pat; 190) – *fenomenologinis saviapmąstymas* (*Selbstbesinnung*), kuris visa tai, kas esti pasaulis, *objektyvumas*, gražina – *tikrovę* ne gražindamas, o ją skaidrindamas – į tai, kas esti pasauliškumas, *subjektyvumas* (Husserl 1970a; 178).¹

¹ „§ 53. Die Paradoxie der menschlichen Subjektivität: das Subjektsein für die Welt und zugleich Objektsein in der Welt“ (Husserl 1976b; 182). (Ši ypatingą paragrafą Davidas Carras, – kviesdamas grįžti atgal prie paties *subjektyvumo klausimo*, – struktūriškai išskleidžia savo veikle *The Paradox of Subjectivity*; Carr 1999.) Skirtini trys – *subjektyvumo*, *objektyvumo* ir radikalus fenomenologinio *metodo* – dėmenys ir esminis jų tarpusavio *santykis*: „Vermöge unserer jetzigen Methode der Epoché verwandelte sich alles Objektive in Subjektives“ (Husserl 1976; 182). Tai nereiškia, kaip tikslina Husserlis, kad metodas *egzistuojantį pasaulį* ir žmogaus konstituojamą *pasaulio-vaizdinį* supriešina taip, kad subjektyvumą, – remdamiesi pasaulio pagrindu, laikomu sa-vaiame suprantamu kaip aktualiai egzistuojančiu, – turime tirti kaip psichinių reiškinių aibes, per kurias žmonės įgyja pasaulio patyrimą, kasdienės arba mokslinės nuomonės apie pasaulį, savitus juslinius ir koncepcinius pasaulio-vaizdinius (ten pat). Radikalus *epoché* reikalauja suskliausti *bet kokį* suinteresuotumą pasaulio aktualumu arba ne aktualumu (visų modalumų, įskaitant *galimumą*, *suvokiamumą* ir *spreadžiamumą* šiomis daiktų rūšimis). Tikrai radikalus metodas niekaip ir niekuo nesusięs su *moksline psichologija*, kuri *pasaulio egzistavimo* prielaidas natūralizuoja. *Radikalus metodas* būtent šias *natūralistines prielaidas* reikalauja suskliausti, t.y. laikyti negaliojančiais ir *mokslu*, ir *netgi patyrimo* pasaulio *prie-tarus*, *Vor-Urteile* (Husserl 2005; 25). Kai fenomenologija ir radikalus, orientuotas į sąsajas jos metodas išlaisvina mus iš *nonsens*, – senojo objektyvistinio mokslinės sistemos idealo (kad faktinis pasaulis mums pažinus tik kaip *more geometrico* (Husserl 1970a; 265), – tuomet *grynojoje laikysenoje* (skirti nuo *natūraliosios laikysenos*), kurią įgalina radikalus metodinis *prie-tarų sulaikymas*, pasaulis, arba *objektyvumas*, tampa ko nors *subjektyvumu* (ten pat; 179). Grynojoje laikysenoje netgi subjektyvumas – paradoksaliai – tampa *santykišku*. Pasaulis, vadinamas „*transcendentaliniu fenomenu*“, nuo pačios pradžios laikomas tik subjektyvių pasirodymų, požiūrių, subjektyvių aktų ir gebėjimų są-sajomis, per kurias jis nuolat iš naujo įgyja kintančią, bet vieningą prasmę. Jei, remdamiesi metodu, regresyviai einame atgal, – nuo pasaulio kaip prasmės vienovės buvimo būdo prie esminių jo „pasirodymų ir požiūrių“ formų, – šios formos pasirodo kaip „subjektyvių duotybių būdai“. Jei, – remiantis paskesne refleksija ir regresyviu tyrimu, – *ego-poliai* ir būdingos *są-sajos* tampa tyrimo dalyku, jos virsta (nauja ir dar kompleksiškesne prasme) subjektyviais pasauliškumo aspektais ir atitinkamais pasirodymo būdais. Pačiame *epoché* universalioji subjektyvumo sąvoka apima *viską*: ego-polių ir ego-polių visatą, pasirodymų, arba objektų-polių, daugybiškumą ir objektų-polių visatą. Būtent čia, Husserlio požiūriu, susiduriame su problema. Universalus intersubjektyvumas, į kurį performuojamas visas objektyvumas, akivaizdžiai yra ne kas kita, kaip žmonija; o pastaroji nepaneigiamai yra sudedamoji pasaulio dalis. Taigi: kaip gali sudedamoji pasaulio dalis, žmogiškas subjektyvumas, konstituoti pasaulį kaip intencionali jo formacija? Kalbant metaforiškai, subjektyvi pasaulio dalis praryja visą pasaulį, o kartu ir pačią save. *Nuo pradžios fenomenologas gyvena paradokse*. Ji ar jis turi laikyti aki-vaizdą didžiausia – objektyvaus pasaulio buvimo subjektyviame pasauliškume – mįsle. Fenomenologas turi pradėti be pagrindžiamojo pagrindo. Per pirminį saviapmąstymą naivų pasaulį trans-formuoti į fenomeną, veikiau fenomenų visetą, nesiremdamas iš anksto suformuota logika ir metodologija, o vadovaudamasis tik visad atnaujinamu saviapmąstymu. Esminis šio nuoseklaus „regresyvumo“ momentas – asmeniškai nekaitomas subjektyvumas. Jei mes užmirštame *pačius save*, procedūra nėra korektiška. *Aš* esu tasai, kuris įgyvendina *epoché* pasitelkdamas metodą, sukuriantį unikalią

Tobula, glausto ir tikslaus apibrėžtumo požiūriu, Edmundo Husserlio *Krizės* § 53 frazė – *buvoti-subjektu pasauliui* ir drauge *buvoti-objektu pasaulyje* – gali, turi ir privalo būti, tariant *subjektyvumo* tyrėjų žodžiais, išskleidžiama nuosekliai, – ir nežvairuojant į tai, kad *savasties* ir *subjektyvumo* klausimai, kurie nuo Descartes'o buvo pačiame Vakarų filosofijos centre (Carr 1999; 3–5), šiomis esminio *erdvinio išstetumo*, aukojančio *vidinio laikiskumo* atžvilgius, dienomis yra „nemadingi“ ir netgi vienija į keistai margą būrį sąmonės filosofijos priešininkus, – posts-truktūralistus, analitikus ir kritikus.

Tikrai radikali fenomenologija turi grįžti prie *pirminio* – ne tik reflektivaus, bet ir ikireflektyvaus *subjektyvumo ikiduotiškumo* (Zahavi 2005; 49). Tam, kad nuskaidrintų materialistinio natūralizmo prie-taruose paslėptą – „Iš pirmo žvilgsnio nėra lengva suprasti, kodėl subjektyvumo požiūriui socialinių mokslų srityje turėtų būti teikiama

pirmenybė“ (Schutz 1964; 3) – idėją, kad „*pirmojo asmens* žinojimas skiriasi nuo *trečiojo asmens* žinojimo“ (Siewert 1998; 17).

Subjektyvumo modusą (sąmonės buvimo pasauliui ir pasaulyje *fenomeną*) čia tikslinsime kaip pagrindinį (kartu su *racionalumo* ir *relevantiškumo* modusais) fenomenologijos stebinį. Kaip antropologinį ir metodologinį, žmogaus po-linkį. Po-linkį ne tik naudininko linksniui, bet ir kitiems galimiems linksniams bei tematizuotiniams atžvilgiams. Polinkį vos pastebimai, tačiau pagrindžiančiai, tik žmogui būdingai *sąmonės-kūno, daiktų* ir *pasaulio sandraugos* laikysena. Kaip tik todėl į dienos šviesą svarbu iškelti *pirmosios metodologijos* (plg. su Edmundo Husserlio *pirmosios filosofijos* samprata; Sokolowski 2012) nuorodas. Pirmoji metodologija – tai *pažintinio neturto* laikysena (Husserl 2005; 8) autentiškose subjektyvumo, racionalumo ir relevantiškumo sąsajose.²

filosofinio vienumo rūšį, fundamentalų metodinį tikrai radikali filosofijos reikalavimą. Šiame viename aš nesu pavienis individas, kuris geba kažkaip sąmoningai atsiskirti nuo žmonijos viseto. Aš nesu ego, kuris turi savo *tu*, savo *mes*, savo natūraliai pagrįstą bendra-subjektų visetą. Manajame *epoché* visa žmonija, visos skirtys, o ir asmeniškų įvardžių tvarkyba tampa fenomenu, įskaitant ypatingą privilegiją – *aš-žmogus-tarp-žmonių*. Klaidinga metodą traktuoti (tai būtų „subjekto metafizikos“ rūšis) kaip betarpišką šuolį į transcendentalinį intersubjektyvumą peršokant mano pirminį aš, *mano epoché ego*. Fenomenologijos užduotis – atremti priekaištą, kad fenomenologija jau pačioje pradžioje pretenduoja būti „transcendentaline filosofija“ (Husserl 2005; 183–4).

² Kaip tikslina Robertas Sokolowski's, Husserlio *pirmoji filosofija* gręžiasi į *subjektą* ir *sąmonės gyvenimą*. Pirmosios filosofijos, – *prōtē philosophia*, kartais *prōtē epistēmē*, arba tiesiog *prōtē, prote-ra*, – vardas, nors ir skirtinas nuo *metafizikos*, Husserlio požiūriu, yra vertingas dėl *teorinių tikslų* (pirmine žmogiško *subjektyvumo* nuskaidrinimo prasme). Sokratas ir Platonas, susidūrę su sofistų skepticizmu, imasi, atitinkamai, praktinių etinių ir mokslinių teorinių reformų, eksplikuodami autentiško racionalaus žmogiškumo *sąsajas*, – suprasdami, kad jos *susijusios* su žmogaus likimu. Protas – autentiškiausia žmogaus savybė – turi būti puoselėjamas. Protas neturi būti laikomas savame suprantamu. Puoselėti – lygu kritiškai eksplikuoti ir nuskaidrinti tikrovę (drauge atsakant radikaliems skeptikams, kurie neigia *są-monės tapatumo* galimybę). Husserlio ketinimas – toks pat: kritiškai išskleisti sąmonės intencionalios veikos sąsajas ir būdus, kuriais mes galime ir turime būti atsakingi ir atsakingi pasauliui drauge egzistuosdami pasaulyje kaip racionalūs žmonės (ten pat; 12–3).

Ar reikėtų kalbėti apie *subjektyvumą*, *kodėl* reikėtų, o ir *kaip*? Visi trys klausiamieji žodeliai turėtų būti nuskaidrinami ir atskirai, ir drauge. Visi trys (*ar*, *kodėl*, *kaip*?) glaudžiai susiję su *filosofijos*, *socialinės filosofijos*, *socialinių mokslų filosofijos*, *metodologijos* polinkiais. Čia mus ypač domina trečiasis žodelis „*kaip*“³, su kuriuo susijęs ketvirtasis, jungtukas „*kad*“, arba tai, kas vadinama *metodika*. Tai, kas svarbu ne tik metodiškai, o ir metodologiškai, yra *sąsajos*. Ne tik *kad*, o ir *kaip* pasirodo – racionaliuose apibrėžimuose ir relevantiškuose atžvilgiuose – *sąsajos*? Polinkis „*kad daryti*“ (socialinių mokslų metodika) ir polinkis „*kaip daryti*“ (socialinių mokslų filosofija) skiriasi taip, kaip skiriasi *diena* ir *naktis*.

Kaip reikėtų apibūdinti subjektyvumą pačioje pradžioje? Visai ne pro šalį – kad atskleistume *sąsajų* reikšmę – pasitelkti metaforą. Naktinio gyvenimo paukščiai – pelėdos, šikšnosparniai ir kiti „matomi, bet nepastebimi“ paukščiai – netgi naktį puikiai mato didžiulėmis savo akimis ir girdi intuityvia pirmojo asmens klausia: „Aš matau ir girdžiu savo sąmone, ir jaučiu visu savo kūnu.“ Dieninio gyvenimo paukščiai – startiniai, zyliniai, strazdiniai, nykštukiniai, ekspertiniai, devynbalsiniai – yra pagal polinkį, o ne pagal prigimtį trumparegiai, ir

būtent todėl žymiai naudingesni, nei naktiniai paukščiai. Dieniniai mato žmogų kaip *statistinį* gyvenimo vienetą: aiškiai, ryškiai, artikuliuotai. Kaip *objektą*: empirinė intucija siauresniame aktualumo akiratyje, kaip tikriausiai tartų Husserlis, gerai tinka bet kokiai esmei, susijusiai su kuo nors *fizišku* ir ko nors *materialaus ištesimu*. O naktiniai mato dar ir potencialiame savo akiratyje: paskirą individą kaip *žmogaus* idėją, formą, esmę. Bet koks individualus *Kas*, kaip pažymi Husserlis, gali būti konstituojamas kaip *idėja*, o ko nors intucija gali tapti *eidetine žiūra* (Husserl 1976a; 8)³. Pirmieji klausia: *kur* šio individo vieta ir kokia šios vietos *funkcija*? Aktualiaame ir potencialiaame antrųjų akiratyje – *esmiškai laikiškas* žmogus. Pirmieji, startiniai paukščiai, yra naudingi dienos metu: būriuojasi tiksliai pagal padėtį, funkciją, spalvą ir plauką, objektyvias klasifikacijas ištesdami į paralelinę chronometrijo laiko – *ir t.t. be galo* – ateitį. O antrieji, absurdo paukščiai, yra tik, – kai pirmieji saldžiai trunka miege, – numanomi vidinės sąmonės tėkmės trukmėje, nakties laikiškumo vaizduotėje.

Kodėl reikėtų kalbėti apie subjektyvumą (ne tik naktį, o ir dieną)? Visų pirma dėl dviejų pagrindinių – *loginio* ir *metodologinio* – motyvų. *Pirma*. Aukštesnioji soci-

³ Žr. Idėjų „§ 2. Faktas. Fakto ir esmės neatsiejamumas („§ 2. Tatsache. Untrennbarkeit von Tatsache und Wesen; Husserl 12–3). Taip pat „§ 3. Esmės-žiūra ir individualumo intucija“ (§ 3. „Wesensschauung und Individuelle Anschauung“. „Zunächst bezeichnete „Wesen“ das im selbsteigenen Sein eines Individuum als sein Was Vorfindliche. Jedes solches Was kann aber „in Idee gesetzt“ werden. Erfahrende oder individuelle Anschauung kan in Wesensschauung (Ideation) umgewandelt werden – eine Möglichkeit, die selbst nicht als empirische, sondern als Wesensmöglichkeit zu Verstehen ist“ (ten pat; 13).

alumo (socialinių mokslų tyrimų objekto) forma yra *inter-subjektyvumas*: kol nenu-skaidriname *subjektyvumo* fenomeno, negalime suprasti *intersubjektyvumo* fenomeno. *Antra*. Netgi tada, kai *aukštesniąją* socialumo formą, reikalaujančią dar ir filosofinės eksplikacijos, primirštame, o subjektyvumą ir subjektą, laikiškai gyvą žmogų, pakeičiame dirbtine socialinių mokslų marionete, mes ir galime, ir privalome (kantiškosios formuluotės prasme) vėl atrasti žmogų, o kartu ir save, t.y. *gyvenimo-pasaulio mokslus*, o ne tik jau galiojančius *mokslus gyvenimo-pasaulyje*.⁴

Štai kodėl visi trys (*ar, kodėl ir kaip?*) klausiamieji žodeliai turėtų būti tikslinami ne tik atskirai, bet dar *ir drauge*. Tikrovę konstituoja ne ontologinė objektų struktūra, o *mūsų patyrimo prasmė* (Schutz 1962; 230). Tai reiškia: fenomenologija yra ne tik ir ne tiek objektų, o fenomenų mokslas. Kito asmens elgsena man yra ne savaime suprantamai „duota“, o turi konstituojančią prasmę, kurią savo veiksmams *subjektyviai* priskiria patys veikiantys asmenys. Teigti,

kad kitų asmenų savo veiksmams subjektyviai priskiriamos prasmės nuo pradžios yra duotos ir objektyvios (faktinės), mažų mažiausiai neatsargu, jei ne klaidinga. Nors subjektyvumo ir objektyvumo (faktiškumo) *tapatinimas* yra parankus, konstruojant *priežastingumo tipologiją*, tačiau vienu ir tuo pat metu naikina skirtį tarp *subjektyvios prasmės* ir *objektyvios prasmės*. *Subjektyviai numanomos* prasmės laikomos *duotomis*, o ne *konstitotomis*. Paisoma tik moksliniam pasauliui būdingų relevancijų: *faktiškumo, abstraktumo, apibendrinimo, formalizacijos, idealizacijos*. Nepaisant *praktinio racionalumo* apibrėžčių gyvenimo-pasaulyje, racionalumas įgyvendinamas „aklai“: „Aš laikausi taisyklės aklai“ (Wittgenstein 1995b; 220), tiksliau, „nekoreguojamai“ (Schutz 1967; 240).

Jei subjektyviai numanomos prasmės laikomos duotomis, o ne konstitotomis, nuo pačios pradžios įrašomas aklas lygybės ženklas tarp stebėtojo *vidinio patyrimo* ir stebimojo asmens *vidinio patyrimo*. Nors natūralizmo metodologai tokį „subjektyvų ir nekontroliuojamą vaizdą“ nuo seno visiškai pagrįstai laiko netinkamu,⁵ vis dėlto prak-

⁴ Ne „mokslai gyvenimo-pasaulyje“, o „gyvenimo-pasaulio mokslai“, – tikslina Thomas Eberle kai kuriuos netinkamus Alfredo Schutzo veikalų pavadinimų vertimo ir vartojimo atvejus (Eberle 2010; 124). Pridurtume, kad skirtis tarp *pirmųjų* ir *antrųjų* atliepia skirtį tarp *natūralistinio mokslo*, betarpiškai išplaukiančio iš *natūralaus patyrimo akivaizdumo*, ir *fenomenologijos*, radikaliuos transcendentalinės-fenomenologinės refleksijos būdu su-laikančios natūraliąją sritį. Kalbant glaustai, natūralizmo požiūriu, pasaulis – kartu su visais egzistuojančiais mokslais ir natūraliu patyrimu – mums savaime suprantamai *galioja*, o fenomenologiniu požiūriu, pasaulis mums tampa *vien galiojimo fenomenu* (Husserl 2005; 24–5).

⁵ Iškiliasi socialinių mokslų natūralistai, kad ir Carlas Hempelis ir Ernestas Nagelis, nuolat kritikuoja, kaip pabrėžia Alfredas Schutzas, būtent tokią „subjektyvumo“ sampratą, kuria esą vadovaujasi ir Maxas Weberis. Tačiau atsakingi ir atskaitingi socialinės srities mokslininkai tokia neat-sakinga „subjektyvumo“ – „lygybės“ ženklo tarp stebėtojo vidinio patyrimo ir stebimojo asmens vidinio patyrimo – samprata nesivadovauja. Ir jau tikrai Maxas Weberis negina tokio „naivaus subjektyvumo“ (Schutz 1962; 48–52).

tiškai akiai remiasi būtent šiuo būdu! Metodologinis natūralizmas formaliai priskiria „*racionalaus veiksmo*“, o tiksliau, racionalios *elgsenos*, apibrėžimus kitiems asmenims, bet neskiria jų nuo *supratingo veiksmo*. Tai, kas praleidžiama, natūralistų požiūriu, yra „vienai niekai“: kad socialinė tikrovė yra *konstituoja*.

„Elegantiškų“, „inkarnuotų“, „reflektyvių“, „praktinių“ tikrovės bruožų (Garfinkel 2005; 7) aprašymas reikalauja *pilnumo metodologijos*.⁶ Plg.: „Nebylūs susitarimai dėl kasdienės kalbos supratimo yra nepaprastai sudėtingi“ (Wittgenstein 1995a; 59 [4.002]). Nors kasdienybės pasaulis *susideda*

(natūralizmas užkimba būtent ant šio iliuzinio „aritmeginio“ jauko) iš *nebylių susitarimų*, tačiau jie pasirodo ne *objektyviai* (t.y. *nepriklausomai nuo juos patiriančių žmonių*), o *subjektyviai*. *Subjektyvizmo* nedera painioti su *subjektyvumu*. Subjektyvizmas matomai, bet nepastebimai remiasi „lygybės“ ženklų tarp stebėtojo *vidinio patyrimo* ir stebimojo asmens *vidinio patyrimo*. Subjektyvizmas – tai „šiuolaikinė paviršutinė psichologija“ (Wittgenstein 1995a; 92).⁷ Subjektyvumas – tai socialinių prasmų įgyvendinimo procesai inter-subjektyvumo santykiuose, įskaitant žmogaus santykį su gamta, arba natūra:

⁶ *Pilnumo metodologija* kviečia nuskaidrinti „*tikrumą*“, – ir ne vien remiantis tik filosofiniais tikrumo eksplikacijos pavyzdžiais (Wittgenstein 2009). Siekdamas suprantamiau eksplikuoti tikrumo dimensijas, Schutzas ne kartą nurodo vadinamąją W. I. Thomas'o „teoremą“: socialinė tikrovė apima požiūrių, tikėjimų, įsitikinimų elementus, kurie yra *tikri* dėl to, kad juos *šitai apibrėžia patys žmonės* (Schutz 1962; 54). Problema yra ta, kad „tikrumo“ dimensijos negali būti paliudijamos vien tik „juslinės elgsenos stebėjimais“ (ten pat). Štai kodėl, – kai reikia *patikrinti* jau esamus *tikrumo* liudijimus, – visi mes, tyrėjai ir tiriamieji, *daromės neramūs*. Kaip pažymi vienas geriausių *banalumo* – sveikos nuovokos tikrumo – fenomeno tyrėjų Haroldas Garfinkelis, tyrėjai darosi *neramūs*, jei tik ir kai tik į dienos šviesą galimai iškyla *tikrumo supratimo* neatitikimai: „Prisiekusieji darydavosi neramūs, kai interviuotojai atkreipdavo jų dėmesį į neatitikimus tarp jų idealiųjų atskaitų ir „konkrečios praktikos“ (ten pat; 106). Plačiau žr.: „Prisiekusiųjų veikla kaip socialinio tyrimo metodas“ (Garfinkel 2005; 98–101).

Yra dvi pagrindinės „prisiekusiųjų“, aklai stebinčių tikrumo apibrėžimus, rūšys: *natūralistai*, prisiekę gamtai ir gamtos mokslams, ir *humanitarai*, prisiekę žmogui ir socialiniams mokslams. Tai dvi labai nepanašios laikysenos: gamtos srities mokslininkai gali leisti ir nori leisti sau būti „užtikrintiems iki abejingumo“, o socialinės srities mokslininkai gali leisti ir nori leisti sau būti „nerimastingiems iki absurdo“. Pirmieji nušlifuoja „neutralumo“ kriterijų aibes, o antrieji – „releventiškumo“ kriterijų aibes.

⁷ Plg. ankstyvojo ir vėlyvojo Wittgensteino požiūrius į subjektą ir subjektyvumą. Ankstyvasis požiūris neramiai artėja prie „to, apie ką negalima kalbėti“: *subjekto* ir *subjektyvumo*, beveik niekinių arba visiškai niekinių – neverifikuojamų net gamtos mokslų metodu – įspūdžių pluoštų trupinėlių. Vėlyvasis požiūris skverbiasi dar giliau, liudydamas, kad *subjekto* ir *subjektyvumo* nerasime tik paviršutinėje psichologijoje (psichologizme). Gręždamasis į sąmonę aš randu savastį, kuri iki šiol Didžiajam Pozityvistui buvo tik „tai-iliuzija“: „Tai taip pat rodo, kad siela – subjektas ir t.t. – kaip ji suvokiama šiuolaikinėje paviršutinėje psichologijoje – yra neįmanomas dalykas (*Unding*)“ (Wittgenstein 1995a; 92 [5.5421]); „Sielos būseną“ galima pavadinti ką nors, kas išreiškia savo kalbos tonu, veido išraiška (*Gebärde*) etc.“ (Wittgenstein 2009; 37 [42]). „Taip, didysis „pozityvistas“ (sakome ironiškai) XX a. viduryje vartoja „sielos“ (*Seele*) sąvoką“ (ten pat).

„Kaip teigta, gamtos mokslai apskritai, o ypač gamtos mokslai, kurie remiasi matematika, prarado savo ryšius su šių mokslų prasmės pagrindu. <...> gamta kaip gamtos mokslų objektas nereiškia tiksliai to paties dalyko, kaip kad gamta, – konstitucinis gyvenimo-pasaulio elementas. Tai, ką naiviai gyvenantis žmogus laiko natūralia tikrove, nėra objektyvus mūsų modernių gamtos mokslų pasaulis; žmogiška pasaulio koncepcija kaip pagrįsta subjektyviai apima visus šio pasaulio dievus, demonus ir panašiai. Šiuo požiūriu, gamta kaip gyvenimo-pasaulio elementas yra sąvoka, užimanti savo vietą tik dvasinėje (geistig) sferoje.“ (Schutz 1962; 127; kursyvas autoriaus)

Fenomenologiškai grindžiamoje metodologijoje sąmonės pirmumas – tai ne naiviojo empirizmo įsitikinimas, kad viskas yra tikra, ką aš savo akimis pamatau, klausu – išgirstu, o uosle – užuodžiu. Visa tai gerai, tačiau drauge svarbu dar giliai įkvėpti ir iškvėpti, aprėpiant ne tik aktualų, bet ypač potencialų savigražos – viso to, kas pamatyta, išgirsta ir užuosta – akiratį. Sąmonės pirmumas nusako žmogaus patyrimo sąsajas suvokimo, jausmo, mąstymo, numanymo, abejojimo, įsivaizdavimo, prisiminimo, sprendimo, tikrinimo, ko nors norėjimo ir kam nors polinkio, privalėjimo, sveikos nuovokos, įprasto protavimo ir mokslinio samprotavimo, vidinio laiko suvokimo ir intersubjektyvumo konstitucijų aibėse. Patirianti sąmonė pasirodo įgyvendinanti šias sąsajas. Ši požiūri – elastingo tikrovės įgyvendinimo patiriant – tinkamai perteikia fenomenologinės sociologijos (reikia skirti nuo Schutzto konstitucinės na-

tūraliosios laikysenos fenomenologijos) pradininkas Georgas Psathas:

„Patyrimo aprašymas yra įgyvendinimas: šiuo požiūriu, fenomenologinis aprašymas yra ir reikšmingas metodas, ir rezultatas. Tačiau aprašymas neapribojamas įprastais jusliniais duomenimis. Jei aš aprašau sąveiką su kitu asmeniu, turiu suvokti šią sąveiką kaip ji duota man mano sąmonėje, analizuoti jos komponentus ir santykius tarp sudedamųjų dalių (t.y. struktūrą). Aš turiu vengti sprendinių, kad tai, ką aš matau kitame, yra tik tai, kas yra matoma fiziškai. Aš matau kitą kaip kūną ir objektą, bet aš taip pat matau jį, kaip, tarkim, žmogų, sunkvežimio vairuotoją, žemesniosios klasės baltąjį, aukštą, fiziškai stiprų, išvaizdų, neišsilavinusį ir t.t. Visa tai yra prasmės (numanomo objekto aspektai), kurios gali būti atpažintos kitame. Prasmės susijusios su mano interpretacinėmis schemomis, yra dalis to, kaip aš suvokiu kitą. Aš turiu nepaliumajai tirti savo suvokinius ir stengtis atpažinti juose aptinkamus elementus. Ši eksplikacija, arba aprašymas, įtraukia mane, detalai tyrinėjanti visą savo patyrimą; aš galiu žingsnis po žingsnio jungti sudedamąsias šio patyrimo dalis.“ (Psathas 1989; 17)

Fenomenologiškai grindžiama metodologija kviečia atskleisti sąsajas aprašant ir tikslinant santykius tarp skirtingų patyrimo lygmenų. Kalbant metodologiškai, santykius tarp trijų pagrindinių patyrimo lygmenų: 1) patyrimo kasdienybės pasaulyje, 2) patyrimo socialinės teorijos pasaulyje, 3) ribų tarp dviejų paminėtų pasaulių patyrimo. Šioje – subjektyvumo ir vidinio laiko patyrimo – aplinkoje randasi kompleksiška metodologija tikraja šio žodžio prasme⁸.

⁸ Kompleksišką metodologiją tikraja šio žodžio prasme idealiai atitiktų pagrindinio Alfredo Schutzto veikalo (*Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*) pavadinimas: *Prasminga socialinio pasaulio sandara* (Schütz 1932). Angliškas (Schutz 1967) šio veikalo vertimas (*The Phenomenology of the*

Fenomenologija yra griežtų skirčių ir nenutrūkstančių (kitaip nei reliatyvistinėse metodologijose) sąsajų išskleidimo mokslas. Socialinių mokslų metodologija, jei tik ji atskiriama nuo filosofijos, praranda *epistemologinį* polinkį pilnumo metodologijai, polinkį stebiniui, – sąmonės, daiktų ir pasaulio sąsajoms. Ji siaurėja į *metodą* – formalių procedūrų aibę: *moderniame amžiuje mokslus apima troškimas kaip metodo troškimas* (Husserl 1976b; 185 Husserl 1970a).

Kartais ir patarlė už metaforą tikslesnė: „Vienam nueinant, kitam pareinant.“ „*Metodologijai* nueinant, *metodikai* pareinant“. Poklasikinė metodologija, eidama skyrium filosofijos, *estetizuoja*si. Įgyja solipsitinį polinkį. Įsisavina vienintelį *naudininko* links-

nį: aistrą sau pačiai, tik savo pačios procedūroms. Šio polinkio – trumpos „ultraempiristinės rankos“,⁹ bet greitos „pranešančios kojos“, – pro gyvenimą, pro daiktą, pro sąmonės sąsajas.

Pra-nešimų – „informatikos“ ir „komunikacijos“ mokslų – pro sąmonės sąsajas padariniai yra priešaringi. Sukimbant *empirinio objektyvumo* ir *procedūrinio pranešimo* dimensijoms, daugėja formalaus užtikrintumo ir apibrėžtumo: galima verifikuoti viską, išskyrus intersubjektyvumo menkniekį, *tarpusavio supratimą*. Sukimbant *natūralizmo* ir *reliatyvizmo* dimensijoms (kai natūralizuojamos pačios procedūros, nereikalaujančios papildomų racionalumo kriterijų), daugėja neapibrėžtumo. Juo daugiau *neapibrėžtumo*,

Social World) neišsaugo pagrindinio – *socialiai struktūrizuoto prasmingumo* – motyvo. Atsisakant dar ir esminės pavadinimo potėmės – *Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (Įvadas į *supratumo sociologiją*), sumažėja dėmesingumas dviem pagrindiniams fenomenologiškai grindžiamos metodologijos akcentams. Pirma, kad fenomenologija esti „tik įvadas į paskesnę įvadą“. Antra, kad fenomenologiškai grindžiamai metodologijai rūpi ne ontologinė objektų struktūra, o socialinės, tiksliau, intersubjektyvios, prasmingumo struktūros. Drauge su Schutz'o metodologija būtina išsaugoti vėberišką *prasmingumo sandaros* (*Sinngebilde*) sampratą, o drauge papildyti ją gilesne skirtingų, tačiau integruotų lygmenų analize, kurią išskleisti gali „vien tik filosofškai grindžiama metodologija“ („eine derart philosophisch fundierte Methodenlehre“; Schütz 1932; iii.). Reikia ne tik tikslinti formalius statiškų „vidinių loginių turinių“ apibrėžimus, bet ir lavinti klausą: *prasmės-radimosi* (*Sinnbildung*), *prasmės-įgyvendinimo* (*Bedeutungserfüllung*), *prasmės-inkarnavimo* (*inkarnierter Sinn*), *prasmės-intencijos* (*Bedeutungsintention*), *egzistavimo prasmės* (*Sinn des Daseins*), *gyvenimo prasmės* (*Sinn des Lebens*)... Ir dar: atsižvelgti į skirtį tarp siauresnių „reikšmės“ ir pilnesnių „prasmės“ aspektų. Roberto Sokolowski'o veikalo apie Husserlio *konstitucijos* sampratą (Sokolowski 1970; 229) sudarytame žodynyje „*Bedeutung*“ sąvoka verčiama kaip „*meaning*“, ypač tuomet, kaip pabrėžia Sokolowski's, kai kalbama apie žodžių *reikšmes* (*meaning*), o žodis „*Sinn*“ susiejamas su žodžiu „*sense*“ (*prasmė* kaip intencionalia *ko nors* prasmė). Tik „klausą“ galima pagauti, arba sugriebti, formalės Maxo Weberio *prasmingo priežastingumo* (*sinnhafte Kausalität*) ir dar formalės loginio pozityvizmo – *prasmės analizės* (*Bedeutungsanalyse*), *prasmės postulato* (*Bedeutungspostulat*), *prasmės kriterijaus* (*Sinnkriterium*) – sąvokas.

⁹ Ultraempirizmas – tai instrumentinis polinkis *tik naudininko* linksniui. Kaip teigia ultraempiristai, „empirinio tyrimo“ (jutiminės žmonių elgsenos stebėjimo) būdais gaunami *tikslūs empiriniai duomenys*. Galiau, kaip tvirtina ultraempiristas, nepriklausomai nuo dalies ir visumos sąsajų, tiksliai verifikuoti *bet kokias prielaidas* (!). (Blaug 1992; 85). Šis polinkis ypač nesvetimas *ekonomikos*, o ir kitiems socialiniams mokslams.

tuo labiau stinga *racionalių kriterijų*. Juo labiau stinga *racionalių kriterijų*, tuo daugiau randasi izoliuotų *ultraempirizmo* tyrimų. Štai kodėl šiandieną net ekonomistai *filosofiją* priskiria *natūralistikai*: „Matyti aiškūs požymiai, kad epistemologija, o galbūt ir filosofija, dabar išitraukia į substancinį posūkį: natūralistinį posūkį“ (Hands 2001; 129).

Natūralizacijos procesas nėra natūralus, – net ir natūralistams, patogiai užsidariusiems priešastinio aiškinimo – mokslinių faktų ir jų implikacijų kartotinio eksplikavimo kalbiniuose žaidimuose – funkcionalizme. *Natūralizmas* – tik kitas ilgaamžės *materializmo* tradicijos vardas – yra *ontologinis*, arba *metafizinis*, požiūris (Moser, Trout 1995; 1). Teiginys, kad *viskas*, kas egzistuoja, turi *materialų*, arba *fizinį*, pobūdį, šiandieną grindžiamas dviem pagrindiniais principais: 1) kad *materialu* yra tai, kas yra *erdviška*, *erdviškai tįsu*, ir kad *ne erdviški* daiktai neegzistuoja; 2) kad geriausia *gamtos mokslų kalba* apibrėžia tai, kas yra *materialu*, arba *fiziška* (ten pat; 1–2). Šiuolaikiškai globalaus, bet, filosofijos istorijos požiūriu, lokalaus *materialistinio natūralizmo* – nuo *atomistų* iki *kalbos filosofijos* ir *natūralizmo susiliejimo* šiuolaikiniu laikotarpiu (Olafson 2001; 46), šaukinys irgi yra erdvinis. *Aš nesu, taigi egzistuoju*: jei tik ir kai tik gebu pra-tęsti gamtos mokslus.

Natūralizmas vis dėlto nori būti ir už mokslo, ir dar *iki* mokslo: kaip užtikrinantis ideo-loginis objektyviai tįstančio erdviškumo tęsinys ir kaip filosofija, kuri reikalinga mokslui todėl, kad mokslas jai reikalingas.

Bet kuri *įvadinė* natūralizmo, derinančio *minimalizmą* tiesos ieškojimų srityje ir *maksimalizmą* pažangiausiose mokslo, ypač sociobiologinių verifikacijų, srityse, tezė yra ne tik ideo-loginė, bet ir tarsi-religinė. Nedera neįvertinti materializmo „įkarščio“, netgi „religinio įsitikinimo“, turinčio skiriamąjį scholastinį, arba teologinį, prieskonį (BonJour 2010; 4), kuriam akiai pasiduo-da pofilosofija, o ypač specializuota „loginio biheiviorizmo, fenomenalizmo, kalbos filosofijų“ (ten pat) linija. Esminį impulsą natūralizmas gauna iš Apšvietos kovos su religinėmis, – viršgamtinėmis, o ne „natūraliomis“, – idėjomis. Žingsnis po žingsnio natūralizmas, verifikuojantis viską, išskyrus intersubjektyvumą, tampa pseudo-religija: reliatyvistiniu ir radikaliai sekuliarizuotu scientizmu, kurio esminis polinkis yra *redukcionizmas*. Gyvenimo-pasaulis sterilizuojamas remiantis radikaliai sekuliarizuotų kryžiuočių – „operacionaliųjų apibrėžimų“ – aibėmis.

Kaip teigiama taip-natūralistų, natūralizmas yra *neabejotinai daugiau už visas kitas pasiekusi* filosofinė tradicija, filosofinė ideologija, šiandienos norai (*sic*), formuojantys filosofinį klimatą antroje dvidešimtojo amžiaus pusėje (Gasser 2007; 3; Kim 2003; 84; Papi-neau 1993; 1). *Empirinę intuiciją* natūralistai griežtai atskiria nuo *eidetinės intuicijos* (kaip kažkada Leukipo ir Demokrito atomistinis natūralizmas buvo steriliai atskirtas nuo eidetinės Anaksagoro *Nouso intuicijos*). Tai ne tiek „natūrali“, kiek „sekuliari“, giliai emoci-nė fizikalistinio tikėjimo retorika. Aš tikiu be rožinių akinių. Plg.:

„Kaip ir daugelis šiuolaikinių filosofų, aš turiu stiprią fizikalistinę intuiciją. Aš linkęs manyti, kad, pavyzdžiui, cheminiai reiškiniai pačiuose pagrinduose (angl. *at bottom*) yra fiziniai. Dar daugiau: aš linkęs teigti tą patį apie reiškinius, kuriuos tiria meteorologija, biologija, psichologija, sociologija ir daugelis kitų vadinamųjų „specialiųjų mokslų““ (Papineau 1993; 9; „kabus“ – autoriaus).

Metodologinė vienovė (Papineau 2003; 1; šįkart kabučių trūksta [A. V.]), apie kurią kalba natūralistai, neigiantys subjektą, subjektyvumą, sąmonės struktūrą, o dar prieš tai – filosofiją kaip galimai kitokią Kito filosofiją, vis dėlto grindžiama *atrankine* sąmonės, intuityviai dėmesingos „fizikalistinio baigtinumo“ relevancijoms, veika: „Šioms esė būdinga bendroji natūralistinė perspektyva: tiek pasirengimas būti dėmesingam empiriniams svarstymams, jei tik ir kai tik jie relevantiški, tiek susilaikymas nuo teiginio, kad žmogaus sąmonė turi kažką metafiziškai unikalų“ (ten pat). Taigi klausimas yra elementarus, pirminis, kylantis iš kasdienio patyrimo ir tikėjimo, tik ne fizikalistinio: ar fizikalistinis intuityvizmas yra patologinis tikrąja, graikiška, šio žodžio prasme, suprantama Kanto: „Juk valia yra juslinė, kiek ji *paveikiama patologiškai*“ (Kantas 1982; 388).¹⁰

Iš čia – iš *empiristinio intuityvizmo* principo – randasi mokslinė tendencija natūralistinio fizikalizmo link. Empirizmas, o

ypač loginis, yra nukreipiamas priešpriešais *Weltanschauung* ir filosofiją *tiesiog iš principo* (Stadler 2003; xi). Fizikalizmas, arba „mokslinė pasaulio koncepcija“, virsta redukcinių metodų aibėmis socialiniuose (sic) moksluose. O šis virsmas praranda (jei netematizuojamas) kritinę subjektyvumo-objektyvumo santykio dimensiją. Tai, kas lieka jau po virsmo, yra *patologija*, – patyrimo tikrinimas patyrimo kriterijumi: „Empiriškai taikant protą, kritika nereikalinga, nes jo pagrindiniai teiginiai nuolat tikrinami patyrimo kriterijumi <...>“ (Kantas 1982; 494).

Tai, kas lieka nuolat tikrinant tik patyrimo kriterijumi, yra „tikslinimas“. Aktuali ir potenciali tikslumo patologija: *verifikacija*. *Fenomenalizmas* ir *fizikalizmas* žengia koja koja kojoni, paskui patologiškai – *vis didesnio tikslumo* – modelį: nuo metodologijos prie metodo ir nuo metodo prie faktų. Paskutinytis – „pozityvistinis“ – faktas susiduria su realiu ar tariamu *epistemologinio apibrėžtumo* neįgalumu postpozityvistiniame reliatyvizme (natūralizme): nėra nei *korektiškų epistemologinių vertimų*, – kaip postuluoja W. V. O. Quine'o *vertimų neapibrėžtumo* tezė, – nei tokių *objektyvių faktų*, kuriuos galėtume vadinti teisingais arba klaidingais (angl. *wright or wrong*) (Quine 1960; 73). Epistemologinis natūralizmas, arba metodologinis redukcionizmas, eina drauge su ideologine natūralizacija: kad natūralioji fi-

¹⁰ Žr. Romano Plečkaičio paaiškinimą: „Čia I. Kantas žodį „patologiškai“ vartoja ne šiuolaikine, bet senąja, pradine prasme, kuria šis žodis turėjo sen. graikų k. (*παθος* – poveikių patyrimas, *λογος* – mokslas); patologiška yra tai, kas priklauso nuo jutimų, yra jų determinuota. Juslinių paskatų sąlygotas žmogaus elgesys – patologinis, lygiai kaip patologinė yra gyvulių elgsena.“ (Ten pat; 594.)

zikalistinė tikrovė yra „tikresnė“ už intencionalius objektus gyvenimo-pasaulyje.

Tai, ką šioji priežastinė *tikresnio tikrumo* ideologija praleidžia, yra *gyvenimo-pasaulio pagrindų pagrindas*: kad mums ikiduotas pasaulis, ontinė visata (vok. *das ontische Universum*), gali tapti mūsų, būdraujančių ir praktiškai suinteresuotų subjektų, tematizuojamu pasauliu, aktualios ir galimos mūsų praktikos horizontu (Husserl 1976b; 145; 142 Husserl 1970a; 142 [§ 37]), kuriame kiekvienas reiškiny, įvykis, daiktas yra pavyzdys *ko nors tipiško, ko nors pažįstamo*: kiekvienas objektas yra „*ko nors*“ (ten pat; 143) daugiau ar mažiau pažįstamo, nors dar neapibrėžto pasauliškumo-horizonte. Kaip, ko gero, pridurtų šiuolaikiniai epistemologai, *ko nors subjektyvumą* apima ir „*mažiau subjektyvios*“, iš pažiūros „*anonimiškos*“ tikrovės: „Tiršti patyrimai (angl. *thick experiences*)“ nėra subjektyvios tikrovės, arba įvykiai, nors jie turi subjektyvumo dimensiją. Jie turi „į kažką tai panašų“ aspektą“ (Gupta 2006; 224).

Galileo mąstymas, kaip pabrėžia Husserlis, kitaip nei šiuolaikinių fizikų ir matematinių fizikų, atsispyrusių nuo jo mokymo, bet perėjusių į simbolizmo sferą, nebuvo atskirtas nuo intuicijos (Husserl 1976b; 21–5; 142 Husserl 1970a; 24). „Grynoji geometrija“, – priduria Husserlis, yra iki-duota kaip sena tradicija, įtraukta į gyvus juslinio patyrimo pasaulio procesus. „Grynąją geometriją“ mes jau randame, viena vertus, kaip „grynųjų idealiųjų“ mokslą, kuris, kita vertus, pastoviai praktiškai taikomas juslinio patyrimo pasaulyje: pokytis iš *a priori teorijos* į *empirinių tyrimų* kasdieniame pa-

saulyje yra mums toks pažįstamas, kad mes įprastai neskiriame erdvės ir erdvinių formų geometrijoje nuo erdvės ir erdvinių formų aktualiame patyrimo. Nors šis *paprastas tobulumas* tenkina praktinius mūsų interesus, interesams keičiantis normalus techninis gebėjimas tobulinti – *tiesų* daryti *tiesesniu*, o *plokščių* *plokštesniu* – progresuoja technologiškai.

Mes tampame „geometrais“, jei mes esame suinteresuoti specifiskai– „vėl ir vėl“, „ir t.t.“ – tobulinti šiuos idealius pavidalus. Panaudodami *idealizacijos* ir *konstrukcijos* metodus, sakykim, *piešinius* vadovėliuose tiems, kurie mokosi-skaitydami (ten pat; 23; 26). Nuspalvinti juodai baltuose vadovėlių puslapiuose jie – *piešiniai* – matomi gerai. Kaip matomi ir kiti baltame fone išryškėjantys kultūros objektai: žnyplės, gražtai, plaktukai. Gerai matomi netgi specifiniai jų potencialaus judėjimo požymiai. Matoma konkreti ir tiksli jų judėjimo specifika, objektyvi veika: žnyplių pareiga – nepalaujamai gnybti, gražto – gręžiant sieną palikti skylę, be paliovos gręžiant sąmonę, ją „atbukinti“, plaktuko – plakti faktą kaip vinį...

Mes „matome“ šiuos daiktus ir jų judėjimą, net be intuityvaus patyrimo atnaujinimo pačioje praktikoje, kaip „geometrai“. *Piešiniai* – tikslios duomenų lentelės, rangavimo, ringavimo ir reitingavimo skalės, diagramos ir grafikai, vertikalios ir horizontalios objektyvaus laiko bei objektyvios erdvės ašys ir tvarkingas kintamųjų dydžių jose judėjimas – nusėda mummyse (atmintyje) ir įsikūnija (įpročiuose). Tikslumas suteikia objektams ir iš jų išvedamiems požymiams

tikrąją prasmę. O metodinė betarpiškų juslių praktika leidžia panaudoti geo-metriją kaip erdvės-laiko matematiką. Šiose ir panašiose „aiškių“, „ryšių“ ir „tikslų“ natūralizacijų mokslo pasaulyje sedimentacijose mes įgyjame tai, ko niekada mūsų patyrimas neįgyja gyvenimo-pasaulyje. Tiesindami ištiestą, aukštindami išaukštintą ir atkakliai lenkdami suviskam palenkta, įgyjame Edmundo Husserlio žodžiais tariant, tai, kas mūsų pačių neigiama empirinėje praktikoje: „tikslumą“ (ten pat; 24; 27).

Ištobulinius metodologiją iki *tikresnio* už patį gyvenimą tikslumo, klausti: Ar ir kodėl mums turėtų rūpėti subjektyvumas? – mažų mažiausiai netaktiška. Netaktiška abejoti užbaigto tikslumo natūralumu: taktiškoje draugėje nepridera niūniuoti ne į taktą. Tačiau kaip tik dėl šios praktinės priežasties dera, vėlgi draugėje, atsigręžti į elementariausias matavimo, apklausų ir tikrinimo praktikas ikimoksliniame pasaulyje. Tai intuityviai mums ikiduoto pasaulio „matavimo menas“: čia visi pavidalai, kurie yra *jusliškaiai patiriami* ir *jusliškaiai intuityviai suvokiami*, o taip pat šių pavidalų *tipai*, suvokiami bet kuriame bendrumo lygmenyje, susisieja vienas su kitu kaip *kontinuumas* (ten pat).

Kalbant apie *elementaruji tipizacijų kontinuumą*, nuosekliausia, dėmesingumo šiam dalykui požiūriu, manytume, yra metodologinė Alfredo Schutzto eksplikacija, brėžianti originalų, bet iki šių dienų teoriškai nesusistemintą santykį tarp *subjektyvumo*, *racionalumo* ir *natūralumo* dimensijų. (Žr. Schutzto tekstą „Socialinis pasaulis ir socialinio veiksmo teorija“ [Schutz 1964; 3–19], – nuo kurio savo kelią į adekvačią interpretacinę *subjektyvumo metodologiją* turėtų pradėti kiekvienas sąmoningas ir sąžiningas, t.y. siekiantis *atsakingo atskaitingumo*, metodologas.)

Objektyvistinės, arba *natūralistinės*, mokslinių tyrimų kryptys, – kurios socialinį pasaulį su visais *alter ego* ir institucijomis jame naiviai priima kaip prasmingą visetą, tačiau *prasmingą tik stebėtojui*, kurio *vienintelė* mokslinė užduotis – aprašyti ir paaiškinti savo ir savo kolegų pasaulio patyrimą (Schutz 1964; 5), – įrodo savo taikomų principų pagrįstumą tam tikrose tyrimų srityse, tačiau susiduria su nesėkme *intersubjektyvumo srityje*. Išvada, tiesiog apeinanti supratingumo klausimus, slepiasi už iki šiol tiesiausio *neutralumo* postulato, – žmogaus subjektyvumo išteklių esą negalima „verifikuoti“ (ten pat; 4).¹¹

¹¹ Taip pat žr. Husserlio *Krizės § 34*: „Gyvenimo-pasaulio mokslo problemos išskleidimas“. Kiekvienas tyrėjas, kaip pažymi Husserlis, žino, netgi įgyvendindamas savo tyrimo veiklą, kad yra žmogus. Tačiau *gamtos mokslininko* požiūriu (t.y. būdingos teminės orientacijos *objektyvios tiesos link*), kaip tik *šis pasaulis* ir viskas, kas jame vyksta ir panaudojama moksliniais bei kitais tikslais, turi „tik *subjektyvumo* ir *tik santykiškumo*“ žymę. Teorinio objektyvumo ir tik praktinio subjektyvumo kontrastas lemia „objektyvios“ užduoties prasmę. Kontrastas (prie-taras) suponuoja, kad *tik subjektyvumo* aspektai mokslininko kažkaip turi būti „įveikti“. Juk tai tik hipotetinis buvimas-pats-savaime, tik loginių-matematinių „tiesų-pačių-savaime“, prie kurių galima apytikriai artėti remiantis vis naujesniais ir vis geresniais hipotetiniais požiūriais, pateisinamais *verifikuojant patyrimą*, substratas. Tai tik viena reikalo pusė. Kita pusė yra ta: nors mokslininkas, viena vertus,

Metodologinė subjektyvumo problema yra ta: ar ir kaip įmanoma, laikantis atskaitingumo (adekvatumo) principų, suprasti, aprašyti, paaiškinti *socialinę tikrovę*, nepakeičiant jos *fiktyvia tikrove*, o *žmogaus* nepakeičiant mokslininko dirbtinai išrandama *marionete*? Atsakyti į šį klausimą remiantis vien tik metodologiniais ištekliais, yra „naivu“: pati metodologija nepajėgi suskliausti „mums savaime suprantamų faktų“ (Husserl 2005; 25). Esminiai yra filosofiniai, ypač epistemologiniai, *pirmojo asmens* ištekliai. Klausimas: „Į ką tai panašu?“ – turi, kaip pažymi Danas Zahavi's dvi puses. Pirmą: „Į ką subjektui panašus objektas“. Antrą: „Į ką subjektui panašus objekto patyrimas“. Nors konceptualiai šias dvi puses galima *išskirti*, tačiau jų negalima *atskirti* (Zahavi 2005; 123).

Fenomenologiškai grindžiama metodologija neturi išleisti iš savo akiračio – kad ir kokia įtakinga šiandieną būtų „subjekto metafizikos“ kritika – transcendentalinio subjekto *sąlygų* problemos. Šios sąlygos gali būti laikomos *tik formaliu* – fenomenologinės redukcijos *metodo įgyvendinimo* – principu. Čia išskleidžiamas kitas požiūris, grindžiamas fenomenologinėmis Edmundo Husserlio ir Alfredo Schutzo nuorodomis, išlaikantis *teigiančio transcendentalinio subjekto* pirmumo principą: inter-subjektyvumo problemos gali būti išskleidžiamos tik sąmonės, daiktų ir pasaulio tarpusavio sąsajų, „korelacijų“ (Husserl 2005; 35), sferoje,

tačiau drauge „<...> pamatinę reikšmę tebeturi teiginys, jog viskas, kas man egzistuoja, gali gauti savo būties prasmę tik iš manęs, iš manosios sąmonės sferos“ (ten pat; 186).

Kitaip sakant, *fenomenologinės redukcijos* arba *radikalaus reflektyvumo* (socialinių mokslų metodologijose) principų taikymas neturi būti siejamas tik su formaliais „pagrindimo“ rūpesčiais. „Aš mąstau“: jeigu įgyvendinamas tinkamai, gręžiasi į transcendentalinį subjektyvumą (ten pat; 25). Tikslintinas būtent *nuoseklios* savigražos būdas: *aš mąstau tęstinai*. Vadinasi, ir metodologiškai. *Aš mąstau* netgi kalbiniuose mes-žaidimuose, nors socialinių mokslų (trečiojo asmens) metodai man primygtinai rekomenduoja matyti ne *aš mąstau*, o *mano funkcijas, padėtis, vaidmenis* ir panašius kitų man teikiamus *aš-vardus*.

Radikalaus reflektyvumo metodas negali sustoti prie *man duotų* *aš-vardų*. Negali sustoti ir prie *objektų duotiškumo* faktų. Jei *aš* vadovaujuosi *tęstinumo* gaire, turiu sutelkti dėmesį į *subjektyvią* sąmonės pusę, nuskaidrinti *subjektyvaus įgyvendinimo* ir *intencionalumo*, išsiskleidžiančio pasirodant objektams, bruožus. Tirdamas pasirodantį objektus *aš* drauge atskleidžiu ir tematizacijos principus, įgyvendinamus savo paties sąmoningame gyvenime. Tęstinė tematizacija įtraukia, viena vertus, *aš* kaip *funkcionuojantį aš (empirinį aš)* ir, kita vertus, *originalų mano sąmonės iki-duotiškumą (transcenden-*

suinteresuotas *objektyvumu*, esančiu mokslinės veiklos centre (dėmesingumo židinyje), tačiau, kita vertus, subjektyvumas-santykiškumas tebefunkcionuoja, – ir ne kaip kažkoks irrelevantiškas dalykas, kurį reikia įveikti arba apeiti, bet kaip galutinis ontinis teorinio-loginio objektyvaus pagrįstumo verifikacijos šaltinis.

talinią aš). Kitaip sakant, aš kaip savastis esu prieinamas sau ir *patyrimo*, ir *intuicijos* požiūriais. (*Saulėtekį* ir *saulėlydį* aš patiriu esmiškai intuityviai, o ne *darau išvadą* iš man išoriškai duotų patyrimo objektų.)

Aš problemos svarstymą konkrečiai pradėti galime ir *empirine socialinių mokslų* skirtimi, kurią, kaip sieksime parodyti, reikia skirti nuo *eidetinės fenomenologinės*. Empirinė socialinių mokslų skirtis yra žmogaus *elgsenos* – neatskiriamai nuo *sąmonės* – bruožus analizuojančių psichologų ir sociologų, įskaitant George'ą Herbertą Meadą, brėžiama perskyra tarp *aš (I, ego)* ir *savasties (Self)*. *Empirinės elgsenos* požiūriu, *aš* – tai mąstymo *subjektas*, o *savastis* – tai mąstymo *objektas*. Meadas, papildomai skirdamas *savasties aš (I)* ir *manęs (me)* aspektus, *aš* traktuoja kaip *elgsenos subjektą*, o *manęs* – kaip *elgsenos objektą*:

„Mes iš dalies aptarėme socialinius savasties pagrindus ir užsiminėme, kad savastis nesusidaro iš paprasčiausio socialinių nuostatų organizavimo. Dabar galime aiškiai kelti klausimą, susijusį su „aš“, išsąmoninančio socialinį „manęs“, prigimtimi. Nesiruošiu kelti metafizinio klausimo, kaip asmuo gali vienu ir tuo pačiu metu būti „aš“ ir „manęs“, bet siekiu atskleisti šios skirties svarbą, pačios elgsenos požiūriu. Kaip elgsenoje pasirodo „aš“ priešais „mane“? Jei kas nors nustato savo padėtį visuomenėje ir jaučia atliekantis tam tikrą funkciją ir turintis tam tikrą privilegiją, šios savybės apibrėžiamos teikiant nuorodą į „aš“; čia „aš“ nėra „manęs“ ir negali tapti „manęs“. Mes galime turėti aiškesnę savastį arba paslėptesnę savastį, bet tai vėlgi nėra „aš“ priešais „mane“, kadangi jos abi esti savastys. Mes aprobuojame vieną iš jų, bet neaprobuojame kitos; tačiau kai iškeliame į dienos šviesą arba vieną, arba kitą, jos apro-

buojamos kaip „mano“ (*me's*). „Aš“ nepasirodo; mes kalbamės su savimi, bet nematome savęs. „Aš“ reaguoja į savastį, kuri randasi primant kitų nuostatas. Priimdami šias nuostatas, mes įtraukiame „mano“ ir reaguojame į „tai“, kaip „aš“.“ (Mead 1962; 173–4)

Nors G. H. Meadas, rasdamsis prie abipusiško supratimo *slenksčio*, atsisako nagrinėti *metafizinę aš-manęs* problemą, tačiau pažymėtina, kad problema gali būti nagrinėjama nebūtinai metafiziškai, o ir fenomenologiškai, pasitelkiant fenomenologinės *redukcijos metodą*, rekomenduojantį skirti *empirinį aš* ir *transcendentalinį aš*. Tai, ką Meadas, vadina „aiškesne-ar-paslėptesne savastimi“, yra inter-subjektyvumo, – *aš buvimo tavep link*, – duotis, kurią dera laikyti ne *savaime suprantama*, o veikiau ją atskleisti *genetiškai*. Paskutiniuose Meado apibrėžimo sakiniuose susiduriame su tuo, ką čia įvardijame kaip *trečiojo asmens polinkį* šiuolaikinėse socialinių mokslų metodologijose. Tiksliau, polinkį pirmojo asmens savi-monės struktūrą paslėpti kalbiniuose *mes-žaidimuose*, kuriuose *aš* tik *priima kitų nuostatas*. Meado „aš“, kaip matome, yra *tik reakcija* į savastį, kuri savo ruožtu randasi iš *kitų* nuostatų perėmimo, priėmimo, adaptavimo.

Trumpam verta grįžti prie *metodologinės* problemos, kuri, kaip teigiame, reikalauja papildomų *epistemologinių* išteklių. Jei tik ir kai tik *savastį* tyrėjas tapatina – kol kas *tikėtina* – su *kitų* nuostatų perėmimu, priėmimu, adaptavimu, randasi būdingas natūralistinis gamtos mokslininko *polinkis* – būti suinteresuotam *tik objektyvumu*. Tai reiškia, kad specifiškai vertybinė gamtos mokslinin-

ko relevantiškumo – teminės orientacijos „objektyvios tiesos“ link – sistema natūralizuojama socialinių mokslų metodologijoje. Mokslininkas suinteresuotas tik „objektyvia socialine gamta“: vaidmenimis, funkcijomis, padėtimis ir žmonėmis-vidurkiais, marionetėmis.

Tai natūralus socialinio gamtos pasaulio „centras“, „židinyš“. Teminėje, grindžiamoje elementų atranka, mokslininko sąmoningumo struktūroje *šis pasaulis*, taigi ir *subjektyvumas*, perkeliamas į tik pa-kraščius. Tai – „tik“ subjektyvumas, „tik“ šališkumas. Tačiau vienu ir tuo pačiu metu „tik subjektyvumas“ sistemingai panaudodamas kaip „indeksų aibės“, kurios įtikrina, pagrindžia objektyvias mokslines schemas. „Tik subjektyvumas“ paukščiu išskrenda, akmeniu grįžta: subjektyvumas dabar panaudojamas, remiantis mokslinėje kalboje slypinčiu *stiprių vertybinių kontrastu* (plg.: objektyvumo *vs.* subjektyvumą, stipriųjų mokslų *vs.* silpnuosius mokslus, gamtos mokslų *vs.* humanitarinius mokslus ir pan.). Panaudojamas kaip *tikrai objektyvus* argumentas priešpriešias *tik subjektyvų* argumentą.

Save pačią natūralizavusios metodologijos paradoksas yra tas: vertybinis teminės orientacijos *objektyvios tiesos* link akcentavimas naikina pačią objektyvumo esmę. Juk *mokslo esmė* – būti *objektyviu mokslu*: pagrįstu ne tik man, ne tik tau, jai ir jam (kad ir intersubjektyviai *mokslininkų draugei*) ir ne abstraktiems visiems (visuomenei, klasei, tautai), o *kiekvienam*: „<...> ir pačiam veikiančiam asmeniui ir jo porininkams, remiantis įprasto protavimo kasdieniame

gyvenime interpretacijos terminais“ (Schutz 1962; 44). Fenomenologiškai grindžiamos metodologijos požiūriu, natūralizmas *intersubjektyvumo duotį* palieka kaip naivų prietarą (Husserl 2005; 25), kuris įtraukiamas į *objektyvumu suinteresuotą* mokslininko relevancijų sistemą. Priešingai, genetinis fenomenologinis požiūris bet kokią „duotį“ reikalauja suskliausti. Bet koks „Tai yra“ „<...> turi tapti vien galiojimo fenomenu“ (ten pat).

Subjektyvumo problemos šaknis yra savitai „koreliacinė“. Tiksliau, „subjektyvumo pačiame *pasaulyje* kaip objekto“ ir drauge „sąmoningo subjekto *pasauliui*“ sugretinimas suponuoja būtiną *teorinį* klausimą: *kaip* šitaip galima? *Kaip* klausimas ne mažiau svarbus ir metodologiškai. *Kaip* klausimas yra *metodo* klausimas. Metodinė *radikalaus reflektyvumo* nuostata suteikia mums požiūrio *galimybę*, kuri turi esminių objektyvumo, peržengiančio *subjekto-objekto* koreliaciją, požymių. Juk būtent savirefleksijoje, kaip pabrėžia Husserlis, mes pripažįstame, kad pasaulis, kuris mums egzistuoja kaip buvojantis ir *šitaip* buvojantis pasaulis, įgyja ontinę prasmę tik iš mūsų intencionalaus gyvenimo per *a priori* įgyvendinimo tipus, kurie gali būti *atskleisti*, o ne *konstruojami argumentavimo būdais* arba *suvokiami mitiniame mąstyme* (Husserl 1976b; 184; Husserl 1970a; 181).

„Koreliacinė“ subjektyvumo problemos šaknis rodo, kad patyrimo ir daiktų ryšys visada yra *abipusiškas*. Tarsi-koreliacinės, tiksliau, vien-pusiškos, kintamųjų metodologijos, grindžiamos subjekto (metodologo)

ir objekto (išorinio pasaulio) priešprieša, šios *abipusiškumo perspektyvos* nepaiso. Švarus analitinis sąmonės ir tikrovės atskyrimas naikina būtent *intencionalių objektų* rūšis. Prarandamos są-sajos, visų pirma są-monin-go pirmojo asmens pagrindo buvojimo, bū-tino eksplikuojant intencionalius objektus. Prarandamas „aš mąstau“ *tęstinumas*. Pa-grindinis Husserlio metodologinis rūpestis, kaip tikslina Davidas Carras, yra ne tik ir ne tiek tai, kad reikia *aprašyti*, o ne *aiškinti*, bet tai, kad *fenomenologinis požiūris* yra *ne empirinis*, o *eidetinis* (Carr 1999; 73).

Kiek fenomenologiškai grindžiama me-todologija yra eidetinių tyrimų rūšis, tiek ji nagrinėja ne tik konkrečius daiktus („yra“), o ir galimai įsivaizduojamus („gali būti“) daiktus: „Įsivaizduojami objektai fenomenologi-jai turi netgi didesnę svarbą“ (Schutz 1962; 114). Šios tezės, liudijančios, koks svarbus „yra“ ir „gali būti“ modusų tarpusavio san-tykis, nepaisymas fenomenologiją gali su-plakti su „tiesioginio patyrimo“ kasdienybės etnografijose aprašymais. Fenomenologijos paskirtis yra aprašyti patyrimą esminiais at-siskleidimo – *intencionalaus gyvenimo per a priori įgyvendinimo tipus* – būdais. Intencija yra *ko nors* intencija, kreipianti *už* patyrimo. Patyrimo negalime aprašyti adekvačiai, jei nenurodome *į nukreiptumą už patyrimo*. Tai *intencionalių objektų* rūšių sfera: fenomeno-loginis patyrimo aprašymas turi kažkaip – tai minėta „koreliacinė“ problema – apimti *objektą*, taip pat ir tik *numanomą objektą*, kitaip sakant, *tik įsivaizduojamą objektą*. Fenomenologija turi būti ir sąžininga, ir at-skaitinga *bet kokio patyrimo*, kurį ji aprašo,

atžvilgiais. Iš principo tą patį teiginį formu-loja ir Williamas Jamesas, – kad *konkretei savastis* esmingai susijusi su *bendraja sąmo-nės struktūra*, įskaitant *galimybių sferą*:

„Pažymėtina, kad *betarpiškas* faktas, kurį ti-ria psichologija, sąmonės mokslas, taip pat yra pats bendriausias faktas. Tai faktas, kad kiekviename mūsų, kai pabundame, ir daž-nai kai miegame, *visada tebesitėsia tam tikra sąmonės rūšis*. Tai minčių, jausmų, troškimų, samprotavimų ir pan. srautas, tam tikros bū-senos, bangos, laukai (kad ir kaip mes norė-tume tai pavadinti), kurie pereina ir nuolat tęsiasi, ir tai sudaro mūsų vidinį gyvenimą. Šio srauto egzistavimas yra pirminis faktas. Jo kilmė ir prigimtis formuoja esminę mūsų mokslo problemą. Kol mes klasifikuojame sąmonės būsenas, arba laukus, aprašome skirtingas jų prigimtis, skaidome jų turinius į elementus, atkuriamo jų sekos įpročius, mes tai darome aprašomajame arba analitiniame lygmenyse. Kai mes klausiamo, iš kur šios būsenos ateina arba kodėl jos yra tai, kas jos yra, mes tai darome aiškinamajame lygme-nyje.“ (James 1992; 722; kursyvas autoriaus)

Verta pakartoti: vien tik *empiriniame* subjektyvumo lygmenyje už-mirštamasis (iš čia – ir „subjekto mirtis“) *eidetinis* subjek-tyvumo klausimas. Šių dienų empirinės pragmatizmo kryptys (kasdienybės etno-grafijos), ignoruojančios *transcendentalinio aš sąlygų* klausimus, ilgainiui ištrina kone visas „aš“, „subjekto“, „subjektyvumo“ nuorodas, išskyrus „vardą-aš“. Empiristinė „patyrimo“, tapatinamo su asmens „juslin-gumu išorinės tvarkos atžvilgiu“, analizė, tariant tiksliais Maurice'o Natansono žo-džiais, pakeičia esminį Williamo Jameso ak-centą, – savasties *sąmonės* (Natanson 1962a;

44). Savasties vardas lieka, savasties sąmonė sunyksta.

Ir netgi tuomet, kai lieka vien *vardinės savastys* (informacinės *kitų* nuorodos į objektyvias *manęs* aibes), verta klausti, kaip reikėtų kalbėti apie *subjektyvumą*? Tai viena ir tas pat, kaip klausti, ar galima ir kaip galima vartoti žodį *galima* tuomet, kai objektyvistinėje *yra* aplinkoje klausti jau nebegalima: „Bet tuomet – ir tai yra svarbus dalykas – šioji nuoroda į subjektyvumą visada *gali būti* ir turėtų būti teikiama (Schutz 1964; 6; kursyvas autoriaus). Kitaip sakant, netgi ir kaip tik tuomet, kai pozityvizmas įrodo, kad neįmanoma – panaudojant efektyvius verifikacijos kriterijus – įrodyti, jog mano porininkas „yra supratingas“, tuomet *galima* ir *reikia* teikti nuorodas į subjektyvumą.

Tačiau šios nuorodos neturi apsiriboti vien empirine sritimi. Svarbu gręžtis į *socialinės tikrovės epistemologiją*. Reikia klausiti, kaip galima – ne formaliai, o supratingai – išversti *esminius* savo kalbos žodžius į Kito kalbą, ir atvirkščiai – iš Kito kalbos į savo kalbą. Klausiti, kas *yra* ir kas *gali būti* esminiai fenomenai: „tikrumas“, „subjektyvumas“, „objektyvumas“, „faktiškumas“, „yra“, „gali būti“? Jei tik mėginame išversti

esminius žodžius, tikrosios žodžių reikšmės susilieja su *numanomomis* prasmėmis. Neatmestinas ir visiškas „kalbos užtemimo“ saulėlydis: man *subjektyvus* – tau *objektyvus*, man *faktiškas* – tau *netikras*... Ir būtent čia kitą pirmąkart pasirodo pirmojo asmens *savigrąžos* pagrindas: kiek kalbos užtemimas absoliutus, tiek įgalina susklisti turimus prietarus ir grįžti prie intencionalių *aš-veikų*. Kitaip tariant, *esminiai* žodžiai reikalauja dėmesingumo dėmesingumui. O dėmesingumo *fenomenas* pasirodo, jei tik ir kai tik vadovaujamės sąmoninga ir sąžininga *savigrąžos nuostata*. *Aš* negaliu *Kitam* teikti tik formalių reikšmių, o turiu išskleisti tikrovės supratimo – *abipusiškai jaučiant subjektyvumo prasmes* – galimybę.¹²

Jei tik ir kai tik *aš* pripažįstu, kad mano žodžių – ypač *esminių* – reikšmės Kito supratime apima *galimus*, bet man nežinomas, – patyrimo duomenis, *aš* turiu rasti būdų, kaip išplėsti *numanomų, galimų* patyrimo aspektų – *objektų tik kaip numanomų* – paieškas. Atsisakydamas pirmojo asmens nuoseklumo nuostatos, esu priverstas grįžti į natūralizmo laikyseną ir prieštarinčiai teigti, kad ne gyvenimo-pasaulis, o tik *mokslas yra intersubjektyvus*. O tai reiškia, kad *Kito supratingumas* tampa metafizine

¹² Plg.: „Žinoma, kad *aš* galiu nejausti jokio poreikio aiškinti jums žodžio „realus“ prasmę, tuo požiūriu, kuriuo man būtina aiškinti žodžio prasmę mokant anglų kalbos užsienietį, nežinantį kalbos žodžio. Ir žinoma, kad jei *aš* *tai* bandyčiau daryti, priemonės, kuriomis remdamasis *aš* mėginčiau tai įgyvendinti, būtų visiškai absurdiškos. Visi paaiškinimai, kuriuos *aš* teikčiau, būtų paprasčiausi aiškinimai angliškai: *aš* tik vartočiau *kitus* anglų kalbos žodžius, norėdamas perteikti tai, ką noriu pasakyti. Ir žinoma, kad jei jūs būtumėte užsieniečiai, kurie nežino šio anglų kalbos žodžio, jūs netaptumėte išmintingesni sužinoję žodžio „realus“ reikšmę jau po aiškinimo, nei prieš patį aiškinimą, paprasčiausiai dėl to, kad jūs geriau, nei paties žodžio „realus“, nesuprastumėte tų žodžių, kuriuos *aš* vartoju aiškindamas“ (Moore 1953; 216).

(mokslo apeinama) problema: *natūralizmas* keliasi ir gula su pagrindine prielaida, kad nėra jokios galimybės įrodyti porininko „supratingumo“ (Schutz 1964; 4).

Nebus per daug pakartoti: pagrindinis fenomenologijos *elementas*, jos *esminis žodis*, yra *Aš*. *Aš* kaip subjektyvumo sąsajos *pasauliui* ir drauge objektyvumo sąsajos *pasaulyje*. Tikslinant metodologiškai, *sąsajos* santykyje tarp *teigiančio Aš-patyrimo* ir *gyvenimo-pasaulio a priori*: „Mes teigiame, kad tikrovės akcentas remiasi darba tarp patyrimo ir savito išgyvenamo patyrimo stiliaus, pavyzdžiui, kognityvinio stiliaus“ (Schutz, Luckmann 1973; 25). Taigi svarbu – *abipusiškumo perspektyva* tarp, viena vertus, tematizuoto arba netematizuoto *aš-patyrimo*, kita vertus, *savitos sąmonės įtampos*, vartojant Bergsono terminus, *attention à la vie, dėmesingumo gyvenimui* (ten pat).

Santykio momentas yra esminis. Šiame santykyje skirtini *filosofinis* ir *metodologinis* aspektai. *Skirtini*, bet *ne atskiriami*. Dalykas tas, kad fenomenologija ir *empirizmo filosofija* (ypač Davido Hume'o) turi tam tikrų bendrų bruožų. Tai *radikalaus empirizmo*, suprantamo filosofiškai, o ne tik metodologiškai, kelias. Kad ir koks *anonimiškas, abstraktus* būtų tikrovės darinys, reikia grįžti prie pačių *patyrimo* ištakų. Tačiau klaida būtų manyti, kad čia turime ir sustoti: patyrimą aprašyti esą betarpiškai, tiesiogiai, metodologiją susiaurinant į aprašomąjį metodą. Santykis su patyrimu visada yra ne tie-

sioginis, o reikalaujantis ir priartėjimo prie *kasdienio gyvenimo etnometodologijos*, ir ši patyrimą tematizuojančios *testinės filosofinės refleksijos*.

Pažymėtinas ir kitas, ne mažiau svarbus, *santykio* momentas. Jei tik ir kai tik *filosofiją* atskiriame nuo *metodologijos*, susiduriame su vadinamąja „subjekto metafizikos“ problema. Dalykas tas, kad į pagrindines sąvokas, artikuliuojamas *transcendentalinėje sferoje*, šiuolaikinė filosofija ir metodologija žvelgia, kalbant švelniai, labai įtariai. Jei inter-subjektyvumas laikomas ne *transcendentalinio subjekto* eksplikuojama sritimi, o tiesiog gyvenimo-pasaulio struktūrų duomenimis, kyla klausimas, ar transcendentalinis subjektas apskritai gali suteikti reikšmingų išvalgų pirminei *intersubjektyvumo kaip socialumo* sferai? Ši sveiką nuovoką gundančių klausimą pavadinkime pofenomenologiniu: su Husserlio teiginiu, kad fenomenologijoje „solipsizmo iliuzija atmesta“ (Husserl 2005; 186), nesutinka ir po-modernieji filosofai, ir netgi tie fenomenologiškai orientuoti socialinių mokslų metodologai, kurie *intersubjektyvumą* laiko duotybe, patyrimo duomenimis, kuriuos tereikia aprašyti nebūtinai paisant pirminių *eidetinių* interesų.¹³

Čia paminėtas pofenomenologinis požiūris išleidžia iš akių *santykį*, tiksliau pirmąjį santykio komponentą *aš*. Kiek *aš* esu visos mano sąmoningo gyvenimo veiklos šaltinis, galiu laisvai atsigręžti į šį *tematinį* patyrimo faktą reflektuodamas jį *aš-veikoje* (Schutz

¹³ „Pertvarkyta fenomenologija“ intersubjektyvumą laiko tiesiog kasdienio gyvenimo „duomenimis“; fenomenologinė filosofija tiesiog pakeičiame sociologija (Costelloe 1996; 252).

2011c; 95). Kitaip sakant, pofenomenologinis požiūris užmiršta, kad fenomenologijos paskirtis yra aprašyti ne tik konkrečius daiktus, o ir galimai įsivaizduojamus, – *numanomų patyrimo objektų* tematizuojamų filosofinėje savirefleksijoje, – daiktus esminiais atskleidimo, *intencionalaus gyvenimo per a priori įgyvendinimo tipus*, būdais. Tai „koreliacinė“ problema, reikalaujanti sutelkti dėmesį į filosofinius ir metodologinius *atrankinio dėmesingumo* klausimus, kuriems neskiria dėmesio, nors tai ir keista, empirizmo kryptys jau nuo britų empirizmo laikų:

„Keista, bet toks akivaizdus faktas kaip visur esantis atrankinio dėmesingumo buvimas beveik nebuvo pastebėtas anglų empiristų mokyklos psichologų. Vokiečiai šį reiškinį nušvietė nuosekliai (arba kaip gebėjimą, arba kaip implikaciją), tačiau Locke'o, Hume'o, Hartley'io, Millso ir Spencerio tekstuose šis terminas beveik nepasirodo, o jei pasirodo, tai tik kaip įterpinys, vartojamas atsainiai. Gana aiškus ir nedėmesingumo dėmesingumo fenomenui motyvas. Minėti filosofai linkę parodyti, kad aukštesni proto gebėjimai randasi iš grynųjų „patyrimo“ produktų; patyrimas laikomas kažkuo, kas paprasčiausiai *duota*. Dėmesingumas, nusakantis tam tikrą reaktyvaus spontaniškumo laipsnį, atrodytų prasiveržia pro grynojo juslingumo, kuris sudaro „patyrimą“, ciklą, vadinasi, neturėtų būti perteikiamas kaip kaltinimas, kuris pertraukia šį nuoseklų pasakojimą. Bet akimirksnį apmąstę šį dalyką, matome, kokia klaidinanti patyrimo sąvoka, kuri tapatina patyrimą ir juslingumą išorinės tvarkos atžvilgiu. Begalinė išorinės tvarkos dalykų aibė yra atvira mano juslėms, kurios niekad relevantiškai neįtraukiamos į mano patyrimą. Kodėl? Kadangi šie dalykai manęs nedomina. *Mano patyrimas yra tai, kuo esu linkęs domėtis*. Tik tie dalykai, kuriuos aš pa-

stebiu, formuoja mano sąmonę; be atrankinių interesų patyrimas yra visiškai chaosas. Tik interesai teikia kirtį ir akcentą, šviesą ir šešėlį, užnugarį ir priešakį, – supratingą perspektyvą pasaulyje.“ (James 1981; 255; kursyvas autoriaus)

Tai, ką *filosofinis empirizmas* išleidžia iš akių, ir ką *fenomenologija* atkuria kaip prarastą pusiausvyrą tarp *patyrimo ir intencionalumo*, visų pirma yra *santykiai, sąsajos, koreliacijos*. Tarp jų – viena ypatinga sąsaja, kurią, aiškumo dėlei, pavadinkime *pamatine* profesine sąsaja tarp filosofijos ir sociologijos, arba socialiai orientuotos *metodologijos*. Iš tikro nuoseklūs empiristai žingsnis po žingsnio prieina prie šios sąsajos. Kitaip nei gamtos filosofijoje, kaip pabrėžia Hume'as, mes, kaupdami patyrimą, negalime šito daryti *tikslingai, iš anksto apgalvotai*: „Todėl šiame moksle mes turime rinkti savo patyrimą atsargiai stebėdami žmonių gyvenimą ir žiūrėti, kaip jie veikia įprastinėje gyvenimo tėkmėje, kaip žmonės elgiasi draugijoje, tvarkydami reikalus ir pramogaudami“ (Hume 2007; 14).

Kad ir kaip nuosekliai Hume'as artėtų prie patyrimo, vaduodamasis iš matomų, bet nepastebimų prie-tarų, jis, kaip pažymi Husserlis, tai daro vis dėlto apsilvilkęs teorinę „patogaus ir labai įspūdingo akademinio skepticizmo“ (Husserl 1976b; 90; Husserl 1970a; 88) mantiją. Hume'as nė žodžio nesako apie tiesos teorijos steigėjo – Hume'o – statusą (ten pat). Kitaip sakant, esminis yra *pirmojo asmens* klausimas: kas, kur, kada ir kaip susieja, „su-riša“ arba „at-riša“ mokslinės teorijos sąsajas? Stingant nuoseklios savigrąžos, imanentiškas patyrimas pasirodo tik *post hoc*. Dar daugiau: bet kurios skep-

ticizmo ir iracionalizmo rūšys, daug kartų užplaukčiusios ant seklių introspekcionizmo rifų, ilgainiui pradeda slėpti pačios save, todėl nenuostabu, kad Hume'as po daugelio metų tampa *žalingo pozityvizmo tėvu* (ten pat).

Iš to, kas pasakyta, darytinos dvi paprastos, bet svarbios išvados. Pirmą, jei tik ir kai tik radikalus empirizmas išduoda – „Praeities klaidų ir abejonių prisiminimai kelia mano nepasitikėjimą ateitimi“ (Hume 2007; 203) – *metodinį nuoseklumą*, tai drauge nusigręžia nuo sąmonę, daiktą ir pasaulį *saistančių* subjektyvumo pagrindų, o po kurio laiko neišvengiamai pasuka objektyvizmo link. Antra, *filosofinė* aprašymo pusė glaudžiai susijusi su *metodologine*. *Pirmosios* negalima atskirti nuo *antrosios*. Fenomenologiškai grindžiamoje metodologijoje tai netgi būtinas – *teiginių mokslinio tikslinimo* ir *filosofinio saviapmąstymo* – santykis, kurį paprastai perteikia Lesterio Embree maksima¹⁴: „metodologija yra vieta, kurioje susitinka socialiniai mokslininkai ir filosofai“ (Embree 1980; 367). Empiristai, natūralistai, pozityvistai, metodologiją atplėsdami nuo filosofijos, kartu praranda dėmesingumą *atrankiniam dėmesingumui*.

Dalykas tas, kad tarp elementaraus objekto suvokimo akto ir šį aktą subjektyviai patiriančios sąmonės struktūros visuomet egzistuoja *abipusis ryšys*: subjektyvios sąmonės struktūros ne pasyviai jusliškai atspindi „išorinio“ pasaulio objektus, o akty-

viai konstituoja numatomus ir numanomus ryšius pasaulio *link*, tęstinai *laikydamosi* realiai egzistuojančių ir ne-egzistuojančių (įsivaizduojamų) objektų. Tai originalus *paralelizmas*, nuo pradžios būdingas socialiniam, tiksliau, *inter-subjektyviam*, pasauliui, žmogaus orientacijai pasaulio link ir jos ar jo veiklai pačiame pasaulyje, – perteiktinas *relevantiško* terminu. Čia randame elementarią atskaitos pradžią, kuri skiria dvi – *fenomenologinę* ir *natūralistinę* – laikysenas.

Jei aš, kaip metodologas, sąžiningas *socialinio pasaulio metodologijos* atžvilgiu, pasirenku referencijų schemą, laikančią (saugančią) subjektyvumą, aš stebiu visų pirma iš subjektyvumo ryšių išsišakojančias *inter-subjektyvumo sąsajas*. Jei aš pasirenku referencijų schemą, nepripažįstančią būdingo socialinių santykių pasauliui *originalaus paralelizmo* (dėl mokslinių prietarų, kad subjektyvumo sąsajų negalima verifikuoti), aš konstruoju daugiau ar mažiau sistemingą teorinį objektyvių socialinių santykių *modelį*. Pirmasis pasirinkimas yra fenomenologinis: reikalauja *laikytis supratimo*. Antrasis pasirinkimas – natūralistinis: reikalauja *laikytis modelio*.

Sąvokos priklauso ir kasdienybės, ir mokslo pasauliams. Šio pamatinio – *ir ... ir ...* – relevantiško santykio įprastai nepaisoma. Tai, ką šis socialinis pasaulis *reiškia man* ir kokią jis *man turi prasmę*, yra klausimas, skirtinas nuo klausimo, ką šis socialinis pasaulis *reiškia mano stebimiems asmenims* ir

¹⁴ Šiai maksimai šiandieną derėtų suteikti bent „minimos“ formą, klausiant: ar, kur ir kaip bent minimaliai susitinka socialiniai mokslininkai ir filosofai?

kokią jis turi prasmę jiems „baigtinėse“ gyvenimo-pasaulio, intersubjektyvumo, prasmingo veiksmo, tipizacijos struktūrose:

„Būtent šitaip formuluodami klausimus, mes naiviai nebelaikome socialinio pasaulio ir esamų jo idealizacijų ir formalizacijų kaip už-baigtų (angl. *ready-made*) ir prasmingų anapus bet kokių klausimų, o imame tirti pačius idealizacijų ir formalizacijų procesus, mūsų ir veikiančių asmenų prasmių randantis socialiniams fenomenams, genezė, veiklos, kurios dėka žmonės supranta venas kitą ir pačius save, sandarą. Mes visada esame laisvi, o kartais įpareigoti, šitaip daryti.“ (Schutz 1964; 7)

Socialinių santykių *anonimiškumo* laipsniai, žinoma, skiriasi. Mokslininko pasirenkamos referencijų schemas skirtos nagrinėti problemoms, kurios priklauso arba „labiau objektyvių“ (socialinių grupių, visuomenių, globalių socialinių santykių), arba „labiau subjektyvių“ (tiesioginių, betarpiškai stebimų socialinių sąveikų) fenomenų sritims. Metodologiniu požiūriu, esminis dalykas yra tas: referencijų schema turi būti *adekvati* problemos, kuria *aš esu suinteresuotas*, atžvilgiu, ir neišleisti iš akių galimų problemos *iššisakojimų*. Bet kuris problemos iššisakojimas veda mane keliu, kurio galimybes ir ribas aš turiu tikrinti ir, esant reikalui („veiksmo teorijoje turi būti visapusiškai išsaugomas subjektyvus požiūris“; ten pat; 8), keisti ankstesnių referencijų schemų kriterijus.

Artumo-anonimiškumo skalė, arba *subjektyvumo-objektyvumo* santykis, buvojimo subjektu pasauliui ir kartu objektu pasaulyje santykis, apima nepaprastai daug supratingumo lygmenų, praktinio racionalumo

formų. Metodologinio supratimo požiūriu, tai reikalauja gręžtis ne tik į siauresnę *modernaus aiškinimo*, bet ir į gilesnę *filosofinio supratimo* istoriją. Šiuo atveju nepakanka nei efektyvių informantų apklausų technika, nei, vartojant kritišką ir taiklią (o tai viena ir tas pat) Kanto nuorodą, „galutinio“ naujųjų laikų sprendinio, iki šiol itin mėgstamo subjektyvistinėse metodologijose: „žmogaus intelekto fiziologijos (sukurtos garsiojo Loko)“ (Kantas 1982; 28).

Svarbu yra *tinkamas* profesinio darbo pasidalijimas tarp filosofijos ir socialinių mokslų. *Filosofijos* atsiskyrimas nuo *metodologijos* ir *metodologijos* nusigręžimas nuo *filosofijos* sukuria grynuosius profesinius filosofijos ir metodologijos laukus, tačiau mažina abipusišką dėmesingumą *atrankinio dėmesingumo*, arba *relevantiškumo*, kriterijams. Relevantiškos tyrinėjimų problemos – arba grynai filosofinės, arba tik socialinės – pasirinkimas nėra už-baigtas aktas. Kad ir pasirinkęs tinkamą problemą, aš negaliu apsiriboti grynuoju tiriamų dalykų kaip „natūralių daiktų“ – nuo ontologijos ir epistemologijos iki žmogaus konkrečiose situacijose – pažinimu.

Objektus aš turiu suprasti: gebėti juos interpretuoti atsižvelgdamas į skirtingus tiek savo žinojimo unikaliąje autobiografinėje situacijoje, tiek veikiančio asmens žinojimo laipsnius, skirtingus socialinių santykių artimumo ir anonimiškumo lygmenis. *Są-vokų* prasmės nėra savaiminės. Prasmės randasi ne iš indukciskai pagavios „intelekto fiziologijos“ (išorinio pasaulio išpūdžių, išispauždžiančių fiziologinėse intelekto duobutėse), o iš atrankinio, bet dėmesingo buvojimo

subjektu pasauliui ir kartu objektu pasaulyje santykio, subjektyvaus patyrimo gyvenimo-pasaulyje relevancijų ir transcendencijų. Relevantiška yra mūsų patyrimo prasmė, o ne ontologinė objektų struktūra (Schutz 1962; 230).¹⁵

Klausimą: *kaip* galima grįžti prie subjektyvumo ir prie mokslininko „užmiršto žmogaus“ (Schutz 1964; 7)? – dera sieti su relevantiškumo principų skaidrinimu. Pasaulis nuo pradžios duotas man, tau ir mums kaip *organizuotas* pasaulis. Kiekvienas mūsų *interpretuojame* bendrą mums visiems socialinį pasaulį, kurį patiriame, išgyvename, įsisąmoniname kaip galimų veikų ir orientacijų laukus, organizuotus analogiškais – perspektyvų tarp savo porininkų abipusiškumo – būdais, sąveikaudami. Šio pasaulio objektais mes suinteresuoti tiek, kiek jie

įgalina apibrėžti mūsų orientacijas, padeda arba trukdo įgyvendinti tikslus, konstituoja konkrečių mūsų situacijų sudedamuosius elementus, kuriuos pritaikome arba keičiame, nes jie yra arba mūsų pasitenkinimo, arba mūsų nepasitenkinimo ištakos. O tai reiškia, kad mes neapsiribojame *grynujų objektų egzistavimo* pažinimu.

Kitaip tariant, *norime suprasti* objektus, gebėti juos interpretuoti kaip galimus *relevantiškus elementus* savo galimoms veikoms ir atoveikoms mūsų bendrame socialiniame pasaulyje. Šiuo požiūriu, esminė yra Alfredo Schutzo skirtis tarp *natūraliųjų daiktų* ir *socialinių daiktų* (Schutz 2011b; 35). *Pirmieji* yra daiktai, duoti man, tau ir mums: iš esmės tokie, kokie jie yra, nepriklausomai nuo mūsų įsikišimo. „Suprasti“ natūralius daiktus – tolygu išvelgti jų egzistavimą, kin-

¹⁵ *Atrankinio dėmesingumo* principą Alfredas Schutzas, kaip ir Aronas Gurwitsch'ius, plėtoja kaip *relevantiškumo* principą: „Pirminis analizės dalykas yra sąmonės laukas, kiek šis laukas struktūrizuojamas kaip teminis branduolys, kuris pasirodo priešais jį supantį horizontą ir yra duotas bet kuriame vidinė trukmės „dabar“. Husserlis tiria to, ką jis vadina „dėmesingumo spinduliu“ funkcijas, kurių paskirtis yra konstituoti teminį branduolį ir struktūrizuoti patį lauką“ (Schutz 2011c; 94–5). Bet kokį momentą sudaro daugelis patyrimo srautų, pasirodančių vienu ir tuo pačiu metu. Tai, kas pasirodo kaip teminis srautas, yra faktas, kad aš laisvai gręžiuosi į jį arba jį reflektuoju (vadinasi, tai yra *ego-veika*: kiek *ego* yra mano sąmoningo gyvenimo veikų šaltinis). Tačiau šioji atranka, pasirinkimas negali būti įgyvendinamas atsitiktinai ir esant neribotos laisvės sąlygoms. Husserlio požiūris į *atrankinį dėmesingumą*, kaip pažymi Schutzas, skiriasi nuo Sartre'o, suponuojančio, kad „žmogus kiekvienu momentu ir bet kokiose aplinkybėse yra laisvas daryti teminiu bet kokį patyrimą, kokio tik žmogus nori, – pridurdamas, kad žmogus pasmerktas tokiai laisvei“ (ten pat). Tai, žinoma, nėra Husserlio požiūris: „Sąmonės veika ir ego dėmesingumo spindulys, – šis „gręžimasis link“ ir „gręžimas nuo“ tam tikro patyrimo, kuris daro šią veiką tematine arba netematine, t.y. horizontalia, – įgyvendinamas labai apribotoje pasirinkimų skalėje. Šios veikos turi savo istoriją: jos yra anksčiau patirtų įvykių nuosėdos ir konstituojamos tarp savęs susijusiais saitais į patyrimo struktūras, arba kontekstus“ (ten pat; 95). Aronas Gurwitsch'ius, išplėtodamas Williamo Jameso *sąmonės lauko, susidedančio iš židinio ir pakraščio* elementų, tematiką, penktoje ir šeštoje *Sąmonės lauko* dalyje „Teminis laukas“ ir „Ontologinės problemos“ (Gurwitsch 2010; 301–412) konkretina „principą, kurio dėka egzistavimo tvarkos išlaiko vienovę ir yra tęstinės“ (ten pat; 381), kitaip sakant, išskleidžia relevantiškumo principą diferencijuojančiose, taigi ir organizuojančiose konstitucijose.

tamumą, raidos principus, palyginti juos su kitais mano arba kitų asmenų patyrimo natūraliame daiktų pasaulyje faktais ir pagrindinėmis mūsų prielaidomis dėl šio pasaulio sandaros.

Antrieji yra daiktai, kurie *suprantami* kaip žmogaus veikos šiame pasaulyje išsiskleidimas. *Suprasti* socialinius daiktus, įskaitant žmogaus veiksmus, – lygu gręžtis į žmogaus veiką, kuri juos sukuria, ir į motyvus, iš kurių ji atsiranda. Esminis elementarus Schutzo metodologinis principas teigia: aš negaliu suprasti kitų žmonių veiksmų nesuprasdamas šių veiksmų *kad* arba *kadangi* motyvų (ten pat; 36).¹⁶ Yra labai daug *supratimo laipsnių*, todėl aš negaliu pilnai palytėti visų kitų žmonių motyvų, jų išsiskojimų, individualių gyvenimo planų, unikalių situacijų. Tačiau aš galiu suprasti *tipiškus* motyvus, įskaitant jų pačių nuorodas į *tipiškas* situacijas, *tipiškus* tikslus, *tipiškas* priemones nuskaidrindamas supratimą es-

minėje socialinių mokslų srityje – *artumo-anonimiškumo* – skalėje.

Iš to, kas čia pasakyta, darytina svarbi metodologinė išvada. *Natūralių daiktų* pasaulyje galime remtis *numatymo* principais ir *priežastingumo* metodologijomis, tačiau tik *tikimybiniam* lygmenyje. Socialinių mokslų srityje vyraujanti natūralistinė kintamųjų metodologija yra tinkama *tam tikrų objektų* tyrimų srityse. Tačiau tik tol, kol nepretenduoja peraugti į universalų natūralistinį „metodą“. Natūralizmas randasi iš sveikos empirinės nuovokos ir jausenos: kad *filosofinė refleksija* yra integrali *patyrimo gyvybiškai sąmoningame istoriškumo horizonte* dalis. Paskui, randantis ir įsiviešpataujant dvidešimtojo amžiaus antrosios pusės *reliatyvizmo geo-metrijai*, iš esmės (!) koreguoja šią tezę: *filosofinė refleksija* esti integrali *empirinio mokslo* ir *stebėjimo kalbos* – arba pozityvistinės *neutralios*, arba postpozityvistinės *natūralios* – dalis.¹⁷

¹⁶ „Paprasčiausias prasmės vienetas, – remiantis terminais, kurias interpretuojamas asmens veiksmas, – yra motyvas. Bet šis terminas yra dviprasmiškas ir nurodo dvi skirtingas kategorijas, kurias reikia aiškiai skirti: *kad* motyvą ir *kadangi* motyvą. Pirmasis teikia nuorodą į ateitį ir tapatinamas su objektu arba tikslu, kurį įgyvendinant pats veiksmas yra priemonė: tai yra „terminus ad quem“. Antrasis teikia nuorodą į praeitį ir vadintinas veiksmo pagrindu arba priežastimi: tai yra „terminus a quo“.“ (Schutz 1964; 11)

¹⁷ Kaip tikslina Larry Laudanas, dar prieš „reliatyvistinį pamišimą“ postpozityvistinio tarpsniu, ketvirtame dvidešimtojo amžiaus dešimtmetyje randasi vadinamosios „*vertimo pratybos*“. Pagrindinė epistemologinė mokslo filosofijos problema visuomet buvo ta: kaip *racionaliai* galima pasirinkti tarp *racionalių teiginių* (įprastai teorijų arba hipotezių) apie pasaulį tuomet, kai susiduriama su skirtingais ir net alternatyviais teiginiais? Iki dvidešimtojo amžiaus įprasti atsakymai siejami su akivaizdumo taisyklių ir metodų, kurie nuskaidrina galimą pasirinkimą, sukonkretinimu. Ketvirtame dvidešimtojo amžiaus dešimtmetyje filosofijoje randasi „*vertimo pratybos*“: *kiekviena teorija*, kaip teigiama, turi *savo kalbą*. *Teorijos* su-tapatinamos su *kalbomis*. Šis požiūris, kurį įkvepia formalųjų sistemų semantika, netrukus išrutulioja – be daugelio teorinių kalbų – dar ir „*stebėjimo kalbą*“. Pozityvistinė mokslo filosofijos programa reikalauja „*ekvivalentiškų vertimų*“: tarp *teorinių* ir *stebėjimo kalbų* ir tarp *besivaržančių teorinių kalbų*. Vertimas į *stebėjimo kalbą* svarbus nustatant teorijų *lygiavertiškumą* arba *nelygiavertiškumą* stebėjimų lygmenyje ir empiriškai pagrindžiant

Metodologijoje išivyrąja (tyliai: apie ką negalima kalbėti, apie tai reikia tylėti) *mokslinis empirinis* akcentas, kalbantis (garsiai: apie ką reikia kalbėti, apie tai negalima tylėti) *natūralaus empirinio* vardu. Ir nors moderniojo natūralizmo filosofijos tikslai pradžioje yra kuklūs, pačioje lygybės įsigalėjimo (reliatyvizmo *ne epistemologijos* pateisinimo) pabaigoje *natūralizmas*, blogiausiai iš geriausių filosofija, sutampa su filosofijos istorija: mokslas yra tai, kas lieka iš filosofijos (Rouse 2002; 1).

Natūralizmas prieina prie natūralistinės – jau be jokių prieštarų (be *a priori*) – elgsenos formos, prie kurios – būdamas kuklesnis – tikrai neprieitų Kantas: „<...> jei empirizmas (kaip dažniausiai būna) pats tampa dogmatinis idėjų atžvilgiu ir išūliai neigia tai, kas yra už jo stebėtojiškų žinių srities, tai jis pats ima stokoti kuklumo ...“ (Kantas 1982; 350). Dėl šio natūralaus kuklumo „stokojimo“ natūralizmas prieina prie išvados, kurią „išūliai“ teigia esant visiškai nauja, netgi *aukščiausiaja* savo išsivystymo stadija, kuri, tiesą sakant, sutampa su *žemiausiaja*: „Garsusis Lokas stokojo tokio samprotavimo ir, patyrimo aptikęs grynąsias intelekto sąvokas, jas išvesdavo taip pat iš patyrimo ir vis dėlto buvo toks nenuoseklus, kad šiomis sąvokomis ryžosi tirti žinias, išeinančias toli už bet kokio patyrimo ribų“ (ten pat; 130).

Natūralizmas, savitai remiamas pomoderiaus skepticizmo („tikra tik tai, kas *man* tikra, o *kitų* tikra, man netikra“), siūlo grįžti prie „naujos“, kaip tikslina Husserlis, *pirmosios*, vyravusios nuo Hobbeso ir Locke'o laikų, natūralizmo, tiksliau, *empirizmo* ir *sensacionalizmo*, formos, sąmonės struktūrą naiviai uždarančios į *vidinę* (pagal atitinkamai naivią analogiją su *išoriniais* fizikiniais veiksniais) psichinių duomenų-patyrimo erdvę (Husserl 1976b; 234; Husserl 1970a; 231).

Eidetinis fenomenologinis požiūris šių dienų materialistinei / natūralistinei pasaulėjautai yra svetimas. Po saule – dviejų materializmo formų (pozityvizmo, natūralizmo) – nieko naujo: aštriausia Husserlio idėjų kritika nuo pradžios randasi materialistų sparne (Farber 1968; 379). Natūralizmas – kaip *antroji* po *pirmosios* filosofija – labiausiai didžiuojasi tuo, kad tikslioje istorijos pabaigoje tikslingai išsivaduoja iš *bet kokių* prielaidų. Natūralizmas, arba „mokslas be normų“ (Knowles 2003), yra senosios Galileo tradicijos – tariamai „grynosios geometrijos“, „grynųjų erdvinių-laikinių pavidalų matematikos“ (Husserl 1970a; 24) – atgimimas, rengiamas „pofilosofijos“, „poideologijos“, „poistorijos“ vardais. Natūraliu natūralizmo požiūriu, evoliucinė proto raidos – racionalizmo, empirizmo, skepticizmo, kritinio racionalizmo, pragmatizmo, loginio empi-

teorijas. Postpozityvistai (T. Kuhnas, P. Feyerabendas bei kiti tarsi-reliatyvistai) kalbų-apie-teorijas (vertimo) pratybas perkelia į natūralesnę sveikos nuovokos lygmenį: pirma, be jokių išlygų priima keistą amžiaus pasakojimą apie galimą teorijų iš-lyginimą, antra, išranda sveikiausią etnometodologinę tiesą, – kad nėra „neutralios“ stebėjimo kalbos. O kadangi W. Sellarsas ir kiti filosofai jau yra parodę, kad sveikos nuovokos kalba yra tinkamiausias „stebėjimo kalbos“ pavyzdys, randasi natūralistinė stebėjimo kalba, „laisva nuo teorijos“ (Laudan 1996; 6–8).

rizmo, fenomenologijos, egzistencializmo, struktūralizmo, poststruktūralizmo, kalbos filosofijos – seka baigiasi tuo, kuo natūraliai ir „turi“ baigtis: *filosofijos* modeliu turi būti *mokslas* (Ritchie 2008; 74).

Jei sutiksime su natūralizmo tyrėjų teiginiu, kad skiriamasis natūralizmo bruožas yra „specialaus metodo vartojimas“ (Ritchie 2008; 74), tai matysime, kad senąją, pozityvistinę, natūralizmo formą pakeičia naujoji, postpozityvistinė. Keičiasi ne tik pavadinimai, ištįsta *viršistorinė* – istorijos be jos *galimybės sąlygų* nuskaidrinimo – tikrovė. Baigiamuosiuose *Krizės* puslapiuose *nuskaidrinimą* Husserlis palygina su „*epistemologiniu*“ pagrindimu (Husserl 1970a; 373). Reliatyvistinėje viršistorinėje pasaulėjautoje vyrauja priešingas principas: epistemologija mūsų, geo-metrų, jau natūralizuota. Tai reiškia: „*Epistemology Naturalized*“ (Quine 1969). Ir viskas, ± , ir t.t. Tas pat – ir socialiniuose (sic) moksluose: viskas, net ir sąmonė, savimonė, savastis, yra socialiai konstruojama. Tikėtinai grįžta vienpusiška introspekcinė – kad daiktus galime patirti *tik tiesiogiai* – nuostata, reikalaujanti „visad būti tik pačiame patyrimo viduryje“ (Garfinkel 2002). Ir viskas.

Jei fenomenologija gyvenimo-pasaulio prie-tarus sulaiko (tam, kad filosofškai atskleistų jų prasmę, bet jos nepakeistų), tai *natūralizmas* kaip psichologinė-revoliucinė mokslo energija – pagalbinis mokslo darbininkas – suviskam išvaduoja žmogų iš *bet kokių prietarų*, pasiūlydamas techno-logines atskirtis: erdviškumo – nuo laikiškumo, dabartiškumo – nuo istoriškumo ir galimu-

mo. At-skiriant sukeičiami vietomis *žmonijos civilizacijos horizonto* ir *laikinio kultūros horizonto*, implikuoto dabarties horizonte, akcentai. Nors istoriškumo branduolys yra kultūros pasaulis, tiksliau, gyvenimo-pasaulio *prasminių sąsajų struktūros*, – savo ruožtu turinčios nuo pradžių neužklausiamus savo kilmės klausimus (Husserl 1970a; 369), – šioji vidinė prasmų struktūra apeinama techno-logiškai: per-gyvenant *pirmąją* žmogaus prasmų pasaulio formaciją, – ikimokslinę *kultūros pasaulio, gyvenimo-pasaulio*, tikrovę.

Fenomenologiškai grindžiamai metodologijai svarbiausi yra racionalumo, subjektyvumo, adekvatumo, relevantiškumo kriterijai. „Husserlis, kaip rašo Marvinas Farberis, – samprotauja paprastai: *aiškus mąstymas* yra būtinas *aiškiam veiksmui*“ (Farber 1968; 380). Dalykas tas, kad mūsų dabarties horizonte, kaip pažymi Husserlis, implikuotas *laikinis* horizontas. Tai reiškia, kad kiekvienas istorijos faktas turi *vidinę prasmų struktūrą* ir ypač *motyvacines sąsajas*, kurias mums privalu nuskaidrinti (Husserl 1970a; 371). Tai yra *esminės struktūros*, nors apie jas kaip savaime suprantamų žinojimo sedimentacijų atsargas mes galime žinoti tik labai mažai. Tačiau jos gali būti atskleidžiamos pasitelkiant *metodišką tyrimą* (ten pat; 369).

Technologiškai *pergyvenęs* žmogų natūralizmas, darantis, be kita ko, poveikį fenomenologiškai orientuotoms empirinėms metodologijoms, griežtai atmeta ir socialinių mokslų metodo *savitumo* (*supratingumo / patyrimo* nuskaidrinimo) siekius kaip *tik sil-*

pną ikimokslinę pretenziją. Natūralizmas gal ir mato (*savo* kambaryje, *savo* kieme, *savo* aplinkoje), tačiau atkakliai nepastebi (*mokslinėje* pasauliškumo scenoje) *subjektyvių sąmonės laukų*. Nepastebi atrankinio dėmesingumo, relevantiškumo, „gręžimosi į“ (artimumo) ir „gręžimosi nuo“ (anonimiškumo) struktūrų, patyrimo konstituavimo procesų *socialinėse* artumo-anonimiškumo skalėse.

Paradoksalu yra tai, kad prarandamas *refleksijos* ir *patyrimo* ryšys būtent filosofijoje, o ką jau kalbėti apie techno-logines metodikas: patyrimo *reikšmės* filosofijoje yra tokios skirtingos, kad pati filosofija darosi skeptiška, netikėdama, kad gali būti atkurtos koherentiškos prasmės (Carr 2009; 336). O metodologijos srityje patyrimo relevantiškumo tradicijai (gyvenimo-pasauliui) *problemos* redukuojamos į savaime suprantamų duotybų natūralioje laikysenoje introspekcinis aprašymas, garsiai – apie ką reikia kalbėti, apie tai negalima tylėti – vadinamus „kokybiniais tyrimais“.

Žmogaus subjektyvumo paradoksas – būti subjektu pasauliui ir drauge būti objektu pasaulyje – sunyksta. Lieka antroji buvusio paradokso dalis: *būti objektu pasaulyje*. Kalbant istoriškai tiksliau: iš mokslinio objektyvumo scenos pasitraukus pozityvizmui, į ją užsiropščia postpozityvizmas. O tai – bent jau socialinių mokslų metodologijose – yra viena ir tas pat: *kiekybinius* tyrimus pakeičia *kokybiniai* tyrimai, *loginę* formalizaciją – *psichologinis* introspekcionizmas. Fenomenologai, kaip pabrėžia Danas Zahavi's, visada atkreipia dėmesį į tai, kad pastanga uždaryti *fenomenalią* sferą *menta-*

linėje sferoje, siūlant aprašyti ją nukreipus metodinį žvilgsnį „vidun“, yra metafizinė klaida. *Lengvas* padalijimas tarp *vidujiškumo* ir *išoriškumo*, fenomenologiniu požiūriu, yra įtartinas, tačiau būtent šį padalijimą perka ir panaudoja vadinamoji „introspekcija“ (Zahavi 2005; 223).

Viena aišku: kaip kad *grynojoje vidujybėje* (solipsistiniame aš) negali pasirodyti *objektyvios išorybės* (Husserl 2005; 9), taip ir *grynojoje išorybėje* (natūralistiniame vaizdinyje) negali pasirodyti *subjektyvios vidujybės*. Tai dar kartą rodo, kaip svarbu tinkamai įvertinti fenomenologinį *radikalumą*, t.y. *nuoseklumą*, kalbant apie adekvačią metodologiją. Subjektyvumo paradoksas visuose trijuose čia svarstomuose – filosofijos, socialinių mokslų metodologijos ir natūraliosios laikysenos – lygmenyse sunyksta tuomet, kai užmirštame *sąsajas, laikiškumą, istoriškumą*. Užmirštame *gyvenimo-pasaulio* ir šio pasaulio *galimybės sąlygų* prasmės struktūras. Ir būtent šiuo „primiršimo“ momentu randasi šiuolaikinis geo-metrinės specializacijos požiūris: kad filosofija, socialinių mokslų metodologija ir natūralioji laikysena yra trys „savarankiškos“, o ne integralios vieno ir to paties istoriškumo – civilizacinio (žmonijos) ir vidinės prasmių struktūros (konkrečios kultūros) horizontų – tyrimų dalys. Socialinių mokslų metodologija, atsiskirdama nuo fenomenologijos kaip transcendentalinės filosofijos rūšies, tampa „empirinės psichologijos“ forma.

Esminė fenomenologiškai grindžiamos metodologijos korekcija yra ta: Gręžimasis į *empirizmą* reiškia gręžimąsi *nuo racional-*

lizmo, tačiau ne nuo racionalumo. Siekdami *tikslumo*, kaip pažymi Schutzas, turime išskleisti *racionalumo* sampratos vartojimo teorijoje specifiką pagal santykį su kitais *mūsų patyrimo* (kitais tariant, veikiančių asmenų *racionalumo sampratų* specifikos) socialiniame pasaulyje lygmenimis (Schutz 1964; 65).

Fenomenologija neišleidžia iš akių *tikrovės galimybių* sąlygų *nuskaidrinimo galimybių*. Aišku tai, kad mūsų norimos ar mūsų nenorimos aptikti *sąsajos tarp sąmonės ir jos objektų*, įskaitant ir *ne-egzistuojančius*, randasi veikiau *čia pat*, nei *kažkur ten*. Kaip tik todėl, kaip pataria Williamas Jamesas, reikia stengtis *apriboti* prievartinę sąvokų teisę absoliučiai valdyti mūsų protus, – nors protas visada yra daugiau ar mažiau atsparus galimiems jo apribojimams.¹⁸ Reikia suskliausti sąvokinio racionalizmo prie-tarus. Kai *sąvokos* pernelyg užvaldo mūsų *protus*, šios *protingosios realybės*, kaip pripažįsta ir Kantas, linkusios „dogmatiškai nusnausti“ (Kantas 1993; 35). Dogminiai proto polinkiai yra jo mokama kaina už nevaržomą *laisvę neapsiriboti*.

Suskliausti *racionalizmą* vis dėlto yra lengviau, nei suskliausti *patyrimą*. Kitaip tariant, suskliausti specialią *kognityvinę* nuostatą yra lengviau, nei suskliausti natūralią *praktinę* nuostatą. Dalykas tas, kad *patyrimą* (imlesnę sampratą už *žinojimą*) konstituoją apodiktinė būtinybė, istoriškai apimanti iki-mokslo prielaidas, dar netematizuotas mokslinio racionalumo schemose; geometrinės žmogiško patyrimo prielaidas, kurios pasitarnauja kaip figūracinė medžiaga paskesnėms idealizacijoms. Kaip pažymi Husserlis, filosofas, ateinantis iš praktinių, *baigtinių – kambario, miesto, vietovės – aplinkų pasaulių ir laikیشų, periodinių kartočių – valandos, dienos, mėnesio – pasaulių* į teorinę pasaulė-žiūrą ir pasaulė-žiną, turi *baigtinai* žinomas ir nežinomas erdves ir laikus kaip *baigtinius* elementus atviros begalybės horizonte (Husserl 1970a; 376).¹⁹

Fenomenologiniame akiratyje – žinojimas gilia prasme; žinojimas kaip radikalus esminių patyrimo *struktūrų*, mūsų atskaitingai, bet nebūtinai atsakingai vadinamų *tikrovėmis*, nuskaidrinimas. Ne tik ir ne tiek sche-

¹⁸ „Aš bijau, kad vos keletas jūsų gebės pasinaudoti Bergsono kvietimu, raginančiu išsižiūrėti į gyvenimo patyrimą (angl. *the sensational life* [daugiau nei tik *jutiminį*]), leidžiantį pilniau pažinti tikrovę, arba pritarti jo pastangoms apriboti dievišką sąvokų teisę absoliučiai valdyti mūsų protus. Tai reiškia žvelgti žemyn, o ne aukštyn. Filosofija, – pasakysite jūs, – neguli plokščia ant pilvo patyrimo viduryje, tirštoje smėlio ir žvyro apsuptyje, kaip šis bergsonizmas, negaunantis nė gurkšnelio oro iš aukščiau. Filosofija yra iš esmės daiktų vaizdinys iš aukščiau. Ji jaučia ne paprasčiausias daiktų detales, o išsąmonina supratingą daiktų tvarką, mato jų formas ir principus, kategorijas ir taisykles, jų išsidėstymą ir būtinumą. Ji suformuoja aukštesnį, architekto, požiūrį. Argi įmanoma, kad ji galėtų atsisakyti šio požiūrio ir iškeisti save į netvarkingą betarpiškų juslių gyvenimą?“ (James 1987; 756)

¹⁹ Einantis per laiko tiltą filosofas dar neturi geometrinės erdves, matematinio laiko ir viso to, kas tampa naujais dvasiniais produktais, sudarytais iš šių baigtinių elementų, kurie pasitarnauja kaip medžiaga. Galimai matyti, kad šie nauji produktai rasis iš idealizuojančių mentalinių „grynojo mąstymo“ aktų, kilusių iš iki-duotųjų medžiagų (ten pat; 376).

matizuojant, o gręžiantis į *istorinį horizontą*, kuriame *viskas yra istoriška*. Atsigręžiant į supratimą, kad esminės istoriškumo struktūros gali ir turi būti atskleidžiamos *tiriant jas nuosekliai metodiškai* (radikalčiai). Tiriant šias tikroves kaip savitai pasirodančių pasauliškumo aktualybių ir galimybių – fenomenalių *subjektyvumo, racionalumo, relevantiškumo* sąsajų – rūšis, figūracijas. Ekspliciuojant *istoriškas* dabarties akivaizdų dimensijas kartu su gausiai išsišakojusiomis faktiškumų aibėmis. Nuskaidrinant *vidines prasmines struktūras*, išseikvotas „mūsų laiko“ istorizmą. Gręžiantis į *istorinį a priori* kaip universalų visų suvokiamų supratimo problemų šaltinį. Atveriant daugia-pusiškus intersubjektyvios prasmės problemos horizontus pilnosios prasmės vienovėje.

Pasaulis mums *natūraliai iki-duotas* mūsų pačių *būdraujamais* būdais. Būdrauti – nebūtinai sąmonę *žadinti*, veikiau ją *sergėti*. *Sąmonė* yra esminė matomo, bet nepastebimo *sąmoningo gyvenimo būdraujant* dalis. Natūralus gyvenimas, kuriuo galime būti suinteresuoti moksliai ir ikimoksliai, teoriškai ir praktiškai, yra gyvenimas universaliame netematizuotame horizonte (Husserl 1976b; 147; Husserl 1970a; 145), – būdraujančiame dar neapibrėžto istorinio horizonto buvojime.

Tai reiškia daug, praktiškai viską: kad *žinojimas* konstituojamas *patyrimo* ištakose. Bet koks *jau tematizuotas* žinojimas apima etnometodologines elementariųjų apibrėžčių – ikimokslinio *matavimo meno* (ten pat; 24; 27) – ištakas intuityviai duotuose (*aplinkiniuose*, arba *tobulų apskritimų*) pasau-

liuose. Šios ištakos „mūsų laiko“ gali būti išseikvotos. Išseikvotos magiškos mūsų kaip „geometrų“ geo-metrijose. Darkart. Jei esame suinteresuoti idealiomis geo-metrinėmis formomis ir jas apibrėžiame nepaliaujamai konstruodami vis naujas (pagal jau apibrėžtas), esame „geometrai“ (ten pat; 23; 26). Iš šiuolaikinio istorizmo, arba reliatyvistinės geo-metrijos, kuri ekstensyviai skleidžiasi labai skirtingomis formomis, vargu ar galime, kaip pažymi Husserlis, sulaukti gilesnių tyrimų. Viena vertus, turime milžinišką *santykiškų istoriškumo liudijimų* gausybę, – net iki „primityvių“ genčių (ten pat; 373). Visi šie liudijimai esti liudijimai „patys savaimė“: jie turi savo „logiką“, o jei šioji logika ekspliciuojama teiginių forma, turi ir „savo“ a priori.

Dar daugiau. Jei esame suinteresuoti idealiomis formomis ir nepaliaujamai konstruojame vis naujas (pagal jau apibrėžtas), aiškėja, kad tobulos savaiminės „*logikos*“ yra iš principo viena į kitą neišverčiamos „*kalbos*“, tarp kurių randasi minėta ypatingoji „*stebėjimo kalba*“: „neutrali“ pozityvizmo laikotarpiu, „natūrali“ postpozityvizmo laikotarpiu. „Stebėjimo kalbų“ reliatyvizmo, arba šiuolaikinio istorizmo, logikos, pabrėždamos, kad kalbinė praktika yra „pirminė“, o sąmonė – „antrinė“, natūraliai išseikvoja pirminių sąmonės apibrėžimų iki-moksliniame pasaulyje ištakas. Stebėjimo kalbų natūralizmas įklimpsta „pirminėse“ kalbinių žaidimų, – „mažiausiųjų tautų“, pakeitusių didesnes tautas, – reliacijose (socialinio konstravimo kartotėse, pulsuojančiose 4/4 ritmu). *Grynasis natūralizmas* nukreipia

savo „introspektyvų“ žvilgsnį į esamų kultūros darinių *duotiškumą*, suviskam užmiršdamas gyvenimo-pasaulio ir jo *galimybės sąlygų* tyrimus: „Sąmonė yra tik fikcija arba tik socialinė konstrukcija.“²⁰

Kai filosofija ištirpsta empiriniame moksle, ji priversta ir kalbėti *empirinio mokslo* vardu: nėra nė menkiausios galimybės verifikuoti mūsų porininkų gyvenimo-pasaulyje *supratingumo* (Schutz 1964; 4). Kaip tik todėl supratumą, arba empatijos teoriją, natūralizmas priskiria „normatyvinės epistemologijos“ („ne mokslo“) rūšiai. *Natūralistiniu* požiūriu, galioja anonimiški tikimybiniai, o ne pažinūs *supratingumo, dėsniai*. Supratumo požiūriu, visad anonimiškame pasaulyje *įvykiai* (įskaitant fiziologinius ir psichinius procesus), randasi, kaip ir kiti įvykiai, *tuo pačiu objektyviu laiku*, tvarkingai išsirikiuodami į *priežastinių* arba *funkcinių* priklausomybės ryšių grandines: „Šiuo požiūriu, psichologija iš dalies remiasi ir yra susijusi su fiziniais ir biologiniais mokslais“ (Gurwitsch 1966; 40).

Fenomenologiškai grindžiama metodologija, priešingai, orientuojasi į prasmės struktūras gyvenimo-pasaulyje: ir kaip *esamų*, ir kaip *galimų* prasmių, o ypač *motyvacinių sąsajų*, pasirodymo *sąlygas*. Esminis klausimas, susijęs su *radikaliu* vidinių pras-

mių struktūrų nuskaidrinimu, yra tas: kaip *žinojimą* gražinti *patyrimui*, o *patyrimą* – *žinojimui*? Esminis klausimas sietinas ne su geresniais ar blogesniais metodais, o su metodologo kaip *žmogaus aš-laikysena*, kuri *visad subjektyvi*: 1) ar mums reikia modelių, *post-hoc* aiškinančių priežastinius duotų natūralumo formų ryšius, 2) ar mums reikia išskleisti iki-duotumo fenomenus, kurie pasirodo ir kiekviename aktualiaame patyrimo, ir „visame, kas mums gali turėti galimą prasmę“ (Husserl 2005; 193)?

Antruoju atveju svarbu yra tai, ką Husserlis vadina *vidine-istorine, epistemologine* problema, skirdamas ją nuo *išorinės-istorinės (istoristinės), romantinės*, apimančios mitinius-magiškus istorinių ir iki-istorinių matematikos aspektų elementus. Visų pirma svarbu suprasti, kad *techninė praktika*, arba matavimas, yra *bet kokios kultūros* – žengiant nuo primityvių iki aukštesniųjų pakopų – dalis. Kad technika – visad *jau čia*: ikiduota filosofui, kuris dar nežino geometrijos, bet jau laikomas jos išradėju. Kaip tik todėl istoriškai esmiškas mūsų žvilgsnis yra tas, kuris skverbiasi už visų istorinių faktiškumą, istoriškai mus supančių pasaulių, tautų, laikų, civilizacijų, gręždamasis nuo laikiškai išeikvotų mokslo aki-vaizdų į *pirmines aki-vaizdas*.

²⁰ Tai *geo-metrijos* forma (*matavimas* yra kiekvienos kultūros dalis, tik nebūtinai esminė), technologiškai ekspansyvesnė, nei bet kada anksčiau. Kaip rašo Danas Zahavi's, būdingi šiuolaikiški sąmonės aiškinimo būdai didėle dalimi yra užsitęsusių *biheviorizmo* ir *funkcionalizmo* įtakų, derinamų su gausėjančiomis „introspekcinėmis akivaizdų kompiliacijomis“ (Zahavi 1995; 5), padariniai. Plg.: sąmonės tikrovė – tai „*žaidybinė konstrukcija*“, kurią sukuria įvairios posistemės ir moduliacijos smegenyse; „*eurocentrinis išradimas*“, turintis ribotą istorinę svarbą; „*įsikūnijimas*“ ir „*įsišaknijimas*“ fizinėje, socialinėje ir istorinėje aplinkoje ir panašiai (ten pat; 1–10).

Paisydami *istoriškumo* ir *istorizmo* perspektyros,²¹ priartėjame prie esminio *filosofijos* ir *metodologijos* ryšio. Jei metodologija užmiršta originalią savo kilmę natūralioje laikysenoje, ji tampa grynuoju metodu, tyrimo logika, susvetimėjusia trečiojo asmens logistika, tik „statistika ir / arba kompiuterinė technika“ (Embree 1980; 371). Tuomet mums reikia modelių, *post-hoc* aiškinančių priežastinius iki-duotų natūralumo formų ryšius. Mums net nereikia formuluoti filosofinio klausimo: paprasčiausiai, kaip tikslina Husserlis, gyvenant šiuo būdu – natūraliosios laikysenos horizonte – mums net nereikia žodžio „iki-duotas“ (Husserl 1970a; 145).

Vadinasi, mums pakanka *socialinio mokslo* kaip *empirinės psichologijos*, pranešančios pro mus mūsų pačių sąmonės būklės praktinių „kalbos žaidimų“ vardu. Nereikia ir skirčių tarp psichologinio aš ir transcendentalinio aš, tarp natūralistinio aprašomojo ir transcendentalinio filosofijos mokslo. Pakanka *natūralių* žodžių, kurie metodologiškai sergi, kad filosofškai nepasirodytų tai, ko natūraliai nelaukiama. Nuo ankstyvųjų iki dabartinių sofistų (postmodernistų) pastebimas polinkis *pasirodymus* sulaikyti

vidujai diferencijuoto natūralizmo *regimybės*: „Vienas iš pavojų, su kuriais susiduriame, yra tas, kad technologiškai plečiant vaizdus ir žodžius, viskas, rodos, virsta tik regimybės“ (Sokolowski 2000; 3).

Pofilosofiniai sąjūdžiai, kurie nenori pasirodyti dar *iki filosofijos*, bet noriai pasirodo *po filosofijos*, – *neopraksiologija* yra *filosofija* (Garfinkel 2002; Rawls 1998; Rawls 2002), – įprastai išsiverčia *be filosofinių žodžių*. Nes, tariant pačių praktikos teoretikų žodžiais, „<...> eliminuoja *individualius subjektus* kaip prasmės, normatyvumo ir vertės šaltinius“ (Schatzki 2001; 21; kursyvas mano – A. V.). Ne ką kita siūlo šiuolaikinis neopraksiologinis sąjūdis: *tik aprašyti* patyrimo įgyvendinimus konkrečiose situacijose. Kai pranyksta *subjektas*, pasirodo *trejieji* asmenys. Vadinamosios *mes-praktikos*: „<...> prasmės, kalbos ir normatyvumo šaltiniai ir veikėjai yra *praktikos*“ (ten pat). Juo mažiau filosofinių žodžių, tuo daugiau technologinės eklektikos, praktikuojamos autoritetingu ir susumuojančiu „mes-balsu“. Ne *ko nors*, o *nebekieno* balsu: *vienu ir tuo pat metu* Heideggerio, Meado, Wittgensteino, Brandomo, Lyotardo, Foucault (ten pat; 23) balsais.

²¹ *Istoriškumas* yra sąmonės gyvenimas natūralioje – *subjektyviai pasauliui* ir *objektyviai pasaulyje* – laikysenoje trimis pagrindinėmis sąmoningumo formomis: 1) sąmonės srauto kaip patyrimo višybiškumo vienovės, 2) sąmonės kaip vidinės savo psichinių patyrimų savivokos, 3) sąmonės kaip *ko nors* sąmonės, kaip intencionalumo – nukreiptumo už pačios sąmonės – fenomeno (Zahavi 2005; 32). Sąmoningai gyventi natūralioje laikysenoje – tolygu *laikytis* istoriniame sedimentacijų horizonte, – ir netgi tada, kai apie šį „laikymąsi“ mažai ką žinome. *Problemos*, jas *nuskaidrinančios analizės* ir *principų išvalgos* visur ir visada yra istorinės.

Istorizmas, – siekiantis paaiškinti istorinę arba epistemologinę matematikos esmę remdamasis magiškomis laiko-apibrėžtos civilizacijos aplinkybėmis arba kitais panašiais būdais, – nors ir kelia natūralų, susijusį su laiko-apibrėžta geo-metrinės kultūros samprata, žavesį, tačiau klaidina, užsidarydamas nuo pilnos *vidinės istorijos* prasmės (Husserl 1970a; 369, 378).

Sunyksta originali epistemologinė tiesa. Kad svarbu – *patyrimo* ir *patyrimo refleksijos* ryšiai. Kad supratimas – lygu patyrimas, atrandantis daiktus *sąsajose*, taigi vienu ir tuo pačiu metu atrandantis *save*. Daiktai, jei tik ir kai tik jie pasirodo, pasirodo mums tik patyrimo, sklaidamiesi aki-vaizdžiai trimis pagrindinėmis – subjektyvumo, racionalumo, relevantiškumo – dimensijomis. Kai trūksta *tęstinės* tikrovės pasirodymo praktikos, pasirodymai *išrandami* (socialiai konstruojami) žodžių, tapatybių ir informacijų regimybėse, lengvai plevenančių tapatybių konstrukcijose. Išmaniosios propagandos pra-nešimuose, tele-vaizdiniuose, inter-fonuose, mikro-fonuose: kone kasdien ir kone kas pusvalandį. Tai, kas yra, – subjektyvumas, racionalumas, relevantiškumas, – susikeičia vietomis su tuo, ko nėra, – objektyvumu, racionalizmu, natūralizmu.

Po technologinio *žmogaus pergyvenimo* turime išmokti gyventi, kaip praneša pofilosofija, informacinių pranešimų „viduriuose“ (suprask ir taip, ir taip): kad, „gulėdami plokščiai ant pilvo ir negaudami nė gurkšnelio oro iš aukščiau“ (pasitelkiant vaizdų Jameso palyginimą) užmirštume, kad *sąvokos* yra *są-vokos*, kad *sąvokos* yra *iki-duotos*. Kad nebematytume, jog sąvokos – ne išrandamos, o atrandamos patyrimo aki-vaizdoje ir išskleidžiamos būtiname, esminiame *santykiyje* tarp sąmonės, daiktų ir pasaulio. Kad pamirštume, jog sąvokos yra tik patyrimo suvokiamos ir relevantiškuose minties ir jausmo pakraščiuose išisąmoninamos, – apibrėžimos konkrečių patiriančios sąmonės būsenų:

„Mes turime sąmonės laukus, ir tai yra pirmasis bendrasis faktas; kitas bendrasis faktas yra tas, kad konkretūs laukai visada yra kompleksiški. Jie apima mūsų kūnų ir mus supančių objektų patyrimą, ankstesnio patyrimo prisiminimus ir nutolusių daiktų suvokinius, pasitenkinimo ir nepasitenkinimo pojūčius, simpatijas ir antipatijas bei kitas emocines būkles, kartu su valios sprendiniais kiekviename junginyje ir derinyje“ (James 1992; 723).

Mūsų sąmonės laukai yra *kompleksiški*. Vadinasi, ir sąmonę turėtume laikyti iki-duotybe, ir, gręždamiesi savęsp, stebėti, kaip – būdingame *subjektyviame* polinkyje pasauliui ir *objektyviame* buvojime pasaulyje – pasirodo „monė“ kaip *intencionalus objektas*. Plg.: „Mes turėtume kalbėti ne apie sąmonę, o veikiau apie „monę“, kadangi tai, kas duota, yra objektas, arba daiktai *tokie, kokie jie žinomi*, o ne pačios mintys. Dalykas tas, kad savi-monė niekada neranda minčių, kurios esti psichiniai egzistentai <...>“ (Wilshire 1968; 136–7).

Sąvokų dera ieškoti daiktus patiriančiosios „są-monės“ relevantiškuose brūkšneliuose, jungliose subjektyvumo-objektyvumo sąsajose. Tariant tikslinančiais Jameso žodžiais, *sąmonės laukuose*. Čia – dėmesingoje atrankoje – pasirodo „monė“, struktūrizuojanti relevantiškus *židinius* ir *pakraščius* pasaulio patyrimo atžvilgiu. Sąmonė išisąmonina, t.y. tematizuoja: jei tik ir kai tik patyrimas sąmonei pasirodo savitais – jį relevantiškai struktūrizuojančiais – būdais. Daugumoje mūsų *sąmonės laukų*, kaip konkretina Jamesas, yra *patyrimo šerdys*, kurios esti *aki-vaizdžios* (angl. *very pronounced*):

„Pavyzdžiui, dabar jūs, nors jūs ir mąstote, ir jaučiate, savo akimis patiriate mano veidą ir mano kūną, o savo ausimis girdite mano balsą. Šis patyrimas yra dabar aktualaus jūsų sąmonės lauko centras, arba židinytis, o mintys ir jausmai – šio lauko pakraščiai“ (James 1992; 723).

Jameso nuoroda – neįkainojama: niekaip *ne nuperkama* (netgi brandžiame kūno pasaulyje), o *intersubjektyviai teikiama* kaip orientacinė gairė tiems, kurie artėja prie sąmonės *fenomeno*, „rimto požiūrio į pirmąjį asmenį“ (Zahavi 2005; 3). Pasaulis patyrimo *įtikrinamas*. Patyrimo šerdys esti *aki-vaizdžios*. Daiktų *esmė* – jei tik ir kai tik mes akivaizdžiai juos *patiriame* – neatsiejama nuo pagrindinių jų bruožų. Pasaulis sąmonei pasirodo ne nepriklausomai nuo patyrimo, o tik akivaizdžiais patyrimo pasirodymo sąmonei – priešais ją pačią – būdais. Sąmonės ir pasaulio santykis – ir vidinis, ir būtinasis. Vidinis patyrimo sąmonės lauke struktūrizavimas, subjektyvus patyrimo šerdžių ir pakraščių įsisąmoninimas, skleidžiasi *būtiname, esminiame* santykyje tarp sąmonės, daiktų ir pasaulio.

Williamo Jameso nuoroda perteikia „monės“ radimosi – kartu su intenciona-

lais objektais – fenomeną. Tai *metodologinis dėmesingumas* ryšiui tarp *intencionalumo* ir *prasmės*.²² Galima pasakyti šitaip: žmogaus *veiksmas* yra *su-pratingas veiksmas*, t.y. intersubjektyvus. Nebus per daug pakartoti: *sąmonė yra ko nors sąmonė* (Husserl 2005; 43). Kitaip sakant, „<...> nėra tokių savaiminių daiktų kaip mąstymas, baimė, fantazija, prisiminimas; kiekviena mintis yra mintis *ko nors*, kiekviena baimė yra baimė *ko nors*; kiekvienas prisiminimas yra prisiminimas *kokio nors* objekto, kuris mąstomas, kurio bijoma ir kuris prisimenamas“ (Schutz 1962; 103).

Kartu su *dalykiniu orientaciniu* – ko nors – akcentu randasi atitinkamas žiūros akcentas. Kad priėti prie *patyrimo* galima *tik netiesiogiai*. Patyrimas visada yra *iki-interpretuotas, iki-duotas* patyrimo, laiko-sąmonės, kūniškumo-nuovokos, savi-monės, intencionalumo (ko nors) struktūrose. Fenomenologinė *netiesioginio priėjimo* orientacija reikalauja „griežčiausios filosofinės refleksijos“ (Schutz 1932; iii).²³

Metodologijai dera grįžti prie principinio vėberiško *prasmės* apibrėžimo ir papildomai eksplikuoti filosofinį *pirmojo asmens*, arba *subjektyvumo*, klausimą. Socialiniai mokslai ir gali (atsakydami į natūralistų kaltinimą,

²² Plg. su Wittgensteino rekomendacija, – eik ne prieš, o per *jau tipizuotą patyrimą*. „Nuimk aureolę nuo mąstymo ir eik ne prieš visą patyrimą, o per visą patyrimą“ (Wittgenstein 1995b; 170 [97]).

²³ O tai savo ruožtu liudija, kad *filosofijos* ir *sociolinių mokslų* tarpusavio santykis yra ne tik problemiškas, bet netgi *labai problemiškas*. Tačiau kai stinga *santykio*, problema net nepasirodo. Problema anksčiau ar vėliau visgi pasirodo, bet jau kaip *krizė*: filosofijos ir visų mokslų. Edmundo Husserlio *Krizės* § 2 pavadinimas turi dvi viena kitą papildančias dalis: 1) mokslo idėjos pozityvistinė redukcija tik į faktinį mokslą, 2) mokslo „krizė“ kaip prasmės gyvenimui praradimas. Taigi konkretus klausimas, jei pradėdame nuo pačios pradžios, yra tas: ar ir kaip *adekvačiai* socialinės srities mokslininkas gali kalbėti apie patyrimo kasdieniame pasaulyje ir patyrimo teoriniame pasaulyje tarpusavio santykį?

kad šių mokslų metodologija negalinti būti *savita*, o tik universali gamtamokslinė), ir turi (atsakydami į savo pačių atskaitomybę ir atsakomybę istoriškumui) išskleisti *santyki* tarp natūraliosios laikysenos ir fenomenologinės laikysenos.

Natūralioji laikysena esti originali, pasaulin-nukreipta laikysena, į kurią mes negalime ateiti iš dar kur nors kitur. *Fenomenologinė laikysena* yra mūsų sąmonės židiny, kurį mes įgyjame reflektuodami natūraliąją laikyseną ir joje įgyvendinamus intencionalumus (Sokolowski 2000; 42). Natūralioji laikysena apima daugelį natūraliųjų laikysenų: kasdienio gyvenimo, socialinių mokslų, gamtos mokslų, vaizduotės, fantazijų, teatro, sapnų ir daug kitų panašių pasaulių. Visos šios laikysenos yra *savitos, stilistinės, specialiosios*. Tačiau fenomenologinė laikysena yra *daug radikalesnė*: „Įgyti fenomenologinę laikyseną nereiškia tapti vienos ar kitos pažinimo rūšies specialistu. Tai reiškia tapti filosofu. Fenomenologiniu požiūriu, mes stebime ir aprašome, analitiškai, visus savitus intencionalumus ir jų sąsajas, taip pat ir pasaulė-jautą kartu su pasauliu kaip jos sąsajomis“ (ten pat; 47).

Skirtis moko: jei norime suprasti *socialinio* pasaulio savitumą, neturime tenkintis tik *specialiąja* mokslinė nuostata. Dar prieš atsakydami į klausimą: ką *šis* socialinis pasaulis reiškia man kaip stebėtoju? – turime atsakyti į klausimą: ką *šis* socialinis pasaulis reiškia mano stebimiems asmenimis? *Yra* 1) santykis tarp patyrimo ir pasaulio. *Yra* 2) santykis tarp mokslo ir patyrimo. Tai, ką metodologijai svarbu atminti: kad pirmasis

santykis yra *jau iki-interpretuotas, jau prasmingas* žmonėms, kurie konstituuoja motyvines šio santykio sąsajas; kad kalbamasis santykis yra tęstinis patyrimo suvokinių interpretacijos procesas savitose – „savaiame suprantamose“ – prasmų struktūrose; kad *adekvačiai eksplikuojant* ryšį tarp pirmojo ir antrojo santykių randasi *būdingas* socialinės srities mokslų metodas. Savitumo nedera painioti su eksperimentiniu *tik mokslininkų draugės* intersubjektyvumu. O tai reiškia, kad svarbu suprasti pačios mokslininkų kalbos tipizacijų ir įprastų kasdienybės tipizacijų sąveiką, inter-subjektyvumą. *Suprasti* galima tik *patiriant*: supratimas – tai *ne metodas*, o ypatinga *patyrimo forma*, kurioje įprastas protavimas pažįsta socialinį kultūros pasaulį (Schutz 1962; 56).

Šios skirties nepaisymas atskiria *filosofiją* nuo *metodologijos*. Socialinių mokslų metodologijai grąžinama specialioji, ekspertinė mokslinio stebėtojo nuostata. *Supratimo* – genetinį – kriterijų pakeičia *aiškinimo* – „aišku ten, kur nėra nežinomojo *savęs*“ – kriterijus. Aiškinant nuo *aiškaus* einama prie *aiškaus*, nuo nepažinaus *savęs* prie pažinaus *manęs*, nuo subjektyvumo prie objektyvumo: socialinės srities mokslai, orientuoti į kartotinius pavyzdžius ir apibendrinimus, subjektyvumo „tiesiog negali tyrinėti rimtai“ (Psathas 1989; 14). Ir priešingai, fenomenologinis požiūris rekomenduoja, be kitų racionalių priemonių, ir savitą fenomenologinį *saviapmąstymą*, judėjimą *atgalios*. Kaip pataria Schutzio mokinys Helmutas Wagneris: „Mokymo procese mėgstu judėti nuo žinomo prie nežinomo“ (Wagner 1983; 1).

Kai einama tik nuo aiškaus prie aiškaus, sunyksta supratimas, kad filosofija ir metodologija turi būti susiejamos taip, kad gebėtų atskleisti ne tik daiktų duotiškumą, bet ir jų iki-duotiškumą. Užmirštama, kad *patyrimas* kaip *intersubjektyvumo įgyvendinimas* turi būti eksplikuojamas ir kasdieniame, ir moksliname pasaulyuose. Skirtis tarp fenomenologinės ir natūraliosios laikysenų rodo, kad tai, ką visų pirma reikia išlaikyti aktualiame ir potencialiame akirytyje, yra *ikimokslinis gyvenimas* ir *patyrimas*. Atverdamas kelią *tik aiškioms* (nuo paprastos *apklautos* iki rafinuoto *scientizmo*) tyrimo procedūroms, socialinis mokslas išduoda *savitą laikyseną* (aiškiai skiriančią ją nuo gamtos mokslų), kurią Schutzas apibūdina remdamasis „*adekvatumo postulatu*“. Kiekvienas mokslinės sistemos terminas, nurodantis į žmogaus veiksmą, turi būti konstruojamas taip, kad ši tipiška konstrukcija būtų supratinga ir suprantama patiems veikiantiems gyvenimo-pasaulyje asmenims bei jų porininkams (Schutz 1964; 19).

Tai, kas trikdo natūralistinių mokslą, apribojantį savo išgales arba analitinę „kintamųjų mechaniką“, arba „tik aprašymu situacijose“, yra ne tik ir ne tiek subjektas ir subjektyvumas, kiek *adekvatumo postulatas*, reikalaujantis *griežtos filosofinės refleksijos*. *Antrosios teorinės tvarkos* natūralistinių metodą trikdo *pirmasis* metodinis reikalavimas: „kiekvieną kartą reflektuoti kiekvieną evidenciją“ (Husserl 2005; 20). Tai *pirmasis* metodinis fenomenologijos principas, reikalaujantis tikrinti dalyko saviduotybės (*Selbstgebung*) laipsnį (ten pat; 19).

Tai savo ruožtu rodo, kad *ryšys* tarp fenomenologijos ir sociologijos neturi būti laikomas *savaime suprantamu*. Esminiu (neprieštaraujančiu Husserlio originalaus metodo idėjai) laikytinas fenomenologinės socialinių mokslų metodologijos pirmtako Schutzo tvirtinimas, kad fenomenologinės redukcijos rezultatai *paraleliai* taikytini ir natūralioje nuostatoje (Schutz 1962; 139). Štai kodėl fenomenologijoje būtina laikytis *pirmojo asmens*, arba *nuoseklaus saviapmąstymo*, nuostatos. Nebus per daug pakartoti: kaip tik dėl šios priežasties reikia tinkamai įvertinti *transcendentalinio subjektyvumo* kaip apodiktiškai tikro ir galutinio sprendinių pagrindo, grindžiančio radikalią filosofiją (Husserl 2005; 25), laikyseną ir, atitinkamai, *radikalumo metodologijoje* laikyseną.

Apibendrinant pasakytus dalykus pažymėtina: jei *metodologija* atskiriama nuo *filosofijos*, tai atskiriama ir nuo *pirmojo* metodinio principo. Žmogaus subjektyvumo paradoksas sunyksta visuose trijuose – *filosofijos*, *socialinių mokslų metodologijos* ir *natūraliosios laikysenos* – lygmenyse. Reflektuoti kiekvieną evidenciją kiekvieną *kitą pirmą* kartą – tolygu paisyti *griežto filosofinio aprašymo* reikalavimų, tarp kurių ypač skirtina „svarbi skirtis tarp empirinio ir eidetinio požiūrių“ (Schutz 1962; 113).

Adekvatumo postulato, arba *pirmojo* metodinio principo, nepaisymas, būdingas pofenomenologinei laikysenai, kurią apibendrintai galima vadinti eklektišku „socialiniu konstrukcionizmu“, arba „praksiologija“, yra visų pirma *problemos*

nepaisymas, *problemos* apėjimas.²⁴ Kai tik konstrukcionistai pasmerkia *sąmonės filosofiją* kaip *subjekto metafiziką*, jie sąmoningai primiršta pirminį transcendentalinės filosofijos motyvą, iš kurio randasi jie patys. Lengva užmarštis lengvai ir kompensuojama: garsiai – apie ką reikia kalbėti, apie tai nevalia tylėti – suabejojama Husserlio filosofijos nuoroda, kad bendroji filosofijos ir sociologijos – *intersubjektyvumo* – problema turi būti nuosekliai siejama su apodiktine *subjekto* kategorija.

Pofenomenologinis pertrūkis atsiranda dėl visoms suinteresuotoms pusėms reikalingo tyrimo dalyko – *intersubjektyvumo* – atskyrimo nuo *transcendentalinio subjektyvumo* klausimų. Prarandamas ryšys su *pirmąja* metodine tyrėjo laikyvena: tai, ką Husserlis vadina „radikalia pažintinio neturto laikyvena“, iš esmės skiriasi nuo to, ką realiai ar tariamai fenomenologinės kryptys vadina „radikaliu reflektyvumu“ (Garfinkel 2002). Pirmuoju atveju pirmojo asmens atrankinis dėmesingumas gręžiasi į vidinę sąmonės struktūrą, kuri apima ne tik savo psichinio patyrimo savivoką, bet ir „ko nors“ transcendenciją, vadinamą intencionalumu, numanymu. Kai aš teigiu, kad mano sąmonė yra *ko nors* sąmonė, aš nesakau, kad savo sąmonėje *aiškiai suvokiu* intencionalų objektą

(kaip *betarpiškų išpūdžių* patyrimą), o teigiu *numanąs prasmę*, kuri vienu ir tuo pačiu metu yra subjektyvi (konstituojama *mano patyrimu*) ir objektyvi (nurodanti *už* mano patyrimo). Prasmės nu-manomumas, arba ekspresyvumas, esti *mano patyrimu* ir drauge nurodo *už* mano patyrimo.²⁵

Kol *intersubjektyvumo problema*, – ilgesnį filosofijos istorijos laikotarpį gebėjusi „išvengti netgi filosofų dėmesio“ (Schutz 1962; 57), – laikoma *pagrindine* fenomenologinės krypties tematika, tol didesnių įtrūkių tarp Alfredo Schutzo ir fenomenologinės krypties jo mokinių požiūrių neatsiranda. Kai *intersubjektyvumo* ir *gyvenimo-pasaulio* problematiką pakeičia natūralistinė *kasdienio gyvenimo pasaulio* problematika, tolstanti nuo *gyvenimo-pasaulio* problemų, – tik „kasdienės kalbos, žodinės ir rašytinės“ analizė (Psathas 1979; 1), – tęstiniai ryšiai tarp fenomenologijos ir empirinių socialinių mokslų į-trūksta. Atsakymų ieškoma *tik pačioje praktikoje*.

Profesinio darbo pasidalijimo tarp *filosofijos* ir *socialinių mokslų* problema išryškėja – ir gana netikėtu kampu – fenomenologiškai orientuotos metodologijos istorijoje. Plg.: „Kalbant griežtai, vėlyvoji etnometodologija (EM) neturi nieko pasiūlyti tradiciniams

²⁴ „Konstrukcionistų“ ir „dekonstrukcionistų“ pastangos labai atkakliai neigti subjektą ir subjektyvumą paradoksaliai primena *pozityvizmo istoriją*, arba atkaklų *meta-fizikos neigimą*: jei Dievas mums *problema*, atmeskime ją kaip neverifikuojamą *Dievo hipotezę*; jei problema yra religija, atmeskime ir religiją; jei problema – filosofija, atmeskime filosofiją kaip metafiziką; jei problema – pats žmogus, pergyvenkime – technologiškai – subjektyvų, vis dar būdraujantį žmogų.

²⁵ Fenomenologijos šerdis, kaip pažymi Robertas Sokolowski's, yra intencionalumo teorija: intencionalumą – kad kiekvienas mūsų įgyvendinamas sąmonės aktas, kiekvienas mūsų pa-tyrimas yra „sąmonė ko nors“, „patyrimas ko nors“ – reikia skirti nuo „ketinimo“, arba „tikslų“, kaip ir *žinojimo teoriją* reikia skirti nuo *žmogaus veiksmo teorijos* (Sokolowski 2000; 8).

socialiniams mokslams, išskyrus kvietimą atsisakyti savo dalyko ir užsiimti pavienių konkrečių atvejų *išgyvenamo tvarkingumo* aprašymais“ (Wilson 2003; 493). Užtuot gręžęsis *į save*, praktsiologas nusigręžia *nuo savęs* gręždamasis ir *nuo kitų*. Pirmojo asmens *radikalus reflektyvumas* pakeičiamas trečiojo asmens *reflektyvumu*. Tai yra dėsningas šių krypčių šliejimosi prie jų pačių netematizuojamos natūralizuotos epistemologijos – *reliatyvizmo* – padarinys.

Fenomenologinei tradicijai, o ypač Edmundo Husserlio laikysenai, *reliatyvistinė pofilosofija* visiškai svetima. Taigi, fenomenologijos istorinės raidos požiūriu, kyla teisėtas klausimas: ar apskritai galima rasti kokių nors adekvačių ryšių tarp *fenomenologijos* ir *reliatyvizmą natūralizuojančių neopraktsiologijos* krypčių? Skirtini du *reliatyvumą natūralizuojantys* žingsniai: 1) kai filosofija redukuojama į mokslą, randasi aibės „lygiaverčių“ stebėjimo kalbų, nes nelieka jokių racionalių jų palyginimo kriterijų, išskyrus „iš vidaus“ aprašymų „lygiavertiškumą“; 2) techno-logizuojama filosofinė paslaptis, tiksliau, racionalumo, subjektyvu-

mo, relevantiškumo sąsajų paslėptis atviruose, bet tematizuotinuose istoriškų (laikiškų) buvimo būdų horizontuose.²⁶

Darkart akcentuotina: kai kalbame apie *transcendentalinio subjekto* ir *empirinio subjekto* skirtį ir jų *tarpusavio ryšį*, tai nėra „tik filosofinė“ problema. Šiame *sąryšyje* turi būti skaidrinamas – 1) filosofijos, 2) socialinių mokslų ir 3) gyvenimo-pasaulio lygmenyse – subjektyvumo paradoksas. Vengti filosofinės problemos – tolygu vengti *pirmosios metodologijos*, kuri randasi socialinių mokslų *gimimo dieną*.²⁷

Tik patyrimo kaip *konstituacinių intersubjektyvumo sąsajų* eksplikacija gali atkurti ryšius su tuo, kas prarasta. *Fenomenologiškai grindžiama metodologija*, kaip ne kartą pabrėžta, skiriasi nuo *empiristinių etnografijų*, kurios arba aiškina patyrimą pasitelkdamos *priežastingumo modelius* ir *kintamųjų schemas*, arba tapatina *patyrimą* ir *introspekcinį patyrimą* (o tai yra viena ir tas pat: tik pirmuoju atveju aiškinama „iš išorės“, o antruoju – „iš vidaus“). Fenomenologinė *patyrimo* samprata skirtina nuo *suvokimo* – bet kokios objektų rūšies – sampratos. *Patyrimas* yra *išgyvenimas*.²⁸ *Laikiškumo* – tiek

²⁶ Kaip pabrėžia patys neopraktsiologai, jų požiūris *mokslą* ir *įprastą protavimą* grindžiamas jų lygiavertiškumo principu. *Mokslas* ir *įprastas protavimas* (sveika nuovoka, sveikas protas) laikomi „<...> kognityviškai adekvačiais, o tai reiškia, kad būtinai pasirodo kokia nors reliatyvizmo forma“ (Sharrock, Anderson 1991; 57). Beje, šiuo-laikinė reliatyvizmo praktika yra be-prasmė (kitaip sakant, be atidos, kad *dabarties* horizonte implikuotas *laikinis* horizontas; Husserl 1970a; 369) erdvėje tįstanti geo-metrija, arba globalizacija (o tai yra viena ir tas pat). O ji – anaipol nesnaudžia: „*prezentacionalizmas* – lygu *lamarkizmas*“; Bartley 1987; 23.)

²⁷ Plg.: „Dvidešimtojo amžiaus metodologijos, o kalbant plačiau, filosofijos, ankstyvoji istorija neatskiriama nuo modernųjų socialinių mokslų disciplinų formavimosi“ (Turner 2007a; 3).

²⁸ Plg.: aš *suvokiu objektą* ir aš *išgyvenu patį objekto suvokimą*. Tai skirtingi dalykai. *Medžio* sode aš neišgyvenu, nes kol savo patyrimo nereflektuoju, savo suvokimo aš dar nesuvokiu (Carr 1999; 70).

savasties psichinio gyvenimo, tiek *ko nors* už pačios savasties – reflektavimas dar neapibrėžto sąmonės srauto vienovės horizonte. Galima ir šiek tiek kitaip: išgyvenimas yra ankstesniojo patyrimo kaip prasmės – *reflektvyviojo Dabar* laikysenoje – interpretavimas (Schutz 1962; 210).

Specifinio *natūralistinio praksiologinio* judėjimo – „gręžiantis nuo fenomenologijos gręžtis atgal į daiktus“ – motyvą išpėti nesunku. „Fenomenologinė redukcija“, „suskliautimo technika“, tik laikinas (labai tikėtina) „pasaulio uždarymas į skliaustelius“ (Schutz 1962; 104) reikalauja nuoseklios, net ne nuo-seklios savigrąžos. Jei tik ir kai tik nuo nuoseklaus saviapmąstymo pereinama (baiminantis įtartinos „subjekto skliausteliuose“ metafizikos) prie nuo-seklaus daiktų aprašymo, galima daryti prielaidą, kad aukojamas subjektas ir subjektyvumas. Todėl nenuostabu, kad iš pažiūros fenomenologinės empirinės kryptys, nepaisančios skirties tarp *transcendentalinio subjekto* ir *psichologinio subjekto*, tik aprašo – daugiau ar mažiau detalai, įdėmiai ir profesionaliai – egzistencinius įsitikinimus natūralioje laikysenoje: „Natūralioje laikysenoje egzistencinis tikėjimas yra paprasčiausiai patvirtinamas, numanomai ir nereflektvyviai, kaip taisyklė“ (Gurwitsch 2010; 158).

Štai kodėl tikra netiesa yra tai, ką tvirtina

etnometodologinio sąjūdžio klasikas Haroldas Garfinkelis: kad tarp filosofijos ir sociologijos *yra* tinkamas darbo pasidalijimas: „Kantui moralinė tvarka „mumyse“ buvo stulbinanti paslaptis; sociologams moralinė tvarka „už mūsų“ yra techninė paslaptis“ (Garfinkel 2005; 37). Kai sofistai, laimingi pofilosofinio laiko vaikai, užtraukia – drauge su *natūralistine* mokslo filosofija ir *reliatyvistine* objektyvaus laiko pasaulėjauta – techno-loginę giesmę, jie ne tik garsiai plėšia, bet ir tyliai darbuojasi vikriomis „atsitiktinumo“ rankomis. Jų „sofistinė kilpa“ yra „filosofija – be paslapties“. Aš laikausi *be prielaidų požiūrio* kartu *laikydamosis požiūrio*, kad joks požiūris nėra labiau pagrįstas už kitą. Aš laikausi *teorinio be prielaidų požiūrio* kartu *laikydamosis požiūrio*, kad joks teorinis požiūris nėra labiau pagrįstas už kitą... Taigi: nėra jokių prielaidų, jokių teorijų, jokių metodologijų, išskyrus laikymąsi požiūrio, kad jų nėra.²⁹

Reikia aiškiai pažymėti: fenomenologijai visai nesvarbu, koku nauju vardu vadinsime pofenomenologinius tyrimus: „Antraeilės svarbos klausimas yra tas, ar šį mokslą vadinsime intencionalia psichologija, ar, geriau, bendrąja sociologija, – svarbu visad sugrįžti į kasdienio intersubjektyvumo lygmenį“

²⁹ Techninės paslapties *tik už mūsų* meistrai bėga nuo *žvaigždės mumyse*, gyvo, kaip sako filosofai, priekaišto kiekviename iš mūsų (Šliogeris 2010; 25). Mes bėgame nuo mūsų mumyse: aš, subjekto, subjektyvumo, nenorėdami žinoti to, ko žinoti nenorime. „Labai retas tapytojas ryžtasi tapyti žvaigždėtą dangų, o tapyti žvaigždę gali nebent kalėdinių atvirukų meistrai. Priežastis labai paprasta. Žvaigždė nėra joks reikmuo, jokia „vertybė“, joks reiškinys ir joks instrumentas. Žvaigždė nėra mūsų kasdienybės dalis; pažvelgę į ją, mes tarsi ištrūkstame iš kasdienės pragmatikos tinklo ir išvystame gryniausią daiktą savyje, būties kibirkštėlę. <...> Todėl neverta žvaigždės tapyti. Pakanka pažvelgti į ją, ir ji pasakys viską, ką mes turime žinoti ir ko žinoti nenorime.“ (Ten pat.)

(Schutz 1962; 137). Fenomenologijai svarbu *stebinys* kaip vidinės prasmės struktūrų – o ypač jų *galimybės sąlygų* – nuskaidrinimas. Viena vertus, *kasdienio intersubjektyvumo lygmuo* yra dalykas prie kurio būtinai turi grįžti visos fenomenologinės kryptys. Kita vertus, tai padaryti galima tik po radikalių modifikacijų – suskliautimo technikų – pirmojo asmens sąmonės lauko įtampose. Turime su-laikyti, gręždamiesi į saviapmąstymą, bet kokius „interesus“, – kad nebūtume netinkamai jų įtakojami. Dalykas tas, kad aš kaip mokslininkas ne tik teikiu nuorodas į intencionalius objektus (tarkim, kad netgi operuoju betarpiškų faktų pluoštais), bet ir galiu esmingai transformuoti, galbūt radikaliai pakeisti šiuos, subjektyvumo pajautos požiūriui, unikalius objektus savo konstruojamu modeliu, kuriame randami „<...>“ tik tie tipizuoti įvykiai, kurie yra relevantiški specifinės mokslininko nagrinėjamos problemos atžvilgiu“ (Schutz 1962; 36).

Ir būtent tuo momentu, – kai tvirtinu, kad grindžiu mokslinį žinojimą *objektyviai tikrinamu* objekto patyrimu, – staiga pasirodo, bet dar greičiau sunyksta mokslininko *atskaitomybės* ir *atsakomybės* santykis. Tai darskart liudija, kad suprasti subjektyvias prasmes analizuojant socialinį veiksma yra sunki, tačiau pirminė ir atsakingiausia metodologijos užduotis. Jei tik ir kai tik supratingą būdą pakeičiame formaliu metodu ir

aiškinimu, grindžiamu keletu elementarių sudedamųjų principų, už šią *natūralistinę išlygą* sumokame didžiulę kainą: lengvabūdiškai ištriname skirtį tarp *subjektyvios prasmės* ir *objektyvios prasmės*. Šios natūralistinės išlygos, neretai išties ciniškai vadinamos „neutralumo nuostata“, ištakose glūdi itin komplikuoata socialinių mokslų ir filosofijos tarpusavio santykio problema.

Visų laikų sofistų „paslaptis“ – atimti iš filosofijos paslaptį. Subjektyvumas „trikdo natūralistinį mokslą“ Carr 1999; 4), bet neturėtų trikdyti fenomenologinio mokslo. Subjektyvumo klausimas: *kaip* sąmonė duota sau pačiai, *kaip* ji save per-teikia? – yra pirminis. *Savi-voka* yra pirminis ir esminis subjektyvumo bruožas. Kaip kad „<...> refleksija yra grindžiama ir randasi iš savi-monės (angl. *self-awareness*)“ (Zahavi 2005; 51), taip ir inter-subjektyvumas grindžiamas savimonėje ir randasi iš savimonės.³⁰ „Subjektyvus“ nėra „tik asmeniškąs“ arba „priklausomas tik nuo subjekto“. Minimi aspektai neabejotinai svarbūs, tačiau išleidžia iš akių *transcendentalinio subjekto* kategoriją ir vienpusiškai kreipia *grynai aprašomosios fenomenologijos*, kurią reikia skirti nuo *transcendentalinės fenomenologijos*, kryptimi. Vos matomą „aš-subjektyvumo“ brūkšnelį, mano intencionalų „žingsnį *Kito* link“ (Husserl 2005; 134), reikia ne išbraukti, o – žingsnis po žingsnio skaidrinant – suprasti ir, kiek tai įmanoma, aprašyti.

³⁰ Štai kodėl inter-subjektyvumas yra „pirminės svarbos filosofinė socialinių mokslų tema“ (Natan-son 1970; 116), kaip tinkamai apibrėžia Maurice'as Natansonas.

II. 2. Ar galimas ir kaip galimas profesinis darbo pasidalijimas tarp filosofijos ir socialinių mokslų subjektyvumo tyrimų srityje?

„1951-aisiais, viename pirmųjų mano pokalbių su Alfredu Schutzu, formuluodamas klausimą, siejamą su jo esė „Apie daugeriopas tikroves“, ištariau maždaug šitaip: „... bet Jūs filosofijoje...“. Mane iškart sulaukė nu-
stebusi ir sutrikusi jo veido išraiška. „Mano kur? – paklausė jis. Pakartodamas žodį „filosofija“ pirmąkart pajutau jos silpnumą, – kai kalbama apie kažką siauresnio, nei pirminis ir esminis jos įgyvendinimas. Schutzas pridūrė, kad po dvidešimt penkių fenomenologinės veiklos metų jis dar netgi nepriartėjo prie požiūrio, kurį iš tikro būtų galima pavadinti „jo filosofija“.“

(Natanson 1977; 109)

Subjektyvumo ir jį sudarančių *patyrimo, intencionalumo, relevantiškumo, prasmingo veiksmo, tipizacijų natūralioje laikysenoje, intersubjektyvumo* modūsų eksplikavimas *nuo pačios pradžios* yra filosofinių tyrimų, – ir lytinčių, ir skaidrinančių *idealizmo prasmę* (Husserl 2005; 186), – sritis.

Tai reiškia, kad natūrfilosofui ir bet kuriam kitam gamtos mokslininkui, raižančiam „matomas, bet nepastebimas“ natūraliosios tikrovės formas empirinio mokslo teorijų ir hipotezių skalpeliu, apimančiu, viena vertus, būtiną „matematikos tikrumą“ (esant *specialiai nuorodai į geometriją*; Hempel 2001; 18), kita vertus, *tikimybinį* empirinio mokslo teorijų ir hipotezių tikrumą („iki paskesnio pastebėjimo“; angl. „until further notice“; ten pat), gerokai sunkiau palytėti *idealizmo prasmę* subjektyvumo –

radikalios *sąmonės savigrąžos* ir drauge jos *nukreiptumo pasaulin* – srityje. Dar daugiau. Natūrfilosofui sunku ilgiau nei sekundę išstovėti ant transcendentalinės redukcijos kojokų: sveiku, įprastu, nuovoku protu teigti, kad aš ilgiau nei sekundę ne-egzistuoju. Kad aš „<...> redukuoju save į absoliutų transcendentalinį ego“ (Husserl 2005; 111).

Betgi kaip aš, techno-logiškai sudėtas – nuo galvos iki kojų – mokslininkas-materialistas pofilosofiname *natūralizmo*, arba *ekspertinio žinojimo*, amžiuje galėčiau su-lai-kyti pasaulį? Kaip aš galėčiau palytėti *savęs*, o ne *manęs* prie-duryje nelaukiančios sąmonės „-monė“? Juk dar ne ribą, tik sąmonės kraštelį. Rodos, kad su manimi yra *dar natūraliau*: kaip aš galėčiau priešintis *manęs* vaidmeniui, – savo paties *įpročiui*, arba *natūralizuotam protui*? Pats, be metodo, be draugų ir net be artimų evoliucinių giminaičių – jaukinto šuns ar iš kažkur prisėlinusio katino – priešintis *savęs* nepastebinčiam natūralistiniam *manęs* įpročiui?

Viena aišku. *Įpročio sulaikymo* absurda savo akiratyje, ir *tik potencialiame*, gali išlaidyti tik *ilgiau nei sekundę* (sic) *ne-egzistuojantis* filosofas. Ir ne kaip *klaidingą tikėjimą* (*metafiziką*, – kaip ją vadina štai-šio pasaulio geometras, Lionginas Empiristas), o kaip *galimybės sąlygas*. Kaip idealizmo prasmę: ne *medžiagiškai tįstančią*, o *rūpestingai laikishą*. Tačiau ar ne geriau iš filosofijos atimti paslap-
tį? Kaip siūlo praktikos teoretikai, tankiuose p. Marxo komunikacinių technologijų santykiuose radęsi vaikaičiai, kas rytą išrandantys vis po naują metodą, o vakarais – dar po naujesnį „ne metodą“. Argi ne geriau atsi-

skirti nuo tariamai savo filosofinės sąmonės ir sukurti naują filosofiją, be istoriškumo sąsajų? Atsiskirti nuo filo-sofinio absurdo: sąmonės gebėjimo transcenduoti pačią save subjektyvioje – dar kol kas būdraujančioje, bet jau greit visiškai anonimiškoje (mirsiančioje) – laikysenoje?

Metodologija gali atsiskirti nuo filosofijos tik tuomet, kai filosofija jau egzistuoja. Ne tik atsiskirti, bet ir užmiršti tą *dalį* (filosofiją) ir *visumą* (kultūros tradiciją, gyvenimo-pasaulį) nuo kurių atsiskyrė. Tuomet *pirmoji* gali *antrąją* pergventi. Virsti ilguoju Tąsos projektu (esant *specialiai nuorodai į geometriją*), apvalančiu visus-kitus-*savyje* nuo bet kokio patyrimo, klaidos galimybių, įtartinų vaizduotės balsų bei kitų „realaus pasaulio atsitiktinumų“ (Carnap 2003; vi). Metodologijos, apsaugotos nuo įprastos klaidos *galimybių*, kelias yra trumpas, vienas-ir-tas-pat: kitas-pirmas-projektas. Ir priešingai, kelias į *subjektyvumą*, kaip ir kelias į *socialumą* arba kelias į *teistumą* sąžinės pasaulio prieduryje, yra ilgas. Mes negalime būti teisūs neteigdami, o tik sugerdami *manęs* patyrimą, bet ne reflektuodami *savęs*. Kaip *teigia* Robertas Sokolowski's (o ne pra-neša, kaip daugelis kad-tik-nuo-manęs): „Mes negalime būti teisūs patys neturėdami bent kokios nors numanomos minties apie tai, ką reiškia būti teisiu“ (Sokolowski 1974; 3).

Tačiau esti skirtumas tarp tik numanymo apie teisumą ir teismo nuskaidrinimo *visuose jo pavidaluose*, įskaitant *teigiančiojo teistumą* pirmojo asmens sąžinės priemyje. *Nuskaidrinti teisumą* – lygu *pratintis atsigręžti teigiant*. Kitaip nei moko šiuolaikiniai sofistai, raginantys *nusigręžti* nuo pirmojo asmens. O drauge nusigręžti ir nuo epistemologijos, „persenusio dalyko“, esą neturinčio ateities (Rorty 1979).³¹ Nusigręžti nuo filosofijos – lygu akivaizdžiai matyti „filosofijos pabaigą“, nusigręžti nuo metodologijos – tolygu akivaizdžiai matyti „tik aprašymą“, nusigręžti nuo senų draugų ir senų daiktų – lygu matyti priešais save tik naujus draugus ir tik naujus daiktus. Lakuotus ir plačiai besišypsančius: „aktualius“, „naujus“, „gerai informuotus“. Kas akimirka, kas valandą, bent jau kas antrą trečią dieną.

Subjektas teigia savitu pirmojo asmens balsu. Aiškiai ir ryškiai girdimų intervalų, arba skirčių, – dažniau tylių nei garsių, – sužadintu tembru. Gyvenimo tembru. Aš esu tasai, kuris įgyvendina epochė, – tai yra subjekto filosofijos apibrėžimas.³² Sofistas pra-neša dusliu pačios išminties balsu. Užbaigtos dekonstrukcijos. Per-gyventos *aš sąmonės*. Objektyvaus laiko su-laukintos *aš sąžinės*. *Narių filosofijos* vardu: vartodamas „komunikatyvios daugiskaitos pirmojo asmens“ (Husserl 2005; 26) konstrukcijas. Ir

³¹ ATEITIES kaip amžinos DABARTIES: „*Iniciatyvios, plačiai besišypsančios* ir su *lakuotais baterialiais*“, – kaip pasakytų Vilis Lomenas, tragiškasis Arthuro Millerio *Komivojažieriaus mirties* herojus.

³² „Štai kodėl čia paskelbiu, jog stengsiusi nebūti įtakingas pasaulyje. Aš netgi tokio noro neturiu. Visuomet būsiu dėkingesnis tiems, kurių dėka netrikdomas galėsiu maloniai naudotis savo laiku, o ne tiems, kurie man pasiūlytų garbingiausias žemėje pareigas.“ (Descartes 1978a; 149).

specialiai netaisyklingai. De-konstruotai: tai kapotas kalbėjimo stilius: nesant *specialios nuorodos į geometriją*.³³

Sofistinio diskurso arogancija, lengvai peršokusi *mano epoché ego*, nesunkiai įgyvendina *struktūralizmą* (kitą pirmą *revoliuciją*) kalboje, – jau be masių šurmo, tik su demokratine jų parama. O ir tai, be daugelio kitų dalykų, *Samprotavime apie metodą* numato Descartes'as: ekstravagantiškos filosofijos (Descartes 1978a; 148) diskursų sąjūdžiuose *subjektas* ir *subjektyvumas* nušluojami nuo žemės paviršiaus, o gal net ir pačios Žemės, itin specifiniu būdu, – kapojant *subjektyvią, taigi sentimentaliją* sąmonę atominiais *faktais*. Sąmonę *verifikuojant*.

Kaip įžvelgia didieji mokslo meno, arba gyvenimo pilnumos, filosofai, šių ekstravagantiškų materialistinių diskursų horizontuose nėra ir negali būti „vidinės tiesos“ (Schopenhauer 1995; 349). Faktinių istorijų ir metodologijų „rankos yra surištos“ (ten pat; 350). Tik faktiškai-protaujantys mokslai implikuoja tik faktiškai-samprotaujancius žmones (Husserl 1970a; 6).

Kai *prasmė* redukuojama į *faktą, subjektas* redukuojamas į *objektą*. Dar Davidas Hume'as atkreipė dėmesį į tai, kad sąmonė, jei tik ir kai tik ji įtraukiama į tariamai visiškai permatomą *subjekto kaip objekto* tapaty-

bę, – „*aiškų* polinkį *aiškiai* svarstyti objektus taip, kaip jie man pasireiškia“ (Hume 2007; 204), – *subjektą* paverčia du kartus aiškiau (objektyviu) *objektu*. Aš su-tampu su savo metodu: *aš* – tai savityrą atliekantis *ego*; o mano „savastis“ – tai ego, atliekančio tyrimą, objektas. Mano *aki-vaizda* (akys, dar gerai skiriančios spalvas) su-tampa su *akivaizda* (kiaurai išgręžtomis ir bespalvėmis akiduo-bėmis). Aš kaip subjektas savo subjektyvumą galiausiai *su-niekinu*: sąmonė tampa ne *ko nors* sąmonė, o *kažko nors* sąmonė.

Hume'o būta są-žiningo. Subjekto virsmo objektu procesas, paties Hume'o permatomumo iki atominio objekto lygmens savigrąža, atima pasitikėjimą *aš-tapatumu*, *ašai* buvimu *pasauliui*, o drauge – *pasaulyje*. Ašai lieku vienas, be draugų, be daiktų, be katino ir be pasaulio: „Pirmiausia mane pagauna baimė ir sutrikimas dėl beviltiškos vienatvės, kuriai mane pasmerkia mano filosofija <...>“ (ten pat). Hume'as sustoja prie fenomenų patyrimo *slenksčio*, kuris atveria arba uždaro vartus ne tik ir ne tiek į savo sąmonės *turinį*, kiek į *pa-saulį*: sąmonė *jau yra* ko nors sąmonė.³⁴

Hume'o aš-sutrikimo akimirsnį tvirtai sučiumpa antikartezinė pofilosofija. Aš – tai objektyvios išorės pasaulio *atspindys*, ko nors išpūdžių *betarpiškas objektas*. Manęs

³³ Net ir mokslo filosofija, kaip liudija mokslo filosofai, galima socialiai de-konstruoti be mokslo, vadinas, ir be patyrimo, be prasmės pilnumo meno: „Mokslo filosofai turėtų rūpintis racionaliomis rekonstrukcijomis, aksiominėmis sistemomis, logiškai susijusiomis su stebėjimo liudijimais per koordinuojančius principus. Išskyrus pagrindinių stebėjimo teiginių tiesą, visa tai, ko reikia, randame formalioje struktūroje ir aksiominio pobūdžio santykiuose. Štai kodėl Shefferis gali dėstyti mokslo filosofiją be mokslo“ (Gimbel, Maynes 2011; 3–4)

³⁴ Darkart: fenomenologija tiria fenomenų galiojimo – aktualumo ir galimumo – laukus ne „iš vidaus į vidų“, o „iš vidaus į pa-saulį“, inter-subjektyviai, Kito sąmonės atžvilgiais.

vaidmuo, manęs padėtis, manęs funkcija. Tiesiogiai permatomas, betarpiškai perskrodžiamas, mokslinėms mikrochirurgijoms parankus objektas. Dekonstruktinė trečiojo asmens kalbos gramatika sučiumpa žmogaus *subjektyvumą*: jos ir jo su-trikimą prie savo savasties slenksčio. Sučiumpa su-trikimą, pažintinio neturto atskaitos tašką, transcendentalinės redukcijos momentą.

Grynasis psychologizmas atima *aš* iš *savasties*: sunaikina „<...> prasmę, kuria filosofijoje galima kalbėti apie nepsichologinį Aš“ (Wittgenstein 1995a; 97 [5.641]). Atkakliai neigti subjektyvumą – lygu neigti *pirmosios skirties*, arba *su-trikimo*, tarp transcendentalinio *aš* ir psichologinio *aš*, *prasmę*. Jau nuo klajoklių sofistų, vaišingoje (pasauliškoje, kosmopolitinėje) erdvėje nerandančių net laikinos vietos, laikų antifilosofija yra diskursas. Tiesus, bet vargu ar teisus kursas: *visada prieštaringa* informacija. Trasimacho subjektyvistinės kultūros (stipresniojo teisės) pra-nešimas: *aš* esti tiesa; man viskas esti

visų daiktų matas. Tai „<...> anti-filosofija, atsiskleidžianti vis naujomis formomis, užauginanti naujas galvas ir amžinai kviečianti atnaujinti filosofiją“ (Sokolowski 2012; 13).³⁵

Descartes'as neklydo: ekstravagantiška antifilosofija tiesiog atima nuovokų „proto balsą“ (Descartes 1978a; 148). Kad ir kuri klasė – socialistinė ar kapitalistinė, politinė ar ekonominė, teorinė ar empirinė – laimi „iš tikrųjų“, subjektyvumas nebeapsirodo. Jei nuovokaus *balso* nebesigirdi, lieka du pasirinkimai. Klausytis *balso*, kai kiti tavęs nemato ir negirdi (kad kalbiesi *pats su savimi!*): „Apie ką negalima kalbėti, apie tai reikia tylėti“ (Wittgenstein 1995a; 112 [7]). Arba „*tiesiog būti*“: „Aš ne egzistuoju, o *esu*“. Kaip žaidėjas, vaidmuo, padėtis, funkcija, punkcija (išmaniai „pradurta sąmonė“ ant operacinio kintamųjų stalo). Bet ne kaip *teigianti*, – gebanti atsigręžti į *save*, kad galėtų *kam nors* teigti, – savastis. Savastis – „tik

³⁵ Nuo p. Marxo revoliucinio masių diskurso laikų atnaujinti filosofiją – tolygu masiškai naikinti (masinė naikinimo teisė – lygu komunistinis judėjimas) idealistinę kitamincijų sąmonę. Esminis p. Marxo pasiekimas sėkmingai išvalant pirmojo asmens sąmonės filosofiją (už ką jį vertina ir Žemyninė, ir Jūrinė filosofijos) yra tas, kad jis geba filosofines idėjas „išversti“ į šiuolaikinę technologinių komunikacijų (*mes-klasės interesus*) kalbą. „Atsiskaitydamas su savo ankstesniaja filosofine sąžine“ (Marksas 1949; 305), Marxas sukuria filosofinę greitakalbę, vartodamas ne *inter-subjektyvumo*, o *statistinio tankumo* žodyną, grindžiamą fizikalistine pasaulėžiūra ir kasdieniškai patraukliomis – *sunkio jėgos*, *nuo žmonių valios nepriklausančių gamybinių santykių*, *sveriančių klasinių pančių*, *su gamtos mokslų tikslumu konstatuojamo geležinio istorijos dėsnio*, *kommunikacijos geležinkelių* ir žemiausiojo dėmesingumo lygmens – *rausiančio kurmio* – metaforas: „Ir kai revoliucija baigs šią antrąją savo parengiamojo darbo pusę, tuomet Europa pašoks iš savo vietos ir džiūgaudama sušuks: „Tu puikiai knisi, senasis kurmi!“ (Marksas 1947; 98). Marxas laikinai pasitraukia į užkulius, bet scenoje lieka materialistinis jo išradimas: *sąmonės* kaip *rausiančio kurmio* metafora, žemiausiojo lygmens žmogaus *dėmesingumas*. Tai psichologinė proletariato-sau pergalė: poistoriją vartojantis („*Rausiu, taigi randu*“) subjektas pagaliau tampa „tikroju istorijos subjektu“.

silpnas faktas“: ne supratimo, o, žinoma, *technologinės pažangos* požiūriu.³⁶

„Welcome to Naturalized Epistemology!“
Dar kitaip: „Tai yra, o Būties nėra. O visi kiti, – jei dar tikėtės išsilaikyti ne natūraliose savo vietose, – laikykites *a priori*!“³⁷
Viena vertus, dabartinis ekstravagantiškas *aukščiausiasis*, natūralizmas, atmeta *a priori* kriterijus (taigi ir verifikacijos). Kita vertus, siūlo kitus ekstravagantiškus – „nepalyginamumo“, „nebendramatiškumo“, „vertimo neapibrėžtumo“, „interpretacinio neapibrėžtumo“ – kriterijus: „Imkit mus, ir ... nieko neįskaitykit.“ Taigi *aukščiausiasis* nuo *verifikacijos* pernelyg nenutolsta. „Nepalyginamumas“ – tik išvirkščioji verifikacijos pusė: jei negalima *verifikuoti*, tai galima *tik aprašyti*. Tiek verifikacija, tiek natūralizacija savo pilnkrūtį gyvenimą skiria kovai su „silpnaisiais faktais“: marionetėmis, „į kažką dar panašiomis“. O drauge mokslškai – mokslas

ir filosofija su-tampa – įrodo, kad intersubjektyvumo, supratimo, pilnumo metodologijos yra „silpnos“, „tik subjektyvios“. Šios ištis ekstravagantiškos kovos paskirtis – parodyti bet kokių kriterijų „neįgalumą“, jei tik ir kai tik kalbama apie *socialinius santykius, supratingumą, intersubjektyvumą*.

Tai aukščiausioji techno-logijos (natūrfilosofijos) ir politikos (s sofistikos) suartėjimo pakopa: po-po-dis-kursas. Epistemologija ne tik natūralizuojama, bet ir privatizuojama: kas moka ilgą pinigą (darkart: natūralizmas yra *tobulai tįstantis* materializmas), tas valdo diskursą. Šiame introspekciškai jaudinančiame (iš jaudinančio *psichologinio aš* vidaus) patyrimų kaleidoskope silpnoji neurologinė žaliava verifikuojama ir apdorojama „nepalyginamais“ natūralistų metodais biologų, chemikų, medžiagotyrininkų *et al.* diskursuose (Bensaude-Vincent 2006; 9–10).³⁸

³⁶ „Rausimo“, arba technologinės pažangos, metafora gali pasitarnauti ir kaip labai tiksli gamtos metodo gairė, ir kaip tiesiog taikomoji socialinių mokslų praktika. Iš pažangos *tikslumo* ir jos *pritaikomumo* gairių randasi perskyra tarp „stipriųjų“ ir „silpnųjų“ mokslų ir atitinkamų metodų. Pirmuoju atveju labai tiksliai įrodoma, kad vienas dalykas (geras dalykas) yra *technologinė pažanga*, o kitas dalykas (irgi neblogas dalykas) – *žmonių savitarpio supratimas*. Pirmasis faktas yra „stiprus“: jį galima verifikuoti. Antrasis faktas yra „silpnas“: jo negalima verifikuoti, – nors žmonės bendrauja ir kartais netgi *puikiai supranta* vieni kitus, jų tarpusavio supratimo verifikuoti negalima „iš principo“. Jei nėra „stiprių“ metodų (plg.: „Tu puikiai knisi, senasis kurmi!“), „silpnų“ mums nereikia. Nėra mokslinių būdų įrodyti, kad žmonės apskritai gali ir nori susikalbėti. Kaip išprotauta dar ankstyvųjų *loginių atomistų*: „Jei nėra būdų nurodyti, kokioms aplinkybėmis esant teiginys yra pagrįstas, šis teiginys neturi jokios prasmės, nes teiginio prasmė yra jo verifikacijos metodas <...>“ (žr.: Helling 1984; 54).

³⁷ Po Wittgensteino formuojasi sau pačiai palankesnė natūralistinė mokslo filosofija, rekomenduojanti atsisakyti bet kokių *a priori*, taigi ir *filosofinio a priori*. „Šių dienų empiristai linkę save vadinti natūralistais. Filosofai „natūralizmu“ įprastai laiko požiūrį, kad „filosofija turi pratęsti mokslus“, kad „nėra pirmosios filosofijos“. Kitaip sakant, didysis sisteminis mąstymas, kaip, pavyzdžiui, Kanto arba Hegelio, turi užleisti vietą filosofijai kaip mūsų geriausio žinojimo apie tikrovę refleksijai, kuri remtųsi patyrimu-grindžiama metodologija, būdinga mokslams, o ne nuo patyrimo nutolusia spekuliacija.“ (Morganti 2013; 4)

³⁸ Andrew Feenbergas taikliai užčiuopia esminį marksistinės-postindustrinės dialektikos bruožą, – kad ekstravagantiška natūrfilosofija atima sveiką proto balsą *politizuodama ne tiek sąmonę, kiek*

Neurologinių ir medžiagotyriinių projektų laikotarpiu, kai subjektyvumą užtikrinai pakeičia mikrotechnologijos, randasi diskurso-subjektai: „žmonių-mašinų-sistemos“, arba „chimeros, fabrikuoti organizmų-ir-mašinų hibridai, kiborgai“ (Haraway 1994). Itin tankioje kiborgų dis-kurso medžiagotyroje kitą pirmą kartą atsiskleidžia „silpnas“ evoliucijos faktas. Kad neturime ir net negalime turėti jokių *tarpusavio supratingumo* liudijimų vien todėl, kad subjektyvumas esąs tik tuščia abstrakcijos forma, užpildoma, reikalui esant, standartizuotu informaciniu turiniu. „*Viskas esti socialinis konstravimas*“: žmogus, beždžionė, šuo, net ir laukinė anti, lytis, atmintis, tikėjimas, viltis, didysis prekybos tinklas „Maxima“ ir silpnas aš, tyliai tūnantis triukšmingoje komunikacinėje stipraus geležinio biuro konstrukcijoje... *Abstrakčioje* konstrukcijoje, bet ne be *konkrečių* konstruktorių:

„Šios tradicijos filosofai – nuo Ryle'o filosofinio 1940-ųjų biheiviorizmo iki šių dienų neurologiškai orientuotų materialistų – labai energingai darbuojasi siekdami eliminuoti subjektyvumą, kadangi ji sunku suderinti su besiūle materialistine ontologija, priimama a priori ir be argumentų“ (Carr 1999; 4).

Natūralistinė ontologija Subjektą paverčia Pasyvu. O *Kito*, kaip pažymi Husserlis, aš negaliu suvokti pasyviai, nes patyrimas yra *originalo* suvokimas (Husserl 2005; 134). Jei *Kito* nuosava esmė mums būtų tiesiogiai prieinama, ji sudarytų vien mano paties esy-

bės momentą, tad ir pats *Kitas* niekuo nesisirtų nuo manęs (ten pat; 135). Čia turi būti tam tikras *intencionalumo tarpiskumas* (ten pat). Patirti svetimybę galiu tik *netiesiogiai*: visos tiesmukos metodikos paprastai nepaiso *intencionalumo tarpiskumo*. Metodologiniu požiūriu, šioji Husserlio gairė, kurią pavadintume metodologine *intencionalaus santykio* nuoroda, ir gali, ir turi būti laikoma galimo profesinio darbo pasidalijimo tarp *filosofijos* ir *socialinių mokslų* subjektyvumo tyrimų srityje atskaitos pradžia.

Pažymėtina, kad tai, ką Schutzas vadina „konstitucine natūraliosios nuostatos fenomenologija“ (Schutz 1962; 138), skiriasi, bet jokia būdu neprieštaruoja *fenomenologinės redukcijos rezultatų paralelinio taikymo natūralioje nuostatoje* tezei. Pagrindinis skirtumas tarp *fenomenologinės filosofijos* ir *natūraliosios nuostatos fenomenologijos* yra tas, kad pirmoji pradeda nuo jau duoto gyvenimo-pasaulio kaip *iki-duoto fenomeno* stebinio ir žengia *transcendentalinių tyrimų* kryptimi, siekdama išskleisti „eksplikuoto ir implikuoto intencionalumo“ (Husserl 2005; 112) sąsajas kompleksiškesne *žmogaus sąmoningo patyrimo* prasme, o antroji pradeda jau duotu gyvenimo-pasauliu, siekdama suprasti adekvačių metodologinių procedūrų taikymo intersubjektyvumo kaip *socialumo* sferoje taikymo galimybes.

Gilesnis įtrūkis tarp *transcendentalinio* ir *natūraliojo* fenomenologinių požiūrių atsi-

technologija: „Tai yra gilus prieštaravimas. Marksizmas, kaip kapitalizmo kritika, parodo, kad politika ir technologija yra neperskiriamai susijusios. Tačiau marksistinė socializmo samprata neįstengia išskirti šio ryšio į dienos šviesą“ (Feenberg 2002; 37).

randa tuomet, kai Alfredas Schutzas suabejoja Edmundo Husserlio *kitų patyrimo (empatijos)* teorijos, išplėtotos *transcendentalinėje sferoje*, taikymo natūraliojoje sferoje galimybėmis. Schutzas išvelgia „dirbtinumą“ gyvenimo-pasaulio sampratoje, kuri eksplikuota *ne nuo pradžių pirminėje* natūralioje laikysenoje, o transcendentalinėje sferoje. Intersubjektyvumo problemos susiejimas su *konstitucine natūraliosios nuostatos funkcija* inicijuoja skirtingo požiūrio galimybę: 1) vadovaudamiesi fenomenologinės redukcijos metodu turime įgyvendinti radikalų posūkį *transcendentalinio subjektyvumo* link; 2) o vadovaudamiesi Schutzo inicijuojamu požiūriu galime pradėti pirminiu socialiniu *Mes-santykiu* ir sutelkti dėmesį į išgyvenamo patyrimo detales kasdienio gyvenimo lygmenyje.

Šiedu pasirinkimai vis dėlto yra tik santykiški tos pačios reflektyvios fenomenologinės nuostatos akcentai: *fenomenologinės filosofijos* ir *natūraliosios nuostatos fenomenologijos*. Abiem šiais atvejais *fenomenologinės redukcijos įdirbis* teisėtai galioja: „Reflektuodamas, kiekvieną akimirką galiu nukreipti į aną pirmąpradį gyvenimą specialų pastebintį žvilgsnį <...>“ (Husserl 2005; 26–7). Drauge reikia pripažinti, kad regioniniame *fenomenologinės socialinės teorijos* lygmenyje atsiranda realus ar numanomas prieštaravimas (jei laikysimės požiūriu, kad *transcendentalinė fenomenologija* yra ne tuščia ontologija, o apima *regionines būties galimybes* kartu su joms priklausančiomis koreliacijomis; ten pat; 192). Vėlyvojo Schutzo socialinėje teorijoje *intersubjektyvumas* – atsiribojant nuo filosofinių apodiktinio *subjekto* ir

transcendentalinio intersubjektyvumo kategorijų – laikomas kasdienybės pasaulio *duotybe (Gegebenheit)*.

Viena vertus, pripažįstama, kad „<...> bet kokia analizė, įgyvendinama pasitelkiant fenomenologinę redukciją, turi išsaugoti savo pagrįstumą fenomenų, tiriamų natūralioje sferoje, koreliatuose“ (Schutz 1962; 139). Kita vertus, plėtojant *socialinę empatijos teoriją*, rekomenduojama suskliausti fenomenologinę *transcendentalinės konstitucijos* funkciją: „Sheleris pagrįstai tvirtina, kad Mes-patyrimas formuoja pagrindą individualiam patyrimui pasaulyje. <...> Pradedami *kasdienišku* kitų Savasčių egzistavimu, mes galime aprašyti porininkų patyrimo Mes-santykiyje kilmę“ (Schutz 1964; 25). Ko gero, lemiamas Schutzo posūkis, atsiskiriant nuo Husserlio *transcendentalinio intersubjektyvumo* koncepcijos, yra bandymas išvelgti originalų *aprezentaciškai konstituojamą* Kito patyrimo horizontą *natūraliosios nuostatos akiratyje*. *Veidu-į-veidą* situacijoje randasi *pirminė tikrovė* kaip tiesioginio patyrimo „*Tavėsp-orientacija*“ (angl. *Thou-orientation*):

„Tavėsp-orientacija yra bendroji forma, kurioje bet koks konkretus porininkas yra patiriamas asmeniškai. Pats faktas, kad aš pripažįstu ką nors mano tiesioginio patyrimo akiratyje kaip gyvą, sąmoningą žmogų konstituoja Tavėsp-orientaciją. Apsidraudžiant nuo klaidingo supratimo, reikia pabrėžti, kad Tavėsp-orientacija nėra sprendinys pagal analogiją. Kad aš suvokiu žmogų priešpriešais mane, tai nereiškia, kad priskiriu jam gyvenimą ir sąmonę kaip objektui mano aplinkoje remdamasis reflektyvios minties aktu. Tavėsp-orientacija yra ikipredikatinis

porininko patyrimas. Šiame patyrimo aš jaučiu porininko kaip konkretaus asmens, esančio čia ir dabar, aktualų egzistavimą. Tavęsp-orientacija suponuoja porininko buvojimą laikiniame ir erdviame betarpiškume. Esminis Tavęsp-orientacijos bruožas yra pripažinimas, kad porininkas yra priešais mane; orientacija nesuponuoja, kad aš žinau konkrečiai specifines šio porininko savybes. Formali Tavęsp-orientacijos sąvoka nurodo į „grynąjį“ Kito savasties kaip žmogaus, gyvo ir sąmoningo, patyrimą, nors specifinis šios sąmonės turinys lieka neapibrėžtas. Žinoma, aš niekada neturiu tokio „grynojo“ Kito savasties patyrimo. Visada turiu sąlytį su konkrečiu porininku, gyvenančiu savo konkretų gyvenimą ir individualiai mėstančiu. Tavęsp-orientacija – ne „grynoji“, o visada aktuali-zuojama skirtinguose konkretumo ir savitumo laipsniuose.“ (Schutz 1964; 24)

Kartu su nauju orientaciniu *dalykiniu* akcentu randasi naujas žiūros – veikiau *metodologinės* nei *epistemologinės* – akcentas. Būtent metodologiniu požiūriu, skiriami du „nuliniai taškai“, – specialioji „nesuinteresuoto stebėtojo“ nuostata ir asmens, „naiviai gyvenančio kasdieniame pasaulyje“, nuostata, – kurių paskirtis yra eksplikuoti adekvatų ryšį tarp stebėtojo ir stebinčiojo. Tačiau pabrėžtina, kad epistemologija ir metodologija ne atskiriamos viena nuo kitos, o, priešingai, papildoma viena kitą. Bendroji fenomenologiškai grindžiamos metodologijos nuostata yra ta, kad prie patyrimo prieiti galima *tik netiesiogiai*. O tai reikalauja *abipusiško* metodologijos ir filosofijos ryšio.

Atitinkamai orientuoja metodologinė Alfredo Schutzto gairė: kad *supratimo* kategorija kreipia mūsų dėmesį ne tik ir ne tiek į „vidinius“ informantų išgyvenimus, tiks-

liau subjektyvius patyrimo liudijimus, kiek į pilnumo metodologijos reikalaujančius kasdienės *praktikos gyvenimo-pasaulyje metodus*. Tai reiškia, kad įstabi yra pati metodologinio darbo *pradžia*: stebinys buvoja tarp subjektyvumo (subjekto interpretacijų) ir racionalumo (subjekto praktinių metodų). Prasmės fiksavimas *arba* vien tik subjekte, *arba* tik objektyviuose faktuose, išleistų iš akiračio fenomenalų santykį tarp (tarp subjektyvumo ir racionalumo). Abiem minėtais atvejais sunyktų *dėmesingumo intencionalumui* – būti *subjektu pasauliui* ir drauge *objektu pasaulyje* – prasmė.

Skirtį tarp *fenomenologiškai grindžiamos metodologijos* ir *tradicinės metodologijos* galima perteikti kaip skirtį tarp *pirmojo asmens žinojimo (teigiu, jei tik ir kai tik aš žinau)* ir *trečiojo asmens žinojimo (žinau, nes kiti man teikia informaciją)*. Tai perskyra tarp, viena vertus, *filosofiškai orientuotos metodologijos*, kuri pripažįsta „objektyvių ir subjektyvių atrankinių veiksmų aibių“ (Weber 1949a; 27) svarbą metodologinio tyrimo procesui, – a) kad empirinis tyrimas iš tikro nėra išsamus ir b) kad nėra būtinų faktiško įvertinimo pagrindų (ten pat), – ir, kita vertus, „mūsų daugelio kolegų“ (ten pat) *metodikos*, analizuojančios socialinius pokyčius remiantis „pažangos“ kriterijais. Weberio perskyra rodo, kad nuo pačios pradžios reikia tinkamai įvertinti profesinį darbo pasidalijimą tarp filosofijos ir socialinių mokslų. O tai nėra lengva dėl keleto „šiuolaikiškų“ priežasčių.

Pirma, vyraujant *procedūrinei* metodo sampratai natūraliai primirštama, kad

subjektyvumas yra pirminis ir pagrindinis filosofiją ir metodologiją *jungiantis* – „autentiško savi-patyrimo ir svetimų subjektų patyrimo“ (Husserl 2005; 188) – dalykas. Pirminį transcendentalinio intencionalumo *santykių* natūralizavus naivioje nuostatoje, į filosofinio ir socialinio mokslų praktikos užnugarį pasitraukia ir *abipusiškumo perspektyva*. Natūralioji laikysena tampa matoma, bet nepastebima: subjektyvus transcendentalinis *aš* ištirpsta objektyviame natūralistiniame *mes*. Socialinių mokslų srityje tokio dalyko, kaip subjektyvumas, gal ir nebūta, kaip ir nebūta *kitokios* Maxo Weberio – *su-pratumo* – sociologijos. „O kodėl turėtų būti?“ (Schutz 1964; 3), – klausia Alfredas Schutzas dirbtinai pasodrintu socialinio gamtos mokslininko balsu. O ir šių dienų filosofijoje (ir *analitinėje*, ir *Žemyno*) *subjektyvumas*, kalbant santūriai, – lygu *Horror Metaphysicus*:

„Siekdami visiškai apeiti modernybės rūpesčius ir pradėti „po-modernų“ filosofinį amžių, šie filosofai stipriai puola subjekto sąvoką, apibendrintai formuluodami vadinamąją „subjekto metafizikos“ tezę (Carr 1999; 3).

Antra, pirmojo asmens požiūrį linkstama keisti *trečiojo asmens* požiūriu. *Subjektų* keičia ne visai niekas, o daugiau ar mažiau anonimiški *mes-mūsų-mums-santykiai* (vaidmenų, padėčių, funkcijų *visetai*). Jei *individualus asmuo* ir išlieka, tai veikiau kaip *dirbtinis* – ne *pasirodantis* realiai, o tik *regimas* mokslinėje schemoje – asmuo: „Marionetė negimsta, neauga ir nemiršta, neturi vilčių ir baimių, nežino rūpesčių kaip pagrindinio veiksmų motyvo“ (Schutz 1964; 82). Plg.:

„Bet ar negaliu įsivaizduoti, kad žmonės aplink mane yra automatai, neturi sąmonės, nors ir elgiasi kaip visuomet?“ (Wittgenstein 1995b; 271 [420]).

Trečia, juo daugiau dėmesio skiriama radikalumui kasdieniame pasaulyje, persodrintame natūralistinių ideologijų ir išmaniųjų socialinio darvinizmo pra-nešimų, *tu mažiau* paisoma požiūrio, kad radikalėjimo *prasmė* (o ne standartizuota *reikšmė*) šiame geriausiame tarp blogiausių pasaulyje gali būti atskleista tik pasitelkus *radikalumo nuostatą* filosofijoje ir metodologijoje. Prasmei natūralizuojantis, susitraukiant į reikšmę, net ir radikali metodologinė nuostata linkusi naiviai susiliesti su natūralia: ir „kritinė“ mintis eina paskui radikalėjančio natūralizmo uodegą. Natūralistinio fakto *racionalumas* nusiglundina *empiriškume*, apversdamas aukštyn kojomis esmines Husserlio įžvalgas: kad bet kokio fakto *racionalumas* glūdi *aprioriškume* ir kad apriorinis mokslas negali būti naivus, o turi plaukti iš galutinių transcendentalinės filosofijos (ir ne tik fenomenologinės) šaltinių (Husserl 2005; 192–3).

Ketvirta, sofistinėse kontekstų-subkontekstų, arba socialinio konstrukcionizmo, metodologijose išnyksta *aiškios skirtys*. (Būtent *aiškios skirtys* yra fenomenologinės priemonės, teikiančios galimybę nuskaidrinti kriterijus, sąvokas, teiginius.) Nors retoriškai kalbama apie žmogaus veiksmus „konkrečiose situacijose“, tačiau nenušviečiant klausimo apie procedūrinių stebėtojo priemonių (racionalių idealiųjų tipų) ir procedūrinių žmogaus veiksmų (racionalių

praktinių tipų) tarpusavio santykį. Ne tik fenomenologijos, o ir apskritai socialinių mokslų teorijos paskirtis, kaip pabrėžia filosofinės socialinių mokslų metodologijos pirmtakas Alfredas Schutzas, yra nuskaidrinti kompleksiškus ryšius tarp *skirtingų* socialinio pasaulio dimensijų (Schutz 1967; 10). O tai reiškia, kad „<...> analizė turi būti tokia radikali, kad išskverbtų į pačius pagrindus ir fiksuotų ribas tarp šių skirtingų sluoksnių“ (ten pat).

Socialinių mokslų metodologijos, kurios dvidešimtojo amžiaus antroje pusėje sparčiai diferencijuojasi randantis naujoms smulkmeniškoms specializacijoms, praranda tarpusavio sąsajas išleisdamos iš akių *kompleksiškų ryšių* problemą. Griežto filosofinio darbo – skverbtis į pačius *pagrindus* ir fiksuoti *ribas* tarp skirtingų sluoksnių – atsisakoma. Schutzo pastaba, rašyta prieš aštuoniasdešimt metų, rodos, šiuolaikiškesnė, nei anuomet: „Dabartiniu laikotarpiu sociologijoje skirtingos mąstymo mokyklos pasirenka kurį nors vieną interpretacijos lygmenį kaip atskaitos pagrindą. Kiekviena mokykla pasakui išplėtoja metodologiją, tinkamą kalbamajam lygmeniui, pradėdama naują tyrimų kryptį“ (ten pat).

Penkta, atotrūkis tarp filosofijos ir socialinių mokslų praktikos, nekeliančios filosofinių klausimų,³⁹ ne mažėja, o didėja. Stinga, vartojant tikslią Kanto metaforą, raiziklio, arba griežtos refleksijos. Dalykas tas, kad giliausius patyrimo, ypač laikiškumo patyrimo, sluoksnius gali atskleisti tik raizi filosofinė savimonė, konstitucinė subjektyvaus patyrimo analizė, kuri savo ruožtu metodologiškai skiria *mano paties kito asmens patyrimo* supratimą ir *kito asmens patyrimo* supratimą (ten pat; 12–4).

Stingant šios esminės skirties metodologija natūralizuojama: *subjektyvių prasmų* ir *objektyvių prasmų* kategorijos sutampa. Tokią būdingą natūralistinę Apšvietos tendenciją išvelgia dar Kantas: *įprastas, sveikas protavimas*, pavadintas paprastu *praktikos* žodžiu, gali tapti tyrinėjimų, apeliuojančių į „minios sprendimus ir plovimus“ (Kantas 1993; 34), neišsenkamais ištekliais ir kartu atskaitingais (ne tiek žmogui, kiek objektyviai jos ar jo padėčiai) rezultatais, tik aprašymais, už kuriuos demokratiškai (garsiai) ploja pati praktika: ne mąstyk, o daryk. Metodologas natūralistas nerausta, tariant Kanto žodžiais, dėl to, „dėl ko filosofas raustų“ (ten pat), todėl renkami *tik* praktikų aprašymą⁴⁰:

³⁹ Plg.: „Kaltas ir plaktukas visiškai tinka lentai kalinėti, bet graviravimui varijuje jau reikalingas raiziklis“ (Kantas 1993; 34).

⁴⁰ Tiesiog skaudu žiūrėti, – vėlgi pažymi Kantas, – kaip Hume'o priešininkai, *įprastinio žmogaus proto* (*Gemeiner Menschenverstand*; Kant 1993; 191) gynėjai, visiškai neužkabina problemos esmės, kalbėdami tik apie būtinumą šią sąvoką *vartoti* (ten pat; 33). „Iš tikrųjų, – priduria Kantas, – didelė dangaus dovana – turėti tiesų (arba, kaip dabar sakoma, sveiką) žmogaus protą. Bet jį reikia įrodyti darbu, savo minčių bei žodžių apgalvojimu ir išmintingumu, o ne tuo, kad šaukiesi jo kaip orakulo, kai negali pasakyti nieko protingo jam pateisinti. Kai išmintis ir mokslas išsenka, tada, o ne anksčiau, remtis įprastiniu žmogaus protu – tai vienas iš tų naujausių laikų subtilių išradimų, kurių dėka niekingiausias plepys gali drąsiai pradėti ir tęsti ginčą su pačiu giliausiu protu“ (ten pat; 34).

„Sociologų kalboje seniai figūruoja nuorodos į bendras praktikas, arba susitarimus praktikoje, tačiau pastaraisiais metais šių nuorodų svarba išaugo. Socialinės sistemos apibūdinamos kaip tęstinės, save atkuriančios bendrųjų praktikų aibės, o struktūrinės nuostatos, formuojančios šias praktikas tapo pagrindu, kuris leidžia suprasti bet kokios rūšies socialinius ir kultūros reiškinius. Kraštutiniais šių požiūrių atvejais gali būti netgi įrodinėjama, kad tiek, kiek sociologas suinteresuotas praktika, tiek ir reikia tirti ir aprašyti“ (Barnes 2001; 25).

Reikia aiškiai pažymėti: praktikos teorija, kuri, rodos, tinkamai artėja prie pačios praktikos, drauge netinkamai nuo jos tolsta. Jei tik ir kai tik *praktikos* laikomos *duotimis* (*užbaigtais* dariniais), jos, tikėtina, tampa pradinėmis „išvadų, daromų pagal priešastingumo principą“ (Husserl 2005; 32), grandimis. Šiuo atveju „pabaigos“ ir „pradžios“ painiojamos jau nuo pačios pradžios. Praktikos duotys (konstitucinių procesų *už-baigimai* esamais momentais) traktuojamos kaip *pradžios*. Tai *pradinės-baigtinės* aprašymo arba aiškinimo grandys, sutampanti su kitomis elementariomis grandimis *išvadų logikoje*. Ir nors praktikos teorijos teigia „neturinčios pozityvistinio, fenomenalistinio, biheivioristinio polinkių“ (Barnes 2001; 28), t.y. neturinčios nieko bendro su minėtomis *priešastingumo grandimis*, tačiau „kiekvienas socialinio gyvenimo aprašymas galiausiai yra „teoriškai prisodrintas“, kaip ir bet kokie kiti aprašymai“ (ten pat). Kalbant paprastai, teorija visada teikia *pradžią*, – svarbu jos nepainioti su *pabaiga*.

Tai reiškia, kad privalome, jei tik esame nuoseklūs, grįžti prie metodologinio

adekvatumo (teorijos ir praktikos *santykio*) principo. Adekvatumo principas tradiciškai teikia dvi galimybes: 1) tartis *tarp teoretikų* (loginiai empiristai *et al.* tai vadina „intersubjektyvumu“), 2) paisyti *relevantiškumo* kriterijų, – bet kokia pasirinkta problema sukuria atitinkamą referencijų schemą, nurodančią apimties, kurioje gali būti formuluojami relevantiški idealieji tipai, apribojimus (Schutz 1964; 18). Praktikos teoretikai, užuot įvertinę *kalbinių žaidimų apimties* apribojimus, siūlo universaliai reliatyvistinę „intersubjektyvumo“ variaciją. Skirtumas tarp ankstesnės „universalios“ intersubjektyvumo logikos ir reliatyvistinės yra sofistinių argumentų – teorinės išminties žingsnių – liberalizavimas. Motininė-logika (loginis empirizmas) yra konservatyvesnė: „intersubjektyvumu“ laikomas mokslininkų susitarimas dėl universalių principų (oligarchinė demokratija). Jos nepaklusniųjų vaikų, postpozityvistų, reliatyvizmas yra liberalesnis, nors ne anarchinis: mokslininkams leidžiama intersubjektyviai tartis dėl taisyklių šliejantis prie „savų paradigmu“, arba „mūsiškių kalbinių žaidimų“. Tai pavyzdinė liberalioji demokratija (kosminė bendruomenė), kurią mūsų laimei ar nelaimėi palaimina Patsai Geometras (ir Fizikas, ir šiek tiek sociologas):

„Thomas'o Kuhno mokslinių paradigmu kaip lemiamo susitarimo veiksnio mokslinėse bendruomenėse identifikavimas nuosekliai dera. Paradigmos yra praktikos, o ne teorijos: „priimti esamų mokslinių praktikų pavyzdžiai, kurie drauge įtraukia teisę, teoriją, taikymą ir formalizaciją <...>“ (Barnes 2001; 28).

Reikia aiškiai pridurti: „Visuomenių kaip praktikų“ (Barnes 2001; 25) koncepcijos nekelia tikslo nuskaidrinti esminių, – visuomenių ir praktikų galiojimo fenomenų, o ir įtartinos teorinės lygybės tarp šių dviejų ambivalentiškų kintamųjų dydžių. Daugia-reikšmis „praktikos“ terminas yra tiesiog patogus, parankinis tyrimo objektas, – dargi nostalgiskai primena marksizmo tradiciją (ten pat). Praktika kaip *inter-subjektyvumas* (nuosekliai skaidrinama *socialumo* forma) čia mažai kuo dėta. Tai veikiau *teorinis* atsakas į taisytiną *neomarksizmo* teorijas technomuzikos amžiuje: „Visuomenių kaip praktikų koncepcijos gali būti laikomos pastangomis ištaisyti techninius idealistinės teorinės formos, kuri vyravo šioje srityje, trūkumus“ (ten pat).

Praksiologizmas kaip *moksliskiau informuotas* (už *filosofiskiau informuotą* fenomenologiją) natūralizmas nusigręžia nuo subjekto filosofijos, nepripažindamas sistemiško patyrimo apmąstymo nuosekloje pirmojo asmens redukcijoje. Dar daugiau: nusigręžia ir nuo Husserlio, ir nuo Schutzto psichologinių interesų: Husserlis, skirdamas *psichologinį* ir *transcendentalinį* aš (Husserl 2005; § 11), daugiau dėmesio skiria *antrajam*, o Schutzas – *pirmajam*. Atmetus eidetinę subjektyvumo išskleidimą *gyvenimo-pasaulis* prilyginamas *kasdienybės pasauliui*, todėl

aprašomas remiantis *natūralizmo* gairėmis: arba *loginio empirizmo*, arba *a posteriorizmo* be teorinių ar metodologinių prielaidų.

Kalbant apie profesinį darbo pasidalijimą tarp filosofijos ir sociologijos *subjektyvumo tyrimų* srityje pažymėtina, kad ypač svarbu nušviesti klaidinančią *fenomenologijos* virtimo *tarsi-fenomenologija* galimybę. Nors principinė *anti-natūralistinė* fenomenologijos nuostata yra sunkiai suderinama su *natūralistine*, naujosios praksiologinės kryptys, nusigręždamos nuo Husserlio ir Schutzto ir einančios Wittgensteino arba Foucault pėdomis, tebetvirtina, kad dar kažkaip tebėra susijusios su fenomenologija.

Neeksplikavusios natūralizmo fenomeno, praksiologinės kryptys, viena vertus, gręžiasi nuo *subjektyvumo*, kita vertus, tenkinasi tik *objektyvistiniais* aprašymais. Kaip taria – „Palaimink save, ir kartoki mantrą“ (Garfinkel 2002; 65) – Haroldas Garfinkelis, klaidinančiai interpretavęs (toks amžius: „bet ko bet kaip apėjimų“) pozityvistinį Durkheimio metodą ir pavertęs jį antipozityvistine mantra: 1) „Objektyvi socialinių faktų tikrovė yra fundamentalus sociologijos principas“; 2) „Objektyvi socialinių faktų tikrovė yra fundamentalus sociologijos fenomenas“ (ten pat). „Principas“ geros rankose stebuklingai virsta „fenomenu“ tuomet, kai pridedama, o ne nuskaidrinama Wittgensteino fragmentų filosofija.⁴¹

⁴¹ Filosofas ir sociologas Ernestas Gellneris yra vienas iš tų, kurie nuo pradžios sistemingai kritikavo populiarėjančias *kalbinių žaidimų* koncepcijas, įskaitant tik nedaugelio pastebėtą stebėtiną Durkheimio ir Wittgensteino – *kolektyvinių ritualų* kūrėjo ir *radikalaus individualisto* (Gellner 1998; 66–7) – idėjų ryšį. Fragmentiškas, todėl daugelio laisvai interpretuojamas Wittgensteino perėjimas nuo *radikalaus individualizmo* prie *ritualinių kalbinių žaidimų*, siūlo išeitį be menkiausio siūlo – *subjekto mirtį* (subjektas miršta plojant daugumai, „mums patiems sau patiems“, ir vis

Nuskaidrinti. Vargu ar gali būti tinkamas žodis norint apibūdinti fenomenologiškai grindžiamos metodologijos orientaciją. Nuskaidrinti – nelygu permatyti tiesiogiai. Tariant autentiškais etnometodologijos klasiko žodžiais, ieškoti tik fenomeno, daikto, socialinio fakto – *spūsties greitekelyje, vaikščiojime kartu, spontaniškų procesų eilėse, iniciatyvos perėmimų šnekoje* – endogeniškuose išsiskleidimuose (Garfinkel 2002; 66). Praksiologinei orientacijai svarbi tik „atskaitingo tvarkingumo konkrečiose praktikose įgyvendinimas“: kaip įgyvendinami apklausų ir interviu būdai; kaip, ir kodėl būtent taip, policija surenka savo statistiką; kaip apklausų tyrėjai koduoja telefonines apklausas? (Rawls 2002; 40). Praksiologinis klausimas iš principo yra „*liekamasis*“ klausimas. *Tik to*, ką apeina tradiciniai tyrimai: „*Kas dar?*“ (Garfinkel 2002).⁴²

Tai, kad etnometodologas gali, „vulgariai“ įvaldęs „vulgarau“ pasaulio metodus, priartėti prie įprasto kasdienio protavimo

fenomenų, dar nereiškia, kad *patyrimas* kaip *santykio* samprata gali būti aprašomas „tiesiogiai“. „Vulgarios“ kalbos vartojimas *praktikos* pasaulyje – nelygu vartojimui etnometodologo kaip mokslininko pasaulyje. „Prasmės“, „mano paties kito asmens patyrimo“, „kito asmens patyrimo“, „tipizacijos“, „atrankos“, „parankinio žinojimo“, „vidinio“ ir „išorinio“ horizontų, „patyrimo“, „praktikos“, „teorijos“ sąvokas reikia ne tik vartoti, bet ir nuskaidrinti. Apimti patyrimo vienoje kaip *subjekto-objekto, dalies-visumos* santykį gali tik nuoseklus pirmojo asmens požiūris, neatplėšiantis subjekto nuo objekto (tai subjektyvizmo yda) arba objekto nuo subjekto (tai objektyvizmo yda). Transcendentalinė filosofija atsiranda iš sąmoningų *subjektyvumo* apmąstymų, kurių dėka pasaulis – mokslinis ir kasdienis intuityvus – pasirodo *mums* įgydamas ontinį pagrįstumą.

Prie patyrimo galima priėti *tik netiesiogiai*. Štai kodėl svarbu *subjektyvumo metodologijos* ir *sąmonės teorijos* sąsajos. Kad ir ko

garsiau): „Visiškai aišku, kad šitaip ir atsitinka. Empiristų reikalavimas susilaikyti nuo piktnaudžiavimo anapus betarpiškų duomenų baigiasi tuo, kad pašalinamas ir nepriklausomas pasaulis, ir nepriklausoma, išliekanti savastis“ (ten pat; 98). Stingant aš-atsakomybės trūksta aš-atskaitomybės. Wittgensteino fragmentus pertvarkyti *dabartiškai teisia – didėjančio anonimiškumo* (subjekto mirties) – kryptimi yra nesunku. Tereikia *atsitiktinės parankinės atrankos* (skaičiuojant, tarkim, nuo skaičiaus 1 iki skaičiaus 5), ir subjektas, šįkart, ištirpsta kosminės bendruomenės begalybėje. Plg.: 1) „Mažtančio, atvaizduojančio (vorstellende, presenting) subjekto nėra“ (Wittgenstein 1995a; 96 [5.631]); 2) „Subjektas nepriklauso pasauliui, bet jis yra pasaulio riba“ (ten pat; [5.632]); 3) „Kur pasaulyje galima pastebėti metafizinį subjektą?“ (ten pat; [5.633]); 4) „Mirtis nėra gyvenimo įvykis. Mirtis nepergyvenama. Jei amžinybė suprantama ne kaip begalinė laiko tąsa, o kaip belaikiškumas, tuomet amžinai gyvena tas, kuris gyvena dabar. Mūsų gyvenimas toks pat begalinis, koks beribis yra mūsų regos laukas“ (ten pat; 111; [6.4311]).

⁴² Kai kurie Schutzio mokiniai ryšį tarp *natūraliosios nuostatos konstitucinės fenomenologijos* ir *etnometodologijos* laiko „abejotinu“ (Natanson 1974; 205); nors iš dalies empiriškai įdomiu (Berger 2011; 93), tačiau kartu „provincialiai ortodoksiniu“ (ten pat; 94), kaip, pavyzdžiui, formuluoja (Peterio Bergerio liudijimu) Thomas Luckmannas (žr. ten pat).

kie būtų detalūs praksiologiniai „radikalių fenomenų“ tvarkos unikaliame konkretume aprašymai, jie negali atsiriboti nuo tikrai radikalaus reflektyvumo – sąmonės struktūrų aprašymų. Priešingu atveju, sunyksta *suderinamumo* tarp *ikiteorinio patyrimo* ir *teorinio patyrimo* (ne tik *teorinio pažinimo*) galimybė. Kartotina iškyla grėsmė nutraukti ryšį tarp fenomenologijos ir sociologijos. Jei tik ir kai tik šis ryšys nutraukiamas, grįžta dualizmas: viena nuo kitos atskiriamos dvi *intersubjektyvumo* koncepcijos. *Intersubjektyvumo* transcendentalinėje sferoje analizė atskiriama nuo *intersubjektyvumo* kaip socialinės kultūrinės aplinkos duomenų. Pateisinant šį veiksma savitai – einant Wittgensteino link – interpretuojamas Alfredo Schutzo įnašas (vėlgi pabrėžiant *vienus*, o praleidžiant *kitus* aspektus:

„Remdamasis šiais samprotavimais Schutzas formuluoja koncepciją, stebėtina sutampančią (pagal požiūrį ir laikyseną, jei ne pagal argumentaciją) su vėlyvojo Wittgensteino koncepcija, pasisakančia prieš privačią kalbą ir „kitų sąmones“. <...>

Socialinės srities mokslininkas *kaip* visuomenės narys turi tiesioginį priėjimą (angl. *has intimate access*) prie čia vartojamų ir formuojamų įprasto protavimo konstrukcijų. Be to, socialinės srities mokslininkų bendruomenė gali kolektyviškai kontroliuoti interpretacinius procesus lygiai taip pat, kaip prisiekusieji arba kiti visuomenės nariai gali tikrinti vienas kito socialinių įvykių interpretacijas. <...>

Schutzto kasdienio žinojimo analizės atskaitos taškas yra *tipiškumo* aprašymai. Čia Schutzas vadovaujasi Husserliu, įrodinėda-

mas, kad patirianti sąmonė yra tipifikuojanti.“ (Heritage 1984; 50–1)

„Socialinės srities mokslininkas *kaip* visuomenės narys turi *tiesioginį* priėjimą prie čia vartojamų ir formuojamų įprasto protavimo konstrukcijų“, – tai etnometodologinė, o ne fenomenologinė, vadinasi, ne Alfredo Schutzo, tezė. Pagrindinė metodologinė užduotis yra atskleisti *at-rankos*, arba *tipizacijos gyvenimo-pasaulyje*, bruožus, kurie yra *relevantiški* ir subjektyvumo-įgyvendinimo, ir subjektyvumo-interpretavimo atžvilgiais. Fenomenologija tiria tai, ką praleidžia natūralistika: *faktiškumo konstituciją*. Kaip kartotina pabrėžia tyrėjai, neišleidžiantys iš akių filosofijos ir mokslų santykio, fenomenologija nėra *vien kitas vardas*, suteikiamas *psichologinei savistabai*. Fenomenologija yra vardas, teikiamas *filosofiniam požiūriui*, specifiskai orientuotam į *sąmonę* ir *patyrimą* (Zahavi 2005; 4–5).

Šį požiūrį autobiografiniame tekste: „Husserlis ir jo įtaka man“ metodologiškai tikslina Alfredas Schutzas: suteikti Maxo Weberio eksplikuotiems sąvokoms (ypač *racionalumo* ir *subjektyvios* socialinio veiksmo prasmės veikiančiam) *filosofinius pagrindus* (Schutz 2011a; 1). Vargu ar gali būti, filosofiniu požiūriu, svarbesnė metodologinė problema už subjektyvumo ir racionalumo ryšio *esmės* – sąmonės, daiktų ir pasaulio sąveikos prasmės (o ne tik fragmentiško ir izoliuoto šių dalių fiksavimo) – išskleidą, kurioje lygiomis teisėmis dalyvautų ir filosofija, ir sociologija.⁴³

⁴³ „Prasmės klausimas yra fenomenologinis klausimas“ (Wild 1959; 169).

Pradėti reikia nuo pradžių. Edmundo Husserlio subjektyvumo ir metodo tarpusavio ryšio postulatą yra esminis: kad *transcendentalinis aš*, arba *transcendentalinis subjektas*, yra susijęs su radikaliu fenomenologinės redukcijos metodu, o ne su *psichologiniu Aš* (Husserl 2005; 34). *Empiristinio natūralizmo (introspekcionizmo, psychologizmo)* argumentacijos yda, kaip darskart ir darskart pabrėžia Husserlis, yra ta, kad esminis reikalavimas *sugrįžti prie pačių daiktų* painiojamas su reikalavimu *pagrįsti pažinimą remiantis patyrimu* (Husserl 1976b; 41)⁴⁴. „Šiuolaikišką“ tikėtinos painiavos (polinkio suplakti fenomenologiją ir psychologizmą) pagundą, probleminiu metodologiniu požiūriu, elegantiškai aprašo Alfredas Schutzas:

„Jei būtų pripažįstamas subjektyvus požiūris užtikrinimo socialinių mokslų srityje principas, kaip galėtume moksliskai (t. y. objektyviai, konceptualiai) nagrinėti subjektyvius fenomenus? Pagrindinė problema glūdi specialioje nuostatoje, kurią mokslininkas stebėtojas taiko socialiniam pasauliui. Jis kaip mokslininkas (o ne kaip žmogus tarp kitų žmonių, nors ir šis santykis jam būdingas) nėra

socialinių santykių dalyvis. Mokslininkas nedalyvauja gyvame abipusio *kad motyvų* – savo veiksmų ir kitų reakcijų – tikrinimo sraute. Kaip grynasis socialinio pasaulio stebėtojas socialinis mokslininkas, kalbant griežtai, nedalyvauja veiksmė. Kiek ji ar jis „veikia moksliskai“ (publikuoja straipsnius, su savo kolegomis svarsto problemas, dalyvauja mokymo procese), ši veikla įgyvendinama *pačiame* socialiniame pasaulyje; mokslininkas veikia kaip žmogus tarp kitų žmonių, turėdamas reikalų su mokslu, tačiau nebeturėdamas specialiosios mokslinio stebėtojo nuostatos. Šią nuostatą apibūdina faktas, kad ji yra įgyvendinama visiško abejingumo būklėje. Kad taptų socialinės srities mokslininku, stebėtojas – kartu su savo sąmone – turi žengti už socialinio pasaulio; nutraukti su juo bet kokius praktinius interesus ir apriboti savo *kad motyvus* tikslu stebimo socialinio pasaulio aprašymu ir aiškinimu. Bet kaip tai galima įgyvendinti?“ (Schutz 2011b; 39)

„Bet kaip tai galima įgyvendinti?“ Šiuolaikinė teorija, arba ketvirtos penktos dienos *mėnulis*, *Apšvieta*, įskaitant šviesiausiąją, postmodernią, jos pusę, rodo parankinį ir atrankinį šiuolaikinio žmogaus, *aklai* pasitikinčio technologija ir racionalizmu, kelią.⁴⁵

⁴⁴ *Bet koks mokslas* randasi iš *betarpiško patyrimo*. Tai *empiristinis* įsitikinimas: „Nur eine andere Ausdrucksweise für ebendasselbe sei – so meint der Empirist – daß alle Wissenschaft von der Erfahrung ausgehen, ihre mittelbare Erkenntnis in unmittelbarer Erfahrung gründen müsse“ (Husserl 1976a; 41).

⁴⁵ Apšvietos mėnulis apšviečia ne tiek patį žmogų, kiek jos ir jo teoriją. Šviesioji mėnulio pusė – tai eksperimentinės, arba tik technologinės, ateities mokslas, triūsiantis „kad“ be „kadangi“ (ateities be praeities) politinei ekonomijai: korporacijos gyvenimas yra toks begalinis, koks beribis yra geometrinis regos laukas, – kad konkrečios savasties mirtis nėra joks gyvenimo įvykis. Karlo Leidlmairo tikslu apibūdinimu, esti ir tamsioji mėnulio pusė, kuri pasirodo konkrečių žmonių subjektyvių prasmų pasaulyje: „Mūsų neo-liberaliai sutvarkytame pasaulyje galioja, rodos, tik tai, kas sparčiai eksploatuojama ir komercializuojama. Vienintelis šios racionalizmo rūšies oponentas yra kraštutinis visų kitų protavimo rūšių atmetimas, o kartais jį lydintis religinis fundamentalizmas. Užtuot apmaščius protavimo ribas ir galimybes, galima dialogą pakeičia demagoginė kova tarp kultūrų“ (Leidlmair 2009; vii).

Šio racionalistinio kelio empiristinis papildinys – introspekcionizmas, objektyviais moksliniais būdais *tik aprašantis* kasdienį pasaulį. Fenomenologiškai grindžiamos metodologijos požiūriu, pasaulis, net ir apšviestas šviesiausiosios racionalistinio mėnulio pusės, yra mūsų patyrimo prasmų visetas, o ne ontologinė objektų-tarp-objektų, technologinės-gramatikos struktūra.

Sąmonė fenomenologinėje orientacijoje, kaip apibrėžia Aronas Gurwitsch'ius, neturi būti laikoma tik kaip kasdienybės sritis tarp kitų kasdienybės sričių, – ji tam tikra prasme pirmesnė už bet kokią kasdienybės sritį (Gurwitsch 1966; 41). Iš to, kas pasakyta, išplaukia dėmesinga metodologinė maksima: *kasdienio pasaulio* aprašymus turėtume skirti nuo *gyvenimo-pasaulio*, apimančio *daug skirtingų* prasminių inter-subjektyvumo lygmenų, aprašymų, įskaitant ypač *nuoširdumo* fenomenus: *jausmai*, kaip pažymi Robertas Solomonas, tikslindamas Sartre'o iš Husserlio perimtą aprašomąjį motyvą, nėra „susigėrę savyje“, o „bet kuriuo momentu grąžinami objektui“ (Solomon 2006; 100).

Kaip tik dėl šios „matomos, bet nepastebimos“ priežasties svarbu *skaidrinti*. Skaidrinti ne tik kitų, kaip įprasta, patyrimą, bet visų pirma savo – *teorinį, intersubjektyvų, kalbinių žaidimų, praktiškų* – patyrimą: „Mano komentarus, – 1941-aisiais rašo Alfredas Schutzas Talcottui Parsonsui, – Jūs priimate kaip vien tik Jūsų teorijos kritiką, – tačiau tiek kasdieniame gyvenime, tiek moksliniame gyvenime svarbiausia yra „abipusiškas supratimas, o ne tik kritika“,

„nuskaidrinimas, kuriam mes abu skyrėme šitiek darbščių savo gyvenimo metų“ (Schutz 1978b; 95–6). Ir būtent dėl minėtos priežasties fenomenologija rekomenduojama aprašyti gyvenimo-pasaulio struktūras tik įgyvendinus fenomenologinę redukciją, išlaikius *pirminį* subjektyvumo ir racionalumo dimensijų santykį *egologinėje sąmonės teorijoje* ir patikslinus *mokslinio tikslumo* prie-tarus:

„Tiesa yra ta, kad daugelis mokslų paprastai vadinami tiksliaisiais mokslais, – tai terminas, kuris įprastai nurodo į galimybę pateikti mokslinį turinį matematine forma. Tai nėra toji prasmė, kurią šiam terminui priskiria Husserlis. <...> Visi empiriniai mokslai nurodo į pasaulį kaip jau-duotą; bet jie ir jų instrumentai patys yra šio pasaulio elementai. Tik filosofinė abejonė, nukreipiama į visas mūsų įprasto protavimo – mokslinio ir ne mokslinio – numanomas prielaidas gali garantuoti „tikslumą“ ne tik pačių filosofinių pastangų, bet ir visų mokslų, tiesiogiai ar netiesiogiai tiriančių mūsų patyrimą šiame pasaulyje.“ (Schutz 1962; 100–1)

Atitinkamai derėtų skirti *natūralistinį* ir *fenomenologinį* požiūrį į nuolat atnaujinamą – kitą pirmą – santykį tarp racionalumo ir subjektyvumo. Natūralizmas, šeštame ir septintame dvidešimtojo amžiaus dešimtmėčiuose pakilęs į kovą su „karteziškuoju dualizmu“, sąmonės klausimus atsiejia nuo sąmonę turinčių žmonių, užtikrindamas juos, kad viskas, kas jos ar jo apgyvendinama *priežastingumo pasaulyje*, visad esti „geros natūralios tvarkos“ būklėje: sąmonė „tiki *kad*“, „trokšta *kad*“, „viliasi *kad*“, „bijo *kad*“, „žino *kad*“ ir „suvokia *kad*“ (Hornsby 1997;

18). Devynioliktojo amžiaus *natūralistinis psichologizmas* savo analizę redukuoja į atsitiktinių psichologinių procesų aibes, o šių dienų *gamtamokslinis natūralizmas* mentalinius procesus redukuoja į žmogaus smegenų procesų ir funkcijų tyrimus:

„Husserlis šiandieną pabrėžtų, kad logika tiria ne atsitiktinius procesus: tiek protuose, tiek smegenyse, tiek visuomenėse. Husserlio požiūriu, logika tiria daugiau, nei teiginių natūraliose psichologinėse, nervų arba socialinės veiklos sistemose funkcionavimą: ji tiria *idealias* prasmės struktūras, kurios pasirodo sąmonėje ir yra perteikiamos kalba“ (Smith 2002; 52–3; kursyvas autoriaus).

Nebus per daug pakartoti. Visų mokslų *mokslinio* pobūdžio kritika neturi aukoti *pirminės* mokslo prasmės. Tik *faktiškai protaujantys* mokslai formuoja *tik-faktiškai* protaujančius žmones (Husserl 1976b; 4). Universalūs ir būtini visiems žmonėms klausimai, grindžiami *racionaliomis išvalgomis*, visų pirma rūpinasi žmogumi kaip *laisva*, save apibrėžiančia – kitų žmonių ir gamtinės aplinkos atžvilgiais – būtybe. O tik *kūny mokslai* apie šią laisvę nieko aiškaus negali pasakyti, nes jie abstrahuojasi nuo visko, kas subjektyvu.

Atsiribojimas nuo subjektyvumo, metodologiniu požiūriu, gali kainuoti brangiai. Juk socialinės srities mokslininkas, priimdamas specialią *nesuinteresuoto stebėtojo* nuostatą (tai teorizuojant *neišvengiama*), atsisieja nuo *praktinės* asmens, naiviai gyvenančio gyvenimo-pasaulyje, nuostatos. Įprastai rezultatas yra tas, kad visos gyvenimo-pasaulio kategorijos *modifikuojamos iš esmės*: „<...> nesuinteresuotas stebėtojas privalo tam tikru mastu atsiriboti nuo gyvų intencionalumo srautų tėkmės“ (Schutz 1962; 137).

Realus pavojus šiuo atveju yra tas, kad *idealizacijos* ir *tipologijos* gali būti traktuojamos jau ne kaip metodologinės priemonės, o kaip „tikroji būtis“ (ten pat; 138). Būtent čia atsiskleidžia subjektyvumo analizės, kuri siekia užkirsti kelią savitam *analitiniam polinkiui* viską redukuoti į keletą pagrindinių sąvokų ir keletą pagrindinių teiginių, filosofijoje reikšmė: analizė, įgyvendinta fenomenologinės redukcijos srityje, taikytina eksplikuojant ir natūraliosios nuostatos fenomenų *sąsajas* (ten pat; 139).⁴⁶

Pridurtina, atsižvelgiant į *metodologines* tikslinimo reikmes, kad transcendentalinės refleksijos, taikytinos ir natūralioje nuostatoje, akiratyje – santykis ne tik su egzis-

⁴⁶ Subjektyvumo refleksijos filosofijoje paskirtis – užkirsti kelią tam, ką Husserlis vadina „lemtingu transcendentalinės filosofijos ir psichologijos *atskyrimu*“ (Husserl 1970a; 198). Šio *atskyrimo* rezultatas yra natūralistinis dualizmas: pasitelkus *kūny mokslo* metodą, tirti *sielas* kaip egzistuojančias gamtiniame priežastingume, erdvėje-laike. Kitaip sakant, tirti sielas (tebūnie protus, sąmones, savastis, savimones) kaip kūnus. *Atskyrimo* rezultatas – metodas pagal gamtos mokslų analogiją, kuri pasiūlo klaidinantį „vidinio“ ir „išorinio“ patyrimo paralelizmą. Randasi „dviguba“ tikrovė, dviejų skirtingų tikrovių rūšys, fizinė ir psichinė „duotys“. *Patyrimas* susiejamas su *teorine funkcija*. Gamtos mokslai grindžiami „išoriniu“, o psichologija – „vidiniu“ patyrimu. Fenomenologinis požiūris siekia nuskaidrinti dalies-ir-visumos santykį: visa tai, kas subjektyvu, yra nedalijamo vi-seto dalis (ten pat; § 63).

tuojančiu, bet ir su ne-egzistuojančiu, t.y. galimu, įsivaizduojamu pasauliu. Kitaip sakant, svarbu – intencionalus, arba prasmę teikiantis, santykis, kurį iš akių dažnai išleidžia analitinės metodologijos, tapatinančios *patyrimą* ir juslinio, atviros elgsenos *stebėjimo faktus*. Tai, kas svarbu socialinių mokslų metodologijai, yra *prasmės konstitucija* subjektyviuose patyrimo aktuose: „Bet subjektyvi prasmės interpretacija galima tik atskleidžiant motyvus, kurie lemia esamo veiksmo raišką“ (Schutz 1962; 25). Ryšys tarp *fenomenologijos* kaip subjektyvumo išsklaidos ir *sociologijos* kaip socialinio veiksmo analizės yra *esminis*. Šio ryšio esmę galima pertekti *mes-santykiu*. Mes, *fenomenologija* ir *sociologija*, randamės ir senstame drauge:

„Maxas Weberis parodė, kad visi socialinio kultūrinio pasaulio reiškiniai randasi iš socialinės sąveikos ir gali būti į ją sugražinti. Pasak jo, pagrindinis sociologijos uždavinys yra suprasti prasmę, kurią veikiantis asmuo priskiria savo veiksams („subjektyvią prasmę“ Weberio terminologijoje). Bet kas yra veiksmas, kas yra prasmė ir kaip galimas tokios prasmės supratimas porininkui, – nesvarbu, ar jis yra sąveikos partneris, tik kasdienio gyvenimo stebėtojas, ar socialinės srities mokslininkas? Aš teigiū, kad bet kuri pastanga atsakyti į šiuos klausimus betarpiškai orientuoja į problemas, kuriomis domėjosi

Husserlis ir kurias jis didele dalimi sprendė.“ (Ten pat; 145.)

Ryšys tarp *subjektyvumo* eksplikacijos ir *socialinio veiksmo* analizės yra pirminis. Kaip tartų Husserlis, pradėdamas nuo pačios pradžios „noriu ar nenoriu“, pradžios tašku aš pasirenku save patį. Pasaulis *sąmonei* ir jos *subjektui* turi transcendencijos prasmę. Tai gi pasaulio ir jo daiktų atžvilgiu sąmonė ir jos subjektas *Aš* esti „transcendentaliniai“. Tai transcendentalinės sąmonės *kabutės*. Jų nepaisyti – lygu slysti į natūralizmą, psichologizmą, empirizmą: kai subjektas ir jo patyrimas – kai tik susiejamas su *teorine funkcija*, kad ir *kintamųjų*, – tampa tik fikcija.⁴⁷

Kaip formuluoja Husserlis: fenomenologiškai redukuotas *Aš nėra pasaulio dalis*, ir atvirkščiai, pasaulis *nėra manojo Aš dalis* (Husserl 2005; 34). Objektai esmingai susiję su juos patiriančiu subjektu (taigi fenomenų *tyrimas* yra *subjektyvus*), bet jų patyrimo suvokimas nėra visiškai priklausomas nuo subjekto. Fenomenologinės metodologijos paskirtis yra atidengti pasaulio subjektyvume – esu ir *subjektas pasauliui*, ir *objektas pasaulyje* – patyrimą.

Fenomenologija paiso savo iš-takų natūralioje nuostatoje: natūraliai normaliaime, sintetiškai rišliame pasaulio-horizonte, kuriame intencionali horizonto-sąmonė

⁴⁷ *Epoché*, arba radikali nuostata, kad reikia sulaikyti bet kokią išankstinę laikymąsi, išlaisvina ir išlavina metodologinį žvilgsnį. O metodologija sąmonės tyrinėjimų srityje nuolat susiduria su paradoksais. Kad ir *intencionalių objektų*: kuo tampa visi šie objektai, kurie subjektų „sąmonėje“ yra įvairių *pagrįstumo būdų* sąmonės objektai? Taigi kuo jie tampa dabar, kai psichologas įgyvendina *epoché*, nors dar iki *epoché* laikomi realiai egzistuojančiais (arba galimai egzistuojančiais, arba visai ne egzistuojančiais) objektais? Fenomenologinis atsakymas yra tas: *epoché* išlaisvina įžvalgą. Ir ne tik intencijų tėkmės („intencionalių patirčių“ [*Erlebnisse*]) atžvilgiu, bet ir patirčių turinių ir būdų, kuriais jos pasirodo, subjektyvių laiko modalumų – suvokiamos dabarties, praeities atmintyje, prasmės turinio, objekto tipo – atžvilgiais (Husserl 1970a; § 70 [241–4]).

numanomai „apima“ visa tai, kas vyksta. Visos mūsų teorinės ir praktinės temos glūdi normaliaame „pasaulio“ gyvenimo-horizonto rišlume. Pasaulis yra universalus laukas, į kurį nukreipti visi mūsų – patyrimo, žinojimo, išoriškai orientuoto veiksmo – aktai. Natūralus gyvenimas – tiek teoriškai, tiek praktiškai orientuotas – yra gyvenimas universaliame netemizuotame horizonte.

Šis horizontas – *natūralioje laikysenoje*⁴⁸ – yra pasaulis, visuomet *jau duotas* kaip tai, kas *yra*. Paprastai buvojant nereikia ir žodžio „jau duotas“; nereikia nurodyti, kad pasaulis visada mums yra. Visi natūralūs klausimai, teoriniai ir praktiniai tikslai, suvokiami kaip temos – kaip egzistuojančios, kaip galbūt egzistuojančios, kaip tikėtinos, kaip kvestionuotos, kaip vertingos, kaip projektai, kaip

⁴⁸ Derėtų skirti *gyvenimo-pasaulio* ir *natūraliosios laikysenos / nuostatos* sampratas. Pirmąją sampratą, kaip pataria Davidas Carras, reikėtų sieti su Husserlio „penktosios karteziškosios meditacijos“ pabaigoje apibrėžiama pagrindine fenomenologijos gaire: tik išskleisti prasmę, kurią šis pasaulis turi mums visiems anksčiau, negu pradedame koku nors būdu filosofuoti (Husserl 2005; 187). Tiksliau, *gyvenimo-pasaulis* turi būti tiriamas remiantis šio pasaulio supratimo būdais, o ne tik pagal santykį su moksline veikla, kuri randasi iš paties gyvenimo-pasaulio (Carr 1987; 99). Kaip tikslina Husserlis, *natūralioji* – tai *netranscendentalinė* (Husserl 1970a; 329) – nuostata, apimanti skirtingas temines kryptis, skirtingų teorinių interesų kryptis, atviras mums *jau duoto* pasaulio struktūros atžvilgiuose. Ir dar: teorinę nuostatą mes galime nukreipti į natūraliąją, kuri vis dėlto nėra „natūralistinė“ (ten pat). Pastaroji yra „naivi“ natūralaus normalaus gyvenimo nuostata: kad kasdienį gyvenimą galima suprasti ir jį paaiškinti remiantis paties kasdienio gyvenimo požiūriu. *Natūraliosios nuostatos* vientisumas skirtinas nuo *natūralizmo nuostatos* fragmentiškumo (*naiviojo empirizmo* pagundos). Pasaulis, veikiau objektai yra ne tik jau duoti mums tokiu būdu, kad mes paprasčiausiai turime juos kaip jų požymių substratus. Mes juos (ir viską, kas ontiskai numanoma) išsąmoniname per subjektyvius pasirodymo būdus *šito net nepastebėdami konkretybėse*, didžiąja dalimi *netgi nesuvokdami* (ten pat; 144).

Natūralioji nuostata, *natūralusis požiūris*, *natūralioji laikysena*: tai trys galimi šios fenomenologinės sampratos variantai verčiant ją į lietuvių kalbą. Alfredo Schutzo mokinys Helmutas Wagneris mus orientuoja tinkamai: verčiant Schutzo (o atitinkamai ir Husserlio) tekstus svarbu atsižvelgti į fenomenologijai būdingus *intencionalumo* aspektus. (Intencionalumo kaip *ko nors*, kas nu-manoma, ir patyrimo, ir už patyrimo.) Nors dauguma angliškai rašančių fenomenologų Husserlio terminą „die natürliche Einstellung“ verčia vartodami „natural attitude“ sąvoką, tačiau, Wagnerio nuomone, toks vertimas – ne visai tinkamas. „Attitude“ (ši sąvoka į lietuvių kalbą įprastai verčiama kaip *nuostata*, rečiau – *požiūris*) nusako ne *bendrąją pasaulėjautą* (angl. *a general disposition*) plačiame visų fenomenų – pasirodančių dėmesio lauke – patyrimo horizonte, bet *konkretų būdą*, nurodantį specifinius objektų, situacijų, asmenų tipus. Minėtą Husserlio terminą Helmutas Wagneris verčia vartodamas „natural stance“ sampratą (Wagner 2013; 15). Lietuviškas atitikmuo – „natūralioji laikysena“ – puikiai atliepia numanomas prasmes: laikyti pasaulį savo rankose, savo akiratyje, savo pasaulėžiūroje, savo pasaulėjautoje. Vis dėlto, laikydamiesi lietuviškos vertimo tradicijos, kuri nebūtinai turi likti nekintama, čia dažniau vartosime *natūraliosios nuostatos* sąvoką. Manytume, kad toks pasirinkimas atliepia fenomenologinį požiūrį: žmogus arba gali, arba negali priklausyti fenomenologinei teorijai, bet negali nepriklausyti bendruomenei, kuri yra ypatinga, intersubjektyvi, natūraliosios nuostatos horizonte tęstinė: mes jau turime tam tikrą bendruomenę buvdami abipusiškai „čia“ vieni kitiems aplinkiniame pasaulyje, o tai visada reiškia buvojimą fiziškai, kūniškai „čia“ (Husserl 1970a; 328).

veiksmai ir kaip šių veiksmų rezultatai – šiame pasaulio-horizonte pasirodo vienaip ar kitaip. Tai taikytina netgi iliuzijoms, neaktualybėms, nes visa tai, kas susiję su būties modalumais, susiję su aktualia būtimi (Husserl 1970a; 144–5).

Kaip tikslina Davidas Carras, „*Idėjose II* Husserlis eina taip toli, kad fenomenologinį požiūrį pavadina „dirbtiniu“. Vadinasi, fenomenologija negali užmiršti savo kilmės natūralioje nuostatoje, o ir neturėtų“ (Carr 1999; 84). Pridurtina: vienu ir tuo pačiu ji negali užmiršti ypatingo transcendentalinio *epoché* – kaip *natūraliosios laikysenos totalios transformacijos* – pobūdžio (Husserl 1970a; § 39)⁴⁹.

Fenomenologijos ir natūraliosios nuostatos *sąsajoje* glūdi atsakymas bet kokiai radikalios skepticizmo – kad subjektas yra tik teorinė fikcija – formai. *Ego, aš*, kaip mediatyviai atliekantis sklaidą, aptinku *kiekvieną transcendentą per savisklaidą*, – išskleisdamas tai, ką randu manyje pačiame, gaunu tą dalyką kaip transcendentaliai konstituotą objektą, t.y. kaip tai, kas jau nėra priimama naiviai pozityviai nusiteikus (Husserl 2005; 185). Husserlio transcendentalinis subjektas – ne fiktyvus teorinis arba substancinis „subjektas“, o, priešingai, apima *jau egzistuojančio subjekto* specifinį – konstitucinį „kiekvieno transcendentą per savisklaidą“ – aprašymą kaip *intencionalaus subjekto* aprašymą: „Transcendentalinis subjektyvumas nėra intencionalių išgyvenimų chaosas. Bet jis nėra ir konstitucijos tipų chaosas; priešingai,

kiekvienas tipas savaime sutvarko jo sąsają su kokia nors intencionalaus objekto rūšimi ar forma“ (ten pat; 67–8). Transcendentalinis subjektas apima esamąją – *yra* – formą, tariamąją – *turėtų būti* – formą, vaizduotės – *galėtų būti* – bei kitas *yra* modalumų formas.

Aš subjektyvumas – tai prasmės horizonto neskubrus išskleidimas, nuskaidrinimas, pilnumo, kurį pasaulis turi mums dar prieš mums samprotaujant, trūkumo išsipildymas. Fenomenologija yra *esmių mokslas*, o ne empiristinis „faktų“ ir „realybių“, techniškai susiejamų su „realiais subjektais“ erdviniame-laikiniame pasaulyje, – kuriems „realiai“ ir priklauso šie „faktai“ (Husserl 1976a; 1–2), – mokslas. *Aš* subjektyvumas skleidžiasi inter-subjektyviame santykiyje – sąmonė yra *ko nors* sąmonė – su Kitu. Kitas santykiyje patiriamas ne kaip *fizinis objektas*, o kaip *sąmoninga ir gyva būtybė*. Tai fundamentali, pažinimo požiūriu, skirtis, kurią išplukdo *empiristinis natūralizmas* (ten pat; § 19): tai, kas įprastai vadinama „patyrimu“ moderniąja prasme, siejama tik su *natūralistine aktualybe*. Hipotetinėmis arba interpretacinėmis eksplikacijomis grindžiamas natūralizmas nepaiso „pirmojo metodinio“ fenomenologijos principo, reikalaujančio *kiekvieną kartą* reflektuoti kiekvieną evidenciją, tikrinti jos apimtį ir dalyko saviduotybės laipsnį: „Kur šios saviduotybės nėra, ten man nevalia reikalauti jokio galutinumo, o bet kokį sprendinį turiu formuluoti geriausiai atveju tik kaip galimą tarpinę pakopą pakeliui į ją“ (Husserl 2005; 20).

⁴⁹ „Es bedarf also einer totalen Umstellung, einer ganz einzigartigen universalen Epoché“ (Husserl 1976b; 151).

Savastį *šiuolaikiškumas* (*empirizmas* kaip *natūralizmas*) konstruoja kaip tam tikrą *vidujįškumo jauseną*: *aš, mano, manęs* regiuose nusėdančią *įspūdžių iš išorės* medžiagą. *Šiuolaikinis* savasties supratimas randasi *savituose* proto ir jausmų vartojimo būduose, *įpročiuose*, *papročiuose*. Priešprieša *vidinis-išorinis*, kaip rašo Charlesas Tayloras *Savasties ištakose*, yra *šiuolaikiška*: mintys, idėjos, jausmai esti *viduje mūsų*, o objektai, kuriuos nurodo įprastos šios sąmonės būsenos – *išorėje* (Taylor 1989; 111–3).

Šiuolaikinė priešprieša klaidina. Tai, kas sudaro *bendriausias* gyvenimo-pasaulio struktūras, kaip pažymi Husserlis, yra *daikto-ir-pasaulio* ir *daikto-sąmonės* abipusiškumo perspektyvos subjektyvumo-objektyvumo skalėje, o ne vien *objektų tarp objektų* (*daikto ir pasaulio*) koreliacijos natūralistinėse priežastingumo struktūrose. Pasaulis yra daiktų, paskirstytų pasaulio erdvės-laiko formose, visata, *erdvėlaikinė ontą* pagal erdvinę ir laikinę pozicijas. Pasaulis yra *konkrečiai bendras* kaip *ikiduotas* pasaulis, tačiau galintis tapti *teminiu mums*, gyvenantiems ir būdraujantiems žmonėms gyvenimo-pasaulyje. Gyvenimo-pasaulio ontologija yra *konkrečiai bendroji*: ne ontologinė daiktų struktūra, o mūsų patyrimo konstituojamos prasmų provincijos. Jei *konkrečiosios ontologijos* tezės nepaisome, sugrįžta *vidujįškumo-išoriškumo* priešprieša, atskirdama *objektyvumą* nuo *subjektyvumo* ir versdama griežtinti *perskyrą* tarp mokslininko-stebėtojo ir gyvenimo-pasaulio prasminių struktūrų, vienu ir tuo pačiu metu tolstant nuo *esmės* – būti subjektu pasauliui ir kartu būti objektu pasaulyje – klausimų. *Vidujįškumo-išoriškumo*

priešprieša išleidžia iš akių esminį *sąmonės, daikto ir pasaulio* santykį:

„Tokia pozicija, jei ji būtų kada nors tiksliai suformuluota, atsisakytų pripažinti arba tik subjektyvumą, arba tik objektyvumą kaip galutines ontologines kategorijas. Žmonių pasaulis turi būdingą egzistencinę arkos formos sandarą, kuri derina abu veiksnius unikaliais būdais ir kuri dar niekada nebuvo skaidriai išvelgta, arba nuskaidrinta.“ (Wild 1959; 98.)

Šiuolaikinis *aš* yra ir turbūt bus sunkiai imenama mįslė savo pačios arba savo paties atžvilgiu. Tačiau nuskaidrinti šią *subjektyvumo* ir *racionalumo* – *aš* santykio – paslaptį vis dėlto galima. Pradedant nuo *metodologijos*. *Aš* kaip subjektas, asmuo, savastis esu racionalus tiek, kiek esu supratingas ir nuovokus savo sąmonės, daiktų ir pasaulio atžvilgiu. Metodologijai reikia *subjektyvumo prie-tilčio* atsidendiant, pasirodant *racionalumui*:

„Užuot pradėjęs bendraisiais požymiais arba siūlydamas plačios apimties apibrėžimus, *aš* sutelksiu dėmesį į savitą žmogaus veiklą, į ką nors konkrečiai apibrėžto, vartodamas tai kaip pleištą, padedantį atverti asmenims būdingą buvimo dimensiją. Veikla, į kurią *aš* sutelksiu dėmesį, yra savitas būdas, kuriuo remdamiesi mes vartojame žodį *aš* ir šio žodžio variantus, savitas būdas, kuriuo remiamės kaip pirmuoju asmeniu, kai kalbame. Mūsų racionalumas ir, vadinasi, mūsų asmeniškumas iškyla į dienos šviesą šiais vartojimo būdais. Todėl šis fenomenas gali būti taikytinas, pasitelkiant metaforą, kaip prie-tiltis, leidžiantis tirti kitus būdus, kuriuose pasirodo mūsų racionalumas.“ (Sokolowski 2008; 7)

Subjektyvumas ir *racionalumas* yra dvi pagrindinės *žmogaus veiksmo* sudedamosios.

Kaip galima, metodologiniu požiūriu, adekvačiai eksplikuoti *relevantišką*, paliudijamą dar ir pačių tikrovės gyventojų proto akimis bei jų jausmais, santykį tarp šių dviejų sudedamųjų? Juk kai kalbame apie socialinio pasaulio *struktūrą*, kai sakome, kad žinojimas yra *socialiai paskirstytas*, turime galvoje visų pirma skirtingus subjektyvumo ir racionalumo *santykio derinius*. Iš šio pirminio *metodologinio (subjektyvumo-racionalumo)* santykio randasi prasmės struktūros, skirtingos realybės, „matomos, bet nepastebimos“ racionalistinių metodų. Atsakyti į šį klausimą yra itin svarbu. Pirminis socialinių mokslų uždavinys yra artikuliuoti metodą, leidžiantį *objektyviais būdais* nagrinėti *subjektyvias* žmogaus veiksmų prasmes (Schutz 1962; 43).

Tai, ką vadiname pabrėžtinai kognityviniais *mokslinio tyrimo, metodo, kontroliuojamo stebėjimo* – vardais, yra tik statiškas, techninis protas, atkakliai slepiantis mus nuo galimos akistatos su gyvenimo-pasaulio tėkme. Ir sąvokos yra tik sąvokos: iš esmės *nesusijusios su Kitu* kompleksiškuose dalies ir visumos santykio lygmenyse. Pasak Husserlio, tik *gyvenantis* universaliame *epoché*, atveriančiame universalų grynojo „vidinio gyvenimo“ horizontą, įgyja aktualią, tikrą intencionalumo kaip grynosios psichologijos problematiką (Husserl 1970a; 243). Pirmoji natūralizmo forma, kurią steigia Hobbesas ir Locke'as remdamiesi „tariamo patyrimo pagrindu“ (ten pat; 231), universalaus subjektyvumo patyrimą uždaro siauroje „*sąmonės erdvėje kaip realių psichinių duomenų sferoje*“. Naivus šių duomenų ir kūno patyrimo tapatinimas *psichologinių duomenų-patyrimą* sudaiktina.

Psichologas, kaip pažymi Husserlis, turi intencionalumo problematiką *pirminėje sferoje* (vok. *Originalsphäre*), *savo subjektyvaus gyvenimo sferoje*, ir šioji sfera nuo jo niekada nėra atskirta. Pirminės sąmonės sferos *empatijos* ir to, kas iš jos išplaukia, dėka jis jau turi universalų intersubjektyvų horizontą, nors pradžioje šito gali ir nepastebėti. Fenomenologija randasi kaip nuostabos radimosi, susidūrus su esminių sąmonės, daiktų ir pasaulio *su-sietumu*, filosofija. Šiek tiek rizikuojant sukeisti akcentus būtų galima pasakyti, kad *empatija* randasi ne kaip metodinis būdas, leidžiantis išspręsti intelektualinę problemą, o kaip orientuojantis proto *balsas*. Proto balsas, kurį reikia skirti nuo racionalaus san-techniko įgūdžių.

Subjektui pasirodant visuomet pasigirsta proto *balsas*, sulaukantis mus nuo teorinių pagundų „jau iš anksto būti filosofija“ (Husserl 2005; 111). Visos teorinės koncepcijos randasi iki-teoriniame pirmapradiškame dabartiškumo lauke (ten pat; 26). Jei priimu radikalią fenomenologinę nuostatą, kad pasaulis man yra *vien pretenzija į egzistavimą*, aš darau tai kaip filosofuojantis ir su-laikantis patiriamo pasaulio egzistavimą *aš*: su-laikymas tebeegzistuoja kartu su dabartiškumo lauku (ten pat). Tai galime pavadinti *reflektyviu transcendentalinio subjekto patyrimu* dar iki aiškiai artikuliuojamų radikalais metodo žingsnių. Transcendentalinė refleksija netampa „subjekto metafizika“: pasaulis ir toliau pasirodo lygiai taip pat, kaip ir anksčiau, tik aš kaip filosofinės refleksijos subjektas su-laikau tikėjimą jo egzistavimu. Reflektyvus *patyrimas* įgauna „naują univer-

salią intereso kryptį“: objektai pasirodo ne *tiesiogiai*, o kaip objektai jų „*kaip*“ pasirodymo atžvilgiu (Husserl 1970; 144).

Subjekto ir proto *balso* (*dėmesingumo, saviaipmąstymo, vidinio pajautimo* nukreiptumo *vidiniam stebėjimui*) ryšį tinkamai apibrėžia Immanuelis Kantas. Aš nesuprantu, – pažymi Kantas, – kodėl tiek daug sunkumų kelia toji aplinkybė, kad *mes patys veikiame* vidinį jutimą. Tinkamas pavyzdys yra *dėmesio aktas*: „Tad jei išorinių jutimų atžvilgiu mes pripažįstame, kad jais objektus pažįstame tiek, kiek esame išoriškai veikiami, tai turime sutikti, kad ir vidiniu jutimu mes save stebime tik tiek, kiek *patys save* vidujai veikiame, t.y. vidiniu stebėjimu save pačius, kaip subjektą, mes pažįstame tik kaip reiškinį, o ne tokį, koks jis yra pats savaime“ (Kantas 1982; 147)

Vienas subjektyvumo filosofijos pirmakūnų René Descartes'as visas paprasčiausias tiesas taip pat atranda eidamas paskui kuklų, bet empatišką proto *balsą*. Mano nuomonė, – taria nuo pradžių pradedantysis, – dėl mano išrastų dalykų neatrodo ypatinga, dargi yra kuklesnė už kitas, kurias galima turėti tuo pačiu klausimu: „Aš netgi nesigiriu esąs pirmasis jų išradėjas <...>; paprasčiausiai man jas parodė proto balsas“ (Descartes 1978a; 148).

Proto balsas yra pradedančiojo daimonas, geroji dvasia (jei tai pati pradžia, kodėl ji turi klaidinti arba būti piktoji?). Tokia štai

kad ir šioji intuityvi tiesa: *socialinių* mokslų savitumas randasi iš *socialumo* savitumo. O „socialumo“, kaip ir „buvimo“, negalima redukuoti tik į „buvimo čia“ faktą. *Buvimas* – ne duodamas, o atskleidžiamas, atidengiamas (Marcel 2005; 112). Pradžios balsas ragina čia nesustoti: socialiniai mokslai atitinkamai turi *tik jiems būdingų* metodologinių problemų. Nebus per daug pakartoti: būdingų *tik* socialiniams mokslams. Skiriamasis socialinių mokslų bruožas yra metodologinė pastanga išgirsti *socialumo* balsą, kuris visad pasirodo subjektyvumo ir racionalumo tarpusavio ryšyje. Socialumas *transcenduoja* paskiras sudedamąsias dalis ir pasirodo *inter-subjektyvume* kaip *mes-santykije*. Daugiatembriame socialumo skambesyje, transcenduojančiame individualius garsus, proto *balsas* girdimas kaip intencionalumo emanacijos *menas*.⁵⁰

Fenomenologija kaip grynai „aprašomas“ eidetinis mokslas, apimantis ir metodologinius tyrimus, susijusius su fenomenologija (Husserl 1983; 150–1), yra *pirmoji filosofija* (Husserl 2005) kartu su *pirminiais gyvenimo-pasaulio mokslais* (Schutz, Luckmann 1973). Tai reiškia: visų aprašomųjų eidetinių mokslų *jungtis* yra „tikroji psichologija“ (Husserl 1970; 202), nuskaidrinanti esminę skirtį tarp transcendentinio subjektyvumo ir empirinio subjektyvumo: aš pats, kaip transcendentalinis ego „konstituoju“ pasaulį, o kartu kaip siela esu

⁵⁰ „Nes muzika iš esmės yra neinterpretuotų garsų menas“ (Budd 2003; ix). Gabrielis Marcelis pradžios *balsą* tinkamai vadina *intelektine pajauta*. „Bet kaip aš galiu nepaminėti neišdildomo pajautimo, kurį man padarė Bacho Pasijos ir kantatos? Galiu pasakyti atvirai: manau, kad jos suteikė daug gilesnį, negu Paskalio *Pensées*, akstiną keistis“ (Marcel 2005; 51).

žmogiškas ego pasaulyje (ten pat). *Pirmoji psichologija* skirtina nuo *psichologizmo*, grindžiamo objektyvistinio universalaus mokslo *more geometrico* idėja, kuriai būdingas psicho-fizinis dualizmas (ten pat).

Edmundo Husserlio gairė, kaip darsk tikslina Alfredas Schutzas, yra pradedančiojo filosofijoje nuostata pačia tikriausia *pradedančiojo* termino prasme (Schutz 1962; 100). Aišku yra tai (tai apodiktiska, todėl nereikalauja hipotezių bei jų verifikacijų): *aš* esu *tasai*, kuris *įgyvendina epochė*. Metodologinės procedūros nėra korektiškos, jei mes užmirštame į jas įtraukti *pačius save*. Nuoseklus, arba radikalaus, „regresyvumo“ momentas – visad atnaujinamas saviapmąstymas – yra subjektyvus.

Subjektyvumo ir racionalumo sąryšį – *aš* suvokiu, *mąstau*, *prisimenu*, *perteikiu*, *vaizduoju*, *aš* vartoju vidinio ir išorinio faktiškumo žymenis ir numanomas jų prasmes – galima *teigti*, galima ir *pra-nešti*: „Nes, pasakyčiau *aš*, jei šis pranešimas iš tiesų turėtų prasmę, kaip jis galėtų būti tikras dėl savojo reikalo? Pranešimui trūksta užnugario (*Hintergrund*).“ (Wittgenstein 2009; 104 [461].) Subjektas *teigia*, o Sofistas *pra-neša save pro save patį* trečiojo asmens, tik su-renkančio išorinę informaciją, balsu. *Teigti* – lygu jausti savo *užnugarį*. *Informuoti* – tolygu *pra-nešti*. Subjektas *teigia* pirmojo asmens balsu: supratimas, priskiriantis dėsningumą pasauliui, yra mano transcendentalinis supratimas, formuojantis mane patį pagal tuos pačius dėsnius, tačiau tai yra mano – filosofuojančio – *psichinis gebėjimas* (Husserl 1970a; 202).

Psicho-fizinis natūralistinio mokslo dualizmas atitolina mus nuo „mįslių mįslės“ (ten pat; 204): kad *tikrojo objektyvumo virstas* (ne tik aktualių ir galimų mokslų mokslinio objektyvumo, bet ir ikimokslinio gyvenimo-pasaulio objektyvumo, kuriam būdingos „situacinės tiesos“ ir egzistuojančių objektų santykiškumas) yra *problema*. Kitaip tariant, „pasaulio“ savaime suprantamumo problema. Viena vertus, lyg ir sutariama dėl to, kad suvokti *objektyvų* pasaulį galima kaip *man egzistuojantį* pasaulį: *aš* suvokiu, prisimenu, mąstau, sprendžiu, vertinu, taigi *iš-gyvenu* pasauliškumą (Husserl 2005; 28). *Kaip* pasaulis pasirodo *man*? Kokie yra arba kokie galėtų būti *gyvybingi būdai*, reikautiškai susiejantys vienas kitą keičiančius ir *kaž-kaip* tarp savęs sukimbančius suvokinius; būdai, *radikaliai nuosekliai* aprašantys mano sąmonės gyvenimą *suvokinių kismo*, *daiktų pasirodymo* ir *pasaulio atsidengimo* trikampiuose? Tai pamatinė *subjektyvumo* problema, reikalaujanti ne pranešti objektyvius įvardžius pro subjektyviai teigiantįjį, o, priešingai, atsigręžti į teigiantįjį: „Samprotavimai savasties ir subjektyvumo prigimties klausimais buvo moderniosios Vakarų filosofijos centre nuo Descartes'o laikų“ (Carr 1999; 3).

Kita vertus, randantis „patraukliai natūralistinei“ (Taylor 1985; 112–3) vadinamojo *neutralumo* – „Protas yra ir turėtų būti visų pirma instrumentinis“ (ten pat) – koncepcijai, *savastis* sudaiktinama, paverčiama *informaciniu aš-daiktavardžiu*. Neutralumo – pro pačią ar patį save pra-nešamos informacijos – idealas atskiriamas nuo daiktų ir pasaulio. *Objektyvus* mokslinis pasaulis pakyla virš

subjektyvaus gyvenimo-pasaulio. Ne tik pakyla, o aukštai iškyla: tai porelinis mokslo polėkis, išties rūstus pokalvinizmas. Kaip išvalgiai tikslina Charlesas Tayloras, *neutralumo* idealas formuluojamas kaip *antitezė bet kokiam religiniam* požiūriui: trokštama galutinai išsivaduoti iš jausmų kalėjimo, *savitai žmogiško patyrimo* (ten pat).⁵¹

Žmogiško patyrimo instrumentinė *Antitezė*, atskirta nuo savo žemiško kūno, tam pa *Natūralizmu*. Tokią atšiaurią galimybę įžvelgia Edmundas Husserlis. Tiksliau, jei tik ir kai tik konkretus teoretiko gyvenimas padalijamas į du *gyvenimo-tęstinumus*, visai nesusijusius tarp savęs: kalbant socialiai, tai reikštų radimąsi dviejų tarp savęs nesusijusių dvasinių sferų (Husserl 1970a; 282–3). Matoma, bet nepastebima šio sudvigubėjimo proceso pusė yra prasmės tuštinimas per „technizaciją“, remiantis matematinių gamtos mokslų modeliu (ten pat; 46). Tai *šiūolaikinės dvasinės istorijos* kaip kovos tarp *transcendentalizmo* ir *objektyvizmo* įkūnijimo procesas, techniškai stiprėjant antrajai, objektyvizmo, tendencijai.⁵²

Subjekto ir *radikalaus metodo* tarpusavio ryšys rekomenduoja *ilgą išsklaidos kelią*. So-

cialinių mokslų metodai *techniškai išmaniai* (kaip dabar sakoma), trumpina kelią: matyt, dėl šios ilgios, bet labai nepatogios, metodologiniu požiūriu, *filosofinės* idėjos. Subjektyvūs – *atrankinio dėmesingumo* erdvės ir laiko atžvilgiu (Schutz 1962; 227) – gyvenimo-pasaulio aspektai nepastebimai atskiriami nuo objektyvios mokslinės relevancijų sistemos. Subjektyvumo „ženklai“ (veikiantys asmenys, motyvai, tikslai, prasmių struktūros) paprasčiausiai priešliejami prie natūralistinių konstrukcijų.

Būdinga „esu *pasauliui* ir kartu *pasaulyje*“ prasmė – nei tik subjektyvi, nei tik objektyvi, bet *ir* subjektyvi, *ir* objektyvi. Štai kodėl fenomenologijos akiratyje yra *aiškios skirtys* ir *šąsajos*. Įskaitant subjektyvumo-objektyvumo skirtį ir šiųdviejų buvinių tarpusavio sąsajas. Sakykim, lūkesčių: tai, *ko* aš laikiu, yra vienas dalykas; *kodėl* aš laikiu, yra kitas dalykas (Schutz 1962; 227). Pirmoji šios skirties pusė nurodo į žmogaus parankinį patyrimą kaip ankstesniojo patyrimo nuosėdas esant tam tikroms sąlygoms ir aplinkybėms. Antroji skirties pusė teikia nuorodą į *pirminę žmogaus relevanciją, esminį rūpestį* (esu *pasauliui* ir kartu *pasaulyje*), iš

⁵¹ Taip pat žr. H. Arendt *Žmogaus būklės* „Pratarmė“ (Arendt 2005).

⁵² *Objektyvizmas* veržiasi į pasaulio, kuris yra iš anksto duotas ir patyrimo dėka laikomas savaime suprantamu, pagrindus, ieškodamas šio pasaulio „objektyvios tiesos“, arba to, kas besąlygiškai pagrįsta kiekvienai racionaliai būtybei. Įgyvendinti šį universalumą skirta protui, arba filosofijai. Jei tik ir kai tik universalumas pasiekiamas, bet kokie kiti klausimai praranda racionalią prasmę. O *transcendentalizmas* teigia: iš anksto duoto gyvenimo pasaulio ontinė prasmė (*Seinsinn*) yra subjektyvi struktūra, patyrimo ikimoksliniame gyvenime konstitucija. Prasmė ir ontinis pasaulio pagrįstumas (*Seinsgeltung*) yra sukurti šio savito pasaulio, kuris aktualiai pagrindžiamas individualiai patiriančių asmenų. „Objektyviai tikras“ pasaulis, mokslo pasaulis yra aukštesniojo lygmens struktūra. Tik radikalus tyrimas grįžtant atgalios prie subjektyvumo ir ypač subjektyvumo, kuris *galiausiai* konstituoja pasaulio pagrįstumą, įskaitant racionalių įgyvendinimų turinius („kad“) ir formas („kaip“), gali padėti suprasti objektyvią tiesą ir atskleisti pamatinę ontinę pasaulio prasmę (ten pat; 68–9).

kurio kyla visos kitos sąsajos: „Aš žinau, kad mirsiu, ir aš bijau mirti“ (ten pat; 228).

Jei tik ir kai tik sunyksta šioji esminė skirtis, neišvengiamai nyksta ir kitos skirtys, moderniuoju laikotarpiu į pirmą vietą išskylančios *objektyvaus mokslo* idėjos, kuri ilgainiui lemia žodžio „mokslas“ prasmę⁵³. Vyraujantis „mokslo“ apibrėžimas apima *natūralizmo* kaip sąvokos, perimtos iš Galileo gamtos mokslo, nuostatą: kad mokslininkai „tikras“ ir „objektyvus“ pasaulis visad matomas kaip *gamta* išplėsta natūralistine šio žodžio prasme (ten pat). Teorinis loginis natūralizmas („gamtamokslis“ išplėstine prasme, apimančia gyvenimo-pasaulį) negali *suvokti*, negali *patirti*. Gyvenimo-pasaulio subjektyvumas, priešingai, visais atžvilgiais *aktualiai patiriamas* (ten pat).

Štai kodėl *prasmė* – fenomenologiškai grindžiamų socialinių mokslų tyrimo *dalykas* – turi polinkį nykti, tirti ir tapti matoma, bet nepastebima natūralistiniame – žmogaus iš išorės valdomame – „gamtos“, neturinčios jokių pirmojo asmens prasmės centrų, erdvėlaikyje. Štai kodėl tokie gajūs atsieto kontroliuojamo stebėjimo ir įvairių rūšių išorinių verifikacijų kriterijai: metodologija *tampa* technikos rūšimi, tik užbaigimo per kalkuliuojančią techniką amatu (ten pat; 46). Jei vyrauja natūralistinis mokslo apibrėžimas, metodologijoje nyksta proporcijos: darnios jungtys tarp *transcendentalinio subjektyvumo* ir *empirinio subjektyvumo*, tarp *radikalaus reflektyvumo* (saviampastymo) ir

pragmatinio reflektyvumo (empirinio objektų turinio aprašymo), tarp *suvokimo* ir *kinestezės*. Kai atmetamos visos iliuzijos, įskaitant „subjekto“, lieka beasmenis Tai. Tai *reprezentacija*; anoniminė *konstrukcija*, kurioje prasmės židiniai nyksta objektyviuose faktuose.

Tinkamas profesinis darbo pasidalijimas tarp fenomenologijos ir sociologijos privalo eksplikuoti klystkelius, kuriais pasuka tarsi-fenomenologinės praktikos teorijos koncepcija. Praktikos teorija yra eklektiška koncepcija, – tik iš pažiūros artima fenomenologijai (dėl dėmesingumo *praktikai*). Kitaip nei fenomenologiškai grindžiama metodologija, praktikos teorija ne *pratešia*, o *pakeičia* filosofiją. Priešingai negu fenomenologija, žingsnis po žingsnio skaidrinanti *patyrimo* sampratą, praktikos teorija vartoja *praktikos* sampratą kaip duotybę drauge su neeksplikuojamais „bendrumo“, „socialumo“, „pagrindo“ terminais palaidodama gyvenimo-pasaulį giliai užkabinančią ir iki šiol, mūsų požiūriu, tinkamai neįvertintą istorinę ir metodologinę Thomas'o Luckmanno išvalgą: „Sociologija nėra daug vyresnė už fenomenologiją“ (Luckmann 1978; 9).

Praktikos teorija, užuot įvertinusi šios unikalios istorinės sąsajos galimybę, ją paprasčiausiai *pertraukia*. Eidėtinius tyrimus *pakeičia* empiristiniai aprašymai. *Lebensformen*, – ne visai Wittgensteino, o sociologo Eduardo Sprangerio samprata (Turner 1994; 1), pakeičia vėlyvojo Husserlio sąvo-

⁵³ Objektyvaus mokslo idėja dominuoja ne tik gamtos, bet ir dvasinio pasaulio atžvilgiais: „<...> diese Idee der Objektivität beherrscht die ganze Universitas der positiven Wissenschaften der Neuzeit <...>“ (Husserl 1976b; 130).

ką *Lebenswelt*. Filosofija sociologizuojama, einant ne *su* Wittgensteinu, o *už* Wittgensteino. „Kalbos žaidimas“, kaip pabrėžia Wittgensteinas, yra tik gyvenimo formos dalis (*gyvenimo forma* šiukštu nelygintina su *kalbos žaidimu*):

„Terminas „kalbos žaidimas“ čia turi pabrėžti tai, kad kalbėjimas yra tam tikros veiklos arba gyvenimo formos dalis.“ (Wittgenstein 1995b; 130 [23])

Einant *su* Wittgensteinu einama *už* Wittgensteino: „lyg *su*, bet *už*“ yra gera teorinė kaina, už kurią praktiškai sumoka bet kokia filosofija, ypač turinti reliatyvistinį polinkį. Štai kodėl natūraliai sutampa *kalbos žaidimas* ir *gyvenimo forma*. Po labai linksmo *Pirmojo* žaidimo ir įtartinos *Antrosios* savižudybės, – netikėto jos prisikėlimo kitą pirmą kartą: „Toks sakinyš, pvz., galėtų būti: „Mano kūnas niekuomet nėra dingęs ir po kurio laiko vėl atsiradęs.““ (Wittgenstein 2009; 47 [101]). Jei tinkamai išpildomos abi šio netikėtumo sąlygos, postuluojuama kalbos žaidimų ir gyvenimo formų lygybės *regimybė*.

Prasmines gyvenimo-pasaulio struktūras – prisikėlusias per vėlai – *lygybės regimybė* gana lengvai natūralizuoja: redukuoja jas į šnekų praktikų aibes. O drauge į bet kokio lygmens praktinės lygybės aprašymus išėlina *reliatyvizmas* (matomas, bet nepastebimas kintamasis dydis). Tiksliau, visiškai išnyksta *atstumai* tarp aprašymo ir aprašomo daikto (vadinamojo *įgyvendinimo*, pačios *mokslininko praktikos*). Nors prieiti prie praktikų patyrimo galima *tik netiesiogiai*, praktikos teoretikai drąsiai tvirtina, kad praktikos

jiems yra tiesiog *betarpiškai prieinamos*. Išnykus atstumui (teorinei laikysenai), bet kokie *tiesos* (žinojimo, faktų, objektyvių duomenų, argumentų) liudijimai santykiškuose kalbos kontekstuose darosi ir *santykiški*, ir *universalūs*. Jei praktiškai kantriai tūnome „mūsų pačių paradigmosė“, savo pačių liudijimus įgyvendiname adekvačiai. Jei iš savųjų paradigmų iškišame galvas, liudijimai – iki kol kyšo mūsų galvos – darosi santykiški.

Kadangi „kalbos žaidimas“ visada turi *santykį* su kažkuo, kas nuo jo skiriasi (santykį su kitu kalbos žaidimu, kuris savo ruožtu irgi turi santykį...), geriausia, ką galima padaryti, yra „tik aprašyti“, ir teigti, kad nėra universalių tiesų, ypač po paskutiniosios (praktinių šnekų) revoliucijos. Darkart pažymėtina, kad reliatyvizuojama ne tik kalbos žaidimų epistemologija. Reliatyvizuojama, arba natūralizuojama, ontologija: *praktikos šneka* – lygu *gyvenimo forma*. Natūralizuojant gyvenimo formas natūralizuojama ir fenomenologija: „*Ontologija įmanoma tik kaip fenomenologija*“ (Heidegger 2014; 29). Patyrimo gyvenimo-pasaulyje fenomenus dabar perteikia „tik *x* kalbėjimas“, žinoma, kad santykiškas „tik *y* kalbėjimo“, santykiško „tik *z* kalbėjimo“ atžvilgiais.

Praktikos teorija iš dvidešimtojo amžiaus *filosofijos* perima tai, ką antroji atranda gero: *kelį* iš scheminio racionalizmo butelio kalbos praktikų skaidrinimo link (Wittgenstein 1995b; 242), – tik be jokių biheivioristinių ir pozityvistinių triukų. Perima ir tai, ką gero skaidrinanti filosofija praranda. O abi jos netenka pirmojo asmens subjek-

tyvumo laikysenos, polėkio ieškant tiesos, gilesnės pasaulėjautos, nei tik techninė pasaulėžiūra. Šį paradimą Stephenas Turneris tinkamai vadina „drąsiu“ (ši kilnų žodį suskliausdamas kabutėmis): „drąsus“ loginio pozityvizmo perėjimas iš epistemologijos į kalbos filosofiją (Turner 2009; 57). Gręždamasi nuo interpretacinės hermeneutikos tradicijos (pernelyg paslaptingos: argi galima Kito žmogaus supratimą verifikuoti?) ir nuo pernelyg baikščios *tradicijos* tyrimų srities, revoliucinė ateities filosofija (loginis pozityvizmas) atsigręžia į siaurą gramatinio supratimo sritį, – kalbos, teiginių, sakinių ir žodžių vartojimo *praktikas*.

Kalbant trumpai: dvidešimtojo amžiaus filosofija atranda *sąsajas* tarp teorijos ir praktikos (jos rodo *perspektyvų abipusiškumo* kelią), o praranda žmogui iš prigimties būdingą norą būti suprastam kito, o ne tik pačiam save suprasti (antrasis yra nepilnas, *perspektyvos vienpusiškumo*, kelias): „Dar didesnė laimė būti suprastam kito, negu būti suprastam savęs paties“ (Ricoeur 1990; xi). Ši *filosofijos dviylpumą* praktikos teorijos paveldi.

Viena vertus, visiška *loginio pozityvizmo* kaip *loginio empirizmo* socialinių mokslų metodologijose nesėkmė verčia gręžtis nuo bet kokios *formaliosios analizės*. Kita vertus, filosofinių hermeneutikos problemų pakeitimas „praksiologinėmis“, kurių paskirtis yra aprašyti „įpročių“, „rutinos“, „banalumo“, „kasdienybės“ detalizuojamas kartotės konkrečiose gyvenimiškose situacijose, elementariąją pozityvistinę *priežastingumo* logistiką tiesiog pakeičia *daugiažodiškumo praksiologija*. „Išsisknijimai“, „išikūnijimai“,

„habituacijos“, „į-pročiai“ ir kiti žemiausiojo dėmesingumo lygmenis „mechanizmai“ numanomose bendrosiose praktikose tiesiog pakeičia ankstesniąją *priežastingumo* terminologiją. Tai dėsningas priežastingumo metodologijos taikymo sudėtingose gyvenimo pasaulio tikrovėse rezultatas: reliatyvistinės metodologinės revoliucijos išsisknijimas rutinoje (kuri šiuolaikinė karta savo akimis matė ir rankomis lietė *revoliuciją* po Prancūzų revoliucijos?). Filosofijos „pabaiga“ praktikoje: revoliucinis filosofijos uždavinys – tik „ištirpdyti tradicines filosofijos problemas“ (Rorty 1992; 31).

„Ištirpdytas“ filosofijos problemas socialiniai mokslai ne tik perima, bet ir pasisavina, įsisavina, natūralizuoja: „Visos natūralizmo ir loginio empirizmo formos socialinę tikrovę, kuri yra būdingas socialinių mokslų objektas, paprasčiausiai laiko savaime suprantama“ (Schutz 1962; 53). Praktikos teorijos, juolab pati praktika, tvirtai laiko savo rankose *natūraliosios laikysenos epochė*. O tai reiškia: niekada nesuabejok *praktikų natūralumu*, o ypač savo paties *natūraliu jų aprašymu (lygu – pačiu įgyvendinimu)*! Praksiologinis natūralizmas aprašo, paaiškina, įrodo, kad visuomenių nariai pateisinamai pateisina dalykus *tam tikrais būdais, etno-metodais*. *Vienur*: reikalai *tokie*. O *kitur*: *anokie*. Ir apskritai kas nors ką nors daro *savaip* (tylėdamas, pusiau praverta burna, užmerktomis akimis, akilai). Ankstesnį *loginio bendrumo* troškimą pakeičia *atsitiktinumų įgyvendinimo praktikoje* logika. Kad šian dieną *taip yra*, vargu ar atsakingas vėlyvasis Wittgensteinas. Praktikos teoretikams svarbi tik atsitiktinė praktinė jo nuoroda: „tęsk

taip toliau!“ Natūralusis *ir t.t.* „<...> atlieka funkciją, palygintiną su objekto ir vietos parodymu“ (Wittgenstein 1995b; 217).⁵⁴

Filosofija, atradusi *praktiką* ir ją vėl praradusi socialinių mokslų „ir t.t.“ aprašymuose, pasitraukia į pakraštį, nors ne į užribį: „Praktikos, rodos, yra nykstantis taškas dvidešimtojo amžiaus filosofijoje“ (Turner 1994; 1). Tik ne pačioje praktikoje: „Pagrindiniai filosofiniai amžiaus pasiekimai dabar plačiai interpretuojami kaip teiginiai apie praktikas, nors tokia kalba originaliai nebuvo vartojama“ (ten pat). Naujakalbė yra ne kas kita, kaip savo kilme *normatyvinės filosofinės kalbos* natūralizavimas, arba vulgarizavimas („Adekvaciai išmok vulgarius praktikos įgūdžius!“; Garfinkel 2002). Naujakalbė yra grįžimas prie absoliučios natūraliosios laikysenos: kiekvienas *specialusis mokslas*, teoriniu požiūriu, yra *neprilygstamas asmuo* (tai prigimtinis liberalizmo punktas), vadinasi, kiekvienas prižiūri ir reguliuoja savo vidinę veiklą. Tai paskutinioji mokslo idėjos *liberalizavimo*, arba *reliatyvizavimo*, fazė. Pirma, *neprilygstamas asmuo* ir stebi, ir mato pats save *tik iš labai arti*. Antra, bendrosios praktikos (*laissez-faire*) stebi stebinčiuosius

tik iš labai toli: „Broliai ir seserys praktikoje, tai mūsų visų kolektyvinis kraštutinio individualizmo įgyvendinimas.“

Epistemologija natūralizuojama, ir ne tik filosofijoje. Socialiniai mokslai tampa taikomuoju, arba įgyvendinamu praktikoje, *post-pozityvizmu*. Postpozityvistinė mokslo filosofija apsigyvena pačioje praktikoje, natūralioje jos laikysenoje, – kaip mūsų, tariant Wittgensteino žodžiais, *nei protingas, nei neprotingas* gyvenimas. Visos *teorinės revoliucijos* įgyvendinamos *banaliose praktikose*. O kadangi banalios, kartotinės, rutininės praktikos – *nei protingos, nei neprotingos*, jose amžinai painiojamos pradžios ir pabaigos (Nietzsche 1991; 516). Painiojamos protingos ir neprotingos rutinos, vadinasi, painiojamos praktikos. Štai kodėl jau po Prancūzų revoliucijos geriausieji mokslo revoliucionieriai mokosi sociologijos ne iš teorinių vadovėlių, o iš pačios praktikos:

„Kaip apskritai galimas mokslas be tam tikros pažangos koncepcijos? Šios rūšies klausimus Thomas Kuhnas išmintingai tylėdamas apeina. <...>

Nors Kuhnas atskleidžia, kad turi nedaug sociologijos žinių, jo paties pavyzdys sociologams (ypač Barnesui, 1982) atskleidžia gali-

⁵⁴ *Filosofija* užleidžia vietą *ir t.t. pofilosofijai*. Veikiau natūralizmo ideologijai: išmaniai, nes natūraliai paslėptai nuo pradžių keisto liberalizmo – *individualistinio kolektyvizmo* – formai. Nemarus etnometodologinio liberalizmo *bendrajai praktikai*: „Bendrosios praktikos, kaip teigia etnometodologai, yra kolektyvinis įgyvendinimas“ (Barnes 2001; 31). *Kolektyvizuotas individualizmas* yra tobulus *artimumo* ir *anoniškumo*, *betarpiškumo* ir *atolio* derinys: praktikos teoretikai ir stebi, ir mato *tik iš labai arti*, o bendrosios praktikos (*laissez-faire*) visai nemato iš arti, o *tik stebi iš labai toli*. Štai kodėl praktikos teoretikai (*asmens* gynėjai teorijoje, liberalai) yra individualistai teorijoje, bet kolektyvistai praktikoje: jokia *individualizmo*, net ir *norminio individualizmo*, forma neįstengtų įmatyti praktikų lygybės (Barnes 2001; 34). *Laissez-faire* – toliaregė: visai nemato iš arti, o *tik stebi iš labai toli*. Etnometodologija – trumparegė: ir stebi, ir mato *tik iš labai arti*. Vargu ar reikia pridurti, koks tobulus šis kalbinis žaidimas: pirma, „jis nėra pagrįstas“, antra, „jis nėra protingas (arba neprotingas)“, trečia, „jis yra čia – kaip mūsų gyvenimas“ (Wittgenstein 2009; 122 [559]).

mybę paaiškinti tai, kas įdomaus esti moksle, neteikiant jokių nuorodų į tokias filosofines kategorijas, kaip „tiesa“, „objektyvumas“, „racionalumas“, ir netgi „metodas“ (Fuller, Collier 2004; 6–7).

Filosofinė *universalizmo* ir *reliatyvizmo*, *tiesos* ir *netiesos*, *teigimo* ir *informacijos* dėmenų tarpusavio įtampa nulėgsta, – baigiasi (kaip kažkada ikisokratinėje filosofijoje) atomistiniu natūralizmu, be pirmojo asmens *subjektyvumą* ir *sąmonės intencionalumą* žadinančios įtampos. Žodžių prasmes atkerinti filosofija (tritaktė sofistika: *žodžio neigimas*, *neigimo neigimas* ir naujai išdygusio *nulinio žodžio netiesa*) ir socialinių mokslų praksiologija (*tik aprašymai* ir *tik situacijose*) reliatyvizuoja ne tik filosofines kategorijas, bet ir visus buvusius, esamus ir būsiančius protavimo ir argumentavimo įrankius, įpročius, įgūdžius. Jaunesnioji socialinių-gamtos mokslininkų, natūralistų, karta pagaliau išperka savo tėvų nuodėmes, tiksliau, atvėsina tėvelių įkarštį, – jų polinkį subjektyviai (gyvenimo kaip *tik gyvenimo*, o žmonių kaip *tik marionėčių*) *idealizacijai*. Atmetama ir griežto metodo, taigi pirmojo asmens, *galimybė*, išskyrus netikrinamą, nes nepatikrinamą trečiojo asmens praksiologiją: „Ar tikrinimas neturi galo?“ (Wittgenstein 2009; 57 [164]).

Jei tikrinimas turi pradžią, tai turi ir pabaigą. Subjektyvus tikrinamojo siūlo galas pasislepia anonimiškame trečiojo asmens *kalbiniame-žaidime*, nejučia „supainiojusiam pabaigą ir pradžią“. Tai natūralus natūralizmo – pretenzijos *iš karto būti* filosofija (plg.: Husserl 2005; 111) – rezultatas: pofilosofijos sutapimo *vienatiniame* solipsizmas.

Kaip tinkamai tikslintų Hilary Putnamas, „Argi *mes-solipsizmas* geresnis už *aš-solipsizmą*?“ (Putnam 1992; 76). Abudu geri. Skirtumas tik pasirodančiame arba nepasirodančiame „skausmo vaizde“ (Wittgenstein 1995; 240 [300]). Aš-solipsizmo – *subjektyvus* vaizdas (įskaitant ir elgseną): šiuo atveju dar ir *kitam* įgalima suprasti skausmingą, nors ne visada pateisinamą veido (vaizdo, matomo iš arti) išraišką. Mes-solipsizmo – *objektyvus*, lygus, standartizuotas veidas. Aš-solipsizmas neretai baigiasi galvosūkiu, galvoskaudžiu ir kraujospūdžiu. Mes-solipsizmo kraujo spaudimas visada normalus. Net menkiausi bandymai suabejoti mes-pasaulio natūralumu ir normalumu, *baigiasi dar prieš pasirodant* subjektyviam veidui. „Kas tau darosi?“, – tokia yra natūrali subjektyvaus vaizdo, dar prieš jam pasirodant, korekcija, kuriai paklūstame labai paprastai, – net nepasirodydami. Natūralus veidas – tai mūsų *netematizuojamos, betarpiškos pastangos* atstatyti teisingą dalykų padėtį (Garfinkel 2005; 42).

Objektyviame mes-solipsizme sulaiikoma subjektyvi pirmojo asmens abejonė: kai *subjektyvumo* tikrinimas prieina tikrinimo galą, prieina ir liepto galą. Natūrali mes-tikrovė gražinama į *savo* vietą: „Džiaugiuosi, kai visa tai baigėsi, o aš galėjau sugrįžti į realų save“ (Garfinkel 2005; 46). Pirmojo asmens *abejonė*, išklabinusi „komunikatyvios daugiskaitos pirmojo asmens“ (Husserl 2005; 26), arba „praktinės šnekos“, tikrumą, *suskliaudžiama*, tačiau natūralistiškai, o ne fenomenologiškai: „Neklausinėk beprasmiškų klausimų“ (Garfinkel 2005; 43–5).

Natūralistinis veidas įsikūnija *pačiame* praktikos, arba mes-solipsizmo, fenomene: kaip *tik aprašymas, tik įgyvendinimas*. Vartojant Heideggerio terminą, natūralizmas įsikūnija „šnekalų“ fenomene (šiuokštu ne nuvertinant, o, priešingai, iškeliant į dienos šviesą praktinę šių „sociologinių kasdienybės egzistentų“ reikšmę; žr. Heidegger 2014; 139–41). Kai kurie dabartiniai socialinių mokslų filosofai šį reiškinį panašiai vadina „praktikos šnekomis“ (angl. „practice talk“), kurios, kaip teigiama, vėlyvojoje dvidešimtojo amžiaus filosofijoje sujungia *filosofiją, socialinę teoriją, mokslinius tyrimus* (Rouse 2001; 198). Darykta pažymėtina, kad šioji „jungtis“ nebūtinai saugo visų trijų minėtų dalykų lygiaverčius tarpusavio ryšius. Juo labiau filosofija painiojasi į „diskursus“, „socialinius tinklus“, „politinius tinklus“, „biurokratinis tinklus“, „organizuotus tinklus“, kurių natūralaus tankumo net drąsiausiose svajonėse neįsivaizdavo jų pirmtakas, jūrinis Bacono „voras“, tuo filosofijos lieka mažiau. Juo mažiau filosofijos, tuo daugiau tinklų ir „praktiškų šnekų“ (darkart: „practice talk“):

„Pavyzdžiai yra maisto gaminimo praktikos, veisimo ir auginimo praktikos, politinės praktikos, žemės ūkio praktikos, šnekų praktikos, bankininkystės praktikos, rekreacinės praktikos. Kiekviena jų, kaip organizuotų veiklų tinklai, perteikia dvi bendrąsias – aktyvumo ir organizacijos – dimensijas“ (Schatzki 2001; 56).

Tai, kas sunyksta maisto gaminimo, veisimo ir auginimo praktikų natūralistiniuose aprašymuose, yra *subjektyvumas, subjektas, sąmonė*. Darkart prisimintinas pagrindinis A. Schutzo ir T. Parsonso tarpusavio susi-

rašinėjo motyvas: „Jūs turėtumėte žengti dar keletą žingsnių radikalizuodamas savo teoriją“ (Schutz 1978b). Subjektyvumo natūralizavimas kitą pirmąkart liudija, kad perėjimas iš *filosofinės* Edmundo Husserlio fenomenologijos dalies į *sociologinę*, – kaip tikslina Dan’as Zahavi’s, perėjimas iš *egologinės* į *transcendentalinę-sociologinę fenomenologiją* (Zahavi 1996), – turi būti nuoseklus pirmojo asmens *saviapmąstymo* išskleidimas, o ne trečiojo asmens *plepalai* ir *gandai* (Heidegger 2014; 139).

Net Maxui Weberiui ir Talcottui Parsonso buvo sunku išsiaiškinti, kaip rašo praktikos teoretikės, „kas subjektyviai vyksta veikiančių asmenų galvose“ (Swidler 2001; 83). Nors „galvos“, reikia pripažinti, yra jautriausias ir sudėtingiausias psicho-loginis dalykas, tačiau įprastas praktikuojančių teoretikų triukas – subjektyvumas esąs tik galvose – klaidina metodologiškai: šiuos du teoretikus domina ne tik ir ne tiek *individualios galvos*, kiek *socialinio veiksmo* problema: kokias prasmes veikiančios asmenys *priskiria* savo veiksmams. Minėtas triukas – subjektyvumas esąs tik galvose – leidžia formuluoti dirbtinę skirtį tarp, atitinkamai, „senosios kultūros sociologijos“, t.y. Weberio socialinio veiksmo supratimo ir fenomenologiškai grindžiamos metodologijos, ir „naujosios kultūros teorijos“, ypač Michelio Foucault ir Jean-François Lyotard’o (Schatzki 2001; 10).

Ideologinė skirtis padeda atsikratyti analitinių skirčių (visų pirma *socialinės elgsenos* ir *socialinio veiksmo* perskyros): naujoji kultūros teorija, net nepadėkodama senajai

biheiviorizmo teorijai, sugrįžta prie elgsenų, „praktikų“: įprastų veiklų, kurių skiriamieji bruožai yra „nesąmoningumas, automatiškumas, nereflektyvumas“, įrašytas įpročiuose, savaimė suprantamose socialinėse rutinose (Swidler 2001; 83–4). Pakartotina, kad fenomenologija nesuteikia potencialiems jos vartotojams „pigaus komforto“ (Spiegelberg 1975; 5), o, priešingai, skatina nuskaidrinti prasmės ir sąmonės intencionalumo struktūros klausimus: „Kas yra savastis? Ar ji egzistuoja realybėje, ar ji yra tik socialinė konstrukcija, o gal neurologiškai sužadinta iliuzija?“ (Zahavi 2005; 1) Nepaisant socialinio veiksmo ir elgsenos perskyros, belieka vienintelė pragmatiška išeitis: *minimizuoti* subjektyvumo interpretacijos metodologijoje komponentus.⁵⁵

„Dalyvauti praktikose – lygu įgyvendinti galią“ (Barnes 2001; 28), – tvirtina praktikos teoretikai. Vadinasi, praktikos teoretikai *natūraliai* (kadangi *metodologija = etnometodologija*) įgyvendina galią tikrovės atžvilgiu, teigdami, jog *aprašyti* – lygu *įgyvendinti*. Toks požiūris fenomenologijai svetimas: ji išskleidžia prasmę, kuri gali būti filosofiskai atskleista, tačiau niekad negali būti pakeista (Husserl 2005; 187). Postuluojamos *lygybių regimybės* (tarp teorijos ir praktikos, tarp aprašymo ir įgyvendinimo ir pan.) teikia praktikos teoretikams *nevaržomą laisvę*, vadinamą *reliatyvizmu*. Tai praktikos teorijos *įveiksminimo* priemonė: „Tai, kas vadinama aktyviu galios atlikimu, lygiai taip pat gali būti vadinama praktikos įveiksminimu“ (ten pat). Nors trumpa, bet aktyvi *praktinė šneka* – lygu ilgas *galios įveiksminimas*.

Šioji pozicija yra ideologinė. Teiginys, kad *paradigmos* yra *praktikos*, konceptualiai pateisina (nors prieštarai remiamasi būtent *teoriniu* Thomas'o Kuhno mokslinių paradigmu apibrėžimu) specifinį praktikos teoretikų susitarimą *dėl praktikų aprašymo būdu*, – dar prieš nuskaidrinant pačią „praktikos“ sąvoką. „Bendrosios praktikos“ darosi panašios į mistiškai vientisą bendrąją praktikų „tapatybę“, teoretikų paliepimu užgožiančią visus realius skirtumus: bendrųjų praktikų „tapatumo“ samprata redukuoja *praktikas į įpročius* (Turner 1994; 79).

Tačiau problemišiausias dalykas, kurio nepaiso praktikos teoretikai, yra tas, kad *kalbos žaidimai* ir *gyvenimo formos* nėra tolygūs dydžiai. Mistiškas praktikų „tapatumas“ iš esmės skiriasi nuo Schutz'o *baigtinių prasmės provincijų* struktūrinių tikrovių (Schutz 1962; 230) sampratos. *Gyvenimo-pasaulis* (vartojant fenomenologinį, o ne natūralistinį *praktikų* terminą) yra *jau prasmingai struktūrizuotas*: „Socialinis pasaulis turi savitą prasmę ir relevancijų struktūrą čia gyvenantiems, mąstantiems, veikiantiems žmonėms“ (Schutz 1962; 6).

Ir priešingai, natūralistinės praktikos teorijos orientuojasi tik į „bendrąją“ žemiausiąją atrankinio dėmesingumo – įpročių – kasdienybės pasaulyje lygmenį: „Pavadinkime praktikas socialiai pripažįstamomis veiklos formomis, įgyvendinamomis remiantis tuo, ką nariai išmoksta iš kitų, ir geba įgyvendinti tai gerai arba blogai, korektiškai arba nekorektiškai“ (Barnes 2001; 27). *Lygybės žen-*

⁵⁵ Plg.: „Theories of practice de-emphasized what was going on in the heads of actors, either individuals, or collectivities“ (sic). Ten pat.

klas tarp teorijos ir praktikos (paradigmos yra praktikos) yra parankus, nes į dienos šviesą iškelia naują galingą mokslinį sąjūdį. Tačiau ne mažiau akivaizdu, kad kalbamojo *lygybės* ženklo nepaiso pati praktika, kurioje ribos peržengiamos visada, visur ir kieno tik nori, įskaitant pačius praktikos teoretikus.⁵⁶

Subjektyvumo ir ypač *saviapmąstymo* komponentų – *filosofiniame, teoriniame ir metodologiniame* lygmenyse – minimizavimas atveria vartus *natūralizmui*. Viena vertus, „Žmogaus *Lebenswelt* nuo pačios pradžios yra *socializuotas* <...>“ (Schutz 1964; 282; kursyvas mano – A. V.). Kita vertus, filosofškai ir metodologiškai atskleisti *socializacijos* ir ypač *socialumo* fenomenus, galima tik su-laikant naivų šių fenomenų galiojimą remiantis epistemologinio „radikalumo“ (žr. *Karteziškųjų meditacijų* § 2: „Radikalaus filosofijos atnaujinimo būtinybė“; Husserl 2005; 10–2) ir metodologinės *radikalios socialinio intersubjektyvumo analizės* (Schutz 2011b; 65) reikalavimais.

II. 3. Fenomenologiškai grindžiama *Aš* ir *Tai* skirtis

„Mes ne tik tyliai kalbamės su savimi, bet kartais tai darome pasitelkdami savitą „balso toną“. Kartais atrodo, tarsi tai būtų žodžiai,

bet *neišgirsti* žodžiai, o kartais – tik vos matomi šešėliai arba užuominos, jog žodžiai kažkaip yra „ten“, kad mūsų mintys būtų aprenptos.“

„<...> nėra nieko, ko nepažintume geriau už savo asmenines fenomenologines patirtis, bent jau šitaip atrodo. Kita vertus, materialistiniam mokslui jos visiškai neprieinamos; negali būti nieko nepanašesnio į elektroną, molekulę, neuroną, negu *būdas*, kuriuo saulėtekis dabar žvelgia į mane, bent jau šitaip atrodo.“

„O gal mes apsigauname dėl savo išvalgų esminio patikimumo ir dėl asmeniškų gebėjimų stebėti sąmoningas savo pačių mintis? Jau nuo Descartes'o ir jo „*cogito ergo sum*“ šis mūsų gebėjimas kažkaip apsaugo mus nuo klaidos; turime privilegijuotą priėjimą prie savo minčių ir jausmų, geresnę prieigą, negu bet kurio pašaliečio.“

(Dennett 1991; 59, 65, 67)

Čia eksplikuojamos *Aš* ir *Tai* skirties pasiskirtis yra trejopa. *Pirma*, žingsnis po žingsnio nuskaidrinti Edmundo Husserlio *psichologinio aš* ir *transcendentalinio aš* perskyros reikšmę ir atskleisti šios skirties svarbą socialinių mokslų metodologijai. *Antra*, parodyti, kad kalbamoji skirtis turi būti siejama ne su *teoriniais*, o visų pirma *metodologiniais* analizės ir/arba aprašymo uždaviniais.⁵⁷

Trečia, kritiškai įvertinti vėlyvojo Schutzo metodologijoje išryškėjusią tendenciją:

⁵⁶ Kaip mums primena Stevas Fulleras ir James'as Collieras, loginiai pozityvistai, pripažindami absoliučiai konvencinį dalykinių ribų pobūdį, šias ribas peržengdavo visada ir visur, kai tik norėjo ir kai tik reikėjo, – „unifikuoto mokslo“ vardu. Kaip ir dabartiniai radikalieji natūralistai: Willardas Quine'as, Donaldas Campbellas, Richardas Rorty, Paulas Churchlandas, Ronaldas Gier'as (Fuller, Collier 2004; 61).

⁵⁷ Kitaip tariant, ne su *teorijos* ir *patyrimo* santykiu, o su *metodologijos* ir *patyrimo* santykiu. Labai įtakingas, be gilesnių diskusijų paplitęs tarp pozityviosios metodologijos šalininkų, T. Parsonso požiūris, kad esminis yra būtent *teorijos* ir *patyrimo*, o ne *metodologijos* ir *patyrimo*, tarpusavio ryšys, *klaidina* visų pirma dėl to, kad eliminuoja *ikireflektyvaus* lygmens problemas, t.y. įprasto, *etno-*

intersubjektyvumo sąvoką laikyti *natūraliosios laikysenos duotimi*, – atsisiejant nuo gyvenimo-pasaulio konstitucinės išsklaidos, Husserlio įgyvendintos *transcendentalinėje* sferoje. Vėlyvasis Schutzas vis dažniau kelia klausimą: ar *socialiniams mokslams* taikytini *fenomenologinės konstitucinės analizės* rezultatai? (Schutz 1996; 55) Kaip ši probleminė Schutzas klausimą tinkamai perteikia Helmutas Wagneris: ar Husserlio transcendentalinis ego kalba sociologams? (Wagner 1989; 70)

Atskleidžiant *fenomenologiškai grindžiamos metodologijos* principus, trečiasis – fenomenologijos ir socialinių mokslų metodolo-

gijos santykio – klausimas laikytinas pagrindiniu. Alfredas Schutzas surenčia tvirtą tiltą (tai pripažįsta ir Edmundas Husserlis) tarp fenomenologijos ir sociologijos. Klausimas yra tas, ar šis tiltas, statytą iš Maxo Weberio *supratumo metodologijos*, Henri Bergsono *laikiškumo filosofijos* intarpų ir radikalių konstitucinių Edmundo Husserlio išsklaidų, įskaitant *intersubjektyvaus subendruomeninimo į sociumą sintezių procesų* tyrimus (Husserl 2005; § 38), šiandieną jau reikia ardyti, žengiant realiai ar tariamai „dar radikalesniu“ keliu, kaip siūlo, pavyzdžiui, *post-analitinė etnometodologija*.⁵⁸

metodologinio protavimo, arba *teorijos praktiniame veiksmė*. Žr. T. Parsonso atsakymą A. Schutzui 1941-ųjų sausio 23-osios laiške: „Man nerūpi būtent *metodologinės* nagrinėjamų sociologų veikalų implikacijos, bet visų pirma rūpi išsiaiškinti jų *teorinių* konceptualių schemų ir empirinių problemų santykį“ (Parsons 1978; 73).

⁵⁸ „Dar radikalesniu“ – lygu „dar bepielaidiškesniu“, „dar empiriškesniu aprašomuoju“, – be jokios filosofijos, jokios teorijos, jokios metodologijos, išskyrus grynai praktinius *vulgarios kompetencijos* gyvenimo-pasaulio atžvilgiu įgūdžius. Kiekvieno mūsų veikiau praktinė, o ne vulgari nuovoka kužda: „su tokiu požiūriu toli nenuvažiuosi“. Rodos taip ir įvyksta. Tai, ką metodologiškai vertingo turi etnometodologija, yra *radikalaus reflektyvumo* nuostata (tai *fenomenologinės redukcijos* metodo savitas pritaikymas sociologijoje): „Radikalus reflektyvumas – kartotinis ir visapusiškas *visuminės* socialinės veiklos „įgyvendinamojo“ pobūdžio įvertinimas – reikalauja, kad analitikas su-laikytų (angl. *displace*) jos / jo pastangas grindžiantį diskursą ir praktikas tam, kad būtų galima iš-tirti pačią grindimo ir konstituavimo veiklą“ (Pollner 1991; 370). Kai tik – dvidešimtojo amžiaus paskutinį dešimtmetį – buvę „atstumtieji“ (ten pat), „etnometodologai“, priimami į garbingą „tikrųjų“ socialinių mokslų draugę, minima metodologinė nuostata pradeda nykti. Etnometodologija tampa neopraksiologija: įgyvendina postmoderniam laikui būdingą transformaciją: perėjimą iš *As* (pirmojo asmens būtino *dalyvavimo* arba analitinėje refleksijoje, arba fenomenologiniame konstitucinės savimonės sąsajų aprašyme) į *Tai* (pirmojo asmens sunykimą trečiojo asmens, *nedalyvaujančio savirefleksijoje*, struktūrose). *Radikali* nuostata pakeičiama *pragmatine* nuostata. Verta pakartoti, kad fenomenologinis – nuoseklus saviapmąstymo – požiūris yra radikalus, nes, pakeisdamas visą filosofavimo *stilių* (o ne atmesdamas visą *filosofiją*), nuo *naivaus objektyvizmo* radikaliai pasuka *transcendentalinio subjektyvumo* link (Husserl 2005; 10). Etnometodologinė nuostata yra radikali tik Kito (pozityvizmo, analitikos, formaliosios analizės) atžvilgiu. Reikalaujama susklausinti *mathesis universalis* kaip formaliąją matematinę logiką, formaliąją analizę, asimetrinę, radikalaus empirizmo požiūriu, tyrimų programą (Garfinkel 2002). Siūloma visiškai atsisakyti *formaliosios analizės* komponentų (tiek Husserlis, tiek Schutzas fenomenologijos ir analitikos ryšį traktuotų kaip tarpusavio papildymą siekiant *pilnumo filosofijos*): atsiriboti nuo Schutzas „kognityvizmo“ (Lynch 1983; 118), ir, remiantis Michelio Foucault, o ypač Ludwigo Wittgensteino (Garfinkel

Aš ir Tai čia žymi dviejų skirtingų – *egologinės* ir *ne-egologinės* – sąmonės koncepcijų atskaitos pradžias. *Aš ir Tai* tarpusavio *santykis* grindžiamas fenomenologiškai. Kitaip sakant, būtų galima kalbėti ir apie kitus, tradiciškesnius šio santykio atitikmenis, – *individuo* ir *visuomenės*, *subjekto* ir *sociologijos*, *subjektyvumo* ir *objektyvumo*, – tačiau bet kuriuo atveju svarbu neišleisti iš akių *radikalaus reflektyvumo* nuostatos. Nenuskaidrinus *Aš ir Tai* santykio metodologinėje refleksijoje, sunyksta ir *savi-monės*, ir *intencionalumo* modusai: „Būdingos metodų, formulių ir teorijų prasmės lieka neaiškios tol, kol nereflektuojama istorinė jų pirminės steigties prasmė“ (Schutz 1962; 130).

Kad ir kaip nuosekliai tikslintume žodžių reikšmes, skaidrumo dažnai pritrūksta, ypač svarstant *subjektyvumo* klausimus ir, atitinkamai, kalbant apie santykį tarp *mokslinio* ir *kasdienio* pasaulių. Kai vartojame žodžius „subjektas“, „subjektyvumas“, „subjektyvizmas“, turėtume skirti tris – *kasdienį*, *filosofinį* ir *metodologinį* – lygmenis. Kasdienėje kalboje minėti žodžiai („subjektas“, „subjektyvumas“, „subjektyvizmas“) apskritai nevartojami, o jei kartais ir vartojami, tai nurodant „santykiškumo“ arba „šališkumo“ aspektus. Du iš pažiūros panašūs žodžiai – *subjektyvumas* ir *subjektyvizmas* – kasdienėje kalboje sutampa (nes *antrasis* žodis čia nevartojamas). Filosofiniame ir metodologiniame lygmenyse šiuos terminus skirti *būtina*. Nors ir keista, bet santykis tarp *subjektyvumo* (mūsų

sąmonės *budrumo* daiktų ir pasaulio atžvilgiu) ir *subjektyvizmo* (metodologinės ydos) retai eksplikuojamas būtent metodologiniame lygmenyje.

O jei taip, tai išties stebina. Juk *socialumo* stebinį, – tai, kad Kiti konstituojasi kaip Kiti *manyje*, tačiau *reališkai* (*reell*) atskirti nuo mano monados (Husserl 2005; 159), – galime suprasti tik žingsnis po žingsnio skaidrindami inter-subjektyvumo fenomeną. *Subjektyvi* aš realybė konstituojasi nuo pradžios *inter-subjektyviame* natūraliosios laikysenos pasaulyje. *Aš laikau* pasaulį savo aktualiame ir potencialiame akiratyje *drauge su kitais* bendruomeniškoje pilnumoje, kurios *esminis skiriamasis*, laikysenos pilnumą saugantis bruožas – matomai, tačiau sau patiems nepastebimai *vengti ne natūralumo* ir *uskliiausti* visas abejones natūralumo tikrumu. Būtent čia – natūraliosios laikysenos *epoché* atsparume – būtinai nepasirodo, savaime suprantamai nenori pasirodyti filosofinė subjektyvumo problema:

„Esminis kasdienio egzistavimo bruožas yra tas, kad čia niekada nepasirodo filosofinė kasdienio egzistavimo problema. Vartojant anksčiau išskleistus terminus, kasdieniame gyvenime „pasaulis“ numanomas iš anksto. Dėl to atrodytu, kad filosofija ir įprastas protavimas yra viena kitam amžinai svetimi arba kad įprastas protavimas neįtraukia jokių filosofinių problemų. Šitaip nėra. Veikiau turėtume sakyti, kad filosofija numanoma kasdieniame egzistavime, kad įprastas protavimas gali būti laikomas potencialiai turtin-

2002; Lynch 1993) gairėmis (apvalytomis nuo *pertekliaus*, *filosofijos*) visiškai atsisakyti *teorijos* ir netgi *metodologijos* (nors tai *iš esmės* prieštaringa: etnometodologija, pabrėžtinai tebeprimindama fenomenologinę savo kilmę, galiausiai nusigręžia nuo eidetikos, taigi ir fenomenologijos).

giausiu filosofinio tyrimo dalyku.“ (Natan-son 1969; 91)

Klausiant šiek tiek mikčiojančiai: ar ir kaip stebėtojai galima bent už-čiuopti, jei ne ap-čiuopti tai, *kur* (erdviškai) ir *kada* (laikiškai) veikiantis asmuo priskiria subjektyvias prasmes savo veiksmams, jei šios prasmės objektyviai – matomai, bet mums patiems nepastebimai – prižiūrimos natūraliosios laikysenos *epoché* atsparumo? Kaip galima adekvačiai, o visų pirma „sąžiningai“ (Schutz 1964; 3), t.y. jaučiant ir įsisąmoninant *Aš-užnugarį*, aprašyti *Tai-pasaulį*, anonimišką, bet slepiančią subjektyvumo natūralumą savaime suprantamame objektyvume? Kaip sąžiningai aprašyti „pasaulį“, kuris subjektyviai „numanomas iš anksto“, ir būtent „šiuo būdu“ nenori mums pasirodyti? Kaip adekvačiai aprašyti „subjektyvumo pasaulį“, kuris jį ima į save „iš anksto numanomą“ tikrovės konstituavimą, saugodamas „jį“ – pasaulį kaip konstituavimą, kaip įgyvendinimą – tikrovės pagrindų lūkesčiuose?

Kalbant metodologiškai (o ne asmeniškai), argi galima pasikliauti vien tik *psichologiniu aš*, nekeliant klausimo apie radikalų metodą, kurį įgyvendinti gali tik sąžiningas (nuosekliai *save-ir-kitą* apmąstantis) *trans-*

cedentalinis aš, nesantis *iki* ar *už* šio pasaulio, bet, priešingai, nepaliekantis *štai šio*, bendruomeniškai įimto ir intersubjektyviai įgyvendinamo, pasaulio? Be šios *empirinio aš* ir *transcendentalinio aš* skirties esame verčiami – *Tai atsparumo* – rodyti mokslo veidrodyje nesąžiningas *subjektyvizmo objektyvizmo veidu* atskaitas.⁵⁹

Be *empirinio aš* ir *transcendentalinio aš* skirties bet koks klausimas apie *savaime pirmas*, mūsų pačių *natūraliai įgyvendinamas*, dažniau *matomas*, rečiau *pastebimas* evidencijas, kaip pažymi Husserlis, „atrodo, nėra sudėtingas“ (ten pat; 23). Nesudėtingas dėl to, kad natūraliai išlaikome, užlaikome ir pratęsiame bendruomeniškame pilnumo akiratyje bet kokias abejonės (kad galėtų būti kitaip) pasirodymo galimybes. „Savaime pirmos evidencijos“ mums pasirodo kaip aktualybės, kaip tikslina Husserlis, metodologiškai akivaizdžiu būdu: „tuojau-pat“ (ten pat). Kalbant trumpai čia rūpimu *Aš* ir *Tai* tarpusavio santykio skaidrinimo klausimu, pridurtina: „tuojau-pat“ – lygu „*Tai* be *Aš*“. *Tai* – tik tai: kad natūraliai skleidžiasi savaime suprantamos *tikrovės*, matomos, nors nepastebimos *tikrumo konstitucijos*. Objektai pasirodo tik kaip objektai (*kaž-*

⁵⁹ *Objektyvias atskaitas be subjektyvios atskaitomybės* (kad ir nesąžiningas, o galbūt kaip tik todėl, kad nesąžiningas) visada be išlygų patvirtina politinis liberalizmas ir epistemologinis reliatyvizmas. O kodėl gi ne, – jei *Tai* yra *ekspertas*, kvalifikuotas stebėtojas, turintis nuo-savybę, pažymą apie galimybę laisvai vartoti metodą mokslui radikaliai svetimame gyvenimo-pasaulyje? Suteikime, joku būdu neiškreipdami prasmės, panašiai Alfredo Schutzo klausimo formuluotei šiek tiek ironiškesnį atspalvį: jei jau paprastas veikiantis asmuo gali laisvai rinktis tikslus ir priemones natūraliame socialinės gamtos pasaulyje, išlaisvintame nuo subjektyvumo, tai kodėl gi socialinės srities gamtos mokslininkas negalėtų laisvai rinktis tikslų ir priemonių, tyrimo metodų, dovanotų biheviorizmo tėvų, labdarių filantropų (geros tautologijos niekad ne per daug)? (žr. Schutz 1964; 3–19)

kam, arba *Tai*), o ne kaip fenomenai (*kam nors*, arba *Aš*).

Tikrumo konstitucijos – tai *bendruomeniškai įtikrinamos* atskaitos. Šias tikrumo konstitucijas, remdamiesi Alfredo Schutzo nuorodomis, pavadinkime „*numanomai suponuojamomis idealizacijomis*“ (Schutz 1962; 315) ir klauskime, kaip galime atpažinti ir aprašyti jas ne kaip *duotas tikroves*, o kaip *tikrovės-fenomenus*, kaip daiktus, pasirodančius per *Aš* sąmonės aktus.⁶⁰

Ką mums teikia skirtis tarp *tikrovės kaip duoties* ir *tikrovės kaip fenomeno*? Galimybę nuskaidrinti tikrovę *kaip* tikrovę. Pasaulio *egzistavimo formų*, kaip primena fenomenologinis požiūris, nedera priimti kaip betarpiškai apodiktiškų dalykų⁶¹: ne tik *pavienis*

patyrimo objektas, bet ir *rišli patyrimų visuma*, kaip pažymi Husserlis, gali pasirodyti „<...> esanti regimybė, vadinama rišliu sapnu“ (ten pat; 24). Fenomenologiškai grindžiama metodologija, kuri siekia atskleisti tikrovę *kaip* fenomeną, rekomenduoja ir pradėti atitinkamai: *gyvos sąveikos dabartyje* pavyzdžiais, *pirminiaus* socialinio pasaulio elementais, ir eiti tikimybių, daugiau ar mažiau tuščių, lūkesčių kryptimi, didėjančio anonimiškumo kryptimi. Nuo gyvų *veidu-į-veidą* santykių iki sociologiškai atpažįstamų *amžininkų, pirmtakų, įpėdinių* formų (Schutz 1962; 318).⁶²

Eiti tikimybių, daugiau ar mažiau tuščių lūkesčių (didėjančio anonimiškumo) kryptimi – nelygu eiti formalizuotos

⁶⁰ Kita kryptimi žengia etnometodologija. H. Garfinkelis fenomenologiją, vartojant autentiškus terminus, „klaidinančiai interpretuoja“. Brėždamas skirtį tarp *klasikinio atskaitingumo* ir *natūralaus atskaitingumo*, teikia pirmenybę *etno-metodologinei-bendruomenei-Tai*, vengdamas *Aš* sąmonės struktūrų eksplikacijos (dėl to, kad *pirmasis asmuo* yra klasikinės analitinės, *metodologinio individualizmo*, tradicijos pamatinis pradžios vienetis). Garfinkelis palieka pusę Husserlio penktosios meditacijos tezės: kad *prasmė niekad negali būti pakeista*. Bet nukanda kitą pusę: kad *prasmė gali ir turi būti filosofškai atskleista*. Galutinė radikalaus empirizmo be filosofijos formulė yra stublinančiai paprasta. Stebėk ir užrašinėk, kaip juda natūraliosios laikysenos epochė kūnas, įskaitant ypač *kalbą*, kuri, galima sakyti, tapatinama su *sąmonės struktūra*. Tik nekliudyk (filosofiškai ir teoriškai), ir *Tai pasirodys*: kaip įprasti *praktinio veiksmo* fenomenai, prieinami *realaus laiko detalėse*, kaip *vulgari kompetencija* (Garfinkel 2002; 173).

⁶¹ Būtent toks yra *natūralistinis požiūris*. Jei neįgyvendinama *fenomenologinė redukcija*, o sąmonė tebelaikoma *integralia* realaus pasaulio dalimi, *gerai temperuota* kasdienybės sritimi, „<...> suvokimo aktai interpretuojami kaip priežastingai priklausomi nuo suvokiamų daiktų ir fizinių įvykių tiek suvokiančio subjekto organizmo viduje, tiek išorėje“ (Gurwitsch 2010; 160).

⁶² Eiti socialiai didėjančio *anonimiškumo* kryptimi – nereikia eiti *niekio* kryptimi. (Ir atvirksčiai, suskliausti objektyvų pasauliui – nereikia likti Niekio akivaizdoje; Husserl 2005; 28.) Tai reiškia eiti *subjektyvumo-objektyvumo sąsajų* kryptimi. Verta pasitelkti fenomenologinę skirtį tarp *funkcionuojančio subjektyvumo* ir *objektyvuojančio subjektyvumo*. *Antruoju* atveju subjektyvumas yra *temiška* patiriamas, pateikiamas, apmąstomas, predikuojamas. *Pirmuoju* atveju subjektyvumas nusako *esminį gebėjimą* išsąmoninti, atsiskleisti temiška. Kitaip sakant, esminis dalykas yra tas: kad ir kokių objektų – ko nors – kryptimi sąmonė orientuota, savimonė visada išlieka *būdingu* subjektyvumo bruožu. Kai subjektyvumas funkcionuoja, tai funkcionuoja suvokdamas save, bet temiška neišsąmonindamas savęs, taigi gyvendamas „anonimiškume“ (Zahavi 2005; 52). Iš to, kas pasakyta,

indukcijos (galilėjiškos geometrinės technikos, *numatymą* ištesiančios į *begalybę*; Husserl 1970a; 51) laiptais. Fenomenologijoje *laiptai* yra *daiktai*: „daiktai“ Husserlį veda, kaip tikslina Herbertas Spiegelbergas, ne prie „objektų“, bet prie „subjektyvumo“ kaip baigtinio naujojo mokslinio griežtumo pagrindo, kurį jis nori suteikti filosofijai“ (Spiegelberg 1966; 137). Nors terminas „subjektyvus“ yra „kone beviltiškai supainiotas“, tačiau subjektyvumas yra pirmasis fenomenologijos klausimas (ten pat).

Kaip tik dėl tos priežasties, kad „subjektyvumo“ terminas yra „kone beviltiškai supainiotas“, turime, kai tik brėžiame *Aš* ir *Tai* skirtį, nuskaidrinti Husserlio išskleidžiamą *pirmumo* ir *antrumo* skirtį. Jei tik, žinoma, paisome *fenomenologiškai grindžiamos meto-*

dologijos interesų, skirtinų ir nuo *natūralumo* (sulaikančio abejones *natūralumo* tikrumu) ir nuo *natūralizmo* (metodologijų, kurios nepaiso *konstituacinės* daiktų prigimties) interesų. Dalykas tas, kad šioji skirtis visad galioja *fenomenologinėje filosofijoje*,⁶³ bet ne visada, kaip glaudai akcentuota paskutinėse išnašose apie etnometodologiją, *kasdienybės fenomenologijose*. Fenomenologinė laikysena yra ta: *grynojo ego* ir *ego cogitationes* egzistavimas yra *pirmesnis* už natūralioje nuostatoje laikomo pasaulio egzistavimą; natūralus būties pagrindas būtinio galiojimo požiūriu yra *antrinis*, nes nuolat suponuoja transcendentalinį pamatą (Husserl 2005; 29).

Natūralistinis požiūris sukeičia vietomis fenomenologinę pirmumo ir antrumo tvarką: natūralioje nuostatoje su-laikomas pasaulio egzistavimas, natūralus būties pagrind-

išplaukia labai svarbi metodologinė nuoroda: *anonimiškumas* socialiniame pasaulyje – nelygu *indiferentiškumas* socialinio mokslo pasaulyje. Indiferentiškumas, – kiek šią *būseną*, o ne tik mokslininko postuluojamą formalų *principą* galima pasiekti ar įgyvendinti, – galioja kaip *neutralumas* (vertybinio ir emocinio *atsiribojimo* ko nors atžvilgiu nuostata) tik specifiniame socialinio mokslo pasaulyje. Visos, be išimties, *anonimiškumo* socialiniame pasaulyje formos apima *sąmonės* ir *patyrimo* koreliacijos bruožus. Kitaip sakant, sąmonė konstituuoja save patyrimo savo pačios – paraleliniais – savivokos būdais. *Socialumo* – bendrabūvio aktualybės ir galimybės savivokos – laipsniai yra anonimiški, neįsąmoninti reflektvyvioje savimonėje, bet apima būdingą subjektyvų *sąmonės jausmo* bruožą: „Nors mes negalime klausiti, kaip jaustumėmės būdami mūlo gabalu arba radiatoriumi, tačiau galime klausiti, kaip jaustumėmės būdami kate, vilku arba kitu žmogumi, kadangi mes jaučiame juos esant sąmoningais ir turinčiais patyrimą. Patyrimas nėra kažkas, ką paprasčiausiai turime kaip pinigų pinigineje. Priešingai, patyrimas perteikia subjektyvią ko nors „jauseną“, t.y. tam tikrą (fenomenalią) „į ką tai panašu“ arba „kaip tuomet jaustumėmės“ kokybę (ten pat; 116).

⁶³ Plg.: „Empirinių ego aš suprantu kaip aktualiai egzistuojantį suvokimo aktų – mąstymo, prisiminimo, įsivaizdavimo ir pan. – srautą, įgyvendinamą konkretaus asmens gyvenime. „Aktualiai egzistuojantis“ suvokimo srautas yra tas, kurio elementai yra unikalūs erdviniai-laikiniai įvykiai, turintys neurologinį pagrindą kūne. Dabartiniai mano sąmoningo gyvenimo įvykiai, aktualus mano suvokinių srautas yra tik *man* būdingos ypatybės. Pavyzdžiui, empirinis ego turi nervų sistemos istoriją, susijusią su asmeniškai unikalų sąmonės aktų biografija, kuri paverčia individualią sąmonę natūraliu objektu erdviniam-laikiniame gamtos pasaulyje. O transcendentalinis ego yra grynas sąmonės srautas, išlaisvintas nuo priežastinių sąlygų, kurios sukelia psichinius aktus, nepriklausomas nuo konkretaus bet kokių elementų sąmonės sraute pobūdžio. Transcendentalinis ego yra grynoji a priori sąmonės struktūra, suprantama kaip noetinė intencionalių aktų terpė.“ (Natanson 1962a; 45)

das būtinio galiojimo požiūriu yra *pirminis*, o *grynojo ego* ir *ego cogitationes* egzistavimas yra tik problema (rodos, neišsprendžiama), su kuria susiduria bet kokia transcendentalinė filosofija. Natūralistinis (*Tai*) požiūris ne tik sukeičia vietomis akcentus, bet ir laiko natūraliu dalyku, kad *mokslai apie faktus* bei *aprioriniai mokslai* priklauso egzistuojančiam pasauliui (kaip natūralios referencijos į savaime suprantamą pasaulį). Natūralumą natūralizmas „įima“ į save: pasaulis yra pasaulis. Pasaulio egzistavimas yra ankstesnis už bet ką kita. Savaime suprantamas dalykas. Natūralizmui svetimas požiūris, kad „pasaulis“ gali būti suponuojamas kaip teiginys, kurį reikia nuosekliai išskleisti.

Aš ir *Tai* tvarka – tai fenomenologinė *pirmumo* ir *antrumo* tvarka. *Fenomenologinio požiūrio* paskirtis – nuskaidrinti sąvokas atsižvelgiant į konstituojančios sąmonės aktus, ypač tuos aktus, kurie pasirodo nagrinėjamų tikrovių visete kaip pirminiai ir autentiški *savęs pateikimo* būdai. Svarstomą skirtį galima perteikti ir šitaip: *transcendentalinė teorija* skiriasi nuo *tradicinės pažinimo teorijos* (žr. Husserl 2005; 101–3 [§ 40]). *Tradicinės pažinimo teorijos* problema yra transcendencija: ir kai ji remiasi paprasta psichologija, ir kai ji nori būti mokslu, aiškinančiu principinę pažinimo galimybę, jos problema išauga iš natūraliosios nuostatos ir šios nuostatos laikosi. Ir, kaip pabrėžia Husserlis, net jei tradicinė teorija pripažįsta *intencionalumą* kaip pirminę, *psichinės vidujybės* požiūriu, savybę, šiam pradžios taškui būdingas kal-

bėjimas *pirmuoju asmeniu* lieka *natūraliosios nuostatos* kalbėjimu (ten pat; 102).

Visiškai suprantama yra tai, kad *aš* kaip psichologas, sociologas, natūrologas, turintis eksperto nuo-savybę, randu *tam-tikrus* dalykus. Dar daugiau: randu net akivaizdžias *tam-tikrumo sąsajas*. Tačiau kaip *aš* galiu išvengti tikėtinų – *tam-tikrumo* pavertimo *tikrumu* – klystkelių⁶⁴: juk jei neskiriu dėmesio fenomenologinei *pirmumo* ir *antrumo* skirčiai, tai neskiriu dėmesio ir pamatiniam *subjektyvumo* ir *objektyvumo* santykio klausimui. Kaip *aš* galiu išvengti ydingo uždaro rato: *natūralių objektų* kaip *įgyvendintų objektų* paprasčiausio (naivaus) indukcinio apibendrinimo begalinio tuštėjimo (anonimiškumo) kryptimi?

Fenomenologinis atsakymas yra tas: mano stebėjimą, saviapmaštyje virstančią stebėjimo stebėjimu, išlaisvina fenomenologinis *epoché*: ne tik intencijų tėkmės, „intencionalių patirčių“ [*Erlebnisse*], bet ir būdų, kuriais jos pasirodo (pagrįstumo arba buvimo modalumą), subjektyvių laiko modalumą – suvokiamos dabarties, praeities atmintyje, prasmės turinio, objekto tipo – atžvilgiais (Husserl 1970a; § 70 [241–4]). Jei karteziškosios meditacijos, kaip pažymi Husserlis, yra tik *įvadas į filosofiją*, tai fenomenologinės meditacijos turi eiti *taip toli*, kad, šio tikslo ir paties kelio požiūriu, neliktų jokių neiškumų, – ir visų pirma mano, medituojančio ego, konstitucijos ir to, kas konstituojama (ten pat; 108), požiūriu. Kitaip sakant, konkreti mano *savastis* (*empiri-*

⁶⁴ „Kaip visas šis imanencijoje vykstantis sąmonės gyvenimo žaismas gali įgyti objektyvią reikšmę?“ (ten pat; 103).

nis aš) turi tapti *fenomenu*. *Savastis* pasirodo priešais *sąmonę* atsiskleisdama – kaip savimonė *empirinio aš* ir *transcendentalinio aš* skirtyje – esminių sąsajų visete.

Aš ir *Tai* skirtyje, transcendentalinis *Aš* yra pirminis, o anonimiškasis *Tai* – antrinis. Pripažinti šią skirtį – tolygu pripažinti sąmonės autonomiškumą: kad sąmonė *konstituoja* save būdais, kurie randasi iš jos pačios savigrąžos kaip vidujai diferencijuojamos savimonės struktūros. Tas pat – ir inter-subjektyvumo struktūrose. Kai savo aktualiame arba potencialiame akiratyje natūraliai laikau *kitą* kaip savo *alter ego*, visada esu kitam *bendra-duotas* kaip *funkcionuojantis aš*. Tiek temizuojamo-aš (savimonės, man pačiam prieinamos per *refleksiją*), tiek netemizuojamo-aš atvejais *aš-savybė* yra ne savaime suprantamas dalykas, o metodologinė *problema*.

Būtent empiriniu požiūriu, pirmapradiškiausias, bet slėpingiausias yra „Aš žinau“ vartojimas: „Nematoma būtent tai, koks savitas yra „Aš žinau“ vartojimas“ (Wittgenstein 2009; 31 [11]). Šis Wittgensteino fragmentas konkretintinas metodologiškai: nematoma, koks savitas yra „Aš žinau“ vartojimas *inter-subjektyvumo konstitucijose*. Kitaip tariant, nematoma tai, koks savitas yra intersubjektyvumo „man“, arba socialumo „manyje“ pasirodymas.⁶⁵

Aprašyti pirmines *patyrimo*, pirmojo asmens pri-ėjimo prie savo sąmonės, sąlygas – lygu aprašyti, išskleisti intencionalumo, save-transcenduojančio subjektyvumo, nukreipto objekto link, bruožus. Būtent čia išryškėja pagrindinis metodologinis klausimas: kaip *Tavęsp-orientaciją* galima objektyvuoti, t.y. užčiuopti *aš-subjektyvumą* remiantis objektyviais (o ne *uždaro savyje subjektyvumo*) terminais? Ypač pažymėtina, kad tai nėra vien tik *reflektyvios sąmonės* problema. Išgyvenamo patyrimo kaip skaidrinamos savimonės artikuliavimas remiasi ir numanomos savivokos ikireflektyvioje vidinės sąmonės sferoje ištekliais. Patyrimas yra sąmonės fenomenas. Šioji trumputė tezė yra pamatinė, nes svarbiausias *fenomenologiškai grindžiamos metodologijos* akcentas yra tas: prasmės esti *mūsų patyrimo prasmės*, o ne ontologinė objektų struktūra (Schutz 1962; 230).

O tai reiškia, kad daugiau dėmesio turime skirti *temiškai nereflektuojamo* (spontaniškai egzistuojančio subjektyvumo) ir *temiškai patiriamo* subjektyvumo (kiekvienas sąmonės aktas – ir *ko nors* sąmonė, ir *paties sąmonės akto* sąmonė) prasmėms. Kitaip sakant, turime daugiau dėmesio, nei įprasta, skirti *abipusiškumo perspektyvoms*. Tiek save-transcenduojančio subjektyvumo, tiek

⁶⁵ *Patyrimo* kaip *fenomeno* esmiškumą bendraisiais bruožais perteikia *pirmojo asmens duotiškumo* sąlyga. Eksplikuoti šias unikalias sąlygas – lygu ne nusigręžti nuo patyrimo (fenomenologinį metodą pakeisti natūralistiniu trečiojo asmens metodu), o aprašyti pirminius *patyrimo* konstitavimosi bruožus, klausiant, ar ir kaip galimas pirmojo asmens pri-ėjimas prie savo sąmonės? Plg.: tai, kas aprėpia bet kokią (ir į svetimybę nukreiptą) intencionalumą, iš pradžių turi būti metodiniais sumetimais tematiškai atmeta; šiame *išskirtiniame intencionalume* konstituojasi nauja būtis prasmė, kuri peržengia mano monadinio ego ribas jo savume; čia konstituojasi ego, kuris nėra Aš-pats, bet konstituojamas kaip *alter ego*, kuriame kaip momentas esu Aš pats su savo savumu (Husserl 2005; 116–7).

pirmojo asmens priėjimo prie savo sąmonės. Sąmonės budrumo ir spontaniškumo būdams, sąmoningumo įtampų laukams, abejonių *savo natūralia laikysena kasdieniame pasaulyje* su-laikymo metodams, vidinio laiko trukmės horizontams, savasties gebėjimo atsigręžti į savo prigimtį ir suprasti savo pačios procedūras kaip įgyvendinamas praktikas modusams. *Ko nors* norėjimo, vertinimo, tikėjimosi, būgštavimo, baiminimosi, prisiminimo, atpažinimo, įsivaizdavimo, patvirtinimo, abejojimo, stebėjimosi būdams, kuriuose *savitai* suporuojami *sąmoningumo* ir *patyrimo* epizodai.⁶⁶

Elementarusis momentas yra tas: *patyrimas patiriamas*. Patyrimas yra *ko nors*, patiriančio *ką nors*. Tačiau patyrimas – ne paviršiaus, o gelmės rūšiai priklausantis fenomenas. Tik panirk – „nors kartą gyvenime“ – giliau, ir neišnirsti iš klampios vien tik save patiriančio subjekto metafizikos. (Jei, žinoma, nesilaikysi įprastų natūraliosios laikysenos taisyklių: „Giliai panėręs ne

mąstyk, o bandyk išplaukti“.) Elementari metodologinė gelmės klausimo implikacija verčia klausti: kokia konkrečiai patirto patyrimo – susidūrus su savo arba kito siela – apimtis? Kiek sąžiningame atsakyme į sąžiningą klausimą yra „aiškaus sąmoningumo“, o kiek – „netematizuoto patyrimo“? Kokie yra *adekvatūs* kriterijai, kurie padėtų nuskaidrinti metodologinį tikėjimą tikrumu, netgi akivaizdžiu: „Kuo aš tikiu, kai tikiu žmogaus siela?“ (Wittgenstein 1995b; 271 [422]). Juk nepakanka vadovautis naiivia nuostata, kad patyrimas yra tikras tiek, kiek „apytikriai“ – spontaniškai tekančiais psichinio patyrimo pluoštais – patiriamas patiriančiojo.

Kalbant apie fenomenologiškai grindžiamą metodologiją, *kriterijai* yra labai svarbūs. Jei nepaisoma euristinės gairės, kad veiksmo prasmės *stebėtojui, veikiančiam asmeniui* ir sąveikos *porininkams* yra *skirtingos*, subjektyvumo eksplikaciją užgožia hipostazuotos mokslinės schemas kategorijos, kad ir *kultūros vertybių*.⁶⁷ *Aš* (subjektyvumą) kei-

⁶⁶ Darkart pažymėtina, kad fenomenologija ir sociologija yra vieno ir to paties istorinio laiko, devynioliktojo ir dvidešimtojo amžiaus paribio, sesės. Šis Thomaso Luckmanno dėmesingai fiksuotas (Luckmann 1978) dviejų artimų dalykų, sociologijos ir fenomenologijos, *giminingumo* bruožas iki šiol nepakankamai atidžiai reflektuojamas. Fenomenologiškai grindžiamos metodologijos požiūris yra tas: reikia, remiantis Alfredo Schutzo pavyzdžiu, ir toliau tikslinti Maxo Weberio *supratumo sociologijos* sąvokas, įskaitant skirtį tarp *stebėtojo* ir *veikiančio asmens* ir skirtį tarp *objektyvios prasmės* ir *subjektyvios prasmės*. Elementariai perteikiant du pagrindinius Alfredo Schutzo tikslinamų skirčių dėmenis, pažymėtina, kad *objektyvi prasmė* yra prasmė, kurią stebėtojas priskiria asmens veiksmui. *Subjektyvi prasmė* yra prasmė, kurią veiksmas *V* turi pačiam veikiančiam asmeniui *A* (Schutz 1967; 31).

⁶⁷ Socialinių mokslų metodologija, net ir paisanti Maxo Weberio socialinio veiksmo gairių, anksčiau ar vėliau pasiekia savo supratimo išteklių *ribas*, kaip liudija pamokantis dviejų iškilų dvidešimtojo amžiaus socialinio veiksmo teoretikų, Alfredo Schutzo ir Talcotto Parsonso, tarpusavio pokalbis: „Pastarasis kriterijus yra esminis. Profesorius Parsonsas tinkamai išvelgia, kad veiksmo teorija būtų beprasmiška, jei neeksplikuotume subjektyvių požiūrių. Bet jis nesivadovauja šiuo principu nuosekliai, iki pačių ištakų. Subjektyvius aktus veikiančio asmens sąmonėje jis pakeičia interpretacine šių aktų schema, prieinama tik pačiam stebėtojui, šitaip suplakdamas objektyvias

čia hipostazuojami *Tai* (kultūra, klasė, lytis, politika). Susvyruoja, jei ne sunyksta, tyrėjo atsakomybės dėl atskaitomybės laikysena. Padidėja tikimybė, kad veikiančių asmenų *motyvai* (visada *subjektyvūs, santykiški, šališki*) gali būti įtraukiami – jau kaip objektyvūs *faktai* – į stebėtojo kaip *interpretuojančio žmogaus*, o ne vien *nešališkai stebinčio* mokslininko vertybių, tiksliau, prie-tarų, visetą.

Jei stebėtojas *savigrąžos* vengia, moksliniame aprašyme gausėja *subjektyvistinių* akcentų. Štai kodėl verta pakartoti apgaulingai banalų subjektyvumo interpretacijos klausimą: *kaip mes suprantame veikiančio asmens motyvus* (o ne *kad* juos postuluojujame)? Tai, ką Schutzas laiko pagrindine Maxo Weberio klaida, kurios padariniai socialinių mokslų metodologijai yra pražūtingi (Schutz 1967; 86), yra visų pirma netinkamas *dviejų visiškai skirtingų* dalykų – a) kad *veikiančio asmens subjektyviai jaučiamas* prasmės kontekstas yra šio asmens elgsenos principas,

b) kad *stebėtojo numanomos* prasmės kontekstas yra asmens elgsenos principas – suplakimas.⁶⁸ Nesprendžiant prasmių motyvacijoje problemos ir natūralistiškai orientuojantis į „diskretiškus duomenis“, nuo pilnumo metodologijos tolstama. Subjektyvumo analizę keičia subjektyvizmas trečiojo asmens *parodomojo objektyvizmo* veidu. (Kad ir pagrindiniame šių dienų socialinių mokslų kalbiniame – *kokybinių tyrimų* – žaidime.)

Siekti nuoseklumo metodologijoje – tai ne tik tikslinti mokslinės problemos *referencijų schemas* ir konstruoti idealiuosius tipus, ne tik paisyti logikos, ne tik eksplikuoti empirinius tikrinimo kriterijus, bet ir skaidrinti *tipiškumo suprantamumą*, – ir ne tik mokslinių stebėtojų, bet visų pirma *socialinio veiksmo dalyvių* požiūriu. Subjektyvumo postulatą ne tik kad nėra šališkas, bet, priešingai, reikalauja užtikrinti metodinių tyrimo priemonių adekvatumą – šių priemonių

subjektyvių fenomenų interpretacijos schemas ir pačius subjektyvius fenomenus. Kaip sąžiningas ir labai nuoseklus mąstytojas, jis pripažįsta, kad tarp elementaraus veiksmo elementų, t.y. tarp veikiančio asmens, veiksmo tikslo ir situacijos, turi būti „tam tikras sąryšio būdas“. Bet jis neklausia apie subjektyvią sąryšio, skatinančio tirti motyvų sistemą, sandarą. Jis užpildo įtrūkį pasitelkdamas normatyvines vertybes, kurios padeda sukurti labai naudingą schemą, leidžiančią interpretuoti socialinio veiksmo motyvus, – ją labai sėkmingai taiko daugelis žymių sociologų.

Tačiau išskyrus keletą anksčiau cituotų teiginių, – kad normatyvinė vertybių interpretacija yra ne tik suderinama, bet tam tikru laipsniu atliepia subjektyvųjų požiūrio tašką, – vienintelis klausimas, kurio profesorius Parsonsas niekada neklausia yra tas: kas vyksta veikiančio asmens sąmonėje, subjektyviu požiūriu? (Schutz 1978a; 36)

⁶⁸ Nagrinėdamas motyvacijos klausimus Weberis neišsaugo, metodologiniu požiūriu, esminės skirties tarp *subjektyvių* ir *objektyvių* aspektų. Weberio požiūriu, „elgsena“, arba „veiksmas“, yra *diskretiški duomenys*, kuriais operuojama *tiesiogiai*, neeksplikuojant jų vienovės principų (ten pat; 87). Dviejų skirtingų dalykų suplakimo priežastis – nusigręžimas nuo *laikinių* veiksmo pagrindų. Sunyksta svarbi skirtis tarp veiksmo orientacijos *ateitin* ir veiksmo orientacijos *praeitin*. Kai Weberis vartoja terminą „motyvus“, kartais tai reiškia veiksmo „kad“ motyvą, kitaip sakant, veiksmo orientaciją *ateitin*, o kartais – veiksmo „kadangi“ motyvą, kitaip tariant, santykį su praityje išgyventu patyrimu. Weberis neeksplikuoja savo ambivalentiško kalbėjimo būdo (ten pat).

atitikimą subjektyvumo interpretacijos atžvilgiu – kiekviename tyrimo lygmenyje. O tai savo ruožtu reikalauja *komplementarumo*, arba *pilnumo* metodologijos, reikalaujančios žvelgti ir giliau, ir toliau: *iki* teorijos ir *už* teorijos.

Kai informantų *introspekcinio išpažinimo* fragmentai (duomenys, kuriuose nediferencijuojami „kad“ ir „kadangi“ motyvai) įtikrina mokslines schemas jau kaip *objektyvūs faktai*. Mano rankų (pa-rankinių praktinių ir at-rankinių teorinių) metodas virsta „visa apimančiu fonu, kuriuo remdamasis aš skiriu tai, kas teisinga, ir tai, kas klaidinga“ (Wittgenstein 2009; 46). Duomenys, arba

faktai, – kai tik jie įtraukiami į prietarų kaip „naivaus patyrimo pasaulio galiojimo“ (Husserl 2005; 25) schemas, – teikia *objektyvumo regimybę*.⁶⁹

Dėl galimos painiavos svarbu, kaip minėta, skirti *kasdienį*, *filosofinį* ir *metodologinį* subjektyvumo analizės lygmenis. Šių trijų lygmenų tarpusavio *sąryšio* reikšmę gali nuskaidrinti supratimas, kad pilnumo metodologija galima ne kaip *trečiojo*, o tik kaip *pirmojo* asmens, metodas.

Fenomenologinės redukcijos, arba *nuoseklios savigrąžos*, būdas visa tai, kas objektyvu, transformuoja į tai, kas subjektyvu. Štai kodėl svarbu ne tiek adekvatus metodas, kiek

⁶⁹ *Objektyvumo regimybė* – subjektyvių nuomonių, vidinių introspekcijų *tiesioginis perkėlimas* į priežastinius kintamųjų modelius – anaipol nelaikoma ydinga duomenų kaupimo praktika. Nors sveiko protavimo lygmenyje mes aptinkame *tik galimybę* suprasti *kito* veiksmų motyvus, metodologiniame lygmenyje – dėl išankstinio įsitikinimo procedūrinėmis kintamųjų (trečiųjų asmenų) galiomis – neįtikėtinai įsidrąsiname: *galimybės epistemologiją* esame linę pakeisti *tikrumo apoloģija*. Nors subjektyvių prasmų *interpretavimas* (bendrasis Maxo Weberio *supratumo sociologijos* principas) kviečia pilnumo metodologijai, reikalaujančiai nuskaidrinti *veiksmo prasmų skirtumus* a) stebėtojui, b) veikiančiam asmeniui ir c) sąveikos porininkams, būtent *interpretaciją* esame linę pakeisti *fragmentiškais* tikrumo liudijimais, veikiančių asmenų vidinių introspekcijų aibėmis, pro mus pačius pranešamos informantų informacijos *itikrinimu*. *Interpretacija*, arba *supratumo metodologija*, aukojama paviršiniam *faktiškumui*. Subjektyviems informantų *fragmentams* teikiame ypatingą, tarsi sakralią, – mažų mažiausia šv. Augustino *išpažinimų* arba L. Wittgensteino *fragmentų*, – reikšmę. Paprasčiausios *kitų apklausos* arba *tik interviu* dėka gebame pasiekti subjektyvias informantų širdis, prabylančias jų pačių lūpų objektyvuotais duomenimis, arba faktais! Be šio autentiško *širdies-lūpų* patyrimo komponento socialiniai mokslai neįstengtų netgi būti tuo, kuo yra, t.y. empiriniu mokslu. Bet šis gyvybinis komponentas, kaip rodo minimas subjektyvistinis socialinių mokslų polinkis, galbūt ir ne toks jau būtinas. Kad ir kokie *atsitiktiniai* informantų pranešimų *prasminiai pustoniai*, jie, kaip *objektyvūs faktai*, įsilieja į tik pačiam mokslininkui relevantiškas prasmų tonacijas. Jei idealią mokslinę klausą laikome *pirmine*, mums visai nesvarbu gyvenimo-pasaulio prasmų pustoniai, nesvarbi ir filosofinė abejonė, jog „tonas dar neįrodo, kad jis yra teisėtas“ (Wittgenstein 2009; 123 [30]). *Filosofinę abejonę* pergali skambančių garsų dermės *tonika*, akcentų *kartotė*. Plg. 564-ąjį Wittgensteino *Apie tikrumą* fragmentą: „Kalbos žaidimas: nešami statybiniai akmenys, pranešamas esančių akmenų kiekis. Kiekis kartais nustatomas iš akies, kartais – skaičiuojant. Tąsyk kyla klausimas: „Ar tu tiki, kad esama tiek akmenų?“ Ir atsakymas yra toks: „Aš tai žinau, ką tik juos suskaičiavau.“ „Tačiau, – priduria Wittgensteinas, – čia „Aš žinau“ galėtų likti nuošalyje <...>“ (ten pat; 123).

adekvati pirmojo asmens nuo-savybė: kai pasirodo *alter ego* fenomenas, fenomenologinės sklaidos uždavinį reikia plėtoti ir *sistemiskai*, ir *konkrečiai* (Husserl 2005; 112). Ir (kitaip nei rekomenduoja tradicinis introspekcijos metodas) ne supriešinant subjektyvumą ir objektyvumą, – *fenomenologinė* disciplina skirtina nuo *psichologinės* (Husserl 1970a; 179), – o nuskaidrinant *subjektyvu-mo-objektyvumo* sąsajas.

Savasties buvimo pasauliui-ir-pasaulyje modusai – nuo spontaniškos *savivokos* iki patyrimo ir sąmonės sąryšius išsąmoninančios *savimonės* – nusipelno daugiau atidos, negu kad įprastai sulaukia socialinių mokslų

metodologijose. Jau vien dėl *būdingo polinkio* suplakti subjektyvius ir objektyvius aspektus hipostazuotose kategorijose ir dėl *būdingo polinkio* nepaisyti vidinio laiko savivokos ir savimonės. Subjektyvumas virsta subjektyvizmu, kai stebėtojo apdorojama informacija indiferentiškai pranešama pro savo paties intuicijos horizontą. Dalykas elementarus, gal todėl ir supainiotas: natūralizme išnyksta skirtis tarp objektyvios prasmės ir subjektyvios prasmės, susilieja objektyvi prasmė (mokslinis požiūris) ir subjektyvi prasmė (veikiančio asmens prasmė).⁷⁰

Fenomenologiškai grindžiama *Aš* ir *Tai* skirtis kviečia nuskaidrinti dvi problemas,

⁷⁰ Natūralizmas skuba išleisti iš akių esminę skirtį tarp dviejų skirtingų – *patyrimo* ir *mokslinio* – pasaulių. Skubama apeiti subjektyvumo patyrimo *problema*. O *problema*, – jei tik ir kai tik ją išsąmoniname, ji kelia nuostabą arba metodologinį siaubą, – yra ta, kad mokslininkas iš principo *niekada* negali apčiuopti subjektyvios patyrimo prasmės kaip procesinio veiksmo įgyvendinimo *užbaigtame akte*. Jei natūralistinis mokslas užpildo skales ir grafikus būtent iš tariamai „užbaigtų“ aktų, tai fenomenologija šio „patogaus pasitikėjimo“ (Husserl 1983; 148) atsisako ir ragina įsižiūrėti į pačios mokslinės procedūros esmę (ten pat; 150–1). Metodologinį fenomenologijos inaišą Schutzas sieja su „prasmės priskyrimo veiksmui“ skaidrinimu. Čia svarbu – *objektyvios prasmės* ir *subjektyvios prasmės* perskyra. „Veiksmai“, pirma, gali reikšti jau konstituotą aktą, laikomą užbaigtu vienetu kaip objektyvumu. „Veiksmai“, antra, gali reikšti konstitucijos procesą, tėkmę, tęstinę aktų raidą, numatomo, intencionalaus *įgyvendinimo* procesą (Schutz 1932; 37). Kitaip sakant, veiksmas pasirodo ir kaip aktas, ir kaip įgyvendinimas. Kalbant laikiškai, veiksmas vienu metu ir pra-eina (kaip aktas), ir at-eina (kaip tęstinis įgyvendinimas). Antrąją, *sąmonės nukreiptumo, intencionalumo, supratingumo*, pusę natūralizmas skuba išleisti iš akių. Lanksčią metodologinę skirtį tarp *vidinio laikiškumo* (įsijaučiančio veiksmo supratimo būdo) ir *išorinio laiko* (ne subjektyvaus, o astronominio) skaidriai nušviečia L. Wittgensteinas. *Vidiniai dalykai* mums yra paslėpti. – Ateitis mums yra paslėpta. – O ar taip mano astronomas, apskaičiuojantis saulės užtemimą? Tačiau: kai matau ką nors dėl akivaizdžios priežasties besiraitantį iš skausmo, negalvoju: vis tiek jo jausmai man paslėpti. (Wittgenstein 1995; 385). Veiksmo susiaurinimas tik į užbaigtą (praėjusį) objektyvumo aktą, kalbant hiperboliškai, nukanda *konstituciją*, arba *įgyvendinimą*. Įgyvendinimo prasmė redukuojama priežastinį faktą. Priežastis kaip natūralus žmogaus *įprotis* virsta priežastimi kaip natūralistiniu *faktu*. O juk ir tikrojo natūralisto – tikrai radikalus empiristo – Davido Hume'o rekomendacija skatina neužmiršti, kad – dėmesingai stebint – mums pasirodo daugybei daugiausiai tik priežastingumo *idėja*, o ne priežastingumo *faktas*: „Kad pradėtume iš eilės, turime apsvarstyti priežastingumo idėją ir pažiūrėti, kokios jos ištakos“ (Hume 2007; 69). Vis dėlto, – klausia Hume'as *Traktate apie žmogaus prigimtį*: kodėl priežastis laikoma *visada būtina*? Hume'as teikia užuo-

kurios gyvybiškai svarbios ir filosofijai, ir sociologijai. Pirmoji problema – tai perėjimo iš pirmosios ir žemiausios *su-bendruomeninimo pakopos*, aprėpiančios mane kaip pirminę monadą ir monadą, kuri konstituojausi manyje kaip svetimas ir savaime egzistuojantis dalykas (Husserl 2005; 159), į *aukštesnių bendruomeniškumo tvarkų* lygmenis. Kaip atidžiai formuluoja Schutzas, mūsų vartojamos *asmens, bendravimo, aplinkinio pasaulio ir subjektyvumo* prasmės šiuose per-ėjimuose gali pakisti *taip radikalčiai*, kad galiausiai matomai, bet nepastebimai pradėsime vartoti perteklines metaforas. Antroji problema, išplaukianti iš pirmosios, yra sociologinė: „socialinio asmens“ supratimas – tai rimčiausia *visų socialinių mokslų* problema, nes net ir Husserlis, kurio „<...> sąžiningumas visais kitais atvejais – pavyzdinis, įtraukia neekspliciuotas kasdienio mąstymo ir socialinių mokslų konstrukcijas į fenomenologinę konstitucijos analizę“ (Schutz 1996; 73).

Kitaip tariant, Aš (*asmeniško, subjektyvaus prado, pirminės monados*) ir Tai (*neasmeniško prado, einančio tik objektyvumo* kryptimi) perskyra kviečia susklisti „savaime suprantamus“ bendruomeninių darinių apibrėžimus ir orientuoja į metodologiškai ekspliciuojamą santykį tarp *funkcionuojančio subjektyvumo* ir *objektyvuojančio subjektyvumo*:

„Kartu su autentišku, socialiniu subendruomeninimu, objektyvaus pasaulio ribose kaip

ypatingos rūšies dvasiniai objektai konstituojausi įvairios socialinės bendruomenės, sudarančios tam tikrą hierarchiją. Kai kurios jų yra ypatingi tipai, turintys *aukštesnės pakopos asmenybių* pobūdį.“ (Husserl 2005; 164)

Minimų *aukštesnės pakopos asmenybių*, arba *mes-santykių*, steigiančių *labai žemo anonimiškumo* laipsnio *labai aukšto pilnumo* laipsnio socialines tikroves (Schutz 1962; 25), tyrimai yra socialinių mokslų gebėjimo būti mokslu tikrinimas. Dalykas tas, kad a priori *patyrimo sąlygų* tyrimai – tai *sąmonės intencionalumo* srities tyrimai. Fenomenologija nuo pradžios yra griežta natūralizmo alternatyva. Vadinasi, fenomenologiškai grindžiama metodologija turi pradėti nuo pradžių: pirma, nuo *socialumo* konstitucijos žemiausiose pakopose – „Kalba man funkcionuoja ne kaip filosofinių arba gramatinių svarstymų medžiaga, o kaip galimybė išreikšti savo intencijas arba suprasti Kitų intencijas“ (ten pat; 134) – klausimų, antra, skirtingų *anonimiškumo* (socialumo tankumo ir pilnumo *pažįstamumo ir svetimumo* polių skalėje) laipsnių.

Pirminis socialumo modusas – *mano-aš* ir *kito-aš* steigimas bendralaikischoje ir bendrapradėje formoje – apima ir savitas *spontaniškumo* (netematizuoto subjektyvumo), ir savitas *transcendencijos* (tematizuojamo subjektyvumo) formas. *Aš* ir *Tai* skirtis pasirodo jau elementariausioje *aš-tavešp* bendruomenėje. Jau čia egzistuoja su-gyvenimo

miną apie savitą *rutininę* priežastingumo – įprasto *pusiausvyros* poreikio – kasdieniame gyvenime kilmę: priežastingumo būtinybę mes galime paneigti *lūpomis*, tačiau *širdimi* šia būtinybe mes neabejojame (ten pat; 72). Kitaip sakant, lūpos įprastai *jau kalba* širdies įpročio balsu. Nors visi teoriniai įrodymai, rodantys priežasties būtinybę yra klaidingi ir sofistiški (ten pat), širdies balsas ilgainiui racionalizuoja gelminį įsitikinimą „priežastingumo būtinybe“.

(*mes senstame drauge*) socialumas ir natūralaus rutininio tęstinumo (anonimiškumo kaip teminės savimonės pasirodymo būdų stokos) dimensijos.

Viena aišku: perėjimas iš *aš-tavęsp* bendruomenės į *aukštesniusius lygmenis* – tai empirinė problema, reikalaujanti griežtų aprašymų, o ne natūralistinių metaforų. Empiriškai adekvačiai ją galima užčiuopti žemiausiam bendruomeniniame – *aš-tavęsp* – lygmenyje. Tačiau ji gali būti ir konceptualizuojama *labiau anonimiškuose* lygmenyse: tik vadovaujantis ne perteklinėmis bendrųjų kultūros normų ir vertybių *abstrakcijomis* (*Tai*), o metodologiškai skaidrinamais racionalumo, subjektyvumo, natūraliosios laikysenos *epochė*⁷¹ kriterijais.

Ikireflektyviame lygmenyje funkcionuojantis *subjektyvumas* yra pagrindinė *intersubjektyvumo*, pasirodančio aukštesniame socialumo lygmenyje, sąlyga. Tematiškai dar nereflektuojamas žemiausias lygmuo, apimantis daugiau ar mažiau suvokiamų subjektyvumo sąsajų aibes, gali būti skleidžiamas žingsnis po žingsnio, aprašant socialumo ir anonimiškumo – kaip sąryšių *tankumo, retumo, pilnumo, dalinumo* – konstitucijas.

Konstitucijos sampratą, – į tai reikėtų ypač kreipti dėmesį kalbant apie *fenomenologijos* ir *metodologijos* ryšį, – Schutzas laiko fenomenologijos atradimu, turinčiu tęstinę vertę: „Konstitucijos, kuri randasi pačiose fenomenologijos pradžiose, paskirtis yra nuskaidrinti prasmines sąmoningo gyvenimo struktūras, tirti sedimentacijas jų istorijos atžvilgiu, sugrąžinti visus *cogitata* atgal prie jų intencionalių veikų tęstiniame sąmoningame gyvenime“ (Schutz 1996; 83). Ne išimtis – ir sąmonė, kurią dera grąžinti atgal prie intencionalių jos veikų, įskaitant santykį tarp *savasties* (fenomeno) ir *savimonės* (refleksijos).

Nebus per daug pakartoti ir lengvai šokiruojančios Wittgensteino formuluotės, atskleidžiančios, – kai tik savi-monė artėja prie savasties, – neišvengiamo *susvetimėjimo, anonimiškumo*, savo paties atžvilgiu, elementarųjį momentą: „Aš žinau“ turi prasmę tik tuomet, kai tai ištaria asmuo. Tačiau tada būna nesvarbu, ar ištartis yra „Aš žinau...“, ar „Tai yra...“ Kad aš turiu savastį, taigi savi-monę (aš žinau), – kam tai rūpi: *man* ar *Tai*? Su kuo (savimi ar *Tai*) ir kaip (subjektyviai ar intersubjektyviai) aš kalbuosi, kai kalbuosi su savimi, nuo pradžios turinčiu ypatingą

⁷¹ Natūraliosios laikysenos *epochė*: tai matomas, bet nepastebimas *abejonių* įprasto protavimo natūralumu *su-laikymas* kasdienės socialinės sąveikos pasauliuose. Fenomenologiškai grindžiamos metodologijos užduotis, – bent jau nuo E. Husserlio ir L. Wittgensteino iki A. Schutz, T. Luckmanno, M. Natansono, P. Bergerio, H. Garfinkelio, – yra nuskaidrinti ikisociologines subjektyvių procesų ir prasmų objektyvacijas (Berger, Luckmann 1999; 34), banalius ir trivialius *savaime suprantamumo* aspektus, iki tik numanomo skausmo mums pažįstamus savasties *vos vos* („Kuria prasme dabartinėje mano beskausmėje būsenoje yra skausmo galimybė?“, Wittgenstein 1995b; 277), įskaitant, žinoma, ir anonimiško trečiojo asmens *Tai Aš*: „„Aš žinau“ turi prasmę tik tuomet, kai tai ištaria asmuo. Tačiau tada būna nesvarbu, ar ištartis yra „Aš žinau...“, ar „Tai yra...“ (Wittgenstein 2009; 127 [588]).

aukštesnės pakopos asmenybės pobūdį? Ar šioje ypatingoje (pirminėje) intersubjektyvioje sąmonės struktūroje *Tai* kalba už mane, ar aš kalbu trečiojo asmens vardu anonimiškos Vaidmenų-sąmonės struktūroje? Viena aišku: *Aš* ir *Tai* skirties svarba – *konstituciniu* aspektu – yra fundamentali.⁷²

Elementarus *skilimo*, kai tik savi-monė artėja prie savasties, – susvetimėjimo, anonimiškumo, savo paties atžvilgiu, momentas yra svarbus siekiant parodyti, kad sąmonė turi tapti *ne aiškinimo objektu, o aprašymo fenomenu. Fenomenologinis*, dar daugiau, *universalus* (Gurwitsch 2009a; 103), „sąmonės skilimo“ klausimas, kaip siekiame parodyti, glaudžiai susijęs su *metodologiniu* klausimu. Kaip tik dėl to, *Aš tapatumą* persikirkime

brūkšneliu. Aš ta-patus *subjektyviai*: savi-mone reflektuoju ir išlaikau savasties tapatumą savo aktualiame ir potencialiame aktyvumelyje. Ir priešingai, aš tapatus *objektyviai*: kaip priešastinių ryšių sąlygojamas objektas tarp kitų objektų natūralistinėse kintamųjų koreliacijose.

Fenomenologijoje *Aš* funkcionuoja kaip *ta-pati* savastis (ir *ikireflektyvi anonimiška*, ir *reflektyvi tematizuota*), kuri pasirodo priešais sąmonę pateikdama jai save, užčiuopdama save savi-monės aktų sąsajose.⁷³ Nenuskaidrinus pirmojo asmens sąmonės *duotiškumo* (čia žymimo netematizuotu, neapibrėžtu įvardžiu *Tai*), negalima adekvačiai aprašyti ir *objektų pasirodymo*. Kitaip sakant, negalima išleisti iš akių *savasties* ir *savi-monės* abipusiš-

⁷² Nebus per daug pakartoti ir to, kad *natūralistinius* socialinius mokslus nuo *fenomenologinių* socialinių mokslų atskiria būtent *konstitucijos* samprata. Pirmieji yra analitiniai empiriniai mokslai, antrieji – filosofiniai empiriniai mokslai. Analitiniai empiriniai mokslai sąmonę traktuoja kaip duotybę: „pirmasis asmuo“ – lygu priešastinių ryšių sąlygojamas *objektas tarp kitų objektų* („vaidmuo“, „padėtis“, „funkcija“ natūralistinėse kintamųjų koreliacijose). Filosofiniai empiriniai mokslai sąmonę traktuoja kaip *struktūrinį subjektyvumo fenomeną*: aš kaip subjektas tarp kitų subjektų galiu eksplikuoti ne tik objektyvų trečiojo asmens („vaidmens“, „padėties“, „funkcijos“), bet ir subjektyvų, asmeninį požiūrį į patį save būdamas *aukštesnės pakopos asmenybė*, narys tarp narių *socialinėje bendruomenėje* (Husserl 2005; 164). Dalykas tas, kad paprastas monadų buvimas-kartu būtinai reiškia buvimą-kartu *laike*, o laikiškumas konstituojamas inter-subjektyviai (ir subjektyviai, ir socialiai). Pabrėžtina, kad *betarpiškai priėti prie sąmonės* negali nei analitiniai, nei fenomenologiniai mokslai. Santykis su savastimi visada yra *tarpiskas*. Fenomenologiškai grindžiamos metodologijos požiūriu, tai reiškia, kad reikia *radikalios* (ne psichologinės, o transcendentalinės) *subjektyvumo* nuostatos: pradėdami nuo *tiesiog duoto* patyrimo pasaulio ir pereidami į *eidetinę nuostatą*, atliekame *transcendentalinę redukciją* atsigrėždami į *transcendentalinį ego*, kuris tikrina pasaulį jo rišlumu *visiškai naujo a priori* sferoje, – su *konstitucija* susijusio *a priori* (Husserl 2005; 169–70).

⁷³ Plg.: bet kokios rūšies mano sąmonė (taigi ir gyvo dabartiškumo) absoliučiai ir originaliai duota man ne tik *esmės*, bet ir *egzistavimo* atžvilgiu. Kai reflektavę žvilgsnį aš nukreipiu į savo paties mentalinius procesus, užčiuopiu *ta-patų* mentalinį procesą. Ta-patumo kaip mano gyvenimo ir išgyvenimo, kaip *šiuo būdu* man duoto mentalinio proceso srauto, kuris yra mano (nepaisant to, kokia apimtimi šį mentališkumą kaip pasaulio patyrimą aš reflektuoju), aš iš esmės negaliu paneigti. *Savitą ko nors imanentiško* suvokimą turi tik *ego*, mentalinių procesų srautas pagal santykį su savimi (Husserl 1983; 100–1 [§ 46]).

kumo perspektyvų. Atsižvelgiant į sąmonės intencionalumą, svarbu aprašyti ir 1) radikalią savigrąžos savasties, subjekto-poliaus link, ir 2) radikalaus savęs transcendavimo objekto-poliaus kryptimi, momentus.

Daiktai ne *apskritai* pasirodo (kaip pasirodo *neapibrėžtas Tai*), o pasirodo *man*. Ši skirtis itin svarbi *metodologiškai*. Dvi skirtingos klausimo formuluotės iš principo skiria 1) *fenomenologinį* ir 2) *natūralistinį* požiūrius. Pirmas klausimas teikia pirmenybę *pirmojo asmens*, o antras – *trečiojo asmens* požiūriams: 1) ar patyrimo vienovę ir tęstinumą *konstituoju aš* (kaip ta-pati, jokiū būdu ne suskilusi, o tęstinė *refleksijos proceso* ir *reflektuojančio subjekto* savastis); 2) ar patyrimo vienovę sudaro ikireflektyvių mentalinių aktų aibės, – be *ko nors* kaip *aš-savimone* pirmumo?

Pirmuoju atveju, sakydamas *Aš*, aš teigiu *tęstinumą tarp* ikireflektojančio ir refleksiją

įgyvendinančio subjekto, įsisąmoninančio dvinarį savi-monės procesą ne kaip dualizmą, o kaip ikireflektyvaus ir tematizuojančio momentų laikinį sąskambį. Antruoju atveju, sakydamas *Tai*, aš teikiu pirmenybę *natūralizuotam subjektui*, kurį kaip *objektą tarp objektų* tiria socialiniai gamtos mokslai.⁷⁴

Aš ir *Tai* skirtis bendraisiais bruožais atliepia klasikinę Arono Gurwitsch'iaus skirtį tarp *egologinės* ir *ne-egologinės* sąmonės koncepcijų.⁷⁵ Pasak Gurwitsch'iaus, Husserlis gina būtent *egologinę* sąmonės koncepciją (*Idėjose* ir paskesniuose tekstuose; Gurwitsch 2010; 340). Kad kiekvienas sąmonės aktas, kaip tikslina Gurwitsch'ius, emanuoja, arba randasi, iš gyvenančio šiame akte *ego*. Visas sąmonės gyvenimas, visos sintezės, modalizacijos yra centralizuotos, vartojant Husserlio terminą, *ego-poliuje*. Kitaip tariant, savasties ta-patume, surišančiame sąmonės

⁷⁴ Pridurtina, kad net ir fenomenologiškai medituojantis ego gali tapti „ne-dalyvaujančiu savęs stebėtoju“ (Gurwitsch 2009a; 103), kurio paskirtis, tariant neopraksiologijos sąjūdžio lyderio H. Garfinkelio žodžiais, yra aprašyti įprastų praktinių veiksnių ir įprasto protavimo socialinių faktų darbo-vietes (angl. *workplace*; Garfinkel 2002; 264). Akcentas šiuo atveju yra *Tai*, o ne *Aš*, *kūno-fenomenas*, o ne *sąmonės-fenomenas*: „Šie daiktai yra įprastai koherentiškai figūruojami socialinės tvarkos fenomenai. Sociologijoje jie yra socialiniai faktai. Fizikoje jie yra pačios fizikos *daiktai*. Tiek vienu, tiek kitu atvejais jie yra *realaus-pasaulio fenomenai* lokaliai paliudijamose, natūraliai atskaitingose koherentiškai substancinės medžiagos detalėse <...> (ten pat; kursyvas autoriaus).

⁷⁵ Danas Zahavi, teikdamas nuorodą į klasikinę Arono Gurwitsch'iaus skirtį tarp *egologinės teorijos* ir *ne-egologinės teorijos* (Gurwitsch 1941), tikslina: *egologinė teorija* teigia, kad tuomet, kai aš žiūriu Bergmano filmą, esu ne tik intencionaliai orientuotas į *filmą*, ne tik suvokiu, kad filmas yra žiūrimas *mano paties*, bet ir suvokiu tai, kad esu *aš, žiūrintis filmą*, kad *aš žiūriu filmą*. Čia yra patyrimo objektas (filmas), patyrimas (žiūrėjimas) ir aš, patyrimo subjektas. Egologinė teorija tvirtina, kad ir konceptuali, ir patyrimo tiesa yra ta: bet koks patyrimo epizodas būtinai įtraukia patyrimo subjektą. Ir priešingai, *ne-egologinė teorija* neigia pirmosios teorijos tezę, kad bet koks patyrimas būtinai yra subjekto patyrimas. Ši teorija praleidžia bet kokią nuorodą į patyrimo subjektą ir teigia, kad yra tik filmo žiūrėjimo suvokimas. *Patyrimas* yra be *subjekto*, be *aš*. Tai paprasčiausiai mentaliniai aktai, tik minimaliai susiję su savivoka. Tai yra tai, ką sąmonė turi *savyje* be patiriančios *savasties* suvokimo (Zahavi 2005; 100–1).

gyvenimo fazes, išlaikančiame patyrimą, susiejantį ankstesnį patyrimą ir su dabartiniu, ir su paskesnio patyrimo rišioje vienovėje lūkesčiais, orientuotais į *objektopolį*. *Inter-subjektyvumas* randasi kaip *ego pliaralumo sąsajos* (Gurwitsch 2009b; 486).

Paties Gurwitsch'iaus požiūriu, sąmonei būdingo intencionalaus gebėjimo užčiuopti (*būti pasauliui ir laikyti pasaulį*) savo aktualiaime ir potencialiaime akiratyje) būdai *vienas nuo kito skiriasi*, – *noemata, ko nors* turinių, atžvilgiais. *Ego*, be to, gali atsitraukti, atitolti, „laisvintis iš užčiuopimo“ (Gurwitsch 2010; 342). Vis tik *daiktai* sąmonės lauke nebūtinai išnyksta. Daiktai pateikia save sąmonei, tačiau yra už-laikomi, per-keliami į sąmonės lauko pakraščius: „Remdamiesi *ne-egologine sąmonės koncepcija*, mes vartojame Husserlio terminus – *laikyti užčiuopus* ir *iš-laikyti užčiuopus*⁷⁶ – nesiedami jų su egologine veika“ (ten pat; 340–2).

Skirtis tarp *egologinės* ir *ne-egologinės* sąmonės koncepcijų yra *ypač fenomenologijos*, tačiau ir apskritai *sąmonės filosofijos* (filosofija ir negali būti *kitokia*: net racionalistų racionalistas Hegelis, kaip tinkamai pažymi Miguelis de Unamuno, giliai, kaip ir Kierkegaardas, suinteresuotas savo konkrečia, individualia egzistencija, – jau po „valstybės-filosofo“ vaidmens darbo valandų; Unamuno 1954; 61) dėmesio centre: neatsitiktinai, aiškiai atsiribodamas nuo *subjekto metafizikos*, būdingos neokantizmui, Husserlis nuolat grįžta prie radikalaus empiristo Hume'o

„įspūdžių pluoštų“ koncepcijos, – bet tik tam, kad ją nuosekliai kritikuodamas žengtų *transcendentalinio subjekto* sampratos link.

Ankstyvasis Husserlis *Loginiuose tyrimuose*, kaip tikslina Danas Zahavi's, pripažindamas sąmonės sampratos *ambivalentiškumą*, vartoja trejopą reikšmių kompleksą: 1) sąmonė kaip dvasinio ego fenomenologinė būtis, psichinio patyrimo srautų „pluoštai“, 2) sąmonė kaip savo vidinio psichinio patyrimo savimonė, 3) sąmonė kaip supratingas visų rūšių „mentaliųjų aktų“, arba „intencionaliųjų patyrimų“, visetas. Daugiausiai dėmesio skirdamas trečiajai (ne vidinei, o pereinamajai, *intencionalaus nukreiptumo*) sampratai, ankstyvasis Husserlis nepakankamai daug dėmesio skiria *laikinei* sąmonės srauto struktūrai ir *savi-monei* linkęs laikyti neįprasta *intencionalumo* rūšimi, – vidinio objektyvuojančio žvilgsnio nukreiptumu į kalbamąjį patyrimą (Zahavi 2005; 32).

Čia akcentuojamos *Aš* ir *Tai* skirties požiūriu, svarbu pažymėti, kad socialinių mokslų metodologijose akivaizdžiai vyrauja (išimtytys – *fenomenologiškai grindžiamos metodologijos* ir *simbolinis interakcionizmas*) *ne-egologinė* sąmonės koncepcija. Tai didelė dalimi susiję su čia aptariama metodologinio pobūdžio problema: kaip galima objektyviais terminais perrašyti subjektyvų patyrimą? Juk kai patyrimą *reflektuojame* kaip stebėtojai, patyrimo *mes neišgyvename* (darkart: kaip *reflektuojantys* stebėtojai, turintys specialią mokslinę *indiferentiškumą*

⁷⁶ Gurwitsch'iaus nurodomi atitikmenys: „holding in grasp“, „im Griffe haben“; „maintaining in grasp“, noch im Griffe behalten“ (ten pat).

nuostata). Reflektuoti – lygu trans-formuoti: tai mūsų teorinė abstrahavimo privilegija. (Natūralizmas šią specifinę galią laiko netgi pačios Gamtos dovana: trečiojo asmens *neutralumo nuostata*.) Tai liudija, kad svarbu metodologiškai išsaugoti pirmojo asmens *patyrimo refleksijos* sąlygas. Tiksliau, *netematizuotų* ir *tematizuotų* sąmonės lygmenų vienovę. Ir dar: užtikrinti pirmojo asmens *stebėjimą dalyvaujant*: transcenduodami patyrimą, drauge turime klausiti, *iš kur ir kaip* aš žinau, kad egzistuoja sąmonės srautas ir, vadinasi, patyrimas?

Reikia aiškiai pažymėti, kad *ne-egologinė* ankstyvojo Husserlio koncepcija skiriasi nuo radikaliai skeptiškų (*subjektyvaus patyrimo atžvilgiu*) *ne egologinių* koncepcijų. Ankstyvasis Husserlis gina *ne-egologinę* sąmonės teoriją,⁷⁷ kaip pažymi Danas Zahavi's, *vartodamas ego sąvoką*. Pirma, ego gali būti tapatinamas su *empiriniu asmeniu*, kuriam priskiriame *intersubjektyviai apčiuopiamus* požymius (tautybės, profesijos, lyties, svorio ir pan.). Antra, *ego* gali būti vartojamas kaip *sąmonės srauto* – patyrimo kaip visumos – sinonimas. Ne-egologiniam požiūriui ankstyvasis Husserlis teikia pirmenybę dėl to, kad galėtų konceptualiai atsiriboti nuo įtakingos *ego-metafizikos*:

„Husserlis gina ne-egologinį modelį iš dalies dėl to, kad jaučia antipatiją bet kokios rūšies ego-metafizikai. Įvade į antrąją *Logische Untersuchungen* dalį jis aiškiai pažymi, kad kai

mes fenomenologiškai aprašome patyrimą, turime siekti apčiuopti jį kaip esminio grynumo formą, o ne tik kaip empirinę apėrciją, t.y. kaip žmonių arba gyvūnų patyrimą.“ (Zahavi 2005; 33)

Vėlyvasis Husserlis pripažįsta, kad *savimonės* nuskaidrinimas turi esminę svarbą *intencionalumo* analizei: nors solipsizmo iliuzija atmesta, pamatinę reikšmę tebeturi teiginys, jog viskas, kas man egzistuoja, gali gauti savo būties prasmę tik iš manęs, iš manosios sąmonės sferos (Husserl 2005; 186); tik po radiklios – gilios refleksijos jos pačios atžvilgiu – psichologijos reformos, randasi *transcendentalinio subjektyvumo* mokslas (Husserl 1970a; 203 [§ 57]).⁷⁸

Skirtis tarp *ne-egologinės* ir *egologinės* sąmonės koncepcijų – kad *savimonės*, arba *egologinės sąmonės*, skiriamųjų bruožų nuskaidrinimas atveria kelią ir *intencionalumo* analizei – skatina daryti atitinkamas metodologines išvadas. Socialinių mokslų tyrėjai (*simbolinio interakcionizmo* krypties), pabrėžiantys, kad *subjektyvumo* analizė iš esmės neigiama kaip sociologinių tyrimų tema (dėl tariamai „nesuvaldomo“ subjektyvumo turinio) per visą socialinių mokslų istoriją, kviečia grįžti visų pirma prie Maxo Weberio sociologijos ištakų (Ellis, Flaherty 1992; 1). Tačiau, tinkamai neįvertinus Weberio požiūrio į subjektyvumą fenomenologinės kritikos, ypač metodologinio dėmesingumo *laikiškumui* stokos, lengva pakartotinai nu-

⁷⁷ „Pasak Husserlio, nėra grynojo tapataus ego-poliaus, bendro viso patyrimo atžvilgiu ir sąlygojančio patyrimo vienovę. Patyrimo srautai nėra ko nors būsenos ar požymiai, o tik mentaliniai aktai, kurie paprasčiausiai vyksta“ (Zahavi 2005; 32).

⁷⁸ Plg. „Būtų neįmanoma tinkamai atsižvelgti į objektų pasirodymą, jei nenuskaidrintume pirmojo asmens duotiškumo sąmonei“ (Zahavi 2005; 45).

sllysti į natūralizmą: subjektyvumą paversti *aiškinimo objektu*, o ne *aprašymo fenomenu*.

Ir dar: kalbant apie *egologinę* ir *ne-egologinę* koncepcijas, reikia atkreipti dėmesį į *netolygias* pradžios pozicijas. *Egologinė* koncepcija ne atmeta *ne-egologinį* komponentą, o, priešingai, kelia tikslą „<...> pirmiausia konkrečiu darbu sistemiskai spręsti ir plėtoti fenomenologinės sklaidos uždavinį, išskylančią tada, kai pasirodo *alter ego* fenomenas“ (Husserl 2005; 112). *Ne-egologinė* koncepcija nuo pradžios laikosi prie-taro, kad postuluoti *ego* – lygu klaidingai remtis *subjekto metafizika*. Dėl šios priežasties *ne-egologinė* koncepcija neteikia jokių nuorodų į *egologinę veiką*, ne tik kad neišlaikydama akiratyje (ko reikalautų nuosekli laikisškumo, tiksliau, *retencijos*, *dabartiškumo* ir *protencijos* momentų analizė), bet apskritai praleisdama laikisšką *subjekto patyrimą*. Problema, kurios nepastebi antroji koncepcija, yra ta, kad tuomet, kai *patyrimas be subjekto* prilyginamas tik *įspūdžių srauto suvokimo vienovei*, sunyksta *intencionalumo* modusas, itin būdingas ikireflektyviai patyrimo sferai. Subjektyvumo-fenomeno aprašymą belieka pakeisti *reflektyviomis* analizės rūšimis. Tačiau *objektų pasirodymo* neįmanoma nuskaidrinti ne-eksplikavus pirmojo asmens *duotiškumo savo sąmonei* problemas: juk objektai pasirodo ne apskritai *kažkam*; objektai pasirodo *man*.

Santykio tarp *egologinės* ir *ne-egologinės* koncepcijų, o taip pat santykio tarp *subjekto-poliaus* ir *objekto-poliaus* problemas derėtų visų pirma eksplikuoti *ikipredikatinės* sferos lygmenyje. Pradėdami *predikatinio* lygmeniu, turėsime reikalą tik su anonimišku patyrimu, priklausančiu trečiajam asmeniui (postuluojamam Nekiui, vis dėlto esančiam Kažkuo). O tiksliau, minėtas problemas reikia sieti su fenomenologine *probleminių* ir *atvirų* galimybių išsklaida, tiriant *predikatinų sprendinių* (tikrumo, galimybės, tikimybės) modalizacijas *ikipredikatinėje sferoje*.

Klaidinga pradėti, kaip kad pradedama racionalistinėse analitikose, valingu ir aktyviu „subjektu“ („individu“ analitinio liberalizmo koncepcijose). Ikireflektyvi savasties forma, – kaip *ne-egologinė*, bet apimanti subjekto *yra* kaip *galimybės* modusą, struktūrą – pasirodo dar iki mūsų aktyvių iniciacijų ir racionalių manipuliacijų vadinamąja „subjekto“ marionete. Kalbėdamas apie fundamentalią *probleminių* ir *atvirų* galimybių koncepciją, Schutzas pažymi, jog Husserlis „<...> dažnai pabrėžia bendrąjį savo koncepcijos, kuri nurodo į visų rūšių veikas, pobūdį“ (Schutz 1962; 82). Kitaip sakant, analizė *fenomenologiškai redukuotoje* sferoje galioja ir *natūraliosios laikysenos* sferoje.⁷⁹

Reikia klausti (ir būtent *perėjimo* iš fenomenologijos į fenomenologinę psichologiją, kurios tyrimo dalykas yra *natūralioji laiky-*

⁷⁹ Fenomenologiniu požiūriu, bet koks mūsų patyrimo objektas, – žadinantis, stimuliuojantis, akinantis, skatinantis *ego*, – originaliai *iki-duotas* mūsų pasyviame suvokimui: „Dėmesingumas visų pirma yra *ego* nukreiptumas intencionalaus objekto link, bet šis nukreiptumas yra tik pati aktyvių *cogitationes* plačiąja prasme aibių pradžia; pradinė veikos fazė išskleidžia paskesnių veikos fazių horizontą, įgyvendinantį arba neįgyvendinantį tai, ko laukta tuščioje tęstinio sintetinio proceso figūracijoje iki tol, kol veika, kurios forma yra „ir t.t.“, galiausiai pasiekia savo pabaigą arba yra

seną, momentu): ar ir kaip pavyksta savo akiratyje išlaikyti *patiriančią savastį* kaip pirminę *savasties duotiškumo sau pačiai* formą? Naujai atsirandanti problema yra ta, kad natūralioje nuostatoje filosofiniai *patyrimo kaip egzistavimo* (subjekto ir pasaulio abipusių relevancijų sistemoje) klausimai darosi mažiau svarbūs. Pirminiai natūralioje laikysenoje yra *pirminės tikrovės* rūpesčiai. *Fenomenologinis* motyvas gali būti pakeistas *pragmatiniu*. Pragmatinis motyvas, kaip įprasta, rodo dviem kryptimis: pirma, kviečia tik aprašyti kasdienio pasaulio relevancijų sistemą; antra, įprasto kasdienio patyrimo aprašymus, įskaitant „savasties naracijas“ kaip autobiografinio patyrimo formas, įtraukti į mokslinio pasaulio aiškinimo schemas.

Kaip tik todėl verta prisiminti perskyrą tarp *natūraliosios nuostatos* ir *fenomenologinės nuostatos*. Jei laikomasi fenomenologiškai grindžiamos metodologinės nuostatos, *subjektyvumas* neturi būti išleidžiamas iš akių ir natūraliosios nuostatos analizėje: *ego-polius*, už-laikantis, iš-laikantis, iš-skleidžiantis patyrimą ir patyrimo suvokimą, įskaitant lūkesčių momentus, intencionaliame – *ego-poliaus* nukreiptumo *objekto-poliaus* link – horizonte, susieja paskiras sąmonės gyvenimo fazes į rišlų visetą, pasirodant intersubjektyvumui kaip sąryšių tarp *aš, aš-tavešp, daugelio aš* kaip *mes* struktūrai. Apčiuopti šiuos *gerai matomus*, bet *paslėptus įgyvendintame natūralume* santykius padeda fenomenologinė redukcija. Tik ji leidžia įveikti *atotrūkį* tarp *ikireflektyvaus* ir *reflektyvaus* analizės lygmenų.

pertraukiama“ (Schutz 1962; 79). Jei šios veikos lūkesčiai nėra įgyvendinami, randasi keletas alternatyvų. Pirma, procesas pertraukiamas dėl to, kad iš suvokimo lauko išnyksta objektas, objektas pakeičiamas kitu objektu, pirminius interesus keičia kiti, stipresni. Antra, mūsų suinteresuotumas suvokimo objektu išlieka, bet lūkesčiai – dėl viena kitą keičiančių konkrečių proceso fazių – mus nuvilia. Galimybės skirstytinos į dvi rūšis – *problemiškas* ir *atviras*. *Problemiškos galimybės* turi *kvestionuotinių intencijų* formą, ir kviečia teikti pirmenybę kuriai nors vienai iš jų. Tik šios rūšies galimybių aibėse mes galime kalbėti apie *tikimybę*. *Atviros galimybės* pasirodo nevaržomoje tuščią lūkesčių rūšies kryptyje: visi lūkesčiai konstituojami neapibrėžtume, kuris suponuoja laisvą variantiškumo struktūrą. *Probleminės galimybės* numato įsitikinimus, kurie motyvuojami situacijose ir tarpusavio varžymosi aplinkybėse: kiekvienas įsitikinimas kažką sako, turi savo svorį. *Atviros galimybės*, priešingai, neturi savo svorio: visos jos vienodai galimos; vienodai atviri ir galimi sukonkretinimai. Neapibrėžta bendroji intencija, kuri rodo *tikrumo* modalumą (empirinio arba prielaidų *tikrumo*: „iki paskesnio pastebėjimo“), konkrečiai išskleidžia implicitines *tikrumo* modalizacijas. Dviejų lūkesčių rūšių aibių analizė ne mažiau svarbi natūraliosios laikysenos pasaulyje. Pasaulis kaip *savaime suprantamas pasaulis* yra *bendroji atvirų galimybių sfera*. Nė viena šių galimybių neturi specifinio svorio, nė viena jų – kol jomis tikima jų nekvestionuojant – nesivaržo su kitomis. Visos jos turi empirinį arba prielaidinį tikrumą „iki paskesnio pastebėjimo“, t.y. iki kito pirmo (alternatyvaus) įtikrinimo. Būtent individualaus asmens *biografiškai apibrėžtoje situacijoje* prasideda *atranka*, – daiktų, kurie laikomi *savaime suprantamais*, sferoje. Atrinktos *atvirų galimybių* aibės transformuojamos į *problemiškas galimybes*, kurios dabar sukimba su pasirinkimo galimybėmis: kiekviena jų turi savo svorį, reikalauja jas tinkamai įvertinti, atskleidžia konfliktiškas tendencijas. (Ten pat; 79–82.)

Fenomenologinė redukcija, kaip pabrėžia Husserlis, visiškai skiriasi nuo *natūralaus teorinio* požiūrio: užuot *naiviai gyvenę patyrimė* ir *natūraliai teoriškai* tyrę tai, kas patirta, transcendentinę gamtą, galime įgyvendinti fenomenologinę redukciją, neprarasdami nieko, bet įgydami visapusiškai absoliutinę būtį, kuri, tinkamai ją išskleidžiant, apima „konstitucijas“ savyje, visas pasauliškas transcendencijas (Husserl 1983; 113 [§ 50]). Tai, kas lieka, kaip pažymi Aronas Gurwitsch'ius, įgyvendinus fenomenologinę redukciją, yra *redukuota sąmonė*, t.y. sąmonė, išskleidžiama atsižvelgiant į vienintelį – prieš ją *pasirodančių* ir *konstituojamų* objektų – aspektą (Gurwitsch 2009a; 38).

Atitinkama metodologinė gairė yra ta, kuri, viena vertus, neišleidžia iš akių abiejų – subjektyvumo-*Aš* ir objektyvumo-*Tai* – polių, kita vertus, orientuoja į *anonimiškumo*, arba *netemizuojamo intersubjektyvumo*, kontekstus ir relevantiškumo principus. Dinamiškame santykiyje tarp minėtų polių anonimiškumo modusai yra *matomi*, *bet nepastebimi*. Dalykas tas, kad natūralioje laikysenoje šie modusai suvokiami – naiviai

gyvenant patyrimė – kaip *jau įgyvendintos* tikrovės. Fenomenologinė analizė kreipia dėmesį į, rodos, trivialų dalyką: kad *įgyvendintos* tikrovės – nelygu *užbaigtos* tikrovės. Trivialumas pasirodo kaip anonimiškumo forma: natūralistinis nenoras – naiviai gyvenant patyrimė – išsiaiškinti klausimą, kaip įgyvendintos tikrovės pasirodo mano paties patyrimė, man, manyje. Fenomenologijoje, kitaip nei naivoje natūralioje nuostatoje ir socialiniame natūralizmo moksle, *tikrovė* (konstituotas *objektyvumas*) neatplėšiama nuo *tikrovės egzistavimo* (konstitucinės *subjektyvumo* analizės).

Fenomenologinės analizės paskirtis – ne užtikrinti objektyvumą, o nuskaidrinti *natūralių* (čia: *anonimiškų*) dalykų konstitucijos bruožus. Metodologiniu požiūriu, tai reiškia nuskaidrinti skiriamuosius *konteksto* ir *relevantiškumo* bruožus: konteksto kaip savitos turinio vienovės, o relevantiškumo – kaip vienovę grindžiančių principų.⁸⁰

Ego natūralioje laikysenoje galima traktuoti arba akcentuojant 1) *empirinį asmenį*, arba 2) *patyrimo vienovę* ją grindžiančių relevantiškų principų kontekste. Pirmuoju atve-

⁸⁰ Schutz'o ir Gurwitsch'iaus požiūriai į *relevantiškumą* šiek tiek skiriasi. Schutz'as domisi, kodėl *subjektas* pasirenka tam tikrą objektą kaip temą ir išskleidžia ją tam tikrame, o ne kuriame kitame, kontekste. Visi lūkesčiai ir planai nurodo į ankstesnį mano patyrimą, dabar turimą kaip parankinį patyrimą, įgalinantį mane pasverti savo galimybes. Bet tai, – pabrėžia Schutz'as, – yra tik pusė istorijos. *Kad aš turiu lūkesčius*, yra vienas dalykas, o *kodėl aš turiu šiuos lūkesčius*, yra kitas dalykas. Antroji dvinarė perskyros pusė nusako *relevancijų sistemas*, kuriomis vadovaujasi žmogus natūralioje kasdienio gyvenimo laikysenoje (Schutz 1962; 227–8). Gurwitsch'ius *relevancijų* apibrėžia kaip *referencijos tašką*. Referencijos taškas yra tema, teminio lauko centras, kurio atžvilgiu teminis laukas *organizuojamas*. Tai pagrindinis konteksto ir konteksto vienovės principas, susiejantis teminio lauko temas – *vieną su kita* – į būdingą bendrąjį santykį. Tai temos-teminio-lauko struktūros *organizacinis* aspektas, užtikrinantis abipusių referencijų santykio vienovę (Gurwitsch 2010; 332-4).

ju *empirinis ego* nurodo *aš patyrimo santykį* su kitų empirinių asmenų ir objektų aibe. Antruoju atveju *ego* nurodo labiau anoniמיšką *patyrimo vienovę* ją grindžiančių formalių (trečiojo asmens) principų kontekste Kiek natūralioje laikysenoje galima taikyti *egologinio ir ne-egologinio* sąmonės modelių skirtį, tiek neklaidinga žymėti *Aš-savimonės* ir *Tai-vaizdinio* (vadinamosios reprezentacijos) perskyrą.

Jei ankstyvasis Husserlis gina ne-egologinį sąmonės modelį *pabrėžtinai nusigręždamas* nuo bet kokios rūšies ego-metafizikos (Zahavi 2005; 34), tai natūralistiniame moksle, kuris savo ruožtu gręžiasi nuo fenomenologinės filosofijos ir fenomenologinės teorijos, gali sustiprėti tendencija tik aprašyti patyrimo vienovę kaip „funkcinių signifikacijų ir jų kontekstinių santykių transcendentalinio fenomenologinio aprašymo“ (Garfinkel 2002; 166), „objektų koherentiškumą“, kaip „lokalių, endogeniškai kuriamų, natūraliai atskaitingų organizacinių objektų empiriškai specifikuotų detalių laukus“ (Garfinkel 2002; 258).

Atkreiptinas dėmesys į keistą sociologijos istorijos „ironiją“. Jei Aronas Gurwitsch'ius, dar labiau nei Alfredas Schutzas, rekomenduoja *nenusigręžti* nuo fenomenologinės redukcijos ir transcendentalinio subjektyvumo principų (žr. Schutzo natūraliosios nuostatos akcentų kritiką, pateikiamą Gurwitsch'iaus: 2010; 384–393), tai Haroldas Garfinkelis, nuo 1946-ųjų metų (Garfinkel 2002; 257) konsultuodamasis su Gurwitsch'iumi, būtent taip ir padaro, tariant jo žodžiais (ten

pat; 167, 258), „klaidinančiai interpretuodamas“ (at-skirdamas tam tikrus elementus nuo kitų) Gurwitsch'iaus koncepciją: „Atitinkamai *aš* suteikiu EM vardą fenomenams, apie kuriuos kalba Gurwitsch'ius: „detalių figūracija“ (Garfinkel 2002; 167).

Šį nominalistinį gestą trivialiai galima apibūdinti kaip įprasto mokslinio proceso įprotį: skaidrų *Aš-pasakojimą* užbaigti nepermatomu *Tai-vaizdu*. Nesirūpinant, ar *Tai-vaizde* išskleidžiamas sąmonės ir patyrimo *sąsajų paralelizmas*. „Galima pasakoti skirtingas, netgi tarp savęs nesuderinamas istorijas apie vieną ir tą patį gyvenimą, bet ne visos papasakotos istorijos gali būti tikros“ (Zahavi 2005; 110), – pažymi Danas Zahavi's. O jei taip, tai kuris iš *Aš-pasakotų Tai*-rezultatų yra tikras, mažiau tikresnis, daugiau tikresnis? Viena aišku. *Aš-pasakojimas* apima pa-rankinius ir at-rankinius komponentus, tarp jų – tikrus (nuo-širdžius, patyrimo požiūriū) ir fiktyvius (nuo-laidžius, susitarimo tarp *Aš* ir *Tai* požiūriū). Metodologiniu konstituciniu požiūriū, *subjektyvus* kurios nors vienos naracijos įtikrinimas (o ypač pačių naratoriū) dar nesuteikia *tikrumo* garantijų. Metodologas, nepaisantis šio aspekto slysta į subjektyvizmą.

Galimi du skirtingi – *natūralistinis* ir *fenomenologinis* – požiūriai. Natūralistiniame požiūryje sąmonės ir *patyrimo* paraleliškumo sąsajų problema apskritai negalioja. *Patyrimo*, antrojo dėmens, tik socialiai konstruojanti sąmonė geba išvengti: patyrimas sunyksta „pirmojo-asmens-konstrukcijoje“, vartojamose trečiojo asmens. *Aš* tampa kal-

bos vartotoju be subjekto patyrimo: neasmeniška kalbinių žaidimų marionete. Kalbinių žaidimų, tariant Danielio Dennetto žodžiais, sunkio jėga traukte įtraukia fiktyvų „mane“ į naracinį aš-centrą, visad abstraktų tašką, kuriame gali su-tapti įvairios istorijos, tačiau stingant tikrojo aš (Dennett 1991). Šiuo atveju grįžti atgal prie daikto-Aš, reikš-tų grįžti prie teorinės Aš-fikcijos.

Fenomenologiniame požiūryje tarp a) sąmonės ir b) patyrimo galioja paraleliz-mas: *sąmonė* esti *ko nors sąmonė*. Savastis *ją teigiant* išgyvenama. Tai nėra tik patyrimo kaip sąmonės srautų (fiktyvių naracinių aš-centrų) savivoka, o *teigiančio sąryšio* tarp savasties ir savimonės konstituavimas: ir iki-reflektyvus kūno jausių, suvokinių, norų, atminčių suvokimas, ir šių individualių psichologinių būsenų temizavimas savimonėje. Aš esu ne pabirų išorinių išpūdžių „rinki-nys“ ar eklektiškas „kratinyš“, kuriame ra-sime visko, išskyrus tikrąjį aš, o *subjektas*, steigiantis ir teigiantis daugiau ar mažiau *vieningą* istoriją, kuri man – subjektui pa-sauliui ir objektui pasaulyje – turi *prasmę*.

Kaip tik todėl ir galiu išgyventi *vienovę* tęstiniame vidinio laiko patyrimo. Ir kadan-gi tai – ne Tai, ne fiktyvus naracinis išpūdžių pluoštas, aš galiu iš-gyventi, nesuardydamas vienovės, netgi savo paties trūkčiojimus: retkarčiais „išeiti už savęs“ ir netgi „išeiti iš savęs“. Galiu iš-gyventi, bet negaliu per-gyventi: mes esame *baigtinės* būtybės, jaučian-čios esminį – mirties – rūpestį, iš kurio ir išsiskleidžia išgyvenamų vilčių ir nevilčių, siekinių ir būgštavimų *sąsajos* (Schutz 1962;

228). Nors tai rūsti rūpesčio forma, bet itin viltinga: savi-monė geba save steigti ne tik anonimiškumo kaip refleksyvos sąmonės srauto, bet ir objektyvuojančių subjektyvu-mo sąsajų – *bendra-išgyvenimų* –kryptimi.

Aš išgyvenu, o ne *pergyvenu* (negaliu už-baigti patyrimo, nebent formalizuoti jį kaip *tikrą* pasakojimą). Vadinas, aktualiai, o ypač potencialiai *aš patiriu daugiau*, negu tik pa-rinkdamas, at-rinkdamas, per-pasakodamas savo patyrimo išpūdžių elementus *Tai vaiz-dinyje*. Aš esu išgyvenimo, o ne pergyveni-mo forma. Kalbinis žaidimas, siūlantis pilną „mano“ gyvenimo istoriją, siūlo tik pilnumo iš-monę: „Jokia baigtinė, klystanti būtybė negali eksplikuoti pilnos savo gyvenimo istorijos“ (Zahavi 2005; 112). Bet kokios pa-stangos pateikti kitiems rišlių Aš-pasakojimą mano gyvenimo formą trans-formuoja. Štai kodėl metodologijoje svarbiausias yra perėjimo *iš Aš į Tai* santykis. Santykis *tarp* subjekto ir objekto, tarp praktikos ir teorijos.

Aptariama skirtis rodo, koks, metodolo-giniu požiūriu, svarbus *naujumų santykis* ir *aprašymo paraleliškumas* tarp, viena vertus, *patyrimo* ir, kita vertus, *objekto*. Kai sutelkiame dėmesį *tik į patyrimą*, rizikuojame nuslysti į subjektyvizmą (introspektyvų išpūdžių aprašymą), o kai *tik į objektą* – tuoj pat prarandame subjektyvumo konstituci-ją. Santykis tarp patyrimo ir objekto, kaip ir santykis tarp *Aš* ir *Tai*, tarp *kasdienio patyri-mo* ir *mokslinio patyrimo* negali būti užbaig-tas, o *visad esti naujas*. Tai reikalauja sulai-kyti visus *Tai prie-tarus*: kad tartumėm tik nuo pradžios. Dėmesingumas *pradžios nau-*

jumui, kitam pirmam kartui: tokia yra bet kokios dėmesingos metodologijos gairė.⁸¹

Kasdienio patyrimo ir mokslinio patyrimo santykyje skirtini du – *panašumo* ir *skirtumo* – modusai. Kadangi santykio vienovę užtikrina natūraliosios žmogaus laikysenos *pradmeniškas* (*antrasis* patyrimo pasaulis išsiskiręs *pirmajame*), galime kalbėti apie šių dviejų pasaulių esminių *panašumą*. Patyrimo panašumą atskleidžia *bendrasis* bruožas: abiejuose patyrimo pasauliuose mes vartojame *tipizacijas*: kasdieniame „panašumo į“, o moksliniame – „idealiųjų tipų“. Nebus per daug pakartoti: *tipizacijos* galioja abiejuose patyrimo pasauliuose, taigi ir *aš* (subjektyvumo) ir *tai* (objektyvumo). Atpažinti tipizacijų proceso *bendrumą* – tolygu atskleisti *eidetines* patyrimo struktūras skirtinguose, tačiau turinčiuose junglų pirminį *natūralios nuostatos* pagrindą patyrimo pasaulyje.

Metodologinė gairė yra ta: *aiškumo* ir *ryškumo* principai, kuriuos šitaip vertino dar Descartes'as, turi būti grindžiami ne remiantis „išoriniais kriterijais“ (natūralizmo metodologijose tapatinamais su „objektyviais kriterijais“), o gręžiantis atgal į *savo paties* natūraliąją nuostatą, kurioje galiu ir turiau rasti ne tik *psichologinio subjekto*, bet ir *transcendentalinio subjekto*, *visuomet* esančio kaip *ego natūralioje nuostatoje*, bet apie

tai sužinančio tik dėka „pamatinio fenomenologinio metodo“ (Husserl 2005; 29), laikyseną, sąmonės linkmės pasauliui ir jos buvimo pasaulyje laikyseną.

Dviejų patyrimo rūšių *skirtumus* išryškina socialinių mokslų metodologija, kelianti mokslo aktualybės ir galimybes santykio klausimą: *ar ir kaip adekvačiai* galima aprašyti subjektyvias gyvenimo-pasaulio prasmes remiantis objektyviais terminais? Socialinių mokslų galimybę (be kita ko, pačiose sociologijos ištakose) užtikrina pagrindinis Maxo Weberio supratimo sociologijos terminas *Verstehen*, *supratimas*, veikia *supratumas* (ne užbaigtas supratimo aktas, o tęstinė supratimo konstitucija). *Supratumas* randasi kaip *adekvačių* pažinimo kriterijų paieškos *savitose* socialinių mokslų metodologijoje, *derinančioje* aiškinimo ir supratimo principus. Fenomenologiškai grindžiama metodologija nuskaidrina supratimo principus remdamasi subjektyvumo, racionalumo, natūralumo, adekvatumo, relevantiškumo kriterijų išsklaida ir orientuodamasi į eideitinių patyrimo struktūrų aprašymą. Taigi *supratumas* – tai veikia būdas, nei metodas. Veikia refleksija taikant, nei vien taikymas. Veikia Aš, nei Tai:

„*Verstehen* – tai ne metodas, naudojamas socialinės srities mokslininko, bet visų pirma

⁸¹ Metodologija yra fenomenologinė tiek, kiek ji geba žingsnis po žingsnio išskleisti *pradžios*, arba *konstitucijos*, teiginius tęstiniuose aprašymuose (stingant radikalios metodologinės nuostatos „pradžią“ lengva supainioti su „pabaiga“: savaime suprantamą prie-tarą imti kaip *jau išskleistą*). Fenomenologija yra filosofija tiek, kaip tinkamai apibrėžia Jamesas Doddas, kiek ji, nagrinėdama *pradžios* klausimus, priima sprendimus, kokia filosofija turi būti *tęstinėse meditacijose*. Pilnai išplėtotą „filosofiją“ gali būti refleksijos išsklaidos – meditacijų tęstinumo – rezultatas. O *pradžia* – dar tik pažadas: ko nors, kaip filosofijos (Dodd 1998; 57).

savita patyrimo forma, kurioje įprastas sveikas protavimas atpažįsta socialinį kultūros pasaulį. Ši forma neturi nieko bendro su introspekcija; ji yra mokymosi, arba akultūracijos, proceso rezultatas, kaip ir įprasto vadinamojo gamtos pasaulio patyrimo atveju.“ (Schutz 1962; 56; kursyvas mano – A. V.)

Suprantame patirdami. Šis metodologinis akcentas yra toks svarbus, kad verta (nes socialinių mokslų *savitumo* dažnai nepaisoma) pridurti: kiek *supratimo patiriant* būdas gręžia mus prie *pirmojo asmens* atskaitomybės ir atsakomybės santykio klausimų, tiek galime kalbėti apie mokslinio žinojimo „pažangą“ socialinių santykių srityje. Suprasti patiriant – lygu grįžti prie *dvių patyrimo pasaulių* tarpusavio santykio klausimų. Apisiriboti vien *mokslinio patyrimo tobulinimu* – tolygu pervertinti mokslo galimybes. Visos mokslinių prasmų provincijos, įskaitant socialinius mokslus, turi *ribas*. *Ribų* modusus rodo, kad „transformacijos lygtys“ (Schutz 1962; 232), kurias galėtume pasitelkti *lygindami* skirtingų baigtinių prasmės provincijų struktūras, kitaip nei tvirtina formalistai, negalioja. *Suprasti patiriant* skirtingas *baigtinių prasmų* struktūras (*mums natūralias* tikrovės) – lygu įgyvendinti „Kierkegaardo šuolį“ subjektyviame šoko patyrimo: „Yra

tiek daug skirtingų šoko patyrimo rūšių, kiek yra skirtingų baigtinių prasmės provincijų, kurioms gali suteikti tikrovės akcentą“ (Schutz 1962; 231).⁸²

Tai dar reiškia, kad šiuo ypatingu momentu arba grįžtama prie *socialinio veiksmo* ir *veikiančio asmens subjektyvumo* pagrindimo, arba, priešingai, formuojami *neasmėniški* įvykių, socialinių grupių, socialinių visumų idealieji tipai, kurie *teisėtai* (nes tai *įprasta* socialinių mokslų praktika) leidžia abstrahuotis nuo subjektyvumo klausimų. Tiek vienu, tiek kitu atveju specialioji – *nesuinteresuoto stebėtojo* – asmens, įgyvendinančio mokslą, nuostata vis dėlto galioja. Stebėtojas apibrėžia tikslus ir uždavinius atsižvelgdamas į *relevantišku* tyrimo motyvų, susijusių su pačios *mokslinės problemos* išskleidimu, visetą.

Kitaip tariant, stebėtojui kaip mokslininkui *gyvenimo-pasaulis* kaip mokslinių tyrimų dalykas *besąlygiškai* (tai pagrindinis eidetinės metodologijos struktūros komponentas) yra *kitų gyvenimo-pasaulis*, kurio *prasmė* niekad negali būti pakeista. Iššūkis – ne metodologinio, o epistemologinio pobūdžio: suskliausti „tikrumą“ ir „tikrovę“. Pirmia, traktuoti socialinių mokslų prielaidas kaip prie-tarus. Antra, atimti naivų galioji-

⁸² Tikrovės *akcentai* mums pasirodo kaip *natūralūs*, ir mes nesame pasirengę atsisakyti šio natūralumo, išskyrus atvejus, kai patiriame specifinį *šoką*, verčiantį mus transformuoti natūralias baigtinių provincijų ribas ir vienus tikrovės akcentus pakeisti kitais. Tai reiškia, kad prasmės struktūros mūsų sąmonės lauko įtampose radikalčiai modifikuojamos: „Kai kurie pavyzdžiai: panirimo į miegą šokas kaip šuolis į sapnų pasaulį; vidinis virsmas, kurį patiriame, kai teatre pakyla uždanga, perkelianti mus į scenos veiksmo pasaulį; radikalus pokytis mūsų nuostatoje, jeigu, dar prieš tapydami, savo regimąjį lauką apribojame rėmais, atveriančiais tapybos pasaulį; mūsų sutrikimas, pereinantis į juoką, jei, klausydami anekdoto, esame pasirengę trumpai priimti išgalvotą pokštų pasaulį kaip tikrovę, palyginti su kuria kasdienis pasaulis mums pasirodo kaip kvailystė; vaiko polinkis į žaislus kaip perėjimas į žaidybinių pasaulį; ir panašiai.“ (Ten pat.)

mą iš universalaus jų pagrindo – patyrimo pasaulio. Trečia, galutines prasmės provincijas traktuoti ne kaip ontologines duotybes, o kaip skirtingus subjektyvumo (sąmonės įtampų) laukus. Iš to, kas pasakyta, išplaukia metodologinė išvada: jei nėra viena prasmės provincija nėra ontologinė duotis, nėra galimybių „korektiškai“ išversti betarpiškus vienos tikrovės duomenis į kitos tikrovės duomenis panaudojant „transformacijos lygtis“, „tipiškus mokslinius metodus“.

Subjektyvumas (labiau netgi nei *racionalumo* ir *natūralumo* modusai) reikalauja griežtos filosofinės refleksijos. Tai, ką *aš žinau*, galiu atpažinti *mes-santykiyje*: *subjektyvumas* kaip filosofinė kategorija ir *veiksmas* kaip sociologinė kategorija sensta kartu. Tačiau subjektyvumo klausimas: *Kaip sąmonė duota sau pačiai, kaip ji save per-teikia?* – yra pirminis. Santykis tarp *subjektyvumo* ir *intersubjektyvumo* tam tikra prasme yra natūralus („matomas, bet nepastebimas“), negu santykis tarp *subjektyvumo* ir *savi-vokos*.

Subjektyvumas funkcionuoja save-suvokdamas, tačiau savo subjektyvumo neįsisąmonindamas *teminiu* požiūriu (taip, kaip radikalčiai įsisąmonina *saviampastymas*). Kaip kad *socialumo* skalėje brėžtume tam tikras padalas (nuo *veidu-į-veidą* santykio iki *mes-santykio* ir *amžininkų, pirmtakų, įpėdinių* santykių formų), žymėdami mažiau ir daugiau „anonimiškas“ sąmoningo socialumo pasauliui būsenas, taip ir subjektyvumo skalėje randame mažiau ir daugiau „anonimiškas“ spontaniškos savivokos būsenas. Tiek subjektyvumo, tiek socialumo „anonimiškumas“ jokiū būdu nereiškia, kad

įvairioms sąmonės dėmesingumo formoms trūksta savivokos. Kai kalbame apie tokio fenomenalaus reiškinių, kaip žmogiškas patyrimas, *anonimiškumą*, turime galvoje tik tai, kad visais šiais atvejais iš esmės trūksta *teminio įsisąmoninimo*. Tas pat taikytina *socialumo* ir *intersubjektyvumo* porai: kai kalbame apie *socialumo* patyrimą daugiau ar mažiau anonimiško bendrabūvio formose, turime galvoje tik tai, kad iš esmės trūksta *teminio įsisąmoninimo*, kuris jau randasi, savirefleksijos požiūriu, „aukštesnėje“ intersubjektyvumo savimonėje.

Iki refleksijos *aš* esu nuovokus, tačiau temiška neįsisąmoninu savo paties subjektyvumo. Kaip tik todėl neprieštarina kalbėti apie socialinio Prado pirmumą, bet prieštarina kalbėti apie subjekto nebuvimą socialumo santykiyje. Gyvenimo-pasaulis nėra *privatus*, bet, priešingai, nuo pačios pradžios *inter-subjektyvus*. Čia suskamba filosofijai bendra-šaknis sociologinis pradai: *mes-santykio patyrimas* yra pirminis. Tačiau žinojimą apie šį savo sąmonės gyvenimo patyrimą *aš* gaunu per savirefleksiją. Kai subjektyvumą nuosekliai tiriantys filosofai – Edmundas Husserlis ir Williamas Jamesas – kalba apie „minties srautą“, „patyrimo srautą“, „sąmoningo gyvenimo srautą“, jie kreipia mūsų žvilgsnį į vidinio asmenišką gyvenimo *esmę*: ne „jausmai ir mintys egzistuoja“, o „*aš* *mąstau*“ ir „*aš jaučiu*“ (Schutz 1966; 2–3).

Būtent šis aspektas metodologų įprastai „apeinamas“, – kad kiekvienas mūsų randame save *biografiškai unikalčiai apibrėžtoje* situacijoje: „<...> kaip tik dėl šios priežasties mano ir mano porininko parankiniai tikslai

bei mūsų relevancijų sistemos, susijusios su šiais tikslais, būtinai skiriasi“ (Schutz 1962; 316). Ir tik todėl, kad aš laikau *savaime suprantamu* dalyku (iki kol atsiranda *kontrarargumentai*) ir tariau, kad ir mano porininkas elgiasi lygiai taip pat, aš galiu – dėl parankinių tikslų – nepaisyti *individualių skirtumų*, kurie randasi mūsų privačiose relevancijų sistemose. Tik dėl šios socialiai nuovokios, nors tematiškai neįsisąmoninamos, sąlygos aš ir tu, jau *kaip mes*, interpretuojame *bendrus*, aktualiai arba potencialiai, objektus, faktus ir įvykius „*empiriškai identišku*“ būdu (ten pat).

Čia glaustai išskleista Schutzto tezė, pavadinta *perspektyvų abipusiškumo* principu, yra konkretus pavyzdys to, ko Schutzas iš esmės tikisi iš *fenomenologinės filosofijos* kaip gairių, taikytinų socialinės srities mokslams (žr.: „Fenomenologija ir socialiniai mokslai“; Schutz 1962; 118–39; „Husserlio svarba socialiniams mokslams; 140–9): esminis fenomenologijos įnašas ir galimas, ir įgyvendintinas būtent *konkrečių metodologinių problemų* srityje (ten pat; 119). Nors šis teiginys skamba „savaime suprantamai“, tačiau Schutzas prie jo prieina nuodugniai apmąstydamas nesėkmingas kai kurių Husserlio pirmosios kartos mokinių pastangas *tiesiogiai* taikyti eidetinės redukcijos metodą dar nesuskaidrintoms sveikos nuovokos sampratomis arba neartikuliuotoms empirinių socialinių mokslų sąvokoms: šie neadekvatūs būdai prisideda diskredituojant fenomenologiją socialinių mokslų srityje (ten pat; 140–1). Schutzto požiūris yra kitas. *Pirma*, natūraliosios laikysenos tyrimams

svarbi fenomenologinė analizė, įgyvendinta redukuotoje sferoje. *Antra*, svarbus ryšys tarp fenomenologijos ir sociologijos, – subjektyvi socialinio veiksmo prasmės analizė:

„Apibendrinami pasakytume, kad empiriniai socialiniai mokslai atras savo tikrąjį pagrindą (angl. „*their true foundation*“) ne transcendentalinėje fenomenologijoje, bet konstitucinėje natūraliosios laikysenos fenomenologijoje.“ (Ten pat; 149)

Drauge akcentuotina (dėl tos priežasties, kad esminę Schuzo metodologijos *są-ryšio* pusę minimizuoja praksiologinės kryptys, kurios orientuojasi tik į natūraliąją laikyseną), kad Alfredas Schutzas, drauge su Maxu Scheleriu, sociologiją grindžia kaip „pilnai artikuliuotą *filosofinę antropologiją*“ (ten pat; 141). Tai dar viena esminė nuoroda į sąryšį tarp fenomenologijos ir sociologijos. Remiamasi Husserlio gyvenimo-pasaulio struktūrų – universalių ir nekintamų – eksplikacija. Drauge formuluojamas konkretus empirinių socialinių mokslų uždavinys: tirti istorinę ir kultūrinę konkrečių ir kintančių gyvenimo-pasaulio struktūrų *turinių – žinėjimo atsargų, relevancijų sistemų ir tipizacijų* – įvairovę.

Maxas Weberis parodo, kad socialinio-kultūros pasaulio reiškinių pradžia yra *socialinė sąveika*. Sociologas privalo suprasti, pasitelkdamas fenomenologijos įnašą, šios *filosofinės antropologinės pradžios* (plg.: *perspektyvų abipusiškumo*) subjektyviai konstituojamas prasmės. *Pirma*. *Prasmingas veiksmas* apibrėžiamas kaip elgsena ikipredikatine būklėje, kurią motyvuoja žmogaus *numanomų planų lūkesčiai*. Žmogus planuoja

savo veiksmus savo vaizduotėje tyrinėdamas paskesnes savo veiksmų kryptis. Tik analizuodami *vidinio laiko sąmonę*, – tiek *motyvacijos*, tiek *veiksmo sklaidos* bruožus, – galime suprasti šiuos *neutralumo-modifikacijų-įgyvendinimus*, susijusius su antropomorfinio pobūdžio ikipredikatinėje būklėje sąlygomis. Antra. Bet koks veiksmas teikia nuorodą į *ikipatyrimą*, kuris organizuojamas kaip *parankinės* žinojimo atsargos, ankstesniojo patyrimo aktų *nuosėdos* drauge su jų apibendrinimais, formalizacijomis, idealizacijomis. *Trečia*. Bet koks veiksmas apima *pasirinkimą*: Husserlio atvirų ir problemiškų galimybių eksplikacijos, įvairių termino „*Aš galiu*“ prasmių ir „*formaliosios praktikos*“ problemų teorijos leidžia sukonkretinti *pasirinkimų analizės* būdus socialinių mokslų srityje (ten pat; 147).

Ketvirta. Kai aš patiriu savo porininką vadinamajame *veidu-į-veidą santykyje*, aš dalinuosi su ja ar juo *bendra aplinka*, kurioje *porininko kūnas* yra svarbus veiksnys man, kaip ir mano – jai ar jam. Ypač svarbi yra Husserlio *aplinkos*, matomos iš „*čia*“ (*hic*) ir iš „*ten*“ (*illic*) analizė, atlikta transcendentališkai redukuotoje sferoje, kai ji taikoma *Lebenswelt*, patiriamame natūralioje laikysenoje. *Penkta*. Husserlio vidinio laiko analizė padeda eksplikuoti *protencijų* ir *retencijų* sąveiką man dalyvaujant gyvoje Kito sąmonės srauto dabartyje ir identifikuojant – ir tik *reflekty-*

vioje laikysenoje – ankstesnes porininko sąmonės srauto fazes. *Šešta*. Kito sąmoningas gyvenimas originaliai man neprieinamas. Kito sąmoningas gyvenimas gali būti prieinamas tik remiantis *aprezentacijos* būdais: aš suvokiu išorės pasaulio objektus ir įvykius – Kito kūną kaip ekspresyvų lauką, Kito kūno judesius ir jų rezultatus kaip kultūros objektus – interpretuodamas juos kaip Kito sąmonės ženklus ir simbolius. Husserlis ištyrė šių *aukštesnės tvarkos objektų* prigimtį ir jų konstitucijas formuluodamas *prasmės-suteikimo* ir *prasmės-įgyvendinimo* teorijas. *Septinta*. Socialinis pasaulis turi savitas *artimumo* ir *nuotolio* erdvėje ir laike, o taip pat *intymumo* ir *anonimiškumo* dimensijas: kiekviena šių dimensijų turi savitą *horizontalią struktūrą* ir savitą *patyrimo stilių* (ten pat; 145–8).

„*Tai*“ (samprata, kuri apibendrintai žymi santykišką socialinių reiškinių „*anonimiškumą*“) apima ir *daugybę tikrovių*, ir daugybę sąmonės, dėmesingumo, budrumo *įtampų*. Alfredas Schutzas, taikydamas universalias Edmundo Husserlio transcendentalinės analizės kategorijas, geba sukurti adekvatų *Aš-Tai (individuo ir visuomenės)* santykių žemėlapi, arba struktūrinį lauką.⁸³ Tai yra esminis Schutzo įnašas į *socialinės sąveikos* supratimą: sąmonės intencionalumas, arba dėmesingumo, budrumo nukreiptumas į Kitą savastį yra tai, ko reikia, Weberio socialinio

⁸³ Nebus per daug pakartoti: subtilus fragmentinis Wittgensteino filosofijos stilius į dienos šviesą iškelia itin trapią perskyrą tarp sąmonės ir sąmonės (be brūkšnelio) anonimiškumo: „Tačiau tada būna nesvarbu, ar ištartis yra „Aš žinau...“, ar „Tai yra...“ (Wittgenstein 2009; 127 [588]). Wittgensteinas, kaip filosofas, vėl grįžta į saviapmąstymo pradžias. Kitaip elgiai praktikos teorijų (be brūkšnelio) judėjimai: „Tai yra“ galimybę paverčia „Tai yra“ įgyvendinimu.

veiksmo analizę papildant fenomenologijos įnašu (Schutz 1967; 145).

Abipusiškumo sąlygos apima *idealizacijas*: būtent jos kaip *tipizuojančios* mąstymo objektų konstrukcijos *trans-formuoja* mano ir mano porininkų *privataus patyrimo* objektus (ten pat). Teikdamas nuorodas į Husserlio *Karteziškujų meditacijų* § 50, kuriame išskleidžiama *analoginės apercepcijos* samprata, Schutzas papildomai detalizuoja *inter-subjektyvumo* sampratą kaip pagrindinę sociologinę *socialinio pasaulio* dimensiją. Kalbant tiksliau, intersubjektyvumo sampratą detalizuoja kaip *veidu-į-veidą santykių*, skirdamas jį nuo šio termino autoriaus Ch. H. Cooley'io apibrėžiamo *face-to-face* santykio, kuris, kaip pabrėžia Schutzas yra *tik formalus*. Dviejose Schutzto idealizacijose – *nuostatų tarpusavio pakeičiamumo ir relevancijų sistemų atitikimo* – atskleidžiama *aš, tu, mes* sąveikų, susidedančių iš trijų sudedamųjų *transcendencijų*, svarba.

Pirmoji Schutzto transcendencijos tezė teigia, kad *kito pasaulis – mano akiratyje – transcendoja mane*. *Kitą* nuo pačios pradžios *aš* suvokiu ir kaip materialų objektą, užimantį padėtį erdvėje, ir kaip subjektą, gyvenantį savo psichologinį gyvenimą. Kito kūnas, kaip ir kiti materialūs objektai, yra duotas man originaliame suvokime, originaliame buvojime. Tačiau kito psichologinis gyvenimas nėra man duotas originaliame buvojime, o tik *bendra-buvojime*. Kito psichologinis gyvenimas – ne prezentuotas, bet aprezentuotas (Schutz 1962; 314). Nors intersubjektyvus *veidu-į-veidą* santykis apima sąsąsą tarp mano pasaulio akiračio ir kito

pasaulio akiračio, tačiau esti mano akiračio regionai, kurių nerasime kito akiratyje. Ir atvirkščiai. Be to, kiekvienas mūsų įžengiamie į santykį tik savo asmenybės dalimi, „atlikdami savitą socialinį vaidmenį, kaip tai perteikia kai kurie šiuolaikiniai sociologai“ (ten pat; 317).

Antroji Schutzto transcendencijos tezė teigia, kad *grynajame mes-santykiyje transcendojamas kito patyrimas*. Tik *veidu-į-veidą* santykiyje mes patiriame vienas kitą abipusių su-tapimų akiračiuose: „<...> pasaulio regionas yra aktualiuose ir mano, ir mano porininko akiračiuose; tiksliau, pasaulis mano aktualiame akiratyje su-tampa su porininko akiračiu, bet būtinai esti sferos mano aktualiame akiratyje, kurių nėra porininko akiratyje, ir *vice versa*“ (ten pat; 316). Kito egzistavimas transcendoja mano egzistavimą, nes kito relevancijų sistema grindžiama unikalia kito biografine situacija, todėl mano ir porininko relevancijų sistemos negali *sutapti* (susiliesti be brūkšnelio).

Nors kito pasaulis transcendoja mane, – kitas mato daiktus, kurių nematau *aš*, ir *aš* matau daiktus, kurių nemato kitas, – tačiau pasaulis aktualiame kito akiratyje yra ir mano įgyjamame (potencialiame) akiratyje, ir priešingai. Taigi prielaida, kad pasaulis kito aktualiame akiratyje randasi mano potencialiame akiratyje, ir atvirkščiai, yra išvada, kuri išplaukia iš nuostatų tarpusavio pakeičiamumo *idealizacijos*. Kito pasaulis transcendoja mane dar kita savita prasme, – priduria Schutzas: „Kol *veidu-į-veidą* santykis tęsiasi, mes abipusiškai įsitraukiame į vienas kito biografinę situaciją:

mes senstame kartu. <...> Dvi vidinio laiko tėkmės, tavo ir mano, tampa sinchroniškomis išorinio laiko (paukščio skrydžio) įvykyje, teka viena su kita“ (ten pat; 317). Vis dėlto *kito* egzistavimas transcenduoja *mano*, o *mano* – *kito*.

Trečioji Schutzo transcendencijos tezė teigia, kad *grynajame mes-santykiyje transcenduojamas ir mano, ir porininko patyrimas*. Šioji transcendencija trans-formuoja ne tik *mano*, bet ir *kito* pasaulį: mes-santykis, nors ir prasidėjęs abipusiškame biografiniame įsitraukime, transcenduoja *bet kurio* porininko patyrimą kasdienio gyvenimo sferoje. Kitaip sakant, *mes-santykis* priklauso *galutinei prasmės provincijai*, kurią reikia skirti nuo *kasdienybės pasaulio* (kaip ir *gyvenimo-pasaulį* reikia skirti nuo *kasdienio socialinio pasaulio*). *Mes-santykį* galime užčiuopti tik *simbolizacijos* procesuose (ten pat; 318).

Veidu-į-veidą santykis yra *pagrindinė* socialinio pasaulio dimensija: šiame santykiyje abu partneriai – vienas į kitą jausdami bendrabuvimą – *dalijasi laiką ir erdvę*: „Mes abu matome „tą patį“ skrendantį paukštį nepaisant mūsų erdvinės padėties, lyties,

amžiaus skirtumų, ir fakto, kad gal tu nori jį nušauti, o aš tik juo pasidžiaugti“ (ten pat; 316).⁸⁴ Be jos, esti ir kitos. Jei *veidu-į-veidą* santykį palyginame su mano aktualiai patiriamu pasauliu, galime rasti socialinio pasaulio dimensijų, lygintinų su įvairiomis *pasaulio mano potencialiame patyrimo* formomis. Yra *mano amžininkų pasaulis*, į kurį aš biografiškai nesu įtrauktas, bet turiu su juo *bendrą laiko regioną*, kuris leidžia man daryti poveikį amžininkams, kaip, atitinkamai, ir jie man, – bendroje abipusiškų motyvacijų aplinkoje. Yra *pirmtakų pasaulis*, kuriems daryti poveikio negaliu, tačiau jų ankstesnieji veiksmai ir padariniai yra *atviri mano interpretacijoms* ir gali daryti *įtaką* mano veiksams. Yra *mano įpėdinių pasaulis*, kurio patirti negaliu, tačiau kurio atžvilgiu *orientuoju savo veiksmus* mažiau ar daugiau *tuščiuose* (veikia *anonimiškuose*) lūkesčiuose.

Skirtini du „pirminiai“ žingsniai – *transcendentalinis* ir *empirinis*. Pirmuoju atveju iš transcendentalinėje sferoje įgyvendintos subjektyvumo eksplikacijos žengiamas *pirminis žingsnis* į objektyvaus pasaulio konsti-

⁸⁴ Tai vadinamasis „įsijautimas“, arba „empatija“, kaip *aprezentacijos* (čia verčiamos kaip „bendrabuvimo pajautimas“; plg. „*appresentational apprehension*“) forma: „Vadinamoji kito asmens „empatija“ yra tik abipusiško bendrabuvimo pajautimo, sugriebiančio šią prasmę, forma“ (Schutz 1962; 314). Plg. su Husserlio 1) *supanašinančios apercepcijos* taikymu išviršiniame patyrimo – 2) *aprezentacijoje*: 1) „Tad čia būtų tam tikra supanašinanti apercepcija, bet kaip tik todėl jokia būdu ne analoginis sprendinys. Apercepcija nėra sprendinys, nėra mąstymo aktas. Kiekviena apercepcija, kuria mes vienu žvilgsniu suvokiame ir pastebėdami sugriebiame <...> iš anksto duotus objektus, kaip antai iš anksto duotą kasdienį pasaulį, kuria tiesiog suprantamą jo prasmę kartu su jo horizontais, intencionaliai nurodo atgal į tam tikrą *pirminę steigą* (*Urstiftung*), kurioje pirmą kartą konstituojamas panašią prasmę turintis objektas“ (Husserl 2005; 137); 2) *aprezentacija* savo ruožtu nusako ypatingą sąsają – kelią, tiltą – tarp subjektyvumo ir objektyvumo. *Aprezentacija* esti jau *išviršiniame patyrimo*, kur autentiškai matoma priekinė daikto pusė būtina *aprezentuoja* nugarinę pusę ir numano daugiau ar mažiau apibrėžtą jos turinį (ten pat; 135).

tuacijos sritį, – „žingsnis Kito link“ (Husserl 2005; 134). Antruju atveju, – pripažįstant, jog „kiekvienas turi savo patyrimą, duotą originaliame buvojime“ (Schutz 1962; 314–5), – žengiamas *pirmasis žingsnis* Kito kaip „bendruomeninės aplinkos įgyvendinimo“ link. Abiem šiais atvejais dėmesio centre yra pirminės *idealizacijos*, arba *tipizacijos*: aš negaliu pagauti savo porininko unikalumo prasmės, bet tik patirti tipinę jos ar jo elgseną, tipinius motyvacijų pavyzdžius, didėjančio ar mažėjančio anonimiškumo laikysenas (ten pat; 318).

Tikroji socialinių mokslų metodologijos problema yra *am-žininkas*: mįslingiausias, filosofiškausias (bent jau *gal-dar-ne-mirštančios* lietuvių kalbos) žodis, kviečiantis *save Tavešp*, – *abipusiškumo įgyvendinimui*. *Am-žininko-santykis*, kitaip nei *mes-santykis*, konstituojamas *tik netiesiogiai*. Tačiau netgi *mes-santykje*, betarpiškame *veidu-į-veidą santykje*, niekaip negalime išvengti netiesiogškumo.

Neįmanoma gauti *tikrai tiesioginių* Kito kūniškumo įrodymų *per autentišką juslinį suvokimą* (šiuo atveju gyvenamas kūnas būtų redukuotas į *fizinį kūną*, tik *vienetą*, tik *marionetę*; *Leib* – į *Körper*), – o tik per *tam*

tikrą mano pirminės sferos viduje pasirodantį *panašumą* (Husserl 2005; 135, 137). Kiekviename kasdieniame patyrimo glūdi pirmapradiškai steigtos objektinės prasmės *analogizuojantis* („panašu i“) *perkėlimas* į naujai pasirodantį objektą (ten pat; 138). *Patirianti* sąmonė visuomet *tipizuoja*. Patyrimo tikrumas teikia nuorodą ne tik į *individualų egzistentą*, pasirodantį paprasto ir gryno *buvojimo sau* tikrume, bet ir šio patyrimo *tikrumo modalizacijų*, – *spėjimo, tikėtinumo, „tartum“* modusų (Husserl 1974; 27–8).

Patirianti sąmonė *visuomet* tipizuoja. Visuomet *linksta*, turi *polinkį* modalizuoti, arba idealizuoti. Štai kodėl mūsų kadaise būta bebaimių idealistų. Nebūgštujančių pakilti „*tartum*“: tikėtis, tikėti, laukti, viltis, spėti, numanyti: virš „daugiau nei faktiškumo“, iki pačių bendrabuvimo laikysenų. Patirianti sąmonė *visad* tipizuoja. O ir *dabar*. Tylomis „dekonstruodama“ baimę: kad siela „*tartum* egzistuoja“. *Patirianti* sąmonė *idealizuoja*: net ir *dekonstravimas + natūralizmas* yra idealizavimas. Laimei ar nelaimei tokia yra žmogaus *polinkio Tavešp* prigimtis.⁸⁵

Nebus sentimentalų pasakyti (sentimentalumo *visad* per mažą): *štai šia* glausta Husserlio *išvada*, – kad visa tai, kas paimta iš-

⁸⁵ *Polinkį Tavešp* Edmundas Husserlis tiksliai apibrėžia kaip alter-ego (dar kitaip: *tavešp-savėšp*) *implikuotumą*. Plg. su atitinkamais apibrėžimais viename ilgiausių ir viename giliausių Husserlio „Penktosios meditacijos“ sakinių, kuris papildomas trumpu, bet *esminiū mūsų laikysenai* sakiniu: „Pirmą nuorodą mums gali suteikti žodžio „Kitas“ prasmė – „kitas aš“; tas *alter* čia reiškia *alter ego*, o tas ego, kuris čia implikuotas, esu aš pats, konstituotas mano paties primordialinio savastingumo (*Eigenheit*) viduje, būtent – kaip unikalus psichofizinis vienetas (kaip primordialinis žmogus) kaip *asmeninis Aš*, tiesiogiai valdantis mano vienintelį ir nepakartojamą gyvą kūną ir netiesiogiai darantis įtaką ir tam, kas vyksta primordialinės aplinkos pasaulyje; be to, konkretaus intencionalaus gyvo kūno subjektas, su savimi pačia ir su *pasauliu* susijusios psichikos sferos subjektas. Visa tai, paimta išaugančio iš patiriančio gyvenimo tipizacijos požiūriu ir pasisavinta savo tėkmės ir rišlių visumų susidarymo formų požiūriu, yra pateikta mūsų dispozicijai“ (Husserl 2005; 136).

augančio iš patiriančio gyvenimo *tipizacijos* požiūriu ir pasisavinta savo *tėkmės* ir *rišlių visumų* susidarymo formų požiūriu, yra pateikta *mūsų laikysenai* (!), – turėtume pradėti kiekvieną šviesų bendra-buvojimo rytą ir užbaigti temstantį viena-rymojimo vakarą.

Dalykas tas, kad žmogiškas patyrimas *nuo pačios pradžios* organizuojamas *į tipus pagal tipus*. Jei tik štai-šis organizavimas yra *paprastas*, o paskui jau ir *įprastas*, ir kai tik štai-šis organizavimas yra *juslinis*, o paskui jau ir *jausminis*, o jei dar ir *kvepiantis*, o paskui – ir *įkvepiantis*, tai viskas darosi „savai-me suprantama“. Paprastų, įprastų, juslinių duomenų pluoštus, kurių tikrumu, tikslumu ir rišlumu net neabejojame, – neabejoti yra natūralu natūralioje laikysenoje, – „sumuojame“ kaip predikatinį mokslinio pasaulio patyrimą. Mokslinį patyrimą organizuodami *pagal apibrėžtas logikos taisykles*, – į mokslinį kryžiaus žygį burdami linksmai ir liūdnei pagarsėjusius tipus, Kintamuosius.⁸⁶

O juk mokslas, kaip tinkamai įvardija Whiteheadas, turi daug jaukesnį (angl. *more homely*) pradžios pagrindą: „Mokslo užduotis yra atrasti santykius, kurie egzistuoja suvokinių, juslių ir jausmų, formuojančių mūsų gyvenimo patyrimą, tėkmėje. Vaizdas, kurį dovanoja žvilgsnis, garsas, skonis, kva-

pas, lytėjimas ir dar nesusiformavę pirminiai jausmai, yra vienintelis veiklos laukas“ (Whitehead 1949; 105).

Pirmoji ir *giliausia* patyrimo prasmė, kaip pažymi Husserlis, apibrėžiama kaip *tiesioginis ryšys su individualumu*. Sprendiniai, kurie yra *savai-me pirminiai* yra sprendiniai, apimantys *individualius substratus*. *Santykio su individualumu* sprendiniai yra *patyrimo sprendiniai*, kuriuos implikuoja individualių patyrimo subjektų ir objektų *savaiminis-akivaizdumas* (Husserl 1973; 27–8; [§ 6]). Jei tik ir kai tik mes prarandame *sveiką nuovoką*, arba *tiesioginį ryšį su individualumu*, prarandame *tikslą*, – ir gyvenime, ir filosofijoje: „Koks tavo tikslas filosofijoje? – parodyti musei kelią iš butelio“ (Wittgenstein 1995b; 242). Mokslas yra *proto operacijos*. Kas galėtų paneigti *proto-pačiame-veiksme* apibrėžimą? Yra dvi *proto operacijų* rūšys: viena iš jų vadinama *mąstymu*, kita – *empiriniiais tyrimais*. Kai „šioji diena“ trečiojo asmens vardu garsiai skelbia apie filosofijos mirtį, ji jau pasirenka proto operacijos rūšį, vienui vienintelę, – *organizuoti organizacijos amžių*, daryti *empirinius tyrimus*.⁸⁷

„Nėra atsitiktinumas, kad mokslo amžius perauga į organizacijos amžių. Organizuotas mąstymas teikia pagrindą organizuotam

⁸⁶ Plg.: „Mokslas yra iš esmės logiškas. Ryšys tarp jo sąvokų yra loginis ryšys, ir pagrindai, kuriais remiantis detalizuojami teiginiai, yra loginiai pagrindai. Karalius Jokūbas pasakė: „Be vyskupų nėra ir karaliaus.“ Su dar didesniu tikrumu mes galime pasakyti: „Be logikos nėra mokslo.“ Priežastis, kodėl dauguma mokslo žmonių instinktyviai nemėgsta pripažinti šios tiesos, manyčiau, yra susijusi su bevaisėmis logikos teorijos pastangomis per pastaruosius tris keturis šimtus metų.“ (Whitehead 1949; 108)

⁸⁷ „Organizacijos amžius“: ar galima ir kaip galima fenomenologiškai radikaliai suskliausti šį „daikčiuką“? Prie-tarų, *Vor-Urteile* (Husserl 2005; 25), visetą, kursai neklusdamas (psichologizmas yra tobula ideologija) klaidina mūsų sąmonę: „Husserlio požiūriu, esminė psichologizmo klaida yra

veiksmui. Organizacija yra įvairių elementų pritaikymas taip, kad jų abipusiški santykiai galėtų atskleisti tam tikrą implikuotą kokybę. Epinė poema yra organizacijos triumfas. Kitaip sakant, tai yra netikėtino įvykio – jos tapimo gera epine poema – triumfas. Tai yra daugybės žodžių garsų, žodžių sąsajų, įvairių įvykių ir jausmų, įprastai atsitinkančių gyvenime, vaizdinės atmintys, derinamos su savitu didžiųjų įvykių pasakojimu: viseto, išskleisto taip, kad žadintų jausmus, kurie, kaip apibrėžta Miltono, yra paprasti, jausmingi, įtikinami. Sėkmingų epinių poemų skaičius yra proporcingas, veikiau atvirksčiai proporcingas, akivaizdžiam organizacinio uždavinio sunkumui.“ (Whitehead 1949; 103)

Epinė poema – empiriniai tyrimai be filosofinės antropologijos – yra organizacijos triumfas. Jau vien dėl šios priežasties svarbu įsižiūrėti į pradžią: *ikipredikatinį patyrimą* kaip *horizontalią patyrimo struktūrą*. Net ir gyva abipusiškos dabarties tikrovė – *veidų-į-veidą* santykis – nuo pačios pradžios apima *idealizacijas!* Tai *metafiziškai* (kiek mes esame ne tik *fiziški*) sukrečianti tiesa. *Kito*, o galbūt ir *savo* (!), *individualumą* užčiuopiame tik iš dalies, tik kai kuriais jos ar jo asmenybės aspektais, tik fragmentiškai (Schutz 1962; 17). Dar daugiau: evoliuciškai įsijauskime (o ko mums baimintis, jei esame *jau* – net ir gimdami – suaugę?) į globalų kadais tik primityvių *geo-metrinių idealizacijų* *tįsumo* fenomeną, kuris dėl sa-

vaimė suprantamų priežasčių nenori mums pasirodyti. *Metafiziškai* sukrečianti tiesa yra ta, kad atrankose, tipizacijose, normalizacijose, natūralizacijose konstituojami ir *anonimizacijos* – tiesiogiai patiriančių žmonių *subjektyvių prasmių ignoravimo* – procesai!

Pats tipizacijos procesas susideda iš *indiferentiškumo momentų*. Tiksliau, *nepaisymo* tų aspektų, kurie savitą objektą daro *unikaliu*, – priskiriant patyrimo objektą *objektyviai* rūšiai, klasei, tipui. *Tipai* yra *patiriamų objektų požymių aibės*, mūsų atrenkamos *tam tikrais suinteresuotais būdais*: matomais, bet nepastebimais: normaliais, savaime suprantamais, parankiniais, pagal pirmą antrą arba trečią ketvirtą „žinojimo receptą“. *Tipai* ir *tipizacijos* – tai universalūs pasyvios (kasdieniame pasaulyje) ir aktyvios (pirmojo asmens refleksijoje) genezės, *a-sociacijos*, principai, kurie galioja konstituojant objektus, sudarančius iš anksto duotą pradinę aktyvaus formavimo medžiagą (Husserl 2005; § 38 ir § 39).

Tipizuojančios konstrukcijos *transformuoja* mano ir mano porininkų *privataus patyrimo* objektus: mes-santykis, nors kilęs iš abipusiško *biografinio* išitraukimo, *transsenduoja* bet kurio porininko egzistavimą kasdienio gyvenimo sferoje (Schutz 1962; 318). Kitaip tariant, ikipredikatiniam mes-santykio *patyrimo* pasirodo *transcendavimo fenomenas*. Kaip *įtarpinanti* tipizacija, – ga-

ta, kad ši tendencija „natūralizuoja“ ne tik mūsų idėjas, bet ir pačią sąmonę“ (Kockelmans 1994; 38). Netgi pats Husserlis (!), šių dienų Fenomenologo požiūriu, dėl fenomenologinės redukcijos taikymo mokslo raidos analizei turi šiokių tokių trūkumų: „Šie trūkumai randasi ir dėl to, kad pernelyg pabrėžiamas mokslas kaip vyraujantis žmogaus pasiekimas, ir dėl nuostatos, kurią Husserlis paveldi iš Apšvietos“ (Sokolowski 1974; 4).

limai atpažįstamas *figūracinis* reiškiny. Kaip pažinumo *prie-monės*, arba *są-monės orientacijos*, kaip skirtingos dėmesingumo būsenos, „dėmesingumo *modifikacijos*“ (Schutz 1967; 71).

Tipizacijos teikia nuorodas į mūsų atrankinio dėmesingumo – su-tapimams, atitikimams, api-brėžimams – bruožus: konstitucinius suvokimo, pajautimo, įsisąmoninimo, pažinimo, supratimo, įtikrinimo elementus. Nebus per daug pakartoti: *patirianti* sąmonė *tipizuoja*: „Visi patyrimo tipai perteikia dėmesingumo modifikacijas: *suvokinių* pasaulio, *atminties* pasaulio, *grynosios vaizduotės* pasaulio ir, atitinkamai, *tikslų* pasaulio patyrimo (ten pat; 72). Štai kodėl fenomenologiškai grindžiama metodologija sutelkia dėmesį ne tik ir ne tiek į psichologinio subjekto vidų, kiek į *inter-subjektyvumo* fenomeną kaip santykį tarp *patyrimo schemų* ir *interpretacinių schemų* pačiame gyvenimo-pasaulyje.

Fenomenologiškai grindžiamos metodologijos rūpestis – ne a) *pačios tipizacijos* (kaip *loginės kategorijos* arba *praktiniai tipai*), ne b) *klasifikavimas* ir ne c) tankieji *įtikrinimo atskaitų* aprašymai. Toks išpūdis gali susidaryti, jei tik nepaisoma *tipiškumo* ir *relevantiškumo* tarpusavio santykio. Tipizacija, kaip ši unikaliai fenomenologinį terminą eksplikuoja Schutzas, jokių būdu nėra vien tik subjektyvūs sąveikose dalyvaujančių narių *prasmų* priskyrimo savo *veiksmams* procesai (*kokybinių tyrimų* metodologijos neretai apsiriboja vien šiais *subjektyvistiniais* ištekliais). *Fenomenologijos rūpestis – sąsajų rūpestis: kaip* tipizacijos socialinio mokslo

pasaulyje yra susijusios su tipizacijomis kasdieniame socialiniame pasaulyje?

Kitaip nei tradicinės metodologijos, kurios *visų pirma* postuluoja teorinių prielaidų ir hipotezių aibes, Schutzio fenomenologinė metodologija *visų pirma* orientuoja į ikiteorinio patyrimo pasaulio struktūras *socialiniame-kultūros*, arba *gyvenimo-pasaulyje*. Čia išryškėja ypatinga *struktūrinė* gyvenimo-pasaulio svarba, nes, metodologiniu požiūriu, orientuojamasi į *savitas struktūras*, apimančias *esminius nekintamus bruožus*, būdingus kompleksiskai žmogaus sąmonės sandarai. *Gyvenimo-pasaulis*, kaip minėta, skirtinas nuo *kasdienio socialinio pasaulio*. Schutzas, išskleisdamas modifikuotą Husserlio *gyvenimo-pasaulio* variaciją, orientuoja į *inter-subjektyvumą*, aukštesnę, veikiau gilesnę, *socialumo* formą. Individo (*Aš*) ir visuomenės (*Tai*) tarpusavio santykis apima ne tik ir ne tiek *socialinį institucinį paviršių*, bet visų pirma *intencionalią socialumo struktūrą*, kurios struktūrinius bruožus perteikia intersubjektyvi *gyvenimo-pasaulio sąvoka*.

Kalbant tiksliau, pačioje gyvenimo-pasaulio struktūroje galime ir turime atpažinti esmišką *transcendencijų* kategoriją. Kad žmogaus patyrimas – tai transcendencijų struktūriniame gyvenimo-pasaulyje patyrimas. Kito asmens, visuomenės, gamtos, laiko, erdvės, daugiopų baigtinių prasmų provincijų *ribų* transcendavimo patyrimas. *Struktūrinis patyrimas* gyvenimo-pasaulyje esmingai išsiplečia už mano betarpiško *čia-ir-dabar* patyrimo. Patirti išgyvenant (suvokiant savo suvokimą) – tolygu patirti antropo-*morfinius* buvojimo *Tavęsp (laikiškumo,*

erdviškumo, gamtiškumo, visuomeniškumo, bendra-būvio, žmogiškumo, draugiškumo, artimumo, svetimumo, intymumo, anonimiškumo link) bruožus ribojimo sąlytyje, bet ne atribojimo tuštumoje.

Struktūrinės transcendavimo patyrimo sąlygos nusako *įtampas*, kurių vengti aš ir neturiu, ir net negaliu (jei esu normaliai būdraujantis žmogus). Priešingai, įtampas aš galiu ir privalau gebėti patirti ir išgyventi ne tik pirminėje antropomorfinėje tikrovėje, *praktinėje laikysenoje*, bet ir daugelio skirtingų *baigtinių prasmės provincijų* – „*Baigtinės prasmės provincijos* – tai mūsų patyrimo prasmė, o ne ontologinė objektų struktūra“ (Schutz 1962; 230)⁸⁸ – paribiuose, pakraščiuose, tiksliau, intersubjektyviose sąsajose. Privalau gebėti patirti ir išgyventi tam, kad „socialumas“ pasirodytų kaip mano paties konstituojami gyvenimo-pasaulio komponentai atvirame istoriškumo horizonte.

Patyrimas pasirodo ne-tiesiogiai: *orientuotoje sąmonėje, intencionaliuose objektuose, laikiškose intencionalių aktų aibėse*. Gyvenamojo pasaulio patyrimas „tiesiogiai“ nei matomas, nei patiriamas: grynojo psichinio gyvenimo *są-ryšiių* samprata yra natūralisti-

nis autentiškų intencionalių sąvokų iškrypimas (Husserl 2005; 100). Meditacinė *saviapmąstymo* metodologija, tarpininkaujanti, arba fenomenologinė, redukcija, yra ilgas, tiksliau, ilgas (mašlus) kelias iš *natūraliosios nuostatos į fenomenologinę nuostatą*, o paskui – *kitą pirmą* kartą atgalios. Šiame kelyje aprėpiamos *ir* naujos pamatinės formos, *ir* juslinių duotybių koegzistencijos (ten pat).

Tai rodo, kad *empiristinės metodologijos* sampratą reikia skirti nuo *eidetinės fenomenologinės metodologijos* sampratos. Pirmoji stebėtinai susiaurina patyrimą iki tiesiogiai pasiekiamų išpūdžių pluoštų *pačiame* sąmonės sraute. Antroji sutelkia dėmesį į *konstitucinę analizę*, arba *supratimo genezę* ir ikireflektyviuose, ir reflektiviuose sąmonės aktuose, subjektyvumo ir intencionalumo sąryšiuose.⁸⁹

Ir dar. Betarpiškai išgyvenamą *patyrimą* reikia skirti nuo tarpiško gyvenimo *patyrimo reflektavimo*. Šioje skirtyje implikuota *be-prasmiškumo* (sąmonės srauto pluoštų tėkmės) ir *prasmingumo* (sąmonės srauto pluoštų tėkmės refleksijos) perskyra. Kaip tikslina Alfredas Schutzas: kol aš gyvenu

⁸⁸ Tai tik vardai, kurie žymi skirtingas *vienos ir tos pačios sąmonės* būsenas. *Tas pat* gyvenimas, kasdienis gyvenimas, – *be pertrūkių* nuo gimimo lig mirties, – pasirodo mums skirtingose dėmesingumo modifikacijose (ten pat; 258).

⁸⁹ „Fenomenologijos akirtyje – fundamentalios žinojimo ir patyrimo problemos: tiek mokslinio, tiek ikiteorinio patyrimo; patyrimo, kurį turime dėka mus supančio suvokiamo pasaulio ir kuriuo vadovaujames mūsų kasdieniame gyvenime. Jei pozityvieji mokslai laiko savaime suprantamais objektus, kuriuos jie nagrinėja keldami užduotį juos tirti ir teoriškai aiškinti, tai fenomenologija domisi objektų buvojimu ir jų buvojimo prasme. Terminas „objektas“ čia vartojamas pačia imliausia prasme, t.y. apima realius objektus, natūralius daiktus (gyvus ir negyvus) ir kultūros objektus (pavyzdžiui, instrumentus, knygas, meno kūrinius ir panašiai), idealiąsias matematikos ir logikos tapatybes, istorines ir socialines tikroves – politines institucijas, ekonomines sistemas, teisine tvarkas ir t.t.“ (Gurwitsch 2009; 99–100).

pačiuose savo patyrimo, nukreipto objektų link, aktuose, šie aktai man neturi jokios prasmės; jie tampa prasmingais, kai aš dėmesingai, taigi *retrospektyviai*, juos *sugriebiu* nuskaidrindamas praėities patyrimą. *Subjektyviai prasmingas* yra patyrimas, kuris užklauiamas *genetiškai*, t.y. *kitą pirmą kartą* prisimenamas jau *už* betarpiško patyrimo aktualybės (Schutz 1962; 210).

Šios skirtys yra svarbios kalbant tiek apie sociologinę *Aš* ir *Tai* perskyrą, tiek apie filosofinę *transcendentalinio aš* ir *psichologinio aš* skirtį. Skaidrios skirtys, galima netgi sakyti, yra pagrindinė „abiejų fenomenologijų“ užduotis. Fenomenologijos paskirtis – nuskaidrinti *esminius* dalykus, aiškiai juos skirti vieną nuo kito. *Empirinio Aš* ir *transcendentalinio Aš* skirtis yra esminė. Darkart pabrėžtina, kad *transcendentalinis aš* neatskiriamas nuo *fenomenologinio epochė metodo*. Šio radikalaus metodo dėka, kaip akcentuoja Husserlis, man pasiliekančias *Aš* ir *Aš-gyvenimas* nėra pasaulio dalys, aš nebesu žmogus, kuris randa save natūraliame savipatyrime, grynai vidiniame patyrimo.

Man, medituojančiam *Aš*, išliekančiam *epochė būklėje*, neegzistuoja *joks psichologinis Aš*: „Per fenomenologinį *epochė aš* redukuoju mano *Aš*, kuris yra gamtos dalis, ir mano sielos gyvenimą – manojo psichologinio

savipatyrimo sritį – į manąjį transcendentalinį-fenomenologinį *Aš*, į transcendentalinio-fenomenologinio savipatyrimo sritį“ (Husserl 2005; 34). Darkart akcentuotinas esminis momentas: redukuotas *Aš* nėra pasaulio dalis, ir atvirkščiai, pasaulis ir bet koks pasauliui priklausantis objektas nėra manojo *Aš* dalis (ten pat). Šias skirtis galima vadinti radikaliomis, arba kritinėmis (tai viena ir tas pat): jos implikuoja ne teoriją, o *tyrimo programą*, padedančią išvelgti ir išsiskverbti į patyrimą taip, kad būtų galima iškelti į paviršių *giliausiai glūdinčias, nekritiškai priimtas* prielaidas.⁹⁰ Štai kodėl Husserlis, kaip tikslina Herbertas Spiegelbergas, ilgainiui pradeda kalbėti ne tik apie susilaukymą „nuo ko nors“, bet ir apie „redukciją į subjektyvumo pasaulio pradžias“ (Spiegelberg 1981; 65).⁹¹

Tai rodo, sakytume, įdomų ir svarbų, bet, deja, nepakankamai vertinamą dalyką: kad subjektyvumo paradoksą svarbu eksplikuoti trijuose pagrindiniuose – fenomenologinės filosofijos, socialinių mokslų metodologijos ir natūraliosios laikysenos – lygmenyse. Apie tai labai aiškiai kalba Husserlis: *svetimybių patyrimo* ir *įsijautimo* teorija yra *žymiai platesnės apimties*, nes tai yra ir objektyvaus pasaulio transcendentalinės teorijos pamatas (Husserl 2005; 114). Su-

⁹⁰ „Priešingai negu plačiai paplitusioje Heideggerio interpretacijoje, transcendentalinė filosofija yra ne metafizinė doktrina arba teorija, o metafizikos, mokslo ir patyrimo, kuris juos grindžia, kritika. Kritika yra ne teorija, o *tyrimo programa*, arba metodas, būdas, padedantis išvelgti ir išsiskverbti į patyrimą taip, kad būtų galima iškelti į paviršių *giliausiai glūdinčias, nekritiškai priimtas* prielaidas“ (Carr 2003; 181; kursyvas autoriaus).

⁹¹ „Kur šios saviduotybės nėra, ten man nevalia reikalauti jokio galutinumo, o bet kokį sprendinį turiu formuluoti geriausiai atveju tik kaip galima tarpinę pakopą pakeliui į ją.“ (Husserl 2005; 20).

bjektyvumo paradokso (žr. ten pat: kiekvienas disponuoja ir savo *asmeniškais patyrimais*, ir šis patiriamas pasaulis yra tai, kas *egzistuoja savaime*; kaip galima šitai paaiškinti?) nevalia redukuoti į atskirą lygmenį. Būtent čia, *gyvenimo-pasaulio* prieduryje, būtinai turėtų susitikti fenomenologija ir sociologija, siekiančios, tariant Alfredo Schutzo žodžiais, išplėtoti *filosofškai grindžiamą metodo teoriją*.

O tai reiškia ne ką kita, kaip fenomenologiškai grindžiamos metodologijos pastangas jei ne suderinti, tai bent nuskaidrinti *transcendentalinio subjektyvumo* atributų ir *empirinio subjektyvumo* modusų funkcijas. Transcendentalinio subjektyvumo nuosekli išsklaida suteiktų tvirtus pagrindus visoms *objektyvaus pažinimo* rūšims. Empirinio subjektyvumo nuosekli išsklaida nuskaidrintų kompleksiško patyrimo struktūrų – *baigtiųjų prasmės provincijų* – gyvenimo-pasaulyje relevantiškus akcentus, židinius, įtampas, pakraščius, ribas. Vėlyvasis Schutzas, apibrėždamas šias *kognityvines provincijas*, arba *pasaulius*, kurie skiriami nuo *ontologinių* Williama Jameso *po-visačių* (angl. *sub-universes*), teikia mums orientaciją – tirti šių prasminių pasaulių *relevantiškumo* bruožus. Tai gyvenimo-pasaulio mokslų *dalykas*, apimantis relevantišką sąmonės lauko struktūras:

- 1) savita sąmonės įtampa, t.y. būdravimas, atsirandantis iš visapusiško dėmesingumo gyvenimui;
- 2) savitas *epoché*, t.y. abejonės sulaikymas;
- 3) vyraujanti spontaniškumo forma, t.y. veikla (pastangomis grindžiamas

prasmingas spontaniškumas, apibūdinamas kaip intencija, nukreipta į norimą dalykų būseną dėka orientuotų į išorinį pasaulį kūno judesių);

- 4) specifinė savosios savasties patyrimo forma (veikiančioji savastis kaip visuiminė savastis);
- 5) savita socialumo forma (bendras intersubjektyvus komunikacijos ir socialinio veiksmo pasaulis);
- 6) savita laiko perspektyva (standartinis laikas, kuris randasi sąlytyje tarp *durée* ir kosminio laiko kaip universalios laikinės intersubjektyvaus pasaulio struktūros). (Schutz 1962; 230–1.)

Tai nėra *ontologiniai* laukai. Ši nuostata tinkamai atliepia Edmundo Husserlio fenomenologijos gaires: „Bet čia mums mažiausiai rūpi metafizika įprasta šio žodžio prasme <...>“ (Husserl 2005; 173). Skirdamas *struktūrinius sąmonės laukus* vieningame gyvenimo-pasaulyje Schutzas *veiksmo teoriją* išplečia iš esmės. Tikslindamas, kaip galima suprasti *kitą*; kaip konstituojamos *socialinės tikrovės* prasmės; kaip randasi prasmingos veiksmo orientacijos *tipizacijų* ir *relevancijų* struktūrose; kaip formuojasi *bendras* – intersubjektyviai pagrindžiamų supratimo atsargų – *žinojimas*. Tarp jų – ir ypatingas *natūraliosios laikysenos epochė*, arba *abejonių tikrove su-laikymai* vadinamosiose *atskaitose* (šis savitas natūraliosios laikysenos bruožas teikia pradžią *etnometodologiniams tyrimams*):

„Dar daugiau, šioji tikrovė pasirodo mums kaip natūrali, ir mes nesame pasirenę atsisa-

kyti savo požiūrio į ją nepatirdami specifinio šoko, kuris priverčia mus prasiveržti pro šios „baigtinės“ prasmės provincijos ribas ir pakeisti vieną tikrovės akcentą kitu“ (ten pat; 231; kursyvas autoriaus).

Svarbu yra tai, kad *nutiesiamas tiltas* tarp fenomenologinės filosofijos ir fenomenologiškai grindžiamos metodologijos. Filosofinė subjektyvumo ir inter-subjektyvumo *mįslė*, glūdinti, veikiau tūnanti, *pagrindinėje kasdienio gyvenimo tikrovėje* (ten pat)⁹² nuskaidrinama ir susiejama su *adekvatumo kriterijų* aibėmis socialinių mokslų srityje. Pakartotina: *adekvatumo* postulatą reikalauja, kad *tipiškos* mokslininko konstrukcijos (idealizacijos, formalizacijos), teikiančios nuorodas į žmonių patyrimo kasdieniame gyvenime prasmes, būtų derinamos su *tipiškomis praktinėmis* konstrukcijomis, – siekiant mokslinio darbo rezultatus pateikti taip, kad jie „<...> būtų suprantami patiems veikiantiems asmenims ir jų porininkams (Schutz 1962; 44).

Schutz konkretinama „tipizacijų mįslė“ slepia racionalumo ir subjektyvumo, racionalumo ir atsitiktinumo santykių paradok-

są. Mums, kaip mokslininkams, *relevantiškas* racionalaus veiksmo idealas (idealusis tipas) aktualioje socialinio veiksmo aplinkoje visada reikalauja *papildomų nuorodų*, nes, priešingu atveju, idealusis tipas darosi *nerelvantiškas*. „*Tipo*“ sąvoka, – pabrėžia Schutzas, – nėra nepriklausoma, o priešingai, visad reikalauja *papildymų, sąsajų, relevantiškų nuorodų*, susijusių su problema, dėl kurios štai-šis tipas yra konstruojamas (Schutz 1964; 83). Šioji metodologinė nuoroda skirta visų pirma mums, *metodologams*: įprasto protavimo lygmenyje racionalumas (idealusis tipas) – tik *iš dalies racionalus*. Tiksliau, racionalumas turi *daug laipsnių*.

Mums suteikta – paties Trečiojo Asmens – malonė suteikti socialiniam pasauliui, tariant Schutzto žodžiais, *konstruktoriaus malonę* (trečiojo asmens, tik mažosiomis raidėmis): savo mokslinio patyrimo ir žinojimo atsargas mokslininkas išbarsto, arba paskirsto, dar-ne-gimusiam tamsos, tuoj-pat atversiančios šviesą, pasaulyje, pasitelkdamas ryškias ir šviesias „*žvaigždes*“ (*sąvokas*), ir formuodamas ypatingąjį marionečių („vei-

⁹² Angl.: „*The paramount reality of everyday life*“ (ten pat). Žodis „*paramount*“ į lietuvių kalbą kartais verčiamas vartojant žodį „*aukščiausiasis*“ (plg.: Berger, Luckmann 1999). *Aukščiausiasis* esti ne tik gražus, bet ir garbus žodis. Tačiau šiuo atveju – ne itin tinkamas. „*Pagrindinis*“ (*paramount*) yra toks natūralus, kad vengia net žymimojo artikelio: natūralioje laikysenoje „<...> tikrovės hipotezė yra pagrįsta kaip nepaneigiama“ (Schutz 1962; 231). Čia kalbama ne apie „aukščiausiąją“, o žmogui „savičiausiąją“ tikrovę, – natūraliai pagrindinę praktinio patyrimo tikrovę, kurios pagrindu (natūraliosios laikysenos „pa-grindu“ gali abejoti fenomenologas) tikima, arba neabojojama. Tai natūralus tikėjimo tikrovės („realizmo religijos“) pagrindumas, jos sklandus ir savaime suprantamas pagrindžiamumas (tiesa, darant išlygą: „iki paskesnio pastebėjimo“). Etnometodologai vartoja atitinkamus „matomo, bet nepastebimo“ *pagrindo pagrįstumo*, *pagrindžiamumo* terminus (angl. *accounts, accounting, accountability* ir pan.) ir pagrindinę – „*background expectations*“ (*pagrindo lūkesčių*) sąvoką, be kurios etnometodologija neįstengtų būti tuo, kuo ji yra.

kėjų“; „actors“) pasaulį.⁹³ Kalbant griežtai, šios „marionetės“ apskritai neturi jokio pasaulio. „Marionečių pasaulis“ randasi kuriančio štai-ši pasaulį mokslininko vaizduotėje. O *socialinis pasaulis* organizuojamas kitaip: be įcentrintų idealijų tipų ir loginės biurokratinės šių „tipų“ aplinkos (kintamųjų dydžių).

Metodologinė Schutzo nuo-roda yra relevantiška abiejų čia minimų pasaulių atžvilgiais, ir skirta visų pirma mums, *metodologams*. O ne *sveikai nuovokai*, naiviai buvojančiai natūraliosios laikysenos pasaulyje, ir tikinčiai tikrove. Tikinčiai *taip*, kad šiame natūraliame tikėjime nerastume jo-

kių „hipotezių“, „indukcijų“, „numatymų“, „koreliacijų“, išskyrus artimus ir nutolusius, intymius ir anonimiškus *apytikrius tipus* (be jokių kabučiu!) *Apytikrius* kaip *tikrus – matomus*, bet *nepastebimus* – tipus.

Buvodami dar-ne-gimusiam tamsos, tuoj-pat atversiančios šviesą, pasaulyje, baigtinėje štai-šio mokslinio pasaulio prasmų provincijoje, mes tikime (be kabučiu) mūsų-pasaulio-tikrove. Tikime – be jokių štai-šios tikrovės *tikėtinumo hipotezių* ir be jokių *abejojimų!* – objektyvių prasmės kontekstų – marionečių pasaulių – *štai-taip* pagrindžiamumu. Tyrimų objektus mes *perkeliamo* (tikėjimas visuomet susijęs

⁹³ Analitinė socialinių mokslų tradicija pateikia save kaip atsirandančią iš T. Hobbeso „tvarkos problemos“ formuluočių (Parsons 1949). Pradėdamas savo šešiolikąjį *Leviatano* skyrių „Apie asmenį“ Hobbesas, viena vertus, pasiūlo *natūralaus asmens* (spėtina, kad *pilnakraujo asmens*) idėją, kita vertus, jos nenušviečia, konstruodamas „trečiąjį asmenį“, – *dirbtinį asmenį* socialinėje scenoje, aktorį, *reprezentuojantį, perteikiantį, vaizduojantį* kita, *atstovaujantį* kitam. *Asmuo*, – sako Hobbesas, – yra kaip *aktorius* scenoje ir kasdieniame gyvenime, o *įsmeninti* (angl. *personate*), vadinas, *veikti* arba *atstovauti* sau arba kitam (Hobbes 1999; Hobbes 1998). Tik nuspėjama skirtis tarp *natūralaus asmens* ir *dirbtinio asmens* ilgainiui sunyksta ne tik Hobbeso teorijoje, bet ir visoje analitinėje tradicijoje. Sunyksta ir metodologinis santykis tarp a) *veikiančio asmens*, b) jos ir jo sąveikos *partnerių*, c) *stebėtojų* tikrovės. *Dirbtinis asmuo* tampa tiesiog *asmeniu*. Tariant racionalistinio modelio pirmą žodžiais, asmuo yra „scenos dirbiny“, „išorinis žmogaus pasirodymas“ (Hobbes 1998; 106). Nors Hobbesas *De Cive* aiškiai skiria keturias žmogaus prigimties savybes, *kūno jėgą, patyrimą, protą* ir *jausmus*, lyg ir kviesdamas atsigręžti į labai kompleksiską *natūralaus asmens* natūralioje nuostatoje *patyrimą*, tačiau iš esmės sutelkia dėmesį į *dirbtinio asmens* kūno, kaip Leviatano išskylančio virš *natūralaus asmens, jėgą*. Protas randasi iš toli gražu ne visada būdingų žmogui – bėgimo nuo baimės racionaliai mėtant pėdas – instinktų. Visi kiti žmogiški jausmai randasi iš instinktyvių ir elementariausių baimės emocijų: esą pirminių racionalumo priežasčių! Ir *patyrimas* randasi iš veikiau prieš-žmogiško, o ne žmogiško egzistencinio drebulio: pilietinė visuomenė, veikiau kūno jėga, randasi ne iš porininkų tarpusavio supratimo, o iš abipusės baimės (Hobbes 1983; 41–2). Dirbtiniai asmenys, radęsi iš racionalizuotų baimės emocijų, tikisi iš visuomenės ne *tarpusavio supratimo*, o *šlovės ir pelno* (ten pat). Ir nors Parsonsas nepritaria (Parsons 1949; 89–94) šiai Hobbeso išvadai, tačiau objektyvios Hobbeso jėgos (galios, valdžios), kylančios iš baimės-racionalumo emocijų, sampratą tik pakeičia kita objektyvia normatyvine kultūros normų ir moralinių taisyklių samprata, atsisakydamas ieškoti *subjektyvių sąvokų* gyvenamajame pasaulyje. Pakartotina, kad fenomenologijoje mąstančiojo ryšys su savo sąmone išlieka dėmesio centre: svarbu *visapusiškai* – regresyvinėje savigrąžoje – suprasti, ką *aš įgyvendinu* (o ne „mano reprezentacija“) intersubjektyvioje tikrovėje.

su *idealiaisiais* sąmonės veikos būdais) į objektyvios prasmės kontekstus, nesirūpinami *patyrimo objektų – patyrimas* pirmą ir giliausia prasme tiesiogiai susijęs su *individualiais buvimo modusais* (Husserl 1973; 27–8 [§ 6])⁹⁴ – subjektyvios konstitucijos procesais ir jų atpažinimo būdais.

Mes su-laikome abejojamą *mūsų tikrovės* savo rankose ir savo akirytyje laikymu. (*Su-laikymą* reikia skirti nuo *susilaikymo refleksijos*). Su-laikome: laikydami – mokslinę baigtinės prasmės provinciją ir teorinį pasaulio patyrimą – jau įtikrintais (be kabučių). Su-laikome ikipredikatinio patyrimo papildymus, sąsajas, problemiškas nuorodas. Grindžiame prielaidas prie-tarais, kuriuos empiriškai tiksliai pagrindžiame. „Iki paskesnių pastebėjimų“. „Vėl ir vėl“ hipotezių. „Ir t.t.“ verifikacijų. Turėdami Trečiojo Asmens mums suteiktą trečiojo asmens malonės dovaną ak-centuojame tikrovę. Geo-metrizuojame rišlumą. Dar-ne-gimusiam tamsos, tuoj-pat atversiančios šviesą, pasaulyje išrišame metodo-loginę-religiją. Anonimišką realizmą paverčiame objektyvia tikrove. Su-laikome – pačiose aiškinimo prielaidose – *patyrimą* iki prielaidų. Tiriame subjektus kaip objektus, o objektus kaip subjektus (kai subjektyvi *mano* sąmonė teikia objektyvius *prasmių* predikatus).

Nuvelkame nuo visiškai apnuogintos sąmonės pirmutinį-ir-paskutinį tikrą jos rūbą, *savastį*, o nuo subjekto ir subjektyvumo – pirmutinius-ir-paskutinius gyvybės

medžio lapus, *pasauliui-ir-pasaulyje sąsajas*: „Nuvilkome nuo jo tą ypatingą drabužį; bet tuomet išnyko ir pats išvedimas“ (Wittgenstein 1995b; 197 [164]). Ir tik kai „savo laikrodžio skalę“ (Wittgenstein 1995b; 195 [161]) *perskaitome* kita tvarka (nuo 12 iki 1), o ne *išvedame* reprodukciją iš originalo (ten pat; [162]), matome-ir-pastebime, kad tvarkingoje senojo mūsų laikrodžio tikrovėje – ciferblate – trūksta *intencionalumo* (sąmonė yra ko nors sąmonė, o visų pirma *Tavęsp*):

„Ir tik bendrosios alter ego tezės visų implikacijų rūpestingas tyrimas (angl. *a careful investigation*) priartins mus prie mįslės sprendimo: kaip žmogus gali suprasti savo porininką (angl. *fellow-man*). Vis dėlto visa empirinė psichologija ir visi socialiniai mokslai tokį sprendimą laiko savaime suprantamu.“ (Schutz 1962; 179)

Kitaip tariant, *tai*, ko mes, realizmo bažnyčios tikintieji, nepastebime (nors matydami *tai aiškiai*: prieš savo akis), yra visai paprasta (o, šventas paprastume!) Alfredo Schutzo nuoroda: gyvenimo-pasaulis tirtinas orientuojantis ne į statiškas *ontologines tikroves*, o į konstituciškai reikantiškas (patyrimą vidujai derinančias, struktūrizuojančias) *prasmių tikroves*. Natūraliosios nuostatos fenomenologijos paskirtis yra paprasta: *papildyti* nepriklausomus (todėl visad arogantiškus) idealiuosius tipus. *Paprastumo* priešybė yra *arogantiškas anonomiškumas* (čia jį vadiname šiek tiek mistišku žodžiu:

⁹⁴ Plg.: „Kalbos žaidimui su asmenų vardais būdinga tai, kad kiekvienas su didžiausiu tikrumu (*Sicherheit*) žino savo vardą“ (Wittgenstein 2009; 125 [579]).

Tai).⁹⁵ *Tai*, arba *Ciferblato*, logika yra natūralistinė (nuo 1 iki 12). Žr. paskutinį cituotą Schutzo sakinį: *visa empirinė psichologija ir visi socialiniai mokslai predikatinę prasmės sprendinį, – kad prasmės yra baigtiniame mokslo pasaulyje postuluojami predikatai, – laiko savaime suprantamu.*

Jei *socialines* prasmes perskaitome, o ne išvedame jas iš loginio ciferblato skaičių, tiksliau, kai atsigręžiamo į *socialinį* pasaulį, jau *ši tą* pastebime. Pastebime „naują“ skirtį. Relevantiškų sąvokų – *objektyvios prasmės* ir *subjektyvios prasmės* – porą. Galiausiai skaidrėja ne kokio nors ypatingo metodo, o pačios *metodologinės laikysenos* pasirinkimo svarba. *Pirmojo asmens saviapmąstymo*. Pirma, aš galiu tirti ir interpretuoti socialinio pasaulio reiškinius kaip kitų žmonių sąmonės *savaimines nuo-rodas* (šio trumpo interpretacinio *netiesiogiskumo* brūkšnelio konvencinė metodologija paprasčiausiai nepaiso, nes remiasi „tiesioginiais“ indikatoriumi kriterijais).

Antra, aš galiu pasitelkti *ne tiesioginius* interpretavimo būdus, siejamus su genetinė, *konstitucine*, intencionalumo analize. Gerai įsižiūrėti, peržiūrėti, papildyti išorines kitų žmonių sąmonės intencionalumo *nuo-rodas*, at-sekti konstitucinių procesų sąsajas, pėd-sakus, nuo-sėdas. Ir ne stebėtojo *tekste*,

o objektyvių (ko nors subjektyviai už-baigtų) prasmių radimosi, tipizacijų, žinojimo atsargų paskirstymo ir perskirstymo *kontekste*. Galiu nuskaidrinti ir būdus, kuriais prasmės pasirodo sąmonės *atrankinio dėmesingumo* laukuose.

Alfredo Schutzo *natūraliosios nuostatos epochė* teikia neprilygstamą metodologinę nuo-rodą (tereikia tinkamai įvertinti realiai ir galimai išsišakojančias su-laikymų konkrečiose gyvenimo situacijose implikacijas). Kad *tikrovė* natūralioje laikysenoje randasi kaip metodiškas (mums matomas, bet mūsų nepastebimas) *esminių abejonių* – esamos tikrovės tikrumu – *sulaikymas*.

Kaip *metodiškas* – tolygus *tikėjimui!* – netikėjimo ja, Tikrove, įskaitant fundamentalių pirminį rūpestį, – „Žinau, kad ne žinau, kad mirsiu“, – sulaikymas. Štai kodėl čia nerasi-me griežtų skirtių tarp racionalių ir supratingų elgsenos būdų. Žinojimas natūralioje nuostatoje sulaikomas *socialiai, situaciškai*, taigi turi daug skirtingų – aiškumo, ryškumo, tikslumo, tikrumo, įprastumo, rišlumo – laipsnių (Schutz 1962; 27).

Iš to, kas pasakyta, išplaukia griežtas metodologinis reikalavimas. Dėl natūraliajai laikysenai būdingų su-laikymų aiškumo, ryškumo, tikslumo, tikrumo, įprastumo, rišlumo laipsniai turi būti apibrėžiami kaip

⁹⁵ Yra du būdai, kaip skaidriai apibrėžia Robertas Sokolowski's, sakyti „aš“ (šioji skirtis yra fundamentali kalbant apie pastangas išsaugoti racionalumo ir subjektyvumo *santykį*): 1) *aš pra-nešu*, informuoju ir 2) *aš teigiu*, dalyvauju tiesos ieškojimo, jos atidengimo pratybose. Kai teiginys turi *teigiantį aš*, jis ištariamasis „be metafizinės arogancijos“ (Sokolowski 2008; 9). Mūsų *įgyvendinamas* racionalumas atidengiamas mumyse asmeniško variacijos savituose pirmojo asmens – *aš* – vartojimo būduose. Sąmonė gręžiasi ir savęsp, ir tavęsp rasdama radikalių atspirties tašką transcendentinio metodo ir natūraliosios nuostatos pasaulių sankirtose. Kaip tik tai ir liudija žmogaus *subjektyvumo* – būti *subjektu pasauliui* ir drauge būti *objektu pasaulyje* – paradoksas.

pačiam gyvenimo-pasauliui būdingos *patyrimo schemas* ir *interpretacinės schemas*. Fenomenologiškai grindžiama metodologija ragina skirti *struktūrinius sąmonės laukus gyvenimo-pasaulyje*. Šią struktūrinę *gyvenimo-pasaulio* sampratą reikia skirti nuo *vienitos kasdienio pasaulio tikrovės* sampratos. Nepaisydami šios metodologinės skirties neįstengsime padaryti to, kas svarbu: nuskaidrinti ir *diferencijuojančius*, ir *konstituojančius* veiksmus struktūriniame gyvenimo-pasaulyje.

II. 4. *Ikipredikatinis subjektyvumas kasdieniame pasaulyje ir tematizuojamas subjektyvumas moksliniame pasaulyje: tipizacijų ir idealiųjų tipų skirtis*

„Aš tikiu pasauliu ir savimi kaip objektu pasaulyje. Tikėti pasauliu – tolygu laikyti pasaulį egzistuojančiu, o tikėti koku nors objektu – lygu laikyti jį egzistuojančiu pasaulyje. Laikydamas pasaulį egzistuojančiu, aš galiu apmąstyti šį savo tikėjimą pasaulyje ir sulaikyti „pasaulį“, – ne kaip egzistuojantį pasaulį, o kaip pasaulį, „kuriuo aš tikiu“. Tai reiškia būti iškart dviejose laikysenose: natūralioje tikėjimo pasauliu (laikant jį egzistuojančiu) laikysenoje ir „fenomenologinėje“ tikėjimo tik savo natūraliu tikėjimu „pasaulyje“ laikysenoje, „pasaulį“ priimant ne kaip egzistuojantį, o „objektyvia“ mano tikėjimo prasme.“

(Cairns 1933 [Cairns 2013; xii])

„Bet tiems, kurie nepasitenkina tokiomis garantijomis ir nori patikimesnių tikrovės patvirtinimų, aš noriu pasakyti: bijau, kad tiksliai nežinau, kas yra tikrovė, ir vienintelis mano pasitikėjimas šioje nemalonoje situacijoje yra tas, kad savo nežinojimu dalinuo-

si su didžiaisiais visų laikų filosofais. Vėlgi aš norėčiau pasitelkti Williamą Jamesą ir jo gilią skirtingų tikrovių, kuriose mes gyvename vienu ir tuo pačiu metu, teoriją. Nepaisytume esminių mokslo bruožų manydami, kad mokslas nagrinėja tikrovę tiek, kiek tai laikoma kasdienio gyvenimo pasaulio tikrovės pavyzdžiais. Tiek gamtos, tiek socialinio mokslo pasaulis nei daugiau, nei mažiau tikras, negu tikras esti pats mąstymo pasaulis. Tai nėra pasaulis, kuriame mes gyvename, gimstame ir mirštame. Bet šis pasaulis yra tikrieji reikšmingų įvykių ir pasiekimų, kuriuos žmonija visais laikais vadina kultūra, namai.“

(Schutz 1964; 88)

„Nors aš patiriu porininką *tiesiogiai* laikinia-me ir erdviniam veidu-į-veidą betarpiškume, šio betarpiškumo trūksta, kai aš patiriu tik amžininkus. Amžininkai nedalyvauja ašmanyje, *bet aš žinau apie jų ko-egzistavimą su manimi laike*: aš žinau, kad jų patyrimo tėkmė yra viena-laikiška. Tačiau šis žinojimas būtinai yra netiesioginis. <...>

Kitas, kuris yra tik amžininkas, nėra duotas man *tiesiogiai* kaip unikaliai savita savastis. Aš nesuvokiu jos ar jo savasties tiesioginiame ikipredikatiniam patyrimo. Aš netgi negaliu betarpiškai patirti Kito *egzistavimo*. Kitą aš galiu patirti tik išprotavimo aktuose, kuriais remdamasis aš darau išvadas, kad Kitas yra toks, o ne kitoks, priskirdamas jai ar jam tam tikrus tipiškus požymius. *Jei aš patiriu individualų Tavešp tiesiogiai konkrečiame mes-santykėje, aš suvokiu amžininką tik pasitelkdamas tipizacijos priemones.*“

(Schutz 1964; 41–2; kursyvas autoriaus)

Socialinių mokslų metodologijose apieinamas ne tik *subjektyvumo* fenomenas, ir *tipizacijų*. Fenomenologiškai grindžiamos metodologijos, o tiksliau, *ikipredikatinio subjektyvumo* kasdieniame pasaulyje ir *tema-*

tizuojamu subjektyvumo moksliniame pasaulyje tarpusavio santykiu, požiūriu, vargu ar yra svarbesnė identifiikuotina pradžios sąlyga, nei ta, kad antrasis pradžioje paminėtas fenomenas (tipizacijų) glaudžiai susijęs su pirmuoju (subjektyvumu).

Tipizacijos, arba subjektyviojo patyrimo figūros, lanksčiai susieja du – anonimiškumo ir pažįstamumo – poliūs. Stebėtina lanksčiai: kalba yra tipizuojančių patyrimo schemų sistema, grindžiama betarpiško subjektyvaus patyrimo idealizacijomis ir anonimizacijomis. Tai paprasta, ir mįslinga: kalbos sandara implikuoja tipizaciją (bet ne atvirkš-

čiai), bet vaikai, kurie dar net nekalba, atskleidžia arba gali atskleisti genetinių patyrimo-pažinimo tipų aibes (Schutz, Luckmann 1973; 233). Patyrimo-pažinimo tipizacijos (subjektyvaus pasauliškumo su-griebimo, su-vokimo, su-gėrimo, su-laikymo formos) su-sieja susiedamos, matomai, veik nepastebimai: „Kaip pasakya: negalvok, o žiūrėk!“ (Wittgenstein 1995b; 155 [66]).⁹⁶

Tipizacijos esti patyrimo tarpininkės, praturtinančios jį kito pirmo karto atradimais, pa-keitimais, iš-tesimais. Jos yra daugis vienyje: sudėtingas panašumų tinklas (kompliziertes Netz von Ähnlichkeit; a com-

⁹⁶ Į-si-žiūrėk! Ne kiekviena kalba turi tokią slėpiningą veiksmo grėžimosi į save – sangražos, arba saulėgrąžos, – dalelytę, nuostabiai perteikiančią fenomenologinį „matau, bet nepastebiu“ (nes sangražas – kol kas dar blyškiai ateinančio saulės tekėjimo horizonto „maždaug viduryje“) fenomeną. Plg.: „Nesakyk: „Jiems turi būti kažkas bendra, kitaip jie nesivadintų „žaidimais“ – bet įsižiūrėk, ar jie turi ką nors bendra.“ (Wittgenstein 1995b; 154–5 [66]); „Sag nicht: „Es muß ihnen etwas gemeinsam sein, sonst hießen sie nicht ‘Spiele’“ – sondern schau, ob ihnen allen etwas gemeinsam ist.“ (Wittgenstein 2009b; 36); „Don’t say: “They must have something in common, or they would not be called ‘games’” – but look and see whether there is anything common to all“ (ten pat; 36°). „Žiūrėk ir matyk!“ Lietuviška „si“ – įsižiūrėk – paslaptis paskutiniuoju vertimo atveju – „Žiūrėk ir matyk!“ – verčiama pernelyg save iškelti į dienos šviesą, pradžioje dekonstruoti subjektyvumo sangražą, o paskui demonstruoti ją trečiojo asmens vardu. O šito visai nereikia (nereikia atiduoti savęsp net ne tavęsp, o jie-santykiui). Visi sangražiniai daiktai, įskaitant paslaptįgiausią – grėžiuosi savęsp – patiriami išgyvenant dar vaikystėje: ankstyvoje vaikystėje turėjome mokytis matyti daiktus ir šios rūšies patyrimai – genetiškai pirmesni už bet kokius kitus daiktų suvokimo būdus (žr. Husserl 2005; § 38, „Aktyvi ir pasyvi genezė“).

Jei tik ir kai tik nepaisome skirties tarp pasyvios ir aktyvios genezės, prarandame universalų, pirminį konstitucijos principą, asociaciją (gyvenimo-pasaulyje – tipizaciją). Tuomet ir kalbai koją kiša perdėtas aktyvumo demonstravimas, trukdantis grėžtis savęsp ir matyti daiktus: grįžti atgal prie pačių daiktų. Nors pagrindinis 66-ojo Wittgensteino fragmento motyvas yra „Negalvok, o įsižiūrėk!“ („Denk nicht, sondern schau!“; „Don’t think, but look!“), tačiau vaikiškasis „matyti daiktus“ fragmento pabaigoje paverčiamas suaugusiųjų „svarstymu“. Plg.: „And the upshot of these considerations is: we see a complicated network of similarities overlapping and criss-crossing: similarities in the large and in the small“; Und das Ergebnis dieser Betrachtung lautet nun: Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im Großen und Kleinen“ (Wittgenstein 2009b; 36–36°). Lietuviškai – vaikiškiau, taigi tiksliau (atsigręžiant į pačius daiktus, o ne nusigręžiant nuo jų): „O šitos žiūros išdava skamba taip: matome sudėtingą vienas kitą užklojančių ir persikryžiuojančių panašumų tinklą – panašumų, būdingų didelėms ir mažėms dalykams“ (Wittgenstein 2005b; 155).

plicated network of similarities; Wittgenstein 1995b; 155; Wittgenstein 2009b; 36–36^e). *Tarytum*-anonimiškų, tačiau drauge ir *vaiškiškų*, jau pažįstamų pasauliškumo bruožų pa-si-rodymai arba dar-ne-pasirodymai „šeiminių panašumų“ (ten pat) detalėse. Kad jos, detalės, pasirodytų dienos šviesoje mums reikia tarytum-*apylinkių*, sąmonės *ko nors*, gręžimosi *po-linkių*: „Ar neryškus vaizdas dažnai nėra kaip tik tai, ko mums reikia?“ (Wittgenstein 1995b; 157 [71]). Juo labiau tipas anonimiškesnis, tuo mažiau ap-ima detalių. Juo daugiau tipas ap-ima detalių, tuo jis ryškesnis, aiškesnis ir matomesnis, tačiau drauge – *ne-pastebimesnis*. Formos būdrauja jų mums net nepastebint: mums jas „tarsi“–patiriant (kur daugiau, jei ne vaikystėje!). Tipai, arba formos, plastiškai, tęstinai (jos – ikipredikatinio patyrimo

tonacijos) suartina išgyvenamos dabarties patyrimą su praeities atmintimi, o drauge su panašaus patyrimo lūkesčiais.

Kalbant formaliai, tipizacijos yra pradžios formos. *Tipizacija* kaip bendrasis *suvoikiamo patyrimo* bruožas, kaip tikslina Aronas Gurwitsch'ius, yra labai svarbi, netgi fundamentali fenomenologijos problema, nes *tipizacija* – tai *konceptualiosios sąmonės ištakos*: „Šiuo bendruoju požiūriu, tipizacijos fenomenas reikalauja nuoseklios analizės ir nuskaidrinimo, orientuojantis į Husserlio konstitucinės fenomenologijos eksplikacijas (Gurwitsch 1975; xiv–xv).⁹⁷

Kalbant sociologiškai, *tipizacija* yra būtinai *socialinė tipizacija*. Kaip muzikinis kūrinys, atliekamas intencionaliai, bet aidintis socialiai. Nes muzikinis kūrinys – įsijaučian-

⁹⁷ Kaip papildomai tikslina Robertas Sokolowski's, reikalauja nuoseklaus nuskaidrinimo kaip *genetinės konstitucijos*. *Tipiškumo* samprata reikalauja dėmesingumo: esminio nuoseklumo ir sistemingumo. Kalbama apie *tipizacijos* sąvokos genetinį sąryšį su *iki-predikatinės konstitucijos* prigimtimi. *Predikatinę akivaizdą* svarbu genetiškai atgręžti į *ikipredikatinę akivaizdą*, kuri vadinama *pa-tyrimu*. Husserlio vartojama *ikipredikatinio patyrimo* – *Erfahrung* – sąvoka čia verčiama vartojant trumpą brūkšnelį: *pa-tyrimas* (dar iki mūsų *žitūros-tyrimo*). Robertas Sokolowski's vartoja anglišką „*encounter*“ atitikmenį (Sokolowski 1970; 173). Norėdami eksplikuoti prasmės pradmenis, mes nuolat turime atgręžti už-baigtus sprendinius į pa-tyrimą, iš kurio jie randasi. Objektai mums duoti per šį pa-tyrimą. Genetinė konstitucija nėra paprasčiausia dedukcinė mūsų sąvokų turinio eksplikacija. Tai tęstinio pa-tyrimo, san-dūrio, są-veikos tarp *subjektyvumo* ir *tikrovės* rezultatas. Pa-tyrimas yra objektų jų objektyvia prasme – kaip *objektų-buvojimo-mums* – pirminis steigimas. Pa-tyrimas, netgi užuomazgų lygmenyje, kurį Husserlis sieja su savita „transcendentalinės estetikos“ sfera, turi savo istoriją (ten pat; 175). Netgi ikipredikatinio patyrimo objektų konstitucija turi savo raidos istoriją. Daryk: ankstyvoje vaikystėje turėjome mokytis „*matyti daiktus*“ (Husserl 2005; 99), ir šios rūšies pa-tyrimai turėjo būti genetiškai pirmesni už bet kokius kitus daiktų suvokimo būdus (ten pat).

Tik atsižvelgdami į minimus genetinio nuoseklumo ir sistemiškumo reikalavimus galime suprasti Arono Gurwitsch'iaus formuluojamą priekaištą savo draugui ir kolegai Alfredui Schutzui, – dėl fenomenologijos „sociologizavimo“. Gurwitsch'iaus atskleidžia čia mums rūpimą *kritinį požiūrį*, daryk liudijantį, kad tarp *fenomenologijos* ir *sociologijos* nuo pradžios yra esminė įtampa: „Tačiau Schutzas neorientuoja savo tyrimų šia linkme, nors, žinoma, gerai supranta tokių kryptių gali-mybes. Jis sąmoningai laikosi to, ką Husserlis vadina „natūraliąja laikysena“, t.y. jis sąmoningai atsisieja nuo transcendentalinės konstitucijos klausimų ir įgyvendina fenomenologinę analizę

ti frazuotė – visada atliekamas Kitam, klausytojui. Tipizacija, kaip ir muzikinę Tavęsp frazuotę, drįstume lyginti su ne dažnai, bet prasmingai artikuliuojamu Alfredo Schutzo *muzikiniu*, arba *laikiniu* (o tai yra viena ir tas pat), ištarimu: „*Mes senstame drauge.*“ Tipizacija, arba frazuotės menas, paskirą gyvenimo patyrimo fragmentą intonuoja, – įtraukia į subjektyvaus dėmesingumo objektyviam pasauliui *linkmę*, gyvąją dabartį laikiško sąsajos. Tipizacijos – ne dirbtiniai klasifikaciniai, o mūsų girdimi akustiniai horizontai: „Muzika yra prasmingas kontekstas, neapribotas konceptualios schemas“ (Schutz 1964; 159). Socialinė sąveika (*retai* pasirodantis fenomenas, bet *dažnas* regimybės vaizdinys) yra tolimas jos esminės formos – grynojo vidinio laiko intensyvumo – aidas. *Sąveikos* yra aiškių ir ryškių formų *štai-buvojantys* kisme turiniai. Arba – *senstant drauge* – intensyvėjantys, arba – *vaikėjant po vieną* – blėstantys. Jei paisoma santykio, paisoma ir abipusiškumą atliepiančių vidinio laiko frazuočių:

„Atsižvelgdami į mūsų tikslus, muzikos kūrinį apibrėžkime – apytikriai ir numanomai – kaip prasmingą tonų vidiniame laike aranžavimą. Tai įgyvendinimas vidiniame laike, Bergsono *durée*, kuri ir yra muzikos egzistavimo forma.“ (Ten pat; 170.)

Tipizacijų skaidrinimas, griežta šio žodžio prasme, yra *socialinė fenomenologija*. Skaidrinimas kaip subjektyvumo eksplikavimas: prasmingų gyvenimo *tonų* – tik ne Demokrito *atomų*, o Anaksagoro *proto* – vidiniame supratimo laike. *Jau esamų* figūrinių aranžuotųjų išskleidimas *andante* – žingsnis po žingsnio – tempu. Tik ne greitinamu reliatyvizmo muzikos *presto* tempu. Presto – tai tarytum-finalizmas (poistorija politikoje, pofilosofija analitikoje, po-po kasdienybėje), o ne ne prasmingų tonų frazavimas ikipredikatinėse šeiminių panašumo formų išgyvenimo tylose. Presto – tai iracionali triukšmingo *mes-katarsio* būklė spartietiška greitintam maršo tempu. *Sveiku* tempu, užlaikančiu subjektyvią, taigi ligotą mano sąmonę *sutemoje be saulėgrąžų, su-temoje*, kuri jie-santykiyje „tave netgi palaiko“. ⁹⁸ Presto finalizmas, užlaikomas

„natūraliosios laikysenos“ struktūroje“ (Gurwitsch 1975; xiv–xv). Taip pat žr. esminę Davido Carro nuorodą, kad *socialumo* supratimas yra fundamentalus fenomenologijos gebėjimo daryti tai, ką ji ir daro, išbandymas: „Aš klausiu savęs, ar Schutzo eksplikacija, viena vertus, rodydama fenomenologijos pažadą siekti pilnumo, kita vertus, drauge neatskleidžia jos ribų? Ar ne pats fenomenologinis požiūris, – o ne tiek Schutzo ištikimybė šiam požiūriui, – yra atsakingas dėl tam tikrų jo darbų trūkumų? Taigi noriu atsigręžti į tam tikras fenomenologijos tendencijas, o tai reiškia, jog kalbėsiu tiek apie Husserlį, Heideggerį, Sartre'ą, Merleau-Ponty bei kitus, tiek apie Schutzą. Schutzo eksplikacija yra esminė, nes mano nerimas yra tas, kad fenomenologija dėl principinių priežasčių gali nepajėgti eksplikuoti adekvačios socialinės filosofijos. Socialumo supratimas, mano požiūriu, yra fundamentalus fenomenologijos gebėjimo daryti tai, ką ji daro, išbandymas.“ (Carr 1994; 320–1)

⁹⁸ Plg.: „Bet Orane visai kas kita: klimato nenuosaikimai, sudarinėjamų sandėrių svarba, dekoracijos menkumas, greit užeinanti sutema ir pomėgių kokybė reikalauja geros sveikatos. Ligonį (savastį – A. V.) čia slegia baisi vienvatvė.“ (Camus 2006; 9). „Kadangi mūsų mieste įpročiai tarpsta, tai, galima sakyti, viskas eina į gera“ (Ten pat.)

standartinėse tipizacijose, gamina *natūralumą* visad tuo pačiu laiku ir tiksliai tose pačiose vietose: tipizacijos socialiai paskirtos tarp objektyvaus laiko ir objektyvios erdvės polių pulsuojant anonimiškų, vienerdviškų, vienalaikiškų smūgių 4/4 ritmui. Pulsuojant nesuinteresuotų stebėtojų intensyvėjančiam ritmui, atsijusiam nuo gyvų intencionalumo srautų.⁹⁹

4/4 ritmas, rodos, prieštarauja, fenomenologinei ritmikai, vaikiškai liudijančiai, kad subjektyviai paprasta tipizacija yra esminė, gyvybinė žmogaus *ko nors polinkio* reikmė. Kad žmonės *nu-mano*, arba *pa-tiria* (o tai yra viena ir tas pat): numano patirdami. *Po-po* ritmas yra nuo-seklus, bet ne nuoseklus, – nuo-sekliai prarandantis ryšį su patyrimo ištakomis. Dalykas tas, kad patyrimas randasi subjektyviai randantis tipui: *iki* tipo ir *už* tipo yra tik niekas. *Patyrimas* turi *saistančią horizontinę struktūrą*, kuri liudija, kad „absoliučiai naujas“, „ne laikiškas“ patyrimas yra neįmanomas.

Patyrimo tipizacijos visuomet įgyvendinamos per ankstesnio analogiško patyrimo aibes. Jos – iš esmės saisto: išgyventas patyrimas ir jame konstituoti objektyvūs momentai, kaip pabrėžia Husserlis, gali būti „*užmiršti*“, tačiau jokiū būdu neišnyksta be pėdsakų. Jie tik tampa latentiški: *turimi habitus forma* (Husserl 1973; 122). Įgyvendintas subjektyvumas susijęs – per intencionalumą – su objektais dėka *habitus* (ten pat).

Patyrimas nevirsta į niekį: atminties aidesius (eidosų modalizacijas, nugludintas laiko) sugeria savitos intencionalumo formos, *latentijos*.

Tipiškumas yra *visa apimantis, visur esantis*, todėl būtinas: struktūrizuojantis, į-tarpinantis mūsų subjektyvų patyrimą daugiau ar mažiau anonimiškų *pasauliškumo fenomenų* aibėse. Patyrimas-ir-tipas yra porininkai: nebūtinai bičiuliai, nebūtinai priešai. Vienaip ar kitaip, mes turime ieškoti brūkšnelių-tarp-jų, – ir būtinai drauge su Edmundu Husserliu (Schutz, Luckmann 1973; 232). Tai pripažįsta visos fenomenologiškai orientuotos kryptys: kad Husserlio subjektyvumo fenomenologija atveria socialiniams mokslams ypatingą *fenomenologinės psichologijos*, arba *intersubjektyviosios fenomenologijos* (Husserl 2005; 192), sritį. *Socialinės bendruomenės*, sudarančios savitas struktūras gyvenimo-pasaulyje, Husserlio žodžiais tariant, yra ypatingos rūšies *dvasiniai objektai*: „Kai kurios jų yra ypatingi tipai, turintys *aukštesnės pakopos asmenybių* pobūdį (ten pat; 164; kursyvas autoriaus). *Ypatingi tipai* (ypatingas Husserlio apibrėžimas) – tai tiesioginė Husserlio nuoroda mokslams, kurie yra giminiški pirmajai filosofijai. Šią nuorodą Alfredas Schutzas tinkamai perteikia kaip ypatingą *metodologinį įvadą*¹⁰⁰ į treją – *artimumo, svetimumo ir prieinamumo* modusų – fenomenologiją:

⁹⁹ Plg.: „Visada reikia aiškiai įvardyti, kad nesuinteresuotas stebėtojas tam tikru laipsniu yra atsijęs nuo gyvų intencionalumų srautų“ (Schutz 1962; 137).

¹⁰⁰ Plg.: „Tikrasis įvadas į fenomenologiją, taigi į filosofiją, Husserlio požiūriu, yra tas, kuris gręžiasi nuo filosofų nuomonių ir atsigręžia į „pačius daiktus“ (*zu den Sachen selbst!*)“ (Carr 1970; xxx)

„Gyvenimo-pasaulis sudarytas iš laukų (*Zentren*), kuriems būdingas skirtingas relevantiškumas, susijęs su dabartine mano interesų būkle, – kiekvienas šių laukų turi savo ypatingą tankumo ir pilnumo centrą, savo atvirus, tačiau interpretuojamus horizontus. Šiuo atžvilgiu į dienos šviesą išskyla *artimumo* ir *svetimumo*, o taip pat labai svarbi *prieinamumo* kategorijos.“ (Schutz 1962; 134)

Darkart atkreiptinas dėmesys į tai, kad Schutzas, kaip *socialinių mokslų* metodologas, sutelkia dėmesį visų pirma į *socialinę* žmogaus prigimties pusę, betgi plėtoja intersubjektyvumo sampratą taip, kad ji susisiektų su *subjektyvumo fenomenologija*. Štai kodėl *relevantiškumo* problema išplečia socialinių mokslų ribas (Schutz 1967; 249). O kartu orientuoja į konkretų *praktinį* intersubjektyvios tipizuojančios veiklos lauką: „Prasmės-įgyvendinimas ir prasmės-interpretavimas yra praktiškai apibrėžiami intersubjektyvioje sferoje“ (ten pat; 74).

Nebus per daug pakartoti, kad tipizacijos problemos esmė – tai skirtis tarp to, kas yra laikoma „*savaime suprantamu dalyku*“, ir to, kas laikoma „*problemišku dalyku*“. „Savaime suprantamumo“ sampratai Schutzas suteikia tikslią prasmę: *savaime-suprantamumas* yra savitas patyrimo lygmuo, kuris visada pasirodo kaip fenomenas, *su-laikantis* paskesnę analizę. Tai, ar *patyrimo lygmuo* yra laikomas *savaime suprantamu*, priklauso nuo *praktinių reflektivaus žvilgsnio interesų*. Kitaip sakant, priklauso nuo reflektivaus žvilgsnio, nukreipto į *praktinius interesus* ir, atitinkamai, į savitą *Čia* ir *Dabar*, iš kurių šis žvilgsnis randasi. Teigti, kad tam tikras sąmonės turinys yra laikomas *savaime su-*

prantamu, – tolygu išsiaiškinti, kokia egzistavimo, arba tikrovės, *rūšis* yra priskiriama šiam turiniui, t.y. ar ji duota *pozicinės*, ar *neutralios* sąmonės aktuose (ten pat). Ir nors *savaime suprantamumas* (*das Fraglos-gegeben*) visada yra tasai savitas patyrimo lygmuo, kuris pateikia mums save nereikalaujamas *paskesnės analizės*, dėmesingumo pokyčiai *savaime suprantamumą* gali transformuoti į *problemiškumą*.

Šio svarbaus santykio tarp *savaime suprantamumo* ir *problemiškumo* nuskaidrinimas rodo, kad sąmoningame mūsų gyvenime egzistuoja tęstinės, o ne *izoliuotai išgyvenamo patyrimo* – *Erlebnis* (ten pat; 75) – figūracijos. Užuoat patirdami kažką „izoliuotai“, mes išgyvename tęstinumą horizontuose, kurie veriasi ir į praeitį, ir į ateitį. Kad ir koks įvairus būtų išgyvenamas patyrimas, jį susieja *reflektyvus mano žvilgsnis*, kuris ikifenomenalų sąmonės turinį transformuoja į fenomenalų, apimdamas jį *prasmės vienovėje*. Dar aukštesnė patyrimo vienovė apima sintezę, kuri tampa „objektu“ sąmonėje: dabar mes turime *prasmės-konteksto figūraciją* (ten pat).

Prasmės tyrimai – *individualumo* žingsnių skaidrinimo *šeiminių panašumų* konstitucijose – yra pagrindinė fenomenologiškai grindžiamos metodologijos tematika. Nes *prasmės problema* visų pirma yra *laikiškumo problema*. Ne fizinio laiko, dalijamo ir matuojamo, o *istorinio* laiko, susieto su „vidiniu sąmonės laiku“, giliausiais asmens išgyvenamo patyrimo, – *prasmės* (*meaning, Sinn*) ir *supratumo* (*understanding, Verstehen*), – gyvenimo-pasaulyje sluoksniais, prieinamais

refleksijai (Schutz 1967; 12), nors galbūt dar netematizuojamais natūralioje, o todėl nepastebimoje *subjektyvumo-objektyvumo, artimumo-anonimiškumo* polių skalėje:

„Savaime-suprantamas patyrimo srautas, kaip ir eksplikacijos procesas, pasirodo subjektyvaus laiko struktūrose. Viena vertus, jie pajungiami vidinio laiko ritmui, jo greičėjimui ir lėtėjimui, pokyčiams sąmonės įtampoje ir pan. Kita vertus, patyrimo prasmės išiterpia į sintetines, biografiškai artikuluojamas prasmės-struktūras. Kaip tik dėl to svarbu nuskaidrinti įvairiarūši patyrimo konstituavimą ir galimybę ap-imti šį patyrimą refleksyvioje vienovėje.“ (Schutz, Luckmann 1973; 124–5)

Štai kodėl tiek Husserlis, tiek Schutzas nuolat primena, kad prasmės tyrimai, kalbant griežtai, nėra *aiškinimo* dalykas, taigi nėra *analitinių mokslų* tematika. Skirtis tarp *pasivios* ir *aktyvios* genezės (Husserl 2005; 96–100) rodo, kad pasivios genezės lygmuo – mokyti *matyti daiktus* (ten pat; 99) – neįtraukia aktyvios teorinės, kategorizuojančios, analitinės proto veiklos, ku-

rios paskirtis – „aktyviai sugriebti“ (ten pat; 98). Pamatinis pasyviosios genezės principas yra *asociacija* (ten pat; 100–1 [§39]), aprėpanti ir juslinių duotybių koegzistencijos ir sukcesijos konfigūracijos reiškinius (ten pat; 100), tačiau (!) *a priori*, – „pagal esmės dėsnius vykstančios ego konstitucijos“ (ten pat; 101). Be *a priori* ego kaip toks būtų neįmanomas (ten pat). Atsiribodamas nuo empirizmo („psichikos viduje veikiančios gravitacijos“ įvaizdžio), Husserlis asociaciją (kaip Schutzas tipizaciją) sieja su *intencionalumo struktūra* ir jos sandaros – laikiškumo, horizontų – elementais.

Analogiškai ir Schutzas: „Šios žinojimo sistemos nuoseklumas yra ne natūralūs *dėsniai*, o *tipinės* sekos ir santykiai“ (Schutz 1964; 73). Vadinasi, tipizacijų gyvenimo-pasaulyje nuskaidrinimas yra *būdinga, savita* socialinių mokslų metodologijos sritis, sietina su atitinkama analize *transcendentalinėje sferoje*.¹⁰¹ Tai, ką Schutzas vadina *interpretacinio relevantiškumo sąsajomis*, rodo kad 1) tipizacijų problema yra tęstinė, 2) kad

¹⁰¹ Darkart pakartotina, kad tiek praktikos teorijos, tiek vėlyvoji etnometodologija *šių sąsajų* nepaiso. Kad ir kokia etnometodologija būtų *vidujai įvairi* (Attewell 1974; Atkinson 1988; Maynard, Clayman 1991), pagrindinė jos tyrinėjimų tematika yra tipizacijų, įprasto protavimo kasdiniame gyvenime, *praktika*: atsitiktinių kito pirmo karto detalizacijų aprašymas. Vėlyvoji etnometodologija pareiškia, kad ji gali „pasiiekti“, t.y. aprašyti tipiškumo fenomenus „tiesiogiai“ (remdamasi *unikaliai adekvataus aprašymo* būdais; Garfinkel 2002). Drauge etnometodologija gręžiasi nuo subjekto ir subjektyvumo orientuodamasi į praktiškesnį kriterijų, „kontekstą“ (tiesiogiai aprašau ne „aš“, o „pats“ kontekstas, vadinasi, neprivalau tikslinti „paties“ konteksto aprašymo kriterijų). Ne-nuostabu, kad sunyksta pagrindinis fenomenologijos rūpestis – *subjektyvumo* tematizacija: „Net jei mes jaučiamės saugūs savo asmeniškų išgyvenimų akimirkomis, kai tik mes viešai atskleidžiame savo mintis, supratimą, intencijas, atsiminimus, motyvus ir jausmus, mes perkeliame save į socialinę vertinimų ir sprendinių orbitą; mūsų subjektyvumas tampa analizuotinu bendroje, situacinėje referencijų struktūroje. Mes turime „išgyventi iki to“, kas būtina kitiems, – tam, kad atlieptume jų kontekstines, iki-prielaidines ir biografines reikmes, kad lokalizuotume savo žinojimą tematinėse diskurso aplinkose ir taptume (kad ir ginčytinai) skaidresniais.“ (Coulter 1979; 107)

privalu tęstinai vadovautis *subjektyvumo interpretacijos* postulatu: *visi* moksliniai socialinio pasaulio aiškinimai ir *gali*, ir *privalo* remtis pačių žmonių, kurie kuria socialinę tikrovę, subjektyviu savo veiksmų interpretavimu (Schutz 1962; 62).

„Tipiškų patyrimo schemų“ (kabutės reikalautų radikalioms fenomenologinėms redukcijoms, nes mes kol kas esame patyrimo schemų „viduryje“) sedimentacija mūsų kalboje nugaludinama savitais būdais: „*šeiminė*“ relevancijose. Pažinti jų negalime analitiškai, tačiau prieiti prie jų galime fenomenologiškai. Sociologinė tipizacija, kaip tikslina Helmutas Wagneris, yra pažinimo priemonė (nes sociologinės sąvokos yra susijusios su iki-predikatiniumi, iki-reflektyviu žinojimu), kurios pilnutinis tikslas yra *supratimas*. „Jos pilnutinis tikslas yra supratimas. Klausimas vėlgi yra tas: supratimas ko ir kieno?“ (Wagner 1983; 140).¹⁰²

Tipiškumas yra visa apimantis, taigi *būtinis*. Dar svarbiau: *tipiškumas* yra esminė patyrimo *organizavimo sąlyga*. O tai reiškia, kad, pirma, reikia atsakyti „naiviojo tech-

nologinio“ principo: lyginti *sąvoką* ir *apylinkę* (Wittgenstein 2005b; 157 [71]).¹⁰³ (Plg. su didingu, bet nenuosaikiu empirizmo užmoju: patyrimą, susiejamą su *aiškiomis sąvokomis*, tiksliau, technologinėmis indikatoriumis aibėmis, paprasčiausiai „*versti*“ į žinojimą!) Antra, gręžtis į originalą: „Patyrimas yra *originalo* suvokimas <...>“ (Husserl 2005; 134), išsiūrint į *asociaciją* (pagrindinę transcendentalinės fenomenologijos sąvoką; ten pat; 100) kaip *intencionalumo rubriką* gyvenimo-pasaulyje: *subendradabartinimą* (ten pat; 134–8).

Kitaip sakant, reikia gręžtis į pirmines *atrankinio dėmesingumo* apylinkes. Interpretacines „panašumų“ ir „tipizacijų apylinkes“. Tai, kas *aktualiai patiriama* objekto suvokime, yra *apercepciškai perkeliama* į kitą *panašų objektą*, suvokiamą kaip pirmojo *tipą*: natūralioje kasdienio pasaulio laikysoje mes rūpinamės *tik tam tikrais objektais*, *atrankinio* mūsų sąmonės dėmesingumo dėka apibrėždami, kokie specifiniai objekto požymiai yra *individualūs*, o kokie – *tipiniai* (Schutz 1962; 8–9).¹⁰⁴

¹⁰² Ir Schutzas, ir Weberis didžiąja dalimi pasitelkia, kaip pabrėžia Wagneris, antrinius šaltinius, papildydami juos pirminiais istoriniais arba asmeniškais dokumentais, įskaitant laiškus. Schutzas eina toliau filosofiškesniu saviapmąstymo keliu, tačiau savitai grįždamas atgalios: „Weberio istoriniai interesai lėmė, kad jis visapusiškai priklausė nuo minėtų šaltinių; Schutzas, domėdamasis šiuolaikinėmis problemomis, rėmėsi savo paties patyrimu kaip artimiausiais ir betarpiškiausiais ištekliais. Šitai elgdamasis jis atkreipė dėmesį į iki tol beveik visiškai nepripažintą sociologinės veiklos aspektą. Jei sociologų uždavinys yra stebėti socialinę kitų elgseną, įskaitant jų teiginius apie atrenkamą socialinį patyrimą, tai sociologai neturi jokios priežasties nesterbėti savo pačių socialinės elgsenos“ (ten pat; 131).

¹⁰³ „Frėgė lygina sąvoką su apylinke ir sako: neaiškiai apribota apylinkė išvis negali būti vadinama apylinke. Žinoma, tai reiškia, kad su ja nieko negalima veikti. – Tačiau ar beprasmiška sakyti: „Stovėk maždaug čia!“ (Ten pat.)

¹⁰⁴ *Tipus* ir *tipizaciją* galima laikyti universaliais pasyvios (kasdieniame pasaulyje) ir aktyvios (pirmojo asmens refleksijoje) genezės, *a-sociacijos*, principais, kurie galioja konstituojant objektus, sudaran-

Apgaulingai paprastos „tipų“, arba „tipizacijų“, sampratos teikia nuorodas į *socialinius* paradoksaliaus žmogaus subjektyvumo prigimties bruožus. *Socialumas* yra *prasmų tekstūra*, kurią ir galime, ir turime interpretuoti. Metodologiniu požiūriu, nėra nieko svarbesnio, nei skirtis tarp *praktinių tipizacijų*, kurios randasi kasdieniame sveiko protavimo pasaulyje, ir *idealiųjų tipų* kaip mokslinių procedūrų, kurias įgyvendina stebėtojas. Šioji skirtis paprastai laikoma „savaiame suprantama“.

„Savaiame suprantama“, kad mes neįsižiūrime į *paslankias ribas*: kad mes tiek kasdieniame gyvenime, tiek moksliskai samprotaudami „tipizuojame“, o drauge ir „individualizuojame“; kad nuo „patyrimo schemų“ pereiname prie „interpretacinių schemų“; kad iš „pasyvios sintezės“ pereiname į „aktyvią sintezę“, iš „nepažįstamumo apylinkės“ – į „pažįstamumo apylinkę“. Mūsų interpretacinės patyrimo dimensijos jau apima – arba pasyviai, arba aktyviai – prasmės konstitucijas, kurios mums yra *ikiduotos*. Bet kokia „visiško naujumo“ ir „visiško nepažįstamumo“ tikrovė randasi pažįstamumo ir patyrimo horizontuose, pasyviosios genezės asociacijos intencionalumo rubrikose. Mes

„matome“ objektus, – matome, bet jų nepastebime, – kaip jiems būdingų tipiškumų būdus. Tipizuojame daiktus didžiąja dalimi jų nereflektuodami. Ir nors, metodologiniu požiūriu, tai yra rimta problema: Ar galima ir kaip galima nuskaidrinti „*matomus*, tačiau *nepastebimus*“ daiktus? – tačiau mums šioji problema yra „savaiame suprantama“.

Fenomenologiniu požiūriu, svarbus yra *formos* ir *turinio* santykis. Svarbu skirti dviejų rūšių – 1) *lyginimo* ir 2) *ryšio* – santykius. T.y. 1) grynusius esmių santykius („idėjų santykius“) ir 2) esamybės („tapsmo“) santykius. Intuicijos vienovėje konstituojami *panašumo* ir *giminiškumo* santykiai, kaip pabrėžia Husserlis, nėra esamybės (aktualaus ryšio) santykiai, nors tradiciškai jie priskiriami „idėjų santykiams“ (pagrindžiamiems tik vaizdinių „turiniuose“). Fenomenologiniu požiūriu, jei objektai susieti *intuityvioje vienovės formoje*, „duoti visi iš karto“ pasyviai ikikonstituotoje – suvokiamoje arba nesuvokiamoje – vienybėje, šioji vienovė yra *intuityviai parankioje formoje*, kurioje bendrieji arba specifiniai tipai individualizuoja, arba partikuliarizuoja, vienetus arba santykius (Husserl 1973; 183 [§ 43]). Ir priešingai, *ryšio santykiai* (arba *aktualumo santykiai*) yra

čius iš anksto duotą pradinę aktyvaus formavimo medžiagą (Husserl 2005; § 38 ir § 39). Schutzas išplėtoja Husserlio *apercepcijos* ir *aprezentacijos* sampratą. *Aprezentacijos* terminą Husserlis vartoja nurodydamas analogijos procesą, bet šis procesas jokių būdu nėra *išvada pagal analogiją*. Aktualus patyrimas nurodo į kitą patyrimą, kuris nėra duotas aktualiai ir nėra aktualizuojamas. Aprezentuojantis neįgyja aktualios prezentacijos. Sakykim, autentiškai matoma *priekinė daikto pusė* nuolatos ir būtinai aprezentuoja *priešingą daikto pusę* numanydama tam tikrą apibrėžtą turinį. Poravimas yra pagrindinė pasyvios sintezės forma. Du faktai, kurie skiriasi vienas nuo kito, prezentuojami sąmonės vienovėje: jie konstituojami kaip fenomenologinės panašumo vienovės pora grynajame pasyvume, nepriklausomai nuo to, ar jie yra pastebimi, ar nepastebimi (Husserl 2005; § 50–§ 52; Schutz 1962; 125).

santykiai, galimi tik tarp individualių objektų (ten pat; 184).

Schutzas savo ruožtu teikia nuorodą į 1) esmiškai formuojančius – *relevantišku*mo – santykius ir 2) specifinius turinio – *žmogaus interesų* – santykius. Relevantišku mo ir interesų skirtis brėžia paslankią *ribą* tarp to, ką žmogus laiko *savaime suprantamu* dalyku, ir to, kas, žmogaus požiūriu, yra *problemiška*. Būtent šių dviejų fenomenų – *savaime suprantamumo* ir *problemiškumo* – pakraščiuose, randasi *individualių tipų* užuomazgos. (Ne tik anonimiškų asmeninių tipų arba panašių nuo-rodų į žmones, objektus, vietas, įvykius, o ir „betarpiško patyrimo“, „savasties“, „mes-santykio“, „jiesantykio“, „draugo-santykio“, „amžininkų-santykio“, „pirmtakų-santykio“, „įpėdinių-santykio“ tipų.)

Vėlgi atkreiptinas dėmesys į tai, kad *tipizacijos* esmingai susijusios su *horizontiška* patyrimo struktūra. *Tipizacijos* – lygu *sąsajos*, jungiančios pažįstamumą ir nepažįstamumą, intymumą ir anonimiškumą, subjektyvumą ir objektyvumą. *Tipizacijos* yra tarsi-tiltai (drauge su juos supančiomis

apylinkėmis), įgalinantys *patyrimą* eiti ir priėti prie *žinojimo*. Tai mūsų vidinės laiko sąmonės at-rankos, arba abstrahavimo, gebėjimai, *išgyventą patyrimą* susiejantys su *pažinimu*. *Tarytum*-prieigos: jei, sakykim, koncepcijos, teorijos, prielaidos nėra, kaip kažkodėl postuluojuama, „prieigos“, o vėliau „hipotezės“, tai tipizacijos yra pri-eigos. Eidamas per daugiau ar mažiau anonimišką – kadais matytą – tiltą, kurį supa vidinių ir išorinių jo horizontų ūkanos, patyrimas reflektvyviai *sugriebdamas* štai-ši objektą jau *numano* daikto, minties, jausmo *tipą* pasyviame intencionalumo rubrikos horizonte.

Tipizacija implikuoja struktūrizaciją: numanomus „geometrinius“ anonimiškumo ir konkretumo taškų išsidėstymo laikinėje-erdvėje žemėlapius. Tipizacijų eksplikavimas orientuoja ne į vadinamuosius „tiesioginius fenomenų aprašymus“, o į *konstitucinę mentalinių procesų „geometriją“*, nes fenomenologija, kaip apibrėžia Edmundas Husserlis, yra *konkretei-eidėtinė* disciplina, apimanti įvairių panašumo rūšių *abstrakčius momentus*.¹⁰⁵

¹⁰⁵ *Idėjų § 72* Husserlis dalija *esmes* į materialias ir formalias, o *eidėtinus mokslus* – į materialius ir formalius, fenomenologiją priskirdamas ne formaliems, o materialiams eidėtiniam mokslams ir, – nurodydamas *materialių matematinių dalykų* analogiją, – fenomenologiją apibūdina kaip konstituojančią *mentalinių procesų „geometriją“*. Fenomenologija yra konkretei-eidėtinė disciplina, apimanti įvairių rūšių *abstrakčius momentus* (žr. § 73). Kaip tik todėl svarbu skirti „aprašomuosius“ ir „aiškinamuosius“ mokslus: viena vertus, „aprašymą“, „aprašomąsias sąvokas“ ir, kita vertus, „tikslią determinaciją, „idealiąsias sąvokas“ (Husserl 1983; 165). Fenomenologija „patyrimą“ aprašo ne natūralistiškai, ne kaip „patyrimo stebėjimą“ natūralia prasme, kurią vadovaujasi *faktiniai mokslai*. Fenomenologijos paskirtis – refleksija, tiksliau, reflektvyvi esmių intuicija (ten pat; 184). Glaudus ryšys tarp fenomenologijos ir psichologijos apčiuopiamas *refleksijos problemose*. Esmių aprašymas, susijęs su mentalinių procesų rūšimis, nurodo besąlygiškai pagrįstą *galimo* jos empirinio egzistavimo normą. Pačios mentalinių procesų *rūšys*, jų išsklaidai, yra konstituojančios psichologijos metodo sąlygos. Fenomenologija pa-grindžia metodologiškai esminius psichologijos klausimus steigdama bendrąsias sąlygas paskesnei metodų išsklaidai (ten pat; 189). Skaidrinda-

Fenomenologijos ir sociologijos tarpusavyo santykių tikrai neapsunkina (veikiau palengvina) panašių *metodo* idėjų apibūdinimai. Verta palyginti Husserlio, kuris, pasiremdamas analogija kaip metodo gaire, kelia klausimą, ar fenomenologija turi būti arba gali būti konstituojama kaip *mentalinių procesų „geometrija“* (Husserl 1983; 161), ir Simmelio samprotavimą aptariamuoju klausimu: „Taigi sociologijos kaip mokslo apie žmonijos, kuri dar ir daugybe kitų atžvilgių gali būti mokslo objektas, visuomeninę būtį santykis su kitais specialiaisiais mokslais yra toks, koks yra fizikos ir chemijos mokslų, nagrinėjančių materiją, santykis su geometrija: pastaroji nagrinėja formas, kuriomis materija apskritai tampa empiriniais kūnais, formas, kurios, žinoma, pačios savaime egzistuoja tik kaip abstrakcija, lygiai kaip ir socialumo formos. Ir geometrija, ir sociologija tuos turinius, kuriuos išreiškia jų formos, arba visuminius reiškinius, kurių gryną formą jos nagrinėja, palieka tyrinėti kitiems mokslams. Vargu ar reikia aiškinti, kad ši analogija su geometrija čia pravarti tik tiek, kiek ji gali padėti paaiškinti princi-

pinę sociologijos problemą“ (Simmel 2007; 14–5). Sociologijos kaip „mentalinių procesų geometrijos“ porūšio apibrėžimas yra tinkamas, – jau vien dėl to ir būtent dėl to, kad išryškina skirtį tarp naivių natūralistinių *tik stebimo patyrimo* aprašymų ir *konkretaus-eidinio mokslo* normų.

Konkretūs-eidiniai tipizacijos fenomenolo aprašymai tradicinėje metodologijoje eksplikuojami retai: „Tik Schutzas yra nuostabi išimtis“, kaip lakoniškai septintajame dvidešimtojo amžiaus dešimtmetyje pažymi Haroldas Garfinkelis (2005; 37). Kitaip tariant, tradicinė metodologija, įskaitant nuostabią Maxo Weberio *pradžią*, turi *specifinį polinkį*: panaudoti standartinę *empirinio aiškinimo*, arba *priežastinio aiškinimo*, modelį. Kaip tik dėl šio polinkio *socialinių mokslų metodologijose* (!) supratingi, hermeneutiniai komponentai eksplikuojami retai.¹⁰⁶ Supratumo metodologijos požiūriu, reikšmingoje išnašoje Schutzas pažymi: „Spiegelbergo teigimu, tikrovės kriterijai – tai pasirengimo, atkaklumo, suvokimo pakraščių, ribų konkrečiuose objektuose, nepriklausomumo, priešinimosi, pritarimo fenomenai“ (Schutz

mas *pirmąją* prasmės sampratą (*dėmesingumo modifikacijų*), Schutzas nurodo esminę Husserlio perskyrą tarp *noesis* ir *noema*. Pirmą, turime skirti dalis ir fazes, kurias randame *realioje* patyrimo analizėje, traktuodami patyrimą kaip bet kokią kitą objektą. Antra, intencionalus patyrimas yra ko nors sąmonė kaip numanomos esmės formos: atminties, sprendinio, valios, – jų esminiais „ko nors“ bruožais. Pirmoji tyrimų rūšis yra *noetinė*, antroji – *neomatinė*. (Schutz 1967; 71–2)

¹⁰⁶ Alfredo Schutzo plėtotų *fenomenologinių* ir *hermeneutinių* komponentų sąveikos galimybės šiomis dienomis svarstomos ir išsamiau, ir įvairiapusiškiau (žr.: Staudigl, Berguno 2014). Daryk atkreiptinas dėmesys į alternatyvią galimybę, kuria plačiai pasinaudoja empiristinės kryptys, vienusipusiškai interpretuodamos Schutzo įnašą ir *konkrečius-eidinius* tipizacijos fenomeno aprašymus pakeisdamos *tik konkrečiais*: jau ankstyvasis Schutzas, kaip interpretuoja Johnas Heritage'as, intersubjektyvumą traktuoja kaip kasdienybės problemą (angl. *a mundane one*) ir aiškiai atmeta Husserlio pastangas intersubjektyvumą sieti su transcendentaline sfera (Heritage 1984; 54).

1962; 229). Čia *susiduria* dvi epochė: fenomenologinė ir natūralioji laikysenos (Schutz 1962; 229). Norint pasiekti *tikrai subjektyvių kategorijų* (Schutz 2011b) lygmenį, nepakanka tobulinti vien tik mokslinio pasaulio konstrukcijų – idealiųjų tipų – komponentus. Reikia tiesti *fenomenologinį tiltą* tarp dviejų potencialių porininkų – *patyrimo pasaulio ir mokslinio pasaulio*.

Trys pagrindiniai fenomenologinio aprašymo tikslai – a) tapti radikalios ir universalios kritikos pagrindu, b) laikytis absoliutaus beprielaidiškumo, c) vadovautis grynosios evidencijos principu (Husserl 2005; 46–7) – analogiškai turėtų būti taikomi *interpretuojant* jau *interpretacinę socialinio pasaulio struktūrą*. Tikrai nuoseklus gyvenimo stebėtojas, kaip pasakytų Alfredas Schutzas, turi stebėdamas ir stebėdamasis mokytis iš savo mokinių, „*kaip reikia tęsti*“ (Schutz 1964; 88), t.y. *kaip* reikia interpretuoti paslankias – *relevantiškas* – atrankinio dėmesingumo ribas. Nuoseklus stebėtojas, kuris laikosi absoliutaus beprielaidiškumo

principų, turi mokytis iš „*tipų*“, kurie *interpretaciškai susieja* subjektyvią konstitucijos prasmę ir praktinę (objektyvią) konstitucijos konceptualizaciją.¹⁰⁷

Tipizacija nepagrįstai – neprošal priminti – *nuvertinama*. Juk ji *sąvoka*, ne tik madingas – iš madingų miestelėnų gatvės – žodis.¹⁰⁸ Tipizacijos yra *subtilaus pasikartojimo aibių – kitą pirmąkart* modifikuojančių patyrimą – fenomenai: ir madose iš šurmo gatvės („*Tipa* anas fainas?!“), ir mokslo eksperimentuose („*Jei tai, tai ir tai*“). Visai gali būti, kad minimas žodis pažeidžia evoliuciškai jau ištobulintą mūsų estetinę klausą: akademiko ausyse *tipizacija* skamba it vulgarus, prėskas, tik tūlam personaliniam tipui tinkantis šiuolaikinis prie-žodis. Sąvoka nuvertinama ir dėl vulgarių šnekos prie-kirčių, vis garsiau girdimų auditorijose („*Tipa* mokslas?!“).

Dar labiau gali būti, kad *tipizacijos* sąvokos vengiama dėl natūralaus aukščiausiojo moterišku vardu – globalizacijos – baimės. Humanitaro – yra tokia gera profesija – au-

¹⁰⁷ Tipizacijos pačiose savo ištakose orientuoja į probleminį lygmenį. Nes kiekvienas tipas teikia nuorodą į savo *konstituciją, originalią* probleminę būklę. Be to, kiekvienas tipas – *štai-šių parankinių tipizacijų* variacija. Kiekvienas tipas „apibrėžtas“ tik santykiškai konkrečiose situacijose, nes nėra „apibrėžtų“ tipų gyvenimo pasaulio žinojimo atsargose (Schutz, Luckmann 1973; 232). Tipai vieni kitus apima ir persikryžiuoja šeiminių narių panašumuose (Wittgenstein 2005b; 155). Galima sakyti, kad tipai yra prasmės ekspresyvumo, – ir esančio mano patyrimo, ir kartu nurodančio už mano patyrimo, – fenomenai. Juk patyrimo prasmės aš negaliu „sugriebti“ pasyviai, „perimti“ betarpiškai, „išversti“ tiesiogiai (iš *Kito patyrimo* į *mano patyrimą*). Kai aš teigiu, kad mano sąmonė yra *ko nors* sąmonė, aš nesakau, kad aiškiai suvokiu intencionalų objektą (kaip betarpiškų išpūdžių patyrimą) savo sąmonėje, o teigiu numanęs prasmę, kuri vienu ir tuo pačiu metu yra subjektyvi (konstituoja jama mano patyrimo) ir objektyvi (nurodanti už mano patyrimo). Prasmės nu-manomumas perteikia ekspresyvią intencionalaus akto raišką.

¹⁰⁸ Terminas *tipizacija* į lietuvių kalbą kartais verčiamas netgi kaip „atmainos“: „Visos kasdienio mąstymo atmainos ...“ (Berger, Luckmann 1999; 28). Turėtų būti: „Visos įprasto protavimo tipizacijos...“ . Plg.: „All typifications of common-sense thinking...“ (Berger, Luckmann 1991; 28).

syse *tipizacija* skamba it *formalizacija*. Šis garsas – iš šaltų kaip ledas „Geležinio narvo“ baimės lūkesčių.¹⁰⁹ Patyrimu pamatuotų lūkesčių – glaudžiu ratu artėjančių *administratorių tipų* (plg. su senaisiais tiksliaisiais humanitarais – *biurokratiniais tipais*). Viena aišku: tipų mes negalime *tik išivaizduoti*; tipai, net ir abejotini, *visad yra*.¹¹⁰ Tipizacija, net ir artėjanti nežmogiška, pernelyg anoniminė, yra žmogiška, pernelyg žmogiška. *Socialinė aplinka*, natūraliai mus supanti žodžių pora, nusakanti daug numanomų socialumo *formų (tipizacijų)*, visuomet yra daugiau arba mažiau anonimiška.

Tipizacija nuvertinama visų pirma dėl mūsų klausos nedėmesingumo *jau egzistuojantiems, savaime suprantamiems* tipams, formoms, rūšims, klasėms, klasifikacijoms, kurios tūno – ir toli gražu ne tyliai – pagrindo lūkesčiuose. Iki-atrankos, iki-tipizacijos būdų, arba relevancijų, išskleidimas gali padėti nuskaidrinti *artimumo* ir *anonimiškumo* laipsnius socialinės aplinkos prie-taruose, ir ikireflektyviame, ir tematizuotame patyrimuose. Žodžiai *tipizacija*, kaip ir *asociacija* natūralioje laikysenoje nepaliaujamai užpildomi relevantiškais turiniais, savaime suprantamumo konvencijomis. Štai kodėl konstituciniai šių gyvybinių konvencijų bruožai gali būti atpažįstami *tik* fenomenologinėje redukcijoje:

„Asociacija yra pagrindinė transcendentalinės fenomenologijos sąvoka (panašiai kaip ir psichologijoje, sudarančioje fenomenologijos paralelę – grynai intencionalioje psichologijoje). Tradicinė asociacijos ir asociacijos dėsnių sąvoka, nors jau nuo Hume'o laikų ji buvo siejama daugiausiai su grynojo psichinio gyvenimo sąryšiais, yra tik atitinkamų autentiškų intencionalių sąvokų natūralistinis iškraipymas. Dėka fenomenologijos, kuri labai vėlai atrado priėjimą prie asociacijų tyrimo sferos, ši sąvoka įgijo visiškai naują pavidalą, iš esmės kitokią apimtį, atsivėlgiančią į naujas pamatines formas, apimtį, kuri, be kita ko, aprėpia ir juslinių duotybių koegzistencijos ir sukcesijos konfigūracijos reiškinį.“ (Husserl 2005; 100)

Tipizacija kaip fenomenas randasi pačiame *socialumo* konstitucijos „centre“. Kalbant šeimiškai, tipizacija yra neaiškiai, bet jaukiai apribotos apylinkės, *Tavęsp-orientacijos*, – nuo *socialaus subjektyvumo* iki *abstraktaus anonimiškumo*, – namai. Šio fenomeno nuskaidrinimas *būtinai* reikalauja sociologijos ir fenomenologijos tarpusavio ryšio. Ir *subjektyvumo* fenomenologijos, ir *socialumo* fenomenologijos. Kad ir kaip apibrėžtume sociologiją, aišku, kad jos tyrimo dalykas yra *savitai – socialiai* – orientuoto žmogaus veiksmo pažinimas. *Supratumo sociologijoje* santykio tarp *pažinimo* ir *veiksmo* problema apima du tarp savęs susijusius lygmenis:

1. Terminas „žinojimas“ apima ir suponuoja elgseną, *orientuotą* į kitus. (Žinojimas

¹⁰⁹ „Taigi taip ir yra, kad gulėjimas šaltyje sukelia baimės sapnus ir kokio nors baisaus vaizdo prisiminimą <...>“ (Hobbes 1999; 41).

¹¹⁰ Tipizuojame ne todėl, kad tik išivaizduojame, jos tipizuojame. Abejojame ne todėl, kad galime išivaizduoti abejonę. Ir tipizuojame, ir abejojame todėl, kad esame abejojantys tipai. Plg.: „Galiu lengvai išivaizduoti ką nors kiekvienąsyk prieš atidarant savo duris abejojantį, ar už jų neatsivėrė praraja, ir prieš žengiant pro jas įsitikinantį tuo (ir kartais gali paaiškėti, kad jis buvo teisus), – tačiau dėl to panašiu atveju aš vis dėlto neabejoju“ (Wittgenstein 1995b; 164–5 [84]).

čia perteikia ne tik ir ne tiek sociologo, kiek asmens, įvietinto socialiniame pasaulyje, žinojimą.)

2. Remiantis *numanomos* prasmės tyrimo postulatu, sociologo pažinimas grindžiamas žinojimu, kurį veikiantis asmuo turi apie „orientacijos dalyką“.

(Schutz 1996; 75–6; kursyvas autoriaus)

Šiedu lygmenys lyti *metodologiją*, – dar nesusiaurintą į formalizuotą metodiką.¹¹¹ Pirma, *orientacija į kitus* liudija Maxo Weberio supratimo sociologijos svarbą, Schutzo tikslinamą skliausteliuose: čia metodologiškai susikryžiuoja a) *veikiančio asmens*, b) jos ir jo sąveikos *partnerių*, c) *stebėtojų* tikrovės, tiksliau, šioms *tikrovėms* priskiriamos *tikėtinais skirtingos prasmės* ir randasi *įtampa* tarp skirtingų *racionalumo* sampratų, *tikrovės* apibrėžimų ir savitų *subjektyvumo* struktūrų.¹¹²

Antra, *numanomos* prasmės tyrimo postulatą rodo, kad Schutzas, – kitaip nei Weberis, kurio dėmesio centre yra plačios apimties istorinė-lyginamoji sociologija, – sutelkia dėmesį į konstitucijas kaip *tipizacijos gyvenimo-pasaulyje* problemas. Skaidrinimo problemas: nors konkretus realus objektas turi *individualių bruožų*, vis dėlto turi ir *tipiškumo formą* (Schutz 1962; 282). Dėmesio sutelktumo požiūriu, abu šie postulai sudaro tai, ką vadintume *są-žiningumo metodologija*. Tiksliau, *santykio* tarp mokslo *idealiųjų tipų* ir praktinių *įprasto protavimo tipų* nušvietimo procesą. *Subjektyvumo* – tiek *patyrimo* socialinio mokslo pasaulyje, tiek *patyrimo* kasdieniame pasaulyje – nušaidrinimą:

„Dar niekada anksčiau „objektyvaus proto pasaulio“ redukavimas į individų elgseną nebuvo įgyvendintas taip radikaliai, kaip

¹¹¹ *Metodologija* skirtina nuo siauresnės techninio pobūdžio *metodikos* („kintamųjų“, „indikatorių“, „skalių“, „klausymynų“ ir kitos *tik formalių išgūdžių* reikalaujančios specialiosios technikos), mokyklos pasaulio institucijose nuo *A iki J* (Japonijos): „Universitetų studentų reikalaujama mokytis indikatorių, skalių ir tyrimų technikų, naudojamų kaip priemonės, kurių paskirtis yra gauti patikimą žinojimą apie socialinius reiškinius. Tai įprastas studentų Japonijos universitetuose požiūris į mūsų empirinių tyrimų programas per pastaruosius keturiasdešimt sociologijos mokymo metų“ (Hisashi 2010; 414). Tačiau kaip skiriasi Alfredo Schutzo rekomenduojama „Socialinių mokslų metodologija“ Niujorko Naujojoje Socialinių tyrimų mokykloje! Nasu Hisashi’s pateikia Schutzo rekomenduojamų temų, susijusių su *socialiniu* mokslu, sąrašą: *gamtos mokslai ir socialiniai mokslai, socialinių mokslų objektyvumas, vertybinis neutralumas, vertybiniai sprendiniai, faktas ir socialinis faktas, objektas, duomenys, prasmė, objektyvi-subjektyvi interpretacija, supratimas, aiškėjimas, konstrukcijos ir tipologijos, idealieji tipai, prasmės adekvatumas, relevancija, socialinis priešas-tingumas, racionalumo samprata, matavimas ir eksperimentas, hipotezė ir verifikacija, matematizacija, numatymas, pasaulio vienovė (gamtos ir visuomenės), tikimybė, sveikas protavimas ir mokslinis samprotavimas, savaimė suprantamas pasaulis, socialinė sistema, istorija, veiksmas, motyvai, interesai, pasirinkimas, socialinis asmuo ir vaidmuo, socialinio pasaulio struktūra* (ten pat; 415).

¹¹² Kaip teigiama Weberio sociologijos ir socialinio veiksmo apibrėžimo „Metodologinių pagrindų“ antrajame punkte, riba tarp *prasmingo veiksmo* ir *tik reaktyvios elgsenos* negali būti nustatoma tik empiriškai (Weber 1978; 4). Metodologinis trijų minėtų *tikrovių* susikryžiaavimas apibūdinamas *ato-žvalgos santykiu*, reikalaujančiu *abipusiškumo perspektyvų*.

pirminiame Maxo Weberio teiginyje apie interpretacinę sociologijos paskirtį. Šio mokslo tikslas yra tirti socialinę elgseną interpretuojant subjektyvias prasmes, atpažįstamas individų intencijose. Vadinasi, tikslas yra interpretuoti individų veiksmus socialiniame pasaulyje ir būdus, kuriais remdamiesi individai suteikia prasmę socialiniams reiškiniams. Norint pasiekti šį tikslą, nepakanka arba stebėti paskirų individų elgseną, arba rinkti statistiką apie individų grupių elgseną, kaip įtikinėja paviršutinis empirizmas. Specialioji sociologijos paskirtis reikalauja specialaus metodo, – kad būtų galima atrinkti medžiagą, reikalingą būdingiems klausimams, kuriuos ji kelia. Ši atranka galima formuluojant tam tikras teorines konstrukcijas, žinomas kaip „idealieji tipai“. Idealieji tipai jokiū būdu nėra tas pat, kaip statistiniai vidurkiai, nes jie atrenkami atsižvelgiant į klausimo, kuris tuo metu keliamas, rūšį; ir konstruojami jie atsižvelgiant į metodologinius, susijusius su šiais klausimais, reikalavimus. Idealieji tipai nėra tušti arba tik fantazijos produktai, – jie turi būti tikrinami remiantis konkrečia istorine medžiaga, kuri sudaro socialinės srities mokslininko duomenis. Remiantis šiuo idealiųjų tipų konstravimo ir tikrinimo metodu, galima sluoksnis po sluoksnio interpretuoti savitų socialinių reiškinių prasmę kaip subjektyviai numanomą žmogaus veiksmų prasmę. Šiuo būdu socialinio pasaulio struktūra gali būti atskleista kaip supratingų intencionalių prasmų struktūra.“ (Schutz 1967; 7)

Tai, ką sluoksnis po sluoksnio gali ir turi atpažinti specialusis metodas, yra savaime suprantamumo, normalumo, tipiško, artimumo, iki-pažįstamumo pagrindai, kurių atvirame horizonte pasirodo *kiekvienas* – netgi *visai naujas* ir *nepažįstamas* – pasaulio bruožas. Kitaip tariant, „objekto“ konstituavimas jutiminių išpūdžių ir vaizdinių susidarymo

aibėse yra dar ir ankstesnės veiklos, kurioje radosi kasdienės tipizacijos ir parankinio žinojimo formos, sedimentacijų išsklaidos. Šios „*žinojimo atsargos*“ yra daugiau ar mažiau aiškiai apibrėžtų objektų pasaulis *artimumo* ir *iki-pažįstamumo horizonte*, kuris laikomas *savaime suprantamu* ir nekvestionuojamu iki paskesnio galimo pastebėjimo. Nekvestionuojamo iki-patyrimo formos nuo pačios pradžios yra *tipiškos*, turinčios atvirus *anticipuojamo panašaus patyrimo* horizontus (Schutz 1962; 7).

Tiek Weberio, tiek Schutzio supratumo metodologija rodo: *prasmė* ir *interpretavimas* yra esminiai *socialinių* reiškinių bruožai. Tačiau *supratumas* nėra tik empiriškai orientuotas mokslininko kriterijus, kurio paskirtis – tikrinti formuluojamų hipotezių pagrįstumą. Schutzio požiūris į supratumą aiškiai skirtinas nuo *racionalaus metodo* interpretacinėse metodologijose, įskaitant Maxo Weberio.

Weberio *idealieji tipai* – tai *objektyvios mokslinės konstrukcijos*, kurių paskirtis yra artikuliuoti esminius socialinių reiškinių bruožus, įskaitant tuos socialinius reiškinius, kurie apibrėžiami remiantis *iš dalies* subjektyvios prasmės priskyrimo terminais (*protestantinės etikos, viduramžių miesto, kinų literati* ir panašiai). Schutzio gairės yra *visiškai kitos*, – jos kviečia artikuliuoti *įprasto protavimo žinojimo ribų* sociologiją. Jos orientuoja į *ribą* tarp to, ką veikiantis asmuo laiko „savaime suprantamu“, ir to, kas jai ar jam esti „problemiška“. Subjektyvios prasmės *radimosi* procesai yra būtent tai, kas leidžia tiek mokslininkui, tiek bet kokiam

stebėtoju supracasti tai, ką *numano* veikiantis asmuo. Ir tik šis konstituavimo procesas suteikia *objektyvumo* dimensiją (Schutz 1967; 242) atskleidžiamai prasmei:

„*Verstehen* nėra tik metodas, kuriuo remiasi socialinės srities mokslininkas. Tai visų pirma savita patyrimo forma, kurioje įprastas protavimas atpažįsta socialinį kultūros pasaulį. Tai nesusiję su introspekcija; tai yra įgudimo, arba akultūracijos, procesų rezultatas, – kaip ir įprasto proto, patiriančio vadinamąjį gamtos pasaulį.“ (Schutz 1962; 56)

Mokslas irgi yra *socialinė* veikla: tai *lin-kęs* primiršti analitikas ir ekspertas (o tai yra viena ir tas pat). Tarkim, *ekspertas B* formuluoja uždavinį: intersubjektyviai verifikuoti *mokslininko A* stebėjimo rezultatus, ir argumentus, ir išvadas. Norėdamas tai padaryti, jis turi žinoti tai, *ką* pirmasis mokslininkas stebėjo, *koks* buvo tyrimo tikslas, *kodėl* jis laikė stebimus reiškinius *stebėjimo vertais* dalykais, t.y. žinoti *relevancijas* pasirinktos parankinės mokslinės problemos atžvilgiu. *Tai – supratimo sritis*. O klausimas dėl to, ar, kaip ir kiek *abipusiško supratimo* įtraukiama į *aiškinimą*, paliekamas spręsti mokslininkui, įskaitant ir *tą*, kuris metodologiją linkęs siaurinti į metodiką, ketindamas vien tik

apibrėžti ryšius tarp kintamųjų ir empiriškai fiksuoti elgsenos pasikartojimus. Šiuo atveju nepaisoma *intersubjektyvaus supratimo* tarp eksperto B ir mokslininko A. Nepaisoma to, kaip ekspertas B stebi mokslininką A. Netiriamas eksperto B introspekcijos įgyvendinamas, eksperto B tikėtino susitapatinimo su mokslininku A apimtis. Siauros apimtys metodikoje lieka tik vadinamieji *protokoliniai*, arba *stebėjimo*, teiginiai, – nors jie, kaip *teiginiai apie gamtinį pasaulį*, yra visiškai kitos rūšies, negu stebėjimo teiginiai apie *psichinį-gamtinį pasaulį*.¹¹³

Metodologija, kitaip nei formalizuota *metodika*, pripažįsta, kad socialinė-mokslinė tipizacija yra tik *bendresnės rūšies struktūrizacijos* – tipų formavimosi gyvenimo-pasaulyje – dalis. Metodologija reikalauja nuskaidrinti *santykį tarp interesų ir žinojimo pasiskirstymo* (Schutz 1964; 124). Svarbu ne tik mokslinė sąmonė (idealieji tipai, sąvokos, terminai, kintamieji), bet visų pirma praktinių tipų kasdieniame pasaulyje (prasminių *subjektyvumo-objektyvumo* struktūrų) radimosi procesai. Taigi problema – gilesnė, nei galėtų įžvelgti formalizuota priešastingumo metodika arba tik empirinė aprašymų praktika. Paviršutiniškas *patyrimo* tapatinimas su

¹¹³ Kaip pažymi Alfredas Schutzas, *pirma*, netgi idealiai ištobulintas biheiviorizmas tik aiškina stebimųjų elgseną, o ne stebintį stebėtoją, *antra*, tas pat stebimas elgesys (fiksuojamas akies arba videokameros žvilgsniu) gali turėti visiškai skirtingas prasmes patiems stebimiesiems, *trečia*, yra ir vadinamieji „negatyvūs veiksmi“, kai veikiantysis intencionaliai susilaiko nuo veikimo, *ketvirta*, socialinė tikrovė apima numanymų ir įsitikinimų elementus, kurie yra *realūs*, nes juos apibrėžia patys dalyviai, nors jų negalima stebėti, *penkta* (ir svarbiausia), atviros žmogaus elgsenos juslinio stebėjimo postulatą apima santykiškai siaurą socialinio pasaulio sektorių, t.y. situacijas, kuriose veikiantis individas stebėtojo atpažįstamas vadinamuosiuose *veidu* ir *veidų* santykiuose. Yra daugybė kitų socialinio pasaulio dimensijų, kurių neįtraukia „atviro stebėjimo“ postulatą (Schutz 1962; 54–5).

jusliniu patyrimu, – o ypač tik *stebimos elgsenos* patyrimu, – ignoroja *esminės socialinės tikrovės* dimensijas (Schutz 1962; 52–55).

Problema – dar *iki* empirinio aprašymo, *iki* metodikos, *iki* teorijos. Praktikos pasaulis apima *pirmosios tvarkos*, – įprasto kasdienio protavimo, – *teorijas*. Mes interpretuojame vienas kito elgseną, *tarsi* ji būtų mūsų pačių, – interpretuojame veiksmus *tipizuodami*. *Įprastų tipizacijų* radimosi genėzė mokslinėse teorijose, kaip minėta, yra nuvertinama, o pačioje praktikoje – tiesiog neiškeliama į dienos šviesą. Savo aplinką – tiek socialinę, tiek gamtinę – patiriame *tipizuodami*, atrinkdami *tam tikrus* požymius, tačiau nepaisydami *kitų*. Problema – matoma, bet nepastebima tiek pačios praktikos, tiek pačios teorijos: kad sveiko protavimo patyrimas *tipizuojamas (teorizuojamas)*. Įprasto protavimo ir teorinio samprotavimo pasaulių patyrimas nuo pačios pradžios yra *iki*-interpretuotas:

„Prisimintina, kad tai, ką sociologai vadina „sistema“, „vaidmeniu“, „statusu“, „vaidmenų lūkesčiais“, „situacija“, „institucionalizacija“, individualūs žmonės socialinėje scenoje patiria visiškai kitais būdais. Individualaus žmogaus požiūriu, veiksniai, kuriuos įvardija šios sąvokos, yra tipizacijų tinklo elementai: konkrečių asmenų tipizacijų, jų veiksmų krypčių pavyzdžių, motyvų ir tikslų arba sociokultūrinių padarinių, kurie kyla iš jų veiksmų. Šie tipai didžiąja dalimi suformuoti kitų, jos ar jo pirmtakų arba amžininkų, kaip būdingi įrankiai, kurie padeda suprasti žmones ir reiškinius, apibrėžtus grupės, kurioje gimstama. Tačiau esama ir savi-tipizacijų: žmogus tipizuoja tam tikru mastu savo situaciją socialiniame pasaulyje ir įvairius santykius, kuriuos užmezga su porininkais ir kultūros objektais. <...>

Taigi tipizacijos sveiko proto lygmenyje, priešingai nei tipizacijos, kurias postuluoja mokslininkas, o ypač socialinės srities mokslininkas, randasi kasdieniame pasaulio patyrimo kaip savaime suprantamos be jokių sprendinių formuluočių arba tikslų loginių subjektų teiginių ir predikatų. Šios tipizacijos priklauso, kalbant fenomenologiškai, *iki*-predikatiniais protavimo lygmenims.“ (Schutz 1964; 232–3)

Galima teigti, įvertinant esminį Alfredo Schutzo įnašą, kad dėmesingumas *tipizacijų konstitucijoms* yra skiriamasis *fenomenologiškai grindžiamos metodologijos* bruožas. Juk Alfredas Schutzas išplėtoja *tipizacijos* kaip būdingo *socialinio* fenomeno koncepciją: „Pasaulis, kaip atskleidžia Husserlis, nuo pradžios patiriamas *iki*-moksliniame kasdienio pasaulio mąstyme tipiškais būdais. Individualūs objektai ir įvykiai, mums duoti savitais jų bruožais, yra unikalūs tipiško aritimumo ir *iki*-pažinumo horizonte“ (Schutz 1962; 59). Tipizacija – tiek *socialiniame*, tiek *moksliniame* pasauliuose – yra visa apimanti, visur esanti, taigi *būtina*.

Tipizacijos yra *socialinės*, taigi (kalbant ir sociologiškai, ir fenomenologiškai) *inter-subjektyvios*, kilmės stebiniai. Nebus per stipru pasakyti, kad jų suprasti neįstengtų nei filosofas, tiriantis subjektyvumą tik *transcendentalinės sferos* lygmenyje, nei sociologas, nagrinėjantis subjektyvumą tik *socialumo srities* lygmenyje, – jei jie darbuotųsi atskirai vienas nuo kito. Dalykas tas, kad ir vieni, ir kiti, dar prieš pradėdami skaidrinti mūsų *socialinės* struktūros – „už“ pirminių mes-santykių – elementus, jau laiko savo rankose ir potencialiuose akiračiuose *sociali-*

nes savo individualių biografinių aplinkybių sąsajas.¹¹⁴

Mūsų konstituojamos tipizacijos randasi žmogaus ir visuomenės, susitikimų, veikiau susidūrimų, horizontuose, atskleisdamos „pakankamai pažįstamus“ žmogiškus, ir „mažiau ar daugiau anonimiškus“ tarytum-pasauliškumo horizontus. Ir artimus, ir nutolusius; ir panašius, ir anonimiškus; ir intymus, ir svetimus. Tipizacijos yra unikalūs atsiktinumo patyrimo ir būtinybės patyrimo *derinimo instrumentai*. Vidinio laiko sąmonės gebėjimo tęsti „tam tikra prasme“ (Wittgenstein 1995b; 158 [71]). Tipizacijos – tarsi akiniai ant nosies, ir tai, ką mes matome, matome pro jas. Mums visiškai neateina į galvą jų nusiimti (ten pat; 172 [103]).

Tarytum-akiniai-ant-nosies yra *būtinai*, – mūsų išgyvenamas pasauliškumo patyrimas yra tipizuotas, – bet mes galime kartais *atsiktinai*, o kartais radikaliai (pasitelkdami fenomenologinę redukciją) juos nusiimti. Nes tik šitaip gali išryškėti, visai tikėtina, *pažįstamumo* ir *nepažįstamumo* modusų sąlyčio *ribos*, kurios yra svarbios kalbant apie erdvinės-laikines refleksijos pereigas iš filosofijos į sociologiją ir, atvirkščiai, iš sociologijos į filosofiją. Tarkim, *būtinybės* ir *atsiktinumo* santykis intersubjektyviame pasaulyje pasirodo kaip iš prigimties metodologinis santykis tarp *lygybės* ir *laisvės*. Tarytum-pasauliškumas pasirodo atvirame – ne *apibrėžtame* nelaisvės, o dar *neapibrėžtame* rūpesčių

horizonte (juk dar yra tokia *viltis*, nes visada yra *galimybė*):

„Arba, tariant kitais žodžiais, kokie yra motyvai, kurie skatina postuluoti – esant tam tikroms sąlygoms – tam tikrus bruožus kaip lygius (kaip mes įpratę kalbėti, „homogeniškus“) visuose objektuose, kuriuos apima tam tikras tipas; ir kokie motyvai – esant kitoms sąlygoms – skatina nepaisyti savitų bruožų, kurie skiria vienus tipizuotus objektus nuo kitų?“ (Schutz 1964; 234)

Tipizacijų *tematizavimo* prasmę sudaro ne jų klasifikavimas, o jų *relevantišku-probleminių sąitų* nuskaidrinimas. Kalbant *esmiškai socialiai*, tipizacijos – tai šiuolaikinis, vadinasi, tokviliškas, santykio tarp lygybės ir laisvės suderinimo klausimas, Alfredo Schutzto tinkamai ir itin tiksliai perkeltas į *metodologinį* fenomenologinės psichologijos lygmenį. Fenomenologinė psichologija *privalo* (kantiškosios laikysenos prasme) išsaugoti pirminį *politinį* žmogaus prigimties polinkį. Politinį, o ne klasifikacinį politologinį, polinkį. Priešinimosi polinkį (*fenomenologinės redukcijos* praktikoje): laisvės išsaugojimo sąlygų stiprėjant egalitarizmo nuostatoms (*vaidmenų, funkcijų, padėčių* linijinio išlyginimo tipiškuose anoniminiuose tinkluose, – ignoruojančiose *subjektyvumą*, vadinasi, *skirtumus*).¹¹⁵

Tipizacijos samprata orientuoja į *ikiپردikatinį patyrimą*, kuris nuo pačios pradžios yra *interpretacinis*. (Ne be reikalo Alfredas

¹¹⁴ Plg.: „Tas faktas, kad kasdienis gyvenimo-pasaulis yra ne privatus, o intersubjektyvus ir dėl to socialiai tikras, turi nepaprastai reikšmingus padarinius subjektyvių žinojimo atsargų konstitucijai ir pačiai sandarai“ (Schutz, Luckmann 1973; 243).

¹¹⁵ *Tipizacijos metodologijos* nedera atskirti nuo *tipizacijos politikos*, kaip ir Schutzto laikysenos nedera atskirti nuo Tocqueville’io laikysenos. Abu jie puikiai suprato, kad *idealiųjų tipų* negalima atskirti

Schutzas, *fenomenologiškai grindžiamos metodologijos* pradininkas, savo ruožtu orientuojasi į Maxo Weberio *supratumo metodologiją*, Edmundo Husserlio *konstituacinę fenomenologiją* ir Henri Bergsono filosofinę *vidinio laiko analizę*. Tai, ką mes išgyvename patyrimo srauto trukmėje, nėra „atskiros“ ir „gerai apibrėžtos“ tikrovės atkapos, reflektyvūs sąmonės kirpiniai. Mūsų išgyvenamas patyrimas – tai *nuolatinė pereiga iš štai-dabar* į naują *štai-dabar* (Schutz 1967; 45). Sąmonės srautas neužčiuopiamas – iš prigimties – refleksijos čiuptuvais. Refleksija kaip intelekto funkcija esmiškai priklauso *erdviniam-laikiniam* kasdienio gyvenimo pasauliui.

Mūsų patyrimo struktūra kinta priklausomai nuo to, ar *trukmės tėkmei* mes pasiduodame, ar liaujamės jai pasiduoti bandydami ją tipizuoti, – pasitelkdami *erdvines-laikines* sąvokas (ten pat). Patyrimą į paskiras tikrovės atkarpas sukarpo mūsų *reflektyvus dėmesingumas*, tariant tiksliais Williama Jameso žodžiais, *atrankinis dėmesingumas*. *Patyrimo schemas* matomai, bet nepastebimai virsta *interpretacinėmis schemomis*. Nuo šiol tipizacijos esti *matomos, bet nepastebimos* dėl joms būdingų dviejų *pilnumo* elementų – *formos* ir *turinio* – tikėtinai

simetriškų sutapimų. Tobulų simetrijų aibių *natūralioje laikysenoje*.

Tipizacijų sandaros skiriamieji bruožai, – kaip numanomų „mentolinių reiškinių geometrijos“ sąvokų, – nusėda pačiose gyvenimo formose, supratumo stiliuose, prasminių struktūrų gelmėse, pagrindų lūkesčiuose. Jos – *ir* matomos, *ir* nepastebimos dėl natūralaus tikėjimo jų *socialinio tikrumo* masteliais. *Tačiau* tai nereiškia, kad mums niekaip neužčiuopiamos šių įstabių fenomenų, – o visų pirma *savasties-tipizacijos* (Schutz 1962; 148), – turinio sandaros detalės, saviti jų saitai ir vidinio laiko nugalinti latentiniai pakraščiai, retesniais atvejais atveriantys akinančius simetrijų ir asimetrijų susidūrimus.

Fenomenai matomi, bet nepastebimi tik iki *kito pirmo* galimo jų pastebėjimo. O tai reiškia: įstabūs *fenomenai* arba nepasirodo, arba pasirodo. Nepasirodo natūralioje laikysenoje: *ir t.t.* O pasirodo tik ir tik *asmeniško filosofavimo savigrąžose*. Ne tik ir ne tiek *loginio nuoseklumo* kaip *savaiminio tikslo* pratybose, užtikrinamose *idealiųjų tipų* dedukcinių išsklaidų priemonėmis, bet visų pirma *savasties-tipizacijose*, kurios gali ir turi užtikrinti *steigtį* – supratimo *saitus* – su Kitu. Jei tik ir kai tik čia *dalyvauja* pirmasis asmuo,

nuo *praktinių tipų*. Kad tipizuojama ne tik praktika, ir teorija. Idealusis *lygybės*, aukščiausiojo jos veržlumo daugiau ar mažiau išlyginančioje globalizacijoje, tipas, kaip jį apibrėžia Tocqueville'is, yra „virš žmonių iškilusi beribė globėjiska valdžia“. „Lygybė“ kasdien sudaro sąlygas, kad žmogui *kuo rečiau* reikėtų naudotis laisva valia, *savo paties* gebėjimais: „Lygybė paruošė dirvą žmonėms viso to atsižadėti, nuteikė juos atleidžiai į tai žiūrėti ir netgi dažnai laikyti tai gėriu“ (Tocqueville 1996; 772). Fenomenologinės psichologijos požiūriu, skiriamasis *šiuolaikiškumo* bruožas yra *klasifikacinis egalitarizmas*. Esant „virš žmonių iškilusiai beribei globėjiskai valdžiai“, *a priori klasifikacija* linkusi suaugti su *praktine tipizacija*, – savaime suprantamos, suaugusios, užtikrintos „tikrovės“ pavyzdžiais.

pasirodo ir *saviapmąstymas*. Pačiame *atrankinio dėmesingumo* židinyje: kaip peripateinis intencionalumo spindulys, grėžiantis sąmonę eidetinio aprašymo, kuris yra fenomenologijos *esmė*, link: „Filosofija – išmintis (*sagesse*) – yra visiškai asmenišką filosofuojančio dalykas“ (Husserl 2005; 8).

Vien tik loginėje *socialinių gamtos mokslų* sandaros erdvėje tipizacijai – *šiam naviam, bet šauniam paprastumui* – pritrūksta vietos. Dėl *paprastiausios* priežasties, – kad tipizacijos esti *savaime* suprantamos ir *socialiai* tikros. Kaip paprastai, bet atidžiai taria Alfredas Schutzas: pačios įprasto protavimo tipizacijos yra *integralūs elementai* konkretaus istorinio sociokultūrinio *Lebenswelt*, kuriame jie egzistuoja kaip *socialiai tikri* ir *savaime suprantami* (Schutz 1962; 149).

Tipizacijų fenomenai apeinami arba *natūralistiškai* (esamas sąvokas laikant *natūraliomis* duotybėmis), arba *indiferentiškai* (nedėmesingai, nes nerūpestingai, o ne atvirkščiai). Socialinių gamtos mokslų metodologijose tipizacijos fenomenas apeinamas ir natūralistiškai, ir indiferentiškai: „Tokie idealieji tipai nerodo į jokių individualų arba erdvinį-laikinių individų visetą“ (Schutz 1967; 244). Metodologas, atrinkdamas *socialinius* biografinių aplinkybių elementus, pasitelkia „receptų knygų žinias“ (Schutz 1964; 73). Tai, kas arčiausiai, nes patogiausiai. Po ranka: „et cetera“, „nebent“, „praleiskime“ praktikas, natūraliai, taigi sėkmingai, užtikrindamas kintamųjų (teorinių idealijų tipų) sekas, – visiškai racionalios tikrovės visiškai racionalaus tikrumo (žr.: Garfinkel 2005; 8–9).

Teorinė minėtų fenomenų – subjektyvumo ir tipizacijos – apėjimo formulė yra ta: *tipizacija* – lygu *klasifikacija*. Trukdžius, šįkart *subjektyvumo* ir *tipizacijos*, mes galime apeiti natūraliai, taigi sėkmingai. Kalbant labai įprastai, savo porininkams ir amžininkams rodydami į viršų iškeltą „nykštį“. Alfredas Schutzas šį optimistišką už-tikrinimo gestą tinkamai vadina „nykščio taisykle“: tai įpročių, taisyklių, principų organizavimo būdas, kurį mes taikome reguliariai, taigi sėkmingai, nes šių taisyklių pagrįstumo niekada netikriname (Schutz 1964; 73). Tai reiškia, kad mes siauriname akiratį, ypač potencialų, – užmiršdami, kad ikireflektyvus patyrimas yra interpretuojamas remiantis atrankinio dėmesingumo ir savęs koregavimo tipizacijomis.

Tipizacijos – tai *tikrasis įvadas* į *fenomenologinę* metodologiją. Prarasdami *filosofinį* tiesos ieškojimo motyvą, galime prarasti ir *socialinį* tiesos ieškojimo motyvą. Pirmasis Husserlio *fenomenologijos* motyvas, kaip tikslina Dorionas Cairnsas, yra *tiesos* motyvas: pasirinkti filosofiją kaip gyvenimo pašaukimą, t.y. kruopštų ir griežtą tikslinimo darbą (Cairns 2002; 219–20). Jei tik tai įmanoma, vadinasi, įmanoma *tik man pačiam*. Geriau jau čia neklysti, tipizacijų tikslinimą tęsiant dalies-ir-visumos sąsajų išskleidimo kryptimi. Jei paisoma *santykio* tarp *tipizacijų* kasdieniame pasaulyje ir *idealiųjų tipų* moksliniame pasaulyje, paisoma šių dviejų pasaulių *interpretacinių schemų abipusiškumo* ir judviejų sąryšio.

Kai tik suprantame, kad tipizacijos technologinis ištesimas erdvėje (be vidinio lai-

ko dimensijų analizės) turi prievartos galią, suprantame ir tai, kad prievarta didele dalimi konstruojama mūsų pačių. Taigi: „Nepakanka vien tik rinkti empirinius faktus arba apsiriboti neasmeniškų įvykių tipų bei grupių elgsenos tipų konstravimu.“ (Schutz 1964; 84). Būtent čia pilnai atsiskleidžia esmiškas sociologijos ir filosofijos ryšys. Turime pasinaudoti atvira galimybe keisti vien-pusišką savo tyrimų kryptį: „<...> ten, kur įgyvendinamas mokslinis darbas, toks pokytis visada yra galimas“ (ten pat; 85). Privalome klausti: ar galima ir kaip galima išgirsti Kito balsus ir Kitas tonacijas?

Mes natūraliai linkę – dėl „nykščio taisyklės“ – užmiršti, kad natūralioje laikysenoje turime ne tik sąmonės kaip *empirinio subjekto* egzistavimo, bet ir sąmonės kaip *savasties-intencionalumo* formą, kuri, būdraudama iki-fenomenologiniame galimos eidetinės transcendentalinio subjekto formos suvokime, visiškai nėra pasauliška: pirmesnis už natūralioje nuostatoje priimamo pasaulio egzistavimą, yra *grynojo ego* ir jo *cogitationes* egzistavimas (Husserl 2005; 29).¹¹⁶

Reflektyvi eidetinė žiūra apima *tapatumo* ir *prasmės* modusus ikireflektyvioje patyrimo vienovėje, kuri ir leidžia pasirodyti nuosavam patyrimo stebiniui. Plg.: „Aš veikiau su *visišku* tikrumu (*Gewißheit*). Tačiau šis tikrumas yra mano nuosavas“ (Wittgenstein 2009; 59 [174]). Ir iš tikro. Tik nu-manydamas ir tik įgyvendindamas prasmę *pačiame patyrimo stebinyje*, aš galiu tikėtis betarpiškai palytėti reikalingas sąmonės, daiktų ir pasaulio atžvilgių konstitucijas, o drauge ir esmes, – kaip eidetinės žiūros galimybes, net iki konkretaus jų pilnumo.

Tačiau lygiai taip pat galimas ir natūralistinis „nykščio taisyklės“ kelias. Ne visai natūralus filosofo iš-gąstis priartėjus prie *visiško* nuo-savybės tikrumo, verčia ne tik susklisti šį *svaigulio* modusą, bet ir gręžtis nuo savęs tolstant už savęs, – *kalbinių-žaidimų, jie-tikrumo*, link. Galva nebesvaigsta. Ir gerai. Nors *visiška tikrovė* pagal kilmę yra kaip reta paradoksali, – ji *jau* nutolusi, todėl nepastebima (jei tik ir kai tik, žinoma, einame ne *su* Wittgensteinu, o *už* ir *be* Wittgensteino).¹¹⁷

¹¹⁶ „Tik tada, kai transcendentalinis mano savi-patyrimas yra apodiktinis, jis gali grįsti apodiktinius sprendinius, todėl tik tada egzistuoja filosofijos perspektyva, apodiktinių pažinimo sistemų statinio, atremto į savaime pirmą patyrimo ir sprendinių lauką.“ (Ten pat.)

¹¹⁷ Ludwigo Wittgensteino nepaliamojamas abejojimas – „Jo niekada netenkino jo idėjos“ (Hacking 2011; 155) – teikia šansų realiai arba tariamai naujoms filosofinėms ir socialinių mokslų kryptims. Reguliariai, taigi sėkmingai rodydami amžininkams, „nykščio taisyklę“, šiuolaikiniai praktikos teoretikai Wittgensteino *individualumą* apeina. Pagal parankinę tipišką sekos formulę: *natūralistiškai + indiferentiškai = visiškai*. „Wittgensteinas atmeta individualistinį prasmės determinizmą“ (Bloor 1997; 5), – kaip praktiškai tvirtina Davidas Blooras. Viena vertus, pripažindamas (drauge su Wittgensteinu), kad mes turime leisti pasirodyti empiriniam stebiniui (ten pat). Kita vertus, toldamas nuo patyrimo stebinio, – vengdamas daugiau nei tik vienu būdu konstituojamų „patyrimo“ rūšių, ypač pirmojo asmens sąmonės intencionalumo konstitucijų: „Wittgenstein teorija yra kolektyvizmo forma, ir yra be galo paprasta savo bendraisiais bruožais. Ją galima susumuoti vadovaujantis dviem principais: 1) taisyklės yra socialinės institucijos, socialiniai įpročiai, sociali-

Tiesioginis susidūrimas su ikipredikati-
ne tikrove, – „Čia visur protarpiai, trūkiai,
spragos“ (Schutz 1964; 73), – išties neipras-
tas. Viena vertus, dėmesingas *ko nors tikro*,
arba *individualaus*, „suvokimas“ ir įprastas
intuityvus „patyrimas“ yra viena ir tas pat
(Husserl 1983; 7–8 [§1]). Kita vertus, *ko
nors individualaus intuicija* gali ir turi tap-
ti *eidetine žiūra*. Eidetinė intuicija: ir aukš-
čiausia kategorija, ir pilnai sukonkretinta.
Esmė (eidos) yra nauja objekto rūšis. Kaip
kad *individualios*, arba *patiriančios*, intui-
cijos duomenys yra individualūs objektai, taip
eidetinės intuicijos duomenys yra grynoji
esmė (ten pat; 8–11 [§3]).

Tipizacija, tuomet, kai ji eina *nuo*-savęs,
tampa klasifikacija, įprastai grindžiama tik
„vien-pusiška“ empirinė intuicija. Gręžtis
nuo savęs tolstant už savęs – kalbamuoju
atveju lygu eiti „tikslaus teorinio mokslo“

(Schutz 1967; 242) link. Juo toliau nuo-
savybės, tuo už-tikrinčiau. Juo toliau nuo
ikipredikatinio pasauliškumo patyrimo, tuo
arčiau *tipų bendrumo* ir arčiau *klasifikacinės
analizės*. Juo arčiau klasifikacinio *tipų ben-
drumo*, tuo toliau nuo tipizacijų konkre-
tumo. Juo toliau nuo konkretumo, tuo arčiau
pertraukto nepažįstamumo, arba *pažįstamu-
mo regimybės*. (Plg.: objekto apibrėžtumas
yra numanomas kaip *tipiškas*, t.y. kaip
pažįstamumo elementas; *nepažįstamumas* vi-
sada yra *pažįstamumo būdas*; Husserl 1973;
36–7.¹¹⁸)

Klasifikacija švariai sterilizuoja *gręžimo-
si-į-galimybę* atžvilgius, siaurina juos į tik
aktualų (geriausiu atveju) patyrimą arba
grynąją ginčytinai pasirinktos esmės (blo-
giausiu atveju) formą. Randantis *objektyvių
prasmės kontekstų* tipams.¹¹⁹ Tipams, įsme-
ninamiems tik per *tipišką funkcinių nuotolį*

nės konvencijos, 2) vadovautis taisyklėmis – tolygu dalyvauti institucijose ir taikyti taisykles, arba paklusti įpročiams bei konvencijoms“ (Bloor 1997; 5). Wittgensteinas taktiškai apeinamas, ren-
čiant iš vieno kito paskiro „fragmento“ daugiau nei keista *kolektyvizmo teorija*: „Laikytis taisyklės,
padaryti pranešimą, paliepti, žaisti šachmatų partiją yra *įpročiai* (*Gepflogenheiten, customs*) (var-
tojimai, institucijos).“ Wittgenstein 1995b; 214 [199]. „Nu-kandant“ filosofinį Wittgensteino
kompleksiškumą, įstabumą, slėpingumą.

¹¹⁸ „Objekto apskritai“ – dar neapibrėžto ir nepažįstamo – suvokimas, *jau* turi, kaip tikslina Hus-
serlis, *pažįstamumo* elementą: kaip tai, kas „vienaip ar kitaip yra“; kas pasirodo pasaulio kaip
egzistentų viseto, horizonte; kas įplaukia – kiek tai yra buvojimas pa-saulyje – į mūsų patyrimo
tėkmės vienovę (ten pat; 38). Kitaip tariant, objekto duotiškumas implikuoja *tipizaciją*, konsti-
tuojamą pagal ankstesnio patyrimo analogus. Objekto patyrimas su-siejamas su kitais objektais,
suvokiamais pagal panašumo, arba tipiškumo, analogus dar iki-suvokimo horizontuose.

¹¹⁹ Tik *objektyvių* prasmės kontekstų tipai randasi civil-izacijoje, kuri „nebedrįsta būti filosofiška“
(Barrrett 1962; 3). Civil-izacijoje, kuri nebedrįsta pažinti savo pačios profesionalių deformacijų.
Subjektyvumą neigiančios deformacijos randasi nepaisant *pažįstamumo* elementų, *tipizacijų*, „vie-
naip ar kitaip“ egzistuojančių pasauliškumo horizonte, patyrimo tėkmės vienovėje, tarp kitų įvairių
nežinomų apibrėžtumų (iki-duotybių) egzistentų visete. Atvirame *horizonto-intencijų* lauke: „Aš ga-
liu“, „Aš galiu tęsti“, „Galiu pažvelgti iš arčiau“, „Galiu daiktą apgręžti“ (ten pat; 38). Kitaip tariant,
pasyviai jau suvokiamoje pagrindo lūkesčių vienovėje galiu ne tik identifikuoti „objektą“, bet ir
pažįstamus, tipiškus, savitus objekto bruožus. Galiu nuskaidrinti tuščią *pažįstamo nepažįstamumo
horizontą* drauge su jo savitomis nuorodomis, indeksais, sugestijomis. Aš galiu pastebėti, tematizuo-
ti „matomas, bet nepastebimas“ daiktų puses, savitus pažįstamumo nepažįstamume bruožus.

grynojo anonimiškumo, grynojo nerelevantiškumo santykiuose.

Nuo-*savybė*, – kiek ji, tariant Wittgensteino žodžiais, esti *tikra*, t.y. tikrinama *savi-grąžos* būdais, – turi ne tik *išorinį horizontą*, atveriantį naujas individualias tikroves ir tikrovių grupes, pasirodančias sąmonei iš pasaulio, o ir *vidinį horizontą*, – dar-ne-suvoktų požymių visetą kaip patyrimo *pratęsimą galimybę*. Toji dalis, kuri yra matoma, kaip pažymi Husserlis, yra dalis *tik tiek*, kiek ji turi kitas dalis; kitas puses, kurios nėra matomos, kurios yra numanomos ir turi apibrėžtą prasmę (Husserl 1973; 35). Kitaip tariant, nuo-savybė (savastis), kuri yra duota kaip galimo patyrimo objektas, nors ir apima neapibrėžtumą (galimo patyrimo išstetumą), išlieka kaip *ta-pati*, kaip tipas, tariant Husserlio žodžiais, *a priori*, priklausantis *a priori* galimybių sferai (ten pat; 36).

Nebus per daug pakartoti, kad bet koks patyrimo objektas, vadinasi, ir savastis, pasirodo kaip „daiktas“ tipiško pažįstamumo ir originalių figūracijų horizontuose. „Natūralus pažinimas prasideda drauge su patyrimu ir *jame* išlieka“, – kaip teigia pirmasis Husserlio *Idėjų* pirmojo skyriaus „Faktas ir esmė“ sakiny¹²⁰. Taikant šią pirminę Husserlio apibrėžtį *socialinei* tikrovei, pridurtina: tiesiogiai, betarpiškai išgyvenama socialinė tikrovė yra „ikiduitybė“ natūraliame patyrimo pažinime. Socialinė šios „ikiduitybės“ struktūra yra tipizuota, vadinasi, neredukuojama į „pirmesnius“ elementus. Tai-

gi pirmasis esminis klausimas yra tas: kodėl konstruojami *idealieji tipai* susiejami (ypač kalbant apie natūralistinę socialinių mokslų metodologiją) tik su vien-pusiška empirine intuicija, – ne daugeliu patyrimo rūšių, ne daugeliu konstitucinių procesų nuskaidrinimu, o tik „lėkšto empirizmo“ patyrimu (Schutz 1967; 244)? (darkart: *empirinė intuicija* siauresne prasme gerai tinka bet kokiai esmei, susijusiai su kuo nors *fizišku*, kad ir *materialumo išstetimu*; Husserl 1983; 8.)

Kitas klausimas, susijęs su pirmuoju, yra tas: kodėl nepaisoma fenomenologinės nuorodos, kad *patyrimas* ir *tipas* pagal kilmę yra lygūs (Schutz, Luckmann 1973; 232)? Kad nėra jokio „ikitipinio“ patyrimo. Kad nėra „absoliutaus nulio“: *duomenų pluoštų* ir vėl ir darkart *duomenų pluoštų, natūralizuotos* tikrovės, Johno Locke'o baltųjų popieriaus lapų tikrovės. Kad filosofas, netgi natūralistas, taip pat turi laikytis moralinių įprasto protavimo – „santūrumo“, „kraštutinių vengimo“, „bendruomeninio rišlumo paisymo“ – taisyklių (žr.: Descartes 1978a; 114–20)? Kodėl kiaurai, akiai sensualistiškai, siekiama permatyti *pažįstamumo* (tipiškumo) tikrovę gamtos mokslų psichologo akimis, galbūt atveriančiomis absoliutaus skepticizmo ir iracionalizmo aklavietę?

Kitaip sakant, kaip randasi natūralistinis *gręžimasis nuo* ko nors prasmės patyrimo? „Minutėlę stabtelėjime“ (Husserl 1970a; 88), – kaip siūlo Edmundas Husserlis *Krizės* § 24. Ir klauskime, kaip atsitinka, kad po

¹²⁰ „Natürliche Erkenntnis hebt an mit der Erfahrung und verbleibt in der Erfahrung“ (Husserl 1976a; 7).

Descartes'o *epistemologinės procedūros* (pažįtančio *ego* regresijos savo imanentiškume), kurios vengti, bent jau filosofijoje, rodos, jau nebegalima, gana lengvai pasukama atgaline kryptimi: Hume'as tampa „efektyvus, tačiau žalingo pozityvizmo tėvu“ (ten pat), o Descartes'as – „beprasmiško transcendentinio realizmo tėvu“ (Husserl 2005; 32)?

Fundamentaliame karteziiniame tyrime atskleidžiama, kad pasaulio – *ikimokslinio* ir *mokslinio* – pažinimas yra *didelė mįslė*. Ne ką kita, o būtent tai į dienos šviesą kelia ir britų empiristų skepticizmas. Kai Descartes'as grįžta prie apodiktinio *ego*, interpretuodamas *ego* kaip *sielą* ir traktuodamas pirminį savaties-akivaizdumą kaip „vidinio suvokimo“ savi-akivaizdumą, eiti paskui jį darosi lengva (Husserl 1970a; 89). Savo ruožtu skeptiškas Hume'o protas sensacionalizmo išsklaidą (kaip dar nuoseklesnę sensacionalizmo idėjų kritiką) priveda iki absurdiškos solipsistinės pabaigos: visos objektyvumo kategorijos, viršpsichinis pasaulis, mokslinis ir ikimokslinis pasauliai, yra *fikcijos*. Radikalūs empiristai, „atlikdami patogų ir įspūdingą skeptikų vaidmenį“ (ten pat; 88), ir tapatumą, netgi ikimokslinį *intuityvų kūniškumo patyrimą*, laiko fikcija.¹²¹

Kantas, kurį Hume'as pažadina iš dogmatinio snaudulio, sudrebina *objektyvizmo* pamatus, tačiau drauge inicijuoja naują *transcendentinio subjektyvizmo* rūšį, kuri vokiečių idealizme pertvarkoma į naujas sistemingas formas (ten pat; 91–7 [§ 25]).¹²² Alfredas Schutzas, metodologiškai pratęsdamas ir Maxo Weberio *supratumo sociologijos*, ir Husserlio eksplikuotas intuityvias išvalgas *patyrimo* fenomeno srityje, savo ruožtu sutelkia dėmesį į „*patyrimo schemų*“ (skiriamų nuo Kanto schemų, Schutz'o apibrėžimu, „vaizduotės sintezės“ schemų; Schutz 1967; 82), ir „*interpretacinių schemų*“ sąsajas. Visų pirma, pasak Schutz'o, „svarbu pripažinti, kad mūsų sąmoningam gyvenimui būdingos figūracijos“ (ten pat; 74–5).

Kitaip sakant, svarbu pripažinti mūsų išgyvenamo patyrimo interpretacinių figūrų įvairovę. Mūsų *patyrimo schemas* yra ankstesniojo patyrimo *prasmės-kontekstai*, – patyrimo, konceptualiai apimančio pastarajame randamus patiriamus *objektus*, bet ne pačius *procesus*, kuriuose jie buvo konstituoti. Čia visiškai nepaisoma konstitucijos procesų, kuriuose konstitutas *objektyvumas* laikomas savaime suprantamu (ten pat). *Patyrimo schemų* paskirtis – jungti jas su *savita išgyvena-*

¹²¹ Tapatus „aš“ yra tik nepaliaujamai kintantys duomenų pluoštai. Tapatybė yra psichologinė fikcija. Ir priežastingumas, būtina seka, yra fikcija. Betarpiškas patyrimas pasirodo tik *post hoc*. Laikydami nuoseklumo, – priduria Husserlis, – turėtume sakyti: protas, žinojimas, įskaitant vertybes ir grynuosius bet kokios rūšies idealus, taip pat ir etinius, yra fikcijos (Husserl 1970a; 87). Objektyvus žinojimas suyra. Hume'as, kaip radikalus skeptikas, priartėja prie iracionalizmo. Prie Hume'o genijaus, kaip taikliai pažymi Husserlis, neprisijungia „didis filosofinis etosas“. Užuoat kovodamas su absurdiškumu, Hume'as stengiasi paslėpti absurdiškus iracionalistinius rezultatus kaip „nežalingus“ (ten pat; 88).

¹²² Kanto „revoliucinis mąstymo būdas“, motyvuotas Hume'o impulso, nukreipiamas ne prieš empirizmą, bet prieš pokartezinį racionalizmą (ten pat).

mo patyrimo prasme, kuri pasirodo drauge su dėmesingu žvilgsniu. Interpretacinė schema *nežinomą* jungia su *žinomu*, su tuo, kas suvokiama dėmesingame žvilgsnyje, – orientuojantis į patyrimo schemas. Nebus per daug pakartoti, kad *bet koks tipas* teikia nuorodą į *konstituciją* kaip *tipizaciją*, *pirminę* probleminę būklę:

„Tipo konstitucijoje jau implikuotos žinojimo atsargos, kad ir kaip tai atrodytų neapibrėžta. Aprašomoji analizė negali pradėti nuo „absoliučiai nulinės“ žinojimo būklės. Tokią būklę galima konstruoti tik teoriškai. Drauge reikia atsižvelgti į tai, kad joks patyrimas negali būti mąstomas kaip „ikitipinis“. Veikiau mes turime, drauge su Husserliu, patyrimą ir tipą laikyti „pagal kilmę lygiais“.“ (Schutz, Luckmann 1973; 232)

Priskirdami prasmę dar nepažįstamiems aspektams ir užčiuopdami pažįstamumo ribas kaip modifikuojamo reflektivaus žvilgsnio „atramas“, mes dėmesingai atrenkame tipiškus ir netipiškus – „nerelevantiškus“ – patiriamų objektų požymius. „*Nerelevantiškumas*“ (Natanson 1962a; 3) – štai nuo ko reiktų pradėti „savaimė suprantamumo“ tyrimus ir į ką derėtų neskubriai įsižiūrėti, kaip pataria turbūt nuosekliausias Alfredo Schutzo mokinys Maurice'as Natansonas. Tai santykis tarp *egzistencinio išipareigojimo* arba *tokio išipareigojimo trūkumo* (čia aptariamas Karlo Jasperso autobiografinio patyrimo stebinys dėl netikros, dirbtinės, pinklios profesionalių filosofų kalbos):

„Esminis dalykas yra *egzistencinis išipareigojimas* arba *tokio išipareigojimo filosofijai trūkumas* tarp profesionalių filosofų. Vienas dalykas yra meistrauti žargoną ir apsiginkluoti klausimais, atsakymais, argumentais, atakomis ir

gynybomis; visiškai kitas dalykas – turėti filosofiją kaip baigtinį rūpestį, gebėti suprasti, tariant Husserlio žodžiais, „neviltį asmens, kuris, savo nelaimei, pamilo filosofiją.““ (Ten pat.)

Kaip ir sąmonė yra ko nors sąmonė, taip ir patyrimas yra ko nors patyrimas. *Ko nors* – arba daugiau pažįstamo, arba mažiau pažįstamo – *tipas* (asmens, jausmo, reiškinių). Sąlytis su objektu – tipizacija – apibrėžia ne tik *šį objektą*, bet ir *numanomą tipą*, daugiau ar mažiau anonimišką. Anonimiškumo laipsniai didele dalimi priklauso nuo kalbos, kuri subjektyvų žinojimą objektyvuoja taip, kad žinojimas tampa anonimišku: „Kalba yra patyrimą tipizuojantis modelis, grindžiamas betarpiško subjektyvaus patyrimo idealizacijomis ir anonimizacijomis“ (Schutz, Luckmann 1973; 233). Kitaip tariant, kalba ir gali tapti, ir tampa *socialinio a priori* – nuo pačios pradžios subjekto nuo-savybės – komponentu. Dar daugiau:

„Priskiriu jiems specifinės elgsenos pavyzdžius, specifines funkcijas. Jie man relevantiški kaip amžininkai tik tiek, kiek jie yra tipiški tokių funkcijų, t.y. idealiųjų tipų, atlikėjai. Jie-santykiyje aš remiuosi savo žinojimo atsargomis, kurios liudija, kad yra „žmonės“ kaip „tipiški“ tarnautojai, policininkai ir pan. Man nerūpi, kaip jie „jaučiasi“ būdami tarnautojais ir policininkais; kitaip sakant, kaip jie patiria savo (tęstinę) elgseną subjektyviuose prasmės kontekstuose.“ (Schutz 1964; 45)

Funkcinio nuotolio tipai, atskirti nuo savęs ir subjektyvių prasmės figūracijų, atstovauja „kažkieno“ patyrimui tipiškose anonimiškose kartotėse: „ir t.t.“, „ir pan.“, „ne mąstyk, o daryk“, „užprotokuok“,

„parašyk ataskaitą“, „užpildyk testą“, „laimėk tašką“. Stiprėjant egalitarizmo – kaip *absoliučiai naujo patyrimo* – nuostatomis gyvenimo-pasaulyje. Konkrečioje mano ir Tavo išgyvenamo patyrimo tikrovėje. Mano partneriai ir porininkai šiuose santykiuose nepasirodo kaip konkretūs ir saviti asmenys *jų* pasaulyje. Pasaulyje, kuriame *mes-drauge* senstame. O jei ir pasirodo, tai ne švıtimo, o temimo prieblandose, – jau išnarsyti į narius, statistinius vienetus, marionetes bei kitas „ir t.t.“ rūšis, adaptuotas *jų-visuomenės* narių atskaitose. Be *horizontinės patyrimo struktūros*.¹²³

Kaip pabrėžia Alfredas Schutzas, *funktionalizmo* sąvoka, kitaip nei tvirtina loginio empirizmo (arba ikifilosofinio ir pofilosofinio natūralizmo) tėvai, randasi (bent jau šiuolaikiniuose socialiniuose moksluose) ne iš *biologinio organizmų funkcionavimo* koncepcijos. *Funktionalizmo* samprata rodo į socialiai paskirstytas *tipiškų* motyvų, tikslų, nuostatų, asmenybių vaizdinių konstrukcijas. Šios konstrukcijos natūraliai laikomos nekintamomis, o paskui interpretuojamos kaip *socialinės sistemos* struktūros funkcijos:

„Juo labiau šie uždaro elgsenos pavyzdžiai yra standartizuojami ir institucionalizuojami, t.y. juo labiau jų tipiškumą socialiai sankcionuoja įstatymai, liaudies papročiai, įpročiai, tradicijos, tuo didesnė jų nauda įprastame protavime ir moksliniame išprotavime, – kaip žmonių elgsenos interpretacijos schemų.“ (ten pat; 62)

Šioje neaiškiai apribotoje „funktionalizmo apylinkėje“ skleidžiasi bendroji socialinių mokslų, ir ne tik fenomenologinių, problema. Tai takaus santykio tarp, viena vertus, *grynosios dabarties*, kita vertus, *istoriškumo* problema: „Linija, skirianti tiesiogiai patiriamą socialinę tikrovę ir amžininkų pasaulį nuo pirmtakų pasaulio yra taki“ (Schutz 1964; 57). Jei vadinamoji „dvilypė hermeneutika“ (*abipusiška cirkuliacija* tarp „*paprastų samprotavimų*“ ir „*mokslinių išprotavimų*“), apie kurią seniai kalba socialinės srities mokslininkai (Giddens 1993), tampa esminiu šią cirkuliaciją gaminančios ir vartojančios visuomenės skiriamuoju brožu, tuomet kyła esminė technologinė grėsmė *ontologinėms žmogaus egzistavimo* sąlygoms, susijusioms su žmogiškais *tipizacijomis, interpretacine* žmogaus veikla. Idealiųjų mokslinių tipų – sąmonės modelių be žmogiško spontaniškumo ir valios gebėjimų – „šeiminiai panašumai“ tampa arba gali tapti esminėmis *fiktyvios sąmonės, marionetės, funkcionuojančios šeiminiame mokslo-gyvenimo-pasaulyje sąlygomis*. Sunyksta skirtumas tarp tipizacijų *kasdienybėje* ir *teorijoje*. Mokslinių *skaičių rūšių šeima* – lygu *socialinių skaičių rūšių* šeima.

Pasak Husserlio, *šiuolaikinė* filosofija (socialinių mokslų filosofija randasi *šiuolaikiškumo* horizonte) turi stiprų polinkį *antropologizmui*, specifinei *skeptinio reliatyvizmo* rūšiai, – sunku sutikti mąstytoją, neužsikrė-

¹²³ Bet koks patyrimas turi, kaip pabrėžia Husserlis, *savo* horizontą. Ir *aktualių suvokimą*, apibrėžtą betarpiškų turinių, ir *savo galimybių horizontą*. *Ego galiojimo, galėjimo ir gebėjimo* [Ver-möglichkeit]: ne tik žingsnis po žingsnio eksplikuoti daiktą pirmajame savo žvilgsnyje, bet ir lašas po lašo įgyti – patyrimui *tesiantis* – naujas to paties daikto apibrėžtis (Husserl 1973; 32 [S8]).

tusį šiomis ydingomis doktrinomis (Husserl 1970b; 78 [§36]).¹²⁴ Radikalus empirizmas baigia ilgų savo šimtmečių raidos epopėją išties radikaliai. „Kitas pirmas Protagoras“. „Kitas pirmas kartas“.

Nebus per stipru pasakyti, kad tipizacijos – ir kas galėtų pagalvoti! – galbūt yra vienintelis nuoseklus žmogaus savigrąžos, arba saulėgrąžos, kelias: iš „tarsi“-patyrimo su paraleliniais „trečiojo“-asmens retorikų modusais į iki-kalbinio patyrimo vienovę, vaikiškai neapribotą anonimiškų „kalbos žaidimų“. Tipiškose kasdienio gyvenimo situacijose, kaip galbūt pasakytų Alfredas Schutzas, mes atliekame ir atliksime tipiškus vaidmenis, tačiau mūsų laisvanoriškas vaidmenų pasirinkimas *mūsų bendrosios laikysenos – pasaulio ir mūsų pačių gyvenimo atžvilgiais* – nesikeis, jei tik ir kai tik laikysimės kantiškosios *privalėjimo* nuostatos:

„Mūsų žinojimas pasirodo kaip nerišlus, mūsų teiginiai – atsitiktiniai, mūsų ateitis – neaiški, mūsų bendroji padėtis – nestabili. Kitas momentas gali priartinti didžiulį neti-

kėtumą, kuris paveiks mūsų pasirinkimą, paveiks mūsų planus, galbūt sugriaus viso mūsų patyrimo vertę. Ir mes išsaugome – netgi šiame vaidmenyje – pasirinkimo laisvę tiek, kiek tokia laisvė egzistuoja apskritai mūsų žmogiškose ir socialinėse sąlygose.“ (Schutz 1964; 82)

Eiti nuo ko nors – lygu tolti nuo ko nors. Šikart: tolti nuo horizontalinės patyrimo struktūros, sąmonės aktų sąsajų. Eiti *nuo* ko nors prasmės patyrimo: *nuo* ko nors mąstymo, *nuo* ko nors prisiminimo, *nuo* ko nors įsivaizdavimo, *nuo* ko nors tikėjimo, *nuo* ko nors valingumo. O drauge tolti nuo galimybės suprasti Kito sąmonę.¹²⁵ Eiti tolyn *nuo* horizonto-intencijų – tolygu eiti *grynojo nerelevantiškumo* kryptimi. Vadovaujantis ne intencionalumo *įvairovės*, ne intencionalumo *struktūros* (sąmonės *kaip* intencionalumo), ne patyrimo kaip ikiduo-tiškumo, o veikiau siauro „patyrimo faktiškumo“, vadinamųjų „aktualių išgyvenimų“ samprata:

„Intencionalumo įvairovė yra būdinga kiekvienam į pasaulį atsigręžusiam *cogito* jau

¹²⁴ Žmogus kaip *toks* esąs matas visų žmogiškų tiesų, kurių šaknys randamos *specifiškuose* žmogaus kaip rūšies dėsniuose. *Tiesos reliatyvumas* reiškia: tai, ką mes vadiname tiesa, priklauso nuo *homo* rūšies konstitucijos dėsnių, kurie ir valdo šią rūšį, o tokia priklausomybė gali būti mąstoma tik kaip *priežastinė* (ten pat; 81). Kaip tikslina Davidas Carras, Husserlis aiškiai skiria *filosofiją kaip griežtą mokslą* nuo *skeptinio reliatyvizmo* (Millo, Wundto, Sigwarto) ir *istorinio* bei *kultūros reliatyvizmo*, įskaitant fenomenologijos „reliatyvumą“: „Kaip ir kitose reliatyvizmo versijose, tiesa darosi santykiška kažko, kas vadinama „konceptualia struktūra“, atžvilgiu. Ankstyvoji Heideggerio tiesos teorija yra, galima sakyti, istorinė, o šioji teorija paskui plėtojama H. G. Gadamerio koncepcijoje. Merleau-Ponty perspektyvizmas yra aiškiai reliatyvistinis. Vėlyvasis Heideggeris ir Jacques Derrida, rodos, traktuoja visą Vakarų metafizikos tradiciją kaip „konceptualią struktūrą“ visa apimančiame lygmenyje“ (Carr 1987; 25)

¹²⁵ „Fenomenologas negali deramai pradėti sakydamas „mes“; jis turi kalbėti sau pačiam“ (Natanson 1962a; 38). Ir būtent todėl, kad jos ir jo paskirtis yra tematizuoti *intersubjektyvumo* fenomeną, atskleidžiant sąmonės veiklos genezę tiek transcendentalinės fenomenologijos, tiek natūraliosios nuostatos fenomenologijos – įprasto protavimo lokalizacijų, atskaitingų tikrovės įgyvendinimo būdų, tipizacijų – srityse.

vien dėl to, kad šis *cogito* ne tik suvokia pasaulio objektus, bet ir pats kaip *cogito* yra suvokiamas vidiniame laiko suvokime, ir šios įvairovės neįmanoma tematiškai aprėpti, nagrinėjant *cogitata* vien kaip aktualius išgyvenimus. Priešingai, kiekviena aktualybė implikuoja savo potencialybės, kurios nėra vien tuščios galimybės, o yra galimybės, iš anksto intencionaliai apibrėžtos kiekvieno aktualaus išgyvenimo turinio požiūriu, ir dar turinčios galimybių, kurias Aš gali realizuoti, pobūdį.“ (Husserl 2005; 56–7)

Eiti tolyn nuo *horizonto-intencijų* – tolygu siaurinti *intencionalumo įvairovės* skalę, orientuotis tik į *aktualius išgyvenimus*. Tai po-modernus, arba po-fenomenologinis, kelias iš *epistēmė* į *doxa*: tiesiog į *ūkanoto patyrimo* kaip „apgaulingos regimybės“ (Husserl 1973; 28) žemę. Patyrimas čia suvokiamas taip plačiai – „*visiems užteks*, vadinasi, *viskas galima*“ – kad apima *savaime-duotus* individualius, tiesiog paprasto tikrumo, objektus, bet ir šio *tikrumo* – kad „viskas galima“ – modifikacijas, ir netgi aktualaus „*tarytum*“ patyrimo modifikacijas (ten pat; 29).

Nors *patyrimo* samprata įtraukia visus šiuos modusus, tačiau patyrimas, kuris *susijęs su ontiniu tikrumu*, savitai skiriasi. Ir ne tik todėl, kad kiekvienas išgyvenamas vaizduotės patyrimas, kiekviena patyrimo modifikacija „*tarytum*“ modusuose, yra duota būtent kaip *ankstesnio patyrimo* modifikacija, kaip transformacija ir metamorfozė, genetiškai rodanti atgal į ankstesnį patyrimą, bet ir todėl, kad gilesnė žiūra į ikipredikatinio patyrimo prigimtį ir struktūrą atskleidžia buvimo paprastą tikrumą (*Seinsgewissheit*). Objektai visada ikiduoti mums paprastame tikrume. Tai reiškia, kad mes implikuojame

jų egzistavimą tokiu būdu, tiksliau, įvairiaisiais būdais, kurie priimami dar prieš mūsų pažinimą (ten pat).

Priėjimas prie paprasto tikrumo gali užakti, ir užanka. Nors Maxas Weberis sociologiją apibrėžia kaip dalyką, visų pirma susijusį su *žmogaus subjektyvumo* fenomenu, tačiau „<...> subjektyvumas *per se* kaip sociologinio tyrimo dalykas yra neigiamas“ (Ellis, Flaherty 1992; 1). Subjektyvumo analizės nepaisymas socialinių mokslų metodologijose, kaip minėta, normalizuoja *natūralistinį požiūrį*: kad subjektyvumas, intersubjektyvumas, sąveika, kalba, tikrovė yra ne *ikiduoti paprastame tikrume*, o *duoti* kaip natūralūs, savaime suprantami tik faktinio lygmens kintamieji, ir kad fundamentalių ikipredikatinio patyrimo lygmenų eksplikuoti nereikia. Tam, kad būtų galima „pradėti“ mokslinius tyrimus: verifikuoti jau duotas „jų-pasaulio“ natūralistines hipotezes.

Galbūt todėl *racionalumo* (pagrindinės filosofijos ir sociologijos sąvokos) ir *subjektyvumo* (pagrindinės gyvenimo-pasaulio formos, tipo, po-linkio) ryšiai, metodologiniu požiūriu, nuskaidrinami menkai. Juo labiau „subjektyvumas“ matuojamas *indikatoriais* ir *skalėmis*, tuo labiau anonimiškėja santykis tarp *patyrimo teoriniame pasaulyje* ir *patyrimo kasdieniame gyvenime*. Dar blogiau. Stiprėja kita tendencija: polinkis suplakti subjektyvumą ir subjektyvizmą. Juo labiau subjektyvumas *standartizuojamas*, tuo aiškesni ir ryškesni subjektyvumą grindžiantys elementai moksliniame lygmenyje ir tuo mažiau jie suprantami sveikos nuovokos lygmenyje.

Jei *socialumo* reiškinių *socialumo simuliacijose* jau praradome, kaip teigia pomoderni – visiškai nauja – pofilosofija, tai *intersubjektyvumo* – dar neapibrėžto, bet nebūtinai neapibrėžiamo *aktualumo ir galimybių* horizonto – dar nepraradome: *Kiti nėra pavieniai, o konstituoja Aš-bendruomenę, aprėpiančią mane patį, bendruomenę, vienas su kitu ir vienas kitam egzistuojančią Aš monadų bendruomenę, turinčią prasmę žmonės* (Husserl 2005; 132–3). Praradus *individo ir visuomenės ryšius* (klasikinės sociologijos *pagrindus*), juos galima at-at-pažinti nuo pradžios bendruomeniškuose *subjektyvumo ir racionalumo* ryšiuose.

Fenomenologiškai grindžiama sociologija yra racionalus, bet ne racionalistinis mokslas. Nors *racionalumas* yra pagrindinė teorinė problema, tačiau sociologijos akiratyje – ne tiek lyginamoji *racionalumo sampratų* istorija, kiek *supratingų gyvenimo formų* kasdieniame pasaulyje tyrimai. Sociologijos paskirtis yra *taikomoji*: nuskaidrinti skirtis, atpažinti intersubjektyvias prasmes, eksplikuoti santykius tarp *mokslinio racionalumo ir praktinio supratingumo* gyvenamajame pasaulyje.

Geras klausimas yra tas: kaip susikryžiuoja a) *veikiančio asmens*, b) jos ir jo sąveikos *partnerių*, c) *stebėtojų* tikrovės, tiksliau, šioms *tikrovėms* priskiriamos *tikėtinais skirtingos prasmės*? Būtent čia randasi prasminė įtampa tarp skirtingų *racionalumo sampratų, tikrovės* apibrėžimų ir savitų *subjektyvumo* struktūrų. Ypač svarbus *subjekto* kaip metodologo, stebėtojo, mokslininko *santykiško statuso* klausimas. Stebėtojas formuoja *ide-*

aliuosius tipus, įskaitant *natūralaus* asmens kaip *dirbtinio* asmens socialiniame pasaulyje (abstrahuojant atrenkami tam tikri bruožai, stebėtojo laikomi *relevantiškais*).

Relevantiškumo problema susijusi su *iki-predikatinio patyrimo teorija* (Husserl 1973; § 6), kurią reikia skirti nuo *natūralistinių teorijų*, patyrimą traktuojančių kaip *savaime-duoto tikrumo* – objektus. Tyrimai turi prasidėti ikipredikatinė patyrimo sąmonė – patyrimas pirmąja ir giliausia prasme apibrėžtinai kaip *tiesioginis santykis su individualumu* (ten pat; 27) – ir žingsnis po žingsnio išskleisti savasties-evidencijas aukštesniuose lygmenyse (ten pat). Nuoroda fenomenologiškai grindžiamai metodologijai yra ta: skirti relevantiškų sąvokų – *subjektyvios prasmės* ir *objektyvios prasmės* – porą ir taikyti ją analizuojant *socialumą* kaip įvairių galimų socialinės sąveikos „pereigų“ (transcendencijų) visetą artimumo-anonimiškumo dimensijų skalėse.

Jei šiedviem – *subjektyvios prasmės* ir *objektyvios prasmės* – porininkams dėmesio neskiriame arba skiriame per mažai, tiek teorijoje tiek praktikoje prasideda anonimizacijos procesai. Praktikoje *aš-nuosavybė* užtikrina *jie-nuosavybė*. Už menką nieko praradimą (sąmonėje aš nerandu nieko: tik akinančią ir alinančią „suvokinių seką“; Hume 2007; 205) pėdinant ilgą nuotolį už esminio *savęs pertrūkio*, kompensuojama grynaisiais, klasifikacinių *jie-žaidimų* tipais: randantis vis daugiau atskaitingų, bet ne atsakingų brūkšnelių *kito-pirmo-nario-nariui-nari-nariu-naryje-nariuose*, arba *narių-projektuose*. Juo skaitlingiau tuo užtikrinčiau.

Juo užtikrinčiau, tuo būriuočiau. Teorijoje, o gal ir praktikoje, supanašėja *Aš* ir „*Tai*“.¹²⁶

Esminė skirtis užanka. Natūraliai klasifikaciškai. Bet ne fenomenologiškai. Fenomenologijoje *klasifikacija* aiškiai skiriama nuo *tipizacijos*. Klasifikacija tik lygina ir standartizuoja, o tipizacija, išlaikanti akiratyje *subjektyvumo* dimensiją, dar ir skiria bei individualizuoja. Klasifikacija užtikrina objektyvumą bendroje elementariųjų vienetų sumoje, o tipizacija – subjektyvumą, skirtingas „panašų į“ sąsajas socialumo atžvilgių visetuose. Objektyvumas yra *už*-tikrintas, o subjektyvumas – *ne*-užtikrintas. *Antrojo* čia minimo patyrimo būdo, *numanomos darnos*,

ištakos mūsų neuž-tikrinai primiršamos, ir nuo šiol užtikrinai nepastebimos.¹²⁷ Kad nesvaigtų galva: nuo tikrumo netikrumo. Ir gerai, kad pri-miršamos: niekas anksčiau laiko nenori *pilnumo* naštos.

Blogai, kai už-miršamos: tai yra vadina-moji *natūralistinio empirizmo* pofilosofija: filosofija ir metodologija *tampa* empirinio mokslo dalimi. Yra dvi – abi natūralios – šios pofilosofijos dalys: *pozityvistinė* ir *postpozityvistinė*, viena į kitą labiau panašios, nei nepanašios. Pirmojoje brandaus (loginio) empirizmo vystymosi fazėje *subjektyvumas* tipizuojamas kaip *objektyvumas*, *pilnumas* kaip *anonimiškumas*, o *interpretacija* kaip

¹²⁶ Filosofijoje *Tai* (*Aš* pergyvenusi *funkcinė mirtis*) įtikrinamas ir užtikrinamas, kalbant sociologiškai, institucionalizuojamas, devintame dvidešimtojo amžiaus dešimtmetyje. Būtent tuomet atsisakoma, kaip formuluoja, sakykim, Romas Harré, *individualizmo* (atkreiptinas dėmesys į vartojamą sąvoką: ne konkretaus *pirmojo asmens*, o abstraktaus *individualizmo*) prielaidos: kai psichologai išsiaiškina, žvairuodami, kaip įprasta, į filosofus, o tiksliau, į Filosofą (Wittgensteiną), kad *socialiniai* pažintiniai procesai yra *ankstesni už individualius* mąstymo aktus (Harré 2009; 181). Pirmojo asmens savastis inkarnuojama praktinėje narių – marionečių žaidimų – sąmonėje; tipizuotoje kartelinių susitarimų nuo-savybėje. Juo sparčiau savastis nu-savinama beprasmiško anonimiškumo kryptimi, – kada nors užsibaigiančia Kažkuo (Žmogumi), artefaktų ir objektyvių ženklų sistemų pirmtaku (Schutz 1967; 219), – tuo labiau mes artėjame prie finalinio susitarimo dėl *niekinių* pirmojo asmens nuo-savybės teisių: „Mirtis yra vienintelis pilnas išėjimas iš natūraliosios laikysenos“ (Natanson 1962a; 39). Tai turbūt gardžiausias nuo neatmenamų laikų evoliuciškai tipizuojančios Lygybės, vienintelės tikros anonimiškumo (mirties) gurmanės, kąsnis. Ir jau tikrai ne individualaus asketo kąsnis (kad ir Maxo Weberio). O tai reiškia, kad nuo šiol ne tik *supratumo*, bet ir *loginio nuoseklumo* postulatai, esant palankioms abstraktaus būriavimosi anonimiškumo kryptimi sąlygoms, nebegalioja: „Pirma, *loginio nuoseklumo postulatas* reikalauja aukščiausio laipsnio aiškumo ir skaidrumo taikant formaliosios logikos principus“ (Schutz 1962; 43). Metodologijos ir logikos nebegaliojimas, arba neįgalumas, yra smulkus mūsų, reliatyvistų, mokestis už stambias tėvų, humanistų, nuodėmes, aišku, kad ne pirmas ir ne paskutines. (Plg.: „Tėvų nuodėmės ...: pozityvistinės postpozityvistinių reliatyvizmų ištakos“; Laudan 1996; 2.)

¹²⁷ Neišvengiamai sudaiktinamuose socializacijos procesuose, kaip tikslina fenomenologai, visada primiršamas ir tik retais atvejais prisimenamas *simetrijos* tarp subjektyvumo ir objektyvumo *užtikrinimo matas*. Plg.: „Kadangi socializacija niekada nebūna užbaigta, ir turiniai, kuriuos ji internalizuoja, nuolat kelia grėsmę subjektyviai jų tikrovei, kiekviena gyvybinga visuomenė turi išplėtoti tikrovės-išlaikymo procedūras: tam, kad apsaugotų *simetrijos* tarp subjektyvios ir objektyvios tikrovių matą“ (Berger, Luckmann 1991; 166–7).

faktas. Prarandantis atmintį brandumas (logika) geba formaliai suderinti *tuščią abstraktumą ir konkretų faktiškumą*. Puikus rezultatas yra dviejų pasaulių – mokslinio ir kasdienio – visiškas atskyrimas. Atsiskyres nuo gyvenimo-pasaulio, pozityvizmas „verifikuoja“ visus be išimties porininkus: „to paties plauko“ (primintina, kad fenomenologinis supratingumas – „ne verifikuotinas, taigi atmestinas“). *Postpozityvizmas* tik užbaigia *pozityvizmo* pradėtą darbą: savireferentiškai dekonstruoja save patį (Laudan 1996; 5–17), kitaip sakant, galutinai atsisveikina su savo gražia jaunyste, drauge, atrodo, gerai prigąšdindamas visus kitus metafizikus senolius ir net fizikus jaunuolius, nuo šiol norinčius *tik aprašyti*.¹²⁸

Švelnus, veikia glotnus, profesinis darbo pasidalijimas tarp pozityvizmo ir postpozityvizmo rodo, kad įgyvendinama tyli revoliucija *racionalumo kriterijų* srityje. *Praktinis racionalumas* kasdieniame pasaulyje niekada tiksliai nesutampa su *teoriniu racionalumu* moksliniame pasaulyje. Visi Tai Žino. Ir būtent dėl to (juk kai tik teorinis racionalumas *sutampa* su praktiniu racionalumu, moksliniai

kriterijai sunyksta) pasitelkia skirtingas taktikas, *apeidami* šį nepatogų *metodologinį kampą*. Jei pozityvizmas šio „praktikos kampe“ arogantiškai nepaiso, tai postpozityvizmas – paiso (po didingosios revoliucijos: aišku, kad 1968-ųjų).

Postpozityvizmo laikotarpiu epistemologija arba labai rizikingai, arba labai demokratiškai, natūralizuojama, atsisakant *bet kokio normatyvumo* ir pasitelkiant tiesiog *praktikos* (visų pirma gamtos ir ekonominių mokslų, bet taip pat ir kepimo, virimo, politikavimo, pranašavimo ir tiesiog šnekėjimo praktikos) kriterijus. Rezultatas yra tas, kad socialinis teorinis mokslas kasdienėje, išskyrus „pagalbinių darbininkų“ (natūralistų, gamtos mokslo filosofų) sritį ir darosi ne tik santykiškas, bet ir reliatyvistinis. Randasi vijaklinio sofizmo kilpa, kurios sukuriniame glėbyje – vien tik *lygybės, grynujų analogijų*, o ir kitos išlyginančios *simetrijos*. Pačioje kilpoje (kalbinėje žaismėje) viskas palyginama. Už kilpos – nebe. Socialinių mokslų srityje „viskas socialiai konstruojama“. O filosofijos – „teiginiai yra pagrįsti tam tikrais atžvilgiais ir klaidingi kitais atžvilgiais“.¹²⁹

¹²⁸ Kaip pažymi L. Laudanas, kai kurios iškilios *natūralistinės epistemologijos* versijos (pavyzdžiui, Quine'o), metodologiją net redukuoja į *aprašomąją veiklą*, be *vertinamųjų*, arba *normatyvinių*, komponentų. Šis lengvabūdiškumas („švelniai“ verčiant Laudano daugiareikšmį žodį, – angl. „silliness“) suplaka savarankiškus „yra“ ir „turėtų būti“ komponentus (ten pat). Trumpai pridurta: *metametodologinis reliatyvizmas* yra aukščiausioji pozityvistinės dekonstrukcijos – „loginio empirizmo“ (plg. su T. Parsonso oksimoronu: „abstrakčiuoju empirizmu“) – išsivystymo stadija. Tai natūralizmo evoliucija, dar Vienoje laukiant *pagrindo lūkesčių*, – tarp jų ir jaunesniojo brolio Jacques Derrida.

¹²⁹ „Teiginiai yra pagrįsti tam tikrais atžvilgiais ir klaidingi kitais atžvilgiais“, – kuris mūsų, įprastai protaujantių žmonių drįstų neigti šio universalus teiginio pagrįstumą praktinio proto srityje? Visai kas kita, kai panašūs teiginiai tampa reliatyvizmo filosofijos postulatais ir matomais, bet nepastebimais „prie-tarais“. Plg.: „Aš ginsiu reliatyvizmo formą, kuri specifiskai taikytina vien tik filosofinių teiginių srityje. Iš to, kas pasakyta, išplaukia pagrindinė tezė: filosofiniai teiginiai yra pagrįsti tam tikrais atžvilgiais ir klaidingi kitais atžvilgiais.“ (Hales 2006; 1.)

Simetrija, kiek ji užgauna subjektyvumo stygą, yra reto grožio reiškinys, aktualiame mūsų akiratyje išlaikomas tik stebuklingą akimirką, o paskui nyrantis į būdravimo būklę, potencialiame dėmesingumo akiratyje laikančią subjektyvios ir objektyvios tikrovių *numanomą matą*: „Kas nėra tikras dėl jokio fakto, tas negali būti tikras savo žodžių prasme“ (Wittgenstein 2009; 49 [114]).

Tačiau funkcinė reliatyvistinė (nieko čia nuostabaus: ir logikos būta empiristinės) simetrija yra *politinės* kilmės fenomenas. „Istorijos nekuria filosofai“, – kaip užtikrintai-naujai pasakė pirmasis užtikrintas šiuolaikinis žmogus p. Marxas. Priešingai, filosofus kuria istorija, tačiau ne ji, o jie istoriją klasifikuoja. Jau nuo *geležinkelių technologijų* ideologijos, šokiravusios proletariato sąmonę, ir todėl sparčiai peraugusios į ateitį: iki naujosios teologijos, kompaktiškų mikroprocesorių gramatikos. Wittgensteinas, kaip įprasta, taiklus, gramatikoje išvelgdamas „teologinę“ schemą, tipą, formą: „*Esmė* išsakoma gramatikoje“ (Teologija kaip gramatika.)“ (Wittgenstein 1995b; 258–9 [371, 373]) *Esmė* be jokių filosofinio idealizmo šmėklų. Lygybės regimybės pasirodymo, vadinasi, laisvės nepasirodymo, akistatoje mes kažkodėl (štai pagaliau ir žmogiškas Klausimas!) gauname išganymą. Už nedidelę kainą: neigimo neigimo dėsnį. Tik ne

materialiame pasaulyje, o pačioje sąmonėje, dekonstruotoje sąmonėje (jau be subjektyvumo brūkšnelių).

Kiekviena nauja *neigimo neigimo* klasifikacija bematant – dar prieš patyrimą – tampa *natūraliu* atradimu. *Klasifikacijų tęstinumo*, arba dirbtinio *atradimų naujumo* (nepranokstamos solipsizmo šypsėnos), troškimas nėra tik tyras noras grįžti atgal į gamtą (ne *tam* sukurti socialiniai gamtos mokslai). Priešingai, gręžiamasi ir nuo gamtos, ir nuo pačių daiktų, – čia trūksta grynųjų, klasifikacinių. Klasifikuojant, arba atnaujinant, pačią klasifikaciją, bet koks *dirbtinis* natūralizmo išradimas tuoj pat tampa *natūraliu* atradimu, sukimbant išradimui-atradimui, dirbtinumui-natūralumui. Tai, kas lieka, yra klasifikacinė tiesė ir gairė, rodanti *tik ir tik vertikaliai, už mūsų ir tik už mūsų*, – su gamtos mokslų tikslumu.¹³⁰

Filosofija tampa kova už mūsų proto pakerėjimą mūsų kalbos – pradžioje *verifikacijos*, o paskui *dekonstrukcijos* – priemonėmis. Žr. kad ir 109-ąjį Ludwigo Wittgensteino fragmentą: „Filosofija yra kova prieš mūsų proto pakerėjimą mūsų kalbos priemonėmis“ (Wittgenstein 1995b; 174). Nors Wittgensteinas, kritikuodamas „tradicinę“ filosofiją net neketina jos pakeisti savąja, „*šįkart tikrai geresnė*“, keičia kiti: po „subjekto“ mirties filosofija tampa kova už

¹³⁰ Darkart: visada primiršamas ir tik retais atvejais prisimenamas *simetrijos* tarp subjektyvumo ir objektyvumo *užtikrinimo matas*. Plg.: „Socialinis pasaulis turi savitas artimumo ir nuotolio, taip pat intymumo ir anonimiškumo, erdvėje ir laike dimensijas. Kiekviena šių dimensijų turi savitą horizontalią struktūrą ir savitą patyrimo stilių. Šie patyrimai yra iki-predikatiniai, o jų stilius randasi iš tipologijų, kurios formuojasi skirtingai, – patyrimuose, susijusiuose su amžininkais, pirmtakais ir įpėdiniais“ (Schutz 1962; 148).

mūsų proto pakerėjimą mūsų kalbos priemonėmis. Michaelas Dummettas atkreipia dėmesį į išties gundantį, bet *nepakankamai pagrįstą*, Wittgensteino patarimą – *ne kritikuoti, o tik aprašyti*. Šis patarimas nėra pakankamai pagrįstas ir todėl nelaikytinas tinkamu (Dummett 1991; xi), nes neatsako į esminį klausimą: „Kas sudaro „vartojimą“?“ (Dummett 2004; 23).¹³¹

„Tik aprašyti“ iš prigimties etnometodologines kasdienio pasaulio procedūras – ir labai daug, ir pernelyg maža. Didžiausia bėda yra ta, kad neatsakoma į esminį klausimą: kas sudaro žodžių vartojimo kasdienėje kalboje (drauge su praktinėmis tipizacijomis) ir žodžių vartojimo teorinėje kalboje (drauge su teorinėmis tipizacijomis) – tarpusavio ryšių *metodologinį adekvatumą*? Klausimas yra tas: *kieno – nesuinteresuoto mokslininko ar veikiančių asmenų* – patyrimo prasmės *supratimas* yra *adekvatus*, ir ką reiškia, kai sakome, kad mūsų kaip mokslininkų *kitų patyrimo prasmės* reflektavimas turi būti suprantamas veikiančiam asme-

niui? Kad nuskaidrintume šiuos elementus, turime tirti – visų pirma! – mokslinių konstrukcijų *santykį* su socialinio pasaulio „tikrove“, „faktiškumu“.

Turime sukongretinti ne tik *racionalumo* (žr. I-ąją šios esė dalį), bet ir kitus postulatus, ypač *subjektyvumo* ir *relevantiškumo*, būdingus fenomenologiškai grindžiamai metodologijai. Tai bendrieji principai, kurių paskirtis – eksplikuoti *metodologinio tęstinumo* tarp sveiko protavimo ir mokslinio samprotavimo komponentus išskleidžiant a) skirtumus ir panašumus tarp socialinių mokslų ir natūraliųjų (gamtos) mokslų, b) subjektyvumo interpretacijos išsaugojimo svarbą, c) ikipredikacinių ir predikacinių lygmenų analizuojant gyvenamojo-pasaulio struktūras sąveiką, d) ypatingą tarp-ininko (vertėjo) dėmesingumą ir atidumą taikant vadinamąsias „transformacijos lygtis“. Ir daryti tai ne nuo-sekliai (nuo savęs), o nuo-sekliai (savęsp). Ir sistemingai, tęstinai. Nes „viena kregždė dar ne pavasaris“ (Aristotelis 1990; 1097b–1098b).

¹³¹ Plg.: „<...> Žodžio reikšmė yra jo vartojimas kalboje“ (Wittgenstein 1995; 141 [43]). Wittgensteino tekstuose, kaip pažymi Dennettas, yra trys esminiai *vartojimo* bruožai: 1) *ko nors* kaip *tikro sąlygų* steigtis, 2) *ko nors* kaip tiesos *įveiksminimas*, 3) kalbos žodžių *formos* (kad ir „tautologinės“: „Berniukas yra berniukas“, „Kas padaryta, tai padaryta“) reflektavimas. Sprendžiant keblų klausimą, kuri Donaldas Davidsonas vadina „radikalia interpretacija“ (bandymu suprasti kalbos vartotojus, kurių *neįtarpina* dvikalbis interpretatorius arba žodynas), dažniausiai nuslystama į vadinamąjį *minimalizmą*: populiariausias *prasmės teorijų* tipas yra *tiesos sąlygų* nustatymo koncepcijos, kuriose mes paprasčiausiai *kartojame* tiesos apibrėžimus, kol galiausiai pasiekiami vienintelį skirtumą, *kartojimą* vadindami jau ne *apibrėžimu*, o *teorija*. Tai gana juokinga procedūra: minimalistinis požiūris pašalina tiesos sąlygų, arba prielaidų, prasmės klausimus (Dummett 2004; 8, 23).

LITERATŪRA

- Arendt, Hannah. 2005. *Žmogaus būklė* (iš anglų kalbos vertė Aldona Radžvilienė ir Arvydas Šliogeris). Vilnius: Margi raštai: 7–49.
- Arvidson, Sven P. 2006. *The Sphere of Attention. Context and Margin*. Dordrecht: Springer.
- Aristotelis. 1990. *Nikomacho etika* Antano Rybelio sudarytoje ir Ramutės Rybelienės redaguotoje kn. *Aristotelis. Rinkiniai raštai* (iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas). Vilnius: Mintis.
- Atkinson, Paul. 1988. „Ethnomethodology: A Critical Review“, *Annual Review of Sociology* 14: 441–465.
- Attewell, Paul. 1974. „Ethnomethodology since Garfinkel“, *Theory and Society* 1 (2): 179–210.
- Bauman, Zygmunt. 1976. *Towards a Critical Sociology. An essay on commonsense and emancipation*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Barnes, Barry. 1982. *T. S. Kuhn and Social Science*. Columbia University Press: New York.
- Barnes, Barry. 2001. „Practice as Collective Action“ in Theodore R. Schatzki Karin Knorr Cetina and Eike von Savigny (eds.) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London and New York: Routledge: 25–36.
- Barrett, William. 1962. *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*. Garden City, New York: Doubleday Anchor Books.
- Bartley, W. W., III. 1987. „Philosophy of Biology versus Philosophy of Physics“ in Gerard Radnitzky and W. W. Bartley, III (eds.) *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*. La Salle, Illinois: 7–46.
- Bax, Chantal. 2011. *Subjectivity after Wittgenstein. The Post-Cartesian Subject and the „Death of Man“*. London, New York: Continuum International Publishing Group.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas. 1991. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London, New York: Penguin Books.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas. 1999 [1966]. *Socialinis tikrovės konstravimas. Žinojimo sociologijos traktatas* (iš anglų kalbos vertė Aldona Radžvilienė). Vilnius: Pradai.
- Berger, Peter L. 2011. *Adventures of an Accidental Sociologist. How to Explain the World without Becoming a Bore*. Amherst, New York: Prometheus Books.
- Biehl, João; Good, Byron; Kleinman, Arthur. 2007. „Introduction. Rethinking Subjectivity“ in João Biehl, Byron Good, Arthur Kleinman (eds.) *Subjectivity. Ethnographic Investigations*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press: 1–23.
- Blaug, Mark. 1992. *The Methodology of Economics. Or How Economists Explains (Second ed.)*. Cambridge, New York, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Bloor, David. 1997. *Wittgenstein, Rules and Institutions*. London and New York: Routledge.
- Bonjour, Laurence. 2010. „Against Materialism“ in Robert C. Koons and George Bealer (eds.) *The Waning of Materialism*. Oxford, New York: Oxford University Press: 3–24.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice* (trans. by Gino Raymond and Matthew Adamson). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1992. *The Logic of Practice* (trans. by Richard Nice). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *Practical Reason. On the Theory of Action*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre; Wacquant, Loïc J. D. 2003. *Įvadas į reflekyviąją sociologiją* (iš anglų kalbos vertė Vilija Poviliūnienė). Vilnius: Baltos lankos.
- Bouwsma, O.K., Wittgenstein, Ludwig. 1986. *Wittgenstein: Conversations, 1949–1951*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Budd, Malcolm. 2003. *Music and the Emo-*

tions. *The Philosophical Theories*. London and New York: Routledge.

Button, Graham. 1991. „Introduction: ethnomethodology and the foundational respecification of the human sciences“ in Graham Button (ed.) *Ethnomethodology and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press: 1–9.

Cairns, Dorion. 2002. „The First Motivation of Transcendental Epoché“ in in Dan Zahavi and Frederik Stjernfelt (eds.) *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigations Revisited*. Dordrecht: Springer: 219–32.

Cairns, Dorion. 2013. *The Philosophy of Edmund Husserl* (ed. by Lester Embree). Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer.

Camus, Albert. 2006. *Maras* (iš prancūzų kalbos vertė Rožė Jankevičiūtė). Vilnius: Baltos lankos.

Carnap, Rudolf. 2003. *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy* (trans. by Rolf A. George). Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.

Carr, David. 1970. „Translator's Introduction“ in Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy* (trans. by David Carr). Evanston: Northwestern University Press: xv–xliii.

Carr, David. 1987. *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.

Carr, David. 1994. „Alfred Schutz and the Project of Phenomenological Social Theory“ in M. Daniel and L. Embree (eds.) *Phenomenology of the Cultural Disciplines*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers: 319–332.

Carr, David. 1999. *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*. New York/ Oxford: Oxford University Press.

Carr, David. 2003. „Transcendental and Empirical Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition“ in Donn Welton (ed.) *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Carr, David. 2009. „Experience, Temporality and History“, *Journal of the Philosophy of History* 3: 335–54.

Coates, John. 1996. *The Claims of Common Sense. Moore, Wittgenstein, Keynes and the Social Sciences*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Colapietro, Vincent, Michael. 1989. *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*. Albany, N. Y.: State University of New York Press.

Costelloe, Timothy M. 1996. „Between the Subject and Sociology: Alfred Schutz's Phenomenology of the Life-World“, *Human Studies* 19: 247–66.

Coulter, Jeff. 1977. „The Transparency of Mind: The Availability of Subjective Phenomenon“, *Philosophy of the Social Sciences* 7 (4): 321–50.

Coulter, Jeff. 1979. *The Social Construction of Mind. Studies in Ethnomethodology and Linguistic Philosophy*. Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield.

Coulter, Jeff. 1991a. „Logic: ethnomethodology and the logic of language“ in Graham Button (ed.) *Ethnomethodology and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press: 20–50.

Coulter, Jeff. 1991b. „Cognition: cognition in an ethnomethodological mode“ in Graham Button (ed.) *Ethnomethodology and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press: 176–95.

Coulter, Jeff; Scharrock, Wes. 2007. *Brain, Mind, and Human Behavior in Contemporary Cognitive Science. Critical Assesments of the Philosophy of Psychology*. Leviston, Queenston, Lempeter: The Edwin Mellen Press.

D'Amico, Robert. 1999. *Contemporary Continental Philosophy*. Boulder, Kolorado: Westview Press.

Davidson, Donald. 1984. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.

- Dennett, Daniel C. 1991. *Consciousness Explained*. New York, Boston, London: Little, Brown and Company.
- Denzin, Norman. 1992. „The Many Faces of Emotionality: Reading *Persona*“ in Carolyn Ellis and Michael G. Flaherty (eds.) *Investigating Subjectivity. Research on Lived Experience*. London, New Delhi: Sage Publications: 17–30.
- Derrida, Jacques. *Apie gramatologiją* (iš prancūzų kalbos vertė Nijolė Keršytė). Vilnius: Baltos lankos.
- Descartes, René. 1978a. *Samprotavimas apie metodą*. Kn.: Descartes, René. *Rinktiniai raštai* (iš prancūzų k. vertė Gvidonas Bartkus, Petras Račius). Vilnius: Mintis.
- Descartes, René. 1978b. *Metafiziniai apmąstymai*. Kn.: Descartes, René. *Rinktiniai raštai* (iš prancūzų k. vertė Gvidonas Bartkus, Petras Račius). Vilnius: Mintis.
- Dodd, James. 1998. „Attitude – Facticity – Philosophy“ in Natalie Depraz and Dan Zahavi (eds.) *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*. Dordrecht: Kluwer Academic: 57–86.
- Douglas, Jack D. 1971. „Understanding Everyday Life“ in Jack D. Douglas (ed.) *Understanding Everyday Life. Toward the reconstitution of sociological knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul: 3–44.
- Dreyfus, Hubert L. 2001. „How Heidegger defends the possibility of a correspondence theory of truth with respect to the entities of natural science“ in Theodore R. Schatzki Karin Knorr Cetina and Eike von Savigny (eds.) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London and New York: Routledge: 159–71.
- Dummett, Michael. 1991. *The Logical Basis of Metaphysics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dummett, Michael. 2004. *Truth and the Past*. New York: Columbia University Press.
- Durkheim, Émile. 2001. *Sociologijos metodo taisyklės* (iš prancūzų kalbos vertė Jūratė Karazi-jaitė) Vilnius: Vaga.
- Eberle, Thomas S. 2010. „The Phenomenological Life-World Analysis and the Methodology of the Social Sciences“, *Human Studies* 33: 123–39.
- Elster, Jon. 2009. *Reason and Rationality* (trans. By Steven Rendall). Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Ellis, Carolyn. 2004. *The Ethnographic I. A Methodological Novel about Autoethnography*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Ellis, Carolyn; Flaherty, Michael G. 1992. „An Agenda for the Interpretation of Lived Experience“ in Carolyn Ellis and Michael G. Flaherty (eds.) *Investigating Subjectivity. Research on Lived Experience*. London, New Delhi: Sage Publications: 1–16.
- Embree, Lester. 1980. „Methodology is Where Human Scientists and Philosophers can Meet: Reflections on the Schutz-Parsons Exchange,“ *Human Studies* 3–4: 367–374.
- Farber, Marvin. 1968. *Naturalism and Subjectivism*. Albany: State University of New York Press.
- Feenberg, Andrew. 2002. *Transforming Technology. A Critical Theory Revisited*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Ferguson, Harvie. 2006. *Phenomenological Sociology. Insight and Experience in Modern Society*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Foucault, Michel. 1997. „Subjectivity and Truth“ in Paul Rabinow (ed.) *Ethics. Subjectivity and Truth* (trans. by Robert Hurley and others). *The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984. Vol I*. New York: The New Press: 87–92.
- Fuller, Steve. 1991. *Social Epistemology (Science, Technology, and Society)*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Fuller, Steve; Collier, James H. 2004. *Philosophy, Rhetoric, and the End of Knowledge. A New Beginning for Science and Technology Studies* (second ed.). Mahwah, New Jersey, London: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- Fuller, Steve. 2006. *The New Sociological Imagination*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.

Gallagher, Shaun; Zahavi, Dan. 2008. *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London and New York: Routledge.

Garfinkel, Harold. 1991. „Respecification: evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of order*, of the essential haecceity of immortal ordinary society, (I) – an announcement of studies“ in Graham Button (ed.) *Ethnomethodology and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press: 10–19.

Garfinkel, Harold. 2002. *Ethnomethodology's Program. Working Out Durkheim's Aphorism* (edited and Introduced by Anne Warfield Rawls). Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.

Garfinkel, Harold. 2005. *Etnometodologiniai tyrimai* (iš anglų kalbos vertė Algimantas Valantiejus). Vilnius: VU Specialiosios psichologijos laboratorija.

Garfinkel, Harold. 2006. *Seeing Sociologically. The Routine Grounds of Social Action* (edited and introduced by Anne Warfield Rawls). Boulder, London: Paradigm Publishers.

Garfinkel, Harold. 2008. *Toward a Sociological Theory of Information* (edited and Introduced by Anne Warfield Rawls). Boulder, London: Paradigm Publishers.

Gasser, Georg. 2007. „Introduction“ in Georg Gasser (ed.) *How Successful is Naturalism?* Frankfurt, Paris, Ebikon, Lancaster, New Brunswick: Ontos Verlag: 3–21.

Gellner, Ernest. 1959. *Words and Things. A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*. Boston: Beacon Press.

Gellner, Ernest. 1998. *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press.

Giddens, Anthony. 1993. *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretive Sociologies* (second ed.) Stanford, California: Stanford University Press.

Gimbel, Steven; Maynes, Jeffrey. 2011. „Ordinary Language and the Unordinary Philosoph-

hy of Peter Achinstein“ in Gregory J. Morgan (ed.) *Philosophy of Science Matters. The Philosophy of Peter Achinstein*. Oxford, New York: Oxford University Press: 3–14.

Goffman, Erving. 1974. *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience* (with a foreword by Bennett M. Berger). Boston: Northeastern University Press.

Grathoff, Richard (ed.) 1978. *The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons* (ed. by R. Grathoff). Bloomington / London: Indiana University Press.

Greiffenhagen, Christian; Sharrock, Wes. 2008. „Where do the limits of experience lie? Abandoning the dualism of objectivity and subjectivity“, *History of the Human Sciences* 21 (3): 70–93.

Gupta, Anil. 2006. *Empiricism and Experience*. Oxford, New York: Oxford University Press

Gurwitsch, Aron. 1941. „A Non-egological Conception of Consciousness“, *Philosophy and Phenomenological Research* 1: 325–338.

Gurwitsch, Aron. 1958. Preface“ in Joseph Quentin Lauer, *The Triumph of Subjectivity. An Introduction to Transcendental Phenomenology*. New York: Fordham University Press: v–viii.

Gurwitsch, Aron. 1966. „The Phenomenological and the Psychological Approach to Consciousness?“ in Maurice Natanson (ed.) *Essays in Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff: 40–57.

Gurwitsch, Aron. 1975. „Introduction“ in Alfred Schutz, *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy* (ed. M. Natanson). The Hague / Boston / London: Martinus Nijhoff: xi–xxxii.

Gurwitsch, Aron. 1989. „A Letter to Alfred Schutz, November 30, 1954“ in Richard Grathoff (ed.) *Philosophers in Exile. The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939–1959*. (Trans. by J. Claude Evans.) Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press: 175–8): 238–9.

Gurwitsch, Aron. 2009a. *Constitutive Phenomenology in Historical Perspective* in Jorge

García-Gómez (trans. and ed.) *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973), vol. I*. Southampton, New York: Springer.

Gurwitsch, Aron. 2009b. Fred Kersten (ed.) *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973), vol. II*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.

Gurwitsch, Aron. 2009b. *Studies in Phenomenology and Psychology* in Fred Kersten (ed.) *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973), vol. II*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.

Gurwitsch, Aron. 2010. *The Field of Consciousness: Phenomenology of Theme, Thematic Field, and Marginal Consciousness* in Richard M. Zaner and Lester Embree (eds.) *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973), vol. III*: Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.

Hacking, Ian. 2011. „Wittgenstein, necessity, and the application of mathematics“, *South African Journal of Philosophy* 30 (2): 155–67.

Hands, DW. 2001. *Reflection without Rules. Economic Methodology and Contemporary Science Theory*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Hales, Steven D. 2006. *Relativism and the Foundations of Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press.

Haraway, Donna. 1994. „A Manifesto for cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in 1980s“ in Steven Seidman (ed.) *The Postmodern Turn. New Perspectives on Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press: 82–118.

Harré, Rom. 2009. „The Second Cognitive Revolution“ in Karl Leidlmair (ed.) *After Cognitivism. A Reassessment of Cognitive Science and Philosophy*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer: 181–7.

Heap, James L. 1991. „Ethnomethodology, Cultural Phenomenology, and Literacy Activities“, *Curriculum Inquiry* 21 (1): 109–17.

Heidegger, Martin. 2014. *Būtis ir laikas* (vertė Tomas Kačerauskas). Vilnius: VGTU leidykla Technika.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1997. *Dvasios fenomenologija* (iš vokiečių kalbos vertė Arvydas Šliogeris). Vilnius: Mintis.

Helling, Ingeborg, Katharina. 1984. „A. Schutz and F. Kaufmann: Sociology Between Science and Interpretation“, *Human Studies* 7: 141–161.

Hempel, Carl G. 2001. „Geometry and Empirical Science“ in James H. Fetzer (ed.) *The Philosophy of Carl G. Hempel. Studies in Science, Explanation, and Rationality*. Oxford: Oxford University Press: 18–28.

Heritage, John. 1984. *Garfinkel and Ethnomethodology. Durkheim, Weber, and Garfinkel*. Cambridge: Polity Press.

Hisashi, Nasu. 2010. „Methodology of the Social Sciences Is Where the Social Scientists, Philosophers and the Persons on the Street Should Meet“ in Thomas Nenon and Philip Blosser (eds.) *Advancing Phenomenology: Essays in Honor of Lester Embree*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer: 413–30.

Hobbes, Thomas. 1983. *De Cive. Philosophical Rudiments Concerning Government and Society (English Version)*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Hobbes, Thomas. 1998. *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiastical and Civil* (ed. With an Introduction and Notes by C. A. Gaskin). Oxford, New York: Oxford University Press.

Hobbes, Thomas. 1999. *Leviatanas* (iš anglų kalbos vertė Kęstutis Rastenis). Vilnius: Pradai.

Hornsby, Jennifer. 1997. *Simple Mindeness: In Defence of Naive Naturalism in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.

Hume, David. 2007. *Traktatas apie žmogaus prigimtį* (iš anglų kalbos vertė Joana Vanagienė) Vilnius: Charibdė.

Husserl, Edmund. 1970a. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*

(trans. by David Carr). Evanston: Northwestern University Press.

Husserl, Edmund. 1970b. *Logical Investigations. Vol I.* (trans. by J. N. Findlay) London and New York: Routledge.

Husserl, Edmund. 1970c. *Logical Investigations. Vol II.* (trans. by J. N. Findlay) London and New York: Routledge.

Husserl, Edmund. 1973. *Experience and Judgement. Investigations in a Genealogy of Logic* (revised and ed. By Ludwig Landgrebe; transl. by James S. Churchill and Karl Ameriks). London: Routledge & Kegan Paul.

Husserl, Edmund. 1976a. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 1, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* (Hrsg. von Erstes Buch.) Edmund Husserl. Gesammelte Werke. Band III/1. Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1976b. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* (Hrsg. von Walter Biemel.) Edmund Husserl. Gesammelte Werke. Band VI. Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1983. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book. General Introduction to a Pure Phenomenology* (trans. by Fred Kersten). The Hague / Boston / Lankaster: Kluwer Academic Publishers Group.

Husserl, Edmund. 1991. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)* (trans. by John Barnett Brough). Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund. 2005. *Karteziškosios meditacijos* (iš vokiečių kalbos vertė Tomas Sodeika). Vilnius: Aidai.

Jayyusi, Lena. 1991. „Values and moral judgement: communicative praxis as moral order“ in Graham Button (ed.) *Ethnomethodology and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press: 227–51.

James, William. 1981. *Principles of Psychology,* vol I. Cambridge, MA: Harvard University Press.

James, William. 1987. *A Pluralistic Universe* in William James, *Writings, 1902–1910. The Varieties of Religious Experience. Pragmatism. A Pluralistic Universe. The Mening of Truth. Some Problems of Philosophy. Essays.* New York: Literary Classics of the United States, Inc.

James, William. 1992. *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals* in William James, *Writings 1978–1899.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Jensen, Rasmus Thybo; Moran Dermot. 2013. „Editor's Introduction“ in Rasmus Thybo Jensen and Dermot Moran (eds.) *The Phenomenology of Embodied Subjectivity.* New York, Dordrecht, London: Springer: vii–xxxiii.

Kantas, Immanuelis. 1982. *Grynojo proto kritika* (iš vokiečių kalbos vertė Romanas Plečkaitis). Vilnius: Mintis.

Kantas, Immanuelis. 1993. *Prolegomenai* (iš vokiečių kalbos vertė Romanas Plečkaitis). Vilnius: Mintis.

Kim, Jaegwon. 2003. „The American Origins of Philosophical Naturalism“ in R. Audi (ed.) *Philosophy in America at the Turn of the Century*, Journal of Philosophical Research, APA Centennial Supplement: 83–8.

Knowles, Jonathan. 2003. *Norms, Naturalism and Epistemology. The case for science without norms.* Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

Kockelmans, Joseph J. 1994. *Edmund Husserl's Phenomenology.* Wset Lafayette, Indiana: Purdue University Press.

Quentin Lauer, Joseph. 1958. *The Triumph of Subjectivity: An Introduction to Transcendental Phenomenology.* New York: Fordham University Press.

Langsdorf, Lenore. 1983. „Linguistic Constitution: The Accomplishment of Meaningfulness and the Private Language Dispute“, *Human Studies* 6: 167–83.

- Laudan, Larry. 1996. *Beyond Positivism and Relativism. Theory, Method, and Evidence*. Oxford: Westview Press, Inc.
- Lee, John. 1991. „Language and Culture: the linguistic analysis of culture“ in Graham Button (ed.) *Ethnomethodology and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press: 196–226.
- Leidlmaier, Karl. 2009. „Preface“ in *After Cognitivism. A Reassessment of Cognitive Science and Philosophy*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer: vii–xiv.
- Lynch, Michael. 1993. *Scientific Practice and Ordinary Action*. London: Cambridge University Press.
- Lohmar, Dieter. 2012. „Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology“ in Roland Breuer and Ullrich Melle (eds.) *Life, Subjectivity and Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer: 277–302.
- Luckmann, Thomas. 1978. „Philosophy, Social Sciences and Everyday Life“ in Thomas Luckmann, (ed.). *Phenomenology and Sociology. Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin Books: 217–253.
- Maynard, Douglas W; Clayman, Steven E. 1991. „The Diversity of Ethnomethodology“, *Annual Review of Sociology* 17: 385–418.
- Mansfield, Nick. 2000. *Subjectivity. Theories of the self from Freud to Haraway*. Sydney: Allen and Unwin.
- Marcel, Gabriel. 2005. *Music and Philosophy* (trans. by Stephen Maddux and Robert E. Wood). Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.
- Marksas, Karlas. 1947. *Liuji Bonaparto Briumerio aštuonioliktoji*. Vilnius: Valstybinė politinės literatūros leidykla.
- Marksas, Karlas. 1949. „Dėl politinės ekonomijos kritikos‘ pratarmė“ kn. K. Marksas, F. Engelsas. *Rinktiniai raštai. I tomas*. Vilnius: Vaizdo spaustuvė: 302–6.
- Marksas, Karlas ir Engelsas, Friedrichas. 1974. *Vokiečių ideologija* (iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapeckas). Vilnius: Mintis.
- Mead, George, Herbert. 1962. *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago, London: Chicago University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2005. *Akis ir Dvasia* (iš prancūzų kalbos vertė Arūnas Sverdiolas). Vilnius: Baltos lankos.
- Mickūnas, Algis; Stewart, David. 1994. *Fenomenologinė filosofija* (iš anglų kalbos vertė Arūnas Sverdiolas). Vilnius: Baltos lankos.
- Miller, Arthur G. 2004. „Introduction and Overview“ in Arthur G. Miller (ed.) *The Social Psychology of the Good and Evil*. New York, London: The Guilford Press. 1–20.
- Mohanty, J. N. 1998. „Husserlian Transcendental Phenomenology: Some Aspects“ in Robert Sokolowski (ed.) *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition. Essays in Phenomenology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press: 175–82.
- Mosteller, Timothy. 2006. *Relativism in Contemporary American Philosophy*. London, New York: Continuum.
- Moore, George, Edward. 1953. *Some Main Problems of Philosophy*. London and New York: George Allen and Unwin Ltd.
- Moran, Dermot. 2005. *Edmund Husserl. Founder of Phenomenology*. Cambridge, UK; Polity Press.
- Moran, Dermot. 2013. „The Phenomenology of Embodiment: Intertwining and Reflexivity“ in Rasmus Thybo Jensen and Dermot Moran (eds.) *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*. New York, Dordrecht, London: Springer: 286–304.
- Morganti, Matteo. 2013. *Combining Science and Metaphysics. Contemporary Physics, Conceptual Revision and Common Sense*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Moser, Paul K.; Trout J. D. 1995. „General Introduction: Contemporary Materialism“ in

Paul K. Moser and J. D. Trout (eds.) *Contemporary Materialism. A Reader*. London and New York: Routledge.

Natanson, Maurice. 1962a. *Literature, Philosophy, and the Social Sciences. Essays in Existentialism and Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Natanson, Maurice. 1962b. "Introduction" in Maurice Natanson (ed.) Alfred Schutz. *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*. The Hague / Boston / London: Martinus Nijhoff: xxv–xlvii.

Natanson, Maurice. 1969. "Philosophy and Psychiatry" in Maurice Natanson (ed.) *Psychiatry and Philosophy* (by Erwin W. Strauss, Maurice Natanson and Henri Ey). New York: Springer-Verlag: 85–110.

Natanson, Maurice. 1998. "The Strangeness In the Strangeness": Phenomenology and the Mundane" in Robert Sokolowski (ed.) *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition. Essays in Phenomenology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press: 183–96.

Natanson, Maurice. 1974. *Phenomenology, Role, and Reason: an Essay on the Coherence and Deformation of Social Reality*. Springfield: Charles C. Thomas.

Natanson, Maurice. 1977. "Alfred Schutz Symposium: The Pregiveness of Sociality" in Don Ihde and Richard M. Zaner (eds.) *Interdisciplinary Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff: 109–23.

Nietzsche, Friedrich. 1991. *Stabų saulėlydis* (iš vokiečių kalbos vertė Arvydas Šliogeris) kn. Frydrichas Nyčė, *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.

Noë, Alva; Thompson, Evan. 2002. "Introduction" in Alva Noë and Evan Thompson (eds.) *Vision and Mind. Selected Readings in the Philosophy of Perception*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press: 1–14.

Norkus, Zenonas. 1989. "Grynoji sąmonė be „aš“ Gurvičiaus fenomenologijoje", *Problemos* 40: 82–92.

Olafson, Frederick A. 2001. *Naturalism and*

the Human Condition. Against Scientism. London and New York: Routledge.

Papineau, David. 1993. *Philosophical Naturalism*. Oxford: Blackwell.

Papineau, David. 2003. *The Roots of Reason. Philosophical Essays on Rationality, Evolution, and Probability*. Oxford: Blackwell.

Parsons, Talcott. 1949. *The Structure of the Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. Glencoe, Ill.: The Free Press.

Parsons, Talcott. 1978. "I find nothing in your argument to shake my position" in Richard Grathoff (ed.) *The Theory of Social Action*. Bloomington and London: Indiana University Press: 72–8.

Parsons, Talcott. 1991. *The Social System*. London: Routledge.

Pippin, Robert B. 2005. *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Pollner, Melvin. 1974. "Sociological and common sense models of the labelling process" in Roy Turner (ed.) *Ethnomethodology: Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin: 27–40.

Pollner, Melvin. 1987. *Mundane Reason. Reality in everyday and sociological discourse*. New York, Cambridge: Cambridge University Press.

Pollner, Melvin. 1991. "Left of Ethnomethodology: The Rise and Decline of Radical Reflexivity", *American Sociological Review* 56 (3): 370–80.

Pollner, Melvin. 2012. "The End(s) of Ethnomethodology", *American Sociological Review* 43: 7: 7–20.

Price, Huw. 2004. "Naturalism without Representationalism" in D. Macarthur and M. De Caro (eds.) *Naturalism in Question*. Cambridge, MA: Harvard University Press: 71–88.

Psathas, George. 1979. "Introduction and Dedication" in George Psathas (ed.) *Everyday Language: Studies in Ethnomethodology*. New York, London, Sydney, Toronto: Irvington Publishers, Inc.: 1–3.

- Psathas, George. 1989. *Phenomenology and Sociology. Theory and Research*. Landham: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington, D.C.
- Putnam, Hilary. 1975. „The meaning of „meaning““, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 7: 131–93.
- Putnam, Hilary. 1990. *Realism with a Human Face* (ed. by James Conant). Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press.
- Putnam, Hilary. 1992. *Renewing Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Putnam, Hilary. 1997. „Functionalism. Cognitive Science or Science Fiction“ in David Martel Johnson and Christina Erneling (eds.) *The Future of the Cognitive Revolution*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Quine, W. V. O. 1960. *Word and Object*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Quine, W. V. O. 1969. „Epistemology Naturalized“ in *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press: 69–90.
- Quine, W. V. 1970. „Philosophical Progress in Language Theory“, *Metaphilosophy* 1: 1–8.
- Rawls, Anne Warfield. 1998. „Durkheim’s Challenge to Philosophy: Human Reason Explained as a Product of Enacted Social Practice“, *American Journal of Sociology* 38: 887–901.
- Rawls, Anne Warfield. 2002. „Editor’s Introduction“ in Harold Garfinkel *Ethnomethodology’s Program. Working Out Durkheim’s Aphorism* (edited and Introduced by Anne Warfield Rawls). Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, Inc: 1–64.
- Rawls, Anne Warfield. 2011. „Wittgenstein, Durkheim, Garfinkel and Winch: Constitutive Orders of Sensemaking“, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 41 (4): 396–418.
- Ricoeur, Paul. 1990. „Foreword“ in Domenico Jervolino, *The Cogito and Hermeneutics: The Question of the Subject in Ricoeur* (transl. by Gordon Poole). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers: xi–xiv.
- Ritchie, Jack. 2008. *Understanding Naturalism*. Stocksfield: Acumena.
- Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, Richard. 1992. „Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy“ in Richard M. Rorty (ed.) *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. Chicago, London: The University of Chicago Press: 1–40.
- Rouse, Joseph. 2001. „Two concepts of practices“ in Theodore R. Schatzki Karin Knorr Cetina and Eike von Savigny (eds.) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London and New York: Routledge: 198–208.
- Rouse, Joseph. 2002. *How Scientific Practices Matter. Reclaiming Philosophical Naturalism*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Scanlon, John. 1988. „Husserl’s Ideas and the Natural Concept of the World“ in Robert Sokolowski (ed.) *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition. Essays in Phenomenology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press: 217–35.
- Schatzki, Theodore R. 2001a. „Introduction: practice theory“ in Theodore R. Schatzki Karin Knorr Cetina and Eike von Savigny (eds.) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London and New York: Routledge: 10–23.
- Schatzki, Theodore R. 2001b. „Practice mind-ed orders“ in Theodore R. Schatzki Karin Knorr Cetina and Eike von Savigny (eds.) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London and New York: Routledge: 50–63.
- Sharrock, Wes; Anderson, Bob. 1991. „Epistemology: professional scepticism“ in Graham Button (ed.) *Ethnomethodology and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press: 51–76.
- Sharrock, Wes; Button Graham. 1991. „The social actor: social action in real time“ in Graham Button (ed.) *Ethnomethodology and the Hu-*

man Sciences. Cambridge: Cambridge University Press: 137–76

Schopenhauer, Arthur. 1995. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys. Keturiuos knygos ir priedas, kuriame pateikiama Kanto filosofijos kritika* (iš vokiečių kalbos vertė Arvydas Šliogeris). Vilnius: ALK Pradai.

Schütz, Alfred. 1932. *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Wien: Verlag von Julius Springer.

Schutz, Alfred. 1962. *Collected Papers I. The Problem of Social Reality* (ed. by M. Natanson). The Hague / Boston / London: Martinus Nijhoff.

Schutz, Alfred. 1964. *Collected Papers II. Studies in Social Theory* (ed. by A. Brodersen). The Hague / Boston / London: Martinus Nijhoff.

Schutz, Alfred. 1966. *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy* (ed. M. Natanson). The Hague / Boston / London: Martinus Nijhoff.

Schutz, Alfred. 1967. *The Phenomenology of the Social World* (trans. by George Walsh and Frederick Lehnert). Evanston, IL: Northwestern University Press.

Schutz, Alfred; Luckmann, Thomas. 1973. *The Structures of the Life-World* (trans. by Richard M. Zaner and H. Tristram Engelhardt, Jr.), vol. 1. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Schutz, Alfred. 1978a. „Parson's Theory of Social Action: A Critical Review” in R. Grathoff (ed.) *The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons* (Bloomington / London: Indiana University Press: 8–60.

Schutz, Alfred. 1978b. “You have to go a few steps further in radicalizing your theory: March 17. 1941.” in R. Grathoff (ed.) *The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons* (Bloomington / London: Indiana University Press: 95–106.

Schutz, Alfred. 1989. „A Letter to Aron Gurwitsch, April 20, 1952” in Richard Grathoff (ed.) *Philosophers in Exile. The Correspondence of*

Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939–1959. (Trans. by J. Claude Evans.) Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press: 175–8.

Schutz, Alfred. 1996. *Collected Papers IV* (ed. by Helmut Wagner and George Psathas in collaboration with Fred Kersten). The Hague / Boston / London: Martinus Nijhoff.

Schutz, Alfred. 2011a. “Husserl and His Influence on Me” in Lester Embree (ed.) *Collected Papers V. Phenomenology and the Social Sciences*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer: 1–4.

Schutz, Alfred. 2011b. “The Theory of Social Action and Letters with Talcott Parsons” in Lester Embree (ed.) *Collected Papers V. Phenomenology and the Social Sciences*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer: 5–74.

Schutz, Alfred. 2011c. “Reflections on the Problem of Relevance” in Lester Embree (ed.) *Collected Papers V. Phenomenology and the Social Sciences*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer: 93–199.

Schutz, Alfred. 2011d. “Letters of Alfred Schutz to Eric Voegelin” in Lester Embree (ed.) *Collected Papers V. Phenomenology and the Social Sciences*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer: 215–25.

Schutz, Alfred. 2011e. “Letters of Alfred Schutz with Aron Gurwitsch” in Lester Embree (ed.) *Collected Papers V. Phenomenology and the Social Sciences*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer: 227–73.

Seneka, Liucijus Anėjus. 1997. „Apie pyktį. *De ira*. Pirma knyga” kn. Liucijus Anėjus Seneka, *Diatribės* (iš lotynų kalbos vertė Dalia Dilytė). Vilnius: Pradai.

Sepp, Hans Rainer. 2010. „How is Phenomenology Motivated?” in Thomas Nenon and Philip Blosser (eds.) *Advancing Phenomenology. Essays in Honor of Lester Embree*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer: 35–44.

Siewert, Charles, P. 1998. *The Significance of Consciousness*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Smith, David Woodruff. 2002. „What is „Logical“ in Husserl’s *Logical Investigations*? The Copenhagen Interpretation“ in Dan Zahavi and Frederik Stjernfelt (eds.) *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl’s Logical Investigations Revisited*. Dordrecht: Springer: 51–68.
- Smith, Karl. E. 2010. *Meaning, Subjectivity, Society. Making Sense of Modernity*. Leiden, Boston: Brill.
- Stadler, Friedrich. 2003. „What is the Vienna Circle?“ in Friedrich Stadler (ed.) *The Vienna Circle and Logical Empiricism. Re-evaluation and Future Perspectives*. New York: Kluwer Academic Publishers: xi–xxiii.
- Strawson, Peter Frederick. 2008 [1974]. *Freedom and Resentment. And Other Essays*. London and New York: Routledge.
- Sodeika, Tomas. 2010. *Filosofija ir tekstas*. Kaunas: Technologija.
- Solomon, Robert C. 2006. *Dark Feelings, Grim Thoughts. Experience and Reflection in Camus and Sartre*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Sokolowski, Robert. 1970. *The Formation of Husserl’s Concept of Constitution*. The Hague, Nijhoff. Evanston: Northwestern University Press.
- Sokolowski, Robert. 1974. *Husserlian Meditations. How Words Present Things*. Evanston: Northwestern University Press.
- Sokolowski, Robert. 2000. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sokolowski, Robert. 2008. *Phenomenology of the Human Person*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.
- Sokolowski, Robert. 2012. „How Aristotle and Husserl Differ on First Philosophy“ in Roland Breuer and Ullrich Melle (eds.) *Life, Subjectivity and Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer: 1–28.
- Spiegelberg, Herbert. 1965. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. Second ed. Vol I*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Spiegelberg, Herbert. 1966. „How Subjective is Phenomenology?“ in Maurice Natanson (ed.) *Essays in Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff: 137–43.
- Spiegelberg, Herbert. 1975. *Doing Phenomenology. Essays On and In Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Spiegelberg, Herbert. 1981. *The Context of the Phenomenological Movement*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Swidler, Ann. 2001. „What anchors cultural practices“ in Theodore R. Schatzki Karin Knorr Cetina and Eike von Savigny (eds.) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London and New York: Routledge: 83–101.
- Šliogeris, Arvydas. 2010. *Bulvės metafizika. Iš filosofo dienoraščių*. Vilnius: Apostrofa.
- Taylor, Charles. 1985. *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.
- Thévenot, Laurent. 2001. „Pragmatic regimes governing the engagement with the world“ in Theodore R. Schatzki Karin Knorr Cetina and Eike von Savigny (eds.) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London and New York: Routledge: 64–82.
- Thompson, Evan; Zahavi, Dan. 2007. „Philosophical Issues: Phenomenology“ in Philip David Zelazo, Morris Moscovitch and Evan Thompson (eds.) *The Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press: 67–88.
- Tocqueville, Alexis de. 1996. *Apie demokratiją Amerikoje* (iš prancūzų kalbos vertė Valdas Petrauskas). Vilnius: Amžius.
- Turner, Stephen P. 1986. *The Search for a Methodology of Social Science. Durkheim, Weber, and the Nineteenth-Century Problem of Cause, Probability and Action*. Dordrecht: Springer.

Turner, Stephen P. 1994. *The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions*. Cambridge: Polity Press; Chicago: University of Chicago Press.

Turner, Stephen P. 2007a. „Defining Discipline: Sociology and Its Philosophical Problems, From Its Classics to 1945“ in Stephen P. Turner and Mark W. Risjord (eds.) *Philosophy of Anthropology and Sociology*. Oxford: NH: 3–70.

Turner, Stephen P. 2007b. „Introduction. Ghosts and the Machine: Issues of Agency, Rationality, and Scientific Methodology in Contemporary Philosophy of Social Science“ in Stephen P. Turner and Paul A. Roth (eds.) *The Blackwell Guide to the Philosophy of Social Sciences*. Malden, MA, Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd.: 1–18.

Turner, Stephen P. 2009. *The Sociology of Intellectual Life. The Career of the Mind in and around the Academy*. Los Angeles, London, New Delhi: Sage.

Unamuno, Miguel de. 1954. *Tragic Sense of Life* (transl. by J.E. Crawford Flich). New York: Dover Publications, Inc.

Vaitkus, Steven. 1991. *How Is Society Possible? Intersubjectivity and the Fiduciary Attitude as Problems of the Social Group in Mead, Gurwitsch, and Schutz*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.

Varela, Francisco J. 2003. „The cognitives sciences“ in Natalie Depraz, Francisco J. Varela, Pierre Vermersch (eds.) *On Becoming Aware. A pragmatics of experiencing*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company: 115–29.

Wagner, Helmut. 1983. *Phenomenology of Consciousness and Sociology of the Life-World. An Introductory Study*. Alberta: The University of Alberta Press.

Wagner, Helmut. 1989. „The Place of Alfred Schutz in Phenomenology and his Contribution to the Phenomenological Movement in North America“ in Eugene F. Kaelin and Calvin O. Schrag (eds.) *American Phenomenology. Origins*

and Developments. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers: 59–71.

Wagner, Helmut. 2013. „Editor’s Introduction“ in Michael Barber (ed.) *Collected Papers VI. Literary Reality and Relationships*. Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer: 11–8.

de Warren, Nicolas Fernando. 2009. *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Weber, Max. 1949a. „The Meaning of „Ethical Neutrality“ in Sociology and Economics,“ in Edward A. Shils and Henry A. Finch (transl. and eds.) *The Methodology of the Social Sciences*. Glencoe, Illinois: The Free Press: 1–47.

Weber, Max. 1978. *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology* (eds.: Guenther Roth and Claus Wittich). Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Weber, Max. 1949b. „‘Objectivity’ in Social Sciences and Social Policy,“ in Edward A. Shils and Henry A. Finch (transl. and eds.) *The Methodology of the Social Sciences*. Glencoe, Illinois: The Free Press: 50–112.

Whitehead, Alfred North. 1949. „The Organization of Thought“ in *The Aims of Education*. New York: Mentor Books: 103–19.

Wilshire, Bruce. 1968. *William James and Phenomenology: a Study of the „Principles of Psychology“*. Bloomington, London: Indiana University Press.

Wild, John. 1959. „Man and His Life-World“ in Roman Ingarden and Anna-Teresa Tymieniecka (eds.) *For Roman Ingarden. Nine Essays in Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff: 90–109.

Wilson, Thomas P. 2003. „Garfinkel’s Radical Program“, *Research on Language and Social Interaction* 36 (4): 487–494.

Bensaude-Vincent, Bernadette. 2006. „Two Cultures of Nanotechnology?“ in Joachim Schummer and Davis Baird (eds.) *Nanotechnology Challenges: Implications for Philosophy,*

Ethics and Society. New Jersey, London, Singapore: World Scientific: 7–28.

Wittgenstein, Ludwig. 1969. *On Certainty* (ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, transl. by Denis Paul and G. E. M. Anscombe). Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig. 1995. *Filosofiniai tyrinėjimai* kn. Liudvikas Vitgenšteinas *Rinktiniai raštai* (iš vokiečių ir anglų kalbų vertė Rolandas Pavilionis). Vilnius: Mintis.

Wittgenstein, Ludwig. 2009a. *Apie tikrumą* (iš vok. kalbos vertė Saulėnė Pučiliauskaitė). Vilnius: Baltos lankos.

Wittgenstein, Ludwig. 2009b. *Philosophische Untersuchungen, Philosophical Investigations* (trans. by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte). Malden, MA, Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Zahavi, Dan. 1998. „Self-Awareness and Affection“ in Natalie Depraz and Dan Zahavi

(eds.) *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*. Dordrecht: Springer.

Zahavi, Dan. 2005. *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. London, England, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Zahavi, Dan. 2012. „Empathy and mirroring: Husserl and Gallese“ in Roland Breuer and Ullrich Melle (eds.) *Life, Subjectivity and Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer: 217–54.

Zaner, Richard M. „Eidos and Science“ in Richard M. Zaner (ed.) *Phenomenology and the Social Sciences. A Dialogue*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff: 1–19.

Žižek, Slavoj. 2009. „Fichte’s Laughter“ in Markus Gabriel and Slavoj Žižek (eds.) *Mythology, Madness, and Laughter. Subjectivity in German Idealism*. London, New York: Continuum: 122–67.

ABSTRACT

TOWARDS A PHENOMENOLOGICALLY GROUNDED UNDERSTANDING OF SOCIAL THEORY. II. THE PROBLEM OF SUBJECTIVITY

The second part of the article aims to specify the paradox of subjectivity and to explicate the phenomenological foundations of the methodology of the social sciences. There are four main problems. They are following: first, the problem of the relation between sociology and philosophy; second, the problem of the relation between “I” and “It”; third, the problem of the relation between ideal types and practical typification; fourth, the problem of the relation between phenomenological epoché and epoché of the natural attitude.

Sociologijos katedra,
Filosofijos fakultetas
Vilniaus universitetas,
Universiteto 9/1; LT-01513 Vilnius
El. paštas: algimantas.valantiejus@fsf.vu.lt