

ATHENA



LIETUVOS KULTŪROS TYRIMŲ INSTITUTAS

ATHENA

FILOSOFIJOS STUDIJS

2015 Nr. 10

VILNIUS

REDAKCIJINĖ KOLEGIJA / EDITORIAL BOARD

Redaktoriai / Editors:

Dr. DANUTĖ BACEVIČIŪTĖ –
(01 H Filosofija)

Dr. NAGLIS KARDELIS –
(01 H Filosofija)

Dr. AUDRONĖ ŽUKAUSKAITĖ –
(01 H Filosofija)

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Lithuanian Culture Research Institute
Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Lithuanian Culture Research Institute
Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Lithuanian Culture Research Institute

Nariai / Members:

Prof. dr.(hp) JŪRATĖ BARANOVA
(01 H Filosofija)

Prof. dr. PAUL RICHARD BLUM
(01 H Filosofija)

Dr.(hp) ALGIRDAS DEGUTIS
(01 H Filosofija)

Prof. habil. dr. LEONIDAS DONSKIS
(01 H Filosofija)

Dr. ŽIBARTAS JACKŪNAS
(01 H Filosofija)

Prof. dr.(hp) GINTAUTAS MAŽEIKIS
(01 H Filosofija)

Prof. dr. ALGIS MICKŪNAS
(01 H Filosofija)

Prof. dr. JAN NARVESON
(01 H Filosofija)

Prof. habil. dr. ZENONAS NORKUS
(01 H Filosofija)

Prof. dr.(hp) VYTAUTAS RADŽVILAS
(01 H Filosofija)

Dr. VYTAUTAS RUBAVIČIUS
(01 H Filosofija)

Prof. habil. dr. MARA RUBENE
(01 H Filosofija)

Prof. dr.(hp) TOMAS SODEIKA
(01 H Filosofija)

Prof. dr.(hp) ARŪNAS SVERDIOLAS
(01 H Filosofija)

Prof. habil. dr. ARVYDAS ŠLIOGERIS
(01 H Filosofija)

Prof. habil. dr. ABDUSSALAM GUSEINOV
(01 H Filosofija)

Lietuvos edukologijos universitetas
Lithuanian University of Educational Sciences
Lojolos koledžas, Baltimorė, JAV
Loyola College, Baltimore, USA
Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Lithuanian Culture Research Institute
Vytauto Didžiojo universitetas
Vytautas Magnus University
Nepriklausomas tyrėjas
Independent researcher
Vytauto Didžiojo universitetas
Vytautas Magnus University
Ohajo universitetas, JAV
Ohio University, USA
Vaterlo universitetas, Kanada
University of Waterloo, Canada
Vilniaus universitetas
Vilnius University
Vilniaus universitetas
Vilnius University
Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Lithuanian Culture Research Institute
Latvijos universitetas
University of Latvia
Kauno technologijos universitetas
Kaunas University of Technology
Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Lithuanian Culture Research Institute
Vilniaus universitetas
Vilnius University
Filosofijos institutas (Rusijos Mokslų akademija), Rusija
Institute of Philosophy (Russian Academy of Sciences), Russia

Leidinių parėmė Lietuvos mokslo taryba



Lietuvos
mokslo
taryba

Sudarytoja / Editor: DANUTĖ BACEVIČIŪTĖ

Lietuvių kalbos redaktorė / Lithuanian language editor: MARGARITA DAUTARTIENĖ

Anglų kalbos redaktorius / English language editor: NAGLIS KARDELIS

Recenzantai / Reviewers:

Prof. dr. DALIUS JONKUS

Doc. dr. NERIJUS MILERIUS

Leidinių spaudai rekomendavo

Lietuvos kultūros tyrimų instituto Mokslo taryba

Redakcijos adresas (Address):

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Lithuanian Culture Research Institute
Saltoniškių g. 58, LT-08105, Vilnius, Lithuania
El. paštas (e-mail): lkkti@lkkti.lt
Tel. 2755912, faksas (85)2751898

Leidinio tinklalapis (Home page): <http://lkkti.lt/athena/>

ISSN 1822-5047

© Sudarymas / Edited by Danutė Bacevičiūtė, 2015

© Autoriai / Authors, 2015

Graham Harman "Interview with Quentin Meillassoux (August 2010)", in Graham Harman *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, © Edinburgh University Press, 2011

Graham Harman "On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy", in Levi Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman (eds.) *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, © Re.press, 2011

© Vertimas / Translated by Danutė Bacevičiūtė, 2015

© Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2015

TURINYS

FILOSOFINIAI MATERIALIZMAI: ISTORINĖ IR ŠIUOLAIKINĖ PERSPEKTYVOS

Danutė Bacevičiūtė. Pratarinė ... 7

I. MATERIJOS SAMPRATA ANTIKOJE

Naglis Kardelis. Nesuvokiamoji tikrovės Motina: materijos sampratos formavimasis antikinėje filosofijoje ... 11

Arūnas Sverdiolas. Platono materializmas ... 43

II. VERTIMAI

Graham Harman. Apie objektų nuvertinimą: Grantas, Bruno ir radikalioji filosofija ... 54

Graham Harman. Interviu su Quentinu Meillassoux (2010 m. rugpjūtis) ... 80

III. NAUJIEJI MATERIALIZMAI

Audronė Žukauskaitė. Naujasis materializmas ir Gilles'io Deleuze'o filosofija ... 94

Jolanta Saldukaitytė. Materialinių poreikių imperatyvumas Emmanuelio Levino etikoje ... 112

IV. POLITINIŲ IR MENINIŲ PRAKTIKŲ MATERIALUMAS

Vaiva Klajumaitė. Materializmas ir infantilizmas: baroko diskursų formacijos ... 125

Kęstutis Šapoka. Politinio įvykio rematerializavimas meninio aktyvizmo praktikose ... 142

Gintautas Mažeikis. Spontaniškumo ir interpeliacijos dialektika: Rosos Luxemburg samprotavimų tema ... 162

Kasparas Pocius. Politinio įvykio materialumas Gilles'io Deleuze'o ir Félixo Guattari filosofijoje ... 186

V. RECENZIJĄ

Valdas Bertašavičius. Slavojaus Žižeko absoliuti atatranka, arba egzistencija tarp pertekliaus ir stokos ... 196

APIE AUTORIUS ... 200

NURODYMAI AUTORIAMS ... 206

CONTENTS

PHILOSOPHICAL MATERIALISMS: HISTORICAL AND CONTEMPORARY PERSPECTIVES

Danutė Bacevičiūtė. Preface ... 7

I. NOTION OF MATTER IN ANTIQUITY

Naglis Kardelis. The Inscrutable Mother of Reality: the Formation of Matter in the Philosophy of Classical Antiquity ... 11

Arūnas Sverdiolas. Plato's Materialism ... 43

II. TRANSLATIONS

Graham Harman. On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy ... 54

Graham Harman. Interview with Quentin Meillassoux (August 2010) ... 80

III. NEW MATERIALISMS

Audronė Žukauskaitė. New Materialism and the Philosophy of Gilles Deleuze ... 94

Jolanta Saldukaitytė. The Imperative of Material Needs in Emmanuel Levinas' Ethics ... 112

IV. MATERIALITY OF POLITICAL AND ARTISTIC PRACTICES

Vaiva Klajumaitė. Materialism and Infantilism: Formations of the Baroque Discourses ... 125

Kęstutis Šapoka. Re-materialization of Political Event in the Practices of Political Activism ... 142

Gintautas Mažeikis. Dialectics of Spontaneity and Interpellation: On the Theme of Rosa Luxemburg's Considerations ... 162

Kasparas Pocius. Materiality of Political Event in Philosophy of Gilles Deleuze and Félix Guattari ... 186

V. REVIEW

Valdas Bertašavičius. Absolute Recoil of Slavoj Žižek, or Existence between Surplus and Lack ... 196

CONTRIBUTORS ... 203

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS ... 207

PRATARMĖ

Dešimtas *Athena: filosofijos studijos numeris* skiriamas filosofinei materializmo analizei. Šios temos aktualumą lėmė būtinybė susivokti besikeičiančiame šiuolaikinės filosofijos metodinių priemonių ir probleminių laukų žemėlapyje, kuriame gamtos mokslų, socialinių ir ekonominių struktūrų raida, bioetikos ir biopolitikos keliama iššūkiai, kūniškumo svarba politinėse ir meninėse praktikose tiesia kelius ir siūlo būdą materijos, materialumo sampratos permąstymui. Tačiau kaip ir bet koks kitas, šis susivokimas reikalauja praeitį, dabartį ir ateitį įimančios filosofinės refleksijos, todėl neatsitiktinai 2014 m. gegužės 30–31 d. Lietuvos filosofų draugijos ir Lietuvos kultūros tyrimų instituto organizuotos konferencijos „Filosofiniai materializmai: istorinė ir šiuolaikinė perspektyvos“ skelbime Audronė Žukauskaitė rašė: „Materializmo tema filosofijoje atsinaujina kartu su kiekviena nauja paradigma, priversdama performuluoti ir naujai pagrįsti kiekvieną idealistinį postulatą. Šiuo požiūriu ji neatsiejama nuo filosofijos istorijos. Tačiau kartu materializmas pasirodo ir kaip į ateitį orientuotas filosofijos pažadas, skelbiantis apie naujas politinio įvykio, mokslų raidos, materialaus kūno ar objektų ontologijos galimybes. Kartu materializmas yra ir mūsų kultūrinis paveldas, kuris, įdiegtas ideologine istorinio ir dialektinio materializmo forma, vis dar atkakliai reiškiasi kaip „humanitarinių mokslų metodologija“¹. Šie laikiniai-probleminiai vektoriai, struktūravę minėtos konferencijos (kurioje perskaitytų pranešimų pagrindu parengti dauguma šio leidinio tekstų) problematiką, tapo ir šio leidinio turinį formuojančiais elementais.

¹ http://www.filosofija.vu.lt/wordpress/wp-content/uploads/2014/01/Respublikin_-konferencija-Materializmai_ed.pdf [žiūrėta 2015 11 02]

Leidinio numeris pradedamas atsigręžiant į Vakarų filosofinę tradiciją steigusią ir lėmusią senovės graikų filosofinę mintį. Pirmame skyriuje pateikiami antikinę materijos sampratą ir jos šiuolaikines interpretacijas analizuojantys tekstai. Naglis Kardelis straipsnyje „Nesuvokiamoji tikrovės Motina: materijos sampratos formavimasis antikinėje filosofijoje“ aptaria materijos sąvokos raidą antikinėje filosofijoje, pabrėždamas etimologinius materijos sąvokos aspektus. Kardelis atkreipia dėmesį, kad jau materijos ikifilosofinės sampratos raidoje matyti reikšmės akcento perkėlimas nuo gyvo prie negyvo, nuo vieno prie daugelio, nuo singuliaraus substancinio individo prie individualumą praradusios daugybės, atsiskleidžiančios vienalytės inertiškos masės pavidalu, o kartu įtaigiai pademonstruoja, kaip ši tendencija toliau gilinama formuojantis filosofinei materijos sampratai. Arūnas Sverdiolas provokatyviai pavadintame straipsnyje „Platono materializmas“ siekia išryškinti Platono filosofijoje glūdinčią pastangą mąstyti materialumą, materiją, medžiagą, medžiagas. Pasitelkęs Martino Heideggerio, Luco Brissono ir kitų Platono interpretuotojų įžvalgą, jog tiek Platono būties samprata, tiek jo kosmologija yra persmelktos dirbinio dirbdinimo patirtimi, Sverdiolas parodo, kaip mėginimas mąstyti medžiagą / medžiagas skleidžiasi platoniškajame dieviškojo amatininko (демиурго) pasaulio kūrimo aprašyme ir žemiškojo amatininko dirbinių dirbdinimo aprašyme. Subtili Platono tekstų analizė leidžia autoriui pastebėti, jog demiurginio dirbdinimo aprašyme einama link hiperplastiškos medžiagos pačios savaime, o žmogiškojo dirbdinimo aprašyme yra svarbi konkreti medžiaga, lemianti įrankio ir dirbinio eidetiką.

Antrame skyriuje publikuojami spekulatyviojo realizmo sąjūdį reprezentuojantys tekstai: Grahamo Harmano straipsnis „Apie objektų nuvertinimą: Grantas, Bruno ir radikalioji filosofija“ bei jo interviu su kitu šio sąjūdžio atstovu – Quentinu Meillassoux. Pažymėtina, kad, neigdami kantiškąjį koreliacionizmą, spekulatyvieji realistai radikalizuoja santykį tarp epistemologijos ir ontologijos ir siekia įtvirtinti anti-antropocentrinį realizmą. Kita vertus, Harmano tekstuose matyti paties spekulatyviojo realizmo sąjūdžio nevienalytiškumas, leidžiantis pasirodyti gana skirtingoms materijos sampratoms. Spekulatyviojo realizmo tyrinėtojas Peteris Grattonas, remdamasis Harmano teiginiu, jog vienintelis pirmuosius spekulatyviusius realistus vienijęs dalykas yra koreliacionizmo kritika, gerokai išplečia spekulatyviųjų realistų gretas. Mat, anot Grattono, koreliacionizmo kritika būdinga ir Janė's Bennett plėtojamai politinei daiktų ekologijai, ir Elizabethos Grosz teigiamam chaoso realumui, ir Catherine'os Malabou plastiškumo analizei, perkeltai į neuromokslų sritį, kurioje pateikiami smegenų plastiškumo modeliai veda prie žmogiškumo dekonstrukcijos. Maža to, paties Harmano posūkį prie objektų ontologijos Grattonas sieja su Emmanuelio Levino neasimilijuojamos „ki-

tybės“ samprata, mat ši „kitybė“ ir yra tai, ką Harmanas turi omenyje kalbėdamas apie „objektų atsitraukimą“, objektų neredukuojamumą į jokių santykių². Grattono interpretacija, išplečianti spekuliatyviojo realizmo sąjūdžio gretas bei jo tyrinėjamų problemų spektrą, leidžia mums nutiesti tiltą į trečiąją šio leidinio skyrių.

Trečiame skyriuje aptariami naujieji materializmai kontinentinėje filosofijoje, teigiantys ontologijos, epistemologijos, politikos ir etikos neatsiejamumą. Audronė Žukauskaitė straipsnyje „Naujasis materializmas ir Gilles’io Deleuze’o filosofija“ naujųjų materializmų ištakų ieško Gilbert’o Simondon’o suformuluotoje hilomorfizmo (paremto materijos ir formos sampratomis) kritikoje bei individuacijos proceso apmąstymuose. Žukauskaitė parodo, kaip Gilles’is Deleuze’as ir Félixas Guattari, pasitelkdami materijos-energijos sampratą, plėtoja vitalistinio materializmo koncepciją ir taip pratęsia Bergsono ir Simondon’o individuacijos proceso apmąstymus. Naujiesiems materializams ne mažiau svarbi Manuelio De Landos įžvalga, jog materijos-energijos sampratai suvokti svarbiausia yra intensyvumo bei intensyvių daugialypumų samprata. Jolantos Saldukaitytės straipsnyje analizuojamas materialinių poreikių imperatyvumas Emmanuelio Levino etikoje. Straipsnio autorė apmąsto giją, Levino filosofijoje besidriekiančią tarp jausmo kaip neintencionalios mėgavimosi struktūros ir jausmo kaip pažeidžiamumo. Saldukaitytės manymu, būtent ši gija leidžia etinį paliepimą Levino filosofijoje suvokti ne kaip tuščią ar formalų reikalavimą, o kaip konkretų reikalavimą kažką daryti vardan kito.

Ketvirtame skyriuje pateikiamuose straipsniuose analizuojamas politinių ir meninių praktikų materialumas. Vaiva Klajumaitė, sekdamą Michelio Foucault „archeologiniu“ žinijos tektoninių lūžių paieškos metodu, permąsto diskursyvių praktikų slinktį baroko laikotarpiu ir konstatuoja, kad būtent ši slinktis, skrodžianti baroko žinių specifiniu pjūviu, lėmė religijos ir filosofijos atskyrimą nuo infantilizmo ir materializmo. Kęstutis Šapoka nagrinėja politinio įvykio rematerializavimą meninėse praktikose. Autorius pabrėžia savitą ideologijos materialumą – jos institucionalizuotą veikimą, kuriantį bei reprodukuojantį pamatinius socialinius santykius. Alytaus DAMTP (Duomenkasių ir psichodarbininkų sąjūdį) Šapoka pasitelkia kaip pavyzdį meninių praktikų, siekiančių išvengti ideologinio kasdienybės falsifikavimo. Anot jo, „psichodarbininkai, iš dalies kaip ir kai kurios kitos (anti) meninio aktyvizmo grupės, siekia grįžti prie „grynos“, kuo mažiau ideologiškai medijuotos situacijos, aptikti (ar sukurti?) situacinį paradoksą, kartu daugiau ar mažiau „stabilią“, „skaidrią“ politinės situacijos materiją, iš dalies artimą Giorgio Agambeno „gesto situacijoje“ sampratai“. Gintautas Mažeikis, remdamasis istori-

² Gratton, Peter. 2014. *Speculative Realism: Problems and Prospects*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury Academic, p. 88.

nio ir socialinio materializmo perspektyva, savo straipsnyje aptaria politinio spontaniškumo ir interpeliacijos dialektiką. Formuluodamas spontaniškų, stichiškų politinių grupių saviraidos ir partinės ideologijos priešpriešą, straipsnio autorius siekia šią priešpriešą įveikti ne išsivadavimu, pabėgimu iš socialinės tikrovės, bet įsivadavimu – įtrauktu išsivadavimu, t. y. veiksmais, kurie padeda neideologiškai ir neprogramiškai transformuoti socialinę tikrovę, vykdyti intervenciją į Kita-būtį ir derybiškai keisti abiejų santykį. Kasparas Pocius straipsnyje „Politinio įvykio materialumas Gilles’io Deleuze’o ir Félixo Guattari filosofijoje“ bando pagrįsti mintį, jog apie materialų įvykį galima kalbėti kaip apie nuo tapatybės pasikartojimo naštos išlaisvintą ir nuo organizacinės diagramos atribotą įvykį. Anot jo, tokio įvykio paskirumas, nepriklausymas nuo priežastinės logikos leidžia jam aktualizuoti kiek įmanoma daugiau virtualių potencialumų ir kurti tai, kas nenuspėjama.

Recenzijų skyrelyje spausdinama Valdo Bertašavičiaus recencija „Slavojaus Žižeko absoliuti atatranka, arba egzistencija tarp pertekliaus ir stokos“, kurioje aptariama 2014 m. pasirodžiusi Slavojaus Žižeko knyga *Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism* (*Absoliuti atatranka: naujai pagrindžiant dialektinį materializmą*).

Tikiuosi, kad žurnale pateikiami tekstai sudomins skaitytoją ir leis suprasti, kad filosofinių materializmų problema gali būti atpažįstama ir vaisingai diskutuojama skirtingų disciplinų sąveikoje.

Nuoširdžiai dėkoju savo kolegoms Audronei Žukauskaitei ir Nagliui Karde-liui už bendradarbiavimą rengiant šį žurnalo numerį.

Danutė Bacevičiūtė

Naglis Kardelis

NESUVOKIAMOJI TIKROVĖS MOTINA: MATERIJOS SAMPRATOS FORMAVIMASIS ANTIKNĖJE FILOSOFIJOJE

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

Straipsnyje pateikiama materijos sampratos ir pačios materijos sąvokos formavimo-
si antikinėje filosofijoje analizė. Atkreipus dėmesį į esminį skirtumą tarp ideologinio
(ideologizuoto) ir grynai filosofinio (nesuinteresuoto teorinio) materijos suvokimo,
nagrinėjama materijos koncepto raida iki filosofiniu laikotarpiu, aptariamai materiją ir
jai semantiškai giminingas sąvokas reiškiančių lotyniškų, graikiškų ir lietuviškų žodžių
reikšmių atspalviai, filosofinių terminų etimologijos. Paskui analizuojama materijos
sampratos raida ikisokratiniu senovės graikų filosofijos laikotarpiu, vėlyvajame Platono
dialoge *Timajus* ir Aristotelio filosofijoje. Pabaigoje akcentuojamas prigimtinis, jokių
mąstymo judesiu nepanaikinamas materijos sąvokos miglotumas, neapibrėžtumas ir
prieštaringumas, kartu pripažįstant šios sąvokos gimdomų konceptualiųjų paradoksų
svarbą kūrybingam filosofiniam mąstymui.

RAKTAŽODŽIAI: materija, matrica, lotynų kalba, senoji graikų kalba, lietuvių kalba,
etimologija, antikinė filosofija, ikisokratikai, Platonas, Aristotelis, modernioji fizika,
konceptualieji paradoksai.

Materijos sąvoka filosofinių apmąstymų ir ideologinių ginčų sandūroje: įvadinės pastabos

Materija, materialumas, materializmas – šie įvairiuose filosofiniuose kontekstuose vartojami terminai daugeliui atrodo savaime suprantami, turintys aiškiai apibrėžtą reikšmę ir konceptualiuoju požiūriu nekeliantys rimtesnių problemų. Maža to – visi pripažįstame, jog tai vienos svarbiausių filosofinių sąvokų, be kurių neįsivaizduotume pačios filosofijos. Deja, refleksijos stokojantis pernelyg dažnas operavimas materijos sąvoka ir kitomis jai giminingomis išvestinėmis sąvokomis neretai slepia mūsų negebėjimą giliau susimąstyti apie tikrąją filosofinę žodžio „materija“ prasmę ir nenorą – ar nepajėgumą – išsiaiškinti, kaip filosofinė materijos samprata ir pati materijos sąvoka, kalbos lygmeniu išreiškianti konceptualųjį šios sampratos branduolį, formavosi Vakarų filosofijos istorijoje.

Puikiai žinome, kaip dažnai filosofija paverčiama ideologinių karų, nieko bendra neturinčių su filosofijos esme, prigimtimi bei etosu, įkaite. Filosofinė materijos sąvoka taip pat neretai tampa ideologijų įkaite ir galingu ideologų ginklu: šios sąvokos svarba ideologijai yra lyg veidrodinis jos svarbos filosofijai atspindys, nors motyvai, dėl kurių materijos sąvoka yra svarbi filosofijai ir ideologijai, atsiskleidžia kaip visiškai skirtingi, ypač atlikus nuodugnesnę analizę.

Štai didysis ideologas Vladimiras Leninas materijos ir sąmonės pirmumo klausimą įvardijo kaip pagrindinį filosofijos klausimą, taip paliudydamas materijos – ir materijos koncepto – svarbą ideologijai. Dvi magistralines mąstymo linijas filosofijoje – „materialistinę“ (siejamą su Demokrito vardu) ir „idealistinę“ (siejamą su Platono vardu) – Leninas laikė atstovaujančiomis dviem radikalai skirtingiems atsakymams į minėtąjį pagrindinį filosofijos klausimą. Jei nesame prisiekę marksistai, vargu ar galime filosofijos požiūriu rimtai traktuoti tokius materialistinės ideologijos pavyzdžius, kaip dialektinį ir istorinį materializmą, bet jie, kaip ir daugelis kitų ideologiškai orientuoto materializmo atmainų, akivaizdžiai paliudija ne tik ideologinių materijos sampratų įvairovę, bet ir įspūdingą materijos koncepto karjerą ideologinių sistemų istorijoje. Tokios primityvios materializmo atmainos, kaip vulgarusis materializmas, yra virtusios pajuokos objektu net patiems dialektinio materializmo adeptams, jau nekalbant apie kitas ideologijas išpažįstančius ar autentiškesnei filosofijai atstovaujančius mąstytojus.

Daugelis vyresnės ir vidurinės kartos intelektualų puikiai atmena materijos apibūdinimus sovietiniuose dialektinio materializmo vadovėliuose, kuriuos anais užmarštin benueinančiais laikais privalejo studijuoti visi aukštųjų mokyklų studentai: anot dialektinio materializmo, materija – tai filosofinis terminas, kuriuo

įvardijama objektyvi realybė, nepriklausanti nuo mūsų sąmonės ir žinių apie ją (Мелюхин 1983: 354–355). Remiantis tokia apibrėžtimi, visa, kas tikroviška ir objektyvu, tiesiog savaime yra materialu, o visa, kas materialu – objektyvu ir tikroviška. Sąmonė – „neobjektyvios“ subjektyvybės sritis – laikyta ne kokia nors substanciška duotimi, o tik *savybe* – būtent labai organizuotos materijos savybe. Taip pat buvo teigiama, kad sąmonei būdinga objektyvią tikrovę – materiją – „kopijuoti“, atspindint ją lyg veidrodyje ir, žmogiškajam pažinimui vis tobulėjant, šį atspindimą tikrovės atvaizdą vis labiau *asimptotiškai* artinant prie absoliučiai teisingo tikrovės „provaizdžio“, kaip tam tikros pažinimo ribos, kurios žmogus, deja, niekada nepasiekia.

Pati materija, anot dialekcinio materializmo doktrinos, egzistuojanti dviem – matomos ir kitomis joslėmis patiriamos įprastos fizinės *medžiagos* ir nematomo fizinio *lauko* – pavidalais. Remiantis tokia materijos samprata, erdvėlaikyje griežtai lokalizuojamos daiktiškos substancijos, t. y. jusliška patiriami medžiagiški daiktai, savo pavidalu įkūnija tik vieną iš dviejų įmanomų materijos egzistavimo būdų. Fizinis laukas, kuris nėra matomas ir nėra užčiuopiamas kitomis joslėmis, kasdieni fenomenologinei sąmonei – „sveikam protui“ – atrodytų kaip radikali to, kas kieta, daiktiška, substancialu ir medžiagiška – taigi *materialu* – priešybė. Kai viskas, kas „objektyviai“ egzistuoja pasaulyje – ir tai, kas medžiagiška bei apčiuopiama, ir tai, kas nemedžiagiška bei neapčiuopiama – priskiriama materijos plotmei, pati materijos sąvoka patiria baisingą conceptualiąją infliaciją – visiškai išplaunama bet kokia konkreiti, netriviali jos esmė: mat jei viskas pasaulyje (išskyrus sąmonės sritį) yra materija įvairių jos apraiškų pavidalu, tuomet pats žodis „materija“ privalo būti pripažintas kaip visiškai neinformatyvus ir perteklinis – jis atsiskleidžia tiesiog kaip žodžio „tikrovė“ (ar žodžių junginio „objektyvi tikrovė“) sinonimas, neturintis jokio pačią tikrovės sąvoką papildančio specifinio turinio.

Be to, materiją suvokiant kaip tai, kas objektyviai egzistuoja pačiais įvairiausiais – matomais ir nematomais, apčiuopiamais ir neapčiuopiamais – pavidalais, pati vidinė (etimologinė) žodžio „materija“ (kilusio iš lot. *materia*) reikšmė, krepianči į jusliška patiriamą fizinės medžiagos (dar tiksliau tariant – *medienos, rąstų, t. y. nukirstų medžių medžiagos*) sritį, atsiskleidžia kaip netiksli ar net klaidinanti, ypač jei kalbame apie fizinį lauką kaip materijos egzistavimo formą, skirtingą nuo įprastos medžiagos, arba apie visą materiją kaip visumą – visų įmanomų jos egzistavimo formų visetą.

Vis dėlto šioje preciziškumo stokojančioje ideologizuotoje materijos sampratoje galima išvelgti ir vieną pozityvų aspektą: dialekcinio materializmo doktrinoje yra pripažįstamas *gryniosios objektyvybės*, kuri nėra subjektyviai konstruojama žmogaus sąmonės, ir *objektyvios tikrovės* egzistavimas. Nors materijos

egzistavimas yra tiesiog formaliai – ideologiškai – postuluojamas, nè nemėginant jo grįsti kokiais nors racionaliais argumentais, pats materijos, kaip objektyvios tikrovės, nepriklausančios nuo žmogaus sąmonės, postulavimo faktas gali būti laikomas tiesiog kiek įmančiau deklaruojamo tikėjimo (ir formalaus tvirtinimo), kad egzistuoja objektyvi tikrovė, išraiška. Pats tikėjimas objektyvios tikrovės, nepriklausančios nuo konstruojančios sąmonės, egzistavimu, be jokios abejonės, yra labai pozityvus dalykas – nepaisant ideologizuoto būdo, kuriuo atliekamas tokio tikėjimo judesys.

Nuo filosofija apsimetančios ideologijos pereikime prie tikrosios – ar bent *tikresnės* – filosofijos. Būtina pripažinti, kad įvairių pavidalų materializmas šiais laikais yra iš tiesų madingas ne tik tokio mąstymo, kurį pavadintume veikiau ideologiniu nei filosofiniu, tradicijoje, bet ir įvairiuose tikrai – ir labai profesionaliai plėtojamai – filosofijai atstovaujančiuose mąstymo kontekstuose¹. Įvairios materializmo versijos, dažniausiai įvardijamos natūralizmo, fizikalizmo, biheviorizmo, eliminacionizmo (eliminacinio reduktyvizmo) bei kitais panašiais pavadinimais, bent formaliu atžvilgiu yra gana sėkmingai plėtojamos analitinėje (visų pirma sąmonės) filosofijoje. Nors analitinėse materializmo versijose randama įdomių ir labai įtikinamų argumentų, pagrindžiančių sąmonės fenomenų redukcijos į materialųjį smegenų substratą ir jam būdingas funkcijas galimybę ar net būtinybę, išradingai redukuojamų sąmonės fenomenų substrato materialumas pats savaime, t. y. tikroji šio materialumo esmė ir prigimtis, beveik niekada nebūna giliau užklašiamas, tarsi iš anksto numanant, jog tai savaime aiškus dalykas. Deja, būtina pripažinti, kad šiuolaikinė materialistiškai orientuota analitinė filosofija, nepaisant konkrečių praktinių jos pasiekimų, nepajėgia įkvėpti bendresnio pobūdžio apmąstymams apie materijos pačios savaime prigimtį.

Šiuolaikinėje kontinentinėje filosofijoje pastaruoju dešimtmečiu taip pat susiformavo nemažai materializmo atmainų, labai skirtingų tiek objekto, į kurį kreipiama analizė, tiek taikomų metodų atžvilgiu. Kontinentinėje filosofijoje plėtojami materializmai pasižymi stebėtinu inovatyvumu ir vaisingomis projekcijomis į praktinės filosofijos sritį, bet visiems šiems materializmams būdinga tai, kad jų metodologinis savitumas – ir šio nulemtas filosofinis novatoriškumas – remiasi kuriuo nors konkrečiu materialumo aspektu ir palyginti siauru materialumo supratimu, kurį lemia griežtai apibrėžtas specifinis teminis laukas ir konkretus tiriamasis objektas.

Kaip ir analitinėse materializmo versijose, kontinentinėje filosofijoje susiformavusiose materializmo atmainose beveik niekada nekeliamas klausimas apie

¹ Glaustą panoraminę materializmo raidos apžvalgą žr.: Stack 2005: 633–635. Gražų teorinį materializmo esmės išdėstymą pateikia Lacey 1995: 530–532.

tai, kas yra materija ir materialumas apskritai, bendriausia teorine prasme². Taip nutinka ne tik dėl nepajėgumo tokį klausimą iškelti ir mėginti į jį atsakyti, bet ir dėl bene visuotinio kontinentinės filosofijos atstovams būdingo įsitikinimo, kad universalių teorinių klausimų kėlimo ir atsakinėjimo į juos laikai jau seniai praėjo. Kontinentinių materializmų atstovams, kreipiantiems savo dėmesį į labai konkrečius ir praktiškai pritaikomus materialumo aspektus, sakytume, yra būdinga baimė ar bodėjimasis kurti „Didįjį pasakojimą“ apie Materiją, rašomą didžiąja raide, – apie materiją apskritai ir materialumą pačia bendriausia prasme, o juk būtent universaliai formuluojamų pamatinių filosofinių klausimų kėlimo ir mėginimo į juos atsakyti mes ir norėtume tikėtis iš kiekvieno mąstytojo, vadinančio save tikru filosofu. Vis dėlto, nepaisant tam tikro teminio ir metodologinio prieigų siaurumo, kontinentinių materializmų kūrėjai yra pateikę nemažai novatoriškų filosofinių sprendimų, aktualių šiuolaikinei etikai ir politinei filosofijai.

Bendro pobūdžio klausimas apie materijos ir materialumo prigimtį, net jei jis formuluojamas be klasikinei filosofijai būdingo metafizinio užmojo ir esencialistinių pretenzijų, išlieka aktualus tiems šiuolaikiniams filosofams, kurie klausia apie galimybės mąstyti tai, kas nereprezentuojama, ir be įprastinių reprezentacijų suvokti tai, kas įvykiška bei įvykiškai singuliaru, sąlygas. Mąstymas apie materiją ir materialumą esencializmo išvengiančiu režimu įdomiais rezultatais vainikuojamas šiuolaikinėje etikoje, politinėje ir meno filosofijoje. Labai įdomus, iš tiesų novatoriškas šiuolaikinių kontinentinių materializmų bruožas, kurio pasigendame tūkstantmetėje klasikinės filosofijos tradicijoje, yra susijęs su siekiu apmąstyti ne tik fizinių objektų, bet ir to, kas tiesiogine prasme nėra daiktiška, medžiagiška – antai įvairios prigimties dinaminių procesų ir singuliarių socialinių bei politinių įvykių – materialumą. Politinio įvykio materialumas – tai tik viena iš įdomesnių temų, šiuolaikinėje filosofijoje vaisingai analizuojamų iš savitai steigtos materialistinės perspektyvos.

Po visų šių įvadinių pastabų apie materijos sąvoką lydinčias ideologijos ir filosofijos sankirtas, pereikime prie pagrindinės šiame straipsnyje mums rūpimos temos – materijos sampratos formavimosi antikinėje filosofijoje. Tikėtina, kad būtent gilesnis supratimas, kokią raidą ši samprata – ir pati materijos sąvoka – patyrė Antikoje, leistų sugrąžinti jai vėlesniais laikais – ypač dialektinio materializmo dok-

² Radikalčiai ir įkyriai keliamo klausimo apie tai, kas yra materija, neatsakomumą ir galbūt net neaktualumą iš analitinės filosofijos perspektyvos šmaikščiai aptaria Andrew Belsey, pacituodamas tokį trumpu dialogu perteikiamą karalienės Viktorijos laikų sąmojų: „What is matter? – Never mind. What is mind? – No matter.“: Belsey 1995: 539. Kaip pažymi Belsey, materijos sąvoka, nebūdama aiški pati savaime, tampa šiek tiek skaidresnė, kai priešpriešinama kuriai nors kitai sąvokai, kuri suvokiama kaip poliariškai priešinga materijos sąvokai. Pavyzdžiui, minėtame sąmojuje materija (*matter*) priešpriešinama sąmonei (*mind*) – nors ir neatsakoma į klausimą, kas yra materija, materijos/sąmonės (*matter/mind*) skirtis yra kiek aiškesnė už bet kurią iš skirtyje figūruojančių poliariškai priešingų sąvokų.

trinoje – prarastą konceptualų konkretumą ir semantinį specifiškumą, kurie savo ruožtu galbūt padėtų atskleisti tai, kas materijos sąvokoje iki šių dienų tebeglūdi kaip banalumo nepraradęs konceptualusis branduolys, galintis būti iš tiesų aktualus šiuolaikinei filosofijai ir kreipti mūsų mąstymą – ne tik mąstymą apie materiją pačią savaime, bet ir mąstymą apie *visą materialią ir galbūt net nematerialią tikrovę* – vaisingesne kryptimi.

Nors pati materija, kaip vėliau pamatysime, didžiųjų Antikos filosofų veikluose galų gale atsiskleidžia kaip nesuvokiama ir niekaip kitaip neperprantama, pats troškimas ją mąstyti bei suvokti radikaliai išbando abstraktaus teorinio mąstymo galimybes, pasiekdamas tolimiausias filosofijos ribas. Bet koks autentiškas, neformalus, ideologinių stereotipų išvengiantis mąstymas apie materiją – nesvarbu, kaip ji bebūtų suvokiama – pralaužia pasenusių, konceptualų produktivumą praradusių sąvokinių reprezentacijų ledus, suteikdamas filosofiniam mąstymui šviežumo, gaivumo, naujos energijos.

Nelabai suklystume teigdami, kad vos ne kiekvienas bandymas atnaujinti filosofiją prasideda ir baigiasi mąstymu apie tai, kas yra materija...

Etimologiniai materijos sąvokos aspektai: apie ikifilosofinę materijos sampratos raidą

Materijos sampratos raidos antikinėje filosofijoje analizę pradėsime atkreipdami dėmesį į pirmykštę paties žodžio „materija“ semantiką, išryškėjančią nagrinėjant etimologinius materijos sąvokos aspektus. Vidinė (etimologinė) šio termino reikšmė, atskleidžianti kasdienį, ikifilosofinį, materijos suvokimą, sykiu leis nustatyti bei fiksuoti pradinį semantinį šio žodžio branduolį kaip materijos sampratos formavimosi Antikoje išeities tašką, tapsiantį ir visos filosofinės mūsų analizės atspirties tašku.

Trumpai aptarsime tiek lotyniškąjį daiktavardį *materia*, iš kurio kilo tarptautinis žodis „materija“, randamas daugelyje naujųjų Europos kalbų, tarp jų ir lietuvių kalboje, tiek ir graikiškąjį lotyniško žodžio *materia*, vartoto ne kasdiene, o būtent filosofine reikšme, provaizdį – chronologiškai ankstesnį graikiškąjį daiktavardį *hulē*, kuris reikšmė, artima mūsų vartojamo materijos termino reikšmei, senąja graikų kalba parašytuose filosofiniuose tekstuose (tarp kurių, be jokios abejonės, svarbiausi yra Aristotelio veikalai) aptinkamas nuo vėlyvojo klasikinio laikotarpio. Kartu su lot. *materia* ir gr. *hulē* etimologijomis aptarsime ir kai kurių kitų jiems semantiškai giminingų žodžių, tarp jų ir lietuviškų, etimologijas, svarbias kasdienės, ikifilosofinės, materijos sampratos niuansams atskleisti.

Kaip liudija skirtingiems laikotarpiams priskiriami įvairių žanrų lotyniški tekstai, kasdienėje, ikifilosofinėje, vartosenoje žodis *materia* reiškė tiesiog *medžiagą*, ypač *medieną* – *medžio medžiagą*³: būtent lietuviškas žodžių junginys *medžio medžiaga*, atrodantis beveik kaip *figura etimologica* ir, įsiklausius į vidinę žodžių *medžiaga* ir *medis* (ypač kada šis pateikiamas kai kurių netiesioginių linksnių forma – antai *medžio, medžiui*) reikšmę, skambantis net šiek tiek tautologiškai, semantinės tipologijos lygmeniu patvirtina hipotezę, kad kasdienėje sąmonėje materija ir materialumas siejosi su labai konkrečiais, jusliškai patiriamais ir – tai itin svarbu – gamtiniais, gyvais, augančiais, dinaminio aktyvumo kupiniais ir prigimtines potencijas realizuojančiais esiniais. Kaip ir kasdieniškai suvokiamas lietuviškas žodis *medžiaga*, lotyniškas daiktavardis *materia*, vartotas kasdieniuose, ikifilosofiniuose kontekstuose, ne tik nebuvo siejamas su tuo, kas statiška, negyva, inertiška, abstraktu, bet ir apskritai nebuvo mąstomas kaip – ironiškai tariant – kažin kokia *aukštoji materija*.

Beje, tokios žodinės išraiškos, kaip *aukštoji materija*, kuriomis darome užuominas į tai, kas idealu ir abstraktu, jusliškai neapčiuopiama ir pagaunama vien teoriniu protu, subtiliai niuansuota ir painiai sudėtinga – kitaip tariant, visų pirma į tai, kas susiję su sunkiai suvokiamu, nusakomu ar kaip kitaip perteikiamu mąstymo turiniu, būtent ir parodo per ilgą laiką įvykusius radikalius materijos sampratos pokyčius, atsispindinčius pereinant nuo konkrečios, kasdienės, prie abstrakčios, filosofinės, materijos sąvokos traktuotės. Šią semantinę evoliuciją įmanoma perteikti net tokiu vaizdžiu prilyginimu: tai, kas *žemai* – ant *žemės* ir iš *žemės* – augo kaip medis ir mediena, kaip gyva ir iš gyvo augalo prigimties auganti *medžio medžiaga*, vėliau, sakytume, pakilo *aukštyn*, į abstrakčios idealybės dausas, ir pradėjo pleventi *aukštai* kaip įvairiausius mąstomus pavidalus įgijusi *aukštoji materija*.

Rekonstruojama pirminė lotyniško daiktavardžio *materia* (kita, rečiau vartota, šio žodžio forma – *materies*) reikšmė buvo medžio kamienas, šerdis, kaip „motininis“ medžio augimo šaltinis, centrinė medžio dalis, nuo kurios atsišakoja šakos ir ūgliai – „motininio“ kamieno „vaikai“. Ši pirminė reikšmė yra ne tik formaliai lingvistiškai rekonstruojama, bet ir paliudyta išlikusiuose šaltiniuose – kar-tais visiškai tiksliai (visa semantinė rekonstruojamos reikšmės apimtimi), o kartais tam tikrų konkrečioje vartosenoje realizuotų semantinių jos atspalvių pavidalu. Rekonstruojamos pirminės šio žodžio reikšmės semantika įtikinamai parodo, kad lotyniškasis *materia* etimologiškai sietinas su dar senesniu žodžiu *mater* „motina“, kurį šaknies kamieno formos atžvilgiu tiksliai atitinka lietuvių kalbos daiktavardis „moteris“ (lotyniško ir lietuviško žodžių reikšmės atitinka apytiksliai – nežymus

³ Žodžio *materia* reikšmių spektrą žr.: Glare 1982: 1083, sv. *materia*; Lewis; Short 1998 (1879): 1118, sv. *materia*. Apie žodžio *materia* etimologiją žr.: Vaan 2008: 367, sv. *mater*; Klein 1966: 948, sv. *matter*.

reikšmės pokytis, atspindintis lietuvių kalboje ir semantinį akcentą perkeliantis iš *motiniškumo* plotmės į *moteriškumo* plotmę, liudija tai, kad moteris mūsų protėvių buvo suvokiama visų pirma kaip motina – jau tapusi ja ar dar tapsianti).

Vėlesnė lotyniško žodžio *materia* reikšmė buvo *rąstas* (apgenėtas medžio kamienas) ir – reikšmės akcentą perkėlus nuo vieno paskiro rąsto prie keleto ar daugybės rąstų – *mediena*, *miškas* (kaip *miško žaliava*, įsivaizduojama *rąstų krūvos* pavidalu). Kitas lotyniškas žodis, *silva*⁴, kaip ir graikiškasis *hulē*⁵, reiškė ne tik augantį, bet ir nukirstą mišką, miško medžiagą, medieną kaip miško „materiją“. Semantinė ne tik lotyniškų žodžių *materia* bei *silva*, bet ir graikiškojo daiktavardžio *hulē* bei lietuviškų žodžių *mediena* ir *medžiaga* raida atskleidžia dėmesio perkėlimą nuo *gyvo*, augančio, dinamines potencijas aktyviai realizuojančio singuliaraus ir jusliškai konkretaus *medžio* prie *negyvos*, nustojusios augti, statiškos, inertiškos, singuliaraus individualumo netekusios ir, sakytume, viena – anonimine bei kolektyvine – *mase* virtusios *medienos*. Tad net materijos ikifilosofinės sampratos raidoje aiškiai paliudytas reikšmės akcento perkėlimas, viena vertus, nuo *gyvo* prie *negyvo*, o kita vertus – nuo *vieno* prie *daugelio*, nuo *singuliaraus substancinio individo* – prie *anoniminio kolektyvo*, *substancinį individualumą praradusios daugybės*, atsiskleidžiančios *vienalytės inertiškos masės* pavidalu. Vėliau, formuojantis filosofinei materijos sampratai, ši semantinės raidos tendencija tik dar labiau išryškės. Beje, šia proga dar kartą būtina atkreipti dėmesį į tai, kad žodis „medžiaga“, semantiškai atitinkantis lotynų kalbos daiktavardį *materia*, yra tos pat šaknies, kaip ir daiktavardžiai *medis* (plg. daugiskaitos formą *medžiai*), *medžias* (senovinis žodis, reiškiantis mišką), *medžioklė*, *medžiotojas*, *medžioklis* (=medžiotojas), *mediena* ir kt.

Kitas lotyniškas daiktavardis – *matrix* (gen. sg. *matrixis*) – yra įdomus ne tik tuo, kad kilęs iš tos pačios šaknies, kaip ir žodis *materia*, bei turi palyginti panašų į pastarojo reikšmių spektrą⁶, bet ir tuo, kad, nepaisant beveik to paties, kaip ir *materia* atveju, semantinės raidos pradžios taško, vėliau įgijo tokių reikšmės atspalvių, kuriuose išryškėjo jo sąsaja su *forma*, filosofiniu *formos principu*, o juk šis antikinės filosofijos kontekstuose buvo suvokiamas kaip poliariškai priešingas materijos principui: juk materija – ypač vadinamoji *pirminė* materija – buvo mąstoma kaip priimanti formą, bet pati savaime jokios formos neturinti. Be to, tiesiogine ir / ar perkeltine prasme materija buvo įsivaizduojama kaip motina, o forma – kaip tėvas.

⁴ Daiktavardžio *silva* semantinius atspalvius žr.: Glare 1982: 1762, sv. *silva*; Lewis; Short 1998 (1879): 1700, sv. *silva*. Apie žodžio *silva* etimologiją žr.: Vaan 2008: 564, sv. *silva*.

⁵ Semantinį *hulē* lauką žr.: Liddell; Scott; Jones 1996: 1847–1848, sv. *hulē*. Apie žodžio *hulē* etimologiją žr.: Beekes 2010: 1529–1530, sv. *hulē*; Frisk 1970–1973: 962–963, sv. *hulē*.

⁶ Žodžio *matrix* reikšmes žr.: Glare 1982: 1084, sv. *matrix*; Lewis; Short 1998 (1879): 1119, sv. *matrix*; žodžio *matrix* etimologiją žr.: Vaan 2008: 367, sv. *mater*; Klein 1966: 948, sv. *matrix*.

Rekonstruojama pirminė daiktavardžio *matrix*, iš kurio kilo ir naujosiose kalbose vartojamas žodis „matrica“, reikšmė yra *gimdyvė, gimdanti motina, motina kaip gimdyvė*. Beje, kaip ir lotyniškasis *materia*, žodis *matrix* etimologiškai siejamas su jau anksčiau minėtu tos pačios šaknies lotynišku žodžiu *mater* „motina“, kuris, būdamas senesnis už abu šiuos iš jo padarytus daiktavardžius, *materia* bei *matrix*, yra akivaizdus jų abiejų etimonas, sakytume, „motininis“ žodis. Kitos, kiek vėliau susiformavusios žodžio *matrix* reikšmės (vienos iš jų realizuotos dar klasikinėje lotynų kalboje, o kitos – vėlyvosios Antikos ir dar vėlesnių laikotarpių lotynų kalboje), yra šios: moters (ar gyvūnų patelės) gimda, motinos iščios (perkeltine reikšme – bet koks „motininis“ šaltinis, „motininės“ ištakos, „motininė“ versmė); atvertose iščiose randami gemalai ar vaikai (kaip viena laikas iščių *turiny*s); vienu metu (iš karto vienas po kito) pagimdyti vaikai ar patelės atvestų jauniklių *vada* (kaip tų pačių iščių veiklos *rezultatas*); visų vaikų, kilusių iš tos pačios motinos, *sąrašas*, sakytume, visa *informacija* apie naują jauniklių vadą (verta atkreipti dėmesį į netrivialią sąsają tarp *formas*, kuri natūraliai asocijuojasi su *matrica*, ir *informacijos*); bet koks „informatyvus“ sąrašas, kurio elementai susiję bendra kilme iš to paties „motininio“ šaltinio; „motininė“ *forma*, leidžianti masiškai gimdyti (ar mechaniškai produkuoti / kopijuoti) į motininį provaizdį panašius atvaizdus (būtent šia reikšme žodis „matrica“ dažniausiai ir vartojamas naujosiose kalbose).

Nesunku atkreipti dėmesį į tai, kad žodžio *materia* semantika labiau siejasi su *augaline* sfera (medžiais, mišku, gyvų medžių kamienais ir nukirstais rąstais, miško žaliava ir pan.), o žodžio *matrix* semantika – su *gyvūnine* sfera (vaikus gimdančiomis moterimis ar gyvūnų patelėmis, tos pačios gimdyvės pagimdytais vaikais ar patelės atvestų jauniklių vadamis). Vis dėlto itin įdomu tai, kad viena iš retesnių daiktavardžio *matrix* reikšmių, kurioje fiksuojama ne gyvūninės, o augalinės prigimties semantika, yra medžio šerdis, motininis medžio kamienas – būtent ši reikšmė yra rekonstruojama ir kaip pirminė žodžio *materia* reikšmė.

Semantinės sąsajos tarp žodžių *materia* ir *matrix* filosofiniu požiūriu yra nepaprastai svarbios – ypač atsižvelgiant į paradoksalią abiejų šių daiktavardžių semantinės raidos kelių išsiskyrimą, žodžio *materia* semantikai evoliucionuojant „kietų“ formų įspaudus priimančio „minkšto“ beformio substrato, kaip grynojo potencialumo, grynosios galimybės, kuri pati savaime nėra niekaip išreikšta, reikšmės kryptimi, o žodžio *matrix* semantikai – radikaliai priešingai – evoliucionuojant „kietos“ motininės formos, „kieto“ substrato, priimančio „minkštą“ bet kokios prigimties ir konsistencijos materialaus mišinio masę, reikšmės kryptimi. Paradoksalu būtent tai, kad *matrica* – *kieta motininė forma* – savo kietumu ir pačiu formos turėjimu primena veikiau tėvą, antikinėje tradicijoje sietą su formos

principu, nei motiną, kuri gerokai dažniau buvo mąstoma kaip „minkšta“ ir beformė – kaip formų įspaudus priimantis minkštas ir iš prigimties beformis substratas.

Atsižvelgiant į tai, kad lotyniškas žodis, reiškiantis tėvą, yra *pater*, filosofškai suvokiama matrica galėtų būti ne mažiau motyvuotai (atsižvelgiant į matricos ryšį su *forma*) įvardijama ir kaip *patrica* – konceptualusis skirtumas būtų labai nedidelis (be abejo, tokio žodžio lotynų kalboje nėra – omenyje turiu visiškai hipotetinę grynąją terminologinę galimybę, kuri filosofinėje terminijoje kol kas nėra realizuota).

Atlikdami fenomenologinį vaizduotės galimybių eksperimentą, galime pamėginti minkštą materialų substratą ir jo priimamas kietas formas (arba, priešingai, matricą – kietą motininę formą – ir jos priimamą minkštą ar net skystą materialią masę) mąstyti kartu su vizualiai ar konceptualiai koreliuojančiomis viršaus ir apačios sąvokomis.

Nesunku įsitikinti, kad minkštą materialų substratą natūralu įsivaizduoti ir mąstyti kaip esantį apačioje, o formas – kaip esančias viršuje ir materialiam substrate įspaudžiančias iš viršaus, nors – jei substratas nėra minkštas tiek, kad būtų takus ir varvėtų iš viršaus žemyn – yra įmanomas ir atvirkštinės koreliacijos su viršaus ir apačios kryptimis įsivaizdavimas, kai materialų substratą suvokiame kaip esantį viršuje, o formas – kaip esančias apačioje, po juo, ir substrate įspaudžiančias iš apačios į viršų. Be abejo, visiškai įmanoma materialų substratą ir jame įspaudžiančias formas mąstyti ir kaip esančius vienas prieš kitą tame pačiame aukštyje ar vienas kito (ir viršaus bei apačios) atžvilgiu orientuotus įvairiais kitais kampais.

Bet jei su viršaus ir apačios kryptimis mėgintume susieti matricą ir jos priimamą minkštą materialią masę, koreliacija taptų beveik vienareikšmė: matricą, priimančią taktą ir kietoje formoje pamažu stingstančią (kietėjančią) materialaus mišinio masę, būtų gerokai natūraliau įsivaizduoti kaip esančią apačioje, nes priešingu atveju, materialios masės skysčio, iš prigimties tekančio žemyn, nebūtų įmanoma supilti į aukščiau jo esančią kietą formą (nebent materiali masė nebūtų skysta tiek, kad, mėginama pilti viršun, pagal traukos dėsnį varvėtų žemyn, o būtų, sakytume, tik minkšta kaip vaškas ir galėtų būti įspausta į matricą iš apačios į viršų ar kaip nors kitaip viršaus ir apačios atžvilgiu orientuotu kampu).

Šios fenomenologinio pobūdžio pastabos svarbios ypač tada, kai minkštą materialų substratą ir jame įspaudžiančias kietas formas (arba, priešingai, matricą – kietą motininę formą – ir į ją įliejamą skystą materialią masę) mėginame įsivaizduoti ar mąstyti sykiu su moteriškumo (motiniškumo) ir vyriškumo (tėviškumo) vaizdiniais, numanomai koreliuojančiais fenomenologine kasdienės sąmonės prasme ir vienokį ar kitokį atgarsį randančiais abstraktesniame filosofi-

niame mąstyme. Be abejo, atlikdami tokius vaizduotės eksperimentus mes tiesiog siekiame *nuspėti*, kaip minkšto materialaus substrato ir kietų jame atsispaudžiančių formų (ar matricos ir į ją įliejamos skystos materialios masės) koreliacijas su viršaus bei apačios kryptimis ir moteriškumo (motiniškumo) bei vyriškumo (tėviškumo) vaizdiniais galėjo įsivaizduoti (ar mąstyti) senovės graikai bei romėnai, ši hipotetinį spėjimą panaudodami tolimesnėje jau filosofinės materijos sampratos raidos analizėje.

Vėliau, formuojantis filosofinei materijos sampratai, mūsų aptartasis skirtumas tarp minkštos „motiniškos“ motinos (sakytume, įprastos – ar „normalios“ – materijos) ir kietos „tėviškos“ motinos (*matricos / patricos*, kaip paradoksaliomis anomalijomis pasižyminčios *alternatyvios materijos*, panašios į „tėvišką“ motiną ir „motinišką“ tėvą tuo pat metu), skirtumas, atsispindintis dar ikifilosofiškai vartojamų žodžių *materia* ir *matrix* reikšmės atspalvių niuansuose, taps kone „motininiu“ besiformuojančios filosofinės materijos sampratos prieštaravimo bei konceptualaus miglotumo šaltiniu.

Tad aptarę mūsų analizei labai svarbius materijos sąvokos ir kitų jai gimininių sąvokų etimologijos aspektus, pereisime prie materijos sampratos formavimosi ikisokratiniu senosios graikų filosofijos laikotarpiu ir vėlyvojoje Platono filosofijoje.

Materijos filosofinės sampratos ištakos ikisokratikų ir Platono tekstuose

Pirmieji senovės graikų filosofai, mąstydami apie pasaulio reiškinių įvairovę ir visų fenomenų laikinumą, stebėdami nuolatinius laiko upės nešamų efemerikų pavidalų virsmus, kėlė klausimą, ar anapus fenomeninio daugio egzistuoja kokia nors tvari tikrovės šerdis, nepavaldi kosminių virsmų srautui⁷. Brėždami pamatinę takoskyrą tarp laikinų reiškinių (*ta phainomena*) ir tvarių esinių (*ta onta*), pastarųjų atstovaujamą tikrąją būtį ikisokratikai siejo su jų ieškamu ir bandomu identifikuoti nekintamu pradū, amžinu ir iš tiesų būvančiu, iš kurio kildino visus laikinus pavidalus, efemeriškas tvarios tikrovės apraiškas – atsirandančius, kintančius ir išnykstančius pasaulio fenomenus. Aristotelis, pirmojoje *Metafizikos* knygoje (Arist. *Met.* I, 983 a24 ff.) aptardamas pirmųjų graikų filosofų bandymus surasti tvarų, visuose fenomeninių pavidalų virsmuose išliekantį pradą, jį įvardijo graikišku žodžiu *arkhē*, kurio semantinis spektras apima tiek prado *chronologinio pirmumo* aspektą – prado buvimą anksčiau už bet kurį iš jo kilusį pasaulio reiškinį

⁷ Žr. šiuos ikisokratikų filosofijai skirtus veikalus: Kirk; Raven; Schofield 1983; Barnes 1979; Hussey 1972; Long 1999; Curd; Graham 2008; Waterfield 2009 (2000).

(nors pirmumas laiko atžvilgiu nenumanė konkrečios pradžios laike – kažin kokio nulinio atskaitos taško laiko tiesėje, nes pradas buvo suvokiamas kaip amžinas), tiek ir prado *loginio pirmumo*, jo *hierarchinės viršenybės* visų gimdomų fenomenų atžvilgiu aspektą. Ši graikiškojo termino semantika išlaikyta ne tik vertinyje į lotynų kalbą (lot. *principium*, kaip ir gr. *arkhē*, reiškia ir pradžią, ir pradą), bet ir lietuviškuose šio termino atitikmenyse – žodžiuose *pradas*, *pradmuo*, kurie yra tos pačios šaknies, kaip ir žodis *pradžia*.

Ikisokratikai, ieškodami gelminio pradmens, sakytume, pamatinės „medžiagos“, iš kurios yra išaugęs visas tikrovės „miškas“ („medžias“), šį tvarų visos tikrovės pradmenį suvokė kaip tam tikrą *pirminę, jusliškai patiriamą substanciją*. Atsižvelgiant į tai, kad ikisokratikai savąsias tvaraus prado paieškas siejo su mąstymu apie visų dalykų prigimtį (*phusis*), o savo ruožtu graikiško žodžio, reiškiančio prigimtį, semantikoje akivaizdi nuoroda į *augimą, auginimą* (plg. gr. *phusis* „prigimtis, gimtis, augimas“ ir *phuō* „auginu“, *phuomai* „esu auginamas, augu“⁸), neįmanoma nepastebėti ryšio su augmenijos sfera, žodį *phusis* susiejančio su mūsų aptartu lotynišku žodžiu *materia* ir lietuviškais žodžiais *medžiaga*, *mediena*, *medis* bei *medžias*, jau nekalbant apie tokią pat akivaizdžią sąsają su graikišku žodžiu *hulē* „nukirstas miškas; mediena; miško žaliava; žaliava“ ir lotynišku žodžiu *silva* „miškas; nukirstas miškas; miško žaliava; žaliava“, kuris daugelyje kontekstų vartojamas kaip daiktavardžio *materia* sinonimas.

Graikų kalbos daiktavardis *hulē*, posokratiniu laikotarpiu (Aristotelio paveikto vėlyvojo Platono ir ypač paties Aristotelio veikaluose) įgijęs ir filosofinę „materijos“ reikšmę, taigi virtęs filosofiniu terminu, vėliau romėnų mąstytojų, bandžusių rasti jį atitinkantį atitikmenį lotynų kalboje, buvo susietas su lotynišku daiktavardžiu *materia*, iki tol vartotu konkretesnėmis reikšmėmis: nors lotynų kalbos žodis *silva* reikšmės atžvilgiu buvo net dar artimesnis graikiškajam daiktavardžiui *hulē*, vis dėlto kaip tinkamesnis atitikmuo romėnų mąstytojų buvo pasirinktas žodis *materia*, kuris, pagal *hulē* pavyzdį įgijęs filosofinę „materijos“ reikšmę bei filosofinio termino statusą, pasiekė mūsų laikus ir filosofinėje terminijoje tebevartojamas iki šiol.

Beje, lietuviškas žodis *žaliava*, semantiškai artimas graikiškajam *hulē* ir lotyniškiesiems *silva* bei *materia*, yra tos pačios šaknies, kaip ir būdvardis *žalias* – tai dar labiau išryškina materijos, kaip *medžiagos*, sąsają su *žaliais medžiais* ir apskritai *augmenijos* sritimi: prieš mūsų vaizduotės akis iškyla amžinai žalias motininis visos tikrovės kamienas, savo ruožtu auginantis (želdinantis) laikinus fenomenų pavidalus. Ikisokratinio laikotarpio mąstytojai save pačius neretai įvardydavo kaip

⁸ Liddell; Scott; Jones 1996: 1964, sv. *phusis*; 1966–1967, sv. *phuō*. Žodžio *phusis* etimologiją žr.: Beekes 2010: 1597–1598, sv. *phuomai*; Frisk 1970–1973: 1052–1053, sv. *phuomai*; Klein 1966: 1180, sv. *physio*–.

fiziologus (*phusiologoi*), t. y. „prigimties mąstytojus“, o standartinis to meto filosofinių veikalų pavadinimas buvo „Apie prigimtį“ (*Peri phuseōs*). Turėdami omenyje pačioje senojoje graikų kalboje paliudytą prigimties sąsają su gimtimi (gimimu) ir augimu, *Peri phuseōs* galėtume versti net taip: „Apie tai, kas auga (iš prigimties šaltinio / prigimties kamieno / prigimtinės šerdies)“, „Apie fenomenų prigimtinių augimą iš motininio prigimties kamieno“. Atmenant prigimties – ne prigimties kaip statiškos *duoties* ar augimo *rezultato*, o prigimties kaip dinaminio *proceso*, kaip *gimties* ir *augimo* – semantinę ryšį su materija, kaip *žalia medžiaga*, iš kurios, kaip amžinai žalios motininės šerdies (*pradmens* ir *pirmapradžio želmens*), gimsta ir auga fenomeninės tikrovės medis, nesunku suvokti, kad ikisokratikų mąstymą apie pradą ir prigimtį visiškai motyvuotai galėtume pavadinti *mąstymu apie pirmapradę medžiagą*, taigi ir *mąstymu apie materiją*, nepaisant to, kad paties žodžio „materija“ (jį, be abejo, būtų atitikęs atitinkamas graikiškas žodis – *hulē* ar kuris nors kitas) ikisokratikai dar nevartojo filosofinio termino režimu.

Dauguma iš Jonijos kilusių filosofų ikisokratikų manė, kad fenomeninę tikrovę kildinantis pradmuo (kurį Aristotelis įvardijo žodžiu *arkhē*, o mes, atsižvelgdami į konceptualųjį prado ryšį su *medžiaga* ir *augimu*, galėtume jį pavadinti *pirmapradžiu medžiagiškuoju želmeniu* ar *pirmaprade medžiagiškąja tikrovės šerdimi*) yra ne kas kita, kaip kuris nors iš tradicinių – nors nebūtinai tradiciškai suvokiamų – medžiagiškųjų elementų, tokių kaip ugnis, oras, vanduo, žemė. Kaip rodo išlikę ikisokratikų tekstų fragmentai, medžiagiškieji elementai Jonijos mąstytojų dar nebuvo radikaliai priešpriešinami tam, kas idealu (sieliška, dvasiška ar tiesiog abstraktu), todėl nėra tikslu šiuos filosofus vadinti materialistais. Vadinti ikisokratikus natūrfilosofais (natūrfilosofiją vokišku pavyzdžiu suvokiant kaip *gamtos filosofiją*) – taip jie buvo įvardyti vokiškojoje graikų filosofijos istorijos tradicijoje – taip pat nėra labai tikslu, ypač jei natūrfilosofiją suvoksime kaip *gamtos*, o ne *prigimties* filosofiją: kadangi ikisokratikų laikais dar nebuvo pačios šiuolaikiškai suprantamos gamtos sąvokos, ikisokratikus turėtume vadinti ne gamtos filosofais, o būtent prigimties – prigimtinio medžiagiškojo visą fenomeninę tikrovę gimdančio ir auginančio pradmens – filosofais.

Darydami prielaidą, kad medžiagiškasis tikrovės pradmuo turi būti vienas (tokia filosofinė nuostata laikoma monizmu), ikisokratiniai mąstytojai tikėjosi atskleisti, jog visi kiti tradiciškai žinomi elementai tėra, sakytume, kitos „agregatinės“ gelminio pradmens būsenos. Joniečių tekstuose neretai minimas universaliojo prado „garavimas“ ir „kondensacija“: antai Anaksimenas kalbėjo apie orą, kaip visos tikrovės pradmenį, iš kurio, orui sutankėjant arba dar labiau išretėjant, atsiranda visi kiti graikų žinoti elementai. Iš Efeso kilęs Jonijos filosofas Herakleitas visos tikrovės pradą – ugninį logą – laikė tuo pat metu medžiaginiu ir

dvasiniu („nuovokiu“), tad šio mąstytojo priskyrimas prie filosofinių materialistų yra ganėtinai anachroniškas.

Skirtingai nei iš Mileto kilę Jonijos filosofai, filosofuojantis Sicilijos poetas Empedoklis, taip pat priskiriamas prie ikisokratikų, keturis tradicinius elementus – ugnį, orą, vandenį ir žemę – pliuralistiškai traktavo kaip iš esmės lygiaverčius⁹. Tuo metu tai buvo nemaža filosofinė inovacija, bet nebūtinai pozityvi: galėtume pasakyti, kad vientisą motininį tikrovės kamieną Empedoklis „rizomiškai“ suskaidė į keturis daugiau ar mažiau vienas nuo kito nepriklausomus ūglius.

Leukipo bei Demokrito (o vėliau, helenistiniu laikotarpiu, ir Epikūro) filosofijoje atomai – medžiagiškos, nors plika akimi nematomos „neperpjaunamos“ dalelės – buvo suvokiami kaip atstovaujantys būčiai, o atomus skirianti absoliuti tuštuma – kaip atstovaujanti nebūčiai¹⁰. Leukipą, Demokritą ir Epikūrą laikyti filosofinio materializmo kūrėjais ir adeptais yra daugiau pagrindo nei kitus šiek tiek anksčiau gyvenusius ikisokratinus mąstytojus – tačiau taip pat su nemažomis išlygomis: filosofškai išgrynintos materijos sąvokos bei sampratos Leukipo ir Demokrito laikais dar tikrai nebuvo, be to, nors ji – vėlyvojo Platono ir ypač Aristotelio pastangų dėka – jau buvo susiformavusi tada, kai gyveno Epikūras, helenizmo epochos mąstytojas, pastarasis į ją beveik neatsižvelgė, iš inercijos (nors kai kuriais atžvilgiais ir originaliai) plėtodamas paskirus dar Leukipo ir Demokrito sukurtos atomizmo teorijos aspektus¹¹. Sielą aiškindami iš esmės epifenomeniškai, kaip sudarytą iš atomų – kaip tam tikrą laikiną atomų konfigūraciją, antikinio atomizmo kūrėjai gali būti laikomi bene pirmaisiais Vakarų istorijoje filosofinio reduktyvizmo atstovais.

Kaip matome, filosofai ikisokratikai, ypač Jonijos mąstytojai, materiją – nors ir nevartojo kokio nors šią sąvoką tiesiogiai atitinkančio žodžio – įsivaizdavo kaip tam tikrą pamatinę fizinio pasaulio *substanciją*. Svarbu pabrėžti, kad, taip sakydami, substancijos terminą čia vartojame Aristotelio apibrėžta reikšme – kaip aristoteliškai suvokiamos materijos (*hulē*) ir formos (*eidos*) junginį. Ikisokratiškasis materijos, kaip pamatinės pasaulio substancijos, išliekančios visuose virsmuose, suvokimas buvo gana naivus, nors, nepaisant praslinkusių tūkstantmečių, būtent taip materiją suvokia ir dauguma šiuolaikinių žmonių, net filosofinio išsilavinimo neturintys mokslininkai, pavyzdžiui, pamatinės „materijos“ plyteles tiriantys elementariųjų dalelių fizikai. Ikisokratiškoji materijos samprata – tai įprasto, nereflektuoto, stichinio materijos įsivaizdavimo įkūnijimas, kuriame pirmieji speku-

⁹ Empedoklio keturių pradų teorijos ir jos vėlesnės plėtotės analizę žr.: Kingsley 1994: 235–254.

¹⁰ Apie antikinio atomizmo idėjų genezę ir atomistinės teorijos kritiką Antikoje žr. šį išsamų veikalą: Furley 1987.

¹¹ Apie atomistinės teorinės plėtotės bei originalias inovacijas Epikūro darbuose žr.: Algra; Barnes; Mansfeld; Schofield 1999: 362–382, 418–432, 498–507, 522–526, 542–559, 587–590.

liatyvios minties daigai išradingai, nors ir ne visada konceptualiaja prasme vaisingai susipynę su mitinės vaizduotės reliktais ir poetiškais metaforomis. Kita vertus, pirmapradis materijos, kaip visą fenomeninę tikrovę gimdančio ir auginančio motininio tikrovės kamieno, filosofškai mąstomo tarpininkaujant iš augmenijos srities pasitelktomis analogijomis, suvokimas, kurį, beje, liudija ir patys kalbų duomenys, buvo iš dalies išlaikytas ir pirmųjų graikų filosofų tekstuose – būtent pačiai kalbai savastingos išminties reliktai, nesunkiai įžvelgiami ikisokratikų ištarose, suteikia joms archajinei mąstysenai būdingo gaivalingumo ir simbolinės gelminių archetipų energijos.

Graikiškąją materijos sampratą esmingai pakeitė Anaksagoro, pitagorikų ir ypač Platono filosofija¹². Šiuos pokyčius iš dalies lėmė tai, kad buvo galutinai prarastas tikėjimas visų įprastų substancijų, tarp jų ir keturių tradicinių (vad. empedokliškųjų) elementų tvarumu, taigi nė viena iš medžiagiškųjų stichijų jau negalėjo pretenduoti į materijos, kaip absoliučiai tvaraus fizinės tikrovės pamato, statusą. Platono dialoge *Timajas*, kuriame dėstomai tikrovės koncepcijai itin didelę įtaką padarė pitagorizmas, teigiama, kad kiekvieno iš keturių tradicinių elementų dalelės yra sudarytos iš elementariųjų trikampių, kurių persigrupavimai lemia vieno elementų virsmus kitais: vadinasi, tvarūs esą ne patys medžiagiškieji elementai, o jų dalelės formuojančios „nematerialios“ geometrinės figūros. Tai reiškia, kad, skirtingai nei anksčiau susiformavusioje atomizmo doktrinoje, kurioje tai, kas idealu – susiję su sąmone, siela ir dvasia, buvo redukuojama į tai, kad materialu, Platono *Timajuje* filosofinio mito pavidalu pateikiamoje tikrovės vizijoje medžiagiškųjų stichijų materialumas yra redukuojamas į geometrinę idealybę.

Bet ir to mažai. Pačią materiją Platonas *Timajuje* apibūdina visiškai kitaip: čia ji įvardijama kaip grynoji galimybė, nesuvokiama protu ir nepatiriama jauslėmis, o pagaunama vien kažin koku „neteisetu“ (pažodžiui – benkartišku) svarstymu (*logismōi tini nōthōi*) (Plat. *Tim.* 52b)¹³. Kadangi žmogaus mąstymui ji beveik nepasiekiamo, jos net neįmanoma įvardyti kuriuo nors vienu apibrėžtu terminu, todėl, siekdamas bent netobulai šį tą apie ją pasakyti ar kaip nors ją paminėti, Platonas dialogo veikėjo pitagorininko Timajo Lokriečio lūpomis apie materiją kalba, pasitelkdamas įvairias apytikres metaforas: ta jausliškai niekaip nepatiriama ir mąstymu beveik nepagaunama duotis ar tikrovės plotmė, kurią Platono mokinys Aristotelis vėliau įvardijo pirminės materijos (*prōtē hulē*) vardu, dialoge *Timajas* metaforiškai nusakoma kaip priėmėja (*hupodokhē*), motina (*mētēr*), maitintoja

¹² Platoniškosios materijos sampratos interpretaciją kartu su viso *Timajuje* dėstomos kosmologinės koncepcijos konteksto aptarimu žr.: Ashbaugh 1988.

¹³ Visa Platono teorija apie šią įvairiais įvardijimais nusakomą, bet jauslėmis nepatiriamą ir neįmanomą aiškiai mąstyti duotį pateikiama *Tim.* 48e–53b.

(*tithēnē*), erdvė (*khōra*). Platonas pabrėžia, jog neaiškų ir miglotą dalyką nusakantys žodžiai taip pat privalantys būti neaiškūs ir migloti, be to, jų turi būti daug (galėtume pasakyti, kad ne tik paskirų materiją nusakančių žodžių miglotumas, bet ir pats jų daugis yra dar vienas materijos miglotumo atspindys). *Timajo* autorius, regis, turi omenyje tai, kad miglotą dalyką nusakant miglotai pasiekiamas didesnis aiškumas bei nusakymo tikslumas nei tuo atveju, jei miglotas dalykas būtų nusakomas (ar bandomas nusakyti) aiškiai.

Priimdama formaliuosius eidų (idėjų) išpaudus ši „materija“ atsiskleidžia kaip motiniškasis, o patys eidai (idėjos) – kaip tėviškasis pradas. Savo ruožtu tapsmo pasaulis (*genesis*), gimstąs eidams išsipaudožiant priėmėjoje, gali būti įvardijamas kaip jų „vaikas“ (*Tim.* 50d). Visoje vėlesnėje graikų filosofijos tradicijoje materija yra siejama su moteriškumu, motiniškumu ir pasyvumu (galimybe, gr. *dunamis*), o eidai (formas) – su vyriškumu, tėviškumu ir aktyvumu (veikimu, gr. *energeia*).

Įdomu tai, kad filosofinėje priėmėjos sampratoje atsispindinti materijos sąsaja su motiniškumu primena mūsų jau anksčiau išsamiai aptartą analogišką paralelę, įžvelgiamą lotyniško žodžio *materia*, kilusio iš *mater*, etimologijoje. Beje, tai tik atsitiktinumas, nors ir iškalingas: konkreti etimologinė lotyniško daiktavardžio *materia* reikšmė susiformavo apmąstant vaizdų, *augalinėje* plotmėje atsiskleidžiantį santykį tarp medžio kamieno ir jo šakų, taigi nepriklausomai nuo abstraktesnių filosofinių įžvalgų apie materijos, kaip formų išpaudus priimančio prado, ryšį su motiniškumu, savo ruožtu padiktuotą *gyvūnų*, kurie yra dvilyčiai, anatomijos.

Visiškai akivaizdu – ir labai ironiška – tai, kad Platonas, galima sakyti, aukštytyn kojomis apvertė leukipiškąją ir demokritiškąją to, kas materialu, suvokimą. Leukipo ir Demokrito ontologijoje egzistuoja tik visiškai nedalūs, „neperpjaunami“ atomai, kurie yra suvokiami kaip tikroji materijos instancija, ir juos skirianti visiška tuštuma (*to kenon*). Tuštumą, kaip „nematerialų“ *erdvinį tarpą*, skiriantį „materialius“ atomus, atomizmo doktrinos kūrėjams buvo būtina postuluoti, idant atomai būtų suvokiami kaip galintys judėti, o judėdami pajėgtų formuoti įvairias laikinas fenomeninės prigimties konfigūracijas, anot Leukipo ir Demokrito, lemiančias fenomeninę pasaulio įvairovę, patį fenomeninį tikrovės daugį. Platono atliktos ontologinės inversijos esmė ta, kad materiją, kurią Leukipas ir Demokritas tapatino su būtimi ir laikė egzistuojančia absoliučiai kietų atomų pavidalu (savo ruožtu atomus skiriančią tuštumą tapatindami su nebūtimi, niekiu), Platonas ėmė tapatinti su *erdve*, *erdviniu tarpu*, taigi su atomizmo doktrinoje figūruojančia *tuštuma*. Be to, atsižvelgiant dar ir į tai, kad tuštuma šioje doktrinoje laikoma nebūties (niekio) instancija, į akis aiškiai krenta Platono užuomina, jog materija – jei tik esame pasiryžę iki galo sekti Platono atliktos inversijos logika – privalo būti suvokiama arba apskritai kaip nebūtis, arba kaip labai į ją panaši.

Kad Platonas iš tiesų aukštyn kojomis apvertė Leukipo ir Demokrito nustatytą ontologiją, įrodo ta iškalbinga aplinkybė, jog dialoge *Timajus* priėmėjai („materijai“) apibūdinti, greta kitų įvardijimų, pasitelkiamas ir graikiškas žodis *khōra*, reiškiantis *erdvę, tarpą, erdvinį tarpą*. Nors šiame Platono kūrinyje minimos „erdvės“ nereikėtų suvokti tiesiogiai, kaip paprasto erdvinio objektus skiriančio tarpo, vis dėlto šioje naujojoje materijos sampratoje galima išžvelgti keistą, galbūt net ironiškai inversišką paralelę tarp *materialųjį tikrovės pradą* išreiškiančios priėmėjos, kuri įvardijama kaip *erdvinis tarpas (khōra)*, ir Leukipo bei Demokrito filosofijoje figūruojančios *tuštumos (to kenon)*, kuri suvokiama kaip *nematerialus tarpas* tarp materialų atomų.

Taigi, skirtingai nei Leukipas ir Demokritas, atomų reprezentuojamą materiją siejė su kietumu, apčiuopiamumu ir apskritai su jusliniu patiriamumu, Platonas ją vaizdavosi kaip nepagaunamą nei joslėmis, nei protu (išskyrus minėtą „benkartišką“ svarstymą – *logismos tis nōthos*). Dar vienas Platono atliktos ontologinės inversijos aspektas paaiškės, atkreipus dėmesį į tai, kaip jis apvertė graikiško žodžio *eidos*, kurį filosofinio termino režimu vartojo jau Demokritas, reikšmę. Minėtą graikišką daiktavardį, kurio kasdienė, nefilosofinė, reikšmė buvo išvaizda, regimas pavidalas, taip pat rūšis, Demokritas savo teorijoje, regis, pirmasis pradėjo vartoti kaip filosofinį terminą ir juo įvardijo atomų *rūšį*, nulemiamą tai rūšiai priklausančių atomų *išvaizdos, regimo pavidalo (eidos)*¹⁴: anot Demokrito, atomų esama skirtingų regimų formų, taigi ir pačių įvairiausių rūšių – jų neįstengiamo pamatyti tik dėl šių „neperpjaunamų“ dalelių mažumo, bet, jei turėtume labai geras akis ar – kaip galėtume pasakyti mes – galingą mikroskopą, juos tikrai pajęgtume išžvelgti, nes atomų pavidalai, būdami juslinės prigimties, *iš principo* yra įmanomi regėti. Perėmęs filosofinio termino režimu Demokrito vartotą žodį *eidos*, atomizmo teorijoje reiškusį regimą atomo pavidalą (formą) ir to pavidalo nulemiamą atomo rūšį, Platonas pakeitė šio žodžio terminologinę reikšmę ir juo pradėjo vadinti abstrakčius, jusliškai neregimus mąstomųjų idealybių pavidalus, įmanomus išžvelgti tik proto žvilgiu.

Kartu verta atkreipti dėmesį į dar vieną dalyką, susijusį su materijos ir materialumo suvokimu atomistinėje Leukipo ir Demokrito teorijoje: kadangi regimi materiją reprezentuojančių atomų pavidalai ir šių nulemiamos atomų rūšys atomizmo teorijoje buvo įvardijami žodžiu *eidos* – būtent tuo žodžiu, kuriuo Aristotelis, palyginti nežymiai modifikavęs platoniškąją *eido* (idėjos) sąvoką, vėliau įvardys

¹⁴ Žodžio *eidos* ir tos pačios šaknies žodžio *idea* reikšmių atspalvius žr.: Liddell; Scott; Jones 1996: 482, sv. *eidos*; 817, sv. *idea*. Apie *eidos*, *idea* ir kitų šios šaknies žodžių etimologiją žr.: Beekes 2010: 379–380, sv. *eidomai*, Beekes 2010: 577, sv. *idea*; Frisk 1970–1973: 451, sv. *eidomai*, Frisk 1970–1973: 452, sv. *eidolon*; Klein 1966: 503–504, sv. *eido-*, Klein 1966: 766, sv. *idea*.

formą, Stagiriečio suvokiamą kaip poliarinę materijos – ypač *pirminės* – priešybę, dar sykį tampa akivaizdu, jog Leukipas, Demokritas, Epikūras ir kiti atomistai materiją, reprezentuojamą „neperpjaunamą“ dalelių, suvokė veikiau kaip *substanciją*, įvairių rūšių *antrinę materiją* (kurios tapatybę, kalbant Aristotelio filosofijos terminais, be pirminės materijos ingrediento, lemia ir tam tikras savastingas formos elementas), o ne kaip visiškai beformę *pirminę materiją*, kuri Aristotelio filosofijoje buvo suvokiama kaip materija *par excellence*.

Tad aptarę materijos sampratos raidą ikisokratikų ir Platono filosofijoje, perisime prie Aristotelio sufomuluotos materijos koncepcijos.

Materijos samprata Aristotelio filosofijoje

Vienas didžiausių Aristotelio nuopelnų Vakarų filosofijai yra tai, kad jam pavyko nuosekliai ir galutinai pagrįsti požiūrį, jog materijos sąvoka apskritai negali būti mąstoma skyrium nuo formos sąvokos: jos abi yra tarsi *ribinės sąvokos*, *leidžiančios suvokti substanciją*.¹⁵ Jei pastarąją įsivaizduosime kaip magnetą, vienas jo poliūs bus susijęs su forma, o kitas – su materija: kaip priešingi magneto poliai negali egzistuoti atskirai vienas nuo kito, taip ir forma, anot Aristotelio, nepajėgianti egzistuoti be materijos, ir atvirkščiai. Stagiriečio įsitikinimu, įmanomos tik dvi šios taisyklės išimtys – grynoji materija ir grynoji forma. Kaip grynoji materija, grynoji galimybė (gr. *dunamis*, lot. *potentia*) be jokios joje „įsispaudusios“ formos Aristotelio filosofijoje figūruoja vadinamoji *pirminė materija* (gr. *prōtē hulē*¹⁶, lot. *materia prima*). Ši materijos rūšis aprašyta penktojoje *Metafizikos* knygoje. Beje, kalbant apie grynąją materiją, žodis „egzistuoja“ nelabai tinka, nes, Stagiriečio požiūriu, būtį turi tik substancijos, o grynoji materija, priešingai nei grynoji forma, nėra ir negali būti substancija. Savo ruožtu kaip grynoji forma, grynasis veikimas (gr. *energeia*, lot. *actus*), Aristotelio manymu, egzistuojąs dievas, ypač aukščiausiasis save patį mąstantis dievas, Stagiriečio apibūdinamas kaip *kinoun akinēton* „nejudantis judintojas (pažodžiui – *judinanti nejudamybė*)“. Svarbu pabrėžti tai, kad šis save patį mąstantis nejudantis judintojas yra tuo pat metu ir grynoji forma, ir substancija, tapati grynajai formai. Dievas Aristotelio filosofijoje suvokiamas

¹⁵ Verta atkreipti dėmesį į šį nepralenkta klasika tapusį kritinį Aristotelio *Metafizikos* leidimą su vertimu ir itin išsamiais bei įžvalgiais komentarais: Ross 1924. Anot Davido Rosso, pirminę materiją Aristotelis mąsto kaip tam tikrą „sąlygiškai ribinę“, „santykiškai galutinę“ (*comparatively ultimate*) medžiagą; tyrėjo požiūriu, ši sąvoka *Metafizikoje* dar netapusi griežtu terminu, koku ji tapo scholastų darbuose (Ross 1924: 289). Kitas vertas dėmesio *Metafizikos* leidimas – Wernerio Jaegerio: Jaeger 1957. Iš naujausių angliškų vertimų būtina paminėti šį: Lawson-Tancred 2004 (1998).

¹⁶ Svarbiausios Aristotelio *Metafizikos* vietos, kuriose minimas terminas *prōtē hulē*: Arist. *Met.* V, 1015 a7, 1017 a5, 1044 a18, 1049 a25–26.

kaip iš prigimties *subsistuojanti* (besiremianti savimi pačia ir nereikalinga jokio materialaus ją grindžiančio substrato) grynoji forma, o visų kitų būtybių forma negali tverti be pirminės materijos, kaip grindžiančio substrato: nors grynąją kiekvienos iš įprastų būtybių formą mes pajėgiame mąstyti abstrakčiu – atitrauktu nuo materialaus substrato – būdu, ši forma, stokodama subsistencijos, pati savaime, be materijos, negali būti substanciška, tad nėra pajėgi ir savarankiškai – be materialaus substrato – egzistuoti.

Nesunku suprasti, kad pirminę, grynąją materiją (kaip grynąją galimybę) ir grynąją formą (kaip grynąjį veikimą) įmanoma *netiesiogiai išvelgti kaip tam tikras mąstymo apie substanciją ribas*. Pirminė, grynoji materija tiesiogiai neprieinama nei žmogaus julsėms, nei mąstymui – tai puikiai žinojo jau Platonas. Dievas, nusakomas kaip substancijai tapati grynoji forma, taip pat negali būti tiesiogiai mąstomas, nes žmogui, anot Aristotelio, būdinga prigimtinė pagava tik tų substancijų, kurios turi materialų elementą: tam, kad būtų apskritai įmanomas abstrahavimo – mintinio formos atitraukimo nuo materialaus substrato – judesys, kaip mąstymu įmanomos pagauti substancijos ingredientas visų pirma privalęs būti duotas pats materialusis substratas. Vartodami kiek šiuolaikiškesnę filosofinę kalbą galėtume pasakyti, kad tiesioginė pagava dievo, kurio substancija sutampa su grynąja forma, nėra duota mūsų transcendentalinei vaizduotei, nors tokio dievo egzistavimą galime suvokti netiesiogiai, panašiai kaip, atrodytų, beveik neįmanomą pirminės materijos „egzistavimą“ / figūravimą.

Panašiai kaip motinos ir tėvo sąvokų reikšmė atsiskleidžia tik mąstant apie *vaiko* prigimtį, taip ir materijos bei formos sąvokų reikšmė tampa aiški vien mąstant apie *substanciją*, kaip hilemorfinį jų abiejų junginį. Požiūris, esą egzistuojančios tikrovės (esinijos) pagrindas galįs būti vien materija be formos, Aristoteliui būtų atrodęs kaip didžiausia nesąmonė. Jau užsiminėme, kad pirminės materijos iš viso nederėtų įsivaizduoti kaip *egzistuojančios*: Aristotelio požiūriu, egzistuoja tik substancijos, o pirminė materija toli gražu nėra pirminė substancija, nes jokia substancija nėra įmanoma be formos (nors, kaip minėjome, įmanoma substancija be materijos – tai dieviškoji gryniosios formos substancija).

Net jei, modifikuodami paties Aristotelio požiūrį, manytume, kad grynoji forma (dieviškoji substancija, neturinti savyje materijos) neegzistuoja taip pat, kaip ir grynoji (pirminė) materija, tiek apie grynąją formą, tiek apie grynąją materiją vis tiek būtų prasminga kalbėti kaip apie *inteligibilias* (tačiau *aktualiai* neegzistuojančias) substanciškos tikrovės ribas. Remiantis vien substancijos prigimties apmąstymo patirtimi nesunku padaryti išvadą, jog tikėti grynąja materija, egzistuojančia be *formos* ir *informacijos*, nėra racionaliau nei tikėti grynąja forma, egzistuojančia be materijos, t. y. nekūnišku dievu, panašiu į aristoteliškąjį nejudantį judintoją. Nors

intuityviai visiškai akivaizdi, ši išvada daugeliui šiuolaikinių žmonių atrodytų itin keista: mat jie mano, jog tikėti materija, kaip kažin koku nepajudinamu tikrovės pamatu, yra visiškai neproblemiška ir net labai moksliška, o štai tikėti nekūnišku dievu – grynąja save patį mąstančio mąstymo energija – yra vaikiškai naivu ar net archajiškai primityvu.

Viena didžiausių naujovių, Stagiriečio įvestų į antikinę materijos sampratą, yra skirtis tarp *pirminės materijos* (*prōtē hulē*), kuri Aristotelio buvo apibrėžiama kaip grynoji galimybė, ir *antrinės materijos* (*deutera hulē*), kuri buvo mąstoma kaip sudaryta iš pirminės materijos ir vienos ar kelių ją konfigūruojančių formų. Labai svarbi bei inovatyvi yra ir Aristotelio mintis, kad tam tikrais substancijų sandaros analizės atvejais materija ir forma gali atsiskleisti kaip reliatyvios, nuo požiūrio kampo ir analizės lygmens priklausančios sąvokos: tai, kas, žvelgiant iš vienos nagrinėjimo plotmės požiūrio kampo, atsiskleidžia kaip forma, žvelgiant iš kitos plotmės požiūrio kampo, gali pasirodyti kaip antrinė materija.

Pavyzdžiui, mąstydami apie varinę statulą, menininko jai suteiktą skulptūrinę formą – regimą erdvinį pavidalą – galime priešpriešinti variui kaip medžiagai, iš kurios nulieta statula. Žvelgiant šiuo rakursu, varis atsiskleidžia kaip antrinė materija, sudaryta iš pirminės materijos ir vario formos. Bet jei – kitoje analizės plotmėje – imtume tyrinėti substancinę paties vario sandarą ir klaustume, kas yra varis kaip varis, pamatytume, kad vario neįmanoma mąstyti nepasitelkiant pirminę materiją konfigūruojančios vario formos sąvokos, leidžiančios vario substanciją aiškinti nebanaliai. Vadinasi, žvelgiant šiuo antruoju rakursu, varis pasirodo jau veikiau kaip forma nei materija. Kai klausiamo apie varį kaip varį, t. y. apie varį kaip unikalią substanciją, vario forma atsiskleidžia kaip gerokai svarbesnė vario esmei pagauti nei vario materialumas. Kaip matome, apie varį, priklausomai nuo nagrinėjimo perspektyvos, įmanoma kalbėti ir kaip apie medžiagą (antrinę materiją), ir kaip apie formą: abu vario apibūdinimai, priklausomai nuo analizės plotmės ir filosofinės perspektyvos, yra konceptualiai motyvuoti ir visiškai pagrįsti.

Aristoteliškoji materijos samprata gali būti pagrįstai laikoma įdomiausia ir brandžiausia tarp antikinių materijos koncepcijų. Helenizmo epochoje ir vėlyvosios Antikos laikais apie materijos prigimtį nebuvo pasakyta iš esmės nieko nauja – buvo tik toliau plėtojami paskiri įvairių materijos sampratų aspektai, kuriuos jau anksčiau savo tekstuose buvo nužymėję ikisokratikai, Platonas ir Aristotelis.

Būtent aristoteliškoji materijos samprata, papildyta etimologinės materiją nusakančių sąvokų analizės duomenimis, leidžia išvelgti esminius paties materijos koncepto trūkumus bei prieštaravimus, išryškėjančius šiuolaikinės filosofijos ir gamtos mokslų kontekste.

Prie šių paties materijos koncepto prieštaravimų dabar ir pereisime.

Materijos koncepto prieštaringumas: vietoj išvadų

Šiuolaikinė gamtotyra, visų pirma modernioji fizika, visiškai patvirtindama spekuliatyviu filosofiniu mąstymu Aristotelio prieitą požiūrį, atskleidžia, kad bandydami prieiti prie pačių fizinės tikrovės pamatų mokslininkai niekada neranda grynosios materijos, aptikdami vien tam tikras *substancijas* – „materijos“ ir „formas“ junginius. Būtina pabrėžti, kad pirminės materijos – net jei ji hipotetiškai egzistuotų kaip pirminė substancija – nebūtų įmanoma aptikti ne dėl eksperimento prigimties keliamų apribojimų, o dėl grynai loginių priežasčių: mat pirminė materija, neturėdama formos, iš *principo* negali niekaip pasireikšti, todėl, net jei egzistuotų kaip pirminė substancija, negalėtų būti aptikta iš *esmės*.

Pirminės materijos, kaip visos tikrovės – ar bent *fizinės* tikrovės – materialaus substrato neįmanoma įrodyti iš principo, nors tai, be abejo, nereikia, kad pirminė materija, kaip ribinė filosofinė sąvoka, leidžianti mąstyti apie substancijos prigimtį, yra apskritai nevaisinga. Šiuo požiūriu filosofinė pirminės materijos sąvoka šiek tiek panaši į matematinę begalybės sąvoką, kuri taip pat yra ribinė sąvoka, leidžianti konceptualiai steigti daugelį kitų svarbių matematinių sąvokų, kurias jau įmanoma tiesiogiai ir neprieštaringai susieti su tuo, kas aktualiai egzistuoja fizinėje tikrovėje. Net jei *aktualioji* begalybė tikrovėje neegzistuotų, dar nereikštų, kad pats begalybės konceptas būtų neproduktyvus – nepaisant to, jog būtent *aktualioji* begalybė, jei tik ji egzistuotų, ir būtų *tikroji* begalybė, sakytume, begalybė *par excellence*, skirtingai nei tikrosios begalybės vardo neverta *potencialioji* begalybė, kuri pasitelkiama tik kaip mąstymui paranki ir tik mąstyme egzistuojanti ribinė sąvoka, leidžianti protui, akimirksniu atliekančiam link potencialiai be galo toli esančios ribos nukreiptą minties judesį, iš karto ir be jokio vargo pamąstyti, pavyzdžiui, skaičių, didesnę už bet kurį iš anksto duotą kiek nori didelį, bet baigtinį skaičių.

Pirminė materija tam tikru atžvilgiu iš tiesų šiek tiek primena *inversiškai* – *negatyviai* ir, sakytume, *apofatiškai* – mąstomą *kokybinę* potencialiąją begalybę. Taip teigdami privalome pabrėžti, kad, mąstant apie pirminę materiją, potencialiai begalinis – ar potencialiai be galo pasikartojantis – minties judesys turi būti nukreiptas ne didėjimo (vis naujų kokybių pridėjimo bei vis didesnio įforminimo), o – priešingai – mažėjimo („apofatinio“ kokybių atėmimo ir išforminimo) kryptimi: pirminę materiją galima suvokti kaip tai, kas lieka iš bet kokios medžiagos, bet kokio fizinio substrato, vieną po kitos atimant visas tą medžiagą apibūdinančias kokybines savybes – eliminuojant iš substrato pirminę materiją konfigūruojančias formas tol, kol substrate apskritai nelieta jokių formų. Jei substratas tokiu radikaliu jo „iškokybinimui“ priešinasi ir jei, nepaisant mūsų pastangų panaikinti substrate visus bet kokių formų įspaudus, tam tikri, kad ir labai nežymūs, formų pėdsakai substrate vis

dėlto išlieka, patį substrato „išforminimo“ veiksmą galime suvokti kaip *potencialiai begalinį* procesą. Tad, nežymiai modifikuodami aristotelišką pirminės materijos, kaip *absoliučiai beformės*, suvokimą, pirminę materiją galėtume formaliai apibrėžti kaip *potencialiai beformę materiją* – kaip tokį substratą, kuris lieka po *potencialiai begalinio* išforminimo (iškokybinimo) proceso.

Fizinėje tikrovėje mes galime aptikti tik antrinės materijos, jau turinčios savyje vieną ar kitą formos išpaudų, pasireiškimus. Būtent antrinės materijos santykis su forma leidžia suvokti ir patį mūsų jau minėtą bei glaustai aptartą materijos sąvokos reliatyvumą. Tai teigdami dar sykį primename, kad pirminės materijos sąvoka, nors ir nėra reliatyvi, vis dėlto atsiskleidžia kaip *ribinė* – susijusi su mąstymo bei įsivaizdavimo galimybėmis ir instrumentiniu žmogiškojo mąstymo pobūdžiu.

Jau aptarėme varinės statulos pavyzdį, o dabar, Aristotelio analizę kiek išplėsdami ir papildydami šiuolaikinės gamtotyros faktais, išnagrinėkime auksinės taurės pavyzdį. Jos forma – tai regimasis taurės pavidalas, geometriniai kontūrai, o (antrinė) materija – auksas. Bet ir pats auksas, kuris yra (antrinė) materija auksinės taurės atžvilgiu, savo ruožtu atsiskleidžia kaip forma jo atomų branduolius sudarančių protonų ir neutronų, kuriuos dabar galime įsivaizduoti kaip (antrinę) materiją, atžvilgiu (aukso forma galime laikyti konkretų protonų ir neutronų skaičių bei tarpusavio išsidėstymą kiekvieno iš aukso atomų branduolyje). Tačiau ir protonai bei neutronai toli gražu nėra pirminė materija: anot vienos fizikinės teorijos, jie yra sudaryti iš dar elementaresnių dalelių – kvarkų, kurių skyrium, izoliuotu pavidalu, neįmanoma eksperimentiškai aptikti. Taigi nors protonai ir neutronai aukso, kaip cheminio elemento, atžvilgiu atsiskleidžia kaip (antrinė) materija, juos sudarančių kvarkų atžvilgiu figūruoja jau kaip forma, tiksliau tariant, *dvi* formos (protono formą lemia vienokia kvarkų, kurie taip pat nėra tik vienos rūšies, konfigūracija, o neutrono formą – kitokia). Tačiau kadangi kvarkai tam tikru būdu – nors ir netiesiogiai – taip pat pasireiškia, ir jų negalime laikyti pirmine materija: nors mes nepajėgiame eksperimentiškai stebėti kokios nors kvarkų struktūros, natūralu spėti, jog tam tikromis hipotetinio eksperimento aplinkybėmis – bent *iš principo* – jie patys galėtų atsiskleisti kaip kažin kokių dar elementaresnių dalelių, kurias kvarkų atžvilgiu reikėtų įsivaizduoti kaip (antrinę) materiją, formos, ir taip toliau *galbūt iki begalybės* arba *iki galutinės (visiškai pamatinės) formos*. Tiesa, kvarkų teorija šiuo metu jau gerokai senstelėjusi – kaip elementariausias fizinės tikrovės plyteles fizikai dabar mini vadinamąsias stygas (angl. *strings*) – vienmačius vibruojančius objektus, kurių dėl jų mažumo eksperimentiškai kol kas neįmanoma stebėti net netiesiogiai.

Vis dėlto vienokių ar kitokių fizikinių teorijų ir jose aprašomų „elementariausių“ dalelių pasirinkimas filosofinei analizei nėra esminis dalykas: nepaisant teorinėje fizikoje konkrečiu metu vyraujančių madų, mokslininkai niekada nekuria

teorijų apie jokią pirminę materiją – ir nesiekia aptikti ją eksperimentiškai. Fizikai – kaip filosofiskai „išpranašavo“ dar Aristotelis – visada susiduria tik su vienokiomis ar kitokiomis *fizinėmis substancijomis*, kurių *forma* ir leidžia jas matematiškai aprašyti ir/ar eksperimentiškai stebėti. Pateiktieji pavyzdžiai su vario statula ir auksine taure parodo, kad, analizuojant visų fizinių substancijų sandarą, tai, kas iš pradžių atrodo kaip (antrinė) materija, skverbiantis giliau atsiskleidžia kaip forma, ir, nors analizės metu ir vėl kas nors pasirodo kaip (antrinė) materija, galiausiai ir pastaroji atsiskleidžia kaip kažin kokios dar pamatiškesnės materijos forma, ir taip *galbūt iki begalybės*. Nors mes įtariame, kad visos formos privalo „laikytis“ ant hipotetinio pirminės materijos pamato, kaip visas formas grindžiančio substrato, tai tik spėjimas ir filosofinė nuojauta – juk niekas nežino, ar tas visas formas grindžiantis pamatas taip pat nėra *forma*, kurią galbūt jau reiktų rašyti didžiąja raide.

Aristotelis galbūt juokais pasakytų, kad kalbėti *vien* apie materiją, kaip tikrovės pagrindą, yra taip pat juokinga, kaip ir kurti teorijas apie kokią nors hipotetinę *pateriją*: juk, kaip jau sakėme, motinos ir tėvo sąvokos viena be kitos yra neprasmingos ir net nesuvokiamos. Be to, materijos (kaip, beje, ir hipotetinės paterijos) sąvoka turi akivaizdžių antropomorfinių bruožų (ar bent jau pagrįsta gyvūnine analogija), todėl, akivaizdu, yra žmogiškai ribota: šiais laikais rimtai teigti, jog tikrovės pagrindas yra materija, būtų beveik tas pat, kaip tvirtinti, esą visa tikrovė išauga iš Deivės Motinos (*Mater Dea*) įsčių. Be abejo, ir apofatiniais persergėjimais nemedijuotas tikrovės kildinimas iš Tėvo – hipotetinės *paterijos* – grėstų tokiu pat antropomorfizmu ir būtų „žmogiško, pernelyg žmogiško“ mąstymo apraiška.

Dar viena ironiška aplinkybė, susijusi su šiuolaikine materijos sampratos istorija, yra ta, kad Aristotelis materiją – būtent *pirminę materiją*, Stagiriečio laikytą materiją *par excellence* – suvokė kaip grynąją galimybę (*dunamis*), o šiuolaikinė fizika, priešingai, akcentuoja energiškąją materijos aspektą. Priminsime, kad Aristotelio filosofijoje veikimas, energija (gr. *energeia*) buvo suvokiamas kaip radikali materijos – gryniosios galimybės – priešingybė. Be abejo, atkreipiant dėmesį į šį skirtumą, būtina nepamiršti, kad filosofijos ir fizikos diskursai – taigi ir juose vartojamos materijos bei energijos sąvokos – daugeliu atžvilgių yra nebendramačiai. Tiesa, fizikai šiuo metu kalba jau ne tiek apie materiją, kiek apie *medžiagą*, sudarytą iš inertiškų (turinčių *masę*) dalelių, ir *fizinius laukus*, sudarytus iš dalelių-lauko nešėjų, tokių kaip fotonai, turinčių tam tikrą energiją, bet neturinčių masės. Įprastai inertiškai medžiagai transformuojantis į fizinį lauką (pavyzdžiui, anihiliuojant medžiagos ir antimedžiagos dalelėmis), pagal tą medžiagą sudarančių dalelių masę (remiantis Alberto Einsteino formule $E=mc^2$, masės matą matematiškai susiejančią su energijos matu) galima įvertinti po transformacijos atsiradusio fizinio lauko energiją, tad galime kalbėti ne tik apie inertiškos medžiagos ir fizinio lauko, bet ir

apie masės mato ir energijos mato *konvertuojamumą* abiem kryptimis, nes įmanomas ir atvirkščias procesas – masę turinčios įprastos medžiagos dalelės gali „gimti“ iš fizinio lauko. Kitaip tariant, fiziniai laukai tiesiogiai gali būti apibūdinti kaip turintys tam tikrą energiją, o įprastą medžiagą sudarančių dalelių masė suvokiama kaip *ekvivalenti* tam tikram energijos kiekiui. Vadinasi, šiuolaikinė fizika bet kurios rūšies materiją (ir medžiagą, ir laukus) leidžia išreikšti tuo pačiu *energijos kiekio matu*, net jei tiesiogiai ir netapatina visos materijos su energija.

Aplinkybė, kad fizikoje, kitaip nei aristoteliškojoje filosofijoje, materija apibūdinama ne kaip galimybė (*dunamis*), o kaip energija, veikimas (*energeia*), rodo ne tai, kad fizikos ir filosofijos sąvokos, nors šiaip dažnai nebendramatės, yra apskritai nesuderinamos, o tik tai, kad vadinamoji fizinė „materija“ – būtent dėl joje slypinčios ir niekaip į grynąją galimybę neredukuojamos „energiškos“ formos (kaip galbūt pasakytų Herakleitas, dėl „energiško“ *ugnies nuovokumo*) – yra iš prigimties aktyvi, liepsnojanti stichija. Pamatinį tikrovės tvarumą, kurio filosofai ikisokratiškai nesėkmingai ieškojo medžiagiškuosiuose elementuose, pralinkus pustrėčio tūkstančio metų fizikai įžvelgė būtent energijos tvaramu, nusakomame energijos tvermės dėsnio.

Beje, būtent šiuolaikinės fizikos teorijos, sakytume, visiškai nauju lygmeniu reabilituoja pačioje kalboje paliudytą – žodžių vidinių reikšmių kristaluose įšalusią – stichinę materijos sampratą, kurią aptarėme šio straipsnio pradžioje. Visų pavidalų ugnį mąstydami herakleitiškai – kaip liepsningą energiškąją visos tikrovės *žaliavą*, pagaliau kaip amžinai *žalią* ugninę tikrovės šerdį – minties žvilgiu išvystame archetipinį *pirmąpradės žalia liepsna degančios ugnies* vaizdą, įkūnytą pranašiškosiose tapybinėse Mikalojaus Konstantino Čiurlionio vizijose, kuriose iš daugų plieskia žali žaibai, prisimename degantį ir nesudegantį krūmą, minimą Senojo Testamento *Išėjimo* knygoje (Iš 3, 2), kartu su Arvydu Šliogeriu žvelgiame į žalią energiškąjį Esmo liepsnovaizdį...

Besigroždami poetišku aktyvios, energiškos materijos vaizdiniu, turime pripažinti, kad pasyvios, absoliučiai inertiškos materijos samprata, regima filosofinėse materialistinio reduktyvizmo teorijose, yra ydinga iš esmės. Mat jei organinės, psichinės ir dvasinės tikrovės *sudėtingumas*, kurio ignoruoti ir „eliminuoti“ negali joks sveikai mąstantis žmogus, yra redukuojamas į mechanišką inertiškos materijos elementų konfigūracijas bei virsmus, susiduriama su kuria nors iš dviejų problemų, kurių nė viena negali būti išspręsta pasitelkiant reduktyvizmą.

Viena vertus, jei teigiama, kad sudėtingumas kyla dėl to, kad pati materija savo giliausiuose pamatuose yra „gyva“, „organiška“, tada visiškai nereikalingas tampa pats redukuojantis judesys, o materijos sąvoka atsiskleidžia kaip perteklinė. Nesunku suvokti, kad jei tikrovės sudėtingumas „suvedamas“ į materijos sudėtin-

gumą, mes nieko nepaaiškiname, vieną sudėtingą dalyką paprasčiausiai *pakeisdami* kitu: juk neaišku, kuo materija, kuri pripažįstama kaip iš prigimties sudėtinga („gyva“, „organiška“ ir pan.), yra aiškesnė už pačią sudėtingą (taip pat iš prigimties „gyvą“ ir „organišką“) tikrovę, kurios sudėtingumui aiškinti materijos sąvoka ir pasitelkiama.

Kita vertus, jei teigiama, kad pati materija nėra sudėtinga, o tikrovės sudėtingumas *emerdžentiškai* kyla kaip tam tikrų inertiškos materijos dalelių grupavimosi rezultatas (epifenomenas), mes vien konstatuojame sudėtingumo atsiradimo faktą, bet nepaaiškiname, *kodėl* jis kyla. Juk akivaizdu, kad jei pati inertiška materija neslepia savyje sudėtingumo potencijų, kartu su inertiškos medžiagos dalelėmis dar būtina postuluoti tam tikrą neišvengiamai egzistuojantį *dėsni* (Aristotelio terminais kalbant, sujungiantį ir formaliosios, ir veikiančiosios priežasties aspektus) – *dėsni*, numatantį ir nusakantį emerdžentinį sudėtingumo atsiradimą grupuojantis inertiškos medžiagos dalelėms. O tai iš esmės reiškia, kad postuluodami inertišką materiją mes ir vėl nepasiekiamo jokio tikslo: juk postuluoti *dėsni*, nusakantį sudėtingumo kilimą, visiškai įmanoma ir nepasitelkiant materijos sąvokos.

Dar vienas labai gilus ir sunkiai išsprendžiamas prieštaravimas, būdingas materijos sąvokai, atsiskleidžia apmąstant dviejų rūšių santykius: *materijos* ir *informacijos* santykį bei *formos* ir *informacijos* santykį. Atsižvelgiant į tai, kad informacija yra ideali, o ne materialinė (ir šiuo atžvilgiu priešpriešintina materijai), be to, informacijos sąvoka ir turinio sąvoka yra beveik sinoniminės (juk informaciją mes dažniausiai suvokiame kaip vienokį ar kitokį turinį), verta atkreipti dėmesį ne tik į šiame straipsnyje jau minėtą iš pirmo žvilgsnio gana keistai atrodantį pasakymą „aukštos materijos“ (nurodantį į labai abstrakčius mąstymo *turinius* ar sudėtingus, nelengvai mąstomus *dalykus*) – pasakymą, sakytume, besipriešinantį kasdienei intencijai, kad materija, kaip ir kiekvienas grindžiantis pagrindas, privalanti būti *žemiai*, ant *žemės* ar – dar radikaliau sakant – pati privalanti būti *žemė*, netgi *Motina Žemė*, bet ir netreniruotą protą intriguojančius *turinio* (turint omenyje *mąstymo* ar *kalbėjimo* turinį) sąvokos įvardijimus kai kuriose naujosiose kalbose.

Pavyzdžiui, anglų kalboje, be žodžio *content*, kuris mūsų dabar nedomins, mąstymo ar kalbėjimo turiniui įvardyti dažniausiai vartojamas žodis *matter* (plg. dar angl. *subject matter* – „dalyko turinys“, „svarstomas dalykas“), kuris, akivaizdu, nukopijuotas nuo lotyniško žodžio *materia*, vartoto mąstymo ar kalbėjimo turinio reikšme. Ši lotyniško žodžio *materia* reikšmė, davusi pradžią ir angliškajam *matter*, taip pat vartojamam turinio reikšme (nors, kaip visi puikiai žinome, minėtas angliškas žodis, pavartotas kita reikšme, gali – kaip ir lotyniškas jo provaizdis *materia* – įvardyti ir filosofinę ar fizinę materiją), atspindi specifinę daiktavardžio *materia* vartoseną Antikoje ir ypač Viduramžiais rašytuose gramatikos ir logikos veikaluo-

se. Juose abstrakti gramatinė ar loginė forma būdavo priešpriešinama konkretiems turiniam, lyg materialiai masė „iliejamiems“ į vienos ar kitos gramatinės paradigmos formą ar tam tikrą loginę formą (tarkime, silogizmo formą).

Prisimindami tai, ką pasakėme aptardami *matricos* sąvoką, nesunkiai galime įžvelgti, kad gramatinės ir loginės formas mūsų nagrinėjamame kontekste pravartu suvokti kaip atitinkamai kalbėjimo ir mąstymo matricas, stereotipus – „kietas“ formas, į kurias „iliejamas“ kalbėjimo ar mąstymo turinys. Būtent šiuo atžvilgiu tampa svarbus *formos* ir *informacijos* sąvokų santykis bei pačios informacijos sąvokos ambivalentiškumas: turint omenyje, kad informacija yra tai, kas supilama į formą, kitaip tariant, „skysta“ vienokio ar kitokio informatyvaus turinio masė, kuria užpildoma „kieta“ gramatinė ar loginė matrica, būtent vaizdi sąsaja tarp informacinio turinio ir skystos „materialios“ masės, kuriuo užpildoma kieta matricos forma, leidžia suvokti semantinę ryšį tarp *informacijos* ir *materijos* sąvokų. Vadinasi, informacija, kaip mąstymo ar kalbėjimo *turinys* (*materia, matter*), gali būti suvokiama kaip tai, ką „*turi*“ užpildyta kieta matricos forma.

Nors informacija, kaip aktyvus užpildantysis pradas, turėtų būti mąstoma kaip „vyriška“, o savo ruožtu kieta matrica, kaip pasyvus užpildomasis pradas, turėtų atrodyti kaip „moteriška“, žvelgiant kiek kitu kampu, semantinė „skystos“ materijos ir „kietos“ matricos koreliacija su vyriškumu ir moteriškumu apsisiverčia: matrica, būdama kieta *forma*, skystos ir pasyvios (taigi „moteriškos“) materijos masės atžvilgiu atsiskleidžia kaip aktyvi, aktyviai ją formuojanti, taigi „vyriška“. Tad pusiau juokais galėtume pasakyti, kad minkštos masės materija ir kietos formos matrica – tai dvi tarpusavyje sąveikaujančios materijos atmainos, kurios abi, apskritai žvelgiant, būdamos veikiau moteriškos (motiniškos) nei vyriškos (tėviškos), tarpusavio sąveikos metu viena kitos atžvilgiu pakaitomis – ir dar priklausomai nuo rakurso, kuriuo žvelgiame į jų abiejų sąveiką – atskleidžia „vyrišką“ aktyvumo aspektą.

Sakytume, sugriūva įprastinė metafizinė schema, aprašyta dar Aristotelio ir nusakanti, kaip „vyriška“ forma substancijoje sąveikauja su „moteriška“ materija: ką tik išnagrinėtame pavyzdyje sąveikauja ne forma ir materija, o veikiau dvi materijos rūšys: priklausomai nuo mūsų interpretacijos bei požiūrio kampo, – „mažiau moteriška“ minkštos masės materija ir „labiau moteriška“ kietos formos matrica arba, priešingai, „labiau moteriška“ minkštos masės materija ir „mažiau moteriška“ kietos formos matrica.

Šis materijos ir matricos vaidmenų dviprasmiškumas, galų gale lemiantis ir pačios informacijos sąvokos ambivalentiškumą, kyla dėl to, kad tiek į materiją, tiek į formą, tiek ir į informaciją esame priversti pažvelgti iš dviejų perspektyvų: *kalbinės tikrovės perspektyvos* ir *užkalbinės tikrovės perspektyvos*. Žvelgiant iš

kalbinės tikrovės požiūrio taško, informacija atsiskleidžia kaip *materija* – į kietos formos matricą įliejamas skystos masės turinys, kuris matricos atžvilgiu neišvenigiamai mąstomas kaip materialus. Tačiau, žvelgiant iš užkalbinės tikrovės požiūrio taško, informacija atsiskleidžia kaip *forma*, nes, nepriklausomai nuo informacijos abstraktumo ar konkretumo laipsnio, ji niekada nesukonkreteja iki tokio laipsnio, kad „materializuotųsi“ – pavirstų įprasta fizinės tikrovės medžiaga: fizinės materijos atžvilgiu informacija visada yra *ideali*, o ne materiali, taip pat ir pačius mąstymo turinius – įvairias mąstomas mintis – natūralu suvokti kaip vienokias ar kitokias *mintines formas*. Atsižvelgiant tiek į materijos, tiek ir į informacijos sąvokų ambivalentiškumą, galų gale tampa aiški ir tokių pasakymų, kaip „aukšta materija“ prasmė: „materija“ – dėl to, kad kalbame ne apie fizinę (užkalbinę), o būtent apie kalbinę (informacinio turinio) materiją, o „aukšta“ – todėl, kad mintyje turimas abstraktus, sunkiai mąstomas, arba prakilnus, pakylėtas nuo žemės, turinys.

Ką atskleidžia tokie samprotavimai? Ar materijos – nesuvokiamos ir niekaip neperprantamos tikrovės Motinos – sąvoką bei sampratą apskritai verta išlaikyti filosofinio mąstymo horizonte, juo labiau toliau plėtoti šiuolaikinėmis konceptualizavimo bei metodologinio pagrindimo priemonėmis, jei ši sąvoka tokia ambivalentiška, o materijos samprata, iš minkštos masės niekaip nenulipdoma į aiškos formos skulptūrą, sprogdina bet kokio logiškai neprieštaringo supratimo ribas?

Vis dėlto sakytiau, kad mąstyti apie materiją verta – kaip kad verta stebėtis jos nesuvokiamumu ir mįslingu ambivalentiškumu.

Juk materija – tai Motina, gimdanti ir savaisiais paradokais iš letargo išjudinanti mūsų mintis...

Gauta 2015 10 11
Priimta 2015 10 20

Literatūra

- Algra, K.; Barnes, J.; Mansfeld, J; Schofield, M. 1999. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ashbaugh, A. F. 1988. *Plato's Theory of Explanation: A Study of the Cosmological Account in the Timaeus*. Albany: State University of New York Press.
- Barnes, J. 1979. *The Presocratic Philosophers*. 2 Vls. London: Routledge@Kegan Paul.
- Beekes, R. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*, Vol. 2. By Robert Beekes. With the assistance of Lucien van Beek. Leiden–Boston: Brill.
- Belsey, A., 1995. "Matter", in: Honderich, T. (ed.). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford–New York: Oxford University Press, p. 539.
- Curd, P; Graham, D. W. 2008. *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Frisk, H. 1970–1973. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Bd. 2. Heidelberg: Carl Winter–Universitätsverlag.
- Furley, D. J. 1987. *The Greek Cosmologists*, vol. 1: *The Formation of the Atomic Theory and Its Earliest Critics*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Glare, P. G. W. 1983. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Hussey, E. 1972. *The Presocratics*. London: Duckworth.
- Jaeger, W. (ed.). 1957. *Aristotelis Metaphysica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.
- Kingsley, P. 1994. "Empedocles and his Interpreters: The Four Element Doxography", in: *Phronesis*, 39, p. 235–254.
- Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. 1983. *The Presocratic Philosophers*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klein, E. A. 1966. *Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*. Dealing with the Origin of Words and their Sense Development thus Illustrating the History of Civilization and Culture. 2 Vls. Amsterdam–London–New York: Elsevier Publishing Company.
- Lacey, A. R. 1995. "Materialism", in: Honderich, T. (ed.). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford–New York: Oxford University Press, p. 530–532.
- Lawson-Tancred, H. (ed.). 2004 (1998). *Aristotle. Metaphysics*. Translated with an Introduction by Hugh Lawson-Tancred. London: Penguin Books.
- Lewis, C. T.; Short, C. 1998 (1879). *A Latin Dictionary*. Founded on Andrew's Edition of Freund's Latin Dictionary. Revised, Enlarged, and in Great Part Rewritten by Charlton T. Lewis, PhD. Oxford: Clarendon Press.
- Liddell, H. G.; Scott, R.; Jones, H. S. 1996. *A Greek-English Lexicon*. Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. Revised and Augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie. Ninth Edition with Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press.
- Long, A. A. (ed.). 1999. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, W. D. (ed.). 1924. *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. 2 Vls. Oxford: Clarendon Press.
- Stack, G. J. 2005. "Materialism", in: E. Craig (ed.). *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London and New York: Routledge, p. 633–635.
- Vaan, M. de. 2008. *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*. Leiden-Boston: Brill.
- Waterfield, R. 2009 (2000). *The First Philosophers. The Presocratics and the Sophists*. Translated with Commentary by Robin Waterfield. New York: Oxford University Press.
- Мелюхин, С. Т. 1983. „Материя“, in *Философский энциклопедический словарь*. Москва: Советская энциклопедия, p. 354–355.

THE INSCRUTABLE MOTHER OF REALITY: THE FORMATION OF MATTER IN THE PHILOSOPHY OF CLASSICAL ANTIQUITY

Summary

The author of the article, drawing upon the data from the history of Classical philosophy and linguistics, presents an analysis of the formation of the concept of matter in the philosophy of Classical Antiquity.

In the first chapter of the article, a few preliminary remarks are given concerning with the differences of conceptual economy of the concept of matter in two different spheres – that of ideology and that of pure theoretical philosophy. In the author's opinion, the understanding of matter in ideologically oriented materialisms, such as the so-called dialectical materialism and the so-called historical materialism, serves certain ideological goals and has nothing or almost nothing to do with genuine efforts to elucidate the concept of matter and to grasp – in terms of pure philosophy and theoretical analysis of purely philosophical nature – the nature of matter and the conceptual economy of this concept. In the preliminary chapter of the article, the author also presents some observations concerning the narrowness and particularity characteristic of the analysis of matter (or materiality understood in various senses and from different angles of view) both in materialistically oriented analytic philosophy, driven by reductionistic agenda, and in materialistically oriented continental philosophy concerned mostly with practical (especially ethical and political) aspects of materiality and corporality.

In the second chapter, the author analyses the commonly held views about matter, characteristic of everyday consciousness, as well as the understanding of matter prevalent in the pre-philosophical stage of Classical culture. The author is of the opinion that the most informative corpus of data about the specific features of the understanding of matter in the earliest (pre-philosophical) period of Classical culture can be drawn from the history of language. Therefore, the etymologies of Classical Greek, Latin, and Lithuanian words, meaning matter, materiality, and other similar concepts, are discussed in connection with various possible lines of philosophical interpretation of presented linguistic data. The author shows the philosophical potential inherent in the language itself, even in its most archaic, pre-philosophical, layer, and even in the common, pre-terminological strata of everyday linguistic usage. The Latin words *materia* “matter (*also* subject matter as a thing under discussion); the raw material; the mother-stem of a tree; the cen-

trally located essential part of any living thing”, *matrix* “matrix, mother (thought of as giving birth, generating); womb, receptacle; hard form (stereotype); template (prepared in advance for some soft, liquid mass, or molten matter); pattern, form (either material or ideal); etc” (in connection with their common etymological ancestor, the Latin word *mater* “mother”), and *silva* “forest; felled trees, logs (*collectively*); the raw material”, the ancient Greek word *hulē* “forest; felled trees, logs (*collectively*); the raw material”, the Lithuanian words *medžiaga* “matter (*also* subject matter as a thing under discussion); felled trees, logs (*collectively*); the raw material”, *mediena* “felled trees, logs (*collectively*)”, *medis* “tree”, *medžias* “forest”, and other relevant lexical examples are examined at some length.

In the third chapter of the article, the author presents an analysis of the formation of the concept of matter in Presocratic and late Platonic philosophy. It is argued that the Presocratics, although lacking any definite, exactly articulated, concept of matter in, say, Aristotelian or late Platonic sense, each viewed their postulated principle (*arkhē*) of reality as some sort of material substance (sometimes thought of as inherently possessing some ideal, or spiritual, qualities). The author of the article stresses the conceptual relation between the Greek concept of *phusis* “nature”, commonly employed by the Presocratics, and the concept of *hulē*, which is evidently the ultimate source of the Latin word *materia*, understood as a philosophical term and coined by the Romans after *hulē*, although this latter word began its career as a clearly defined philosophical term only with the writings of Aristotle). The understanding of matter characteristic of the Presocratic Ionian philosophers (Anaximenes, Heraclitus, etc), the ancient Greek Atomists (Leucippus, Democritus, etc), and Empedocles is briefly touched upon in the context of the author’s analysis of the formation of the concept of matter in this period. After that is discussed the late Platonic notion of matter, presented in the *Timaeus* (in the context of a philosophical myth) as a very vague and inscrutable principle of reality. The late Platonic notion of “Receptacle” (the “Mother” and “womb” of all reality), which might be thought of as ingeniously combining the notion of matter, as a soft substrate of “hard” forms, and the notion of hard matrix, as a receptacle of “soft” material mixture under formation, might be viewed as a great step in the direction of Aristotelian understanding of prime matter. This inscrutable “Mother” of all Reality is given by Plato a lot of different and imprecise names, thus evading strict, non-ambivalent definition. Exemplifying a very significant milestone in the evolution of the concept of matter, the Platonic notion of “Receptacle” – and Plato’s understanding of matter in general, closely related to this vague notion – is given by the author of the article much more attention than all previous stages in the development of the concept of matter.

In the fourth chapter of the article, the author discusses the Aristotelian understanding of matter. The Aristotelian theory of matter is viewed as a pinnacle and ultimate expression of Classical Greek thinking about matter. The prime matter, thought of as matter *par excellence* and the purest exemplification of the principle of matter as such, is understood by Aristotle as pure potentiality and contrasted with the conceptually opposite principle of form, that is, the principle of pure actuality. Therefore, the Aristotelian concept of prime matter might be viewed as some kind of a liminal concept (or a conceptual limit), that enables the human mind to think about substances and is employed in order to grasp the difference between substance and its form. The difference between the Aristotelian concept of prime matter and that of secondary matter is also briefly discussed by way of analogy. It is argued that the Aristotelian understanding of matter is significantly removed from the everyday experience of materiality, substantiality and corporality. It is, therefore, somewhat counterintuitive for most people lacking philosophical training, but, nevertheless, despite its counter-intuitiveness – and, arguably, namely for that very reason – it has become part of a very powerful and universal conceptual tool that might be productively employed in the analysis of various and very different manifestations of reality.

In the fifth chapter of the article, the author, combining and synthesizing the results achieved in all previous chapters, somewhat extends the Aristotelian understanding of matter and projects it into the context of contemporary science, thus revealing a few contradictions inherent in the very concept of matter. First of all, attention is drawn to the fact that matter, as it is understood in contemporary physics, is almost synonymous with energy, while the Aristotelian concept of matter underscores its closest affinity to the concept of potentiality (thought of as a polar opposite with respect to the concept of actuality, that is, the concept of form). Secondly, the concepts of matter and matrix, after closer analysis, reveal both mutual conceptual proximity and conceptual opposition: in different conceptual contexts, each one of them – both matter and matrix – although usually understood as different types or aspects of matter (the etymology of both two words, linking them to their common source, the word *mater* “mother”, testifies to their conceptual relation) might acquire an aspect of form (and, so to speak, “masculinity”) in relation to its conceptual counterpart. Thus, viewing them from different interpretative angles and in different conceptual settings, we notice that both *matter* and *matrix* might appear, if not as a “mother” and a “father” with respect to its “conjugal” counterpart, yet, surely, as a “*more motherly*” mother and “*less motherly*” mother in relation to its “spouse” – and changing places in different conceptual settings. Thirdly, we notice

that our commonly used English expressions, such as the “*subject matter*” (and similar others), which underscore the conceptual relation between the meaning of the word *matter* (thought of as referring to some sort of *subject* of thought or speech) and the idea of the “material” content of a grammatical or logical form, are used to express the notion of *information* (thought of as a material mass “poured” into some sort of “matrix” as a “hard” form). Therefore, information, the nature and essence of which is, necessarily, of an ideal, abstract, and formal (that is, strictly *immaterial*) kind, in some conceptual settings appears as something *material* – as a material mixture poured into a matrix as a hard “form”, despite the fact that the pieces of information themselves might be viewed as *mental forms* (that is, ideal entities constituted in the process of thinking).

The conclusion is made that the concept of matter, which is the result of long conceptual evolution in linguistic prehistory, Classical times and afterwards, is irremediably vague notion, yet, nevertheless, very conducive to productive philosophical thought: the very paradoxes of this concept exert a benign effect on human thinking, liberating it from its stupor.

KEYWORDS: matter, matrix, Latin language, ancient Greek language, Lithuanian language, etymology, philosophy of Classical Antiquity, the Presocratics, Plato, Aristotle, modern physics, conceptual paradoxes.

Arūnas Sverdiolas

PLATONO MATERIALIZMAS

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

Straipsnyje, remiantis kai kurių svarbiausių Platono dialogų epizodais, nagrinėjama tai, kas laikoma jo pastangomis ir mėginimais mąstyti medžiagą kaip tokią ir skirtingas medžiagas, nors ir neturint medžiagos (*hyle*) sąvokos, o remiantis metaforiniais įvardijimais. Atsižvelgiama į interpretacinę tradiciją ir dabartinę polemiką šiuo klausimu. Platono pastangos mąstyti medžiagą išvelgiamos dviejose straipsnyje gretinamose teminėse plotmėse – demiurgo, dieviškojo amatininko pasaulio kūrimo aprašyme ir žemiškojo amatininko dirbinių dirbdinimo aprašyme.

RAKTAŽODŽIAI: chora, dirbdinimas, erdvė, idėja, materija, medžiaga.

Kai pasakiau Audronei Žukauskaitei, kad mūsų konferencijoje ketinu kalbėti apie Platono materializmą, ji atsakė, kad tai provokatyvi tema¹. Bet, man regis, gyvename tokios provokacijų infliacijos laikais, kai iš tiesų jau niekam nebepavyksta nieko išprovokuoti, kad ir kaip nertūsi iš kailio, nebent popkultūroje. Intelektualinėje, teorinėje, filosofinėje plotmėse Lietuvoje gali kalbėti ką tiktai nori, apie ką tiktai nori ir kaip tiktai nori, tai niekam nerūpi ir nieko niekam neišprovokuoja. Bet ir šiaip neketinu provokuoti ir įrodinėti, kad Platonas yra ne idealistas, vie-

¹ Straipsnis parašytas pranešimo konferencijoje „Filosofiniai materializmai: istorinė ir šiuolaikinė perspektyvos“ (2014) pagrindu.

nas iš didžiausių idealistų Vakarų istorijoje, Vakarų idealizmo grindėjas, kaip kad paprastai laikoma, o materialistas. Tiesą sakant, vis mažiau suprantu, ką apskritai reiškia materializmo ir idealizmo sąvokos. Noriu tiktai iškelti Platono filosofijoje, mano supratimu, glūdinčią pastangą ir mėginimą mąstyti materialumą, materiją, medžiagą, medžiagas.

Glūdinti, anaipol neakivaizdų mėginimą, nes savo veikaluose Platonas nė karto nėra pavartojęs žodžio *hyle* – „materija“, „medžiaga“; tai Aristotelio sąvoka. Kita vertus, pasak Martino Heideggerio, net pačią būti Platonas aiškino dirbdinimo (*techne*) akiratyje (Heidegger 1975: 405). Vakarų filosofijoje viešpatavęs būties supratimas kaip *Hergestelltheit* (Heidegger 1975: 158–165). „Ko nors dirbdinime (*Herstellen*) slypi pirminis ir tiesioginis buvinio santykis su būtimi. O pastarajame slypi: *buvinio būtis* reiškia ne ką kita, kaip *padirbdintumą* (*Hergestelltheit*) (Heidegger 1975: 213)“. Beje, šiame kontekste Heideggeris mini ir medžiagą (Heidegger 1975: 163–164). Dviejų pradų – medžiagos ir pavidalo – sampyną ar junginį jis laikė viena iš pagrindinių Vakarų filosofinės tradicijos daiktiškumo sampratų, turėdamas omenyje visą tolimesnę jos istoriją. Pasak jo, ši samprata remiasi naudingo dirbinio dirbdinimo patirtimi (Heidegger 2003: 19–25). „[M]edžiaga ir forma, kaip buvinio apibrėžtys, [yra] įsikūrusios reikmens esmėje“ (Heidegger 2003: 22). Platonizmo žinovas Lucas Brissonas teigė, kad Platonas buvęs „pirmasis filosofas, sukūręs dirbdinimu paremtą [*de type artificialiste*] kosmologiją“ (Brisson 1974: 30). Na o dirbdinimas yra dirbdinimas iš medžiagos (jei paliktume nuošalyje kitais pagrindais paremtą monoteistinio visagalio Dievo *creatio ex nihilo* sampratą), tad daugiau ar mažiau artikuliuotos Platono pastangos mąstyti medžiagą galima tikėtis. Tai, sakyčiau, mąstymo būtinybė. Nežinau, kokia šios būtinybės prigimtis, bet galbūt galima atsargiai teigti, kad pats dalykas – materija – prašosi apmąstomas, kai nagrinėjamas dirbdinimas. Tai aptinkame, pavyzdžiui, ne filosofinio diskurso conceptualinėmis priemonėmis, o kasdienės kalbos ištekliais besiremiančiame Biblijos pasakojime apie sakralinio statinio statymą bei kulto reikmenų dirbdinimą. Tokio apmąstymo šaknys glūdi neišmatuojamoje priešistorinėje gelmėje, paleolite. Pastangas ir mėginimus mąstyti medžiagą įžvelgiu keliose skirtingai tematikai skirtuose Platono veikalų vietose. Čia galėsiu tik skubomis juos apžvelgti. Straipsnyje „Du demiurgai“ (Sverdiolas 2013: 156–194) išdėščiau tai išsamiau ir platesniame kontekste, bet dabar noriu kai ką pakreipti kitaip.

Pirmoji Platono teksto atkarpa, kurią pasitelksiu, yra *Timajaus* vieta, kur Platonas kalba apie chorą. Tai „garsi“ vieta, nes ji yra susilaukusi Jacques'o Derrida ir jo sekėjų dėmesio (Derrida 2013: 5–53; John Sallis 1999), bet ir ankstesni Platono komentatoriai jos anaipol nebuvo palikę nuošalyje.

Demiurginis pasaulio ir jo buvinių dirbdinimas čia esmiškai susiejamas ne tik su „ankstesniais“ ikilaikiniais provaizdžiais, bet ir su kitu pamatiniu pasaulio kaip dirbinių ir visų kitų dirbtinių buvinių pradų, kurį ne taip lengva apibūdinti. Garsus Platono žinovas Lucas Brissonas pastebėjo, kad tai sunkus uždavinys, nes „Platonas kalba apie erdvinę terpę (*milieu spatial*) naudodamas vien tikrai visiškai metaforinę kalbą, išvengiančią bet kokio techniškumo“ (Brisson 1974: 208). Neturėdamas sąvokos šiam pradui įvardyti, Platonas pateikia eilę metaforinių įvardijimų ir palyginimų. Mano nuomone, šie netiesioginiai „erdvinės terpės“ įvardijimai išsidėsto tarp dviejų prasmės polių – „tai, kame“ ir „tai, iš ko“ taip, kad nelengva juos vienareikšmiškai priskirti vienam ar kitam, taip pat atskirti vieną nuo kito. Platono vadinamoji „trečioji [būties] rūšis“ šalia būties ir niekio, chora yra gerokai neapibrėžtas dalykas. Interpretatoriai skyla į choras kaip erdvės arba kaip medžiagos šalininkus. Dabar dažniausiai kalbama apie ją kaip apie erdvę ar vietą.

Ši interpretacija neabejotinai turi pagrindo Platono tekste. Kalbėdamas apie trečiąją būties rūšį, Platonas nužymi erdvės ir vietos problematiką. Tai erdvė (*chora*), vieta (*topos*), talpykla (*dechomenon*), būstas (*edra*) (*Timajas*, 52a–b) (Platonas 1995: 97). Visi šie žodžiai nurodo į gaubiančią ir talpinančią erdvę, į „tai, kame“ vyksta pasaulio ir visų jo buvinių rastis. Reikia erdvės, kurioje galėtų būti pasaulis ir jo dalys, kiti buviniai. Tai bet kokio tapsmo talpykla. Bene populiariausias iš šių žodžių yra „chora“, kurį ypač pabrėžė Jacques'as Derrida, ties juo centruodamas visą tą sinonimų ar parasinonimų saują. Derrida pasiima iš visos tų žodžių eilės „chorą“, bet per jį paskui kalba apie visą trečiąją rūšį, iš esmės visus tuos žodžius laikydamas choras atmainomis.

Timajas pateikia tokį trečiosios rūšies aptarimą: „Trečia, esti dar viena rūšis, būtent erdvė: ji amžina, nesunaikinama, ji dovanoja būstą viskam, kas gimsta, o pati suvokiama be pojūčių, kažkokio neteisėto samprotavimo dėka; patikėti jos buvimu beveik neįmanoma. Mes regime ją tarsi svajonėse ir tvirtiname, kad tai, kas esti, būtinai turi būti kur nors, kokioje nors vietoje, ir užimti tam tikrą erdvę, o to, ko nėra nei žemėje, nei danguose, [iš viso] nėra“ (*Timajas*, 52c) (Platonas 1995: 98).² Beje, eidai, arba eidetiniai buviniai, yra būtent niekur ar, tiksliau sakant, už bet kokio „kur“. Brėžiant didžiulį filosofinį istorinį lanką galima sakyti, kad Immanuelis Kantas mėgins suteikti šiai sampratai teisėtumą atverdamas transcendentalinę plotmę. Erdvė yra amžina, nenykstama, jusliškai nesuvokiama. Tai tokie patys apibūdinimai, kaip Platono tikrosios būties. Bet trečioji būties rūšis „labai keistu būdu...“ (*Timajas*, 52a–b) dalyvauja tame, kas suvokiama protu (Platonas

² Vertimas kiek pakeistas.

1995: 97). Samprotavimas apie erdvę keistas, neteisėtas, o vis dėlto būtinas. Visa, kas tik būva, yra esmiškai vietiška.

Vis dėlto, mano supratimu, šiame Timajaus pasakojime per daug „fizikos“, kad galima būtų aiškinti chorą nepasitelkiant taip pat ir medžiagos sąvokos, bent jau implikuojamos. Tiesa, kitas garsus Platono žinovas Francis Cornfordas kategoriškai teigė, kad chora nėra *tai*, iš ko yra padirbdinti buviniai. Ji esanti *tai*, *kame* pasirodo pavidalai, „kaip veidrodyje regimi trumpalaikiai atvaizdai“ (Cornford 1937: 181). Tačiau šis vietininkas („tai, kame“) nėra grynas, jame slypi ir terpės („tai, iš ko“) mąstymo užuomazga ar neišvengiamas papildas. Beje, erdvė graikams – ne tuštuma, ne tarpai; vieta yra visiškai užpildyta (Aristotelis, *Fizika* IV, 1, 208a29). Pats Cornfordas yra išsitaręs, kad „kopija nėra savipakankama, jai reikia terpės atramos taip pat, kaip atspindys reikalauja jį talpinančio veidrodžio“ (Cornford 1937: 177). Na, o veidrodžio paviršius yra kone ideali, „idealistinė“ terpė – jis medžiagiškai nesąveikauja su tuo, kas jame pasirodo, taip pat nepasirodo pats, tačiau kartu šis paviršius yra būtinas, kad kas nors pasirodytų.

Ypatingu būdu nagrinėjant ne veidrodį, o kitokias panašybes, kurias Platonas taip pat dažnai pasitelkia – paveikslinį ar skulptūrinį atvaizdą, terpės problematika išryškėja daug reljefiškiau ir specifiškiau – kaip faktūros, rėžio, įspaudo, potėpio problematika (Sverdiolas 2009: 176–180). Beje, anaip tol ne atsitiktinis dalykas, kad tai vis atvaizdų dirbdinimo pavyzdžiai. Šiandien apmąstant terpes, arba medijas, taip pat atkreipiamas dėmesys į jų faktūras, rupumą, taigi medžiagiškumą, nors paprastai jis šitaip ir nevadinamas. Jeano Baudrillard'o svarstymuose apie simuliakrus pilna keisto, neįpareigojančio materializmo. Šitai savaip, formuluodamas rašto sąvokomis, fiksuoja ir Jacques'as Derrida: „Chora įpavidalina *visko*, kas *pasaulyje palieka žymę*, įrašo vietą“ (Derrida 2013: 22). Baltas lapas yra įrašo arba piešinio vieta ar erdvė, šiaip jau panaši į veidrodžio vietą ar erdvę, bet turinti ypatingą, „neregimą“ faktūrą, ypatingu būdu paruoštą („išlygintą“, pasak Platono) substratą. Beje, ir antikinis bronzinis veidrodis turi būti rūpestingai nupoliruotas, kad atspindėtų vaizdą. Muziejuose matomi egzemplioriai „rodo“ tikrai savo pačių medžiagiškumą, patiną.

Brissonas, šiaip jau griežtai pasisakęs prieš choros traktavimą kaip medžiagos, vis dėlto priėjo išvadą, kad erdvinė terpė yra dviprasmė – iš vienos pusės, tai „tai, kame reiškiniai pasirodo“, o iš kitos – „tai, kas sudaro [*constitues*] reiškinius“. Jis pripažįsta, kad „čia kyla įtampa tarp erdvinio ir konstitucinio aspektų, kurių dvi-lypumas visuomet išlieka“ (Brisson 1974: 218). Kaip ir Cornfordui, terpė Brissonui atrodė svarbi, nors nei vienas, nei kitas bent kiek daugiau apie ją nepasakė. Bet terpė mažų mažiausiai yra užuomina apie medžiagą.

Senoji Platono *Timajaus* komentavimo tradicija, prasidėjusi jau platonikais, paprastai tapatino trečiąją būties rūšį su medžiaga. Tiesa, *Timajaus* Timajas neįvardija šio prado kaip medžiagos, tai tolimesnio filosofinio darbo, Aristotelio darbo rezultatas. Platono „to, iš ko“ yra dirbdinamas dirbinys samprata įsiliejo į aristotelizmą, gyvavo ir skleidėsi per jo tradiciją. Brissonas griežtai kritikavo Aristotelio Akademijos pateiktas interpretacijas ir netgi apibūdino jas kaip „klastingiausias ir todėl sunkiausiai išraunamas“ (Brisson 1972: 221). Tačiau kodėl jos išrautinos ir kokia klasta jose slypi, tiesą sakant, lieka neaišku. Šiaip jau hermeneutikos tradicija, o ypač XX amžiaus hermeneutinė filosofija, sakykime, Hanso Georgo Gadamerio, pamoko dėmesingai žvelgti į interpretacijų istoriją kaip pozityvią teksto prasmės priaugio galimybę. Žinoma, tai neatmeta ir kritikos, taip pat ir radikalių, tokios, kaip Heideggerio ar Derrida, galimybės.

Šiaip ar taip, nagrinėjant dirbinio dirbdinimą, tenka klausti ne tiktai „kam?“ ir „pagal ką“, bet ir „iš ko?“ – medžiaga pasirodo kaip būtinas dirbinio paskirties papildas. Šiuo atveju svarbu, kad trečioji būties rūšis Platono aptariama kaip „tarsi visokio gimimo pribuvėja ir maitintoja“ (*Timajas*, 49a) (Platonas 1995: 92)³, o kiek toliau – kaip „motina ir pribuvėja“ (*Timajas*, 51a) (Platonas 1995: 95). „Tarsi“ ir kitos šiame kontekste dažnos išlygos nurodo į keblumą įvardyti ir įvardijimo netiesiogiskumą. Platonas plačiau neišskleidė „motinos“, „maitintojos“, „pribuvėjos“ reikšmių, remdamasis tiesiog metaforine kalbos galia, ir šias reikšmes nelengva bent kiek labiau analitiškai artikuliuoti, netgi nuosekliai atskirti vieną nuo kitos. Šie įvardijimai veikiau kraunami vienas ant kito ir yra parasinonimiški. Kompetentingų komentatorių nuomonės apie tikslią jų reikšmę taip pat gerokai skiriasi.

Bene labiausiai „tai, iš ko“ reikšmė išryškėja per garsųjį palyginimą: „Tarkime, kad kas nors, nuliejęs iš aukso įvairiausių pavidalų, be perstojo juos meta perlydyti, kiekvieną jų paversdamas visais kitais. Jeigu parodytume į vieną iš pavidalų ir klaustume, kas tai, būtų daug atsargiau ir arčiau tiesos, jei jis [liejikas] atsakytų „auksas“ ir nepradėtų kalbėti apie trikampį bei kitus gimstančius pavidalus kaip apie ką nors esantį, nes tą pat akimirką, kai tik įvardijami, jie jau pasirengę pavirsti kuo nors kitu [...]“ (*Timajas*, 50a–b) (Platonas 1995: 94).⁴ Pavirsti, be kita ko, vadinasi, prarasti tapatybę, nustoti būti kažkuo, tapti nebemąstomu kaip tas pats dalykas ir nebeįvardijamu tuo pačiu žodžiu. Kalbant apie virsmą ir tai, kas virsta, įvardijimas kaskart vėluoja ir nebetinka. Įvardyti įmanoma tiktai pastovų virsmo elementą, taigi šiuo atveju ne ką kitą, kaip medžiagą. Suprasti auksą kaip auksinių figūrų vietą ar erdvę neišeina.

³ Vertimas kiek pakeistas.

⁴ Vertimas kiek pakeistas.

Čia pat Platonas pateikia dar du artimus palyginimus, kuriems paprastai neskiriama tiek dėmesio, kaip pirmajam. „Pradas, kuriam reikėjo įimti savin visas daiktų rūšis, pats privalėjo neturėti jokių pavidalų, panašiai kaip gaminant kvapniuosius aliejus pirmiausia rūpinamasi tuo, kad skystis, kuriame turės ištirpti kvėpalai, pagal galimybę savo kvapo neturėtų“ (*Timajas*, 50e) (Platonas 1995: 95). Bekvapis, neužuodžiamas, tai yra jusliška nesuvokiamas kvėpalų substratas įima į save visus kvapus. Tai tobulo veidrodžio analogas uoslės srityje. Platonas tęsia: „Arba tai galima palyginti su tuo, kaip, braižant figūras kokiuose nors minkštuose paviršiuose, neleidžiama, kad ant jų jau iš anksto būtų pastebima kokia nors figūra, ir pradžioje visas [paviršius] padaromas kiek tik įmanoma lygesnis. Taip ir pradas, kurio paskirtis yra visu savo tūriu gerai įimti visų amžinai būvančių daiktų įspaudus, pats privalo pagal savo prigimtį neturėti jokių pavidalų“ (*Timajas* 50e–51) (Platonas 1995: 95). „Tūris“ paskutiniajame, apibendrinančiame sakinyje galėtų būti suprastas ir kaip vietos ar erdvės dalykas, tačiau „įspaudas“ niekaip neįmanomas be medžiagos. Pavidalams kintant, kaip tik šis pavidalus įimantis pradas išlieka pastovus, keliauja iš vieno dirbinio į kitą, pats nekisdamas, neįvardijamas ir jusliška nesuvokiamas. Tiesą sakant, sunku jo netapatinti su medžiaga. Įspaudas numato plastišką ar, kaip sakytų Baudrillard’as, hiperplastišką medžiagą. Tai terpė kaip tokia, ideali terpė, nes ji pati lieka jusliška nesuvokiama.

Auksinių figūrų liejikui užduodamas klausimas, „kas tai?“, liečia dirbinio tapatybę, jo esmę. Tačiau tapatybė – svarbiausias Platono tikrosios būties bruožas – šiuo atveju pasirodo esanti būdinga ne pavidalams (eidams), kurie laikiname sąjungyje su medžiaga kaip tik kinta, randasi, tveria ir nyksta, o šiuos pavidalus lengvai įgyjančiai ir taip pat lengvai prarandančiai medžiagai. O ji pati, medžiaga kaip tokia, ideali medžiaga, „visuomet priimdama viską, ji niekada ir joku būdu nepasisavina jokio pavidalo“ (*Timajas*, 50b–c) (Platonas 1995: 94). Kaip tik ją „visuomet būtina vadinti tapačia sau [...]“ (*Timajas*, 50b) (Platonas 1995: 94). Vadinti ir mąstyti. Tačiau tuoj pat daroma esminė išlyga: mąstyti medžiagą kraštutinai sunku. Platonas sako, kad tai „neregim[a], beform[ė] ir visa įiman[ti] rūš[is], ypatin-gai keistai dalyvaujan[ti] tame, kas mąstoma ir iki kraštutinybės nepagaunam[a]“ (*Timajas*, 51a–b) (Platonas 1995: 95). Ji nepagaunama ne tiktai juslėms (regai ar uoslei), ją keblu ir mąstyti bei kalbėti. Bet iki jos prieinama, apmąstant tolimiausias dirbdinimo, formavimo prielaidas. Tai ir būties, ir duoties, ir kalbinės raiškos atžvilgiu ribinis dalykas.

Taigi dirbdinant pasaulio buvinius, demiurgui esmiškai prireikia medžiagos. Pagal provaizdį jis dirbdina iš kažko. Demiurgas rado medžiagą jau esančią, preegzistuojančią ir iš šio sunkiai sučiuopiamo prado padirbdino pasaulį. Šis pradas toks pat ikipasaulinis, ikilaikinis, kaip ir eidai. Jis ne tiktai pirmesnis už kiekvieną buvinį,

bet, galima pridėti, ir paskesnis už kiekvieną iš jų – materija ne tikrai nesukuriama, bet ir nesunaikinama. O štai visiems pasaulio buviniams, supraciestiems kaip eido ir medžiagos junginiai, būdingas tapsmas, virsmas – rasti, tvėrmė ir nyksmas.

Platono tiesiogiai neįvardytos medžiagos sampratoje susitelkė ankstyvosios graikų filosofijos *fysis* – visa ko savaiminės rastiės priežastis – bruožai. Bet „fizilogai“ tapatino šį pradą su vienu ar kitu kosmologiniu pradū, o Platonas ieško to, kas glūdi už graikų mąstyme išsikristalizavusių, su Empedoklio vardu siejamų keturių pirmųjų pradų, mėgina žengti dar vieną žingsnį prielaidų link ir aptikti dar pirmesnį pradą. „Tai, iš ko“ skleidžiasi kaip ugnis, oras, vanduo ir žemė, tačiau nesutampa su šiais pradais, o yra jų pradas, pradų pradas. Pasaulio dirbdinimas vyko būtinybės fone. Gamtinis priežastingumas yra pirmesnis, o tikslinis – viršesnis. Iki demiurgui pradėdant kurti pasaulį, keturi pradai jau buvo, bet „visiškai glūdėjo tokioje būsenoje, kokioje įprasta tūnoti viskam, prie ko dar nėra prisilietęs dievas“ (*Timajas*, 53b) (Platonas 1995: 99)⁵, tai yra chaoso, netvarkos būsenoje. Pasaulio kūrimas prasidėjo suderinant, sutvarkant šiuos pradus „pavidalų bei skaičių pagalba“ (*Timajas*, 53b) (Platonas 1995: 99). Pirminis chaosas paverčiamas kosmosu, sutvarkant netvarkingą pradų ar dalelių judėjimą, įvedant matą, matematines proporcijas. Chaoso virsmas kosmosu jau nuo Hesiodo kosmogonijos laikų buvo vienas iš svarbiausių pasaulio rastiės apibūdinimų. Platono chaosas – dar vienas „to, iš ko“ dirbdinama, parasinonimas, apibūdinimas tvarkos atžvilgiu, kaip jos stoka. „[D]ievas pasirūpino visais regimais daiktais, kurie nebuvo parimę, tačiau nedarniai ir netvarkingai judėjo; jis atvedė juos iš netvarkos į tvarką [...]“ (*Timajas*, 30a) (Platonas 1995: 66–67).

Mėginant įžvelgti ir apsvarstyti Platono pastangas mąstyti materiją, kitas svarbus tekstas yra *Kratilo* atkarpa, kurią dar inkrustuoju keliais tarpais iš *Valstybės*. Platonas gretino dieviškojo demiurgo ir žmogiškojo amatininko veiklą, aptardamas jų panašumus ir skirtumus. *Valstybėje* kalbama apie neįvardytą dievą dirbinių dirbdintoją, o *Kratile* dieviškojo kūrėjo figūra apskritai nepasirodo, amatininko veikla čia talpinama gamtinės būtinybės fone, gretinant su ja.

Kaip ir demiurgas, amatininkas dirbdina vieną ar kitą dirbinį išsižiūrėdamas į jo idėją. Bet „nė vienas meistras nesukuria pačios idėjos“ (*Valstybė*, 596b) (Platonas 2000: 375).⁶ Skirtumą tarp demiurgo ir amatininko lemia tai, į ką būtent išsižiūrėdama vienu ar kitu atveju. Sokratas klausia: „Į ką žvelgdamas dailidė daro šaudyklę? Argi ne į kažką, kas iš prigimties skirta austi?“ (*Kratilas*, 389a) (Platonas 1996: 63).⁷ Tai

⁵ Vertimas kiek pakeistas.

⁶ Vertimas kiek pakeistas.

⁷ Vertimas kiek pakeistas.

klausimas apie dirbinio provaizdį, apie „tai, pagal ką“. Tačiau šiuo atveju provaizdis, eidas, į kurį žvelgia amatininkas, yra ypatingas – tai, kas „iš prigimties skirta austi“. Į apmąstymo lauką patenka ne tiksliai tam tikro dirbinio – įrankio – paskirtis (austi), bet ir medžiagos, kuriai apdirbti šis įrankis yra skirtas (siūlų) prigimtis. Dirbinio dirbdintojas visų pirma turi išsižūrėti į šių dviejų dalykų sankirtą ar sampyną, nes kaip tik joje slypi įrankio eidas.

Šiaip jau eidai, kaip žinia, yra esmiškai vienaskaitiški, vienetiniai. Tačiau aptariant įrankius, skirtus dirbti su skirtingomis medžiagomis, atsiranda atitinkamos jų atmainos – visa eilė ar spektras panašių, bet netapačių įrankių. Jų eidų skirtumai priklauso nuo medžiagos, su kuria dirbti yra skirtas vienas ar kitas iš jų. Taip yra todėl, kad kiekviena medžiaga turi savo prigimtį. „[K]ai reikia padaryti šaudyklę plonam arba storam, lininiam arba vilnoniam, ar kokiam kitam audiniui, reikia, kad kiekviena pirmiausia turėtų šaudyklės pavidalą [*eidos*], o jau kokia iš prigimties kiekvienam [audiniui] geriausiai tinka, tokias kiekvienam [audiniui pritaikytas] savybes dirbdinant joms [šaudyklėms] ir suteikti [...]“ (*Kratilas*, 389b–c) (Platonas 1996: 63).⁸ Pirmiausia yra svarbi bendra šaudyklės, šaudyklės kaip šaudyklės, šaudyklės apskritai paskirtis, jos eidentika – audimas, o paskui – ir audžiamos medžiagos, siūlų ypatybės, taip pat lemiančios šiai medžiagai apdirbti tinkamos šaudyklės ypatybės. Taigi dirbinį dirbdinančiam meistrui mėgdžiotiną pavidalą „rodo“ ne tiksliai provaizdis, bet ir dirbinio (įrankio) tinkamumas medžiagai, su kurią sąveikauti jis yra skirtas. Įrankio paskirties supratimo komponentas yra šio tinkamumo suvokimas ar įžvalga. Sakytiau, tai konkrečių, skirtingų medžiagų apmąstymo užuomazga.

Atitikimo medžiagai principas veikia dirbdinant įrankius, skirtus apdoroti skirtingas medžiagas: „atrados iš prigimties kiekvienam [darbui] prigimtą, tai yra juo atliekamo darbo pobūdį atitinkantį įrankį, reikia tam, iš ko daromas dirbiny, suteikti ne kokią pačiam norisi [pavidalą], bet koks jis [įrankis] iš prigimties. [...] Reikia mokėti perkelti į geležį kiekvienam [darbui] prigimties skirtą grąžtą [...] O prigimties kiekvienam [darbui] skirtą šaudyklę – į medį. [...] Mat panašu, kad kiekvienai audeklo rūšiai prigimties skirta po šaudyklę, o ir su kitais dalykais taip pat“ (*Kratilas* 389c–d) (Platonas 1996: 63–65).⁹ Prigimtis čia yra ne kas kita, kaip konkreti būtinybė, susijusi su tam tikra medžiaga ir jos ypatybėmis, dargi su dviem medžiagomis – su ta, kuriai apdirbti įrankis skirtas, ir su paties įrankio medžiaga. Įrankių serijos skirtųjų spektras išsidėsto abiejose šiose ašyse.

Nagrinėdamas demiurginį pasaulio dirbdinimą, Platonas kalbėjo apie medžiagą pačią savaime, gryną medžiagą – tokią, kaip nekintamas liejinio auksas, kaip

⁸ Vertimas kiek pakeistas.

⁹ Vertimas kiek pakeistas.

bekvapis kvėpalų pagrindas, kaip įbrėžų neturintis brėžinio paviršius. Dieviškojo demiurgo apdirbama medžiaga yra hiperplastiška. Ji jusliškai nesuvokiama, o vien tiktai mąstoma, nors ir labai sunkiai. Tuo tarpu nagrinėjant žmogiškojo dirbinių dirbdintojo veiklą, svarbi ne medžiaga pati savaime, o konkreti, viena ar kita medžiaga, medžiagos, turinčios jusliškai suvokiamas savybes. Amatininkas dirba su tam tikra medžiaga, kurios savybės taip pat lemia įrankio pavidalą, modifikuodamos ir diversifikuodamos į medžiagą perkeliama įrankio eida. Šitaip susidaro išsios šaudyklių ar grąžtų atmainų serijos.

Skirčių, atmainų atsiranda bent keliose ašyse. „[N]e kiekvienas kalvis, to paties dėlei darydamas tą patį įrankį, perkelia jį į tą pačią geležį, tačiau, jei jis perteikinėja tą patį pavidalą (*idea*), ar [darytų tai] iš tos pačios, ar iš kitos geležies, įrankis vis tiek būva padarytas teisingai, ar jį kas nors darytų čia, ar tarp barbarų“ (*Kratilas* 389d–390a) (Platonas 1996: 65)¹⁰. Eido svarba yra pirmailė: grąžtas yra grąžtas ir šito, pasak Platono, nepaliečia nei medžiagų, nei kultūrų skirtybės. Vis dėlto medžiaginiai ir, sakytume, kultūriniai lokaliniai veiksniai sąlygoja dirbinio atmainų serijas. Žodžiu, atsiduriame Gottfriedo Wilhelmo Leibnizo arba, jeigu kam įprasčiau, Gilles’io Deleuze’o kaimynystėje.

Taigi įrankio eidas sutampa su jo paskirtimi, eido įžvelgimas – su šios paskirties supratimu. O pastarasis, savo ruožtu, reikalauja išmanyti įrankiu apdorojamos medžiagos ir paties įrankio medžiagos prigimtį. Dirbinio savybės priklauso nuo atitinkamų pasaulio savybių, kuriomis remiamasi siekiant savų tikslų, darant taip, kad dirbinys atitiktų paskirtį.

Dirbinio paskirtis gimsta iš poreikio ir jį atitinka. Tad geriausiai ją išmano dirbinio naudotojas. „Bet kokio reikmens, gyvos būtybės ar darbo gera kokybė, grožis ir tikslumas yra susiję ne su kuo kitu, o su pritaikymu, kurio dėlei tas dalykas buvo padirbdintas arba gamtiškai atsiradęs. [...] Todėl tas, kuris naudojasi daiktu, žinoma, bus labiau prityręs ir galės nurodyti tam, kas jį dirbdina, kaip tas daiktas naudojamas veikia, jo pranašumus ir trūkumus. Pavyzdžiui, fleitininkas pasako fleitų meistriui, kokios fleitos patogesnės groti, nurodo, kokias jas reikia dirbdinti, ir tas paklauso jo patarimo“ (*Valstybė*, 601d–e) (Platonas 2000: 384).¹¹ Čia ypač ryškiai matyti, ką dirbdinimo srityje reiškia įžvelgti eida, ir kas tas eidas yra. Beje, tai būtent regėjimas, įžvalga, o ne samprotavimas, argumentacija. „O kas gi žinos, ar kuriame nors medyje įkūnytas tinkamas šaudyklės pavidalas? Padariusysis, dailidė ar [ją] vartosiantis audėjas?“ (*Kratilas* 390a–b) (Platonas 1996: 67). Žinoma, audėjas, o dirbdinant kitarą – kitaristas, statant laivą – vairininkas (*Kratilas* 390b–c) (Platonas 1996: 67). Tai praktinio pobūdžio žinojimas, išmanymas lemia, kaip iš-

¹⁰ Vertimas kiek pakeistas.

¹¹ Vertimas kiek pakeistas.

dėstyti fleitos skylutes, kad pirštams būtų patogiau. Paskirties išmanymas gali būti pavadintas įžvalga į dirbinio eidentiką. Įrankio naudotojo išmanymas yra tam tikra įžvalgos, eido regėjimo atmaina.

Vis dėlto dirbdintojas turi išmanyti dar ir kitą, dirbinio medžiagos momentą. Čia, manytina, jo išmanymas yra pranašesnis už naudotojo išmanymą. Kaip tik tada paskirties, šiuo atveju sutampančios su parankumu naudoti, ir medžiagos sankirtoje įžvelgiamas dirbinio eidas. Tai nėra koks spiritualizmas, kurį sugestijuoja idealistinė platonizmo tradicija. Reikalui esant, meistras atsiklausia naudotojo, ko vienu ar kitu atveju iš tiesų reikia, patikslina dirbinio paskirtį ir įvertina atitikimą jai. Vadinasi, tai ne vien įžvelgiami, bet ir aptariant tikslinami dalykai. Išmanymas yra daugiau ar mažiau perduodamas kitam: žodžiais galima nukreipti kito žvilgsnį ir padėti jam pamatyti, suvokti. Platono dirbinio eido regėjimo samprata aprėpia šią keleriopą sąmonės veiklą, nors smulkiau jos ir neartikuliuoja. Vienas nelengvai įžvelgiamas šios sąmonės veiklos sandas yra medžiagos, medžiagų mąstymas.

Gauta 2015 10 11
Priimta 2015 10 20

Literatūra

- Brisson, L. 1974. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: un commentaire systématique du Timée de Platon*. Paris: Klincksieck.
- Cornford, F. M. 1937. *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato*. New York: The Bobbs-Merrill Co.
- Derrida, J. 2013. „Chora“, in *Baltos lankos* 38/39, p. 5–53. Vertė Gediminas Milašius, spec. redaktorė Nijolė Keršytė, p. 5–53.
- Heidegger, M. 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 2003. *Meno kūrinio ištaka*. Vertė Tomas Sodeika, Jurga Jonutytė. Vilnius: Aidai.
- Platonas, 1995. *Timajas*, in: *Timajas. Kritijas*, vertė Naglis Kardelis. Vilnius: Aidai.
- Platonas, 1996. *Kratilas*, vertė Mantas Adomėnas. Vilnius: Aidai.
- Platonas, 2000. *Valstybė*, vertė Jonas Dumčius. Vilnius: Pradai.
- Sallis, J. 1999. *Chorology: On Begining in Plato's Timaeus*. Bloomington: Indiana University Press.
- Sverdiolas, A. 2009. „Atvaizdo riba: 'Nedirbsi drožinio'“, in Antanas Andrijauskas (sud.), *Žydų kultūros paveldas: istorija ir dabartis*. Vilnius: Kronta, p. 176–180.
- Sverdiolas, A. 2013. „Du demiurgai“, in *Baltos lankos* 38/39, p. 156–194.

Arūnas Sverdiolas

PLATO'S MATERIALISM

Summary

The paper draws on selected episodes from Plato's dialogues to examine the manifestations of his effort to think the matter – the matter as such over against different kinds of the matter – which Plato does without introducing an operative notion for the matter, using metaphorical names for it instead. The exposition accounts for the interpretative tradition and contemporary debate on the issue. Plato's attempts to think the matter surface in a juxtaposition of two thematic perspectives, by describing the demiurge's, the divine maker's, creation of the world over against the work of a craftsman, the worldly maker.

KEYWORDS: *chora*, craftwork, space, idea, matter.

Audronė Žukauskaitė

NAUJASIS MATERIALIZMAS IR GILLES'IO DELEUZE'O FILOSOFIJA

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius

Tel. (8 5) 275 28 57

El. paštas: audronezukauskaitė@takas.lt

Straipsnyje siekiama atrasti, kuo naujas yra vadinamasis naujasis materializmas ir koks jo santykis su Gilbert'o Simondon'o, Gilles'io Deleuze'o ir Félixo Guattari bei Manuelio De Landos filosofija. Naujojo materializmo ištakų turėtume ieškoti Simondon'o suformuluotoje hilomorfizmo kritikoje: Simondon'as atmeta tiek materiją, tiek formą, taip pat bet koki užbaigtą esinį ar individą, o jų vietoje siūlo apmąstyti patį individuacijos arba ontogenezės procesą. Būtent individuacijos procesas laikomas pirminiu, o individai – tai tik laikinos ir sąlygiškos individuacijos proceso sustabdymo būklės, kurios neatskleidžia nei buvusios procesualios kaitos, nei viso būsimų galimybių rezervuaro. Kitaip tariant, Simondon'as kuria materialistinę tapsmo ontologiją, kurią perima ir toliau plėtoja Deleuze'as ir Guattari. Sekdami Simondon'o hilomorfizmo kritika, jie taip pat atsisako materijos ir formos sąvokų, kurias pakeičia materijos-energijos samprata. Šis materijos-energijos srautas gali būti suvokiamas kaip vitalistinis principas, būdingas fiziniams, biologiniams, socialiniams ir psichiniams sistemoms. Deleuze'o ir Guattari suformuluotą vitalistinio materializmo koncepciją šiek tiek pakoreguoja De Landa, kuris atskleidžia, jog materializmo koncepcijai suvokti svarbiausia yra intensyvumo bei intensyvių daugialypumų samprata. Būtent intensyvūs daugialypumai užtikrina kokybinį pokytį, kuris suteikia energijos individuacijos procesui.

RAKTAŽODŽIAI: hilomorfizmas, materija, forma, individuacija, ontogenezė, materializmas, intensyvumas.

Įvadas: naujojo materializmo gimimas

Pastaraisiais metais pastebimas ypač aktyvus susidomėjimas materializmo sampratomis, kuris implikuoja ne tiek istorinio materializmo sugrįžimą, kiek naujas tyrimo prieigas ir metodologijas. Dėl šios priežasties kalbama apie „naują materializmą“, kuris, pasak Rosi Braidotti, apima tokias skirtingas prieigas kaip neomaterializmas, feministinis naujasis materializmas, veikėju besiremiantis realizmas, materijos realizmas, į objektus orientuota ontologija, spekuliatyvusis materializmas, reliacinė ontologija, posthumanistinis materializmas, vitalistinis materializmas ir t. t.¹ Kaip teigia straipsnių rinkinio *Naujieji materializmai: ontologija, veiksmai ir politika* (2010) sudarytojos Diana Coole ir Samantha Frost, naujų materializmų suklestėjimas buvo įtakojamas kelių veiksnių. Pirmasis veiksnys – gamtos mokslų raida, kuri leido naujai suvokti pačią materijos sampratą. Antrasis veiksnys – nauji bioetikos ir biopolitikos iššūkiai, kuriuos neišvengiamai kelia tokie reiškiniai kaip genetinė inžinerija, biotechnologijos ar klimato kaita. Trečias veiksnys – naujos, nedogmatinės politinės ekonomijos sukūrimo poreikis, grįstas suvokimu, jog kiekviena organinė ar neorganinė struktūra yra platesnio geografinio ir politinio proceso dalis (Coole, Frost 2010: 5–7).

Vienu iš tokių naujojo materializmo pavyzdžių galime laikyti Jane Bennett knygą *Vibruojanti materija: politinė daiktų ekologija* (2010), kuri susilaukė išskirtinio tyrėjų dėmesio. Pasiremddama Barucho Spinozos, Henri Bergsono, Gilles'io Deleuze'o ir Félixo Guattari, Bruno Latouro, Manuelio De Landos teorijomis, Bennett bando rekonstruoti materialistinę ontologiją, kurioje materija apibrėžiama ne kaip pasyvi, inertiška ar mechaniška, bet kaip vibruojanti ir vitalistinė, t. y. turinti gebėjimą kurti ir patirti afektus, veiksmus ir intencijas. Kaip teigia Bennett, „vitališkumą“ aš suprantu kaip daiktų – valgomų daiktų, prekių, audrų ar metalų – gebėjimą net tik apsunkinti ar blokuoti žmogaus valią ar tikslus, bet ir galimybę, jog jie tampa kvazi-veikėjais ar jėgomis, turinčiomis savas trajektorijas, polinkius ar tendencijas. Aš siekiu artikuliuoti vibruojančio materialumo sąvoką, apimančią tiek tai, kas yra anapus žmogaus, tiek jo viduje, bei atskleisti, kaip pasikeistų politinių įvykių analizės, jei daiktams suteiktume tą galią, kuri jiems priklauso“ (Bennett 2010: viii). Taigi Bennett teigia visų organinės ir neorganinės gyvybės formų lygiavertiškumą, kuris, jos manymu, leidžia kvestionuoti antropocentrines privilegijas bei tolygiai paskirstyti ontologinį svorį tiek žmoniškiems, tiek nežmoniškiems esiniams. Tokiu būdu į pasaulį žvelgiama iš posthumanistinės

¹ Taip Rosi Braidotti apibrėžia naujojo materializmo tyrimų lauką, pristatydamą savo inicijuojamą leidybos seriją „Naujieji materializmai“. Plačiau apie tai: <http://www.euppublishing.com/userimages/ContentEditor/1411984214905/New Materialisms - Call for Papers.pdf> [žiūrėta 2015-10-23]

perspektyvos, kuri pakeičia žmogiškojo subjekto išskirtinumo suvokimą: viena vertus, tokia perspektyva atskleidžia, jog mūsų kūnas yra ne kas kita kaip bendras mineralizacijos, baltyminių reakcijų, virusų ir bakterijų, farmakologinių ir maisto produktų jungtinės veiklos procesas; kita vertus, ji leidžia naujai pažvelgti į tai, kas laikoma nežmogiškais kūnais arba tiesiog daiktais. Kaip teigia Bennett, „kiekvienas žmogus yra heterogeniškas nuostabiai ir pavojingai vibruojančios materijos mišinys. Jei materija pati yra gyva, tuomet ne tik sumažinamas skirtumas tarp subjektų ir objektų, bet ir atskleidžiamas visus daiktus siejantis materialusis pagrindas“ (Bennett 2010: 12–13). Autorės manymu, tokia posthumanistinė perspektyva turi svarbių etinių ir politinių implikacijų, kadangi kiekvienas materialus objektas įgyja tam tikrą vertę. Kitaip tariant, jei implikuojamas visų daiktų ir kūnų materialumas, tuomet panaikinamas biopolitinio nuvertinimo ir išrūšiavimo pagrindas. Kaip teigia Bennett, „tokiu būdu vitalistinis materializmas gali sukurti apsauginį tinklą tiems žmonėms, kurie dabar pasaulyje, kuriame vadovaujamosi Kanto morale, paprastai turi kentėti dėl to, jog neatitinka tam tikro (eurocentrinio, buržuazinio, teocentrinio ar kitokio) asmenybės modelio. [Materializmo] etinis tikslas būtų paskirstyti vertę kilniau – kūnams kaip tokiems. Toks naujai atrastas dėmesingumas materijai ir jos galioms neišspręs žmonių išnaudojimo ar pavergimo problemos, tačiau jis gali sukurti nuovoką apie tai, koku mastu visi kūnai yra neatsiejamai susiję per tankų santykių tinklą“ (Bennett 2010: 13).

Nors Bennett etinės ir politinės nuostatos sulaukė didelio palaikymo ir simpatijų, vis dėlto šiokių tokių keblumų iškyla tuomet, kai bandome paaiškinti, kodėl materija tampa vibruojančia, kitaip tariant, kai bandome suvokti, kas judina tai, kas juda. Kadangi Bennett remiasi vitalistinėmis teorijomis – Spinoza, Bergsonu, Deleuze'u – šių teorijų lauke tarsi atrodo akivaizdu, kad gyvybė yra gyva ir ji nepaliaujamai siekia savo būties išsaugojimo. Tačiau jeigu imsime akcentuoti ne vitališkumą ir gyvybę, o pačią materiją, tuomet daug sunkiau paaiškinti, kaip materija gali tapti „vitalinė“. Knygos pabaigoje Bennett teigia, jog „visos jėgos ir srautai (materialumai) yra arba gali tapti gyvi, afektiniai... [...] Tam tikru požiūriu viskas yra gyva“ (Bennett 2010: 117). Tačiau tokia panvitalistinė materializmo koncepcija rodosi menkai įtikinama, kol nėra aptariamasi ir analizuojamas pats materijos judėjimo principas. Kaip teigia Bennett knygą recenzavęs Bryanas E. Bannonas, „per daug jau neproblemiška teigti, jog visi egzistuojantys kūnai geba patirti ir sukelti afektus, be to, nereikia prilyginti šio dvipusio gebėjimo gyvybei... Jei gyvybė yra intensyvumų laukas, kaip aprašo Bennett, tuomet tai yra ne savybė, bet tam tikras *santykis* tarp afektų ir juos kuriančio asambliažo. Tokiu atveju, reiktų teigti, jog ne materija yra gyva, bet kad gyvybė reiškia tam tikrą sudėtingą santykį tarp skirtingų asambliažų“ (Bannon 2011: 3). Turėdami galvoje šiuos teorinius

priekaištus, straipsnyje analizuosime klasikinės hilomorfizmo sampratos kritiką bei bandysime atskleisti, kaip materijos samprata yra permąstoma Simondon'o, Deleuze'o ir Guattari bei De Landos darbuose.

Gilbert'o Simondon'o hilomorfizmo kritika

Materializmo sampratos persvarstymui ypač svarbi tampa prancūzų filosofo Gilbert'o Simondon'o suformuluota ontogenezės problema². Knygoje *Individas ir jo fizinė-biologinė genėzė* Simondon'as teigia, jog filosofija paprastai remiasi dvejomis teorinėmis prielaidomis: arba substanciniu atomizmu, kuris presuponuoja, jog individai visuomet jau egzistuoja, būdami sau tapatūs ir priešpriešinami tam, kas nėra jie patys, arba hilomorfizmu, kuris presuponuoja, jog individai yra sukuriami per materijos ir formos sąveiką. Tačiau tiek substancinis atomizmas, tiek hilomorfizmas vengia aprašyti patį ontogenezės procesą, t. y. paaiškinti, kaip sukuriamas individas. Paprastai apie individuacijos principą mąstoma laikinės sekos terminais: esama tam tikro individuacijos principo, jis atlieka individuacijos darbą, ir taip sukuriamas individas. Tačiau Simondon'as siūlo imtis priešingos strategijos: „ne pažinti individą remiantis individuacijos [principu], bet veikiau pažinti patį individuacijos [principą] remiantis individu“ (Simondon 2009a: 5). Kitaip tariant, atskaitos tašku tampa ne individas, bet pats individuacijos arba ontogenezės principas, kuris apima ikiindividualią realybę, esamus individus ir jų potencialias savybes, t. y. tai, kuo individai dar gali tapti. Šiuo požiūriu individuaciją reikia suvokti kaip nenutrūkstamą procesą, o individą – kaip sąlyginį to proceso rezultatą, kuris atsiranda dirbtinai sustabdžius ir apribojus ikiindividualius arba dar tik potencialius individuacijos procesus.

Taigi Simondon'as postuluoja tris būties pakopas: tai ikiindividuali būklė³, kuri yra neskaidoma, individuacijos procesas, kuris suskaido būtį į atskiras fazes, ir individas kaip sąlyginis individuacijos proceso produktas. Būtent šis galutinis

² Simondon'o svarbiausi teiginiai buvo suformuluoti jo 1958 metų disertacijoje *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information* ir papildomoje disertacijoje *Du mode d'existence des objets techniques*. Papildoma disertacija *Du mode d'existence des objets techniques* buvo paskelbta iš karto leidyklos „Aubier“ 1958 metais. Pagrindinė disertacija publikuota gerokai vėliau kaip du atskiri darbai: pirmoji dalis *L'individu et sa genèse physico-biologique* buvo paskelbta leidyklos PUF 1964 metais, o antroji dalis *L'individuation psychique et collective* išleista leidyklos „Aubier“ 1989 metais.

³ Ikiindividuali būklė yra ankstesnė už individuacijos procesą, tačiau ankstesnė ne laiko, o logikos požiūriu. Ikiindividuali būklė yra palyginama su termodinaminiu metastabilumu – tai būklė, kuri yra aukštesnė už stabilumo – nestabilumo opoziciją ir kurią galima įsivaizduoti kaip tapsmo galimybių rezervuarą. Simondon'as teigia, jog būtent metastabilumas sukuria sąlygas individuacijos procesui (Barthélémy 2012: 222).

produktas presuponuoja tam tikrą vienovę ir tapatybę, kuriomis grindžiamas metafizinis mąstymas, tačiau kurios nėra tinkamos aprašyti ontogenezę kaip tapsmo procesą. Kaip teigia Simondon'as, „norint apgalvoti individuaciją, būtis turi būti apmąstoma ne kaip substancija, ne kaip materija ar forma, bet kaip sistema, kuri yra įkrauta ir stipriai prisotinta, kuri viršija vienovę, ir kuri sudaryta ne tik iš savęs, todėl negali būti adekvačiai suvokta remiantis trečio negalimo dėsniu“ (Simondon 2009a: 6). Trečio negalimo dėsnis galioja tik sustingdytoms būties formoms, tačiau visiškai nepritaikomas ontogenezės procesams: „Vienovė ir tapatybė gali būti pritaikomos tik vienai būties fazei, kuri yra vėlesnė už individuacijos operaciją; šios sąvokos mums negali padėti atrasti individuacijos principo; jos nepritaikomos ontogenezės sampratai plačiąja prasme, kitaip tariant, būties tapsmui kaip tokiai būčiai, kuri dalina ir atskiria save per individuaciją“ (Simondon 2009a: 6).

Taigi Simondon'as radikaliai persvarsto metafizinės filosofijos principus bei teigia, jog filosofija turi tyrinėti ne amžiną ir sau tapačią būtį, bet tos būties tapsmą, kurį jis vadina individuacijos procesu. Individuacijos procesai apima ne tik fizinius procesus, reguliuojamus fizikos ir chemijos dėsnių, bet ir organinius gyvybės raidos procesus bei psichinius ar psicho-socialinius procesus. Kitaip tariant, Simondon'as konstatuoja, jog tiek materija, tiek organinė gyvybė, tiek individuali psichika ar sociumas nuolat kinta pagal tuos pačius dėsnius, kuriuos jis dažniausiai skolinasi iš termodinamikos⁴. Šis filosofinės perspektyvos pakeitimas sąlygoja, jog atsisakoma ir visų metafizinių sąvokų: „Tai reiškia, jog substancijos, formos ir materijos sąvokos turi būti pakeistos daug esmingesnėmis pirminės informacijos, vidinio rezonanso, metastabilumo, energijos potencialo, matavimo sistemų (*orders of magnitude*) sampratomis“ (Simondon 2009a: 10). Tačiau šis terminologinis ir conceptualinis pokytis kartu reiškia ir tapatybės logikos atsisakymą, kadangi tapatybės logika galioja tik kalbant apie individuacijos rezultatus – individus. Tyrinėjant individuacijos procesus esminės tampa fazės ir transdukcijos sąvokos. Iki individuali būtis gali būti apibūdinama kaip metastabili sistema, kuriai būdinga tam tikra pusiausvyra; tačiau kartu ši būtis turi potencijų, kurios sąlygoja, jog būtis yra daugiau nei viena ir kitokia nei tik sau tapati. Pavyzdžiui, vanduo, esant tam tikrai temperatūrai, gali virsti garais arba ledo kristalais – taigi metastabili sistema gali patirti mutaciją arba naują fazę. Kaip teigia Simondon'o tyrinėtoja Muriel Combes, „būties netapatumas sau nėra tiesiog perėjimas nuo vienos tapatybės prie kitos, pastarąją paneigiant“, „nes būtis pačia savo esme, tiesiogiai, yra mutacijos

⁴ Simondon'as kalba apie individuacijos režimus – fizinį, vitalinį ir psichinį-socialinį. Kartu šie režimai gali būti apmąstomi kaip skirtingos būties fazės, kurios visuomet egzistuoja tik per santykį su kita faze, kuri yra ne laikiškai vėlesnė, bet veikiau papildanti. Šiuo požiūriu Simondon'as kuria daugialypę būties fazių teoriją, kuri paaiškina individuacijos procesą (Barthélémy 2012: 221, 226).

galia“ (Combes 2013: 3). Kai metastabili sistema patiria kokybinį pokytį, skirtingos posistemės (skystis ir garai, arba skystis ir kietas kūnas) yra susiejamos ir sudaro fazės energijos potencialą.

Akivaizdu, jog šiam termodinaminiam modeliui negali būti pritaikoma tapatybės logika, kurią Simondon'as siūlo keisti transdukcijos sąvoka – transdukcija reiškia fizinę, biologinę, psichinę, socialinę operaciją, kuri tam tikroje apibrėžtoje plotmėje reiškiasi kaip sklidimas ar skaidymasis, einantis nuo vieno elemento prie kito, ir kuris šią plotmę progresyviai daugina ir kartu struktūruoja. „Transdukcijos veikla apima nuolat vykstantį individuacijos procesą: fizinėje plotmėje ji gali reikštis pačiu paprasčiausiu būdu kaip progresinis pakartojimas; tačiau sudėtingesnėse, pavyzdžiui, vitalinio metastabilumo, arba psichinės problematikos, plotmėse ji gali augti nuolat kintamais intervalais ir plėstis heterogeniškumo plotmėje“ (Simondon 2009a: 10). Pavyzdžiui, kristalas yra geriausias transdukcijos pavyzdys: pasinaudojęs prisotinta skysta terpe, jis auga ir plečiasi visomis kryptimis, tuo pat metu ir keisdamas šią terpę, ir ją struktūruodamas. Kiekvienas kristalo sluoksnis pasitarnauja kaip pagrindas, padedantis struktūruoti naują sluoksnį. Transdukcija nusako ir organinę individuaciją, kai organizmas vystosi tam tikra kryptimi, keisdamasis ir kartu sukurdamas naują organinę struktūrą. Taigi bendriausia prasme transdukcija atskleidžia individuacijos procesualumą ir kartu tolydumą.

Tačiau transdukcija nusako ne tik objekto individuacijos procesą, bet ir proto, kuris seka šią būties genezę, būklę. Tad transdukcija yra ir individuacijos prielaida, jos kvazi-priežastis, ir individuacijos suvokimo sąlyga. Simondon'as priešpriešina transdukciją dedukcijai ir indukcijai. Priešingai nei dedukcijoje, transdukcijos operacijoje neieškoma transcendentinio principo, galinčio paaiškinti ar išspręsti tam tikrą problemą; transdukcija visas sprendimo sąlygas randa pačioje struktūroje, panašiai kaip augantis kristalas panaudoja savo paties dalelių potencialą. Tad transdukcija veikia imanencijos plotmėje, kuri sprendžia problemas panaudodama virtualumo potencialą. Tačiau transdukcija priešpriešinama ir indukcijai – jei indukcijoje išskiriamos tos struktūros savybės, kurios visiems yra bendros, transdukcijoje išsaugomas kiekvieno elemento singuliarumas ir skirtumas. Kitaip tariant, jei individuacijos procesą suvokiame kaip nuolatinę kaitą ir vystymąsi, kuris vyksta per diferencijuojančių skirtumų kūrimą ir tų skirtumų derinimą naujoje struktūroje (imanencijos plotmėje), tuomet tampa akivaizdu, kodėl Simondon'as kritikuoja hilomorfinį modelį. Tiek formos, tiek substancijos sąvokos presupponuoja tokią realybę, kuri yra posteriorinė individuacijos proceso atžvilgiu. Simondon'o manymu, tokia realybė yra redukuota ir nuskurdinta, kadangi čia susiduriame tik su individuacijos proceso reliktais, kurie yra atskirti

nuo savo potencialumo ir kaitos galimybių. Dėl šios priežasties Simondon'as siūlo formos sąvoką keisti informacijos konceptu – informacija yra reikšmė, kuri randasi iš skirtumo ir neatitikimo (Simondon 2009a: 12). Jei forma yra nekintanti ir apibrėžta, informacija, priešingai, reiškia aktyvią komunikaciją, vidinį rezonansą, kuris užtikrina individuacijos tęstinumą. Šiuo požiūriu informacijos terminas, paprastai sietinas su transmisijos technologija, įgyja kitą reikšmę: informacija – tai reikšmė, kylanti iš skirtumo, skirtingų posistemų neatitikimo. Informacija reiškia deformacijos ir transformacijos procesą, numanomą individuacijos kryptį.

Tačiau kas tuomet atsitinka su materija, jei jos neįrėmina jokia apibrėžta forma? Simondon'as teigia, jog materiją „suklijuoja“ vidinis rezonansas, kuris derina ir medijuoja skirtingus elementus. Kitaip tariant, pačioje materijoje atsirandantys skirtumai veikia kaip mediacija arba informacija, kuri ne perduoda tam tikrą turinį (žinią), bet veikiau derina skirtingas matavimo sistemas (*orders of magnitude*)⁵. Savo ruožtu materija ir forma yra suvokiamos kaip įtampos sistema, kurioje forma taikosi prie materijos, o materija tampa formą kuriančia struktūra. Simondon'as aptaria gerai žinomą plytos pavyzdį: pagal hilomorfinį modelį, molis yra beformė masė, kuriai primetama išorinė forma ir taip suformuojama plyta (Simondon 1964). Tačiau iš tiesų šis atvejis gali būti analizuojamas ir kaip individuacijos pavyzdys. Molis nėra tik pasyvi materija; jame jau glūdi deformacijos potencialas, kurį forma tik trumpam sustabdo ir apriboja. Vadinasi, materija ir forma turėtų būti analizuojamos kaip priešingų jėgų laukas, kaip nuolatinis moduliacijos procesas. Kaip teigia Combes, „molis gali būti galiausiai transformuojamas į plytas dėl to, kad jis jau turi koloidinių ypatybių, kurių dėka jis įgyja deformuojančios energijos, tačiau kartu išsaugo molekulinį jungčių vientisumą... Sekant tokiu aprašymu, molio plytos individuacija pasirodo kaip besivystanti energetinė sistema, kuri labai skiriasi nuo hilomorfinio supratimo, pagal kurį tai [formos ir materijos] santykis tarp vienas kitam išoriškų terminų“ (Combes 2013: 6). Kitaip tariant, Simondon'as siūlo keisti dualistinį materijos ir formos modelį nuolat kintančia moduliacijos sistema. Šios sistemos tolydumą užtikrina ne forma, bet informacija, kuri žymi skirtumą arba neatitikimą tarp buvusių ir būsimų deformacijų.

⁵ Matavimo sistemos arba skalės terminą Simondon'as įveda norėdamas paaiškinti, jog individas yra tik santykis, susiejantis skirtingas matavimo sistemas. Nors ikiindividualioje būklėje tam tikros sistemos nekomunikuoja tarpusavyje, individas įsteigia tarp jų santykį: pavyzdžiui, augalas kaip individas yra santykis tarp saulės energijos, būtinos fotosintezės procesui, ir mineralinių druskų molekulių, reikalingų augalui pamaitinti (Barthélémy 2012: 219-220).

Gilles'io Deleuze'o ir Félixo Guattari materialistinis vitalizmas

Simondon'o suformuluota hilomorfizmo kritika turėjo didelės įtakos Deleuze'o idėjoms. 1966 metais Deleuze'as parašo trumpą knygos *Individas ir jo fizinė-biologinė genezė* recenziją, kurioje aptaria svarbiausias Simondon'o idėjas⁶. Deleuze'o manymu, vienas svarbiausių Simondon'o atradimų – tai santykis tarp metastabilių sistemų, kurios nusako ikiindividualią būklę, ir pokyčio fazių, t. y. individuacijos proceso. Metastabiliose sistemose sugyvena skirtingi realybės lygmenys, skirtingos matavimo sistemos, kurios nekomunikuoja tarpusavyje. Nors šios realybės arba posistemės yra asimetriškos ir nebendramatės, visgi jos yra toje pačioje metastabilioje sistemoje ir išsaugo skirtumą kaip potencialumą, kaip potencialią pokyčio energiją (Deleuze 2001: 44). Deleuze'ą domina būtent ši pokyčio arba, kalbant termodinamikos terminais, fazės galimybė, kuri leidžia pereiti iš vienos posistemės į kitą, ir kuri išsaugo komunikaciją tarp skirtingų, heterogeniškų tvarkų: „Mums rodosi, jog Simondon'o pasiūlyta perspektyva yra suderinama su intensyvių kiekybių teorija, nes kiekviena intensyvi kiekybė yra skirtumas savyje. Intensyvi kiekybė susideda iš skirtumo savyje, [...] ir yra sukuriama tarp skirtingų lygmenų, heterogeniškų [matavimo] sistemų, kurios tik vėliau, vystantis, pradės komunikuoti“ (Deleuze 2001: 44). Tačiau, klausia Deleuze'as, kas lemia, kad skirtingos sistemos ima tarpusavyje komunikuoti? Deleuze'as teigia, jog iki šiol metastabilioje sistemoje koegzistavę skirtumai yra aktualizuojami ir tampa „problema“, kurios „sprendimas“ ir yra individuacijos procesas, kuris vyksta fazėmis, įgyvendinant kokybinius pokyčius. Šie sprendimai įgyvendinami dviem vienas kitą papildančiais būdais: pasitelkiant vidinį rezonansą, kuris laikomas paprasčiausiu komunikacijos tarp skirtingų tvarkų būdu, ir informaciją, kuri reiškia komunikaciją tarp skirtingų lygmenų. Tokiu būdu, teigia Deleuze'as, „individuacija pasirodo kaip naujas būties momentas, kai būtis tampa fazinė ir poruojasi pati su savim“ (Deleuze 2001: 46). Deleuze'o teigimu, Simondon'o teorijoje sukuriamos prielaidos naujai „daugiafazinei“ ontologijai, kuria remiantis paaiškinama, kaip gali rasti kas nors nauja.

Tačiau Deleuze'o santykis su Simondon'o teorija yra daug gilesnis, nei reikala būtų recenzavimo įgūdžiai ir etika. Galima teigti, jog tiek *Skirtumas ir pakartojimas*, tiek *Prasmės logika* yra persmelkti Simondon'o individuacijos idėjos ir siekio paaiškinti, kaip virtualus skirtumas savyje virsta aktualių skirtumu, realizuojamu daiktų ir įvykių genezėje. Atsižvelgdamas į Simondon'o teoriją, Deleuze'as imasi

⁶ Recenzija pirmą kartą išspausdinta *Reviu Philosophique de la France et de l'Étranger*, no. 156 (1966), p. 115–118. Toliau cituojama iš: Gilles Deleuze, „Review of Gilbert Simondon's *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1966)“, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, no. 12 (2001), p. 43–49.

kurti tai, ką pats įvardija kaip „naująjį materializmą“ ir „naująją transcendentalinę filosofiją“ (Deleuze 2004c: 174–75). Kaip teigia Alberto Toscano, „Simondon'o ir jo individuacijos teorijos vaidmuo tampa pirmaeilis, kai Deleuze'as imasi ontogenetinio struktūralizmo ir transcendentalinės plotmės permąstymo pasitelkdamas tokias operacijas, kurios leidžia pereiti nuo virtualiai diferencijuotų idėjų prie aktualiai diferencijuotų esinių⁷. Būtent Simondon'as leidžia Deleuze'ui permąstyti struktūras ne kaip nematerialias esmes ar formalius invariantus, bet kaip ikiindividualų individuacijos pagrindą. Tokiu būdu ontogeneze apibrėžiama kaip perėjimas nuo vienos rūšies daugialypumo, kurį sudaro vidinis skirtumas, prie kitos rūšies daugialypumo, kurį sudaro skaičiuojami ir klasifikuojami aktualių esinių daugialypumai“ (Toscano 2009: 388–389). Galima teigti, jog savo ankstyvosiose knygos Deleuze'as imasi ypač sunkios užduoties: jis siekia perkurti struktūralizmą tokiu būdu, kad galėtų paaiškinti individuaciją ir ontogenezę. Taigi jis pradeda nuo struktūrų, kurios, kaip ir metastabilios sistemos, yra ikiindividualios bei apibrėžiamos vidinių skirtumų, kurie dar nekomunikuoja tarpusavyje. Tuomet jam iškyla beveik neįmanoma užduotis paaiškinti, kaip virtuali struktūra tampa aktualizuotomis skirtumų serijomis, kurios realizuoja ir materializuoja kuriamus esinius. Tačiau kaip įmanomas šis perėjimas nuo struktūros prie genezės? Kas priverčia virtualius skirtumus skilti į aktualias skirtumų serijas, kuriomis vyksta ontogenezės procesas?

Galime rekonstruoti tokią ontologinę schemą. Iš pradžių egzistuoja tam tikras intensyvus *spatium*, kuriame koegzistuoja skirtingi virtualūs daugialypumai. Vėliau imasi formuotis tam tikri individuacijos faktoriai, kurie leidžia rasti individuacijos laukams ir individuacijos serijoms. Norėdamas paaiškinti, kaip šios serijos komunikuoja tarpusavyje, Deleuze'as įveda „tamsiojo prekursoriaus“ sąvoką: tamsusis prekursorius pats yra nematomas ir neapibrėžiamas, tačiau būtent jis užtikrina komunikaciją tarp skirtingų serijų, – tai skirtumų diferenciatorius (Deleuze 2004a: 146). Sąveiką tarp serijų užtikrina ir vidinis rezonansas, kuris sukuria „priverstinius judesius“, priverčiančius heterogeniškus ir skirtingus elementus komunikuoti tarpusavyje (Deleuze 2004b: 298). Galima teigti, jog vidinis rezonansas serijas suporuoja, o „priverstiniai judesiai“ užtikrina, jog šios serijos susiejamos į vientisą, tačiau nuolat kintantį kontinuumą. Būtent šiame kontinuume ima formuotis individuacijos procesai, kuriuos Deleuze'as įvardija kaip spatiotemporalinį dinamizmą ir pasyviąsias sintezes. Spatiotemporalinis dinamizmas apima save organizuojančias sistemas, kurios, praradusios stabilumą, patiria intensyvius

⁷ Lietuvių kalba sunku perteikti skirtumą tarp virtualios diferenciacijos (*différentiation*) ir aktualios diferenciacijos (*différenciation*). Pirmoji sąvoka vartojama siekiant apibrėžti skirtumo santykius virtualios idėjos-struktūros viduje, o antroji įvardija tos struktūros aktualizavimo ir išskleidimo per serijas procesą (plačiau apie tai: Žukauskaitė 2011: 46–47).

pokyčius. Pasyviosios sintezės siejamos su „lerviniais subjektais“, kurie tuos intensyvius pokyčius vartoja. Galime teigti, jog „lervinių subjektų“ samprata dar žymi individo ir subjektyvios percepcijos likučius ankstyvojoje Deleuze'o filosofijoje. Kitaip tariant, savo ankstyvosiose knygos Deleuze'as bando įveikti du individuacijos proceso apribojimus: viena vertus, jis stengiasi atsikratyti struktūralizmo palikimo, išardydamas virtualias struktūras ir jas pervesdamas į aktualias heterogeniškų skirtumų serijas. Kita vertus, Deleuze'as siekia išvengti, kad šių serijų daugialypumai nebūtų pasisavinami ir unifikuojami subjektyvios percepcijos. Nors Deleuze'o aprašomi „lerviniai subjektai“ galėtų būti laikomi tokios subjektyvios percepcijos reliktu, visgi ši percepcija jau yra skilusi į daugybę beasmenių skirtumų – kontrakcijų, retencijų ir protencijų.

Šie individuacijos arba ontogenezės apribojimai yra įveikiami Deleuze'o ir Guattari knygoje *Tūkstantis plokštikalnių*: čia atmetamos bet kokios transcendentalinės prielaidos, pavyzdžiui, struktūra ar subjektas, o individuacijos procesas suvokiamas kaip sau imanentiško tapsmo ontologija. Deleuze'as ir Guattari postuluoja egzistuojant daugialypumų kontinuumą, kurį įvardija kaip imanencijos plokštumą, konsistencijos plokštumą ar kūną be organų. Čia svarbu suvokti, jog visi individuacijos procesą sąlygojantys veiksniai, pavyzdžiui, intensyvumas, lėtumas ar greitis, yra imanentiški pačiam procesui ir nėra sąlygojami jokio išorinio veiksnio – tikslo ar priežasties. Deleuze'as ir Guattari šią sau imanentiško tapsmo koncepciją ir vadina imanencijos arba konsistencijos plokštuma: „Konsistencijos plokštumoje nesama nei substancijos, nei formos: *haecceitas*, kurie įrašomi šioje plokštumoje, yra individuacijos būdai, kurie nekęla nei iš formos, nei iš subjekto. Ši plokštuma yra abstrakti, bet reali; ją sudaro greičio ir lėtumo santykiai tarp beforemių elementų, bei kompozicijos su atitinkamais intensyviais afektais (plokštumos „ilgumos“ ir „platumos“)“ (Deleuze, Guattari 2004: 558). Konsistencijos plokštumą dažnai „pagauna“ ar kerta organizacijos plokštuma arba organizacijos principas, kurio tikslas yra įsteigti struktūrą ar vystymosi planą, primesti formą ar subjektą. Galima teigti, jog ankstyvojoje Deleuze'o teorijoje dominavusią priešpriešą tarp struktūros ir genezės dabar pakeičia priešprieša tarp organizacijos ir konsistencijos plokštumų: „Organizacijos plokštuma nuolat įnikusi į konsistencijos plokštumą, visuomet stengiasi pažaboti skrydžio linijas, sustabdyti ar pertraukti deteritorizacijos judesius, apsunkinti juos ir naujai stratifikuoti, jos gelmėse naujai atkurti formas ir subjektus. Ir atvirkščiai, konsistencijos plokštuma nuolat siekia atsiplėsti nuo organizacijos plokštumos, priverčia daleles atitrūkti nuo jos paviršiaus, išmaišyti formas greičio ir lėtumo įspaudais, sutrikdyti funkcijas pasitelkus asambliažus ir mikroasambliažus“ (Deleuze, Guattari 2004: 297–298). Taigi konsistencijos plokštumą galime suvokti kaip materialų kontinuumą, kuris nuolat kinta pagal įvairias

moduliacijas ir kartu apima neribotą virtualių galimybių potencialą, o organizacijos plokštumą galime įsivaizduoti kaip struktūruojantį principą, kuris laikinai apriboja virtualias galimybes ir primeta šiam kontinuumui aktualią formą.

Akivaizdu, jog taip suprastas materialus kontinuumas nesuderinamas su klasikiniu hilomorfizmo modeliu. Deleuze'as ir Guattari atmeta organizacijos principą ne tik dėl to, jog šis principas dažnai yra lydimas išorinės (valstybinės ar kitos politinės) prievartos, bet dėl to, kad organizacijos ir formos principas jau imanentiškai glūdi materialiam kontinuumui. Imanencijos ar konsistencijos plokštumą sudaro singuliarumai ir *haecceitas*⁸ – t. y. tokie elementai, kurie turi savąją, tik sau būdingą formą. *Haecceitas* yra tam tikra individuacijos pakopa, kuri nurodo tam tikrą intensyvumo laipsnį, pavyzdžiui, tam tikrą dienos laiką, tam tikrą atspalvį ar judėjimo greitį. Kitaip tariant, ši individuacija visada yra momentinė ir laikina, galinti tuoj pat patirti transformaciją ar pokytį; kita vertus, kiekviena individuacija turi poveikį kitoms individuacijoms, taigi gali tiek sukelti, tiek reaguoti į kitų individuacijų afektus. Svarbu pabrėžti, jog individuacijos gali laikinai suformuoti individus – laikinas individuacijų kombinacijas – tačiau tai nėra nei subjektai, nei išbaigti esiniai. Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, „tai yra judėjimo ir rimties, greičio ir lėtumo santykiai tarp beformių elementų, arba tarp elementų, kurie yra santykinai beformiai, tai visų rūšių molekulės ir dalelės. Esama tik *haecceitas*, afektų, nesubjektyvių individuacijų, kurie sukuria kolektyvinius asambliažus“ (Deleuze, Guattari 2004: 293–294). Kitaip tariant, individuacijos koncepcija įteisina tokią materijos sampratą, pagal kurią forma jau implicitiškai glūdi materijos judėjime: tai „materija-judėjimas, materija-energija, materija-tėkmė, nuolat kintanti materija, kuri įsikuria asambliažuose ir juos palieka“ (Deleuze, Guattari 2004: 449). Kitaip tariant, prieinama prie išvados, jog klasikinis hilomorfinis modelis arba materijos ir formos opozicija turi būti pakeista *materijos-jėgos* arba *materialios jėgos* samprata (Deleuze 2006: 160).

Kad pagristų šią materijos-energijos sampratą, Deleuze'as ir Guattari pasitelkia filosofinius bendraminčius – Edmundą Husserlį ir Simondon'ą. Husserlis tampa svarbiu sąjungininku dėl to, jog atskyrė silpnųjų ir materialių esmių sritį (esmių, kurios yra klajūniškos, neapibrėžtos, tačiau kartu griežtos) nuo fiksuotų, apskaičiuojamų ir formalų esmių. Čia aptariamos silpnosios esmės svarbios tuo, jog jos sukuria išsklidusius agregatus ir šiuo požiūriu skiriasi nuo formų turinčių daiktų. Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, „jos siejasi su *kūniškumu* (materialumu), kurio nereiktų supainioti su intelektu suvokiamomis, formaliomis esmėmis ar jausliškai suvokiamu, suformuotu ir suvoktu daiktiškumu. Šis kūniškumas turi dvi

⁸ Sąvoka *haecceitas* paimta iš scholastinės Dunso Škoto filosofijos, kur ji reiškia „savąją esinio formą“ ir lietuviškai galėtų būti verčiama kaip „šitybė“.

charakteristikas: viena vertus, jis neatskiriamas nuo pokyčio, deformacijos ar transformacijos procesų [...], kurie veikia kaip įvykiai (pašalinimas, papildymas, projektavimas...); kita vertus, jis neatskiriamas nuo ekspresyvių ar intensyvių kokybių, kurios gali skirtis savo laipsniu, ir kurios yra sukurtos kaip kintantys afektai (pasipriešinimas, kietumas, svoris, spalva...). Taip sukuriami slanki jungtis *įvykis-afektas*, kuri sukuria silpnas kūniškas esmes ir kuri skiriasi nuo fiksuotų jungčių...“ (Deleuze, Guattari 2004: 450). Kitaip tariant, Husserlis paverčia silpnąsias esmes tarsi tarpininku tarp esmių ir jusliškai suvokiamų daiktų, tarp daiktų ir konceptų, panašiai kaip ir kantiškasis schematizmas. Tačiau silpnosios esmės yra svarbios tik tiek, kiek jos išlieka autonomiškos, kiek jos įsiterpia tarp daiktų ir minčių, sukurdamas slankiąsias jungtis ir taip ištrindamos to, ką jungia, tapatybes.

Panašiai Deleuze'as ir Guattari perinterpretuoja Simondon'o teoriją. Aptardami Simondon'o suformuluotą hilomorfizmo kritiką, jie pabrėžia, jog materijos ir formos sąvokos negali paaiškinti tokių aspektų kaip veiksmas ir judėjimas: „Viena vertus, prie suformuotos ar formuojamos materijos turime pridėti energetinį judesio materialumą, kuris su savimi atsineša *singularum* ir *haecceitas*, kurie jau patys savaime yra tam tikros implicitinės formos... Kita vertus, prie esminių materijos savybių, kylančių iš formalių esmių, mes turime pridėti *kintančius intensyviuosius afektus*, kurie arba kyla iš veiksmo, arba daro jį galimu...“ (Deleuze, Guattari 2004: 450–451). Kitaip tariant, materija ir forma niekuomet neegzistuoja atskirai, bet sukuria tolydžias kintančias variacijas. Galima teigti, jog materijos ir formos priešpriešą Deleuze'as ir Guattari pakeičia opozicija tarp formos ir nuolat kintančios moduliacijos, tarp molinės sandaros ir molekulinės variacijos, tarp organizacijos plokštumos ir konsistencijos plokštumos.

Siekdami paaiškinti materijos-judėjimo ar materijos-energijos sampratą, Deleuze'as ir Guattari kalba apie „mašininį *phylum*“, – materiją, kuri nėra vien organinė, vitalistinė, bet kartu nėra ir grynai mechaninė. Tai materija, kuri išreiškia neorganinį vitalinį principą, būdingą tiek gyviesiems organizmams, tiek technologiniams objektams. Šiuo požiūriu Deleuze'as ir Guattari seka Simondon'o „analoginiu paradigmizmu“, leidžiančiu palyginti skirtingoms paradigmoms priklausančius reiškinius. Neatsitiktinai Simondon'as fizinius, biologinius, psichinius individus gretino su techniniais objektais bei kalbėjo apie „techninį mentalumą“ (Simondon 2009b), taip pat teigė, jog techninių objektų egzistavimo būdas yra toks pat kaip ir bet kurio gyvo organizmo (Simondon 2011). Panašiai Deleuze'as ir Guattari, siekdami atskleisti materijos vitalizmą, pasitelkia metalurgijos pavyzdį: metalas yra medžiaga, kuri, sekant hilomorfiniu modeliu, gali būti išlydoma ir paruošiama tam tikrai formai; savo ruožtu ši forma gali tapti medžiaga naujam perdarymo veiksmui, sekant tam tikra nustatyta linijine tvarka. Tačiau galimas ir

kitoks suvokimo modelis, kai energetinis materialumas išsilieja iš paruoštos materijos, o kokybinės deformacijos ir transformacijos išsilieja iš numatytos formos (Deleuze, Guattari 2004: 453). Materiją ir formą išsprogina materialistinis vitalizmas, apimantis visas gyvosios ir negyvosios materijos formas: „Kitaip tariant, tai, ką metalas ir metalurgija atskleidžia, yra materijai būdinga gyvybė, vitalinė materijos kaip tokios būklė, materialistinis vitalizmas, kuris neabejotinai egzistuoja visur, bet paprastai yra nematomas ar paslėptas, tapęs neatpažįstamu, atskirtu pasitelkiant hilomorfinį modelį“ (Deleuze, Guattari 2004: 454). Kitaip tariant, Deleuze'as ir Guattari postuluoja egzistuojant neorganinę gyvybę – tam tikrą „tamsųjį prekurso-rių“ – kuri yra materijos vystymosi stimulus ir kvazi-priežastis. Neorganinė gyvybė yra imanentinė galia, persmelkianti visos materijos materialumą ir priverčianti jį nepaliaujamai keistis ir judėti.

Manuelis De Landa ir Gilles'is Deleuze'as: intensyvumų materializmas

Simondon'o ir Deleuze'o idėjas toliau plėtoja filosofas Manuelis De Landa. Kaip ir Simondon'as, De Landa žavisi termodinamikos sąvokomis, todėl skirtingas – geologines, biologines, socialines ir lingvistines – plotmes aiškina kaip metastabilias sistemas, patiriančias tam tikrą kaitą. Knygoje *Tūkstantis nelinijinės istorijos metų* (2000) De Landa tvirtina, jog ši kaita turėtų būti suvokta ne kaip nuosekli evoliucija, o kaip „nelinijinė istorija“. Kiekvienai sistemai būdingas metastabilumas; tačiau kartu jai būdingi tam tikri atraktoriai, stumiantys tą sistemą lūžių arba bifurkacijos taškų link, kol galiausiai sistema atsiduria pereinamojoje fazėje (*transition phase*). Pavyzdžiui, vanduo, esant tam tikroms sąlygoms, gali įgyti kietą, skystą ar dujų pavidalą; panašiai ir visuomenė, esant tam tikriems faktoriams (populiacijos tankis, maisto ištekliai, pinigai), gali pereiti iš vienos organizacijos būklės į kitą. Kitaip tariant, De Landa, kaip ir Simondon'as, remiasi tuo pačiu „analoginiu paradigma-tizmu“ bei teigia, kad tiek organinei, tiek neorganinei materijai būdingi tie patys kūrybiniai saviorganizacijos principai: tas pats saviorganizacijos principas verčia neorganinę materiją, pavyzdžiui, kristalą, kristalizuotis, o organinę materiją, pavyzdžiui, gelinės konsistencijos minkštakūnius, mineralizuotis ir įgyti kaulinį pavidalą. Kaip teigia De Landa, „visos šios spontaniškos struktūrinio generavimo formos leidžia daryti prielaidą, jog neorganinė materija yra daug įvairesnė ir kūrybingesnė, nei mes kada nors įsivaizdavome. Ši įžvalga apie materijos vidinį kūrybiškumą turi būti įtraukiama į mūsų naujas materialistines filosofijas“ (De Landa 2000: 16). De Landa realybę suvokia kaip „vienbalsę“ materiją-energiją, kuri, patirdama įvairias

pereinamąsias fazes, sukuria naujas struktūras ir procesus, papildančius jau egzistuojančiųjų rezervuarą. „Akmenys ir vėjai, bakterijos ir žodžiai – visa tai yra skirtingos tos pačios dinamiškos materialios realybės manifestacijos, arba, kitaip tariant, jos reprezentuoja skirtingus būdus, kuriais ši viena materija-energija *išreiškia save*“ (De Landa 2000: 21). Tačiau kokių būdu šios skirtingos reprezentacijos sąveikauja tarpusavyje? Kaip įmanoma sąveika tarp heterogeniškai skirtingų darinių?

Siekdamas paaiškinti pereinamųjų fazių arba kaitos procesus, De Landa pasitelkia intensyvumo sąvoką, kurios teorinį apibrėžimą jis perima iš Deleuze'o ir Guattari filosofijos, o konkrečių pavyzdžių ieško termodinamikos moksle. Pavyzdžiui, termodinamikoje galima išskirti ekstensyvias ir intensyvias fizines savybes. Ekstensyvios savybės apima tokius dydžius, kurie yra išmatuojami, pavyzdžiui, ilgis, plotis, garso stiprumas, energija. Šios ekstensyvios savybės išsiskiria tuo, jog gali būti dalijamos: tarkim padalinę tam tikro ilgio atkarpą pusiau, turime dvi vienodo ilgio atkarpas. Priešingai, intensyvios ypatybės yra tokios, kurios negali būti dalijamos: pavyzdžiui, jei paimsime indą su 90 laipsnių temperatūros vandeniu ir padalinsime jį dvi dalis, tai nereiškia, jog turėsime du indus su 45 laipsnių temperatūra; turėsime du indus su pirmine temperatūra. Vadinasi, intensyvias savybes apibrėžia ne tiek jų nedalumas, kiek tai, jog dalijamos jos patiria kokybinį pokytį. Pavyzdžiui, jei norėtume dar šiek tiek padidinti vandens temperatūrą, jis greitai užvirtų ir taptų garais, vadinasi, patirtų kokybinį pokytį (De Landa 2002: 25). Taigi esminis intensyvių savybių požymis yra tas, kad jos negali didėti ar mažėti nekeisdamos savo prigimties. Šis termodinaminis apibrėžimas, De Landos manymu, turėtų būti išplečiamas ir pritaikomas kitoms sritims, kad ir gyvybės rūšių ar organizmų individuacijos procesams. Akivaizdu, jog biologinės sistemos atveria daug daugiau kombinatorikos galimybių, nei fizikiniai dydžiai. Būtent todėl biologijos plotmėje intensyvios savybės įsikuria asambliažuose, kurie sujungia heterogeniškas savybes jų nesuvienodindami. Pavyzdžiui, vaikščiojantis gyvūnas, žemė, ant kurios jis vaikšto, ir gravitacinis laukas sukuria heterogenišką asambliažą, kuriame kiekvienas narys išsaugo savo skirtingumą. Tad jei fizikinėse sistemose kalbama apie skirtumus, biologinėse sistemose kalbama apie skirtumus tarp skirtumų (De Landa 2002: 73).

Nors fizikos ir biologijos mokslai pateikia pakankamai intensyvumo doktrinos pavyzdžių, savo samprotavimų teorinės atramos De Landa ieško Deleuze'o ir Guattari filosofijoje. *Tūkstantyje plokštikalnių* Deleuze'as ir Guattari išskiria ekstensyvius ir intensyvus daugialypumus⁹: ekstensyvūs daugialypumai yra dalijami

⁹ Deleuze'as ir Guattari daugialypumo sąvoką perima iš matematiko ir fiziko Riemanno, kuris skiria diskretiškus ir tolydžius daugialypumus. Taip pat jie nurodo į Meinongo ir Russelo darbus, kuriuose skiriami ekstensyvūs (matavimo arba dalumo) ir intensyvūs (atstumo) daugialypumai. Taip pat jie

ir skaičiuojami, o intensyvūs daugialypumai yra sudaryti iš dalelių, kurios negali dalintis nekeisdamos savo prigimties (Deleuze, Guattari 2004: 37). Galima teigti, jog ši teorinė perskyra tarp ekstensyvių ir intensyvių daugialypumų pagrindžia visą *Tūkstančio plokštikalnių* konceptų organizaciją, ir įsikūnija skirtingose opozicijose: tai medžio pavidalo struktūra VS rizoma, organizmas VS kūnas be organų, dali erdvė VS tolydi erdvė, organizacijos plokštuma VS konsistencijos plokštuma. Pirmasis šių opozicijų narys sietinas su ekstensyviais, dalijamais ir skaičiuojamais daugialypumais, o antrasis – su intensyviais daugialypumais, kurie negali būti dalijami nekeičiant jų prigimties. Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, „...intensyvumas nėra sudarytas iš sudedamų ir pakeičiamų dydžių: temperatūra nėra dviejų mažesnių temperatūrų suma, greitis taip pat nėra dviejų mažesnių greičių suma. Kadangi kiekvienas intensyvumas pats yra skirtumas, jis dalijasi tokiu būdu, kad kiekvienas padalintas narys skiriasi savo prigimtimi nuo kitų narių“ (Deleuze, Guattari 2004: 533). Pavyzdžiui, bergsoniška laiko trukmė negali būti padalinta į vienodus kiekybinius vienetų, nes dalijama ji visada virsta kokybiškai skirtingais praeities, dabarties arba ateities momentais. Panašiai ir tolydi erdvė, kurios pavyzdžiu galėtų būti Riemanno aprašyta erdvė, gali būti apibrėžiama ne pagal tikslų atstumą tarp tam tikrų taškų, bet pagal intensyvų santykį tarp artimų aplinkų, kurios gali būti apibrėžiamos keliais skirtingais būdais.

Panašiu principu funkcionuoja ir kitos jau minėtos *Tūkstančio plokštikalnių* sąvokos. Pavyzdžiui, rizoma yra toks darinys, kuris numato santykį tarp skirtingų, heterogeniškų elementų, kurie yra skirtingos prigimties arba gali tokiais tapti jungimosi metu. Savo ruožtu kūnas be organų yra tokia (dez)organizacijos forma, kuri pati inicijuoja intensyvumus ir leidžia jiems veikti. Kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, „kūnas be organų yra padarytas tokiu būdu, kad jį gali užimti arba apgyvendinti tik intensyvumai. Tik intensyvumai veikia ir cirkuliuoja. [...] Kūnas be organų priverčia intensyvumus veikti; jis produkuoja ir paskirsto juos erdvėje (*spatium*), kuri pati yra intensyvi, o ne ekstensyvi. Tai [...] materija, kuri užima erdvę tam tikru mastu – tokiu mastu, kuris atitinka produkuojamus intensyvumus. Tai nestratifikuota, beformė, intensyvi materija, intensyvumo matrica, kurios intensyvumas lygus nuliui... Materija, kuri lygi energijai“ (Deleuze, Guattari 2004: 169). Taigi būtent intensyvumas yra ta jėga, kuri priverčia materiją keistis ir judėti. Šiuo požiūriu galime teigti, jog Deleuze'as ir Guattari sukūrė ne tiek vitalistinio materializmo, kiek *intensyvumų materializmo* doktriną: kitaip tariant, materiją apibrėžia intensyvūs kokybiniai pokyčiai, kurie materiją paverčia nenutrūkstamu energijos srautu. Tačiau kartu svarbu pabrėžti, jog kiekvienas intensyvumas yra

prisimena Bergsono skirtą tarp kiekybinių arba ekstensyvių daugialypumų ir kokybinių arba trukmės daugialypumų (plačiau apie tai: Deleuze, Guattari 2004: 36–37).

imanentiškas materijai, visuomet jau gyvenantis joje ir iš karto tampa nematomu ir nesuvokiamu, vos tik įvyksta kokybinis pokytis. Galbūt tai padeda paaiškinti, kodėl *Tūkstantyje plokštikalnių* tokia svarbi tampa tapsmo-nesuvokiamu sąvoka: intensyvumas juda ne tik tapsmo kažko, bet kartu ir tapsmo nesuvokiamu link. Tad atidavęs savo energiją tapsmui kažkuo, intensyvumas neišvengiamai dingsta ir tampa nesuvokiamu.

Apibendrinant galima teigti, jog visi aptariami autoriai – Simondon'as, Deleuze'as ir Guattari bei De Landa – sukūrė materialistinės tapsmo ontologijos modelį bei įtikinamai atskleidė materijos judėjimo principus ir mechanizmus. Visi aptariami autoriai presupponuoja pradinę skirtį tarp metastabilių sistemų, kurios yra pusiausvyros būklėje, ir mutacijos fazės, kurioje tampa įmanomas kokybinis pokytis. Svarbiausia ontologine realybe jiems tampa mutacija, pokytis, individualizacija, tapsmas, o ne esiniai ar individai, kurie suvokiami tik kaip laikini ir sąlyginiai sustabdyto tapsmo padariniai. Dėl šios priežasties tapsmo ar individualizacijos procesui nustoja galioti tapatybės logika, kuri pakeičiama transdukcija ir diferenciacija. Transdukcija ir diferenciacija apima tiek skirtumų serijų kūrimą, tiek ir jų derinimą naujame asambliaže. Šias derinimo funkcijas atlieka vidinis rezonansas, „tamsusis prekursorius“, rizoma, kūnas be organų, konsistencijos plokštuma. Tačiau svarbiausia šioje tapsmo ontologijoje yra ne skirtumai tarp homogeniškų darinių, kurie gali būti matuojami ir apskaičiuojami, bet skirtumai tarp heterogeniškų darinių, kurie implikuoja kokybinį pokytį. Šiuo požiūriu susiduriame su intensyviais skirtumais, kurie sudaro tapsmo energijos potencialą. Būtent ši intensyvumų arba intensyvių daugialypumų samprata leidžia paaiškinti, kaip įmanomas kokybinis pokytis bei padeda suprasti, kodėl materija mums ima atrodyti esanti „gyva“ ir „vibruojanti“.

Gauta 2015 10 15
Priimta 2015 10 25

Literatūra

- Bennett, J. 2010. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham and London: Duke University Press.
- Bannon, B. E. 2011. "Review of Jane Bennett's *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*", *Environmental Philosophy*, no. 5(1), p. 1–17.
- Barthélémy, J. H. 2012. "Fifty Key Terms in the Works of Gilbert Simondon." Transl. Arne De Boever. In: *Gilbert Simondon: Being and Technology*. Eds. Arne De Boever, Alex Murray, Jon Roffe and Ashley Woodward. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 201–231.
- Combes, M. 2013. *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*. Transl. Thomas LaMarre. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Coole, D., Frost, S. (eds.). 2010. *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Durham and London: Duke University Press.
- De Landa, M. 2000. *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York: Swerve Editions.
- De Landa, M. 2002. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London, New York: Continuum.
- Deleuze, G. 2001. "Review of Gilbert Simondon's *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1966)", *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, no. 12, p. 43–49.
- Deleuze, G. 2004a. *Difference and Repetition*. Transl. Paul Patton. London, New York: Continuum.
- Deleuze, G. 2004b. *The Logic of Sense*. Transl. Mark Lester and Charles Stivale. London, New York: Continuum.
- Deleuze, G. 2004c. *Desert Islands and Other Texts 1953 – 1974*. Transl. Michael Taormina. New York: Semiotext(e).
- Deleuze, G. 2006. "Making Inaudible Forces Audible". In: *Two Regimes of Madness. Texts and Interviews 1975–1995*. Transl. Ames Hodges and Mike Taormina. New York: Semiotext(e), p. 156–160.
- Deleuze, G., Guattari, F. 2004. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Transl. Brian Massumi. New York, London: Continuum.
- Simondon, G. 1964. *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris: Presses Universitaires de France. Transl. Taylor Adkin.
- <http://thefunambulist.net/2012/12/08/philosophy-form-matter-gilbert-simondons-critique-of-the-hylomorphic-scheme-part-1/> [žiūrėta 2015-10-14]
- Simondon, G. 2009a. "The Position of the Problem of Ontogenesis". Trans. Gregory Flanders. *Parrhesia*, no. 7, p. 4–16.
- Simondon, G. 2009b. "Technical Mentality". Trans. Arne de Boever. *Parrhesia*, no. 7, p. 17–27.
- Simondon, G. 2011. "On the Mode of Existence of Technical Objects". Trans. Ninian Mellamphy, Dan Mellamphy and Nandita Biswas Mellamphy. *Deleuze Studies*, vol. 5, no. 3, p. 407–424.
- Toscano, A. 2009. "Gilbert Simondon", in *Deleuze's Philosophical Lineage*. Eds. Graham Jones and Jon Roffe. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 380–398.
- Žukauskaitė, A. 2011. *Gilles'io Deleuze'o ir Félixo Guattari filosofija: daugialypumų logika*. Vilnius: Baltos lankos.

NEW MATERIALISM AND THE PHILOSOPHY OF GILLES DELEUZE

Summary

The article asks what is new in new materialism and in what ways it is related to the philosophical ideas of Gilbert Simondon, Gilles Deleuze and Félix Guattari, and Manuel De Landa. The article argues that new materialism should be traced to the critique of hylomorphism elaborated by Simondon: Simondon denies any defined entity or individual, as well as matter and form, and replaces them with the process of individuation or ontogenesis. The process of individuation is considered to be primary, whereas individuals are interpreted as temporary and provisional points of fixation, which reduce both the previous stages and the future possibilities of development. In other words, Simondon creates a material ontology of becoming, which later becomes the central topic for Deleuze and Guattari. Following the Simondonian critique of hylomorphism, they deny matter and form dualism and replace it with the notion of matter-energy. This flow of matter-energy can be considered as a vitalist principle which is proper to physical, biological, social and psychical systems. Deleuze and Guattari's vital materialism is revisited by De Landa, who points out that the notion of materialism cannot be sufficiently explained without the concepts of intensity and intensive multiplicity. It is precisely intensive multiplicity which engenders a qualitative change and gives energy to the process of individuation.

KEYWORDS: hylomorphism, matter, form, individuation, ontogenesis, materialism, intensity.

Jolanta Saldukaitytė

MATERIALINIŲ POREIKIŲ IMPERATYVUMAS EMMANUELIO LEVINO ETIKOJE

Filosofijos katedra

Lietuvos edukologijos universitetas

Ševčenkos g. 31-228, Vilnius

Filosofijos ir komunikacijos katedra

Vilniaus Gedimino technikos universitetas

Pylimo g. 26/1-102, Vilnius

El. paštas: jolanta.saldukaityte@gmail.com

Nors transcendencijos nematerialumo dimensija, kitybė ir begalinė atsakomybė yra esminės Emmanuelio Levino etikai, straipsnyje siekiama išryškinti glaudų etikos ir materialumo ryšį. Keliami hipotezė, kad Levino etika nėra materialumo atsisakymas vardan transcendencijos ir aukštesnių tikslų, o socialinis santykis su Kito materialiniais poreikiais.

Pirma, parodoma, kad neintencionali jausmo kaip mėgavimosi struktūra lemia kūniškumo ir materialinių poreikių neredukuojamumą bei subjekto atskirtį. Antra, dėl tarpkūniškumo, dėl jausmo ir pažeidžiamumo užsimezga santykis su Kitu, intersubjektyvumas. Tai, kad kenčiantis Kitas sutrikdo mano mėgavimąsi, sudaro sąlygas atsakomybei už Kitą. Taigi straipsnyje laikomasi nuomonės, kad imperatyvas palengvinti Kito kančią reiškia mano atsakomybę patenkinti Kito materialinius poreikius. Čia galime skirti mano ir Kito materialinius poreikius – pastarieji tampa mano dvasiniais poreikiais, t. y. etiniu įsipareigojimu. Vadinasi, etinis paliepimas Levino filosofijoje nėra tuščias reikalavimas ar grynai formali maksima, bet visados konkretus reikalavimas daryti kažką vardan ir dėl Kito.

RAKTAŽODŽIAI: etika, materialiniai poreikiai, mėgavimas, kentėjimas, fenomenologija.

Emmanuelis Levinas dažnai yra kritikuojamas dėl subjekto žlugdančios ir iki begalybės išplečiamos atsakomybės sampratos, ją galiausiai paliekant neapibrėžtą. Teigiama, kad atsakomybė už Kitą Levino filosofijoje lieka pernelyg abstrakti ir dėl jos begalybiškumo iš principo negali būti atliepta. Užklumpantys Kito reikalavimai yra pernelyg neaiškūs ir tušti, mano atliekami veiksmai niekada nėra pakankami, ir, vadinasi, mano pastangos iš anksto pasmerktos nesėkmei: „aš turiu viena atsakomybę daugiau“, „viską privalau dėl Kito“, „visi esame kalti dėl visko, už visus ir prieš visus, o aš labiau nei kiti.“ Negana to – šie reikalavimai ateina iš Kito, kurį Levinas vėlgi atsisako apibrėžti: „Kito veidas – abstrakti begalybės idėja“, „Kito reikalaujantis veidas“, „iš Kito ateinanti transcendencija“, geriausias būdas susitikti su Kitu – „tai nepastebėti jo akių spalvos“ ir pan. Būtent šie kertiniai Levino filosofijos aspektai – Kitas, begalybė, transcendencija, atsakomybė – sulaukia daugiausiai dėmesio, siekiant atskleisti jo etikos prasmę.

Levino etikai būdingas transcendentinis matmuo ir iš transcendencijos ateinanti prasmė ne tik suteikia etikai religinį aspektą, bet ir verčia permąstyti, ar ir kaip galima tokia etika. Kitaip tariant, ar leviniškoji filosofija nėra tik teorinis konstruktas, bet gali būti ir kasdienybės orientyras. Pasitelkiant Robertą Bernasconi (Bernasconi 1989), galima klausti, ar santykis veidu-į-veidą yra toks susitikimas su Kitu, kuris nutinka nuolatos mūsų kasdienybėje, t. y. yra konkrečiai patirtis ar tai veikia etikos transcendentalinė sąlyga. Bernasconio teigimu, interpretuojant Levino etiką, galimi būtent šie du keliai – vienas išvedantis link empirizmo privilegijavimo, o antrasis – link transcendentalinių sąlygų aptarimo, taip atsitraukiant nuo konkrečios patirties. Tiesa, kalbant apie patirtį Levino filosofijoje, reikia turėti omenyje, kad jo filosofijoje patirtis, patyrimas nėra suprantami tik kaip suvokimas ar išgyvenimas – tai ir įvairių atsiveriančių prasmų patirtis¹.

Straipsnyje, laikantis nuomonės, kad neredukuojama kito žmogaus transcendencija Levino etikoje yra kertinis momentas, siekiama parodyti, kad tai nereiškia konkretumo atmetimo ar sumenkinimo. Nors prasmė ateina iš anapus, iš neredukuojamos Kito kitybės, ji turi prasmę konkrečiose situacijose. Laikomasi nuomonės, kad Levinas, būdamas transcendencijos, begalybės, radikalių kitybės mąstytoju, drauge išlaiko tiek kūniškumo, tiek materialumo svarbą.

¹ Apie tai žr. Saldukaitytė 2013: 128.

Kūniškumas ir materialinių poreikių patenkinimas

Levino atsakomybės etikos reikalavimai atrodo tokie pat bekompromisiški ir kategoriškai imperatyvūs kaip ir Immanuelio Kanto moralės dėsnis. Kanto etika siūlo visiems galiojantį dėsni – šia prasme jo etika yra labiau teorinė, o ne praktinė. Moralės dėsnis abstrahuojamas nuo konkretumo ir taikomas universaliai. Levinas, savo svarstymus pradėdamas kaip fenomenologas, skirtingai nei Kantas, ypatingą dėmesį skiria kūniškumui. Įvedant (ne abstraktų) kūną, atsiranda galimybė kalbėti apie konkretumą. Nepaisant jau paminėtų Levino teiginių apie nekūnišką veidą, kūniškumas jo filosofijoje nėra pašalinimas. Nors veidas nėra plastinis pavidalas, nors nepastebiu Kito akių spalvos, tačiau sutinkamas Kitas visados turi konkretų, su niekuo nesukeičiamą savo veidą. Kitaip tariant, nors veidas ir nėra kūniškas plastinis pavidalas ir radikali kitybė negali būti suvedama į veido materialumą, būtent veido materialumas leidžia sutikti Kitą kaip priklausančią tam tikrai rasei, esančią vienos ar kitos lyties, esančią tam tikro amžiaus. Veide yra išreiškiamas tam tikras kultūrinis-socialinis kontekstas. Taigi, kai Levinas teigia, jog begalybės idėja konkrečiai yra sutinkama Kito veide, nereiškia, kad šis veidas yra *eidos*, apvalytas nuo kūniškumo ir konkrečių bruožų. Tai, kad Levino etika yra išaknyta kūno – ne tik veido – fenomenologijoje, tvirtina ir Bernhardas Waldenfelsas (Waldenfels 2002: 65).

Per fenomenologinę kūniškumo sampratą aptinkama etikos ir materialumo sąsaja. Materialumas čia suprantamas kaip medžiagiškumas, kūniškumas, priešingai idealizmui ir dvasiškumui. Tiesa, Levinas nesugrąžina ir dekartiškosios kūno–sielos perskyros. Materialumas nėra abstrakti sąvoka (kaip materija priešinga formai, ar tįsioji substancija priešinga mąstančiajai), o realus kūniškumas.

Šiame straipsnyje kūniškumo svarba Levino filosofijoje parodoma dviem aspektais. Viena vertus, kalbama apie kūną kaip poreikių subjektą, priklausančią nuo materialinių poreikių patenkinimo. Toks kūniškumas – tai mėgavimosi, malonumo siekimas. Tai parodo ne tiek etinį santykį su Kitu, kiek mano egoizmą, Kito išnaudojimą. Antra vertus, Levino filosofijoje kūniškumas yra etikos sąlyga. Etinis santykis yra santykis su Kitu, kurio unikalumas yra nulemtas jo kūno, poreikių, kurie kyla iš kūniškumo.

Totalybėje ir begalybėje bei ankstesniuose tekstuose Levinas daug dėmesio skiria ego steigties klausimui. Jis subjektą aptinka ne kontempliacijos keliu kaip René Descartes'as, ne transcendentalinės sąmonės pagalba kaip Edmundas Husserlis ir nepradedą nuo instrumentalumo aprašymo kaip Martinas Heideggeris. Išlikdamas dėmesingas Husserlio pasauliškumo sampratai bei Heideggerio *In-der-*

Welt-Sein analizėms, Levinas atsiremia į subjekto savęs aptikimą pasaulyje (Levinas 2007: 109–83). Nors čia galime atpažinti artimumą heidegeriškai teorinio santykio su pasauliu, subjekto–objekto perskyros kritikai, vis dėlto Levinas, skirtingai nei Heideggeris, tvirtina, jog prieš pradėdamas naudotis pasauliu, pirmiausiai juo mėgaujosi. Būdamas pasaulyje ir susidurdamas su daiktais, pasaulio nepatiriu kaip įrankių ir priemonių visumos, jų neaptinku kaip parankių ar objektinių. Jie ne tiek nurodo man į pasaulio sandarą, daiktų buvimo būdą, kiek yra mano maitinimosi, energijos ir mėgavimosi (ar nuorodos į mėgavimąsi) šaltinis. Levinui tai buvimas pačiame pasaulyje ir iš paties pasaulio, juslinis panirimas jame. Mėgavimasis yra ne tik pirmiau teorijos, bet ir praktikos. Per kūniškumą, visų pirma patiriant pasaulį visomis joslėmis, Levino žodžiais tariant, „maudantis joslume“, o taip pat ir besirūpinant savo kūnu – valgant, geriant, apsirengiant, ilsintis, ieškant pastogės ir pan. – susisiejiama su pasauliu.

Žmogus turi kūniškų poreikių ir šia prasme yra priklausomas nuo pasaulio. Savas kūnas patiriamas kaip materialus kūnas ir jis yra materialinių poreikių subjektas. Tokia prieiga Levinui leidžia parodyti ir intencionalumo bei reprezentacijos nepakankamumą: „Mes gyvename dėka „skanios sriubos“, oro, šviesos, reginių, darbinių idėjų, miego ir t. t. [...] Tai nėra reprezentacijos objektai. Mes gyvename jų dėka“ (Levinas 2007: 110). Objektyvi reprezentacija, kurią, turėdamas omenyje ir Husserlį, Levinas kritikuoja, ignoruoja patį „specifinį konkretizacijos intencionalumą“, jos sprendimai ateina tik *a posteriori* (Levinas 2007: 153). Teiginiai apie pasaulį daromi tarytum būnant anapus jo, ignoruojant, kad sąmonė visados yra įtarpinta, iš ir *per pasaulį*. Objektyvi reprezentacija, Levino nuomone, yra atkirsta nuo jos pagrindo, nuo iššaknijimo neobjektyvuojančiuose aktuose, tuose, kurie palaiko mūsų gyvastį: tai kvėpavimas, miegas, valgymas, gėrimas etc. Levinas atsigręžia būtent į šią nereprezentuojamą plotmę – gyvastį palaiakančius veiksmus. Gyventi dėka duonos nereiškia nei ją reprezentuoti, nei veikti jos pagrindu, nei vardan jos. „Mėgavimasis daiktu, ar įrankiu, nesusideda iš šio daikto panaudojimo pagal paskirtį – tušinukas rašymui ar plaktukas įkalti vinį – tačiau taip pat ir kankinimesi ar džiūgavime atliekant šį veiksmą. Daiktai, kurie nėra įrankiai – duonos kriauklė, liepsna židinyje, cigaretė – siūlo save mėgavimuisi“ (Levinas 2007: 133). Tame išlieka tam tikras neapibrėžtumas ir negalimybė objektyviai užčiuopti. Jūrininkas, rašo Levinas *Totalybėje ir begalybėje*, perpranta jūrą ir pučiančius vėjus, tačiau nepaverčia jų daiktais. Nepaisant to, kad suprantame juos valdančius gamtos dėsnius, išlaikomas jų gaivališkas neapibrėžtumas (Levinas 2007: 131).

Mėgavimosi pasauliu ir daiktais momentas Levino filosofijoje išryškina būtent kūniškumo svarbą – mėgavimąsi suteikia ne tik dvasiniai dalykai, bet visų

pirma kūniškieji. Tai džiaugsmas ar skausmas, kylantis kvėpuojant, žiūrint, valgant, dirbant, laikant plaktuką ir t. t. Levino filosofijoje dėmesys sutelkiamas į fundamentalų ir huserliškojoje fenomenologijoje nepalietą klodą. Šis fundamentalus klotas nėra pasiekiamas intencionalios, nukreiptos sąmonės, tai pirminis, giluminis jausmo lygmuo. Esi įstrigęs savo poreikiuose ir mėgavimesi, negali laisvai pasirinkti. Ne „aš galiu“ ar „aš noriu“, bet aš esu įsivėlęs, persmelktas pasaulio, esu įkūnytas, pasmerktas geisti ir pasmerktas kentėti. Toks susisiejimas su pasauliu nėra aktyvi, intencionali veikla. Priešingai, čia jau galime pastebėti implikuotą kūno jausmo ir jautrumo pasyvumą, kuris ypatingą svarbą įgis vėliau, išryškėjant etiniam kلودui.

„Kai kurie kritikai tai vadina „subjektyvaus gyvenimo materialine fenomenologija“. Čia suvokiantysis subjektas, kuris aptinkamas reprezentacijoje ir intencionalume, yra suvedamas į juslinį subjektą“ (Critchley 1999: 271). Materialinę fenomenologiją, kaip pastebi Dalius Jonkus, siekė reabilituoti Michelis Henry „nes būtent joje, t. y. juslinėje materijoje, kaip tik ir glūdi, jo manymu, bet kokios pirminės duoties paslaptis“ (Jonkus 2012: 19). Henry radikalizuoja pačią fenomenologiją ir jo pozicija čia yra artima leviniškajai – iškeliamas neintencionalaus juslinio klogo pirmapradiškumas. Tai galima laikyti fenomenologijos įveikimu ar jos praplėtimu. Husserlis, nors ir kalba apie neintencionalius išgyvenimus, nepasiekia šio giluminio jausmo lygmės. O Heideggerio fenomenologiniuose aprašymuose nepakankamai dėmesio skiriama kūniškumui ir toks konkretumas kaip Levino fenomenologijoje nėra pasiekiamas.

Laikantis nuomonės, kad Levino filosofijoje empirizmas, kūniškumas ir materialumas yra esmingai svarbūs, siekiant nusakyti subjektą bei parodyti subjekto susisiejamą su pasauliu, reikia pabrėžti, kad šiame lygmenyje subjektas yra autonomiškas. Nepaisant to, kad žmogus kaip kūniška būtybė yra priklausomas nuo materialinių poreikių patenkinimo, tačiau šioje priklausomybėje išlaikoma nepriklausomybė. Ši, nors tik ir dalinė nepriklausomybė, pasiekama per mėgavimąsi, per laimę, kurią teikia materialinių poreikių patenkinimas. Tai tam tikras mėgavimosi paradoksas – kūniška ir materiali nepriklausomybė priklausomybėje. Kadangi poreikis gali būti patenkintas, jis yra „laiminga priklausomybė“. Tai yra ne tik ir ne tiek stokos užpildymas, kiek pats pasitenkinimo malonumas – „mėgavimasis yra pasitenkinimo konkretybė“ (Levinas 1999: 15). Toks mėgavimasis yra pats sau pakankamas, tam, kad jį patirčiau, neturiu turėti tikslo anapus jo. Einu pasivaikščioti ne tiek dėl sporto ir sveikatos, kiek dėl to, kad lauke kvepia pavasariu, nerių į vandenį, nes tai malonu, o ne todėl, kad tai sveika. Kai Heideggeris kontempliuoja Van Gogho batus ar išžiūri į rožės žiedą, ar skaito poemą, jam per tai prabyla pati būtis, atsiveria visas pasaulis. Levinui tai yra akimirkos laimė,

neturinti už savęs viso pasaulio ar begalybės. Subjektas nepriklausomu tampa ne per laisvę (kaip Sartre'o ar Heideggerio filosofijoje), o per gyvenimo džiaugsmą ir laimę. „Būti sušalusiam, alkanam, ištroškusiam, nuogam, ieškoti pastogės – visos šios priklausomybės nuo pasaulio, tapę poreikiais, apsaugo instinktyvų esinį nuo anoniminės grėsmės ir steigia nepriklausomą nuo pasaulio esinį, tikrą *subjektą*, galintį užsitikrinti poreikių, kurie atpažįstami kaip materialūs, t. y. gali būti patenkinti, patenkinimą“ (Levinas 2007: 116). Čia jau atsiskirta nuo anonimiškumo, įimant pasaulį ir jo objektus susisaistytą su pasauliu – taip, nors dar tik sąlyginai, atsisakoma ir savęs, tai savotiška savimarša.

Tai, kad šiame lygmenyje žmogus yra nepriklausomas, yra pamatinis skirtumas nuo anoniminės neatsakingos *il y a* būklės. Mėgavimasis Levino traktuojamas ir kaip at(si)siskyrimo faktas, pabėgimas nuo egzistencijos (Levinas 2007: 60). Atsiskyrimas žymi individuacijos principą ir nesusitapatinimą su gamtiniu pasauliu. Mėgaujuosi visados kažkuo, tuo, kas yra už manęs, ne mano. Elementai srūva per mane. Mes priklausome nuo tokios išorinės pasaulio energijos, bet per mus ji tampa „sava.“ Tačiau pats mėgavimas neateina iš išorės, jis kyla vidujybėje ir negali būti perduodamas. Per juslinę laimę įveikiamas anonimiškumas, o taip pat tai yra ir subjekto individuacijos, atsiskyrimo principas: „Laimė yra individuacijos principas, tačiau pati individuacija pasiekama tik iš vidaus, per vidujybę“ (Levinas 2007: 147). Taigi mėgavimas padaro totalybę neįmanoma. Priešingai nei Heideggeriui, toks susisaistymas su pasauliu liudija ne įsitvirtinimą būtyje/egzistencijoje, bet atpalaiduoja nuo jos ir išveda į kitą jos pusę (Levinas 2007: 113). Toks subjektas, kuris jau yra atsiskyręs, ištrūkęs iš anonimiškumo, daugiau nesutampa su gamtiniu pasauliu ir gali būti ir atsakingu: iš mėgavimosi kylančioje vidujybėje yra „heteronomija, kuri ragina kitokiai lemčiai, nei šis gyvuliškas pasitenkinimas savyje“ (Levinas 2007: 149).

Taigi odė mėgavimuisi Levino filosofijoje neišvirsta į hedonizmą. Hedonizmo moralė ta, kad, kaip jau minėjome, nieko anapus poreikio patenkinimo nėra siekiama, pats pasitenkinimas suteikia vertę. „Poreikis maistui nesiekia egzistencijos kaip savo tikslo, bet tik paties maisto“ (Levinas 2007: 134). Taigi mėgavimėsi nėra begalybės anapus to, ką jis patenkina (anapus maitinimosi). Tai yra rūpestis tik savimi, savo egoizmu, ir, kalbant Levino terminais, sugrįžimas į save patį, savo tapatybę, į egoistinį uždaramą. Čia, nors subjektas jau yra atsiskyręs nuo anoniminės egzistencijos, jis nėra etiškai susisiejęs su Kitu. Materiali, kūniška egzistencija Levinui yra tokia egzistencija, kuri yra išgyvenama per mėgavimosi modusą, tačiau drauge tai yra ne tik Kito ignoravimas, bet ir Kito išnaudojimas. Pati materialumo struktūra yra tokia, kad ji yra santykyje su kitybe, kuri leidžiasi būti (su)naudojama. Čia siekiama patenkinti *savo* (materialinius) poreikius. Kai

susitelkta tik į save, savo poreikių patenkinimą, pamatoma, kad toks poreikis vis dėlto yra negatyvus. Čia subjektas yra laisvas, turintis poreikių ir besimėgaujantis – tačiau tai dar neatskleidžia buvimo žmogumi esmės, jos pilnatvės. Subjektas tebėra kurčias ir aklas Kitam. Tokia, pasauliu besimėgaujanti ir tenkinanti savo poreikius būseną dar nėra visiškai žmogiška. „Poreikis yra naivus“, sako Levinas *Totalybėje ir begalybėje* (Levinas 2007: 134). Tebesi įkalintas pasaulyje ir savyje, kasdienybėje, ar kitaip tariant – įprastame pasaulyje, gyvenime, kuris yra struktūruojamas taisyklių, principų, kultūros, papročių etc., kitaip tariant, totalumo.

Tačiau mėgavimasis, nors kaltinamas egoizmu, yra naivus nekaltumas ir jis būtinas metafiziniam santykiui. Be individualumo, be džiaugsmo akimirkos, be galimybės mėgautis, Kito įsiveržimas nebūtų įmanomas. Kitas nutraukia mano malonumą – ir todėl Kitą galiu sutikti ir būti atsakingu. Knygoje *Laikas ir kitas* Levinas tai įvardija – „pirmąją morale“ (Levinas 2005: 64). Taigi Levino filosofijoje pirminis santykis su materialiu pasauliu, skirtingai nei įmestis į pasaulį ir pasimetimas neautentiškume, nėra negatyvus – toks požiūris atsiranda tik susidūrus su visuomenės vertinimu.

Bet kaip galimas šios egoistinės, dar ne etinės būklės pakeitimas? Ar tai reiškia, kad reikia atsakyti mėgavimosi, savo poreikių patenkinimo, gyventi asketiškai, atsakyti to, kas teikia kūnišką malonumą? Levinas to nesiūlo ir nereikalauja. Etika steigama būtent per kūniškumą/materialumą – jį išlaikant, bet pakeičiant pačią kryptį. Levino etikoje, nors ir yra skiriami dvasiniai ir materialiniai poreikiai, tačiau etika steigama ne šio skirtumo pagrindu.

Tarpkūniškumas ir Kito materialiniai poreikiai

Kaip jau minėta, Levino etika nėra idealistinė etika, ji nėra steigama atsitraukus nuo pasaulio. Begalinė atsakomybė Levino filosofijoje pasirodo intersubjektyviai, susitikime veidas-į-veidą su Kitu. Ji nėra aukštesnės instancijos (Dievo, įstatymo) apspręsta iš anksto. Tokia begalybė yra ne būtiškoje, o socialinėje plotmėje ir turi ne ontologinį, o etinį pobūdį. Žmogaus gyvenimas Levinui yra iš esmės socialus: besinaudodamas pasauliu ir siekdamas patenkinti savo poreikius, toks nesi vienas. Dar daugiau – reikia turėti omenyje, kad net ir santykis veidas-į-veidą niekada nėra tik santykis tarp manęs ir Kito. Tai yra veikiau tik idealus konstruktas, o ne reali situacija, kadangi pats šis santykis nėra izoliuotas nuo socialinės struktūros, čia visados jau yra numanomas *trečias* asmuo (t. y. kiti visuomenės nariai).

Santykis su Kitu yra pasauliškas, kūniškas. Kaip jau minėta, kūniškumas, juslumas, o ne sąmonė, yra Levino etikos steigimo sąlyga. Taigi ir su Kitu su-

sisiejama ne per sąmonę, o per kūniškumą, per julumą. Kitaip tariant, tai intersubjektyvus įkūnytas, empatiškas santykis su Kito pažeidžiamu kūnu². Mano mėgavimasis gali būti nutrauktas ir šis mano pažeidžiamumas atveria akis ir Kito kentėjimui, Kito pažeidžiamumui. Kito skausmas sutrikdo subjekto uždaramą, išbloškia iš malonumo, ir kaip toks yra etinis sutrikdymas. Tai „etinis kūnas“, kūnas kaip tam tikras „tarpininkas“, mediumas.

Kalbėdamas apie Kitą, Levinas nuolat pabrėžia jo silpnumą ir nuogumą. Turima omenyje ne (tik) sunkiai apibrėžiama dvasinė kančia, bet visų pirma kūno kančia – ir čia Levino naudojamos metaforos apie „po oda palendančią, deginančią atsakomybę“ įgauna kitą prasmę. Jei mes susiduriame su Kitu, kuris yra apsirengęs, dar nereiškia, kad etine prasme jis nėra „nuogas“. Tik materialus, kūniškas susidūrimas su Kitu gali būti išties sukrečiantis ir sutrikdantis. Tai Kito kenčiantis kūnas kelia man reikalavimus, šaukiasi mano pagalbos. Kito sužalotas ar alkanas kūnas, jo kentėjimas ir skausmas sukrečia ir negaliu likti jam abejingas. Tai dar labiau nei *Angst* ar rūpestis dėl savo mirties parodo mirties neišvengiamumą ir artumą. Kitas kenčiantis žeidžia ir taip mane pašaukia – tai nėra tik kategorinio imperatyvo paliepimas. Jo pats veidas yra imperatyvus. Imperatyvas „nežudyk“ čia yra išplečiamas. „Nežudyk“, kaip pastebi Levino tyrinėtojas Richardas Cohenas, „reiškia kito asmens „veidą“, bet tai reiškia ne kaip abstraktų ir tolimą įsakymą, bet kaip konkretų reikalavimą, įsakymą paremti gyvenimą, palengvinti skausmą ir kančią, ir užbėgti už akių kito mirimui“ (Cohen 2010: 75). Esant kitomis aplinkybėmis, tarkim, geresnei sveikatos apsaugai, gyvenimas galėtų tęstis – ne tik mano mirtis, bet ir kito mirtis galėtų būti užlaikyta. Būtent todėl Levinui svetima heidegeriškoji individualizuojanti mirties samprata – daug svarbiau ne autentiška mirtis, o „mirti už kitą“, padėti, kai Kitas kenčia labiausiai (Levinas 1998: 216–217).

Levino filosofijoje kūniška kančia nėra metafora. Blogis yra patį blogį išversti į metafizinę abstrakciją. Tai konkreti, materiali kančia, kūniškas kito silpnumas. Kentėjimas niekada nepaliečia žmonijos apskritai, o visada – tik konkrečiai, konkretų individą. Tai nėra „blogis apskritai“, o visada iki kraštutinumo asmeniškas blogis. Kitas mane trikdo savo materialiniu skurdu ir tai, ko Kitas iš manęs tikisi, yra materialinis artumas jo kentėjimui. Tai tikslus biblinis nurodymas, ateinantis į Levino filosofiją: pamaitink alkaną, aprenk nuogą, pagirdyk ištroškusį, priglask benamį. Atsakyti kitam – tai nežinoti kas nutiks, ko jis iš manęs (gal net mano gyvenimo) pareikalaus. Taigi ne tik rūpintis Kitu, bet net ir dar ekstremaliau –

² Apie „empiristinės strategijos atgaivinimą“, permąstydama Levino fenomenologinės patirties aprašymą, kalba ir Danutė Bacevičiūtė, pripažindama Levino radikalų empirizmą, „išstatos kito akivaizdoje pažeidžiamumą ir jautrumą“ (Bacevičiūtė 2001: 39).

mirti už Kitą. Jei atsakomybė būtų apibrėžiama per sąmonę ar intencionalumą, ji turėtų egoistinį aspektą, apskaičiavimą. Čia egoistinis besimėgaujantis subjektas yra transformuojamas į etinį subjektą, jis ne tik, kaip mėgavime, individualizuojamas, bet ir tampa pasirinktu, singuliariu. Užgriuvusi atsakomybė negali būti perleista niekam kitam – tai liudija pasirinkto subjekto unikalumą ir konkretumą.

Kentėjimas yra ne antipodas, bet džiaugsmo inversija, išvirkščias malonumas, išvirkščia laimė: „Skausmo skaudėjimas, ligos negalia ar piktybiškumas ir, grynu pavidalu, pati kūniškumo kantrybė, darbo ir senėjimo skausmas, yra pati nelaimė, priešybė savyje“ (Levinas 2008: 51). Kūnas, išstatytas smurtui ir sužalojimui, ligai, senatvei, nuovargiui, yra tikrasis kūno nuogumas. Toks kentėjimas yra be galo pasyvus kentėjimas. Jis patiriamas kaip savyje uždara būtis, kaip negalimybė ištrukti. Fiziniam kentėjimui, skirtingai nei dvasiniam, moraliniam, neišlaikomas žmogaus orumas ir didybė. „Skausmas, – sako Levinas, – vidinė odos pusė, yra nuogumas, nuogesnis nei bet koks skurdas“ (Levinas 2008: 49). Kentėjimas yra beprasmis, jokių būdu ne pozityvus, o tik negatyvus („nevaisingas, bergždžias kentėjimas“ – skausmo pateisinimas yra nemoralumo šaltinis). Levinas kentėjimą susieja su blogiu – „Visas blogis nurodo į kentėjimą“ (Levinas 1988: 157). Kūniškas Kito kentėjimas yra blogis, tai nedovanotina. Kito kančia yra bergždžia, ji neturi jokios prasmės ir pateisinimo. Jei Kitas kenčia – kaip jam galiu padėti? Tai yra Kito kentėjimo kentėjimas, kentėjimas už Kitą. Čia ne mano, o Kito kančia yra svarbiau ir ja pirmiau reikia pasirūpinti. Tai atveria tarpžmogiškumo etinę perspektyvą, steigia etinį subjektą (Levinas 1988: 159).

Tokia situacija Kito pažeidžiamo ir kenčiančio kūno akivaizdoje ardo pačią subjekto tapatybę, jo egoizmą. Jei mėgavimasis uždaro subjektą savyje, jis abejingas Kitam – (tai yra *Totalybės ir begalybės* tema), tai skausmo patirtis (kuri labiau plėtojama *Kitaip nei būtis, arba anapus esmės*) priartina prie Kito. Tokia etinė atsakomybė užklumpa ne dėl paklusimo kantiškam moralės dėsniui, ne dėl racionalaus apskaičiavimo, o imperatyvą performuluojant į konkretybę – per konkretų susidūrimą su Kito kenčiančiu kūnu, Kito veidu. Etikos šaltinis yra ne autonomija, o heteronomija. Subjekto galias ir jo intencionalumą pranokstantis etinis įsipareigojimas gali būti traktuojamas kaip dar vienas fenomenologijos metodo praplėtimas. Čia intencionalumo kryptis apgrėžiama – ne aš esu iniciatorius, o Kitas mane užklumpa ir mane pašaukia. Sutrikdo konkretus, o ne abstraktus Kitas, nors jis ir ateina iš transcendencijos (anapus manęs). Intencionaliai nesirenku būti už Kitą atsakingas – Kitas mane užklumpa, persekioja – tai „už pasyvumą pasyvesnis pasyvumas“, teigia Levinas *Kitaip nei būtis, arba anapus esmės* (Levinas 2008: 15, 50, 7, 72, 114).

Kito materialiniai poreikiai yra mano dvasiniai poreikiai

Taigi Levino etika – tai ne pasaulio materialumo atsižadėjimas, ne grynas hedonizmas, o atsigręžimas į Kito materialinius poreikius, konkrečių įsipareigojimų vardan Kito vykdymas. Levino filosofijoje, kaip jau minėta, susiduriama su dvejopo tipo materialumu. Viena vertus, tai savęs, kaip jauslinio, kūniško, materialaus subjekto aptikimas. Antra, per savo jauslumą (ne per sąmonę, mąstymą ir pan.) ir Kito jauslumo, jo pažeidžiamumo, Kito, kaip turinčio materialinių poreikių, *sutikimas*. Čia, skirtingai nei intencionalumo ar reprezentacijos atveju, tai *nėra* Kito tokio pat kaip Aš atpažinimas, bet *pats jautrumas* Kitam.

Dažnai įvairiuose svarstymuose, filosofijoje, literatūroje ar net religiniuose jūdėjimuose materialiniai poreikiai – rūpestis kūnu, maistu, drabužiais, prieglobsčiu vertinami negatyviai, jie laikomi žemesniaisiais, tuo pernelyg rūpintis yra net kažkiek gėdinga. Tačiau Levino etikoje, nepaisant to, kad jo tekstai persmelkti transcendencijos, Kito begalybės, begalinės atsakomybės už Kitą, materialumas ir rūpestis kūniškumu nėra atmetami vardan tariamų aukštesnių dvasinių tikslų. Etikos ir kūniškumo (taip pat dvasiškumo ir materialumo) ryšys Levino pabrėžiamas teigiant, kad „žmogaus dvasiškumą lemia jo subjektyvybės įsikūnijimas“ (Lévinas 1994: 110). Angelai, bekūnės būtybės, nesusižeidžia ir neištrokšta, ir, sako Levinas, nematau, ką jie galėtų duoti ar kuo padėti kitiems. Taigi tikras dvasiškumas yra ne tarp dvasinių būtybių, bet tarp fizinių, kūniškų, pasauliškų būtybių. Tiek Kitas, tiek pats *ego* yra fizinis, kūniškas, ir santykis su Kitu yra pasauliškas, konkretus, įkūnytas. Tik įkūnytoms būtybėms, pažeidžiamoms ir mirtingoms, iškyla etinis reikalavimas, ir tik tarp įkūnytų būtybių jis gali būti atlieptas. Tik tas, kuris mėgaujasi, gali būti dėl Kito, atpažinti Kito skausmą: „Tik subjektas, kuris valgo, gali būti dėl kito [...]. Signifikacija, vienas-vardan-kito, turi reikšmę tik tarp būtybių iš kūno ir kraujo“ (Levinas 2008: 74). Čia ataidi ir *Dasein*, kuri neturi nei lyties, nei amžiaus, kuri nei valgo, nei geria, nei dirba, nei myli, nei kenčia, nei pavargsta (gal tik bodisi ir baiminasi) kritika. Levino narpliojama santykių struktūra – socialinė etika, atsigręžianti į konkrečius kito žmogaus poreikius, tai socialinis ir žmogiškas santykis su šiais Kito materialiniais poreikiais. „Padaryti kažką Kitam. Duoti. Tai ir reiškia būti žmogiškąja dvasia“ (Lévinas 1994: 110). Būtent kūniškumas ir pažeidžiamumas yra atsakomybės (kaip gerumo) galimybės sąlyga.

Jauslumo betarpiškumas, artumo betarpiškumas, sako Levinas *Kitaip nei būtis, yra mano materialumas* Kitam (Levinas 2008: 74). Kadangi į mane besikreipiantis Kitas visados yra unikalus ir konkretus, turintis konkrečius poreikius, tai ir atsakas jam turi būti konkretus. Skirtingai nei begalinį troškimą, geismą atveriantys dvasiniai poreikiai, materialiniai, kaip jau minėta, gali būti patenkinti ir Kito

pažeidžiamas, kenčiantis kūnas būtent to iš manęs reikalauja. Rūpestis Kitu turi būti įkūnytas, materialus – atidaryti duris, paduoti vandens, pamaitinti etc. Gerų intencijų ar švarios sąžinės negana. Taigi čia buvimas pasaulyje ir per pasaulį yra kur kas labiau įtemptas ir susaistytas nei *In-der-Welt-Sein*. Anot Levino, kaip pabrėžia Rogeris Burggraeve, savo artimą turiu mylėti ne tik visa savo siela, visa savo širdimi, visu savo supratimu, bet taip pat – ir visais savo pinigais (Burggraeve 2002: 110). Dar daugiau – tai ne dovana iš širdies, bet atiduodamas savas duonos kąsnis. Subjektas yra iš kūno ir kraujo, alkstantis ir valgantis, „viduriai odoje“, ir būtent todėl gali kitą įsileisti, gali atitraukti ir duoti kąsnį nuo savo burnos, „atiduoti savo odą“. Nurodydamas į Izaijo knygą, kur teigiama „Dalytis su alkstančiu savo duona, priglobti vargšą ir benamį, aprenkti, ką pamačius, nuogą, neatsukti nugaros saviesiems“ (Izaijo knyga, 58:7), Levinas pastebi, kad tai toks atvirumas, kuris yra ne tik savo piniginės, bet ir savo namų durų atvirumas. Ir, sako Levinas *Totalybėje ir begalybėje*, „joks žmogiškas ar tarpžmogiškas santykis negali būti steigiamas anapus ekonomikos; veidas negali būti sutinkamas tuščiomis rankomis ir uždaromis durimis“ (Levinas 2007: 172). Kitu reikia rūpintis konkrečiomis gėrybėmis.

Materialumo, kūniškumo pabrėžimas Levino filosofijoje išveda link socialinių klausimų sprendimo bei, įvedant trečiąjį asmenį ir taip numatant begalinės atsakomybės ribą, prie teisingumo klausimo. Prie socialinių problemų sprendimo bei teisingumo prieinama ne abstrakčiai, bet konkrečiai. Išties galima sakyti, kad tai pasimeta Levino retorikoje, bet būtent tokios mintys leidžia aiškiau suvokti, ką Levinas turi omenyje teigdamas, kad etika yra pirmoji filosofija, tačiau ontologija nėra atmetama. Ji, kaip ir mokslinis žinojimas, technologiniai atradimai etc. yra reikalinga. Be jų aš būčiau bejėgis Kito akivaizdoje, negalėčiau jam padėti, negalėčiau palaikyti teisingumo. Sukurti saugią aplinką, gerinti sveikatos apsaugą, pasirūpinti maistu, tiesti kelius, tobulinti lėktuvus ir kompiuterius. Žinoma, ne bet kokia material egzistencija yra etiška – Levinas kritikuoja vėlyvojo Heideggerio „nusilpusį“ materializmą ir vadinamąsias neutralumo filosofijas, tas, kuriose nėra šio etinio matmens, įvardija „gėdingu materializmu“.

Taigi Levinas skirtumą brėžia ne tarp dvasinių ir materialinių poreikių, o tarp mano materialinių poreikių patenkinimo ir kito asmens poreikių patenkinimo. Etišku tampama ne tada, kai rūpinamasi savimi, o tada, kai rūpinamasi Kitu. Kai rūpinuosi savimi, esu laimingas ir saugus, bet egoistinis. Taigi čia atsiranda toks skirtumas, kaip skirtumas tarp mano mėgavimosi valgomu maistu, ir kąsnio, kurį atiduodu Kitam. Tai, nurodydamas į jam svarbų Vasilijaus Grossmano romaną *Gyvenimas ir likimas* (Гроссман 2005), Levinas pavadina „mažais gerumo veiksmais“ – tai nei Dievo, nei Gėrio idėja, o pats gerumas (Levinas 2001: 217). Skirdamas mano ir Kito alkį, ir turėdamas omenyje pirmiausiai kūnišką alkį, Levinas teigia,

kad Kito alkis visados yra šventas. Vienintelis „blogas“ materializmas yra tavo paties (Levinas 1990: XIV). Materialioji žmogaus pusė, materialus gyvenimas, liečia mane ir per Kitą įgauna pakilią reikšmę ir paliečia mano šventumą. Per Kitą aš tampa atsakingu, etiniu subjektu – pradedant nuo maisto ir gėrimo. Šis šventumas yra socialinės problemos šventumas. Ir maisto bei gėrimo problema, tiek, kiek ji liečia kitus, Levino pamatoma kaip šventa (Levinas 2001: 52). Levino filosofijoje galima pastebėti tam tikrą transformaciją, „išdvasintos“ plotmės, paties kūniškumo grąžinimą. Materialumas čia, paradoksaliai, tampa dvasiškumu. *Kito materialiniai poreikiai*, kaip pasiremdamas Israeiliu Salanteriu teigia Levinas, yra *mano dvasiniai poreikiai* (Levinas 1994: 99).

Levino etika iššaukiama iš anapus, iš transcendencijos įsiveržiančio ir mane sutrikdančio Kito. Tačiau sutrikdo visada konkretus, konkrečių poreikių turintis (nors į juos ir nesuvedamas) asmuo. Etika nėra tik universalių taisyklių rinkinys, ji turi būti pagrįsta materialinių, kūniškų, konkrečių (čia ir dabar) poreikių patenkinimu. Tai ne kategorinis imperatyvas, o materialinių poreikių imperatyvas. Ir ne tiek naujai, bet kiek kitokiu tonu galima pakartoti tai, kad Levinui abstrakti begalybės idėja, pasirodanti per konkretų Kito asmens veidą, yra ne būtiškoje, bet socialinėje plotmėje, ne tiek dvasinėje, kiek kūniškoje, materialioje. Materialumas čia tampa šventumu ir nusako atsakomybę.

Gauta 2015 09 15
Priimta 2015 09 25

Literatūra

- Bacevičiūtė, D. 2001. „Absoliuti kito kitybė, arba empiristinės strategijos atgaivinimas E. Levino mąstyme“, *Žmogus ir žodis*, t. 3, nr. 4, p. 35–39.
- Bernasconi, R. 1989. „Rereading *Totality and Infinity*“, in *The Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy*. Dallery, A. B. & Scott, C. E. (eds). Albany: State University of New York Press, p. 23–34.
- Burggraeve, R. 2002. *The Wisdom of Love in the Service of Love: Emmanuel Levinas on Justice, Peace, and Human Rights*. Transl. J. Bloechl. Milwaukee: Marquette University Press.
- Cohen, R. A. 2010. *Levinasian Meditations: Ethics, Philosophy, and Religion*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Critchley, S. 1999. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Library.
- Jonkus, D. 2012. „Jusliškumo sampratos transformacijos šiuolaikinėje fenomenologijoje“, *Problemos*, t. 82, p. 18–26.
- Levinas, E. 1988. „Useless Suffering“, transl. Cohen, R. A., in *The Provocation of Levinas* Bernasconi, R. & Wood, D. (eds). London: Routledge, p. 156–167.
- Levinas, E. (1963) 1990. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Transl. S. Hand. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Levinas, E. (1968) 1994. *Nine Talmudic Readings*. Transl. A. Aronowicz. Bloomington: Indiana University Press.

- Levinas, E. (1991) 1998. *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*. Transl. M. B. Smith. New York: Columbia University Press.
- Levinas, E. (1995) 1999. *Alterity and Transcendence*. Transl. M. B. Smith. The Athlone Press: London.
- Levinas, E. 2001. *Is it Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Levinas*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Levinas, E. (1947/87) 2005. *Time and the Other*. Transl. R. A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1961) 2007. *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*. Transl. A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1974) 2008. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Transl. A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Lévinas, E. (1982) 1994. *Etika ir begalybė*. Vertė A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos.
- Saldukaitytė, J. 2013. „E. Levinas ir etinės filosofijos įteisinimas – atsakymas A. Mickūnui“, *Problemos*, t. 84, p. 123–137.
- Waldenfels, B. 2002. „Levinas and the Face of the Other“, in *The Cambridge Companion to Levinas*. Critchley, S. & Bernasconi, R. (eds). Cambridge: Cambridge University Press, p. 63–81.
- Гроссман, В. 2005. Жизнь и судьба. Москва: Терра – Книжный клуб.

Jolanta Saldukaitytė

THE IMPERATIVE OF MATERIAL NEEDS IN EMMANUEL LEVINAS' ETHICS

Summary

This article shows the intimate connection between ethics and materialism in Levinas's philosophy, despite the apparent immateriality of the dimensions of transcendence, alterity and infinite responsibility essential to his ethics. First, the non-intentional structure of sensibility as "enjoyment" entails the irreducibility of corporality and material needs for subjectivity in its worldliness. Second, the inter-subjectivity originates in the inter-corporeality arising from the sensibility's exposure and vulnerability. The suffering other disturbs my enjoyment, and this disturbance is called to awaken me to the responsibility for-the-other. So, the imperative to alleviate the suffering of the other means concretely my responsibility to satisfy the other's material needs. Therefore, we can distinguish between the material needs of the self and those of the other, whereby the latter become my spiritual needs, i.e., my ethical obligations. The ethical command in Levinas' philosophy, then, is not an empty request or purely formal maxim but always a concrete call to do something for someone.

KEYWORDS: ethics, material needs, phenomenology, enjoyment, suffering.

Vaiva Klajumaitė

MATERIALIZMAS IR INFANTILIZMAS: BAROKO DISKURSŲ FORMACIJOS

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

Barokas dažnai yra laikomas materializmo grįžties epocha. Dailėje, architektūroje, literatūroje buvo ryškūs klostės, tekstūros, natūralizmas, mechanizmas. Akademijose ir universitetuose ėmė vyrėti gamtos, tikslieji mokslai, o filosofijoje atgimė ir buvo naujai interpretuojami antikos atomistų, materialistų darbai. Tačiau taip pat egzistavo ryškus kritinis, antimaterialistinis diskursas. Ši polemika nebuvo vien tik stiliaus klausimas ar nesutarimas dėl akademinių disciplinų pasiskirstymo. Tai dramatinis susidūrimas ontologiniame lygmenyje, kardinaliai keitęs tradicijos ir religijos vaidmenį Vakarų mąstyme. Šiame straipsnyje nagrinėjama ne tiek baroko materializmo filosofijos plėtotė ir specifika, o jos susidūrimas su infantilizmo diskursu. Tyrime atraminiai bus baroko filosofo, materializmo kritiko Giambattisto Vico tekstai. Nors juose kritikuojami oponentai neretai pristatomi stereotipiškai ir paviršutiniškai, mums Vico diskursas svarbus kaip dominuojanti to meto pozicija ir leitmotyvas, atskleidžiantis vykstančią slinktį tarp žaidybinės ir religinės sąmonių. Vico pasakymą, kad atomizmas yra skirtas „robotiems vaikų protams“, išskleisime į keletą probleminių motyvų: 1) infantilumo susiejimas su jusliškumu ir ateizmu; 2) materializmas ir infantilizmas kaip aistoriškumas; 3) materializmas ir infantilizmas kaip simboliškumo ardymas. Keliami hipotezė, kad svarstymo judesys, kai materializmas ir infantilizmas redukuojami vienas į kitą (nors pati autorė šios lygybės neteigia), rodo kertinę slinktį atsiskiriant religinei ir žaidybinei sąmonėms.

RAKTAŽODŽIAI: materializmas, barokas, vaikiškumas, infantilizmas, G. Vico.

Materializmo ir infantilizmo sąsaja

Italų filosofas Giambattista Vico savo gyvenimą yra užfiksavęs autobiografiniame leidinyje, kuriame reflektuoja ne tik savo gyvenimo detales, bet ir filosofinės minties formavimosi kelią. Vico pastebėjo, kad jam išvykus iš Neapolio, Epikūro filosofija buvo pradėta naujai interpretuoti Pierre'o Gassendi darbuose. Po kelerių metų sužinojęs, kad atsirado daug naujų materializmo filosofijos šalininkų, Vico pats pradėjo domėtis Epikūro ir Lukrecijaus darbais, kuriuose buvo neigiami bendrieji skirtumai tarp proto ir kūno substancijų. Dėl to jie turėję kaip savo filosofijos pagrindą pasitelkti į daugybę įvairiaformių dalių suskaidytą materiją, sudarytą iš paskirų nedalomų elementų. Tokia materialistinė nuostata Vico pasirodė esanti ydinga bei skirta „ribotiems, silpniems vaikų ir kvailų moterų protams“ (Vico 1975: 126). Nors ši kritinė replika atrodo tiesmuka, tačiau nenorėtume jos atmesti kaip atsitiktinio vaizdingo posakio. Priešingai, sakytume, jog ji yra būdinga baroko laikotarpiui.

Čia svarbu pažymėti, kad baroku laikome ne vien XVI a. pabaigos – XVII a. pradžios dailės ar architektūros stilių, bet taip vadiname tam tikrą buvimo ir mąstymo būdą. Nors tokia šio termino vartoseną nėra įprasta Lietuvos istoriografijoje (XX a. filosofijos istorijos diskursuose ji beveik neegzistavo), tačiau dažniau pasitaiko prancūzų, ispanų, italų filosofijos istorijos darbuose. Vieni pagrindinių autorių, įtraukusių baroką į filosofinius svarstymus – Walteris Benjaminas ir Gilles'is Deleuze'as. Jie baroką traktavo ne tiek kaip tiriamąjį objektą, o greičiau kaip tam tikrą mąstymo būdą. Abu filosofus domino specifinė to meto imanencijos samprata, kuri teikia peno ir postmodernaus būvio apmąstymui. Benjaminas savo veikale *Vokiečių liūdesio dramos ištakos* (Benjamin 2009) interpretavo dramos ir kitus literatūros kūrinius. Deleuze'as baroko mąstymo raišką išvelgė filosofo Gottfriedo Wilhelmo Leibnizo darbuose, tačiau savo interpretacijoje nuolat įtraukdavo įvairių plotmių diskursus: dailės, muzijos, architektūros ir kt. (Deleuze 2013). Kaip savo baroko koncepciją, pateiktą veikale *Klostė. Leibnizas ir barokas*, vėliau komentavo pats Deleuze'as, „[ž]inoma, juk ir barokas jau buvo susijęs su politika, su nauja politikos koncepcija. Kaip tik mūsų socialiniame gyvenime „lango–išorės“ sistemą linkstama pakeisti „uždara patalpa–informaciniu skydu“ [...] Esama tekstūromis žaidžiančios „socialinės morfologijos“ ir, maža to, barokui tenka tam tikras vaidmuo urbanizmo ir teritorijos planavimo srityse“ (Deleuze 2012: 245).

Šiame tyrime taip pat nedarysime skirties tarp tiriamojo laikotarpio filosofų ištarų ir dailininkų ar kitų meno atstovų darbų, traktuodami juos kaip bendrą baroko kultūros arealą. Tuo labiau, kad materializmo kritikai labai dažnai tiek filosofus atomistus, tiek dailininkus natūralistus sustatydavo į vieną gretą. Pavyzdžiui, italų

dailininkas ir biografas Giovanni Pietro Bellori tapytoją Michelangelo Merisi da Caravaggio ir jo darbus vadino „atomizmo“ išraiška dailėje ir netiesiogiai siejo su infantilizmu ar maištaujančio paauglio nuostatomis: „Jis [Caravaggio] ne tik ignoravo nuostabius marmuro senovės kūrinius ir Rafaelio paveikslus, bet ir juos niekino, ir vien gamta tapo jo teptuko objektu. Taigi, kai garsiausios Fidijo ir Glycono skulptūros jam buvo nurodytos kaip tapytini modeliai, jis nieko neatsakė, tik ištiesė ranką į žmonių minią, norėdamas pasakyti, kad gamta jam suteikė pakankamai mokytojų“. Caravaggio, anot kritikų, nežino, kaip išeiti iš savo rūšio, visos jo figūros esančios nutapytos vienoje šviesoje ir vienoje plokštumoje, tarsi vaiko piešinyje (Bellori 2005: 180).

Baroko epochos kritinėse ištarse apie materializmą galima atpažinti tam tikrus pasikartojančius motyvus. Pagrindiniai kritikuojami laikysenos taškai galėtų būti išskirti į tris pagrindines temas, kurių kiekviena susijusi su vaikiškumo-žaidimo (jeigu vaikiškumą laikytume žaidybinės sąmonės paradigmine ištaka) percepcija ir religijos problematika, t. y. apsiribojimas vien tik savosiomis jausmėmis ir dieviškosios dimensijos ignoravimas; esamų ir istorinių autoritetų neigimas, susitelkiant vien į dabarties momentą; simbolinio mąstymo ardymas. Šiame tyrime sieksime išskleisti patį diskursinį lauką ir kiekvieną iš kritikos temų. Toks trijų probleminių taškų išskyrimas yra aktyvus metodologinis autorės sprendimas, kuris priimtas atsižvelgiant į nagrinėjamą medžiagą ir joje susidariusius reikšmių sampuolius, įtampas.

Pažymėtina, kad mūsų tyrime ne tiek svarbu atskleisti Baroko materializmo specifiką, pateikti jo giluminę analizę ar išsamią infantilizmo sampratą, kiek aptikti šių diskursų tarpusavio santykius ir formacijas, t. y. tam tikrus minčių dėstymo principus, turinčius įtakos specifinių pasakymų grupių susidarymui. Metodologiškai mums paranki Michelio Foucault prieiga, pristatyta *Žinijos archeologijoje*, kur teigiama, jog diskursų santykiai nėra vien tik jų vidaus ar turinio analizė, o formacijos negali būti aptinkamos tik išoriškai, formaliai. Dėmesys kreipiamas į diskursų ribas, lūžius ir egzistavusias praktikas. Prancūzų filosofas, siekęs atsižvelgti nuo metafizikos ir idėjų istorijos, suformulavo specifinį žodyną ir prieigą, leidžiančius aptikti struktūrų persiskirstymus, vykstančius pačiuose diskursuose, imanentiškai – vadinamojo „istorinio *a priori*“ sąlygomis. Todėl tyrėjas turi aptikti diskursų formacijas: jų paplitimo paviršius, apribojančias galias, tam tikrus specifikacinius tinklelius. Diskurso autoriai čia nesutampa su jų reiškėjais, o ribos prasilenkia su nusistovėjusiais žanrų, mokslo, meno sričių pasiskirstymais. Anot Foucault, „[diskursas nėra didinga galvojančiojo, žinančiojo ir kalbančiojo subjekto atskleistis, bet, priešingai, tai visuma, kurioje aptinkamas subjekto išsisklaidymas ir jo nulemtas netolydumas su savimi pačiu“ (Foucault 1972: 55). Būtent šia prieiga

remdamiesi savo tyrime analizuosime baroko diskursų formacijas ir netolydumų lauką. Straipsnyje sieksime pagrįsti hipotezę, kad materializmo ir infantilizmo diskursų redukavimas vieno į kitą nėra vieno autoriaus autentiška ištara, o tam tikras tipinis diskursų persigrupavimas ir baroko žinijos slinktis. Redukavimo judesys, mūsų manymu, ne tiek demaskuoja patį materializmą, kiek rodo kertinę slinktį atsiskiriant religinei ir žaidybinei sąmonėms. Teigtume, kad tokia slinktis vyko tiek materialistų, tiek jų kritikų diskursuose.

Jusliškumas

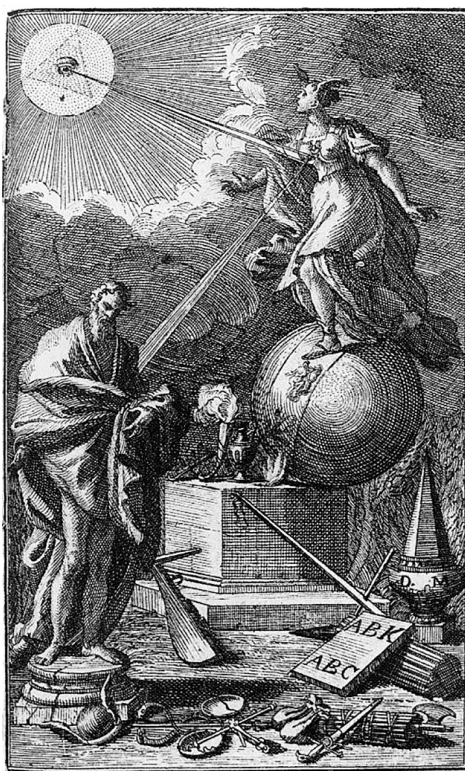
Nuo Aristotelio laikų vaikiškumas buvo traktuojamas kaip artimumas gyvūnui, apsiribojimas savo jautimais, o kartu – kaip buvimas potencialiai protinga būtybe, nes vaikui būdinga galimybė ateityje įgyti sugebėjimą samprotauti (Matthews 2006: 7). Tokia aristotelinė vaikiškumo samprata įsitvirtino filosofijoje, o pravardžiavimas infantilumu ne kartą pasitaikydavo filosofų darbuose. Dažnu atveju infantilumas buvo tamsuoliškumo sinonimas. Net ir baroko materializmo atstovas Thomas Hobbes'as panaudojo vaikiško mąstymo terminą kaip vaizdingą intertiškos žmonių daugumos apibūdinimą: „Geometriją jie laiko kerais ir burtais. O dėl kitų mokslų, tai tie, kurie nebuvo išmokyti pradmenų ir nepadarė tam tikros pažangos juose, kad galėtų pamatyti, kaip šie mokslai buvo pasiekti ir sukurti, šiuo požiūriu yra kaip vaikai, kurie neturėdami supratimo apie pastojimą ir gimdymą, tiki moterų pasakomis, kad jų broliai ir seserys ne gimė, bet buvo rasti darže“ (Hobbes 1999: 66). Taigi čia infantilumas rodo kritinio mąstymo trūkumą. Vis dėlto drįstume tarti, kad Vico minėtas materialistų susiejimas su vaikiškumu yra ne tik neigiamas pobūdžio, t. y. nurodantis į sąmoningumo, samprotavimo trūkumą, bet žymi ir turininę, gilesnę sankabą. Jis rodo tiek paties materializmo nevienareikšmį traktavimą, tiek žaidimo/vaikiškumo bei religijos sąsajos skilimą. Materialistų samprotavimus redukuojant į infantilų mąstymą, netiesiogiai nuskamba kaltinimas ateizmu. Jau minėtas biografistas Bellori tapytoją Caravaggio apkaltino esant atomistu, o tai buvęs rimtas kaltinimas antireligine praktika ir grėšė atskyrimu nuo katalikų Bažnyčios. Nėgiant, patį tapybos meną siejant su religine tematika, Caravaggio amžininkų buvo vadinamas tapybos naikintoju ir net Antikristu (Bull 2013: 46–48).

Kitaip tariant, atomizmas ir natūralistinis tapymas buvo tapatinimas su vaikiškuoju jusliškumu arba vadinamuoju apaštalo Tomo kompleksu, *autopsia* – „matymu savo paties akimis“. Anot Vico, toks mąstymas ir elgesys buvo būdingi pirmą kartą „poetinėms gentims“ ir pirmosioms filosofinėms mintims. Savo veikale *Naujasis mokslas* jis rašo, kad pirmoji žmonių naudojama filosofija buvo „grubioji

autopsija arba pasitikėjimas juslėmis. Vėliau ja pasinaudojo Epikūras kaip juslių filosofas ir buvo patenkintas daiktų išroriškumu kaip juslių pagrindu. Taip pat juslės buvo ypač gyvastingos pirmosiose poetinėse tautose, kaip mes jau pastebėjome nagrinėdami poezijos ištakas“ (Vico 1948: 150).

Italų filosofas savo inovatyviame veikale išdėstė metafizinio mąstymo genezę. Tyrimo pradžioje jis pateikė iliustraciją, kuri nėra vien tik veikalo pagražinimas arba priedas prie teksto. *La dipintura* – tai specialiai autoriaus užsakytas kūrinys, kuris tampa pagrindu ir kartu vizualine teorijos išraiška. Dėstydamas mintis Vico jas nuolat komentuoja pasitelkdamas vaizduojamus simbolius. Italų filosofas atkreipia dėmesį, kad iliustracijos centre yra pavaizduotas dangiškasis gaublys, laikantis metafiziką (moters figūrą), o gaublį dalinai remia pagoniškas altorius (žr. 1 pav.). Tokiu

būdu Vico siekė perteikti, kad būtent pagonių poetai pirmieji padėjo pamatus žmonijos mąstymui, tačiau jų indėlis yra tik dalinis: „Kaip naujosios žmonių rasės vaikai, jie tikėję, kad dangus buvo ne didesnis negu kalnų viršūnės, panašiai kaip dabartiniai vaikai tiki, kad jis siekia namų stogus. Vėliau, kai graikų protai tobulėjo, altoriai buvo iškelti į dar aukštesnius kalnus, kaip kad Olimpas, kur, anot Homero, įsikūrė dievai. Galiausiai dangus buvo iškeltas iš dangiškųjų platybių, kaip sako dabartiniai astronomai, Olimpas iškeltas už dangaus skliauto“ (Vico 1948: 3). Šis vaikiškumo ir brendimo motyvas atsikartoja visame Vico veikale, kadangi poetų gentys laikomos religijos, filosofijos ir meno ištaka. Filosofo dialektikoje tai nėra vien tik negatyviai vertinamas etapas. Netgi priešingai, jį siekiama reabilituoti ir naujai interpretuoti. Autoriaus teigimu (ši pozicija buvo inovatyvi to meto filosofų teoriniuose svarstymuose), filosofai turėtų gilintis ne į gamtos dėsnius, o į žmogaus kūrinius. Kadangi pirmuosius kūrė Dievas ir šis kūrimas nėra prieinamas žmogiškajam pažinimui, o antruosius žmogaus protas yra pajėgus analizuoti. Taigi Vico



1. *La dipintura*, Domenico Antonio Vaccaro, 1730, in Vico, G. 1948. *The New Science*. Trans. by T. G. Bergin and M. H. Fisch. New York: Cornell University Press Ithaca, p. 2

skatina naujai pažvelgti į žmogaus kūriniją, bet kartu teigia, kad pirmą kartą poetų tautos yra praeitis, kaip ir suaugusiojo vaikystė, o jų mąstymas nebesugrąžinamas dalykas. Filosofas turi matyti „visą vaizdą“, t. y. turi matyti „apatinę [pasaulio. – V.K.] paveikslą dalį“ ir remtis simboliais, kuriuos paliko ankstesnės pagonių tautos, taip pat atsižvelgti į gamtos pasaulį, matomą gamtos mokslo atstovų (tarp jų Vico minėjo Renė Descartes'ą) ir kartu kontempliuoti „viršutinę paveikslą dalį“ – metafiziką, nors šioji pasiekama tik Dievui (Vico 1948: 28–29).

Taigi Vico darbe pastebime dvejopą vaikiškumo traktavimą ir jo sąsają su religija. Viena vertus, vaikiškumas traktuojamas kaip pozityvus ir matoma organiška sankaba tarp žaidybinio, arba vaikiško mąstymo, ir religinės sąmonės. Šį motyvą galime atpažinti ir dabartinių religinių mąstytojų, teologų, žaidimo fenomenologų darbuose. Kaip pastebėjo vokiečių filosofas Eugenius Finkas, vaikams ar archajiniams žmonėms (vok. *mytischen Menschen*) simbolinė, žaidybinė, religinė laikysena yra natūrali. Jiems žaidimas neturi nevisavertiškumo, negatyvumo konotacijų, priešingai, „netikroviškumas“ čia turi pozityvią reikšmę ir yra pamatinis modusas, pagal kurį tvarkoma visa gyvenamoji sfera. Ritualinis reprezentavimas turi didesnę ontologinę vertę negu dvasininko vaidmenį atliekantis realus žmogus (Fink 1960: 121–123). Finkas priešpriešino tokią laikyseną industrinei visuomenei, kurios laikas ir gyvensena tvarkoma remiantis nebe švente, ritualu, o darbu. Taigi tam tikru metu religinė ir žaidybinė sąmonės išsiskyrė, tačiau iš Finko analizės lieka neaišku – kada. Mūsų manymu, šis didysis lūžis ar pokytis įvyko baroko laikotarpiu.

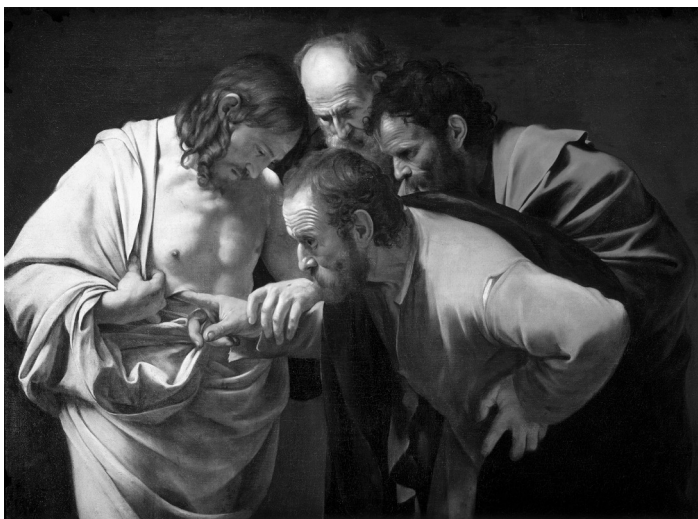
Svarbu pastebėti, kad katalikų teologai, sekdami Šv. Augustino ir mistikų mintimis, taip pat nuolat pabrėžia krikščioniškojo mąstymo ir vaikiškumo sankabą. Teologas Hugo Rahneris pastebi, kad žaidžiančiojo žmogaus būseną (kurios idealas yra vaikiškumas) yra religinė problema, kadangi ji neatsiejama nuo harmonijos „tarp žemės ir daungaus“. Toks siekis, anot Rahnerio, „jokiu būdu nėra tik graikų ar romėnų, bet visų pirma krikščionių idealas“ (Rahner 1993: 17). Lietuvių teologas Benas Ulevičius monografijoje *Dieviškasis žaidimas* pratęsia Rahnerio mintis ir pabrėžia krikščioniškosios liturgijos žaidybiškumą. Jo teigimu, kaip vaikiškoji pasaulėjauta klesti žaidime, taip krikščioniškoji pasaulėjauta – liturginiame vyksme. Ulevičius taip pat tvirtina, kad krikščioniškajai liturgijai neprilygsta „jokie kiti ritualai nei iki-kristiniai „šešėliai“, kadangi jie, lyginant su liturginiais simboliais, nors pavidalu yra adekvatūs, neturi kristiško turinio ir dievažmogiškos reprezentavimo galios, todėl soteriologine nei ontologine prasme yra nevaisingi“ (Ulevičius 2009: 220). Finkas, Rahneris, Ulevičius ne tik nedemaskuoja vaikiškumo, bet vaikišką ir archetipinę sąmonę nurodo kaip orientyrus ir siekiamybes, kurios buvo pamirštos per paskutinius šimtmečius.

Tačiau Vico laikosi pozicijos, kad archajinis mąstymas – tai negrįžtamas praeities etapas. Šiuo atveju infantilizmas susiaurinamas iki jusrėmis apsiribojančio mąstytojo. Caravaggio bei materialistai filosofai Vico buvo akibrokštas, praeities atgyvena. Tiek natūralistinė tapyba, tiek atomistų filosofija be jokios atrankos buvo nustumiamą, traktuojant ją kaip religijos niekinimą ir infantišką mąstymą. Taigi toliau vaikiškumu vadinsime pozityviąją, turininę fenomeno traktuotę, o infantiškumu – negatyviąją.

Vis dėlto, žvelgiant atidžiau, patį baroko materializmo judėjimą sunku sulieti į tokią homogenišką visumą, kokią pateikia Vico. Sakytume, radikalčiausia būtų minėto Hobbes'o figūra. Jo teigimu, filosofijos objektas yra kiekvienas kūnas, kurio atsiradimą galima suvokti jusrėmis ir kurį nagrinėjant galima lyginti su kitais kūnais. Dėl to filosofija atmeta teologiją bei mokymą apie Dievo garbinimą apskritai, nes šio žinojimo šaltinis – ne prigimtinis protas, o Bažnyčios autoritetas, ir tokie klausimai yra tikėjimo, o ne mokslo dalykas (Hobbes 1839: 10)

Hobbes'o bičiulis ir kolega Pierre'as Gassendi buvo nuosaikesnis. Nors prancūzų filosofas aktyviai propagavo materializmo tezes, tačiau jos atsiremavo į krikščionišką mokymą. Kaip pastebi Tomas Sorellas, interpretuodamas Epikūrą, Gassendi laikėsi panašių metodų, kaip krikščionių teologai, interpretuodami Aristotelį (Sorell 1993: 243). Pasitelkdamas Demokrito ir Epikūro atomizmo aiškinimus, Gassendi įtraukė į filosofiją Dievą kaip visų dalelių kūrėją ir judintoją. Jis taip pat integravo mokymą apie malonumą į krikščioniškąją metafiziką. Gassendi teigimu, malonumas yra palaimingo gyvenimo pagrindas ir tikslas, o prigimtis bei jutimai parodo žmogui teisingą kelią: „Juk jeigu labiausia reikia vengti kančių kupino gyvenimo, vadinasi, gyventi kančiose yra didžiausias blogis; tada didžiausias gėris – gyventi malonumuose. Ir nėra nieko kito, prie ko tarsi prie galutinės ribos galėtų sustoti mūsų protas; visos ligos ir vargai – tai kančios apraiškos, ir, be jos, nėra daugiau nieko, kas galėtų išklubinti arba sugriauti žmogaus prigimtį“ (Gassendi 1986: 306) Tačiau skirtingai nuo hedonistų, Gassendi pabrėžia, jog esama dvejopo malonumo. Pirminis – tai statiška būseną, kūno sveikata ir dvasios ramybė, pasiekiami gyvenant dorovingą gyvenimą. Tai ir yra didysis siektinas tikslas. Antriniai malonumai yra trumpalaikiai ir neprisideda prie gyvenimo gerovės, netgi priešingai, jų pasekmė būna didesnė kančia. Taigi, skirtingai nuo Hobbes'o, Gassendi suranda derinį, kuriame išlieka pozityvi vaikiško jutimiškumo, religinio mąstymo ir filosofijos sąsaja. Tačiau tai nebuvo lengvas uždavinys dėl daugelio kritikų puolimo, o kita vertus, dėl jį patį lydėjusių abejonių bei kolegų Hobbes'o pateikiamų argumentų. Kaip pastebi Lisa S. Sarasohn, Hobbes'as buvo tai, ko Gassendi labiausiai bijojo: mechanistinis filosofas, manantis, kad pasaulis ir žmonija yra visiškai determinuoti gamtos dėsnių (Sarasohn: 1985: 369).

2. Šv. Tomo netikėjimas,
Caravaggio,
1601–1602 m.



Intensyviai už natūralizmą kritikuoto Caravaggio santykis su religija taip pat nebuvo vienareikšmis. Jis, kaip ir daugelis to meto tapytojų, atlikdavo užsakymus katalikų bažnyčioms ir gerai išmanė krikščionišką ikonografiją. Tapydamas augustinjonams, oratorionams, kapucinams, dominikonams, jėzuitams ir kitų vienuolių atstovams, jis iš vidaus pažindavo jų teologinių doktrinų ypatumus ir kasdienes religines praktikas (Chorpenning 1987: 150). Savęs įsivaizdavimas kaip pasakojamos biblinės scenos veikėjo, įtraukiant visas jusles, buvo labai populiaru meditatyvinė technika potridentinėje Katalikų bažnyčioje. Pavyzdžiui, Ignacijaus Lojolos antrosios savaitės pratybose, skirtose Apreiškimui, kontempliavimui siūloma konkrečiai detalizuota istorija, kuomet „beveik devintą mėnesį nėščia Marija, jodama ant asilės, ką maldingai galime įsivaizduoti, bei Juozapas ir tarnaitė, vesdamiesi jautį, iškeliavo iš Nazareto į Betliejų sumokėti mokesčio, kurį ciesa uždėjo visose tose žemėse“ (Loyola 1998: 118). Skatinanti vaizduotės pagalba pajusti šią situaciją visomis jauslėmis, Jėzaus draugijos pradininko pozicija, atrodytų, yra artima Caravaggio tapybai. Ignacijus teigia, kad žmogus, stengdamasis suvokti konkrečią istoriją taip, tarsi pats dalyvautų, „patiria daugiau skonio ir gauna daugiau dvasios vaisių, negu kad pateikiantis pratybas būtų daug aiškinęs ir plačiai dėstęs istorijos prasmę“ (Loyola 1998: 87).

Caravaggio tapybos natūralistinė stilistika, žiūrovo įtraukimas į vaizduojamą vyksmą gali būti laikomi šių dvasinių pratybų tęsiniu. Tačiau dėl savo natūralistinio radikalumo dalis jo kūrinių buvo atmesti tikinčiųjų bendruomenių. Ypač daug diskusijų savo laiku susilaukė vienas iš ryškiausių dailininko paveikslų „Šv. Tomo netikėjimas“ (žr. 2 pav.) Malcolm Bullas šį kūrinių apibūdino kaip simptominių menininko kūrybai ir atskleidžiantį jos problemišumą. Apaštalo abejonė čia vaiz-

duojama ne tik kaip Kristaus žaizdos lietimas, bet ir kaip šio lietimo stebėjimas. Visi scenos veikėjai ir pats paveikslo žiūrovas intensyviai stebi šį vyksmą. Kritikų (prie jų aktyviai prisidėjo ir Vico) teigimu, toks vizualumo dominavimas rodo neleistiną tiesioginę prieigą prie dalykų, prie kurių taip „prieiti“ nevalia. Kitaip tariant, Caravaggio ir jo pasekėjai yra užsidarę vienoje dimensijoje, viename laike, atsiribodami nuo istorinės tradicijos ir simbolinio mąstymo. Šias kritikos kryptis aptarsime tolimesniuose skyreliuose.

Istoriškumas

Kaip pastebėjo vaikystės sampratos kismą Vakarų istorijoje nagrinėjęs prancūzų istorikas Phillippe Ariesas, vaikiškumo apmąstymas ir kokybinis traktavimas atsirado baroko laikotarpiu. Iki tol vaikai buvę tarsi mažesnio mastelio suaugusieji. XVII a. vaikiškumas buvo naujai atrastas ir susiformavo dvi pagrindinės jo sampratos. Pirmoji, anot Arieso, buvo susijusi su lepinimu, saugojimu ir gyvavo daugiau privačioje erdvėje, šeimos rate. Antrąją vadovautasi viešojoje erdvėje, laikantis nuostatos, kad vaikai ne tik saugotini, bet ir keistini, auklėtini. Vienas pagrindinių ugdytinių dalykų buvo istorinės tradicijos išmanymas ir gerbimas. Mat pats savarankiškai vadovaudamasis vien jautimais vaikas negali to išmokti (Aries 1962: 132).

Materialistų diskursai taip pat buvo traktuojami kaip infantilūs, kadangi, anot kritikų, neturėjo istorinio matmens. Jų darbuose, tiek filosofiniuose veikaluose ar dailės kūriniuose, dėmesys buvo kreipiamas į medžiagiškumą, o ne į ilgalaikius kitimus ar tradicijos tęsimą. Tradicijos nepaisymu buvo kaltinamas ir Caravaggio, kadangi jis nesivadovavo iki tol buvusiais autoritetais. Anot Bellori, jis pasirodė scenoje, kai realizmas nebuvo madingas ir mokėsi iš gamtos „čia ir dabar“, o savo figūroms suteikė „kraują ir kūną“. Dėl to jis buvo labai populiarus ir turėjo daug jaunų pasekėjų (Bellori 2005: 181–185). Tačiau Caravaggio nebūtų galima laikyti visiškai neistorišku kūrėju. Tik jo prieiga prie istorijos buvo savita, betarpiška. Jo tapomos scenos atsiremavo į konkrečius istorinius įvykius ir asmenis, dažniausiai susijusius su Šventuoju Raštu. Labiausiai Katalikų bažnyčios atstovus ir krikščioniškuosius filosofus glumindavo tiesioginė prieiga ir istorijos vaizdavimas taip, tarsi ji vyktų dabar. Tapymo tradicijos nepaisymas priminė protestantų *sola scriptura* principą, kai Bibliją turi skaityti ir interpretuoti pats tikintysis be šventikų pagalbos. Šiuo požiūriu Caravaggio netgi galėtume pavadinti radikaliai istorišku, grįžtančiu prie ištakų.

Vico, kalbėdamas apie istorijos įtraukimo būtinybę į būties svarstymus, polemizavo su dviem pagrindinėmis figūromis: idealizmo atstovu Descartes'u ir

Hobbes'u. Pirmasis Vico kritikuojamas filosofas akcentavo grynąją mintį, geometrinę pasaulio sandarą ir matematinį metodą. Istorija šiuo atveju nepatenka į mąstymo lauką arba tiesiog prablaško rimtas mintis (Mazlish 1966: 24). Vico polemika su Hobbes'u šiuo klausimu buvo aršesnė, kadangi materializmo atstovas radikaliau kalbėjo apie praeitį fiksuojančius šaltinius, kurie buvo neatsiejami nuo religinės tradicijos įtakos. Praeities diskursai, kaip ir religiniai-mitiniai naratyvai, anot jo, stokoja objektyvumo ir visuotinum, o turinys klaidina protus. Kliovimasis tradicija, anot Hobbes'o, neretai yra kliūtis, norint ugdyti savarankišką samprotavimą: „Pagaliau kalbant apie klaidas, atsiradusias religijoje dėl klaidingos ir netikros istorijos, o tai yra visos legendos apie pramanytus stebuklus šventųjų gyvenime ir visi pasakojimai apie pasivaidenimus ir šmėklas, kuriuos pateikia Romos bažnyčios daktarai, kad pateisintų savo pragaro ir skaistyklos, egzorcizmo galios ir kitus mokslus, kurie neturi jokio pagrindo nei prote, nei Rašte, ir visi tie padavimai bei tradicijos, kuriuos jie vadina Dievo žodžiu, – kas gi tai yra, jei ne senučių pasakos?“ (Hobbes 1999: 645–646).

Vico istorijos ženklų ir tradicijos nepaisymą laikė ne tik tamsuolišku, bet ir antireligišku mąstymu. Mat istorinė tradicija neatsiejama nuo krikščioniškojo mokymo. Anot jo, be religijos nebūtų net ir filosofų identiteto: „Akcentuodamas piktą ir žiaurų žmogų, Thomas Hobbes'as nepastebėjo laimės ištakų žmonijos institucijose. Ieškodamas savo pamatinių principų, jis paklydo, iškart susižavėdamas Epikūru. To pasekmė, kad jo išvados buvo nevykusios, nors sumanymas ir didis. Mat Hobbes'as tikėjosi pridėti svarbų papildinį graikų filosofijai svarstydamas žmogų visoje visuomenėje – to būtent ir trūko, kaip pastebėjo George'as Pashas savo *Šimtmečio atradimuose*. Taip būtų nutikę Hobbes'ui, jeigu jis būtų judėjęs kartu su krikščionybe, liepiančia mums praktikuoti ne tik teisingumą, bet ir gailėstingumą visiems. Čia mes turime paneigti Polibijaus teiginį, kad „jeigu pasaulis neturėtų filosofų, nereikėtų religijos“. Tiesą sakant, be religijos nebūtų valstybių, o be valstybių pasaulis neturėtų filosofų“ (Vico 1948: 87). Vico istoriškumas buvo ne tik bendro išsilavinimo dalykas, bet ir žmonijos buvimo būdas bei filosofijos mokslo būtinybė. Anot jo, tik Dievui pasaulio sukūrimas ir buvimas yra vienas ir antlaikiškas. Tačiau filosofas, teturintis žmogiškąjį mąstymą, turi gilintis į tautų istoriją ir tokiu būdu susidaryti idealios bei amžinos istorijos vaizdinį. Kitaip tariant, būtis mąstymas jam buvo neatsiejamas nuo istorinio, religijos laiko patirties ir refleksijos.

Remdamasis egiptiečių mitine chronologija, italų filosofas suskirstė pasaulio laiką į tris tarpsnius: dievų, milžinų ir žmonių. Panašiai jis sudėliojo istorijos vyksmą atsižvelgdamas į teisinę padėtį. Pirmosios bendruomenės, anot jo, gyveno pagal dieviškuosius įstatymus ir vadovavosi orakulais bei pranašystėmis. Herojų amžius pasižymėjo tuo, kad žmonių gyvenvietes-valstybes valdė aristokratija, kuri pagal

tradiciją turėjo tam tikrą dieviškąjį „pateptumą“. Trečiojoje žmonijos istorijos stadijoje žmonės vieni kitus pradėjo laikyti lygiais. Valstybės, o vėliau monarchijos buvo sukurtos rašytinių įstatymų pagrindu.

Visas žmonijos raidos stadijas Vico laikė labai svarbiomis, o religinį mąstymą – neatsiejamu nuo žmogaus kaip tokio identiteto atsiradimo. Tačiau, kaip buvo minėta ankstesniame skyrelyje, žmonija patyrė tam tikrą brendimo vyksmą, kurio neįmanoma sugrąžinti atgal. Nuolat įtraukdamas save į istorinį kontekstą, „dabartinis“ žmogus turi rasti naują derinį tarp racionalaus sekuliaraus būvio ir religinės sąmonės. Vico nuolat primygtinai teigė, kad visuomenė ir filosofija yra negalimos be religijos. Tačiau, kaip pastebi Bruce'as Mazlishas, italų filosofas paradoksaliai buvo labai arti tokio religijos traktavimo, kurį propagavo patys natūralistai, t. y. laikydami ją sąmoningu filosofų projektu (Mazlish 1966: 43–44).

Vico paprastai apibūdinamas kaip išimtinis autorius baroko filosofų kontekste. Pasak Sandros Rudnick Luft, jis buvo ne tikrai praeities paveldo saugotojas: „Vico buvęs visiškai originalus mąstytojas – toks originalus, kad jo mąstymas liko visiškai svetimas jo tradicijai“ (Luft 1999: 172). Neneigiant filosofo išskirtinumo ir originalumo, vis dėlto galime matyti, kad tam tikrais aspektais jo minties kelias yra labai tipinis. Jis siekė išsivaduoti iš infantilizmo stadijos, bet kartu išlaikyti religinį matmenį. Tą jis darė dažniausiai nukreipdamas kritiką į materializmo (ar idealizmo) atstovus. Sakytume, Vico aršumą skatino tai, kad jo „priešininkai“ buvo nepaprastai panašūs į jį patį. Tokių paradoksalių skirtingų pozicijų atstovų susitikimą pastebėsime ir paskutiniame skyrelyje, kuriame išryškinamas vienas pagrindinių argumentų prieš materialistus – jų kalbos vienareikšmiškumas, vienaplandiškumas.

Simbolinis mąstymas

Simbolinio mąstymo traktavimas yra nevienareikšmis tiek materialistų, tiek ir jo kritikų darbuose. Viena vertus, baroko laikotarpiu nuolat akcentuojant gyvenimo kaip teatro, sapno, iliuzijos patirtis ir žaidžiant daugiaprasmiškumo žaidimus, materialistų diskursas buvo tartum sveiko proto atsakas nuolatiniam neužtikrintumui. To meto paradigminiame diskurse ispanų dramaturgo Calderóno de la Barcos pjesėje „Gyvenimas – tai sapnas“ šią poziciją puikiai atspindi juokdario Klarino figūra. Kai visi aplinkui pasimetę ir abejoja pasaulio tikrumu, jis tampa pusiausvyros palaikytoju. Klariną galėtume netgi tarti esant savotišku pjesės autoriaus įkūnijimu. Juokdarys pristato save kaip viso vyksmo stebėtoją ir keliautoją ne tik pjesės vyksmo „viduje“, bet ir kaip gebantį persikelti iš vienos dramos į kitą: „Beje, tiesa, jei tau netinka/ Nei nuolankus, nei išdidus – / Tie personažai,



3. Dominikonų ordino triumfas,
Francesco Solimena, 1709 m.

kur jau amžius/ Daugybėj dramų vis sukiojas./ Gal
aš – toks tikras aukso viduryš,/ Neišdidus, bet ir kuk-
lumo nekankintas“ (Calderón 2009: 23). Kai dramos
veiksmas pasiekia apogėjų ir visi veikėjai susipainioja
savo jausenose, Klarinas išlaiko sveiką sąmojį: „Štai
vienas stiebias, kitas griūva,/ Kiti nualpsta, kraujui
pasipylus,/ O dar kitus banga nuplauna kraujo./ O
man teisybę sakant, noris valgyt,/ Jei aš nualpsiu – tai
tiktai iš alkio“ (Calderón 2009: 102).

Tik iš pirmo žvilgsnio šie juokdario žodžiai at-
rodo tarsi kasdienės kalbos dalis, nereflektyvūs. Vis
dėlto barokinio materializmo atstovai panašią pozi-
ciją yra išsakę ir savo darbuose. Gassendi polemikoje
su Descartes'u kreipėsi į pastarąjį: „Kad ir ką saky-
tum, nieko neįtikinsi, jog pats tiki tuo, kad niekada
nepažinai nieko tikro ir kad tave nuolat apgaudinėjo
jutimai, sapnai, dievas arba koks nors piktasis genijus.
Argi filosofo nuoširdumui ir tiesos meilei ne labiau
derėtų laikyti dalykus tokiais, kokie jie yra, ir kalbėti
apie juos nuoširdžiai ir paprastai, negu griebtis gudra-
vimų, apgaulės, išsisukinėjimo, – galėtų tau kas nors
paprastarauti“ (Gassendi 1986: 308). Tiek dramos
veikėjas Klarinas, tiek Gassendi apeliuoja į paprastu-
mą ir bendrąsias prasmes, patikrintas laiko bei grin-
džiamas patirtimi. Šie atramos taškai, anot materia-

lizmo kritikų, nėra svarūs filosofijai ir taip pat prilyginami vaikiškajam mąstymui.

Vico ieškojo alternatyvos tiek materialistų vienareikšmiškumui, tiek Descar-
tes'o radikaliai abejonei. Kaip jau buvo užsiminta anksčiau, jis žmonijos istorijos
eigą skirstė į tris pagrindinius etapus (dievų, herojų ir žmonių) – atitinkamai jis
priskyrė ir kalbos pobūdžius. Pirmoji stadija buvo hieroglifų, arba nebyli ženklų
kalba, antroji – simbolinio mąstymo, perteikiamo vaizdiniais ir metaforomis. Ga-
liausiai buvo pradėta vartoti paprastoji kalba, tarnaujanti bendrosioms gyvenimo
reikmėms. Vico svarbus kiekvienas etapas, tačiau jis siekė pereiti dar prie ketvirtojo
lygio, t. y. sąmoningos filosofų simbolių kalbos.

Kaip pastebėjo Bullas, didžiuoju Vico įkvėpimu tapo antikaravadžistų judė-
jimas tapyboje. Vienas jo atstovų – tai dailininkas Francesco Solimena. Šio kūrė-
jo freska „Dominikonų ordino triumfas“ (žr. 3 pav.) puošė Šv. Dominyko Mag-
giore bažnyčią Neapolyje, mieste, kuriame Vico praleido didžiąją savo gyvenimo

dalį. Solimena, skirtingai nuo Caravaggio, tapė šviesiomis spalvomis, ieškojo skaidrumo, o figūras siekė pavaizduoti besvores, tarsi be materijos (Bull 2013: 91–93).

Įdomu tai, kad Vico veikale *Naujasis mokslas* teorinį karkasą įvaizdinanti iliustracija *la dipintura*, kurią pagal specialų autoriaus užsakymą sukūrė Domenico Antonio Vaccaro (žr. 1 pav.), kompoziciškai labai panaši į minėtą Solimeno freską. Pastarojoje šviesa krenta nuo Švč. Trejybės ant šv. Marijos ir paskui apšviečia šv. Dominyką tarsi tikėjimo alegoriją. *Dipintura* parinkta panaši kompozicija – dieviškoji šviesa apšviečia moters figūrą, kuri reprezentuoja metafiziką, tuomet pereina prie Homero skulptūros, tarpininko tarp poetinės išminties ir filosofų, galiausiai krenta ant žemiau esančių detalių. Taigi Vico teologinį tapybos darbą konvertavo į filosofinę-simbolinę išraišką.

Išsaugant pačią mąstymo „kompoziciją“, religinės figūros buvo pakeistos filosofinėmis kategorijomis ir išreikštos sąmoningai parinktais simboliais. Taip pat įtrauktas istorinis žmonijos vyksmas – dvimačiame atvaizde fiksuojamos žmonijos praeities, dabarties ir ateities stadijos. Tačiau skirtingai nuo Solimeno kūrinio, čia nebėra išganymo istorijos. Vico projektas ambicingas, tačiau kyla klausimas, kiek jam pavyksta išsaugoti simbolio ir religinę patirtis. Tiesą sakant, *Naujojo mokslo* įvade surašyti simbolių paaiškinimai labiau primena žodynėlį, o ne patirties interpretaciją: „Moteris su sparnais smilkinuose, kuri stovi ant Žemės gaublio, reiškiančio gamtos pasaulį, yra Metafizika“ arba „Lentelė atspindi abėcėlės atsiradimą“ (Vico 1948: 1–15). Tokia emblemė kalba nėra nauja ir sugalvota Vico bei jam talkinusio dailininko. Pirmavaizdis greičiausiai buvo italų dailininko Cesare Ripos rinkinys *Iconologia* (1593), kuriame pavaizduotos ir aprašytos įvairios alegorinės figūros. Šiuo kūriniu vėliau rėmėsi daugelis dailininkų, rašytojų, scenografų ir kitų kūrėjų. Jau minėtoji metafizikos figūra Vico knygoje taip pat perimta iš pirmtako. Ripa labai panašiai vaizduoja *Theoria*: „Jauna moteris žvelgianti į viršų; jos rankos sudėtos kartu; pompasų pora virš galvos; apsirengusi purpuriniu kilmingu drabužiu; atrodo tarsi nusileidusi iš žvaigždžių“ (Ripa 1709: 74). Šioji sąsaja su Ripa ir kitais to meto ikonologais, viena vertus, patvirtina Vico tęsiant to meto katalikišką



4. Cesare Ripa „Theoria“, 1593 m.

embleminę tradiciją. Kita vertus, italų filosofas šią emblematiką perkėlė į filosofinę plotmę ir pavertė ją ne pagalbiniu įrankiu, o ašiniu savo teorijos ramsčiu. Šis žingsnis svarbus ir, drįstume sakyti, tolina simboliką nuo religinio mąstymo. Sąmoningas filosofinės simbolių kalbos konstravimas priartina ją prie techninių ženklų ir nebelieka prasmės neišsemiamumo, nuolatinio hermeneutinio judėjimo nuo simbolio prie jo reikšmės.

Taigi galėtume patvirtinti jau anksčiau iškeltą mintį, kad Vico, nors ir kritikuodamas, paradoksaliai pats priartėjo prie materializmo. Tik pastarieji simboliškumą neigė iškart eidami prie tiesioginių prasmų, o Vico simbolinį mąstymą (kartu ir religinį) ardė jį dekonstruodamas iš vidaus.

Išvados

Tyrime siekėme pastebėti ir išskleisti Baroko epochoje vykusias materializmo bei vaikiškumo diskursų formacijas. Teigėme, kad tuo laikotarpiu paplitęs redukavimas jų vieno į kitą (nors dažnai tai buvo daroma stereotipiškai ir be aiškaus pagrįstumo) susiaurino abu laukus ir kartu tapo tipiniu to metu fenomenu. Taip pat svarbu, kad materializmą traktuojant kaip antireliginę laikyseną, pats vaikiškumas arba žaidybiškumas buvo atskirtas nuo religinės sąmonės. Pirmiausia redukavimo judesį atskleidėme nagrinėdami jusliškumo kritiką. Vico ir kiti materializmo kritikai autopsiją laikė netikėjimo, ateizmo pozicija. Tačiau kartu atkreipėme dėmesį, kad materializmo atstovai nebuvo vienareikšmiškai nusiteikę prieš religiją, kita vertus, jusliškumas buvo pozityviai traktuojamas pačiose religinėse praktikose. Caravaggio tapyba ir jos santykis su religiniu kontekstu taip pat patvirtino šį problemos daugiapoliškumą. Tokiu būdu riba tarp materialistų ir jų darbų kritikų pasidaro nebe tokia akivaizdi kaip atrodo iš pirmo žvilgsnio. Istoriskumo klausimas, kaip pastebėjome, taip pat ambivalentiškas: nors ir ignoruojama materializmo atstovų, istorinė praeitis jų kritikų darbuose taip pat nebuvo vienareikšmė. Viena vertus, Vico veikaluose istorija buvo neatsiejama ontologijos dalis ir į mąstymo akiratį nuolat įtraukiama, atsižvelgiant į žmonijos mąstymo ištakas ir plėtotę. Tačiau kartu tai buvo praeities etapas, iš kurio reikėjo „išaugti“ kaip ir suaugusiajam iš vaikiškojo amžiaus. Tyrime pastebėjome dviejų vaikiškumo sampratų skirtį ir koegzistavimą. Viena vertus, vaikiškumas buvo traktuojamas pozityviai ir buvo organiškai siejamas su religiniu mąstymu. Kita vertus, vaikiškumas, kaip infantilizmas, vertinamas negatyviai, žymi mąstymo stoką ir buvo priešpriešinamas religiniam kontekstui. Vico ieškojo naujojo mokslo ir laikysenos, leidžiančios religiją bei filosofiją atsieti nuo infantilizmo ir materializmo. Pastebėta, kad tokiu būdu paradoksaliai buvo

priartėta prie materialistų. Šį minties kelią ryškiausiai pamatėme simbolio traktavime. Nors Vico siekė rasti vidurio kelią tarp materializmo vienareikšmiškumo ir teologinės kalbos, vis dėlto sąmoningo filosofinio simbolizmo kūrimas „nusausino“ neišsemiamu daugiaprasmiškumu pasižyminčią simbolio patirtį. Kad ir koks išskirtinis buvo šio filosofo diskursas, jis buvo tipinis barokui. Kitaip tariant, mūsų tyrimo atveju, išryškėjo ne tiek autorinės, autentiškos ištarnos, kurias būtų galima griežtai priskirti materializmo ar jo kritikų stovykloms, o diskursų slinktis, skrodžianti Baroko žinią specifiniu pjūviu, kada infantiliškoji (ar žaidybinė) ir religinė sąmonės nebeveikė kartu ir vis atsidurdavo įtampoje viena su kita.

Gauta 2015 08 20
Priimta 2015 10 15

Literatūra

- Aries, Ph. 1962. *Centuries of Childhood. A Social History of Family Life*. Transl. by Robert Baldick. New York: A Division of Random House.
- Bellori, G. P. 2005. *The Lives of the Modern Painters, Sculptors and Architects*. Trans. By Helmut Wohl. Cambridge University Press.
- Benjamin, W. 2009. *The Origin of German Tragic Drama*. Transl. by John Osborne. London, New York: Verso.
- Bull, M. 2013. *Inventing Falsehood, Making Truth. Vico and Neapolitan Painting*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Calderón, B. P. 2009. *Gyvenimas – tai sapnas. Dramų rinkinys*. Vertė Aurelijus Katkevičius, Aleksys Churginas. Vilnius: Baltos lankos.
- Chorpenning, J. F. 1987. „Another Look at Caravaggio and Religion“, in *Artibus at Historiae*, Vol. 8, No. 16, p. 149–158.
- Deleuze, G. 2012. *Derybos*. Vertė Lina Perkauskytė, Nerijus Milerius, Audronė Žukauskaitė. Vilnius: Baltos lankos.
- Deleuze, G. 2013. *The Fold. Leibniz and the Baroque*. Transl. by Tom Conley. London: Bloomsbury.
- Fink, E. 1960. *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Foucault, M. 1972. *Archeology of Knowledge*. Transl. by A. M. Sheridan Smith. London: Tavistock Publications.
- Gassendi, P. 1986. „Epikūro filosofijos sąvadas“. Vertė Eugenija Ulčinė. In *Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas*. Vilnius: Mintis, p. 290–321.
- Hobbes, T. 1839. *English works of Thomas Hobbes*. London: John Bohn.
- Hobbes, T. 1999. *Levitianas*. Vertė Kęstutis Rastenis. Vilnius: Pradai.
- Loyola, I. 1998. *Dvasinės pratybos*. Vertė Lionginas Virbalas. Vilnius: Aidai.
- Luft, S. R. 1999. „Embodying the Eye of Humanism“, in David Michael Kleinberg-Levin (ed.) *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*. MIT Press, p. 167–196.
- Matthews, G. B. 2006. *A Philosophy of Childhood*. University of Massachusetts.
- Mazlish, B. 1966. *The Riddle of History. The Great Speculators from Vico to Freud*. London, New York: Harper and Row Publishers.
- Rahner, H. 1993. „Žaidžiantis žmogus“, in *Naujasis židinys*. Vertė Giedrė Sodeikienė. Vilnius: Aidai, Nr. 6, p. 11–22.
- Ripa, C. 1709. *Iconogia or Moral Emblems*. London: Printed by Benjamin Motte.
- Sarasohn, L. T. 1985. „Motion and Morality: Pierre Gassendi Thomas Hobbes and the Mechanical World-View“, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 46, p. 363–380.

- Sorell, T. 1993. „Seventeenth-century materialism: Gassendi and Hobbes“, in G. H. R. Parkinson (ed.) *Routledge History of Philosophy. Vol. IV. The Renaissance and 17th Century Rationalism*. London and New York: Routledge, p. 235–272.
- Ulevičius, B. 2009. *Dieviškasis žaidimas: liturginio mąstymo apmatai*. Vilnius: Aidai.
- Vico, G. 1975. *The Autobiography of Giambattista Vico*. Transl. by Max Harold Fish, Thomas Goddard Bergin. Cornell University Press.
- Vico, G. 1948. *The New Science*. Trans. by T. G. Bergin and M. H. Fisch. New York: Cornell University Press Ithaca.

Vaiva Klajumaitė

MATERIALISM AND INFANTILISM: FORMATIONS OF THE BAROQUE DISCOURSES

Summary

The Baroque is often treated as the era of the return of materialism. Pleats, textures, naturalism, atomism were widespread in philosophy, science, architecture, literature and other spheres. However, there were also sharp critical discourses. In this article, we focus on two edges of materialism – its relation to religious consciousness, on the one hand, and its relation to childhood or infantilism, on the other. According to the Italian philosopher Giambattista Vico, materialism is the way of thinking which is useful “for the children’s narrow minds”. In this research, we are examining different hypotheses related to materialism and atomism (which were treated as representing the irreligious attitude or even atheism) in their connections to childishness or playfulness, which were also thought of as separated from religious consciousness. This problem is analysed in three chapters which are related to the main features of materialism and infantilism. In the first chapter, the meaning and criticism of sensuality is analysed. Vico and other critics of materialism considered autopsy as disbelief, the atheistic position. At the same time, we point out that the position of materialists was not unambiguous. What is more, sensuality was positively treated in some religious practices, too. In this way, the boundary between the materialists and their critics is no longer obvious as it seemed to be from the first sight. We show that the question of historicity, is also ambivalent. Not all materialists were skeptical about historic texts. In the works of Vico history was an integral part of ontology. At the same time it was the past stage of which it was needed to “grow up”. So, in this research, we make a distinction between two different concepts of childhood. The first one was treated positively and was organically linked to religious thinking. The second, which we have called infantilism, was negative, marked by the lack of thought and was opposed to the

religious attitude. Vico searched for a new level of thinking when philosophy and religion would be separated from infantilism and materialism. In the last chapter, the problem of symbolism is touched upon and a paradoxical way of thinking is discussed. By trying to find a middle course between materialistic and theological language, Vico created a conscious philosophical symbolism and became very close to materialism himself. We draw a conclusion that Vico's critical discourse was more typical than exceptional to the Baroque period, when infantilistic and religious consciousness were separated and appeared in tension with each other.

KEYWORDS: materialism, Baroque, childhood, infantilism, G. Vico.

Kęstutis Šapoka

POLITINIO ĮVYKIO REMATERIALIZAVIMAS MENINIO AKTYVIZMO PRAKTIKOSE

Šiuolaikinės filosofijos skyrius

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Saltoniškių g. 58, LT-08105, Vilnius

El. paštas: kestas.sapoka@gmail.com

Straipsnyje susitelkiama ties ideologijos „materialumo“, meno ir gyvenimo kaip vieningos ideologinės akcidencijos idėja, taip pat pasitelkiamas konkretus pavyzdys – Alytaus DAMTP (Duomenkasių ir psichodarbininkų sąjūdžio) – (anti)meninio aktyvizmo reiškinys. Ideologija yra specifškai materialinė, nes ji veikia per valstybines institucijas, taigi apčiuopiamą materiją. Jacques’as Rancière’as kalba apie politikos vidinę struktūrą, jos branduolį, kurį galima būtų pavadinti „estetiniu“. Jį galima suprasti kaip bazinę struktūrą (dez)organizuojančią erdvės, laiko ir bendruomenės juose veiklos būdus. Nors iš tiesų ideologijos „nėra“, ji reiškiasi per subjektą ir subjektui, tiksliau, jį sukuria, interpeliuoja per tam tikrą situaciją arba kasdienius praktinius ritualus, kartu per materialias būvio formas ir institucijas, sukurdamą ideologijos „materiją“ arba „substanciją“. Tačiau ši materija kartu yra ir „falsifikuojanti sąmonė“, klastojanti (kasdienę) situaciją plačiąja prasme, kurdama reguliavimo ir susvetimėjimo, reginio visuomenę. Kasdienybės falsifikavimu užsiima moderni biurokratija, taip pat interneto tinklo netokratija. Vis dėlto, nepaisant virtualėjančios spektaklio visuomenės galios, neišnyksta socialinių santykių interseksionalumo problema, kitaip sakant, vėl iš naujo iškyla ne tik socialinės klasės klausimas apskritai, tačiau smulkiaburžuazinės socialinės klasės, kuriai dažniausiai atstovauja menininkai, intelektualai, „įveikos“ esminis klausimas. O ši įveika galima, anot Walterio Benjamino, tik „išdavus“ savo socialinę klasę, proletarizavus mąstymo būdą. Panašia logika bando vadovautis ir Alytaus DAMTP, balansuojantis

tarp socioideologinio aktyvizmo ir performatyvios socioestetinės veiklos. Straipsnyje bandoma į Alytaus DAMTP veiklą pažvelgti pro kai kurių kairiųjų teoretikų idėjų (smulkiaburžuazinės socialinės klasės „išdavystės“) prizmę.

RAKTAŽODŽIAI: (anti)meninis aktyvizmas, ideologija, politinė ir meninė situacija, tikrovės falsifikavimas, spektaklio visuomenė, socialinės klasės išdavystė, Alytaus psichodarbininkai ir duomenkasiai.

Įvadas

Ideologijos „materialumo“, meno ir gyvenimo kaip vieningos ideologinės „akci-dencijos“ idėja tam tikrose (anti)meninio aktyvizmo praktikose, kartu paradoksalios „mikrorevoliucinės“ aspiracijos, ir sudaro šio straipsnio probleminę ašį. Be to, straipsnyje bus bandoma ją susieti su konkrečiu atveju – Alytaus DAMTP (Duomenkasių ir psichodarbininkų sąjūdžio) – (anti)meniniu aktyvizmu ir pabandyti pasižiūrėti, kaip kai kurios teorinių paradigmų idėjos tame reiškinyje atsispindi ar transformuojasi. Taigi bus kalbama apie specifinę *situacijos* sampratą, kai „menas“ ir „gyvenimas“ susilieja ir generuoja (?) kokybiškai alternatyvias prasmes.

Ideologija kartu yra savitai materiali, kadangi ji kuria socialinę bendravimo struktūrą arba „įsivaizduojamus santykius“. Tokiu būdu ideologija sukuria tiek pati save, tiek ir subjektą, o iš dalies, turint omeny ir psichoanalizės diskursą, ji yra pats subjektas arba internalizuota ideologija. Kadangi ideologija kuria ir reprodukuoja pamatinius socialinius santykius, ji įsikūnija ir ideologiniuose valstybės aparatuose (savotiškoje automatizmo mašinerijoje), veikia per juos, juose ir jais tampa. Louis'as Althusseris, iš dalies remdamasis Antonio Gramsci „kultūrinių institucijų hegemonijos“ kaip ideologinės indoktrinacijos idėja, teigia, jog ideologija reiškiasi ir materializuojasi mokyklose, bažnyčiose, sporte, medijose, menuose ir t. t. Šios ideologinės institucijos skiriasi nuo prievartinių (kalėjimų, kariuomenės, policijos) tuo, jog veikia „minkštomis“ ideologinėmis formomis per leistinas praktikas. Taigi ideologija pasireiškia per subjektą ir subjektui, jį sukuria, interpeluoja per tam tikrą *atpažinimo / neatpažinimo situaciją* arba kasdienius praktinius ritualus, kartu per materialias būvio formas ir institucijas, sukurdamą ideologijos „materiją“ arba „substanciją“ (Althusser 2001: 1503). Tačiau ši materija kartu yra ir „falsifikuojančios sąmonės“ prielaida, institucionalizuojanti ir klastojanti (kasdienę) situaciją plačiąja prasme, kurdamą reguliavimo, susvetimėjimo ir reginio struktūrą, kurią galima pavadinti ir „ideologiniu tikėjimu“ arba „ideologine iliuzija“, tačiau ne „iliuzija“, kurios pagalba pabėgame nuo tikrovės, tačiau socialinės tikrovės esmė, šerdimi – bazine dimensija, kurioje esame, veikiame, identifikuojame save, kitus ir aplinką. Ideologija funkcionuoja ne kaip pabėgimas nuo tikrovės, bet kaip socia-

linė tikrovė, kurios pagalba bandome išvengti traumuojančio tikrovės branduolio (Žižek 2001: 45).

Kalbant ne apie subjekto internalizuotą ideologiją (kaip sąmoninę struktūrą), o apie socialinę, sociokultūrinę plotmę, galime sakyti, jog tai, ką mums „reprezentuoja“ ideologija ar įvairios jos mediacijos formos, pavyzdžiui, istorija, nėra „filosofinė“ ar „psichologinė“ pasaulio esmė, jo „veidrodis“. Tai labiau primena tikrovės *teatrinį vaidinimą*, „*performansą*“, nepamirštant, jog visada išlieka ryšys tarp teatro, vaidybos ir kasdienio gyvenimo, kuris visada priklauso nuo tam tikro „režisieriaus / aktoriaus“ pragmatiškų tikslų (Lefebvre 1991: 135). Generuojama „milžiniška spektaklių sanauja“, kai viskas, kas buvo išgyventa, pasitraukia į atvaizdavimo sritį. Be to, spektaklis – ne tiesiog reginių visuma, o *socialinis reginių skleidžiamas ryšys tarp asmenų* (Debord 2006: 40–41), taigi ideologinės interpeliacijos ir internalizacijos veiksmas.

Mistifikacijų, t. y. ideologinio tikėjimo, ideologinio infantilumo institucionalizavimu ir legitimavimu užsiima modernių laikų biurokratija ir šių dienų globalaus interneto tinklo netokratija. Reginio logika ne tik persmelkia socialinius ryšius, bet yra „suminkštinama“ globalaus internetinio tinklo ideologijoje, keičiančioje ir reginio formas, paradoksaliai hiperbolizuojančioje atvaizdo ir reprezentacijos galią, tačiau nekeičiančioje falsifikavimo ir išnaudojimo esmės.

Valdantys netokratai labiau „klausosi“, negu įsakinėja: užuot brutaliai įsakinėję, jie subtiliai ir diskretiškai bendrauja. Netokratinė galia pasireiškia ne sprendimų priėmimu [...], bet alternatyvių sprendimų priežasčių suvokimu [...] nebereikia augančios biurokratų armijos [...] reikia nujausti netokratijos kryptis (tendrus), apsprendžiančias „naujoviškumo“ pavidalus ir žinoti, kaip save pateikti [...] etika vis labiau ir labiau tampa estetikos dalimi. „Prastas stilius“ gali tapti socialine savižudybe (Bard, Söderqvist 2002: 191).

Vis dėlto, nepaisant virtualėjančios ir „minkštėjančios“ spektaklio visuomenės galios, tampančios vis (ap)takesne, neišnyksta socialinių santykių interseksionalumo problema, kitaip sakant, vėl iš naujo iškyla socialinės klasės probleminis klausimas (Coole, Frost 2010: 30–31).

Svarbi politinė / estetinė situacija, kaip „falsifikuojančios sąmonės“ demaskavimo būdas, iškritimas iš kasdienybės falsifikavimo, „reginio visuomenės“, saviraiškos perkėlimas į „tiesioginio veiksmo“ lygmenį, kurį galima suvokti ir kaip socialinės situacijos „(su)proletarinimą“ (*Socialisme ou Barbarie* 1949: 67–72), buvo aktualus ne vienam (anti)meninio aktyvizmo judėjimui po II pasaulinio karo, nuo Letristų internacionalo (*L'Internationale lettriste*), įkurto 1952 m. Briuselyje, Situacionistų internacionalo (*L'Internationale situationniste*), įkurto 1957 m.,

iki ankstyvojo (politinio) *Fluxus* ir dabartinių internetinio aktyvizmo, sabotažo, pranksteriškų ir panašių taktikų.

Jacques'as Rancière'as kalba apie politikos vidinę struktūrą, jos branduolį, kurį galima būtų pavadinti „estetiniu“, tačiau ne siaurąja „meno“ ir ne benjami-niška „politikos estetizacijos masių amžiuje“ prasme. Ją galima suprasti kaip bazinę struktūrą, (dez)organizuojančią, (re)konstituojančią erdvės, laiko ir bendruomenės juose veiklos būdus (Rancière 2000: 14). Kartu Rancière'as kalba ne tik apie politikos „estetinę“ prigimtį, tačiau ir apie estetikos politinę plotmę. Kitaip sakant, tai ne vieno principo „įsiveržimas“ į kitą, bet abiejų principų bendrystė, t. y. ne kiekybinio skirtumo, o kokybinio vientisumo klausimas. Reikia kalbėti ne apie „estetiką“ kaip „meną“ apibrėžiančią discipliną, bet apie režimą, kurio pagalba vienu ar kitu istoriniu laikotarpiu identifikuojame tai, ką vadiname „menu“, arba „reži-mą“, kuris viename ar kitame kontekste suprantamas kaip „menas“ arba „estetika“ plačiąja prasme. Tačiau „tapimas menu“ ar meno suvokimas kaip „meno“, ir yra *a priori* ideologijos režimas, jos veikimo, internalizavimo mechanizmas. Paprastai tariant, tai yra politinis prasminių struktūrų identifikavimo ir netgi (su)kūrimo „režimas“. Tokiu atveju, netgi „menas“ siaurąja prasme skirtingais istoriniais laiko-tarpiais yra tam tikrų kvazipolitinių režimų, kuriuos galima suprasti ir „vaizdinio etikos“ socialinėje plotmėje (Rancière 2000: 27), santykis ir sąryšis.

Pasak Rancière'o, galimi du „estetiniai“ politikos principai – politikos kaip „gyvenimo meno“ ir politikos kaip „pasipriešinimo būdo“ – visada egzistuojantys kartu. Galima sakyti, jog kalbėdamas apie tokius „estetinius-politinius“ režimus, Rancière'as iš dalies irgi netiesiogiai kalba apie meno ir gyvenimo, kitaip – „gry-nosios situacijos“ arba „gyvenimo choreografijos“ – susiliejimą. Todėl, net jeigu kalbėtume apie menines praktikas siaurąja prasme, net ir tokiu atveju jas galėtume pavadinti veiklos rūšimis, kurios įsiveržia į įvairius buvimo / vizualumo formų funkcionavimo lygmenis. Taigi estetika, kaip vienas būdų organizuoti erdvėlaikį, *a priori* yra politinė. Bet kurioje situacijoje plačiąja prasme susitinka ir santykiauja ideologinis ir estetinis elementai, darantys įtaką bendrabūvio formoms. Kitaip sa-kant, turime reikalą su totalia ideologija, kurios vidinei struktūrai *a priori* būdingi tam tikri „estetiniai“ principai.

Kasdienės situacijos išlaisvinimo klausimas

Kasdienę situaciją ir kalbą išvaduoti nuo „reginio“ logikos bandė Letristų interna-cionalo (LI) ir Situacionistų internacionalo (SI) nariai, iš įvairių teorijų sugenera-vę (gana romantizuotas) „alternatyvios situacijos“, „psichogeografijos“, „*dérive*“,

„*detournement*“, „kasdienės revoliucijos“ ir kitas sąvokas, išplaukiančias iš erdvės, geografijos (perorganizavimo) materialistinės sampratos. Kitaip sakant, jeigu kiekviena individo gyvenimo situacija yra organizuojama pagal kapitalistinio reginio socialinių ryšių schemą, yra ideologijoje ir netgi ideologijos (su)kuriamą, tam tikras bazinis *estetinis* erdvės, laiko ir socialinių ryšių (per)struktūravimo principas gali kartu tapti ir postūmiu, įrankiu demaskuoti „falsifikacijas“, pačią „kapitalistinio reginio“ šerdį.

Mums rūpi naudoti tam tikras tam tikrų veiksmų prasmes ir naujų prasmų išradimus, prasmų, kurios yra lengviau atpažįstamos kultūros ir papročių lygmenyje, tačiau kurios gali būti pritaikytos revoliucinėms permainoms. [...] Kiekvienu atveju, [...] privalome priešintis alternatyviam kapitalistinio gyvenimo būdai, kad sugriautume buržuazinės laimės idėją. [...] Privalome mėginti konstruoti situacijas, kolektyvinius troškimus, įspūdžių visumas, apibrėžiančias akimirkos kokybę. [...] Situacijų kūrimas prasideda ant modernaus spektaklio griuvėsių (Debord 1957).

Tai situacijos, susijusios su kūno ir falsifikuotos sąmonės išlaisvinimu iš psichogeografinės, psichoarchitektūrinės, apskritai *metafizinės* erdvėlaikio represinio struktūravimo galios, melagingos, individualizuotos „vidinio pasaulio“, tolinančio nuo „autentiškos“ tikrovės arba kasdienybės lygmens. Ideologijos medijuojamą kasdienybę mes suvokiame familiariai, banaliai, per neautentišką išorę (Lefebvre 1991: 135). Viena svarbių sąvokų čia tampa urbanistinė erdvė, kaip tiesioginė kapitalizmo genezės reprezentantė. Šioje erdvėje skleidžiasi specifinės psichogeografinės praktikos, padedančios sujaukti tariamai „natūralią“ urbanistinę (t. y. socioideologinę) erdvės struktūrą.

Psichogeografija yra precizinė geografinės aplinkos, nesvarbu, organizuotos sąmoningai ar ne, taip pat individų emocijų ir elgesio dėsnių studijavimas. Žaviai neapibrėžtas būdvardis *psichogeografinis* gali būti pritaikytas minėtam tyrimui, taip pat paveikiant žmonių jausmus, ir, bendrąja prasme, bet kurią situaciją ar elgesį, atspindintį atradimo dvasią. (Debord 1955).

Principinė kiekvieno individo kasdienė veikla turėtų remtis nepertraukiamu *dérive* – urbanistinio psichogeografinio eksperimentavimo nuostata, aktyvizuojant savo kūrybinę potencialą, keičiant „vidinį karštovaizdį“ iki visiško orientacijos praradimo ir kartu atrandant tiesioginį patyrimą (Chtcheglov 1953). Kitaip sakant, generuojama tam tikra kasdienybės (para)meninė erdvė, atsisakant tradicinės meno autonomijos ir profesionalizmo, t. y. reprezentavimo logikos, tačiau akcentuojant *estetikos* politines erdvėlaikio reorganizavimo savybes, kurios gali tapti *alternatyvia situacija*, turinčia ir menamą revoliucinį užtaisą.

Taigi tai (para)meninio aktyvizmo praktika, kurioje reaktualizuojamas ideologijos ir estetikos santykis, stengiamasi ne maskuoti, o *demaskuoti, išryškinti* melagingos, represinės ideologijos rudimentus kiekvienoje situacijoje ir bandyti tą situaciją maksimaliai apvalyti, sugrąžinti į „grynosios praktikos“ ir „tiesioginio“ patyrimo zoną. Panašų principą, iš dalies remdamasis SI aktyvizmo postulatais, apibrėždamas situaciją, antrina ir Giorgio Agambenas:

Tai ne gyvenimas, paverstas menu, ir ne menas, paverstas gyvenimu. Tikra situacijos prigimtis akivaizdi tik tam tikroje jos istorinėje vietoje, pozicijoje, taigi po meno savigriovos pabaigos ir po gyvenimo tranzito per nihilizmo išbandymus. [...] tai taškas, kuriame meno ir gyvenimo neįmanoma išskirti, atskirti, kai abu fenomenai patiria esminę transformaciją. Šis neišskiriamumo ir neatskiriamumo taškas – politika, pasiekusi savo aukštumą (Agamben 2000: 77).

Dar vienas kasdienybės struktūrų išlaisvinimo iš ideologijos technolingvistinio programavimo, logikos principų, irgi artimų LI ir SI postulatams, galėtų būti kasdienybės ir politikos vidinių struktūrų „poetizavimas“. Ideologija ir spektaklio visuomenė grindžiama dialektinio priežastingumo ir socialinių ryšių mechanizavimo principais. Viena esminių šio kasdienybės mechanizavimo struktūrų yra kalba ir jos redukavimas į ekonominę retoriką (semiokapitalizmą), kitaip sakant, ekonominės vertės atitikmenį, kai prasmės (simbolinė ar simbolio) erdvė tarp žyminiojo ir žymimojo „suplokštinama“ arba jų ryšys apskritai panaikinamas per įvairias mediacijos formas, taip prasmę automatizuojant ir suprekinant, tarsi *google* sistemoje. Viena tokių rezistencijos formų galėtų būti kalbos, kaip vienos pamatinių socialinių struktūrų, *repoetizavimas*: grįžimas nuo tariamai „akivaizdžios“ automatizuotos kalbos, „prasmės dykumos“, prie poezijai būdingo subjektyvaus emocionalaus simbolizmo, kuriame pasireiškia kalbos esmė, simbolizmo (galinčio tapti naująja konsoliduojančia, kolektyvizuojančia jėga), destabilizuojančio „technolingvistinį automatizmą“ („Bifo“ Berardi 2012: 16–22).

Menininko vaidmuo

Kasdienybės išlaisvinimas, destabilizavimas, repoetizavimas antimeninio, parameninio aktyvizmo (ar „estetinės“ politikos esmės) praktikomis, vienok, susijęs ne su „revoliucijomis“ autonominėje meno erdvėje, nes pati šios „erdvės“ samprata yra medijuojama, tačiau su tam tikros socialinės klasės mentaliteto, pasaulėžiūros ir dominavimo struktūrų ardymu gilesne prasme. Benjaminas, aptardamas autoriaus

kaip gamintojo¹ klausimą, kalba apie smulkiaburžuazinę „kairiąją“ inteligentiją, kurios „proletarėjimas“ arba „revoliucinės“ idėjos yra labiau abstrakčios ir teorinės. Kitaip sakant, solidarizuojamasi su proletariatu labiau *mintyse*, tačiau ne praktikoje (Benjamin 1998: 91). Teorinė meno proletarizacija vargu ar padės, kadangi menininkas, net ir pats ekscentriškiausias, yra (smulkia)buržuazinės *edukacinės sistemos* produktas, jis mąsto ir mato būtent tos klasės kategorijomis, pati „menininko“ sąvoka atstovauja (smulkia)buržuaziniam mentalitetui ir atitinkamai prasių gaminimo hierarchijai. Intelektualų gaminama produkcija nebus politiškai naudinga, kol laikysis savo autonomijos ir „kompetencijos“ ir kol šie barjerai nebus įveikti (Benjamin 1998: 95). Todėl vienintelis menininko ir intelektualo, kaip (smulkia)buržuazinės klasės atstovų, „išsigelbėjimas“ iš formalaus ir abstraktaus intelektualizmo (net jei jis maskuojamas „revoliuciniu“ turiniu) užburto rato gali būti *savo socialinės klasės išdavystė* (Benjamin 1998: 102) – žingsnis į „grynosios praktikos“, „tiesioginio veiksmo“ teritoriją, kai turinys ir forma (su)tampa *politine* prasme.

Kitaip sakant, intelektualai turi ne aprūpinti kapitalistinę prasių gamybos sistemą „metaforomis“ ir net ne tariamai „revoliuciniu turiniu“, tačiau tapti inžinieriais, tiesiogiai keičiančiais tą sistemą. O tai ir reiškia išduoti savo smulkiaburžuazinę socialinę klasę, iš kurios esi kilęs, ir priimti proletarinę gamybos modelį – iškristi iš *reprezentacijos rėmų*. Reikia ne tiek kurti naujas ekscentriškas meno formas, bet kurti kultūrą, esmiškai besiskiriančią nuo buržuazinės, kultūrą, kurioje būtų nugalėtas buržuazinis karjerizmas ir atsirastų poezijos, literatūros formos, moraliniai kodai, kalba, atspindinti proletarinę civilizaciją, jos mąstymo struktūras, tarsi „proletarinės socialinės organizacijos ornamentiką“ (Gramsci 2000: 74). Turi būti atrastos ne tiek naujos meno formos, kiek iš esmės transformuota meno vidinė struktūra. Čia svarbūs du aspektai:

[...] pirma reikalavimo neaptarnauti gamybos aparato dalis galėtų būti realizuota delioziškos kritikos pagalba, visų pirma medijų reprezentacijos kritika ir ta funkcija, kurią medijoms atlieka intelektualai ir menininkai. Antra dalis – reikalavimas keisti gamybos aparatą, išplėstine forma aptinkamas reikalavime intelektualams-specialistams (į) steigti naują tiesos politiką. Ir Deleuze'o, ir Foucault filosofijoje jaučiami Benjamino tropų ir sąvokų atgarsiai: Deleuze'ui tai – išdavystė, Foucault – tai „specialistas“. [...] Šiandien, kai medijų viešumo mechanizmas asimiliuoja kur kas radikalesnius turinius [...], reikia išnykti iš ekrano, išeiti į nežinią, ištrinti pėdsakus. Anonimiškumas, daugybės vardų naudojimas, kolektyvinė autorystė, maskavimasis būtų minėtos išdavystės instrumentai. Išdavystės esmės taip pat reikėtų ieškoti ne intelektualų kovoje už vietą

¹ Angliškajame vertime „the author as *producer*“ galima suprasti dvejopai, kaip *gamintoją* ir kaip „prodiuserį“ šiuolaikine holivudine, reklamos ar populiariosios muzikos prasme. „Prodiuserio“ sąvoka šiuo atveju prieštarauja „gamintojo“ įvardijimui, tarsi vėl sugrąžindama intelektualo vaidmens kapitalistinėje visuomenėje prieštarumą, daugiaprasmiškumą, chameleoniškumą.

masinės informacijos priemonėse, o, priešingai, atsisakyme būti komentatoriumi ir medių reginio lozungų kūrėju (Raunig 2007: 127–128).

Kartu tai „specializacijos“ atsisakymas, ir tapimas tokiu „specialistu“, veikiančiu kryptingai ir lokaliai, priešinga universalizuoto „mokslinio eksperto“ prasme. Dar vienas išdavystės būdas – bandymas iškristi iš „aktualumo“ sampratos, persmelkusios tiek dešiniąją, tiek (komercializuotą ir biurokratizuotą) kairiąją teoriją, taip pat (socioestetines) praktikas.

Tačiau šiandieninė prasmų (atvaizdų) gamybos sistema ir globalus jų plitimo tinklas žaibiškai asimiliuoja, falsifikuoja ir pateikia kaip *atvaizdą-prekę* netgi „savo klasės išdavystę“ kartu su visais „išdavystės“ instrumentais ir būdais – tariamas anonimiškumas, tariamas kolektyviškumas, daugybės vardų naudojimas ir kairioji retorika apskritai tampa naujais „įvaizdžiais“. Problema tampa nebe tik menininkų ir intelektualų savo socialinio sluoksnio (mentaliteto) atsisakymas, bet paties proletariato buržuazėjimas ir „estetiškėjimas“:

[...] aktualus menininkas – nebe monomanas [...], jis gimė besiformuojančioje meno rinkoje ir todėl nebepajėgus susprogdinti situacijos, jis nuolankiai ja seka. Iš tiesų, visas jo profesionalizmas sutelktas į teisingą ATVAIZDO supratimą (cirkuliuojančio masinių medių erdvėje). Tačiau, ko gero, daugiau ir nereikia. [...] Būti politiku nuo meno, estetizuojančiu polittechnologu, „krizės vadybininku“, „konsultantu“ ir t. t. [...] Būsimo aktualaus meno subjektas – mobilus *Dasein* turėtojas, jam būdingi polimorfiškumas, plazmiškumas, virtuozo mimezė, tarsi iš jo būtų išimtas stuburas ir visa jo kūno plazma vibruotų į taktą sumanymui, pasiruošusi aktualizuotis (Подорога 2013: 31–32, 33) .

Net jeigu menininkas yra „nepriklausomas“, arba kuria neapčiuopiamą, „reliacinį“ ar „kairįjį“ meną, net jeigu jo iš viso „nekuria“, vien funkcionuodamas tam tikroje institucinėje prasmų gamybos, t. y. simuliacinio ir hierarchizavimo sistemoje (Vakarų pasaulyje tai specializuota globali / lokali *bienalių rinka* ir globalus / lokalus šiuolaikinių meno centrų tinklas), t. y., vien atlikdamas menininko vaidmenį, vis tiek kuria pridėtinę vertę tai sistemai, likdamas *kairiuoju kapitalo menininku* arba *kairiuoju karjeros menininku* – (smulkia)buržuazinės socialinės klasės (mentaliteto) atstovu. Tai, kas kairiųjų teoretikų buvo laikoma pabėgimu, iškritimu iš spektaklio visuomenės, žaibiškai apropriuojama ir paverčiama *hiperreprezentacija*. Globali Vakarų šiuolaikinio meno (komercinių-biurokratinių-tinklinių bienalių) sistema meistriškai pasitelkia netgi kairiąją „reprezentacijos“ atsisakymo retoriką, LI, SI, *fluxus* ir t. t. propaguotas idėjas, jog kiekvienas yra menininkas, ir parduoda tai kaip naują „superkūrybiškumo“ įvaizdį. Menininkas nebe vaizduoja ir nebe-

atvaizduoja, jo įvaizdis ir sistemoje atliekamas vaidmuo yra naujasis *atvaizdas* ir jo fluktuacija.

„Atvaizdu virstantis kapitalas“ yra tik paskutinė prekės metamorfozė, kai barterinė vertė jau visiškai užgožė vartotojišką vertę ir, sufalsifikavusi visuomeninės gamybos procesą, gali įtvirtinti absoliutų ir neatšaukiamą autoritetą gyvenimo atžvilgiu (Agamben 2000: 75).

Alytaus DAMTP: politinio įvykio rematerializavimas

Nepaisant to, visada egzistuoja didesni ar mažesni kultūros antpuolio židiniai, iš tiesų vienokiomis ar kitokiomis formomis besistengiantys „iškristi“ iš reginio visuomenės, vartojimo ir prasmų gamybos sistemos. Tai įvairūs socialiniai ir parameniniai judėjimai, bendruomenės, aktyvizmo formos, besistengiančios jei ne oponuoti, bent išryškinti sisteminės apropiacijos ir simuliacijos, *atvaizdo-įvaizdžio-kapitalo-išnaudojimo* mechanizmus. Lietuvoje tokių socioestetinių sąjūdžių beveik nebuvo, nebent kalbėtume apie epochinius lūžius, kad ir specifinį Sąjūdžio-nepriklausomybės pradžios penkmetį, kai (para)anarchistiniu režimu (specifiniame erdvėlaikyje ir specifinėje situacijoje) veikė daugybė socialinių, socioestetinių minijudėjimų, nekalbant apie patį Sąjūdį (turint omeny ne konkrečią politinę-pragmatinę organizaciją, o masinį žmonių Sąjūdį, revoliucinę makro-substanciją).

Šiame tekste nebus detalai atpasakojama DAMTP (Alytaus Psichodarbininkų ir Duomenkasių sąjungos, nuo 2011 m. sąjungos sąvoka pakeista *Wahdato* sąvoka), istorija, tiesiog bus bandoma punktyriškai nubrėžti tam tikrą liniją per tas idėjas, kurios buvo išdėstytos pirmoje šio straipsnio dalyje. Tai nėra išsami DAMTP ideologinės platformos analizė, veikiau bandymas pasižiūrėti į šį tam tikra prasme unikalų Lietuvoje (anti)meninio aktyvizmo reiškinių tam tikrų teorinių paradigmų fone.

Taigi vienos tokių aktyvizmo praktikų – DAMTP – apie kurią ir bus kalbama toliau, šaknys iš dalies glūdi postsąjūdiniame laikotarpyje. 1993 m. Alytuje startavo vienos paros *Alytaus gatvės meno festivalis* (ideologinis lyderis – Redas Diržys), rengtas keletą metų, to meto kitų (ne)avangardistinių meninių judėjimų Lietuvoje fone išsiskyręs daugiau ar mažiau sąmoningu siekiu netapti savielitizuotu galeriniu reiškiniu, „išeiti į gatves“, t. y. į *viešąją erdvę* ir veikti daugiau ar mažiau *kolektyvinio konsensuso* būdu, kuriant ne tiek meną siaurąja tradicine prasme, kiek tam tikras socioestetines (urbanistines) situacijas.

Buvo surengti keli festivaliai. 1998 m. festivaliams nutrūkus, kažkas panašaus buvo atgaivinta beveik po dešimtmečio, 2005 m. startavus *Alytaus bienalei*, kurios formatui pamažu transformuojantis iš meninio į ideologinį, bienalė 2009 m. virto *Alytaus meno streiko bienale* (iš dalies protestuojant ir prieš „VEKS 2009“ projektą), po dviejų metų *DAMTP kongresu*, dar po dviejų, 2013 m. – *Alytaus psichikos streiko bienale*.

DAMTP genezė nuo XX a. 10 deš. meninio avangardizmo iki ideologiškai angažuotos aktyvistinės veiklos, šiuo atveju įdomi tuo, jog, ko gero, tai vienintelis kontrkultūrinis sąjūdis Lietuvai atgavus nepriklausomybę, sąmoningai akcentuojantis savo veiklos ideologinę pusę ir saviraiškos sampratos proletarizaciją, kitaip sakant, veiklą, artimą „smulkiaburžuazinės socialinės klasės išdavystės“ problematikai. Taip pat ši aktyvizmo forma įsiterpia ir į pradžioje minėtą „meno“, ir „gyvenimo“ neišskiriamumo problematiką.

Apskritai Alytaus bienalių / DAMTP veikla koncentruojasi ties šiais (anti) meninio aktyvizmo „taškais“ – meno streiko koncepcija, į kurią įeina dar keli smulkesni aktyvizmo pogrupiai: a) laisvų diskusijų / seminarų, kaip priešpriešos akademinės edukacijos koncepcijai, formatas; b) D.I.Y (*do it yourself*) proletarinės saviraiškos (estetikos) propagavimas (koncertai); c) psichogeografinės ir „tiesioginio veiksmo“ taktikos – (de)monstracijos, kosminės energijos siurbimas, remiantis Wilhelmo Reicho *orgono* idėjomis, stereotipines prasmes (de)stabilizuojantys žaidimai (pavyzdžiui, trišalis futbolas, Guy Deboro sukurtas „Karo žaidimas“ ir pan.).

Monstracijos

Ko gero, reikėtų pradėti toli gražu ne nuo paties svarbiausio, tačiau labiausiai matomo ir reprezentuojamo medijose² DAMTP veiklos sando – kiekvieną Alytaus bienalę vainikuojančių *monstracijų*, pagal kurių formatą tam tikra prasme galima spręsti ir apie DAMTP visos veiklos, kurią aptarsime vėliau, ideologines nuostatas. DAMTP monstracijomis brėžiamas ir lokalizuojamas tam tikras psichogeografinis žemėlapis, generuojama *dérive* patirtis, įtraukiant net ir mirusius psichodarbininkus (aplankant mirusius *psichodarbininkus* miesto kapinėse). Monstracijos šiuo atveju turi sąsają su *demonstracijomis*, tačiau šios monstracijos arba eitynės nesutampa visiškai nei su meniniu, nei su politiniu kontekstais, kitaip sakant, nėra nei grynasis performansas ar *happeningas*, tačiau nėra ir socialinė, politinė demonstracija prieš ką nors ar už ką nors konkrečiai.

² DAMTP nariai skelbiasi esą *ikonoklastais* – nekuria reginio, nedokumentuoja savo veiklos, tą daro kiti „smalsuoliai“.

Tai greičiau abiem terpėms priklausanti, jų bruožų turinti, tačiau tuo pat metu tarsi išslystanti, išsinerianti iš aiškių apibrėžčių, praktika. Iš tiesų tokia taktika, pačių monstrantų nuomone, rodo ne tiek jų „neapsisprendimą“, kiek DAMTP siekį (simboliškai?) iškristi iš sisteminės prasmų grandinės ir veikti savotiškos parodijos, paradokso principu. Žinoma, ne estetinio originalumo prasme, nes nieko originalaus nekuriama, tiesiog generuojama tam tikra pusiau spontaniška situacija *čia ir dabar*.

Iš dalies tikrų toks pavyzdys – viduramžiais nuo vieno Europos miesto prie kito klajoję „kvailių, pamišėlių procesijos“ arba „kvailių, pamišėlių laivai“, kuriuos tarsi sociopolitinį paradoksą aprašo Foucault. Dažnai tokios procesijos atklysdavo prie miesto sienų arba atvykdavo su pirklių laivais ir tokius „pamišėlių krovinius“ pirkliai tarsi netyčia „pamesdavo“ arba „pamiršdavo“ kokiam uoste, tokiu būdu išvalydami nuo jų vieną miestą ir užkraudami šią naštą kitam. Įdomiausia, kad tokios „procesijos“ arba tokie „kroviniai“ vis dėlto buvo išskirtinio statuso ir susiję su tam tikrais ritualais – šitų procesijų ar laivų nebuvo galima tiesiog sunaikinti ar tų individų kur nors uždaryti. Jie buvo „neliečiamieji“. Todėl tokias procesijas arba tokius laivus vėlgi „išsiųsdavo“ į naują „piligriminę“ kelionę, išstumdavo iš matomumo, sąmonės ribų. Anot Foucault:

[...] pamišėlio klajojimas reiškia griežtą jo izoliaciją ir kartu virsta aukščiausiu jo perėinamojo, tarpinio statuso tašku. Tam tikra prasme toks klajojimas laivais – viso labo išsklidusi į plotį pusiau tikra, pusiau įsivaizduojama geografinė erdvė, tarpinė pamišėlio būseną; pamišėlis esti ties horizonto linija, kuri riboja viduramžių žmogaus interesų lauką – ši padėtis simboliška ir kartu tikra, nes pamišėliui suteikiama privilegija būti įkalintam prie miesto vartų: pašalintas iš miesto gyvenimo jis virsta kaliniu, tačiau kadangi jo kalėjimu gali būti tik miesto riba, slenkstis, tai ir laikomas jis būtent ties šia riba, ties slenkščiu. Išoriniam pasauliui jis – viduje, vidiniam – išorėje (Foucault 1972: 22).

Kvailių procesijos *„vaizduojamos kaip ilga kvailių procesija, kurioje visi amatai, socialiniai sluoksniai, praeidami pro mus, įtraukiami į beprotybės ratelį“*. Be to, tokia tarpinė, „marginali“ būseną ar kvailio, pamišėlio anti-statusas vis dėlto turi ir tam tikrų privilegijų. Juk „kvailys“, vėlgi pasitelkiant Foucault, yra ne tik marginali, savaip žavi figūra, tačiau ir personažas, kvailiojimo forma galintis rėžti nepatogią tiesą:

Nuo šiol tai ne tik žavi ir įprasta savo marginalumu figūra, jis – tiesos saugotojas, jo vieta pačiame teatralizuotos eisenos centre [...] jeigu Kvailystė kiekvieną apakina, priverčia kiekvieną pamesti save, Kvailys, priešingai, sugrąžina tiesą [...] įsimylėjėliams jis

paaiškina, kas yra meilė, jaunuoliams – kokia gyvenimo prasmė, pasipūteliams, įžūliems ir apgavikams – kokie jie iš tiesų niekingi (Foucault 1972: 24).

Taip pat reikėtų vėl trumpam sugrįžti prie pradžioje minėtos Rancière'o estetikos kaip politinio matmens, sujaukiančio erdvėlaikį ir bendruomeninius santykius (ideologiją). Rancière'as pasitelkia antikinio teatro pavyzdį kaip mikropolitinę situaciją, *choros* kaip mikropolitinį bendruomenės modelį ir kalba apie laiko, erdvės ir bendruomenės (santykių) *choreografiją*. Antikos teatras geba kurti fantazminę arba sudvigubintą situaciją. Viena vertus, turima omenyje simuliacinė vaidinimo tikrovė, tačiau po šia tikrove vis tiek funkcionuoja ir nesimuliuojama tikrovė – aktorių gestai, balsai, tarpusavio santykiai, kitaip sakant, nesuvaidinama situacija (Rancière 2000: 15–16). Vienu metu atsiranda tarsi dvi bendruomeninės situacijos, kurios viena kitą užkloja, veikia ir keičia. Ir toks akivaizdžios socioestetinės tikrovės sujaukimas, sudvigubinimas, kai į vaidinimą įsiveržia „gryna tikrovė“, o gryną tikrovę dubliuoja vaidinimo tikrovė, gali lemti, keisti socialinius identitetus iš esmės.

DAMTP monstrijose ir kitose veiklos būduose egzistuoja ir šio požiūrio elementų, nors ir ne tokių idealizuotų ir romantizuotų. Be to, DAMTP akcentuoja ne tiek teatrą, kiek spontanišką *karnavalo*, t. y. nekontroliuojamos „žemosios kultūros“, principą. „Kvailių procesija“, „juokdarių“ kaukė – situacinis paradoksas, anot Alytaus Psichodarbininkų ir Duomenkasių lyderio Redo Diržio, vėlgi yra viena sudėtinių kultūrinės veiklos *proletarizacijos* dalių:

Dar vienas svarbus PPZ (proletarinės plėtos zonos) elementas – jo gaivališkumas ir karnavališkumas. Meno renginiuose labai lengva nubrėžti liniją tarp buržuazinės ir proletarinės zonos – ji atskiria spektaklį (represiją) nuo karnavalo (pasipriešinimas) (Diržys 2014: 58).

Tokia „procesija“, „monstracija“ simbolizuoja *tarpinę* būseną, semantinį paradoksą, kuris pasireiškia kaip agambeniškas meno ir politikos neišskiriamumo taškas, kaip specifinis aktyvizmo erdvėlaikis, kuris veikia ne (o)pozicijos, o paradokso principu, kartu iš dalies parodijuoja „aktualaus meno“, „aktualaus menininko“ ir / ar „demonstracijos“ sampratą.

Meno streikas ir kitos (meno) proletarizacijos taktikos

Alytaus Psichodarbininkų ir Duomenkasių (DAMTP) veikla neapsiriboja tik viešai matomomis monstrijomis, kurios dažniausiai paviršutiniškai sutapatina su visa DAMTP veikla. Ją galima būtų veikiau pavadinti kompleksiniu arba *tinkliniu*

meno streiko ir giminingo aktyvizmo reiškiniu, besiskleidžiančiu keliais socioestetiniais ir socioideologiniais lygmenimis, aktyvizmu, paliečiančiu ir politinę Alytaus miesto valdymo struktūrą³, teorinę bei aktyvistinę kultūrinio anarchizmo propagavimo platformą tiek spaudoje, tiek internete (taip pat netiesiogiai susijusią su kai kuriomis subkultūrinėmis grupėmis), taip pat edukaciją, kadangi DAMTP išplėstinė veikla ir *Alytaus meno streiko bienalės* lokalizuojasi Alytaus dailės mokykloje (Redas Diržys yra šios mokyklos direktorius)⁴.

Savinaikos meno išpažinėjas Gustavas Metzgeris išskyrė dvi menininkų, įsitraukusių į ideologijos demaskavimo kovą, aktyvizmo tipus: tokį aktyvizmą, kuris tiesiogiai nukreiptas į socialines permainas, ir tokį, kuris orientuotas į meno sistemos struktūrų transformavimą (Metzger 1993: 1848). Meno streikas galėtų būti vienas būdų jei ne sugriauti, bent destabilizuoti meno sistemos veiklą.

Meno streikas yra nukreiptas prieš uždarumą ir [...] turi nemažai sąsajų su „panaikinimu“ ir „mirtimi“. Šios dvi sąvokos paverčia meną gyvenimo substitutu, o Meno streiką tarsi jo „mirtimi“; tuo tarpu komunitarai, pripažįstantys „publikos“ produktyvią rolę kultūrinėje sferoje, kūrybos atsisakymą supranta kaip kultūros (ir jos gamybos mechanikos) „atvėrimą“. Komunistai sąvokas „mirtis“, „menas“ ir „individualumas“ traktuoja kaip buržuazinės ideologijos produktus. [...] Šiuo atveju *Meno streikas* turėtų būti suprantamas paprasčiausiai kaip propagandinė taktika [...], iškelianti, išryškinanti klasių kovos įtampą per kultūros sferą (Home 1993: 1844).

Meno streikas suvokiamas ne spekuliacijų „meno pabaigos“ rėmuose, tačiau kaip alternatyvi veikla, padedanti išlaisvinti kasdienybę, konkrečią jos situaciją ir saviraišką nuo ideologijos simuliacijų ir mistifikacijų. Dar viena meno streiko dalis arba (smuklia)buržuazinės socialinės klasės „išdavystės“ taktikų – „menininko“ apibūdinimo atsisakymas ir pasivadınimas „psichodarbininkais“, tais, kurie gami-

³ Čia pažymėtini Alytaus miesto savivaldybės periodiškai bandymai iškeldinti Alytaus miesto dailės mokyklą iš jai specialiai suprojektuoto ir pastatyto pastato miesto centre, siekiant pastatą parduoti, o Dailės mokyklai suduoti mirtiną smūgį. Taip pat DAMTP turi tam tikrų ryšių su 1996 m. įkurta Alytaus meno taryba, įvairiais periodais stipriau ar silpniau paveikusia ir veikiančia miesto kultūros politiką bei ekonomiką. Galima paminėti ir teisinius procesus, 2013–2014 m. pradėtus (tačiau su-bliūskusius) tiesiogiai prieš DAMTP lyderį ir Alytaus dailės mokyklos direktorių Redą Diržį, siekiant jį diskredituoti kaip aktyvistą ir kaip Dailės mokyklos direktorių.

⁴ Kadangi DAMTP kultūrinis anarchizmas, transliuojamas daugiausiai per Alytaus meno streiko bienalės, dažnai tiesmukai tapatinamas su Alytaus dailės mokyklos veikla, kaltinant pastarąją „anarchistų ruošimu“. Reikia pabrėžti, kad DAMTP ideologinė pozicija nėra tiesiogiai integruota į edukacijos procesus, Dailės mokykla ir mokiniai nėra DAMTP ideologinės propagandos ruporas. Tačiau tam tikri laisvos, nesuvaržytos kūrybinės veiklos principai ne kalant į galvas „teisingas taisyklės“, represuojant, dresuojant, o skatinant laisvą, savarankišką kūrybingą mąstymą, taip pat *savanoriškas* Dailės mokyklos mokinių įsitraukimas į Alytaus meno streiko bienalių renginius, žinoma, iš dalies atsispindi ir šios mokyklos edukacijos formate.

na prasmes, tačiau suvokia esą tokių prasmų gamintojai ir atsisako tas prasmes adaptuoti reginio reguliacinių mechanizmų sistemai.

Psichodarbininkas – tai sielos (gr. *psychē*) darbininkas, arba žmogus, gaminantis prasmę. Skirtingai nuo menininko, jis laikosi proletarinės pozicijos neleisti, kad (meno) sistema pasisavintų sukurtą prasmę, ja manipuluotų, suteikdama arba atimdama reikšmę. Reikia pabrėžti ir esminį skirtumą tarp psichodarbininko ir psichopato, kuris yra tipiškas kapitalistinės sistemos produktas. Tai praradęs sąžinę žmogus, specializuotą, susvetimėjęs su aplinka, su kitais žmonėmis ir pačiu savimi, nes aplinkinius laiko daiktais, atliekančiais tam tikrą funkciją. Kapitalizmo sąlygomis psichopatinės savybės dažnai laikomos privalumu, nes padeda lengviau padaryti karjerą (Diržys 2014: 52).

Todėl tai kartu ir bandymas sugrįžti prie „kasdienybės grynųjų formų“, tokių daugiau ar mažiau kolektyvinių tiesioginio bendravimo veiklos formų, kurios iškristų iš medijuoto, simuliuojamo „aktualumo“ rėmų, tačiau būtų svarbios tam tikram kolektyvui čia ir dabar. Tai tarsi (utopinis) bandymas generuoti „grynąją situaciją“, ją maksimaliai „paprastinti“, tačiau ne klasikinio avangardo prasme. Čia vėlgi svarbi tampa ir kalbos arba sąvokų, kuriomis operuojama, arsenalo permąstymas ir keitimas.

Situacijos maksimalus supaprastinimas tampa, kaip kad minėtu monstacijų atveju, *semantiniu pradoksu*, funkcionuojančiu tarp sistemos ir antisistemiškumo, tarp estetinio ir politinio įvykio, paradoksu, kurio sistema (bent kurį laiką) negali pasisavinti. Bandoma generuoti „maksimaliai skaidrią“ situaciją, kurioje prasmų gamybos mechanizmai aptariami ir diskutuojami kolektyviai, kartu stengiantis išvengti prasmų ir socialinių santykių hierarchizavimo. Tačiau būtent tas *skaidrumas* ir tampa sistemai pačia neparankiausia forma. Tai ne gyvenimo pavertimas menu ir ne meno pavertimas gyvenimu. Situacijos sampratos redukovimas į tradicines meno sampratas, jos apribojimas menu toks pat klaidingas, kaip ir ribų trynimasis ir pavertimas tiesiog gyvenimu. Ši samprata efektinga tik tada, kai kalbame apie meninės praktikos ir politinio aktyvizmo neišskiriamumo zoną, kai laikinai gimsta meno ir gyvenimo sumišimo, sutapimo akimirka, kai tiek viena, tiek kita tuo pat metu patiria transformacijas.

Proletarinė pozicija prieš rimtąją ir akademinę kultūrą

Iš dalies iš tokios „suproletarintos aktyvistinės pozicijos“ kyla ir šioks toks priešiskumas elitizuotam *akademiniam* (taip pat ir *kairiajam*) filosofiniam, menotyrimui, kultūrologiniam diskursui, nepasitikėjimas juo ir perdėtu teoretizavimu ir

abstrahavimu apskritai. Meno streiko propaguotojai / DAMTP laikosi principinės radikalios nuostatos, kad akademinis diskursas taip pat atstovauja (smulkia) buržuaziniam mentalitetui, aprūpinančiam prasmėmis masinės komunikacijos medijas ir reginio kūrimo sistemą, bet iš esmės jos nekeičiančiam. Kitaip sakant, akademinis kairysis diskursas, apribotas savo „ekspertiškumo“, profesionalizmo, abstraktumo, metaforiškumo ir elitizmo, nepajėgus „išduoti savo socialinės klasės“ ir išlaisvinti tikrovės ir rematerializuoti politinį įvykį:

Kaip teigia [...] japonų fašizmo procesų tyrinėtojas Tosaka Junas, iš esmės liberalieji vidurinės klasės intelektualai toliau kuria abstrakčiąją reprezentacinę zoną, atskirdami ir supriešdami ją konkretumui ir tiesiog buvimui čia ir dabar (prezentacija). Tosaka Junas iš esmės kritikuoja du liberaliojo intelektualizmo sandus: akademinę filosofiją ir žurnalistiką. Pirmasis išspraudžia žmogų abstrakcijon už laiko ribų ir, atribodamas nuo tikrovės, užsidaro metadisciplinoje, kuri niekina kasdienybę. Antrasis aspektas formuoja ideologinę bazę, skirtą „paprastų žmonių kasdienybei“, kuri, būdama komercinė struktūra, pradeda nebe informuoti, o diktuoti naujas vartojimo formas ir skatina visuotinę kapitalistinį susvetimėjimą [...]. Grįžtant prie Tosakos Juno išvalgų ir jas projektuojant į šiandienos Lietuvos dailės gyvenimo batalijas, galima teigti, kad šiandienos tylieji ir „semi-non-tylūs modernistai“ puikiai reprezentuoja akademinės filosofijos abstrahuotą ir metafizinį diskursą, kuris nekreipia dėmesio į kasdienybę, o liberalieji „postmodernistai“ palaiko vadinamąją „žurnalistų“ stovyklą – t. y. užsiima vartojimo propaganda (Diržys, Šapoka 2014: 129–130) .

Šiuo atveju akademinis diskursas suvokiamas kaip ritualizuotas, institucionalizuotas „kasdienybės“ ir „tikrovės“ (už)kalbėjimas, paprastai sakant, mistifikavimas. Žmonės, kurie kalba apie revoliuciją ir klasių kovą neapeliuodami į kasdienybę, nesuprasdami, kokia griauianti yra meilė ir kasdienė situacija, meluoja. Nes vienoje žmogaus gyvenimo paroje yra daugiau tiesos, nei visose filosofijose kartu sudėjus (Vaneigem 2003: 5). Todėl kasdienybė, gatvė, viešoji erdvė, kolektyvinė konsensuso veikla tarsi tampa siekiu rematerializuoti kasdienybę ir kartu politinį įvykį, priešpriešinamą akademinės sferos autonomizmui, sisteminiam elitizmui ir polinkiui kasdienybę abstrahuoti, slėpti, maskuoti.

Anot pačių Aytas DAMTP, jie nuosekliai kelia ne formalių meno ribų, tačiau *meno* kaip tariamai „autonominės“ (t. y. estetinės) institucijos prasmų gamybos ir hierarchizavimo sistemoje funkcijų klausimą. Jie siekia ne sugriauti kokių nors meno stilių, įsteigiant dar vieną naują kapitalistinio „avangardo“ (spektaklio) versiją, o sunaikinti rimtąją kultūrą. Estetika arba „meninė vertė“ tėra fiktyvios sąvokos, parankios buržuazinei prasmų privatizacijai ir hierarchizacijai.

Vertė pateikiama buržuazinių praktikų kaip objektyviai determinuojama, o tai pagrindžia ir racionalizuoja atitinkamos teorijos. Kaip bebūtų, šitos teorijos nėra racionalios. Geriausiu atveju, šios teorijos sukuria iracionalią pagarbą praktikoms, kylančioms iš buržuazijos poreikių [...]. Menas yra fetišas. Todėl mistifikacija tampa meno koncepcijos dalimi (Tylor 1978: 47–48).

DAMTP narių nuomone, rimtoji kultūra, akademinė kultūra ir žurnalizmas susijungia kasdienybės falsifikavimo lygmenyje kaip to paties mechanizmo sudėtinės dalys. Todėl dar vienas svarbus aspektas DAMTP ideologinės pozicijos genezėje yra ne vien sąmoningas atsiribojimas nuo akademinės (ir) rimtosios kultūros, kasimasis po meno (sistemos) pamatais, tačiau ir atsiribojimas nuo meninių avangardinių judėjimų ir iš jų išsirutuliojusių anarchistinių judėjimų, kadangi, DAMTP nuomone, tiek „rimtoji kultūra“, tiek ir iš jos kilę avangardistiniai sąjūdžiai, yra rasistinės ir maskulinistinės⁵ *eurocentrinės kultūros* vaisius, todėl nė vienas klasikinio avangardo judėjimas neišvengė rasizmo saviorganizacijoje.

Kitaip sakant, DAMTP kaip aktyvizmo sąjūdis bando iškristi ne tik ir ne tiek iš „meno“ ar „estetikos“ kaip autonomiškų sričių, nes šios sąvokos šiandien beveik nieko nereiškia, tai tėra abstrakčios sąvokinės medijos, įvaizdžiai, tačiau iš tam tikros „aktualios“ (lokalios ir globalios) institucinės sistemos, kuri šiandien ir apibrėžia tai, kas yra „menas“, „estetika“ ir kas yra tariamai „aktualu“, apskritai apsprendžia *prasmės* specifiką, tyčia nekvestionuodama šios prasmės kilmės klausimų. Kartu siekiama destabilizuoti, sabotuoti tos institucinės sistemos funkcionavimo mechanizmus. DAMTP bando kurti alternatyvias situacijas tam, ką globali (meno) sistema ir lokalios versijos simuliuoja ir legitimuoja kaip „aktualumą“ arba „aktualų meną“, „tikrąją kultūrą“ ir t. t. Tačiau visų pirma stengiamasi iškristi iš sistemos „užburto rato“.

Išvados

Taigi apibendrinant galima sakyti, jog kapitalizmas ir jam atstovaujančios institucijos organizuoja erdvę, laiką ir situacijas plačiąja prasme tokiu būdu, kad išvalytų gyvenimą nuo jo potencialo. Psichodarbininkai, iš dalies kaip ir kai kurios kitos

⁵ Menininkas vyras laikomas „genijumi“, kad išreikštų jausmus, kurie tradiciškai laikomi moteriškais. Jis konstruoja pasaulį, kuriame pats tampa herojumi rodydamas savo „moteriškąsias“ savybes. Moters vaidmuo tokiaame pasaulyje nereikšmingas ir antraeilis. „Bohemiškumas“ – tai vyriškos lyties buržuazijos atstovų atributas. Kai kuriuos iš jų užvaldęs dar ir „genialumas“, nuo kurio neatsiejama ir ekscentrika. Moteriškosios lyties buržuazijos atstovės „vyriškasis genijus“ iš esmės laiko žemesnėmis pagal rangą arba tiesiog „isterikėmis“. O darbo klasės atstovai, kad ir kokia jų lytis, laikomi „protiškai nelygiateisiais“ (Home 2009: 33).

(anti)meninio aktyvizmo grupės, siekia grįžti prie „grynos“, kuo mažiau ideologiškai medijuotos situacijos, aptikti (ar sukurti?) situacinį paradoksą, kartu daugiau ar mažiau „stabilią“, „skaidrią“ politinės situacijos materiją, iš dalies artimą Giorgio Agambeno „gesto situacijoje“ sampratai:

Tai gyvenimo fragmentas, išplėstas iš individualios biografijos konteksto, ir meno fragmentas, išplėstas iš estetikos neutralumo: tai gryna praktika. Gestas nesusijęs su vartotojiška ar barterine verte, nepriklauso biografinei patirčiai, kaip ir didingu įvykiu – tai visiška prekės priešingybė, iššaukianti situacijoje staigų „bendros socialinės substancijos kristalų“ kritimą (Agamben 2000: 79).

Skirtingai nuo klasikinių avangardisų ar klasikinių romantizuotų LI, SI „kasdienybės išlaisvinimo“ versijų ir iš jų išsirutuliojusių panašių „revoliucijos kaip poezijos“ sampratų, DAMTP, kaip ir daugelis šiandieninių (anti)meninių aktyvistinių praktikų ir kontrkultūrinių judėjimų, nebelaiko savęs (meninės) revoliucijos, kasdienybės „poetizavimo“ avangardu, kritiškai žvelgia į avangardo sąvoką apskritai ir stengiasi vadovautis tiesioginės propagandos taktikomis.

Gyvendami pažangesniame „buržuazijos“ raidos etape ir turėdami Debord'o laikų „meną“, kuris taikėsi pakeisti religiją, situacionistai buvo priversti peržengti šį Georgo Hegelio apvertimą ir šokti tiesiai į filosofiją, kuri Hegelio sistemoje reiškė „absoliutų protą“. Sutikdamas su ankstyvuoju Karlu Marxu, Debord'as proletariatą laikė jėga, kuri gali realizuoti filosofiją praktikoje.

[...] įtvirtinta samprata, kad „veiksmas ir socialinė veikla įveiks (pakeis) filosofiją“. Būtent šis šaltinis leido situacionistams baigti savo klaidingą „teoriją“, kuri juos sugrąžino prie romantinio meno kategorijos. [...] Nuo tos akimirkos, kai meno srityje (tiksliau sakant, toje meno srityje, kurią reguliuoja meno institucijos) paplito nusavinimo praktika, pats meninis diskursas pasiekė istorinę ribą. Šie prieštaravimai nebegali būti išspręsti meno sistemos viduje. Šioje diskurso erdvėje neįmanoma pažengti toliau negu Hegelio pasiūlytas sprendimas: „Plagijavimas turi būti garbės reikalas ir garbė turi jį kontroliuoti“ (*Teisės filosofija*, 69 tezė). [...] Žiūrint iš mano perspektyvos, šiuolaikiniam avangardui belieka visapusiškai plėsti bekompromisę meno institucijų kritiką ir tuo pat metu pasirūpinti visais, išdrįsusiais žengti už fiksuotos meno sistemos ribų. Tai nėra visiškai tas pats, kas „įveikti“ meną jo atsisakant – šį gestą galima įžvelgti fluxus parašėse veikusio Henry Flynto veikloje, kai dar 1962 m. jis atsisakė kurti meną ir užsiėmė subjektyviu modalizmu, kurį pavadino „brendu“ (Home 2009).

Taigi nebėra naivaus ir tiesmuko mesianizmo ir jo palydovo elitizmo, priešingai, neretai stengiamasi kurti kiek įmanoma dehierarchizuotą, grįstą „proletarine saviorganizacija“ komunikacinę / aktyvistinę erdvę ir intuityvaus aktyvizmo praktiką

padaryti prieinamą „visiems“ (Day 2005: 22). Kiek tai įmanoma iš tiesų – kitas klausimas. Tačiau šiuo atveju kalbama apie (utopines) ideologines nuostatas ne dar labiau save elitizuoti (net ir proletarizuojantis), o bandyti integruotis į tą kasdienybės arba ideologijos lygmenį, kuriame funkcionuoja „paprastas žmogus“.

Kad generuotų „grynąją situaciją“, būtina (ne)meninės veiklos ir prasmų proletarizacija, veiklos kolektyviškumas, kartu bandant iškristi ne tik iš „aktualumą“ ir „karjerą“ gaminančios (meno ir/ar akademinės) sistemos, tačiau iš kur kas platesnių eurocentrinio mentaliteto brėžiamų rėmų apskritai. Tai, ko gero, šio straipsnio ribose, galėtų ir būti laikoma bandymu „rematerializuoti politinį įvykį“ specifinio (ne)meninio aktyvizmo fone.

Literatūra

- Agamben, G. 2000. *Means without End: Notes on Politics*. Transl. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis / London: University of Minnesota Press.
- Althusser, L. 2001. „Ideology and Ideological State Apparatuses“, in Leitch V. B. (ed.). *Norton Anthology of Theory & Criticism*. New York: WWNorton & Co, p. 1503.
- Bard, A, Söderqvist, J. 2002. *Netocracy: the New Power Elite and Life after Capitalism*. London: Pearson Education Limited.
- Benjamin, W. 1998. *Understanding Brecht*. Transl. Anna Bostock. London, New York: Verso.
- Berardi, F.B. 2012. *The Uprising: on Poetry and Finance*. Cambridge: The MIT Press.
- Coole, D., Frost, S. 2010. „Introducing the New Materialisms, in D. Coole, S. Frost (eds.). *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Durham/London: Duke University Press, p. 30–31.
- Chtcheglov, I. 1953. „Formulary for the New Urbanism“, in Nothingness.org, <http://library.nothingness.org/articles/SI/en/display/1> [žiūrėta 2015-09-18]
- Day, R. J. F. 2005. *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. London: Pluto Press.
- Debord, G. 1955. „Introduction to a Critique of Urban Geography“. Prieiga per internetą: <http://www.bopsecrets.org/SI/urbgeog.htm> [žiūrėta 2015-09-18]
- Debord, G. 1957. „Report on the Construction of Situations and on the International Situationists Tendency's Conditions of Organizations and Action“, in *Bureau of Public Secrets*, [http://www.bopsecrets.org/SI/report.htm#Our Immediate Tasks](http://www.bopsecrets.org/SI/report.htm#Our%20Immediate%20Tasks) [žiūrėta 2015-09-18]
- Debord, G. 2006. *Spektaklio visuomenė*. Vertė Dainius Gintalas. Kaunas: Kitos knygos.
- Diržys, R. 2014. „Kai Urugvajuje pamatai save: kritinės pastabos apie klasines meno šaknis“, in *Kultūros barai*, nr. 6, p. 58.
- Diržys, R., Šapoka, K. Alytaus avangardizmas: nuo gatvės meno iki visuotinio psichodarbininkų (meno) streiko. Alytus: Erdvės.
- Foucault, M. 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.
- Gramsci, A. 2000. „Marinetti the Revolutionary?“, in D. Forgacs (sud.). *The Gramsci Reader: selected Writings 1916-1935*. New York: NY University, p. 74.
- Home, S. 1993. „No theoretical summing up“, in *Yawn: Critique of Culture*, No 38, p. 1844.
- Home, S. 2009. „Kultūros antpuolis. Avangardo atgimimas“, in *Anarchija.lt*. Prieiga per internetą: <http://anarchija.lt/aktualijos/67-stewart-home-kulturos-antpuolis/13886-stewart-home-kulturos-antpuolis-avangardo-atgimimas> [žiūrėta 2015-09-18]

- Lefebvre, H. 1991. *Critique of Everyday Life*. Volume I. Transl. by John Moore. London and New York: Verso.
- „Le programme et l'Action directe“. 1949, in *Socialisme ou Barbarie: Organ de Critique et d'Orientation Révolutionnaire*, p. 67–72.
- Metzger, G. 1993. „Call for an Art Strike from 1977–1980“, in *Yawn: Critique of Culture*, No 38, p. 1848.
- Rancière, J. 2000. *Le partage du sensible: esthétique et politique*. Paris: La fabrique éditions.
- Raunig, G. 2007. *Art and Revolution: transversal Activism in the long twentieth Century*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Taylor, R. 1978. *Art an Enemy of the People*. Sussex: The Harvester Press.
- Vaneigem, R. 2003. *The Revolution of Everyday Life*. Visage Software (Easy PDF Copyrighth).
- Žižek, S. 2001. *The Sublime Object of Ideology*. London/New York: Verso.
- Подорога, В. 2013. *Kairos, критический момент: актуальное произведение искусства на марше*. Москва: Grundisse.

Kęstutis Šapoka

RE-MATERIALIZATION OF POLITICAL EVENT IN THE PRACTICES' OF POLITICAL ACTIVISM

Summary

The article focuses on the materiality of ideology and the idea of art and life as an ideological accident, using the specific example of the (anti)artistic activism of the Alytus DAMTP (*Duomenkasių ir psichodarbininkų sąjūdis*, Eng. the *Coalition of Data Miners and Psycholabourers*). The article discusses the specific *situational* concept of art blending in with life and generating alternative meanings.

Ideology is specifically material. This means that even though this ideology does not 'exist', it manifests itself through the subject and for the subject, to be more precise, it creates the subject, questions it through a certain situation or daily practical rituals and through material forms of being and institutions, creating the material or substance of the ideology. However, this matter is also a "falsifying conscience" that institutionalises and falsifies the (daily) situation in the broader sense, creating a regulatory structure of alienation and spectacle.

Ideology is related to the logic of *theatre performance* (let us not forget that there is always a relationship between theatre, acting and daily life). A "great accumulation of plays" is generated, where everything that was ever experienced withdraws into the area of representation. Besides, the play or spectacle is not simply an entirety of events, but the social relationship established by these events between individuals made to act out a certain (social) role.

The falsification of daily life is undertaken by the modern bureaucracy and the *netocracy* of today's worldwide web. However, despite the tendency for societal power to become more virtual, softer and an ever more streamlined falsifying conscience, the intersectionality of social relationships is still an issue, in other words, the problematic question of social class emerges once again.

This also means the reemergence of political/aesthetic situations such as the importance of a method of revealing this falsifying conscience. Withdrawing from the level of daily falsification, the "societal play", and the transferral of expression to the proletariat level or the level of direct action was a relevant issue for many (anti)artistic activist movements after World War II, from the Lettrists and situationists up to the early (political) fluxus movements and present-day activism/sabotage tactics.

Jacque Rancière discusses the internal structure of politic and its core, which can also be called "aesthetic". It can be interpreted as a certain internal and basic structure that (dis)organises and questions space, time and society's activity within these dimensions.

Certain political/aesthetic situations reemerge, such as the importance of a method of revealing this falsifying conscience. One of the methods that an artist or intellectual can use to escape this falsification, is by *betraying* their (small) bourgeois social class. The Alytus DAMTP invokes a similar logic in its activity. It could be called a complex or *network art strike* or a similar activist phenomenon.

KEYWORDS: (non)artistic activism, ideology, artistic and political situation, falsification of reality, society of spectacle, betrayal of social class, Alytus data miners.

Gintautas Mažeikis

SPONTANIŠKUMO IR INTERPELIACIJOS DIALEKTIKA: ROSOS LUXEMBURG SAMPROTAVIMŲ TEMA

Socialinės ir politinės teorijos katedra
Politikos mokslų ir diplomatijos fakultetas
Vytauto Didžiojo universitetas
Gedimino g. 44, LT-44240, Kaunas
El. paštas: g.mazeikis@pmdf.vdu.lt

Straipsnio tikslas – aptarti politinio spontaniškumo ir interpelacijos dialektiką remiantis istorinio ir socialinio materializmo perspektyva, kritiškai apžvelgiant Rosos Luxemburg samprotavimus. Spontaniškumu laikysiu vidinių aiškių priežasčių neterminuojamą apsisprendimą veikti ir patį veiksmą, o stichiškumu – išorinį ir gerai matomą didelių grupių ir masių savaiminį judėjimą, įveikiant reglamentus, standartus ir režimus. Atskiriu išvystytą spontaniškumą, stichiškumą, kurie yra sąlygojami skonio ir alternatyvų patirties, nuo banalaus ir pasikartojančio gaivališkumo, kaip nerefleksyvios reakcijos į pasikartojančius stimulus. Spontaniškumo ir stichiškumo santykis su ideologine interpelacija yra aktualus politikos, tiesioginių (protesto) akcijų ir revoliucijos klausimas, aiškinantis partijų ir bendruomenių veiklos santykį. Išvystytas spontaniškumas ir stichiškumas lemia *derybinį atsaką ideologiniams kvietimams* (interpelacijoms). Istorinis materializmas, kaip jį formulavo daugelis marksistų, buvo nulemtas programinio naratyvo ir neanalizavo savaiminio besimokančio spontaniškumo, susijusių alternatyvų ir transformacijų, kūrybinio įveikimo (*Aufheben*), alternatyvų ir krypsmų gausinimo. Dar daugiau, visa tai buvo laikoma fraccine veikla, pavojingais nukrypimais, revizionizmu, oportunistu ir kt. Svarbiausiais pavyzdžiais mano pateikiamiems svarstymams pasirinkau profesinių sąjungų, vietos tarybų ir vi-

suomeninių komitetų veiksmus, jų tapatybių kaitas ir jų įtaką socialiniams procesams. Pagrindinė straipsnio analizuojama priešybė yra santykis tarp spontaniškų, stichiškų politinių grupių saviraidos ir partinės ideologijos. Skiriamos silpnosios ir stipriosios sąveikos tarp *patirtinės savimokos* ir *kreipiančiosios ideologijos*. Straipsnis diskutuoja ne išsivadavimo, o įsivadavimo (įtraukto išsivadavimo) sąvoką ir artimai ją sieja su bendruomeniniais ir visuomeniniais įsikitinimais: veiksmams, kurie padeda neideologiškai ir neprogramiškai transformuoti socialinę tikrovę, vykdyti intervenciją į Kita-būtį ir derybiškai keisti abiejų santykį.

RAKTAŽODŽIAI: spontaniškumas, stichiškumas, R. Luxemburg, tarybos, istorinis materializmas, socialinis materializmas, sedimentacijos, įsivadavimas, įsikitinimas.

Įvadas

Spontaniškumo ir stichiškumo idėjos filosofijoje naujai pasirodo oponuojant determinuojančio totalumo teorijoms, kaip galimybė susilpninti griežtą istorinio materializmo determinizmą, kaip pasipriešinimas primestiniam paklusimui partijoms. Rosa Luxemburg, Cornelius Castoriadis ir Hannah Arendt gynė išvystyto ir transgresiško spontaniškumo bei stichiškumo idėjas, oponavo ideologinės interpelacijos idėjai, tačiau ne abstrakčiai neigė totalumo bei partinių apklausų ir kvietimų svarbą, o bandė jas įveikti (*aufheben*) *dialektiniu*, *neigimo neigimo* arba *kritikos kritikos* būdu. Totalumo (visuotinybės) idėjos dialektiką išplėtojo Georgas Vilhelmas Friedrichas Hegelis, kuris ne tik atskleidė kintantį abstraktumo ir konkretumo santykį, bet aprašė istorinį totalumo vaidmenį ir jo implikacijas įvairiausioms ideologijoms ar norminiams diskursams. Todėl politinės grupės sėkmė buvo aiškinama kaip efektyvus istorinio totalumo arba istoriškai pagrįstos ideologijos įgyvendinimas, primetimas spontaniškai grupei. Hegelis pastebi, kad abstrakčios totalybės objektyvacijos būna prieštaringos, nulemtos daugelio atsitiktinumų ir todėl gali būti kritikuojamos tam, kad dar galingesnė religija, filosofija, ideologija būtų objektyvuota politinėmis organizacijomis ir institutais. Šiuo požiūriu bet kokia revoliucija gali būti vėl revoliucionizuota. „Vėlyvasis“ Hegelis jau manė, kad šią atsitiktinumų tėkmę gali suvaldyti išsivysčiusi valstybė ar jai atstovaujanti partija, lyderis, kurie suvokia istorinius ir pasaulinius modernizacijos iššūkius, savo misiją ir galią atpažinti bei apklausti. Tokia tvarka turėjo sumažinti dvasios (*der Geist*) raidos savigriovą ir įgalinti racionalią modernizaciją. Karlas Marxas ir marksistai neabejojo istorine, dialektine totalybės svarba ir tuo, kad ji turi būti reprezentuojama moderniausiomis ideologijomis ir prievarta. Jie kovų ir priešybių lauką išplečia aiškindami gamybinės jėgos ir gamybinius santykius, bei rodydami, kad ne valstybė, o dominuojančios klasės yra istorinės ir socialinės raidos pagrindas. Atitin-

kamai buvo iškelta tokios ideologijos idėja, kuri suteikė dominuojančiai progreso partijai pakankamą valdžią ir savimonę. Ir vėlyvojo Hegelio, ir Marxo *Kapitalo* atveju, buvo linkstama suvaldyti stichijas ir, po revoliucijos, pažaboti kūrybinę grupių spontaniškumą manant, kad pats savaime, be istorinio konteksto, *praxis* negali nieko mokyti ir niekuo turiningu virsti. Hegelio ir Marxo filosofijos subordinuoja visuomeninių konkretybių raidą, jų mokslinius tyrimus ir apšvietą totalinei istorinei raiškai, nors ir pripažįsta objektyvacijų atsitiktinumus ir klaidingumus. Marxo filosofijoje visuotinybė, struktūros ir sistemos, persmelkia ir vadovauja konkretybės kaitai, suteikia raidai logiką ir kryptį, taip naikinant skirtybių daugiakryptiškumą, daugiacentriškumą, riboja spontaniškumą, kuris buvo prilygintas nesąmoningumui. Totalybės viešpatavimo ir aiškių kryptių nuorodų gausu Marxo ir Friedricho Engelso knygoje *Vokiečių ideologija*. Tačiau, kūrinyje *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Politinės ekonomijos kritikos apybraiža)* Marxas suabejoja tokiu dar iš Hegelio *Dvasios fenomenologijos* atkeliavusiu žmonijos raidos vienkryptiškumu ir gamybinių jėgų ir gamybinių santykių totalumu, įvardydamas, kad egzistuoja daugelis socialinių-ekonominių santvarkų raidos galimybių.

Visos šios abejonės ilgainiui virto principiniu susipriešinimu tarp tų istorinių materialistų, kurie gina stiprios totalybės (istorinės, gamybinių santykių) viešpatavimą, ir tų, kurie kalba apie didelį spontaniškumo, stichiškumo vaidmenį tarp proletariato ar marginalių grupių. XX amžiaus pradžios marksizmas dar nekėlė klausimo apie daugelį krypsmų, apie revizionizmo naudą, nediskutavo alternatyvos komunizmui. Tačiau Hegelio ir Marxo dialektika, kvietimas nebūti vulgariais materialistais, nesekti vienpusiu ir taktiniu požiūriu žalingu determinizmu, skatino dėmesį vietos organizacijoms, jų skirtingumui ir praktikoms, vadinasi, ir filosofinei *praxis* idėjai. Stichiškumo ir partinio įgaliojimo reikšmės opozicija pasireiškė gilia diskusija tarp Luxemburg, gynusios spontaniškumo vaidmenį, ir Vladimiro Lenino, kalbėjusio apie partijų elitų įtaką formuojant totalumo principus. Tam tikra dalimi ši diskusija iki Luxemburg ir Lenino jau vyko I Internacionalo metu, susidūrus Michailo Bakunino ir Marxo nuostatomis. Marxo ir Bakunino polemika buvo nepasisekusi ne tik dėl asmeninių nuostatų vienas kito atžvilgiu, bet ir dėl to, kad klausimas dėl istorinio spontaniškumo ir stichiškumo vaidmens nebuvo filosofškai suformuluotas.

Spontaniškumo vaidmens klausimą dialektiškai, tačiau ne istoriškai, o abstrakčiai, bandė nusakyti Immanuelio Kanto filosofija, vienu metu parodžiusi ir naują – skaičiuojamą ir kontroliuojamą laiką, kaip transcendentalinę formą, ir laisvą priežastingumą (*Kausalität durch Freiheit*) (Kant 1998: 428). Tą pačią idėją vėliau Johannas Gottliebas Fichte, Hegelis, jaunahegelininkai, taip pat György Lukácsas aiškina kaip spontanišką priežastingumą. Pavyzdžiui, Lukácsas, svarsty-

damas darbo teleologiją, pabrėžia sąryšį tarp suvokimo tikslingumo ir materialaus priešastingumo, kurių dialektinė jungtis ir yra spontaniškas kauzalumas (*spontane Kausalität*) (Lukacs 1984: 555) arba laisvas priešastingumas. Vis dėlto Lukácsas, nors ir rodo pagarbą bei simpatijas Luxemburg revoliucinei veiklai, išlieka nuoseklus leninietis kalbant apie partijos elito revoliucinį vaidmenį. Jis mano, kad spontaniškas kauzalumas turi būti įveiktas ir nukreiptas vadovaujančios partijos. Luxemburg oponento vadovaujančios partijos politikai ir teorijai, kuria pasižymėjo lenininis, vėliau – maoistinis, Ho Ši Mino ar Fidelio Castro socializmas. Nors Kinijos kultūrinė revoliucija iš dalies gali būti interpretuojama Luxemburg prasme: kaip revoliucija, nukreipta prieš komunizmo biurokratiją, prieš partijos sankcionuojamą tvarką. Iš esmės Luxemburg ir jos pasekėjai sukūrė teorines prielaidas ir praktikas daugialypumų socializmui įgyvendinti, nors tiesiogiai to ir neįvardijo. Panašias idėjas išsakė ir Castoriadis, į kurio samprotavimus, kaip įvairovės prielaidą, atsižvelgė ir Jürgenas Habermasas. Tačiau nei Luxemburg, nei Castoriadžio ir juo labiau Habermaso samprotavimai lenininių komunistinių partijų neveikė, o daugialypumų socializmo ir *praxis* idėjų santykis liko marksizmo ir anarchizmo diskusijų paribiuose.

R. Luxemburg spontaniškumo teorija *versus* leninizmas

Marksistinė tradicija, kuria sekė ir Luxemburg, ir Leninas, rėmėsi savaip aiškinama Hegelio dialektika, gamybinių santykių analize, istoriniu materializmu ir klasių kovos teorija. Apie jokią kantiškąją amžinąją taiką ir susijusį teisingumą nebegalėjo būti ir kalbos, o augantys socialiniai bei ekonominiai prieštaravimai ir konfliktai buvo suvokiami kaip konkrečios istorinės totalybės, kuri turėjo savo nesąmoningą (*praxis*) ir tikslingą veiklą (praktiką), išraiškos. Luxemburg pasiūlyta marksistinė, materialistinė spontaniškumo idėja filosofškai plėtoja *praxis* (Luxemburg 1972) idėją ir aprašo profesinių sąjungų, visuomeninių komitetų ir tarybų veiklą. *Praxis* ji aiškina panašiai, kaip ir Marxas tezėse apie Feuerbachą: „Viso ligšiolinio materializmo – įskaitant ir fojebachinį – pagrindinis trūkumas yra tas, kad daiktas, tikrovė, jutimingumas [„*sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*“ – G.M.], imamas tik *objekto* forma, arba kaip *stebėjimo* forma, o ne kaip žmogaus jutiminė veikla, *praktika*, ne subjektyviai“ (Marx 1950: 362). Marxas skiria praktiką (πράξις, *praxis*), t. y. neapibrėžtą juslinę veiklą, būdingą rūšiai, nuo *Praktikum* – apibrėžtos subjekto veiklos, pavyzdžiui, profesionalaus revoliucionieriaus. *Praxis* nurodo istorinį gaivališkumą: stichiškumą ir spontaniškumą, t. y. dar ne subjektyvuotą, ne interpeluotą veiklą; atveria dar nesusvetimintą, tik nesąmoningai istorijos veikiamą aktyvumą.

Luxemburg tik išplečia šią hegelišką, marksistinę *praxis* interpretaciją, sakydama, kad šis iš apačios kylantis sąmoningumas gali kaupti savo patirtį ir plėsti tokius solidarumo tinklus, kurie nepriklauso nuo partijų įtakos.

Luxemburg revoliucinio spontaniškumo teorija ne iš esmės, bet savo akcentais, yra priešinga Karlo Kautsky'io ir Lenino teorijoms, teigusioms, kad profesionali revoliucionierių grupė turi „įdiegti“ marksistinę ideologiją į darbininkų klasę, kad tik profesionalūs inteligentai revoliucionieriai gali organizuoti politinę proletariato organizaciją ir vadovauti jos kovai. Todėl darbininkams suvaldyti yra reikalingos partinės organizacijos ir aparatas:

Ir štai aš teigiū: 1) kad nė vienas revoliucinis judėjimas negali būti tvirtas be pastovios ir perimamumą saugančios vadovų organizacijos; 2) kad kuo platesnės yra masės, gaivališkai įtraukiamos į kovą, sudarančios judėjimo bazę ir dalyvaujančios jame, tuo labiau tokia organizacija yra reikalinga ir tuo stipresnė turi būti ta organizacija [...]; 3) kad tokią organizaciją turi sudaryti daugiausiai žmonės, kurie iš profesijos dirba revoliucinį darbą [...]. (Leninas 1978: 118–119).

Priešingai, Luxemburg kitaip interpretuoja *praxis* idėją, priešinasi prievartiniam įtarpinimui ir kalba apie masių kūrybinės galios atsiskleidimą, jų savimoką, apie intuicijos ir skirtybių įgalinimą ir besimokančią revoliuciją, kuri remiasi visuotiniu streiku, o ne organizuotu kariniu perversmu, ne vadų štabo pergale. Luxemburg plėtotą kritiką nulėmė jos dėmesys socialdemokratų (teoretikų, profesionalių revoliucionierių) neveiksmingumui ir neefektyvumui, vykstant 1905–1907 metų revoliucijai Rusijoje ir konkrečiai Varšuvoje, kur ji aktyviai dalyvavo.

Ilgainiui, pasak istoriko, disidento Nikolajaus Voslenskio, būtent profesionalių revoliucionierių instituto išaukštinimas ir atsiskyrimas nuo darbininkų profesinių sąjungų ir tarybų sukūrė prielaidas nomenklatūros, kaip naujos klasės, kilmei (Восленский 1991). O Luxemburg spontaniškumo ir ideologinio įgalinimo (interpeliacijos) dialektika kvietė vengti vienpusio „profesionalių revoliucionierių“ dominavimo, jų indoktrinuojančio švietimo ir atitrūkimo nuo vietos tarybų poreikių. Jos saviugdos teorija, derinama su lygybės principais ir proletariato naujų vaidmenų vizija, atskleidė kitokią, ontiskai pamatuotą revoliucijos kelią nei pasirinko bolševikų partija. Ir bolševikai, ir Luxemburg rėmėsi 1905–1907 metų revoliucijos patirtimi, tačiau jų išvados buvo skirtingos. Leninas tik kaip laikiną taktiką vertino darbininkų komitetų ir tarybų iniciatyvas ir juos aiškino kaip būtinus bolševikinio reguliavimo. Jo manymu, 1905–1907 metais kaip tik trūko stiprios revoliucinės politinės organizacijos, suvokiančios istorinę materialistinę kelią. Svarbiausiu tikslu jis laikė revoliucinės partijos organizavimą, ypač pabrėžiant pagrindžio, profesionalumo vaidmenį, discipliną, centralizmą, administravimą. Priešingai, Luxemburg

svarbi yra politinės įvairovės saviraiška (ir moterų): tiesioginiai veiksmai (sabotažas, streikai), saviorganizacijos patirties kaupimas, organizacijų dinamika. Iš įvairovės kylanti jėga negali būti lengvai numalšinta dėl daugelio centrų buvimo, jų originalaus laiko ir erdvės organizavimo. Kalbėdama jau apie 1918 metų revoliuciją Vokietijoje Luxemburg rašo:

Socialdemokratija neturi galios iš anksto numatyti ir užfiksuoti masinių streikų proveržio Vokietijoje, iš anksto nustatyti jų priežasties ir momento. Partijos neturi galios savo suvažiavimų rezoliucijomis ar nuoseklia taktika nulemti istorinių situacijų. Tačiau ką galima ir būtina padaryti yra: aiškiai išskleisti politines tendencijas, kai tik jos pasirodys, ir atitinkamai formuluoti tvirtą ir nuoseklią taktiką. Žmogus negali nulemti istorinių įvykių, nepaisant to, kad ruošia tam receptus, tačiau jis gali apibrėžti apskaičiuojamas pasekmes ir atitinkamai organizuoti savo aktyvumą. (Luxemburg 1970: 205).

Jos manymu, revoliucija yra daugiakomponentis įvykis, o ne tik proletariato, ir priklauso nuo ekonominės, socialinės, politinės krizės, nuo karo ar kitokio pobūdžio katastrofų ir yra sunkiai kontroliuojamas procesas. Tiesioginiai veiksmai, ir, svarbiausias tarp jų – masinis streikas, nėra tai, kas turi nedelsiant virsti revoliucija. Streikai gali įsilieti į revoliuciją – santvarkos keitimą, būti pakviesti didelės krizės, tačiau nėra dirbtinė transformacijų priežastis. Štai kodėl ji ir toliau lieka socialinės-politinės situacijos, gamybinių santykių ir gamybinių jėgų sąveikos analitike, dialektike, gatvės protestų organizatore, o ne revoliucine teroriste, ne išskirtinių teisių reikalaujančia pagrindžio lydere. Būtent spontaniškas protestas, vietos savimonės sąlygojamas streikas yra atviri kūrybai, vidiniam ir išoriniam kismui, saviorganizacijai. Šis besivystantis stichinis ir spontaniškas veiksmas sąlygoja socialinio ir politinio laiko konfigūracijas, įtampą ir tėkmę, ką vėliau, sekdamas Luxemburg, pabrėžė ir Arendt, ir, iš dalies Antonio Negri. Luxemburg pažymi, kad partija turi padėti bendradarbiauti, šviesti ir drąsinti streikuojančius, tačiau nesiūlo primesti sukilimo valandos, eigos. Partija yra būtinas pagalbininkas, tas, kas aiškina saviraidės kelią, tačiau ne inžinierius, ne „revoliucinė mažuma“, kuri transformuoja darbininkų, laisvės ir orumo siekiančias grupes. Todėl ji gina nepartinę tarybų (*Räte*) sistemą ir kalba apie nepartinę Tarybų respubliką (*Räterepublik*). Luxemburg nuosekliai kritikavo blankizmą ir dėmesingai vertino XIX amžiaus Vakarų anarchistų ir socialistų organizacinę praktiką:

Naujoji socialistų lyderių generacija gimė 1840-aisiais: Wehlingas Vokietijoje, Pierre'as Josephas Proudhonas, Louis Blancas, Louis Auguste'as Blanqui Prancūzijoje. Pagaliau pati darbininkų klasė pradėjo kovoti prieš kapitalo priespaudą; šią klasinę kovą paskatino Liono šilko audėjų sukilimas bei čartistų judėjimas Anglijoje. Tačiau tais atvejais nebuvo tiesioginio ryšio tarp išnaudojamų masių ir įvairių socialistinių teorijų. Sukilu-

sios proletariato masės neturėjo omenyje socialistinių tikslų, bet ir socializmo teoretikai nedarė pastangų išskleisti savo idėjas darbininkų klasės politinėje kovoje. Jų socializmas buvo institucionalizuotas remiantis įvairiomis gudriomis išmonėmis, pavyzdžiui, Prodhono „Liaudies banku“ arba Louis Blanco gamybinėmis asociacijomis. Vienintelis socialistas, kuris žvelgė į politinę kovą kaip į priemonę, padedančią realizuoti socialistinę revoliuciją, buvo Blanqui, tapęs realiu proletariato ir jo revoliucinės klasės atstovu tuo laiku. Tačiau, iš esmės, net jo socializmas buvo tik pritaikoma valiai schema, tik revoliucinės mažumos geležinės determinacijos įgyvendinimas, turėjęs užsibaigti netikėtu šios mažumos organizuotu rūmų perversmu“ (Luxemburg 1970: 247).

Leninas, pasak Luxemburg, buvo blankistas – Auguste'o Blanqui sekėjas. Girdama šį vieną 1871 metų sukilimo Paryžiuje vadovų, ji išsako simpatijas, bet kartu ir kritiką Lenino nuostatom. Vokiečių „Spartako susivienijimo“ (*Spartakusbund*) ir 1918–1919 metų Vokiečių socialinės revoliucijos sukilimo lyderė pasirenka kitą, darbininkų savivaldos, moterų išlaisvinimo, tautų bendradarbiavimo ir struktūrinės revoliucijos kelią, o ne rūmų perversmą, kaip tai atsitiko 1917 metų Vasario ir Spalio revoliucijų metu Petrograde. Priešingai, Leninas, daug nesvarstydamas, remia „geležinės determinacijos“ ir valdžios užgrobimo kelią. Pasak Lenino, dalykai, kurių stokojo Blanqui – tai Marxo *Kapitalo* supratimas ir revoliucinės partijos. Luxemburg pasuka gaivališkų protestų, sukilimų, streikų energijos palaikymo, kreipimo ir bendradarbiavimo keliu, skatina profesinių sąjungų ir revoliucinių grupių dialogą, kritikuoja pastangas malšinti valstiečių ir darbininkų tarybų iniciatyvas ir sukilimus. Leninas, priešingai, po „revoliucijos“ imasi radikalčiai, žiauriai slopinti, naikinti bet kokius nebolševikinių tarybų, valstiečių ir kareivių tarybų veiklas, protestus ir sukilimus.

Lukácsas buvo dėmesingas Luxemburg idėjomis, ir, kalbant apie ankstyvąjį laikotarpį, galima jį laikyti liuksemburgistu, bent jau tuo klausimu, kad jis pabrėžia spontaniško priežastingumo dialektinę reikšmę, revoliucinę organizacinę praktiką ir sąsajas su *praxis* idėja aiškina sekdamas vokiečių marksiste. Lukácsas atkreipia dėmesį į Luxemburg kūrinių dialektiškumą, kurio, pasak vengrų mąstytojo, stokojo daugelis marksistų revoliucionierių, taip ir nesuvokusių skirtumo tarp vulgaraus materialistinio determinizmo ir istorinio materializmo, kuris būtinai aprėpia darbininkų savimonės raidą. Artumą Luxemburg svarstymams Lukácsas rodo savo įtakingiausiam, tačiau ankstyvajame kūrinyje *Klasinės sąmonės istorija* (galutinai paskelbtas 1923 metais), kur net du skyrius diskutuoja vokiečių marksistės idėjas. Vėliau, ilgą laiką iki pat 1956 metų, jis demonstravo veikiau leninines ar net stalinistines nuostatas. Tačiau vykstant 1956 metų Vengrijos sukilimui, Lukácsas vėl keičia savo marksistines nuostatas ir remia Luxemburg, kritikavusią bolševikų valstybės aparatą ir jų teroro politiką. Lukácsas tapo antikremliškos, tačiau komu-

nistinės, Imre Nagy Vyriausybės ministru. Manau, tuo jis parodė, kad Luxemburg idėjos tinka aiškinti 1956 m. Vengrijos sukilimą, 1968 m. Čekoslovakijos pavasarį, 1980–1983 metų Solidarumą Lenkijoje, tol, kol šie sukilimai buvo darbininkiški ir kairieji. Ar tikrą Luxemburg ir kai kurios Lukacs idėjos, aiškinant Sovietų Sąjungos griūtį, Liaudies frontų ir Sąjūdžio aktyvumą? Abejoju, tačiau Castoriadis'o idėjos galėtų būti taip interpretuojamos.

Lukácsas *Klasinės sąmonės istorijoje* pastebi, kad Luxemburg atmeta supaprastintą totalumo idėją, priskiriamą kuriai nors klasei, ir kitaip plėtoja istorinį materialistinį požiūrį į revoliuciją, nelaikydama jos deterministine būtinybe, o išorinio ir vidinio sąmoningumo raidos bei daugelio aplinkybių išraiška. Jis analizuoja Luxemburg knygą *Kapitalo akumuliacija* (Luxemburg 1951) (paskelbtą 1913 m.) ir priešina ją Lenino veikalui *Valstybė ir revoliucija* (parašytam 1917 metų rugsėjį, dar iki Spalio revoliucijos), nors abu laiko svarbiausiais naujaisiais, originaliais marksizmo kūriniiais. Šių traktatų priešybė, pasak Lukácso, apibūdina XX amžiaus pradžios marksizmo filosofijos būseną. Tai nėra visai tikslu, nes reali Luxemburg polemika prieš Leniną prasidėjo Spalio revoliucijos metu ir po jos. Minėtame kūrinyje Luxemburg aiškina, kad kapitalizmo esmė yra kapitalo akumuliacija, nors socialinės visuomenės raida remiasi gamybinių jėgų ir santykių kaita. Ji parodo, kad kapitalistinė kapitalo akumuliacijos forma yra baigtinė, todėl ir egzistuojančios gamybinės jėgos ir gamybiniai santykiai, pirmiausiai dėl nuosavybės ir gamybos reguliavimo, neišvengiamai sukelia krizes. Be krizių, kapitalas nebėgi atsinaujinti, o kiekviena iš tokių krizių yra profesinių sąjungų, tarybų, vietos komitetų rezistencinės, revoliucinės savimokos paskata ir prielaida. Tokiu būdu, kapitalo akumuliacijos baigtinumas ir krizių generavimas yra ir kapitalizmo gyvybės, ir socializmo kilmės šaltinis. Todėl iš krizės neseka būtina revoliucija ir partijos diktatūra. Leninas, nediskutuodamas išsamiai kapitalo akumuliacijos, nagrinėja ne krizes, o transnacionalinį kapitalizmą ir jo vedamą imperializmą kaip aukščiausią kapitalizmo išsivystymo pakopą ir daro išvadą apie revoliucijos neišvengiamumą ir geležinės partijos reikšmę. Leninas totalumo idėją paverčia būtina proletariato, vadovaujamo profesionalių revoliucionierių ideologijos, diktatūra, o Luxemburg pakeičia istorinį totalumo principą, išreiškdamą jį daugybe procesų ir įvairovių bei apmąstydamą jų ir kapitalizmo imanentines raidos sąlygas. Lukácsas tai suvokia ir įvertina, tačiau neigiamai:

Jau savo pirmoje polemikoje su Bernshteinu Rosa Luxemburg pabrėžia esminį skirtumą tarp totalumo ir konkretumo, tarp dialektinio ir mechaninio požiūrio į istoriją (ir į oportunistus, ir į teroristus). „Čia slypi pagrindinis skirtumas, – pabrėžia ji, – tarp blankistinius perversmus organizuojamos „ryžtingos mažumos“, kurie visados sprogs ta

nelyg pistoleto šūviai ir kaip rezultatas visados pasirodo pačiu netinkamiausiu metu, ir realaus valstybinės valdžios užėmimo remiantis plačia, sąmoninga žmonių mase, kuri pati gali būti tik prasidėjusio buržuazinės visuomenės irimo vaisius ir kuri politiškai ir ekonomiškai pateisina naujos klasės pasirodymą. (Lukács 1971: 40).

Skirtumas tarp leninizmo ir liuksemburgizmo nėra vien tik požiūris į profesionalių revoliucionierių vaidmenį, bet ir į partijos aparato įtaką grupių ir klasės dinamiškai, kurios plačiau Lukácsas nediskutuoja. Jis pasitiki partine organizacine veikla ir kritika, adresuota oportunistams, arba stabdantiems proletariato veiklą, arba griauiantiems ją:

Oportunizmo teorija, kurios funkcija iki pat aštrios krizės momento, objektyviojo vystymosi požiūriu, atrodė, buvo stabdanti, dabar pasisuka *radikaliai priešinga kryptimi*. Ji kelia uždavinį trukdyti proletarinei klasei sąmonei pereiti iš psichologinės esaties į atitikimą objektyviam visumos vystymuisi, *proletariato klasinę sąmonę* nustumti į psichologinės esaties lygmenį ir šitaip instinktyvią klasinės sąmonės raidą pasukti priešinga kryptimi (Lukács 1987: 115).

Panašiai kaip ir Leninas, Lukácsas mano, kad proletariatas savaime klase gali tapti tik psichologiniu, bet ne sąmoningumo, ne pasaulėžiūriniu, ne ideologiniu požiūriu. O oportunistai ir kiti susitaikėliai tik trukdo revoliucinio sąmoningumo ugdymui. Tačiau Luxemburg pastebi, kad tai negali būti priežastis teroristinei veiklai, partinio aparato diktatūrai. Jos samprotavimai yra tikimybiniai, prognostiniai, vengiantys partinio aparato išaukštinimo ir imlūs savęs organizavimo patirtims. Todėl jos samprotavimai tapo iššūkiu ne tik Vakarų socialdemokratinėms politinėms teorijoms, bet ir darė įtaką vėlesnei Vakarų marksizmo filosofijai. Ypatingai spontaniškumo teorija keitė požiūrius į laisvę, valią, santykį su daiktiniais ir visuomeniniais procesais, su darbo teleologija ir kūrybingumo reikšme.

Praxis ir spontaniškumo teorijos veikė politinio laiko bei erdvės sampratą. Kanto filosofijoje laiko skaičiuojamumas ir temporalumų kontrolė bei spontaniškumo idėja viena su kita siejasi imperatyviai: kaip galimybė atsakingai paskirstyti laiką, vadovaujantis praktinio proto principais. Iš esmės tai legitimizavo valstybinę įstatymų leidimo teisę ir totalinius lūkesčius. O Luxemburg spontaniškumas atveria ne struktūruotą, o struktūruojantį spontaniškumą, kuriantį *praxis*, kuris vėliau yra įteisinamas objektyvių praktikų pavidalu. Castoriadis kalba panašiai, susiedamas *praxis* gaivališkumą, *poiesis* kūrybingumą ir *theoria* apibrėžtumą (Castoriadis 1977: 3) bei panašiai aiškindamas „revoliucinio *praxis*“ (Castoriadis 1977: 62) santykį su tiesioginiais ir spontaniškais grupių veiksmiais, jų komplikuoju dialogu su partijomis.

H. Arendt: apie Luxemburg revizionizmą ir bolševikų paaukotas tarybas

Artimi Luxemburg mintims yra Arendt samprotavimai, kai ji vienu metu kritikuoja banalumo didėjimą ir totalitarizmą, o, kita vertus, atskleidžia laisvos saviorganizacijos svarbą bei spontaniškumo vaidmenį taryboms augti. Šis klausimas tapo ypač svarbiu po II pasaulinio karo, kai neigiant komunistinę ar nacistinę banalizaciją ir represijas, kartu buvo varžoma spontaniška įvairovė, kylanti iš *praxis* gaivališkumo, savimokos, poetikos ir teorijos. Arendt atvirai simpatizuoja Luxemburg idėjoms, kurias interpretuoja kantiškosios laisvės antinomijos perspektyvoje. Apie dramatišką Luxemburg pasirinkimą, spontaniškų ir nepriklausomų tarybų raidą po Spalio revoliucijos metu Arendt samprotavo knygoje *Žmonės tamsiaisiais laikais* ir *Apie revoliuciją*. Ji pastebi Luxemburg augantį kritiškumą ir idėjų naujumą: leninizmo atžvilgiu, jos kapitalo kaupimo ir socialistinės respublikos idėjas, jos polemiką su „revizionistu“ Eduardu Bernsteinu, kada Luxemburg pripažino kai kuriuos Bernsteino argumentus apie sėkmingą kapitalizmo raidą (Люксембург 1919), apie gerovės ir vartojimo augimą, kas prieštaravo Marxo vizijai apie tolimesnę darbininkų pauperizaciją ir Lenino idėjai apie kapitalistų žiaurumą bei negailestingumą. Luxemburg parodė kapitalo kaupimo ir kapitalizmo krizių santykį, kuris skatina darbininkų politinę kovą ir supratimą, saviorganizaciją ir pasaulio keitimą. Arendt pabrėžia, kad Luxemburg kritikuoja blankizmą ir leninizmą kaip valdžios užgrobimo, perversmo teorijas, tačiau pati iš esmės praleido valdžios užėmimo ir jos išlaikymo klausimą. Arendt nurodo, kad Leninas tęsia tragišką Didžiosios prancūzų revoliucijos kelią, kai valdžios užgrobimas ir klasinių priešų fizinis pašalinimas, teroras yra laikomi svarbesniais siekiniais, nei derybos, laisvių plėtros programos:

Leninas buvo paskutinis, laiko požiūriu, o ne pagal reikšmę, iš Prancūzų revoliucijos paveldėtojų; jis neturėjo teorinės laisvės programos, tačiau, kai jis susidurdavo su ja konkrečioje tikrovėje, jis suvokė, su kuo turi reikalą. Ir tada jis paaukojo naujus laisvės institutus – tarybas – partijai, kuri, kaip jis manė, išlaisvins skurdžius. Jis vis dar sekė tuo tragišku keliu, kurį nutiesė Prancūzų revoliucija (Arendt 1990: 66).

Luxemburg iškelia iš spontaniškumo, iš besimokančio stichiškumo kylančias laisvės programas, klasiškai orientuotą kūrybą, įgalintas tarybas. Ji kuria revoliucijos, o ne perversmo teoriją. Revoliucija yra ne ginkluotas sukilimas, o tokia auganti grupių mąstymo kaita ir savivalda krizių laikotarpiais, dėl ko ilgainiui gali perimti valstybės valdymą. Luxemburg socialdemokratinė kapitalizmo kritika buvo

laisvę kuriančio, bet ne valdžios aparatą formuojančio pobūdžio. Arendt svarbiu indėliu laiko Luxemburg praktinį revoliucinį dalyvavimą ir bendradarbiavimą su darbininkų tarybomis, su jų iniciatyvomis ir ryžtu. Arendt rašo apie jos patyrimą, dalyvaujant 1905 metų revoliucijoje Varšuvoje:

Pagrindinė pamoka, kurią ji išmoko iš revoliucinių darbininkų deputatų tarybų, buvo ta, kad „gera organizacija ne pralenkia veiksmą, o yra jo rezultatas“, kad „revoliucinio veiksmo organizavimo galima ir reikia mokytis pačios revoliucijos metu, kaip ir plaukti galima išmokti tik vandenyje“, kad revoliucijų niekas „nerengia“, bet jos prasiveržia „pačios savaime“ ir kad „postūmis veiksmui“ visados kyla „iš apačios“. Revoliucija yra „didi ir stipri iki tol, kol socialdemokratai (tuo metu tai vienintelė revoliucinė partija) jos nesutraiškys (Arendt 1968: 52).

Arendt, rašydama filosofinę-politinę revoliucijos istoriją, iš dalies seka Luxemburg idėjomis ir panašiai aiškina darbininkų tarybas bei komitetus, kylančius iš situacijos, besimokančius ir formuojančius savo suvokimą kartu su organizacijomis nepriklausomai nuo politinių partijų veiklos ir, kartais, oponuojant joms. Streikai, revoliucija ir tarybos yra ne tiek partijų inicijuojama veikla, o nepriklausomas tikrovės organizavimo būdas, kuris tik gali būti derinamas su partijų interesais. Kaip pavyzdį, Arendt nagrinėja 1918–1921 metų Rusijos tarybų ir bolševikų partijos konfliktą, kuris užsibaigė Kronštato jūreivių tarybų sukilimu ir jų sušaudymu, kuriam vadovavo bolševikų partija. Vėlesni bolševikų teiginiai apie tai, kad sukurta nauja santvarka yra Tarybų sąjunga, buvo melas, nes tarybos ir visuomeniniai komitetai, kaip spontaniškas organizacinis ir savimokos principas, buvo sunaikinti. Arendt apie Luxemburg idėjų teisumą pažymi:

Ji gyveno per trumpai, kad pamatytų, kiek teisi ji buvo, bei stebėtų siaubingą ir labai greitą moralinį komunistų partijų sugedimą – tiesiogines rusų revoliucijos pasekmes – visame pasaulyje (Arendt 1968: 54).

Fantominis teiginys apie Sovietų sąjungą kaip *Tarybų respubliką* giliai paveikė darbininkų, profesinių sąjungų ir įvairiausių visuomeninių komitetų savivaldą, jų menkinimą. O po Sovietų sąjungos sugriuvimo iš demokratinų frontų besiformuojančios naujos partijos kopijavo Komunistų ir Socialistų partijų principus ir ėmėsi varžyti visuomeninių komitetų bei nepriklausomų tarybų veiklą, o tuo pačiu ir politinį *praxis* ir *poesis*, politinio lauko ir erdvės įvairovę.

Adorno *versus* Luxemburg: elitinė konsteliacija prieš spontaniškumą

Aiškindamas laisvę, kuri kyla iš valios ir proto (*Vernunft*), Theodoras W. Adorno remiasi spontaniškumu ir racionaliais samprotavimais. Jis kalba apie imanentiškumą (nuo spontaniška) ir konsteliacijos (*Konstellation* – dalykų ir situacijos dėlionė, kartais – racionali) prieštaravimais ir sąveikomis:

Objektas atsiskleidžia monadologiniu reiklumu [*monadologischen Insistenz*], kuris yra konsteliacijos, kurioje objektas yra, supratimas: norint realizuoti galimybę pasinerti į vidujybę būtinas išoriškumas. Toks yra imanentinio vieneto visuotinumas [*immanente Allgemeinheit des Einzelnen*]. Istorija yra vienetiniame ir anapus jo; vienetiniame istorija, kurios ribose jis ir randa prieglaudą, – nesuvokiama. Atskleisti daikto konsteliaciją, vadinasi, jį iššifruoti – parodyti sąryšius, kuriuos jau kaip įvykusius jis savyje turi (Adorno 1966: 163).

Adorno istorinį totalumą, kuriuo buvo grindžiamas marksistinis istorinis materializmas, aiškina remdamasis geneologinėmis konsteliacijomis, kai imanentinė patirtis turi grupės raidos, o ne *būtiną istorinį* charakterį. Totalumo sąvoką plačiai diskutavo pirmoji Vakarų marksizmo generacija: Lukácsas, Karlas Korschas, Antonio Gramsci, Ernstas Blochas. Adorno, sekdamas Blochu, kalba apie totalumo (*Totalität*) struktūras ir funkcijas visuomenėje (*Gesellschaft*). Tačiau jo sąvokos turinys skiriasi nuo Hegelio ar Marxo ir reiškia ne dėsni, o santykių bendrumą. Adorno materializmas diskutuoja daiktinius, struktūrinius, su žmogaus protu tiesiogiai nesusijusius procesus, struktūrų sąveikas ir jų sedimentacijas. Žmogaus santykis su tokiais organizacijomis (totalumais) nebūtinai yra ideologiškai apibrėžtas, bet ir spontaniškas, t. y. tiesioginis. Adorno yra dialektiškas ir nuosekliai sieja monadiškumą su išorine komunikacija, imanenciją su tarpiskumu, su įdaiktinimo ir susvetimėjimo įveikimo procesais. Tačiau struktūros, kurios mus supa, yra ir įdaiktinimo rezultatas, ir patirties kaupimas materialiais pavidalais, ir nepriklausomas struktūrų procesas, nesusijęs su žmogaus refleksyvia veikla. Ilgainiui gyvenimo procesų sukurtos konfigūracijos yra interpretuojamos kaip kūnas: tautos, klasės, jam perkeliama imanentinės raidos logika. Išorinė gamta ir žmonijos praktikų istorija sedimentuojasi, kad vėliau būtų spontaniškai ar racionaliai išjudintos, atvertos: „Latentiniai procesai meno kūriniuose, kurie tuoj pat prasiveržia, yra jų vidinė istorija – sedimentuota išorinė istorija“ (Adorno 1997: 85–86), arba menininko savimonės kalba: „Istorinis procesas ir funkcijos jau yra jame sedimentuotos ir kalba juo“ (Adorno 1997: 112). Sedimentacijos sampratą Adorno ne priešina, bet vartoja kitaip nei Hegelis sąvoką *Aufhebung* – įveiką. Nusėdusios, įkūnytios to-

talumų patirtys veikia ir kaip racionalios prielaidos, ir kaip nesąmoningumas. Tai atveria galimybes skaityti analogiškai Luxemburg, Castoriadis ir Adorno spontaniškumų teorijas. Adorno atmeta bet kokią prievartinę, instrumentinę indoktrinaciją, kritikuoja dėl to kylantį sudaiktinimo efektą, bet tik iš dalies Luxemburg patirtinio mokymosi principus, nes veikia abu: monadiška intersubjektyvi savi-moka ir ideologijos poveikis. Konsteliacijų veikiamą žmogus-monada, visuomenė vystosi. Adorno, panašiai kaip ir Hegelis, ir jaunahegelininkai, žmogaus raidą suvokia kaip prieštaravimų eskalavimą: tarp subjekto savikūros ir objektų, įkūnijimų raidos. Tačiau ta įvairovė, kuriai jis pats kaip idealui nori atstovauti ir kurios dėka kritikuoja visuomenę, nepriklauso nei populiariajai kultūrai, nei masinių klasių sąjūdžiams, o yra išskirtinių kūrėjų išraiška. Dėmesys „elitinei“ monadologijai, kai dvasia kūrybingai pasireiškia unikaliais, individualiais, tragiškais kūriniais, radikali lėkštumo kritika ignoravo mažųjų monadų – darbininkų, moterų, įvairių pabėgėlių galimybes. Nyčiška ir ekscentriška Adorno kūrybos dvasia apokaliptiškai vertino spontaniškas politines organizacijas ir jų žemąją estetiką.

Kiekvienas veikiantis objektas gali būti monadiškas, jei tik jis neapsimetinės, neseks iliuzijomis, nebus klaidingas fetišistinis mąstymas, o iš savęs išskleis vidinę raidos logiką, kuri turi visuomeninę reikšmę. Kad monada išsiskleistų, jai būtina atgręžti save į tai, ką ji laiko svetimu, netikru – Kita būtimi, nes tai ir yra sąlyga apčiuopti save kaip temą. Adorno pabrėžia, kad laisvė ir priežastingumas, jų „immanentinis antinominis pobūdis“ (*immanent antinomischen Charakters*) (Adorno 1966: 147) neturi likti tik sąvoka. Tai paaiškina, kad būtina suvokti ne tik sistemą, bet ir atsitiktines, spontaniškas, nuo daugelio priklausančias konsteliacijas. Politiniu požiūriu tai reiškia, kad sistema ar valdžia, prievartinė revoliucija nėra duoti ir privalomi. Kiekviena konsteliacija yra išorinio pasaulio ir spontaniško vidinio pasaulio sąveika, atsakingas ir kartu kūrybinis supratimas. Istorija yra išoriškumo raida, santykiai ir sedimentacija, kurią savo ruožtu būtina įsisavinti, suprasti ir atsa-kingai-kūrybingai, racionaliai-spontaniškai išskleisti. Jis nuosekliai pasisako prieš aukos sindromo, viktimizacijos eskalavimą, nurodydamas, kad Holokaustas nėra deterministiškas, ir aukos ne viską padarė stabdydamos nacizmą. Jokia ideologija, idealizmas ir teorija neturėtų sumenkinti spontaniškumo – ir elementaraus, ir iš-vystyto, būdingo aukštajam menui:

Būtent idealizmas negali pasmerkti ir atmesti spontaniškumo [*Spontaneität*] momento, nes be šio spontaniškumo jis negalėtų egzistuoti. Idealizmas, kurio paslaptis yra spon-taniškumas, pats naikina spontaniškumą (Adorno 1966: 181).

Adorno plėtoja neigimo neigimo dialektiką: spontaniškumas nuolatos save įveikia, tik taip užtikrindamas idealizmo atsinaujinimą. O kai tik šis atsinaujinimo šaltinis

yra užveriamas, idealizmas virsta paprasčiausia dogma, mirusia istorija. Kūrybinis spontaniškumas savaime išskleidžia tai, kas sedimentuota, kas jau įveikta, bet dar veikia kaip impulsai, kuriems menininkas suteikia kitokią kryptį ir formą. Beje, Adorno nedraugiškumas masių stichiškumui gali būti aiškinamas bendra jo ironija dėl bet kokių masinių sąjudžių. Išaukštinęs spontaniškumo vaidmenį estetikoje ir politikoje, jo sąsajos su impulsais, valia ir laisve, Adorno paskaitoje apie „Laisvės antinomijas“ kritikuoja Luxemburg spontaniškumo idėją ir laiko jos interpretaciją nepakankamai dialektiška, perdėm anarchiška:

Kita vertus, visi tie, kurie pasipriešino tokiai raidai, keistu būdu spontaniškumą pavertė nepriklausomu, atskyrė jį nuo proto, kaip protestą prieš mechaninį priežasties ir pasekmės determinizmą, ir pritaikė šį protestą dabarčiai, taip pat ir socialistų minčiai. Tokiu būdu jie priartėjo daugiau prie anarchizmo, net jei anarchizmas buvo subordinuotas kandžiai socialistų teorijos kritikai. Didžiausias tokio protesto pavyzdys yra Rosa Luxemburg (Adorno: 2006: 217).

Ar tai Adorno ironija? Kaip jis suvokia „anarchizmą“? Šis filosofo samprotavimas atrodo gerokai atsitiktinis, nes jis nenagrinėja Luxemburg kūrybą. Ji ne „atskyrė“ spontaniškumą nuo proto ir nepavertė jo „anarchizmu“, o kalbėjo apie saviorganizuojančių grupių pasipriešinimą, apie kasdienio gyvenimo kūrimą, organizavimą, oponuojant ideologijų tėkmėms. Adorno, remdamasis Marxu, skiria du laisvo veikimo būdus: argumentuotą ir spontanišką. Argumentuotas pats save priskiria įsivaizduojamiems dėsniams, o spontaniškas – atskiria save nuo ideologijos argumentų. Abu sprendimai yra vieningi, o mąstytojas siekia išlaisvinti ir argumentuotą, atsakingą laisvę, ir nepanaikinti materialiam pasauliui ir intuicijai reikšmingo spontaniškumo. Adorno lygiai taip pat nekritiškai samprotavo apie tarybas, tiesiog sovietų sistemą traktuodamas kaip tam tikrą Sovietų Sąjungos sferą (Adorno: 2006: 173). Vis dėlto jis bent jau teoriškai buvo dėmesingas revoliucijos idėjai ir manė, kad „Prancūzijos revoliucijos prielaida buvo nuskurdusių masių spontaniškumas“ (Adorno: 2006: 35). Tačiau savo dėmesį skiria ne jų kūrybingumui aiškinti, o vidurinėsios klasės genezei ir emancipacijai, jos liberalizmo principų raidai ir jų kritikai. Jis pastebi, kad politinė laisvės sąlyga yra spontaniškumo ir racionalumo dialektinis suderinamumas: spontaniškumo, kuris kyla revoliucijos metu iš masių, grupių, ir racionalumas – kurį siūlo ideologija (Adorno: 2006: 192). Jis kalba apie lygiavertę spontaniškumo ir ideologijos, arba raidos logikos, dermę, tačiau nesidomi, kokie prievartos mechanizmai šią ideologiją „diegia“ masėms ir ar grupės gali pačios išpuoselėti savo pasaulio viziją. Adorno mano, kad laisvė ir apsisprendimas kyla iš valios, kuri savo ruožtu yra kūrybinė išorinių impulsų ir apsisprendimų sintezė. Valia yra ne tik vidinių išteklių rezultatas, bet ir nesuvokia-

mų daiktinių procesų ir pasaulio įvykių sukeltų impulsų vedinys, kai protas šiuos impulsus paverčia sprendimu.

Kita vertus, Adorno buvo elitistas, buvęs toli nuo masių ir darbininkų ir nedalyvavęs revoliucinėse praktikose bei, skirtingai nei Herbertas Marcuse, ignoravęs naujas visuomenės marginalijų grupes, įskaitant feministes, antirasistinius ir antikolonijinius sąjūdžius. Jo išsivadavimas buvo asisteminis, nemetodiškas, aukščiau – protą ir spontaniškumą, temą ir emociją derinantis kūrybiškumas. Jis tiesiog neatpažino Luxemburg idėjų. Aš pritariu Chriso Cutrone'o disertacijos išvadoms, kuriose jis teigia, kad „Luxemburg perspektyva nebuvo nei anarcho-sindikalistinė/spontaniška, nei avangardistinė, o veikiau dialektinė“ (Cutrone 2013: 261), ir įrodinėja tai, plačiai analizuodamas jos raštus apie Marxą, diskusiją su Leninu ir daugeliu to meto marksistų dialektikų. Luxemburg nekalbėjo vien apie „spontanizmą“, ir juo labiau mechaniską, o apie dialektinę, organizacinę savimoką, suvokimo ir galios akumuliaciją bei sudėtingą pokalbį su argumentuotai kalbančiais teoretikais socialistais. Daugelis jos samprotavimų buvo pagrįsti ankstyvosiomis feministinėmis įžvalgomis: nė vienas proletariato ideologas nė neketino iš išorės, ideologiškai integruoti moterų laisvių ir savito kalbėjimo. Jos pačios privalėjo politinę savimone išsiugdyti ir galėjo tai daryti, remdamosios patirtiniu mokymusi ir solidarumu.

A. Negri stichiškumas ir neekvivalentinis laikas

Antonio Negri palaiko stichiškumo galimybę, bet per daug neplėtodamas Luxemburg spontaniškumo idėjų, aptaria materialistinių ir revoliucinių masių galimybes. Jis jas sieja su daugybės fizika ir oponuoja makro „imperiniams“ ar valstybiniam galios aparatams. Daugybės būdinga kryptis ir galia bei atitinkami poreikiai, ir tik šios stichinės masės gali oponuoti anoniminiams imperijos aparatams ir struktūroms. Darbininkų masės, sukuriamos gamyklų, industrijos, gyvena savo stichiniu judesiu, kuris yra jų pasaulis ir kuriam būdingas savitas laikas ir vertė. Negri stichiškumo idėją kildina iš Barucho Spinozos sąvokos *multitude* – žmonių masės, apie kurias Spinoza kalba *Teologiniame-politiniame traktate* bei nepabaigtame *Politiniame traktate*. Pasak Spinozos, gamtai būdinga galia – *potentia*, kurią išreiškia ir žmogus. Tačiau žmogui ir Dievui taip pat būdinga tai, kas iš galios virsta valdžia – *potestas*. Kas nors yra tik todėl, kad imanentiškai išskleidžia galią, kuri virsta valdžia. Spinozos frazė išsakytą *Politiniame traktate*: „Teisė, kurią apibrėžia daugelio žmonių (*multitudinis*) galia, paprastai yra vadinama aukščiausia valdžia (*imperium*)“ (Спиноза 1998: 271). Daugybės – žmonių stichiškos masės – vadovaujasi savo imanentine galia, jos nesutampa su Thomaso Hobbeso egoistiniais individualais,

ir lygiai taip pat prieštarauja Kanto grynojo proto suskaičiuojamumui. Liaudies masių stichiškumas, kaip ir Luxemburg darbininkų grupių spontaniškumas, negali būti sukonstruotas iš išorės, nes tai yra *causa efficiens*. Daugybės galia ir valdžia yra prielaida išskleisti savivaldai ir įvairovei, mokytis jos iš įvairiausių organizacijų ir kūrybos, kas esmiškai skirtinga nuo Jeano Jacques'o Rousseau tautos suverenaus apsisprendimo (*pouvoir constituant*). Ne tik tauta ar Bažnyčia, o daugybės mokosi apsispręsti ir tapti *causa efficiens*.

Negri ankstyvuosiuose, lenininiuose, raštuose tęsia „liuksemburgizmo“ kritiką, kai kalba apie partinius revoliucijos organizavimo principus: proletariatas negali pats sukurti reikiamos strategijos ir jam būtina išorinė, elitų formuojama ideologija. Jis aiškią poziciją šiuo klausimu išsako ankstyvose savo studijose (1964–1972) apie Leniną ir imperializmą, kurios buvo apibendrintos knygoje *Strategijos faktorius: trisdešimt trys paskaitos apie Leniną*. Negri, per daug nesigilindamas į nesusitaikomus Luxemburg ir Levo Trockio skirtumus, nesiaiškindamas, kodėl Trockis aktyviai prisidėjo prie laisvų darbininkų tarybų sušaudymo, apie juos abu, Lenino apkaltintus perdėtu kairumu ir permanentinės revoliucinio aktyvumo idėjos platinimu, rašo:

Žinoma, nei Luxemburg, nei Trockis negalėjo sutikti su šia kritika. Jų raštuose socialdemokratų lyderystės funkcija niekada neišnyko. Be to, jie turėjo puikių priežasčių polemizuoti ar net kaltinti Leniną „ultra-centrizmu“ ir, atsižvelgiant į šį faktą, pabrėžti, kad jis nepakankamai įvertino, be to, programiškai, bet kokio demokratinio gyvenimo aspekto ir revoliucinių organizacijų prielaidą; ir todėl po 1917 metų Luxemburg pakėlė toną polemizuodama prieš jį. Tačiau Lenino argumentas atskleidė ir aiškino esmę tos Tarybų teorijos, kurią pateikė Luxemburg ir Trockis; jo polemika šiuo požiūriu buvo itin vietoje ir atskleidė ekspansinį jų teorijos modelį, lygiai kaip ir intensyvų vėlesnį modelį, ir rodė jų abiejų teorinį pervertinimą ir fundamentinę strateginę klaidą. Pasak Lenino, pervertinimas remiasi nepagrįstu pasitikėjimu spontaniškumo funkcijomis. Gali būti, kad spontaniškumas vaidina žymų vaidmenį (didesnį, nei Leninas priskyrė, vadindamas ar pažymėdamas jį „romantiniu“ ir „anarchistiniu“), tačiau ne visados ir ne automatiškai. Ir partija visur šiuo atveju yra klasiniu požiūriu organizuota partija, pagyjanti nuo spontaniškos darbininkų kovos, besiremianti alternatyviomis organizacijomis, kas padeda struktūruoti klasinę autonomiją ir sąmoningai planuoti jos savi-
raišką (Negri 2014a: 120).

Kaip ir Leninui, ankstyvajam Negri klase yra solidarumas, visuotinybė, vienybė, progresas ir todėl atverianti ateitį galia. Jis, kaip ir marksistai, klasę suvokia kaip atsaką į išorinę prievartą, į masinę gamybą ir jos sąlygojamą išnaudojimą, susvetimėjimą ir sudaiktinimą, tačiau pati ji nėra gėris, o prievarta, suvienodinimas, net jei ir neišvengiamas. Todėl šalia klasės teorijos turi būti ir kita: spontaniška grupių

kovos ir raidos teorija, nesuteikianti galimybių įsiviešpatauti tokiam nors totalitarizmui, griauianti pirmai progai pasitaikius, atverianti organizacijų ir grupių teorijas. Koks yra klasės konstravimo ir jos griovimo poreikis, nusako ir tie, kurie gina vienmačio laiko sampratą, ir tie, kas kalba apie laiko ir erdvės konstitavimą, sietinai su įvairialypiais spontaniškumais ir stichiškumais. Taigi Luxemburg idėjos pasiūlo tai, ko stokoja Lenino ar ankstyvojo Negri samprotavimai. Vėlyvuosius Negri svarstymus jau galima suvokti ir kitaip, kaip stichiškumo įteisinimą, kaip oponavimą dirbtiniams ritmams ir suišorintai disciplinai. Negri, skirtingai nei Luxemburg ir Arendt, pasitiki leninine tarybų teorija, teigiančia, kad jų spontaniškumui reikėtų suteikti partijos tikslingumą:

O kas dėl Tarybų? Tik partija gali nuspręsti, kaip jomis pasinaudoti. Todėl nėra jokio pagrindo pervertinti spontaniškumo priemonę, kas dažniausiai atsitinka revoliucijai, tačiau pasinaudoti juo tam tikrose situacijose ir įtvirtinti jį kaip partijos strategiją ir taktiką (Negri 2014a: 120).

Negri nori atskirti Lenino revoliuciją ir bolševikų tarybas nuo stalinizmo ir didžiojo teroro bei išsaugoti partijai pavaldų spontaniškumą ir klasinę autonomiją. Tačiau istorija ir Arendt pasakoja apie tai, kaip Leninas 1918 metais kovojo tik už bolševikines tarybas, tik už kontroliuojamą socialinę materiją. Vis dėlto Negri, kritikuodamas Luxemburg nepasitikėjimą partijos diktatūra, susiduria su vėlesnės socialistinės „valstybinės biurokratijos“ (Negri 2014a: 261) problema. Jis sutinka su argumentu, kad socializmas tėra perėjimo būseną iš kapitalizmo į komunizmą, todėl būtina išsaugoti tam tikrus buržuazinės valstybės elementus, kas apibūdina „valstybinį socializmą“. Atitinkamai „valstybinis socializmas“ kuria antikomunistinius elementus. Tai ir yra prielaida, kodėl Negri pritaria ir Lenino „revoliucinio teroro“ idėjai, padedančiai įveikti kapitalistinio išnaudojimo likučius socializmo laikotarpiu, ir Stalino idėjai apie tolimesnę klasinę kovą ir partinius valymus bei kultūrinei maoistų revoliucijai, ką jis vadina tęstiniu revoliuciniu procesu istorinio trūkio laikotarpiu. Tokiu trūkio periodu jis laiko socializmą, kaip perėjimo iš kapitalizmo į komunizmą fazę. Šiuo požiūriu ankstyvojo Negri argumentai mažai kuo skiriasi nuo tuometinio marksizmo-leninizmo dogmatikos. Dar toliau jis yra nuo disidentinės komunizmo kritikos. Jis nekalba apie tai, kad ši valstybinė biurokratija buvo partinės, komunistinės, kilmės, t. y. nomenklatūros klasė. Jis tik iš dalies kritikuoja abu sprendimus: ir Stalino diktatūrą, kurios vienas iš tikslų buvo pažaboti valstybės biurokratiją, ir Mao, suteikęs masėms galimybę naikinti partinius biurokratus vykstant kultūrinei revoliucijai, tai yra masių iniciatyvų metu. Todėl jo svarstymai apie perėjimo, tranzityvųjį, laikotarpį iš socializmo į komunizmą atrodo abejotini. Pašalindamas stichinį politinės saviorganizacijos momentą, kaip

nuolatinį atsinaujinimo ir konfliktų šaltinį, mokymosi ir revizionizmo prielaidą, jis galiausiai įtvirtina partijos discipliną.

Tačiau vėlyvuju laikotarpiu jis atsisuka į Gilles'io Deleuze'o ir Felixo Guattari filosofiją bei perima jų daugybės ir stichiškumo idėjas. Stichiškumas yra būdingas materijos, masių judėjimui, teritorijų užėmimui. Masiškumas, kūniškumas, teritoriškumas yra būdingi darbininkiškoms organizacijoms. Jos turi savo vidinę sprogstančią galią, monadišką, imanentišką judesį ir savimoką. Ir stichiškumas, ir spontaniškumas yra trajektorijos ir daugybės, bei prielaidauja socialinio ir politinio laiko heterogeniškumą, prieštarumą. Vis dėlto rinka, korporacijos, valstybė, su ja suaugusi partija geba laiką suvienodinti, primesti jam savo tempą ir kontrolę, paversti jį ne vartojamąja, ne mainomąja, o ekvivalentine verte: suobjektinti ar net sudaiktinti. Sudaiktinimas marksistinėje tradicijoje žymi maksimalų susvetimėjimą, didžiausią gyvenimo instrumentalizaciją. Toks kapitalistinis laiko ir erdvės užgrobimas ir pakeitimas, ekvivalentinimas ir mainai subanalina tikrovės suvokimą iki paklausos ir pasiūlos mechanizmo. „Laiko konstitavimo“ idėją Negri aptaria knygoje *Laiko mašina* (*Macchina tempo*) (Negri 1982). Jo požiūriu, kapitalizmas laiką gamina, subordinuoja darbo režimui, korporacinei ir valstybinei kontrolei ir represijoms. Kiekviena grupė, stichija formuoja savitas trukmes ir kryptis, trajektorijas ir greičius, suskaido juos į kūrybinius įvykius (spontaniškumas) ir stilius ar tėkmes (stichiškumas). O bažnyčia ir kapitalizmas šį stichiškumą susvetimina, disciplinuoja ir paverčia bendro ritualo arba gamybos-vartojimo laiku. Iš dalies šį laiko skirstymą galime susieti su tuo, ką graikai vadino Kairos (καιρός) – ne tik progos, atsitikimo, bet ir spontaniškumo pasirodymu, ir Chronos (Χρόνος) – išorine tvarka, kuris sietinas su ūkiu ir gamyba, su skaičiuojamu ir gaminamu vienmačiu laiku. Skirtingų trukmių dialektinė opozicija ir jų priklausomybė nuo laisvės, pavergimo ir istorijos atskleidžia tai, kad fenomenologinis laiko konstitavimo fabrikas yra „ontologinis fabrikas“ (Negri 2014b: 17), biopolitikos rezultatas ir kad šis laikas yra „globalus fenomenologinis fabrikas“ (Negri 2014b: 29), kur trukmės ir jų patirtys yra gaminamos visoms šalims, kaip naujas, neregimas imperinis laikas. Ilgą laiką laiko steigimas buvo susvetimintas, priskirtas transcendencijai, Dievui, bandant paslėpti jo, kaip kintančios daugybės fabrikavimą dvaruose ar korporatyvioje rinkoje, paslėpti jo spontanišką kilmę. Tačiau kūrybingos organizacijos – profesinės sąjungos, revoliucinės bendruomenės, paribio subkultūros – gali išsivaduoti iš šios priklausomybės, suvokti, kad laikas yra ne esatis, o tai, kas nuolatos steigama, kas yra kontrapunktas, skandalas, kitoks ritmas:

Kai teorijos praktika yra paprasčiausiai nukreipta į transcendencijos konstitavimą, tada laikas yra ne-esatis. Laikas yra daugybė. Laikas yra teologinis skandalas. Laikas yra maištautojas. Laikas yra suvaldomas transcendencijos ir konstravimo. (Negri 2014b: 30).

Spontaniškumo ir režimo dialektika atskleidžia laiko daugiamatiškumą, kuris aiškiai prieštarauja vieningo fabrikinio, globaliai paskirstomo, imperinio laiko idėjai ir gali būti spontaniškai, socialiai steigiamas. Nagrinėdamas revoliucijos laiką jis pateikta gamybinio laiko analizę, rodo, kiek šis kantiškasis stebėjimas „vienas po kito“ yra buržuazinis, skirtas darbo valdymui, t. y. nelaisvas, determinuotas, prižiūrimas, slepiantis laikų daugialypiškumą, jų sąsajas su įvykiu, su vartojamąja verte, su gyvenimu, kad laikas tiesiogiai priklauso egzistavimui. Procesai ir įvykiai, kuriuose dalyvaujame ir todėl patiriame kaip laikiškumą, yra daugiausia, nes vienu metu pasaulyje vyksta daug tarpusavyje susijusių įvykių arba siužetų. Daugialypiai susikertantys ir išsiskiriantys siužetai, jų patyrimas, suvokimas numano, kad ir mes vadovausimės ne viena stebėjimo schema, o daugeliu. Michaelis Hardtas ir Negri knygoje *Imperija* pastebi, kad Kantas, nagrinėdamas pojūčius, jų imlumą, stebėjimo formas, „ištirpdo patirtį fenomenuose“ (*the emptying of experience in phenomena*, Negri, Hardt 2001: 81) ir taip slepia istoriją, kaip formavimą. Hardtas ir Negri vadovaujami patirties kaupimo principu: socialinės gerovės akumuliacijai, kuriam ypatingą reikšmę turi bendradarbiavimas, kooperacija, komunikacija ir jų organizacinės formos. Darbininkai, meistriškai gamindami ir bendradarbiaudami, dalijasi savo patirtimi, moko savo mokinius ir plečia žinias ir gebėjimus. Todėl pojūtis, apie kurį kalba Kantas, yra ne tuščias juslinių duomenų konstatavimas, o civilizacinės patirties kaupimo ir pasidalijimo veiksmas. Tačiau kapitalistui, kuris samdosi darbininką, visa tai yra nesvarbu. Jam reikšminga yra ne unikali ar organizacinė, kaupiama gerovės patirtis, o akumuluojamas ir skaičiuojamas kapitalas, sudaiktinimas ir instrumentalizacija.

Negri pastebi, kad šiandien išnaudojama darbo jėga, žmogiškieji ištekliai esmiškai pasikeitė: nebeliko vienodos masės ir visuomeniškai būtino laiko dėl kompleksinių, kūrybinių ir sudėtingų technologinių santykių. Tai nereiškia, kad išnyko žmogaus išnaudojimas. Tačiau pasikeitė matas, kuriuo Marxas matavo ekvivalentinę vertę. Ekvivalentiškumas, visuotiniai mainai apskritai yra kapitalistinis bendramatiškumas. Šiandieniniai ekvivalentiniai mainai yra susiję ne tik su pinigais, simboliškai, bet ir su galia, užtikrinančia pasaulio vienodumą, o taip pat išnaudotojiškus, neokolonijinius santykius. Politinės ir karinės galios, susijusių sienų, kontrolės ir kitos sistemos yra menamos pasaulio įvairovės pagrindas, kuri kyla ne iš spontaniško kūrybingumo ar bendruomeninio stichiškumo, o iš nevienodų galimybių, iš dirbtinai saugojamų išnaudojimo ir žeminimo sąlygų. Negri teigia, kad jo kuriama bendrystės ontologija ir yra kartu daugybės teorija. Daugybė virsta vienu bendruomenės įvykiu, jo singuliarumo metu. Vis dėlto jis nenagrinėja sovietinės kolektyvizmo prievartos ir sovietinio bendruomeninio perauklėjimo. Tame yra ir istorinio naivumo, ir, priešingai, vietos tikėjimui.

Spontaniškas ir stichiškas įsivadavimo laikas

Patirti ir pasinaudoti materijos, masių, gamybos stichiškumu, jo srautais, intensyvumu reiškia ne atsiskirti, o integruotis į šias tėkmes – įsivaduoti. Įsivadavimo sąvoką naudoju priešingai *išsivadavimui*, tačiau priešinu ne laisvę priklausomybei, o laisvės kryptis. Įsivadavimą galima nusakyti oksimoronu: įtraukiantis išsivadavimas (*engaging liberation*). Įsivaduoti, vadinasi įsitraukti į gyvenamąjį pasaulį, į jo tėkmes, atpažinti istorines ir materialias sedimentacijas, suprasti struktūrinius santykius, paversti juos savo veiklos medžiaga, savo *praxis* ir spontaniškai, stichiškai veikti, kartu su besimokančiomis draugijomis. Įsivaduoti, vadinasi, tapti meistrų-lyderiu, gebančiu kritiškai, racionaliai įveikti (*aufheben*) interpeliacijas, t. y. įtraukti apklausas ir apkaltas į dialogo, derybų ratą, paversti derybas aštriu politiniu procesu. Tuo pasireiškia meninė veikla, kai *praxis ir poesis* – pamatinių veiklų ir poezijos – dėka ne tik iškeliama gyvenimui nauji paveikslai, bet ir transformuojamas pasaulis. Įsivaduoti – vadinasi, grįžti atgal į priklausomybių liūną ir jį transformuoti. Įsivadavimo atveju, spontaniškumas ir stichiškumas ne pašalinami iš imanencijos, ne nutraukia ją, o veikia socialiai kūrybingai arba kritiškai. Šioje vietoje norėčiau pabrėžti imanentiškumo politikos sąsajas su laisvės ir valios teorijomis, kai aukštieji meno kūriniai ne pašalinami iš visuomenės, bet įtraukiami į bendruomenės augimo procesą, kai jie išreiškia savišvietos ir savikritikos funkciją. Toks įsivadavimas į gamybą, savivaldą reiškia sudaiktinimo ir susvetimėjimo nutraukimą, o ne abstraktų ar teroristinį sukilimą. Įsitraukianti į gyvenimo procesus laisvė sąlygoja komunikacijos, kooperacijos kismą ir savo laiko ir erdvės, tai yra savo ritmo ir trajektorijos, brėžimą. Luxemburg revoliucinio spontaniškumo teorija, Arend tarybų laikas, Negri savo laiko, priešingo ekvivalentiniam, puoselėjimas gali padėti aiškinti ir įgyvendinti politinę *įsivadavimo* funkciją. Ją aš sieju su mano knygoje įsikitinimai: sąmoningumo metamorfozės diskutuota „įsikitinimo“ idėja, kuri reiškia sąmoningą transformaciją ir taikoma silpnosios monados aiškinimui (Mažeikis 2013). Kartais įsikitinimo idėja buvo kritikuojama kaip nepakankamai visuomeniška ir politiška. Organizacinio spontaniškumo teorija turėtų tai paneigti. Spontaniško ir stichiško įsivadavimo pradžia būna banali, tačiau atmenant savi-mokos dialektiką, t. y. prieštarinę sąmoningumo raidą, galima pabrėžti, kad *įsivadavimas* yra tobulėjanti politinė-meninė praktika, kuri užtikrina ne abstraktų, o turiningą totalų-ir-konkretų įsikitinimą. Įsivadavimas socialiniu požiūriu yra Kitos-būties kritišką atpažinimą ir pavertimą savu turiniu: ne kapitalisto nuvertimą, o kapitalistinio santykio – gebėjimo akumuliuoti vertes – supratimą ir įveikimą, t. y. pavertimą socialine gerove. Visa tai dar galima pavadinti kapitalo, gamybos socializacija, kai socialinės gerovės tendencijos dera su naudos kaupimo veiksmiais.

Atrodo, kad poezijos ir žaismo aukštinimas mažą bendrą turi su industrija, jos kritiniu suvokimu ir klasių vadavimu. Tačiau pernelyg didelis ideologijų, teorijų angažavimas uždaro įkvepiančius materijos ir poezijos gaivalus, meno raidą. Besivystančio spontaniškumo patyrimas padeda suvokti socialines-kūrybines laiko skirstymo galimybes, įveikti prisirišimą ar tai prie dieviškosios, valstybinės ar gamybinės tvarkos, tačiau ne sugriauna jas, o, priešingai, transformuoja, paversdamas tai, kas sedimentuota – nauja *praxis* medžiaga. Panašiai elgėsi tarptautiniai situacionistai – Guy Debordas, Raoulis Vaneigemas, Asgeras Jornas. Jie užgrobimo (*détournement*, *hijacking*) ar pakartotinio nusavinimo (kooptacijos, *recuperation*) būdais, įveikdami priklausomybių diskursus (pavyzdžiui, nuo „meno“ ideologijos), transformuodavo sudaiktinimą į priešingą – gyvą situaciją; tai, kas jau buvo pagaminta ar sedimentavosi, virto kapitalizmo savaime suprantamybe, paversdavo nauja dvasios ataka ir transgresija. Tai buvo ne revoliucinio išsivadavimo, o *įsivadavimo* veiksmas, ne šuolis į milinarizmą – tūkstantmetę palaimos šalį, o grįžimas į dulkių ir vargo pasaulį, kad jį pakeistų – įkitintų. Stichiškumas politikoje ir mene prilygsta gyvo religinio tikėjimo erezijoms, kai maldos ir veiksmo energija padeda įveikti dogmas ir prabilti naujais tikėjimo žodžiais, kurie jau nebesutampa su kanonu. Toks spontaniškumas ir stichiškumas padeda profesinėms sąjungoms, vietos komitetams ir taryboms, jei tik šios išdrįsta, įveikti hegemonines erdves, prievartines judėjimo trajektorijas, perkurti miestus ir gyvenamąsias aplinkas. Spontaniško ir kūrybingo įsivadavimo kategorijos: apverčiantis susidūrimas (kaktomuša), kritiškas atpažinimas, lygios derybos, suinteresuota kooperacija, būtiškas poelgis, transformuojantis išitraukimas, dalyvavimas kismo įvykyje padeda mąstyti istorinį materializmą ir socialinį materializmą. Būtiškas poelgis aprėpia ne abstrakčią ir racionalią sprendimo erdvę, o istorijos ir socialinės struktūros singularumą: laikiną ir erdvinį, prasminį ir gamybinį. Istorinės vertybės ir gamybiniai santykiai atsitinka singularumo akto metu, kai materijos stichija susirungia su proto argumentais ir kūrybingumu.

Alainas Badiou kalba apie įvykį kaip apie apverčiantį susidūrimą, kaktomušą ir plėtoja antifenomenologinę įvykio sampratą. Nereprezentacinis daugybės susidūrimas („daugybė yra prezentacijos režimas“ (Badiou 2005: 24) iš pirmo žvilgsnio yra kažkas priešinga poelgiui, numatančiam refleksiją ir atsakingumą. Jis pasitelkia matematinio aparato, tikimybių teorijos pavyzdžius aiškinti prezentacijos arba būties kaip įvykio turinį ir jų pagalba išplečia materialistinį spontaniškumo aiškinimą, paverčia jį meta-ontologiniu, o ne fenomenaliu, atveriančiu ne esamybės jutimą, o esamybės transcendavimą. Tačiau esamybė yra prezentacijos priešybė, nes prezentacija remiasi transcendencijos intervencija: tuo, kas suteikia dermę atskirybėms. Tokią intervenciją galima vadinti susidūrimu, net kaktomuša: esamybė nelauktai,

neintencionaliai, susiduria su prezentacija. Susidūrimo įvykis yra ir ne noumenalus, o pakeičiantis. Kovojančių profesinių sąjungų interesai ir veiklos įsiveržia į jau struktūruotą esamybę ir pretenduoja ją pakeisti. Šis įsiveržimas nėra kokio nors plano reprezentacija, o tikrovės trūkis, lygiai kaip kovojantys už savo teises piliečiai perplėšia įprastinę daiktų tėkmę. Štai kodėl komunistiniai režimai, valdžios aparatas nori suvaldyti stichiškumą ir spontaniškumą: taip yra užtikrinamas esybės tęstinumas ir pašalinamas radikalaus pokyčio pavojus. Neatsitiktinai Badiou yra lyginamas su apofatinės teologijos mistikais, kurie keistomis metaforomis, neturinčiomis šifro alegorijomis kalba apie Dievą, kaip tamsos debesį, kaip neištariamą, ne antropocentrišką, tačiau vykdančią nuolatines ir nenuspėjamas intervencijas. Revoliucinis spontaniškumas yra taip pat antifenomenalus, anapus ideologijos ir išskleidžiamas filosofijos skliaustuose, kai filosofija atsisako būti ideologijos sekėja. Tokią revoliucinę praktiką, kuri atakuoja Kitumą ir jį transformuoja, aš sieju su įsivadavimu: sugrįžimu transcenduojančiam susidūrimui, keičiančiai kaktomušai. Tai grąžina spontaniškumui transcendenciją, be kurios Luxemburg komunizmas yra tiesiog beprasmis: be transcendencijos nebūtų nei reikšminga *praxis*, o ir kūrybinį aktyvumą, atsigręžimą į savo Kitumą užgožtų partinės programos, pamatuotas režimas ir disciplina.

Grįžtant prie marksistinės *praxis* idėjos, galima sakyti: revoliucinė filosofija yra trūkio organizavimo praktika, tiesioginis veiksmas, kuris užtikrina apverčiantį susidūrimą ir transformaciją. Įsivadavimas ir yra kitoks nei reprezentacijos įsitraukimas į materijos, daiktų, gamybų – į Kitos būties srautą. Įsivaduojama prezentuojant Kitam save įvykio metu: manifestuojant darbininkų reikalavimus kapitalistui, tautos siekinius kolonizatoriui, demokratinius ketinimus autoritariniam režimui... Įsivadaujantis politinio laiko ir socialinės erdvės skleidimas yra giliai atgręžtas į Kitumą ir yra ne pasyvus Kito veido stebėjimas, o aktyvi intervencija į jo pasaulį, transcendavimas „į“ o ne „iš“. Įsivadavimas keičia stichines tėkmes (daiktų, gamybos...) ir jų institucijas: Bažnyčią, Valstybę, industrijas. Šiandieninis kapitalizmas sintezuoja spontaniškumą ir stichiškumą, gamindamas juos kaip festivalių, sporto industrijų emocinius pliūpsnius masėms, užimdamas ir daugindamas ilgąsias trukmes ir jų šaltinius: *praxis ir poesis*. Tačiau kapitalizmas remiasi monokultūriškumo doktrina, o ne alternatyviu, Kitu veidu. O grupinė, pavyzdžiui, profesinių sąjungų, bendrijų rezistencija, plėtojant alternatyvius laikus ir erdves, numano savitą, spontaniškumą ir stichiškumą, kuris prielaidauja politinius veiksmus, derybas ir pastangas pakeisti viešpatuojančius reglamentus, valdžios struktūras ir savo pačių paklusimo praktikas.

Gauta 2015 09 28
Priimta 2015 10 05

Literatūra

- Adorno, T.W. 1966. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. W. 2006. *History and Freedom. Lectures 1964–1965*. London: Polity.
- Adorno, T. W. 1997. *Aesthetic Theory*. Transl. R. Hullot-Kentor. London: Continuum.
- Arendt, H. 1968. *Men in Dark Times*. New York: Harvest Book.
- Arendt, H. 1990. *On Revolution*. London: Penguin Books.
- Badiou, A. 2005. *Being and Event*. Transl. O. Feltham. London: Continuum.
- Cutrone, C. 2013. *Adorno's Marxism*. Chicago: The University of Chicago.
- Lukács, G. 1971. *History and Class Consciousness– Studies in Marxist Dialectics*. Transl. R. Livingstone. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Lukács, G. 1987. „Klasinė sąmonė“, vertė A. Šliogeris, in *Problemos*, Nr. 36, p. 92–119.
- Lukács, G. 1984. *Werke. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Band 13. Berlin: Verlag GmbH.
- Castoriadis, C. 1997. *The Imaginary Institution of Society*. Transl. K. Blamey. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Kant, I. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. München: Oldenbourg Verlag.
- Leninas, V. 1978. *Ką daryti?*, in *V. Levinas Pilnas Raštų rinkinys*, t. 6. Vilnius: Mintis.
- Luxemburg, R. 1951. *The Accumulation of Capital*. Transl. A. Schwarzschild. London: Routledge.
- Luxemburg, R. 1970. „Mass Strike, the Party, and Trade Unions“, in *Rosa Luxemburg Speaks*. New York: Pathfinder Press, Inc.
- Luxemburg, R. 1972. *Die Theorie und die Praxis. Gesammelte Werke*, Bd. 2. Berlin, S. 378–420.
- Marx, K. 1950. „Tezės apie Feuerbachą“, in *Marksas K. Engelsas F. Rinktiniai raštai*, t. 2. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
- Negri, A., Hardt, M. 2001. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Negri, A. 2014a. *Factory of Strategy: Thirty-three Lessons on Lenin*. Transl. by A. Bove. New York: Columbia University Press.
- Negri, A. 2014b. *Time of Revolution*. London: Continuum.
- Восленский, М. С. 1991. Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза. Москва: Советская Россия.
- Люксембург, Р. 1919. Реформа или революция? Петроград: Издание Петроградского Совета рабочих и красноармейских депутатов.
- Спиноза, Б. 1998. „Политический трактат“, in: *Спиноза Б. Трактаты*. Москва: Мысль.

Gintautas Mažeikis

DIALECTICS OF SPONTANEITY AND INTERPELLATION: ON THE THEME OF R. LUXEMBURG'S CONSIDERATIONS

Summary

The purpose of the paper is to dispute dialectics of spontaneity and interpellation referring to the perspective of historical and social materialism and interpreting the considerations of Rosa Luxemburg. I characterize spontaneity (*Spontaneität*) as internal and undefined without any clear permission of reason to act and the action itself; and I characterize the elemental (*Elementargewalt*) as external, visible,

and independent movement of large groups or masses that break down regulations, standards and regimes. I make a distinction between the developed spontaneity, the advanced elemental dependent on taste and experience of alternatives (as a special recognition stance) from banal and repetitive chaos, as an unreflective reaction to recurrent stimulus. The dialectical relationship or political negotiation between spontaneity and ideological interpellation is a relevant question of direct (protest) actions and revolutions and could be interpreted in the context of political parties and communities. The developed spontaneity and the elemental define the negotiation response to ideological invitations (interpellations). Historical materialism, as it was formulated by many of classical Marxists, was already defined by the program narratives and did not analyze the self-learning spontaneity, the self-studied transformation, the creative *Aufheben*, and the multiplying of alternatives and deviations. For a long time, the spontaneity was considered as an issue of party's factionalism: as dangerous deviations, revisionism, opportunism etc. As a central example for my considerations, I have chosen the actions of trade unions, local councils and public committees, the changes of their identities and influences of them on the social-economical processes. The main opposition discussed in the article is between the self-development of spontaneous, elemental political groups, on the one hand, and continuous party ideology, on the other. The author of the article distinguishes strong and weak interactions between experiential self-learning from manipulative ideology. The paper disputes the concept of engaged liberation as an opposite to liberation-from and considers the engaged liberation as a precondition of communal or public self-othering. The public self-othering helps to transform social reality through liberate engaging. Dialectics of spontaneity explains the intervention of Other-being into custom reality, the changing of mutual relationships through political negotiations and through the breaking of ideological and program presuppositions.

KEYWORDS: spontaneity, the elemental, R. Luxemburg, councils, historical materialism, social materialism, *praxis*, sedimentation, engaged liberation, self-othering.

Kasparas Pocius

VIRTUALUS POLITINIO ĮVYKIO MATERIALUMAS GILLES'IO DELEUZE'O IR FÉLIXO GUATTARI FILOSOFIJOJE

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Saltoniškių g. 58, LT-08105

Tel. (8 5) 2752857

El. paštas: godfish2000@gmail.com

Politine filosofija besidomintiems tyrinėtojams dažnai iškyla problema: kokiam politiniam įvykiui pirmenybę teikia Gilles'is Deleuze'as ir Félixas Guattari. Šiame straipsnyje bandoma teigti, kad jų filosofijoje politinis įvykis suvokiamas dvejopai: viena vertus, kaip transcendentinėje organizacijos plokštumoje įkalintų socialinių jėgų tapsmas – perėjimas į imanentinę konsistencijos plokštumą, kita vertus, kaip tų jėgų įgalinama virtualumo aktualizacija. Tokia politinio įvykio interpretacija leidžia jiems kurti alternatyvą vėlyvojo marksizmo utopinėms teorijoms. Kaip tokios utopijos pavyzdį pasirinkome Michaelo Hardto ir Antonio Negri koncepciją. Įvykio paskirumas, nepriklausymas nuo priežastinės logikos leidžia jam aktualizuoti kiek įmanoma daugiau virtualių potencialumų ir taip kurti tai, kas nenuspėjama.

RAKTAŽODŽIAI: materialumas, įvykis, skirtumas, virtualumas, mažoji politika, Gilles Deleuze, Félix Guattari.

Gilles'io Deleuze'o ir Félixo Guattari filosofija padarė milžinišką įtaką šiuolaikiams politikos tyrimams; jų įvesta skirtis tarp molinės ir molekulinės politikos, kurią Nicholas Thoburnas (2003) pakeitė skirtimi tarp didžiosios ir mažosios poli-

tikos, paveikė ne tik politines teorijas, bet ir praktikas. Kita vertus, daug kas pastebi, kad jų politinio organizavimosi, įvykio ir socialinių permainų galimybės samprata lieka pernelyg miglota. Štai garsiosios *Imperijos* bendraautoris Michaelas Hardtas savo atskirai parašytoje monografijoje apie Deleuze'ą teigia, kad pastarojo kūrinuose tik užsimenama apie demokratinę politiką, pateikiama bendra orientacija ateities tyrimams demokratinų politinių praktikų srityje, tačiau jis neįvardija socialinio subjekto, galinčio organizuoti visuomenę (žr. Tampio 2009:384). Kritikuodami Deleuze'ą ir Guattari, Hardtas ir Antonio Negri teigia, kad šie „pozityviai vertina tik nuolatinį judėjimą ir absoliučius srautus, taigi jų filosofijoje kūrybiniai socialinės gamybos elementai ir radikali jos ontologija lieka nepatvarūs ir bejėgiai“ (Tampio 2009:384). Kitas marksistas Peteris Hallwardas taip pat teigia, kad Deleuze'as ir Guattari, užuot propagavę konkrečius politinius pokyčius, renkasi „iškūnijimo“ ir „dematerializacijos“ strategijas (Hallward 2006:3). Kyla klausimas, kaip Deleuze'o ir Guattari filosofijoje įmanoma projekcija į ateitį, kaip kalbėti apie įvykį ir jo materialų apčiuopiamumą, kuriamą atsisakant priežastingumo logikos, valdančios ne tik klasikinę reprezentacinę, bet ir marksistinę įvykio diskursą, o taip pat panaikinant molinėje organizacijos plokštumoje veikiančio transcendentinio subjekto kūrimo būtinybę. Bandydamas atsakyti į šiuos klausimus, keliu hipotezę, kad reprezentacijos paradigmoje formuojamos suplanuotos, užprogramuotos ir lengvai nuspėjamos ateities sampratą keičia akivaizdžiai materialios, bet nenuspėjamos ateities samprata. Toks efektas pasiekiamas pasitelkiant naujas sąvokas, tokias kaip tapsmas, virtualumas ir kokybinis daugialypumas.

Įvykis mažojoje politikoje: virtualumo aktualizacija

Deleuze'o ir Guattari nereprezentuojamo įvykio materializacijos sampratoje galima išskirti du etapus: kad įvykis materializuotųsi, jo turinys privalo patirti tapsmą, pasirinkti skrydžio liniją ir tokiu būdu pereiti anapus aktualios didžiosios politikos arba sociumo plotmės į virtualią mažosios politikos plotmę. Įvykio materialumas neįmanomas, jei materializuodamosios socialinės jėgos neįgyja virtualios galios. Deleuze'as ir Guattari suvokia tapsmą kaip perėjimą iš kiekybinio į kokybinį daugialypumą. Jau *Tūkstantyje plokštikalnių* (2004) Deleuze'as tvirtina, kad politika yra susijusi su materialaus pasaulio transformacija: „molekuliniai pabėgimai ar judėjimai būtų nieko verti, jei jie nesugrįžtų į molines organizacijas, nepermaišytų jų segmentų, nesujauktų dvinarių pasidalijimų tarp lyčių, klasių ir partijų“ (Deleuze, Guattari 2004: 216–217). Deleuze'as daro skirtį tarp filosofijos ir politikos: filosofija, pasak jo, turi tyrinėti aukštesnes ir žemesnes pasaulio plotmes – tai, ką jis vadina

virtualybe, o štai politika turi perkelti šias išvalgas į aktualų pasaulį (Deleuze, Parnet 2012) Taigi, jei filosofijos tikslas suvokiamas kaip tapsmo galimybių, skrydžio linijų ir jomis judėti leidžiančio geismo atradimas, politikos tikslas yra naujų kūrybinių eksperimentų ir jų rezultatų perkėlimas į politinę plotmę, jų aktualizacija.

Apmąstant Deleuze'o ir Guattari filosofiją ir ieškant joje perėjimo anapus molinės organizacijos, leidžiančios kurtis molekuliniams tapsmams ir mažajai politikai, kyla klausimas, kas kuria galimybes vykti tokioms permainoms. Pirmiausiai turime aptarti virtualumo sampratą, kurią Deleuze'as išplėtoja apmąstydamas Immanuelio Kanto ir Henri Bergsono filosofiją. Kaip sako Deleuze'as, Kantas siekia atrasti visos galimos patirties sąlygas, o Bergsonas siekia jas praplėsti virtualiomis realios patirties sąlygomis (Deleuze 1991). Kantas savo svarstymuose apie minėtąsias sąlygas pasitelkia modernią tįsumo sąvoką, Bergsonas ją papildo savo sukurta trukmės samprata, apibūdinančia kitimą ir diferenciaciją ne tik erdvėje, bet ir laike. Tai sudaro prielaidas trukmės sąvoką laikyti artima Deleuze'o ir Guattari tapsmo sąvokai. Deleuze'as teigia, kad skirtumas tarp Bergsono aptarto virtualumo ir Kanto galimybės koncepcijų leidžia kalbėti apie du daugialypumų tipus. Sekant Kanto veikalais, būtų kuriamas objektyvus „kiekybinis, arba skaitinis daugialypumas“ (*numerical multiplicity*), kuriame galėtų egzistuoti tik aritmetiniai skirtumai. Tiksliau sakant, toks daugialypumas įmanomas tik tada, kai patirtį galima dekonstruoti tik kiekybiškai (Deleuze 1991: 40). Tokios perskyros kuriamos didžiojoje arba molinėje politikoje, kurioje pasitikėjimas valdžia išreiškiamas tik rinkimuose ir per apklausas.

Visai kitokio tipo daugialypumus savo koncepcijoje numato Bergsonas. Kalbėdamas, kad realus pokytis susijęs ne su kiekybiniais, o su kokybiniais procesais, Bergsonas kritikuoja Kanto koncepciją, kuri, pasak jo, apima tik erdvę, bet neužčiuopia pokyčio masto laike. Priešingai, Bergsono daugialypumas neįmanomas be trukmės kategorijos. Jis apima „seką, susilydymą, organizavimąsi, heterogeniškumą, kokybinę perskyrą, rūšinį skirtumą; tai – virtualus ir nenutrūkstantis daugialypumas“ (Deleuze 1991:38).

Visos mūsų problemos kyla iš to, kad, kaip sako Deleuze'as, mes neperžengiame anapus regimos patirties ir neieškome tos patirties sąlygų tame, ką Bergsonas vadina tikrove. Aktualus pažinimas mums neatveria galimybių išeiti anapus jo diskursyvaus lauko, kritikuoti ne tik esamą situaciją, bet ir ją kuriančias sąlygas, bandant jas peržengti ar keisti. Aktualios problemos mums kyla nebandant suvokti jų tikrųjų priežasčių, pasikliaujant iliuzijomis, kurioms mus pasmerkia mūsų individualūs interesai. Taip pat aktualų žinojimą būtų galima sieti su valdymo režimais, kurie su sau pavaldžiais ekspertais imasi spręsti diskursyviai kuriamas problemas. Kaip *Skirtume ir pakartojime* teigia Deleuze'as, turėtume konstruoti tokias proble-

mas, kurių egzistuojančios santvarkos rėmuose išspręsti būtų neįmanoma, ir kurios reikalautų sisteminių pokyčių (žr. Deleuze 2011: 215).

Virtualybė tiek Bergsonui, tiek Deleuze'ui reiškia ne tapatumo, bet jam nepavaldaus skirtumo aktualizavimą: virtualumas „aktualizuojamas tuomet, kai jis yra diferencijuojamas ir yra priverčiamas diferencijuotis pats“ (Deleuze 1991: 97). Nors virtualumas niekada iki galo neatsiskleidžia aktualume, negalime kalbėti apie jo negatyvumą arba stoką. Bergsonas sako, kad tai yra „absoliučiai pozityvus egzistencijos modusas“ (Deleuze 2004: 44).

Pasak Deleuze'o, Kanto veikaluose konceptualizuojama galimybė yra suporuojama su realybe, o Bergsonas virtualumą suporuoja su jo aktualizacija. Kanto atveju galimybė ne tik kuria neišvengiamą būsimosios realybės pavidalą, bet ir jos panašumą į jau egzistuojančius pavidalus, kuriuos galima laikyti tam tikromis normomis ar standartais. Tačiau virtualybė, kaip sako Deleuze'as, neturi priminti jau egzistuojančios realybės, o aktualizacijos taisyklės neprimeta panašumo (Deleuze 1991: 97). Virtualumas atsiskleidžia tiek laike (kaip skirtumas tarp virtualaus pradinio taško ir aktualaus rezultato), tiek erdvėje (tarp skirtingų aktualizavimosi linijų).

Virtualūs daugialypumai aktualizuojasi kūrybingai, bet nekuria bendros, vieningos jėgos. Politiškai suvokiamas daugialypumas neimplikuoja konsensu su paremtos tiesioginės demokratijos struktūros. Jis implikuoja nuolatinę kūrybingą, kritišką ir eksperimentinę politikos procesą, kuriame atsiranda daugybė virtualumo aktualizavimosi linijų. Joms atsirasti padeda tai, ką Deleuze'as vadina grynaisiais įvykiais. Tie įvykiai – paskiros akcijos, mitingai, demonstracijos ar streikai – retai patenka į didžiosios politikos ar žiniasklaidos akiratį, tačiau „po jų niekas nelieta kaip buvę“. Kalbėdami apie 1968-ųjų Paryžiaus neramumus, Deleuze'as ir Guattari sako, kad

tie įvykiai nesileidžia būti suprastinti iki socialinio determinizmo ar iki priežasčių grandinių. Tačiau jau pats įvykis žymi atskilimą, atsiskyrimą nuo priežastinių ryšių; jis šakojasi, nukrypsta nuo dėsningumų, sukuria nestabilią padėtį, kuri atveria naujas galimybių erdves (Deleuze, Guattari 2008).

Deleuze'as ir Guattari savo politinėje strategijoje bando apibrėžti tam tikrą procesą, kurį Thoburnas įvardija kaip mažąją politiką. Marksistų akcentuojamo kovingo subjekto – partijos, grupės, judėjimo, netgi valstybės atsiradimas gali atnešti pasaulinio masto politinių pokyčių, pavyzdžiui, leisti atsirasti naująjį subjektą palai-kantiems judėjimams kitose šalyse, formuoti tam tikroms ideologinėms klišėms, tačiau tie pokyčiai dažnai neapims jautriausių kasdienybės sričių, individualių ir kolektyvinių įpročių bei santykių. Mažajai politikai svarbesni ne subjektai, bet mechanizmai ir jų funkcionavimas, geismo bei pasipriešinimo gamyba. Mažajai po-

litikai svarbesnis ne tapatybių kūrimas, o jas pranokstančių skirtumų gamyba, ne ideologija ir organizavimasis, o tapsmas ir geismas, padedantis kovotojams kurti tai, kas *Tūkstantyje plokštikalnių* pavadinama konsistencijos plokštuma.

Konsistencijos plokštumą veikia kuriami afektai, skirtumai, galimybė aktyviems srautams kurti nuolatinės tapsmo ir skrydžio linijas. Konsistencijos plokštuma nuo organizacijos plokštumos skiriasi savo intymumu, neapčiuopiamumu – bet būtent taip, kasdienių santykių plotmėje, formuojama mažosios politikos perspektyva. Organizacinėje plokštumoje priimami politiniai sprendimai remiasi konsistencijos plokštumoje – kasdieniniuose pokalbiuose, ginčuose, nesutarimuose, grupių vidiniame gyvenime suformuluotais troškimais arba geismais. Konsistencijos plokštumoje socialinių jėgų aktyvumas ir jų efektyvumas matuojamas nebe bendrais judėjimo pasiekimais (taip jis būtų matuojamas organizacijos plokštumoje), bet tuo, kaip judėjimo tikslai atitinka jo narių kolektyvinius ar paskirus troškimus. Būtent geismo ir jį gaminančių jėgų pasiskirstymas socialinių judėjimų asambliažuose mums leidžia spręsti apie tų judėjimų atvirumą ar uždarumą, revoliucingumą ar reakcingumą. Mažoji politika kuria konsistencijos plokštumą ir geismo srautus – tie srautai neišsitenka organizacijos plokštumoje, kurioje dėmesys skiriamas tokioms abstrakčioms dialektinėms sąvokoms kaip klasių kova, ideologija, kapitalizmas ir t. t. Socialinių judėjimų veiklą suvokiant iš konsistencijos plokštumos perspektyvos, neišnyksta organizacinė perspektyva, nenuvertinama pasipriešinimo svarba – tik šalia organizavimosi akcentuojama kasdieninių emocijų, afektyvių komponentų svarba, leidžianti ne tik išlaikyti efektyvią kovą, bet ir formuoti vidinį grupės solidarumą, kurti tapsmus ir skrydžio linijas grupių viduje. Jei organizacinė politika dažniausiai apima galimybių virtimo realybe aspektus, leidžia įvardyti abstraktaus santvarką keičiančio įvykio – revoliucijos – galimybę ateityje, konsistencijos plokštumos kūrimas leidžia konkretizuoti šį revoliucinį tapsmą jau minėtų grynųjų įvykių perspektyvoje. Būtent intensyviai išgyvenama kasdienybė ir joje vykstantis paskiras ar kolektyvinis tapsmas suteikia potencialo atsiskleisti virtualumui ir aktualizuoti materialiam politiniui įvykiui.

Daugybė ir geismo bendruomenė – du mažosios politikos veidai

Konsistencijos plokštumos ir virtualumo aktualizacijos sampratos, kaip minėjome, kuria akivaizdžius skirtumus tarp Deleuze'o ir Guattari ateities projekcijos ir marksistinės perspektyvos. Šiuos skirtumus geriau suvokti padėtų geismo bendruomenės sąvoka, kuri, kaip manome, puikiai apibūdina Deleuze'o ir Guattari koncepcijomis

grįstą požiūrį į mažąją politiką. Ją galima lyginti su Michaelo Hardto knygų trilogijoje *Imperija*, *Daugybė* ir *Bendrija* postuluojamą daugybės sąvoką. Viena vertus, galima pastebėti, kad daugybės sampratoje atsispindi dalis esminių Deleuze'Ų ir Guattari teiginių. Kita vertus, manome, kad tarp geismo bendruomenės ir daugybės esama tam tikrų esminių skirtumų, kuriuos apmąstyti leistų būtent pirmoje darbo dalyje įvardyta skirtis tarp galimybių realizacijos ir virtualybės aktualizacijos.

Antra, Negri pokalbyje su Cesare Casarino prisipažino, kad Deleuze'Ų ir Guattari teorijoje pasigenda konstruktyvių pastangų „daryti istoriją“, teigia, kad Deleuze'Ų postuluojamą ontologinį įvykį niekada nesiejamas su istoriniais judėjimais. Negri Deleuze'Ų veikaluose pastebi nuolatinį nesugebėjimą paversti ontologinį įvykį proto konstruktą ar schema, konstituciją ar bent jau virtualia konstitucija, kurioje visgi išliktų konstruktyvus elementas (Casarino, Negri 2008: 138). Šie priekaištai Deleuze'ui parodo, kad Hardtas su Negri akcentuoja ne konsistencijos, bet organizacijos plokštumą. O štai interviu su Negri, pavadintame „Kontrolė ir tapsmas“, Deleuze'as perspėja jį, kad bet koks mėginimas modeliuoti pasipriešinimą paverčia mažumą dauguma, nes „daugumą apibrėžia ne kas kita kaip modelis, kurį privalu atitikti“, o „mažuma neturi jokio modelio, ji – tapsmas, procesas“ (Deleuze 2012: 266). Taigi tapdama subjektu mažuma pereina iš molekulinės į molinę perspektyvą, ieško pripažinimo, tampa reprezentacinio žaidimo dalyve. Tokia interpretacija tinka iš socialinių judėjimų besikuriančioms partijoms, nevyriausybinėms organizacijoms, pripažinimo bei ieškančioms tautinėms ar socialinės lyties mažumoms. Tačiau geismo bendruomenė lieka mažojoje politikoje, kuri neįgyja reprezentacinės struktūros. Ji organizacijos plokštumą bando prišlieti prie konsistencijos plokštumos, versdama tai, kas asmeniška, politiškumu ir siekdama politines strategijas suderinti su kolektyviniu ar paskirai išgyvenamu geismu. Tokioje konsistencijos plokštumoje dėmesys skiriamas ne subjekto reprezentacijai, kaip didžiojoje politikoje, bet intensyvumų, afektų ir emocijų, aktyvumo ir reaktingumo, deteritorizacijų ir reteritorizacijų tarpusavio žaismui. Atsiranda įspūdis, kad Hardtas ir Negri imanentiškumą suvokia kitaip nei Deleuze'as ir Guattari, kuriems kolektyvumus ir paskirbybes organizuojantis modelis ne toks svarbus kaip patys grupėse vykstantys procesai. Galima teigti, kad Hardto ir Negri interpretacijoje, priešingai Deleuze'Ų ir Guattari sampratai, imanentiškumas ir geismas išsitenka organizacijos plokštumoje.

Šie teiginiai įgyja platesnį kontekstą, turint omenyje, skirtumo, daugialypumo ir virtualumo sampratas ir vertinant *Imperijos* autorius iš daugialypumo logikos perspektyvos. Pirmą, galima teigti, kad virtualumą Hardtas ir Negri suvokia kaip pasipriešinimo potencialumą, glūdinį pačioje daugybėje. Kaip žinome, Deleuze'as ir Guattari, kurie virtualumą suvokia Friedricho Nietzsche's ir Bergsono filosofinėje

perspektyvoje, ji poruoja su aktualumu ir teigia, kad virtualus įvykis į aktualumo sferą prasiskverbia iš išorės. Taigi virtualumas suvokiamas ne kaip pačios besipriešinančios jėgos savybė, o kaip tai, kas jai nutinka įvykio metu – tai, kas iš anksto nenuspėjama, nenumatoma. Jis primena kauliukų metimą, yra atsitiktinumas, taigi priklauso aleatorikos sričiai. Kalbėdami apie mažąją politiką galime prisiminti „nesamos liaudies“ sampratą – niekas nežino, kada ji pasirodys istorijos arenoje, tačiau geismo bendruomenė, kurdama mažąją politiką, turi išlaikyti pastovų santykį su išore, su atsitiktinumu. Deleuze'o ir Guattari bei *Imperijos* autorių strategijų skirtumai akivaizdūs ir aptariant daugialypumą. Kalbant apie skirtumą tarp kiekybinių ir kokybinių daugialypumų, galima teigti, kad Hardtas ir Negri išlieka kantiškoje kiekybinių daugialypumų paradigmoje. Jie galimybę pereiti nuo virtualaus potencialumo į realybę mato gyvojoje darbo jėgoje. Vadinasi, pats subjektas, jų manymu, yra ir ateities modelis, ir galimybė to modelio siekti – tai primena Georgo Wilhelmo Friedricho Hegelio dialektinį tapsmą. Maža to, pokalbyje su Casarino Negri teigia, kad daugybės atsiradimui reikalingas tam tikras bendrumas. Toks bendrumas, „žinoma, nereiškia tapatumo ar vienybės, bet reikalauja, kad daugybės neskaidytų jokie prigimtiniai ar rūšiniai skirtumai“ (Casarino; Negri 2008:124). Deleuze'o ir Guattari postuluojamus intensyviuos kokybinius daugialypumus jie mato kaip pavojų, galintį išardyti daugybę iš vidaus. Tačiau kyla klausimas, kaip tokiu atveju įmanoma išvengti aktyvumo ir reakcingumo perskyros ir kurti pačią didžiosios ir mažosios politikos perskyrą. Vienalytė daugybė taip ne tik tampa save reprezentuojančiu politiniu subjektu, bet pereina iš mažosios į didžiąją politiką. Šia prasme daugybės logikai paklūsta pastarųjų metų politiniai įvykiai, kai populistiniai judėjimai, tokie kaip „Syriza“ Graikijoje ir „Podemos“ Ispanijoje, virto didžiosios politikos žaidėjais – dalyvauja demokratiniuose rinkimuose ir juos laimi. Tačiau, kita vertus, būtent tai, kad šiems judėjimams dažnai pristinga politinio ryžto sprendžiant esminius didžiosios politikos uždavinius, liudija daugybės kaip politinio subjekto netvarumą ir tik patvirtina būtinybę daugybės viduje išlaikyti įtampą tarp skirtingų grupių, skirtumų kūrimo ir tapimo galimybę. Kitaip tariant, mažojoje politikoje privaloma atsisakyti pagundų tapti didžiosios politikos subjektu. Sprendimo ir organizuotumo, kurio Hardtas ir Negri pasigenda Deleuze'o ir Guattari politikos sampratoje, nepakanka. Geismo bendruomenė veikia kaip geismo mašina: ji atsisako subjektyvumo, nepasiduoda reprezentacijai, nepaliaujamai kuria vidinius skirtumus, rizikuoja ir išlaiko santykį su virtualia išore – „nesama liaudimi“.

Taigi, jei daugybei, kuriančiai politinį subjektyvumą, įmanoma priskirti tam tikrą programą, jei ją galima matyti kaip tam tikrą ateities utopinį modelį, geismo bendruomenė kuria mažąją politiką iš vidaus, konsistencijos ir aktyvizmą nuo re-

akcijos atskiriančių afektų plokštumoje. Jos ateities programuoti neįmanoma, ji suvokiama ne politinės ar ideologinės utopijos, o geismo perspektyvoje.

Šie kriterijai leidžia ne tik teigti, kad Deleuze'o ir Guattari bei Hardto ir Negri politinės strategijos smarkiai skiriasi, bet ir postuluoti būtinybę kurti geismo bendruomenes. Daugybę, turint omenyje, jos kiekybinį daugialypumą, jos dialektinį tapsmą, jos į organizavimąsi nukreiptą potencialumą ir numatomą molinį subjektyvumą būtų galima laikyti tam tikru „išorišku vidumi“ – vidumi, nes jos tapsmo procesas iš esmės yra dialektinis, jam nereikalingi skirtumai, daugybė siekia konsoliduotis, panašiai kaip tai neseniai darė proletariatas. Šis konsolidacijos procesas yra būtinas, siekiant politinių tikslų, tačiau nepakankamas formuojant mažąją politiką. Organizuotumas ne visada pasiduoda geismo mašinų ritmui, jis ne visada atitinka radikaliausių grupės narių siekių. Ypač tai pasakytina apie grupes – subjektus, kurias mes vadiname geismo bendruomenėmis. Todėl geismo bendruomenę būtų galima pavadinti „vidine išore“, kurioje reprezentacija ir subjektyvumas netenka prasmės, nes tikrovė stebima ir konstruojama iš geismo mašinų vidaus, kuriami intensyvūs, afektyvūs santykiai grupės viduje ir tarp skirtingų grupių, nepalijamai kuriami nauji tapsmai ir skrydžio linijos. Geismo bendruomenė priešinas kapitalistiniams santykiams ne pasilikdama galios dispozityvo viduje, bet atitoldama, deteritorizuodamasi, nuolat kurdama skirtumo, tapsmo procesą. Vidus tampa išore, nes geismas, konsistencijos plokštuma tampa išorine politikos riba.

Kyla klausimas, ar tokia mažosios politikos samprata yra efektyvi, ar mažoji politika lieka adekvati be organizuotumo, daugybei būdingo antagonizmo, be sprendimų priėmimo ir bendrų priešų. Taip, kovingumą ir pasipriešinimo strategijas išlaikyti būtina – bet mažoji politika negali remtis vien tik organizavimusi. Tiksliau, esminis mažosios politikos tikslas yra sudaryti galimybę jau anksčiau minėtiems atsitraukimo nuo didžiosios politikos, galios dispozityvo procesams, kurių metu organizacijos plokštuma prišliejama kiek įmanoma arčiau konsistencijos plokštumos. Geismo bendruomenę neišvengiamai siečia su šia materialia kasdieninių susidūrimų, geismo, afektų ir intensyvumų terpe. Be šios terpės kūrimosi, mano manymu, neįmanoma įsivaizduoti mažosios politikos. Geismo bendruomenė, mano nuomone, yra kitas daugybės veidas.

Vietoje išvadų: materialaus įvykio nenumatomumas

Kaip sako Deleuze'as ir Guattari, virtualumas tampa realybe tik veikiant skirtumui, o ne panašumui. Pasikartojimas veikiant skirtumui išlaisvinamas nuo panašumo, nuo nuspėjamumo. Dažnai Deleuze'o politinės minties interpretatoriai skolinasi jo

kino filosofijoje (Deleuze 1989) aptartą „bet kokios erdvės“ sampratą, kurioje veikia ne tik pagrindinis herojus, bet pati erdvė, kuri toli gražu nėra perregima, racionali, dėsninga ir gali pakreipti herojaus elgesį bet koku kampu. Realūs arba materialūs dalykai vyksta čia ir dabar, ne pažįstamoje ir programavimui pasiduodančioje istorinio materializmo teritorijoje, o „bet kurioje erdvėje“. Deleuze'o virtualumo aktualizacijos samprata yra aleatorinė, ji primena nyčiską kauliukų metimą: negalime programuoti savo galimybių nei dabartyje, nei ateityje. Pasak Guattari, revoliucija negali būti programuojama, nes tai, kas programuojama, visada yra jau įvykę, arba „po visko“. „Revoliucijos kaip ir visa istorija nuolat pateikia siurprizų. Jos yra visada nenuspėjamos. Tai nesustabdo mūsų noro dirbti revoliucijai: juk darbas revoliucijai – tai darbas su tuo, kas nenuspėjama“, – sako Guattari (Guattari 2007: 258).

Apibendrinant derėtų klausti, koks gi būtų tas materialus revoliucinis įvykis, kuriuo tikėtų Deleuze'as ir Guattari. Atsakymą galėtume formuluoti taip: tai būtų toks įvykis, kai būtų pasakyta „ne“ tiek transcendentinei logikai ir programavimui, tiek pajungimui bet kokiai racionaliai loginei sekai. Materialus įvykis nėra teleologinės matricos vizualizacija, jis yra virtualybės aktualizacija. Gebėjimas suvokti revoliucinį įvykį atsiranda ne kliaunantis didžiosios politikos ekspertų išvadomis, bet esant įvykių vietose ar bendraujant su eiliniaais kovotojais. Taip atsiranda galimybė suvokti, kad tokiems kovotojams dažnai rūpi tai, ko niekad neišreikš masinė žiniasklaida, kad įvykio materialumas slypi jo nematomume, tame, kas lieka neįtraukta į galios scenarijus, ko nelieta nei programų distribucijoje, nei hierarchijoje. Kita vertus, įvykis įvyksta ne tada, kai jis priverčiamas įvykti, bet tada, kai virtualybė įsiveržia į aktualybę ir tampa regima tai, kas anksčiau nepasirodė, nors visada buvo juntama šalia.

Gauta 2015 11 02
Priimta 2015 11 21

Literatūra

- Casarino, C., Negri, A. 2008. *In Praise of the Common: A Conversation on Philosophy and Politics*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. 1989. *Cinema 2: The Time-Image*. Trans. H. Tomlinson and R. Galeta. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. 1991. *Bergsonism*. Trans. H. Tomlinson and B. Habberjam. New York: Zone Books.
- Deleuze G. 2004. *Desert Islands and Other Texts, 1953–1974*. Semiotext(e).
- Deleuze, G., Guattari, F. 2004. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. B. Massumi. London, New York: Continuum.
- Deleuze, G., Guattari, F. 2008. „68-ųjų gegužę nieko nenutiko“. *Anarchija.lt*, prieiga per internetą: <http://www.anarchija.lt/teorija/203-gilles-deleuzefelix-guattari-68-j-gegu-nieko-nenutiko> [žiūrėta 2015 11 08].
- Deleuze, G., Parnet, C. 2012. *Gilles Deleuze from A to Z*. DVD. New York: Semiotext[e].
- Guattari, F., Rolnik, S. 2007. *Molecular Revolution In Brazil*. Trans. K. Clapshow, B. Holmes. Los Angeles: Semiotext(e).

- Hallward, P. 2006. *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*. New York: Verso.
- Tampio, N. „Assemblages and the Multitude: Deleuze, Hardt, Negri and the Postmodern Left“ in *European Journal of Political Theory*, July 2009, no. 8, p. 383–400.
- Thoburn, N. 2003. *Deleuze, Marx and Politics*. London, New York: Routledge.

Kasparas Pocius

VIRTUAL MATERIALITY OF THE POLITICAL EVENT IN THE PHILOSOPHY OF GILLES DELEUZE AND FÉLIX GUATTARI

Summary

The article discusses the possibility of political event in Deleuze and Guattari's philosophy. In Deleuze and Guattari's thought, the political event can become material only when it passes from a transcendent plane of organization to an immanent plane of consistency. The representative quantitative multiplicity discussed by Kant is complemented with the Bergsonian theory of virtual multiplicities which allows real differences to express themselves. The possibilities realize, thus carrying with themselves a plan or program of becoming; the virtualities actualize, breaking with the rules of representation and bringing in the power of unpredictability. The desiring community, which, according to Deleuze and Guattari, is produced by minor politics, is compared with the concept of multitude produced by Michael Hardt and Antonio Negri. The multitude rests on a plane of organization, whereas the desiring community constructs a plane of consistency. The material event, as seen by Deleuze and Guattari, cannot be mediated, determined or reduced to causal chains – it happens in “any place whatever” – an unexpected place close to us.

KEYWORDS: materiality, event, difference, virtuality, minor politics, Gilles Deleuze, Félix Guattari.

Valdas Bertašavičius

SLAVOJAUS ŽIŽEKO ABSOLIUTI ATATRANKA, ARBA EGZISTENCIJA TARP STOKOS IR PERTEKLIUS

Slavoj Žižek

Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism,

Verso Books, 448 p.

Slavojus Žižekas, slovėnų kilmės filosofas, jau daugiau nei keturis dešimtmečius kasmet savo darbus publikuoja pasaulio skaitytojams ir skaitytojoms. Dėl veikalų gausos bei temų įvairovės pelnytai vadinamas „MTV filosofu“, Žižekas svyruoja tarp viešojo intelektualo populisto bei filosofo atsiskyrėlio vaidmenų. Ne kartą deklaravęs neapykantą pasauliui, jis aktyviai dalyvauja konferencijose bei duoda interviu, pasirodo televizijos laidose ir t. t. Nenuostabu, jog šis vidinių prieštaraų paženklintas filosofas yra ištikimas Georgo Wilhelmo Friedricho Hegelio, vidinių prieštaraų mąstytojo *par excellence*, filosofijos šalininkas.

2014 m. autorius publikavo veikalą *Absoliuti atranka: naujieji dialektinio materializmo pagrindai* (*Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, Verso Books, 448 p.). Šis kūrinys, kartu su 2012 m. išleistu milžinu *Mažiau negu niekas: Hegelis ir dialektinio materializmo šešėliai* (*Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso Books, 1056 p.), yra filosofo bandymas konceptualizuoti dialektinio materializmo metodą kaip vienintelį teisingą metodą realybės, istorijos bei visatos apskritai interpretavimui. *Mažiau negu niekas*, tūkstančio puslapių Žižeko *magnum opus*, bei *Absoliuti atranka* pradeda tai, kas turėtų būti vadinama vėlyvąja Žižeko filosofija. Pats jis yra pareiškęs, jog

savo noru rašytų tikrai apie Hegelį, o pastarosios knygos tai įrodo: nors didelės apimties (*Absoliuti atatranka* yra perpus mažesnė už pirmąją) abi šios knygos – tai panegirikos Hegelio darbams.

Absoliuti atatranka yra suskirstyta į tris skyrius su įvadu bei dviem intarpais. Pirmajame skyriuje analizuojamos Immanuelio Kanto bei Hegelio filosofijos, einant nuo Kanto transcendentalizmo prie dialektikos. Antrasis skyrius nagrinėja patį dialektinį procesą, vidines subjekto bei objekto prieštaras; remiantis Alaino Badiou įvykio samprata, pati realybė (objektų ir simbolinė) traktuojama kaip ištikimybės autorefleksijai padarinys. Paskutinis knygos skyrius šias dalis reziumuoja. Jame Žižekas pereina nuo paminėtų filosofinių doktrinų aiškinimo į savo teorijos apie „mažiau negu nieką“ plėtrą. *Absoliuti atatranka* – bandymas dialektinio materializmo metodą praktiškai pritaikyti filosofinių problemų sprendimui. Pačioje knygos pradžioje deklaruojama, jog dialektinis materializmas yra vienintelis teisingas metodas objektyvios realybės analizei (p. 10), jis priešinamas keturioms šiais laikais egzistuojančioms materializmo sąvokoms: redukcionistiniam materializmui, pozicionuojančiam realybę kaip „tiesiog egzistuojančią“; šiuolaikiniam ateizmui; diskursyviame materializme bei naujam, delioziškajam „gyvos materijos“ materializmui. Pirmosios trys yra kritikuojamos dėl supaprastinto objekto bei subjekto santykio, objektyviai realybei priešinant subjektyvias patirtis bei tuo retroaktyviai pozicionuojant transcendentalią Tikro Daikto iliuziją. Anot Žižeko, toks mąstymas neišsiginia į vieną iš esminių filosofijos problemų – paties objekto ir „objektyvios“ realybės prigimtį. Naujasis materializmas, atvirkščiai, yra kritikuojamas dėl per didelės subjektyvacijos, dėl „materija = gyvybė = sąmonės srautas“ vienovės (p. 12). Toks modelis, anot Žižeko, „slepia skirtį [objektas vs. subjektas], subjektą įrašydamas į natūralią realybę kaip jos imanentinį principą, kuomet dialektinis materializmas į realybę transpozicionuoja ne subjektą, bet pačią subjekto ir objekto skirtį“ (p. 14).

Būtent šis klausimas (objekto ir subjekto santykio) tampa knygos leitmotyvu, kurį Žižekas bando išspręsti remdamasis Hegelio filosofija, Jacques'o Lacano psichoanalize bei kvantine fizika. Pirmieji du autoriai filosofo kūrybą ženklino nuo pat pradžių, o štai kvantinė fizika kaip metodas Žižeko išsamiai naudojama tik nuo 2012 metų. Anot jo, „kvantinė fizika „gamtoje“ atranda kitokią trūkio tarp „objektyvaus mechanizmo“ bei „subjektyvios patirties“ versiją; [...] jos pamoka yra ne tai, kad egzistuoja natūrali „tikra Tikrovė“, nepriklausoma nuo patirčių, redukuojanti patirtį į iliuziją, bet tai, kad pats trūkis tarp Tikrovės ir jos pasirodymo jau yra ten, „pačioje gamtoje““ (p. 144).

Žižeko polinkis į kvantinę fiziką yra ženkliai problemiškas. Nors tai naujas, labai aktyviai tobulinamas ir plėtojamas mokslas, šioje knygoje filosofas neski-

ria dėmesio pačios teorijos analizei ar pristatymui, jos kvestionuotinus teiginius priima kaip duotybę. Veikalas *Mažiau negu niekas* buvo parašytas apie dialektinį materializmą, o šioje knygoje „dialektinis materializmas nėra tema: jis veikiau yra praktikuojamas knygos puslapiuose“ (p. 8). Atrodo, jog autoriaus intencija yra tą patį padaryti su kvantine fizika, tačiau rezultatas atvirkščias: vietoje išsamios analizės teorija yra nuolatos „pritempiama“ prie teiginių, kurie pagrįstų filosofo teorijas. Nors negalima sakyti, jog dėl to išvados būtinai bus klaidingos, bet ši knyga, kaip ir pati kvantinė fizika, kelia daugiau klausimų, negu suteikia atsakymų. Be to, tokio pobūdžio spekuliacijos kelia abejonių dėl paties dialektinio materializmo metodo legitimumo, kuris, kaip minėta, nėra aiškinamas – tiesiog naudojamas.

Esminė Žižeko prielaida konstruojama pagal Peterio Higgso lauko pavyzdį. Tai sistema, kuri tam, kad sukurtų tobulą vakuumą, turi išleisti atitinkamą energijos kiekį. Kitaip tariant, kad gautum ir išlaikytum niekį, privalu skirti energijos. Tokiu būdu dekonstruojama realybė: gyvybė, materija, – viskas yra paženklinta šio niekio ir energijos dialektikos. Ir tai interpretuojama vienpusiškai ir radikaliai: materija egzistuoja, nes niekis negali neegzistuoti; subjektas yra retroaktyvi reakcija į pirminę stoką (tai lakaniška subjekto samprata); materializmas yra „neredukuojama distancija tarp dviejų vakuumų“ (p. 249). Taigi esminė problema yra ne subjekto ir objekto, esmės ir regimybės skirtis, bet tas pats trūkis objekte ir subjekte, neleidžiantis nė vienam iš jų pasiekti idealaus susitapatinimo su savimi būsenos.

Šioje vietoje atsiskleidžia prieštaringiausia knygos išvada. Anot Žižeko, „tikrasis materializmas yra materializmas be materijos“ (p. 11). Materializmo filosofija neišvengiamai privalo apsibrėžti santykį su vokiškuoju idealizmu. Kadangi tiek materija, tiek subjektas kyla iš *neįmanomo susitapatinimo su savimi*, šie fenomenai gali pasirodyti tik vaizdinių forma realybėje, kuri pati turi fantazijos rėmą. Taigi „tikrasis materializmas“ atsiskleidžia per savo priešingybę – absoliučią regimybę. Iš to ir kyla pavadinimas *Absoliuti atatranka*: šis terminas, pasiskolintas iš Hegelio, apibrėžia uždaros, save reflektuojančios sistemos atsiradimą. Šių sistemų analizė (bet ne dekonstrukcija) yra dialektinio proceso matrica: pirminis chaosas (kvantinė fizika, kurioje materija kyla iš banginių fenomeno savybių žlugimo) tampa objektyvizuota realybe, šio proceso metu objektą apibrėžiant kaip prarastą. Dialektika turi atskleisti šio prarasto objekto retroaktyvią ir transcendentalią prigimtį bei paskutiniu judesiu transpozicionuoti šią netektį į pačią objektyvią realybę. Kitaip tariant, subjekto ir objekto santykį ženklina ne atskirtis, bet vienovė, jie abu pasirodo kaip vidinio antagonizmo, substancinės tuštumos, atsakas (p. 97).

Todėl Žižekas siūlo apversti tradicinę analizę, kai fenomenai yra analizuojami dėl jų pozityvių bruožų, dėl to, kas jie yra. Tai jis vadina esmine klaida interpretuojant Hegelį, kada fenomenas regimas totalumo kontekste, savo simbolinių determinacijų

grandinėje. Reikia atsispirti šiai fetišistinei pagundai suteikti fenomenui papildomas reikšmes bei imtis priešingo veiksmo, t. y. įžvelgti kaip ir objektas, ir simbolinė realybė yra mažiau negu niekas (p. 145–146). Būtent šis negatyvumas suteikia erdvės įvykiui; pozityvi pokyčio galimybė kyla iš objektyvios Tikrovės neišbaigtumo.

Taip Žižekui istorija tampa būtinų atsitiktinumų grandine. Garsioji Hegelio citata, jog didieji pasaulio įvykiai nutinka du kartus, čia yra kartojama iki begalybės, o kiekvienas fenomenas įgauna prasmę tiek, kiek ši prasmė reaguoja į pirminę stoką, objekto ir subjekto rezistenciją nebūčiai. Tačiau ši nebūtis yra ne Lacano Tikrovės dimensija, bet atitinkama įtampa, kurios akivaizdoje pati būtis gali save apibrėžti pozityviai. Taigi tam, kad kažkas įvyktų, reikia skirti energijos, jog pirma nebūtų nieko. Šiuo teiginiu yra užbaigiama knyga: „dialektinis materializmas teigia, jog net tuštumoje nėra ramybės būsenos“ (p. 262).

Nors, kaip minėta, knyga turi būti rašoma dialektinio materializmo metodu, šio pažado nesilaikoma. Nuo pat pradžių Žižekas veikiau polemizuoja su kitais autoriais (tą galima matyti iš nuolatinio tiesioginio kitų autorių citavimo, kuris yra dažnas ir citatos gali užimti net po puslapį) negu pateikia išsamią socialinės realybės analizę. Todėl skaitant šį kūrinį, pravartu būti išsamiai susipažinus su Hegelio bei Lacano darbais (nors pastarasis yra traktuojamas kaip psichoanalitinė Hegelio interpretacija). Knygoje taip pat nestinga nuorodų į Kantą, antikos filosofiją bei Søreną Kierkegaard'ą. Pastarajam ir krikščionybės tematikai skiriama daug dėmesio, bet visiškai neaišku, kokia to paskirtis. Krikščionybė nėra analizuojama kritiškai ir veikiau primena religijos filosofiją negu paprastai ateistinius Žižeko tekstus.

Kūrinys taip pat nuvils Žižeko skaitytojus, kurie domisi ir vertina jo marksistinės tradicijos plėtrą bei kapitalizmo kritiką. Nors jis labiausiai vertinamas būtent už šių teorijų analizes, abi temos yra visiškai neaptariamoms. Teorinė knygos dalis taip pat nėra paremta empiriniais faktais, taigi „materializmas be materijos“ knygoje atsiskleidžia tiesiogiai, kaip idėjų filosofija be jokių politinių ar ekonominių priedėlių. Kaip būdinga Žižekui, kultūra bei menas yra įterpiami šalia filosofijos, pirmajame bei antrajame interpuose rašoma atitinkamai apie Arnoldo Shoenbergo muziką bei Ernsto Lubitcho filmus.

Apibendrinant *Absoliuti atatranka* yra neabejotinai drąsus bei netipinis filosofijos veikalas. Derindamas dialektiką, psichoanalizę bei kvantinę fiziką, Žižekas kuria naują mąstymo modelį žmonijos raidos analizei – neabejotinai platus užmojis. Vis dėlto sunkus knygos stilius, nenuosekli argumentacija bei anekdotai vietoje argumentų gali užgožti teorinį knygos inovatyvumą. Tai verčia gailėtis, jog autorius neskyrė didesnio dėmesio formai. Tuo labiau, jog dialektinis materializmas esmės atžvilgiu prioretizuoja formą, kurioje susijungia materialioji objektų būtis bei subjektyvios patirtys.

APIE AUTORIUS

Naglis Kardelis – Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus vedėjas, vyresnysis mokslo darbuotojas, Vilniaus universiteto docentas. Knygų *Vienovės įžvalga Platono filosofijoje* (Vilnius: Versus aureus, 2007), *Pažinti ar suprasti? Humanistikos ir gamtotyros akiračiai* (Vilnius: Aidai, 2008), daugybės mokslinių ir mokslo populiarinimo straipsnių autorius. Platono veikalų (*Timajas, Kritijas, Faidras*) vertėjas ir komentatorius. Moksliniai interesai: Platono filosofija, dabartinė filosofija, kalbos filosofija, religijos filosofija, mokslo filosofija, lyginamoji kalbotyra, civilizacijų istorija, senosios kalbos, antikinė literatūra, kultūrinė antropologija, senovės istorija.

Vaiva Klajumaitė – Lietuvos kultūros tyrimų instituto doktorantė. Rašo daktaro disertaciją *Žaidžiantis žmogus baroko kultūroje*. Mokslinių interesų sritys: kultūros filosofija, religijos filosofija.

Gintautas Mažeikis – filosofas, antropologas, Vytauto Didžiojo universiteto Socialinės ir politinės teorijos katedros profesorius, vizituojantis profesorius daugelyje pasaulio ir Lietuvos universitetų. Jis yra monografių *Renesanso simbolinis mąstymas* (Šiauliai: Šiaulių universiteto leidykla, 1998), *Paraštės: minčių vortinkliai* (Šiauliai: Saulės delta, 1999), *Filosofinės antropologijos pragmatika ir analitika* (Šiauliai: Saulės delta, 2005), *Neigalumas ir socialinis dalyvavimas*, su Jonu Ruškumi (Šiauliai: Šiaulių universiteto leidykla, 2007), *Propaganda ir simbolinis mąstymas* (Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, 2010), *Po pono ir vergo. Lyderystės ir meistrystės dialektika* (Kaunas: Kitos knygos, 2012) autorius. Mokslinių interesų kryptys: istorijos filosofija, kultūrinė ir filosofinė antropologija.

Kasparas Pocius – Lietuvos kultūros tyrimų instituto doktorantas. Rašo disertaciją tema *Gilles'io Deleuze'o ir Félixo Guattari mažoji politika šiuolaikinės politinės filosofijos kontekste*. Dėsto Vilniaus dailės akademijoje ir Lietuvos muzikos ir teatro akademijoje. Mokslinių interesų sritys: poststruktūralistinė filosofija, šiuolaikiniai socialiniai judėjimai.

Jolanta Saldukaitytė – 2011 metais Vilniaus universitete apsigynė humanitarių mokslų filosofijos krypties daktaro disertaciją *Skirties mąstymas M. Heide-*

ggerio ir E. Levino filosofijoje. Knygos *The Science of Communication* (Vilnius: MRU, 2014) bendraautorė (kartu su A. Mickūnu, J. Pilotta, M. Briedžiu, K. Koma). Mokslinių interesų sritys: E. Levino filosofija, svetimybės problema, fenomenologija, etika.

Arūnas Sverdiolas – Lietuvos kultūros tyrimų instituto vyriausiasis mokslo darbuotojas, Vilniaus universiteto filosofijos profesorius. Knygų *Kultūros filosofija Lietuvoje* (Vilnius: Mintis, 1983), *Steigtis ir sauga. Kultūros filosofijos etiudai* (Vilnius: Baltos lankos, 1996; vertimas į anglų kalbą *Initiation and Preservation: Modes of Cultural Philosophy* (New York: Nova Science Publishers, 2015), *Būti ir klausti. Hermeneutinės filosofijos studijos-1* (Vilnius: Strofa, 2002), *Aiškinimo ratas. Hermeneutinės filosofijos studijos-2* (Vilnius: Strofa, 2003), *Visa aprėpianti dabartis. Algį Mickūną kalbina Arūnas Sverdiolas* (Vilnius: Baltos lankos, 2004), *Apie pamėklinę būtį ir kiti etiudai* (Vilnius: Baltos lankos, 2006), *Kultūros filosofija. Bendrauniversitetinio kurso medžiaga antrosios studijų pakopos studentams* (Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2007), *Kultūra lietuvių filosofų akiratyje* (Vilnius: Apostrofa, 2012) autorius. Išspausdino per 40 straipsnių moksliniuose leidiniuose, parengė ir išvertė per 20 knygų. Mokslinių interesų sritys: kultūros filosofija, fenomenologinė ir hermeneutinė filosofija, kultūros teorija, humanitarinių mokslų metodologija.

Kęstutis Šapoka – Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus vyresnysis mokslo darbuotojas. Daktaro disertaciją apsigynė Vilniaus dailės akademijoje 2008 metais. Šiuo metu domisi meno kaip politikos klausimais, psichopatologijos filosofine problematika. Reiškiasi kaip dailės kritikas.

Audronė Žukauskaitė – dr., Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus vyresnioji mokslo darbuotoja, Vilniaus dailės akademijos lektorė. Knygų *Anapus signifikanto principo: dekonstrukcija, psichoanalizė, ideologijos kritika* (Vilnius: Aidai, 2001), *Anamorfozės. Nepamatinės filosofijos problemos* (Vilnius: Versus aureus, 2005), *Gilles'io Deleuze'o ir Féliso Guattari filosofija: daugialypumo logika* (Vilnius: Baltos lankos, 2011) autorė. Sudarė ir išvertė Slavojaus Žižeko darbų rinktinę *Viskas, ką norėjote sužinoti apie Žižeką, bet nedrįsote paklausti Lacano* (Vilnius: LRSL, 2005), sudarė rinktines (kartu su Stephenu Wilmeriu) *Apklausančią Antigoną postmoderniosios filosofijos ir kritikos kontekste* (*Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism* (Oxford: Oxford University Press, 2010)), *Intensyvumai ir tėkmės: Gilles'io Deleuze'o filosofija šiuolaikinio meno ir politikos kontekste* (Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2011), (kartu su Stephenu Wilmeriu) *Deleuze'as ir*

Beckettas (Deleuze and Beckett. Palgrave: Macmillan, 2015), (kartu su Stephen Wilmeriu) Besipriešinant biopolitikai: filosofinės, politinės ir performatyvos strategijos (Resisting Biopolitics: Philosophical, Political, and Performative Strategies. New York: Routledge, 2015). Mokslinių tyrimų sritys: šiuolaikinė filosofija, psichoanalizė, lyčių studijos, vizualinės kultūros studijos.

CONTRIBUTORS

Naglis Kardelis is Senior Researcher at the Lithuanian Culture Research Institute (Vilnius, Lithuania) and Associate Professor at Vilnius University. He is the author of the books *Vienovės įžvalga Platono filosofijoje* (Vilnius: Versus aureus) (*The Insight of Unity in Plato's Philosophy*), *Pažinti ar suprasti? Humanistikos ir gamtotyros akiračiai* (Vilnius: Aidai, 2008) (*To Know or to Understand. The Horizons of Humanities and Natural Science*) and numerous scholarly articles. He is also a translator of Plato into Lithuanian. Research interests: Plato's philosophy, contemporary philosophy, philosophy of language, philosophy of religion, philosophy of science, comparative linguistics, history of civilizations, ancient languages, classical literature, cultural anthropology, ancient history.

Vaiva Klajumaitė is PhD student at the Lithuanian Culture Research Institute, working on a PhD thesis *Playing Man in Baroque Culture*. Areas of academic interests: cultural philosophy, philosophy of religion.

Gintautas Mažeikis is Professor of philosophy at Vytautas Magnus University (Department of social and political theory), visiting Professor at various universities in Lithuania and abroad. He is the author of the monographs *Renesanso simbolinis mąstymas* (Šiauliai: Šiaulių universiteto leidykla, 1998) (*Symbolic Thinking of the Renaissance*), *Paraštės: minčių voratinkliai* (Šiauliai: Saulės delta, 1999), (*On the Margins: Spider's Webs of Thought*), *Filosofinės antropologijos pragmatika ir analitika* (Šiauliai: Saulės delta, 2005) (*Pragmatics and Analytics of Philosophical Anthropology*), *Neįgalumas ir socialinis dalyvavimas*, with Jonas Ruškus (Šiauliai: Šiaulių universiteto leidykla, 2007) (*Disability and Social Integration*), *Propaganda ir simbolinis mąstymas* (Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, 2010) (*Propaganda and Symbolic Thinking*), *Po pono ir vergo. Lyderystės ir meistrystės dialektika* (Kaunas: Kitos knygos, 2012) (*After Master and Slave. Leadership-Mastership Dialectic*). Fields of research: history of philosophy, cultural and philosophical anthropology.

Kasparas Pocius is a PhD candidate in Lithuanian Culture Research Institute, working on a PhD thesis *Gilles Deleuze's and Félix Guattari's Minor Politics in the Context of Contemporary Political Philosophy*. He is the lecturer at the Vil-

nus Academy of Arts and Lithuanian Academy of Music and Theatre. Areas of academic interests: poststructural philosophy, contemporary social movements.

Jolanta Saldukaitytė in 2011 defended her PhD thesis at Vilnius University, Lithuania on *Thinking of Difference in M. Heidegger and E. Levinas*. Co-author (with A. Mickūnas, J. Pilotta, M. Briedis, K. Koma) of the book *The Science of Communication* (Vilnius: MRU, 2014). Her research interests include E. Levinas philosophy, problem of strangeness, phenomenology, ethics.

Arūnas Sverdiolas is Head Researcher at the Lithuanian Culture Research Institute (Vilnius, Lithuania) and Professor of philosophy at Vilnius University. He is the author of the books: *Kultūros filosofija Lietuvoje* (Vilnius: Mintis, 1983) (*Philosophy of Culture in Lithuania*), *Steigtis ir sauga. Kultūros filosofijos etiudai* (Vilnius: Baltos lankos, 1996; translated into English as *Initiation and Preservation: Modes of Cultural Philosophy*. New York: Nova Science Publishers, 2015), *Būti ir klausti. Hermeneutinės filosofijos studijos-1* (Vilnius: Strofa, 2002) (*Being and Asking. Studies in Philosophical Hermeneutics-1*), *Aiškinimo ratas. Hermeneutinės filosofijos studijos-2* (Vilnius: Strofa, 2003) (*Circle of Interpretation. Studies in Philosophical Hermeneutics-2*), *Visaapėrianti dabartis. Algį Mickūną kalbina Arūnas Sverdiolas* (Vilnius: Baltos lankos, 2004) (*All-encompassing Present. Algis Mickūnas in Conversation with Arūnas Sverdiolas*), *Apie pamėklinę būtį ir kiti etiudai* (Vilnius: Baltos lankos, 2006) (*On Simulacric Being and Other Sketches*), *Kultūros filosofija Bendrauniversitetinio kurso medžiaga antros pakopos studentams* (Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2007) (*Philosophy of Culture. The Material of General University Course for Master's Students*). He has published more than 40 scholarly articles, edited and translated more than 20 books of philosophy. Research interests: philosophy of culture, phenomenology and hermeneutical philosophy, theory of culture, methodology of humanities.

Kęstutis Šapoka is Senior Research Fellow at the Lithuanian Culture Research Institute (Vilnius, Lithuania). He received his PhD from Vilnius Academy of Arts in 2008. He is interested in art as ideology, and theories of psychopathology. Recently he is also active as an art critic.

Audronė Žukauskaitė, Ph.D., is Senior Researcher at the Lithuanian Culture Research Institute, Vilnius. She is the author of the books *Beyond the Signifier Principle: Deconstruction, Psychoanalysis, Critique of Ideology* (Vilnius: Aidai, 2001), *Anamorphoses: Non-Fundamental Problems of Philosophy* (Vilnius: Versus aureus, 2005), and *Gilles Deleuze and Félix Guattari's Philosophy: the Logic*

of *Multiplicity* (Vilnius: Baltos lankos, 2011) translator and editor of the volume *Everything You Always Wanted to Know About Žižek But Were Afraid to Ask Lacan* (The Žižek Reader. Vilnius: LRSL, 2005). She also edited the volumes entitled *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism*, with Stephen Wilmer (Oxford: Oxford University Press, 2010), *Intensities and Flows: Gilles Deleuze's Philosophy in the Context of Contemporary Art and Politics*. (Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2011), *Deleuze and Beckett*, with Stephen Wilmer (Palgrave Macmillan), *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political, and Performative Strategies* (Routledge Studies in Contemporary Philosophy), with Stephen Wilmer (New York: Routledge, 2015). Research interests: contemporary philosophy, psychoanalysis, gender studies, and visual studies.

NURODYMAI AUTORIAMS

1. Leidinyje skelbiami atskirai temai skirti moksliniai straipsniai bei studijos, aprėpiančios įvairias šiuolaikinės filosofinės minties raiškos sritis – etiką, estetiką, kultūros, mokslo, kalbos filosofijos, filosofijos istorijos tyrimai. Leidinyje taip pat spausdinamos reikšmingų filosofijos darbų recenzijos bei filosofinio gyvenimo apžvalga.
2. Tekstai spausdinami lietuvių, anglų, vokiečių ir prancūzų kalbomis.
3. Straipsnių ar studijų struktūra: antraštė, autoriaus vardas ir pavardė, mokslo įstaigos, kurioje darbas atliktas, pavadinimas, adresas (įstaigos ar autoriaus namų), telefono ir fakso numeris, elektroninio pašto adresas, straipsnio tekstas, straipsnio santrauka anglų (antraštė, autoriaus vardas ir pavardė, ne trumpesnis kaip 1000 spaudos ženklų tekstas) arba lietuvių (jei straipsnis parašytas angliškai, vokiškai ar prancūziškai) kalba.
4. Pastabos pateikiamos išnašose puslapio apačioje.
5. Šaltiniai nurodomi pagal šiuos pavyzdžius:
Monografijos:
 Degutis, A. 1998. *Individualizmas ir visuomeninė tvarka*. Vilnius: Eugrimas.
 Leidimas nurodomas, jei cituojamas ar nurodomas šaltinio leidimas nėra pirmasis.
Straipsniai iš žurnalo:
 Greimas, A. J. 1974. „Struktūra ir istorija“. *Problemos*, nr. 2 (14), p. 12–26.
Straipsniai rinkiniuose:
 Hayek, F. 1984. „Competition as a Discovery Procedure“, in *The Essence Of Hayek*, ed. by Ch. Mishiyama and K. Leube. Stanford: Hoover Institution Press, p. 56–74.
 Šaltiniai pateikiami originalo rašyba.
Kaip cituoti elektroninius šaltinius žr.:
[Http://www.bournemouth.ac.uk/using_the_library/html/harvard_system.html#Citation](http://www.bournemouth.ac.uk/using_the_library/html/harvard_system.html#Citation).
6. Tekste literatūros šaltiniai nurodomi vadovaujantis Harvardo nuorodų sistema: skliausteliuo-se nurodoma šaltinio autoriaus pavardė, leidimo metai, puslapis ar puslapiai. Autoriaus pavardės galima neminėti, jeigu iš konteksto visiškai aišku, kuriam autoriui priklauso nurodomas darbas.
7. Straipsnis (ar studija) ir visi jo priedai pateikiami elektroniniu paštu (Winword formatu) ne mažiau kaip 20 000 spaudos ženklų.
8. Straipsnis (ar studija) pristatoma su 2 recenzijomis arba su leidinio redakcinės kolegijos nario rekomendacija; straipsnio svarstymo mokslinės institucijos padalinyje protokolo išrašas prilyginamas recenzijai.
9. Straipsnius, studijas, vertimus, recenzijas, apžvalgas prašome siųsti šiais adresais: sfs@lkti.lt, baceviciute@gmail.com.

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

1. Each edition of this periodical will be devoted to a concrete philosophical theme. Scholarly articles and studies published in each edition of *Athena* may discuss problems that are specific to particular domains of contemporary philosophy, be it ethics, aesthetics, philosophy of science, philosophy of language, history of philosophy, and so on. Yet all these articles and studies, while discussing different cases from different areas of contemporary philosophy, in each edition of *Athena* should have in common a particular philosophical theme chosen for that particular edition, so that all these different cases from different areas of philosophy might reveal different aspects of one chosen philosophical theme or problem. A new philosophical theme for each following edition of *Athena* will be announced for potential contributors in advance by electronic means. Reviews of important philosophical works and synopses of philosophical life in Lithuania and abroad will also be published in this periodical.
2. The texts will be accepted and published in Lithuanian, English, German, and French.
3. The structure of each submitted article or study should be as follows: the title, the author's full name, the name of the scholarly institution wherein the research was conducted, the address of the institution or the author's home address, the author's work or home phone number and e-mail address, the article's text, the article's summary in English (the title, the author's full name, and the text of article's summary, no less than 1000 symbols). If the article itself is submitted in English, German, or French, a summary in Lithuanian of indicated length is required.
4. The notes should be presented in the form of footnotes (the notes at the bottom of the page).
5. Bibliographical sources of the text should be cited according to Harvard citation system, that is, in the brackets should be indicated the name of the source's author, the year of the source's publication, and the relevant page (or pages). The name of the author need not be mentioned if in the process of source's citation his/her identity is absolutely clear from the context. The sources should be indicated according to these examples:

Monographs:

Degutis, A. 1998. *Individualizmas ir visuomeninė tvarka*. Vilnius: Eugrimas.

The number of cited or indicated source's edition should be given, unless the edition of the source is the first one.

Articles from journals and other periodicals should be cited as follows:

Greimas, A. J. 1974. „Struktūra ir istorija“. *Problemos*, nr. 2 (14), p. 12–26.

Articles from collections of articles should be cited as follows:

Hayek, F. 1984. „Competition as a Discovery Procedure“, in *The Essence Of Hayek*, ed. by Ch. Mishiyama and K. Leube. Stanford: Hoover Institution Press, p. 56–74.

All sources should be cited in the language (and writing) of the original.

If you need information about how to cite electronic sources, please consult these websites:

[Http://www.bournemouth.ac.uk/using_the_library/html/harvard_system.html#Citation](http://www.bournemouth.ac.uk/using_the_library/html/harvard_system.html#Citation).

6. The author should submit his/her article or study and all its annexes in electronic form by email (information should be stored according to the Winword format). The length of submitted article should be no less than 20 000 symbols.
7. The submitted article or study should be accompanied by written reviews of two scholars, both experts in the field, or with a recommendation of one of the members of the editorial board of *Athena*. If the article undergoes an expert scrutiny in the department of a scholarly institution, the extract from the minutes is required and will be considered equal to one written review.
8. Articles, studies, translations, reviews of books and synopses of events should be sent by email (the addresses are: sfs@lkti.lt, baceviciute@gmail.com).

ATHENA

Filosofijos studijos

2015 Nr. 10

Leidiny „Athena. Filosofijos studijos“ įtrauktas į šias tarptautines duomenų bases:

Portalas Vidurio ir Rytų Europai – CEEOL (Central and Eastern European Online Library,
<http://www.ceeol.com>)

EBSCO Publishing, Humanities International Index (<http://www.ebscohost.com>)

The Philosopher's Index (<http://www.philinfo.org>)

Lietuvių kalbos redaktorė Margarita Dautartienė

Anglų kalbos redaktorius Naglis Kardelis

Viršelio dailininkas Adomas Matuliauskas

Maketuotoja Daiva Mikalainytė

Išleido Lietuvos kultūros tyrimų institutas, Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
Spausdino UAB „BMK leidykla“, J. Jasinskio g. 16, LT-01112 Vilnius