

ATHENA

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

ATHENA

FILOSOFIJOS STUDIJS

2006 NR. I



VERSUS AUREUS

REDAKCIINĖ KOLEGIJA
EDITORIAL BOARD

Vyriausiasis redaktorius
Editor-in-Chief
Dr. Žibartas JACKŪNAS
(01 H Filosofija)

Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute

Vyriausiojo redaktoriaus pavaduotojas
Deputy Editor-in-Chief
Dr. Naglis KARDELIS –
(01 H Filosofija)

Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute

Vyriausiojo redaktoriaus pavaduotoja
Deputy Editor-in-Chief
Dr. Audronė ŽUKAUSKAITĖ –
(01 H Filosofija)

Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute

Nariai

Members

Prof. habil. dr. Jūratė BARANOVA
(01 H Filosofija)
Prof. Paul Richard BLUM
(01 H Filosofija)
Dr. Algirdas DEGUTIS
(01 H Filosofija)
Prof. habil. dr. Leonidas DONSKIS
(01 H Filosofija)
Prof. habil. dr. Abdussalam GUSEINOV
(01 H Filosofija)
Prof. dr. Gintautas MAŽEIKIS
(01 H Filosofija)
Prof. dr. Algis MICKŪNAS
(01 H Filosofija)
Prof. Jan NARVESON
(01 H Filosofija)
Prof. habil. dr. Zenonas NORKUS
(01 H Filosofija)
Doc. dr. Vytautas RADŽVILAS
(01 H Filosofija)
Dr. Vytautas RUBAVIČIUS
(01 H Filosofija)
Prof. habil. dr. Mara RUBENE
(01 H Filosofija)
Doc. dr. Tomas SODEIKA
(01 H Filosofija)
Doc. dr. Arūnas SVERDIOLAS
(01 H Filosofija)
Prof. habil. dr. Arvydas ŠLIOGERIS
(01 H Filosofija)

Vilniaus pedagoginis universitetas
Vilnius Pedagogical University
Lojolos koledžas, Baltimorė, JAV
Loyola College, Baltimore, USA
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute
Vytauto Didžiojo universitetas
Vytautas Magnus University
Filosofijos institutas (Rusijos mokslų akademija), Rusija
Institute of Philosophy (Russian Academy of Sciences), Russia
Šiaulių universitetas
Šiauliai University
Ohajo universitetas, JAV
Ohio University, USA
Vaterlo universitetas, Kanada
University of Waterloo, Canada
Vilniaus universitetas
Vilnius University
Vilniaus universitetas
Vilnius University
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute
Rygos universitetas, Latvija
Rigas University, Latvia
Kauno technologijos universitetas
Kaunas University of Technology
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute
Vilniaus universitetas
Vilnius University

Sudarytojai / Editors:

Vida Gumauskaitė, Audronė Žukauskaitė, Naglis Kardelis, Žibartas Jackūnas

Recenzavo doc. Dalius Jonkus

Lietuvių kalbos redaktorė / Lithuanian language editor Stefanija Skebienė

Anglų kalbos redaktorius / English language editor Naglis Kardelis

Redakcijos adresas (Address):

Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute
Saltoniškių g. 58, LT-08105 VILNIUS, LITHUANIA
El. paštas (e-mail): kfmi@kfmi.lt
Tel. (85) 2 75 28 57, faksas (85) 2 75 18 98
Leidinio tinklalapis (Home page) <http://www.kfmi.lt>

Leidinių paremė LR Švietimo ir mokslo ministerija

© Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2006
© „Versus aureus“ leidykla, 2006

TURINYS

<i>Naglis Kardelis. Pratarinė</i>	7
---	---

I. FILOSOFINIAI TYRIMAI: RIBŲ PROBLEMA

<i>Naglis Kardelis. Suvaržančios ir išlaisvinančios ribos:</i>	
<i>ribos ir beribiškumas senovės graikų ir šiuolaikinėje filosofijoje</i>	12
<i>Bronislovas Kuzmickas. Ribos, beribiškumas, priklausomybės</i>	28
<i>Žibartas Jackūnas. Ribų problema postmodernioje teorinėje sąmonėje</i>	36
<i>Zenonas Norkus. Apie mokslo pažangos ekonomines ir etines kliūtis bei ribas</i> .	50
<i>Audronė Žukauskaitė. Metamorfozės: filosofija ir gyvūniškumas</i>	71
<i>Nida Vasiliauskaitė. „Riba“ kaip aporetinė Jeano François Lyotardo</i>	
<i>filosofijos prielaida</i>	82
<i>Gintautas Mažeikis. Neįmanomumas: transgresyvaus subjekto pragmatika</i>	97
<i>Vida Gumauskaitė. Struktūralistinio metodo galimybės ir ribos</i>	112
<i>Edmundas Adomonis. Empiriškai pagrįstų žinių atribojimo svarba</i>	123
<i>Algirdas Degutis. Atskirtis, įtrauktis ir ksenofilijos baigtis</i>	132
<i>Vytautas Rubavičius. Transgresijos malonumas: tapatumų vartojimas</i>	149
<i>Marija Oniščik. Apie ontologines kalbos ribas</i>	164
<i>Antanas Katalynas. Meno ribų problema</i>	176
<i>Leonarda Jekentaitė. Ribos ir užribiai postmoderniame pasaulyje</i>	193

II. VERTIMAI

<i>Jacques Derrida. Peržengiantis ribas. Metodo klausimas</i>	202
---	-----

III. RECENZIJOS

<i>Naglis Kardelis. Tikėtinas mitas apie Niekį ir Esimą</i>	210
<i>Nida Vasiliauskaitė. Anamorfinės strategijos Lietuvoje</i>	215
<i>Nijolė Narbutaitė. Keliolika pastabų apie lietuviškuosius</i>	
<i>liberalizmo tapatumo ieškojimus</i>	219

<i>VARIA</i>	227
--------------------	-----

<i>NURODYMAI AUTORIAM</i>	228
---------------------------------	-----

CONTENTS

<i>Naglis Kardelis</i> . Preface	7
--	---

I. PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS: THE PROBLEM OF A BOUNDARIES

<i>Naglis Kardelis</i> . Limits that Confine and Limits that Liberate: Limits and Limitlessness in Ancient Greek and Contemporary Philosophy.	27
<i>Bronius Kuzmickas</i> . Limits, Limitlessness, Dependencies	35
<i>Žibartas Jackūnas</i> . The Problem of Boundaries in Postmodern Theoretical Culture	49
<i>Zenonas Norkus</i> . On The Economic and Ethical Retardants and Limits of Scientific Progress	70
<i>Audronė Žukauskaitė</i> . Metamorphoses: Philosophy and Animality	80
<i>Nida Vasiliauskaitė</i> . The „Limit“ as an Aporetic Presupposition of the Philosophy of Jean-François Lyotard	96
<i>Gintautas Mažeikis</i> . The Impossibility: Pragmatics of Transgressive Subject ..	111
<i>Vida Gumauskaitė</i> . Potential and Limits of Structuralist Method.	122
<i>Edmundas Adomonis</i> . On the Importance of demarcation of Empirically Justified Knowledge	131
<i>Algirdas Degutis</i> . Exclusion, Inclusion and the End of Xenophilia	147
<i>Vytautas Rubavičius</i> . Transgressive Pleasure: the Consumption of Identities ..	163
<i>Marija Oniščik</i> . The Ontological Boundaries of Language.	175
<i>Antanas Katalynas</i> . The Problem of the Boundaries of Art	192
<i>Leonarda Jekentaitė</i> . Boundaries and Transgression in Contemporary Art. . . .	201

II. TRANSLATIONS

1. <i>J.Derrida</i> . Transgressing the Boundaries. The Question of a Method	202
--	-----

III. REVIEWS

<i>Naglis Kardelis</i> . A Probable Myth about Nothing and Isness.	210
<i>Nida Vasiliauskaitė</i> . Anamorphosic Strategies in Lithuania.	215
<i>Nijolė Narbutaitė</i> . Some Observations on Lithuanian Searching for the Identity of Liberalism	219

VARIA	227
-------------	-----

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS	230
-----------------------------------	-----

Naglis Kardelis

PRATARMĖ

Šis, pirmasis, tęstinio filosofijos leidinio *Athena* numeris skiriamas ribų problematikai. Kasdieniame gyvenime susiduriame su daugybe ribų ir apribojimų, esame prie jų taip pripratę, jog dažnai jų net nepastebime, todėl tik labai retai paklausiamo: *O kas apskritai yra riba?* Ribas mėgstame brėžti ir trinti, ignoruoti ir apeiti, prieiti ir peržengti, bet ne taip dažnai keliame filosofinius klausimus apie ribų prigimtį ir pavidalus.

O tų filosofinių klausimų yra daug. Ar pati filosofinė ribos sąvoka žymi ką nors, kas realiai egzistuoja tikrovėje? Kitaip tariant, ar ribos iš tiesų egzistuoja pačioje tikrovėje, o gal jos yra kuriamos savąjį objektą konstruojančio ir struktūrinančio mąstymo? Ar įmanoma tiksliai apibrėžti pačią ribos sąvoką, t. y. nubrėžti tiksliai ribos sąvokos ribas? Ar fizinis pasaulis, kuriame gyvename, yra ribotas, o galbūt – beribis? Ar yra kas nors už mūsų pasaulio, mūsų erdvės ir laiko, pačios mūsų tikrovės ribų? Ar žmogus, keldamas klausimą apie pasaulio ribas, neperžengia savo pažinimo ribų, neviršija savo pažintinių galimybių? Ar mes, žmonės, esame tik ribotos, baigtinės būtybės, ar mums vis dėlto yra skirta šis tas daugiau, tai, ko dabar negalime net įsivaizduoti ir kas slėpi už dabartinio mūsų suvokimo ir net vaizduotės ribų? Ar egzistuoja

žmogiškojo pažinimo ir mokslo ribos? Ar esama absoliučios ribos tarp gėrio ir blogio, tiesos ir melo, grožio ir bjaurasties? Ar egzistuoja absoliučios moralumo ir paprasčiausio padarumo ribos, kurių nebūtų valia peržengti ne tiktai politikoje ir kasdieniuose žmonių santykiuose, bet ir tariamai nekalto pamėgdžiojimo ir simuliacrų lygmenyje, antai mene? Ar žmogaus poreikiai ir vartojimas turi arba privalėtų turėti ribas? Ar tolerancija, piliečių solidarumas ir politinis korektiškumas taip pat privalo turėti sveiko proto nubrėžtas ribas? Ar žmogus turi daugiau ar mažiau apibrėžtą prigimtį, o galbūt jis yra būtybė, kurios nesubstanciška esmė yra tiesiog nuolatinis noras pranokti save pačią, nuolat peržengti bet kokias ją varžančias ribas? Pagaliau ar pats žmogui būdingas geismas nuolat peržengti bet kokias ribas gali vieną kartą būti pasotintas, kitaip tariant, ar jis pats – nors teoriškai – gali turėti prigimtines, iš išorės per prievartą neprimestas ribas? Ar pati filosofija bei instrumentinis racionalumas turi (ar privalo turėti) savo ribas? Bet kartu ar savo ribas privalėtų turėti ir pats maištavimas prieš filosofiją ir žmogaus protą?

Tai klausimai, kurie natūraliai kyla svarstant įvairius ribų problematikos aspektus. Kai kurie iš tų klausimų šioje rinktinėje nagrinėjami gana išsamiai, kiti tik formuluojami ar vos nužymimi punktyru. Akivaizdu – visų su ribų problematika susijusių klausimų, nors ir apsiribotume tik tais, kurie nagrinėjami šiuose skelbiamuose tekstuose, neįmanoma net išvardyti. Skaitytojai, perskaitę šiame *Athena* numeryje publikuojamus iškilių ir mažiau žinomų Lietuvos filosofų ir filosofijos bei kultūros tyrinėtojų straipsnius, skirtus įvairiems ribų aspektams, nesunkiai įsitikins, kad ribų problematika dėl kažin kokios likimo ironijos iš tiesų atsiskleidžia kaip *beveik beribė*. Vis dėlto, man regis, ši ribų problematikos beribiškumą įmanoma apriboti, išryškinant tam tikrus tiriamo objekto skirtumus.

Visų pirma filosofinio tyrinėjimo objektu gali būti ne kokia nors konkreti riba, o *riba kaip tokia*, kitaip tariant, *pati filosofinė ribos sąvoka*. Ar ribos iš tiesų yra realios, t. y. būdingos pačiai tikrovei, ar kuriamos žmogaus mąstymo, kuris, struktūrinamas savo konstruojamą pažinimo objektą, neišvengiamai brėžia tam tikras konstruojamai struktūrai būdingas ribas, kurių pačioje tikrovėje – jeigu ją kantiškai suvoksime kaip vieną vienintelį ir visiškai vientisą *daiktą sąvyje* – nėra? Šis klausimas toli gražu nėra paprastas. Antai intelektualinių sąvokų transcendentalinėje lentelėje, kokybės kategorijų grupėje, Kantas išskiria transcendentalinę *apribojimo* kategoriją, kuri atskleidžia transcendentalinį bet kokios *kokybinės ribos* pobūdį, be to, įvairius ribos transcendentalumo aspektus atskleidžia ir kai kurios kitos minėtos lentelės kategorijos, pavyzdžiui, kiekybės kategorijų grupei priklausančios vienumo ir daugio kategorijos, taip pat santykio kategorijų grupei priklausančios substancijos kategorija. Intelektinių sąvokų transcendentalinėje lentelėje išvardytos kategorijos parodo, kokias ribas – o jų yra iš tiesų daug – brėžia savąjį pažinimo objektą struktūrinantis

mąstymas. Tai ribos, brėžiamos pažinimo objekto struktūroje. Tačiau egzistuoja taip pat ribos tarp pačių intelektinių sąvokų, tarp pačių transcendentalinių kategorijų. Kanto būtų galima paklausti, koks pačių kategorijas skiriančių ribų statusas? Kantas taip pat brėžia griežtą ribą tarp *daikto savyje* ir *daikto mums*, tarp *noumeno* ir *fenomeno*. Taigi filosofui galėtume iškelti dar esminesnę ir įdomesnę klausimą: kokia – reali ar tik transcendentali – yra riba tarp *daikto savyje* ir *daikto mums*? Akivaizdu, kad jei ši riba yra reali (o ji privalo būti reali, jei pati skirtis tarp *daikto savyje* ir *daikto mums* yra suvokiama kaip reali), tuomet šis (onto)loginis precedentas rodytų, kad riba bent jau šiuo atveju gali atsiskleisti kaip šis tas daugiau nei vien transcendentalinė kategorija ar transcendentalinis epifenomenas, susijęs su konstruojamą pažinimo objektą struktūrinančio mąstymo veikla. O jeigu net noumeną ir fenomeną skirianti riba nėra laikoma realia, tuomet logiškai pagrįsta abejoti pačios skirties tarp *daikto sau* ir *daikto mums* (ir net paties *daikto sau*) realumu.

Ribų realumo problema ypač svarbi šiuolaikinei gamtotyrai ir jos pasiekimus reflektuojančiai mokslo filosofijai. Antai mes žinome, kad fizinė Visata, kurioje gyvename, yra *ribota erdvėje* (nors ateityje, matyt, plėsis be galo) ir egzistuoja *ribotą laiką* (nors, kadaise turėjusi laike pradžią, galbūt neturės laike pabaigos). Tačiau mes nežinome ir net neįsivaizduojame, kaip reikėtų tinkamai interpretuoti šį faktą: nors Visata ribota erdvėje, nėra prasmės klausti, kas yra už erdvinių Visatos ribų; be to, nors Visata plečiasi, nėra prasmės klausti, *kame, kokioje terpėje* (arba – kokias ribas „peržengdama“) ji plečiasi. Visata turėjo pradžią laike, bet nėra prasmės klausti, kas buvo prieš paties laiko pradžią. Mėgindami mąstyti apie Visatos ribas erdvėje ir laike, mes, viena vertus, negalime protingai abejoti tam tikru tų ribų realumu, bet, kita vertus, susidūrę su šių ribų interpretavimo sveiku protu ir kasdiene kalba paradoksaus (antai mąstydami apie situaciją, kai vienoje ribos pusėje yra kažkas apibrėžta, o kitoje yra tai, apie ko egzistavimą ar neegzistavimą nėra prasmės netgi klausti), vėlgi įsitikiname, kad pati ribų įžvalga yra kažin kaip susijusi su pačiu žmogiškuoju mąstymu, nulemta paties jo veikimo būdo, taigi turi tam tikrą neginčijamą transcendentalinį matmenį. Tad kur derėtų brėžti (griežtą ar nelabai griežtą, teorinę ar vien sveiko proto diktuojamą) ribą tarp Visatos ribų realumo, kuris akivaizdus, ir šių ribų transcendentalumo, kurio taip pat negalima ginčyti?

Tačiau filosofinio tyrinėjimo objektu nebūtinai turi būti riba kaip tokia, t. y. pati filosofinė ribos sąvoka. Filosofai, akivaizdu, tyrinėja ir *įvairius konkrečius ribų pavidalus* – tiek pačioje filosofijoje, tiek kultūroje ir šiaip žmogiškojoje praktikoje. Antai jie kelia klausimus apie mokslo ribas, vartojimo ribas, moralaus elgesio ribas, tolerancijos ribas ir pan. Konkrečius ribų pavidalus ar aspektus filosofai gali jau iš anksto pasirinkti kaip konkretų savo tyrinėjimo objektą. Tačiau jie gali tyrinėti ir bet kurį kitą objektą, tiesiogiai nesusijusį nei su filosofine ribos sąvoka, nei su konkrečiais ribų pavidalais, o to tyrinėjimo

metu gali netikėtai atsiskleisti tam tikras minėto objekto ir su juo susijusios praktinės ar teorinės situacijos *ribiškumas*. Pavyzdžiui, filosofas, savuoju tyrimo objektu pasirinkęs šiuolaikinį meną ir šiuolaikinę vizualiąją kultūrą, net jei neturėtų išankstinės intencijos analizuoti būtent kokį nors konkretų ribos aspektą mene, dėl pačios pasirinkto objekto prigimties neišvengiamai susidurtų su transgresijos, nuolatinio visuomenės pripažintų priimtino normų peržengimo, fenomenu, taigi būtų priverstas reflektuoti tam tikrą ribinį šiuolaikinio meno ir vizualiosios kultūros pobūdį.

Filosofai taip pat gali ir privalo mąstyti apie *pačios filosofijos, paties racionalumo ribas*. Liūdna ir gėdinga kalbėti, tačiau kai kurie filosofai – jeigu jiems vis dar tinka šis profesinis įvardijimas – turėtų paklausti savęs, ar jų skleidžiama *mizosofija*, neapykanta išminčiai, taip pat neturėtų įgyti kažin kokių padorumo ir mąstymo sąžiningumo ribų. Mat kai kurie vadinamieji filosofai su neslepia pasimėgavimu kalba apie filosofijos pabaigą, filosofijos mirtį. Jau keliasdešimt metų jie laidoja filosofiją ir vis nepabaigia jos laidoti, nes jeigu vieną kartą visiems laikams ją palaidotų, iš ko filosofijos maitvanagiai ir jos duobkasiai valgytų duoną ir kaip kurtų savo, kaip filosofų, arba, tiksliau, mizosofų, vardą?

Jau senovės graikai suvokė, kaip esmingai filosofinis mąstymas siejasi su ribomis. Anot helėnų, pasaulyje, kuriame nebūtų jokių ribų, nebūtų ne tik būtiškųjų formų, kurias ribos „išgriebia“ iš neapibrėžto, beribio apeirono, bet ir paties mąstymo, mąstančio būtiškąsias formas ir operuojančio tam tikromis skirtimis. Tačiau su ribų įžvelgimu siejasi ne tiktai graikiška ar kuri nors kita metafizika. Egzistencinei filosofijai, mąstančiai apie žmogaus būties trapumą, žmogaus ribotumą ir baigtinumą, ribos sąvoka ne mažiau svarbi nei graikų ar šiuolaikiniams metafizikams, tačiau svarbi kitu – būtent žmogiškosios egzistencijos ribotumo, kuris turi ir pozityvią vertę, – požiūriu. Egzistencinė filosofija brėžia itin esmingas ribas tarp būties ir būtybės, esmės ir egzistencijos, autentiškos ir neautentiškos egzistencijos. Šios filosofijos kontekste ribų problemą itin įtaigiai ir eksplicitiškai aktualizavo Jaspersas, suformulavęs *ribinių situacijų* sąvoką. Pastarasis mąstytojas išplėtojo ir *ašinio laiko*, kaip civilizacijos raidai lemtingos laiko ribos, koncepciją.

Postmodernizmo filosofai šiuolaikinio žmogaus būklę įvardija kaip esmingai pasikeitusią, kaip radikaliai skirtingą, palyginti su ta, kurioje jis buvo dar visai neseniai, prieš kokį pusšimtį metų: žmogus esą atsidūręs tartum *anapus kažin kokios lemtingos ribos*, keistoje erdvėje ir keistame laike, kur stauga nustojo galioti įprasto racionalumo normos ir visos tradicinės vertybės, žmonijos puoselėtos dar nuo paleolito laikų. Šis nykus ir baugus *egzistencinis užribis* yra tarsi erdvė anapus bet kokią viltį ir šventumą žyminčios teritorijos ir kartu tai laikas „po pasaulio pabaigos“, „po žmogaus mirties“. Tai užribis, kuriame jau nėra vientiso pasaulio, užribis, neperžengiamos ribos atskirtas nuo to pasaulio, kuriame žmogus gana jaukiai gyveno šimtą tūkstančių metų.

O tai, kas pamėklišku pavidalu dar tebeegzistuoja šiame radikaliame civilizacinio laiko užribyje, šiuose sudužusio pasaulio griuvėsiuose, egzistuoja kaip savo neatšaukiamą ribotumą ir baigtinumą suvokusios, o kartu – neperžengiamomis ribomis vienos nuo kitų atskirtos žmogiškos skirtybės. Neapibrėžta net šių žmogiškų skirtybių tapatybė, tad iš tiesų neaišku, ar tikrai egzistuoja ir jos pačios. Postmodernusis post-pasaulis – tai radikalių ribų, radiklios autonomijos, radiklios izoliacijos ir radikalaus susvetimėjimo dykvietė. Desperatiškas postmodernaus žmogaus siekis iki galo ištrinti dar nenutrintas ribas, egzistavusias tame pasaulyje, kurio jau nėra, kuris liko už neįveikiamos ribos, absoliučias ribas tarp gėrio ir blogio, tiesos ir melo, grožio ir bjaurasties, ribas, kurias siejame su tradicinėmis, t. y. *žmogaus* vertybėmis, taip pat sadomazochistinis mėgavimasis transgresijos malonumu galbūt kyla būtent dėl tų radikalių, neperžengiamų ir neatšaukiamų ribų bei atskirčių, kurias stichiškai gimdo postmodernybė ir kurios žmogui sukelia neišsąmonintą egzistencinės klaustrofobijos būseną. Radikali šiuolaikinio žmogaus, post-žmogaus (o gal – zombiškai tebegyvenančio *mirusio žmogaus*) ir jo gyvenamo post-pasaulio atskirtis nuo to pasaulio, kurį postmodernybė sudaužė ir kuris, pasilikęs už neperžengiamos laiko ribos, vis labiau tolsta nuo mūsų kartu su blėstančiais nostalgikšiais prisiminimais apie *žmogaus* istoriją ir buvusią kilnią *žmogaus* – jau išnykusios būtybės – prigimtį, parodo, kokia aktuali šiandien išlieka ribų problematika.

Jei žmogus, net atsidūręs už savojo žmogiškumo ribų, net už *absoliučios ribos*, žyminčios jau įvykusią pasaulio pabaigą, vis dar pajėgia mąstyti apie ribas ir jas saugoti, galbūt jis dar nėra prarastas sau pačiam, net jeigu jam pačiam neaišku, kokia jis būtybė, ir pasauliui, kiek to pasaulio bebūtų likę.

Šių galbūt ne visai beviltiškų pastangų liudijimas – skaitytojams pateikiami straipsniai.

Naglis Kardelis

SUVARŽANČIOS IR IŠLAISVINANČIOS RIBOS: RIBOS IR BERIBIŠKUMAS SENOVĖS GRAIKŲ IR ŠIUOLAIKINĖJE FILOSOFIJOJE

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

Dabartinės filosofijos skyrius

Saltoniškių g. 58

LT-08105 Vilnius

El. paštas dabart-filos@kfmi.lt

Ribos sąvoka – viena svarbiausių filosofinių sąvokų, apmąstyta senųjų kultūrų išminčių, antikos filosofų ir šiuolaikinių mąstytojų. Ji dažnai svarstoma kartu su kitomis, jai artimomis arba jai priešingomis, sąvokomis, tokiomis kaip beribiškumas, apsiribojimas, begalybė, skirtumas, atskirtis, teritorija, uždarumas, autarkija, socialumas, ekspansija, dominavimas, tapatybė, forma, savastis, autentiškumas, niveliacija ir t. t. Ribos sąvokos fundamentalumas ypač išryškėja prisiminus, kad pats žmogaus mąstymas įmanomas tik dėl mūsų gebėjimo operuoti diferenciniais skirtumais, dėl to, kad pajėgiame savo mąstyme brėžti *ribas* tarp vienaip ar kitaip, labiau arba mažiau besiskiriančių dalykų, dėl to, kad įstengiame lyginti, aptikdami panašumų ir skirtumų. Ne tik mąstymas, bet ir matymas, įprastas regėjimas kūno akimis yra ne kas kita, kaip tam tikra galia artikuliuoti objektą, o bet kuri artikuliacija visuomet paremta kontrasto principu. Kiekvienas kontrastas savo ruožtu yra susijęs su tam tikra *riba* tarp kontrastuojančių sričių. Objektą mąstydami arba paprasčiausiai matydami jį artikuliuojame, išnarstome į dalis, taigi aptinkame *ribas* tarp tų objekto sandų, kurie formuoja jo struktūrą. Vadinasi, *ribos*, suvokiamos kaip skirtingus objekto elementus atribojančio skirtumo, sąvoka susijusi su struktūros prin-

cipu ir mąstymo galia struktūrinti objektą. Hipotetiniame pasaulyje, kuriame nebūtų ribų, taip pat nebūtų ir paties mąstymo. Tokiame pasaulyje nebūtų įmanomas netgi regėjimas.

Jau senovės kultūros įžvelgė ribos ryšį su tvarka, o pasaulio, kaip kosminės tvarkos, atsiradimą suvokė kaip tam tikrą *beribio* pirmapradžio chaoso *ap-ribojimą*. Pažvelkime į senovės kinų mąstymo tradiciją. Antai 42-ajame Laozi fragmente teigiama, jog Dao gimdo vieną, o tas vienas, anot kai kurių Laozi komentatorių, yra ne kas kita, kaip pats Dao, tačiau dabar jis suvokiamas kaip Didžioji riba (*Taiji*).¹ Sakytume, pirmapradis *beribis* Dao gimdo save patį kaip Didžiąją *ribą*, iš kurios vėliau randasi Dangus ir žemė. Kitaip tariant, gimdamas save patį, pasireiškiantį kitu pavidalu, būtent, kaip Didžiąją *ribą*, Dao save apriboja, o šio apribojimo rezultatas – kosminė pasaulio tvarka.

Senovės egiptiečių kosmologijoje dievas Atumas, pirmykštės kalvos pavidalu išskylantis iš chaotiškų Nuno vandenų, yra įvardijamas kaip *Neb-Tem* „tobulybės viešpats“, „atbaigtumo viešpats“, arba, kiek kitu vardu, *Neb-er-Džer* „viešpats iki ribos“. Vardai *Neb-Tem* ir *Neb-er-Džer* yra iš esmės sinonimiški, todėl tobulybė, atbaigtumas („*Tem*“) viename iš Atumo vardų reiškia tą patį, ką *er-Džer* („iki ribos“) – kitame Atumo varde (*Džer* egiptietišškai reiškia „ribą“).² Interpretuojant abu šiuos vardus iš karto galima pastebėti, kad egiptiečiai dievą Atumą suvokė kaip viską apimančios kosminės tvarkos viešpatį, kuris yra tobulas iki pačios tobulumo ribos, tad mąstė jį ne kaip be galo tobulą, be ribų tobulą, o kaip tobulą *iki tam tikros tobulumo ribos*, vadinasi, kaip tobulą iki galo, o ne kaip tobulą be galo. Tai reiškia, kad net ir pats kosminės tvarkos tobulumas privalėjo būti mąstomas kaip turintis tam tikrą ribą, o ne kaip beribis, bekraštis tobulumas, nes beribis tobulumas dėl jo neapreišiamumo ir nemąstomumo jau būtų chaotiškas tobulumas, netikras tobulumas, tik tobulumo iliuzija. Chaosą (*Isfet*) egiptiečiai vaizdavosi kaip vandenų dievą Nuną, beformę ir beribę vandenų stichiją, o tvarka (*Maat*) visuomet buvo siejama su riba (*Džer*), apribojančia chaoso beribiškumą.³ To apribojimo rezultatas – tai kosminė dievo Atumo, tobulo iki pačios tobulumo ribos, kalva, išskylanti iš beribių, pirmapradžių Nuno vandenų. Net ir pomirtinio gyvenimo amžinybę egiptiečiai nusakydavo pasitelkdami ribų sąvoką. „Piramidžių Tekstuose“ (412 a) sakoma: „Mano gyvenimo trukmė – begalinis laikas (*Nechech*), mano ribos – amžinybė (*Džet*)“. Amžinybė (*Džet*) nuo begalinio laiko (*Nechech*) skyrėsi tuo, kad ji egiptiečių buvo suvokiama kaip tam tikrose ribose išsitenkančios labai intensyvios statiškos būties pilnatvė, tuo tarpu begalinis laikas buvo mąstomas kaip begalinis laiko ciklų kartojimasis.⁴ Turinti ribas amžinybė buvo laikoma tobulesne už beribį, begalinį, ciklais riedantį laiką.

¹ Laozi, Laozi tekstą iš senosios kinų kalbos ir komentarus iš dabartinės kinų kalbos vertė Dalia Švambarytė. Vilnius, 1997; Poškaitė, L. 2004. *Estetinė būtis daoizme*. Vilnius, p. 47.

² Allen, J. P. 2001. *Middle Egyptian*, Cambridge, p. 143.

³ Allen. *Op. cit.*, p. 115–117, 126–127, 143–145; Hannig, L. R. 2000. *Großes Handwörterbuch Deutsch–Ägyptisch*, Mainz, svv. *Chaos*, *Grenze*, *Maat*.

⁴ Hannig. *Op. cit.*, s. v. *Ewigkeit*; Allen, J. P. 1997. „The Celestial Realm“, D. P. Silverman (Gen. Ed.), *Ancient Egypt*: 114–131. London, p. 131.

Apie ribas mąstė ir kita senovės Rytų tauta – babiloniečiai. Akadų kalbos žodis, reiškiantis „ribą“, „riboženklį“ (*kudurru*), figūruoja net kai kuriuose teoforiniuose babiloniečių varduose. Antai visiems žinomo Babilono valdovo Nabuchodonosoro vardas, kurio autentiška, neiškreipta forma yra *Nabû-kudurri-ušur*, išvertus iš akadų kalbos reiškia „Nabau, saugok riboženklius!“⁵ Taigi pačiu savo vardu Babilono karalius kreipiasi į rašto ir išminties dievą Nabų, kad šis saugotų Babilono karalystės ribas, karalystės sienas. Be to, vienas iš kosmogoninių babiloniečių mitų pasakoja, kaip dievas Mardukas, laikytas Babilono miesto globėju, aršioje kovoje nugalėjo beribį chaosą simbolizuojančią pabaisą Tiamat. Iš nudobtos pabaisos kūno, kitaip tariant, iš dievo pastangomis *apriboto* pirmapradžio chaoso, buvęs sukurtas kosmiškai tvarkingas pasaulis ir visa, kas jame egzistuoja.

Senovės žydai ribą laikė vienu iš trijų tikrovę konstituojančių principų, greta raidės ir skaičiaus. Ezoteriniame žydų kosmologijos tekste „Sefer Yezi-rah“, parašytame laikotarpiu nuo trečio iki šešto amžiaus po Kristaus, teigiama, kad Jahvė, kareivijų Viešpats, Izraelio Dievas, gyvasis Dievas, visagalis Dievas, sukūrė pasaulį remdamasis trimis principais – *riba*, *raide* ir *skaičiumi* (*S. Y., I. I.*). Svarbu tai, kad iš visų trijų kosminių principų riba įvardyta pirmoji. Galime manyti, jog senovės žydai mąstė, kad Jahvė kuria pasaulį tam tikru būdu *apribodamas savo dieviškos būties pilnatvę*. Pasaulio būtis – tai tarsi apribota paties Dievo būtis. Riba minėtame fragmente tartum išreiškia patį pilnatviškos Dievo būties *apribojimo faktą*, o raidė ir skaičius – atitinkamai kokybinį ir kiekybinį *apribojimo matą*. Taigi Dievas kuria pasaulį, apribodamas savo dieviškos būties pilnatvę tam tikru būdu (kokybiškai) ir tam tikru mastu (kiekybiškai). Kadangi Dievas, kurdamas pasaulį savo būties apribojimu, nekuria pasaulio konkrečiai iš ko nors, toks dieviškosios kūrybos įsivaizdavimas iš esmės neprieštarauja kūrybos iš nieko (*ex nihilo*) principui, kurį labiau akcentuoja krikščioniškoji teologija.⁶

Vis dėlto iš visų senovės tautų būtent graikai geriausiai suvokė ribos reikšmę. Ribos (*peirar*, *peras*) ir beribiškumo (*apeiron*) sąvokos graikų filosofijoje apmąstomos labai įvairiais aspektais ir itin giliai. Dauguma graikų filosofų manė, jog tvarkingas pasaulis (*kosmos*) atsiranda tuomet, kai riba (*peras*) tam tikru būdu apriboja pirmąjį beribiškumą (*apeiron*). Riba yra tarsi būtiškasis formos, kuri išgriebiama iš beformės apeirono stichijos, kontūras. Kiekvieno esinio būtiškasis kontūras yra individualus, nepakartojamas, nes atsirandant kiekvienam esiniui riba vis kitaip apriboja chaotišką apeirono stichiją.

⁵ Delitzsch, F. 1968 (1896¹). *Assyrisches Handwörterbuch*. Leipzig, s.v. *kudurru*; *ušur* – tai vienaskaitos imperatyvas nuo *našāru* „saugoti, sergėti, ginti“.

⁶ Vėliau, XVI a., kabalistas Izaokas Lurija suformulavo Dievo „susitraukimo“ (*tsimtsum*) doktriną: kurdamas pasaulį Dievas „susitraukia“, padarydamas (savo atžvilgiu) „vietos“ kūrinijai (be abejo, Dievo „susitraukimo“ nereikia suvokti pažodžiui, įprastos erdvės prasme). Šiuo požiūriu pasaulio kūrimą taip pat galima suvokti kaip Dievo *apsiribojimo*, savo buvusių *ribų susiaurinimo*, kitaip tariant, Dievo aukos ir meilės aktą.

Būtina pabrėžti, kad riba ir beribiškumas graikų filosofams yra vienas kitą papildantys tikrovės aspektai, jie negali būti mąstomi vienas be kito: jei nebūtų apeirono, riba neturėtų ką apriboti, todėl jos iš viso nereikėtų; kita vertus, jei nebūtų ribos, iš apeirono jo apribojimo būdu nebūtų įmanoma išgriebti jokių būties formų, todėl apeironas apskritai negalėtų būti niekaip – netgi negatyviai – mąstomas, nes nebūtų pačios būties, taigi nebūtų ir paties mąstančiojo apie apeironą: juk pats mąstantysis yra vienas iš esinių, atsiradusių dėl ribos ir beribiškumo sąveikos. Būtį graikai suvokė ne kaip ribą, o kaip apeirono apribojimo ribos dėka rezultatą, kaip tam tikrą ribos ir beribiškumo jungtį ar sankirtą. Patys savaime nei riba, kaip chaoso artikuliuojimo principas, nei beribiškumas, kaip dar neartikuliuota stichija, nebuvo suvokiami kaip būtis. Būtis buvo suvokiama kaip beribės chaoso stichijos artikuliuojimo konkrečiu būdu, *konkretaus esinio būdu*, kurį nurodo ir apibrėžia riba, rezultatas. Dažnai neteisingai manoma, kad apie apeironą mąstė tik Anaksimandras iš Mileto. Tiesa, šis filosofas apeironą iškėlė į pagrindinio pradmens (*arkhē*), iš kurio kyla visa pasaulio įvairovė, rangą.⁷

Vis dėlto apeironas vienu ar kitu pavidalu aptinkamas beveik visų graikų filosofų, ypač ikisokratikų, tekstuose. Kaip liudija Jamblichas, pitagorikų įsivaizdavimu, skaičius trys, kuris yra būties pradmuo ir „pirmasis pagimdytas skaičius“, gimsta iš vieneto (kaip ribos) ir dvejeta (kaip beribiškumo).⁸ Riba – tai formos principas, o beribiškumas – neartikuliuotos, chaotiškos materijos principas. Formos ir materijos, ribos ir beribiškumo principų sąveikos dėka gimsta skaičius trys, kuris, anot pitagorikų, yra kartu ir pirmasis tikrasis skaičius, ir pirmasis esinys. Būtį, kaip sąveikos tarp ribos ir beribiškumo rezultatą, labai panašiai suvokia ir Platonas bei Aristotelis, filosofai posokratikai, nors *prima facie* ir gali atrodyti, kad jų būties samprata radikaliai skiriasi nuo ikisokratiškosios.

Bene geriausiai ribos ir beribiškumo dialektika atsiskleidžia Herakleito fragmentuose. Vienuose iš jų kalbama apie būtinybę paisyti ribų, o kituose – apie ribų peržengimą. Yra netgi ištarių, kuriose teigiama, jog tam tikrų ribų neįmanoma net prieiti. Riba Herakleito įvardijama įvairiais žodžiais: *peirar*, *terma*, *ouros*, *metron* ir kitais. Apie kosminės tvarkos ribas, kurių nevalia peržengti, teigiama: „Saulė neperžengs saikų (*metra*) – antraip ją suras Erinijos, Dikės padėjėjos“.⁹ Apie aušros ir vakaro ribas sakoma taip: „Aušros ir vakaro ribos (*termata*) – Grįžulo Ratai, priešais Grįžulą – gaisinio Dzeuso ežiaženklis

⁷ Plg. Arist. *Phys.* III, 4. 203 b 3–15.

⁸ Iamb. *De vit. Pyth.* XXVIII, 152.

⁹ 125 MA. Čia ir toliau Herakleito „Fragmentai“ cituojami pagal Manto Adomėno vertimą (su nežymiais pakeitimais): Herakleitas, *Fragmentai*. Vilnius, 1995.

(*ouros*)“.¹⁰ Erdvinės dangaus šviesulių ir žvaigždynų ribos čia susiejamos su laikinėmis ryto ir vakaro ribomis. Laiko ciklų ribas nužymi kosminės ugnies įsižiebimo ir užgesimo momentai, paklūstantys saiko (*metron*) principui: „Štai šitą dailią tvarką, visų tą pačią, nei kas iš dievų, nei kas iš žmonių sukūrė, bet buvo ji amžinai, ir yra, ir bus – amžinai gyva ugnis, pagal saiką (*metra*) įsižiebianči ir pagal saiką (*metra*) užgęstanti“.¹¹ Apie radikalią skirtį tarp to, kas išmintinga (*to sophon*), ir visų kitų dalykų Herakleitas teigia: „Kieno tik kalbas esu girdėjęs, nė vienas nepasiekia pažinimo, jog tai, kas išmintinga, yra nuo visų atskirta (*pantōn kekhōrismenon*)“.¹² Riba tarp to, kas išmintinga, ir visų kitų dalykų Herakleitui atrodo tokia ryški ir neperžengiama, kad savo radikalumu beveik priartėja prie imanencijos ir transcendencijos sritis skiriančios ribos. Apie tokią pat radikalią skirtį, radikalią ribą tarp nemirtingumą teikiančios šlovės ir marių dalykų mąstytojas kalba taip: „Kilniausieji renkasi viena vietoj visa ko: amžinai tveriančią šlovę – vietoj marių daiktų; tačiau dauguma persisotinę kaip galvijai“.¹³ Beje, čia kalbama ne tik apie neįveikiamą ribą tarp nemarios šlovės ir marių dalykų, bet ir apie būtinybę – jei tik sykį ryžtamasi siekti šlovės, to, kas iš tiesų teikia nemirtingumą, – asketiškai *apsiriboti* ir *atsiriboti* nuo tų marių dalykų, kuriais kiti sotinasi kaip galvijai ir kurių vaikydami jie pamažu išbarsto savo gyvenimą. Bet Herakleitas kalba ir apie ribų plėtimą ir net beribiškumą. Antai jis teigia: „Sielos žodis yra save patį plečiantis“.¹⁴ Arba: „Eidamas sielos ribų (*peirata*) neatrastum, kad ir koku keliu trauktum, – tokia jos žodžio gelmė“.¹⁵ Kitaip nei daugelyje kitų fragmentų, beribiškumas ir negalėjimas pasiekti ribų čia, kaip galime spėti, jau nėra konotuojami neigiamai.

Apie būtinybę apsiriboti ir paisyti nusibrėžtų ribų graikai kalba ir politinės bei moralinės filosofijos tekstuose. Etinis elgesys graikams yra etinės teritorijos (*ēthos*) ribų paisymas. Savo ruožtu teisėtas, teisinis elgesys suvokiamas kaip įstatymo (*nómos*) nužymėtos „ganytos“ teritorijos (*nomós*) ribų neperžengimas.¹⁶ Platonas ir Aristotelis netgi numato tam tikras gyventojų skaičiaus ir teritorijos ribas, kurių privalėtų paisyti idealių arba jiems prilygs-

¹⁰ 129 MA.

¹¹ 55 MA.

¹² 86 MA.

¹³ 81 MA.

¹⁴ 118 MA.

¹⁵ 103 MA.

¹⁶ Graikiški žodžiai *nómos* „įstatymas“ ir *nomós* „ganykla“ skiriasi tik kirčio vieta; abu šie daiktavardžiai padaryti iš veiksmazodžio *némō* „daliju, skiriu (kaip dalį); ganau“. Įstatymas graikams – tai visuomenės sutarimu nustatyta („paskirta“) visiems privaloma elgesio norma. *Ganykla* – tai nustatyta („skirta“) ganytos teritorija.

tančių realių miestų-valstybių steigėjai.¹⁷ Viena iš tradicinių keturių graikų dorybių, būtent nuosaikumo (*sōphrosunē*) dorybė, buvo tiesiogiai susijusi su žmogaus gebėjimu paisyti ribų. Įdomu tai, kad Platonas ir teisingumo (*dikaio-sunē*) dorybę savitai susiejo su riba: teisingumą suvokdamas kaip likusių trijų dorybių – išmintingumo (*sophia*), narsumo (*andreia*) ir nuosaikumo (*sōphrosunē*), paimtų teisinga proporcija, derinį¹⁸, klausimą apie teisingumo prigimtį jis iš esmės performulavo į klausimą, *kokiu santykiu reikia paimti tris minėtas dorybes*, kurios dažnai konfliktuoja ir kartais būna sunkiai suderinamos, kitaip tariant, *kur būtina nubrėžti jas skiriančias ribas*, kad išmintingumo, narsumo ir nuosaikumo derinys būtų „teisingas“, t. y. racionaliausias. Panašiai ir Aristotelis etinę dorybę suvokia kaip tam tikrą saikingą vidurį tarp nedorybes žyminčių kraštutinumų: antai tikrasis narsumas esąs saikingas vidurys tarp bailumo, kuris suvokiamas kaip narsumas „su trūkumu“, ir įžūlumo, kuris suvokiamas kaip perdėtas narsumas, narsumas „su perviršiu“. Jei įsivaizduosime atkarpą, kurios viename gale bus bailumas, o kitame – įžūlumas, tuomet narsumo dorybę žymintį saikingą vidurį galėsime suvokti kaip tam tikrą *ribą*, dalijančią minėtą atkarpą į dvi dalis (šios dalys dažniausiai būna nevienodo ilgio, nes dorybę žymintis saikingas vidurys paprastai nesutampa su matematinio (aritmetinio) atkarpos viduriu).

Taip pat ir loginis apibrėžimas (*horismos*) tiek Platonui, tiek Aristoteliui yra ne kas kita, kaip tam tikra riba (*horos*), nužyminti loginį apibrėžiamos sąvokos kontūrą. Pirmosios pastangos tiksliai apibrėžti bendrąsias (ypač etines) sąvokas graikų filosofijoje siejamos visų pirma su Sokrato vardu, nors dar iki Sokrato sofistai (ypač Protagoras ir Prodikas) daug pasiekė tikslindami sąvokas ir tyrinėdami sinonimiją.

Vis dėlto graikai puikiai žinojo, kad apsiriboti būtina ne visuomet. Žodis *peras*, reiškiantis „ribą“, yra tos pačios šaknies, kaip ir *peiraō* „bandau, mėginu (peržengdamas tam tikrą ribą)“, o šis yra bendrašaknis su veiksmažodžiais *peirō* „perduriu, persmeigiu (pažeisdamas ribą)“, *peraioō* „pernešu į kitą pusę, anapus ribos“, taip pat su prieveiksmais *pera*, *peran* „kitoje pusėje, anapus ribos“. ¹⁹ Graikiškas daiktavardis *peras*, reiškiantis „ribą“, beje, yra tos pačios šaknies, kaip lietuvių kalbos prielinksnis *per* ir priešdėlis *per-*, reiškiantis ribos įveikimą, ribos *per-*ėjimą (plg. *per*-durti, *per*-smeigti, *per*-skverbti ir t. t.). Kitaip tariant, net pačios kalbos

¹⁷ Platonas „Įstatymuose“ nustato optimalų polio piliečių (ir namų ūkių) skaičių – 5040 (*Leges* V, 737 e – 738 b). Aristotelis „Politikoje“ (*Polit.* VII, 4. 1326 b) teigia: „... pirmoji valstybė turi susidėti iš tokio kiekio žmonių, kuris būtų pirmasis sau pakankamas kiekis gero gyvenimo pilietinėje bendrijoje požiūriu. Valstybė, pranokstanti šią dydžių, gali egzistuoti kaip didesnė valstybė, tačiau šis didėjimas, kaip sakėme, nėra beribis, o kokia yra šio plėtimosi riba, nesunku įžvelgti iš to, kaip viskas klostosi“. Cituojamas Mindaugo Strockio vertimas: Aristotelis, *Politika*. Vilnius, 1997.

¹⁸ *Resp.* IV, 442 b–444 a.

¹⁹ Frisk, H., 1972–1973. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. 1–3, Heidelberg, svv. *peira*, *peirar*, *pera*, *peri*.

lygmenyje ribos sąvoka yra neatskiriama nuo ribos peržengimo, tarsi riba ir egzistuoti tam, kad būtų peržengta. Filosofams gerai žinomi žodžiai *empirija*, *empirinis* yra kilę iš graikiškojo *empeiria* „išbandymas, išmėginimas (peržengiant ribą tarp žinojimo ir nežinomybės)“. Daiktavardis *empeiria* nusako bandymą peržengti ribą, skiriančią žinojimą nuo nežinojimo, bandymą, kurio tikslas – nežinojimą paversti žinojimu. Kitas ribų įveikimo aspektas graikų filosofijoje yra susijęs su *teoriniu jų mąstymo pobūdžiu*. Teorinis žvilgis, būdingas graikų filosofijai, nuo tik praktinio, pragmatinio kitų tautų požiūrio į pasaulį skiriasi tuo, kad pasaulį teoriškai tyrinėję graikų mąstytojai *neapribojo* savo mąstymo praktinės naudos siekiu, o stebėjo pasaulį nesuinteresuotai, vien iš nuostabos ir smalsumo, be pragmatinio filtro, kuris potencialiai naudingus dalykus leidžia atskirti, *atriboti* nuo nenaudingų. Graikai tiek daug pasiekė filosofijoje tik dėl to, kad jų smalsumas ir nuostaba pasaulio paslapties akivaizdoje buvo *beribiai*. Graikų stebėjimasis pasaulio tvarka ir grožiu buvo beribis, tačiau šią tvarką ir grožį jie nusakė pasitelkę ribą ir skaičių.

Mėginimą mąstyti tai, kas yra *už ribos*, ir tokiu būdu nors mintimis *peržengti ribas*, aptinkame brandžiosios klasikos laikotarpio graikų filosofijoje, ypač Platono dialoguose, kuriuose transcendentinė idealybės plotmė šia pusinio kintančių daiktų pasaulio atžvilgiu atsiskleidžia kaip radikalus *užribis*. „Valstybėje“ apie aukščiausiąją Gėrio idėją (*idea tagathou*) teigiama, kad ji tvyro „anapus būties“ (*epekeina tēs ousias*)²⁰, tarsi atsiskyrusi nuo visų žemesniųjų idėjų, kurių kiekviena, būdama konkretus substanciškas esinys, yra *apribota* konkretaus būtiškojo kontūro, konkrečios to esinio substanciskumą apibrėžiančios *ribos*. Tiesa, *epekeina tēs ousias* galima versti ir kaip „anapus substancijos“, „anapus esmės“, „anapus konkretaus esinio būties“, „anapus substanciškos konkretaus esinio esmės“ ir pan. Vargu ar Platonas čia norėjo pasakyti, kad Gėrio idėja, tvyrodama „anapus būties“, apskritai neegzistuoja (tai būtų netgi logiškai neįmanoma), o tik tai, kad Gėrio idėja, skirtingai nei žemesniosios idėjos, nėra konkretus, konkrečios substancijos ir konkrečios esmės *apribotas* esinys. Gėrio idėja yra bet kokios būties šaltinis, kuris nestokoja nieko, kas būdinga būčiai, bet savo ontologiniu intensyvumu pranoksta būtį kaip tokią. Šis pranokimas ir nusakomas kaip Gėrio idėjos tvyrojimas atokiai nuo (konkrečių esinių) būties, tvyrojimas anapus būties, tvyrojimas būties *užribyje*. Dialoge „Faidras“ Platonas kalba apie transcendentinę uždangės (arba – viršdangės) vietą (*hyperouranios topos*), kurioje driekiasi tiesos lyguma (*alētheias pedion*).²¹ Ši vien protu regima anapusinė vieta, kurioje tvyro idėjos, būdama anapus dangaus, įprasto kintančių daiktų pasaulio atžvilgiu taip pat plyti radikaliame *užribyje*.

Apie žmogui būdingą siekį pranokti save patį, peržengti savo prigimties ribas itin įtaigiai kalba anoniminio vėlyvosios antikos traktato „Apie pakylėtumą“ (*Peri hupsous*) autorius:

²⁰ Resp. VI, 509 b.

²¹ *Phaedr.* 247 c – 248 b.

Todėl žmogaus užmojų įžvalgai ir mąstymui nebepakanka nė kosminės visatos, bet mintys dažnai peržengia net mus supančio pasaulio ribas. Ir jeigu kas pasižvalgytų po gyvenimą aplinkui, kiek visame kame daugiau yra nepaprastumo, didumo ir grožio, bemat suvoktų, kam esame gimę. Todėl mes, Dzeuse mano, prigimties veikiami, žavimės ne mažais upeliais, nors jie skaidrūs ir naudingi, o Nilu, Istru, Reinu, net dar daugiau – Okeanu. Mus labiau stulbina ne ta būtent mūsų žibinama ugnelė, nors ji nuolat skleidžia ryškią šviesą, o dangaus šviesuliai, nors jie dažnai užtemsta, ir mes nelaikome, kad ją labiau verta žavėtis, negu Etnos krateriais, kurių išsiveržimai išmeta iš gelmių akmenis ir ištisas uolas, o kartais išlieja upes nesuvaldomos žemės iščių ugnies. O prie visų šitų pavyzdžių galėtume tiek pasakyti, kad naudingas arba ir būtinas daiktas būna žmonėms labai parankus, bet nuostabą vis dėlto visada kelia tai, kas netelpa į galvą.²²

Artėdami prie ribų problematikos šiuolaikinėje filosofijoje aptarties, paminėsime kelis įdomesnius šios temos aspektus laikotarpiu tarp antikos ir XX amžiaus. Pereinamuoju iš antikos į viduramžius istorijos tarpsniu ankstyvosios krikščionybės teologai kalbėjo apie neperžengiamą ribą tarp Dievo ir jo kūrinių, galutinai įtvirtindami absoliučios Dievo transcendencijos jo sukurto pasaulio atžvilgiu sampratą. Brandžiaisiais viduramžiais mąstyta apie tai, kaip suvokti ribas tarp trijų Švč. Trejybės asmenų. Ši fundamentali teologinė problema vertė kelti ir bendresnį klausimą apie ribą tarp spekuliatyviuoju mąstymu besiremiančios prigimtinės teologijos (*theologia naturalis*) ir apreikštosios, Apreiškimu besiremiančios teologijos (*theologia revelata*). Naujaisiais amžiais, ypač pradedant Descartes'u, mėginta nubrėžti griežtą ribą tarp absoliučiai tikro žinojimo, kuriuo jau neabejojama, ir viso kito, nepakankamai patikimo žinojimo. Descartes'as, o po jo ir kiti filosofai mėgino siekti didesnio mąstymo efektyvumo apribodami mąstymą metodo rėmais. Dar vėliau Kantas įžvelgė neperžengiamų pažinimo ribų problemą. Anot jo, mąstymas yra pajėgus formuluoti metafizinius klausimus, kurių jau nėra pajėgus išspręsti – ne dėl faktų stokos, o dėl pačios mąstymo prigimties.²³ Hegelio dialektiką, operuojančią tezės–antitezės–sintezės triada, galima interpretuoti kaip mėginimą remiantis sinteze nors iš dalies nutrinti griežtą ribą tarp tezės ir antitezės. Kierkegaard'o mąstyme tikėjimo judesys suvokiamas kaip tam tikras savanoriškas tikinčio žmogaus apsiribojimas, kaip judesys nuo visuotinybės prie baigtinybės, nuo begalybės link individą konstituojančių ribų. Marxas pradeda kalbėti apie socialinę atskirtį, apie būtinybę naikinti ribas, skiriančias susvetimėjusius in-

²² Ps.–Long. *De sublim.* 35, 3–5. Cituojamas Henriko Zabulio vertimas: *Knygelė apie pakylėtumą, kažkada Longinui priskirta.* Vilnius, 1997.

²³ „Prolegomenuose“ Kantas teigia: „Žmogaus protą vienoje iš jo pažinimo rūšių ištinka ypatingas likimas: jį apgula klausimai, kurių jis negali išvengti, nes juos jam pateikia jo paties prigimtis, tačiau jis negali ir atsakyti į juos, nes jie pranoksta visas žmogaus proto galimybes“. Cituojamas Romano Plečkaičio vertimas: Kantas, I. *Prolegomenai kiekvienai būsimai metafizikai, galėsiančiai būti mokslu*, antras leidimas. Vilnius, 1993.

dividus, tačiau to siekdamas tik išryškina naujas ribas tarp socialinių klasių, kurios, sekant Marxo logika, viena kitos atžvilgiu esą privalančios ne tik susvetimėti, bet ir nuožmiai kovoti. Darwino evoliucijos teorija nutrina anksčiau nekvestionuotą griežtą ribą tarp žmogaus ir kitų gyvūnų, be to, įtvirtindama dinamišką biologinės rūšies sampratą, apskritai panaikina neperžengiamas ribas tarp paskirų rūšių. Su Nietzsche's vardu siejamas maištas prieš apoloniškąją individuacijos, formos, taigi ir ribos principą apskritai. Kartu Nietzsche maištingai kviečia panaikinti bet kokias stiprų individą varžančias ribas.

Atsiradus psichoanalizei XX a. pradžioje pradedama mąstyti apie psichinį subjekto nevientisumą, apie ribas tarp skirtingų psichikos sluoksnių, brėžiama nauja riba tarp sąmonės ir pasąmonės, taip pat ribos tarp asmenybės lygmenų, įvardijamų Id, Ego ir Superego sąvokomis. Russellas, sukūręs savitą monizmo atmainą, pasitelkdamas *stuff* sąvoką mėgina trinti ribą tarp metafizinių materijos ir sąmonės kategorijų. Husserlis, panašiai kaip kadaise Descartes'as, tikrai kiek kitu, gerokai subtilesniu būdu vėlgi bando aptikti ribą tarp absoliučios akivaizdybės ir išvestinio, neakivaizdaus žinojimo. Einšteinas ir Minkowskis, įžvelgę glaudų erdvės ir laiko ryšį, panaikina anksčiau juos skyrusią griežtą ribą. Bendrojoje reliatyvumo teorijoje netenka prasmės ir griežta riba tarp erdvėlaikio ir materijos. Kvantinės mechanikos kūrėjai de Broglie's, Heisenbergas ir Schrödingeris nutrina neperžengiamą ribą tarp dalelės ir bangos, parodydami, kad daleliniu-banginiu dualizmu pasižymintys mikroobjektai atitinkamomis sąlygomis gali atsiskleisti arba kaip dalelės, arba kaip bangos. Heisenbergo neapibrėžtumo principas teoriškai pagrindžia eksperimentinį faktą, kad mikroobjektų neįmanoma stebėti nedarant jiems įtakos, kitaip tariant, šis principas panaikina griežtą ribą tarp mikrodalelės, kaip stebėjimo objekto, ir paties stebėtojo. Bohras, suformulavęs papildomumo principą, parodo, kad priešybės dažnai ne išskiria viena kitą, o papildo viena kitą: kadangi mikropasaulio objektai labai nutolę nuo kasdienės mūsų patirties, mes neturime jų prigimtį atitinkančios adekvačios ir neprieštaringos kalbos, kuria galėtume nusakyti jų elgesį, o esame priversti tenkintis iš kasdienės patirties, susijusios su makropasauliu, pasitelktomis dažnai priešingomis, poliarinėmis, iš pirmo žvilgsnio viena kitą nuneigiančiomis sąvokomis, kurios viena kitą papildo tuo požiūriu, kad leidžia neblogai apibūdinti paskirus mikroobjektų elgesio tam tikromis eksperimentinėmis aplinkybėmis aspektus, nors nė viena iš tų viena kitą papildančių sąvokų, paimtų skyrium, nepajėgia išsamiai ir adekvačiai apibūdinti mikroobjektų prigimtį bei elgesio. Viena kitą papildančios priešingos sąvokos, nors, žvelgiant iš kasdienės patirties požiūriu taško, atrodo nesuderinamos ir viena kitą išskiriančios, tam tikrose conceptualiose schemose pasirodo esančios neišvengiamos. Būtent tokiose teorinėse schemose ir nunyksta neperžengiamos ribos tarp to, kas, žvelgiant sveiko proto akimis, atrodo visiškai nesuderinama.

Netrukus ateina kalbos filosofijos era. Wittgenšteinas pareiškia: „Mano kalbos ribos žymi mano pasaulio ribas. Logika pripildo pasaulį: pasaulio ribos

yra taip pat jos ribos“.²⁴ Heideggerio mąstyme ribų problematiką galime įžvelgti jo svarstymuose apie kalbos, kaip būties namų, prigimtį: kalba mums pajėgia tam tikrus dalykus apreikšti tik dėl to, kad tuo pat metu ji pajėgia kitus dalykus nuslėpti, kitaip tariant, mus *atriboti* nuo tų dalykų, kurių ji mums nesiteikia apreikšti. Kalba, suteikdama mums pasaulio regėjimo būdą, *apriboja* pasaulį ir įkurdina mus jaukiuose būties namuose, kurių ribos kartu yra ir mūsų pačių, kaip kalbos konstituotų būtybių, ribos.²⁵ Be to, Heideggeris įsakmiai akcentuoja žmogaus baigtinumą, todėl jo mąstyme mirtis iškyla kaip neišvengiama, absoliuti baigtinės žmogaus egzistencijos riba. Sartre'as ima kalbėti apie tariamą absoliučią žmogaus laisvę, apie žmogų, kaip savo paties nuolat kuriamą bei realizuojamą projektą, tačiau nubrėžia tokias griežtas, iš tiesų neperžengiamas ribas tarp paskirų individų, jog žmogaus laisvė iš esmės imama suvokti kaip egzistencijos kalėjime uždaryto, nepajėgiančio nieko mylėti solipsisto laisvė. Gadamerio hermeneutika bando trinti griežtą ribą tarp absoliutaus nežinojimo ir absoliutaus, visiškai skaidraus, neinterpretuoto žinojimo, išankstinį žinojimą laikydama būtina tolesnio žinojimo gilinimo sąlyga. Quine'as, sukildamas prieš Kantą, nutrina griežtą ribą tarp analitinių ir sintetinių teiginių.

Idomų atradimų, susijusių su pažinimo ribomis, padaryta matematikos ir filosofijos paribyje. Antai Gödelis įrodė, kad esama matematinių teiginių, kurie yra neišsprendžiami sistemos viduje: nėra sisteminės procedūros, kuri aprioriškai, sistemos viduje, išspręstų tų teiginių teisingumo arba klaidingumo klausimą, kitaip tariant, sistemos viduje aprioriškai nubrėžtą ribą tarp teisingų ir klaidingų teiginių. Bet buvo maža netgi to: netrukus Churchas įrodė, kad nėra net sisteminės procedūros, kuri leistų baigtiniu loginių žingsnių skaičiumi išsprendžiamus teiginius neklystamai atskirti nuo neišsprendžiamų, taigi buvo suvokta, kad sistemos viduje neįmanoma aprioriškai nubrėžti ne tik ribos tarp teisingų ir klaidingų teiginių, bet ir ribos tarp išsprendžiamų ir neišsprendžiamų teiginių. Ne tik filosofijoje, bet ir matematikoje, sakytume, įsiviešpatavo beribiškumas ir galutinio formalistinės matematikos interpretacijos žlugimo sukeltas pesimizmas. Buvo galima tik pavydėti tų Leibnizo ir Newtono laikų, kai ribos intuicija – dar iki matematinės ribos teorijos atsiradimo – leido sukurti tokį beveik neribotai galingą matematinės analizės aparatą, kaip diferencialinis ir integralinis skaičiavimas.

Trys paskutiniai XX a. dešimtmečiai paženklinti filosofinių postmodernizmo iššūkių. Postmodernizmas, ypač jo agresyvosios formos, pradėjo ne tik klibinti tradicinę metafiziką, bet ir maištauti prieš patį mąstymą, prieš pačias artikuliacines

²⁴ *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.6–5.61. Cituojamas Rolando Pavilionio vertimas: Vitgenšteinas, L. 1995. *Rinktiniai raštai*. Vilnius.

²⁵ Šią Heideggerio mintį, svarstydamas apie lietuvių kalbos teikiamą pasaulio regėjimo kampą, gražiai išplėtoja Antanas Maceina. Žr.: Maceina, A. 1998. *Daiktas ir žodis: lietuvių kalbos filosofija*. Vilnius, p. 11–48.

mąstymo galias, kurios, kaip minėjome šio straipsnio pradžioje, yra susijusios su ribų įžvelgimu. Nors postmodernusis maištas prieš klasikinės vertybes ir metafiziką buvo iš tiesų efektingas ir patiklių humanitarų pasaulyje sulaukė daugybės pasekėjų, postmodernizmo bandymai kurti conceptualią alternatyvą graikiško pavyzdžio klasiikiniam mąstymui, apkaltintam logocentrizmu, iš esmės nuėjo niekais, nes postmodernistai, pernelyg sureikšminę skirtumo principą tapatumo ir panašumo principų ignoravimo kaina, bet kokį conceptualų mąstymą padarė apskritai neįmanomą. Propaguodamas nuolatinę radikalią transgresiją, socialinį priiimtumą žyminių ribų peržengimą tiek mene, tiek visose kitose gyvenimo srityse, postmodernizmas kartu iš esmės atsisakė socialinio dialogo ir įkalino žmones bei paskiras socialines ir kultūrines grupes jų skirtingume, nubrėžė neperžengiamas ribas tarp socialinių ir kultūrinių getų. Taigi mėginant naikinti ribas, kurias buvo nubrėžusi tradicija ir klasiikinis mąstymas, nepastebimai buvo nubrėžtos kitos, paskirus individus ir jų grupes dar labiau atskiriančios ir sukaustančios ribos, kurių anksčiau nebuvo. Postmodernizmas, mėgindamas bet kuria kaina įtvirtinti individo autonomiją, jį padarė tik dar pažeidžiamesnį, dar labiau susvetimėjusį ir dar labiau priklausomą. Be to, vadinamojoje postmodernioje epochoje susmulkėjo ir pati filosofijos problematika: filosofija suskilo į daugybę provincialių bei eklektiškų disciplinų, tokių kaip lyčių studijos, vizualumo studijos ir pan., kurios dar prieš pusšimtį metų apskritai nebūtų buvusios pripažintos filosofinėmis. Šias pusiau filosofines, pusiau kultūrologines disciplinas vienija radikalus kairuoliškumas, marginalumo kultas, eklektiškas netradicinių marksizmo ir froidizmo formų jungimas. Postmoderniajai filosofijai būdingi šie pagrindiniai tradicinių ribų nutrynimą aspektai: nyksta riba tarp profesionaliosios ir neprofesionaliosios filosofijos (tai reiškia, kad „postmoderniai“ filosofuoti gali bet kas), trinasi riba tarp autorinės ir neautorinės bet kurio teksto interpretacijos (po vadinamosios „autoriaus mirties“ bet kurį tekstą gali interpretuoti bet kas ir bet kaip – ir tokia interpretacija bus laikoma tiek pat teisėta, kaip ir bet kuri kita), neaiški ir net nesvarbi tampa riba tarp filosofijos ir grožinės literatūros (kadangi postmodernioje epochoje sunyksta ne tik filosofija, bet ir tradiciniai grožinės literatūros žanrai, tokie kaip romanas, pagrindiniu tiek filosofijos, tiek literatūros žanru tampa filosofinis-literatūrinis esė²⁶). Nepaisant to, kad postmodernizmas nutrina daugybę tradicinių ribų bei takoskyrų, pagrindinė postmodernybės mintis, formuojanti patį postmoderniojo mąstymo etosą, yra susijusi su tam tikra *absoliučios, neįveikiamos ribos* įžvalga ir gali būti glaustai nusakyta taip: žmogus yra ribota ir neatšaukiamai baigtinė būtybė, įkalinta savo ribotume ir baigtinume, o bet kokia žmogaus pastangos surasti kokią nors gilesnę, transcendentinę, „vertikalią“ savo egzistencijos prasmę, lygiai kaip ir pastangos pačiam šią prasmę susikurti, jau yra neatšaukiama praeitis, kaip ir bet kokia religinė bei metafizinė iliuzija ar modernybės projektas. Jei

²⁶ Šią tendenciją dar 1983 m. puikiai įvardijo Algirdas Julius Greimas. Žr. Greimas, A. J. 1991. „Poetika ir semiotika (S. Žuko pokalbis su A. J. Greimu)“, Idem, *Iš arti ir iš toli: literatūra, kultūra, grožis*: 81–87. Vilnius, p. 86–87.

kas nors neginčijamai įrodytų, kad ši pagrindinė postmodernybės išvalga iš tiesų yra teisinga, būtume priversti pripažinti, kad žmogaus gyvenimas yra visiškai beprasmiškas ir nevertas gyventi nė vienos sekundės. Nepaisant to, postmodernistai šią apokaliptiškai pesimistinę savo mintį ne tik laiko neginčijamai teisinga ir išplėtoja ją į barokišką Didįjį Pasakojimą, bet ir kiekvieną, kuris mėgintų kvestionuoti šią itin „pažangią“ ir „švietėjišką“ nuostatą, pasiryžę be didelių tolerancijos ir politinio korektiškumo skrupulų išvadinti tamsuoliu.

Kaip įsitikinome, tiek senovės graikų, tiek šiuolaikinėje filosofijoje išskylančios ribų problematikos aspektai atskleidžia nepaprastą pačios ribos sąvokos sudėtingumą ir prieštaringumą. Ribos sąvokos prieštaringumas itin išryškėja, kai bandome suvokti *santykį tarp, viena vertus, ribų ir beribiškumo ir, kita vertus, laisvės bei žmogaus kūrybinio potencialo*. Ši santykį pravartu panagrinėti tiek senosios graikų filosofijos, tiek šiuolaikinės kontinentinės filosofijos kontekste, nes ribos ir beribiškumas šiose filosofinėse tradicijose suvokiamas ir konotuojamas labai skirtingai. Į šiuolaikinę analitinę filosofiją šioje analizėje neatsižvelgsime todėl, kad ją su tam tikromis išlygomis galima laikyti šiuolaikine tradicinės graikiško pavyzdžio metafizikos tąsa.

Šiuolaikinė kontinentinė (ypač prancūzų) filosofija yra linkusi suvokti individo laisvę kaip potencialiai beribę, nors tuo pat metu kalba apie neįveikiamą socialinį, kultūrinį, o svarbiausia – kalbinį kiekvieno individo sąlygotumą, kuris, mąstant logiškai, bet kokias kalbas apie laisvę turėtų paversti tuščiais plepalais. Tokia absoliuti ir kartu absoliučiai determinuota laisvė primena vėlyvosios antikos fatalistų Tiche, kuri yra kartu ir visiškai atsitiktinumas, ir nepermalduojama, neatšaukiama būtinybė, likimas, kuris jau vien logiškai privalėtų būti suvokiamas kaip visiškai atsitiktinumo priešybė. Be to, beribė laisvė yra mąstoma kaip absoliučią ir galutinę vertę turintis tikslas, o ne kaip priemonė, kuria būtų siekiama ugdyti dorybę ir pagerinti žmogaus būklę. Dažniausiai ši beribė laisvė yra suvokiama tik negatyviai, t. y. kaip tokia laisvės forma, kuri iškyla ir atsiskleidžia tik begalinėje transgresijos aktų sekoje. Žmogaus laisvė, jo kūrybinė saviraiška įtvirtinama tik radikaliai paneigiant nusistovėjusias socialines konvencijas, peržengiant socialinio priimtumo ribas, o ne kuriant kažin ką iš tiesų naują, tai, kas atvertų naujus kūrybos ir žmogiškumo horizontus be nuolatinių įkryrių nuorodų į socialines žaidimo taisykles. Deja, postmodernistams kūryba tėra viena iš dviejų: arba ji nėra niekas daugiau, o tik konformistinis socialinių konvencijų patvirtinimas (taip suvokiama visa tradicinė, nepostmoderni kūryba), arba ji privalo būti aklas socialinių konvencijų neigimas dėl paties neigimo malonumo (tokia esanti postmoderni, socialiai „pažangi“ kūryba). Postmodernizmas, akcentuodamas tik socialumo aspektus, žmogų laiko ne asmeniu ir netgi ne daiktu, o semantiką praradusiu ženklu. Taip interpretuojant kūrybos laisvę visa humanistika neišvengiamai pavirsta socialine sintakse be skyrybos ženklų, varganu neomarksizmo ir neofroidizmo priedėliu, o žmogaus laisvei, kūrybai ir, be abejo, pačiai filosofijai ateina galas.

Senovės graikų mąstymas taip pat vertina laisvę, bet suvokia ją skirtingai: beribė laisvė, graikų filosofų supratimu, sutaptų arba su beformio chaoso vergija, arba su beformės monotonijos vergija. Globalizacijos ir visas gyvenimo sritis apimančios unifikacijos amžiuje minėta antroji vergijos rūšis – būtent monotonijos vergija – nusipelno išskirtinio dėmesio.

Turint galvoje šias dvi laisvės ir jos santykio su ribomis ir beribiškumu sampratas, įdomu panagrinėti, kaip žmogaus kūrybiškumas susijęs su ribų problema, ypač su savanoriškai apribota laisve, su savo noru užsibrėžtomis savosios laisvės ribomis. Graikiškasis laisvės supratimas, man regis, suteikia mums itin vertingą žmogaus kūrybinių galių įžvalgą: kad žmogus išsilaisvintų iš monotonijos vergijos, kuri yra didžiausia mūsų laikotarpio rykštė, jis privalo savo gyvenime sukurti tam tikrą įvairovę, o bet kokios rūšies įvairovė yra nemažoma be įvairių ir pakankamai skirtingų formų; savo ruožtu jokia forma, kaip parodėme anksčiau šiame straipsnyje, negali egzistuoti be ribų, nubrėžiančių formų kontūrus, ir šios ribos yra ne kas kita, kaip apribojimai, apribojantys kontūrai, suteikiami beribiam ir beformiam gamtiškosios plotmės ir pačios žmogaus egzistencijos apeironui.

Galime spėti, kad beribė laisvė ir egzistencinė monotonija, varginanti moderniąją (ar, tiksliau tariant, postmoderniąją) visuomenę, yra glaudžiai susijusios. Kad būtų įmanoma išsivaduoti iš šios monotonijos vergijos, laisvę būtina suvokti taip, kaip ją suvokė senovės graikų filosofai – ne kaip tikslą savaime, o kaip kūrybingo ir visaverčio gyvenimo sąlygą. Mes privalome mokytis – ir mokytis visų pirma iš senovės graikų – užpildyti savo egzistenciją gausybe gražių formų ir kartu turime suvokti, kad ši gražių formų gausybė, gražių formų įvairovė negali būti pasiekta, nesuvokiant ribų vertės, kuri ypač išryškėja šiuolaikiniame beribiškumo ir neįprasmingos beribės laisvės kontekste.

Čia ir slypi paradoksas: *tikrąją laisvę kuria tik mokėjimas apsiriboti*. Tikrąją laisvę kuria nuolatinė pastanga, pasiaukojantis darbas, gebėjimas gyventi intensyviai. Tie, kurie, anot Herakleito, yra persisotinę kaip galvijai, be abejo, turi gyvulio laisvę ir net gali filosofiškai samprotauti apie savyje glūdintį gyvūniškumo pradą kaip realizuotiną siekiamybę, bet ši gyvulio laisvė tėra monotoniškas vergavimas gamtai, nes gyvulys būtent dėl savojo ribotumo ir neturi didelio pasirinkimo. Žmonės, nesugebantys apsiriboti aukštesnių tikslų labui, ir lieka riboti žmonės – tokie pat plokšti, kaip ir plazminių televizorių, kuriuos jie stebi, ekranai.

Taigi, kaip matyti, pati ribos sąvoka yra labai prieštaringa ir negali būti mažtoma be konteksto. *Kad išsilaisvintume vienoje plotmėje, turime save apriboti, suvaržyti kitoje plotmėje. Ribų nutrynimasis viename lygmenyje neišvengiamai nubrėžia ribas kitame lygmenyje; ir atvirkščiai, savanoriškas ribų nubrėžimas viename lygmenyje panaikina žmogų varžančias ribas kitame lygmenyje*. Senovės graikai tai suvokė kaip savaime suprantamą dalyką. Jie nesiekė tapti dievais, o stengėsi iki galo, iki tobulumo ribos pasinaudoti tomis galimybėmis, kurias teikia ribota žmogaus prigimtis. Bet ar tai suvokia šiuolaikinis pasaulis ir šiuolaikinė filosofija?

Vienas dabartinės etikos korifėjų Bernardas Williamsas savo pranašiskai išvalgioje knygoje „Etika ir filosofijos ribos“ mūsų nagrinėtai temai svarbų santykį tarp antikinės ir šiuolaikinės filosofijos apibūdina taip: „... tam tikrais esminiais aspektais antikinio pasaulio filosofinė mintis buvo turtingesnė ir kėlė vaisingesnius klausimus negu didžioji šiuolaikinės filosofijos dalis. Antikos etikai taip pat būdingi savi ribotumai, pavyzdžiui, troškimas sumenkinti sėkmės vaidmenį gyvenime, tačiau, lyginant su šiuolaikine filosofija, jos visuma vis dėlto buvo mažiau paranojiška, mažiau linkusi konstruoti reduktyvias teorijas ir taip primesti racionalumą“.²⁷ Prie šios pastabos būtų galima pridėti, kad į savo vienpusį, vienašališkai primestą racionalumą šiuolaikinė filosofija dažnai linkusi reaguoti neracionaliai, visiškai atmesdama racionalumą bei racionalų mąstymą apskritai. Senovės graikų filosofija, raginanti mąstyti apie saikingą vidurį, kaip kraštutinumus skiriančią ribą, ir šiuo atveju galėtų pateikti neblogą atsakymą.

Gauta 2005 10 20

Priimta 2005 11 24

LITERATŪRA

1. Allen, J. P. 2001 (2000¹). *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. Cambridge: Cambridge University Press.
2. Allen, J. P. 1997. „The Celestial Realm“, D.P. Silverman (Gen. Ed.), *Ancient Egypt*, London: Duncan Baird Publishers, 114–131.
3. Aristotelis. 1997. *Politika*, iš senosios graikų kalbos vertė Mindaugas Strockis. Vilnius: Pradai/ALK.
4. Aristotle. 1926–1970. *Works*, 23 Vls., London–New York: Harvard University Press (*Loeb Classical Library*).
5. Bobonich, C. 2002. *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: Clarendon Press.
6. Bowker, J. (Ed.). 1997. *The Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford–New York: Oxford University Press.
7. Burkert, W. 2004 (1985¹, Engl. transl.). *Greek Religion: Archaic and Classical*, translated by J. Raffan, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. and Harvard University Press.
8. Cohn–Sherbok, D. 1998 (1995¹). *Jewish Mysticism: An Anthology*, Oxford: Oneworld.
9. Delitzsch, F. 1968 (1896¹). *Assyrisches Handwörterbuch*. Leipzig: Zentralantiquariat.
10. Diels, H.; Kranz, W. 1954⁷. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann.
11. Frisk, H. 1970–1973. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. 1–3. Heidelberg: Carl Winter–Universitätsverlag.
12. Gottlieb, E. 1976. *Studies in Kabbalistic Literature*. Tel Aviv: Tel Aviv University Press.
13. Gould, J. 2001. *Myth, Ritual, Memory, and Exchange: Essays in Greek Literature and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
14. Greimas, A. J. 1991. *Iš arti ir iš toli: literatūra, kultūra, grožis*. Vilnius: Vaga.
15. Hannig, R. 2000. *Großes Handwörterbuch Deutsch–Ägyptisch (2800–950 v. Chr.)*, Mainz: Verlag Philipp von Zabern (*Kulturgeschichte der Antiken Welt, Band 86*).
16. Hannig, R. 2003. *Ägyptisches Wörterbuch I: Altes Reich und Erste Zwischenzeit*, Mainz: Verlag Philipp von Zabern (*Kulturgeschichte der Antiken Welt, Band 98*).
17. Hérakleitas. 1995. *Fragmentai*, graikišką tekstą parengė, vertė, įvadą ir komentarus parašė Mantas Adomėnas. Vilnius: Aidai/ALK.
18. Hornblower, S.; Spawforth, A. (Eds.). 1996. *The Oxford Classical Dictionary*, Third edition. Oxford–New York: Oxford University Press.
19. Idel, M. 1988. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven, CT: Yale University Press.
20. Jacobsen, T. 1976. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven–London: Yale University Press.

²⁷ Williams, B. 2004. *Etika ir filosofijos ribos*, iš anglų kalbos vertė Nijolė Lomanienė. Vilnius, p. 188.

21. Jameson, F. 2002. *Kultūros posūkis: Rinktiniai darbai apie postmodernizmą (1983–1998)*, iš anglų kalbos vertė Auksė Mardosaitė. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.
22. Kalisch, I. 1987. *The Sepher Yezirah*. Berkeley Heights, NJ: Heptangle Books.
23. Kantas, I. 1993. *Prolegomenai kiekvienai būsimai metafizikai, galėsiančiai būti mokslu*, antras leidimas, iš vokiečių kalbos vertė Romanas Plečkaitis. Vilnius: Mintis.
24. Kraut, R. (Ed.). 1997. *Plato's Republic: Critical Essays*. Lanham–Boulder–New York– Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
25. *Laozi*, Laozi tekstą iš senosios kinų kalbos ir komentarus iš dabartinės kinų kalbos vertė Dalia Švambarytė. Vilnius: Vaga, 1997.
26. Maceina, A. 1998. *Daiktas ir žodis: lietuvių kalbos filosofija*. Vilnius: Aidai.
27. Moravcsik, J. 2000 (1992¹). *Plato and Platonism: Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modern Echoes*. Oxford: Blackwell.
28. Nussbaum, M. C. 2001. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Revised edition. Cambridge: Cambridge University Press.
29. Onians, R. B. 2000 (1951¹). *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press.
30. Oppenheim, A. L. 1964. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: Chicago University Press.
31. Plato. 1914–1935 (*Loeb Classical Library*). *Works*, 12 Vls. London–New York: Harvard University Press.
32. [Plato] Platonis *Rempublicam* recognovit brevique adnotatione critica instruxit S. R. Slings, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, MMIII (*Oxford Classical Texts*).
33. Platonas. 1995. *Timajas. Kritijas*, iš graikų kalbos vertė, įvadą ir paaiškinimus parašė Naglis Kardelis, Vilnius: Aidai/ALK.
34. Platonas. 1996. *Faidras*, iš graikų kalbos vertė ir paaiškinimus parašė Naglis Kardelis, baigiamąjį žodį parašė Vytautas Ališauskas. Vilnius: Aidai/ALK.
35. Platonas. MM. *Puota, arba Apie meilę*, iš graikų kalbos vertė Tatjana Aleknienė, paaiškinimus parašė, bibliografiją ir rodykles sudarė Vytautas Ališauskas. Vilnius: Aidai.
36. Poškaitė, L. 2004. *Estetinė būtis daoizme*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
37. [Pseudo-Longinas] *Knygelė apie pakylėtumą, kažkada Longinui priskirta*, suredagavo, išvertė į lietuvių kalbą bei naują problemų tyrinėjimą lietuviškai ir angliškai pateikė Henrikas Zabulis. Vilnius: Aidai, 1997.
38. Redford, D. B. (Ed. in Chief). 2001. *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, 3 Vls. Oxford: Oxford University Press.
39. Welsch, W. 2004. *Mūsų postmodernioji modernybė*, iš vokiečių kalbos vertė Alfonsas Tekorius. Vilnius: Alma littera/ALK.
40. [Wittgenstein, L.] Vitgenšteinas, L. 1995. *Rinktiniai raštai*, iš vokiečių ir anglų kalbų vertė Rolandas Pavilionis. Vilnius: Mintis.
41. Williams, B. 2004. *Etika ir filosofijos ribos*, iš anglų kalbos vertė Nijolė Lomanienė. Vilnius: Dialogo kultūros institutas.

Naglis Kardelis
LIMITS THAT CONFINE AND LIMITS THAT LIBERATE:
LIMITS AND LIMITLESSNESS IN ANCIENT GREEK AND
CONTEMPORARY PHILOSOPHY

SUMMARY

The article investigates the relation of limits and limitlessness to freedom and human creative potential in the context of ancient Greek and contemporary philosophy. It is shown that limits and limitlessness are understood very differently in these philosophical traditions. Contemporary continental (especially French) philosophy tends to understand freedom as potentially limitless: such freedom is thought of as having an absolute and ultimate value, not as a means to improve human condition, to achieve something other than freedom or to cultivate virtue. Sometimes this limitless freedom is conceived in a purely negative way, that is, as such a form of freedom which is exercised in an infinite series of transgressive acts. The ancient Greek philosophy also values freedom but understands it differently: limitless freedom, in the opinion of Greek philosophers, would coincide either with the slavery of formless chaos or with the slavery of formless monotony. In the age of globalization and rampant unification which tends to engulf all spheres of human life, the latter kind of slavery is especially worthy of attention. Having these two perspectives – that of the ancient Greek philosophy and that of contemporary continental philosophy – in mind, it is worthwhile to examine how human creativity is related to the problem of limits, especially the self-imposed limits to one's freedom. The Greek understanding of freedom gives us an insight into the conditions of human creative potential: in order to free oneself from the slavery of monotony, one needs to create in one's life a variety of some kind, and the variety of any kind is unthinkable without various and different forms; the forms, in their own right, cannot exist without the boundaries that delineate the contours of forms, and these boundaries are nothing else than the limits imposed on the limitless and formless *apeiron*. It is argued that limitless freedom and the monotony of existence that plagues modern (or, rather, postmodern) humankind go hand in hand. Therefore it is evident that if we are to escape this monotony, we should understand human freedom as did the ancient Greek philosophers, i.e., not as an end in itself, but as a condition of creatively rich and full-blooded life. Consequently, we should teach ourselves how to fill our existence with a multiplicity of beautiful forms, and we should understand that this multiplicity cannot be achieved without knowing and appreciating the value of limits in the overall contemporary environment of limitlessness and limitless freedom.

KEY WORDS: limits, limitlessness, boundaries, ancient Greek philosophy, contemporary continental philosophy, freedom, transgression, chaos, monotony, form, *apeiron*, globalization, unification, variety, multiplicity, measure, finiteness, infinity.

Bronislovas Kuzmickas

RIBOS, BERIBIŠKUMAS, PRIKLAUSOMYBĖS

*Mykolo Romerio universitetas
Strateginio valdymo ir politikos fakultetas
Filosofijos katedra
Ateities g. 20
LT-08303 Vilnius
El. paštas brkuzm@lrs.lt*

Gyvename pasaulyje, kurį vagoja ribos – fizinės ir dvasinės, erdvės ir laiko, kalbos, kultūros, teisės, politikos ir kitokios. Gyvename baigtinumo ir laikinumo, diskretiškumo ir kiekybinių struktūrų pasaulyje, jame daiktus vienus nuo kitų atskiria įvairi jų lokalizacija erdvėje ir laike, matmenys, pavidalai ir kitokios savybės. Esmėnis kiekvieno žmogaus tapatumo atributas yra jo išorė, tiksliau pasakius, jo kūno ribos. Kyla klausimas, ar tai, ką išreiškia sąvokos „riba“ arba „ribos“, yra objektyvūs reiškiniai kaip pačios tikrovės savybės, tariant filosofijos terminais, ar apie ribas turėtume kalbėti pirmiausia kaip apie ontologinę problemą?

Kada atkreipiame dėmesį į tai, kad skirtumus, matmenis ir pavidalus, kaip ir visokius kitokius daiktų savitumus, įsisąmoniname tik vartodami žodžius ir sąvokas, laikydamiesi kalbos ir logikos normų, kyla klausimas, ar tai, ką įvardijame kaip „ribos“, nėra tik mūsų mąstymo ir kalbos konstruktai, kurių rėmuose ir pagalba tik ir galime ką nors pažinti ir įvardyti? Ar ne žmogaus protas nustatinėja daiktų ir įvykių ribas, o tokie palyginimai, kaip „arti“ ir „toli“, „prieš“ ir „po“, „anksčiau“ ir „vėliau“, – nėra tik mūsų kalbos ir sąvokų bei loginio mąstymo projekcija objektyviajame pasaulyje? Klausimą keliant šiuo aspektu, ribų problema gali pasirodyti esanti iš esmės epistemologijos ir kalbos filosofijos ar kalbotyros problema.

Abu šie ribų problemos aspektai yra neatsiejami vienas nuo kito, ir nuo filosofijos mokyklos ar tradicijos priklauso kuriam jų teikiamas pirmumas. Šio straipsnio autoriui įtikinamesnis atrodo epistemologinis požiūris. Ieškant argumentų jo naudai, verta prisiminti graikų filosofą ikisokratiką Parmenidą Elejetį, kuris poemoje „Apie gamtą“ rašo, kaip deivė pataria filosofui: „Reikia sakyti ir galvoti, kad viena tik *būtis* egzistuoja. O *nebūtis nėra*. ...Nes negali nebūtis pažinti,...Jos nė išreikšti negali...“¹ Todėl deivė ir pataria nesirinkti nevaisingo nebūtis pažinimo kelio. Pagal šitokį požiūrį, būtis yra, o nebūtis nėra, nes jos negali pažinti, vadinasi būtis yra tai, ką galima pažinti, suprasti, aprėpti protu, išreikšti žodžiais. Būtis siejama ar net tapatinama su pažinimu, o pažinti – tai pirmiausia išskirti ir atskirti, atriboti ir apriboti, atskyrimas bei išskyrimas yra viena esminių pažinimo bei prasmės apskritai galimumo sąlygų. Todėl būties ir nebūtis, kaip ir daiktų tarpusavio atskirties, ribos yra neatsiejamos nuo atribojančių pažinimo ir kalbos formų.

Mąstymo bei kalbos formų ir pasaulio ribų santykis nėra tik senovės filosofinė išmintį dominę klausimai. Jie užima reikšmingą vietą ir šiuolaikinėje, ypač analitinės, lingvistinės pakraipos filosofijoje. Tai akivaizdžiai patvirtina L. Wittgensteino mintys: „Mano kalbos ribos žymi mano pasaulio ribas.“ „Logika pripildo pasaulį: pasaulio ribos yra taip pat jos ribos“.²

Nuo neatmenamų laikų savo praktinėje veikloje žmonės skaičiuoja ir matuoja ilgį, svorį, greitį, laiką, o bendraudami vieni su kitais laikosi įvairių normų, papročių ir taisyklių. Civilizuotos šiuolaikinės visuomenės, kaip ir pirmąsios bendruomenės, gali gyvuoti tik laikydamosi savo įstatymų, kodeksų, religijos priesakų. Galime prisiminti ir dekalogo priesakus, nusakančius bendrąsias deraimo ir nederamo elgesio ribas. Visa tai suvokiant, galima galvoti, kad ribos ir skirtys gimsta tik socialinėje bei kultūrinėje veikloje, kad skirstydami, matuodami, artikuliuodami mes kuriame ir išlaikome sociumą, patys apibrėžiame kokybes, tapatumus ir kontrastus bei kitokias savo socialinės būties formas. Įvairiausio pobūdžio ribos yra vienas esminių socialumo reiškimosi būdų.

Šios pastabos veda prie minties, kad į „ribas“, „ribiškumą“ apskritai reikia žiūrėti kaip į universalų principą, įvairiais kiekybiniais ir kokybiniais pavidalais „persmelkiantį“ visus pasaulio sąrangos sluoksnius. Galima skirti ontologinį, pažintinį, kalbinį, socialinį ir kitokius „ribiškumo“ aspektus, kurie, juo labiau jų tarpusavio sąveikos, kelia savitas problemas.

Kuriuo iš minėtų aspektų bežvelgtume į ribų problemą, neišvengiamai prieiname klausimą, kurio esmę glaustai išreiškia Vosylius Sezemanas formuluotė: „Argi kiekvienas ribos nustatymas nėra kartu ir išėjimas už tos ribos, žinojimas, kad anapus ribos slypi dar kažkoks kitas pasaulis?“³ – klausia šis iškilius, dabar kiek primirštas filosofas.

¹ *Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika*. Vilnius: Mintis, 1977, p. 62.

² Vitgenšteinas, L. 1995. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, p. 95.

³ Sezemanas, V. 1987. *Raštai. Gnoseologija*. Vilnius: Mintis, p. 90.

Ką randame arba tik numatome galį rasti „užribiuose“ priklauso nuo to, kokio pobūdžio ribas turime galvoje. Kada išeiname už konkretaus sociumo ar kultūrinės aplinkos ribų, randame ne ką kita, o tik panašios prigimties ribų apibrėžiamas erdves ir jų savitumus.

Bet ar galima išeiti už sąvokinio pažinimo, racionalumo apskritai ribų, o jeigu taip, tai kas už jų slypi? Sąvokinis pažinimas, kaip žinoma, yra bendrybės pažinimas, nes, kaip rašo V. Sezemanas, laikantis aristotelinio požiūrio, „visa, kas racionalu, yra pasiekama per tarpininką, ir tas tarpininkas yra bendrybė“. Atskirybė, kokia savita ir reta bebūtų, tėra tik konkretus bendrybės atvejis. Bet ar galima sąvokomis pažinti tai, kas yra absoliučiai savita ir nepakartojama, todėl negali būti priskiriama jokiai bendrybei? Atsakymas į šį klausimą gali būti toks – absoliučios atskirybės pažinimo problema yra „ribinė racionalaus pažinimo problema“.⁴ Tad jeigu mūsų pasaulis ir mąstantis žmogus jame yra kažkas absoliučiai savita visatos platybėse, tai taip pat išeina už racionalumo ribų. O už tų ribų atsiveria sunkiai apibrėžiama iracionalių patirčių – nuo intuityvių įžvalgų iki mistinių išgyvenimų sritis. Tokiuose išgyvenimuose paprastai nyksta ne tik subjekto ir objekto skirtis, nyksta ir skirtumas tarp suvokimo ir jo pažintinio turinio, suvokimas ir jo objektas susilieja, pažintinio turinio objektine prasme nebelieka.

Kyla ir toks klausimas, ar visokios ribos yra peržengiamos ir kaip peržengiamos? Mūsų kasdienis gyvenimas teka „šiapus“ įvairiausių norminių apibrėžčių, jos yra sudėtinė empirinių mūsų gyvenimo situacijų dalis. Visada esame situacijose, išėję iš vienos, patenkame į kitas, tačiau tai paprastai nedramatizuoja mūsų gyvenimo ir teikia nedaug paskatų pažvelgti už „horizonto linijos“. Bet Karlas Jaspersas kalba apie ypatingas – ribines situacijas, kaip žmogaus egzistencijos ribas, tokias kaip atsitiktinumas, kaltė, kova, kančia, mirtis. Jų neįmanoma nei išvengti, nei apeiti, neįmanoma jų ir peržengti, į jas atsitrengęs kaip į „sieną“ žmogus atšoka atgal į save, jas galima tik išgyventi, jų išgyvenimas ir yra egzistencija. Į kai kurių situacijų išgyvenimus galima žiūrėti kaip į jų peržengimus, pavyzdžiui, kada atgaila arba bausmė atperka kaltę. Neperžengiama tik mirties riba.

Bet egzistencijos ribos yra tik vienas iš specifiskai žmogiškų ribiškumo atvejų. Tačiau norėdami išeiti už ribų apskritai, už ribų kaip tokių, galime atrasti tik tai, kas tipologiškai kontrastiška riboms ir yra įvardijama opoziciskomis sąvokomis, tokiomis kaip beribiškumas, neapibrėžtybė, neaprepiamybė, nelygstamybė, begalybė ir pan. Tai nėra viena kitos atžvilgiu sinonimiškos sąvokos, tačiau tik jų atžvilgiu ribų sąvoka įgauna prasmę.

Svarstant ribų ir beribiškumo bei jų tarpusavio santykio klausimą, pravartu vėl prisiminti graikų filosofiją. Anaksimandras vartojo *apeirono* (*apeiria*) sąvoką, kuri ilgam įėjo į graikų filosofiją ir pagal dabartines interpretacijas

⁴ Sezemanas, V. Ten pat, p. 124.

yra suprantama kaip tai, kas beribiška, neišmatuojama, neužbaigiama, neapibrėžiama, kas nėra atsiradę ir nepraeina. *Apeironas* tuo pačiu tarsi „apati-nė“ pasaulio riba, kaip beformis, bekokybinis pradai, iš kurio kyla formos ir kokybės ir į kurį vėl viskas grįžta. Herakleito įvesta gana neapibrėžta *Logos* sąvoka, suprantama kaip racionali pasaulio tvarka, pasireiškianti tam tikrais „proporcijų“ santykiais, rodančiais, kad kiekvienas įvykis vyksta ne bet kaip, o tik tokia pačia „proporcija“ kaip ir atvirkščias įvykis.

Pitagoras *apeirono* sąvoką susiejo su *peras* sąvoka, reiškiančia tai, ką mes įvardijame kaip ribą. Aristotelis, savo „Metafizikoje“ apibendrindamas pirm-takų pažiūras, prieštaravimų sąrašo viršuje stato porą *apeironas–peras*. *Apeironas* traktuojamas kaip materialusis, *peras* – formalusis, ribojantis principas, kurio dėka beribiškumas įgauna struktūrą ir pasaulyje atsiranda tvarka. Ribų ir beribiškumo skirtumas traktuojamas kaip pamatinis būties dualizmas.

Svarbu pažymėti, kad Aristotelis ir kai kurie kiti graikų filosofai *apeirono* sąvokai suteikė neigiamą prasmę, siejo su tuo, ką šiuolaikine kalba galima įvardinti kaip netobulumas, tuo tarpu *peras* siejamas su tobulumu, nes tobulu-mui būdinga apibrėžta forma, o neapibrėžtybė yra beformė, todėl negali būti tobula. Bet tai nebuvo vienintelis požiūris, kiekvienas graikų filosofijoje šias sąvokas suprato savaip.

Graikų filosofijoje ir susiformavo požiūris, kad būtis yra tai, kas vienaip ar kitaip apibrėžiama, apibūdinama proto vaizdiniais – idėjų, vienio ir dau-gio, kismo ir rimties, atomo, formos, substancijos, kiekio ir kokio, santykio, priežasties, tikslo ir kitokiomis sąvokomis. Platonas teigė, jog „pasaulio, kurį galima pažinti, riba yra gėrio idėja“.⁵ Gėris, kaip ir dieviškumas, iš esmės yra forma, šviesa ir aiškumas, o tai yra visiškai skirtinga nuo miglotos beformės neapibrėžtybės. Ne tik šitokie filosofiniai požiūriai, bet ir antikinės kultūros – architektūros, skulptūros, poezijos – palikimas leidžia teigti, kad ribos, sime-trija, harmonija, racionalumas apskritai senovės graikų kultūroje buvo laiko-mos reikšmingesniais būties principais negu neapibrėžtybė ir beribiškumas. Apibrėžtumas, ribotumas, taisyklingumas buvo laikomi dieviškaisiais pradais, tobulumo atributais.

Šiuo pagrindu plėtojosi racionalistinės pakraipos Vakarų filosofijos tra-dicija, teigianti proto ir būties tarpusavio atitikimą, o tai reiškia ir esminį būties racionalumą. Parmenidas kaip tik ir teigė, kad „mąstyti ir būti – tai tas pat ir vis viena“. Požiūris, kad pasaulio pažinimo pamatas yra būties racio-nalumas, buvo keliais variantais išplėtotas viduramžių scholastikoje. Vienas pagrindinių tomistinės metafizikos principų yra teiginys, kad būtis yra pažini, o būties sąvoka yra pirminis proto objektas, nes „panašus pažįsta panašų“. Pažintinis racionalizmas ir ontologinis racionalizmas šiais atvejais sutampa. Galima teigti, kad šitoks požiūris nėra svetimas ir mūsų laikų gamtos mokslų

⁵ Platonas. 1981. *Valstybė*. Vilnius: Mintis, p. 247.

filosofijai, svarstant kad ir tokį klausimą – kas yra šiuolaikinės fizikos pažinimo objektas – objektyvieji gamtos dėsniai ar tik pačių fizikų kuriami teoriniai konstruktai ir jų nubrėžiamuose rėmuose išgaunami eksperimentinių technologijų duomenys?

Ontologinis racionalizmas yra reikšmingas tuo, kad teigia neribotus žmogaus proto gebėjimus pažinti būtį. Bet tai ne mažiau svarbu ir bendresniu pasaulėžiūriniu požiūriu, nes palaiko tikėjimą, kad būtis nėra mums svetima, nes galime ją pažinti, ji harmonizuoja su mūsų protu, todėl šiame pasaulyje galime jaustis „kaip namuose“. Su tuo nesiderina ontologinis iracionalizmas, teigiantis esminę būties neapibrėžtybę, nepažinumą, nenusakomumą, taigi ir svetimumą.

Po šio trumpo istorinio ekskurso galime papildyti tai, kas buvo pasakyta pradžioje, – gyvendami ribų pasaulyje, mes susiliečiame ir su beribiškumu, neapibrėžtybe, iracionalumo pasauliu. Mūsų gyvenimas ir yra šių „pasaulių“ sąlyčio vieta, besiskleidžianti prieš mus skirtingomis reikšmėmis.

Ribos ne tik atskiria, varžo ir stabdo, apibrėžia mūsų socialinius vaidmenis bei priklausomybes, bet ir teikia saugumo, palaiko tęstinumą, formuoja tapatumus, išryškina pavidalus ir kokybes. Išėjimas už ribų, jų nepaisymas šalina barjerus, atveria naujas galimybes, žadina vaizduotę ir kūrybines jėgas, plečia asmenybės saviraiškos būdus, bet kartu mažina saugumą, pažeidžia pusiausvyrą, keičia tapatumus, veda prie rizikos slenkščio.

Ribų gali būti nepaisoma, kada angažuojamasi naujam veiksmui, kūrybiam polėkiui, vaduojamasi iš ankstesnių priklausomybių tam, kad būtų prisii-mami kiti vaidmenys, kitos įpareigojančios ir kartu ribojančios priklausomybės. Istorijoje tai ne kartą skambėjo – „sugriausim sena tam, kad kurtume naują“.

Tačiau ribos yra peržengiamos ir kitaip – atmetant, bet nieko neprisi-imant ir niekam neįsipareigojant, griauinant, bet neketinant ką nors statyti. Fiodoro Dostojevskio romano „Nusikaltimas ir bausmė“ personažas Roskolnikovas svarsto, „ar aš tik gyvis drebantis, ar išdrįsti galiu“, ir išdrįsta, peržengia ribą – nužudo senelę. Taip jis pasielgia po ilgų svarstymų, bet ne vardan kokio aukštesnio tikslo, o tik tam, kad sau pačiam įrodytų savo valios laisvę, nes nepripažįsta racionaliai organizuotos laimės. Bet ateina atpildo valanda, padedanti suprasti, kad asmens laisvė nėra beribė, o jos riba šiuo atveju yra ne teisės ir ne įprastinės moralės normos, bet kaltės jausmas, apie kurį prabyla sąžinė. Sąžinė yra galutinė asmens moralinės laisvės riba, už kurios susiduriama jau ne su socialiniu autoritetu, bet su transcendencija, kuri, tačiau, yra absoliučiai pasislėpusi, todėl, kaip sako Karl Jaspersas, – „Sąžinės balsas – dievybės tylą“. Tas balsas, kaip gilusis asmenybiškasis pradas, verčia romano personažą nuolankiai priimti bausmę, eiti į katorgą, kad ten atliktų atgailą, kaip dvasinio atgimimo šaltinį. Kaltės jausmas kaip egzistencinis išgyvenimas gali įgauti konstruktyvią dvasinę prasmę.

Didžiojo rašytojo romanų personažai buvo giliai įsisąmoninę laisvės ir atsakomybės neatsiejamumą ir kankinančiai svarstė ar valios laisvę turi ribas, tarsi nujausdami, kad artėja žmogaus, manančio, kad jam „viskas leista“, atėjimas. Toks žmogus netruko ateiti, jo vardai – bolševizmas ir nacizmas – pamindamas moralę ir religiją, savo veiksmais ikūnydamas nežabotą savivalę, neapykantą ir panieką žmoniškumui. Tokie yra ir dabartiniai vienkiemių senukų žudikai Lietuvoje, jau neįsivaizduojantys jokių dvasinių ribų. Rusų kalboje tai įvardijama žodžiu *bespredel*, reiškiančiu negatyvųjį beribiškumą. Šitokie kraupūs mūsų laikotarpio reiškiniai skatina mus vėl prisiminti senovės graikų filosofiją, kurioje „bekaštybė“, „begalybė“, kaip beformis ir bekokybis pradai, turėjo negatyvią prasmę.

Į civilizacijos istoriją galima žiūrėti kaip į nesibaigiantį, racionalumu grindžiamą ištisos ribojimų sistemos kūrimą, šitaip plečiant egzistencinio saugumo teritoriją, kurioje išsilaiko kultūros prasmės, tapatumai ir kokybės. Normos, taisyklės, standartai apipavidalina mūsų kasdienio gyvenimo situacijas, socialinius vaidmenis, ryšius ir priklausomybes. Normos, kaip jau minėta, yra būtinos kaip svarbios bendruomeninio gyvenimo jungtys, tačiau dauguma jų nėra vien naudingi susitarimo dalykai. Normos kildinamos iš vertybių, yra socialinės vertybių artikuliacijos. Normos įpareigoja, kaip privalu elgtis, bet kartu ir pačios yra vertinimo kriterijai, todėl jų laikymasis teikia prasmę mūsų gyvenimui.

Be perstojo kintančiame socialinių sąlygotumų tinkle galima išžvelgti dvi, atrodytų, viena kitai priešiškas tendencijas. Civilizacijos raidoje, viena vertus, didėja individų emancipacija, o tai reiškia, kad individai kaskart labiau vaduojasi iš daugelio ribojimų ir priklausomybių – institucinių, bendruomeninių, gimininių, šeimininių ir kitokių bei jas rėminančių normų. Plečiasi individų autonomiškumas, kaip laisvo rinkimosi, apsisprendimo, asmens saviraiškos ir privatumo sfera. Vis dėlto neturėtų atrodyti, jog tai vienpusis laisvėjimo vyksmas. Labiau įsigilinus aiškėja, kad emancipacijos plėtra yra tik priklausomybių kaita. Silpstant ir nykstant tradicinėms, mezgasi naujos, tiesioginės ir netiesioginės, matomos ir nematomos, bet kaskart plėtėjančios ir įvairėjančios priklausomybės, atsiranda ir naujos normos bei standartai. Tačiau naujosios dabarties priklausomybės yra būdingas atotrūkis nuo vertybių. Neįsivaizduojamas tradicinių priklausomybių, individas tampa atviresnis, bet kartu ir labiau paveikiamesnis bei pažeidžiamesnis tiek iš vidaus, tiek išoriškai.

Dabartis akivaizdžiai parodo, kad ir toliau niekas neišvengia tam tikros priklausomybės nuo viešosios nuomonės, mados, reklamos, interneto, manipuliavimo mintimis ir jausmais, taip pat nuo konkurencijos, darbo rinkos, politinių konjunktūrų. Trūkinėjant tradicinėms priklausomybėms, iš visų pusių veriasi galimybės individui pakliūti į kitų, ne tik jį kaip asmenybę varžančių, bet ir ją ardančių, priklausomybių nelaisvę – pradedant radikaliomis

sektomis ir fundamentalistiniais judėjimais ir baigiant narkotikais, lošimais, kompiuteriniais žaidimais. Psichologai, sociologai kalba apie asmenybės priklausomybes, kaip apie gyvybiškai svarbų šiuolaikinės asmenybės dvasinio pasaulio matmenį. „Priklausomybė nuo kompiuterio – taip gydytojai vadina naują psichikos sutrikimą, dėl kurio kenčia į kompiuterinius žaidimus, pokalbių svetainės internete linkę paaugliai ar suaugę žmonės. Virtuali erdvė ilgainiui pradeda jiems atstoti tikrovę“.⁶ Šitokio pobūdžio priklausomybės turi tendenciją pereiti į destruktivųjį beribiškumą, tai tampa vienu labiausiai nerimą keliančių šiuolaikinės civilizacijos reiškinių. O gamtos stichijos taip pat parodo, kokios nepatvarios yra civilizacijos kuriamos techninės saugumo ribos, kada siautėja uraganų ir cunamių beribiškumas.

Gauta 2005 10 28

Priimta 2005 11 24

⁶ *Lietuvos rytas*, 2005-10-08.

Bronislovas Kuzmickas LIMITS, LIMITLESSNESS, DEPENDENCIES

SUMMARY

The author in this article considers the issue of limits as a universal principle, „permeating“ all levels of reality. Therefore limits can be regarded as an attribute of reality, thus presenting us with an ontological problem. But limits can also be regarded as a concept of our reason and terms of language, thus creating epistemological and linguistic problems. Within the area of social life the limits can be viewed merely as a set of conventional norms and restrictions.

The problem of limits is not a new one, it has a long history, originating in Greek philosophy. The Greeks were particularly preoccupied with the questions of limit and symmetry and showed little appreciation of what is limitless and infinite. One of the Presocratics – Parmenides of Elea - proposed an idea of an unseparable relation between being and knowing, since what does not exist is absolutely unknowable and unthinkable. Therefore, solely the object of thought can exist. Hence his famous proposition – Being *is* and Nothing *is not*. This proposition became the prevalent paradigm of Western philosophical thinking and evolved into the conception of fundamental correspondence between reason and being.

Nevertheless, the problem of limits poses the question of the transgression of limits and rationality. The Greek term *apeiron*, introduced by Anaximander, meaning boundless rather than infinite, was used to denote the ultimate source of the universe and functioned in pair with the term *peras*, meaning limit, introduced later by Pythagoras. Plato regards *peras* and *apeiron* as contained in all things, and supposes that it is through limit that intelligibility and beauty are manifested in the realm of being. There was no single position on the meaning of these terms; *apeiron* sometimes was held to be synonymous with imperfection, whereas good and divinity were considered as defined by form and clarity.

Norms and laws form the limits of culture and social life, determine our social roles and dependencies. The problem of the limits of man's free will arises along with the problem of consequences of violation of social and moral norms. F. Dostoevsky in his novels anticipated the terrible consequences that would follow in case a man thinking that „everything is permitted“ entered the history. K. Jaspers shows that human existence is limited by impenetrable boundaries: to exist and to experience these boundaries is one and the same thing.

Within the process of civilisation one can see the tendency of emancipation which means that people become free of many traditional dependencies, but at the same time they are falling under the power of new dependencies.

KEY WORDS: limit, limitlessness, dependencies, responsibility, differences.

Žibartas Jackūnas

RIBŲ PROBLEMA POSTMODERNIOJE TEORINĖJE SĄMONĖJE

*Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Mokslo filosofijos ir istorijos skyrius
Saltoniškių g. 58
LT-08105 Vilnius
El. paštas zibartas@kfmi.lt*

Filosofijai rūpi ne tiek ribos pačios savaime, kiek nusistovėjusių ar naujai besikuriančių ribų racionalumas, pagrįstumas, prasmingumas. Konceptualus pasaulio žemėlapis, kuris susiklostė remiantis modernios teorinės sąmonės principais ir nustatė griežtas ribas tarp tam tikrų žmogiškosios patirties laukų, kultūros sričių ar diskurso formų, mąstymo kategorijų, ne vieno šiuolaikinės teorinės kultūros atstovo, ypač postmodernisto nuomone, yra visiškai pasenęs, nužymėtos ribos nėra racionalios, neatlaiko dekonstrukcinės kritikos ir gali tikėtis nebent gedulo varpų skambesio. Laimei, filosofiniame ribų problemos lauke darbuojasi ne vien moderniosios sąmonės išpuoselėtų ribų duobkasiai. Postmodernizmo baruose nestokoja kūrybiniu temperamentu apdovanotų asmenybių, kurios uoliai tveria naujas, postmodernų intelektą atliepiančias ribas. Niekad nesibaigiančioje ribų kūrybos ir jų transgresijos dramoje pagrindinių figūrų – duobkasio ir pribuvėjos – vaidmenis neretai atlieka tas pat asmuo.

Turint galvoje Vakarų filosofiniam mąstymui būdingą neigimo ir teigimo pradų sąveiką, nenuostabu, kad šiuolaikinėje postmodernioje teorinėje sąmonėje vyrauja dvi logiškai susijusios nuostatos: a) įsitikinimas, kad ribų samprata susiklosčiusi moderniajai sąmonei įprasto „natūralaus“, „neutralaus“

žvilgsnio į tikrovę terpėje, nūnai išgyvena gilią krizę; b) alternatyva modernistinei ribų sampratai sietina su pripažinimu to, kad nustatant tikrovės conceptualaus supratimo ribas neišvengiama konvencinių, atsitiktinių veiksnių, sociokultūrinių tradicijų.¹ Šitokios įvairių veiksnių saistomos ribos negali, žinoma, tikėtis to teorinio statuso ir pagarbos, kuri gaubė modernioje teorinėje sąmonėje tarpusią ribų sampratą.

„RIBŲ KRIZĖS“ RAIŠKOS PAVIDALAI

„Ribų krizė“ vienaip ar kitaip reiškiasi įvairiose šiuolaikinės teorinės kultūros srityse. Šio reiškinio prasmė ir vertinimas priklauso, be kita ko, nuo to, kaip interpretuojama pati ribų sąvoka. Šiame straipsnyje *ribos tapatinamos su tikrovės reiškiniu supratimo, taip pat asmens ir visuomenės veiklos prasmių, kurios susiklosto tam tikros interpretacinės bendruomenės narių ikiteorinėje ir teorinėje patirtyje ir yra jos laikomos racionaliomis, apibrėžtumu*. Filosofiją pirmiausia domina šių ribų racionalumas, prasmingumas.

„Ribų krizės“ sąvoką galima laikyti bendravardikline, padedančia subendramatinti keletą postmodernioje teorinėje sąmonėje gyvuojančių jos apraiškų.

Viena iš jų sietina su vadinamąja *tapatybės krize*, t. y. radikaliomis abejonėmis modernios teorinės sąmonės terpėje susiklosčiusia daugelio reiškinių, kultūros sričių, diskurso formų tapatumo samprata. Atmetus „natūralų“ ar „neutralų“ požiūrį į suvokiamus esinius kaip iliuzinę metafizinę mąstysenos instituciją, suabejota šio požiūrio plotmėje atsiskleidžiančia tariamai natūralia jų tapatybe, objektyvia esme bei galimybėmis ją perteikti teorinėmis sąvokomis ar apibrėžimais. Nemaža postmodernistų, neopragmatistų pabrėžia, kad sunku nustatyti daugelio tradicinės filosofijos akiratyje išliekančių reiškinių bent kiek aiškesnes, jų tapatybę apibrėžiančias ribas, nes jie stokoja objektyvios esmės ar savybių, kurios būtų bendros visiems atitinkamos rūšies esiniams ir padėtų juos atskirti nuo kitos rūšies reiškinių. Antai P. Feyerabendas atmeta prielaidą, kad „...egzistuoja visuotinai galiojantys ir privalomi pažinimo ir veiklos standartai...“² ir daro išvadą, jog „Nėra jokios vieningos pažinimo sampratos“.³ Panašiai šis autorius žiūri ir į mokslą: jo nuomone, moksle „...nėra tokių elementų, kurie reiškiasi kiekviename moksliniame tyrime, bet nesireiškia kitur...“⁴, todėl „...mokslo teorija yra negalima“.⁴ Tapatybės krizė neaplenkė ir filosofijos. Neretai tvirtinama, jog „Neįmanoma aiškiai api-

¹ Žr.: *After philosophy: End or transformation?* Ed. by K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy. Cambridge and oth.: The MIT press, 1991, p. 22.

² Feyerabend, P. 1987. *Farewell to reason*. London, New York: Verso, p. 10.

³ Фейерабенд, П. 1986. *Избранные труды по методологии науки*. Москва: Прогресс, с. 403.

⁴ Ten pat, p. 283.

brėžti, kas yra filosofija...“⁵, aiškinama, jog tai, kas buvo vadinama filosofija, „...istorijos tėkmėje pasikeitė iš esmės nuo jos atskilus daugeliui tyrimų, kurie pradžioje buvo filosofijos dalis.“⁶ Platau atgarsio sulaukusiame straipsnyje „Teorijos vaidmuo estetikoje“ amerikiečių estetikas M. Weitzas reiškia nuomonę, kad „...estetikos teorija yra logiškai bergždžias mėginimas apibrėžti tai, kas negali būti apibrėžta, tuščios pastangos surasti būtinas ir pakankamas savybes to, kas jų neturi...“⁷ Šiam teiginiui pritaria daugelis estetinio antiesencializmo, ypač tvirtas šaknis suleidusio į analitinės estetikos dirvą, šalininkų. Tapatybės neigimo nuostata ryškėja aptariant ne tik meną apskritai, bet ir tam tikrus estetinės kultūros aspektus ar meno šakas: estetinį patyrimą, estetinę nuostatą, literatūrą ir kt.

Skeptiškas požiūris į galimybę apibrėžti tapatybę neretai tampa dingstimi neigti ribas tarp skirtingų veiklos sričių, diskurso tipų, statyti mokslą į vieną gretą su kitomis sociokultūrinės patirties sritimis.⁸ Pasak R. Rorty, „Po Kuhno *Mokslo revoliucijų struktūros* bei Feyerabendo veikalų skirtumas tarp mokslo ir to, kas nėra mokslas, ėmė drikti“.⁹ Pragmatizmas, šio filosofo nuomone, „...į mokslą žiūri kaip į vieną literatūros žanrą arba – tą patį dalyką apvertus – į literatūrą ir menus žvelgia kaip į tyrimą, grindžiamą tais pačiais principais kaip ir moksliniai tyrimai.“¹⁰ P. Feyerabendas yra įsitikinęs, jog „Nyksta ribos tarp mokslo istorijos, jo filosofijos ir paties mokslo, taip pat tarp mokslo ir to, kas nėra mokslas“.¹¹ Kai kurie postmodernistai linkę tvirtinti, kad „...nėra vidinių savybių, kurios skiria meną nuo to, kas nėra menas, aukštąjį meną nuo popmeno...“¹² Šiuolaikinės, ypač prancūzų, filosofijos erdvėje, F. Jamesono teigimu, vis labiau įsigali rašinių atmaina, kurią įprasta vadinti „teorija“ ir kuri negali būti laikoma nei politikos mokslu, nei sociologija, nei literatūros kritika.¹³ Kai kurių teoretikų nuomone, postmodernusis mąstymas nepaiso opozicinių ribų, kuriomis pasižymi daugelio

⁵ Levi, A. W. 1980. History of Western philosophy. *The new encyclopedia Britannica*. Vol. 14(15th ed.). Chicago and oth., p. 11.

⁶ Woolley, A. D. 1996. Universals. *The encyclopedia of philosophy*. Vol. 8. Ed. by P. Edwards. New York, London and oth.: Simon and Shuster Macmillan, p. 666.

⁷ Veicas, M. 1980. Teorijos vaidmuo estetikoje. *Grožio kontūrai*. Vilnius: Mintis, p. 376.

⁸ Foster, H. (ed.). 1998. *The anti-aesthetic: Essays on postmodern culture*. New York: The New press, p. XV.

⁹ Borradori, G. 1994. *The American philosopher*. Chicago, London: U-ty of Chicago press, p. 116.

¹⁰ Rorty, R. 1991. Pragmatism and philosophy. *After philosophy: End or transformation?* Ed. by K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy. Cambridge and oth.: The MIT press, 1991, p. 61.

¹¹ Feyerabend, P. 1987. *Farewell to reason*. London, New York: Verso, 1987, p. 10, 180.

¹² Novitz, D. 2002. Postmodernism, Barthes and Derrida. *The Routledge companion to aesthetics*. Ed. by B. Gaut, D. McIver Lopes. London, New York: Routledge, p. 155–165, p. 159; Jameson, F. 1998. Postmodernism and consumer society. *The anti-aesthetic: Essays on postmodern culture*. Ed. by H. Foster. New York: The new press, p. 112.

¹³ Ten pat, p. 112.

tradicinio filosofinio mąstymo kategorijų prasmė. „Šiuolaikinės filosofijos uždavinys, – teigia G. Deleuze’as, – yra įveikti alternatyvas laikina/nelaikina, istoriška/amžina ir atskira/universalu”.¹⁴

Postmodernizmo atstovai savo santykį su daugeliu moderniaisiais laikais susikloščusių mąstymo kategorijų, teorinių disciplinų, principų yra linkę išreikšti žodžiais „liga“, „mirtis“, „pabaiga“, „atsisveikinimas“ ar tiesiog „sudiev“. Pavyzdžiui, H. Duméry tvirtina, jog dėl „tapatybės praradimo“, filosofija tapo „išskydusi arba besuirstanti“, „filosofijos sąvoka, pati jos samprata serga“.¹⁵ J. Schaefferis konstatuoja ontologinio dualizmo opozicijomis (tiesa *versus* iliuzija, būtis *versus* regimybė, dvasia *versus* materija ir t. t.) besiremiančios estetinės doktrinos „klinikinę mirtį“ ir savo knygą pavadina „Sudiev estetikai“.¹⁶

Postmodernios teorinės kultūros pasaulyje dažnai besilankančiam asmeniui nebekelia nuostabos kalbos apie autoriaus, subjekto mirtį, tokios knygų, straipsnių antraštės, kaip „Atsisveikinimas su protu“¹⁷, „Meno pabaiga“¹⁸, tolydžio aptinkami teiginiai apie filosofijos pabaigą, svarstymai apie filosofinės refleksijos perspektyvas „po filosofijos“.

Kitas „ribų krizės“ raiškos aspektas sietinas su pačios ribų sampratos pasikeitimu. Modernusis mąstymas tapatybės ribas brėžė tame tikrovės supratimo lygmenyje, kuriame suvokiami esiniai atsiskleidžia savo bendromis savybėmis, dėsningumais, ryšiais. „Ankstesni filosofai, – pasak R. Nozicko, – siekė nustatyti „pastovias tiesas“, kurios, tikėta, yra „... absoliučios, objektyvios ir universalios“.¹⁹ Tokių pastangų terpėje besirandančios prasmės ir jomis apibrėžiamos suvokiamų esinių tapatybės ribos irgi esti suprantamos kaip natūralios, pastovios, nereliatyvios, absoliučios, objektyvios, visuotinės. Bendrųjų savybių, dėsningumų, ryšių nustatymu paprastai baigiasi konkretus pažinimo procesas. Minėtas savybes ir ryšius įkūnijančios prasmės – žmogiškosios patirties, kuri yra bendrybės sritis *par excellence*, viešpatija. Šios prasmės yra daugiau ar mažiau abstrakčios, jose neatsispindi atskiros, individualios, atsitiktinės suvokiamų reiškinių savybės, ryšiai, konkrečios esinių empirinio suvokimo kontekstą išreiškiančios laiko ir vietos aplinkybės. Bendrųjų, abstrahuotų iki-teorinės bei teorinės patirties prasmių kontekste įprasminami tikrovės esiniai praranda visas savo atskirybės, individualybės spalvas, virsta panašiais, vienas nuo kito nesiskiriančiais tam tikros interpretacinės schemos kontekste suvokiamų objektų klasės nariais.

¹⁴ Deleuze, G. 1994. *Difference and repetition*. New York: Columbia u-ty press, p. XXI.

¹⁵ Duméry, H. 1990. Philosophie. *Encyclopedia universalis*. Corpus 18. Paris, p. 69.

¹⁶ Schaeffer, J.-M. 2000. *Adieu à l'esthétique*. Paris: Presses universitaires de France.

¹⁷ Feyerabend, P. 1987. *Farewell to reason*. London, New York: Verso.

¹⁸ Kuspit, S. D. 2004. *The end of art*. Cambridge: Cambridge u-ty press.

¹⁹ Nozick, R. 2001. *Invariances: The structure of the objective world*. Cambridge, London; Harward u-ty press, p. 1.

Šią aplinkybę postmodernizmo šalininkai yra linkę laikyti bene didžiausia modernaus mąstymo yda. Jų nuomone, universalistinis mąstymas vienodina, homogenizuoja, prievartauja pasaulį, spausdamas jo nepakartojamomis individualybės, lokalinėmis ir laiko savybėmis pasižyminčius reiškinius į vienodų, universalių kategorijų, schemų Prokrusto lovą. Pasak W. Welscho, „...nepakantumas moderniai unifikacijai yra esminė postmodernizmo patirtis“.²⁰ A. Badiou teigia, jog „...postmodernios filosofijos tikslas yra dekonstruoti visumos („totality“) idėją...“.²¹

Atmetę pažintinio universalizmo patirtį postmodernizmo teorinės kultūros atstovai bando pasaulio esinių tapatybės ribas brėžti plotmėje, kuri sutampa su esinių empirinio supratimo, taigi ir pažinimo, lygmeniu ar yra arti jo. Šiame supratimo lygmenyje pirmojo smuiko vaidmuo tenka esinių atskirumui, individualumui, įvairovei, atsitiktinėms savybėms, skirtybėms, lokalinėms raiškos aplinkybėms. Šie supratimo veiksniai užima itin garbingą vietą postmodernioje reiškinių tapatybės, jų ribų sampratoje, kuri, beje, siejama daugiausia ne su specifiniu mokslinio pažinimo, o su kasdieniam praktiniam gyvenimui būdingu empirinio aplinkos supratimo kontekstu.

IDĖJINĖS POSTMODERNIOS RIBŲ SAMPRATOS ATSPAROS

Postmodernios ribų sampratos prasminiame audinyje galima išskirti nemažą skirtingų idėjinų gijų, iš kurių norėčiau glaustai aptarti tris – reiškinių empirinės įvairovės, istorinės kaitos ir supratimo sociokultūrinio determinuotumo idėjas. Jos, mano galva, yra pagrindiniai šios sampratos idėjiniai šaltiniai, svarbiausios jos atsparos.

EMPIRINĖ PASAULIO ĮVAIROVĖ. Pasaulio kokybinį apibrėžtumą siekiantį suvokti žvilgsnį perkėlus iš teorinio pažinimo plotmės į empirinį kasdienio tikrovės reiškinių supratimo lygmenį, pažinimo objektas prieš tyrinėtoją neretai iškyla kaip empirijos stichija, paženklinta nepaprastu jos reiškinių margumu, neaprėpiama skirtybių aibe, tolydine kaita. Stebėtojiškas tyrinėtojo žvilgsnis tarpais pasijunta tos įvairovės ir skirtybių priblokštas, nebeįstengiantis išvelgti jokių bendravardiklių – bendrų savybių, ryšių, dėsningumų. Tokį išpūdį, pavyzdžiui, patiria nemaža estetikų, bandančių suvokti margą ir nuolatos pasipildantį meno kūrinių pasaulį. A. Danto nuomone, „Nuo 1964 metų menas tapo toks skirtingas nuo to, kas buvo prieš tai, jog bemaž visa, ką filosofai buvo parašę prieš minėtus metus, yra bevertis dalykas“.²² Nepaliaujamai augančią meno kūrinių įvairovę, skirtingumą pabrėžia ir P. Crowtheris, teigdamas, kad „...per pastarąjį šimtmetį menu laikomų artefaktų sritis tiek

²⁰ Welsch, W. 2004. *Mūsų postmodernioji modernybė*, Vilnius: Alma littera, p. 113.

²¹ Badiou, A. 2003. *Infinite thought: Truth and the return to philosophy*. London, New York: Continuum, p. 44.

²² Žr.: Borradori, G. 1994. *The American philosopher*. Chicago, London: U-ty of Chicago press, p. 95.

išsiplėtė, jog nebėra ribų, nustatančių, kokios rūšies daiktus ar dalykus ji gali aprėpti“.²³ Iš tokios padėties išsisukti bandoma pasitelkus vadinamąją „šeimyninio panašumo“ sąvoką arba kalbomis apie teorinę sąmonę tariamai slegiančią „esencialistinę klaidą“.

Postmodernistinis žvilgsnio fokusavimas į empirijos terpę lemia savitą pažinimo sampratą, kurią būtų galima pavadinti *pažintiniu* ar *kognityviniu partikuliarizmu*. Jo šalininkai ypač atidūs suvokiamų reiškinių individualumui, skirtybėms, nepakartojamoms lokalinėms, istorinėms jų raidos aplinkybėms. A. Skinnerio nuomone, postmoderniems mąstytojams būdingas „...noras pabrėžti reikšmę to, kas lokalu ir atsitiktina...“.²⁴ Pažinimo išdavos perteikiamos nuomonėmis, kurios, šių mąstytojų požiūriu, priklauso nuo konkretaus laiko ir vietos.²⁵ Jie neabejoja, jog konceptinės schemas, kuriomis remiamasi suvokiant aplinkos reiškinius, „...yra kultūriškai sąlygotos ir netenka prasmės jas atsiejus nuo individualių raidos kontekstų“.²⁶ Filosofškai apibendrinamas pažintiniam partikuliarizmui ar kontekstualizmui būdingas teorines nuostatas, A. Badiou prieina prie išvados apie būtinybę keisti požiūrį į pačią filosofiją: „Mums reikia filosofijos, kuri būtų atvira nepakartojamam ypatingumui („singularity“) to, kas vyksta... (...) Tokia filosofija būtų įvykio filosofija“.²⁷

Partikuliaristinio žvilgsnio į pasaulį terpėje besiklostančios reiškinių prasmės ribos pasižymi visomis tokiame žvilgsniui būdingomis savybėmis: jos yra empiriškai konkrečios, kontekstiškos, sunkiai pritaikomos interpretuojant kitomis empirinėmis vietos ir laiko aplinkybėmis besireiškiančius esinius.

KAITOS VEIKSNYS. Su partikuliaristiniu, empirinio sensualizmo įtaigai neatsispiriančiu, sakytumė, „žemažiūriu“, žvilgsniu į tikrovę sietinas ir išskirtinis postmodernizmo šalininkų dėmesys empirinės tikrovės reiškinių kaitai. Istorinė tyrinėtojo akiratyje atsidūrusių esinių kaita, ją lemiančios aplinkybės laikomos principiniu pasaulio reiškinių, jų ribų postmodernaus supratimo veiksniumi.

Postmodernistų nuomone, istorinės kaitos neišvengia nė vienas pažinimo sandas: nei pažinimo objektas, nei subjektas, nei pažinime taikomi metodai, standartai. Ši aplinkybė teikia postmodernizmo filosofams dingstį tvirtinti, jog nėra jokios nekintančios, pastovios, neistoriškos pasaulio reiškinių esmės, abejoti istorinei kaitai tariamai nepaklūstančiomis jų tapatybės ribomis. Pa-

²³ Crowther, P. 2004. Defining art, defending the cannon, contesting culture. *The British journal of aesthetics* 44 (4): 364.

²⁴ Skinner, Q. (ed). 1994. *The return of Grand Theory in the human sciences*. Cambridge: Cambridge university press, p. 12.

²⁵ Žr.: Borradori, G. 1994. *The American philosopher*. Chicago, London: University of Chicago press, p. 56.

²⁶ Crowther, P. Op. cit., p. 376.

²⁷ Badiou, A. Op. cit., p. 56.

vyzdžiui, estetinio antiesencializmo nuostatomis simpatizuojantis R. Steckeris mano, jog „...meninės funkcijos vystosi neįgydamos galutinio pavidalo, todėl galima tikėtis panašumo, o ne tapatybės tarp vieno laikotarpio reikšmingų meno funkcijų ir kito laikotarpio jo funkcijų”.²⁸ Lenkų literatūros tyrinėtojo Z. Taranienko įsitikinimu, negalimas pozityvus atsakas į klausimą „Kas yra literatūra?“, keliamą vadovaujantis neistorišku požiūriu į meną. Literatūros funkcijos yra istoriškai sąlygotos, todėl prasminga tik klausti, kuo literatūra buvo vienu ar kitu laikotarpiu.

SOCIOKULTŪRINIS PAŽINIMO DETERMINUOTUMAS. Postmoderniai teorinei sąmonei būdingas polinkis tikrovės reiškinių interpretacijos, supratimo plotmę tapatinti su kasdieniam patyrimui įprastu empirinio reiškinių suvokimo lygmeniu sudaro ypač palankias sąlygas įvairiapusiam tikrovės supratimo, taigi ir pažinimo, procesų determinuotumui išryškinti. Empirinis interpretacijos kontekstas įvairialytį pažinimo proceso sąlygotumą daro akivaizdžiu dalyku. Kuo giliau pažinimas nardinamas į empirinę plotmę, tuo ryškiau atsiskleidžia jo elementų – pažinimo subjekto, objekto, pažinimo standartų, metodų – istorinis, lokalinis, socialinis, kultūrinis determinuotumas, ir priešingai. Empirinis tikrovės reiškinių suvokimas ir negali būti kitoks – abstraktus, atitrūkęs nuo jį apibrėžiančių konkrečių veiksmų bei aplinkybių. Tik išlikdamas konkretus, kontekstiškas, atliepiantis konkrečias empirinės situacijos aplinkybes, supratimas nenustoja savo prasmės, racionalumo, sociokultūrinės reikšmės.

Suprantama, kad empiriniame patyrimo besiskleidžiančios reiškinių prasmės, jomis brėžiamos reiškinių tapatybės ribos yra tokios pat konkrečios, kontekstiškos, santykinės, variantiškos kaip ir pats empirinės esinių interpretacijos kontekstas. Kuo labiau prasmės yra prisodrintos konkrečiu empiriniu turiniu, tuo labiau jose atsiskleidžia atskiros, individualios, atsitiktinės reiškinių savybės, konkrečios erdvinės bei laikinės jų raiškos aplinkybės. Tokiose prasmėse neišryškėja individualumo, vietos ir laiko požiūriais invariantiškos interpretuojamų reiškinių savybės, ryšiai ar dėsningumai, kuriuos perteikia, pavyzdžiui, moksliniai apibendrinimai, dėsniai.²⁹ Tuo pačiu lieka neišryškintos ir pastovesnės, invariantiškos interpretuojamų esinių tapatybės ribos.

KAIP VERTINTINA POSTMODERNI RIBŲ SAMPRATA?

Pažintis su postmodernia ribų samprata nepalieka abejonių, kad teorinis jos vertinimas negali išsitekti vienprasmiškų – vien teigiamų ar vien neigiamų – vertinimų plotmėje. Stipriosios šios ribų sampratos pusės sietinos daugiausia su jos kritine, neigimo nuostata, silpnosios – su jos kūrybine, teigimo pastanga.

²⁸ Stecker, R. 1997. *Artworks: Definition. Meaning. Value.* University Park: Pensilvania state u-ty, p. 4–5; Taranienko, Z. 1971. Strukturalizm w badaniach literackich. *Studia filozoficzne* 2.

²⁹ Nozick, R. 2001. *Invariances: The structure of the objective world.* Cambridge, London; Harward u-ty press, p. 85.

Postmodernią ribų sampratą vertinant filosofiniu požiūriu, ypatingą dėmesį teikiančiu pasaulio žmogiškojo supratimo ir veiklos racionalumui, tenka pripažinti, kad ši samprata yra racionali tiek, kiek atmeta tradiciniam, ikipostmoderniam mąstymui būdingas pretenzijas pateikti tariamai absoliutų, universalų, nereliatyvų, istoriškai nekintantį, žmogiškosios ikiteorinės bei teorinės patirties ribotumų nesaistomą, objektyvų pasaulio ar atskirų jo reiškinių paveikslą, atskleisti tikrąją jų prigimtį ar esmę, tuo pačiu apibrėžiant ir jų tapatybės ribas. Postmoderni teorinė sąmonė nuvainikavo šį metafizinio proto siekį kaip iliuzinį, utopinį, iš principo neįgyvendinamą idealą, kaip arogantišką individo užmačią išsiveržti iš įvairiapusiškai ribotos žmogiškosios prigimties, sociokultūrinio determinuotumo ir atsistoti jokių ribų neveikiamo Absoliutaus Proto, Dievo vieton. Jei sutinkame, kad kritinis postmodernistų žygis prieš metafizinio mąstymo institucijas yra gana prasmingas, racionalus, turime sutikti, kad ir jų pastangos dekonstruoti metafizinio mąstymo terpėje subrendusios tapatybės ribų sampratos pamatinės nuostatos yra, iš esmės, racionalus.

Kitas dalykas, kurį galėtume laikyti teigiamu postmodernios ribų sampratos bruožu, yra tai, kad ji atliepia empirinį kasdienio gyvenimo kontekstą, tenkina šio konteksto plotmėje besireiškiančio individo pažintines bei egzistencines reikmes, susijusias, be kita ko, ir su esinių, kurie patenka į tokį kontekstą, tapatybės ribų suvokimu. Empirinis postmodernistiškai suvokiamų tapatybės ribų susiklostymo pagrindas lemia ir empirinį jų praktinio taikymo konteksto pobūdį. Šiuo atveju galioja visiems artefaktams būdinga taisyklė: tam tikras sociokultūrinis artefaktų genezės kontekstas lemia atitinkamą sociokultūrinį jų taikymo kontekstą.

Kur kas santūriau vertintinos postmodernistų pastangos savąją ribų sampratą priešpastatyti tradicinei, modernistinei. Dalykas tas, kad teigiamas jos puses nusveria kur kas gausesnį ginčytinį, nepriimtini bruožai.

Pirma, kelia abejonių postmodernistų nuostata tikrovės reiškinių prasmines ribas tapatinti su jų ribomis, atsiskleidžiančiomis empirinės patirties plotmėje. Interpretacijos metu ryškėjančios suvokiamų esinių tapatybės ribos koreliuoja su interpretacijos procesu įvairiais atžvilgiais: bendrumo, konkretumo, semantinių interpretacinių schemų pobūdžio, interpretacinių tikslų ir kt. Ikiteorinės patirties plotmėje susiklostančios tikrovės reiškinių, pavyzdžiui, vandens, tapatybės ribos yra daug konkretnės, palyginti su teorinėje patirtyje, sakykime, šiuolaikiniame chemijos moksle, apibrėžiamomis tų pačių reiškinių, tarp jų ir vandens, tapatybės ribomis, kurių samprata atsiremia į dabartinę cheminės medžiagų sudėties žinojimą. Mokslinio pažinimo plotmėje nustatomos reiškinių ribos yra kur kas bendresnės, pranokstančios empiriniuose supratimo ar veiklos kontekstuose atsiveriančias jų tapatybės ribas. Jos yra pastovesnės, mažiau susijusios su konkrečiais esinių empirinės raiškos kontekstais, konkrečiomis, nepakartojamomis laiko ir vietos aplinkybėmis.

Kaip tik todėl tos ribos nepraranda savo prasmės ir pritaikomumo pačiuose įvairiausiuose praktinio gyvenimo kontekstuose, jomis sėkmingai remiamasi įgyvendinant sudėtingiausius technologinius projektus, plataus masto socialines programas.

Kitaip tariant, nėra pagrindo teigti, jog egzistuoja vienintelis tikrovės reiškinių supratimo lygmuo, kurio terpėje išryškėjančios jų tapatybės ribos laikytinos tikromis, savaime suprantamomis, vienintelėmis galimomis. Šiam teiginiui turime priešpastatyti priešingą – pliuralistinį – požiūrį: sociokultūrinio gyvenimo praktika lemia poreikį turėti įvairias tos praktikos reikmes atliepančias tikrovės interpretacijos ir supratimo plotmes – nuo pačių konkrečiausių, susijusių su empiriniu kasdienio praktinio gyvenimo kontekstu, iki pačių bendriausių, atsiskleidžiančių aukštu bendrumo laipsniu pasižyminčiose mokslinėse teorijose ar filosofinėse sampratose. Priklausomai nuo supratimo plotmės skiriasi ir interpretuojamų reiškinių prasminės tapatybės ribos.

Turint galvoje anksčiau aptartą ribų priklausomybės nuo interpretacinio konteksto faktą, postmodernizmo šalininkų nuostatą semantines reiškinių tapatybės ribas sieti vien su jų ribomis, atsiskleidžiančiomis empiriniame jų interpretacijos kontekste, dera laikyti mažų mažiausia ginčytina. Ji išduoda, matyti, nesąmoningą pastangą vienodinti suvokiamą pasaulį, „slopinti polimorfiją“, t. y. žengti žingsnį, kurį pastebėję, patys postmodernistai, anot W. Welscho, „...įtaria perversiją ir eina į barikadas“.³⁰ Postmodernizmo šalininkų siekimas įtvirtinti šiuolaikiniame mąstyme empiristinę ribų sampratą, kaip priešpriešą modernistinei, universalizmo žyme paženklintai ribų sampratai, vertintinas kaip teoriškai nenuoseklus žingsnis, prieštaraujantis paties postmodernizmo puoselėjamam pliuralizmo principui.

Antra, empirinės ribų sampratos šalininkai neatsispiria silpnesnei ar stipresnei tradicinio mąstymo nuostatos, išreiškiančios vienpusišką subjekto priešstatą objektui, įtakai. Pasaulis, jo reiškiniai, savybės, santykiai, tokie, kurie atsiskleidžia juos interpretuojančiam subjektui, tarpais suvokiami atsietai nuo pačių interpretacijos, supratimo procesų, kurių dėka tik ir skleidžiasi žmogiškasis tų reiškinių paveikslas ar samprata. Empiriškai suvokiamas interpretuojamų reiškinių ribas sieja koreliacinis santykis su empiriniu interpretacijos subjektu, lygiai taip, kaip teorinio pažinimo subjektą – su teoriniame pažinime atsiskleidžiančiomis prasminėmis tiriamų reiškinių ribomis. Pasaulio reiškinių, jų ryšių, esminių ar atsitiktinių, pastovių ar kintančių savybių samprata negali būti atsiejama nuo interpretacijos, supratimo konteksto, kuriame minėti reiškiniai, jų savybės tik ir įgyja vienokią ar kitokią prasmę. Ši aplinkybė, žinoma, neteikia pagrindo tvirtinti, kad supratimas sukuria interpretuojamus reiškinius, savybes ar kad jiems interpretacijos metu priskiriama prasmė (sakykime, tam tikrų savybių supratimas kaip esminių ar atsitiktinių)

³⁰ Welsch, W. Op. cit., p. 344.

niekaip nepriklauso nuo interpretuojamų reiškinių ir tėra tik subjektyvių asmens įgeidžių apraiška. Tą patį galime teigti ir kalbėdami apie interpretacijos procese atsiskleidžiančias prasmines reiškinių ribas.

Trečia, nepaisant to, kad empiristinis požiūris ribų supratimo kontekstą panardina į empirinę praktinio gyvenimo procesų plotmę, ribų problemą postmodernistai daugiausia svarsto įprastinių mokslinio pažinimo tikslų, sąvokų, o ne platesniame supratimo bei jų saistančių sociokultūrinių praktikos procesų kontekste. Dėl šios priežasties nesulaukia deramo dėmesio nemaža veiksmų, padedančių racionaliau suvokti pačią ribų reikšmę, jų vaidmenį tikrovės supratimo vyksme, asmens veikloje.

Dalykas tas, kad reali žmogaus raiška yra, iš esmės, empirinė. Ji skleidžiasi konkrečiuose empiriniuose kontekstuose, kuriuose ir asmuo, ir jo suvokimo bei interpretacijos akiratyje atsидūrę esiniai atsiveria tiek individualiomis, atsitiktinėmis, tiek bendromis, tolydžio atsikartojančiomis savybėmis, ryšiais ar dėsningumais. Empiriškai suvokiamų reiškinių supratimas remiasi jų interpretacija asmens turimos patirties, kuri aktualizuojama interpretacijos metu, terpėje. Patirtyje glūdinti informacija (prasmės) fiksuoja žmogui sociokultūriniu požiūriu svarbias bendrąsias, nuolat empiriniuose suvokimo bei veiklos kontekstuose atsikartojančias esinių ypatybes, ryšius, dėsningumus, abstrahuotus nuo nepakartojamų, atsitiktinių aplinkybių, kuriomis tie esiniai reiškiasi konkrečiais atvejais. Patirties, kuri yra bendrybės viešpatija³¹, dėka suvokiami empiriniai reiškiniai yra atpažįstami, identifikuojami, vertybiškai, pragmatiškai įprasminami, ir tai daro galimą tikslingą, konkrečiai dalykų padėčiai adekvačią žmogaus reakciją, racionalios veiklos galimybę. Patirtyje glūdinčių prasmų dėka pasaulis prieš mus skleidžiasi kaip prasmingas: „...pati būtis, – teigia J.-L. Nancy, – mums yra duota kaip prasmė“.³² Patirtyje fiksuotos bendrosios prasmės apibrėžia ir daugiau ar mažiau bendras, pastovias, žmogui svarbias ir šia prasme esmines suvokiamų reiškinių tapatybės ribas. Be jų joks supratimo, suvokiamų reiškinių atpažinimo, identifikacijos vyksmas, kaip ir nuo jo priklausanti racionali žmogaus veikla, būtų neįmanomi. Perfrazuojant žinomą L. Wittgensteino mintį, būtų galima teigti, jog mano patirties ribos apibrėžia mano pasaulio ribas. Patirtyje tikrovės reiškiniai atsiskleidžia kaip artikuliuoti, todėl empiriškai suvokiamų esinių supratimas, prasmės gimimas laikytinas ne „būties surinkimu“ ar sutvarkymu (*rassemblement de l'être*), kaip, atrodo, buvo linkęs manyti E. Levinas³³, o jų identifikacija, grindžiama empiriškai suvokiamos informacijos analitiniu gretinimu su interpretacijos metu aktualizuotos patirties fragmentuose glūdinčiais artikuliuotais tikrovės reiškiniais atvaizdais, modeliais, nusistovėjusiomis interpretacinėmis schemomis.

³¹ Woosley, A. D. Op. cit., p. 194.

³² Nancy, J.-L. 2000. *Being singular plural*. Stanford: Stanford u-ty press, p. 2.

³³ Levinas, E. 1972. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana, p.21.

Esinių tapatybės ribos negali būti siejamos su konkrečiame empirinio suvokimo vyksme atsiskleidžiančiomis jų atsitiktinėmis, kitais suvokimo atvejais nesikartojančiomis, savybėmis, ryšiais. Būtent, šios savybės lemia tai, kad empiriškai suvokiamas reiškiny prieš asmenį iškyla iš principo kaip nesuprastas, neapibrėžtas, neturintis tapatybės ribų, interpretuotinas. Pats interpretacijos vyksmas būtų nereikalingas, jei empiriniame suvokime nesireikštų atsitiktinės, nesikartojančios esinių savybės, nepakartojamos jų empirinės raiškos vietos ar laiko aplinkybės. Tapatybės ribos išryškėja interpretacijos metu, kai empiriškai suvokiama informacija įprasminama aktualizuotos patirties terpėje. Turint galvoje šią aplinkybę galima teigti, jog esinių tapatybės ribos yra interpretacinės, bendrosios, patirtinės. Tik šių ribų atžvilgiu gali būti apibrėžiamos joms priešpriešą sudarančios atsitiktinės, nepastovios, nesikartojančios empiriškai suvokiamų esinių savybės: loginės implikacijos, koreliacinis ryšys pastarąsias savybes sieja su tomis, kurių pagrindu identifikuojami esiniai, apibrėžiamos jų prasminės ribos.

Atsižvelgiant į anksčiau išdėstytus samprotavimus, postmodernios teorinės sąmonės polinkis reiškinių tapatybės ribų nustatymo plotmę nustumti į empirijos terpę atrodo daugiau nei abejotinas. Šis polinkis teikia dingstį manyti, kad postmodernizmo šalininkai aiškiai nesuvokia žmogiškojo patyrimo struktūrinių sandų funkcinės paskirties bei vaidmens tikrovės interpretacijos ir supratimo vyksme. Pasaulis, žvelgiant į jį per logiškai iki galo išplėtotos empiristinės ribų sampratos „akinius“, atrodytų kaip neturintis jokių pastovesnių, tvirtesnių ribų, iš esmės, beribis, unifikuotas. Toks pasaulis žmogui liktų nesuprantamas, asmuo negalėtų identifikuoti atskirų esinių, racionali veikla jame būtų negalima. Neturėdamas patirtyje susiklosčiusios bendrųjų pasaulio, atskirų jo esinių ribų sampratos, žmogus netektų galios interpretuoti jį pasiekiančią empirinę informaciją, suvokti pasaulį kaip artikuliuotą, įvairių tapatybės ribų „išvagotą“ būtį.

Ketvirta, postmoderni ribų samprata remiasi nepakankamai pagrįstu požiūriu į tradiciniam mąstymui būdingas vadinamąsias binarines sąvokas: subjektas-objektas, regimybė-tikrovė, reiškiny-esmė, bendrybė-atkirybė, atsitiktinumas-būtinumas ir kt. Jas sieja ne tik *semantinės opozicijos* santykis, kurį ypač pabrėžia postmodernizmo teoretikai, neretai keliantys sau ambicingą tikslą įveikti šių kategorijų priešpriešą, bet ir *loginės implikacijos* santykis, kurį postmodernusis mąstymas yra linkęs ignoruoti, palikti šešėlyje. Neopragmatizmo atstovas R. Rorty pažymi, kad pragmatistai laiko save antidualistais, atmeta metafizinio mąstymo įtvirtintas binarines opozicijas. Jo įsitikinimu, šių opozicijų nepripažįsta ir tokie filosofai kaip W. Jamesas, F. Nietzsche, D. Davidsonas, J. Derrida, H. Putnamas, J. Dewey, M. Foucault. Tačiau, patikslina R. Rorty, tai nereikia, kad „...jie yra nusistatę prieš binarines opozicijas. Nėra aišku, ar mąstymas yra galimas nepasitelkus tokių opozicijų. Tai veikiau reiškia, kad jie mėgina nusikratyti įtakos metafizikai būdingų dualizmo, kuriuos Vakarų filosofinė tradicija paveldėjo iš graikų: tokių kaip esmė ir reiškiny, substancija ir savybė, regimybė ir tikrovė“.³⁴ Sutinkant su

³⁴ Rorty, R. 1999. *Philosophy and social hope*. London, New York: Penguin books, p. 47.

postmodernizmo šalininkų kritiniu požiūriu į metafizinę binarinių sąvokų sampratą, negalima pritarti jų silpniau ar stipriau besireiškiančiam polinkiui nepaisyti jas siejančio loginės implikacijos santykio. Todėl postmodernios ribų sampratos puoselėtojų kalbėjimas apie atsitiktines, istoriškai kintančias, nepastovias esinių savybes, su kuriomis siejamos jų tapatybės ribos, nieko nesakant apie logiškai implikuojamas bendrąsias, pastovias, esmines esinių savybes, yra vienpusiškas.

Penkta, kritiškai vertintinas ir postmodernioje teorinėje kultūroje neretai prasikišantis polinkis žvelgti į sociokultūrinį pažinimo determinuotumą kaip į veiksnį, įvairiais atžvilgiais ribojantį žmogaus pažintines galimybes, pakertantį pažinimo veiksmingumą. Šio požiūrio įtaka juntama ir postmodernioje ribų sampratoje – ypač jos šalininkų pastangose pabrėžti reliatyvų, lokalų, konvencinį, atsitiktinį, kintantį esinių tapatybės ribų pobūdį.

Skepticizmo gaidas, giliai įsiskverbusias į postmodernų diskursą apie žmogiškąjį pažinimą, pradėjo brandinti pozityvistinis sąjūdis, ėmęs ryžtingai kovoti su metafizinio mąstymo nuostatomis. Nuo pat šio sąjūdžio pradžios imta akcentuoti „...neišvengiamai reliatyvi visų mūsų tikrų žinių prigimtis“³⁵, pradėta abejoti pažinimo pretenzijomis į universalumą. Metafizikos kritikos vėliavą į savo rankas perėmus postmodernizmui, episteminis skepticizmas įgyja vyraujančio teorinės kultūros principo reikšmę. Pagrindinis šio skepticizmo šaltinis – atsisveikinimas su objektyvistinėmis, universalistinėmis tradicinio mąstymo iliuzijomis, jų keitimas požiūriu, iškeliančiu įvairiapusį – istorinį, sociokultūrinį, lokalinį, individualų – pažinimo procesų sąlygotumą, tariamai lemiantį pažintinių žmogaus pastangų trapumą, pažinimo išdavų ribotumą.

Mūsų nuomone, pažinimo sociokultūrinio determinuotumo priešata jo patikimumui, veiksmingumui yra ginčytina. Galima sutikti su tuo, kad pažinimas visada esti aspektinis, reliatyvus, pasiekiamas „...per dalines perspektyvas“³⁶, kad sprendimai atliepia ir įkūnija tam tikrą supratimo perspektyvą, semantinę interpretacijos schemą, „požiūrio kampą“, o ne atsiranda žvelgiant į tikrovę iš tariamai neutralaus, jokių atžvilgiu neriboto taško. Pasaulio reiškinių samprata visada priklauso nuo interpretuojančio juos subjekto ir šia prasme yra neišvengiamai subjektyvi, įvairiapusiškai determinuota. Tačiau, remiantis hermeneutikos patirtimi, determinuotumą derėtų laikyti veikiaus supratimą, taigi ir pažinimą, įgalinančiu, o ne pakertančiu veiksmu. „Tik žvelgiant į tikrovę tam tikru kampu, – tvirtina T. Eagletonas, – ji gali būti atskleista jums“.³⁷ Supratimo subjektyvumas reiškia tik tai, kad suvokiami tikrovės reiškiniai yra įprasminami juos interpretuojančio asmens patirties, jo interesų terpėje. Jei interpretacija nesiremtų tokia subjektyvia, įvairiai sąlygota asmens patirtimi, pats supratimo vyksmas būtų neįmanomas. Kitaip tariant, nesubjektyvaus supratimo paprasčiausiai nėra, lygiai kaip nėra nesubjektyvios

³⁵ Comte, A. 1995. *Discours sur l'esprit positif*. Paris: Librairie philosophique J. WRIN, p. 68.

³⁶ Biagioli, M. 1996. From relativism to contingentism. *The disunity of science: Boundaries, contexts and power*. Ed. by P. Galison, D. J. Stump. Stanford: Stanford u-ty press, p. 194.

³⁷ Eagleton, T. 2003. *After theory*. New York: Basic books, p. 135.

patirties ar nesubjektyvaus subjekto. Supratimo subjektyvumas ir objektyvumas yra du skirtingos plotmės dalykai: pirmasis atsiskleidžia suvokiamos informacijos sąveikoje su interpretuojančio subjekto patirtimi, antrasis – supratimo išdavas metakognityvaus (metahermeneutinio) santykio plotmėje „gretinant“ su išorine tikrove. Subjektyvumas ne paneigia, o, priešingai, aktualizuoja supratimo objektyvumo, teisingumo klausimą. Todėl neprasminga subjektyvumą, reliatyvumą, determinuotumą laikyti veiksniais, pateisinančiais nusivylimą pažintinėmis žmogaus galiomis, episteminių skepticizmą apskritai. Tokių nusivylimą būtų galima suprasti ir pateisinti tik tuo atveju, jeigu pripažintume, kad amžiais puoselėtos metafizinio mąstymo pastangos siekti absoliutaus, „visiškai objektyvaus“ žinojimo yra pagrįstos.

Šias pastabas apie postmodernioje teorinėje kultūroje įsitvirtinusią ribų sampratą norėtusi baigti keletu apibendrinamojo pobūdžio išvadų. Šios sampratos analizė teikia pagrindą manyti, kad:

- 1) aiškinant ribų problemą tikslinga remtis šiuolaikinėje filosofijoje tolydžio vis plačiau pripažįstama interpretacine (hermeneutine) būties ir žmogiškojo patyrimo samprata;

- 2) postmodernistų polinkis esinių tapatybės ribų nustatymo plotmę tapatinti su jų empirinės raiškos plotme ir šioje plotmėje atsiskleidžiančias ribas absoliutinti, priešpastatyti bendresnėms, ikiteorinėje bei teorinėje patirtyje fiksuojamoms jų riboms, sociokultūriniu požiūriu nėra labai prasmingas, remiasi nesusipratimu pagrįsta dviejų interpretacijos procese glaudžiai sąveikaujančių patyrimo sandų priešstata;

- 3) filosofijoje, kuriai labiausiai rūpi racionalieji žmogiškosios patirties pagrindai, aiškinant ribų problemą daugiausia dėmesio turėtų būti skiriama ne patirtyje susiklosčiusių vieno ar kito konkretaus reiškinių prasminių ribų racionalumui įvertinti, o bendriesiems tapatybės ribų racionalaus nustatymo principams atskleisti; tik brėždama ir tikslindama bendrąsias žmogiškojo tikrovės supratimo, asmens veiklos racionalumo gaires filosofija įgyvendina ir kitą savojo pasaulio pusę – iracionalumo prevenciją.

*Gauta 2005 10 18
Priimta 2005 11 24*

Žibartas Jackūnas
THE PROBLEM OF BOUNDARIES IN POSTMODERN
THEORETICAL CULTURE

SUMMARY

The article deals with the conception of boundaries prevailing in postmodern theoretical consciousness. Two features of this conception are subjected to a more detailed examination: its critical attitude towards traditional or modernistic understanding of boundaries undergoing a virtual crisis, and the empirical nature of this conception. The article reveals main factors causing the emergence and maintenance of postmodern comprehension of boundaries, namely, the theoretical emphases upon (1) the empirical variety of the world, (2) the historical change of its phenomena and (3) the sociocultural determinacy of knowledge. Some weak points of postmodern approach to the problem of boundaries are stressed in the article: a dubious attempt to define the boundaries of phenomena at the level of their empirical apprehension; a still manifest dichotomy subject/object in some postmodern writings; a lack of a clear conception of the structure of experience and its role in the processes of human understanding of reality; an ignoring of the relation of logical implication laying at the ground of so-called binary notions; a doubtful inclination to interpret sociocultural determinacy as a factor diminishing the efficiency of human knowledge. The article ends with some conclusions devoted to general theoretical evaluation of postmodern conception of boundaries.

KEY WORDS: boundaries, postmodernism, empirism, experience, understanding, interpretation.

Zenonas Norkus

APIE MOKSLO PAŽANGOS EKONOMINES IR ETINES KLIŪTIS BEI RIBAS

Vilniaus universitetas

Filosofijos fakultetas

Sociologijos katedra

Universiteto g. 9/1, LT-01122 Vilnius

El. paštas zenonas.norkus@sf.vu.lt

[VADAS: AR GALIMA MOKSLIŠKAI NUMATYTI MOKSLO ATEITĮ?

Mėginimai suformuluoti ir pagrįsti ilgalaikės mokslo raidos prognozes gali būti laikoma tam tikra disciplinos, kurią buvo bandyta įkurti XX a. viduryje, – futurologijos – šaka. Lygindami futurologų prieš 30–40 metų suformuluotas prognozes su dabartimi, matome, kad jiems numatyti ateitį nelabai sekėsi. Jų klaidų aptinkame tuo daugiau, kuo daugiau laiko skiria prognozės formulavimo momentą nuo numatomos ateities. Yra skeptikų, teigiančių, kad mokslo ateitis iš principo nenumatoma. Vienas jų – Karlas Raimundas Popperis, kuris šia teze pagrindžia savo garsųjį „istoricizmo“ paneigimą. „Istorizmu“ jis vadino socialinių mokslų filosofiją, kuri šių mokslų tikslu laiko istorijos dėsnių atradimą. Tokie dėsniai įgalintų numatyti būsimą žmonijos istorijos eigą. Jis neigia tokio atradimo galimybę argumentu, kad istorijos eiga iš esmės priklauso nuo mokslo atradimų, kurių iš anksto numatyti neįmanoma. Jeigu mes galėtume tuos atradimus numatyti, tai jau būtume juos padarę. „Aš siekiu parodyti, kad joks *mokslinis prognozuotojas*, ar tai būtų mokslininkas, ar skaičiavimo mašina, *negali moksliniais metodais numatyti savo paties būsimų rezultatų*“.¹

¹ Žr. Popperis, K. R. 1992. *Istorizmo skurdas*. Vilnius: Mintis.

Kita vertus, netrūksta mokslo įžymybių, kurios autoritetu nenusileisdamos K. R. Popperui ar net pranokdamos jį pakankamai apibrėžtai pasisakė apie savo disciplinų ateitį. Štai ką šiuo klausimu rašė kitas garsus šiuolaikinės fizikos autoritetas Richardas Feynmanas: „Kokia šio nuotyčio ateitis? Kas galų gale atsitiks? Mes ir toliau atspėjame dėsnius; kiek dėsnių dar liko atspėti (*guess*)? Aš nežinau. Kai kurie mano kolegos sako, kad šis fundamentalus mokslo aspektas išliks; bet aš manau, kad naujovės nesitęs visą laiką, tarkime, tūkstantį metų. Tai negali toliau tęstis taip, kad mes visada atrasime vis daugiau ir daugiau dėsnių [...]. Mums pasisekė gyventi tokia amžiuje, kai mes vis dar darome atradimus. Tai panašu į Amerikos atradimą – Jūs atrandate ją tik kartą. Amžius, kuriame mes gyvename, yra fundamentalių gamtos dėsnių atradimo laikas ir jis niekada nesugrįš. Tai labai jaudina, tai nuostabu, bet tas jaudinantis laikas turės baigtis. Žinoma, ateityje bus kiti interesai [...], bet nebus tų dalykų, kuriuos mes darome dabar [...]. Vyks idėjų degeneracija, panaši į tą, kurią pajunta atradėjai keliautojai, kai į jų atrastą teritoriją pradeda važinėti turistai. Šiais laikais žmonės (galbūt paskutinį kartą ?!) patiria džiaugsmą, didžiulį džiaugsmą, kuris yra patiriamas, kai jūs atspėjate, kaip gamta veiks situacijoje, kuri iki šiol niekada nebuvo stebėta“.²

Kas teisus? Galima pritarti K. R. Popperui, kad konkrečių mokslo atradimų, juolab su visomis jų detalėmis, numatyti neįmanoma. Tai tikrai reikštų tuos atradimus „padaryti iš anksto“. Kuo detaliau mėginame numatyti ateitį, tuo didesnė klaidingų prognozių tikimybė. Kita vertus, jų patikimumas tuo didesnis, kuo bendriau ir abstrakčiau jos suformuluotos, – kai pasakome, ne kada ir kiek smarkiai lis, bet kad per „artimiausią mėnesį Lietuvoje vietomis iškris krituliai“. Kai kuriais atvejais galime rasti tokį abstrakcijos lygmenį, kuriame įmanoma išskirti palyginti nedaug galimų ateities alternatyvų – taip, kad galėtume iškelti klausimą, kuri iš jų yra tikėtiniausia?

Atrodo, kad taip yra ir mokslo futurologijos atveju. Galimos keturios situacijos:³

- (1) Gamta neribota ir žmogaus pažintinės galios neribotos;
- (2) Gamta neribota, o žmogaus pažintinės galios yra ribotos;
- (3) Gamta ribota, o žmogaus pažintinės galios neribotos;
- (4) Gamta ribota ir žmogaus pažintinės galios ribotos;

Ketvirtuoju atveju galimi dar 3 variantai:

- (4a) Pažinimo ribos tiksliai atitinka gamtos ribas;
- (4b) Pažinimo ribos pranoksta gamtos ribas;
- (4c) Pažinimo ribos yra siauresnės už gamtos ribas.

Situacijos (3), (4a) ir (4b) implikuoja, kad gamtotyra kada nors „išsėms“

² Feynman, R. 1965. *The Character of Physical Law*. Cambridge, Mass.: MIT Press, p. 172–173.

³ Žr.: Barrow, J. D. 1999. *Impossibility. The Limits of Science and the Science of Limits*. L.: Vintage, p. 72–82.

gamtą – bus padarytas paskutinis reikšmingas gamtos mokslų atradimas. Šią tezę toliau vadinsime objektyvistiniu finitizmu: jame būsima gamtotyros pažanga yra išvedama iš prielaidos, kad jos objektas yra ribotas. Gamtotyros pažangos pabaigos prognozę taip pat implikuoja (2) ir (4c) prielaidos. Tačiau šiuo atveju mokslo pažangos pabaiga numatoma ne gamtos baigtinumo ar išsemiamumo, bet žmogaus pažintinių galių ribotumo pagrindu. Šią tezę vadinsime subjektyvistiniu finitizmu: ji taip pat teigia gamtotyros pažangos baigtinumą, bet kitaip ją pagrindžia. Vietoje epistemologinės „subjekto“ sąvokos toliau vartosime empiriškesnę „žmogaus“ sąvoką. Tuo nei neigiama, kad žmogus yra gamtos dalis, nei suponuojama, kad aukščiau (kaip ir žemiau) suformuluoti teiginiai negali būti pritaikyti pažinimui, kurio subjektas yra ne žmonės, o kokios nors kitos pažįstančios esybės (pvz., „ufonautai“). Situacija (1) implikuoja, kad gamtotyros pažanga niekada nesibaigs – visada liks naujų reikšmingų atradimų galimybė. Šį požiūrį vadinsime infinitizmu.

Už mokslo pažangos svarstymo ribų paliksime socialinių ir humanitarinių mokslų pažangos problemą. Tai jokių būdu nereiskia jų esamo ar galimo būsimo moksliskumo, ar juolab socialinio pažinimo pažangos neigimo. Mažai kas išdrįstų abejoti, kad nuo Platono ir Aristotelio laikų žmogaus ir visuomenės tyrinėtojai atrado daug naujų tiesų apie žmogų ir visuomenę. Gal tik visuotinai pripažįstamą tokių naujų tiesų sąrašą sudaryti būtų kur kas kebliau, negu gamtos atveju. Tiesiog mokslo pažangos ribų ir kliūčių problemos svarstymą tikslinga pradėti nuo gamtotyros, kurios ir moksliskumas, ir pažanga kečia mažiausiai abejonių ir kurios atveju problemos papildomai nekomplikuoja kur kas didesnis paties pažinimo objekto kintamumas ar istoriskumas.

Yra dar vienas svarbus pagrindas apsiriboti gamtos mokslais. Egzistuoja dar ir matematika, kurios moksliskumas yra neabejotinas ir kurioje taip pat iškyla jos pažangos ribų problema. Tačiau ji šioje disciplinoje turi itin savitą pavidalą, susijusį su loginiais keblumais jos pagrinduose ir problemomis, kurias iškėlė didysis Kurto Gödelio atradimas, kad kiekviena formali sistema, kurios ištekliai yra pakankami mažų mažiausia išreikšti aritmetiką, yra neprieštaringa, tik jeigu išlieka nepilna.⁴ Toks apsiribojimas taip pat suteikia teisę neįsivelti į diskusijas, susijusias su perskyra tarp vadinamųjų apskaičiuojamų (*computable*) ir neapskaičiuojamų (*non-computable*) matematinių tiesų, kurią kai kurie šio mokslo specialistai sieja būtent su matematinio pažinimo pažangos problema. Jie mano: jeigu tam tikrai matematinei problemai (uždaviniui) spręsti nėra algoritmo arba jeigu išsprendimui reikia begalinės procedūros, tai šitokią problemą galima klasifikuoti kaip esančią anapus „matematikos ribų“ arba tiesiog neišsprendžiamą, nors galbūt tos problemos sprendimas tam tikra prasme „egzistuoja“ (šiuo klausimu konfliktuoja vadinamieji „konstruktyvistai“ ir „platonistai“ matematikos filosofijoje).

⁴ Žr. Barrow, J. D. *Impossibility*, p. 218–232.

Prieš leidžiantis į tolesnius svarstymus būtina dar paaiškinti pačią „reikšmingo gamtotyros atradimo“ sąvoką. Mokslinė tam tikros tiesos atradimo reikšmė yra matuojama mastu pokyčių, kuriuos jis tiesiogiai ar netiesiogiai sukelia pačiame moksle. Tie pokyčiai gali išreikšti senų teorijų pakeitimą naujomis, naujų mokslo disciplinų atsiradimą ir pan. Atradimas, kuris sukelia pokyčius tik vienoje mokslo disciplinoje, yra mažiau reikšmingas, palyginti su tokiu, kuris atsiliepia ir kitoms disciplinoms, priversdamas peržiūrėti jų prielaidas ar išvadas. Mokslinė tam tikro atradimo reikšmė nebūtinai yra proporcinga jo praktinei reikšmei. Pvz., AIDS sukėlėjo atradimas buvo reikšmingas praktiškai, tačiau vargu ar jo reikšmė palyginama su DNR molekulos struktūros atradimu. Daugybė moksliai itin reikšmingų astronomijos ir kosmologijos atradimų iki šiol neturėjo ir apžvelgiamoje ateityje neturės jokios praktinės reikšmės.

Nevienodas mokslo atradimų reikšmingumas leidžia skirti dar dvi finitizmo (visų pirma objektyvistinio) redakcijas – stipriąją ir silpnąją. Stipriajai redakcijai „reikšmingų mokslo atradimų“ sąvoka yra sinonimiška „fundamentalių fizikos dėsnių“ sąvokai. Ji teigia: jeigu fundamentalūs gamtos dėsniai egzistuoja, tai jie anksčiau ar vėliau bus atrasti ir tuo reikšmingų atradimų istorija pasibaigs, gamtamokslinis pasaulėvaizdis stabilizuosis visiems laikams. Traktuodami šią sąvoką plačiau – taip, kad į „reikšmingų mokslo atradimų“ sąvoką galėtų patekti ir chemijos bei biologijos rezultatai, gauname silpnesnę finitizmo versiją, kuri teigia ne gamtos išsėmimą, bet mokslo „prisisotinimą“. Kaip žino kiekvienas, kam teko malšinti troškulį ar alkį, skaniausi ir „geriausiai eina“ pirmieji gurkšniai ir kąsniai, o kiti jau nebe tokie gaivūs ir skanūs. Silpnoji finitizmo versija teigia, kad panašiai vyksta ir mokslo pažanga. Nors ir neįmanoma nurodyti laiko momento, po kurio jokių reikšmingų mokslo atradimų nebebus, tie atradimai, kurie bus daromi ateityje, bus vis mažiau reikšmingi – nebent mažiau reiklūs pasidarytų mokslinės reikšmės masteliai.

Panašiai kaip dirbant žemę didžiausias būna pirmasis derlius, o toliau reiškiasi mažėjančio produktyvumo dėsnis, taip ir moksle pačius reikšmingiausius atradimus padaro pradininkai. Tie, kurie eina jų pėdomis, irgi nuveikia reikšmingų darbų, tačiau jie ne tokie reikšmingi, nors laiko ir kitokių išteklių sąnaudos jiems pasiekti savo dydžiu gali toli pranokti pradininkų sąnaudas. Skirtingai nuo mokymosi (kuo daugiau studentas stengiasi ir dirba, tuo aukštesnį pažymį gauna), įdėto triūso ir rezultato moksle ryšys yra mažiau vienareikšmiškas. Didžiulėmis sąnaudomis gali būti pasiekti tik moksliai menkaverčiai rezultatai, o labai svarbūs moksliniai atradimai būti padaryti atsitiktinai – jie gali būti pastangų, nukreiptų į kitus tikslus, šalutiniai ir tų pastangų atžvilgiu atsitiktiniai radiniai. Tas „gali būti“ dar nieko nepasako apie tai, kaip dažnai būna vienaip ar kitaip, tačiau apskritai paėmus, pradininkams sekasi dažniau, o jų sąnaudos būna mažesnės. Tęsiantieji pradininkų pradėtus

darbus papildo pradininkų nubrėžtą vaizdą detalėmis, pataiso kai kurias kontūro linijas, tačiau naujos detalės ir pataisai yra vis mažiau reikšmingos, palyginus su ankstesniais indėliais, nors gali būti labai svarbios ir reikšmingos tam tikrų technologinių ar kitokių utilitarinių tikslų požiūriu. Palyginus su naujo žemyno ar salos atradimu, kartografo, sudarančio smulkų tam tikros vietovės tame žemyne ar saloje žemėlapi, indėlis į geografiją yra ne toks reikšmingas, nors turistui, pasiklydusiam toje vietovėje, gali labiau pagelbėti kaip tik toks žemėlapis, o ne gaublys.

Tarp didžiųjų mokslo filosofų tokio požiūrio nuosekliausiai laikėsi pragmatizmo filosofijos pradininkas Charles Sanders Peirce (1839–1914). „Kai vyksta tyrimai, priedai prie mūsų žinojimo [...] yra vis mažiau ir mažiau vertingi. Taip, kai atsirado chemija, Dr. Wollastonas su keliomis tūbelėmis ir buteliukais ant arbatos padėklo galėjo padaryti didelius atradimus. Mūsų dienomis tūkstantis chemikų su pačiais sudėtingiausiais prietaisais negali pasiekti rezultatų, kurie savo reikšme (*in interest*) galėtų lygintis su anais ankstyvaisiais. Visiems mokslams būdingas tas pats reiškinys [...]“.⁵ Kiekvienos disciplinos raidoje Ch. S. Peirce skyrė du etapus: pirmajame atrandama kokybinė santykių tarp jos objektų struktūra, aprašoma tam tikromis lygtimis. Antrajame pastangos sutelkiamos į kiekybinį tikslinimą: vis tiksliau matuojamos konstantų ar parametrų tose lygtyse reikšmės. Kai pavyksta vienos tūkstantosios tikslumu nustatyti konstantos, kuri buvo žinoma vienos šimtosios tikslumu, reikšmę, tai tam tikros specialios disciplinos atstovams gali atrodyti didžiuliu pasiekimu ir pareikalauti iš jų ne mažesnių pastangų ir išradingumo, negu tas, kurį turėjo pademonstruoti jų disciplinos įkūrėjai, bet vis dėlto toks atradimas savo reikšmingumu negali lygintis su pradininkų indėliu. Tačiau kuo toliau, tuo labiau tik tokio tipo – kiekybinių parametrų tikslinimo ar žemėlapių detalizavimo – pažanga lieka artėjančiam prie savo ribų mokslui.

Problema yra tai, kad mes negalime žinoti, kuri iš anksčiau nurodytų prielaidų apie gamtą, žmonijos pažintines galias ir jų santykį yra teisinga. Bene patį stipriausią argumentą, nukreiptą prieš mėginimus iš anksto nustatyti mokslo ribas, suformulavo dar Georgas Hegelis „Dvasios fenomenologijoje“. Jis nurodė, kad bet koks teiginys apie pažinimo ribas yra paradoksalus, kadangi tokiu teiginiu reiškiamo pretenziją žinoti kažką, kas tuo pačiu teiginiu yra nukeliama anapus žinojimo ribų.⁶ Anot Hegelio, mes negalime nustatyti mūsų galimo tikrovės pažinimo ribų, nes bet koks žinojimo ir tikrovės santykio apibrėžimas yra įmanomas tik žinojimo „viduje“. Pažinimas negali kokiu būdu atsidurti už savo paties ribų, kad galėtų palyginti savo tam tikru metu pasiektus rezultatus su pačia tikrove ar „tiesa“. Nėra ir negali būti jokio

⁵ Peirce, Ch. S. 1960. „Economy of Research. Original Paper“, in *Collected Papers*. Ed. by Hartshorne, Ch. Weiss et al., vol. 7. Science and Philosophy. Cambridge: Belknap Press of Harvard UP. Sect. 7.144, p. 78.

⁶ Žr. Hegelis, G. F.W. 1997. *Dvasios fenomenologija*. Vilnius: Pradai, p. 81–84.

patenkinamo išorinio mokslo atžvilgiu standarto, kuriuo galėtų būti matuojami jo pasiekimai. Tačiau G. Hegelis šiuo klausimu nebuvo nuoseklus. Neigdamas galimybę atsakyti į klausimą, ar pažinimo pažanga yra ribota, jis tuo pačiu metu atsakė į jį teigiamai. Kaip žinoma, jis manė, kad jo paties filosofinė sistema įkūnija visą įmanomą moksliskai reikšmingą tiesą.

Galima siūlyti finitizmo ir infinitizmo kontroversiją spręsti infinitizmo naudai štai tokiu pragmatiniu argumentu. Net jeigu egzistuočių mokslo pažangos ribos ((2)–(4)) būtų tiesa, mes niekada negalėtume būti tikri, kad jas jau pasiekėme. Jeigu, tarkime, milijonai mokslininkų šimtą metų iš eilės nebepadarę nei vieno *reikšmingo* atradimo (taip, kad net kasmetines Nobelio ir net Lietuvos mokslo premijų dalybas tektų sustabdyti⁷), vis dar negalėtume būti tikri, ar tikrai mokslo istorija pasibaigė, ar tai tik laikini sunkumai. Kita vertus, tikėjimas vieno ar kito atsakymo apie mokslo ribas teisingumu gali turėti reikšmingų padarinių. Dažnai pasitaiko, kad žmonės daugelio savo faktinių laimėjimų nebūtų pasiekę, jeigu *ex ante* būtų teisingai vertinę savo veiksmų sėkmės šansus. Būna ir taip, kad žmonės to, kas įmanoma, nebūtų pasiekę, jeigu būdami pernelyg dideli optimistai nebūtų tikėję nepasiekiamų tikslų pasiekiamumu (siekę to, kas neįmanoma). Optimistai pasiekia daugiau negu pesimistai ir realistai. Kai kurios prognozės pasitvirtina (būna ir atvirkščiai) tik todėl, kad žmonės patikėjo jomis ir jų teisingumu.

Galima nuogąstauti, ar finitistinių nuotaikų ir tikėjimų plitimas netaps tokia pasitvirtinančia prognoze. Ar negali būti taip, kad svarbiausia kliūtimi (gal net riba) mokslo pažangai taps žmonių tikėjimas, kad mokslas turi ribas? Įtikėję artima mokslo pažangos pabaiga, jauni gabūs ambicingi žmonės tiesiog nuspręs rinktis kitą, perspektyvesnę profesiją, o mokslas nebegaus gyvybiškai būtinų mokslo pažangai žmogaus išteklių. Jeigu fizikai patikės, kad A. Einsteino pranokti neįmanoma, jie to ir nebemėgins padaryti, sutelkdami savo pastangas taikomųjų tyrimų srityje. O kas, jeigu dar viena revoliucija fizikoje įmanoma? Žvelgiant iš mokslo varpinės, net jeigu infinitizmas yra klaidingas, jis yra optimalus kaip mobilizuojantis mokslininkus mitas ar ideologija (panašiai kaip tikėjimas tiesa, objektyvumu ir t. t.). Tad nors negalime būti tikri, ar infinitizmas yra teisinga mokslo ateities prognozė, galime teigti, kad būtent infinitizmas (vėlgi žvelgiant iš paties mokslo varpinės) yra „politiškai teisingas“ požiūris mokslo ribų klausimu. Tai, galima sakyti, mokslo „oficialusis optimizmas“.

Tačiau tai nereiškia, kad „valdiško optimizmo“ deklaravimas yra vienintelis dalykas, ką galime teigti, atsakydami į klausimą apie mokslo pažangos perspektyvas. Įsigilinę, kaip literatūroje pagrindžiamas vienoks ar kitoks atsakymas į klausimą apie mokslo ateitį, aptinkame, kad mokslo ateities prognozės būna

⁷ Nebent būtų nuspręsta skirti jas ne už pasiekimus, o už pridėtas pastangas, premijuojant pačius darbščiausius. Šiaip visiško atitikimo tarp įdėto darbo ir rezultato, kaip jau minėjome straipsnio įvade, moksle nėra. Didžiausi darbštuoliai kartais nieko gero neatranda, o pritingintiems kartais pasiseka (plg. rusų liaudies pasakas apie Ivanušką kvailėlį).

pagrįstos vienu iš dviejų būdų, kuriuos metaforiškai toliau vadinsime „stulpais“ (arba iš karto dviem). Vienas stulpas yra epistemologinės prielaidos, t. y. mokslo kaip žinojimo prigimties samprata – ar gamtos žinojimas yra „gamtos veidrodis“, „simbolinė forma“, konstrukcija ar kas nors kita? Antai jeigu esame realistai, ypač vadinamieji „moksliniai realistai“, kurie sako, kad „daiktai savyje“ yra maždaug tokie, kaip apie juos kalba geriausios šiuo metu priimtoms gamtos mokslų teorijos, tai mokslo pažangos prognozę turime nagrinėti itin rimtai.

Pagrindžiant mokslo ateities prognozes epistemologiškai, jis yra traktuojamas visų pirma kaip disciplina – žinių apie pasaulį kompleksas.⁸ Tačiau mokslą galima traktuoti ir kaip tam tikrą socialinį reiškinių arba instituciją. Taip jį vertina mokslo sociologija ir ekonomika. Šiuo atveju dėmesio centre atsiduria mokslo pažangos varomosios jėgos ir kliūtys, jo ištekliai, tų išteklių pasiūla ir paklausa. Pasiremdami jų analize ir galime suformuluoti tam tikras empirines hipotezes apie mokslo ateitį. Šiame straipsnyje mus domins būtent tokiu būdu (t. y. empiriškai, o ne epistemologiškai) pagrįstos hipotezės apie mokslo ateitį. Bene turiningiausi šiuo požiūriu yra amerikiečių filosofo Nicholaso Rescherio darbai, kuriuose pagrindžiama hipotezė, kad gamtotyros pažanga lėtės.⁹ Antras skyrelis skirtas jos kritikai. Nors pagrindinei amerikiečių filosofo išvadai galima pritarti, tačiau jos pagrindime aptinkama silpnų vietų bei ydų, kurias šio straipsnio autorius mėgina pataisyti. Trečias skyrelis papildo N. Rescherio pateiktą ekonominių mokslo pažangos stabdžių analizę jos etinių kliūčių analize. Straipsnis baigiamas išvadomis.

I. EKONOMINĖS MOKSLO PAŽANGOS KLIŪTYS

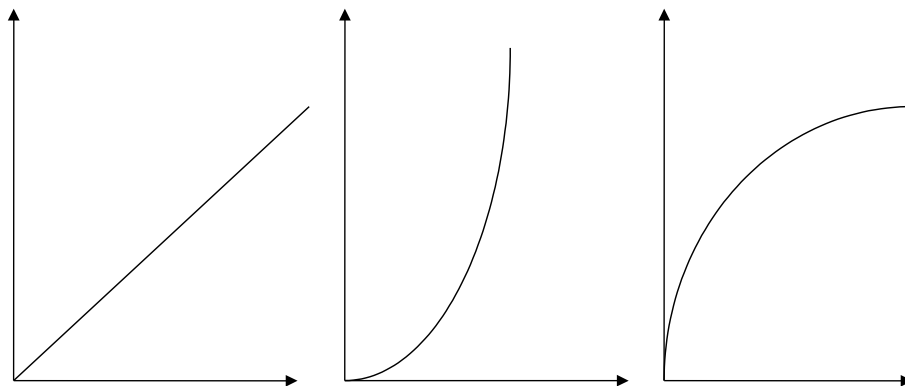
Deklaravus lojalumą mokslo „vidinei ideologijai“, kuriai priklauso ne vien tiesos, objektyvumo, bet ir beribės pažangos (epistemologinio optimizmo) idėjos (arba, kaip juos dažniau vadina postmodernistai, – „mitai“), diskusija apie mokslo ateitį toli gražu nesibaigia. Lieka klausimas apie ligi šiol vykusios ir ateityje vyksiančios pažangos pobūdį. Ar ji vyko ir vyks tolydžiai (žr. 1a pav.), ar greitės (žr. 1b pav.), ar lėtės (žr. 1c pav.)?¹⁰ Kaip ir fizinių kūnų judėjimo atveju, į šiuos klausimus galime atsakyti, išnagrinėję, kaip ji vyko iki šiol, bei atradę mokslo pažangą varančias ir ją stabdančias jėgas. Kaip jau nurodėme, kai kurias iš šių jėgų galime tikėtis aptikti, tyrinėdami mokslą ne kaip discipliną (tam tikrų žinių ir jų „gamybos“ taisyklių kompleksą), bet kaip socialinį reiškinių arba instituciją – mokslo tyros, mokslo eko-

⁸ Apie mokslo ribų problemos analizę epistemologiniu požiūriu žr.: Norkus, Z. 2006. „Gamtotyros pažangos prognozių epistemologinės prielaidos“, *Problemos* 69: 9–26.

⁹ Žr. Rescher, N. 1978. *Scientific Progress. A Philosophical Essay on the Economics of Research in Natural Science*. Oxford: Blackwell; to paties: *The Limits of Science*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1999. Žr. taip pat: Barrow, J. D. 1997. *Impossibility*; Horgan, John. *The End of Science : Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age*. Reading (Mass.): Addison-Wesley.

¹⁰ Plg. Barrow, J. D. *Impossibility*, p. 75.

nomikos ir mokslo sociologijos priemonėmis. Galima teigti, kad klausimas apie mokslo pažangos varomąsias jėgas ir kliūtis bent iš dalies yra paties mokslo problema, kurią sprendžiant galimi mokslo atradimai apie save patį.



A. Tolydi pažanga

B. Greitėjanti pažanga

C. Lėtėjanti pažanga

1 pav. Beribės mokslo pažangos alternatyvūs keliai. Ordinačių ašis visuose grafikuose reiškia mokslo atradimus, abscisių – laiką. Grafikas vaizduoja mokslo pažangos greitį.

Jau vienas mokslo kiekybinio tyrimo (vadinamosios scientometrijos) pradininkų Henry Brooksas Adamsas (1838–1918), analizuodamas rodiklius, aprašančius įvairius mokslo kaip socialinės institucijos kaitos aspektus, suformulavo mokslo eksponentinio augimo hipotezę. Tai reiškia, kad indikatoriai, matuojantys tam tikrus mokslo aspektus, kasmet padidėja fiksuotu procentu, o patį procesą aprašo rodiklinė funkcija, kuri leidžia apskaičiuoti, per kiek laiko tie indikatoriai padvigubės, patrigubės ir t. t. Jeigu tam tikro indikatoriaus reikšmė kasmet padidėja 6% (šitaip kasmet auga Lietuvos bendrasis vidaus produktas), tai ji padvigubėja per 12 metų, o po 40 metų bus didesnė 10 kartų. Kai kasmetinis augimas yra 3%, padvigubėjimui prireikia 24 metų, o padidėjimui 10 kartų – 78 metų. Kiekybiniai mokslo indikatoriai, apie kuriuos galima surinkti palyginus patikimus duomenis, – tai mokslininkų skaičius, išlaidos mokslo tyrimams ir mokslinės publikacijos. Galima teigti, kad pirmi du rodikliai apibūdina mokslo sąnaudas (tarp jų „žmogiškųjų išteklių“ sąnaudas), o publikacijų skaičius – mokslo produkciją. Jau XX a. viduryje Adamso hipotezę patvirtino scientometrijos klasikas Derekas J. de Solla Price, surinkęs ir išanalizavęs kiekybinius duomenis apie mokslininkų, mokslo žurnalų ir mokslinių publikacijų skaičiaus didėjimą nuo

Naujųjų laikų pradžios.¹¹ Tie tyrimai parodė, kad mokslininkų JAV XIX–XX a. kasmet padaugėjo po 6%, pasaulinė spausdinta mokslininkų produkcija – po 5% (padvigubėjimo periodas – 14 metų). Išlaidos mokslui JAV šiuo laikotarpiu kasmet padidėdavo apie 10%.¹²

Šie skaičiai rodo, kad mokslui kaip socialinei institucijai ar industrijai XIX–XX a. buvo būdingas greitėjantis, sprogstamasis augimas. Tai konstatavus, iškyla du klausimai. Pirma, ar galima ekstrapoliuoti šias tendencijas ir į ateitį? Antra, ar tokiu pat tempu, t. y. eksponentiškai, augo ir žinios apie gamtą, reikšmingų atradimų skaičius? Pradėsime nuo pirmo klausimo, nes į jį atsakyti yra paprasčiau. Pirma, mokslininkų skaičius negali augti greičiau už gyventojų skaičių. Priešingu atveju, visuomenė virstų kažkuo panašiu į Jonathano Swifto *Guliverio kelionėse* pavaizduotą Laputą. Antra, mokslui skiriami ištekliai negali ilgą laiką augti tempu, pranokstančiu ekonomikos augimą. Priešingu atveju, mokslas prarytų visus visuomenės išteklius.

Kalbant apie antrą klausimą, pirmiausiai reikia pažymėti, kad mokslo kaip socialinio kūno didėjimas, jo suvartojamų išteklių bei jo gyvybinės veiklos – publikacijų – masės augimas ir mokslo pažanga nėra tas pat. Mokslo tikslas yra būtent padaryti reikšmingus atradimus, įgyti naujų žinių, pakeičiančių nusistovėjusį pasaulėvaizdį, atskleisti spėjusias įsigalėti ir tapti prietarais klaidas, o ne tiesiog esamais ribotais ištekliais pagaminti maksimalų publikacijų skaičių (nors stebint mokslą administruojančių įstaigų veiklą – mažų mažiausiai čia, Lietuvoje, – susidaro įspūdis, kad jos vadovaujasi būtent tokia mokslo tikslų samprata). Tokiais reikšmingais atradimais mokslo pažanga ir matuojama. Publikacijų skaičius reikšmingų mokslo atradimų skaičių atspindi tik labai iš tolo. Tačiau kaip? Ar eksponentinis mokslo kaip socialinės institucijos produkcijos („bruto“) augimas išreiškia tokį pat eksponentinį mokslo kaip intelektualinės disciplinos („neto“) augimą, t. y. reikšmingų atradimų gausėjimą? Ar kasmetinis 5% mokslo produkcijos augimas (padvigubėjant kas 14 metų) reiškia tokį pat reikšmingų mokslo atradimų gausėjimą? Jeigu būtų taip, tai turėtume laukti, kad 1990–2004 m. tokių atradimų buvo padaryta tiek pat, kiek per visą mokslo istoriją iki 1990 m., 1976–1990 m. – tiek pat, kiek per visą mokslo istoriją iki 1976 m., ir t. t. (1b pav.). Tačiau nepanašu, kad XVII–XVIII a. mokslo istorijoje būtų galima aptikti bent vieną 14 metų periodą, kuriame mūsų žinios apie gamtą būtų padvigubėjusios.

N. Rescheris, svarstydamas mokslo bruto ir neto produkcijos santykio klausimą, nurodo: jeigu reikšmingų mokslo atradimų skaičius eksponentiškai augtų, tai turėtume stebėti, kad Nobelio premijos suteikiamos už vis aukštesnio ir aukštesnio lygio pasiekimus, nes konkurencija dėl tokio pat „prizų“ skaičiaus

¹¹ Žr.: Price, D. 1962. „The Exponential Curve of Science“, in Barber, B. Hirsch, W. (Eds). *The Sociology of Science*. Westport, Conn.: Greenwood Press, p. 516–524. Žr. jo paties: *Science since Babylon*. 2nd ed. New Haven: Yale UP, 1975; *Little Science, Big Science*. New York: Columbia UP, 1963.

¹² Žr. Rescher, N. *Scientific Progress*, p. 58–62.

darosi vis aštresnė.¹³ Tačiau pasikalbėję su fizikų „cecho“ atstovais nedaug rastume tokių, kurie šiam situacijos aprašymui pritartų. Panašu, kad žinios kiekvienos „normalaus mokslo“ būklės disciplinoje priauga tam tikru pastoviu dydžiu. Kasmet padaroma po 3, 4 ar daugiau reikšmingų atradimų. Nėra taip, kad, pvz., XX a. antroje pusėje vidutinis metinis reikšmingų fizikos atradimų skaičius būtų dvigubai ar trigubai didesnis už vidutinį metinį reikšmingų atradimų skaičių šio amžiaus pirmoje pusėje, o šis atitinkamai pranoktų jų skaičių XIX a. antroje pusėje ir t. t. Kitaip tariant, bent iki XX a. pabaigos mokslo pažanga vyko pastoviu greičiu, t. y. gali būti aprašyta tiesine funkcija (kaip 1a pav.).

Tuo pat metu, kaip jau nurodyta, sąnaudos mokslui augo eksponentiškai. N. Rescheris mano, kad šį neatitikimą tarp sąnaudų augimo ir mokslo pažangos galima paaiškinti, tarus, kad reikšmingų mokslo atradimų ir sąnaudų mokslui ryšį galima išreikšti logaritminė (atvirkštinė rodiklinė arba asimptotinė) funkcija $F = c \log(X + k)$; čia F – reikšmingi mokslo atradimai, X – sąnaudos mokslui, c ir k – konstantos, nuo kurių priklauso tiksli grafiko, vaizduojančio F didėjimo priklausomybę nuo sąnaudų, trajektorija. Šia funkcija išreiškiamą dėsninę jis vadina „logaritminės gražos“, arba kaštų eskalacijos, dėsniu: tam tikru fiksuotu sąnaudų ar pastangų kiekiu (matuojamu mokslininko darbo valandomis ir sunaudotais materialiais ištekliais) pasiekiamas vis mažiau reikšmingas rezultatas.¹⁴ Formuluojuant kitaip, tačiau ekvivalentiškai, bėgant laikui, reikšmingam moksliniam atradimui padaryti reikia vis didesnių darbo laiko ir materialių išteklių sąnaudų. Tai yra ne kartą pastebėję patys mokslininkai: „iš tikrųjų, su kiekvienu žingsniu uždaviniai vis sunkėja, tyrinėtojams iškyla vis didesni reikalavimai ir vis stipresnis darosi tinkamo darbo pasidalijimo poreikis“.¹⁵ Tą patį sako ir anksčiau pateiktoje citatoje Ch. S. Peirce, kai lygina šiuolaikinio mokslininko dalį su tais laikais, kai „su keliomis tūbelėmis ir buteliukais ant arbatos padėklo“ būdavo galima padaryti didelius atradimus.

Tas mokslo kaip socialinės institucijos augimas nebuvo vien kiekybinis. Jo organizacinėje raidoje XX a. įvyko pokyčiai, palyginami su tais, kuriuos mašinų panaudojimas kadaise sukėlė pramonėje. Iki pat XX a. mokslas buvo smulkus. Mokslą „darė“ tyrinėtojai, kuriems moksliniai tyrimai yra pomėgis, aristokratiškas laisvalaikio praleidimo būdas, bet ne pragyvenimo šaltinis (tokie buvo Descartes ir Friedrichas Engelsas); tyrinėtojai, kuriuos išlaikė mecenatai (Leibnizas ir Karlas Marxas), bei universitetų dėstytojai, kuriems tyrimas yra daugiau ar mažiau harmoningai su dėstymu derinama veikla. Tai mokslas, kuris savo dvasia ir organizacija primena viduramžių amatininkų cechus. Smulkieji mokslininkai – tai mokslininkai pavienininkai, kiekvienas sau reali-

¹³ Žr. Ibidem, p. 95–111.

¹⁴ Žr. Ibidem, p. 90–94.

¹⁵ Planck, M. 1949. *Vorträge und Erinnerungen*, 5. Aufl. Stuttgart: S. Hirzel, S. 376.

zuojantys savo tyrimo projektus, kuriuose, be jų pačių, dalyvauja vienas–du pameistriai (asistentai) ir mokiniai. XX a. atsirado stambusis mokslas, o mokslo tyrimai virto savotiška pramone, stambiuoju verslu, kuriame sukasi dideli pinigai. Vyraujančiu mokslininkų tipu tapo tyrimo fabrikų (mokslinio tyrimo institutų ir laboratorijų) darbuotojai, darbo pasidalijimo pagrindu dalyvaujantys kolektyviniuose tyrimo projektuose, kuriems įgyvendinti biurokratinio valdymo priemonėmis koordinuojamos daugybės žmonių ir daugelio tyrimo įstaigų pastangos. Tokio industriškai ir biurokatiškai organizuoto mokslo paradigma yra garsusis „Manhattano“ projektas JAV Antrojo pasaulinio karo metais, kurio vaisius buvo pirmoji atominė bomba.

Šiais laikais mokslininkas, siekiantis atrasti kažką reikšmingo, turi, viena vertus, kur kas stipriau specializuotis, o kita vertus, turėti neeilinius verslininko, vadybininko, viešųjų ryšių žinovo gebėjimus, be kurių neįmanoma gauti reikalingų tokiam atradimui išteklių. Kodėl taip yra? Kodėl šiais laikais pigūs ir kartu reikšmingi mokslo atradimai tokie reti ar iš viso nebeįmanomi? Ne todėl, kad būtų labai smarkiai, palyginus su anais laikais, išaugę mokslininkų atlyginimai. Mokslas brangsta visų pirma dėl vis didesnių investicijų į eksperimentinę ir matavimo įrangą, be kurios jo pažanga yra neįmanoma būtent todėl, kiek jis yra *empirinis* mokslas, kuris negali išsiversti be duomenų, generuojamų realios sąveikos su tyrimo objektais situacijose. Kaip žino mokslo administratoriai, pigiausiai kainuoja humanitarinių mokslo institutų išlaikymas (nors ir jie be lėšų naujai literatūrai įsigyti kažin ar gali sukurti ką nors reikšmingo), o brangiausiai – eksperimentiniai gamtotyros padaliniai, jeigu jie mėgina išlikti vadinamosiose „priešakinėse“ mokslo pozicijose (angl. *cutting edge research*).

Naujų gamtotyros hipotezių neįmanoma įvertinti be matavimo duomenų apie tam tikrų fizikinių parametrų reikšmes. Mokslo pažanga prasideda nuo atradimų reiškinių, kurie yra artimiausioje kaimynystėje parametrų erdvėje, kurioje žmogus yra lokalizuotas kaip gamtinis kūnas, – kaip „mažanti nendrė“ (Blaise Pascal), išprausta tarp dviejų begalybių, kurių viena driekiasi į „gylį“ (to, kas turi vis mažesnę dydį bei masę ir vis trumpesnę trukmę, link), o kita – į plotį (vis didesnis dydis, masė ir vis ilgesnė trukmė). Kai kuriuos iš šių parametrų jis gali suvokti savo jausimų organais (tiesa, tik tam tikrame siaurame jų reikšmių diapazone). Tolimesni atradimai yra neįmanomi be skverbimosi į vis labiau nutolusius šios parametrų erdvės regionus. Naujoms fizikinėms hipotezėms tikrinti reikalinga aparatūra, sukurianti sąlygas, kurioms esant galima stebėti reiškinius su labai didelėmis ar labai mažomis tų parametrų (pvz., temperatūra, slėgis, dalelės energija) reikšmėmis ir jas vis tiksliau matuoti. Būdamas naujovių „aukštosiose technologijose“ šaltinis (taip, kad be atradimų nebėra išradimų), mokslas tuo pat metu yra ir jų pirmasis, o ilgą laiką (iki jų karinio ar komercinio pritaikymo) – ir vienintelis vartotojas. „Niekas negalėtų ryškiau pademonstruoti intelekto, neginkluoto technologinėmis prie-

monėmis duomenims įgyti, bejėgiškumo, kaip tas faktas, kad mūsų dienomis daugelyje gamtos mokslo sričių yra tiesiog neįmanoma, jog didesni atradimai (arba tiesiog bet koks vertas dėmesio darbas, turintis realią vertę) galėtų būti padarytas kur nors kitur nei saujelėje didesnių tyrinėtojų grupių ar institutų, kurie yra „ant problemos viršaus“ ir yra susipažinę su naujais duomenimis, sukurtais priešakinės tyrimo technologijos, kuri yra ypatingas „naminis“ („*in house*“) informacijos šaltinis: tai dalelių greitintuvai, tyrimo reaktoriai, radijo teleskopai ir t. t.¹⁶

Tarus, kad mokslui skiriamų išteklių kiekis anksčiau ar vėliau stabilizuosis, iš kaštų eskalacijos dėsnio plaukia, kad mokslo pažangos greitis ateityje vis labiau lėtės, nors ji niekada nusustos. „JEIGU (kaip parodė ankstesnė analizė) be eksponentiškai augančių išteklių sąnaudų reikia užtikrinti pastovią produkcijos apimtį, TAI stabilių, nulinio augimo sąnaudų situacijoje produkcija pradės nuolatos mažėti (atvirkščiai proporcingu laikui būdu, kurį mes toliau apibūdinsime kaip kvazihiperbolinį)“.¹⁷ Šitoks lėtėjimas „nėra neišvengiamas teoriškai – bet greičiau praktiškai dėl grynai ekonominės priežasties, kad darosi vis brangiau ir brangiau sukti sudėtingą mokslinės inovacijos mašiną“.¹⁸ Mokslinės revoliucijos, savo radikalumu palyginamos su ta, kurią sukėlė kvantinės mechanikos atsiradimas ar A. Einsteino specialioji ir bendroji reliatyvumo teorija, galimos ir ateityje, tačiau visuomenėms, kuriose gyvena ir dirba fizikai, jos gali būti tiesiog per brangios. „Per brangios“ čia reiškia tai, kad eksperimentiniai tyrimai, reikalingi naujoms, alternatyvioms teorijoms patikrinti, gali pareikalaus nepriimtina didelių išteklių, o potenciali jų pragmatinė nauda – pernelyg tolina ir netikra, kad būtų galima įtikinti dabartinę mokesčių mokėtojų kartą atverti savo pinigines tyrimams finansuoti.

Jau šiuo metu daugelis fundamentaliosios fizikos naujų teorinių hipotezių (tarp jų ir tų, kurias siūlo galutinės „vieningos“ fizikinės teorijos kūrėjai) neapibrėžtai ilgą laiką yra pasmerktos likti tik teorinės spekuliacijos objektu, kadangi eksperimentinė įranga, reikalinga joms tikrinti, nėra kuriama dėl nepriimtina didelės kainos. Šiuo atžvilgiu giliai simptomatiškas ir simboliškas buvo JAV Kongreso sprendimas 1993 m. neskirti lėšų statyti supergreitintuvui, kurį „stūmė“ Nobelio premijos laureato Steveno Weinbergo vadovaujama fizikų grupė. Supergreitintuvus turėjo būti įrengtas 53 mylių ilgio požeminiame tunelyje po Waxahacie miestu Texaso valstijoje JAV ir kainuoti 10 mlrd. dolerių. Weinbergo grupei nepitarė ne tik kitų disciplinų atstovai, bet ir daugelis fizikų, kurie laikė savo pačių vykdomus tyrimų projektus ne mažiau svarbiais, o federalinių išteklių paskirstymą, patenkinant Weinbergo grupės

¹⁶ Rescher, N. *The Limits of Science*, p. 173.

¹⁷ Rescher, N. *The Scientific Progress*, p. 114.

¹⁸ Ibidem, p.121.

norus, – neteisingu. Kuo toliau, tuo labiau nauji atradimai bus ekonominio ir politinio sprendimo dalykas – kiek skirti lėšų mokslinės aparatūros kūrimui bei įsigijimui ir kaip tas lėšas paskirstyti.¹⁹ Kitaip tariant, mokslo pažanga kuo toliau, tuo labiau priklausys ne nuo pačių mokslininkų, bet nuo politikų ir plačiosios publikos (mokesčių mokėtojų) – nuo to, kiek daug jie bus pasirenkę mokėti už naujus mokslo atradimus. Taip pat nuo to, kiek geri politikai bus mokslininkai, konkuruodami su kitais pretendентаis, siekiančiais atsirišti sau kuo didesnę „viešojo pyrago“ dalį (medikais, žemdirbiais ir t. t.).

2. NICHOLASO RESCHERIO MOKSLO PAŽANGOS KLIŪČIŲ ANALIZĖS KRITIKA

N. Rescherio pateikta mokslo pažangos ribų problemos analizė, kuri teigia, kad nors ir nėra jokių teorinių ribų mokslo pažangai, ta pažanga ateityje lėtės dėl ekonominių priežasčių, įtikinamumu pranoksta savo alternatyvas. Tačiau, formuluodamas mokslo pažangos lėtėjimo prognozę, jis neatsižvelgia į kai kurias aplinkybes ir faktus, svarbius mokslo pažangos poreikiui įvertinti. Nėra pakankamai išsamai ir jo pateikta mokslo pažangos stabdžių analizė. Amerikiečių filosofas aptaria tik ekonomines kliūtis mokslo pažangai, tuo tarpu dabartinių tendencijų mokslo santykiuose su šiuolaikinių išsivysčiusių Vakarų visuomenių kultūriniu kontekstu stebėjimas leidžia prognozuoti, kad ateityje vis stipriau veiks ir moraliniai arba etiniai mokslo pažangos stabdžiai.

Visų pirma kelia abejonių N. Rescherio daroma prielaida, kad ateityje mokslui skiriami žmogiškieji ir medžiaginiai ištekliai stabilizuosis, t. y. nebeaugs. Iš tikrųjų, iki paskutinių jau praėjusio amžiaus dešimtmečių mokslui skiriami žmogaus ir medžiaginiai ištekliai augo tempu, aplenkiančiu ir bendro gyventojų skaičiaus augimo išsivysčiusiose šalyse, ir jų ekonomikos (bendrojo vidaus produkto; BVP) augimo tempus. Nerealų manyti, kad tokie tempai galėtų išlikti ir ateityje. Iš tikrųjų, šiuo metu išlaidos mokslui auga lėčiau, negu scientometrijos pradininkų laikais. Tos išlaidos, skaičiuojant jų dalimi BVP, nustojo didėti, pasiekusios 2–3% ribą. „Žinių visuomenę“ pasišovusioje sukurti Lietuvoje jos nesiekia ir 1%; kol padėtis iš esmės nepasikeis, „žinių visuomenė“ Lietuvoje taip ir liks tuščiu žodžiu. Tačiau mokslui skiriamų išlaidų dalies BVP stabilizacija nereiškia, kad sustojo jų eksponentinis augimas – jos auga kartu su išsivysčiusių šalių eksponentiškai tebeaugančiu BVP. Kartu su juo eksponentiškai auga ir išlaidos mokslui – maždaug tiek, kiek ir BVP. Tas augimas gali būti nepakankamas išvengti mokslo pažangos sulėtėjimo, tačiau tas sulėtėjimas turėtų būti mažesnis už tą, kurio turėtume tikėtis numatydami nulinių skiriamų mokslui išteklių augimą.

¹⁹ Žr. taip pat: Norkus, Z. 2001 „Akademiniis mokslas ir demokratija“, *Politologija* 4(24):3–52.

Mokslo pažangai ekonomines kliūtis didinti moksle dirbančių žmonių skaičių leidžia jeigu ne įveikti, tai sumažinti didėjanti tarptautinė migracija ir akademinis mobilumas. Mokslininkų skaičiaus didinimas savo šalies piliečių sąskaita turi neigiamo tai, kad tenka panaudoti vis žemesnės kokybės (mažiau gabius ir silpniau motyvuotus) žmogaus išteklius. „Tikro“ mokslo santalka nedaugelyje mokslo centrų, kuriuos sugeba išlaikyti tik pačios turtingiausios šalys (pvz., elitiniuose JAV universitetuose), didėjančio akademinio mobilumo ir intensyvėjančios migracijos sąlygomis leidžia tokiems centrams rekrutuoti žmogaus išteklius, kurie yra geriausi ne vien tam tikros šalies, bet ir globaliniu mastu. Tuo pačiu ribas, kurias mokslo pažangai uždeda stoka galimybių didinti mokslo žmogaus išteklių kiekybę, bent iš dalies gali kompensuoti šių išteklių kokybės kėlimas. Kita vertus, tokia geriausių žmogaus išteklių santalka turi ir neigiamą pusę – silpnėja konkurencija tarp mokslo centrų, kuri yra svarbi ne vien ūkio, bet ir mokslo pažangai. Dar Karlas Marxas nurodė, kad konkurencija „siaučia tiesiog proporcingai besivaržančių kapitalų skaičiui ir atvirkščiai proporcingai jų dydžiui“.²⁰ Mokslui stambėjant, vis dažniau pasitaiko, kad tam tikros problemos tyrimą monopolizuoja vienintelis tyrimo centras arba glaudžiais ryšiais tarpusavyje susijusių tyrinėtojų tinklas („klika“). Tokiomis sąlygomis galima laukti, kad viešieji ištekliai bus panaudojami mažiau efektyviai, mokslinė kritika bus mažiau principinga, o mokslininko karjera labiau priklausys nuo jo socialinio kapitalo (gebėjimų palaikyti gerus santykius su „reikalingais“ žmonėmis), negu nuo jo kūrybingumo ir realaus mokslinio produktyvumo.

Pagaliau, verta atkreipti dėmesį į tą pozityvų poveikį mokslo pažangai, kurį jau daro ir gali daryti internetas. Ekonomistai teigia, kad bene svarbiausias paskutinių dešimtmečių globalinio ekonominio bumo veiksnį buvo ūkinės veiklos informacinių kaštų mažėjimas dėl naujų elektroninių ryšio priemonių. Tokie kaštai būdingi ir mokslo raidai. Tai kaštai, susiję su svarbios tyrimui informacijos paieškomis ir radimu. Interneto bei su juo simbiotiškai susijusių komunikacijos priemonių pažanga leidžia lengvinti, greitinti, piginti mokslinę komunikaciją ir kažkiek kompensuoti ne tokį spartų, palyginus su šaltojo karo laikais, mokslui skiriamų lėšų prieaugį. Tiesa, panaudoti visą šio mokslo pažangos spartinimo veiksnio potencialą trukdo privačiasavininkiški nuosavybės santykiai, kurie turėtų būti sunaikinti bent jau virtualioje erdvėje. Dauguma mokslinės informacijos yra neprieinama vartotojams, neišgalintiems sumokėti duomenų bazių naudojimo mokesčių. Panaikinus šią kliūtį mokslo pažanga galėtų labiau panaudoti neturtingų šalių (tokių kaip Lietuva) žmogaus išteklius, kuriuos kažin ar galima laikyti visiškai beverčiais.

²⁰ Žr. Marksas, K. 1957. *Kapitalas: politinės ekonomijos kritika*. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, p. 559.

3. ĖTINĖS MOKSLO PAŽANGOS KLIŪTYS

N. Rescheris ne tik neatsižvelgia į šiuos technologinio, ekonominio ir socialinio pobūdžio veiksnius, kurie bent šiek tiek neutralizuoja ekonominių mokslo pažangos stabdžių poveikį, bet ir ignoruoja tas kliūtis mokslo pažangai, kurių šaltinis yra tų visuomenių, kuriose gyvena ir tiria mokslininkai, moralinės vertybės ir jų kaita. Tos vertybės mokslui yra svarbios dviem atžvilgiais. Pirma, jos ir pačius mokslininkus, ir tas visuomenes, kurių nariai jie yra, skatina klausti, ar visus atradimus, kuriuos galima padaryti, yra ir verta padaryti. Antra grupė klausimų yra apie priemones – kurios iš jų yra leistinos, o kurios ne, siekiant atrasti tiesą. Antai kai kuriems žmogaus biologijos klausimams išsiaiškinti tiesiausias kelias yra eksperimentai su apvaisintomis moteriškomis lytinėmis ląstelėmis (kiaušialąstėmis). Ar tai leistina, ar ne? Abiejų tipų klausimai sudaro vadinamosios tyrimo etikos problematiką. Nors antro tipo klausimai visada buvo ir bus aktualūs socialinėse ir humanitarinėse disciplinose, o pirmo tipo klausimus mokslininkai (ir menininkai) pradėjo diskutuoti iškart po branduolinio ginklo sukūrimo, gamtotyroje tyrimo etikos problematika ypač suaktualėjo pastaraisiais dešimtmečiais, kai biologija išsiveržė į gamtotyros lyderes, reikšmingais atradimais ir jų suteikiamu prestižu pranokdama fiziką.

Mokslo pažangos kliūčių problema šiame straipsnyje buvo svarstoma agreguotu pavidalu: makrolygmenyje, abstrahuojantis nuo jo sudėtingos ir kintančios disciplinarinės struktūros. Mokslai diferencijuojasi į šakas, šios į atšakas. Specializuotų šakų bei atšakų atsiranda vis daugiau. Naujos disciplinos bei subdisciplinos atsiranda ir senųjų disciplinų sandūrose iš tarpdisciplininių tyrimo projektų. Daugelis anksčiau aptartų dėsningumų reiškiasi ir naujų disciplinų arba naujų subdisciplinų raidoje – daugiausiai atradimų (palyginti mažais kaštais) padaro jų pradininkai, toliau reiškiasi mažėjančio produktyvumo dėsnis, kurį galima sieti ir su atitinkamos tyrimų srities išsėmimu, ir su didėjančiais empirinių duomenų igijimo ir apdorojimo kaštais, kai judama į tolesnes parametrų erdvės sritis.

Konkretesnei problemos analizei reikėtų atskirai nagrinėti fizikos, chemijos, biologijos pažangos ribų problemą. Tokioje mažiau globalioje, labiau diferencijuojančioje analizėje reikėtų atsižvelgti į tai, kad tam tikros disciplinos gali skirtis joms būdingų problemų tipu.²¹ Vienose svarbiausios gali būti „daug jėgos“ (*power-intensive*) reikalaujančios arba „sintetinės“ problemos, kurios neišsprendžiamos be didelių išteklių, kai pagal vieningą planą ir vienam žmogui vadovaujant (kartais – dar ir toje pačioje vietoje) dirba daug žmonių (klasikinis pavyzdys garsusis „Manhattano“ projektas JAV Antrojo pasaulinio karo metais, užsibaigęs branduolinio ginklo sukūrimu). Su to-

²¹ Toliau aptariamus problemų tipus skiria pats N. Rescheris. Žr. Rescher, N. *Scientific Progress*, p. 238–242.

kiomis problemomis visų pirma susiduria mokslininkai, tikrinantys naujas teorijas apie fundamentalius gamtos dėsnius (pvz., kvarkų ar juolab stringų hipotezes). Tai, ko ieško šie mokslininkai, galima lyginti su kalbos raidynu ir sintaksės taisyklėmis, nustatančiomis, kurios sudėtinės išraiškos gali būti prasmingos, o kurios – ne. Tokių „raidžių“ („tikrųjų“ ar „galutinių“ atomų) ir „taisiklių“ (galutinių „fundamentalių“ dėsnių) skaičius gali būti baigtinis, o visatos „sintaksės“ dėsniai – paprasti. Hipotezėms apie jas tikrinti fizikai gali pasiremti dviejų tipų duomenimis. Pirmajam priklauso astronominių stebėjimų duomenys. Tačiau tai, ką gali pasakyti šie duomenys, apriboja fundamentali fizikinė konstanta – šviesos greitis. Galime stebėti tik tas nutolusias Visatos dalis (tiksliau, jų praeitį), kurios patenka į stebėtojo reliatyvistinį „šviesos kūgį“. „Mes galime surinkti informaciją apie Visatą tik iš srities, kuri yra viduje to horizonto, kurį mums apibrėžia šviesos greitis. Tai mums neleidžia atsakyti į gilius klausimus apie visos Visatos kilmę arba globalią struktūrą“. ²² Kitas informacijos, reikalingos atsakymams į tokius klausimus, šaltinis yra eksperimentai su mikrodalelėmis vadinamojoje aukštųjų energijų fizikoje. Tačiau šiuo metu jos tolimesnę plėtrą neapibrėžtam laikui yra sustabdžiusios ekonominės kliūtys, apie kurias jau kalbėjome (nauji supergreitintuvai nebestatomi).

Kitų problemų sprendimas labiau priklauso nuo analitinių gebėjimų apdoroti bei perdirbti gausybę duomenų. Tam irgi gali būti būtina nepigi speciali „kietoji“ ir „minkštoji“ įranga (pvz., kompiuteriai su statistinės duomenų analizės programomis), tačiau ta įranga – multifunkcionalė (tinkama ne tik šiai vienai specialiai problemai spręsti), todėl tokioms analitinėms ar objekto sudėtingumo sąlygotoms (*complexity-intensive*) problemoms spręsti gali prireikti santykinai mažesnių kaštų. Pagaliau, kai kurios problemos yra ypatingos tuo, kad jas įmanoma išskaidyti į daugelį smulkesnių problemų, kurių kiekvienos sprendimas reikalauja palyginti nedidelių sąnaudų, o jas spręsti gali decentralizuotai dirbantys maži kolektyvai arba net pavieniai tyrinėtojai: taigi didžioji problema galų gale išsprendžiama be centralizuotai ir tikslingai koordinuojamos pastangų ir išteklių santalkos. Biologijos mokslams, palyginus su fizika, yra būdingesnės antro ir trečio tipo problemos. Todėl juos palyginti mažiau paveikė ekonominės kliūtys, kurios fizikus tolimesnei atečiai privertė atidėti daugelį jų disciplinos problemų sprendimą. Gamtotyros pažanga pastaraisiais dešimtmečiais vyko pirmiausiai biologijos ir kitų mokslų apie „sudėtingas sistemas“ arba tiesiog „sudėtingumą“ sąskaita.

Panašiai kaip gramatikoje iš baigtinio skaičiaus raidžių galima sudaryti neribotą skaičių žodžių (jeigu neribotume raidžių skaičiaus atskirame žodyje), o iš baigtinio skaičiaus žodžių – neribotą skaičių sakinių bei jų kombi-

²² Barrow, J. D. *Impossibility*, p. 189.

nacijų (tekstų), taip ir gamtoje riboto elementarių dalelių bei fundamentalių dėsnių skaičiaus pagrindu gali atsirasti neribota „sudėtingų“ gamtinių reiškinių įvairovė. Kitaip tariant, reikia skirti fundamentalius gamtos dėsnius, kurių pažinimas tikriausiai gali būti išsamus ir kada nors užsibaigti, ir tų dėsnių pasekmes, kurių įvairovė yra begalinė ir todėl jų pažinimas negali užsibaigti.²³ Nors tų fundamentalių dėsnių pasekmių tyrimas gal ir negali sukelti pokyčių pasaulėvaizdyje, palyginamų su revoliucija fizikoje XX a. pradžioje, tačiau jis liks iššūkiu daugybei būsimų mokslininkų kartų visą apžvelgiamą ateitį. Pačios sudėtingiausios mums žinomos šių dėsnių pasekmės yra gyvūnija ir žmogus kaip jos dalis. Nors ir šių reiškinių tyrimų pažangai turi įtakos N. Rescherio formuluojamas „kaštų eskalacijos“ dėsnis, tačiau galima teigti, kad jų pažangą apžvelgiamoje ateityje labiau stabdys etinės, o ne ekonominės kliūtys.

Viena vertus, įtakingų masinės komunikacijos priemonėse „nuomonių formuotojų“ pastangomis kuriama viešoji nuomonė iš principo priešiška tam tikriems galimiems atradimams, susijusiems su žmogaus biologijos, visų pirma su jo biologinės reprodukcijos sfera. Keičiantis viešajai nuomonei tam tikri tyrimai ir atradimai atsiduria už įstatymo ribų. Ryškiausias, bet ne vienintelis pavyzdys yra tyrimų, susijusių su žmogaus klonavimu, uždraudimas daugumoje išsivysčiusių pasaulio šalių. Kita vertus, griežtėja draudimai tyrimams, kuriuose eksperimentuojama su žmonėmis ir gyvūnais. Daugelyje pasaulio šalių egzistuoja specialūs tyrimo etikos komitetai, be kurių sankcijos nevalia atlikti bet kokių tyrimų su žmonėmis. Nuo draudimo atlikti eksperimentus su žmonėmis, kurie gali padaryti žalą jų sveikatai, pereinama prie draudimų atlikti tyrimus, galinčius „pakenkti jų gerovei“ ar „pažeminti jų orumą“ – net jeigu eksperimentų dalyviai sutinka juose dalyvauti (ypač kai daugiau sumokama už riziką ar orumo pažeminimą). Vis labiau varžant ir ribojant mokslinio tyrimo laisvę, daugelis klasikinių psichologinių ir socialinių psichologinių eksperimentų (pvz., garsusis Stanley Milgramo žmogiškojo konformizmo ribų tyrimas²⁴) šiais laikais būtų tiesiog uždrausti.

Tačiau didžiausią pavojų būsimai biologijos pažangai ir mokslinio tyrimo laisvei apskritai sudaro stiprėjantis gyvūnų teisių apsaugos sąjūdis, kurio programoje reikalavimas uždrausti eksperimentus su gyvūnais yra vienas svarbiausių. Antai garsus gyvūnų teisių teoretikas Peteris Singeris lygina tyrinėtojus, eksperimentuojančius su gyvūnais, su medikais nacistais, kurie koncentracijos stovyklose darė medicininius eksperimentus su žmonėmis. Dabartiniai žmonės, P. Singerio nuomone, yra „naciai“ gyvūnams.²⁵ Panašiai kaip kažkada

²³ Žr. Ibidem, p. 65–68.

²⁴ Žr. <http://www.stanleymilgram.com/milgram.html>. Žiūrėta 2005.08.28.

²⁵ Žr. Singer, P. 1996. „Ethics and the Limits of Scientific Freedom“, *The Monist*. (2), p. 218–229; jo paties:

vyrų nenorėjo pripažinti lygių teisių moterims, o vėliau – baltosios rasės atstovai laikė nepilnaverčiais ir todėl nelygiateisiais kitų rasių atstovus, taip ir dauguma dabartinių žmonių yra „rūšistai“, nes mano, kad gyvūnai – tai tik priemonė žmogaus kaip „aukščiausios“ biologinės rūšies interesams. Akivaizdu, kad „gyvūnų išlaisvinimas“ ar emancipacija smarkiai apsunkintų, jeigu ne sustabdytų, biologijos mokslų pažangą. Šiuolaikinė biologijos mokslo situacija daug kuo primena G. Galilėjaus laikus, kai humanistai inkvizitoriai kardinolų apsiaustais mėgino užkirsti kelią gamtotyros atradimams, turintiems etiškai nepageidautinų pasekmių.

Dabartiniai etikos ir mokslo vertybių konfliktai yra atskiras atvejis dar Maxo Weberio aprašyto ir „dievų karu“ (šiais laikais dažniau vartojamas „kultūrų karo“ terminas) pavadinto konflikto tarp atskirų moderniosios visuomenės „gyvenimo sferų“ pamatinių vertybių.²⁶ Jokio teorinio to konflikto sprendimo nėra. Tokio sprendimo juolab negali pasiūlyti mokslas, nes jis atsiriboja nuo vertybinių klausimų ir apsiriboja faktų aprašymu, aiškinimu, numatymu. „Dievų karų“ baigtį lemia tas pat, nuo ko priklauso ir bet kokių kitų karų baigtis, – galios santykis, įskaitant ir tą galios persvarą, kuri atsiranda iš kolicijų ir sąjungų, kurios kartais ir silpnam leidžia patekti nugalėtojų pusėn. Prognozuoti, kad dabartiniai (biologijos) mokslo ir etikos konfliktai pasibaigs mokslo nenaudai – taip, kad etiniai tyrimo laisvės apribojimai ilgam pristabdys mokslo pažangą, kol kas nėra pakankamo pagrindo. Taip yra todėl, kad nėra jokios „pasaulinės vyriausybės“, kuri galėtų mokslo pažangą stabdančius teisinius draudimus primesti visoms pasaulio šalims. Priešingai, konkurencija dėl pirmavimo mokslo ir technologinėje pažangoje yra ne ką silpnesnė nei šaltojo karo metais, o tuo pačiu – stipri ir pagunda išsiveržti į priekį, nepaisant tų draudimų, kuriuos savo mokslininkams nustato šalys, etiką laikančios svarbesniu už sparčią ir pigią mokslo pažangą dalyku.

Tačiau perspektyvos, kad būtent su etika ir morale susijusios kliūtys mokslo pažangai galiausiai taps svarbiausiomis, visiškai negalime ignoruoti. Galima numatyti štai tokio pavidalo ydingą ratą, kuriame palyginti netolimoje ateityje gali atsidurti mokslas – jeigu ir ne visame pasaulyje, tai bent Vakarų civilizacijos šalyse. Dėl ekonominių ir etinių kliūčių lėtėjant (tačiau anaipatol nesibaigiant) mokslo pažangai, lėtės ir technologinės pažangos tempas, kartu ir ekonomikos augimas, sukuriantis reikalingus išteklius socialinėms liberalių demokratių visuomenių problemoms spręsti bei jų stabilumui palaikyti. Lėtėjanti mokslo pažanga stiprins skepticizmą dėl jo galimybių prisidėti prie

Animal Liberation, New York: New York Review Books, 1975; Regan, T. 1983. *The Case for Animal Rights*, Berkeley, CA: California UP; Finsen, L. and Finsen, S. 1994. *The Animal Rights Movement*, New York: Twayne Publishers; McNeill, P. 1993. *The Ethics and Politics of Human Experimentation*. Cambridge: Cambridge University Press.

²⁶ Žr. Weber, M. 1990. „Mokslas kaip profesinis pašaukimas“, *Problemos*, 42: 76–77.

šių problemų išsprendimo. Didėjant išteklių stygiui bei stiprėjant varžyboms dėl jų, jie bus perskirstomi mokslo nenaudai. Dėl to mokslo pažanga toliau lėtės ir t. t., kol socialiai priimtinausiu problemų sprendimu taps vertybinė (pasauležiūrinė) revoliucija, nyčišškai apverčianti aukštyn kojomis šiuolaikinių Vakarų visuomenių vertybes, o kartu su kitomis tradicinėmis vertybėmis nuvertinanti ir mokslo vertybes. Dėl to mokslo deglas gal ir neužgestų, bet ji, pasidariusi per sunkiu Vakarų civilizacijai, jau neštų pirmyn kitos civilizacijos, kurių požiūris į gyvūnų ir netgi žmogaus gyvybės vertę visai nebūtinai sutampa su tomis pažiūromis, kurios yra „politiškai korektiškos“ šiuolaikinėje Vakarų civilizacijoje.

IŠVADOS

1. Neribotos mokslo pažangos galimybės pripažinimas neprieštarauja teiginiui, kad egzistuoja šios pažangos kliūtys, taip pat palieka atviru klausimą, ar ta pažanga yra tolydi, lėtėja, ar greitėja.

2. Iki XX a. pabaigos mokslo raidai buvo būdinga tolydi pažanga, kurią užtikrino eksponentinis mokslui skiriamų žmogaus ir materialijų išteklių augimas.

3. Su tam tikromis išlygomis galima pritarti „malthusiškai“ N. Rescherio būsimos mokslo pažangos prognozei: mokslo pažanga, būdama beribė, lėtės dėl ekonominių kliūčių – naujų reikšmingų mokslo atradimų kaštų augimo, kurį aprašo „logaritminės gražos“ dėsnis.

4. N. Rescherio prognozės prielaidoms reikia šių pataisų ir papildymų:

a) priešingai N. Rescherio prognozėms, išlaidos mokslui ne stabilizuosis, bet eksponentiškai augs kartu su ekonomika, tačiau (kitaip nei ankstesniais laikais) tempu, kuris nebus didesnis už bendrojo ekonominio augimo tempą;

b) kliūtis mokslo augimui dėl mokslui rekrutuojamų žmogaus išteklių lėtesnio augimo ar stabilizacijos artimiausioje ateityje sumažins su globalizacija susiję akademinio mobilumo ir migracijos procesai;

c) kliūtis mokslo augimui mažins mokslo informacinių kaštų mažėjimas, kurio potencialą visiškai panaudoti trukdo dabartinė privačiasavininkiška mokslo rezultatų publikacijos sistema, atskirianti nuo naujausios informacijos mažiau turtingų šalių mokslininkus.

5. Dėl 4a, 4b ir 4c nurodytų aplinkybių mokslo pažangos lėtėjimas prasidės vėliau ir pasireikš silpniau, negu numato N. Rescheris.

6. Detalesnei mokslo pažangos kliūčių analizei būtina ją nuleisti iš agreguoto (makro-) į mezo- ir mikrolygmenį, tas kliūtis atskirai nagrinėjant kiekvienos mokslo disciplinos atveju ir atsižvelgiant į jos sprendžiamų problemų tipologinę specifiką.

7. Biologijos moksluose artimiausioje ateityje labiau už ekonomines

kliūtis pažinimo pažangą stabdys etinės kliūtys. Tai tam tikrų galimų atradimų (pvz., klonavimo) etinis ir teisinis draudimas bei etiniai apribojimai eksperimentams. Didžiausią pavojų biologijos pažangai sudaro stiprėjantis „gyvūnų išlaisvinimo“ (ar „gyvūnų teisių“ apsaugos) sąjūdis.

8) Tikėtina, kad apžvelgiamoje ateityje etinės kliūtis mokslo pažangai neutralizuos valstybių ir civilizacijų varžybos dėl technologinio pirmavimo, kuris nebeįmanomas be mokslo pažangos (be atradimų nebebus ir išradimų).

Gauta 2005 10 19

Priimta 2005 11 24

Zenonas Norkus

ON THE ECONOMIC AND ETHICAL RETARDANTS AND LIMITS OF SCIENTIFIC PROGRESS

SUMMARY

Three main forecasts of the future of scientific progress are (1) objectivistic limitism (the progress will end because the finite nature will be exhausted by science), (2) subjectivistic limitism (the progress will end because human cognitive capacities are limited), and (3) infinitism (the progress will go indefinitely). There are different versions of infinitism: the progress will be (a) steady; (b) accelerate; (c) slow down. The paper provides a critical discussion of the forecast of unlimited scientific progress that, however, will be logarithmically retarded by economic causes defended by American philosopher Nicholas Rescher. While not disputing Rescher's forecast of the deceleration, the author proposes the following corrections to his analysis: (1) Rescher's assumption of zero growth of research inputs is unfounded. Instead, one should assume exponential growth of inputs equal or slightly behind the growth of GDP; (2) The effects of economy of human inputs produced by the increasing global academic mobility and concentration of the best human resources in a small number of centers of academic excellence should be taken into consideration; (3) given new communication technologies (Internet), the radical revolution in the present intellectual property right regime could expand the supply of human resources for science through a more efficient use of the academic potential of less developed countries. The paper supplements N. Rescher's analysis of the economic retardants of scientific progress with a discussion of its ethical obstacles. In the near future, the increasingly severe ethical restrictions on the freedom of research promoted by the movement of animal liberation and moral conservatives will have more severe retarding effect on scientific progress in the life sciences and the sciences about complexity in general than economic causes. While economic retardants are critical for the scientific progress in the research of fundamental physical laws, ethical obstacles are more important than economic ones for the progress in the research of the complex outcomes of those laws in the life and human worlds.

KEY WORDS: Retardants of scientific progress, freedom of research, economy of research, research ethics, Nicholas Rescher.

Audronė Žukauskaitė

METAMORFOZĖS: FILOSOFIJA IR GYVŪNIŠKUMAS

Kultūros filosofijos ir meno institutas

Dabartinės filosofijos skyrius

Saltoniškių g. 58

LT-08105 Vilnius

El. paštas audronezukaускаite@takas.lt

Straipsnyje keliamas klausimas, kodėl gyvūniškumo tema tampa tokia svarbi būtent šiuolaikinėje filosofijoje. Ar Michelio Foucault ir Giorgio Agambeno suformuluota biopolitikos samprata nekeičia paties žmogaus apibrėžimo, neperstumia ribos, skiriančios žmogiškumą ir gyvūniškumą? Ar esama ryšio tarp šios ribos kismo trajektorijos ir vis labiau įsigalėjančio kapitalizmo? Kaip biopolitikos ir kapitalizmo kontekste galime interpretuoti Gilles'io Deleuze'o ir Felixo Guattari raginimą tapti gyvūnu? Ar šis raginimas rodo visišką racionalaus subjektyvumo ir politiškumo pabaigą, ar, priešingai, nesubjektyvaus, neliberalaus politinio veiksmo galimybę?

MODERNIOJI GALIA, BIOPOLITIKA IR GYVŪNIŠKUMAS

Ką reiškia gyvūniškumas filosofijai? Nuo pat kinikų laikų gyvūnas yra riba, padedanti apibrėžti žmogų ir žmogiškumą. Aristotelis, teigiantis, jog žmogus yra racionalus gyvūnas, iš esmės įteisino gyvūniškumo prioritetą, nes pagal šį apibrėžimą žmogus yra gyvūnas, kuriam papildomai pridėtas ar padovanotas protas. Remiantis šia logika, žmogus iš esmės nesiskiria nuo gyvūno, priešingai,

jis yra gyvūnas plius protas (*differentia specifica*). Kitas Aristotelio apibrėžimas, teigiantis, jog žmogus yra *zoon politikon*, yra dar svarbesnis mūsų pokalbiui, nes čia gyvūniškumas tiesiogiai susiejamas su politika ir galia. Paprasčiausia šio apibrėžimo interpretacija būtų tokia: žmogus yra gyvūnas, turintis papildomą gebą politiniam gyvenimui. Kita vertus, žvelgdami iš Michelio Foucault ir Giorgio Agambeno perspektyvos, šį apibrėžimą galime interpretuoti dar kitaip: nors ir netiesiogiai, šis apibrėžimas parodo, kad būtent gyvūniškumas tampa politinių manipuliacijų objektu: jei gyvūniškumas neegzistuos, politinei galiai jį reikėtų paprasčiausiai išrasti.

Žinoma, politinė galia domisi ne pačiais gyvūnais, bet žmogaus gyvūniškumu postistorijoje. Būtent modernybėje žmogus (ar valstybė vietoje jo) ima rūpintis savo gyvūnišku gyvenimu. Šis žmogiškojo gyvūniškumo apibrėžimas ir valdymas tampa pretekstu rasti galiai, kurią Foucault pavadino biopolitika. Kitaip tariant, modernioji politika visų pirma yra biopolitika, siekianti valdyti žmogiškąjį gyvūniškumą. *Seksualumo istorijos* pirmojoje knygoje „Valia žinoti“ Foucault aprašo, kaip į teisinę sistemą ir kalbą pamažu įvedama gyvenimo sąvoka: „Būtų galima pasakyti, kad ankstesnę teisę *priversti* numirti arba *leisti* gyventi pakeitė valia *priversti* gyventi arba vėl mesti į mirtį“. ¹ Kitaip tariant, galia įsiteisina ne per mirtį, bet per „prailgintą“ gyvenimą, nes būtent gyvenimas tampa svarbiausia politikos teritorija. Foucault rašo:

Politinė valdžia iškėlė sau užduotį valdyti žmogaus gyvenimą. Kalbant konkrečiai, nuo XVII amžiaus šis gyvybės užvaldymas plėtojosi įgijęs dvi pagrindines formas; tos formos nėra antiteziškos; greičiau jos sukuria du plėtojimosi polius, sujungtus tarpiniais ryšiais. Vienas šių polių [...] buvo sukoncentruotas į kūną, suvokiamą kaip mašina: jo dresavimą, sugebėjimų ugdymą, jėgų išnaudojimą, paralelinį naudos ir klusnumo auginimą, įtraukimą į efektyvias ir ekonomiškas kontrolės sistemas – visa tai buvo garantavusios valdžios procedūros, pagal kurias apibūdinamos kūno disciplinos: tai ištisa žmogaus kūno *anatomopolitika*. Antras polius, susiformavęs kiek vėliau, apie XVIII amžiaus vidurį, yra koncentruotas į kūną-rūšį, persmelktą gyvosios mechanikos ir tiesiogiai remiantį biologinius procesus: vislumą, gimstamumą bei mirštamumą, sveikatos būklę, gyvenimo trukmę, ilgaamžiškumą – kartu su visomis sąlygomis, nuo kurių gali priklausyti šių procesų variavimas; rūpyba jais vykdoma daugeliu poveikio priemonių ir reguliuojančios kontrolės būdų – tikra gyventojų *biopolitika*. Kūno disciplina ir gyventojų reguliavimo būdai – tai du poliai, apie kuriuos rutuliojasi gyvybės užvaldymo strategija ir taktika. ²

¹ Foucault, M. 1999. *Seksualumo istorija*. Vilnius: Vaga, p. 105.

² Op. cit., p. 106.

Galime teigti, jog abi gyvybės užvaldymo formos – tiek kūno dresavimas, tiek gyvenimo reguliavimas – priklauso biopolitikai, nes būtent gyvybė, gyvenimas, *bios* atsiduria politinių manipuliacijų centre. „Regime įvairius ir nesuskaičiuojamus technikos būdus kūnams pajungti, o gyventojams – kontroliuoti. Taip atsiveria „biogalios“ era“, – rašo Foucault.³ Biogalios atsiradimo priežastys, Foucault manymu, yra aiškos ir netgi trivios – tai kapitalizmo išgalėjimas ir vystymasis. „Ši biogalia, rašo Foucault, buvo būtinas kapitalizmo plėtojimosi elementas; o plėtojimąsi galėjo laiduoti tik kontroliuojamas kūnų įtraukimas į gamybą ir gyventojų fenomeno taikymas ekonominiams procesams. Gyvo kūno investavimas, jo įkainojimas ir tvarkingas jo jėgų valdymas tuo metu buvo būtinybė“.⁴ Tačiau jei šio proceso priežastys buvo ekonominės, pasekmės, galima teigti, yra ne tik ekonominės, bet ir politinės. „Neabejotinai pirmą kartą istorijoje biologinis veiksnys susilaukia atgarsio politikoje; pats gyvenimo faktas [...] iš dalies patenka į žinojimo kontrolės ir valdžios veikimo zoną. Nuo šiol greičiau rūpinimasis gyvenimu, o ne mirties grėsmė valdžiai leidžia pagaliau užvaldyti kūną“.⁵ Biopolitikos atsiradimas simetriškai apverčia Aristotelio pateiktą apibrėžimą: „Tūkstantmečiais žmogus liko tuo, kuo jis buvo Aristoteliiui – gyvūnas su papildoma geba politiniam gyvenimui; šiuolaikinis žmogus yra gyvūnas, kurio kaip gyvo padaro egzistencija yra kvestionuojama politikos“, – teigia Foucault.⁶ Kitaip tariant, būtent biopolitika įteisina ir netgi paverčia norma žmogaus gyvūniškumą.

Foucault tyrinėjo tiek politines technikas (t. y. valstybės institucijas, kurios integruoja natūralų individų gyvenimą į valstybę), tiek „rūpinimosi savimi“ technologijas (t. y. subjektyvacijos procesus, susiejančius individus su savąja tapatybe bei su išorine galia). Foucault suprato, jog šios dvi kryptys neišvengiamai susikerta: moderniosios galios struktūroje individualizacija ir totalizacija yra susietos dvigubu ryšiu. Tačiau koks tas ryšys yra, kaip išorinė galia siejasi su individo identifikacijos mechanizmu, Foucault tarsi nesugebėjo paaiškinti. Būtent šio uždavinio imasi italų filosofas Giorgio Agambenas, kuris siekia atskleisti sankirtą tarp juridinio-institucinio ir biopolitinio galios modelių. Agambeno įsitikinimu, šios analizės negali būti atskirtos, nes natūralaus gyvenimo įtraukimas į politikos sritį sudaro tikrąją – nors ir nuslėptą – suverenios galios esmę. „Galima teigti, kad biopolitinio kūno produkavimas yra tikroji suverenios galios užduotis, – teigia Agambenas. Įtraukdama biologinį gyvenimą į savo kalkuliacijų centrą, modernioji valstybė nedaro nieko kita, kaip tik atskleidžia slapta ryši tarp galios ir natūralaus gyvenimo (*bare life*)“.⁷

³ Op. cit., p. 107.

⁴ Op. cit., p. 107–108.

⁵ Op. cit., p. 109.

⁶ Ibid.

⁷ Agamben, G. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, p. 6.

Foucault teigia, jog pamatinės Vakarų politikos priešpriešos yra natūralus gyvenimas / politinė egzistencija, *zoē* / *bios*, pašalinimas / įtraukimas. Agambenas mano, jog Foucault tezė turėtų būti pataisyta arba papildyta – moderniąją politiką apibrėžia ne tai, jog natūralus gyvenimas, *zoē* imta įtraukti į polio gyvenimą – tai žinoma jau nuo senų senovės, ir ne tai, jog pats gyvenimo faktas tampa esminiu objektu, kurį kalkuliuoja ir į kurį projektuojama valstybės galia. Svarbu yra tai, jog natūralaus gyvenimo sritis – kuri paprastai įsikuria politinės tvarkos paraštėse – pamažu ima sutapti su politikos sritimi.⁸ Šį lūžį Agambenas laiko politiniu modernizacijos įvykiu: gyvybės faktas yra ne marginalinė, bet pamatinė politikos kategorija. „Priešingai mūsų moderniam įpročiui reprezentuoti politikos plotmę piliečių teisių, laisvos valios ir socialinių kontraktų sąvokomis, aukščiausiosios valdžios požiūriu *tiktai natūralus gyvenimas yra autentiškai politiškas*“.⁹

BIOPOLITIKA IR *HOMINES SACRI* ŠIANDIEN

Kaip šie galios pokyčiai veikia mus ir mūsų natūralius gyvenimus? Agambenas tyrinėja išimtinai politinio pašalinimo temą, kurią įkūnija *homo sacer* figūra: tai žmogus, kuris gali būti nužudytas, bet negali būti paaukotas, nes jo mirtis neturi jokios sakralinės, simbolinės vertės. Šią figūrą Agambenas atranda senovėje romėnų teisėje, kur žmogaus gyvenimas įtraukiamas į juridinę tvarką tik kaip išimtis ir pašalinimas (kaip tai, ką galima nužudyti). Agambeno teigimu, būtent modernioji biogalia, veikianti per įtraukimą arba pašalinimą, ima produkuoti *homo sacer* figūras serijiniu būdu: tai belaisvių, įkaitų, koncentracijos stovyklose nukankintųjų kūnai, nepriklausantys jokiai juridinei ar religinei sistemai. Kitaip tariant, modernioji galia funkcionuoja sukurdamą tam tikras išimtis, kurios, paradoksaliu būdu, įteisina žudymą, legitimuoja jį išimties tvarka. Kitas aspektas, labai svarbus mūsų pokalbiui, yra tas, jog modernioji galia iš naujo apibrėžė žmogaus esmę, priartino jį prie natūralaus gyvenimo, būdingo ir gyvūnui: masinis žudymas tampa įmanomas tik tuomet, kai kitas žmogus prilyginamas gyvūnui.

Taigi kad galėtų sėkmingai funkcionuoti, biogalia remiasi būtent žmogaus gyvūniškumu. Nors ir skamba paradoksaliai, žudymas ir humanitarinė ideologija yra tos pačios biopolitikos pasekmės, kai žmogus suvokiamas tik kaip natūralus, plikas, biologinis gyvenimo faktas. Irako karas yra geras tokios biopolitikos pavyzdys: niekada nežinai, ką numes amerikiečių lėktuvai – bombą ar humanitarinį paketą. Humanitarinės ideologijos išsigalėjimas rodo, jog šiandien biopolitikos esmę sudaro ne galimybė žudyti, bet virtualiai

⁸ Op. cit., p. 9.

⁹ Op. cit., p. 106.

nesibaigiančio, begalinio *išgyvenimo* produkavimas. Tas, kuris išgyvena, kuris nėra miręs, bet visiškai nepriklauso ir gyvenimui – humanitarinės paramos gavėjas, pabėgėlis, belaisvis – ir yra šiandieninis *homo sacer*. Šiame kontekste dar galime paminėti statistinį „*pragyvenimo* minimumą“, kuris kiekvienam potencialiai garantuoja galimybę išgyventi. Būtent todėl Agambenas teigia, jog biopolitika nėra kokia nors išorinė galia, priklausanti praeities istorijai arba kitoms geografinėms platumoms: „Jei šiandien nematome nei vienos aiškios *homo sacer* figūros, teigia Agambenas, galbūt tai yra todėl, kad mes visi virtualiai esame *homines sacri*“.¹⁰

Tačiau grįžkime prie gyvūno ir gyvūniškumo: gyvūniškumo poreikis visuomet eina greta perdėto žmogiškumo ar humanizmo akcentavimo. Tai, jog tam tikrais istoriniais momentais sureikšminamas būtent žmogaus gyvūniškumas (imkime kaip pavyzdį Linėjaus taksonomiją), o kitais – siekiama humanizuoti gyvūniškumą, nėra politiškai neutralūs judesiai. Knygoje *Atvertis: žmogus ir gyvūnas* Agambenas teigia, kad svarbiausias politinis konfliktas kyla tarp žmogiškumo ir gyvūniškumo pačiame žmoguje. Jis teigia, jog „jei perskyra tarp žmogaus ir gyvūno pirmiausia įsteigiama pačiame žmoguje, tuomet žmogaus – ir „humanizmo“ – klausimas turi būti suformuluojamas naujai. Mūsų kultūroje žmogus visuomet buvo apmąstomas kaip kūno ir sielos, gyvo padaro ir logoso, natūralaus (gyvūniškojo) elemento ir nenatūralaus, socialinio arba dieviškojo elemento artikuliacija ir konjunkcija. Tačiau mes turime išmokti suvokti žmogų kaip tai, kas randasi iš šių dviejų elementų neatitikimo, ir imtis tyrinėti ne metafizinę konjunkcijos, bet, veikiau, praktinę ir politinę atskyrimo paslaptį“.¹¹

Agambenas teigia, jog vienintelė užduotis, kurią sau kelia šiuolaikinis žmogus, – tai visiškas biologinio gyvenimo, t. y. savojo gyvūniškumo, valdymas. „Genomas, globali ekonomika ir humanitarinė ideologija yra trys susiję aspektai proceso, kuris leidžia postistorinei žmonijai savo fiziologiją laikyti paskutiniu, nepolitiniu (*impolitical*) mandatu“.¹² Tačiau sunku pasakyti, ar žmonija, kuri prisiėmė visiško savojo gyvūniškumo valdymo mandatą, vis dar yra žmogiška, turint galvoje tai, kad *humanitas* sukūrė antropologinę mašiną, kuri veikia kiekvieną kartą iš naujo atskirdama ir išskirdama žmogų ir gyvūną. „Visiškas gyvūno sužmoginimas sutampa su visišku žmogaus sugyvūniniimu“,¹³ – teigia Agambenas.

Šioje vietoje pagalvokime, ar Agambeno aprašyta biopolitika yra aktuali šiandien? Agambenas kalba apie kūnus, kurie yra radikalaus politinio paša-

¹⁰ Op. cit., p. 128.

¹¹ Agamben, G. 2002. *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press, p. 16.

¹² Op. cit., p. 77.

¹³ Ibid.

linimo aukos, tai kūnai, redukuoti iki *zoė*, grynojo gyvūniškumo lygmens. Tačiau biopolitika veikia ir per *bios*, t. y. gyvenimo būdą, tariamai suvienijantį grupę ar individą. Kitaip tariant, „gyvenimo būdo“ ideologija nėra tik skonio pasirinkimas: nuosekliai laikydamiesi *bios*, t. y. tokio gyvenimo būdo, kuris įsteigia tam tikrą bendruomenę, tampame savotiškais „tikraisiais piliečiais“, kuriais biopolitika privalo pasirūpinti, už kuriuos ji jaučiasi atsakinga. Visa populiariosios kultūros ir naujųjų medijų erdvė yra skirta šiai „gyvenimo būdo“ ideologijai aptarnauti. Tie, kurie nepatenka į šią bendruomenę, yra automatiškai marginalizuojami, išstumiami į užribį, savotišką išimties zoną, kurioje vadinamosios žmogaus teisės stebuklingai nustoja veikusios.

BIOPOLITIKA IR TAPSMAS GYVŪNU

Savotiška biopolitikos kritika galime laikyti prancūzų filosofų Gilles'io Deleuze'o ir Felixo Guattari pasiūlytą tapsmo teoriją. Savo dvitomyje *Kapitalizmas ir šizofrenija* Deleuze'as ir Guattari kritikuoja tiek kapitalizmą, tiek psichoanalizę kaip represines struktūras, uždarančias laisvą geismo cirkuliaciją į apibrėžtas kodų ir sistemų teritorijas. Kiekvieną reiškinį ar simptomą aiškindama kažkuo kitu, psichoanalizė tarsi dubliuoja realybę, skirdama latentiską, nepasiekiamą psichinę tikrovę ir įsivaizduojamas arba simbolines šios tikrovės reprezentacijas. Priešingai šiam dubliavimui, Deleuze'as ir Guattari postuluoja iš esmės tik vieną realybę, kurią vadina produkavimo procesu. „Jei geismas produkuoja, jis produkuoja tikrovę. Jei geismas produktyvus, jis gali būti produktyvus tik realiame pasaulyje ir gali produkuoti tik tikrovę“.¹⁴ Minėti autoriai teigia, jog „geismui nieko netrūksta; jis nestokoja savo objekto. Būtent *subjekto* trūksta geisme... Geismas ir jo objektas yra vienas ir tas pats dalykas: mašina, mašinos mašina. Taigi matome, jog Deleuze'o ir Guattari geismo samprata yra visiškai pozityvi: geismas suvokiamas kaip aktyvi jėga, o ne kaip reaktyvus atsakas į stoką ar neišsipildžiusius poreikius. Kitaip tariant, Deleuze'as kuria ikiasmenę, ikisubjektyvią geismo sampratą, kurią nusako visiškas pozityvumas: geismas nieko nestokoja, jam nieko netrūksta. Geismas ne riboja subjektus, versdamas juos vaidinti vienokius ar kitokius seksualinius ar socialinius vaidmenis, bet perveda į beasmenį lygmenį, kur klesti džiaugsmas, tapsmas ir produktyvumas.

Siekiant išlaisvinti geismą iš represinių psichoanalizės ir kapitalizmo struktūrų, reikia atsiverti tapsmui, molekulinėms transformacijoms, kurios leidžia „subjektui“ pabėgti nuo darbo/kapitalo bei oidipinės šeimos implikuojamos prievartos. Tapsmo trajektorijos, kaip teigia Deleuze'as ir Guattari, juda keliomis skirtingomis pakopomis: tai tapsmas moterimi, tapsmas gyvūnu, tapsmas augalu, tapsmas muzika, tapsmas nesuvokiamu/a. Tapsmas visuo-

¹⁴ Deleuze, G.; Guattari, F. 1983. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. London: Athlone Press, p. 26.

met yra molekulinis: priešingai nei molinė struktūra, kuri išskiria ir apibrėžia aiškius segmentus, molekulinis tapsmas nurodo sąsajas ir santykius, jis apima kismą, judėjimą, reorganizavimą. Deleuze'as ir Guattari skiria trijų rūšių kryptis, kurios nusako individo ir sociumo santykį. Pirmoji kryptis siekia atskirti, sutvarkyti, hierarchizuoti, sureguliuoti socialinius santykius pasitelkiant binarinius kodus: ši kryptis sukuria opozicijas tarp lyčių, klasių, rasių, subjekto/objekto, – tai molinė kryptis. Antroji, molekulinė kryptis yra takesnė, ji žymi tapsmo, pokyčio, „revoliucinio perversmo“ momentus. Molekulinis tapsmas numato galimybę susieti ir peržengti molinius segmentus, numato jų reorganizavimo galimybę. Trečioji, nomadinė, kryptis iš esmės sunkiai atskiriama nuo molekulinės, – nebent tuo, jog ji visada veikia nežinoma kryptimi: tai skrydžio kryptis, atsiplėšianti nuo apibrėžtų segmentų. Šias tapsmo pakopas reikėtų suvokti kaip molinių, stabilų tapatybių bei opozicijų (vyras/moteris, gyvūnas/žmogus, gyvoji gamta/negyvoji gamta) įveiką: tapsmo srautai nulupa nuo subjekto visas tapatybės kaukes, kol galiausiai ištirpdo subjektą rūgštyje.

Nors tapsmo moterimi teorija jau yra aptarta ir aistringai sukritikuota feminizmo teoretikų, raginimas tapti gyvūnu Deleuze'o ir Guattari teorijoje atrodo gana atsitiktinis ir marginalus. Tačiau Foucault ir Agambeno suformuluotas biopolitikos kontekstas, *bios*, gyvenimo ir gyvūniškumo aktualizavimas atveria naujas, netikėtas tapsmo gyvūnu reikšmes. Deleuze'as ir Guattari rašo, jog tapsmas gyvūnu turėtų būti vertinamas ne kaip tam tikra metafora, bet kaip santykis su kažkuo kitu, trečiu, kuris nėra nei gyvūnas, nei žmogus: „Imkime pavyzdį: neimituokime šuns, bet priverskime savo organizmą įeiti į kažko kito sudėtį taip, kad dalelės, sklindančios iš šio naujo junginio, bus šuniškos, tai judėjimo ir ramybės arba molekulinio artumo, kurį jos patiria, funkcijos“.¹⁵ Tapsmas gyvūnu nereiškia nei žmogaus ir gyvūno supanašėjimo, nei gyvūno pamėgdžiojimo, nei subjekto fantazijų įsikūnijimo, nei metaforinio ar simbolinio gyvūno ir subjekto santykio.

Tad ką gi reiškia Deleuze'o ir Guattari raginimas tapti gyvūnu? Tapsmo gyvūnu politika tampa aiškesnė analizuojant kitą bendrą Deleuze'o ir Guattari knygą – *Kafka: mažosios literatūros link*. Čia Deleuze'as ir Guattari analizuoja Franzo Kafkos „Pasakojimus apie gyvūnus“, kuriuos apibrėžia kaip tam tikrą mažosios (ar mažumų?) literatūros formą. „Mažąją literatūrą apibrėžia trys charakteristikos: tai kalbos deteritorializacija, individo sąsaja su politiniu betarpiškumu, kolektyvinis pasakojimo ansambliskumas“.¹⁶ Tapsmą gyvūnu Kafkos pasakojimuose Deleuze'as ir Guattari interpretuoja kaip *politinio* veiksmo formą: „Mes tikime Kafkos *politika*, kuri nėra nei įsivaizduojama, nei simbolinė. Mes tikime viena ar kita Kafkos *mašina*, kuri nėra nei struktūra,

¹⁵ Deleuze, G. and Guattari, F. 1987. *A Thousand Plateaus*, Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 274.

¹⁶ Deleuze, G. and Guattari, F. 1986. *Kafka: Toward a Minor Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 18.

nei fantazmas. Mes tikime tik Kafkos *eksperimentu*, kuris neturi nei interpretacijos, nei reikšmės ir yra patikrinamas tik patirties testais¹⁷. Kitaip tariant, mažoji literatūra yra tokia rašymo forma, kuri suspenduoja literatūrinę, figūratyvinę kalbą: „Kafka sąmoningai nužudo bet kokias metaforas, bet koki simbolizmą, bet kokią reikšmę, netgi bet kokią designaciją. Metamorfozė yra priešinga metaforai. Nėra jokios pažodinės ar figūratyvinės reikšmės, bet tiktai būklių paskirstymas, kuris yra žodžio sferos dalis. [...] Tai nėra panašumo tarp žmogaus ir gyvūno klausimas; tuo labiau tai nėra paprastas žodžių žaismas. Neįmanoma atskirti žmogaus ar gyvūno, nes kiekvienas jų deteritorializuoja į kitą, jungiasi į tėkmę, į abipusių intensyvumų kontinuumą“¹⁸. Kitaip tariant, Kafkos aprašomą žmogaus tapsmą vabalu, šuns ar beždžionės tapsmą žmogumi reikėtų interpretuoti ne kaip *metaforą*, bet kaip *metamorfozę*, t. y. kaip deteritorializacijos, pabėgimo, išsivadavimo judesį. „Tapti gyvūnu reiškia dalyvauti judėjime, visiškai pozityviai pažymėti pabėgimo kelią, peržengti slenkstį, pasiekti kontinuumą intensyvumų, kurie vertingi patys savaime... Kafkos gyvūnai niekuomet nenurodo į mitologiją ar archetipus, bet atitinka naujus lygmenis, išlaisvintų intensyvumų zonas, kur turiniai išsilaisvina iš formų ir išraiškų, iš juos formalizavusių signifikantų. Nėra nieko daugiau, tik judėjimai, vibracijos, perėjimai negyvenamoje materijoje: gyvūnai, pelė, šunys, beždžionės, tarakonai skiriami tik pagal tą ar kitą perėjimą, tą ar kitą vibraciją, pagal tam tikrą požeminį tunelį, iškastą rizomoje, ar olą“¹⁹. Pavyzdžiui, novelėje „Pranešimas akademijai“ beždžionė akademijos ponams aiškina, jog tapo žmogumi dėl to, kad neturėjo jokios kitos išeities: „Aš neturėjau išeities, bet reikėjo ją rasti, nes kitaip negalėjau gyventi. [...] Bijau, kad jūs netiksliai suprasite, ką aš laikau išeitim. Tą žodį aš vartoju pačia paprasčiausia ir tiesiausia prasme. Ir sąmoningai nesakau „laisvė“. [...] Ne, laisvės aš nenorėjau. Tiktai išeities; dešinė, kairė, kur nors; neturėjau jokių kitų norų“²⁰. Kitos novelės „Metamorfozė“ herojus Gregoras Zamza tampa vabalu, nes jam tai vienintelis būdas pabėgti nuo oidipinės šeimos prievartos ir žeminančios būtinybės dirbti komivojažieriumi. Kalbant Deleuze'o ir Guattari terminais, vienintelis būdas išsaugoti žmogiškumą oidipinėje ir kapitalistinėje biogalios sistemoje yra tiesiogine prasme tapti vabalu. Jei Aristotelis tvirtino, kad žmogus yra gyvūnas, sugebantis dalyvauti politikoje, Deleuze'o ir Guattari manymu, politika yra galima tik tampant gyvūnu, tik atliekant šį perėjimo, deteritorializacijos veiksmą. Štai kaip tapsmą vabalu aprašo pirmosios „Metamorfozės“ eilutės:

¹⁷ Op. cit., p. 7.

¹⁸ Op. cit., p. 22.

¹⁹ Op. cit., p. 13.

²⁰ Kafka, F. 2004. „Pranešimas akademijai“. *Procesas. Novelės*. Vilnius: Baltos lankos, p. 370–371.

Pabudęs vieną rytą iš neramaus miego, Gregoras Zamza pasijuto pavirtęs baisingu vabalu. Jis gulėjo lovoje ant kietos kaip šarvas nugaros ir, mažumą kilstelėjęs galvą, matė savo išgaubtą rudą pilvą, suskaidytą suragėjusių lankų, pridengtą vos besilaikančios antklodės. Daugybė palyginti su visu kūnu pasigailėtinais plonų kojų bejėgiškai kirbėjo jam prieš akis.²¹

Matome, jog pats Gregoras visiškai *nesistebi* savo kūno pokyčiais, o visus nepatogumus, kylančius dėl kieto suragėjusio kūno ar menkų, silpnų kojų, priima kažkaip kantriai ir oriai. Detalų fiziologinių nepatogumų aprašymą galime laikyti savotišku ironišku atsaku Foucault aprašytai biopolitikai ir anatomopolitikai. Primenu, jog *anatomopolitika* – tai kūnas, suvokiamas kaip mašina: jo dresavimas, sugebėjimų ugdymas, jėgų išnaudojimas, paralelinis naudos ir klusnumo auginimas, įtraukimas į efektyvias ir ekonomiškąs kontrolės sistemas. Hipotezė, jog Gregoro kūno pokyčiai netiesiogiai kritikuoja kūno pajungimą biopolitikos ir anatomopolitikos režimui, patvirtina ir paskutinė pastraipa:

Šitaip šnekantis, ponas ir ponia Zamzos žiūrėjo į savo vis gyvėjančią dukterį ir beveik vienu metu pagalvojo, kad jinai pastaruoju metu, nepaisant visų skruostus išblyškinusių vargų, virto dailia, žydinčia mergina. Pritilę ir nejučiom kalbėdamiesi vien žvilgsniais, jie galvojo apie tai, kad atėjo laikas pasidairyti jai tinkamo jaunikio. Ir, tarsi patvirtindama šias jų svajas ir viltis, tramvajui sustojus, duktė pakilo pirma ir išsitiesė visu savo jaunu *kūnu*.²²

Tai, jog Gregoro sesuo tampa *kūnu*, turinčiu biopolitinę ir ekonominę vertę, savotiškai nuvertina radikalų Gregoro gyvūniškumą. Gregoras miršta nuo išsekimo ir žaizdų, o jo šeima tuo metu sėkmingai grįžta į oidipinę kapitalizmo ekonomikos teritoriją. Tad ką gi reiškia Gregoro Zamzos metamorfozė šiame globalios disciplinos ir globalios biogalios kontekste? Ar nėra taip, kaip sako Deleuze'as ir Guattari, kad „gyvūnai yra vis dar per daug įforminti, per daug reiškiantys, per daug įrėminti teritorijos? Ar nėra taip, kad pats tapsmas gyvūnu nuolat svyruoja tarp šizofreniško pabėgimo ir oidipinės aklavietės?“²³ Ar beprasmė Gregoro auka nepaverčia jo savotišku *zoē sacer*, t. y. tokiu gyvūnu, kurio nei gyvenimas, nei mirtis neturi jokios simbolinės vertės, tačiau kuris, paradoksaliu būdu, išsaugo nedidelę žmogiškumo galimybę.

Gauta 2005 10 13
Priimta 2005 11 24

²¹ Kafka, F. 2004. „Metamorfozė“, *Procesas. Novelės*. Vilnius: Baltos lankos, p. 249.

²² Op. cit., p. 298–299. (Kursyvas mano – A. Ž.)

²³ Deleuze, G.; Guattari, F. 1986. *Kafka: Toward a Minor Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 15.

LITERATŪRA

1. Agamben, G. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
2. Agamben, G. 2002. *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press.
3. Deleuze, G.; Guattari, F. 1977. *Capitalism and Schizophrenia*, vol. 1, *Anti-Oedipus*. New York: Viking Press.
4. Deleuze, G.; Guattari, F. 1987. *Capitalism and Schizophrenia*, vol. 2, *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
5. Deleuze, G.; Guattari, F. 1986. *Kafka: Toward a Minor Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
6. Foucault, M. 1999. *Seksualumo istorija*. Vilnius: Vaga.
7. Kafka, F. 2004. *Procesas. Novelės*. Vilnius: Baltos lankos.

Audronė Žukauskaitė

METAMORPHOSES: PHILOSOPHY AND ANIMALITY

SUMMARY

What does the theme of the animal mean for philosophy? Aristotle's definition 'Man is by nature a rational animal' in fact suggests that human is an animal plus rationality (*differentia specifica*), that human is not radically different from the animal. Another Aristotle's definition, according to which man is *zoon politicon*, is even more important for our discussion, while here man is discussed in the context of the connection between animality and the political. This definition implies an idea that animality is always at stake in the political and becomes a center of political manipulations. Political power is certainly concerned not with animals, but with the distinction between humanity and animality in a human being.

This concern with and calculations of human animality caused the emergence of what Michel Foucault calls bio-politics. Bio-politics means the regulation of biological processes, the management of the body, which becomes a central element in capitalist regime. Giorgio Agamben develops the notion of bio-politics even further saying that the production of bio-political body is the central aim of sovereign power. According to Agamben, modern politics is defined by the fact that the biological, natural, bare life, which was always on the margins of the political, starts to coincide with the sphere of the political. Modern power is represented not in terms of human rights and free will, but by constant concern for and control of bare life. The notion of bio-politics enables us to reconsider the question of the division between humanity and animality.

How can we interpret in this context the notion of becoming-animal, invented by Gilles Deleuze and Felix Guattari? In their two volumes, entitled *Capitalism and Schizophrenia*, Deleuze and Guattari describe capitalism as well as psychoanalysis as a repressive system, which seeks to restrict the incessant flow of desire. In order to break this system they propose a general theory of becoming, of molecular transformations. These becomings are of different nature: it is becoming-woman, becoming-animal, becoming-music,

becoming-imperceptible. Why these sorts of becomings are important to Deleuze and Guattari? What does it mean to become an animal? Becoming-animal does not consist in playing animal or imitating an animal, it is clear that human being does not „really” become an animal. In the book *Kafka: Toward a Minor Literature* Deleuze and Guattari argue that becoming-animal turns into the political action. So if for Aristotle man was an animal with additional capacity for political action, for Deleuze and Guattari becoming-animal already means the political. In this context their insightful interpretations of Kafka’s ‘animal stories’ could be viewed as a critique of what Foucault and Agamben named as bio-power.

KEY WORDS: modern power, biopolitics, animality, becoming-animal, metamorphosis.

Nida Vasiliauskaitė

„RIBA“ KAIP APORETINĖ JEANO FRANÇOIS LYOTARD'O FILOSOFIJOS PRIELAIDA

Vilniaus Gedimino technikos universitetas

VGTV Humanitarinis institutas

Filosofijos ir politologijos katedra

Trakų g. 1/26

LT-03227 Vilnius

El. paštas nvasil@takas.lt

Autorius, vienaip ar kitaip siejamus su prancūziškuoju postmodernizmo „virusu“, virusams atsparūs kritikai mėgsta kaltinti vienpusiškumu, akademinio diskurso (ar net visuomenės) pamatų griovimu, aklumu, dogmatizmu, obskurantizmu ar, geriausiu atveju, intelektualiniu chuliganizmu (žr. Marsh 1989; O'Neill 1988 ir 1995; Pangle 1993; Weber 1990). Ką bemanytume apie „postmodernizmą“, būtina pastebėti, kad jų tekstuose klaidžiojanti postmodernizmo šmėkla neretai išties labiau primena šmėklą ar karikatūrą, negu kritikuojamų autorių įsitikinimus.

Ypač ryžtingo postmodernizmo pasmerkimo valandėlės kartais praktikuojamos Lietuvos (klasikinės *ratio* žemės) filosofų susibūrimo vietose. Prie čionykščių papročių jau spėjusį priprasti stebėtoją jos stulbina savo polemine energija, šiaip jau nebūdinga ramiam vietiniam intelektualiniam gyvenimui. Stebėtoju nei lengva atsikratyti įspūdžio, kad ta energija kompensuoja laiką, kurio pagailėta artimesniam oponento pažinimui. Todėl įdėmesnis žvilgsnis į Jeano François Lyotard'o darbus, regis, svarbus ne vien ribų problematikai skirto leidinio kontekste.

Manau, nebus pernelyg drąsu teigti, kad postmodernus (kad ir ką šis žodis reikštų) diskursas yra diskursas apie ribas *par excellence*. Dar daugiau, tai diskursas ne tik *apie*, bet ir *ant* ribos. Lyotard'o tekstuose ribos problema irgi

yra bent jau viena pagrindinių, jeigu ne pati svarbiausia: jo pasiūlytą radikalų nesu(si)pratimo, arba „diferendo“, koncepciją galima interpretuoti kaip savitą filosofinės ribos problemos artikuliacijos būdą.

Postmodernizmui alergiškų teoretikų stovykloje ši koncepcija dažnai suprantama paviršutiniškai ir vienpusiškai, kaip iracionalus teorinio ir mitinio mąstymo sutapatinimas, kaip nepateisinamas hiperskepticizmas, skirtumų pervertinimas ir radikalus bet kokio susikalbėjimo galimybės neigimas, taip paviršutiniškumą ir vienpusiškumą priskiriant jai pačiai, o ne interpretatoriaus akinių lęšiams, net neįtarant, kad atakuojamos pozicijos niekas negina ir kad joje pastebėti akivaizdūs prieštaravimai yra pernelyg akivaizdūs, kad nebūtų autoriaus sumanymo dalimi. Todėl, po diferendo koncepcijos išskleidimo (pirmas ir antras skirsniai), pamėginsiu išryškinti vieną iš joje glūdinčių paradoksų (trečias skirsnis) ir parodyti, kad tas tariamai koncepciją dekonstruojantis vidinis nenuoseklumas yra ne Lyotard'o neapsižiūrėjimo pasekmė ar jo pradinių prielaidų absurdiškumo rodiklis, o pats koncepcijos turinys (ketvirtas, paskutinis, skirsnis). Kartu tikiuosi pademonstruoti, kad ribos samprata yra ta ašis, kuri sutelkia liotarišką diskursą aplink save.

HETEROGENIŠKUMAS IR „FRAZIŲ FILOSOFIJA“

Lyotard'o skepticizmo universalių teorinių schemų atžvilgiu (teorinį mąstymą jis laiko viena iš naratyvinio mąstymo formų) šaltinis – netikėjimas bendru visai žmonijai protu ir kvaziontologinė prielaida apie neredukuojamą nuostatų, pozicijų, sprendimo kriterijų, tikslų, interesų, diskursų, mąstymo ir patirties būdų heterogeniškumą. Jų esą neįmanoma suvienyti, atrasti bendrą pagrindą ar skirtumus transcenduojančią perspektyvą, ir ši neįmanomybė yra Lyotard'o išeities taškas, duotybė, aksioma, tai, ką jis nemano turįs (ar galįs) įrodinėti – jis tiesiog atmeta *bet kokio* bendro vardiklio idėją, jo galimybę ir reikalingumą.¹ Skirtumai esą tokie radikalūs, kad „Mus labiau slegia heterogeniškus diskurso žanrus skirianti praraja, negu džiugina galimo perėjimo nuo vieno prie kito ženklai“ (Lyotard 1988a: 179). Fragmentiškumas, singularumas, netapatumas – neperžengiami.

Lyotard'o heterogeniški „diskurso žanrai“, kiekvienas su savomis taisyklėmis – ne kas kita, kaip Ludwigo Wittgensteino (1953) „kalbiniai žaidimai“, tiksliai vėlesniuose darbuose Lyotardas mieliau vartoja sąvoką „frazių režimas“, kadangi „žaidimas“ turi antropocentrinių konotacijų (tarsi „žaidėjai“ manipuluotų kalba kaip įrankiu), tuo tarpu „frazių režimas“, atvirkščiai,

¹ Alexanderis Weberis pagrįstai pastebi, kad Lyotardas tik konstatuoja heterogeniškumo „buvimo faktą“, bet „iš tiesų jo neįrodo“ (Weber 1990: 142), tačiau šią pastabą jis ne visai korektiškai formuluoja kaip priekaištą: pirma, Lyotardas pats atvirai atsisako tai įrodinėti, antra, įdomu, kaip, kuo remiantis tokio bendro pobūdžio fundamentalius teiginius galima „iš tiesų įrodyti“?

numato, kad „vadinamieji žaidėjai jau yra išdėstyti [žaidimo] visatose², kurias tos frazės pristato ‘anksčiau’ bet kokios [žaidėjų] intencijos“ (Lyotard 1984: 17). Kontekstas yra pirminis jį sudarančių elementų atžvilgiu: šie egzistuoja tik jame ir jo dėka.

Taigi Lyotard’ui „diskurso žanrai yra niekieno strategijos“: „žaidėjais“ žaidžia pati kalba, tai ji lemia „žaidėjų“ ėjimus (1988a: 137). Kitaip tariant, kalbos (plačiąja prasme, kaip bet kokios ženklų sistemos ar mąstymo paradigmą lemiančios prielaidų visumos) vartotojų elgseną, norus, tikslus ir mąstymą lemia ne jie patys, o konkreti socialinė terpė, kurios dalimi jie yra, jų autonomija – tik iliuzija, jie netgi nėra sau tapatūs (stabilūs mąstymo ir veikimo vienetai). Jie – konteksto įkaitai, todėl jų žvilgsnis nėra nei nešališkas, nei universalus, nei griežtai kalbant, „jų pačių“. Lyotard’ui socialumo „dedukcija“ visada presupponuoja socialumą: įsivaizduoti ikisocialinę būklę ir, remiantis ja, konstruoti socialumą kaip tokį, jo manymu, geriausiu atveju – naivu. „Socialinio kontrakto“ naratyvo logika esą prilygsta mitinei: šis naratyvas „pasakoja apie socialumo gimimą, bet tiek, kiek apie tai pasakoja, socialumas jau egzistuoja kaip pasakotojas, klausytojas, pasakojamas turinys, klausimas ir atsakymas į tą klausimą“ (Lyotard 1988a: 139). Tai yra, kaip visi naratyvai, „socialinio kontrakto“ naratyvas numato ištisą socialinių santykių sistemą be kurios būtų tiesiog nesuprantamas; kurti socialumo kilmę paaiškinančią teoriją („papasakoti apie socialumo gimimą“) – tolygu siekti pamatyti savo akį (Wittgensteino metafora).

„Frazę“ Lyotard’as supranta kaip minimalų diskurso momentą (prancūziškasis *phrase* – ir daiktavardis, ir veiksmažodis), bet ne gramatinį ar semantinį (tai ne konkrečios minties išraiška ar mažiausias prasminis vienetas), o pragmatinį: ji siejama su galėjimu (arba negalėjimu) ką nors išsakyti, parodyti, formuluoti („frazuoti“). Ji apima ir nelingvistinę signifikaciją: gestus, ženklus, muzikos garsus, netgi tylą, nes „frazės nebuvimas – irgi frazė“ (1988a: 68). Ją apibrėžia tai, kad ji „nutinka“, „įvyksta“ (Wittgensteino *der Fall* prasme; bet frazė netapati propozicijai: Lyotard’ui propozicijos yra *tam tikro tipo* frazės, tos, kurių režimas yra loginis ar kognityvus) ir tai, kaip ji išdėsto vienas kito atžvilgiu savo parametrus – adresantą (frazės siuntėją, tą, kurio vardu kalbama), adresatą (frazės gavėją, arba tą, į kurį kreipiamasi), reikšmę (nurodomą objektą) ir prasmę (pranešimo turinį). Šie parametrai logiškai nepriklausomi (neišvedami vieni iš kitų), todėl „Frazės pateikta visata (vitgenšteiniškas „pasaulio vaizdas“ – N. V.) yra betarpiškai ‘socialinė’, jei ‘socialumą’ suprasime kaip adresanto, adresato, reikšmės ir prasmės išsidėstymą joje“ (1988a: 139). „Režimas“ (*regime*) – tai frazės formą (aspektų tarpusavio santykius) lemiančios taisyklės, frazės konstravimo ir valdymo būdas, frazės buvimo modusas

² „Žaidimo visata“ Lyotard’as vadina to žaidimo taisyklių, tikslų ir prielaidų visumos sukurtą specifinę „tikrovę“, kuri egzistuoja tiek, kiek įsitraukiama į žaidimą.

arba sintaktinis tipas (kognityvinis, deskriptyvinis, preskriptyvinis, interogatyvinis ar dar kitoks). Anot Lyotard'o, „Yra visa eilė frazių režimų: mąstymas, pažinimas, aprašymas, išvardijimas, klausinėjimas, rodymas, įsakymas“ (1988a: xii) ir daugybė kitų. Jie visi skirtingi, t. y. jų frazės neišverčiamos viena į kitą, nes remiasi skirtingomis taisyklėmis. Skirtingiems režimams priklausančias frazes galima tik susieti tarpusavyje, atsižvelgiant į konkretaus diskurso žanro (kuriame atliekamas siejimas) fiksuotą tikslą: „Diskurso žanrai pateikia heterogeniškų frazių siejimo taisykles, kurios tinka siekiant tam tikrų tikslų: sužinoti, pamokyti, būti teisingu, suvedžioti, pateisinti, įvertinti, sužadinti emociją, numatyti...“ (ten pat).³

Be abejo, tarpusavyje nieko bendra neturinčių frazių jungimas gali būti tiktai konjunktyvus-temporalinis, bet ne priežastinis-loginis, jas galima tik išoriškai sukabinti, bet ne išvesti vienas iš kitų: „Jungiamos *ir*, frazės (arba įvykiai) seka viena kitą, bet jų seka nepaklūsta kategorinei tvarkai (*kadangi; jeigu...; tai; tam, kad; nors...*)“; žinoma, Lyotard'as kalba ne apie gramatinio jungtuko ištarimą, o apie specifinę frazių ryšio formą – „Vietoje *ir* gali būti ir atlikti tą pačią parataktinę funkciją kablelis arba pauzė“ (1988a: 66). Priežastingumas – tik vienas iš *to paties* režimo (kurio tikslas – siekti tiesos) frazių susiejimo būdų; frazė pirminė logikos atžvilgiu, nes iki bet kokio siejimo akto turi būti tai, kas siejama (frazė ir yra „kas“). Frazės nutikimas (įvykimas) neišvengiamas, ji visada *jau yra*. Negali būti taip, kad frazės nebūtų, ne-frazė neįmanoma, kadangi, kaip minėjome, eksplisitiškas frazės galimybės neigimas arba tylą – taip pat frazės (įvykiai, dalykų padėty). Vadinasi, frazių sekos produkavimas („frazavimas“) yra begalinis procesas, be pradinio ir be galutinio taško: jokia frazė nėra pirmoji ar paskutinė. Juk kiekviena frazė – reakcija į kažką (ankstesnę frazę) ir, atitinkamai, į kiekvieną frazę kas nors (bet kuris, nebūtinai tas pats, diskurso dalyvis) gali sureaguoti (prijungti dar vieną frazę). Procesas nesustabdomas ir nenutraukiamas, frazę būtinai turi lydėti kita frazė. Todėl „socialinio kontrakto“, „pirminės pozicijos“ ar universalios perspektyvos mintinius eksperimentus Lyotard'as laiko logiškai neįmanomu siekiu fiksuoti pirminę dalykų padėtį („nurodyti pirmąją frazę“), kuri pati nesiremtų jokia ankstesne padėtimi (frazė) ir nebūtų išvesta iš jokios konkrečios socialinės situacijos.

Kokia būtent frazė siejama su ankstesne – iš dalies priklauso nuo konkretaus diskurso žanro (kuris nustato, kokio tipo frazės tokioje situacijoje yra leistinos, o kokios – ne), bet tikslus pasirinkimas – visiškai arbitralus, todėl, nors „sieti būtina, kaip sieti – atsitiktina“ (Lyotard 1988a: 29). Dar labiau atsitiktinis saito pobūdis išryškėja tada, kai nuo frazių pereiname prie skirtingų

³ Čia atsiranda tam tikra konceptualinė painiava: „diskurso žanras“ atitinka „kalbinį žaidimą“ ir yra netaipus frazių režimui, tačiau būtent „frazių režimo“ sąvoką Lyotardas pristato kaip „kalbinio žaidimo“ pakaitalą (1984: 17).

diskurso žanrų siejimo problemos, nes žanrai, savo ruožtu, taip pat yra heterogeniški ir nors kiekvieno žanro, kaip heterogeniškiems režimams priklausančių frazių jungimo taisyklių sistemos (kurią reikia skirti nuo tos taisyklių sistemos, kuri konstruoja pačias frazes: režimą galime laikyti pirmojo laipsnio taisyklėmis, o diskursą – antrojo), viduje visos frazės paklūsta bendrai tvarakai, „tarp žanrų nėra nei tokių taisyklių, nei bendro tikslo“ (Lyotard 1988a: 30). Lyotard’ui nėra metažanro (metakalbos, metateorijos), kuris apimtų visus kitus ir kurio taisyklės būtų universalios, nes pripažinti metažanro egzistavimą būtų tolygu atsisakyti radikalaus heterogeniškumo prielaidos ir patikėti principine visų konfliktų išsprendimo galimybe: „Absoliučios vieno žanro pergalės kitų atžvilgiu principas yra beprasmis“ (1988a: 138). Jo požiūriu, heterogeniškų diskursų kontaktą įsivaizduoti kaip sokratišką diskusiją, kuri nuves (kada nors) pašnekovus į tą pačią, visų ieškomą, vietą – paprasčiausiai nelogiška (nedera su pradiniu situacijos apibrėžimu). Tai ir yra giluminė priežastis, dėl kurios Lyotard’as neigia esminį teorijos skirtumą nuo naratyvo ir jos pretenzijas į tiesos monopolį (tiesos, kuri būtų ne reliatyvi ir žanrinė, o universali, vienintelė, galiojanti visiems žanrams „tiesa apskritai“). Teorija jam – tik vienas iš daugybės diskurso žanrų (spekuliatyvus).

Be abejo, prilyginęs teorinį mąstymą naratyviniam, Lyotard’as negali jo „kritikos“⁴ grįsti tiesos (*verité, truth*), racionalumo ar protingumo kriterijumi. Kaip pažymi Geoffrey Benningtonas, vienintelis kriterijus čia – teisingumas (*justice*): „Lyotardui spekuliatyvus diskursas yra ‘neteisingas’ (*wrong*) ne klaidingumo ar netikslumo (*incorrect*), bet moralinio neteisumo (*unjust*) prasme“ (1988: 136). Universali („totalitarinė“⁵) teorija nepriimtina ne todėl, kad ji neadekvačiai reprezentuoja tikrovę, o todėl, kad (eksplicitiškai ar implicitiškai) skelbiassi turinti su ja unikalų išskirtinį ryšį ir neteisingai (*injuste, unjust*) siekia išstumti visus kitus, ne mažiau „adekvačius“, požiūrius. Kad, būdama naratyvu, apsimeta juo nesanti.

DIFERENDAS IR „FRAZIŲ POLITIKA“

Tai, kas vyksta tektoninio diskursų susidūrimo metu, pasak Lyotard’o, nėra nei polemika, nei ginčas (tam reikėtų bendro pagrindo). Padėtį geriausiai įvardina „ne(su)sipratimo“, arba „diferendo“ (pranc. *le differend* – nesutarimas, konfliktas, disputas; žodžio šaknis akcentuoja esminį šalių skirtingumą; toliau neversime, kadangi Lyotard’as šiai sąvokai suteikia specifinę reikšmę), koncep-

⁴ „Kritikos“ sąvoką šiame kontekste tenka vartoti kabutėse, nes Lyotardas atmeta pačią „kritikos“ idėją (žr. „*Economie libidinale*“, 1974): kaip teorija, kritika atkartoja reprezentatyvaus racionalumo opozicinę logiką ir pretenduoja į tiesą, o kaip tik šią logiką ir šią pretenziją Lyotardas nori išardyti.

⁵ Taip Lyotard’as vadina teorijas, kurios remiasi įsitikinimu, kad iš principo įmanoma viena teorine konstrukcija apimti visų galimų situacijų ar aspektų visumą (Lyotard 1988a: 5).

cija: „Skirtingai nuo ginčo (*litige*), diferendas yra toks konfliktas tarp (mažiausiai) dviejų šalių, kurio negalima nešališkai išspręsti, kadangi nėra sprendimo taisyklės (*regle de judgement*), kuri abiems šalims būtų priimtina. Iš vienos šalies [pretenzijų] teisėtumo neseka kitos šalies [pretenzijų] neteisėtumas. Siekis išspręsti diferendą tarsi paprastą ginčą, abiem šalims taikant tą pačią sprendimo taisyklę, netinkamai traktuoja (*tort*) bent vieną iš jų (arba abi, jei tos taisyklės nepriima nei viena)“ (Lyotard 1988a: xi). Diferendo „sprendimas“ (tariamasis žanrų konflikto sureguliuojimas remiantis koku nors kriterijumi ar norma) mąstomas tik kabutėse, kaip situacijos nesupratimo rezultatas: juk sprendimas visada remiasi prielaida, kad nesutariančios šalys kalba ta pačia „kalba“ ir kad jų ginčo objektas – tas pats, tuo tarpu diferende ginčo apskritai nėra, čia susiduria dvi interpretacinės schemos, dvi tarpusavyje nepalyginamos paradigmos (artima Thomasui Kuhnui [1962] prasme), todėl viena šalis negali išreikšti savo pozicijos kitai suprantamu būdu (panašiai kaip negalima išdėstyti šachmatų žaidime susidariusios padėties kortų žaidimo techninėmis priemonėmis; arba reliatyvumo teorijos išreikšti aristotelinės fizikos sąvokomis; arba liberaliosios demokratijos „žodynu“ paaiškinti, kodėl nereikia balsuoti už R. Paksą, piliečiui, kuris nėra to „žodyno“ suvokęs, supranta tik paksinę retoriką ir turi „imunitetą“ bet kokiam aukštesnio rango mąstymui). „Išspręsti“ tokį konfliktą reiškia tiesiog jį užslopinti (užmaskuoti kaip paprastą ginčą paradigmos viduje) formuluojant verdiktą kurios nors vienos iš konfliktuojančių šalių „kalba“; jėga primesti vienos šalies situacijos matymo perspektyvą antrajai. Arba abiem primesti trečią perspektyvą (trečią diskurso žanrą) ir taip pažeisti abiejų šalių „teises“. Tai, kas pristatoma kaip racionalus sprendimas, pasak Lyotard'o, iš tikrųjų yra represyvus galios aktas.⁶ Kaip toks, diferendas iš principo neišsprendžiamas, jį galima tik „išspręsti“.

Kadangi heterogeniškas frazes arba žanrus sieti būtina, diferendas nutinka neišvengiamai. Ši diskurso įtampa, trintis ir galios hegemonijai dinamika Lyotard'ui yra politinės filosofijos objektas, politika plačiąja prasme: „Politika – differendo grėsmė. Tai ne žanras, o žanrų gausa, tikslų įvairovė ir *par excellence* jų siejimo problema. [...] Tai, jei norite, kalbos būklė, bet ne *viena* iš kalbų“; kitaip tariant, „kalbos pilietinis karas su savimi“ (Lyotard 1988a: 138, 142). Lyotard'ui „Viskas yra politiška“, tik, žinoma, šios tezės negalima suprasti kaip teiginio, kad politika – žanras, apimantis visus žanrus. Ji ne žanras, o žanrų sąsaja. Politiškumas (*le politique, the political*) jam yra sprendimo, kokias frazes ir koku būdu sieti, momentas bei pats siejimo veiksmas. Šio veiksmo nediktuoja „objektyvi tikrovė“, „tiesa“ ar loginė būtinybė. Jis yra arbitralus, atsitiktinis galios spęsti (primesti savas žaidimo taisykles) pasireiškimas, pretenzija į autoritetą. *Et vice versa*: bet koks sprendimas apie nebendramačius dalykus kaip heterogeniškų kalbos srautų koordinacija, pasak Lyotard'o, yra

⁶ Lyotard'as plėtoja Friedricho Nietzsche's *Der Wille zur Macht* [1886] (1991) idėją.

ne loginė, o politinė procedūra. Ne dėl to, kad ji ignoruotų svarbią informaciją ir nesivadovautų jokių žinojimu, bet dėl to, kad priimti sprendimui žinojimo nepakanka, čia tenka tiesiog ryžtis vienam iš daugelio nepalyginamų reliatyvių žanrinių „žinojimų“ teikti pirmenybę, neturint pakankamo apsisprendimo pagrindo apsispręsti, į kokio tipo argumentus verta atsižvelgti, o į kokio – ne. Anot Lyotard'ui antrinančio Jacques'o Derrida, „tarp žinojimo ir atsakingo sprendimo lieka ir turi likti praraja“ (Derrida 2001: 54). Šią mintį plėtoja ir Philippe'as Lacoue-Labarthe'as bei Jeanas Lucas Nancy (1997), kurie teigia, kad politiškumas, kaip arbitralus sprendimas primetant vieną, o ne kitą prielaidų derinį, yra filosofijos riba ir kartu tą ribą formuoja, nes būtent nuo savo esmės politinio galios spręsti akto priklauso, *kas* laikoma žinoma ir *kas* manoma esant racionalu (šis būdvardis priskiriamas tiems veiksams, sprendimams ar normoms, kurie dera su dominuojančia prielaidų sistema).⁷

Tačiau Lyotard'as pabrėžia, kad, steigdama žanrų hegemonijas, politika „nutinka kaip žanras“: ji įtvirtina konkretaus žanro privilegiją skelbti, kokios frazės (veiksmai, įvykiai, dalykų padėty) – leistinos, kokios – draustinės, o kokios – privalomos. Taip jas visas, nors ir heterogeniškas, pajungia bendrai vieno žanro taisyklių sistemai ir sukuria politinį vienetą kaip to paties preskriptyvo adresatų bendruomenę, pavaldžią tam pačiam įstatymui (Lyotard'ui bendruomeniškumo egzistencija tik tokia). Todėl galima kalbėti apie „politinį žanrą“ siaurąja prasme (kaip netapatų moksliniam ar religiniam) ir apie jo variacijas (politines valdymo formas kaip skirtingų žanrų hegemonijas) priklausomai nuo konkrečioje politinėje bendrijoje vartojamo jos politinės ir socialinės tvarkos legitimavimo pobūdžio (nuo politinio autoriteto tipo). Lyotard'as atkreipia dėmesį, kad „Vardai, į kuriuos [tame politiniame diskurse] apeliuojama, [...] apibrėžia [politinį] žanrą kaip mitą, deliberatyvų konsensumą ar dieviškąją teisę [...]: *Mūsų protėviai visados turėjo ...; Įgalioti ...; mes, tautos atstovų susirinkimas, ...; Aš, imperatorius iš Dievo malonės, įsakau...* . Kitaip negali būti, nes tribunolas, kuris nusprendžia, koks yra ginčas, kuris reikalauja teisingumo, ir kuris tuo pačiu pamišta, represuoja ir reaktyvuoja diferendus, privalo ištarti savo verdiktą ir privalo, visų pirma, įtvirtinti savo autoritetą tam tikro žanro taisyklėmis“ (Lyotard 1988a: 141).⁸ Vakarietiškas liberalias demokratijas Lyotardas apibrėžia (ir kritikuoja) kaip ekonominio (mainų) žanro dominavimą, kai pagrindinis socialinių interakcijų modelis yra abipusės naudos siekis. O mėginančią perskirstyti mainų rezultatą socialinio teisingumo retoriką vertina kaip formalų nesusipratimą: „[...] šis projektas nenuoseklus kaip žanras: arba tai mainų žanras

⁷ Šiai minčiai iš esmės pritaria ir radikalus konsensualistas Fredas D'Agostino (1996: Chap. 9). Jo požiūriu, „protas“ ir „racionalumas“ – socialiniai konstruktai, konkrečioje visuomenėje esamo konsensuso išraiška, o konsensumą dėl tokių dalykų formuoja politinis konsensusas ir, galiausiai, atitinkamos politinės institucijos. Tačiau, kitaip nei Lyotard'ui, D'Agostino tai anaipol nėra priežastis kritikuoti ir atmesti konsensuso paieškos idėją.

⁸ Lyotard'o naratyvo kaip legitimacijos pagrindo sampratą kritikuoja Alphonso Lingis (1994).

ir kiekvienas perdavimas numato atsakomąjį perdavimą; arba, jeigu atsakomojo perdavimo nėra, vadinasi, tai ne mainų žanras, o revoliucija, sukilimas prieš ekonominio žanro hegemoniją kitų žanrų atžvilgiu“ (1988a: 180).

Lyotard'as sutinka su vėlyvojo laikotarpio Rawlsu (1993), kad galima tik *politinė* heterogeniškų diskurso žanrų (Rawlso „viską apimančių doktrinų“) komunikacija, arba politinis suvienijimas, sukabinant juos išoriškai, be jokio vidinio tarpusavio ryšio, bet Lyotard'ui ši komunikacija reiškia ne teisingo, laisvo ir nešališko persiklojančio konsensuso pažadą, o diferendų „išsprendinėjimą“ steigiant arbitralias hegemonijas, kurios kaip tik įtvirtina neteisingumą (teisingų, t. y. nešališkų, sprendimų nebūna) ir išsilaiko vien dėl intelektualinės prievartos (nors dažnai nesuvokiamos kaip tokios); konsensusas tik tariamas, jis remiasi subordinacija. Mat Rawlsui viską apimančios doktrinos vis dėlto nėra tokios skirtingos, kad negalėtų paremti vienos politinės koncepcijos, o Lyotard'ui skirtumas neužgrindžiamas jokiam lygmenyje, nes nėra lygmens, kuris nepaklustų *kokio nors* žanro specifinei logikai ir būtų tiesiog *joks*. Negalima apibendrinti – negalima lyginti, racionaliai rinktis ir spręsti.

NEĮMANOMA PAREIGA „LIUDYTI DIFERENDĄ“

Diferendo „sprendimą“, nekreipiantį dėmesio į vieno arba abiejų diskursų specifiką, Lyotard'as laiko neteisingumo *per se* šaltiniu: „Neteisybė (*tort; wrong*)⁹ atsiranda todėl, kad to diskurso žanro, kuriame sprendžiama, taisyklės nėra tapčios antrojo diskurso, to, apie kurį sprendžiama, žanro ar žanrų taisyklėms“ (1988a: xi). Vienas žanras stengiasi išstumti kitą kaip savitą, kitokį situacijos matymo („aprašymo“) būdą ir neigia pačią dominuojamo žanro logiką, todėl neteisybę Lyotard'as apibrėžia kaip „skriaudą (*dommage, damage*), kurią lydi netekimas priemonių, būtinų tos skriaudos padarymo įrodymui“ (1988a: 5). „Skriaudos darymas“ čia yra pats siekis dominuoti, kuris dominavimo aktu atima iš subordinuoto žanro subjektų galimybę kam nors paliudyti diskursyvinės agresijos jų atžvilgiu buvimą, kadangi subordinacija diskredituoja jų „žodyną“, jų argumentavimo principus ir prielaidas. Pati skriaudą liudijanti frazė „netenka autoriteto“ (galios siūlyti savas „žaidimo taisykles“, pagal kurias tik ir galima suprasti jos pranešimo turinį). Tokią padėtį Lyotard'ui simboli-zuoja Aušvico koncentracijos stovykla: nacistiniame diskurse nėra priemonių išreikšti tai, kas ten įvyko, kaip *nusikaltimą*. Diskursas, kuriame žydai susikalbėtų su naciais (išsaugodami savo tapatybes), iš viso neįmanomas, nes tarp abiejų kalbinių žaidimų nėra sąlyčio taškų (nacis, kuriam pavyktų suprasti, kad ir kodėl siųsti žydus į dujų kameras – pasibaisėtina, tą pačią akimirką liautųsi buvęs nacių, kaip ir pilietis, kuris renka R. Pakso tipo politikus, suvoktų,

⁹ Ši sąvoka pirmiausia žymi neleistiną ėjimą žaidime, bet svarbios ir juridinės bei etinės konotacijos, todėl manome, kad adekvatus vertimas būtų „neteisybė“.

kodėl nedera taip daryti, tik tada, kai prarastų savo mentalitetą – jo vartojama „kalba“ šito jam paaiškinti neįmanoma). Neteisybės atitaisyti negali jokia trečia instancija, joks tarpininkas, joks „aukščiausias tribunolas“, jokia teorija, nes teisingumą įkūnijančio sprendimo apie skirtingiems režimams ar žanrams priklausančių frazių pretenzijų į validumą pagrįstumo priėmimo taisyklės niekada nėra universalios ir nešališkos „taisyklės apskritai“ – jos neišvengiamai priklauso kokiam nors konkrečiam žanrai. Kiekvienas mėginimas tiesti tiltą tarp žanrų kuriant bendresnę poziciją yra tik dar vienas neteisingumo pasireiškimas privilegijuojant vieną režimą ar žanrą. „Persiklojantis konsensusas“, pasak Lyotard'o, *ex definitione* nėra teisingas (nešališkas), nes, kaip minėjome, konsensusą galima sukurti tik „išsprendžiant“ diferendą, t. y. įtvirtinant žanrų hegemoniją (kad ir kaip ją būtų stengiamasi pristatyti kaip visiems priimtina laisvo susitarimo rezultata); „neteisybei esminga tai, kad ji nenustatoma konsensusu“ (Lyotard 1988a: 56). Lyotard'ui apibendrinti tai, kas neapibendrinama (heterogeniška) – tolygu elgtis neteisingai, ir *et vice versa*.

Tačiau, atmetęs rolišką universalios teisingumo teorijos idėją, Lyotard'as anaipol neatsisako kalbėti apie teisingumą: taip, nėra jokio bendro „teisingumo algoritmo“ (taisyklės, normos, kriterijaus), kuris tikėtų visose situacijose ir kurį ketino atstoti „pirminės pozicijos“ konstruktas, bet yra „daugybė teisingumų, iš kurių kiekvienas apibrėžiamas atsižvelgiant į specifines atskiros žaidimo taisyklės“ (Lyotard 1985: 100). Teisingas veiksmas – tai leistinas ėjimas tam tikrame žaidime. Yra tiek teisingumo standartų, kiek žaidimų. Jie nepalyginami tarpusavyje, visada lokaliniai, kontekstualūs ir imanentiški konkrečiam diskurso žanrai. Universalio tik nuostata laikytis specifinio teisingumo kiekviename žaidime ir nemėginti vieno žaidimo taisyklių primesti kitam ar kitiems. Anot Lyotard'o, dera ne siekti konsensuso, o kultivuoti disensusą (žaidimų, žanrų, perspektyvų, teisingumo suvokimo būdų įvairovę). Kaip formuluoja Readingsas, netotalitarinė politinė bendruomenė mąstoma tik „disensuso horizonte“ (1992: 184).

Vis dėlto, Lyotard'o įsitikinimu, paisyti ribų nepakanka, kadangi žanrai neišvengiamai susiduria (juos sieti, kaip nurodėme 3.2. skyriuje, būtina) ir nutinka diferendas, kuris „išsprendžiamas“ įvedant hegemoniją, taigi sukuriant neteisybę. Teisingumo normatyvas liepia atskleisti diferendo „sprendimo“ neadekvatumą, jo arbitralų (logiškai nebūtiną) pobūdį ir iškapstyti, ištraukti į dienos šviesą užslopintą diferendą (parodyti, kad tai – *diferendas*, o ne paprastas ginčas): „Mąstymo atsakomybė [...] reikalauja aptikti diferendus ir surasti (neįmanomą) idiomą jiems išreikšti. Jos imasi būtent filosofas“¹⁰ (Lyotard 1988a: 142). Tai kilni pareiga (Kanto motyvas) siekti to, kas

¹⁰ Tai nereiškia, kad filosofas turi išskirtinę teisę nustatyti frazių jungimo taisykles: „Filosofo pretenzijos į frazių valdymą būtų tokios pat neteisingos, kaip ir teisininko, kunigo, oratoriaus, pasakotojo (epinio poeto) ar technologo“ (Lyotard 1988a: 158). Filosofija Lyotardui nėra privilegijuotas žanras.

galiausiai neįmanoma, nes *bet koks* situacijos įvertinimas, netgi apibrėžiant ją kaip diferendą, sukuria naują hegemoniją. Pasak Lyotard'o, galimi tik lokalus, efemeriški teisingumo blyksniai, kuriuos čia pat, vos pasirodžiusius, palaidoja nauja neteisybės lavina. Kiekvienai konkrečiai situacijai reikalingas atskiras, individualus, vis naujas sprendimas. Todėl teisingumas turėtų reikšti nenuilstamą hegemoniją („konsensusą“) ardymą, apverčiant jas ir išlaisvinant nuvertintą, užslopintą, marginalizuotą jų narį (Lyotard'o veikale „*Heidegger et 'les juifs'*“ [1988b] tokio marginalo, arba postmodernaus Kito, simboliu tampa žydai), bet ne tiesiogiai keičiant nusistovėjusias hegemonijas priešingomis, o „išradinėjant naujus [žaidimo] ėjimus, gal net naujas taisykles ir, vadinasi, naujus žaidimus“ (Lyotard, Thebaud 1985: 100). Tiesa, nelabai aišku, kodėl Lyotard'as toks tikras, kad pavyks tai padaryti, jei jis nepripažįsta aktyvaus politinio subjekto egzistavimo ir mano, kad žaidėjo veiksmus determinuoja žaidimas, kurio dalyviu jis visada *jau yra*. Keista, tačiau Lyotard'as visai nekeičia atsakyti į klausimą „Kaip galimas taisyklių pakeitimas?“ Jis tiesiog konstatuoja, kad „kalba yra neabejotinai pajėgi įsileisti naujas frazių šeimas ar naujus diskurso žanrus“, kitaip tariant, „steigti naujus adresantus, naujus adresatus, naujas signifikacijas ir naujus referentus“ (1988a: 13). Be to, remiantis jo paties logika, inovacijos turėtų įvykti savaime, neprognozuojamai, be sąmoningų pastangų, tad kaip tada reikėtų suprasti *pareigą* išradinėti naujas išraiškos formas, kurios leistų „liudyti diferendą“?

Tačiau yra ir dar rimtesnė problema: knieti paklausti, ar tikrai Lyotard'o filosofija laisva nuo jos atmetamų universalistinių pretenzijų, dar daugiau, ar diferendo koncepcija neprieštaringa *per se*? Juk, priešingai Lyotard'o ketinimams, teisingumo kaip pareigos „liudyti diferendą“ ir blogio kaip „frazių draudimo“ principai implicitiškai pretenduoja į eksplicitiškai nepripažįstamo metakriterijaus statusą: jų galiojimo sritis neapsiriboja vienu ar keliais diskurso žanrais, tad galima sakyti, kad jie – universalūs. Šia prasme, Lyotard'ui teisingumo „įvykis“ yra momentinis žanrų ribų pralaužimo aktas: akimirka, kai galima patirti žanrų heterogeniškumą (paprastą ginčą išvysti kaip diferendą), kartu yra (nors ir reliatyvi) žanrinio ribotumo įveika. Pamatyti, kad egzistuoja bent du žanrai ir kad jie yra nebendramačiai – reiškia ištrūkti iš savo konkretaus teisingumo „žaidimo“ ir įgyti *bendresnę* (žinoma, vis tiek neuniversalią) perspektyvą.

Bet, jei „paliudyti diferendą“ (pamatyti kitą kaip *kitą*) galima, tai tenka pripažinti, kad mes nesame beviltiškai įkalinti savo „žaidimuose“ (kalbiniuose-socialiniuose-intelektualiniuose kontekstuose), mes gebame pamatyti savo „žodyno“, savo mąstymo paradigmos partikuliarumą, ribotumą ir ideologiškumą – jeigu Lyotard'as netikėtų tokia galimybe, jis nekeltų tokio tikslo, nekalbėtų apie „filosofo pareigą“ ir apskritai nerašytų (juk svarbiausia filosofinio teksto paskirtis – pralaužti „savaime-suprantamybės“ ribas, išplėsti mąstymą,

leisti pamatyti tai, ką užstojo ankstesni įsitikinimai). Negana to, jis negalėtų formuluoti „diferendo“ koncepcijos: pati idėja, kad egzistuoja tokia specifinio, iš principo neišsprendžiamo, konflikto rūšis, negalėtų ateiti į galvą (jos prielaida – žvilgsnis į uždara „žaidimą“ ar žanrą iš išorės). Bet, jei diferendo pamatymo ir atpažinimo (kaip diferendo) momentas yra ribos tarp žanrų įveikimo aktas, tai tenka sutikti, kad diferendo koncepcija paneigia pradinį neredukuojamo heterogeniškumo principą, kuris, kaip nurodėme, buvo Lyotard'o išeities taškas, o kartu – dekonstruoja pačią „diferendo“ sąvoką (atpažinti kitą kaip *kitą*, kaip tai, kas netelpa į mūsų žanrą ir neišreiškia mūsų „žodynu“, reiškia padaryti jį pamatomu, suprantamu, artikuliuojamu, *savu*, asimiliuoti, įtraukti į „žodyną“, nutrinti „žodyną“ kitoniškumą, paversti diferendą paprastu ginču vienos paradigmos ribose, tiesa, kartu tas ribas neišvengiamai praplečiant ir transformuojant). Savas diskursas (žanras) po diferendo atpažinimo akto pakinta: jis jau *nėra tas pats*, nes leidžia pamatyti tai, ko anksčiau neleido, bet kartu jis *yra tas pats*, nes situacijos diferendiškumą įžvelgėme naudodamiesi vien jo resursais, pradėdami iš vidaus, nuo *status quo*.

Tad kaip? Ar dera padaryti išvadą, kad Lyotard'o diferendo koncepcija yra beviltiškai prieštaringa, kad ji paneigia pati save, o jos pagrindas – absurdas? Kad Lyotard'as, užuot pasmerkęs mus amžinam nesusikalbėjimui ir, atitinkamai, epistemologiniam pesimizmui, tik susipainioja savo paties samprotavimuose? Kad, anot dažno trivialaus priekaišto vadinamiesiems „postmodernistams“, pastarieji išliktų nuoseklūs tik tuo atveju, jeigu apskritai atsižadėtų noro išsakyti savo poziciją? O gal situacija yra šiek tiek sudėtingesnė?

RIBA KAIP APORETINĖS LOGIKOS KATEGORIJA

Tapatybės logikos (A lygu A) keitimas aporetine (A lygu A ir ne-A kartu) seniai tapo „postmodernistinių“ tekstų *locus communis*, tačiau nemažai kritikų anaipol nėra linkę šią *locus communis* pastebėti: priekaištai neretai formuluojami taip, tarsi „postmodernistai“ vis dar deklaruotų ištikimybę tapatybės logikai, tik nepajėgtų ilgiau tos ištikimybės išsaugoti. Būtent taip reiktų vertinti ir mūsų ką tik išsakytą Lyotard'o diferendo koncepcijos kritiką, kuri „nemato“, kad šios koncepcijos pagrinde glūdintis prieštaravimas yra ne kontrainplikacija, o eksplikitinė jos struktūra.

Kaip minėjome, „diferendo“ sąvokos negalėtume formuluoti, jeigu vienareikšmiškai tartume, kad žanrų skirtingumas absoliučiai neįveikiamas (tada mes apskritai nesusidurtume su Kitu ir neturėtume verbalinių resursų jam įvardinti). Bet juk taip pat jos negalėtume formuluoti ir tuo atveju, jeigu tikėtume principine visų konfliktų išsprendimo (arba susikalbėjimo) galimybe ir nepriimtume radikalaus heterogeniškumo tezės kaip aksiomos. Lyotard'as anaipol neneigia galimybės brėžti ribas (nustatinėti tapatybę) – priešingai, jis puikiai supranta, kad be šito negali vykti joks mąstymas, bet jis atkreipia

dėmesį, kad mąstymo nėra ir tada, kai nedrįstama peržengti duoto horizonto, kai tas horizontas net nepastebimas, kai ribos nekvestionuojamos. Vadinasi, *abu sandai yra vienodai būtini*: riba tarp diskurso žanrų („kalbų“, „žodynų“, „žaidimų“) yra ir neįveikiama, ir įveikiama vienu metu (galutinai, griežtai, iš principo, ji neįveikiama, bet nuolatos *volens nolens* įveikinėjama). Anot Michelio Foucault, čia mes, „schematiškai kalbant, susiduriame su nuolatinio judrumu, esminiu trapumu ar, greičiau, sudėtinga sąveika to, kas atkartoja tą patį procesą ir to, kas jį transformuoja“ (1997: 58). Prieštaravimas (tiksliau, aporetiskumas) diferendo sąvokos gelmėje yra ne definavimo nesėkmės indikatorius, o, greičiau, pati šios sąvokos „esmė“ ar „substancija“.

„Diferendo“ sąvoka fiksuoja paradoksalų *negalėjimo išspręsti* (sutaikyti, apibendrinti, sutapatinti) ir *būtinybės spręsti* sukibimą parodydama, kad pats „diferendo paliudijimo“ aktas yra ne kas kita, kaip jo „išsprendimas“, t. y. pavertimas paprastu ginču paneigiant jo diferendiškąją tapatybę. Ribos nubrėžimas tam tikra prasme padaro „anapus“ šiapusybės dalimi, o ribos nutrynimasis nubrėžia naują ribą, įsteigia naują tapatybę, naują hegemoniją, taip apribodamas mūsų mąstymą, bet kartu ir darydamas jį galimą, nes mąstymas, bendriausia prasme, juk yra ne kas kita, kaip ribų braižymo ir trynimo praktika (čia Lyotard'as varijuoja klasikinę tradiciją; plg. Platono „Timają“ [36 b–37 b]).

Aporėtinė logika čia išnyra ne kaip tapatybės logikos paneigimas ar atmetimas, o kaip jos prielaida. Kaip pastanga apmąstyti mąstymo ištakas, mąstymo galimybės sąlygas. Aporija steigia logiką (pirmas mąstymo aktas – prieštaravimas sau pačiam šito nesuvokiant, nes tik tam tikro kartinio prieštaravimo nepastebėjimas leidžia toliau mąstyti logiškai). Kitaip tariant, aporija yra negatyvi logikos prielaida: būtent aporijos nepaisymas ir arbitralus atskaitos taško pasirinkimas leidžia konstruoti koherentiškas minties sistemas. Kaip tik taip reikia suprasti minėtą Lyotard'o tezę, kad sprendimas yra ne teorinis, o politinis aktas: Lyotard'as kalba ne apie sprendimą pagal taisyklę (žanro viduje), o apie sprendimą *dėl taisyklės*, apie apsisprendimą, *kuria* iš daugybės galimų nepalyginamų taisyklių ar normų vadovautis sprendžiant, apsisprendimą, kuris, be abejo, pats negali remtis jokia kriterijumi. „Sprendimas“ (kabutėse, nes tai nėra sąmoningai apsvaistytas pasirinkimas), kas laikytina „tiesa“, negali remtis tiesa, kaip ir „sprendimas“, kas laikytina „tikrove“, negali remtis tikrove. Nurodymas „spręsti be kriterijų“ nereiškia teorinės impotencijos ar lengvabūdiško neatsakingumo¹¹; jis fiksuoja loginę negalimybę pasirinkti pasirinkimo pagrindus, pabrėžia racionalumo ribas, „pareigą toleruoti ir gerbti visa tai, kas negali remtis proto autoritetu“ (Derrida 1992: 78) ir vaizduotės bei išradingumo politinę svarbą. Skirtingi režimai jam yra vienodai „teisingi“ tiek, kiek remiasi savais nepalyginamais standartais ir abu yra „tik“ naratyvai,

¹¹ Kartais veikalo *Au Juste (Just Gaming)* pavadinimas suprantamas tarsi frivoliškas „Tiesiog žaidžiant“, tuo tarpu adekvatus vertimas šiame kontekste būtų „Link teisingumo“ arba „Žaidžiant teisingumą“ (žaidžiant teisingumo žaidimą; *playing the game of the just*) vitgenšteiniška „žaidimo“ prasme.

bet juos galima palyginti pagal draudimų daryti tam tikrus „ėjimus“ jų viduje mastą, t. y. pagal polinkį unifikuoti, centralizuoti ir racionalizuoti (pagal didesnes ar mažesnes pretenzijas į totalitarizmą).

Tad priekaištai dėl vienpusiškumo, intersubjektyvumo neigimo ir kraštutinio neįpareigojančio reliatyvizmo yra ne itin korektiški: jie taiko ne ten, kur vyksta Lyotard'o argumentacija. Lyotard'as iš anksto taip apibrėžia situaciją, kad jį sunku (neįmanoma?) kritikuoti tradiciniu filosofiniu (teoriniu) „žodynu“, kadangi kaip tik jį jis ir siekia atmesti. Adekvati Lyotard'o kritika turi atskleisti jo koncepcijos vidinį nenuoseklumą, o ne rodyti jos nederbę su prielaidomis ir tikslais, kurių ji sąmoningai atsisako.

Išorinės kritikos paralyžius, atrodytų, leidžia Lyotard'ą kaltinti akivaizdžiu nenuoseklumu ir dogmatizmu, o tai ir daro jo oponentai (Best, Kellner 1991; Pangle 1993): jis skelbia pareigą ardyti nusistovėjusias hierarchines sistemas, suteikti galimybę reprezentuoti pozicijas, kurios tų sistemų ribose buvo iš principo nereprezentuojamos, ir atsisako idėjos sukurti užbaigtą, galutinę (kurios neturėtų išstumti jokia kita) filosofinių problemų artikuliacijos perspektyvą, tačiau kartu kaip tokią galutinę perspektyvą primeta savo postmodernią filosofiją (teiginys „Universalios galutinės pozicijos“ yra ne mažiau universalus, arbitralus ir „galutinis“ nei jam priešingas).¹² Be to, nepateikdamas metakriterijaus, jis esą užkerta kelią socialinei kritikai, tačiau pačiu tokios savo pozicijos dėstymo aktu rodo, kad socialinės kritikos neketina atsisakyti. Jis atmeta abstraktų teorinį žvilgsnį, bet pats teorizuoja. Jis iš esmės uzurpuoja poziciją, kurią draudžia uzurpuoti kitiems.

Tačiau tokie priekaištai remiasi pernelyg vienpusiška Lyotard'o koncepcijos interpretacija, tarsi jis vienareikšmiškai ir radikaliai redukuotų universalumą į fragmentiškumą, stabilias struktūras – į tapsmą, o protą – į anarchiją ir chaosą, tuo tarpu jis tik pabrėžia racionalumo ribas ir teigia, kad racionaliai modeliuoti, prognozuoti ir paaiškinti tikrovę iš principo neįmanoma. Jis anaip tol nemanoma, kad racionalios artikuliacijos negalima (priešingai, ji neišvengiama), tik atkreipia dėmesį į tai, ko tokia strategija nepastebi – į artikuliacijai nepasiduodantį „likutį“ kaip arbitralumo, atsitiktinumo, neapibrėžtumo ir galios momentą kiekvieno racionalaus sprendimo pagrinde, į racionaliai sukonstruoto „teisingumo“ neteisingumą. Lyotard'as pripažįsta būtinybę spręsti ir kriterijų reikalingumą, tik nurodo, kad visi sprendimai bei kriterijai yra (ir visada bus) iš esmės ginčytini ir siekia demaskuoti tvirtų pagrindų paieškas kaip ideologinius mėginimus tą arbitralumą neigti.

¹² Postmodernizmo autoreferentiškumas seniai tapo akademinų debatų *locus communis*: radikalus partikuliarizmas ir reliatyvizmas paneigia pats save, nes neįveikiamo diskurso žanrų singuliarumo tezė pretenduoja į universalią tiesą. Todėl postmodernistai turi arba priimti įprastą teorinio diskurso taisyklę, arba apskritai tylėti (Marsh 1989: 349). Tačiau, kaip pastebi Williamas Raschas (1994), tą patį galima prikišti ir antipostmodernistams: jų reakcija „atsisakyk erezijos ir kalbėk teisinga idioma“ pačiu postmodernizmo „uždraudimo“ aktu patvirtina postmodernistų nuostatą dėl teoriniam mąstymui imanentiško terorizmo.

IŠVADOS

Lyotard'o diferendo koncepcija yra būdas apmąstyti ribą. Būdas sugauti filosofinėmis sąvokomis išvalgą, kad savą ir svetimą, seną ir naują, tą patį ir kitą skiria ne stora tvirta siena, ne plona, bet aiški linija ir net ne punktyras, o taki, efemeriška „riba“, kuri egzistuoja tik tada, kai nėra suvokiama kaip tokia, ir pakinta vos pastebėta.

Kitaip tariant, Lyotard'ui riba pasirodo per savo nebuvimą: jos pamatymo akimirka sutampa su jos išnykimu. „Riba“ yra tiek diferendo *galimybės*, tiek *negalimybės* sąlyga, o kartu – sąlyga bet kokio supratimo ir nesupratimo, bet kokio skirstymo į „savą“ ir „svetimą“. Galiausiai, diferendas ir yra ne kas kita, kaip riba: ribų patirtis ir diferendo patirtis sutampa.

Dar daugiau, paradoksali ribos-diferendo patirtis – sąlyga pačios filosofijos kaip neįmanomos disciplinos, kuri balansuoja TARP konfliktų išsprendimo (įtikinant) ir „išsprendimo“ (primetant savą problemos suvokimo būdą), TARP *ratio* ir galios. Tai vieta, kur politika (liotariška prasme) steigia filosofiją. Arba (jei perkelsime dėmesį nuo Lyotard'o nagrinėjamos problematikos prie pačių jo tekstų), paradoksalus-aporetinis „ribos“ supratimas yra „vieta“ (*topos*), kuri steigia liotarišką diskursą, kuri generuoja pagrindines jo tezes.

Taigi diferendo koncepcija – dar vienas būdas apmąstyti paties mąstymo ribas, atkreipiant dėmesį į mąstymą, steigiantį neįsisąmonintą, neapmąstytą ir neapmąstomą likutį, į tai, kas visada lieka anapus *ratio* nušviestos teritorijos ir daro tą šviesą galima. Tad nenuostabu, kad ši pastanga konceptualizuoti tai, kas iš principo nekonceptualizuojama, šis mąstymas apie mąstymo ribas pats balansuoja ant suprantamumo ribos, trikdo, gąsdina paradoksaais, erzina ir kelia neviltingi tiems, kam pavyko saugiai visiems laikams įsikurti saulėtoje *ratio* pievelėje.

Gauta 2005 10 21

Priimta 2006 11 24

LITERATŪRA

1. Bennington, G. 1988. *Lyotard: Writing the Event*. Manchester: Manchester University Press.
2. Best, S.; Kellner, D. 1991. *Postmodern Theory. Critical Interrogations*. New York: The Guilford Press.
3. D'Agostino, F. 1996. *Free Public Reason*. New York: Oxford University Press.
4. Derrida, J. 2001 [1997]. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London, New York: Routledge.
5. Derrida, J. 1992 [1991]. *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
6. Foucault, M. 1997. „What is Critique?“ in *The Politics of Truth: Michel Foucault, S. Lotringer and L. Hochroch* (eds.). New York: Semiotext(e) 50: 23–82.
7. Kuhn, T. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press.
8. Lacoue-Labarthe, Ph.; Nancy, J. L. 1997 [1979]. *Retreating the Political*, ed. Simon Sparks. London and New York: Routledge.
9. Lingis, A. 1994. „Some Questions About Lyotard's Postmodern Legitimation Narrative“, *Philosophy and Social Criticism* 20 (1–2).
10. Lyotard, J. F. 1974. *Economie libidinale*. Paris: Minuit.

11. Lyotard, J. F. 1988a [1983]. *The Differend: Phrases in Dispute*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
12. Lyotard, J. F. 1988b. *Heidegger et 'les juifs'*. Paris: Editions Galilee.
13. Lyotard, J. F. 1984. „Interview“, *Diacritics* 14(3): 16–21.
14. Lyotard, J. F. with Thebaud, J. L. 1985 [1979]. *Just Gaming*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
15. Marsh, J. 1989. „Strategies of Evasion: The Paradox of Self-Referentiality and the Post-Modern Critique of Rationality“, *International Philosophical Quarterly* 29.
16. Nietzsche, F. 1991 [1886]. „Anapus gėrio ir blogio“, in *Rinktiniai raštai*, sudarė Antanas Rybelis. Vilnius: Mintis.
17. O'Neill, J. 1988. „Lost in the Post: Postmodernity explained to Youth“, in *The Politics of Jean-Francois Lyotard: Justice and Political Theory*, C. Rojek and B. Turner (eds.). London: Routledge.
18. O'Neill, J. 1995. *The Poverty of Postmodernism*. London: Routledge.
19. Pangle, T. 1993 [1992]. *The Ennobling of Democracy: The Challenge of the Postmodern Era*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
20. Platonas, 1995. *Timajas. Kritijas*. Vilnius: Aidai.
21. Rasch, W. 1994. „In Search of the Lyotard Archipelago, Or: How to Live with Paradox and Learn to Like It“, *New German Critique* 61 (Winter): 55–75.
22. Rawls, J. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
23. Readings, B. 1992. „Pagans, Perverts or Primitives? Experimental Justice in the Empire of Capital“ in *Judging Lyotard*, ed. Andrew Benjamin. London: Routledge.
24. Weber, A. 1990. „Lyotard's Combative Theory of Discourse“, *Telos* 83 (Spring): 141–150.
25. Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. New York: The MacMillan Company.

Nida Vasiliauskaitė

THE „LIMIT“ AS AN APORETIC PRESUPPOSITION OF THE PHILOSOPHY OF JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

SUMMARY

The article deals with Lyotard's conception of the differend (a kind of a radical disagreement) and treats it as an attempt to think on/about the Limit: not only about limits between different language games, but also about the Limit as a condition of possibility of philosophy as rational activity, reflecting on which means to find oneself on the limit of thinking itself. This conception presupposes that, firstly, there are untranscendable limits, which separate genres of discourse or phrase regimens; and, secondly, that those limits are recognizable and could be pointed out. To recognize, or to bear witness to the differend, however, means nothing other than to break a limit: to identify the other as such means to draw it into the main discourse, assimilate, and so to destroy the very concept of the „differend“. The article argues that this apparent contradiction must be viewed in the light of aporetic logic: not as a sign of Lyotard's theoretical weakness, but as an integral part of his conception. Here the „limit“ is *both* the condition of possibility and impossibility of the differend.

KEY WORDS: limit, language game, differend, discourse, aporetic logic.

Gintautas Mažeikis

NEĮMANOMUMAS: TRANSGRESYVAUS SUBJEKTO PRAGMATIKA

*Šiaulių universitetas
Humanitarinis fakultetas
Filosofijos katedra
P. Višinskio g. 25
LT-76351 Šiauliai
El. paštas mazeikisg@yahoo.com*

TRANSGRESYVUS SUBJEKTAS IR INDUSTRIJŲ RAIDA

Europietiškojo nihilizmo pragmatikos problematiką plačiai nagrinėjo J. Habermasas siekdamas apmąstyti šiuolaikinius modernizacijos projektus. Jis nihilistines modernizacijos strategijas susiejo su F. Nietzsche's samprotavimais apie individualizaciją ir „demaskuojančią proto kritiką“¹ bei su šių idėjų adaptacijomis G. Bataille'aus (pirmiausia „švaistymo“ ir proveržio teorijos), M. Foucault ir C. Castoriadžio kūryboje. Lietuvoje pozityviai nihilistinę tradiciją ir jos sąsajas su europietiškais modernizacijos projektais svarsto R. Šerpytytė. Politiniai ekonominiai modernistinio nihilizmo aspektai buvo plačiai išskleisti J. Schumpetterio, A. S. Grove's ir jų pasekėjų, o Lietuvoje – A. Degučio. A. Degutis vienas pirmųjų Lietuvoje pradėjo kalbėti apie dinaminės pusiausvyros ir laisvos rinkos modelių sąveikas, kurias kažkada bandė aprašyti matematikas J. F. Neshas. A. Degutis rašo:

Tad tik laisvoje rinkoje egzistuoja vidinės dinaminės išteklių naudojimo optimizavimo paskatos – kur tokios rinkos nėra, kur nėra teisinių galimybių vaikytis pelno ir „viršpelnio“, ten verslas neišvengiamai gęsta ir,

¹ Habermas, J. 2002. *Modernybės filosofinis diskursas*. Vilnius: ALK, Alma Litera, p. 114.

atitinkamai, gęsta visas rinkos dinamizmas. Ekonominė stagnacija yra toji kaina, kurią visuomenė visada moka už savo kovą su pelno vaikymusi.²

A. Degutis pažymi, kad rinka niekad negali būti optimizuota, o dinaminė pusiausvyra yra tik siekiamybė:

Rinkos optimumas yra tik abstrakcija, kuri realiaame gyvenime niekada negali būti materializuota. Toks optimumas niekada negalėtų būti pagrįstai konstatuotas. Juk tai reikštų, jog visi ištekliai jau išsemti, jog nėra jokių optimizavimo galimybių, jog viskas, taip sakant, baigta. Tačiau realybėje niekada nebūna „viskas baigta“, visada egzistuoja padėties gerinimo galimybės, optimumas visada užbėga į priekį.³

A. Degutis kalba ir apie J. Schumpetterio „kūrybinio naikinimo“ principą, tačiau savo kūrinuose daugiau dėmesio neskiria rinkos subjekto identitetui aptarti. Pelno vaikymasis, konkurencija, nuolatinis atsinaujinimas, optimizacijos siekiamybė – visa tai yra prielaidos dramatiškam naujam tapatumui, kuris turi pažeisti ankstesnes etines, estetines normas, atitikusias suvaržytos, monopolistinės, korporacinės ar planinės ekonomikos sąlygas.

Įvadas į transgresyvaus subjekto sampratą mūsų vartojama prasme buvo padarytas E. Gellnerio ir jo modulinio žmogaus (*Modular Man*⁴) idėjos. Lietuvoje modulinio žmogaus koncepciją pozityviai išskleidė L. Donskis ir gąnėtinais negatyviai R. Grigas. Tačiau nei L. Donskio, nei R. Grigo samprotavimuose nerasime nuoseklesnės ekonominių rinkos sąlygų analizės, kurią aptiksim A. Degučio teoriniuose samprotavimuose.

Transgresyvaus subjekto idėją Lietuvoje vieni pirmųjų pradėjo svarstyti A. Žukauskaitė, A. Tereškinas. A. Žukauskaitė, kalbėdama apie lyties politiką ir estetiką Lietuvoje bei plėtodama bendrąją subjekto teoriją, pristatė klasikinę transgresijos variantą, paremtą G. Bataille'aus, J. Lacano ir Sl. Žižeko filosofijomis. Ji pažymi, kad:

Transgresijos terminą reguliariai pradėjo vartoti George'as Bataille'us knygoje *Erotizmas* – čia transgresijos terminas žymėjo draudimo sulaužymą, o platesne prasme – legitimumo, leistinumo ribos peržengimą. Kadangi žmogus tampa subjektu tik paklusdamas simbolinei taisyklių ir draudimų sistemai, priešingas judesys, t.y. savo unikalumo ir individualumo suvokimas, yra galimas tik per transgresijos, peržengimo, nusižengimo, nusikaltimo patirtį. Tačiau transgresija nėra elementarus

² Degutis, A. 1998. *Individualizmas ir visuomeninė tvarka*. Vilnius: Eurigmas, p. 114.

³ Degutis, A. 1998. *Individualizmas ir visuomeninė tvarka*. Vilnius: Eurigmas, p. 114.

⁴ Gellner, E. 1996. *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. London: Penguin.

kriminalinis nusikaltimas. Žižekas transgresiją apibrėžia kaip tokį judesį, kuris, priešingai nei elementarus kriminalinis nusižengimas, ne pažeidžia egzistuojančius įstatymus bei normas, bet iš naujo apibrėžia tai, kas laikoma arba laikytina norma.⁵

Kitaip nei A. Žukauskaitė, mes pabrėšime ne tik asmeninę, bet ir institucinę subjekto prigimtį, o taip pat institucinių subjektų transgresiją, būdingą, tarkime, įvairiausiems radikaliems politiniams, ekologiniams, feministiniams sąjūdžiams bei *undergroundinėms* subkultūroms, pavyzdžiui, politiškai nusi-teikusiems pankų klubams. Institucinių subjektų transgresija galėtų būti susieta su C. Castoriadžio dinamine institucijų plėtros teorija.

Transgresyvumas yra susijęs ne tik su naujų simbolinių pasaulių normų apibrėžimu, bet ir pirmiausia su jų procesu, dinamika, nuolatinėmis mutacijomis. Kitaip tariant, vietoje poststruktūralistinių apmąstymų, būdingų, pavyzdžiui, A. Žukauskaitės samprotavimams, siūlytume atkreipti dėmesį į proceso ir konflikto paradigmas, kurios aiškina subjekto tapatumą priklausomai nuo ekonominių, psichologinių sąlygų ir projektinių, utopinių procesų bei jų sukeltų konfliktų.

A. Tereškinas pastebi pakankamai negatyvų požiūrį į genderinį transgresyvų subjektą Lietuvoje ir taip pabrėžia transgresyvaus subjekto sukeltą konfliktą:

Šitokio seksualumo ir erotizmo įsiveržimas į kasdienį socialinį gyvenimą Lietuvoje daug kam atrodo transgresyvus ir sukelia pasibjaurėjimą, higieninę reakciją, nepaisant to, kad šiuolaikinė vartojimo ir žiniasklaidos kultūra darosi vis purvinesnė, išmetanti intymaus gyvenimo dalykus į aukščiausius nacionalinės kultūros lygmenis.⁶

Tačiau A. Tereškinas apsiriboja erotika, lyties problematika, nebandydamas susieti transgresyvaus subjekto sampratos su platesne socialinių ir kultūrinių vaidmenų teorija. Tačiau būtent sparčiai ir radikaliai kintanti šiuolaikinė ekonomika, vartotojiška visuomenė, paslaugų sektorius, ypač kūrybinių industrijų sferoje, transgresyvaus subjekto sampratą paverčia šiuolaikinės rinkos kategorija, apibrėžiančia rinkos dalyvių tapatybę. Ir joks pasišlykštėjimas ar etinis atstūmimas negali pažaboti rinkos poreikio būti susietai pirmiausiai su nuolatos savo tapatumo ribas pažeidžiančiais subjektais: ir su gamintojais, ir su vartotojais.

Šiuolaikinio, ekonominio transgresyvaus subjekto raida yra susijusi ne tik su tokiomis pozityviomis sąvokomis, kaip žinių ekonomika, kūrybinės

⁵ Žukauskaitė, A. 2005. *Anamorfozės: nepamatinės filosofijos problemos*. Vilnius: Versus Aureus, p. 191–162.

⁶ Tereškinas, A. 2004. „Tarp norminio ir subordinuoto vyriškumo formų: vyrai, jų seksualumas ir maskulinizmo politika šiuolaikinėje Lietuvoje“, *Sociologija. Mintis ir veiksmas*, Nr. 3, p. 33.

industrijos, svajonių visuomenė (pagal R. Jenseno idėją), bet ir su postmodernistiniu, pragmatiniu nihilizmu: pozityviai atskleistas kūrybinio naikinimo (J. Schumpetterio idėja), atsinaujinimo „paranojos“ (A. Grove'o idėja), fragmentacijos konceptais. Knygoje „Tik paranoikai išlieka“ A. Grove'as diskutuoja apie vis mažėjančią trukmę tarp inovacijų ir apie vis didesnę naujumo intensyvumą, kurie skatina vis beatodairiškesnę konkurenciją: „Grėsmė, kad jūs pavėlavote, skatina jus nuolatos būti nepanaikinamo nuosmukio aki-vaizdoje“.⁷ Tai atveria kelią beatodairiškam skubėjimui ir kūrybingumui, o ši konkurencijos paranoja keičia identitetus. A. Grove'as paranojiško skubėjimo ir kūrybingumo situacija aiškiai apibūdina neįmanomumo (susijusio su kūrybingumu) ir transgresijos santykį.

Šiuolaikinis projektinis mąstymas reikalauja atsisakyti linijinių tikrovės projekcijų ir skatina sinergines, kompleksines proveržio ir proceso vizijas. Visam tam reikia naujų subjekto vaidmenų, kurie dažnai atrodo tiesiog neįmanomi įprastinių vertybių požiūriu.

Vaidmenų požiūriu vertybines nuostatas apmąsto filosofinės teorijos: L. Wittgensteino kalbiniai žaidimai, L. Wittgensteino – R. Rorty epistemologinis biheviorizmas, R. Rorty baigtinių žodynų samprata. Pagaliau socialiniuose moksluose išpopuliarėjo įvairios vaidmenų teorijos, kurių plėtrai atitinkamai yra taikomos šiuolaikinės socialinės, simbolinės dramos metodikos, žaidimų ir ritualų schemos ir pan. Visa tai atspindi šiuolaikinės ekonomikos raidos reikalavimą vis didesniems asmens gebėjimams nuolatos keisti savo atliekamus vaidmenis, viešuosius subjekto pavidalus.

Po L. Althusserio, Sl. Žižeko ir kitų autorių teorijų nustota gilintis į asmenybę, kaip į kažkokią esmę, teigiant, kad anapus intersubjektyvios, diskursyvos plotmės subjekto apibūdinimai yra mažai reikšmingi. L. Wittgensteino ir R. Rorty teorijos įgalina tvirtinti, kad simbolinio pasaulio pagrindą sudaro anaip tol ne tik asmeninė kūryba, bet ir pirmiausia kooperuota veikla. Kitaip tariant, ne tik konkurencija, bet ir bendradarbiavimas laikantis apibrėžtų taisyklių, kurias kuria patys žaidimo (rinkos) dalyviai. Tai iš esmės atitinka J. Schumpetterio korporatyvizmo idėjas ir J. Nesho rinkos ir kooperacijos sąveikas siekiant dinaminio balanso. Pagaliau šiuolaikinių ekonominių branduolių – klasterių – teorijos tai tik dar labiau pabrėžia: kiekvienos gatvės gyvenimo savitumas, šio mikroklimato pripažinimas ir puoselėjimas yra visų esančių kompanijų pridėtinis socialinis, o vėliau ir simbolinis bei finansinis kapitalas. Kūrybiniai gebėjimai suvokti ir išrutulioti naujus, kartais neįmanomus vaidmenis, gebėti režisuoti tokių vaidmenų kūrimą ar net rengti tokių vaidmenų dinamikos strategiją bei taktiką, rašyti simbolinių pasaulių scenarijus yra būtina sėkmingo šiuolaikinio ekonominio, politinio, meninio lyderio

⁷ Grove, A. S. 1996. *Only the Paranoid Survive*. London: Harper Collins Publishers, p. 149.

savybė. Be to, šios savybės yra veiksnios tik atviruose kooperuotuose simboliniuose pasauliuose, kuriuose išsaugoma polilogo erdvė ir konkurencijos / bendradarbiavimo ritmika.

Neįmanomumo jausmas, patyrimas, kuris atsiranda susidūrus su savo tapatumo riba, su naujos galimybės nesuvokimu arba nepripažinimu, tampa svarbiu apmąstymo objektu pragmatiškai diskutuojant subjekto transgresiją. Šitokia diskusija ypač reikalinga rinkos institucijose. Be to, institucinis ar net klasterinis polilogas yra efektyvi priemonė įveikti asmeninius fantazmus, ribotas sąmonės projekcijas, kurios būdingos asmeniniams transgresijos siekiams ar ketinimams. Diskusijų, polilogo metu yra kvestionuojamas, ironizuojamas individo ar institucijos gebėjimas peržengti estetines, moralines, ideologines ribas, (ne)noras pažeisti įsitikinimus ar net vyraujančius moralinius imperatyvus.

Neįmanomumui reikia savitų lyderio gebėjimų, kuriuos galime sieti su jo pasirengimu keisti asmeninius vaidmenis, režisuoti komandos (simbolinio pasaulio dalyvių) vaidmenis, rengti ilgalaikę vaidmenų strategiją bei trumpalaikes taktikas. Tam tikslui neįmanomų vaidmenų lyderis privalo gebėti įgyvendinti tam tikrus pokyčius, kurie ir yra jo bei galbūt institucijos transgresijos trajektorijos:

Biografiniai pokyčiai yra susiję su *Curriculum Vitae*, su gyvenimo tikslais: edukaciniais, karjeros, meninės ar politinės veiklos. Ilgalaikiai ir trumpalaikiai tikslai lemia žmogaus pasirinkimus. Biografija – asmeninis, socialinis, kultūrinis procesas ir kaip kiekvienas procesas yra tiesiogiai susijęs su konfliktais, su racionaliais / intuityviais sprendimais. Proceso valdymas, asmeninės politikos apibrėžimas, konfliktų prognostika ir pasinaudojimas jais norint maksimizuoti kūrybingumą, nepriklausomumą bei siekti proveržio – visa tai yra asmeninių pokyčių biografijos vadyba.

Kolektyviniai-istoriniai pokyčiai yra susiję su šalies, bendruomenės, įmonės bendraisiais integraciniais / dezintegraciniais, raidos bei kitais ilgalaikiais ir trumpalaikiais tikslais. Jie skatina konfliktus, sukuria politinį lauką ir areną, įtraukia individą į aktualius visuomenei ar įmonei procesus. Kolektyvinių, istorinių procesų adekvatus suvokimas ir analizė yra labai svarbūs asmeninės galios, galimybių ištekliai.

Konkurenciniai pokyčiai įtraukia asmenybę į įvairiausių žaidimų ratą, kurie neturi jokių kitų tikslų anapus paties žaidimo: laimėti konkurencinėje kovoje. Tačiau įvairiausio tipo žaidimai – lenktyniavimo, kolektyviniai, vaidinimo, azartiniai ir t. t. – yra puiki priemonė modeliuoti asmeninius pokyčius, pasirinkti naujas strategijas ir taktikas, lavinti gebėjimus, žinias ir nuostatas, skatinti įvairiausias dalyvavimo formas.

Kūrybinės vaizduotės pokyčiai yra vienas svarbiausių individuacijos (asmeninio kelio, asmeninės vizijos) išteklių. Jį aktyviai puoselėjo genčių

šamanai, viduramžių ir renesanso alchemikai, šiuolaikiniai menininkai. Pravartu pasinaudoti šia vizijų ir ritualų patirtimi. Tačiau kūrybinė vaizduotė nėra vien asmeninis dalykas, o priklauso nuo gebėjimo peržengti visuomeninių normų, įsitikinimų pažymėtas ribas. Originalūs kūrybiniai sprendimai yra būtinas aukščiausio lygio vadovo veiklos požymis, tam, kad jis stimuliuotų savo kompanijos veiklos bei organizacinę įvairovę ir dinamiką.

Moraliniai, religiniai tikslai ir su jais susiję pokyčiai yra aukščiausių poreikių požymis, būtinas brandžios, savarakiškos asmenybės bruožas. Kartais šie poreikiai ir tikslai dar vadinami transcendentiniais. Transcendentiniai poreikiai – tai noras keisti pasaulį pagal savo įsitikinimus, gebėjimus, pagal tai, kiek asmuo yra integruotas į bendruomenes. Keisdamas pasaulį politinėmis, kūrybinėmis, asmeninio elgesio priemonėmis aukščiausio lygio vadovas pamažu keičia save. Tačiau pravartu atminti, kad keičiamas ir kuriamas ne visas, o tik simbolinis pasaulis, o šalia jų yra begalybė kitų pasaulių, su kuriais reikia sugyventi, saugoti polilogiškumo erdvę.

Valdoma, saikinga ribų peržengimo, transgresijos pragmatika tampa viena svarbiausių šiuolaikinės rinkos pasaulio tikslų, ideologiniu moto, strateginiu planavimo principu. Viena vertus, padorumo, priimtino pažeidimas dažnai yra susijęs su įprastinės tvarkos griovimu, kartais su taisyklių, teisės normų pažeidimu ar net su nusikaltimu. Todėl, kaip ir ankstesniais žmonijos amžiais, sociumas, visuomenė kontroliuoja simbolių pasaulių ribas, struktūras ir privalo tai daryti. Kita vertus, modernus, nuolatinis naujumo, originalumo, radikalaus atsinaujinimo reikalavimas, siekimas išlikti rinkoje, kova dėl kompanijos ar teritorijos interesų kartu reiškia ir ribos pažeidimo normą. Toks originalumo, kaip ribos pažeidimo, imperatyvas taikomas šiuolaikinėje literatūroje, kur nuolatos transformuojama leksika ir semantika, vaizduojamuosiuose ir atlikimo menuose vis plačiau viešai išskleidžiančiuose anksčiau, atrodo, už padorumo ribų esančias kūno, seksualumo, egzistencijos, higienos transformacijas. Pagaliau neįmanomumas įsiskverbia ir į verslo etiką, naujų produktų modeliavimą ar darbo organizavimo principus. Todėl pradedama kalbėti apie tokią subalansuotą lyderio ir organizacijos vaidmenų plėtrą, kuri kartu reiškia ir nuolatinę neįmanomumo kontrolę. Šis principas yra susietas ne tik su kūrybinio naikinimo paradigma, bet ir su proveržio „butelio kakliuko plėtimo“ teorija.

Neįmanomumo pragmatika tik iš pažiūros skamba labai moderniai. Neįmanomumo principas buvo visados puoselėjamas įvairiausiuose karnavaluose, persirenginėjimų ir kaukių žaidimuose. Tokio tipo neįmanomos, stebuklinės transformacijos nuolatos atsitinka įvairiausių ritualų, meditacijų, ceremonijų ir su jais susijusių žaidimų metu. Tai ir yra neįmanomumo valdymo būdai. Kita vertus, žaidimo, karnavalo plotmė atveria galimybes kurti naujiems, efektyvesniems ritualams: skatinant kitokį vartojimą, įvaizdžius, skonį, organizacijos principus ir panašiai.

PROJEKČINIO IR PROJEKTUOJANČIO MĄSTYMO SKIRTIS

Kalbant apie transgresyvaus subjekto pragmatiką būtina atskirti du artimai susijusius kognityvinius veiksmus: projekcinį ir projektinį mąstymą. Projekcija yra atspindys, muliažas, gautas pakeičiant jau turimą vaizdą kitu, iš išvaizdos panašiu objektu. Kognityviniai ekstrajekcijos ir intrajekcijos veiksmai aiškiai apibrėžia projekcinės veiklos galimybes. Psichologinė ekstrajekcijos sąvoka nurodo, kad vidines patirtis tiesiog perkeliama, taikoma išorei. Tariama, kad išoriniams subjekto atžvilgiu objektams yra būdingos grėsmę keliančios savybės, nors psichologiniai tyrimai rodo, kad tai yra tik vidinių subjekto būsenų ekstrapoliacija. Intrajekcija nurodo priešingą veiksmą: išorinio pasaulio charakteristikos taikomos vidinių asmens procesų apibūdinimams. Tai plačiai paplitęs reiškinys nuodėmių išpažinimo metu, kai tikintysis išorinio pasaulio negeroves susieja ar net kildina iš savo vidinių nuostatų. Tokiu būdu projekcinė veikla yra susijusi su fantazmo mechanizmais, kurie vienaip ar kitaip veikia projektuojančią, institucinę asmens veiklą ir kurią institucijos siekia riboti ir valdyti.

Taigi, priešingai projekcijai, projektu laikytume inovacinę, kūrybinę, originalią veiklą, kuri būtinai peržengia, pažeidžia asmeninio muliažo ribas. Tačiau jei veikiančiuoju subjektu laikysime ne asmenį, o instituciją, tokiu atveju projektuojanti veikla turėtų peržengti institucijos projekcinių nuostatų ribas. Iš esmės šiuolaikiniai europiniai projektai to nuolatos reikalauja iš ES veikiančių institucijų. Šia prasme, Lietuvos institucijos privalo peržengti savo vidinius tautinius, istorinius, genderinius, kai kuriuos moralinius įsitikinimus norėdami dalyvauti europiniuose projektuose, kurie siekia atitikti įvairias proveržio ir balanso paradigmas.

Kita vertus, projektinė veikla yra negalima be projekcinės. Racionalumo formų raida yra susijusi su fantazmo veikla, įvairiausių transferų konstravimu, kognityvinių modelių, muliažų kūrimu, o vėliau jų naikinimu ir vėl kūrimu. Tokiu būdu moderni projektinė veikla reikalauja transgresyvaus racionalaus subjekto tapatybės, o projekcinė veikla imituoja šį transgresyvumą, tačiau kartu neleidžia jam atsirasti.

Projekcija šiuo požiūriu yra to paties simuliacija. Kalbant apie asmens fantaziją reikėtų nurodyti, kad projekcija yra geismo, vizijos pakartojimas daiktinėje arba santykių aplinkoje. Iš esmės daugelis idealų, kuriuos siekia įgyvendinti mesianistinių polinkių žmonės, yra projekcijų taikymas kitiems asmenims, bendruomenėms. Bet kuri ideologija yra linkusi į to paties pasikartojimus, į projekcinį aktyvumą. L. Althusseris pabrėžia ideologijos ir įsivaizduojamos tikrovės tiesioginį ryšį:

Ideologija yra įsivaizduojamų individo santykių su jo tikrosiomis egzistencijos sąlygomis „reprezentacija“.⁸

⁸ Althusser, L. 1984. „Ideology and Ideological State Apparatuses“, Althusser, L. *Essays in Ideology*. London: Verso, p. 36.

Tik šiuo atveju gal reikėtų pabrėžti, kad „tikrosios egzistencijos“ sąlygos yra ir simbolinės (realybės plotmė), ir daiktinės (tikrovės plotmė). Ir simboliniai, ir daiktiniai santykiai yra vienodai svarbūs, nes vieni apibūdina psichinę, kiti fizinę tikrovę. O socialinė, kultūrinė realybė/tikrovė yra apibrėžta šių santykių dermė.

Dažnai transgresyvaus subjekto ideologija tėra to paties įsivaizduojamo pasikartojimas, kol nevirsta kasdiene projektinio mąstymo ir veiklos pragmatika. Kritikuojant institucinių ideologijų projekcinę prigimtį svarbu pažymėti, kad jos pretenduoja į hegemoniją, todėl, kad nėra atviros simbolinių pasaulių polilogui. Institucijos ideologija yra neišvengiamas ir būtinas intelektualus produktas. Projekcinė prigimtis – ji visados yra mažų mažiausiai visos programos „nuosėda“. Tačiau hegemonija – yra nuostata, kad tik ši projekcija yra teisinga ir provaloma visoms kitoms grupėms asmenų. Iš esmės taip būsimą proletariato hegemoniją apibūdino K. Marxas, V. Leninas, A. Gramsci. Kalbant apie projekcinio ir projektyvaus mąstymo skirtumus prisimintini K. Marxo samprotavimai apie žmogaus ir idealumo santykį. K. Marxo teiginys, jog žmogus skiriasi nuo bitės pirmiausiai tuo, kad turi idealą, kurį įgyvendindamas atveria ir monologines projekcines, ir dialogines projektuojančias galimybes. Jei tai projekcinis tvirtinimas (proletariato diktatūra ir yra vienos grupės projekcija), tai jis fantazijos plėtros požiūriu mažai kuo skiriasi nuo J. G. Fichtės, o vėliau ir A. Schopenhauerio suformuluoto teiginio apie pasaulį kaip valią ir vaizdinį. Kita vertus, idealų turėjimas, transcendentinių nuostatų formavimas yra vienas svarbiausių būdų įveikti To paties pasikartojimus arba projekcijas. Transcendentiniai idealai numato ir institucinių ar subjekto ribų įveikimą, ir institucinį mesianizmą, arba tam tikro modelio taikymą aplinkai. Tik nuolatinė transgresijos politika gali įveikti šią mesianizmo liekaną, kuri išlieka visuose projektuose. Nuolatinė transgresija reiškia tai, kad kitas projektas puoselės kitus kognityvinius modelius, veiklos principus, kurie pažeis dabar kuriamus ir taip išlaisvins mus nuo ideologinės hegemonijos.

Laisvas projektinis mąstymas ir jį atitinkanti kūrybinė projektinė veikla yra tiesiogiai susiję su liberalios utopijos idėja, apie kurią daug kalbėjo R. Rorty. Liberali utopija reiškia tai, kad kiekvienas asmuo turi galimybę sukurti projektą, kuris yra neadekvatus šiuolaikiniam ideologiniam režimui, pažeidžia jį ir tai yra ir individuacijos, ir tolimesnės socializacijos galimybė. Kitaip tariant, R. Rorty pabrėžia abu utopijos komponentus: kūrybiškumą ir socialinį kritiškumą arba individuaciją ir kooperaciją. Jo utopijoje solidarumas matomas ne kaip kažkas, ką galima atrasti giliai paslėptą, bet tikslas, kurio siekti padeda vaizduotė: „Solidarumas neatrandamas refleksijos būdu, o sukuriamas“.⁹ Tačiau R. Rorty neišplėtoja jokios projektyvios pragmatikos, todėl remiantis jo filosofija sunku identifikuoti kairiųjų ar dešiniųjų hegemoninius siekius nuo liberalaus polilogo.

⁹ Rorty, R. 1992. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, p. XVI.

Kiek kitaip postmodernizmo paradigmos antropologijoje atstovas V. Crapanzano kalba apie vietinio žinojimo ir vietinių vilties formų įvairovę, kuri remiasi viltimis ir utopinėmis vizijomis. Jo požiūriu, utopija visada yra tarpinė, ribinė būseną – „jau ne“, bet ir „dar ne“. Būtent ribos panaudojimas, jos eikvojimas ir yra resursas, kurio pagrindu plečiame, keičiame turimus simbolinių pasaulių horizontus arba kuriame naujus.¹⁰ Kai horizontas ar miglose skendintys toliai (*arrière-pays*) įgauna formą, gimsta naujos utopijos, viltys bei vizijos ir taip be galo. Lygiai kaip A. Degučio požiūriu – galutinis rinkos, sakyčiau – gyvo pasaulio, optimizavimas yra neįmanomas. Riba apibrėžia horizontą, nurodo jau esamą tikrovę ir utopiją, projektą, viziją, kurie peržengia ribą. Tik todėl, kad peržengimas yra ir riba, ir tikrovės erdvėlaikis.

Utopijų antropologinė įvairovė ir liberali utopinė kūryba, kuri remiasi ironijos principais ir nuolatos pažeidžia esamybės ribas, – štai tos dvi dimensijos, tarp kurių skleidžiasi šiuolaikinis utopinis mąstymas, artimai koreliuojantis su pragmatikai pamatuotais, racionaliais projektais. Kalbant apie utopijų kūrybą ir jų sklaidą galime kaip pavyzdį paminėti šiuolaikinių skvoterių utopiją. Skvotas (*squat*) yra neteisėtai apgyvendintas namas, teritorija. Jų požiūriu, kadangi egzistuoja pakankamai daug apleistų, laikinai nenaudojamų pastatų ar ilgą laiką nenaudojamų teritorijų, asmenys, kurie neturi kur kitur gyventi, privalo turėti teisę apgyvendinti šiuos plotus, atlikti juose būtiną gyvenimui remontą, ginti savo teises atvykus savininkams, policijai, elektros, šiluminių tinklų ir pan. inspekcijoms. Naujieji skvoteriai (*squatter*) yra asmenys, kurie pasirenka gyvenimą jų paskelbtoje niekieno žemėje kaip tikslą. Būtent tokiose teritorijose galima eksperimentuoti naujų komunų principus, siekti meninės aplinkos. Pagaliau skvotas – dinamiška vieta, kuri kinta dėl visuomeninių konfliktų. Skvoteriai revizuoja tariamus prigimtinius nuosavybės santykius, susiedami juos su realiu gyvenimu – *de facto*, o ne su nominaliu – *de jure*. De facto principas atveria skvoteriams utopinį landšaftą, kuriame gali būti kuriama gerovė – *pro publico bono*. „Skvoterių vadove“ (*Squatter's Handbook*) rašoma:

Ar tave išstumia absurdiškai aukštos nuomos kainos ir miestų virtimas buržuazijos rajonais? Pavargai laukti, kol nesuinteresuotos vyriausybės ateis tau į pagalbą? Atsibodo miegoti parkuose / autobusų stotelėse / ant draugų svetainės grindų? Nori sukurti ir kontroliuoti savo gyvenamąją erdvę? Imk reikalus į savo rankas – Susikurk skvotą! Skvoteriai egzistuoja taip pat ilgai kaip žemės nuosavybės sąvoka: teisėtai kažkam kitam priklausančioje žemėje nelegaliai gyvenama visame pasaulyje.¹¹

¹⁰ Crapanzano, V. 2004. *Imaginative Horizons: An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*. Chicago, London: The University of Chicago Press, p. 2.

¹¹ *Squatters' Handbook*. <<http://squatspace.com/handbook/index.php>> [Žiūrėta 2005 11 10].

Pirmieji skvoteriai – komunistų, anarchistų, pankų ir laisvųjų menininkų atstovai, kurie septintame–aštuntame dešimtmetyje pirmiausiai Italijoje, o vėliau ir kitose šalyse iki pat Rusijos imtinai pradėjo platinti ir įgyvendinti šias idėjas, taip sukurdami subkultūrų ir menininkų namus. Nepaisant to, kad jų veikla buvo už įstatymo ribos, skvoterių idėjos paskatino devintame dešimtmetyje Britanijos, Olandijos, Švedijos vyriausybės, municipalitetus atiduoti menininkams ir subkultūros apleistas gamyklų teritorijas, sandėlius, ilgą laiką nerestauruojamus senus namus, taip siekiant gaivinti kultūrą ir tam skiriant specialų finansavimą. Tokiu būdu „išlaisvintų zonų“ utopija virto projeketine pragmatika.

S. Dagilytė taip aprašo Berlyno „Köpi“:

Kai kurios langų ertmės rėžia savo tuštuma, ant sienų kabo dideli balti bei juodi drobės gabalai su politiniais užrašais. Dešiniajame fligely pritvirtinta gipsinė Laisvės statulos (*Liberty Statue*) galva, ant durų bei pirmo aukšto sienų marga grafiti užrašai bei skelbimai apie koncertus, menines akcijas, palaikymo mitingus bei demonstracijas. Kieme stovi keletas iš pažiūros sulūžusių autobusiukų (kurių gebėjimu važiuoti įsitinkinu po keleto dienų), kiemo šonai apaugę krūmais, primena džiungles, tačiau už jų taip pat verda gyvenimas. Dar vis.¹²

PROJEKČINIS MĄSTYMAS IR HEGEMONIJA

Mokslinis mąstymas, kuris remiasi labiau institucine projekcine veikla, mesianistinėmis vizijomis dažniausiai plėtoja linijinius projektus, artimai susijusius su vyraujančios ideologijos hegemonijos formomis. Tokiu būdu institucijos yra suinteresuotos deterministiniais projektais, projektų loginėmis sąsajomis (tai galima pavadinti hėgeliško panlogizmo inversija), prasminiu nuoseklumu, vengia projektinių prieštaravimų, paradigminių konfliktų, loginių nuoseklumų, kurie būdingi transgresyvaus subjekto projekcinei veiklai. Taigi kartais logiškai nuoseklus, racionaliai pamatuotas projekcinis mąstymas, pasireiškiantis kaip išankstinis būsimų įvykių numanymas, nesutampa su nuolat kintančiais, neturinčiais loginio nuoseklumo projekciniais iššūkiais.

Kodėl taip atsitinka? Projekcinis mąstymas, suvaržytas loginių taisyklių ir legitimuojamas diskursyvaus nuoseklumo, yra institucinis monologizmas. Monologiškumas yra išvirkščioji loginio nuoseklumo pusė. Monologiškumas pažeidžia socialinę įvairovę, juo labiau dialogiškumą ar polilogiškumą. Poliloginei komunikacinei erdvei nėra būdingas loginis nuoseklumas, o veikiau mikro- ir makrokonfliktai, nesusikalbėjimas, absurdas, kurie reikalauja derybų, proceso,

¹² Dagilytė, S. 2001. „Köpi - arba viskas apie Berlyno skvotų kultūrą“. <http://www.ore.lt/_articles/t_squat.html> [Žiūrėta 2005 11 10].

susitarimo, o ne įrodymų, ne pergalių. Anapus konfliktinės arenos visados slypi pakankamai nuoseklus simbolinis pasaulis, kuris vis dėlto gali nepretenduoti į visumą, o tik dalyvauti poliloge. P. Bergeris ir T. Luckmannas rašo:

Simbolinis pasaulis suprantamas kaip *visų* socialiai objektyvuotų ir subjektyviai realių prasmų matrica; visa istorinė visuomenė ir visa individo biografija traktuojamos kaip įvykiai, vykstantys šiame pasaulyje.¹³

P. Bergeris ir T. Luckmannas traktuoja simbolinius pasaulius ir jų subjektus gana statistiškai, struktūriškai, o tai iš esmės atitinka ikiindustrinių ir ypač industrinių visuomenių raidą ir mažai tinka šiuolaikinei dinaminei visuomenei. Pažymėtina, kad šiandien kinta ne tik subjektai, bet ir patys simboliniai pasauliai. Jei nagrinėsime, pavyzdžiui, įvairius laisvalaikio ir pramogų parkus: *Fantasy land'us* bei jų analogus kino ir pramogų industrijų ribose, pastebėsime tokių simbolinių pasaulio modelių nuolatinės mutacijas. Jei simbolinio pasaulio modeliu laikytume kiekvieną realybės šou veiksmą, tada pastebėtume, kad apibrėžtu laikotarpiu ir konkrečioje vietoje sukuriama natūraliai ar dirbtinai kintantys simboliniai pasauliai, kurie kristalizuoja tvarką ir interpeluoja subjektus. Istoriniu požiūriu vietinį žinojimą (*local knowledge*), vieteles (*miestechki* – Rytų Europos žydų tradicijoje) bei geto galima laikyti šių modelių realiais atitikmenimis. Šiandienės emigrantų stovyklos, atskirų religijų išpuoselėti miesto kvartalai taip pat liudija apie simbolinių pasaulių mutacijas ir šio modelio efektyvumą.

Polilogo erdvė yra sinerginė. Čia spontaniškai atsiranda proveržiai (bifurkacijos), kuriuos projekcinės grupės, institucijos išvysto, tam, kad po kurio laiko paliktų šio proveržio erdvę ir investuotų vėl į naujas galimybes ir proveržius. Taip sinerginė proveržių teorija susiejama su kūrybinio naikinimo principu, apie kurį kalbėjo J. Schumpeteris ar atsinaujinimo „paranojos“ idėja, kurią plėtojo A. Grove'as. Juk ką reiškia „paranoja“ A. Grove'o tekstuose? Tai „absurdo“, loginio nenuoseklumo ir nuolatinio naujumo akcentavimas. Polilogo erdvė vystosi peršokdama nuo vieno proveržio prie kito, be jokio hėgeliško dvasios raidos linijškumo, be jokios krypties ar iš pat pradžių suponuotos perspektyvos. Tokius proveržius užtikrina asmeninė, individuali utopinė kūryba, arba kolektyvinės vilčių ir lūkesčių (utopijų) mutacijos.

Šiuolaikiniams projektams įgyvendinti reikia skirtingų kompetencijų asmenų komandinio darbo. Projektinėse grupėse dalyvauja asmenys, kurie turi ryškius abstraktaus mąstymo gebėjimus, ir tie, kurie pasižymi tiksliai empiriniu, labai konkrečiu mąstymu, tie, kurie turi lakią, originalią fantaziją ir geba preciziškai skaičiuoti išlaidas finansininkai. Dar daugiau, projektinėse grupėse nuolatos vykdomi vis nauji projektai reikalauja nuolatinės naujumo, originalumo įtampos, kurios neįmanoma išlaikyti, negalima sukurti originalaus produkto, jei bent kiek stipriau, autoritariškiau reiškiamas projekcinis mąstymas.

¹³ Berger, P. L.; Luckmann, Th. 1999. *Socialinis tikrovės konstravimas*. Vilnius: ALK, Pradai, p. 124.

Projektinis mąstymas poliloginėje erdvėje numato, kad veikėjai turi transgresyvaus subjekto (ir asmeninio, ir institucinio) bruožų bei plėtoja interaktyvią komunikaciją, atviras simbolines organizacijas (simbolinius pasaulius), kūrybinį požiūrį į vaidmenis ir ritualus, natūralios ir dirbtinės aplinkos panaudojimo gebėjimus, psichologines ir antropologines Kitumo treniruotes, komandinius žaidimus, meninę vaizduotės stimuliaciją ir pan. Išsivysčiusios visuomenės poreikių tipus, gamybos ir subjektų rolių kaitą lemia ne tik ir ne tiek elementarių fizinių, psichologinių ar socialinių poreikių tenkinimas, o nuolatos kintančių identitetų poreikių užtikrinimas. Tai reiškia, kad vienu svarbiausių gamybos tikslų tampa naujų socialinių grupių tapatumų industrinė gamyba bei šių tapatumų kaitos skatinimas. Naujuosius simbolinius pasaulius kuria ne tiek menininkai, kiek industrijos: kūrybinės, laisvalaikio, žinių, atitinkamos skaitmeninės bei biotechnologijos.

Pavyzdžiui, šiuolaikinių subkultūrų metalistų, pankų, naujųjų hipių, gotų, repo gerbėjų ir t. t. plėtra – tiesiogiai yra susijusi su elektroninės muzikos raidos galimybėmis, garsiniais regimaisiais projektais. Nevyriausybinių organizacijų (NVO) plėtra yra susijusi ne tik su pilietiniu individų aktyvumu atstovauti savo interesu bei kelti politinius reikalavimus socialinėje, kultūros, sveikatos, ūkio sferose, bet ir su vartojimo sfera: naujų medikamentinių priemonių atradimu ir gamyba, elgesio (dietos, sporto) formų platinimu, internetinių tinklų prieinamumu.

Galime tvirtinti, kad šiuolaikinė gamyba nuolatos vertybes paverčia vartojamosiomis vertėmis bei, priešingai, vartojamosios ir mainomosios vertės pastoviai paverčiamos moralinėmis vertybėmis. Vienas pirmųjų simbolinio ir finansinio kapitalo formų sąsajas su moralinėmis vertybėmis aprašė P. Bourdeau. Tačiau mastas, kuriuo tai vyksta, yra gerokai platesnis, nei šis autorius pastebėjo.

ŽENKLŲ GAMYBA IR MAINAI

Projektų rašymas pirmiausiai yra susietas su poreikiu gauti finansavimą kažkokiais veiklai. Tačiau konkuruoja būtent projektai, o ne pati veikla, kovojama dėl projektą remiančių pinigų, o ne dėl daiktų, turinčių vartojamosios vertės požymių. Tik vėliau pasirodo įranga, kelionės, veiklos. Iš esmės pradžioje konkurencija vyksta ženklų sferoje, kurie, tačiau, nėra lygūs. Ženklų vertę lemia tai, kad jiems yra priskiriamas papildomas simbolinis kapitalas arba papildoma vertė. Taip atsitinka, kai prekės ženklas sutampa su garsios kompanijos firminiu ženklu, arba kai garsi ir didelę įtaką turinti įstaiga nominuoja tam tikrą procesą arba projektą. Taigi, ženklai nuo pat pradžių nėra lygūs, nėra tapatūs ir todėl galimi ženklų mainai, ženklų gamyba ir jų paklausa.

Paradoksalu, tačiau ženklų, pvz., projektų, kūryba ir gamyba gerai atitinka pinigų simbolinę prigimtį. Kaip pinigai reiškia atidėtus mainų santykius,

taip ir projektai rodo atidėtą veiklą. Nei projektai, nei pinigai nėra tikrovė, o yra panirę į idealios realybės sritį. Todėl mainų santykiai: projektas–pinigai kur kas geriau atitinka jų prigimtį, nei vartojamoji vertė–pinigai. Žinoma, kiekvienas projektas taip pat turi vartojamąją vertę. Tariau, kad būtent už ją suteikiamas finansavimas. Tačiau planas ir ketinimas dar nėra jokia daiktinė veikla, kaip ir pinigų vartojamoji vertė – tarpininkauti mainų santykiams, taip pat nėra daiktiška. Todėl, kaip ir pinigų fetišizmo atveju, kai pinigai užgožia už jų stovintį žmonių santykių pasaulį, atsiranda projektinis fetišizmas: kai projektas kaip virtuali vizija užgožia daiktinės veiklos būtinybę. Tokiam projektiniam fetišizmui pagrindą suteikia projekto ir psichologinio transfero artumas, projekto ir projekcinio mąstymo sampynos, projekto estetiškumas ir meniškumas ir t. t.

Tokiu būdu vieni kodai apie ateitį yra keičiami į kitus ženklus, kurie suteikia šiai atečiai galimybes. Projektas nėra daiktas, jis neturi medžiaginio pavidalo, nepaisant to, kad sąlygiškai yra užrašytas. Projektų finansavimas iš esmės yra vieno virtualaus objekto keitimas kitu, simboliniu objektu. Šių mainų metu nepasirodo ne tik daiktų savaime – *Ding an sich* – tikrovė, bet ir simuliacinė realybė, kuri kiekvieną kartą save vaizduoja tikruoju pasauliu. Štai kodėl projektinė veikla turi polinkį virsti savaiminga, savipakankama, nesiekianti virsti naująja daiktų tvarka. Šiuo atveju projektas tampa savipakanamu realybės scenarijumi, kuris nereikalauja jokio režisieriaus, kurio genialus regėjimas paverstų planą kūnu. Lygiai taip atsitinka ir su dramomis, kurių pastatymas teatre nėra savaime numanomas dalykas. Kita vertus, skirtingai nei teatre, originali projekto vykdytojo veikla laikoma grubiu projekto sąlygų pažeidimu. Tokiu būdu projekto įgyvendinimas dar labiau atitolinamas, arba virsta tiesiog jau esančio projekto papildymu. Projekto interpretavimo (originalios režisūros) stoka rodo jo projekcinę prigimtį. Projektai, kurių stichija yra polilogo erdvė, dėl savo įcentrinančių galių, dėl savaimingumo patys ir užgožia šį simbolių pasaulių susidūrimo lauką. Ir pakankamai aišku kodėl. Architektūriniame ar kelių tiesimo projekte numatomos tam tikros būtinos techninės, ekologinės, teisinės, finansinės sąlygos. Laikoma, kad tai turėtų būti būdinga visiems projektams, taip pat kultūriniams, socialiniams, kūrybiniais. Tačiau vėl užmirštama skirtis tarp gamtamokslinių ir socialinių / humanitarinių tikslų, kuri nubrėžta dar XX a. pradžioje neokantininkų mokyklose ir, atrodo, buvo nebediskutuojama.

Projektinė veikla siekdama savo pačios efektyvumo vis dėlto stengiasi atsiriboti nuo elementarių projekcijų arba geismo sferos pasikartojimų. Tam tikslui siekiama sukurti projektus modeliuojančią metakalbą, kuri galiausiai virsta nauja projektinės veiklos vadybos ir jai atstovaujančio mokslo metakalba.

IŠVADOS

Utopijų ir vilčių, kurios virsta projektine veikla, griežtas administravimas reikalauja transgresyvaus subjekto kontrolę: aiškų įvardijimą, kokie nauji gebėjimai ir nuostatos turi būti plėtojami, kokie moraliniai veidai bus atskleisti, o estetiniai lūkesčiai bus realizuoti. Tokiu būdu simbolinių pasaulių kūryba, jų plėtra, šių pasaulių subjektų tapatumų kontrolė primeta tam tikras žaidimo taisykles, metatvarką. Tai smarkiai apriboja laisvą subjekto transgresiją. Todėl neišvengiama, kad šalia projektinės veiklos išlieka ir utopijų kūrimas. Jokie geriausi, idealiausi projektai negali užgožti jokių ribų nepaisančių utopijų. Tačiau liberalus, ironiškas, individualizuotas ir kooperuotas utopijų kūrimas skatina projektinę veiklą, susieja projekcijas ir projektus, skatina peržengti ribas. Projektai, kurie remiasi utopijomis, įgyja jų inovacinę galią, suartėja su grupių norais, vizijomis. Todėl pravartu prieš rengiant projektus remtis ne tik racionaliais skaičiavimais, bet ir antropologiniais utopijų tyrimais, aprašymais. Būtent tai susies projektus su naujomis subjektų mutacijomis ir darys šiuos projektus ilgaamžius, labiau susietus su individų tapatumais.

*Gauta 2005 10 07
Priimta 2005 11 24*

Gintautas Mažeikis
THE IMPOSSIBILITY: PRAGMATICS OF
TRANSGRESSIVE SUBJECT

SUMMARY

Transgressive subject is quite related to the modern development of industries and finally it is related to the development of free market, capitalism. In this case the past always exists as resources of hope, libido, desire. Quick and radical development of modern forms of economics and management, Knowledge economy, Creative industries, project activity demand new roles of the participants of free market. Creative skills for building of new roles, capacity to make actions and write scenarios of hyper reality, to be strategists and tacticians produce new, sometimes impossible demands for leaders. The article discusses why the *Impossibility* is so important for modern subjects of free market and how it is related to the continuous changing of roles of the subjects. Nihilism of F. Nietzsche, G. Bataille or J. Habermass opens the ways for modernization of society. The *Impossibility* is a condition of defining of border and reality. Transgression of modern subject as a person subject to continuous changing of roles needs the *Impossibility* as a strategic orientation and basic disposition. Expanding, transgression and changing of the Self becomes a new resource for creative business and management. Besides provoking discussion in high profile public forum, social/psycho drama serves as a powerful tool that encourages community to cultivate self-reliance and shows the difficulties of individuation. Creative industries are most related to the imaginations, symbolic values, history and memory, transformations of the past and traditions, games and *simulacra*. Creative industries directly impact on the construction of modern transgressive identities by video and movies, painting and sculpture. Transgressive subject as a person who could change different roles depends on different powerful discourses.

KEY WORDS: transgressive subject, free market, capitalism, *Impossibility*, social change.

Vida Gumauskaitė

STRUKTŪRALISTINIO METODO GALIMYBĖS IR RIBOS

*Kultūros filosofijos ir meno institutas
Dabartinės filosofijos skyrius
Saltoniškių g. 58
LT-08105 Vilnius
El. paštas dabart-filosl@kfmi.lt*

*„(...) Protas turi savo ribas, kurias primeta
niekada iki galo neperžvelgiamai tikrovei ir (...) jis suvokia tik per tų ribų „pinučius“.¹*

Claude Lévi-Strauss

Kaip žinoma, pirmoji humanitarinė disciplina, savo objekto analizei pritaikiusi struktūrinį tyrimo metodą, buvo lingvistika. Struktūralizmas, kaip įtakingas intelektualinis judėjimas, Prancūzijoje pakeitęs egzistencializmą, radosi šiam metodui plintant į kitas humanitarinių ir socialinių mokslų sritis, kai iškilo klausimas apie vienas kitų ir net tapčių struktūrų, atskleistų visiškai skirtingose žmogaus veiklos srityse, statusą, struktūralistinio metodo universalumą, jo taikymo problemas bei jų filosofinį apibendrinimą. Struktūralistiniu metodu struktūralistai siekė ne tik praktiškai realizuoti, bet ir teoriškai pagrįsti objektyvaus mokslinio žinojimo galimybę įvairiose humanitarinių ir socialinių mokslų srityse – tuo būdu ribą tarp mokslo ir filosofijos jie stumtelėjo mokslo naudai į subjektyvios, žmogiškosios realybės sritį, tradiciškai priklausiusią išimtinai filosofijai, įrodinėdami, kad tą realybę tam tikra dalimi² galima ir būtina tirti objektyviai, moksliskai.

¹ Lévi-Strauss, C.; Évilon, D. 2002. *Iš arti ir iš toli*. Vilnius: Baltos lankos, p. 125.

² Struktūralizmo metras C. Lévi-Straussas, pvz., ne kartą pažymėjo, kad struktūralistinis metodas anaip tol neišsemia žmogiškosios realybės paaiškinimo. Vienne interviu jis teigia: „Man niekada nedingtelėjo mintis [...], kad visa, ką mes aptinkame socialiniame gyvenime, galime paaiškinti struktūriniu analize.“

Struktūralistinio metodo susiformavimą pirmiausia lingvistikoje, kurią C. Lévi-Straussas apibūdino kaip vienintelę humanitarinę discipliną, galinčią vadintis mokslu, lėmė F. de Saussure'o atradimai. Suformuluodamas tokias dichotomines priešpriešas kaip antai: kalba/šneka, sinchronija/diachronija, forma/substancija, vidinė/išorinė lingvistika, jis grynu pavidalu išskyrė abstraktų lingvistikos tyrimo objektą – kalbą kaip ženklų sistemą ir vidinius jos veikimo mechanizmus, vėliau pavadintus struktūromis, kurių tyrimui, kaip pasirodė, galima pritaikyti griežtus loginius matematinius metodus. Įvairiose struktūrinės lingvistikos mokyklose taikant hipotetinę dedukcinę prieigą, modeliavimą, formalizavimą, matematizavimą, kalbotyra ilgainiui virto palyginti tiksliau mokslu, teoriniu statusu artimu gamtos mokslams. Struktūrinė lingvistika sugebėjo paaiškinti daug faktų, nepaaiškinamų iš lyginamosios istorinės kalbotyros perspektyvos, virsdama kelrodžiu tiems mokslininkams humanitarams, kurie siekė griežto, įrodomo pažinimo. Tai buvo ypač aktualu tuose moksluose, kuriuose, pvz., etnografijoje, susikaupė didelės apimties įvairiarūšė medžiaga, reikalaujanti suvokimo. Įvairios, dažnai tarpusavyje susikertančios hipotezės dėl savo spekuliatyvaus pobūdžio negalėjo tapti įrodomomis teorijomis (būdingas pavyzdys – nuo Antikos iki šių laikų kuriami gausūs mitų aiškinimai).

Kadangi spekuliatyvinės hipotezės humanitarinių ir socialinių mokslų srityje visuomet akivaizdžiai ar paslėptai remiasi atitinkamomis filosofinėmis prielaidomis, siekimas sukurti griežtas mokslines teorijas čia visada siejasi su antifilosofine nuostata, kurios radikaliausia išraiška yra pozityvistinis „metafizikos atmetimas“. Tačiau struktūralizmas, nepaisant jo atremties į pozityvų žinojimą bei tam tikro antifilosofinio kryptingumo, šiuo radikaliu keliu nenuėjo. Priešingai negu tradicinis pozityvizmas, teigiantis empirinių faktų pirmumą teorijos atžvilgiu, struktūralizmas jungia empirinį patyrimą su teorija, o tai nulėmė būtent struktūralizmo genetinis ryšys su struktūrine lingvistika.

Struktūrinė lingvistika mokslinio griežtumo pasiekė pirmiausia išskirdama kalboje ženklinį aspektą ir traktuodama kalbą kaip ženklų sistemą. Tačiau ženklų sistemos egzistuoja ne tik kalboje, bet ir daugelyje kultūros sričių. Antai pirmykščių bendruomenių gyvenimas, kaip parodė C. Lévi-Straussas, tiesiog kupinas visokeriopų ženklų sistemų – tai ir totemizmas, ir mitai, ir įvairios socialinės organizacijos bei vedybų formos. Ženklų sistema ir lingvistikoje, ir kituose moksluose yra privilegijuotas struktūrinės analizės objektas. Nes atskiras ženklas, tiksliau, jo jautimiškai suvokiama dalis – signifikantas, būda-

Priešingai, man atrodo, kad socialinis gyvenimas ir jį supanti empirinė tikrovė žmogiškajame lygmenyje yra atsitiktinumo valda [...] Paprasčiausiai manau, kad šioje bekraštėje empirikos srityje [...], kurioje viešpatauja netvarka, šen bei ten iškyla organizuotos (tvarkos) salelės [...], kurias tiriant, net jei jos labai mažos, galima pasiekti šio tokio apibrėžtumo, žinodamas sykiu, kad taip atsitinka toli gražu ne kiekvienu atveju.“ Op. cit., p. 118–119.

mas kažkieno kito pakaitalu ar reprezentantu³, pats savaime nėra svarbus: kaip pakaitalas jis bet kada gali būti pakeistas kitu pakaitalu; pvz., kalboje akustinius ženklus – garsus – pakeičia grafiniai ženklai – raidės. Esmiškai svarbiais laikomi ne ženklai, o ženklų tarpusavio santykiai, ar, kitaip tariant, vidinė ženklų sistemos struktūra. Tai suponuoja pamatinį struktūralizmo metodologinį principą, formuluojamą kaip metodologinis tarpelementinių santykių pirmumas elementų atžvilgiu. C. Lévi-Straussas rašo: „Tradicinės antropologijos, kaip ir tradicinės lingvistikos, klaida tai, kad buvo svarstomi nariai, o ne santykiai tarp narių“.⁴ Antai, tiriant mitus, buvo interpretuojami atskiri mitų elementai, neaiškinant jų tarpusavio santykių, jų savitos „kalbos“ taisyklių. Tokios subjektyvistinės interpretacijos negalėjo pateikti objektyviai pagrįstų žinių apie tiriamą objektą.

Struktūrinėje lingvistikoje ir kituose humanitariniuose moksluose, analizuojančiuose ženklų sistemas, santykiai, determinuojantys sistemos elementus, nėra stebimi paviršiniame lygmenyje. Paprastai jų nesuvokia ir pats subjektas, praktiškai vartojantis tam tikrą ženklų sistemą. Neįsisąmonintas jų vartojimas netgi laikomas būtina ženklų sistemos veikimo sąlyga. „Su mitu vyksta tas pats, kaip ir su kalba: individas, kuris turėdamas būtinų žinių ir meistriškumo savo kalboje sąmoningai naudotųsi fonologiniais ir gramatiniais dėsniais, bematant pamestų savo minčių giją“, – teigia C. Lévi-Straussas.⁵ Taigi egzistuoja ir sąmoningo veikimo su ženklais lygmuo, ir paslėptų, neįsisąmonintai taikomų taisyklių lygmuo, kurie atitinka empirinį ir teorinį lygmenis, savybingus kiekvienam išsivysčiusiam mokslui ir užtikrinančius jų paaiškinamąjį pobūdį.

Tačiau specifinė kliūtis, su kuria susiduria humanitariniai ir socialiniai mokslai siekiant objektyvaus žinojimo, slypi tame, kad pats tų mokslų tyrimo objektas, persmelktas žmogiškojo subjektyvumo su jo pasirinkimo laisve, vertybėmis, tikslais, prasmėmis, yra sunkiai įspraudžiamas į objektyvių dėsningumų rėmus. Vis dėlto struktūralistinė prieiga per neįsisąmonintas ženklų sistemų struktūras leidžia pastarąsias tirti netgi pasitelkiant loginį-matematinį modeliavimą. Tos neįsisąmonintos struktūros – tai invariantai, kurių atžvilgiu sąmoningo veikimo su ženklais lygmuo yra lengvai apskaičiuojamų variantų visuma. Vadinas, žmogaus laisvė bei kiti žmogiškojo subjektyvumo atributai ne pašalinami, o apribojami: jiems suteikiamas pasirinkimas tarp variantų, kurių skaičius ne begalinis, o visiškai apibrėžtas ir priklauso nuo neįsisąmoninto invarianto. Pavyzdžiui, žmogus gali išreikšti tą pačią mintį labai įvairiai,

³ Pagal F. de Saussure'o ženklų koncepciją, žymintysis (signifikantas) pakeičia ar reprezentuoja žymimąjį (signifikatą). Соссюр. Ф. де 1977. „Курс общей лингвистики“, Соссюр Ф. де. *Труды по языкознанию*. Москва: Прогресс, с. 31–273.

⁴ Lévi-Strauss, C. 1969. *Structural Anthropology*. London: Allen Lane the Penguin Press, 1969, p. 46.

⁵ Op. cit., p. 11.

vartodamas vienokius ar kitokius posakius, sinonimus, tačiau tų išraiškų kiekis yra ribotas ir visos jos turi paklusti gramatikos, sintaksės ir kitoms kalbos taisyklėms, dėl to ir randasi žmonių tarpusavio supratimas – antraip kalba negalėtų būti jų bendravimo priemonė. O ir kiti kultūros reiškiniai, kuriuose išskiriamas ženklinis aspektas, kaip antai ritualas, mitas, taip pat turi būti suprantami visiems tos bendruomenės nariams, jie taip pat išsiskleidžia įvairiais variantais, pertvarkomais į atitinkamus invariantus.

Struktūralistine ženkline, arba semiotine, prieiga pagrįsta ir C. Lévi-Strausso vadinamoji superracionalizmo koncepcija, postuluoianti juslinių duomenų įtraukimą į racionalų lygmenį, suvokiant ir vienus, ir kitus veiksnius jų vienovėje. „[...] Aš bandžiau peržengti priešpriešą tarp jutimiško ir protu suvokiamo iš pat pradžių veikdamas ženkliniame lygmenyje, – rašo C. Lévi-Straussas. – Ženklo funkcija yra būtent išreikšti viena su kito pagalba. Net labai apriboti skaičiumi jie pasiduoda griežtai organizuotoms kombinacijoms, kurios gali perduoti net rafinuotesnius ištisos jutiminio patyrimo srities niuansus. Tuo būdu mes galime tikėtis pasiekti lygmenį, kur loginės savybės, kaip objektų atributai, bus parodytos taip tiesiogiai kaip aromatas ar kvapai; kvapai akivaizdžiai atpažįstami, ir mes žinome, kad jie yra padarinys kombinacijų, sudarytų iš elementų, kurie, įvairiai selekcionuojami bei organizuojami, sukuria supratimą apie įvairius kvapus“.⁶

Jutimiško signifikanto dėka ženklas išreiškia kažką, esantį mintyse. Tačiau signifikantas nėra visiškai neapibrėžtas: jis turi būti aiškiai priešpastatytas kito ženklo signifikantui – tai būtina ženklo sistemos veikimo sąlyga, lingvistikoje pavadinta „binarinių opozicijų“ principu, vėliau struktūralizmo sėkmingai pritaikytu ir kituose humanitariniuose bei socialiniuose moksluose. Diferencijuoti, priešpastatyti, klasifikuoti jutiminiai atributai atitinka tokius pat diferencijuotus ir klasifikuotus ženklais išreikštus mintyse esančius turinius. Pritaikęs struktūralistinį metodą mitams tirti, C. Lévi-Straussas atskleidė vadinamąją jutiminių kokybių logiką, tapачią mąstymo logikai, t. y. įrodė, kad pirmykštis mąstymas yra taip pat logiškas, kaip ir civilizuotas, o tai buvo griežtai paneigęs L. Lévy-Bruhlis savo populiarioje iracionalaus, ikiloginio pirmykščio mąstymo koncepcijoje. Struktūralistinės prieigos dėka C. Lévi-Straussui pavyko „parodyti, kaip empirinės kategorijos – tokios kaip žalia ir virta, šviežia ir sugedę, šlapia ir sudegę ir kt., kurios gali būti tiksliai apibrėžtos tik etnografinio stebėjimo būdu ir kiekvienam atvejui tam tikros kultūros požiūriu – gali vis dėlto būti panaudotos kaip conceptualios priemonės abstrakčioms sąvokoms detalizuoti ir joms jungti į teiginius“.⁷ C. Lévi-Strausso atlikta struktūrinė–semiotinė mitų analizė atskleidžia, kad abstrakčios sąvokos

⁶ Lévi-Strauss, C. 1975. *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology: 1*. New York, Hagerstown, San Francisco, London: Harper Colophon Books, p. 14.

⁷ Op. cit., p. 1.

mituose yra užkoduotos remiantis įvairiomis juslinių kokybių grupėmis, sudarančiomis tarpusavyje sukeičiamų kodų (kulinarinis, biologinis, astronominis ir kt. kodai) eilę.

Mitų analizei taikant struktūralistinę prieigą, pirmiausiai kokio nors mito fragmentuose kaip kodiniai ženklai išskiriamos pasikartojančios jutiminių kokybių, formų, savybių ir kt. priešstatos – binarinės opozicijos, po to nustatomos transformacijos, t. y. tų struktūros dalių variantai, pvz., simetrijiniai pergrupavimai bei jų perkodavimai į kitas ženklų sistemas. Tai įgalina sutelkti iš pradžių artimus vienas kitam mitus, akivaizdžius to paties mito variantus, o vėliau – vis labiau vienas nuo kito besiskiriančius, bet tos pačios struktūros, mitus. Einant tuo keliu, ištyrus daugybę mitų ir galų gale sugrįžus prie pirminio mito, galima paaiškinti pastarojo visas, anksčiau atrodžiusias beprasmishkomis, perteklinėmis ar nereikalingomis, detales.

Išaiškindamas mitologiją kaip logiką, C. Lévi-Straussas kartu atskleidžia konkretų, t. y. jutiminį ir metaforinį, tos logikos pobūdį. Toks mitologijos supratimas yra įdomus ir vertingas estetikos požiūriu, ypač aiškinant meno intelektualinio ir jutiminio pradų vienybę, metaforinį estetinio suvokimo pagrindą. E. Leachas, pritaikęs struktūralistinį metodą Biblijos analizei, atskleidė, kad daugelis išoriškai nesusijusių biblinių istorijų yra tapačios struktūros ir gali būti kildinamos viena iš kitos, remiantis paprastomis transformacijos taisyklėmis. Tai atitinka C. Lévi-Strausso iškeltą mitinio invarianto ir jo variantų transformacijos idėją. Šiuo požiūriu ypač įdomus E. Leacho pateiktas trijų įžanginių Biblijos skyrių, vadinamųjų Genezės skyrių, struktūralistinis tyrimas. Genezės skyriai, kuriuose liečiami esminiai ir paslaptingiausi žmogaus kilmės klausimai, – tai savotiškas pasaulietiškos literatūros modelis, nes jie apima ir kontrastingus charakterius, ir konfliktus, ir kulminaciją, ir atomazgą. E. Leachas išryškina, kad kiekvienas Genezės skyrius tam tikru būdu įkūnija esmines pasakojimo struktūras, o visi skyriai, paimti kartu, sudaro vieningą užbaigtą visumą.⁸ E. Leacho atlikta išsami biblinių istorijų struktūrinė analizė vaizdžiai parodo struktūralistinio metodo taikymo bei perdavimo kitų specialybių mokslininkams ir įvairioms sritims galimybę. „Dviejų žmonių, galinčių pateikti įtikinamas struktūrines analizes, visiškai pakanka, siekiant įrodyti mokslinį metodo pagrįstumą“, – teigia H. Gardneris.⁹

Galima teigti, kad ryškiausiai struktūralistinio metodo galimybės (be struktūrinės lingvistikos pasiekimų) atsiskleidė įvairiašakėje C. Lévi-Strausso mokslinėje veikloje: šalia struktūrinės mitų analizės analogiškus tyrimo principus struktūralizmo metras įvedė į plačią etnografinės problematikos sritį.

⁸ Leach, E. 1970. „The Legitimacy of Solomon: Some Structural Aspects of Old Testament History“, *Introduction to Structuralism*, ed. by M. Lane. New York: Basic Books, p. 248–292.

⁹ Gardner, H. 1974. *The Quest for Mind. Piaget, Lévi-Strauss and the Structuralist Movement*. New York: Vintage Books, p. 137.

Savo pirmame svarbiame darbe *Elementariosios giminystės struktūros* C. Lévi-Straussas parodė, kaip, atsiradus komunikacijai, kurią jis laikė vienu svarbiausių veiksmų, nustatančių ribą tarp žmogiškosios kultūros ir gamtos, susidarė pirmosios elementarios socialinės struktūros, t. y. kaip pasikeitimas dovanomis, moterimis ir pranešimais (žodžiais) sudaro sistemas, kuriose socialiniai faktai vienu metu yra ir daiktai, ir ženklai. Atskleidus bendrus giminystės ir matematinių struktūrų principus, buvo pirmą kartą sukurta formali vedybų taisyklių, aptinkamų kai kuriose pirmykštėse visuomenėse, teorija, įgalinanti naują vedybinių santykių tipologiją, taikančią matematinius modelius.

Struktūralistinė prieiga lėmė ir originalų totemizmo problemos sprendimą: totemų panaudojimą C. Lévi-Straussas susiejo su simbolių klasifikavimo apskritai ar tos kalbos, – ženklų sistemos, kuria naudojasi pirmykštė visuomenė, – tyrimu (kn. *Totemizmas*). Kitaip tariant, toteminę logiką C. Lévi-Straussas aiškina ne kaip atskirą pirmykštės visuomenės reiškinių, bet kaip būdingą mitinio mąstymo ypatybę, gamtinių bei socialinių reiškinių klasifikavimo įrankį ir priemonę. Totemizmas, įrodinėja jis, nustato loginių opozicijų tarp gyvūnų ar augalų sąryšį su opozicijomis tarp socialinių grupių.

Analizuodamas pirmykštį mąstymą (kn. *Laukinis mąstymas*) C. Lévi-Straussas atskleidžia pastarojo ir civilizuoto mąstymo tapatumus, o jų skirtumą iškelia dviejų mokslo rūšių arba lygmenų pavidalu. Jis parodo, kad ir civilizuotam mokslui, ir pirmykščių žmonių veiklai yra būdingi objektų ir reiškinių apibendrinimas, analizė, klasifikavimas, t. y. pagrindiniai bet kurios mokslinės veiklos momentai, tikslai laukinis žmogus savo klasifikavimą grindžia vien jutiminėmis objektų ar medžiagų savybėmis. Žodžiu, konkreti pažintinė pirmykščių žmonių veikla ir civilizuotas mokslas – tai du lygiagretūs pažinimo būdai, reikalaujantys tų pačių protinių operacijų, būtent savybių identifikavimo ir nuoseklaus jų grupavimo. C. Lévi-Straussas taip pat aptaria vardų davimo, klasifikavimo, kategorizavimo, universalizavimo ir detalizavimo įgūdžius, pasireiškiančius tiek pirmykštėse visuomenėse, tiek civilizuotame pasaulyje. Jis pabrėžia, kad pirmykščių žmonių grupavime bei rikiavime yra racionalumo, pagrįsto ne vien utilitariniais ar funkcionaliais svarstymais, o apskritai būdingo žmogaus protui.

C. Lévi-Straussas struktūrinę analizę pritaikė ir pirmykščiam grafiniam menui tirti. Vienas būdingų šio meno bruožų yra vadinamasis suskaidymo atvaizdavimas, t. y. simetriškai atsukti ar „sudvejinti“ žvėrių atvaizdai, intensyviai stilizuoti, transformuoti, schematizuoti. Atlikęs analizę, C. Lévi-Straussas priėjo prie išvados, kad suskaidymo atvaizdavimas pirmykščiame mene išreiškia gilesnį ir esmingesnį susiskaidymą tarp individo biologinės realybės ir socialinio vaidmens, kurį jis turi įkūnyti. Kultūrose, kurioms būdingas suskaidymo atvaizdavimas, vadinamose „kaukės“ ar „tatuiruotės“ kultūrose, individas užima savo padėtį socialinėje struktūroje, išlaiko socialinį orumą ir

mistinių svarbumą tik pasitelkdamas tam tikrą papuošimą, ir kaukės bei kiti dekoratyvinio suskaidymo atvaizdai iškyla kaip savotiški tokių kultūrų giluminių struktūrų įkūnijimai grafiniame mene.

Reikšmingais rezultatais įrodęs struktūrinės analizės galimybes įvairiose žmogiškosios kultūros srityse, C. Lévi-Straussas jos neuniversalizuoja – priešingai, jis perspėja, kad šiuo „metodu neįmanoma paaiškinti absoliučiai visų reiškinių; kaip koks nors loginis-matematinis modelis, kuris pasitelkiamas, pavyzdžiui, paaiškinti meteorologinei situacijai, nepasiteisina panorus apibūdinti saulėlydžio sukeltą estetinę emociją. Jai aprašyti ir analizuoti reikalingas kitas požiūrio taškas ir kitokie suvokimo būdai”.¹⁰

Struktūralistinio metodo ribą pirmiausia nubrėžia vienas esminių jo principų, griežtai skiriantis objekto sinchroninį, t. y. jo būsenos ir funkcionavimo tam tikru momentu, tyrimą, kuris atliekamas remiantis būtent struktūralistiniu metodu, ir objekto diachroninį, t. y. jo istorijos, kitimo tyrimą pirminiu bei pagrindiniu laikant pirmąjį. Reikalaujamas sinchronijos atskyrimas sudaro aiškią priešpriešą istoriniam objekto tyrimui, pasireiškiančią ne tik lingvistikoje, bet ir kituose humanitariniuose moksluose, kuriuose yra taikomas struktūralistinis metodas.¹¹ Tačiau atsiribodami nuo diachroninės, istorinės analizės struktūralistai anaip tol neatmeta pastarosios būtinumo, o tik atsisako suteikti jai tą išskirtinį pažinimo statusą, kurį istorijai apskritai suteikė civilizuotas pasaulis. Sinchroninius ir diachroninius tyrimus C. Lévi-Straussas laiko vienas kitą papildančiais supratimo būdais. Perfrazuodamas K. Marxo teiginį, jis sako: „Žmonės patys kuria savo istoriją, bet nežino, kad jie ją kuria”.¹² Šios formulės pirmoji dalis siejama su istorinės analizės taikymu socialinės tikrovės tyrimui, tuo tarpu antroji – su struktūralistinio metodo taikymu.

Taigi struktūralistinis metodas, atskleidamas paslėptas, abstrakčias struktūras, įgalina ištirti objektą tik tam tikru požiūriu ir duoda vienpusišką tiriamo reiškinių vaizdą. Struktūralistinė prieiga nepaaiškina objekto vystymosi, nes jos nustatytos struktūros pačios savaime neatspindi pasikeitimų. Todėl struktūralistiniai tyrimai paprastai yra statinio pobūdžio ir daugiausia gali būti panaudojami įvairių kultūrinių reiškinių, išoriškai visai nepanašių, bet slepiančių savyje vieningus struktūrinius dėsningumus, struktūriniams-tipologiniams apibendrinimams, universalių invariantų atskleidimui bei daugeliui praktinių pritaikymų panaudojant ESM techniką.

¹⁰ Lévi-Strauss, C.; Évilon, D. 2002. *Iš arti ir iš toli*. Vilnius: Baltos lankos, p. 119.

¹¹ Tuo tarpu gamtos moksluose analogiška padėtis nesusidarė, kadangi čia, priešingai negu socialinių ir humanitarinių mokslų srityse, istorinė, diachroninė analizė išsivystė ir buvo pritaikyta vėliau negu „metafizinis“ struktūrinis metodas, atspindintis objekto kaip visumos praradimą, kai įvairius jo aspektus tiria atskiri mokslai. Toks visuminio objekto suskaidymas atsižvelgiant į įvairius tyrimo požiūrius yra mokslo perėjimo iš empirinio lygmens į abstraktų teorinį, formalų matematinių lygmenį būtina sąlyga. Socialiniuose ir humanitariniuose moksluose susidariusi padėtis šia prasme daugiausia aiškinama išplaukiant iš jų tyrimo objekto specifikos.

¹² Lévi-Strauss, C. 1969. *Structural Anthropology*. London: Allen Lane the Penguin Press, p. 23.

Struktūralistinio metodo taikymo galimybes ir ribotumą, gretinant jį su hermeneutinės prieigos teikiamomis galimybėmis, išsamiai aptarė P. Ricœuras. Darbe *Interpretacijos teorija* (1976), svarstydamas aiškinimo ir supratimo¹³ dialektiką interpretuojant tekstą, P. Ricœuras nurodo du galimus skaitymo būdus. Kai tekstas traktuojamas kaip santykio su pasauliu neturintis esinys, t. y. neturintis išorės, o tiktai vidų, teksto analizei taikoma struktūrinė–semiotinė analizė, paverčianti tekstą uždara ženklų sistema, analogiška F. de Saussure'o *langue*. Mechaniškas struktūrinio modelio perkėlimas iš žodžio, kaip virtualaus leksinio ženklo, srities į sakinio, kaip realaus kalbėjimo įvykio, sritį, o toliau ir į už sakinių ilgesnių sekų – tekstų – sritį, P. Ricœurui nuomone, yra kvestionuotinas ir neapima visų teksto atžvilgiu įmanomų laikysenų; taigi struktūralistinė prieiga iškyla tik kaip vienas galimų požiūrių į teksto interpretaciją. Aptardamas C. Lévi-Strausso atliktą struktūrinę mitų analizę, P. Ricœuras pažymėjo, kad mitas čia iškyla kaip savotiškas loginis instrumentas, kuris mitą tik paaiškina, bet ne interpretuoja. Analogiškus pavyzdžius P. Ricœuras pateikė iš V. Propp'o mokyklos rusų formalistų, R. Bartheso ir A. J. Greimo atliktų tautosakos tyrimų srities. Vadinasi, šiuolaikinė aiškinimo samprata jau nebesiejama vien su gamtos mokslais: struktūrinės–semiotinės analizės dėka ji radosi ir humanitariniuose moksluose, pirmiausia lingvistikoje. Nors struktūralistinis metodas, taikomas teksto tyrimui, ir slopina pastarojo referentinę funkciją, bet visiškai jos neužgniaužia, nuveddamas nuo paviršinės semantikos – papasakoto mito – į giliają, ribinių situacijų semantiką. Priešingu atveju, teigia P. Ricœuras: „[...] iš struktūrinės analizės teliktų sterilus žaidimas, algebrinė dalyba, ir pats mitas netektų Lévi-Strausso jam priskirtos funkcijos – padėti žmogui suvokti tam tikras opozicijas ir ieškoti būdų palaipsniui jas suartinti. Atmesti šią nuorodą į egzistencines aporijas, į kurias susitelkęs mitinis mąstymas, reikštų mito teoriją paversti beprasmių žmonijos diskursų nekrologija”.¹⁴ Taigi P. Ricœuras siūlo suvokti struktūrinę analizę kaip vieną, bet būtiną etapą, pereinant nuo paviršinės prie giliosios teksto interpretacijos, prie teksto supratimo, kurį P. Ricœuras apibrėžia kaip jo judėjimo nuo prasmės į nuorodą atkartojimą, t. y. „nuo to, ką jis sako, į tai, apie ką kalba“.

Struktūralistinio metodo galimybių ir ribų problemą P. Ricœuras paliečia ir enciklopediniame straipsnyje „Mitas: filosofinė interpretacija“ (1989). Vėl aptardamas struktūrinio modelio taikymą mito analizei, jis pakartotinai pažymi mito kaip loginio instrumento, skirto išspręsti tam tikrus prieštaravi-

¹³ Tradiciškai hermeneutinė filosofija aiškinimą, kaip teiginių ir reikšmių išaiškinimą bei išskleidimą, paradigmiskai sieja su gamtos mokslais, tuo tarpu supratimo, kurio metu vienu sintezės aktu suvokiama dalinių reikšmių grandinė kaip visuma, pirminė taikymo sritis, hermeneutiniu požiūriu, priešingai, yra humanitariniai mokslai. Žr. Ricœur, P. 2000. *Interpretacijos teorija: diskursas ir reikšmės perteklius*. Vilnius: Baltos lankos, p. 86.

¹⁴ Op. cit., p. 100.

mus, funkciją, taip pat požiūrį į mitą kaip į uždara sistemą, kurioje svarbūs tik vidiniai tarpelementiniai santykiai be atodairos į tikrovę. Pateikęs pagrindinius struktūralistinio metodo principus, P. Ricœuras suabejoja jo rėmuose taikoma hipoteze, postuluojančia kalbos homogeniškumą visuose jos lygmenyse, t. y. spėjimu, kad tie patys priešpriešos ir vienybės dėsniai valdo ir už sakinį mažesnius, vadinamuosius kalbos vienetų (fonemas, morfemas, semantemas), ir didesnius už sakinį, vadinamuosius diskurso vienetų (mito atveju – mitemas). Sekdamas E. Benveniste'ui, P. Ricœuras tas dvi vienetų sistemas atskiria, netapatina jų, nes „kalbos vienetai priklauso grynai virtualioms sistemoms, o diskurso vienetų pagrindą sudaro realūs tame diskurse išsakomi įvykiai“. Būtent pastarieji įkūnija kalbos sąsajas su tikrove, jų dėka „kalba ir pasako kažką apie kažką, o kartu įgalina diskurso subjektą kalbant įvardyti save kaip *as*“.¹⁵ Tačiau ši semantinė mito funkcija struktūralistinėje analizėje iškeliama už skliaustų, tuo būdu atimant galimybę išsiaiškinti, kiek teisingai mitas aiškina tikrovę ir apskritai leidžia suabejoti galimybe suvokti mitų prasmę. Vis dėlto struktūrinės analizės ribotumas, pasak P. Ricœuro, jokių būdu nepaneigia jos būtinumo siekiant atskleisti vadinamąją giliają mito semantiką, „kuri lieka nepastebėta, kai skaitant nuslystama prasmės paviršiumi“.

Straipsnyje „Tarp hermeneutikos ir semiotikos“ (1990), dedikuotame A. J. Greimui, P. Ricœuras svarsto struktūrinės–semiotinės analizės santykį su hermeneutika aiškinimo ir supratimo santykio plotmėje. Kitaip negu W. Dilthey'us, hermeneutiką siejantis vien su supratimu, atmetančiu aiškinimą, P. Ricœuras apibrėžia hermeneutiką kaip tokį aiškinimo ir supratimo santykio derinimą, kai pirmenybė teikiama supratimui, tačiau aiškinimą laikant būtinu, nors ir antraeilio tarpininku. Tuo tarpu struktūrinės–semiotinės analizė, P. Ricœuro požiūriu, iškyla kaip savotiška „atvirkštinė“ hermeneutika¹⁶, kur pirmesnis yra aiškinimas, supratimą laikant išvestiniu paviršiaus rezultatu. P. Ricœuras nesutinka nei su „Vienos ratelio“ vadinamąja „mokslo vienybės“ koncepcija, neigiančia gamtos ir dvasios mokslų metodologinį atskyrimą, t. y. taikančia jiems tas pačias aiškinimo procedūras, nei su diltėjišku aiškinimo ir supratimo supriešinimu, kur supratimas priskiriamas ženklų ir reikšmės sričiai, aiškinimas – faktų sričiai, o jų priešprieša atitinka gamtos ir dvasios mokslų priešpriešą. Vietoj to, P. Ricœuras pasiūlo bendrosios hermeneutikos sampratą, postuluojančią vidinę aiškinimo ir supratimo dialektiką, kur struktūrinės–semiotinės ir hermeneutinės analizės iškyla kaip du priešingi, metodologiškai „apverčiami“, todėl vienas kitą papildantys variantai bendrosios

¹⁵ Ricœur, P. 1996. „Mitas: filosofinė interpretacija“, *Mitologija šiandien* (antologija). Vilnius: Baltos lankos, p. 221–222.

¹⁶ Struktūralistines procedūras, kaip autentišką hermeneutiką, apibūdina ir F. Jamesonas; žr. Jameson, F. 1972. *The Prison–House of Language. A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. New York: Princeton University Press, p. 215–216.

hermeneutikos rėmuose. Pirmajame – struktūriniame – variante supratimas yra iš aiškinimo išvestinis, bet vis dėlto svarbus pažintinis padarinys, o antrajame – hermeneutiniame – aiškinimas laikomas būtinu supratimo tarpininku: „daugiau aiškinti, kad geriau suprastum“.¹⁷ Taigi struktūrinė–semiotinė analizė, kurios pavyzdys P. Ricœurui yra A. J. Greimo semiotika, esanti būtinas ir visiškai pagrįstas, tačiau ribotas aiškinimo metodas, kurį reikia papildyti hermeneutine analize, siekiant atskleisti tiriamo diskurso individualumą ir tai, apie ką jis kalba.

Kiek struktūralistinis metodas yra susijęs su matematizavimu, formalizavimu, tiek jis paklūsta pastarojo taikymo galimybių ir ribų reikalavimams. Jau N. Bourbaki savo struktūrų teorijoje atkreipė dėmesį į esminį formalizavimo metodo ribotumą, kuris remiasi žinoma K. Gödelio nepilnumo teorema, parodančia, kad kiekviena pakankamai išvystyta neprieštaringa formali teorija yra nepilna¹⁸, vadinasi, negali išreikšti tikrovės turtingumo. Tais atvejais, kai būtina atskleisti objekto kokybines savybes, formalizavimą, taip pat struktūralistinį metodą turėtų pakeisti ar papildyti kiti tyrimo būdai.

Gauta 2005 10 10

Priimta 2005 11 24

LITERATŪRA

1. Gardner, H. 1974. *The Quest for Mind. Piaget, Lévi-Strauss and the Structuralist Movement*. New York: Vintage Books.
2. Jameson, F. 1972. *The Prison–House of Language. A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. New York: Princeton University Press.
3. Leach, E. 1970. „The Legitimacy of Solomon: Some Structural Aspects of Old Testament History“, *Introduction to Structuralism*, ed. by M. Lane. New York: Basic Books, p. 248–292.
4. Lévi-Strauss, C.; Évilon, D. 2002. *Is arti ir iš toli*. Vilnius: Baltos lankos.
5. Lévi-Strauss C. 1969. *Structural Anthropology*. London: Allen Lane the Penguin Press.
6. Lévi-Strauss, C. 1975. *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology: 1*. New York, Hagerstown, San Francisco, London: Harper Colophon Books.
7. Ricœur, P. 2000. *Interpretacijos teorija: diskursas ir reikšmės perteklius*. Vilnius: Baltos lankos.
8. Ricœur, P. 1996. „Mitas: filosofinė interpretacija“, *Mitologija šiandien* (antologija). Vilnius: Baltos lankos, p. 216–242.
9. Ricœur, P. 1992. „Tarp hermeneutikos ir semiotikos“, *Baltos lankos*, Nr. 2, p. 21–38.
10. Бурбаки, Н. 1965. *Теория множеств (Начала математики, ч. 1, кн. 1)*. Москва: Мир.
11. Соссюр, Ф. де 1977. „Курс общей лингвистики“, *Соссюрю Ф. де. Труды по языкознанию*. Москва: Прогресс, с. 31–273.

¹⁷ Ricœur, P. 1992. „Tarp hermeneutikos ir semiotikos“, *Baltos lankos*. Nr. 2, p. 25.

¹⁸ Бурбаки, Н. 1965. *Теория множеств (Начала математики, ч. 1, кн. 1)*. Москва: Мир, с. 344–345.

Vida Gumauskaitė

POTENTIAL AND LIMITS OF STRUCTURALIST METHOD

SUMMARY

The ground-breaking works of Ferdinand de Saussure enabled scholars to formulate an abstract object of linguistic research, that is, language as a sign system. As a result, linguistics became the first area among other fields of the humanities where structuralist analysis was initiated and applied systematically. The recognition of sign aspect in various cultural phenomena treating them as sign systems made possible the application of fundamental principles of structural linguistics in other fields of the humanities and social sciences. The potential of structuralist method most vividly revealed itself in the multifaceted scientific activity of Claude Lévi-Strauss: the structuralist method was applied not only to structural analysis of myths, but also to the research of kinship, marriage relationships, and social organization of primitive peoples. The relevant mathematical tools were used in the analysis of totemism, primitive thought, and primitive graphic art. The boundaries of the research area wherein the structuralist method can be productively applied and the limits of this method are demarcated by one of its fundamental principles demanding to strictly distinguish between the research of an object in terms of synchronicity which is linked to structural analysis, and the diachronic research of that object related to historical analysis. While distancing themselves from diachronic perspective, the structuralists do not reject its relevance and think of it as a complementary way of broader and more complete understanding. Discussing the potential and limits of structuralist method and comparing it to hermeneutic approach, Paul Ricoeur shows that structural-semiotic analysis is well-grounded and one of the necessary modes of interpreting, but limited and insufficient, for it is bracketing the relation of an analysed object, which is treated as a closed sign system, to reality, and therefore has to be complemented by hermeneutic perspective. The structuralist method, to the extent that it implies the use of mathematical tools and formal procedures in general, is subject to the criteria defining the possibility and limits of application of mathematical and other formal procedures.

KEY WORDS: structural linguistics, sign system, analysis of myth, totemism, savage mind, hermeneutics.

Edmundas Adomonis

EMPIRIŠKAI PAGRISTŲ ŽINIŲ ATRIBOJIMO SVARBA

*Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Mokslo filosofijos ir istorijos skyrius
Saltoniškių g. 58
LT-08105 Vilnius
El. paštas mokslofil@gmail.com*

Šiam straipsniui keliami kuklūs uždaviniai: atkreipsime dėmesį, kad turime empiriškai pagrįstų žinių, kurių aiškūs atvejai turėtų būti išeities taškas kiekvienam, kas tik stengiasi apmąstyti žmogiškąjį pažinimą (kad ir koks apmąstymo galutinis taškas būtų). Taip pat trumpai apgalvosime, prie ko galėtų vesti reliatyvistinio diskurso bandymai ant to pačio episteminio pagrindo suversti viską pradedant empiriniu mokslu ir baigiant prietarais bei pseudomokslinėmis spekuliacijomis. Skaitytojams, esantiems arčiau mokslų, gali pasirodyti, kad kai kurios mano mintys yra trivialios. Bet, manau, kai kurios trivialios mintys apie pažinimą prašyte prašosi būti išsakytos, ypač turint omeny, kad humanitariniame įkarštyje jos dažnai prarandamos.

Bet prieš tęsdami pažvelkime į tai iš platesnės perspektyvos: atrodo, kad perskyrų neigimas tapo filosofų profesine liga. Girdime, kad analitinio/sintetinio, mokslo/pseudomokslo, fakto/vertybės, fakto/konvencijos distinkcijos niekam tikusios, kad visi esame vienodai ideologizuoti (o gal visi vienodai neideologizuoti), visi vienodai kultūriškai šališki ir t. t. Pažymėsiu, kad ideologizuotiems mąstytojams tai puiki strategija – iš tikrųjų, paskelbus visus vienodai ideologizuotais, nebereikia teisintis dėl savo ideologizuotumo ar kul-

tūrinio šališkumo. Be to, tai puikus arogantiško snobizmo pavyzdys, vertas Thackeray'aus plunksnos: tokio požiūrio skleidėjas iškyla virš likusios pilkosios masės į *sub specie aeternitatis* aukštumas, kur jis/ji gali transgresuoti perskyras išvengdamas pilkajai masei gresiančio šališkumo pavojaus. Tokiais atvejais dažniausiai eksploatuojami neaiškūs distinkcijų atvejai; tuo tarpu derėtų visų pirma pastebėti aiškius atvejus ir suvokti, kad jų netenkame, kai atsisakome perskyrų, ir šitaip patenkame į episteminę makalynę. Nereikia didelės išminties ir gilių studijų, kad pastebėtume bent štai ką: kokia bebūtų bendra padėtis dėl šališkumo ar konvencionalumo, visiškai aišku, kad galima būti mažiau ar daugiau šališku, kad vieni dalykai yra visiškai sutartiniai, o kitose konvenciniai elementai yra minimalūs arba jų iš viso nėra ir pan.

Šia kryptimi toliau nesigilinsiu, nes apie kiekvieną distinkciją reikėtų kalbėti atskirai – tuo būtų nutolta nuo pagrindinės straipsnio temos. Betgi pritarčiau Grice'ui ir Strawsonui, kurie kritikuodami garsųjį Quine'o opusą straipsnyje „Ginant dogmą“ suformulavo tokį apibendrinimą: „Bendrai kalbant, atrodo, kad filosofai yra linkę daryti per mažai distinkcijų negu per daug. Kaip tik greičiau jų asimiliacijos, o ne distinkcijos, linkę būti niekam tikusiomis“.¹

Transgresuojant perskyras, pasimetę ir empirinio pagrįstumo idėja kartu su mokslinio objektyvumo (ar bešališkumo), mokslo universalumo idėjomis. Atsiranda tokių mąstytojų, kuriuos Alanas Chalmersas pavadino „the levelers“ – „lygintojais“², t. y. tie, kurie įvairiausiais būdais stengiasi sumenkinti empirinio mokslo pasiekimus teikiant žinias, kitaip tariant, pažinimo aspektu empirinį mokslą sulygina ar net pažemina kitų kultūrinių reiškinių atžvilgiu. Tokių pavyzdžių yra pilna tuose laukuose, kurie vadinasi „postmoderni filosofija“, „kultūros studijos“, „mokslo studijos (*Science Studies*)“ ir t. t.³: štai Richard Rorty į mokslą sako žiūrįs „kaip į vieną iš literatūros žanrų arba, atvirkščiai tariant, į literatūrą ir menus – kaip į tyrinėjimus, turinčius tą patį pagrindą kaip ir moksliniai tyrinėjimai“⁴; arba feminizmo teoretikė Sandra Harding, teigianti, kad „mokslas yra politika tik kitomis priemonėmis“⁵; ar Paulas Feyerabendas, kurio raštuose šalia paradigminių empirinio mokslo pavyzdžių ne mažiau gar-

¹ Grice, H. P.; Strawson, P. F. 1965. „In Defence of a Dogma“, E. Nagel and R. B. Brandt (eds.). *Meaning and Knowledge*. New York: Harcourt, Brace World, Inc., p. 248. Beje, visiems labai siūlyčiau prieš darant galutinį sprendimą dėl analitinio/sintetinio perskyros panagrinėti šį Grice'o ir Strawsono straipsnį.

² Chalmers, A. F. 1999. *What Is This Thing Called Science?* 3rd ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, p. 172.

³ Apie episteminių reliatyvizmą plačiau žr. Adomonis, E. 1999. „Prieš episteminių reliatyvizmą“, N. Putinaite (sud.). *Tradicija ir pokyčiai: filosofinė ir sociologinė perspektyva*. Vilnius: Aidai, p. 11–23.

⁴ Rorty, R. 1982. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. XLIII.

⁵ Harding, S. 1991. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press, p. 10.

bingą vietą užima voodoo, burtai, astrologija ir pan.⁶ Tokiame kontekste atsiranda alternatyvaus (grupinio) mokslo projektai, tokie kaip etnomokslas, t. y. vadinamieji „vietiniai žinojimai“ ar net feminizuoto mokslo projektai („*female friendly science*“). Tokiu būdu lengvai ir užtikrintai į vieną krūvą kartu su empirinėmis žiniomis suplakami prietarai, ideologiniai apibendrinimai, pseudomokslinės spekuliacijos bei lokalūs pasakojimai ar lyriniai išgyvenimai.

Dar viena, terminologinė pastaba: minėtose priešpriešose ir politiniuose manifestuose dažniausiai pastebimas terminas „mokslas“. Tuo tarpu šiame straipsnyje esu labiau linkęs tiesiog kalbėti apie „empiriškai pagrįstas žinias“. Kodėl? Nieko fundamentalaus čia nėra: pirma, terminas „mokslas“ dėl savo svarbos yra gerokai eksploatuojamas, kartais net vartojamas tiesiog „sistemo išdėstymo“ prasme; net anglų kalboje, kur „science“ vartojimas yra griežtesnis, jau randame „*Library Science*“, „*Creation Science*“ ar net „*Mortuary Science*“. Antra, taip sakydamas noriu priminti, kad, be empirinių mokslų, kasdienybėje mes naudojames empiriškai pagrįstomis žiniomis, kurios per daug lokalias, kad būtų vadinamos „mokslinėmis“. Kita vertus, reikia pabrėžti, jog minėti terminologiniai dalykai neturėtų užtemdyti to fakto, kad būtent empirinis mokslas yra pagrindinis empirinių žinių teikėjas.

Dabar pereiname prie esmingesnių dalykų: perskyra tarp empiriškai pagrįstų (kultūriškai-vertybiškai neutralių) žinių ir stokojančių empirinio pagrindimo įsitikinimų stovi savo vietoje nepaisant transgresuojančių epistemologinių lygintojų požiūrio. Pastarųjų įsitikinimų aiškūs atvejai – tai prietarai, pseudomokslinės spekuliacijos ir pan.⁷ Kas gi šią perskyrą pastatė? Tai padarė empiriniai tyrinėtojai praktikai: pradedant kasdieniais įprastiniais tyrinėjimais, kurių vos ne kiekvienas atliekame virtuvėse ar soduose, ir baigiant privačių detektyvų, inžinierių bei empirinių mokslininkų darbu. Visi jie ieško empirinių duomenų (*evidence*), jei reikia, įveda naujus terminus, kelia apibendrinančias hipotezes, jas tikrina, suklydę taisosi ir taip toliau. Aišku, kad epistemologiniu požiūriu svarbiausias yra empirinis mokslas kaip pagrindinis žinių šaltinis, kuris, kaip taikliai pasakė Susan Haack, „praplečia, pagilina ir sustiprina paprastus kasdienius tyrinėjimus“.⁸

⁶ Pavyzdžiui, Feyerabend, P. 1987. *Farewell to Reason*. London and New York: Verso, p. 74–75; Feyerabend, P. 1980. *Against Method*. London: Verso, 1980, p. 306. „Postmodernaus pasaulio“ diskusijose dažnai daromas toks žingsnis kaip neigimas, kad kažkas radikalaus buvo išsakta: ne, sakoma, autorius visai to neturėjo omenyje, čia tik požiūrio karikatūra ir pan. Kalbant bendrai, atsakyčiau, kad paprastai autoriai patys kalti, jei jų miglotai išreikštas požiūris taip lengvai „sukarikatūrinamas“. O Feyerabendo atveju pakankamai daug kartų matome, kai jis epistemologiniu požiūriu gina burtus nuo imperialistinių mokslo užmačių (kuo vėlesni jo raštai, tuo daugiau). Be to, matome jį sakant, jog „jo tikslas yra parodyti, kad reliatyvizmas yra protingas, humaniškas ir labiau palitęs negu paprastai manoma“ (Feyerabend, P. *Farewell to Reason*... p. 13).

⁷ Mus čia labiausiai domina pirmoji perskyros pusė, empiriškai pagrįstos žinios, ir būtent aiškūs atvejai. Šiame straipsnyje nesiimsime svarstyti fundamentalių klausimų dėl galimų spekuliatyvesnių elementų mokslinėse teorijose, koks jų spekuliatyvumo lygis, koks jų empirinio pagrįstumo lygis ir koks jų vaidmuo iš viso.

⁸ Haack, S. 2003. *Defending Science – Within Reason: Between Scientism and Cynicism*. New York: Prometheus Books, p. 98.

Išskiriant empiriškai pagrįstas žinias, pravartu atsiminti, kad, be aiškinamųjų teorinių schemų, moksle dar yra galybė empirinių dėsningumų: pvz., garso greičio ypatumai, cheminių medžiagų termodinaminės savybės, žmonių psichinio vystymosi dėsningumai, gyvųjų organizmų biocheminė (makroskopinė) sandara, inžinieriniai dėsningumai apie lėktuvų elgesį ore ir t. t. Tokių empirinių dėsningumų galima rasti bet kuriame eksperimentinių duomenų žinyne. Mus dominančiu aspektu nesvarbi ir teorinė empirinių dėsningumų integracija, pavyzdžiui, Heikes Kamerlingho-Onnes'o superlaidumo atradimas buvo svarbus žinių pagausėjimas, už kurį (tarp kitų dalykų) pagrįstai 1913 m. paskirta Nobelio premija, nepaisant to, kad teorinio paaiškinimo teko laukti beveik pusšimtį metų. Taigi argumento dėlei ir siekiant pabrėžti visiškai aiškius atvejus, galima būtų apeliuoti vien į kumuliatyvų puikiai pagrįstų eksperimentinių dėsnių kaupimą netgi neskiriant daug dėmesio sudėtingiausiems pažangaus mokslo eksperimentams. (Čia reikia padėkoti naujojo eksperimentalizmo atstovams⁹, kurie primiršusiems priminė, kad eksperimentai gali gyventi nuo teorijos nepriklausomą gyvenimą, nors ir nebūtina sutikti su visais naujųjų eksperimentalistų išpuoliais prieš teoretizmą.) Kalbant apie empirinį pagrįstumą, reikia prisiminti ir tai, kad ne vien mokslininkai tiesiogiai siekia empirinio patvirtinimo: verta dėmesio yra Nancy Cartwright pastaba, kad lazerių veikimo dėsningumus geriausiai patikrina tie, kurie užsiima lazerių gamybos verslu, t. y. kurie leidžia milžiniškus pinigus empiriniams patikrinimams.¹⁰

Bet nebūtina taip kuklintis: yra teorijų, kurios puikiai pagrįstos empiriniais argumentais *beyond any reasonable doubt*. Čia taip pat nebūtina apeliuoti į darbinės priešakinio mokslo teorijas, kurios gali būti dažnai modifikuojamos ir kuriose gali būti nemažai instrumentinio pobūdžio konstruktų. O turiu omenyje ilgą ir griežtą patvirtinimo egzaminą išlaikiusias teorijas tokias kaip atominės medžiagos sandaros teorija, kuri XX a. pradžioje buvo priimta skeptiškiausių mokslininkų. XIX a. pradžioje, kai Daltonas pasiūlė savo teoriją, ši buvo paskendusi anomalijose ir buvo sutikta gana skeptiškai; buvo ilgai dirbama derinant ją su empiriniais dėsningumais, bet skeptikai-instrumentalistai nepasidavė. Tik XX a. pradžioje Perrino eksperimentiniai darbai (daug skirtingų būdų, kaip apskaičiuoti Avogadro skaičiaus reikšmę) pateikė empirinius argumentus, kurie įtikino atsargiausius mokslininkus, pavyzdžiui, Wilhelmą Ostwaldą ir Henri

⁹ Allan Franklin, Ian Hacking, Deborah G. Mayo ir kt.

¹⁰ Cartwright, N. 1983. *How the Laws of Physics Lie*. Oxford: Oxford University Press, p. 3. Dėl to, ar „geriausiai“ patikrina, galima ir nebūti tokiam tikram, bet tai neesminis dalykas. Beje, skaitant pranešimą konferencijoje dėl šios Nancy Cartwright pastabos kilo šioks toks nesusipratimas: kai kurie klausytojai, atrodo, suprato taip, kad dabar esą verslininkai tapo pagrindiniu empirinio patvirtinimo šaltiniu. Tikrai to nenorėjau teigti: mokslininkai tiesiog gali pasinaudoti empiriniais duomenimis iš įvairių šaltinių; svarbiausia, kokiais būdais tie duomenys yra gauti; be to, nereikia nustepti, kad yra verslo rūšių, kurios negali išgyventi be mokslo padalinių.

Poincare, kurie taip eksplacitiškai ir teigė, kad dabar yra empiriniai argumentai, kad atomai egzistuoja. Štai Ostwaldas, turėjęs metafizinių prieštaravimų atomistinei teorijai, 1909 m. pripažino: „*Aš įsitikinau, kad neseniai gavome eksperimentinį medžiagos diskretiškos arba grūdėtos prigimties įrodymą*“.¹¹ Arba Poincare, garsėjęs instrumentalistiniu atsargumu, neturėjo didelių problemų tiesmukai pripažinti 1912 m.: „atomai nebėra vien naudinga fikcija... susidariusi padėtis skatina sakyti, kad mes juos matome, kadangi galime juos suskaičiuoti“.¹² Štai tokiais atvejais galime matyti atviro proto mąstytojus, kurių sąmonės neužtemdo spekuliatyvos prielaidos.

Šiek tiek nukrypstant nuo pagrindinės šio straipsnio temos, norėčiau pabrėžti, kad atomizmo istorija ir panašūs mokslo praktikos epizodai kelia abejones dėl globalių epistemologinių požiūrių visų teorinių esybių atžvilgiu. Tai būtent tokie požiūriai, kaip globalus (grynas) instrumentalizmas, globalus empirizmas, toks kaip van Fraasseno konstruktyvusis empirizmas ar globalus mokslinis realizmas. Nematyti jokių šansų suformuluoti bendrus argumentus, kurie bent iš tolo prilygtų empiriniams argumentams, kuriuos už vienos ar kitos teorinės esybės egzistavimą formuluoja patys mokslininkai, t. y. pagrindiniai argumentai už mokslines teorijas pateikiami pačių mokslininkų, o ne humanitarų kabinetuose. Taigi kaip mokslinis realistas, labai pritarčiau tiems, kurie ragina ir realizmo nepaversti „viskas-arba-nieko“ pozicija.

Tęsiant šia kryptimi, štai dar kas svarbu paminėti dėl ginčų mokslo filosofijoje, į kuriuos dažnai mėgsta apeliuoti humanitariniai kritikai sakydami, kad patys mokslo filosofai niekaip negali sutarti dėl mokslinio metodo teorijos (beje, atkreipiu dėmesį į dar vieną pernelyg išnaudojamą terminą „teorija“, dažnai nebežinia ką reiškianti): šie nesutarimai yra mokslo filosofų, o ne empirinių tyrinėtojų problema. Kaip tenka įsitikinti, metodologinė-filosofinė refleksija pasirodė esanti sunkus uždavinys, bet tai neteikia pagrindo sulygtinti gamtamokslį ir prietarus. Svarbiausia yra tai, kad šie ginčai vyksta jau esančių tvirtai pagrįstų empirinių žinių kontekste. Be to, reali situacija neatrodo jau beviltiška filosofams – tik, ko gero, reikėtų atsakyti pagundos trumpu grakščiu sakiniu pagauti esminius mokslinio tyrinėjimo aspektus, taip pat atsakyti meilės spekuliatyvioms schemoms ir sumažinti tėviškų pamokymų, skirtų mokslininkams, skaičių. Čia sakau atsargiai „ko gero“, nes nederėtų uždėti jokių apriorinių apribojimų taip pat ir mokslo filosofijos tyrimams.

Kad nekiltų nesusipratimų, reikia pabrėžti šiuos dalykus: iš to, ką pasakiau, neseka, pirma, kad iš principo negalima suklysti, neseka, kad egzis-

¹¹ Cit. pagal Achinstein, P. 2002. „Is there a valid experimental argument for scientific realism?“, *The Journal of Philosophy*, 2: 471.

¹² Cit. pagal Gardner, M. 1979. „Realism and Instrumentalism in 19th-Century Atomism“, *Philosophy of Science*, 46: 23. Šis Gardnerio straipsnis yra labai naudinga metodologinė XIX amžiaus atomizmo analizė.

tuoja absoliučiai tikros žinios kokia nors mistine-filosofine absoliutumo prasme (nors seka, kad egzistuoja absoliučiai tikros žinios kasdiene absoliutumo prasme). Antra, neseka, kad mokslininkai viską žino, neseka, kad jei empirinis mokslas apie ką nors nekalba, tai šitai ir neegzistuoja; tiesiog galime neturėti empirinių duomenų šnekėti apie kai kuriuos dalykus. Jei koks mąstytojas atsisėdęs turi kokią nors viziją, yra loginė galimybė, kad ta vizija turi realų pagrindą, bet jei kitiems nepavyksta įsigyti tos vizijos, tai vėlgi nėra duomenų pradėti empirinį tyrimą. Čia be galo tinka metodologinė pastaba, kurią išsakė vienas rusų astronomas, kai jo paklausė „o kaip traktuoti NSO, t. y. neatpažintus skraidančius objektus?“; astronomas trumpai atsakė „taip ir traktuokite kaip **neatpažintus** skraidančius objektus“.¹³

Ugdant kritiškumą, kuriuo siekiama pagerinti savo įsitikinimus (o ne kritiškumą, kurio tikslas visada sakyti „ne“), empirinis įsitikinimų pagrindimas yra svarbus štai kokių aspektu: pačią įsitikinimų kritikavimo idėją žmogus vaikystėje įvaldo mokydamasis panaudoti empirinius duomenis – taip gimsta alternatyvaus požiūrio pagrindimas, nukreiptas prieš aklą spėliojimą, fantazavimą, autoritetą. Pradedama elementariuose buitiniuose kontekstuose: pvz., pasiremdamas stebėjimo duomenimis, prieš spėliojantį autoritetą vaikas gali pagrįsti savo nuomonę apie tai, kad spintoje nėra pelės, nepaisant iš ten sklindančių garsų (mat priešingai negu senasis autoritetas, jaunasis smalsuolis **apžiūrėjo** spintą iš vidaus); toliau iš patyrimo daug išmokstama apie įvairių medžiagų skirtingą elgesį įvairiose aplinkybėse ir t. t. Taip išmokus panaudoti stebėjimo duomenis padedamas sėkmingas pagrindas pereiti prie empirinio mokslo. Todėl pirmosiose gamtos pažinimo pamokose nekyla didesnių bendrų problemų dėl empirinių duomenų panaudojimo, nors išmokstama kūrybiškiau juos panaudoti.

Dabar grįžkime prie straipsnio pradžioje minėtų epistemologinių lygintojų, kurie nepagrįstai ant to pačio epistemologinio pagrindo sudeda ir empirines žinias, ir įvairias spekuliacijas. Kol tokios egzotiškos pažiūros skelbiamos uždaruose rateliuose, nėra pagrindo intelektualiniam nerimui, bet kai jos, plisdamos į pasaulį, pradeda dalyvauti formuojant švietimo organizavimą, veikia akademinis standartus ir t. t., tada verta pakalbėti ir apie pasekmes. Bendrai kalbant, reliatyvistai-lygintojai skatina episteminį nihilizmą (čia sutinku su Ernestu Gellneriu¹⁴) tuo sukeldami nepageidautinas (galbūt net jų pačių požiūriu) intelektualines ir socialines pasekmes.

Turint omenyje įsitikinimų „sulyginimą“, neturėtų stebinti akademinį standartų lygis kai kuriose srityse. Apie Alano Sokalo pokštą¹⁵, parodžiusį ak-

¹³ Ši metodologinė pastaba buvo išsakyta televizijoje mokslo populiarinimo laidos, skirtos vaikams, metu. Deja, nepaisimenu astronomo pavardės.

¹⁴ Gellner, E. 1993. *Postmodernizmas, protas ir religija*. Vilnius: Pradai, p. 108.

¹⁵ Apie tai trumpai rašiau, žr. Adomonis, E. 1999. „Prieš episteminį reliatyvizmą“, Putinaitė, N. (sud.). *Tradicija ir pokyčiai: filosofinė ir sociologinė perspektyva*. Vilnius: Aidai, p. 11–23.

ademinus standartus kultūros studijose, jau turbūt visi žino. Vėliau Sokalas kartu su Jeanu Bricmontu išleido knygą¹⁶, kurioje surinko daugybę pavyzdžių iš postmodernistinių tekstų, kuriuose iki absurdo piktnaudžiaujama moksliniais pavyzdžiais. Ypatingo žavesio turi Luce Irigaray mintis apie lygties $E = mc^2$ seksualinį užtaisą ar Bruno Latouro tekstas, kuriame jis remdamasis socialinėmis-konstruktivistinėmis idėjomis, berods, pasiryžęs neigti, kad faronas Ramzis II galėjęs mirti nuo tuberkuliozės bakterijos (mat šią bakteriją tik 1882 metais atrado Robertas Kochas).¹⁷

Dažnai reliatyvistai-lygintojai pradeda kaip radikalūs kritikai, teigiantys, kad jų misija yra kritiškumo, atviro proto ugdymas, kova su provincializmu ir pan. Kaip pasakė reliatyvizmui neabejingas Cliffordas Geertzas, „iš to, kas vyksta pasaulyje, provincializmas man kelia tikrai didesnę rūpestį“ (turėdamas omenyje provincializmo didesnę pavojų nei reliatyvizmas).¹⁸ Be to, atrodo, kad bent vienas iš reliatyvistinio lyginimo motyvų yra utopinės-humanitarinės vizijos. Tai gerai pastebima Feyerabendo atveju: vis radikalėdamas kultūrinio reliatyvizmo kryptimi, jis reliatyvizmą apibūdino kaip protinę ir humanišką poziciją¹⁹: atrodytų, kad reliatyvizmas išspręstų konfliktuojančių įsitikinimų problemą ir vestų į laisvę.

Nuoseklus rezultatas vargiai tiek daug žadantis – tai veikiau virstų kritiškumo kapinėmis: jei visi požiūriai yra reliatyvūs, jei jie turi vienodą epistemologinį pagrindą, tai kur yra kritinės minties vieta? Juk kritiškumas siekiant žinių reikalauja, kad būtų tam tikri duomenys (*evidence*), kurių atžvilgiu ir galima kritikuoti įvairius požiūrius. Kritiškumas reikalautų kam nors pasakyti „ne“, o kaip jūs sakysite „ne“, jei visi stovime ant to pačio epistemologinio pagrindo. Apie argumentavimą ir įtikinėjimą irgi nėra ko kalbėti, jei kiekvienas gali apeliuoti į savo vertinimo kriterijus. Tai kam palikti savo provincialumą, jei tas kitas nieko epistemologiškai vertingesnio negali pasiūlyti? Kas kliudo tokiomis sąlygomis judėti link dogmatizmo ir intelektualinio uždaro, o ne prie laisvės? Taigi kiekvienas galėtų dogmatiškai teigti savo „taip“, nepaisydamas jokių įtikinėjimų. Ir nederėtų tikėtis, kad dogmatiškasis „taip“ būtinai bus neprovincialus, taikus ir gerbiantis kitus ar savus.

Tai nėra tik hipotetiniai nuogaustavimai. Vis daugiau pasirodo duomenų, kaip reliatyvistinės multikultūrinės idėjos Trečiajame pasaulyje tiesiogiai prisideda kaip tik prie provincialumo didinimo, o ne mažinimo. Štai indų mikrobiologė ir filosofė Meera Nanda buvo viena pirmųjų, kuri

¹⁶ Sokal, A.; Bricmont, J. 1998. *Intellectual Impostures*. London: Profile Books (kitas šios knygos pavadinimas „*Fashionable Nonsense*“.)

¹⁷ Ibid, p. 88–89.

¹⁸ Geertz, C. 1984. „Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism“, *American Anthropologist*, Vol. 86(2): 263–277.

¹⁹ Feyerabend, P. 1987. *Farewell to Reason*. London and New York: Verso, p. 13.

konkrečiais pavyzdžiais, ypač Indijos atveju, parodo, kaip reliatyvistinę mokslo kritiką perima radikalūs vietiniai *status quo* gynėjai visose srityse. Nanda tai nedviprasmiškai įvardija kaip „lokalų tironijų augimą“ ir „intelektualinę apartheidą“, kai skatinama užsidaryti savo kultūroje ir kurti savo alternatyvų (patriotinių) mokslą bei socialinę tvarką, paprasčiau kalbant, kiekvienas bandymas pakeisti „liaudies praktikas“ traktuojamas kaip išdavystė.²⁰ Vargu ar Feyerabendas būtų sužavėtas tuo, kad tokia kontekste nėra jokios kalbos, pavyzdžiui, apie kastų sistemos kritiką. Tuo labiau, kad jau seniai yra žinoma daugybė „liaudies praktikų“, kurios ypač turėtų kelti nerimą, tarkime, reliatyvizuojančioms feministėms, pvz., įvairūs apipjaustymai, žiaurūs nuotakų grobimai arba paprotys Nepale kartą maždaug per mėnesį kelioms dienoms uždaryti moteris į tvartą. Beje, dar pabrėšiu, kad Meeros Nandos pavyzdžiai bent jau padarė įspūdį vienam lygintojui Steve'ui Fulleriui, kuris pastebėjo, jog vertėtų susimąstyti dėl „postmodernizmo politiškai reakcingų pasekmių“.²¹ Gal tikrai bus susimąstyta.

Kultūriniai reliatyvistai turėtų prisiminti, kad taip gerbiamos Rytų civilizacijos faktiškai perėmė Vakarų gamtamokslį kartu neatsisakydamos daugelio savo tradicijų. Ir čia kalbama ne tik apie taikomąjį, be ir apie fundamentalųjį mokslą. Tuo jie parodė, kad aiškiai suvokė, kur yra „vietiniai žinojimai“, kur universalios žinios. Vargu ar humanitarinė žmonių kokybė pakiltų, jei naujosios multikultūrinės idėjos pradėtų žlugdyti mokslinį raštingumą.

Norėčiau pabaigti šia taiklia Henri Poincaré mintimi, nepalankia epistemologiniams lygintojams: „Abejoti viskuo ar viskuo tikėti – tai du vienodai patogūs sprendimai; ir vienas, ir kitas išvaduoja mus nuo mąstymo“.²²

Gauta 2005 10 13
Priimta 2005 11 24

LITERATŪRA

1. Achinstein, P. 2002. „Is there a valid experimental argument for scientific realism?, *The Journal of Philosophy* 2: 470–495.
2. Adomonis, E. 1999. „Prieš episteminį reliatyvizmą“, Putinaitė, N. (sud.). *Tradicija ir pokyčiai: filosofinė ir sociologinė perspektyva*. Vilnius: Aidai.
3. Cartwright, N. 1983. *How the Laws of Physics Lie*. Oxford: Oxford University Press.
4. Chalmers, A. F. 1999. *What Is This Thing Called Science?* 3rd ed. Indianapolis / Cambridge: Hackett.
5. Feyerabend, P. 1980. *Against Method*. London: Verso.
6. Feyerabend, P. 1987. *Farewell to Reason*. London and New York: Verso.

²⁰ Nanda, M. 1998. „The Epistemic Charity of the Social Constructivist Critics of Science and Why the Third World Should Refuse the Offer“, Koertge, N. (ed.). *A House Built on Sand: Exposing Postmodernist Myths About Science*. New York and Oxford: Oxford University Press; Nanda, M. 2003. *Prophets Facing Backward: Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India*. Rutgers University Press.

²¹ Šiuos Fullerio žodžius randame ant knygos Nanda, M. *Prophets Facing...* viršelio.

²² Poincaré, H. 1905. *Science and Hypothesis*. London: Walter Scott Publishing, p. xxii.

7. Gardner, M. 1979. „Realism and Instrumentalism in 19th-Century Atomism“, *Philosophy of Science* 46: 1–34.
8. Geertz, C. 1984. „Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism“, *American Anthropologist* 86(2): 263–277.
9. Gellner, E. 1993. *Postmodernizmas, protas ir religija*. Vilnius: Pradai.
10. Grice, H. P.; Strawson, P. F. 1965. „In Defence of a Dogma“, Nagel, E. and Brandt, R. B. (eds.). *Meaning and Knowledge*. New York: Harcourt, Brace World, Inc.
11. Haack, S. 2003. *Defending Science – Within Reason: Between Scientism and Cynicism*. New York: Prometheus Books.
12. Harding, S. 1991. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press.
13. Nanda, M. 1998. „The Epistemic Charity of the Social Constructivist Critics of Science and Why the Third World Should Refuse the Offer“, N. Koertge (ed.). *A House Built on Sand: Exposing Postmodernist Myths About Science*. New York and Oxford: Oxford University Press.
14. Nanda, M. 2003. *Prophets Facing Backward: Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India*. Rutgers University Press.
15. Poincaré, H. 1905. *Science and Hypothesis*. London: Walter Scott Publishing.
16. Rorty, R. 1982. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
17. Sokal, A.; Bricmont, J. 1998. *Intellectual Impostures*. London: Profile Books.

Edmundas Adomonis
ON THE IMPORTANCE OF DEMARCATION
OF EMPIRICALLY JUSTIFIED KNOWLEDGE

SUMMARY

Modern relativists or levellers (to borrow Alan Chalmers' catchphrase) try to deny the special epistemic status of empirical knowledge, so as a result one finds empirical science, local beliefs, pseudoscientific speculations and supersaturation on the same epistemological footing. In this article, I argue that this is an erroneous position that neglects differences of fundamental importance in the knowledge-seeking enterprise, namely, that there are plenty of extremely well justified empirical regularities. The relativistic global critique obscures the fact that metascientific reflection is done in the context of empirically justified knowledge with no means to question the validity of empirical regularities. Moreover, the relativistic critique encourages epistemic nihilism which, contrary to the expectations of relativists, leads to intellectual provincialism and is harmful to critical thinking.

KEY WORDS: epistemic relativism, empirically justified knowledge.

Algirdas Degutis

ATSKIRTIS, ĮTRAUKTIS IR KSENOFILIJOS BAIGTIS*

*Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Dabartinės filosofijos skyrius
Saltoniškių g. 58
LT-08105 Vilnius
El. paštas dabart-filosl@kfmi.lt*

„Atskirtis“, „įtrauktis“, „atvirumas“, „pozityvioji diskriminacija“, „igalini-mas“ – štai tik keletas naujų arba nauja prasme vartojamų žodžių, kuriais pas mus peršama – dar nelabai drąsiai – Vakarų „pažangiečių“ liberalioji ideologija.¹ Jie reikalauja pripažinti, suprasti, užjausti ir net pamilti „socialinės atskirties“ aukas – visus tuos, kuriems visuomenė iki šiol atsukdavo nugarą. Jie neapsiri-boja apeliacijomis į žmonių gerą valią ar simpatinius jausmus, bet kreipiasi per jų galvas į politinę valdžią ragindami, kad toji padarytų visuomenę pakantesnę, jautresnę ir dosnesnę – taip, kad atskirtieji taptų „įtrauktaisiais“, o silpnieji būtų „įgalinti“. Jie apeliuoja į humanizmą, toleranciją, žmonių lygybę ir harmoniją su gamta. Jų susirūpinusio žvilgsnio akiratyje yra ne tik skurdžiai ir valkatos, bet ir neįgalieji, vaikai, seneliai, moterys, seksualinės ir rasinės mažumos, sve-

* Už vertingas pastabas autorius dėkingas ES COST A-24 programos „Socialinis grėsmių konstravimas“ dalyviams.

¹ Žodis „liberalus“ patyrė stulbinančią transformaciją, ypač Amerikoje, kur jis dabar turi priešingą prasmę nei tą, kurią turėjo pirmą kartą vartosenoje. Jeigu klasikiniams liberalams valstybė ir valdžia buvo tik „naktinis sargas“, tai naujesiems liberalams ji yra auklė ir globėja, kartais net tėvas ir motina. Euro-poje šia valstybinio paternalizmo idėja vadovaujasi socialdemokratija. Amerikoje konservatizmas ir libertarizmas tęsia klasikinio liberalizmo tradiciją ir ją gina nuo „naujojo“, „sentimentalaus“ liberalizmo bei „kairizmo“.

timtaučiai, „trečiasis pasaulis“, egzotinės kultūros, išmirštančios gyvūnų rūšys ir nykstantys atogrąžų miškai – nesibaigianti virtinė gyvų ir negyvų būtybių. Visoms joms teikiamas „nuskriaustųjų ir pažemintųjų“, „silpnųjų“ ar „bebalsių“ statusas, kuris pažangiečiams leidžia jų vardu traukti į dienos šviesą skriaudikus reikalaujant iš jų ne tik kaltės priėmimo, bet ir išpirkos.

Dauguma žmonių yra linkę iš principo pritarti tokios geradarystės nuostatai, net jeigu mano, kad jos skelbėjai dažnai perlenkia lazda. Nedaugelis tų, kurie jai nepritaria, vengia viešai reikšti savo nepritarimą, nes bijo susilaukti kaltinimų dėl beširdiškumo. Neatsitiktinai George'as W. Bushas savo rinkiminėse kampanijose skelbėsi esąs „gailestingojo konservatizmo“ (*compassionate conservatism*) atstovas, o Billas Clintonas pelnydavo politinius taškus savo burtazodžiu „*I feel your pain*“. Žodžiu, ši sentimentalistinė ideologija užima moralines aukštumas oponentų atžvilgiu ir vyrauja nesusilaukdamą rimtesnių iššūkių. Mėginsime parodyti, jog, nepaisant jos populiarumo ji yra radikaliai ydinga, jos „pažangūs“ tikslai beveik visada veda į atžangą, ir jeigu ja būtų nuosekliai vadovaujamasi, ji sugriautų Vakarų civilizaciją.

Iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad atskirtųjų įtraukties idėja nėra jokia naujovė, kad ji tik reformuluoja krikščioniškojo altruizmo imperatyvą. Tačiau krikščioniškasis altruizmas turi prasmę tik savanoriškumo erdvėje: gerojo samariečio problemą kiekvienas turi spręsti pats, savo laisva valia. Sekuliarizuotas „pažangiečių“ altruizmas, priešingai, apeliuoja į prievartinę valstybės galią ir savo tikslus nori pasiekti cėsoriaus rankomis. Be to, krikščioniškasis altruizmas yra uždaras ta prasme, kad krikščioniui rūpi pirmiausia savo bendruomenės nariai, o kitais, svetimais, jis rūpinasi tik kartu vykdydamas krikščioniškųjų vertybių sklaidos misiją. Sekuliarizuotas altruizmas, priešingai, yra atviras ir beribis – savo rūpesčiu jis nori apgobti be skirtumo visą pasaulį: visas religijas, visas vertybes, visus atskirtuosius ir pažemintuosius. Būtent dėl jo įtakos pati krikščionybė nebuvo įtraukta į ES konstitucinių vertybių sąrašą. Kodėl? Todėl, kad ją įtraukus būtų pademonstruotas Europos uždarumas ir nejautrumas kitoms religijoms. Tačiau atvirumas ir jautrumas kitam, svetimam yra kardinalioji šiuolaikinio liberalo dorybė. Visos religijos ir visi dievai jam yra lygūs. Įsakas „neturėk kitų dievų“ jam skamba pernelg kategoriškai. Rūpinimasis kitomis religijomis jį verčia išsižadėti savosios.

Šiuolaikinį liberalą taikliai apibūdina T. S. Elioto frazė „tuščiaviduris žmogus“. Tokio žmogaus pasaulis yra vertybiškai plokščias, neturi gylio. Visi žmonės jam yra lygiai verti pagarbos, visos nuomonės vienodai vertos dėmesio, visi gyvenimo būdai sveikintini, visos kultūros vienodai vertingos, o „barbaras yra tas, kuris mano, jog yra barbarų“.² Jis yra atviras visiems ir jam „nėra

² Lévi-Strausso aforizmas, cituojamas pagal Finkelkraut, Alain, 1995. *The Defeat of the Mind*, trans. J. Friedlander, Columbia University Press, p. 58.

priešų, išskyrus žmogų, kuris nėra atviras viskam“.³ Nėra blogų žmonių, yra tik nesuprasti arba įskaudinti žmonės. Kai kurių žmonių blogas ar nusikaltamas elgesys aiškintinas kaip juos nužmoginančių aplinkybių padarinys – ne kaip blogio apraiška. Blogio nėra, yra tik nesuprastas, iškreiptais pavidalais besireiškiantis gėris. Su tariamu blogiu nereikia kovoti: „nereikia karo“, reikia siekti „dialogo“, mokytis jautrumo, reikia pripažinti ir skatinti „įvairovę“.

Todėl savo misiją jis suvokia kaip kovą su netolerancija ir diskriminacija, su nelygybe ir hierarchija, su ribomis ir atskirtimis. O kadangi laisvoje visuomenėje visada natūraliai ir spontaniškai klostosi pačios įvairiausios ribos, atskirtys bei hierarchijos, jam niekada netrūksta darbo. Jis siekia: praturtinti neturtėlius turtuolių sąskaita; sulyginti moterų ir vyrų galimybes; suteikti vaikams teisę kritikuoti tėvus; įvesti privalomas juodaodžių kvotas universitetuose; desegreguoti mokyklas; įvesti privalomus svetimų kultūrų kursus universitetuose; uždrausti invalidus vadinti invalidais; uždrausti homoseksualistų diskriminaciją darbo rinkoje ir t. t., be galo. Žodžiu, jis siekia pasaulį padaryti vientisą ir plokščią: išardyti visas natūralias ribas, visas hierarchijas, natūralias priklausomybes, tradicinius papročius, lojalumo ryšius, kultūrinį ir etninį uždaramą, net nacionalinių valstybių suverenumą. Šia prasme jis užima „agresyvos tolerancijos“ nuostatą vyraujančio etnoso, kultūros, tradicijos, moralės, papročių atžvilgiu – laužydamas jų uždaramą ir skatindamas jų atvirumą „atskirtiesiems“. Jis nori visus sustatyti prie startinės galimybių lygybės linijos, tačiau baimindamasis dėl galimų nelygių finišo rezultatų, turi nuolat budriai stebėti visuomenės raidą ir laiku imtis papildomų priemonių, kad nesiklostytų nauja nelygybė, kad neatsirastų naujų atskirties ir diskriminacijos formų. Žodžiu, jis trykšta politine energija ir yra tikras „permanentinės revoliucijos“ agentas. Jis įkvepia įvairius socialinio teisingumo, multikultūralizmo, feminizmo, antirasizmo, antikolonializmo, ekologizmo, pozityviosios diskriminacijos sąjūdžius.

Šiais laikais jis yra postmodernistas: viena vertus, jis teigia visų įsitikinimų ir vertybių lygiavertiškumą, bet, kita vertus, neigia Vakaruose faktiškai vyraujančių įsitikinimų ir vertybių vyravimo teisėtumą. Postmodernistus taikliai apibūdina epitetas „įtarumo filosofai“, kurį Paulas Ricœuras taikė Marxui, Nietzsche'ii ir Freudui. Juos vienija įsitikinimas, jog beveik visa, kas sakoma ir daroma buržuazinėse Vakarų visuomenėse, yra kamufliazas, už kurio slypi kažkas negera ir gėdinga. Kur tik jie nukreipia savo kritinį žvilgsnį, visur jie mato viešpatavimą, priespaudą ir melą. Socialinis pasaulis jiems yra nepaliojamos kovos arena, kurioje jie visada išvelgia nugalėtojus ir nugalėtuosius, prispaudėjus ir prispaustuosius, manipuliuojančius ir manipuliuojamus – net ten, kur, kaip atrodo, vyrauja tik savanoriški ir atviri žmonių santykiai.

Archetipinis šios nuostatos pavyzdys yra Marxo klasinio antagonizmo teorija, pagal kurią visa žmonijos istorija yra išnaudotojų ir išnaudojamųjų

³ Bloom, A. 1987. *The Closing of the American Mind*. Simon and Schuster, p. 27.

kovos istorija. Šioje kovoje visos pretenzijos į tiesą ir teisingumą, jeigu jos keliamos „reakcingųjų“ agentų, tėra akių dūmimas, už kurio slypi galingųjų klaida ir prievarta.⁴ „Viešpataujančios bet kurio laikotarpio idėjos visuomet buvo tiktai viešpataujančios klasės idėjos“, – reliatyvistiškai teigia „Komunistų partijos manifestas“. Pažinti tiesą ir įgyvendinti teisingumą gali tik toks nesuinteresuotas agentas, kurio išskirtinė padėtis jam leidžia panaikinti pačią klasių kovą, paverčiančią niekais tiesos ir teisingumo paieškas. Šią misiją Marxas skiria proletariatui – „universaliai klasei“, kuri nedisponuoja nuosavybe ir todėl šioje kovoje neturi ką prarasti išskyrus savo grandines. Revoliucinio perversmo būdu išsilaisvindamas iš kapitalistinės sprespaudos proletariatas kartu atlieka žmonijos emancipacijos iš klasinio antagonizmo užduotį.

Revoliucinio perversmo (revoliucinės prievartos) būtinybę Marxas vaizduoja kaip atsaką į užslėptą (arba „struktūrinę“) prievartą. Nors buržuazinė visuomenė netoleruoja atviros prievartos, sprespaudos ir pavergimo – formaliai visi jos nariai yra laisvi ir niekam neleistina prievartauti nekaltą asmenį – šis santvarkos fasadas klaidina, nes, pasak Marxo, už jo slypi „darbo išnaudojimas“. Samdomieji darbininkai, net jeigu jie ateina į darbo rinką savo noru, iš tikrųjų yra prievartos aukos – nes kapitalistai jiems atlygina tik darbo jėgos atstatymo kaštus ir nusavina likusią jų sukuriamos vertės dalį. Samdomojo darbo sistema yra rafinuota vergvaldystės forma. Santvarka, paremta tokiu išnaudojimu, negali būti teisinga ir todėl turi būti panaikinta. Tik sunaikindamas šią išnaudojimo sistemą – panaikindamas (socializuodamas) privačią gamybos priemonių nuosavybę – tarptautinis proletariatas gali sukurti „laisvės viešpatiją“ žemėje.

Po to, kai proletariatas nepateisino šios vilties Vakaruose – kur, pagal Marxo teoriją, jis pirmiausia turėjo ją pateisinti – „pažangūs“ XX amžiaus mąstytojai ėmė dairytis kitokių emancipacijos agentų. V. Lenino imperializmo doktrina siūlė jų ieškoti išnaudojamuose kolonizuotuose kraštuose. Vėliau įvairios kitos emancipacinės doktrinos dėjo viltis į moterų, rasinių mažumų, studentų („gėlių vaikų“), homoseksualistų, aplinkosaugininkų ir kitokius „pažangius“ sąjūdžius. Marxo „proletariatas“ buvo periodiškai keičiamas vis kitokiais agentais tikintis, kad tie pagaliau imsis radikalių socialinės pertvarkos. Žlugus marksistinei „darbo išnaudojimo“ teorijai įkalčių prieš kapitalizmą paieška nesiliovė. Tačiau socialinių kritikų naujai atrandamos kapitalistinės prievartos ir sprespaudos rūšys darėsi vis rafinuotesnės. Galima paminėti įvairias marksistinio revizionizmo ir neomarksizmo atmainas, skelbusias kultūrinės revoliucijos būtinybę: Lukácso „iškreiptos sąmonės“ ir Gramsci hegemonijos teoriją, kurios buržuazinę sprespaudą įžvelgė krikščionybėje ir tradicinės kultūros formose; Frankfurto mokyklą, kuri mėgino Marxą sintezuoti su Freudu ir prievartinį buržuazinę tvarkos pobūdį įžvelgė šeimos institucijoje ir seksualinės „represijos“ formose.

⁴ Marxas nemato skirtumo tarp idėjos *genezės* ir jos *pagrįstumo*: netikusi idėjos genezė jam automatiškai diskredituoja jos pretenzijas į pagrįstumą.

Bene toliausiai šiuo keliu pasistūmėjo postmodernizmo klasikai. Michelis Foucault, pasitelkdamas tą pačią įtarumo strategiją, atranda ypač subtilių buržuazinės prievartos ir priespaudos formų. Analizuodamas disciplinavimo praktikos istoriją kalėjimuose ir beprotnamiuose jis pabrėžia prižiūrėtojų („žinovų ir ekspertų“) galią formuojant normalų elgesį ir slopinant nukrypimus nuo normos. Skirtumas tarp normos ir nukrypimo yra „žinovų“ primestas skirtumas; pats savaime jis neturi jokio natūralaus ar objektyvaus pagrindo. Žinovų „žinojimas“ nėra tikrovės pažinimo rezultatas, jis tėra jų valios primetimo ir šia prasme prievartos aktas. Brėždamas įvairias analogijas tarp kalėjimo ir kitų visuomenės institucijų Foucault įtaigoja, jog buržuazinė visuomenė apskritai tėra išdidintas kalėjimas (arba beprotnamis). Normalus buržua yra „normalizuotas“ žmogus. Visa modernybės istorija (buržuazinių santvarkų kūrimosi istorija) yra rafinuoto žmonių pavergimo istorija. Brutalios prievartos ir viešųjų egzekucijų valdžią pamažu pakeitė subtilesnis, bet kartu visuotinesnis ir efektyvesnis „diskursyvus režimas“: žinios suteikia valdžią/galią, o valdžia/galia pasitelkia žinias, ir šis žinojimo/galios tandemas individą pavergia, „normalizuoja“, efektyviau nei pirmąsėt despota. Rogerio Bacono aforizmas „žinojimas – jėga“ išreiškė ankstyvosios modernybės mąstytojų įsitikinimą, jog žinios neša laisvę, nes suteikia žmonijai daugiau galių pajungiant šykščią gamtą savo tikslams. Foucault apverčia šio aforizmo prasmę: žinojimas neša nelaisvę, priespaudą, bejėgiškumą, taigi, ir neteislingumą: „Visas žinojimas remiasi neteislingumu ... pažinimo siekis yra piktybinis (žudikiškas, priešiškas žmonijos laimei)“.⁵ Protas, pažinimas, tiesa tėra represinio „diskursyvaus režimo“ produktai. Tiesos aureolė, kuria apgaubiamos hegemonijos formos, tėra miras; o pats protas yra tik hegemonijos apraška. Emancipacijai reikalingas išsivadavimas iš paties proto, tad jos agentas gali būti tik normalizuoto buržua priešybė – beprotis, iškrypėlis, nusikaltėlis.

Analogišką poziciją užima Jacques'as Derrida. Pasitelkdamas savąjį „dekonstrukcijos“ metodą jis siekia diskredituoti mąstymą ir protą kaip vyriškojo Vakarų pasaulio savimanos produktą, neturintį jokio objektyvaus pagrindo ir paremtą tik savivališkais pasaulio dichotomizavimo ir hierarchizavimo aktais. Vakarietiškojo „(falo)logocentrinio“ mąstymo kategorijose koduotu pavidalu reiškiasi hierarchinė sistema, kuri „tapatybei“ teikia pirmenybę prieš „kitybę“ pastarąją nustumdama į paribius ir užribius. Logocentrinis mąstymas yra prievartos ir priespaudos atmaina. Jo dekonstrukcija yra emancipacija, nes ji demaskuoja tuos logocentrinio mąstymo vingius ir nutylėjimus, kuriais marginalizuojama „kitybė“. Derrida siekia išlaisvinti ir socialinį „Kitą“ – atstumtąjį, benamį, valkatą, svetimą – suteikiant jam galių grįžti iš užribių atgal į visuomenę ir pareikalauti savo teisių.

⁵ Foucault, M. 1984. „Nietzsche, Genealogy, and History“, *The Foucault Reader*, ed. by Paul Rabinow. Penguin Books, p. 95.

Pagalvokime, ką iš tikrųjų reiškia šios demarginalizavimo pastangos. Kadangi konkrečią visuomenę apibrėžia būtent tai, ką ji riboja, atmeta ir marginalizuoja, postmodernistinis raginimas demarginalizuoti „kitybę“ ir „Kitą“ yra ne kas kita, kaip raginimas ištrinti visas tas ribas, kurios apibrėžia buržuazinę Vakarų visuomenių tvarką. Tiesą sakant, visas emancipacines doktrinas vienija būtent ši giluminė intencija – diskredituoti ir galiausiai sugriauti šią neteisingą (išnaudotojišką, represyvią) tvarką. Perfrazuojant Marxo tezę, visos šios doktrinos kuriamos ne pasauliui suprasti, bet pasauliui *pakeisti*, ir visos jos subordinuojamos šiam tikslui: postmodernizmas „siekia ne atrasti tiesos pagrindą ar jos sąlygas, o panaudoti galią (*power*) socialinės kaitos tikslams“.⁶ Šia prasme visos jos, kaip ir jų pirmtakas marksizmas (dar pretendavęs į jo laikais madin-gąjį moksliskumą), yra ne mokslinės teorijos, bet agresyviai praktinės doktri-nos. Foucault ir Derrida patys pripažįsta šią giluminę marksistinę – tiksliau, marksoidinę – savo pastangų intenciją. Antai Foucault rašo: „Jei būčiau laiku pažinęs Frankfurto mokyklą, būčiau sutaupęs daug darbo“.⁷ Kalbėdamas apie idėjines postmodernizmo ištakas, apie jungtį, siejančią abstrakčius svarstymus su jo politine pozicija, Derrida pabrėžia: „dekonstrukcija niekada neturėjo kitokios prasmės ar vertės, bent jau mano akimis, kaip tik *marksizmo dvasios* radikalizacija tam tikro marksizmo *tradicijoje*“.⁸ Jų bendramintis kitoje Atlan-to pusėje, Richardas Rorty, rašo: „Whitmanas ir Dewey [ankstyvieji Amerikos pažangiečiai] mėgino žinotumą pakeisti viltimi. Jie norėjo savo utopines sva-jas – idealiai padorios ir civilizuotos visuomenės svajas – pastumti į tą vietą, ku-rią buvo užėmęs Dievo valios, Dorovės įstatymo, Istorijos dėsnių arba Mokslo faktų pažinimas. ... Kol turime gyvuojančią politinę kairę, vis dar turime ga-limybę pasiekti šią mūsų šalį, padaryti ją Whitmano ir Dewey svajų šalimi“.⁹

Marksoidinė emancipacijos idėja radikaliai skiriasi nuo tos laisvės idė-jos, kuria iš pradžių buvo grindžiamos buržuazinės visuomenės. Ankstyvie-siems modernybės politiniams filosofams – Hobbesui ir Locke'ui – susirūpi-nimą ir baimę kėlė neribota suvereno galia, ir būtent šios galios apribojimo problemai jie skyrė daugiausia dėmesio. Remdamiesi prigimtinės teisės ar-gumentais savo teorinėse konstrukcijose jie nubrėžė teisėto prievartos nau-doavimo ribas. Suverenui deleguojama tik individų savignyos teisė; jam ski-riama jų gyvybės, laisvės ir nuosavybės apsaugos ir gynimo užduotis. Tokio suvereno galia, kad ir monopolinė, yra ribota – ji gali būti teisėtai naudo-jama tik ginant piliečius nuo vidaus ir išorės agresorių. Politinio darinio

⁶ Lentricchia, F. 1983. *Criticism and Social Change*. University of Chicago Press, p. 12.

⁷ Foucault, M. 1983. *Foucault Live (Interviews 1961–1984)*, ed. by Sylvere Lotringer. New York: Semiotext(e), p. 353.

⁸ Derrida, J. 1995. *Moscou aller-retour*. Saint Etienne: De l'Aube, p. 20.

⁹ Rorty, R. 1999. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Harvard Univer-sity Press, p. 106–107.

(valstybės) ir jos agento (valdžios) paskirtis – ne rūpintis piliečių gerove, o tik apsaugoti juos nuo smurto. Savo gerove jie turi rūpintis patys veikdami privačioje, nepolitinėje („buržuazinėje“, „komercinėje“, „civilinėje“) visuomenėje. Laisvė pamatine prasme – tai laisvė nuo politinės valdžios savivalės, nuo jos kišimosi į savininkų santykius. Šia negatyvia laisvės samprata ir valstybės kaip „naktinio sargo“ idėja vadovavosi visi klasikiniai liberalai.

Emancipacinės doktrinos, priešingai, beveik visuose žmonių santykiuose įžvelgia politinius santykius, o „viešpatavimo“ (dominavimo) charakteristiką taiko ne tik suvereno (valstybės) santykiui su valdiniais (piliečiais), bet kiekvienam žmonių santykiui, kur viena pusė turi kokį nors galios (įtakos, autoriteto, gebėjimų, išteklių) pranašumą kitos atžvilgiu. Postmodernistai, kaip ir visi kairuoliai, neskiria politinės galios (valstybinės prievartos) nuo kitokių „viešpatavimo“ formų. Foucault rašo: „Vadinu politiškumu visa, kas liečia klasių kovą, ir socialumu visa, kas kyla iš šios kovos arba yra jos padarinys, pasireiškiantis žmonių santykiuose bei institucijose“.¹⁰ Pasak F. Jamesono: „‘galutinėje sąskaitoje’ viskas yra politika“.¹¹ Paradoksalu, bet taip išplėtus politikos sąvoką ir politizavus „galios“ sąvoką klasikinių politinių teoretikų baiminimasis dėl valdžios savivalės netenka prasmės. Jeigu „viskas yra politika“, tai politika – galiausiai valstybinės prievartos naudojimas – nekelia ypatingo pavojaus; veikiau priešingai, politika gali veiksmingai talkinti dorojantis su subtilesnėmis galios („viešpatavimo“) atmainomis. Jeigu klasikiniams liberalams laisvė reiškė laisvę nuo prievartos ir nuo valdžios savivalės, tai emancipacinių doktrinų atstovams ji reiškia laisvę nuo visų suvaržymų ir apribojimų. Šioje traktuotėje net formaliai laisvas žmogus iš tikrųjų nėra laisvas, jeigu jis, pavyzdžiui, neturi pinigų duonai nusipirkti. Duodama jam pinigų valdžia jį išlaisvina. Valdžia šioje traktuotėje faktiškai tampa emancipacijos agentu – atstodama vilčių nepateisinusį proletariatą.

„Darbo išnaudojimo“ panaikinimas buvo svarbiausias ankstyvųjų „pažangiečių“ rūpestis. Dabartiniai pažangiečiai siekia panaikinti ne tik ekonominę, bet ir visokią „atskirtį“ bei „diskriminaciją“. Ir jeigu anksčiau jie dar mėgino remtis tariamai objektyviomis „išnaudojimo“ ir „diskriminacijos“ teorijomis (darbo išnaudojimo teorija), tai dabar, postmodernaus reliatyvizmo laikais, pakanka subjektyvių „jaučiamos diskriminacijos“ faktų, kad būtų prabylama apie neteisingą „atskirtį“ ir pradedama šauktis politinių priemonių jai pašalinti. Praktiškai bet koks nepasitenkinimas, reiškiamas kokios nors lengvai mobilizuojamos žmonių grupės, pažangiečiui dabar liudija tos grupės patiriamą skriaudą ir nuoskaudą ir tampa potencialiu pagrindu emancipacinei kampanijai. Dabar ne tik beturčiai, bet ir turtuoliai gali pretenduoti į „nu-

¹⁰ Foucault, M. 1989. *Foucault Live: Interviews 1961–1984*, ed. by Sylvere Lotringer. New York: Semiotext(e), p. 104.

¹¹ Jameson, F. 1981. *The Political Unconscious*. Cornell University Press, p. 20.

skriaustųjų ir pažemintųjų“ statusą, jeigu jie jaučiasi kaip nors diskriminuojami, t. y. jeigu kiti žmonės nenori su jais bendrauti, juos boikotuoja, jais viešai piktinasi arba kaip nors kitaip reiškia neigiamą nusistatymą jų atžvilgiu. Politškai pripažįstamų „diskriminuojamų“ grupių galia tapo tokia didžiulė, kad kartą tam tikrą grupę kvalifikavus kaip diskriminuojamą ji tampa beveik šventa. Ji tampa „politinio korektiškumo“ globotine, o jos kritikas rizikuoja ne tik būti apšauktas „fanatiku“, „fundamentalistu“, „rasistu“, „ksenofobu“, „homofobu“ ir pan., bet ir būti nubaustas pagal kokį nors naują „antidiskriminacinį“ įstatymą. Ryškus tokių atskirtųjų pavyzdys yra homoseksualistai. Krikščionys tradiciškai juos smerkia kaip „sodomistus“, nes sodomiją laiko viena iš didžiųjų nuodėmių. Tačiau homoseksualistams tapus politškai pripažinta „diskriminuojama“ mažuma, bet kokia jų kritika daugelyje Vakarų šalių tapo uždrausta. Dabar krikščionis, drįsęs homoseksualistą pavadinti sodomistu arba ryžsis apsiskelbusį homoseksualistą nesamdyti darbui savo įmonėje, rizikuoja susilaukti skaudžių juridinių padarinių. Paradoksaliai, bet neišvengiamai homoseksualistų įtraukties politika virto tradicinių krikščionių atskirties politika.

„Diskriminacijos“ ir „atskirties“ faktų paieška dabar yra pagrindinis pažangiojo socialinio kritiko užsiėmimas. Jis pradeda nuo visuomenės paribių ir užribių – ten ieško atskirtųjų, atstumtųjų, pažemintųjų. Tariamai atradęs tokią grupę jis siekia ją pastūmėti link centro, ją „demarginalizuoti“. O kadangi visi žmonės jam yra iš esmės lygūs, bet kuri atrastoji faktinė jų nelygybė jam liudija „socialinio“ neteisingumo faktą, ir tai jam leidžia, net jį įpareigoja, imtis žygių padėčiai taisyti. Jo požiūriu, jokia atskirtis nėra pelnyta, o visi atskirtieji yra atskirti nepagrįstai ir neteisėtai. Antai neturtėliai yra ekonomiškai atskirti (ir vargsta) ne dėl savo padarytų klaidingų sprendimų, ne dėl savo tingumo ar kitokių ydų, bet dėl visuomenei primestų kapitalistinių turto paskirstymo principų; seksualinės mažumos diskriminuojamos ne dėl to, kad dauguma žmonių nenori su jais turėti reikalų, bet dėl to, kad visuomenėje viešpatauja heteroseksualų vyrų primesti patriarchaliniai santykiai; „trečiasis pasaulis“ kenčia nuo bado ir ligų ne dėl savo paties barbariškų įpročių ir papročių, bet dėl „kolonializmo traumos“ ir t. t. Vedamas šio įsitikinimo jis visada siekia atsakomybę už nemalonią atskirtųjų padėtį nuimti nuo jų pečių ir ją perkelti neatskirtiesiems – turtingiesiems, heteroseksualams, baltiesiems, Vakarams. Ir tie ją paprastai prisiima, veikiami vyraujančios liberalaus sentimentalizmo ideologijos. Nuimtoji vienu žmonių atsakomybė virsta kitų žmonių kalte.¹²

Ši emancipacinė intencija ir jos skatinamas politinis aktyvizmas sukuria tai, ką galima pavadinti politine altruistinio rūpinimosi rinka. Joje sentimentalūs aktyvistai ir ciniškieji politiniai verslininkai („limuzininiai liberalai“) konkuruoja tarpusavyje ieškodami vis naujų diskriminacijos ir priespaudos

¹² „Tie, kurie parduoda kaltinimus, jau yra nusipirkę kalnę“: Levite, A. 1998. *Guilt, Blame, and Politics*. Stanyan Press, p. 143.

aukų, naujų „nuskriaustųjų ir pažemintųjų“, kuriuos būtina vaduoti iš atskirties surandant „tikruosius“ tos atskirties kaltininkus. Čia ištis viešpatauja postmodernistinis viktimizacijos diskursas, kuris kiekvieną šios rinkos dalyvį skatina žvelgti į potencialiai proteguojamas grupes kaip į aplinkybių aukas, neatsakančias už savo padėtį. Kaip atrodo, paskutinis šios konkurencinės kovos rezultatas Amerikoje yra tai, kad labiausiai privilegijuotoji auka dabar yra niekada netekėjusi daugiavaikė juodaodė lesbijietė, o „vienintelė aukos statuso neturinti grupė yra baltaodžiai, sveiki, heteroseksualūs vyrai“.¹³ Būtent jiems galiausiai verčiama atsakomybė (ir kaltė) už pažemintą kitų grupių padėtį.

„Atskirtųjų“ globėjas žvelgia į savo globotinius kaip į „sistemos“ aukas, kaip į bevalės, pasyviai jautrias būtybes. Tad jo sentimentalizmą visada lydi paternalistinė arogancija – požiūris į globojamus atskirtuosius kaip į mažamečius vaikus, kuriems reikalinga nuolatinė priežiūra ir globa.¹⁴ Tačiau šis paternalizmas tik skatina infantilizmą – kuo labiau globotiniai išvaduojami nuo būtinybės rūpintis savimi, tuo labiau jie vaikėja ir tuo daugiau globos jie reikalauja. Globa skatina didesnės globos poreikį. Ji taip pat skatina naujų pretendentų į globą atsiradimą: tolydžio naujos grupės braunasi (aktyvistų yra stumiamos) į politinę areną su savo naujomis „nuoskaudomis“.¹⁵ Tačiau faktiškai valstybinės paramos aktais palaikomas ir skatinamas kaip tik tas veiklos ir gyvenimo būdas, kuris tą paramą provokuoja: antai subsidijuojant vargšus arba bedarbius, faktiškai remiamas ir skatinamas būtent tas gyvenimo būdas, kuris tą skurdą ar nedarbą kuria. Veikia Charleso Murray „nenumatyto skatinimo dėsnis“: „kiekvienas socialinės paramos aktas didina padėties, kuri tą paramą provokuoja, grynąją naudą“.¹⁶ Šią išvalgą lakoniškai formulavo jau Herbertas Spenceris: „Kuo daugiau bus veltui duodama vargšams, tuo daugiau bus vargšų“.¹⁷ Ją taikliai išreiškė Ronaldas Reaganas, apibūdindamas prezidento Johnsono „karo su skurdu“ rezultatą: „mes paskelbėme karą skurdui, ir skurdas laimėjo“.

Tačiau vyraujant sentimentalios liberalizmo ideologijai politinė rinka nuolat įsuka šį savigriovos procesą. Vėlgi paradoksaliai, tačiau neišvengiamai, daugiausia jame laimi politiniai verslininkai – limuzininiai liberalai. Jiems yra būtinos „sistemos“ aukos (ir jų skriaudėjai), nes tik rūpindamiesi jomis (ir kovodami su jais) jie įgyja arba išlaiko savo pačių pakylėtą moralinį statusą. Jiems svarbu visada turėti pakankamą jų atsargą kaip moralinį

¹³ Hollander, P. 1995. *Anti-Americanism: Irrational and Rational*. Transaction Publishers, p. xxxiii

¹⁴ Šią nuostatą gerai apibūdina prancūzų filosofo P. Brucknerio knygos pavadinimas: Bruckner, P. 1986. *The Tears of the White Man: Compassion as Contempt*, trans. W. Beer. The Free Press.

¹⁵ Viena iš paskutiniųjų tokių nuoskaudų yra diskriminacija, kurią patiria negražūs žmonės (*looksism*). Storuliai dar anksčiau išsikovojo sau greito maisto restoranų aukų statusą.

¹⁶ Murray, Ch. *Losing Ground: American Social Policy, 1950–1980*. Basic Books, p. 212.

¹⁷ Spencer, H. 1970. *Social Statics [1850]*. R. Schalkenbach Foundation: New York, p. 293.

skydą kovoje dėl savo pačių politinės įtakos ir galios. Tiesą sakant, laimėti karą su „socialine atskirtimi“ jiems neapsimoka, veikiau apsimoka ją palaikyti ir atradinėti naujas jos formas, nes tai didina jų pačių politinę galią. Kuo daugiau grupių, kurias reikia „įgalinti“, tuo didesnę galią įgyja valdžia. Kaip seniai pastebėjo de Jouvenelis, „perskirstymas yra ne tiek pajamų perskirstymas iš pasiturinčiųjų mažiau pasiturintiems, kaip tai išivaizdavome, kiek galios perskirstymas iš individo Valstybei“.¹⁸ Savo nesibaigiančioje kovoje su atskirtimi šiuolaikinis liberalas nuolat stiprina valstybės Leviataną, visiškai išsižadėdamas antietatistinės klasikinio liberalizmo nuostatos.

Kiekvieną tikrą ar tariamą problemą visuomenėje, kiekvieną „nuoskaudą“ jis siekia paversti „socialine problema“, kurios sprendimui reikalingas politinės valdžios įsikišimas. Pats jis, žinoma, neneša problemos sprendimo kaštų – tuo jis skiriasi nuo gerojo samariečio ir nuo revoliucionieriaus. Net jeigu tuos kaštus jis suvokia, jis mano, jog juos turi dengti visuomenė, tiksliau tie, kurie jokių socialinių problemų nekuria. Keldamas „atskirtųjų įtraukties“ reikalavimus jis niekuo asmeniškai nerizikuoja. Net pralaimėdamas konkretų politinį „įtraukties“ mūšį jis išlieka moralinėse aukštumose: juk jis *rūpinasi*, nesėdi sudėjęs rankas. Jo projektų ir programų (neišvengiamos) nesėkmės, jų kontraproduktyvumas jo nesustabdo – juk jis yra vedamas *gerų ketinimų* ir dėl to visada jaučiasi pranašesnis už „kietasirdžius“, už tuos, kurie „nesirūpina“. Šio proceso logika galiausiai jį nustumia į poziciją, kurią galima pavadinti moraliniu narcisizmu – kai asmuo jaučiasi patenkintas savimi ne dėl to, kad padeda kitam, o dėl to, kad jaučiasi dedąs pastangas padėti.

Pavyzdinis naujasis liberalas yra filosofas Johnas Rawlsas. Teisingumo teorijoje jis teigia esminę visų žmonių lygybę ir atmeta kaip moraliai atsitiktinę ir nepelnytą jų faktinę nelygybę. Postuluodamas gėrybių „paskirstymo lygybę kaip atskaitos tašką“ jis konstruoja „skirtumo principą“, pagal kurį faktinė socialinė ir ekonominė nelygybė turi būti „reguliuojama“ taip, kad ji tarnautų blogiausioje padėtyje esantiems žmonėms. Skirtumo principas išreiškia „sutarimą įgimtų gebėjimų įvairovę laikyti bendru turtu ir leisti laimingesniems juo naudotis tik taip, kad tai talkintų mažiau laimingiems“.¹⁹ Kitaip sakant, nelygybė pateisinama tik tada, kai dėl jos laimi labiausiai atskirtieji. Kaip toli gali siekti toks reguliavimas? Kadangi po kiekvieno reguliavimo akto kaskart lieka dar kiti atskirtieji, blogiausioje padėtyje esantys žmonės, procesas turėtų būti tęsiamas kol atskirtųjų neliks, t. y. kai visi atsidurs socialinės ir ekonominės lygybės situacijoje. Žodžiu, visuomenė galiausiai taps teisinga tik tada, kai visi bus materialiai lygūs. Tačiau šis egalitarizmas negali būti įgyvendinamas neneigiant nuosavybės neliečiamumo principo, t. y. negriaunant buržuazinės tvarkos

¹⁸ Jouvenel, B. de. 1952. *The Ethics of Redistribution*. Cambridge University Press, p. 179.

¹⁹ Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. The Belknap Press, p. 179.

pamatų. Faktiškai Rawlsas netoli nueina nuo radikalio kairuoliškojo principo: „iš kiekvieno – pagal sugebėjimus, kiekvienam – pagal poreikius“, arba kitaip: „iš tų, kurie geba – tiems, kurie negeba, bet nori“.²⁰ Marksizmas siūlė šią operaciją atlikti vienu revoliuciniu kirčiu („kas buvo nieks, tas bus viskuo“); šiuolaikinis liberalas siūlo ją atlikti pamažu, žingsnis po žingsnio. Šia prasme Amerikos konservatoriai yra teisūs sakydami, kad „liberalai neturi priešų kairėje“.²¹

Rawlsas daugiausia dėmesio skiria ekonominei atskirčiai ir diskriminacijai. Tačiau politinė kova prieš ekonominę nelygybę yra tik dalis plataus fronto, kuriuo šiuolaikiniai liberalai puola bet kokią nelygybę ir diskriminaciją. „Diskriminacija“ tapo stigmos ženklu, kuris gali būti klijuojamas prie bet kurios socialinės situacijos, jeigu joje reiškiasi diferencijuotas žmonių santykis su kitais žmonėmis. Ką konkrečiai tai reiškia? Pamatine prasme kiekvienas žmogus vykdo diskriminaciją kiekvienu savo pasirinkimu: rinkdamasis draugus, sutuoktinius, verslo partnerius, samdomus darbuotojus, restoranus, klubus, bažnyčias jis diskriminuoja – atsirenka bendravimui vienus žmones ir atmeta kitus. „Diskriminacija“ šia prasme yra toji laisvė, kurią buržuazinės visuomenės išsikovojo panaikindamos feodalizmo tvarką, kur tokio pasirinkimo galimybės buvo ištis ribotos dėl kiekvieno individo priklausomybės savo luomui.

„Diskriminacija“ pirmą kartą peyoratyvine prasme taikoma daugiausia viešiesiems pareigūnams (pavyzdžiui, teisėjams), jeigu jų sprendimuose įžvelgiamas šališkumas arba dvejopi standartai – nes pareigūnui, kitaip nei privačiam asmeniui, draudžiama vadovautis asmeninėmis simpatijomis ar antipatijomis. Dabartinėje liberalų ir pažangiečių vartosenoje ši pirmą kartą peyoratyvinė „diskriminacijos“ prasmė apsivertė: dabar *privatus* asmuo gali būti apkaltintas dėl diskriminacijos, jeigu jis, pavyzdžiui, nesutinka išnuomoti butą musulmonui, nepriima į darbą apsiskelbusį homoseksualistą, moteriai moka mažiau už tokį pat darbą nei vyrui, paskelbia tyrimus, rodančius, jog juodaodžių IQ skiriasi nuo baltaodžių IQ ir t. t. Diskriminacijos požymiu gali būti laikomas net koks nors statistinis rodiklis, pavyzdžiui, moterų (juodaodžių ir t. t.) procentinė dalis kokioje nors veiklos srityje. Jeigu toji dalis nėra proporcinga grupės procentinei daliai populiacijoje, politinis aktyvistas jau gali prabilti apie diskriminaciją ir pradėti mūši dėl atskirtųjų „įtraukties“, pavyzdžiui, dėl privalomų juodaodžių studentų kvotų universitetuose. Asmens laisvė pasirinkti su kuo jam bendrauti ar nebendrauti vis labiau ribojama – atrandant vis naujas įstatymo globotinas mažumas ir baudžiant tuos, kurie diferencijuotai traktuoja tas mažumas.

Vykdamas „antidiskriminacinę“ politiką siekiama, viena vertus, ištrinti

²⁰ Kontrasto dėlei, individualistinis teisingumo principas gali skambėti taip: „Iš kiekvieno – pagal jo paties pasirinkimą, kiekvienam – pagal kitų pasirinkimą“ (Nozick, R. 2003. *Anarchija, valstybė ir utopija*. Vilnius: Eugrimas, p. 174.)

²¹ Žr. Burnham, J. 1985. *Suicide of the West: An Essay on the Meaning and Destiny of Liberalism*. Gateway Editions, ch. XI.

tas ribas bei atskirtis, kurios spontaniškai klostosi privačiuose individų santykiuose – kitaip sakant, vykdoma *prievartinė integracija*.²² Kita vertus, vyraujant „multikultūralizmo“ kultui, postmodernistinei visų kultūrų lygiavertiškumo idėjai, daugelyje Vakarų šalių vykdoma *prievartinė segregacija* stabdant natūralius asimiliacijos procesus – įvairiomis subsidijomis ir privilegijomis palaikant įvairių mažumų etninį, kultūrinį ar religinį uždaramą ir svetimumą (indėnai ir ispanikai Šiaurės Amerikoje, musulmonai Europoje). Dėl šios politikos vis labiau klostosi padėtis, kai vien individo priklausomybė kuriai nors globojamai grupei, o ne asmeniniai nuopelnai, jam teikia ypatingų privilegijų. „Antidiskriminacinių“ pastangų dėka padėtis Vakaruose pradeda priminti padėtį buvusioje Sovietų Sąjungoje, kur individo socialinė kilmė „iš darbininkų“ reiškė atviras gyvenimo perspektyvas, o kilmė „iš buožių“ reiškė ateitį be perspektyvų. Vakarų visuomenėse, panaikinusiose viduramžių luomus, iš naujo kuriami savotiški luomai, tiesa, atvirkštine privilegijavimo tvarka: silpniausieji dabar keliama aukštyne, stipriausieji stumiami žemyn.²³ Ragindamas ir vykdydamas prievartinę integraciją (ir segregaciją) sentimentalusis liberalizmas vis labiau stumia į nuošalę individų kaip savininkų teises ir ardo privačių santykių eigoje besiklostančią spontanine visuomenės tvarką. Antidiskriminacinės priemonės arba „dorojimas su nelygybės padariniais tapo eufemizmu, kuriuo dabartinis liberalizmas dangsto puolimą prieš tai, ką senieji liberalai vadino civiline visuomene“.²⁴

Pastebėjime šios politikos paradoksą: kovodama su diskriminacija ji išskiria tam tikras grupes kaip diskriminuojamas ir po to pati turi griebtis sisteminės diskriminacijos – nepalankiau traktuodama kitus žmones vien dėl jų nepriklausomybės globojamoms grupėms. Pavyzdžiui, „pozityvioji“ juodaodžių diskriminacija Amerikoje (*affirmative action*) yra ne kas kita kaip atvirkščias rasizmas – rasizmas baltaodžių atžvilgiu. Pastebėjime ir tai, kad jokia privati diskriminacija negali turėti tų sisteminių padarinių, kuriuos turi valstybės vykdoma antidiskriminacinė politika. Privatus asmuo, diskriminuodamas (pagrįstai ar nepagrįstai) kitą asmenį, pats moka tokios savo nuostatos kaštus: antai darbdavys, dėl savo rasistinių prietarų atsisakydamas samdyti gabų juodaodį, patirs nuostolių, jeigu jį pasisamdys tokių prietarų neturintis konkurentas. Privati diskriminacija, jeigu ji pagrįsta tik prietarais, visada susilaukia privačios bausmės, tad ji negali tapti masine ir visuotine. O tais atvejais, kai ji tokia tampa, nėra pagrindo manyti, kad ji nėra pagrįsta. Dėl savo skirtingų kultūrinių, religinių ar kitokių bruožų kai kurios grupės gali būti paprasčiausiai nesugyvenamos. Todėl jos natūraliai atsiskiria ir atsiriboja viena nuo kitos. Prievartinė jų

²² Žr. Hoppe, H.-H. 2001. *Democracy: The God that Failed*. Transaction Publishers, p. 210.

²³ Žr. Kekes, J. 2003. *The Illusions of Egalitarianism*. Cornell University Press, p. 64.

²⁴ Gottfried, P. 1998. *After Liberalism: Mass Democracy in the Managerial State*. Princeton University Press, p. 25.

integracija negali pašalinti jų tarpusavio antagonizmo – ji gali jį tik sustiprinti. Panašiai ir prievartinė segregacija (multikultūralizmo politika), slopindama ir trikdydama natūralų asimiliacijos procesą, faktiškai kuria visuomenėse „sve-timkūnius“ ir „inkliuzus“, ardančius tą natūralų socialinį audinį, kuris klostosi privačių santykių eigoje. Bet kurios antidiskriminacinės politikos atveju veikia ta pati destruktivi „nenumatyto skatinimo“ logika – politiškai „įtraukiant“ atskirtuosius tik palaikomi ir net sustiprinami tie jų bruožai, dėl kurių privačioje (civilinėje, buržuazinėje) visuomenėje jie buvo atskirti ir marginalizuoti.

Rawlsas kalba apie būtinąją *gėrybių* perskirstymą blogesnėje padėtyje esančių žmonių naudai. Galima iškelti analogišką klausimą – o ką daryti su *blogybių* paskirstymu? Ar ir blogybių atveju nederėtų susirūpinti jų *perskirsty-mu* (geresnėje padėtyje esančių žmonių nenaudai)? Jeigu natūralioji gėrybių pasiskirstymo nelygybė yra moraliai atsitiktinė ir asmeniškai nepelnyta, tai ar padarytų blogybių (pavyzdžiui, nusikaltimų) ir kaltės pasiskirstymo nelygybė nėra taip pat moraliai atsitiktinė ir asmeniškai nepelnyta? Nesunku suvokti, kodėl sentimentalusis liberalas ir čia laikosi kolektyvistinės lygiavos pozicijos. Atsakomybės grandinė jam niekada nesibaigia ties individualiu asmeniu, ji jam visada subyra į fragmentus, kurie krenta ant visų. Susidurdamas su antisocialiniu elgesiu jis visada prabyla apie „socialines“, „gilumines“ jo prie-žastis. Nusikaltėlis negali būti kaltas vienasmeniškai. Jo nusikaltimas negali būti priskirtas vien jam – veikiau jis aiškintinas kaip „nuoskaudos“ išraiška, kaip neadekvatus atsakas į „socialinę atskirtį“; ir toji nuoskauda turi būti su-prasta, o socialinė atskirtis ištaisyta. Tokiu būdu atsakomybė už nusikalstamą elgesį nuimama nuo pažeidėjo, perstumiami į jo socialinę aplinką, į platesnę visuomenę ir galiausiai suverčiama neprobleminiam visuomenės fragmentui (taip pat ir nusikaltėlių aukoms). Dar daugiau, kuo drastiškesnė „nuoskau-dos“ išraiška, kuo baisesnis nusikaltimas, tuo ryškiau jis liudija „socialinę atskirtį“ ir visuomenės („sistemos“) kaltę dėl tokio elgesio. Bausmė, liberalo požiūriu, nėra problemos sprendimas, nes ji nepašalina „giluminių priežas-čių“ – diskriminacijos ir socialinio neteisingumo. Keistas turi ne nusikaltėlis, o „sistema“. Sistema turi tapti jautresnė atskirtiesiems, marginalizuotiems, susvetimėjusiems, nusivylusiems ir nusiminusiems. Tad sprendžiant proble-mą iš esmės, nusikaltėlis turėtų būti ne baudžiamas, bet išklausomas, siekiant suvokti gilumines jo elgesio priežastis, o po to, žinoma, priglaudžiamas.²⁵

Vėl susiduriame su ta pačia paradoksalia atskirtųjų įtraukties logika: mė-ginimas dorotis su nusikalstamumo problema ieškant jos „giluminių priežas-čių“ tik didina pačią problemą ir skatina nusikalstamumą. Kodėl? Pažvelkime į tokias pastangas pažeidėjo akimis. „Giluminių priežasčių“ paieškos ir nuolai-džiavimo politika jam tik patvirtina jo „nuoskaudų“ realumą ir jam suteikia naujų paskatų tęsti savo praktiką. Susilaukęs liberalaus atsako į savo elgesį nu-

²⁵ Smurtinis elgesys liberalui yra mėginimas „ištrūkti“, iš „socialinių ir ekonominių spąstų“: Lakoff, G. 1996. *Moral Politics*. The University of Chicago Press, p. 203.

sikaltėlis daro dvi išvadas – pirma, kad jis yra teišus, o atlaidžioji pusė neteisi (nes pati pripažįsta „sistemos“ neteisingumą), ir, antra, kad jis gali savo išlošį padidinti (susilaukti dar didesnio rūpesčio) griebdamasis dar labiau iššaukiančių ir žiauresnių veiksmų. Nusikalstamumas ir atlaidumas sukuria simbiotinę junginį, kuris palaiko ir stiprina abu jo elementus: nusikalstamas gaivalas vis labiau įžūlėja, o paternalistiškai (ar net maternalistiškai) nusiteikusi atlaidžioji pusė jaučiasi vis labiau kalta. Marksoidinė emancipacijos retorika, kuria operuoja sentimentalūs liberalai – kad dėl blogų žmonių ir blogų jų veiksmų kalta „sistema“ – juos pačius moraliai nuginkluoja prieš bet kurį galvažudį ar teroristą.

Ta pačia retorika jie naudoja tarptautinėje arenoje: postmodernusis liberalas šiurpsta girdėdamas kalbas apie „blogio imperiją“ arba „blogio ašį“, nes tai prieštarauja jo įsitikinimui, jog blogio nėra, nėra blogio režimų, yra tik „kitokie“ režimai, kuriuos reikia suprasti, su kuriais reikia kalbėtis, kuriems reikia atsiverti. „Nereikia karo, karas nieko neišsprendžia, reikia ieškoti giluminių jų neapykantos mums priežasčių“ – štai būdingiausios frazės, kuriomis jis operuoja tarptautinėje arenoje. O tų priežasčių grandinė jam niekada nesibaigia ties probleminiu režimu – ji visada tęsiama arba šakojama kol surandamas pakaltinamas (neprobleminis) režimas, dėl kurio veikimo arba neveikimo probleminis režimas atsirado. Juo visada tampa koks nors režimas Vakaruose, dažniausiai – „Amerikos imperializmas“. Ir tai išplaukia iš pamatinės sentimentalios liberalo nuostatos: kad probleminiai agentai yra „sistemos“ aukos, tad jie yra nepakaltinami ir atsakomybę dėl jų elgsenos turime prisiimti „mes“, „Vakarai“ – neprobleminiai ir todėl pakaltinami agentai. Loginė šios retorikos baigtis yra toji, kurią kadaise suformulavo liberaliausias JAV prezidentas Carteris: „We found the enemy, the enemy is us“. (Pastebėkime daug sakančią dviprasmybę: angliškai „mes“ („us“), politiškai „JAV“ („US“).)

Šios atlaidumo ir saviplakos nuostatos apraiška yra tai, kaip liberalioji Amerika ir kairioji Europa reagavo į smurtą Naujajame Orleane po Katrinos uragano ir į riaušes Prancūzijos miestuose: pasmerkti buvo ne smurtautojai ir riaušininiai, bet jų „atskirtis“ ir „diskriminacija“, dėl kurios kalta visuomenė, nešiimanti „įtraukties“ priemonių.²⁶ „Atskirtųjų“ smurtas liberalui liudija jo paties nenuveiktus emancipacinius darbus, t. y. jo paties kaltę; atskirtajam, atitinkamai, liberalo prisiimtoji kaltė liudija jo įniršio ir smurto teisėtumą. Tad liberaliosios kaltės išpirkimas subsidijuojant įniršusias grupes tik gausina jų gretas ir didina tikimybę, kad ateityje vyks dar žiauresni jų smurto protrūkiai. Sentimentalioji saviplaka dėl agresyvių atskirtųjų padėties arba toji moralinė inversija, kai pelnyta bausmė virsta nepelnytu apdovanojimu, logiškai veda į emancipacinės intencijos (kartu ir jos subjekto) susinaikinimą. Juk kuo blogiau elgiasi atskirtasis, tuo didesnė kaltė tenka neatskirtajam, o tai reiškia, kad neatskirtasis bus kalčiausias tada, kai atskirtasis jo atžvilgiu pasielgs blogiausiai, t. y. jį nužudys.

²⁶ BBC komentaras: „French Muslims face job discrimination“:
<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4399748.stm>.

Atskirtųjų emancipacijos temą nuosekliausiai rutulioja Jacques'as Derrida, ypač savo vėlesniuose darbuose. Derrida įdomus tuo, kad jis išgrynina ir radikalizuoja tą giluminę moralinę intenciją, kuri įkvepia visas kairuolių ir sentimentaliųjų liberalų politines pastangas. Dekonstrukcijos metodas jam padeda išardyti ir išlydyti tai, kas buvo socialiai sukonstruota ir sulydyta nustumiant į užribius „Kitą“. Todėl dekonstrukcija nėra tik destrukcija, o veikiau pozityvi radikalaus atsivėrimo Kitam – į užribius nustumtam – pastanga. Dekonstruktivistas vykdo arba atstato teisingumą. „Dekonstrukcija yra teisingumas ... nežinau nieko teisingesnio už tai, ką vadinu dekonstrukcija“.²⁷ Teisingumas yra atsivėrimas Kitam. Tačiau kuriam kitam? Savo tėvams, vaikams, sutuoktiniui, bičiuliams, tautiečiams – tiems, kuriuos myli, gerbi, vertini? Tai būtų pernelyg paprasta: bepigū atsiverti tiems, kuriuos myli ar gerbi. Tikrasis, moraliai vertingas atsivėrimas gali būti tik radikalus ir begalinis „svetingumas“ – atsivėrimas „tam, kuris nėra nei laukiamas, nei kviečiamas. Bet kuriam, atvykstančiam kaip absoliučiai svetimam lankytojiui, naujam atvykėliui, neidentifikuojamam ir nenumatomam, žodžiu, visiškai kitam“.²⁸

Derrida čia skelbia tai, ką galima pavadinti gryna *ksenofilija* – atsivėrimu pirmiausia tam, kuris toliausiai atstumtas, labiausiai svetimas. Jis nuosekliai ir ryžtingai formuluoja tą giluminę intenciją, kuria vadovaujasi – nenuosekliai ir neryžtingai – visos emancipacinės doktrinos. Visos jos siekia „socialinio“ arba, anot Derrida, „begalinio“ teisingumo – tokios idealios arba ribinės padėties, kai niekas neturi jokių nuoskaudų, kai visi įtraukti į vieną bendrą žmonijos šeimą. Nuo ko pradėti tokio teisingumo vykdymą? Rawlsas siūlo pradėti nuo varginčiausių, Derrida – nuo svetimiausių įtrauktis. Stephenas Hicksas postmodernizmą vadina „išvirkščioju trasimachizmu“.²⁹ Platono „Valstybėje“ sofistai Trasimachas, radikalus reliatyvistas, teigia, jog teisinga yra tai, kas naudinga stipriesiems. Pasak Hickso, laikydamiesi tos pačios reliatyvistinės pozicijos, postmodernistai paprasčiausiai apverčia šią tezę ir teigia, jog teisinga yra tai, kas naudinga silpniesiems. Šią „išvirkščiojo trasimachizmo“ idėją Derrida nuveda prie jos loginės baigties – ksenofilijos. Rawlso koncepcijoje silpnieji vis dar priklauso „saviesiems“, „mūsų visuomenei“, t. y. joje išlieka egoizmo elementas. Derrida žengia dar vieną loginę idėjos išgryninimo žingsnį, pašalindamas tą elementą. Moraliai vertingiausia įtrauktis yra „svetingumas absoliučiai svetimam“, tam, kuris yra „visiškai kitas“, tad galiausiai ir logiškai – mirtinam priešui.

Šiuo metu turime beveik idealią liberaliosios ksenofilijos padarinių tikrinimo situaciją. Islamo agresijos akivaizdoje šiuolaikinis liberalizmas su-

²⁷ Derrida, J. 1992. „The Force of Law“, in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed. D. Cornell et al. Routledge, p. 21.

²⁸ Derrida, J. 1999. *Adieu to Emmanuel Levinas*. Stanford University Press, p. 128–9.

²⁹ Hicks, S. 2004. *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*. Scholargy Publishing, p. 182.

siduria su savo nemezija. Islamas yra totalitarinė religija, pasiryžusi atversti į savo tikėjimą arba sunaikinti Vakarų, o postmodernusis liberalizmas yra ideologija, raginanti išsižadėti vakarietiškosios savimanos, atsiverti kitiems ir galiausiai atsiduoti radikaliam svetimiams. Abi intencijos tobulai atitinka ir papildo viena kitą – absoliuti netolerancija susitinka su savižudišku svetingumu. Vakarų Europoje, jau pavirtusioje vertybių tuštuma arba skyje, didėjant musulmonų agresyvumui europiečiai dės vis daugiau pastangų juos integruoti ir jaus vis didesnę kaltę dėl savo nesugebėjimo tai padaryti. Neišsižadėję ksenofilinės ideologijos Vakarai žlugs net be trenksmo, gailiai ir kaltai inkšdami.

Gauta 2005 10 12

Priimta 2005 11 24

Algirdas Degutis

EXCLUSION, INCLUSION AND THE END OF XENOPHILIA

SUMMARY

Contemporary liberals (no relation to classical liberals) are concerned with the calamity of social exclusion, and they are excited about the idea of putting an end to it by fostering tolerance of, compassion with, and embrace of all those who have been marginalized and disenfranchised by the soulless bourgeois society. They are following in the foot-steps of the “progressive” movements of the last century, and their intention can be traced even to the older emancipatory idea of Karl Marx. However, at this juncture they are no longer much interested in theories of capitalist exploitation, since they have joined the ranks of postmodern epistemic and moral relativists. They are premised on the simple idea that since all people are morally equal any factual inequality can only be the result of an injustice, most often conceived as overt or covert oppression exerted by those possessing power.

By blurring the distinction between political power and social power contemporary liberals open the floodgates for state interventionism, for the use of political power to break down social power, i.e. all those dividing lines, hierarchies and established mores that help keep the excluded at the fringe. The liberal project is ultimately counterproductive. Those excluded in the private society cannot be included without exacerbating the causes of their exclusion in the first place. To demand equal inclusion for people, whether in economic or moral sphere, requires that the more productive or better behaving people be treated worse than they deserve, and that the less productive or worse behaving people be treated better than they deserve. This is an inversion

of ordinary moral reasoning that can only lead to wealth destruction and the spread of bad behavior. The emancipatory endeavor creates a political market for do-gooders whose competition for the empowerment of the weak leads to an indefinite expansion of state power at the expense of individual freedom.

A corollary of postmodern liberal relativism is its proponents' obsession with the Other, allegedly marginalized or repressed in the dominant Western culture by the mere fact of its dominance. If all cultures (or ways of life) are ultimately morally equal, if, say, barbarians are only those who believe there are barbarians, then tolerance of, and openness to, the radically Other on the part of the enlightened post-moderns is the only non-repressive value. This view, which may be dubbed as xenophilia, implies that hospitality to the most radically Other, ultimately to the enemy, is the highest virtue. However, there is a fatal complementarity between a culture defining itself as openness, as being a mere opening (a gap or a hole), and any intolerant Other. The former can only succumb to, or be destroyed by, the latter.

KEY WORDS: epistemic relativism, moral relativism, postmodern liberalism, xenophilia, the Other, individual freedom.

Vytautas Rubavičius

TRANSGRESIJOS MALONUMAS: TAPATUMŲ VARTOJIMAS

*Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Komparatyvistinių kultūros studijų skyrius
Saltoniškių g. 58
LT-08105 Vilnius
El. paštas rubavytas@hotmail.com*

TRANSGRESIJA IR TRANSGRESIJOS IDEOLOGIJA

Postmodernaus filosofavimo lauke išplito sąvokos, iškeliančios įvairius socio-kultūrinius ribų peržengimo, sulaužymo bei įveikos aspektus, kurie subendrinami transgresijos sąvokoje. Visoks ribos apmąstymas suponuoja galimybę ją įveikti, nes ribos sugriebimas mintimi jau yra jos peržengimas, anksčiau ar vėliau apsisireiškiantis kūrybiniu ar praktiniu veiksmu. Postmodernaus dekonstravimo nuostata grindžiamas (jei šiuo atveju galima kalbėti apie dekonstruktivistų nemėgiamą grindimą) filosofavimas kaip tik siekia mąstyti ribas ir šitaip rodyti jų sąlygiškumą, nepaliaujamą priešribio (savaiminio aiškumo, savumo, normalumo, akivaizdumo, stabilumo srities) ir užribio (neaiškumo, nesavumo, nenormalumo, beribiškumo) sąveiką, taip pat iškelti socialinę bei kultūrinę kovą dėl ribų nustatymo bei įtvirtinimo, kuri yra lemiama individualių bei grupinių tapatumų kūrimo veiksnys, susiejantis kūną, sąmonę ir teritoriją. Dekonstravimo nuostata transgresijos atžvilgiu veikia besąlygiškus dalykus „versdama“ sąlygiškais, besąlygiškus akivaizdumus, tapatumus, tabu bei normas „versdama“ sąlygiškais socialiniais konstruktais, kurie įtvirtinti tam tikrame nusistovėjusiame galios konfigūracijos lauke. Kitaip tariant, dekonstravimas jau savaime yra filosofinės transgresijos veiksmas, iškeliantis

besąlygiškumui būdingą sąlygiškumą ir šitaip jį decentruojantis bei destabilizuojantis. Šiuo atžvilgiu filosofinis dekonstruktyvizmas giminingas modernistinėms meninėms praktikoms, kurios sąmoningai laužė (perženginėjo) įvairiausius socialinius, kultūrinius bei psichologinius tabu, ypač susijusius su seksualumo raiška ir socialiniu tos raiškos valdymu, grindžiamu nepalijamam įvairialypiu aiškios moteriškumo ir vyriškumo skirties tvirtinimu. Kaip tik modernistinės meninės praktikos paskleidė paveiklį meninę politinę išsilaisvinimo ideologiją – transgresiją, suvokiama kaip visokių tabu bei normų laužymas, kurį palaiko meninis veikimas „riboje“, imta laikyti esminiu ir individualaus išsilaisvinimo iš visuomenės primetamų įvairialypių apribojimų, ir revoliucinio proveržio veiksmu. Tiesa, vėliau įvairiausi peržengimai tapo meninės praktikos tiražuojamais, tad ir suprekintais ženklais. Ta ideologija nepaprastai gaji: jos apraiškų gausu ne tik šiuolaikinėse teorijose, gvildenančiose išsilaisvinamo ir išlaisvinto seksualumo raišką ir jos svarbą individualaus bei grupinio tapatumo kūrimui, taip pat ir politiniams tų tapatumų įtvirtinimo veiksams – ji grindžia išsilaisvinantį šiuolaikinio vartojimo vaidmenį iškeliančius tyrinėjimus.

Modernistinių meninių praktikų ir jų palaikomos ideologijos veikiamas susiklostė bei įsitvirtino individualistinis transgresijos supratimas – tabu bei normų laužymas yra individualus ir sykiu kūrybinis *par excellence* laisvinimosi veiksmas, taip pat esminis asmenybės saviraiškos būdas (vėliau imitacijos, kurios jau galimos suprekinti). Toks transgresijos supratimas savaip suaktualino romantinį kūrėjo genijaus įsivaizdavimą, tačiau sykiu jį susocialino, supolitino ir nudvasino. Romantikai genijaus kūrybą laikė individo socialines apibrėžtis peržengiantį dvasinį proveržį, kurio vertę laiduoja dvasios absoliutumas, o modernistinei meninei ideologijai, besirutuliojančiai sekuliarizacijos sąlygomis ir besistengiančiai išvengti sąsajų su dvasia bei dieviškumu, svarbesni buvo socialiniai dalykai – epatažas, tabu bei šventumos ženklų „išrengimas“ ar laužymas. Nudvasinant meninės kūrybos vyksmą, pats transgresijos veiksmas imamas laikyti esminiu kūrybos bei kūrinio meniškumo bruožu ar net juos kildinančiu šaltiniu.

Pasvarstykime, kiek pagrįstas yra individualistinis transgresijos įsivaizdavimas? Nėra sunku iškelti tokio įsivaizdavimo prielaidą: veiksmą lemia individo apsisprendimas, o išsilaisvinimas yra individo siekiamybė ir jo patiriama būseną. Tačiau ši prielaida apeina kelis svarbius dalykus – individo socialumą bei socialinį laisvės turinį, o svarbiausia – socialinį reguliatyvų tabu bei normų pobūdį. Nesigilindami į individo socialumą, taip pat į socialinį individualybės suvokimo ir jos ugdymo sąlygotumą, nes tektų kartoti daugeliui gerai žinomus dalykus, atkreipkime dėmesį į tabu bei normas, kurios visokius transgresijos veiksmus paverčia socialiai reikšmingais, neišvengiamai kitus žmones paliečiančiais, tad jų atžvilgiu prievartiniais įvykiais. Su trans-

gresija siejamo išsilaisvinimo ideologija tabu bei normas vaizduoja kaip tam tikras transgresijai besipriešinančias, prieš-stovinčias ir individualumo raišką ribojančias socialines duotybes. Šitai laikoma savaime aiškiu dalyku, nereikalingu išsamesnių svarstymų. Transgresija laužo ar peržengia normą (nesvarbu, sekuliarią ar sušventintą), tad sudrebina socialinę sistemą. Istorijoje gausybė pavyzdžių, liudijančių tragiškus laužytojų likimus. Tačiau mums dera kalbėti ne apie istorines sistemas, o apie visiškai konkrečią mūsų visų gyvenamo kapitalizmo sistemą, kurios sąlygomis plėtojamasi ne tik transgresyvos meninės praktikos, bet ir įtvirtinamas transgresijos supratimas bei ideologija.

Svarbus požiūrio į transgresiją ypatumas tas, kad transgresija vis labiau imama suvokti kaip įtvirtintų bei kuriamų normų, taip pat visokių tapatumų bei normalumų sąlyga. Postmodernaus teoretizavimo lauke išplitusi George'o Bataille'aus mintis esą transgresija ne paneigia tabu, bet jį peržengia ir užbaigia. Ši mintis paryškina peržengimo būtinumą visokioms apibrėžtims steigti ir įtvirtinti. Suprantama, šioje mintyje kiek ironiškai skamba užbaigos motyvas – pats transgresijos (ir minties) veiksmas suponuoja pakartojimą – užbaigą būtina kartoti, o tabu gali gyvuoti tik peržengimo neįmanomybės sąlygomis. Šiuo atžvilgiu išryškėja normos mąstymo aporiškumas – normos (pavyzdžiui, konstitucijos) steigtis yra „nenormalus“ veiksmas. Kai kuriuos transgresijos universalizavimo, transgresyvaus peržengimo aporiškumo, transgresijos etinius, moralinius bei meninius aspektus yra aptarusi Audronė Žukauskaitė (2005), man rūpi aptarti transgresyvų pačios kapitalizmo sistemos pobūdį ir suprekinančią transgresijos gebą, kuri visuminiu pavidalu apsireiškia vartojimo kapitalizmo sąlygomis. Kitas man rūpimas dalykas – seksualinis transgresijos aspektas, kuris pasitelkiamas vartotojo tapatumui ir vartojimo ideologijai įtvirtinti. Šiuo atžvilgiu stengsiuosi pagrįsti mintį, jog kūno ir seksualumo išlaisvinimas neišvengiamai įgauna ir prekinį, ir vartojimo sistemos prievartą nuslepiančią ideologinę pobūdį. Tad pirmiausia ir pagvildenkime tam tikrus kapitalizmo sistemos bruožus, kurie ne slopina, o skatina transgresyvumu grindžiamą individualizmą, jo raiškos praktiką bei tą praktiką išaukštinančios ideologijos sklaidą.

UNIVERSALUS KAPITALIZMO TRANSGRESYVUMAS

Drįsčiau teigti, jog kol kas niekas nėra geriau ir pagrįsčiau nei Karlas Marxas išskleidęs kapitalizmo saviraidos logiką, kuri teigia vieną svarbų, be kitų, dalyką: gamybinis kapitalizmas neišvengiamai tampa vartojimo kapitalizmu, o tas virsmas reiškiasi globalizacijos pavidalu. Į šį teoretiką pravartu atsigręžti dėl kelių priežasčių. Pirmiausia jo mintys plačiai išplitusios įvairiausių pakraipų postmodernųjų teoretikų darbuose, kuriuose gvildenami vartojimo kapitalizmo ir jam būdingos kultūros ypatumai. Tačiau esama ir svarbesnio dalyko: išgyvenamas tam tikro istorijos tarpsnio užbaigos metas, kuris vadinamas ir

vėlyvąja modernybe (esminių modernybės prielaidų išsiskleidimas), ir postmodernybe (modernybės „peržengimas“, paryškinantis kertinius ontologinius jos „akmenis“), akina stengtis geriau išsižiūrėti į sistemos šaknis, kurios didiesiems naujųjų laikų mąstytojams rodėsi teorinio apmąstymo reikalinga ateities perspektyva.

Visų pripažįstama, jog kapitalistinei globalizacijai, tad, suprantama, ir vartojimo bei vartotojų kapitalizmui būdinga socialinių normų bei socialinių santykių laužymas. Tačiau jau „Komunistų partijos manifeste“ pranašiskai teigiama: „Visi nusistovėję, aprūdiję santykiai ir su jais susijusios amžių pašventintos sąvokos bei pažiūros – suardomi, visi naujai atsirandantys santykiai pasensta, nespėję sukaulėti“ (Marx, Engels 1988: 68). Atkreiptinas dėmesys į kelis šios minties, kurią K. Marxas pagrindžia kapitalo saviraidos studijose, aspektus. Kapitalistinė sistema ne tik pakeičia feodalinę, sulaužydama joje vyravusius santykius, normas, pažiūras bei visokiausius tabu, bet pati rutuliojasi nepaliaujamai laužydama visus naujai atsirandančius santykius, neleidama jiems „sukaulėti“. Vadinas, transgresyvumas laikomas būdingu sisteminiu kapitalizmo bruožu, kildinančiu individualius transgresijos veiksmus. Tad galima daryti prielaidą, jog individuali transgresija yra kapitalizmo sistemai reikalingas ir tą sistemą nepaliaujamai tvirtinantis (į klausimą, kaip tvirtinantis, atsako vartojimo tyrinėjimai) veiksmas. Kitas svarbus dalykas tai, kad marksizmo klasikų retorika rodo juos besišavint kapitalistinės sistemos trans(a)gresyvumu – nusistovėję, vadinasi, visuomenės normaliais laikomi santykiai vadinami aprūdijusiais, o nusistovintys – bandančiais sukaulėti. Tad galėtume kiek ironiškai teigti, jog individualistinei transgresijos, kaip išsilaisvinimo malonumą teikiančio veiksmo, sampratai būdinga marksistinė dvasia, nes marksizmo klasikai paniekinamai žvelgė į visokius tabu bei normas, o jų laužymą laikė kapitalizmo sistemos poreikius tenkinančiu, tad naujam žmogui būtinu atlikti veiksmu.

Toks, sakytume, bendras transgresyvus kapitalizmo sistemos bruožas. Mums svarbiau pasiaiškinti vartojimo kapitalizmo stadijai būdingą transgresyvumo sklaidą. Visuotinai pripažįstama, jog vartojimas laiduoja šiuolaikinio kapitalizmo gyvybingumą ir plėtrą. Vartojimo indeksas laikomas vienu svarbiausių tos ar kitos šalies ekonomikos ir visuomenės gyvybingumo rodiklių. Vartojimo ir vartotojų kapitalizmas gvildenamas įvairiais aspektais, vartojimo tema – viena svarbiausių postmoderniojo teoretizavimo lauke, ji siejama su esminiais kultūros gamybos pokyčiais ir naujų informacijos bei medijų technologijų sklaida. Postmoderniajam teoretizavimui būdinga kapitalizmo pokyčius gvildinti vartojimo įvairinimo ir sykiu vartojimo universalinimo atžvilgiu, iškeliant vartotojo „gaminimą“ ir vartojimo ideologijos įtvirtinimą. Transgresijos svarbą suprekinimo vyksmui, vartojimo sklaidai ir vartojimo ideologijos įtvirtinimui iškelia įvairių pakraipų vartojimo tyrinėtojai, vartojimo požiūriu žvelgiantys į kitus socialinio gyvenimo aspektus ir besiaiškinantys, kaip ekonominę, politinę ir kul-

tūrinė galios subendrina savo pastangas vartojimui skatinti ir vartotojiškumui indoktrinuoti (plačiau žr. Strasser 2002). Šitai vėlgi verčia mus atsigržti į K. Marxą, paryškinusį esminius kapitalizmo raidos bruožus, kurie savo, sakytume, grynuoju vartojimo pavidalu apsireiškia mūsų gyvenamu „užbaigos“ ar „peržengimo“ metu, nors pats vartojimo ir vartotojų kapitalizmo modelis išsirutuliojo jau 3-iajame praėjusio amžiaus dešimtmetyje. K. Marxo analitinėje scheme išskirtinos šios mums svarbios kapitalizmo saviraidos aiškinimo „linijos“: minėtas gamybos kapitalizmo virtimas vartojimo kapitalizmu, vartotojo gaminimas, visas žmonių gyvenimo sritis, žmogaus dvasinę, fizinę ir seksualinę raišką apimantis prekių ir piniginių santykių įsiviešpatavimas.

Mūsų svarstomų problemų atžvilgiu svarbiausia yra K. Marxo mintis, jog kapitalizmo sąlygomis vartojimas yra visokios gamybos tikslas ir prielaida. Vartojimo, sakytume, pagrindiškumas ypač išryškėja vartojimo kapitalizmo stadijoje. Visiems žinoma, jog marksizmas visuomenės gyvenimą aiškina per gamybinius santykius ir gamybinių jėgų santykius, kurių plėtra nulemianti socialinių bei politinių institucijų pobūdį. Tačiau dažniausiai apeinama viena svarbi K. Marxo teorinė įžvalga: kapitalizmo sistemai būdinga tai, kad joje materialinė gamyba visiškai susisaisčiusi su jai reikalingų individų gamyba. Tad materialinė gamyba savo plėtros poreikiams (o plėtra – būtina kapitalo kaupimo, jo savidaugos imperatyvo raiška) nustato visuomeniškai apibrėžtų individų gamybos gaires bei skatina kultūrinius tos gamybos būdus. Iškalbingas pavyzdys gali būti šiuo metu visur įgyvendinamas darbo jėgos, o plačiau – „žmogiškųjų išteklių“ paslankumo (*flexibility*) principas, persmelkiantis kultūrą ir švietimą, – žmonės įpratunami automatiškai taikytis prie rinkos reikalavimų, veikiančių nelyg gamtos jėgos ar dėsniai, o gebėjimą prisitaikyti laikyti svarbiausiu asmenybės bruožu, laiduojančiu gyvenimo sėkmę.

Kapitalizmo sistema radosi kaip industrinė produktų gamyba. Tačiau produktas tampa produktu tik suvartojamas. Todėl kapitalizmo sistemos tikslas ir yra vartojimo plėtra. Vartojimas skatina ir ugdo poreikius. Kadangi poreikiai nulemia žmogaus „kokybę“ ar bent jau socialiai reikšmingą jo pavidalą, tai galima tvirtinti, jog kapitalizmo sistema kuria naują sudėtingos, vis naujus poreikius išsiugdančios asmenybės tipą, kuriam poreikių tenkinimas tampa gyvenimo tikslu ir prasme. Kita vertus, industrinės gamybos sąlygomis poreikių ugdymas negalimas palikti savieigai (plačiau apie poreikių gamybą ir jos aiškinimą postmoderniojo teoretizavimo lauke žr. Rubavičius 2003). Visų šiuolaikinių samprotavimų apie vartojimo bei vartotojų visuomenę (tiesa, gana dažnai paviršutiniškų, nes apeinamas K. Marxo paveldas paskelbiant jį atgyvenusiu ar ortodoksiniu) teorinis pagrindas glūdi K. Marxo įvairiai pagrindžiamoje mintyje, jog kapitalistinė gamyba sukuria ne tik vartojamą daiktą, bet ir vartojimo būdą, ir sukuria ne tik objektyviai, bet ir subjektyviai (Marx 1980: 29). Ką šioje mintyje reiškia – subjektyviai? Visuminiams gamybos plėtros poreikiams reikalingo subjektyvumo, kitaip tariant, psichologinių

bei dvasinių bruožų gaminimą. Subjektyvusis individo gamybos aspektas nusako jo poreikių, gebėjimų, įgūdžių, kultūrinių aspiracijų sritį, kurią mes paprastai linkę vadinti žmogaus „vidumi“. Kaip tik subjektyvusis individo gamybos aspektas yra pagrindinis šiuolaikinės rinkodaros ir su ja susijusių masmedijų tikslas. Turėdami omenyje prigimtinį kapitalizmo polinkį laužyti nusistovėjusius dalykus, galime teigti, jog šis polinkis įgyvendinamas ir subjektyviai – kaip kultūrinė transgresijų sklaida, laiduojanti poreikių įvairėjimą ir sykiu juos patenkinančių rinkų kūrimą. K. Marxo aptartas vartotojo subjektyvumo gaminimas postmoderno teoretizavimo požiūriu suvoktinas kaip geismo ekonomikos plėtra. Galima nusakyti tokį geismo apytakos ratą, kuris gaminamas industriniu būdu ir tampa saviugdos mechanizmu: geismo energija – poreikio kanalas – vartojamas gaminys ar paslauga – malonumas. Visos šio rato stadijos yra suprekinamos ir nepaliaujamai perprekinamos, kuriant naujas vartojimo rinkas.

Kitą svarbią K. Marxo analizės plotmę galėtume nusakyti taip. Gaminami ir vartojami daiktai yra prekės. Kapitalizmo sistemos esmė ta, kad materialinė gamyba yra vartojimui skirtų prekių gaminimas, todėl kapitalistinis gamybos būdas įtvirtina prekinį santykį, kurie savo visuotinį ir, sakytume, grynąjį pavidalą įgauna vartojimo kapitalizme. Prekinių santykių įsitvirtinimas ir galutinis įsiviešpatavimas reiškia vieną paprastą, tačiau nepaprastai svarbų dalyką – į prekinį santykį kaip prekę įtraukiamas ir ypatingas kapitalistinės gamybos produktas, vadinamas vartotoju. Kitaip tariant, vartotojas neišvengiamai įgauna prekės formą, kuri, pasak K. Marxo, kaip tik ir rodo kapitalistinių santykių išsivystymo lygį. Atkreiptinas dėmesys į marksizmo klasiko teiginį, jog kapitalizmo sąlygomis „gaminiai (arba veiklos) mainomi tik kaip prekės“ (Marx 1980: 87). Tad prekės forma ir prekiniai santykiai apima visą žmogų – jo subjektyvumą ir socialumą, poreikius ir gyvenimą. Citatoje išvalgiai paryškintas prekinis veiklų pobūdis yra, sakytume, egzistencinė mūsų gyvenamojo meto sąlyga – gyvename paslaugų rinkų pasaulyje ir patys save suvokiame kaip įvairių paslaugų teikėjus bei vartotojus.

Prekių mainai ir jų vartojimas vyksta tik išplėto ir įtvirtinto jų ekvivalentiškumo nustatymo sąlygomis. Todėl K. Marxas prieina visiškai logišką išvadą, kad prekiniai santykiai yra piniginiai santykiai, tačiau ypatingi – pinigai liaujasi buvę prekės ženklu ir prekės ima reikšti pinigus. Kaip tik šis prekės virtimo pinigų ženklu tarpsnis ir skleidžiasi prekinio kultūros gaminių-ženklų vartojimu, vadinasi, vaizduotės suprekinimu.

TAPATUMŲ VARTOJIMAS

Vartojimo kapitalizmo stadijoje gaminamas sistemai reikalingas visuminis vartotojas, kitaip tariant, gaminamas vartotojo tapatumas. Tačiau pastarasis – kaip nuostatos ar įsitikinimo vartoti, poreikių įgyvendinimo ir juos įgyvendinant

numatomų patirti malonumų derinys – įtvirtinamas klibinant, ardant, laužant visokį „kieta“, stabilų, „sukaulėjusį“ tapatumą ir jį laiduojančius socialinius santykius. Individo tapatumų gamyba tampa įvairių rinkų ir jų kovos lauku – tad tapatumas darosi vis labiau nestabilus, paslankus (*flexible*), fragmentuotas, galimas konstruoti ir perkonstruoti. Postmoderniosios pakraipos tyrinėtojų jis nusakomas įvairiai – multifreniškas, daugybinis, palimpsestinis, pastišinis, sudurstomas, – o svarbiausiomis jo savybėmis laikoma nestabilumas, paslankumas, decentruotumas, esmiškas susisaistymas su vartojimu. Toks fragmentuotu vadintinas tapatumas yra kapitalizmo sistemos, kurioje veikia rinkos segmentavimo principas, produktas (plačiau apie subjekto fragmentaciją vartojimo kapitalizmo sąlygomis žr. Rubavičius 2004). Gaminamas (ugdomas, lavinamas) vartotojas, geidžiantis vartoti ir sugebantis atsiduoti vartojamų prekių ir vartojimo būdų kaitai, kurią skatina vartojimo rinkų segmentavimas, naujų rinkų kūrimas bei nepaliaujamas žmogaus gyvenamo pasaulio technologinimas ir masmedijavimas. Kultūrai tapus gamybine jėga ir neišsenkamu ženklų bei simbolių aruodu imama gaminti tapatumų fragmentus, reikalingus individualiam tapatumui konstruoti pagal pasirinktą tapatumo modelį. Pasirinkti tapatumą ar jį susikurti – tokie esminiai gyvenamojo meto šūkiai, palaikomi vartojimo ideologijos, kuri tapatumo pasirinkimą ir surinkimą iš rinkon pateikiamų „detalių“ teigia esant vieninteliu tikru individo laisvos valios aktu, o naujo ar pagerinto tapatumo „įsisavinimą“ – laiduosiant ne tik naują malonumo „dozę“, bet ir išlikimą šiuolaikiškumo lygmenyje. Kai kurie dabarties būvio tyrinėtojai įžvelgia tendenciją, jog vis stiprėja poreikis kaip atsvarą individualiam tapatumo konstravimui susikurti stabilesnį tapatumą, grindžiamą gentinio, nacionalinio, grupinio ir kitokio kolektyvinio tapatumo pavidalais (Kellner 2002: 258), tačiau ta tendencija nepaneigia nei šiuolaikiniam kapitalizmui būdingo rinkų segmentavimo, vadinasi, ir tapatumų suprekinimo vyksmo, nei – svarbiausia – to, kad ir visokie kolektyviniai tapatumai gali būti kuriami tik iš rinkoje esančių prekių jų pavidalų ar „nuolaužų“, taip pat iš atrastų ar išrastų ir masmedijų kanalais paskleistų formų. Kita vertus, stabilesnio tapatumo kūrimo poreikį gali skatinti tapatumų (gyvenimo stilių) rinkos persitvarkymo poreikiai.

Sisteminis vartotojo gaminimas vyksta ir įpratinant žmogų žvelgti į save kaip galimų vienai ar kitai rinkai pateikti savybių rinkinį, kitaip tariant, mokant jį racionaliai panaudoti ir įkainoti savo tapatumo (kūno, dvasios, būdo, įgūdžių, gebėjimų ir savimonės darinį) bruožus. Tapatumas vis labiau imamas suvokti kaip gyvenimo stilius ar būdas, taip pat galimas keisti jų derinys, leidžiantis „gauti“ kuo daugiau malonumo. Rinkodarinis rinkos segmentavimas vartotojus išskaido į tikslinio vartojimo grupes ne tik įprastoms prekėms, bet vis labiau stiliaus ir tapatumo produktams (Willis 1998, 13). Šį skaidymą atitinka ir švietimo bei kultūros pokyčiai, ir saviugda – mokymasis ir gebėjimas vartoti tuos produktus, vadinasi, suvokti su jais siejamus ir galimus susieti prasminius socialiai reikšmingus darinius.

VIEŠUMO IR PRIVATUMO RIBOS BEI SKIRTINGUMO PERŽENGIMAS

Privatumo sritis pirmiausia nusakoma kaip didesnio „leistinum“, palyginti su viešuma, laukas. „Leistinumas“ apima su viešai pripažįstamomis dorovinėmis, moralinėmis bei juridinėmis normomis siejamą kūniškąją seksualinę raišką. Viešuma reguliuojama griežtesnių normų nei privatumo laukas. Privatumo srities atskyrimas nuo viešumos, taip pat viešo ir privataus atribojimų įtvirtinimas yra įnirtingų, nors ne visuomet aiškiai apsieiškančių politinių kovų arena. Tad privatumo ir viešumo atribojimų bei skirties dekonstravimas, juolab peržengimas taip pat yra politinis veiksmas, nepaliaujamai veriantis naujus kovos dėl savų privačių tapatumų raiškos įtvirtinimo viešumoje, vadinasi, ir politikoje barus. Bene svarbiausias tų kovų aspektas yra kūno ir seksualumo raiškos supolitinis, kitaip tariant, legalizavimas tų kūno ir seksualumo bruožų, kurių išviešinimas dar neseniai buvo laikomas ne tik nepadoriu, socialiai nepriimtiniu, bet ir baustiniu dalyku. Tokios raiškos sritis buvo „apimama“ nepadorumo, iškrypimo ir nusikaltimo kategorijomis. Galima teigti, jog visiems visuomeniniams seksualiniams judėjimams dėl teisės viešai reikšti savo seksualumo ypatumus būdinga du aspektai – transgresijos ir pilietiškumo (*citizenship*) įtvirtinimo viešumoje, keičiant susiklosčiusias normas bei požiūrius. Šį vyksmą nužymi seksualaus piliečio (*sexual citizen*) sąvoka. Seksualus pilietis yra žmogus, sąmoningai veikiantis sociokultūrinės ir politinės įtampas kildinančioje viešo ir privataus skyrimo-ribojimo zonoje, siekdamas įtvirtinti viešumoje savąjį seksualinį tapatumą. Kaip šiuo atžvilgiu suvokiamas transgresyvumas? Transgresijai būdinga nepaliaujamas savipatumo prasmų kūrimas ir perkūrimas, metantis iššūkius įprastoms institucijoms bei tradicijoms, kurios laikė tokius subjektus (tapatumus) už viešumos ribos arba juos marginalizavo (Weeks 1998: 36). Transgresijos veiksmui būdingas perviršis, kadangi jis laužo ir socialines, ir politines normas, taip pat verčia valstybės institucijas į piliečio supratimą įtraukti seksualumo raiškos kildinamas prasmes.

Toks transgresijos veiksmas savaip atliepia vartojimo kapitalizmo skatinamą tapatumų kūrimą ir perkūrimą iš vartojimui gaminamų tapatumų „detalių“, kuriose įrašytas sociokultūrinių normų laužymo ir peržengimo kodas. Esminį vartojimo kapitalizmo principą tapatumų vartojimo atžvilgiu galėtume nusakyti taip: visos socialinės normos, vienaip ar kitaip ribojančios seksualumo raišką, įtvirtinamos tam, kad būtų peržengtos dėl peržengiant patiriamo įvairialypio malonumo. Su seksualiniais judėjimais glaudžiai siejasi tapatumų ženklus (*identity markers*) platiems gyventojų sluoksniams gaminančios kultūros industrijos. Ypač urbanistinės aplinkos žmonės savo sudėtingus socialinius tapatumus, taip pat ir individualybę viešumai pateikia ir joje įtvirtina derindami gaminamus lyties, etniškumo (prigimtiniu laikomo ar pasirinkto), socialinio sluoksnio ir kultūrinio stiliaus skirtingumo ženklus (Zukin 1998: 835), o toje aplinkoje vis didesnę ekonominę galią įgaunančios kultūros industrijos skatina multikultūralizmą – etninių kultūrinių diasporų steigimąsi, tad ir jau pastebėtą stabilesnių kolektyvinių tapatumų poreikio tendenciją.

Seksualaus piliečio gyvenimas, kuriam būdingas transgresyvumas, tampa svarbia kultūros ekonomikos sritimi. Viena vertus, nauji savipatumai kuriami ar konstruojami iš industriniu būdu gaminamų skirtingumo ženklų bei juos palaikančių vaizdinių, kita vertus, transgresyvumu paženklini judėjimai tampa svarbia kultūros industrijos sritimi. Pavyzdžiui, gėjų ir lesbiečių, transvestitų ir kitokių keistų (*queer*) subjektų paradai bei karnavalai paženkлина išskirtines turizmo industrijos vietas, taip pat skatina vietinės kultūros industrijos (pramogų, poilsio, seksualinio vartojimo ir pan.) plėtrą bei sklaidą.

Transgresijos karnavalizavimą galima išskirti kaip ypatingą transgresyvaus veiksmo bruožą, socialinius bei politinius transgresijos aspektus susiejantį su vartojimu ir kultūros bei turizmo industrijomis, o sykiu tą veiksmą įvelkantį į žavios, geidulingos visuotinės linksmybės apdarą. Transgresijos karnavalizavimas padeda įpratinti prie trans(a)gresyvių tapatumų tą publikos dalį, kuri linkusi išlaikyti „sukaulėjusias“ normas, ribas bei socialinius santykius, gundant ją šventės malonumais ir ekonominės naudos galimybėmis. Tad visiškai pagrįstai tvirtinama karnavalinimą tapus svarbiu globalizacijos bruožu – kultūros industrijos teikia daugybę šokiruojančios muzikos, TV ir kitokių masmedijų formų (Langman, Cangenie 2003: 167), o turizmo industrija įtvirtina karnavalinių malonumų vartojimo maršrutus.

MALONUMAS IR TRANSGRESIJA

Seksualaus piliečio ir su juo susijusio transgresyvumo samprata apima tris išskirtinas patiriamo malonumo „atmainas“ – seksualinį, valdžios (politinį) ir išsilaisvinimo (ideologinį) malonumą. Išsilaisvinimas linkstamas suvokti kaip seksualumo išsilaisvinimas ir naujų jo raiškos formų įtvirtinimas viešumoje, keičiantis joje vyravusią sociopolitinių santykių konfigūraciją, taip pat ir priimtino (įprasto) tapatumo supratimą. Tad transgresijos veiksmui būdinga politinis prievartos aspektas – socialinių normų bei tabu laužymas verčia kitus prisitaikyti prie naujo socialinio bei kultūrinio būvio. Suprantama, transgresyvaus veiksmo gerbėjai bei ideologai aiškina, jog tokiais veiksmais jie išlaisvina ne tik save, bet ir visuomenę, nes naujos seksualumo raiškos galimybės, taip pat nauji potyrių suvokiniai bei diskursai apie juos padeda visuomenei geriau suvokti save, tad yra visuomeninis gėris. Kaip ten būtų, kitiems transgresyvus veiksmas dažnai yra prievartinis jų normalaus gyvenimo bei normalumo supratimo laužymas. Kaip tik šį prievartos kitų atžvilgiu aspektą būtina turėti omenyje gvildenant transgresijos teikiamą malonumą: malonumą teikia ir seksualinės raiškos laisvinimas, ir jos primetimas (valdžia, politika) kitiems, atkovojoant iš pastarųjų tam tikrą viešumos sritį. Pasitelkdamis religijos sąvokas, galėtume teigti, jog malonumą teikia iš „sukaulėti“ linkstančios visuomenės ar bendruomenės išplėštas nuodėmės legalizavimas bei šventų dalykų

(pavyzdžiui, santuokos sakramento) desakralizavimas. Tokį malonumo dvilypumą atitinka šiuolaikiniame mene masmedijų kultūroje išplitę prievartos bei prievartą patiriančios bejėgės aukos vaizdiniai-gaminiai, taip pat įvairiausios „meninės“ šventumos simbolių išniekinimo ar jų susaistymo su pornografija apraiškos. Kaip tik transgresyvumu grindžiamoms meninėms praktikoms būdinga pasitelkti šokiruojančiai gundantį viešumoje demonstruojamo atviro lytiškumo, nešvankumo, religijos išniekinimo poveikumą, kadangi jis pritraukia ne tik žiūrovų, bet ir masmedijų dėmesį. Šiuo atžvilgiu dera atkreipti dėmesį į obsceniškumo įsivyravimą šiuolaikiniame mene gvildenusio P. Virilio priminimą, jog žodis obsceniškas kyla iš lotyniško *obscenus*, reiškiančio baisingos lemties ženklą (Virilio 2000: 50). Jis pateikia būdingą pavyzdį: amerikietė Angela Marshal 1997 m. vienoje Londono meno galerijoje pardavinėjo savo kūrinius kartu su „lytiniu aktu“, aiškindama, jog kol publika nepergulinti su ja, tol nesanti jos publika.

Seksualumo išlaisvinimas yra esminis būdas individui laisvintis iš jį varžančių represinių tradicinės visuomenės, o tokia ir yra Lietuvos visuomenė, pančių Artūras Tereškinas išdėsto pagrindinius tokio požiūrio argumentus, teigiančius nelygstamą išlaisvinto seksualumo ir kūno teikiamo malonumo vertę. Kadangi pagrindinis žmogaus gyvenimo tikslas esąs siekti malonumo, tai plečiant patirtinų malonumų sritį būtina sąmoningai laužyti visas įprastinio, normaliu laikomo seksualumo bei lytinių santykių apibrėžtis, vyro ir moters skirtingumo nuovokas, vadinasi, ir normatyvaus socialinio normalumo palaikomus asmeninius bei kolektyvinius tapatumus. Tokiam išsilaisvinimui pagelbsti ne tik naujos elektroninės komunikacijos priemonės bei masmedijos, bet ir teoriniai išsilaisvinimo diskursai, kurie parodo, „kaip ribos tarp to, kas normalu ir „iškrypėliška“, yra sukuriamos, interpretuojamos ir kokiais būdais toms dirbtinėms riboms galima priešintis“ (Tereškinas 2001: 19). Teorinis diskursas sutvirtina išsilaisvinimo per seksualumo bei kūno raišką ideologiją ir viešojoje erdvėje veikia kaip politinė galia. A. Tereškino teorinis ir ideologinis įkarštis nukreiptas prieš vietinę kultūrą, kurioje dar gajus lyčių skirtingumo ir jo kildinamo normalių lytinių santykių supratimas, varžantis seksualumo raišką ir neleidžiantis patirti tuos malonumus, kurie prieinami išsilaisvinusiųjų bendruomenėms. Tad pats išsilaisvinimas tampa normatyviniu principu, kurio įtvirtinimas yra politinės galios apraiška.

Visiškai pagrįstai pašiepdamas kūno ir kūniškumo demonizavimą, kuris dažniausiai būdavo tam tikro erotizmo raiška, A. Tereškinas beatodairiškai, vadinasi, ideologiškai kviečia išlaisvinti aistras iš visokių apribojimų, peržengiant net vaizduotės galimas nustatyti ribas: „Piliečio ir tautiečio kūnas neįsivaizduotinas nesublimuotas, apsuptas išlaisvintų aistrų žaismo“ (Tereškinas 2001: 119–120). Tačiau tereikia kiek sukonkretinti išlaisvintų aistrų pavidalus ir atkreipti dėmesį į tų aistrų objektą – kitą, pavyzdžiui, pedofilijos ar ne-

krofilijos objektą, ir įsijungia tam tikras normatyvumo barjeras – negalima. Transgresijos atžvilgiu tas negalima ima veikti kaip gundymas ar net obsesija, teigianti sąlygišką konstrukcinį visokių „negalima“ pobūdį. Peržengimo galimybė skatina rasti rinkas, akinančias patirti visokiausius išlaisvintų aistrų teikiamus malonumus, todėl visuomenė yra verčiama vis labiau teisiškai nusakyti leistinių malonumų sritis. Tad ryškėja malonumo principo ir transgresijos universalinimo paradoksas – kūniškumo ir seksualumo raiškos išlaisvinimas savo ruožtu skatina visuomenės kontrolės diskursų plėtrą, o sykiu ir transgresijos veiksmų sujuridinimą – išlaisvinimas įtarpuojamas juridinių paslaugų rinkoje. Kad ir ką kalbėtume apie laisva partneryste grindžiamą malonumo ir transgresijos politiką, pats malonumo ir transgresijos principas nustato aiškia kito poziciją – malonumo objektas bei priemonė. Tas principas suponuoja manipuliavimą kitais ir prievartą jų atžvilgiu – juk nei malonumas, nei transgresija negali kildinti save ribojančios galios. Jei kito skausmas teikia malonumą ir skatina mano seksualinę raišką, tai numatomas malonumas niekaip negali versti mane elgtis taip, kad aš jo vengčiau. Tad juridinis aktas būtinas norint apsaugoti kitą nuo bejėgės aukos pozicijos. Galėtume klausti ir kitaip – ar gali vartojimo teikiamas malonumas imti riboti vartojimą? Šiuo atžvilgiu neįtikina jokie kreipimaisi į įstatymus ar daromos išlygos, išskiriant nusikaltamą elgseną, nes įstatymai yra sąlygiški socialiniai konstruktai, lygiai kaip ir nusikalstamos veikos apibrėžtys.

Atsižvelgiant į vartojimo kapitalizmo logiką, galima teigti, jog išlaisvinimo ideologija pasitelkiama vartotojo tapatumų rinkai plėsti ir nepalaujamo vartojimo nuostatai įtvirtinti. XX a. pabaigoje populiarioji ir vartojimo kultūra įtvirtino idealizuotų kūno vaizdinių vertę – tie kūnai suvokiami kaip suprekintų sveikatos, grožio bei mados pavidalų santalkos, skatinančios vartojimą, kuriame suprekinti kūniški malonumai nustato tapatumų kūrimo gaires (Langman 2003: 223). Jokia seksualumo ir kūno raiška jau neišsivaizduojama be seksualinių paslaugų rinkos. Seksualumas ir kūnas segmentuojami ir suprekinami, bet koks išlaisvintas „segmentas“ (pavyzdžiui, kūno puošimo ar žalojimo vietos) kildina jį aptarnaujančią rinką. Suprekinimas yra nuosavybės santykių įtvirtinimo forma, o nuosavybės santykiai jau suponuoja ne išlaisvinimą, o valdymą bei pavaldumą.

Iškalbingas suprekinimo ir transgresijos, įvilkto į laisvinimosi ideologijos ir meniškumo apvalką, pavyzdys yra profesionalaus anatomo dr. Güntherio von Hagenso skulptūriniai kūnai. Jis sugalvojo mirusių žmonių kūnų išsaugojimo būdą, padengiant juos specialiu plastikumu. Nuimant įvairius lavono sluoksnius ir sutvirtinant „liekanas“ plastikumu gaunamos savotiškos skulptūros. Preparuoti lavonai būdavo naudojami mokslo tikslams tik tam tikrose vietose, o menininkai prirėkę pasitelkdavo gyvūnų kūnus. 1998 metais Manheime G. von Hagensas

surengė parodą, pavadintą „Žmonių kūnų pasaulis“. Skandalinga paroda susilaukė didžiulio 780 tūkstančių žiūrovų antplūdžio. Jo „pagaminti“ kūnai stovėjo antikinių skulptūrų pozomis, kai kurie jų rankose nelyg trofėjų laikė savo odą, o kiti rodė savo vidurius. G. von Hagensas atliko daugialypės transgresijos aktą – jis peržengė ne vieną ribą ir sulaužė ne vieną tabu, tačiau būtina turėti omenyje, jog tai buvo labai pelninga transgresija, suteikusi autoriui pasaulinės įžymybės statusą, kuris šiuo metu yra galimas pelningai panaudoti kapitalas.

Pirmiausia buvo išviešintas, į dienos šviesą ištrauktas kapas, peržengta viešosios vietos ir kapo duobės atskirtis. Parodų salė tampa savotiškomis kabinėmis, kuriose rodomi preparuoti lavonai. Šitaip iš dalies elgiasi muziejai, rodantys mumijas, tačiau tai linkstama laikyti normalia veikla. Patį preparavimą galima suvokti kaip laidojimo veiksmą – juk visose kultūrose prieš laidojant lavonas tam tikru būdu paruošiamas. Parodos lankytojams suteikiama galimybė įžengti į kapus ir dalyvauti anapusiniame „vyksme“ – lavonams apsireiškiant meniniais objektais. Lavonų kūnai išverčiami – jie rodo savo vidurius, jais manipuluojama kaip paprastais objektais. Šiuo atžvilgiu dekonstruojama archeologija, kuri jau senokai naršo kapavietes, tačiau nėra linkusi savo veiklos laikyti šventvagiška ar išniekinančia mirusiuosius – laikoma, jog mokslinis tyrinėjimas savaime atriboja mokslininką nuo tokių jo veiklos vertinimų, lygiai kaip ir lavono pervardinimas „tyrinėjimo objektu“ nutraukia visus jo saitus su religiniais bei moraliniais dalykais. Kodėl šito negali atlikti „meninė“ laikoma veikla? Tad peržengiama mokslinės ir meninės veiklos riba, kuri dar buvo gana aiškiai jaučiama tose srityse, kurios susijusios su žmonių fizinėmis kančiomis, ligomis ir mirtimi. Pats G. von Hagensas išdidžiai pareiškė naikinas paskutinius tabu, vadinasi, laisvinas žmoniją. Neabejotina, jog rasis mėgėjų pasipuikuoti tokiomis skulptūromis, tad rasis ir tokių objektų rinka, ir gamintojų, atveriančių naujas lavonų meninio pritaikymo sritis.

IŠLAISVINANTI GEISMO MAŠINA

Išsilaisvinimas – malonumas – geismo ekonomika. Kol apeinamas ekonominis išsilaisvinimo imperatyvas, vadinasi, ir socialinės gamybos aspektas, tol lemta suktis subjektyvaus išsilaisvinimo mitologemų terpėje. Tačiau seksualumo išsilaisvinimą suvokiant geidimo išsilaisvinimo požiūriu, problemiškas darosi pats subjekto supratimas, kadangi geismas panaikina subjektą ir subjektyvumą, kaip socialinius produktus. Tad norint išlaikyti teorinę subjekto išsilaisvinimo plotmę, būtina socialinę gamybą laikyti tiesiogine geismo investicija. Toks apvertimas būdingas G. Deleuze'o ir F. Guattari geismo mašinų sampratai. Čia mes neaptarinėsime šios sampratos ypatumų – mums svarbi išsilaisvinanti geismo galios vizija, kuri sieja visus jų filosofinės kūrybos tarpsnius. G. Deleuze'as ir F. Guattari geismą laiko gamyba: geismas nėra stokojamų dalykų geidimas ir negali būti siejamas su stoka,

antraip neišvengiamas vidaus ir išorės dualizmas, kurį geismas ir turi įveikti. Geismas pirmiausia gamina psichinę tikrovę. Susiejant geismą su stoka tenka pripažinti stokojamą dalyką esant vaizduotės produktu. Šitaip geismą ir aiškinanti psichoanalizė. G. Deleuze' o ir F. Guattari teigimu, geismas gamina tikrovę, kadangi jis veikia tikrovėje ir niekur kitur, nes yra „pasąmonės autoprodukcija“. Geismas nieko nestokoja, kadangi ko nors stokoti gali tik socialinis produktas – subjektas. Veikiant geismui, netenkama subjekto. Vienintelis dalykas, ko stokoja geismas, ir yra – subjektas. Kitaip tariant, geismas stokoja pastovaus, nustatyto subjekto, kadangi toks subjektas randasi tik geismo suvaldymo sąlygomis, tad geismas yra tapatus savo objektui ir būtinas suvokti kaip mašina, susieta su objekto mašina ir ją apimanti (Deleuze, Guattari 1985: 26). Tos mašinos produktas yra nepaliaujamai gaminama tikrovė, o iš tarp gamybos vyksmo ir gaminio atsirandančio „tarpo“ ištraukiamas likutis – nomadinis subjektas, galintis kildinti ir palaikyti išsilaisvinusį subjektą. Ne poreikiai palaiko ar tenkina geismą, o atvirkščiai – poreikiai yra kontrproduktai geismo gaminamos tikrovės atžvilgiu. Tad ir stoka yra geismo mašinos veikimo kontrpadarinys, „deponuojamas, paskirstomas, vakuolizuojamas gamtinėje ir socialinėje tikrovėje“ (ten pat, 27). Stoką gamina ir paskirsto socialinė tikrovė, tad ji gamina ir poreikius, kuriuos primeta individui, nustatydamą subjektyvius geismo, kaip poreikių raiškos bei tenkinimo, būdus. Šiuo atžvilgiu poreikiai, kaip ir K. Marxo požiūriu, gaminami kartu su produktais. Rinkos ekonomikos sąlygomis stoka yra rinkos funkcija, tad galime daryti paradoksalią išvadą, jog rinkos ekonomikoje poreikių tenkinimas yra sykiu ir naujų poreikių gaminimas, kitaip tariant nepaliaujamas stokos dauginimas. Nors socialinė tikrovė taip pat yra tiesiogiai geismo gaminama tikrovė, tačiau joje įsivyrėja kontrprodukcija, kuri veikia kaip tą tikrovę suvaldančios geismo mašinos, nustatančios geismo atžvilgiu „kontr“ dalykais grindžiamas savireprodukcijos sąlygas.

Kaip geismas išlaisvina, kaip įmanoma panaudoti jo išlaisvinantį potencialą? Pasitelkus vadinamąją „užtrumpintą“ socialinę produkciją – meninių praktikų gaminamas galingas socialines fantazijas, sutelkiančias geismą ir imančias veikti socialinę tikrovę kaip priešiškos jai institucijos. Kitaip tariant, meninio avangardo produktai, revoliucinės utopijos apčiuopiamai mažina geismo investicijas į socialinės institucinės tikrovės mašinas ir šitaip jas silpnina. Kitas svarbus dalykas tas, kad „užtrumpinta“ meninė gamyba stiprina likutinį nomadinį subjektyvumą, vadinasi, jau vien savo buvimu daugina socialinę tikrovę keičiančių subjektų gretas. Iškeldamas estetinio „posūkio“ svarbą dabarties sąlygomis, F. Guattari teigia, jog kaip tik meninės praktikos turi kurti tokias geismo mašinas, kurios atsisieja nuo galingosios natūralios tarpasmeninės bei socialinės pusiausvyros, apverčia tvarką ir atlieka kito vaidmenį savipatumo autocentravimo politikos atžvilgiu (Guattari 1995: 32). Tačiau kyla klausimas, kaip „estetinis posūkis“ galėtų išvengti tų supresinančių vartojimo kapitalizmo pinklių, kurios menines praktikas pavertė gamybiniais ištekliais, vis labiau apimančiais ir nomadinio subjektyvumo „sluoksnius“,

o kūrėjus įtraukia į rinkodarine logika grindžiamų projektų ruošimą bei įgyvendinimą? Šiam klausimui reikia platesnių svarstymų, atsižvelgiant ir į transgresyvią kapitalizmo prigimtį, ir į šios sistemos gebėjimą suprekinti antisisteminius nusi- teikimus, judėjimus bei praktikas. Čia mes neturime galimybės į tuos svarstymus leisti, tad apsiribosime bendro pobūdžio išvadamis. Socialinė tvarka laiduojama ir stiprinama kaip tik decentruojant savipatumą ir diegiant transgresijos palaikomo tapatumo konstravimo principą. Socialinių fantazijų, geidžiamų gyvenimo stilių bei būdų gamyba – masmedijų ir reklamos verslo sritis, kuri teikia ir priemonės socialines fantazijas versti individualiomis. Vartojimo industrija sėkmingai pradė- jo takaus subjektyvumo gamybą, laisvinimąsi iš socialinių subjektyvumo pančių pavertusi vartojimo ir tapatumo kūrimo, vadinasi, vartojamo tapatumo principu. Naujos prekinių tapatumų rinkos veriasi suprekinant žmogaus ir visų gyvų orga- nizmų genetinius aruodus. Kita vertus, meninės praktikos tapo svarbia kultūros industrijos šaka – menininkai kuria galimus tiražuoti vaizdinius bei ženklus, o jų dariniuose „įrašomas“ individualaus (pasirinktinio) tapatumo, kuriam būdingas socialinis išskirtinumas, kūrimo kodas ir tie dariniai paverčiami kolektyvinėmis individualaus vartojimo fantazijomis.

Gauta 2005 10 21
Priimta 2005 11 24

LITERATŪRA

1. Deleuze, G. and Guattari, F. 1994. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Preface by Michel Foucault, Transl. by Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press.
2. Guattari, F. 1995. *Chaosmosis: an ethico-aesthetic paradigm*. Transl. by Paul Bains and Julian Pefanis. Sydney: Power Publications.
3. Kellner, D. 2002. *Media Culture, Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and Postmodern*. London and New York: Routledge.
4. Langman, L. 2003. „Culture, Identity and Hegemony: The Body in a Global Age“, *Current Sociology* 51(3/4), Monograph 1/2, p. 223–247.
5. Langman, L. and Cangenie, K. 2003. „Globalization and the Liminal: Transgression, Identity and the Urban“, *Research in Urban Policy* 9, p. 141–176.
6. Marx, K. ir Engels, F. 1988, *Komunistų partijos manifestas*. Vilnius: Mintis.
7. Rubavičius, V. 2003. „Vartojimo ekonomika: kultūrinė poreikių gamyba“, *Problemos* 64, p. 25–37.
8. Rubavičius, V. 2004. „Populiarioji kultūra ir reklama: subjekto fragmentacija vartojimo kapitalizmo sąlygo- mis“, *Kultūrologija* 11, *Kultūros savitumas ir universalumas*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, p. 24–41.
9. Strasser, S. 2002. „Making consumption conspicuous: Transgressive logics go mainstream“, *Technology and Culture* 43(4), p. 755–770.
10. Tereškinas, A. 2001. *Kūno žymės: seksualumas, identitetas, erdvė Lietuvos kultūroje*. Vilnius: Baltos lankos.
11. Virilio, P. 2000. *The Information Bomb*. Transl. by Chris Turner. London and New York: Verso.
12. Weeks, J. 1998. „The Sexual Citizen“, *Theory, Culture and Society* 15(3–4), p. 35–52.
13. Willis, P. 1998. *Common Culture: Symbolic Work at Play in the Everyday Cultures of the Young*. Buckingham: Open University Press.
14. Zukin, S. 1998. „Urban Lifestyles: Diversity and Standartization in Space of Consumption“, *Urban Studies* 35(5–6), p. 825–839.
15. Žukauskaitė, A. 2005. *Anamorfózės: nepamatinės filosofijos problemos*. Vilnius: Versus aureus.
16. Маркс, К. 1980. *Экономические рукописи 1857–1861 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»)*, ч. 1, Москва: Политиздат.

Vytautas Rubavičius
TRANSGRESSIVE PLEASURE:
THE CONSUMPTION OF IDENTITIES

SUMMARY

The paper focuses on highlighting the systematic transgressivity of consumer capitalism. It is pointed out that capitalist transgressivity manifests itself in different forms of transgression. These forms are linked with the new ways of expressing the body and sexuality. Attempt has been made to indicate that the unconditional linking of transgression with pleasure and highlighting this connection as the main liberatory act and as a possibility to create new identities becomes an important factor of consumerism and consumption ideology. Special attention is given to transgression-based artistic practices which are gaining more significance for the development of capitalism while disguising their commodity form by way of liberation ideology. The paper considers the ways in which the power of desiring-machines and nomadic subjectivity can manifest itself under the conditions of consumer capitalism. The question is posed whether the consumer capitalism has advanced far enough for the process of commodification to anticipate all ways of transgressive liberation through the construction and consumption of new identities.

KEY WORDS: body, boundary, commodification, consumer capitalism, ideology, identity, pleasure, sexuality, transgression.

Marija Oniščik

APIE ONTOLOGINES KALBOS RIBAS

Vytauto Didžiojo universitetas
Humanitarinių mokslų fakultetas
Filosofijos katedra
K. Donelaičio g. 52
LT-44244 Kaunas
El. paštas marija_oniscikaite@fc.vdu.lt

Klausimas apie ontologines kalbos ribas kyla tuomet, kai pradedame abejoti (pirmas filosofijos judesys) tuo ryšiu tarp (universaliosios) tikrovės ir (individualiosios) reikšmės, kuris paprastai sudaro kasdienio gyvenimo pamatą. Klausimas, ar ir kiek mano kalba žymi/reiškia tai, kas *yra*, – esančius dalykus, jų padėtis bei jų visumą, – visu rimtumu kelia Platono *Sofisto* Svetimšalio susirūpinimą: „mums juk atrodė, kad tai žinome, tačiau dabar esame sutrikę“.¹

Ontologinė kalbos riba gali būti interpretuojama kaip būties apribojimas kalboje. Minėto Svetimšalio reikalavimas, kuriuo Martynas Heideggeris pradeda savo *Buvimą ir laiką*,² – aiškiai pasakyti, ką norima pažymėti, kai pasakoma „esantysis“ (*on*), – atveria Vakarų filosofijos onto-loginio rūpesčio gelmes – neišmatuojamas, nežvelgiamas, neišsakomas. Juk šitoks reikalavimas – paaiškinti vieną pasakymą kitu pasakymu – apibrėžia bei uždaro kalbinį ratą, kuriuo „esantysis“ apribojamas, tuo tarpu, kvestionuojant kalbinę būties ribą, norima iš šio rato ištrukti. Galima manyti, jog bandymai pamatyti/pasakyti tai, kas *yra* už kalbos ribų, atskleidžia filosofijos polinkį į tokią „mistiką“, apie kurią kalba Wittgenšteinas: „iš tikrųjų esama kažkas neišreiškiamo. Tai *rodo* save, tai yra mistiška“.³

¹ *Soph.* 244a. (Platonis Opera. T. I. Ioannes Burnet. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano. 1967.)

² Plg. ten pat. Heidegger, M. 1979. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, S. 1.

³ Vitgenšteinas, L. 1995. „Tractatus Logico-Philosophicus“, *Rinktiniai raštai*. Vertė R. Pavilionis. Vilnius: Mintis, p. 112 (6.522).

Šitokia mistinė sritis, mistinė filosofijos „vieta“ arba greičiau „plyšys“, „skylė“, „bedugnė“ (Abgrund, Ungrund, abyss, abysm), heidegeriška „proskyna“, „prošvaistė“ (Lichtung), – (matome, kiek daug ir įvairių metaforų filosofija vartoja, bandydama pasakyti nepasakomą, turint omeny tai, kad pats metaforinis kalbėjimas savaime jau rodo mistinių sričių įsibrovimą į kalbą, bandant ištrinti būdingas (savas, tiesiogines, raidines) kalbos ribas, pažeisti kalbos „sienas“⁴) – tai, kas mistiška, pasirodo („rodo save“) „pasienio zonoje“, „ant“ kalbos ribų, balansuoja ant plonos neįmanomybės briaunos, kur (jei galima šią „vietą“ nustatyti, „lokalizuoti“), kartu demonstruodama savo kraštutinį, „ribinį“ nepastovumą (kaip gi galima tokioje „vietoje“ substancialiai „pastovėti“?), pasisako esanti pati Būtis, – buvimas, kuriuo esantysis būna.

Panašu, kad kalbos rate atsiradęs būties „plyšys“ leidžia esančiajam pasirodyti. Heideggeris sako, jog būtent „kalba yra toks vyksmas, kurio dėka žmogui kaskart pirmiausia ir atsiveria buvinys kaip buvinys“.⁵ Pastarasis pasirodo kaip Aristotelio Pirmosios filosofijos objektas, kuris Aristotelio tekstuose „sakosi“ (*legetai*).⁶ Rodos, graikų kalbos veiksmažodžio medialinės formos dėka esantis daiktas kalboje pats pasisako, atsiveria tam, kuris klausosi, pasisakydamas esąs ir kas esąs, atverdamas savo buvimą ir esmę. Mūsų klausimas tačiau susijęs su tuo, kad žmogus, būdamas *zoon logon echon* (gyvūnas, turintis *logos*), tariasi pats „sakąs“ būtį, šio turimo *logos* pagalba buvinį (esybę) apibrėždamas, nustatydamas jos buvimo ribas.

Keldami klausimą apie ontologines kalbos ribas, klausiamo apie onto-logijos kaip „būties kalbos“ ribas. Ar kalbos riba esanti kartu ir būties riba? Kas „yra“ už ribos? Kas yra „ant“ ribos? Kas yra „riba“?

Aristotelis *Metafizikoje* taip išvardija keturias žodžio „riba“ (*peras*) prasmes:

1) kiekvieno daikto riba (*eschaton*), „už kurios neaptinkama nei vienos to daikto dalies“ ir „kurios viduje visos to daikto dalys būna“;

2) kiekvienas turinčio matą daikto pavidalas (*eidos*);

3) „kiekvieno daikto tikslas“ (*telos*);

4) „kiekvieno daikto esmė (*ousia*) ir jo būties esmė (*to ti en einai*)“, nes daikto būties esmė – jo pažinimo riba, o jei pažinimo, tai ir [paties] daikto riba“.

„Todėl akivaizdu, – tęsia jis, – kad apie ribą sakoma tiek pat prasmų kiek apie pradžią (*arche*), ir dar daugiau, nes pradžia yra tam tikra riba, bet ne kiekviena riba yra pradžia“.⁷ Visas šias prasmes sieja, pirma – (realistinė) epistemologinė prielaida, jog pažįstame esybę tokią, kokia ji iš tikrųjų yra, (pažįs-

⁴ Pavyzdžiui, Tomas Akvinietis mano, kad metaforinė kalba (*locutio metaphorico*), kaip kalbėjimo apie mūsų suvokimui nepasiekiamą tikrovę būdas, galima tik teologiniame kontekste. Plg. *STh*. I–II, q. 101, a. 2, ad 2. (S. Thomas Aquinas, 1962. *Summa Theologiae*. Roma: Editiones Paulinae.)

⁵ Heidegger, M. 2003. *Meno kūrinio ištaka*. Vertė J. Jonutytė. Vilnius: Aidai, p. 80.

⁶ Plg. *Met.*, III, 4. 1001a25. (Аристотель. 1975. *Метафизика*. Сочинения. Т. 1. Москва: Мысль, с. 114.)

⁷ *Met.* V, 17. 1022a5–10. (C. 169–170.)

tame tai, „kas jai yra būti tuo, kas ji yra“), ir antra – (nerealistinė) ontologinė šitaip pažintos esybės analizė, atskleidžianti jos komponentų priklausomybę nuo mūsų pažinimo galimybes.

Aristoteliui daikto pavidalas (*eidōs*) arba forma (*morphe*) tuo pačiu yra ir jo tikslas (*telos*), o tikslas yra riba. „Nes forma – tikslas, o užbaigta yra tai, kas pasiekė tikslą“. ⁸ Tikslas/ribos siekimas yra veiksmas, procesas, veiklus buvimas – *energeia*. Riba yra tai, kas žymi šio daikto veiklaus buvimo pradžią ir pabaigą (*arche* ir *telos*). Visa tai, kas priklauso užbaigtam daiktui, yra jo ribose, viduje, o ne išorėje. O tai, kas užbaigtam, pasiekusiam savo tikslą daiktui iš tikrųjų priklauso, kas yra jo nuosavybė, yra jo esmė ir jo „būties esmė“. „Būties esmė“ yra būties išsipildymas esančiame daikte, šio daikto buvimo pilnatvė, jo eschato-logija. Klausimas apie onto-loginę ribą yra radikalus (žmogiškumo atžvilgiu) klausimas apie šio išsipildymo (*eschaton*) apribojimo per *logos* galimybę, galimybę apriboti, aprėpti paskutiniuosius dalykus. Pažindami daikto „būties esmę“, nustatome paties daikto ribas.

Tad rodos, „būties esmė“, būdama daikto tikslas ir nuosavybė, yra ta riba, už kurios prasideda „mistiniai“ žmogaus pažinimui neprieinami plotai. Pažinimo riba yra vienintelė mums prieinama esančio daikto riba, nes daikto būties, kaip ji yra savyje, nepriklausomai nuo mūsų pažinimo, negalime nei žinoti, nei apibrėžti.

Esančio daikto esmė, „būties esmė“, atsirandanti mąstyme kaip forma (forma yra daikto pažintumo priežastis ir tuo pačiu mąstymo pradžia) ir kaip pavidalas, visuomet yra „išsakyta“ esamybė. Mąstymas ir kalba eina kartu (*noein kai legein*), ir *noema* visuomet yra *leksema*. Antano Maceinos žodžiais tariant, „mąstymas visados yra žodis“. ⁹ Daikto pavidalas mąstyme yra žodis (vardas, *onoma*), išreiškiantis apibrėžimą (*logos*), „mąstymas mąsto daiktą *žodžio pavidalu*“. ¹⁰

Tad būties kalbos ribą žymi apibrėžimas – *logos* – tai, kas lietuviškai vadinasi „sąvoka“. Kalbos riba yra suvokimo riba. Kartu tai yra ir daikto kaip esančiojo riba, nes tai, ką apibrėžia, apriboja kalba, yra esantis daiktas.

Onto-logijos pradžioje randame parmenidišką nuostatą, jog būtis yra „apribota“ kalboje, nes viskas, kas *yra*, yra pamąstoma, o pamąstoma yra tai, ką galima pasakyti. Parmenidui būtis turi „kraštutinę ribą“, ji yra „atbaigta iš visų pusių“. ¹¹ Tikroji, patikima kalba (*pistos logos*) atskleidžia (heidegeriškai išveda į „nepaslėptį“ – *aletheia*) daiktų būties esmę, tuo tarpu „mariųjų“ nuo-

⁸ Met. V, 24. 1023a30. (C. 173.)

⁹ Maceina, A. 1978. *Filosofijos kilmė ir prasmė*. Roma: Lietuvių Katalikų Mokslo Akademija, p. 290.

¹⁰ Ten pat.

¹¹ Parmenidas. 1991. „Apie prigimtį“, *Naujasis židinys* 10: 4. (B 8).

monė pasireiškia tuo, kad jie „kiekvienam nustatė vardą, kaip žymę“. ¹² „Marijų“ kalba yra netinkama, netikra, nes jų naudojami „vardai“ yra „tušti“, nereikšmingi, jie neatskleidžia daiktų būties esmės, bet ją paslepia. ¹³

Taip Vakarų filosofijos istorijoje *logos* pasireiškia kaip kalbos reikšmingumas bei teisingumas. Teisinga kalba atskleidžia daikto būties esmę, o šitokiu būdu nustatyta būties kalbos riba – daikto būties esmės apibrėžimas – garantuoja kalbos reikšmingumą. Kalba yra reikšminga tuomet, kai ji yra apribota mūsų suvokimo riba. Komentuodamas Aristotelio *Metafiziką* Tomas Akvinietis sako, kad „būtina pripažinti daiktų apibrėžimus, jei manoma, kad žodžiai kažką reiškia. Nes sąvoka (*ratio*), kurią žymi žodis, yra daikto apibrėžimas (Aristotelio *logos*)“. ¹⁴ Tačiau tuo būdu suvokiame ir apibrėžiame atskirus esančius daiktus, pagauname jų „būties esmę“, tuo tarpu pati būtis lieka nesugaunama, jos „kraštutinė riba“, apie kurią kalbėjo Parmenidas, lieka neapibrėžta.

Aristotelis yra įsitikinęs, jog ne tik žodis „esantysis“, bet ir žodžiai „būti“ ar „nebūti“ yra reikšmingi, jie „kažką žymi“. ¹⁵ Tik ką? Viduramžiais į šį klausimą atsakydavo, minėdami daugybę „buvimo būdų“, kuriuos galima įvardyti tik analogiškai, t. y. naudojantis jų „vardų“ prasmės panašumu/skirtumu nuo bendrosios būties sąvokos, kurios negalima apibrėžti kitaip kaip tik ant *ribos* tarp panašumo ir skirtumo.

Trijų taip įvardytų buvimo būdų – *modus essendi*, *modus intelligendi* ir *modus significandi* – santykis yra izomorfiškas: jei buvimas „pažintąja esybe“ būdas (*modus intelligendi*) suvokiamas šios esybės formos kaip ribos dėka, tai ta pati forma, būdama esybės pažinimo sąlyga, yra ir jos išreikštumo kalboje sąlyga. Tad tvirtinimas, kad tarp kalbos ir būties esama izomorfinio santykio, kad buvimo „išreikštąja esybe“ būdas (*modus significandi*) ir buvimo „esančiąja esybe“ būdas (*modus essendi*) modeliuojami pagal vieną formą, remiasi epistemologine prielaida, jog daikto būties esmę apribojančios formos modelis yra jo buvimo „pažintąja esybe“ būdas, tačiau analogijos dėka ši prielaida nebėra realistinė. Trumpai tariant, daikto onto-logijos teisingumas priklauso nuo mūsų, – nuo tų, kurie sakosi pažįstą daiktą. Todėl žūtbutinis filosofijos siekis turėti būties sąvoką yra visiškai suprantamas. Kitaip tikrovės „tikrumas“ yra neapsaugotas, balansuoja ant išnykimo ribos (jei kalbos ir būties ribos izomorfiškai sutampa, tai už šių ribų, už šios plonos briaunos prasideda bedugnė), priklauso nuo to, kaip pažįstame, suvokiame tikrovę. Suvokdami ją, mes ją „apribojame“ sąvoka, kuri laiduoja jos (ir mūsų) saugumą.

¹² Ten pat, p. 6 (B 19).

¹³ Plg. ten pat, p. 4 (B 8 [39]).

¹⁴ In IV Met. 16, 733. 1935 (S. Thomas Aquinas. In *Metaphysicam Aristotelis Commentaria*. M.-R. Cathala. Taurini: Marietti.).

¹⁵ Met. IV, 1. 1006a29 (C. 126).

Būdama suvokimo sąvoka, būties sąvoka yra be galo problemiška. Anot Heideggerio, „būtis gali būti kažkas nesąvokiška [nekonceptualizuota], bet ji niekada iki galo nelieka nesuprantama“.¹⁶ Tai, ką suvokiame, yra ne būtis, bet esybės, esantys daiktai. Suvokimas suponuoja apibrėžimo galimybę, t. y. galimybę atsakyti į klausimą „kas tai yra?“, nurodant esybės esmę. Jei negalėtume suvokti daikto esmės, negalėtume jo apibrėžti ir tuo pačiu negalėtume pažinti. Remdamasis Aristotelium Tomas Akvinietis sako, kad „daiktas yra pažinus tik per savo apibrėžimą ir esmę“.¹⁷ Tačiau taip apibrėžti būtį neįmanoma. Heideggeris sako, jog „mes nežinome „būties“ prasmės. Bet net klausdami „Kas yra būtis?“ laikomės „yra“ supratimo, nors nesugebame konceptualiai nustatyti, ką tas „yra“ reiškia“.¹⁸

Galima manyti, jog net pripažinus, jog esybės esmės pažinimas neimplikuoja jos buvimo pažinimo¹⁹, esantis daiktas taip glaudžiai susietas su savo esme, kaip nuosavybe ir riba, kad, atitinkamai aristoteliškai „pasakytas“, t. y. suvoktas bei išreikštas sąvoka, pats „žymi“ savo „būties esmę“, „sakosi“.²⁰ Tomas Akvinietis sako, jog „ne tik žodis yra sakomas, bet ir daiktas, kurį žodis supranta ir žymi, yra sakomas“.²¹

Anot Akviniečio, būties suvokimas (*kad kažkas yra*) tiesiogiai kyla iš jutiminės patirties kaip savotiškas būties „matymas“, arba „intuicija“. Kaip tokia, būtis yra tai, kas pirmiausia atsiranda intelekto, tiksliau pirmiausiai suvokiama tos intelekto galios, kurią Aristotelis vadina *nous*. Šitoks suvokimas (*apprehensio*) yra betarpiškas ir nedalomas (*indivisibilium*), nes čia daikto esmės suvokimas (*kažkas*) dar nesiskiria nuo jo buvimo suvokimo (*kad yra*). Tik po to, kai esmės *kažkas* yra suvoktas kaip *tai* ir apibrėžtas kaip *kas tai yra*, galima *kažką* sakyti apie buvimą. Žodis „yra“ čia ištiriamas kaip jungtis, jungianti esybės *tai* su jos buvimu, tačiau jis neišsako buvimo kaip suvokto. „Taigi mes suprantame būtį, bet stokojame sąvokos“, sako Heideggeris.²² Sąvokos stoka nurodo ne mūsų sąvokinio mąstymo neadekvatumą (nes kažkoku būdu mes suprantame būtį), bet kalbos neadekvatumą. Tikroji būties vieta yra vitgenšteiniška „mistikos“ sfera, – tikrasis „būties slėpinys“, į kurį žmogaus kalba nepajėgi prasiskverbti.

¹⁶ Heidegger, M. *Sein und Zeit*. S. 183.

¹⁷ *De ente* 1. (Akvinietis, T. 2000. *Apie esinį ir esmę*. Vertė G. Vyšniauskas. Vilnius: Logos, p. 9.)

¹⁸ Heidegger, M. *Sein und Zeit*, S. 5.

¹⁹ Tomas Akvinietis tai parodo paprastu argumentu: „Kiekviena esmė arba *quidditas* gali būti suprasta be to, kad kas nors būtų suprasta apie jos buvimą: juk galime suprasti, kas yra žmogus arba feniksas, tuo pat metu nežinodami, ar jie turi buvimą tikrovėje; taigi aišku, kad buvimas nėra tas pat kaip esmė arba *quidditas*.“ (*De ente* 4.)

²⁰ Plg. *De ente* 1.

²¹ *STh* I, q. 34, a. 1, ad 3.

²² Heideggeris, M. 1992. „Kantas ir metafizikos problema“, *Rinktiniai raštai*. Vertė A. Šliogeris. Vilnius: Mintis, p. 46.

Galima tikėtis rasti kalbėjimo būdus, galinčius mus nuvesti į šią paslaptingą būties vietą. Vienas iš tokių yra Tomo Akviniečio siūlomas analoginis kalbėjimas. Vartodami žodžius analogiškai mes tam tikra prasme kalbame apie tai, ko iki galo negalime žinoti. Episteminė analogijos sąlyga – vardo prasmės panašumas/skirtumas – veikia paguodžiančiai net ir nebūdama realistinė, nes sugeba užtikrinti kalbos reikšmingumą ten, kur kitaip matytume vien miglą ir „mistiką“. Analoginis kalbėjimas leidžia „priimti teiginį kaip teisingą, nežinant, kas tai yra šiam teiginiui būti teisingam“²³ (t. y. nežinant jo teisingumo sąlygų), ir taip užtikrina kalbos reikšmingumą tiek teologiniame, tiek ontologiniame kontekste, iš tikrųjų galutinai šiuos du kontekstus suartina, sulieja į vieną teo-onto-loginę diskurso universumą – tikrovę, kurios teisingumu neabejojama.

Teisingumas čia paprasčiausiai yra tai, kas atitinka mūsų intuityvų tikrovės suvokimą – yra arba nėra. Viskas, apie ką galima ką nors pasakyti, vienokiu ar kitokiu būdu yra. Be to, Aristotelis sako, kad pats ko nors buvimas ar nebuvimas kažkoku būdu priklauso nuo teisingo teigimo arba neigimo „sakymo“: jei „sakymas“ būtų „neteisingas“, jis būtų „neišsakomas“, tuomet „nieko nebūtų“.²⁴ Tiksliau – nebūtų *mums*, neatsivertų mums kaip esantysis. („Bet kaip galėtų tas, kurio nėra, kalbėti ir vaikščioti?“²⁵). Nes „sakyti tiesą“ reiškia „sakyti, jog esantysis yra, o nesančiojo nėra“²⁶, – tam tikra prasme sakyti buvimą. Aristotelis mano, jog žodžių „būti“ ir „yra“ reikšmė pasireiškia tuo, kad jie nurodo kažką teisingą.²⁷ O tai, kad ir apie nesantį sakoma, kad jis „yra“, paaiškinama kalbos vartojimo sąlygiškumu: esą taip sakoma *logikos* – „kalbiškai“, netiesiogiai.²⁸

Palyginimui prisiminkime Wittgensteino „tikrovę“ (Wirklichkeit), kuri yra tiek dalykų padėčių egzistavimas, tiek jų neegzistavimas. Būtent tokią tikrovę „vaizduoja“ kalba: „Sakinys vaizduoja dalykų padėties buvimą ir nebuvimą“.²⁹ Teisingas sakinytis vaizduoja tikrovę „taip“ būdu, o klaidingas „ne“ būdu (negatyviai).³⁰

Pagal Platono *Sofistą*, (jei tikėsime Parmenidu), melas – tai kalba apie tai, ko „nėra“, nes „nebūti“ negali egzistuoti.³¹ Aristotelis sako, kad „klaidin-

²³ Davies, B. 1985. *Thinking about God*. London: Geoffrey Chapman, p. 144.

²⁴ *Met.* IV, 4. 1008a20 (C. 132).

²⁵ Ten pat.

²⁶ *Met.* IV, 7. 1011b25 (C. 141).

²⁷ *Plg. Met.* V, 7. 1017a30 (C. 156).

²⁸ *Plg. Met.* VII, 4. 1030a25 (C. 192).

²⁹ Vitgenšteinas, L. *Tractatus*, p. 48, 64 (2.06; 4.1). (Vertimas pakeistas).

³⁰ *Plg.* ten pat, p. 60 (4.023).

³¹ *Plg. Soph.* 237ab; 241d6-7; 258d5.

ga kalba (...) nurodo į nesantįjį“. Tačiau ne tik. „Klaidinga taip pat tai, kas, nors ir yra, tačiau savo prigimtimi yra toks, kad atrodo arba ne toks, koks yra, arba toks, koks nėra, pvz., šešėlinis paveikslas ir sapnas: juk jie yra kažkas, bet ne tas, ko vaizdinį (*phantasma*) jie sukelia. Taigi daiktai vadinasi klaidingais (..) arba todėl, kad jie neegzistuoja, arba todėl, kad jų sukeltas vaizdinys yra nesančiojo vaizdinys“. ³² Tačiau vaizdinys yra daikto kaip „pažintosios esybės“ forma, daikto, esančio *modus intelligendi* būdu.

Aristotelio „vaizdinį“ (*phantasma*), kurio kalbinė išraiška galėtų būti teiginys „daiktas yra toks ir toks“, galima palyginti su Wittgensteino „atvaizdu“ arba „vaizdu“ (*picture*). Sakinys, kurio bendroji forma „yra štai taip ir taip“, yra „tikrovės vaizdas“. ³³ Atvaizdas nėra tapatus tikrovei, bet jos „siekia“. ³⁴ „Ta galimybė, kad daiktai susiję vienas su kitu taip, kaip vaizdo elementai“ yra tikrovėje slypinti „atvaizdavimo forma“. ³⁵ O jei atvaizdavimo forma yra loginė forma (prielaida, grindžiama tuo, kad „kiekvienas vaizdas yra *taip pat* loginis vaizdas“ ³⁶), kalbos/minties ir tikrovės ryšys gali būti suprantamas kaip izomorfiskumo laipsnių projekcija.

Tai, kas bendra tarp kalbos ir tikrovės, ko dėka kalba „siekia“ tikrovės, ir ką Wittgenšteinas vadina „logine forma“, Aristotelis išreiškia kategorijomis (predikamentais). Aristotelis sako, kad „būtis savaime priskiriama visam tam, kas žymima kategorinių pasakymų formomis, nes kiek yra tokių pasakymų būdų, tiek yra būties žymėjimo reikšmių (prasmių)“. ³⁷ Šiuo atveju kiekvienas predikatas (predikamentas – tai predikato forma arba modusas) žymi tam tikrą buvimo būdą, „būties“ prasmę. Ir nors skaitant Aristotelį kartais iš tikro gali atrodyti, kad „graikų kalbos ir mąstymo struktūra yra tikrovės struktūra“ ³⁸, greičiausiai taip yra todėl, kad jam esybių pasaulis atsiveria tik per kalbą kaip per savo izomorfiską projekciją. Tai primena vieną Wittgensteino geometrinį pavyzdį, vaizduojantį (ir vėl atvaizdas) du planus, kurių viename yra tikrovė, o kitame – jos projekcija į kalbinę formą. Projekcijos adekvatumas (kalbos teisingumas) priklauso nuo „išraiškos būdo“, kurio dalis yra „koordinacių sistema“, priimta abiejuose planuose. ³⁹

³² Met. V, 28. 1024b 25 (C. 177).

³³ Vitgenšteinas, L. *Tractatus*, p. 75 (4.5); p. 59 (4.01).

³⁴ Plg. ten pat, p. 49–50. (2.1511, 2.223). Plg. Wittgenstein, L. 1997. „Some Remarks on Logical Form“, *Readings in the Philosophy of Language*. Ed. Peter Ludlow. Cambridge, Mass.: The MIT Press, p. 209–215, 213.

³⁵ Vitgenšteinas, L. *Tractatus*, p. 49 (2.151).

³⁶ Plg. ten pat, p. 50 (2.181, 2.182).

³⁷ Met. V, 7. 1017a25 (C. 156).

³⁸ Ackrill, J. L. 1994. *Aristotelis*. Vilnius: ALE, Pradai, p. 174.

³⁹ Plg. Wittgenstein, L. „Some Remarks on Logical Form“, p. 210–211.

Rodos, Wittgensteinas kalbos/minties galimybę (loginę formą) mato slypinčią pačioje tikrovėje. „Esybių formos glūdi propozicijos apie šias esybes formoje“.⁴⁰ Jei sakiny yra „mąstomos tikrovės modelis“⁴¹, tai mąstomumas, logiškumas yra tikrovei priklausanti savybė, tačiau „patikrinti“ tikrovės logiškumą galime tik pasikliaudami kalba. („Logika eina *pirma* visokio patyrimo“.⁴²)

Taigi kalba ir tikrovė turi bendrą, nors ir ne tapačią, loginę struktūrą, suprantamą kaip vaizdas, t. y. tikrovės logiškumas/mąstomumas kalboje *pamatomas* taip pat betarpiškai, kaip aristoteliškas *nous* ar tomistinis *apprehensio* suvokia (tačiau neišsako) būtį. „Sakinys yra tikrovės vaizdas: nes žinau jo pristatomą situaciją, jei suprantu tą sakinį“.⁴³ Suprantu sakinį intuityviai, be papildomų jo prasmės aiškinimų, nes „sakinys *rodo* savo prasmę“.⁴⁴ Garsioji Wittgensteino perskyra tarp *pasakyti* ir *parodyti* padeda išreikšti būties sąvokos negalimybę. Sakinys negali *pasakyti*, kokia yra dalykų padėtis, jis tai gali tik *parodyti* savimi. Sakinys gali pasakyti tik tiek, *kad* yra tokia dalykų padėtis, ją konstatuoti. „To, kas *save išreiškia* kalboje, to mes negalime išreikšti kalba“.⁴⁵

Pasak vieno vitgenšteiniškai nusiteikusio tomisto, „tikrovė nėra tai, kas suteikia kalbai reikšmingumą. Kas yra tikra ir kas netikra *pasirodo* kalbos reikšmingume. Dar daugiau, kaip skirtumas tarp tikro ir netikro, taip ir pati atitikimo tikrovei samprata priklauso mūsų kalbai“.⁴⁶ „Loginė forma“ yra buvimo „išreikštąją esybę“ būdas (*modus significandi*), kaip toks nepriklausantis tikrovei. (Nors „visa tikrovė yra pasaulis“⁴⁷, pasaulyje nėra tokio dalyko kaip loginė forma.)

Wittgensteino loginė forma galbūt ir yra tai, kas yra ant ribos ir kartu pati riba – onto-logijos arba būties kalbos riba, kur iki šiol vykdavo visos „būties sąvokos“ paieškos. Wittgensteinas pabrėžia loginės formos neišsakomumą: „Tai, kas *gali* būti parodyta, *negali* būti pasakyta“.⁴⁸ Loginė forma nepriklauso kalbai, bet ji nepriklauso ir tikrovei. Ji yra ant ribos. Ji pasirodo, „save išreiškia“ kalboje ir vėl pasislepia, kai tik pradeda ją „sakyti“.

Kalba kažkoku paslaptingu būdu susijusi su būtimi, taip, kad atsiskleidusi kalboje, būtis tuo pat metu joje pasislepia. „Kalba yra atskleidžiamai

⁴⁰ Ten pat, p. 213.

⁴¹ Vitgenšteinas, L., p. 59 (4.01).

⁴² Ten pat, p. 94 (5.552).

⁴³ Ten pat, p. 60 (4.021).

⁴⁴ Ten pat, p. 60 (4.022).

⁴⁵ Ten pat p. 65 (4.121).

⁴⁶ Winch, P. 1965. Cit. D. Z. Phillips. *The Concept of Prayer*. London: Routledge and Kegan Paul, p. 9.

⁴⁷ Vitgenšteinas, L. *Tractatus*, p. 48 (2.063).

⁴⁸ Ten pat, p. 65 (4.1212).

pridengianti pačios būties atvyka.⁴⁹ Šis prieštaringas judesys nurodo kažkur kalboje slypinčią paribio zoną, kurioje susitinka būtis ir nebūtis, kurioje pasirodo tai, kas *yra*, bet taip pat – ko *nėra*, nėra kaip suvoktos bei išsakytos sąvokos, kur pati būtis yra tai, ko nėra.

Heideggeris būtį įvardina kaip Nieką, kaip tuštumą, kuri „yra tas pat, kas ir Niekas“, nes ją „stengiamės mąstyti kaip kažką kita“⁵⁰, pridursime – kaip kitą bet kokio buvimo atžvilgiu, kaip kitą, kuris tuo pat metu yra panašus ir skirtingas, – analogiškas. Būties, kaip Nieko ir tuštumos, kalbinis atitikmuo yra tylą. Tyla kaip heidegeriška „kalbos esmė“, kaip „neapibrėžta apibrėžtis“⁵¹, nes apibrėžtis yra būties kalbos esmė, tačiau kaipgi galėtume apibrėžti tylą? Tyla, kaip kalbos negalimybė, kuria baigiasi Wittgensteino *Tractatus*.⁵²

„Būties sąvoka“ yra tiesiogine šio žodžio prasme „ribinė“ sąvoka, esanti ant būties/kalbos/tikrovės ribos, ten, kur plyti bedugnė tarp kalbos ir tylos, tarp būties ir nebūties, bedugnė, kurios kraštas žymi ontologinę kalbos ribą. Jos neįmanoma peržengti, galima tik įžvelgti intuicija, – ta pažinimo galia, kurią pilnumoje turi tik Dievas. Todėl Aristotelis savo Pirmąją filosofiją pavadino „dievišku mokslu“, nes tikrasis jos išmanymas „viršija žmogaus galimybes“, t. y. tinka tik Dievybei.⁵³ Norėdami peršokti šią bedugnę, turėtume Wittgensteino patarimu „persikelti su sakiniiais už logikos, t. y. už pasaulio“.⁵⁴

Tad kartu su Svetimtaučiu iš *Sofisto* „mes dabar atsidūrėme visiškame būties nežinojime, o tuo tarpu mums atrodo, tarytum mes apie ją kažką sakome“.⁵⁵ Todėl esame priversti iš naujo kelti klausimą: kaip apibrėžti būtį?

Ontologinių kalbos ribų apmąstymai neabejotinai priklauso kalbos filosofijos sferai. Kalbos filosofijos siūlomas atsakymas – tai Gottlobo Fregės „sąvokos“ sąvoka. Šitokia sąvoka yra funkcija, kurios reikšmė visada yra teisingumo reikšmė. Kalbėdami apie esybės buvimą, turime reikalą su sąvoka. Jei kažkas yra aprėpiama sąvoka, patenka po sąvoką, tuomet sąvoka nėra tuščia ir buvimas yra jos savybė. Tačiau kalbėti apie sąvoką kaip apie sąvoką yra neįmanoma. Norint kalbėti apie sąvoką, visų pirma ją reikia padaryti objektu. Tai padaroma, pridėdant žodį „sąvoka“. Tad „būties sąvoka“, nėra sąvoka, bet – objektas arba antrojo lygmens sąvoka („būties sąvokos sąvoka“). Tačiau net tokiu būdu objektyvuota „būties sąvoka“ nėra tikra sąvoka todėl, kad ji nėra apribota.

⁴⁹ Heidegger, M. *Über den Humanismus*. Cit. A. Maceina. *Filosofijos kilmė ir prasmė*, p. 288.

⁵⁰ Heideggeris, M. „Iš japono ir klausinėjančio pašnekesio apie kalbą“, *Rinktiniai raštai*, p. 378.

⁵¹ Ten pat, p. 380.

⁵² Plg. Vitgenšteinas, L. *Tractatus*, p. 112 (7).

⁵³ *Met.* 982b25, I, 2 [C. 69].

⁵⁴ Vitgenšteinas, L. *Tractatus*, p. 65 (4.12).

⁵⁵ *Soph.* 249e.

Fregės sąvoka, būdama predikato reikšmė, reikalauja griežtų semantinių ribų: „Galimo predikato sąvokos apibrėžimas turi nedviprasmiškai determinuoti bet kokio objekto atžvilgiu, ar jis papuola po šia sąvoka, ar ne (ar predikatas teisingai teigiamas apie jį)“. (...) Tai galime išreikšti metaforiškai: „sąvoka turi turėti griežtą ribą. (...) Sąvokai, kuri nėra griežtai apribota, priklausys sritis, neturinti griežto apribojimo iš visų pusių, bet vietomis paprasčiausiai pamažu neaiškiai išnykstanti šešėlyje“. ⁵⁶ Tas šešėlis driekiasi anapus būties, tikrovės, *logos'o* apibrėžto *cosmos*. Jame išnykstanti būtis esanti neišreiškiamas, neįvardijamas *apeiron* – neapibrėžtis, apie kurią galima kalbėti tik negatyviai, nurodant, kas ji nėra. Būties sąvoka yra neaiški, neapibrėžta, neapribota, nes nėra ribos, skiriančios tai, kas papuola po ją, nuo to, kas nepapuola, – viskas vienaip ar kitaip yra būtis. Tik dabar pastebime, kad Wittgensteino terminais kalbant, žodžius „būtis“, „buvimas“ ir panašius vartojame taip, kad sąvokos apimtis niekada nėra apibrėžta kokia nors riba. „Tačiau ar neaiški sąvoka išvis yra sąvoka?“ ⁵⁷

Mistinė šešėlio sritis yra ta teritorija, kurioje negalioja mūsų įprasti kasdienės kalbos būdai, kai ką nors pavadiname (substancialiai) ir apie tai teigiame pagal tai, kaip mes tai pažįstame (konceptualiai). Kalbėti apie būtį reiškia kalbėti apofatiškai – apie tai, ko nepažįstame, ir/ar metaforiškai – apie tai, ko „nėra“.

Kitas, beje, nuoseklus būdas nustatyti onto-logijos ribas būtų vitgenšteiniškai suprastas solipsizmas. Mano kalbos struktūra (loginė forma) turi atitikti vieną ar kitą suvokiamą tikrovę, bet pirmiausia tokią tikrovę, kuria patyriu ir suvokiu aš. „*Mano kalbos ribos* žymi mano pasaulio ribas“. ⁵⁸ *Mano* kalba, („kurią suprantu tik tai aš“ ⁵⁹) ir kuri negali būti reikšminga kitaip nei būdama mano), leidžia traktuoti pasaulio (tikrovės) suvokimą kaip *mano* pasaulio suvokimą, kuris ir nustato šiam pasauliui priklausančių, jame esančių esybių įvardijimo teisingumo sąlygas. Šitaip suprantama loginė forma būdinga mano kalbai, ji yra mano nuosavybė, ji ženklina, t. y. savimi parodo mano pasaulio (tikrovės) ribą. „Tai, ką solipsizmas *turi mintyje*“, t. y. kad (suvoktas ir įvardytas) pasaulis yra mano (ir tik mano) pasaulis, „yra visiškai teisinga, tik to negalima *išsakyti*, bet tai rodo save“. ⁶⁰ Taip galima paaiškinti, kodėl „mariej“, anot Parmenido, duoda būčiai skirtingus „vardus“, tačiau nieko *tikro* negali apie ją *pasakyti*.

⁵⁶ Frege, G. 1966. „Grundgesetze der Arithmetik“. Vol. II, §56, *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Eds. P. Geach and M. Black. Oxford: Basil Blackwell, p. 139.

⁵⁷ Vitgenšteinas, L. 1995. „Filosofiniai tyrinėjimai“, *Rinktiniai raštai*. Vertė R. Pavilionis. Vilnius: Mintis, p. 156 (68), p. 157 (71).

⁵⁸ Vitgenšteinas, L. *Tractatus*, p. 95 (5.6).

⁵⁹ Ten pat, p. 96 (5.62).

⁶⁰ Ten pat.

Klausimas apie ontologinę kalbos ribą yra tuo pačiu (pirmiausiai ir vieningai galimai) klausimas apie *mano* onto-logiją, *mano* kalbą ir jos galimybės sąlygas. Tai ir yra riba, nes už tos vietos, kurioje šis klausimas keliamas, nėra (išsakytos) būties esmės ir būties kalbos esmės, t. y. nėra atsakymo, tad nėra ir klausimo, nei abejonės, nei nerimo, nei pačios filosofijos. Nes būtis nėra sąvoka, nėra tai, ką galima su-vokti, nėra atsakymas. Kitoks, nei *mano* atsakymas. Mano pasaulis – tikrovė – baigiasi čia, jį sudarančių esybių eschatologinėje kalboje.

Gauta 2005 10 22

Priimta 2005 10 22

LITERATŪRA

1. Ackrill, J. L. 1994. *Aristotelis*. Vilnius: ALF Pradai.
2. Davies, B. 1985. *Thinking about God*. London: Geoffrey Chapman.
3. Frege, G. 1966. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Eds. P. Geach and M. Black. Oxford: Basil Blackwell, 1966.
4. Heidegger, M. 1979. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
5. Heideggeris, M. 1992. „Kantas ir metafizikos problema“, *Rinktiniai raštai*. Vertė A. Šliogeris. Vilnius: Mintis.
6. Heideggeris, M. 1992. „Iš japono ir klausinėjančio pašnekesio apie kalbą“, *Rinktiniai raštai*. Vertė A. Šliogeris. Vilnius: Mintis.
7. Heidegger, M. 2003. *Meno kūrinio ištaka*. Vertė J. Jonutytė. Vilnius: Aidai.
8. Maceina, A. 1978. *Filosofijos kilmė ir prasmė*. Roma: Lietuvių Katalikų Mokslo Akademija.
9. Parmenidas. „Apie prigimtį“, *Naujasis židinys*, 1991. Nr. 10.
10. Phillips, D. Z. 1965. *The Concept of Prayer*. London: Routledge and Kegan Paul.
11. Platonis, 1967. Opera. T. I. Ioannes Burnet. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.
12. S. Thomas Aquinas. 1962. *Summa Theologiae*. Roma: Editiones Paulinae, 1962.
13. S. Thomas Aquinas. 1935. *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*. M.-R. Cathala. Taurini: Marietti.
14. Tomas Akvinietis. 2000. *Apie esinį ir esmę*. Vertė G. Vyšniauskas. Vilnius: Logos.
15. Vitgenšteinas, L. 1995. „Tractatus Logico-Philosophicus“, *Rinktiniai raštai*. Vertė R. Pavilionis. Vilnius: Mintis.
16. Vitgenšteinas, L. 1995. „Filosofiniai tyrinėjimai“, *Rinktiniai raštai*. Vertė R. Pavilionis. Vilnius: Mintis.
17. Wittgenstein, L. 1997. „Some Remarks on Logical Form“, in *Readings in the Philosophy of Language*. Ed. Peter Ludlow. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
18. Аристотель. 1975. «Метафизика», *Сочинения*. Т. 1. Москва: Мысль.

Marija Oniščik

THE ONTOLOGICAL BOUNDARIES OF LANGUAGE

SUMMARY

The article aims at contemplating a somewhat „mystic“ boundary of being in human reality and language. A question is whether one can put a limit on being by defining it in language as a „concept“. The article is reflecting on some considerations of what does it mean to think of „being“ as an existent thing and its “essence”, and what has this meaning to do with a somewhat vague general notion of Being. In presenting different ontological approaches the article strongly suggests that they were developed along the same lines of thought. Beginning with Parmenides and Plato and culminating in Heidegger, one of them constitutes a piece of classical Western ontology, the main concern of which has always been to find a definite „concept of Being“, which for ever remains a mysterious one. The other approach is Aristotelian one, followed by Thomas Aquinas and easily adopted by the philosophy of language of Fregean-Wittgensteinian type. In this case being is never *said* in language, but it *shows* itself through the „logical form“ which can be interpreted as a limiting notion whereby the quest for the concept of Being should be considered to be over in our world of logic, if we are not endowed with some kind of divine intuition to peep through the gape or to jump over the abyss. At the same time, there are at least two proposals, offered by the philosophy of language, suggesting how to deal with the so-called „concept“ of being in a logically satisfactory way, these being a Fregean notion of „concept“ and its boundaries, and Wittgensteinian solipsism. At the end of the article both of the solutions are mentioned. It does not amount to saying that there is no an alternative view on the relationship between being and language.

KEY WORDS: boundary, language, ontology, a concept of being.

Antanas Katalynas

MENO RIBŲ PROBLEMA

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

Dabartinės filosofijos skyrius

Saltoniškių g. 58

LT-08105 Vilnius

El. paštas dabart-filosl@kfmi.lt

Meno ribų problema iškyla tada, kai darosi svarbu skirti objektus, laikytinus priklausančiais meno objektų klasei (meno kūriniais), nuo objektų, tokiais nelaikytinų, tada, kai toks skyrimas neatrodo savaime suprantamas. Konkrečiau žiūrint, ši problema susiformuoja, kai išryškėja kultūriškai reikšminga priešprieša – neabejotino (neginčijamo, nekvestionuojamo, visuotinai pripažinto) meno objektų ir (toje kultūrinėje situacijoje) abejotino (ginčijamo ir t. t.) statuso objektų, pretenduojančių į meno objektų statusą, priešprieša. (Tas pretendavimas reiškia situaciją, kai autorius ar socialinė institucija, pavyzdžiui, dailės muziejus, objektą visuomenei pateikia kaip meno kūrinį.) Tai nėra tik elementariu klausimu formuluojama problema, kokios *yra* meno ribos, kurias reikėtų bent apytikriai apibrėžti. Tai objektams pripažįstamo, pripažintino (ar nepripažįstamo, nepripažintino) meno kūrinio *statuso* problema. Bet pati tokio statuso problema kaip nusipelnanti specialios teorinės analizės imama plėtoti palyginti neseniai – nuo XX a. septinto dešimtmečio, formuojantis institucinėms meno teorijoms.

Meno ribų problema yra orientuota į du skirtingų plotmių uždavinius – teorinį ir praktinį.

1. Reikia paaiškinti, kokie (kokių savybių ar kokias funkcijas atliekantys, ar kuo kultūriškai reikšmingi, apskritai kaip skiriami) objektai yra laikytini meno kūriniais ir kokie esančiais už meno srities ribų. Tai *teorinis* klausimas. Šitaip suprantama problema kartais išplečiama – svarstoma, kaip reikėtų suprasti pačią meno ribų problemą, kokiais teoriniais principais remiantis galima ją aiškinti; tada ji perauga į metateorinę problemą.

2. Reikia spręsti, ar „ši“ („šitoki“) objektą dera pripažinti meno (dailės, grožinės literatūros ir t. t.) kūriniumi ir, vadinasi, su juo elgtis kaip su meno kūriniumi, ar, priešingai, laikyti jį tikrai pateikiamu su tokiomis pretenzijomis. Kalbu apie meno institucijų ar joms atstovaujančių asmenų sprendimus. Bene labiausiai tinkamas šiam klausimui iliustruoti daugeliui autorių atrodo M. Duchampo precedentas: serijinės gamybos unitazas, demonstruojamas neabejotinų meno kūrinių ekspozicijoje ir šitaip pripažįstamas meno kūriniumi, dabar, tokioje kultūrinėje situacijoje, jau nebe paprastas daiktas (pramoninis gaminytis), o M. Duchampo „Fontanas“ (meno kūrinys). Ar objektą priimti eksponuoti kaip meno kūrinį ir, vadinasi, pripažinti jam tokį statusą – tai ne teorinis, o meno kultūros *praktikos* klausimas. Ekspozicijos rengėjui tokį sprendimą teoriškai grįsti nėra būtina – reikšmingas yra pats sprendimas. Ir toliau, kaip rezonansas visuomenėje, – besiplėtojančios nuomonių konfrontacijos: tai nėra menas, o viso labo mėginamas į meno rangą pakelti meno užribis, kažkas neaiškaus prie meno ir nemeno ribos ar pan.; arba, priešingai, – tai meno galimybių ir jo ribų praplėtimas, meno naujovių judėjimai. Tokios ir panašios požiūrių į meno ribas ir užribius priešpriešos meno kultūroje darosi itin aktualios (ir aštrios, konfliktiškos) radikalių meno raidos lūžių laikais: jos aiškiai pastebimos XIX a. pabaigoje įsibėgėjus impresionizmui ir ypač – iškilus įvairioms XX a. avangardizmo srovėms, kai sekimą meno tradicijomis (ir santykiškai nuosaikų jų modifikavimą) keičia pabrėžtinai demonstruojamas nesiskaitymas su tradicijomis, drastiškas ar atrodantis drastišku jų niekinimas ir griovimas.

Šitokiose konfliktiškose meno raidos bei jos vertinimų situacijose iškyla poreikis tokį meną, peržengiantį tarsi savaime suprantamas meno ribas ir todėl kvestionuojamą kaip meną, apginti, įteisinti kaip naujovišką meną, skelbiamus meno naujoviškumus *grįsti teoriškai*. Dažnai tie grindimai tėra į teoriškumą pretenduojantys samprotavimai, teorizuoti pamąstymai meno paskirties, meno misijos, meno atsinaujinimo, meno perspektyvų ar panašiais klausimais. Tai daro patys menininkai, meno kritikai, apie meną rašantys publicistai, meno institucijoms atstovaujantys asmenys ir t. t. Revizuojama nusistovėjusi teorinė meno (ir jo ribų) samprata kaip pasenusi, dogmatiška, bejėgė naujoms meno tendencijoms paaiškinti, plėtojami kitokio kryptingumo teorinių meno aiškinimų pagrindai. Meno ribų sampratos pamatas iš tikrųjų yra reali meno raidos eiga, t. y. meno *praktika*, meno ribų problemos *teorinė* plotmė yra išvestinė, antrinė.

Šiame straipsnyje meno ribų problemą nagrinėsiu kaip teorinę. Leistis į meno raidos, pačių meno faktų, apskritai į empirinę meno analizę neturiu intencijų – šitie dalykai terūpėtų tiek, kiek jiems čia skiriamas dėmesys būtų reikalingas teorinei problemos sampratai.

Problema turime matyti dar vienu aspektu. Yra svarbūs du *meno ribų sampratos* variantai. Juos vadinsiu „stipriuuoju“ ir „silpnuoju“.

1. „Stiprusis“ variantas. Meno objektų ir nemeno objektų priešprieša yra alternatyvi; galime ją formuluoti kaip klausimą: ar tie (tokie) objektai priklauso meno objektų klasei, ar yra už šios objektų klasės ribų? Nemeno objektai tokios priešpriešos kontekste teoretikus domina kaip tokie, kurie visuomenei pateikiami kaip meno objektai (ar, tarkim, mėginama tai įrodinėti), bet iš tikrųjų meno objektais nelaikytini. Kai tokioje priešpriešoje kalbama apie neabejotiną (neginčijamą, nekvestionuojamą) meno objektą ir abejotiną (ginčytiną ir t. t.) kaip meno objektą, tai „abejotinas“ čia tereiškia neaiškumą. Priešpriešos alternatyvumas išlieka implicitiškai: tai būtų (galbūt) meno ar (galbūt) nemeno objektas, t. y. esąs arba „šiapus“, arba „anapus“ meno srities ribų, – jokie tarpinio to objekto rūšinio statuso nenumatoma.

2. „Silpnasis“ variantas. Priešprieša šiuo atveju tokia: 1) visavertis, tikrasis, rimtas menas; arba: puikus, didysis menas, meno klasika, meno viršūnės, meno šedevrai; 2) prastas, prastarūšis, nevykęs, nevisavertis, menkavertis menas; arba: menas prie meno ir nemeno ribos, netikras menas, pusiau menas, beveik nemenas; arba: meno profanacija, meno išdarkymas, išsigimęs menas; arba: toks menkavertis menas, kad tai tėra pseudomenas, meno surogatas – menas tik su išlygomis. Tai dviejų meno vertingumo polių – „aukštojo“ ir „žemojo“ meno – skyrimas. Galime atsiriboti nuo „vidurio“: neprastas, nepeiktinas, vertas dėmesio ar tiesiog vertingas (nors ne aukščiausio ar išskirtinio vertingumo) menas. Tokio skyrimo ir priešpriešos pagrindas yra *ne objektų rūšys* (meno objektai ir nemeno objektai), o tos pačios rūšies objektų, t. y. meno kūrinių, *vertingumas* – jų specialusis (estetinis ar kitaip suprantamas) vertingumas, to vertingumo laipsnis, arba lygis. Tai skyrimas ir priešprieša *ne klasifikaciniu* (objektų rūšių), o *vertinamuoju* požiūriu.

Toks vertinamasis skyrimas reiškia meno (meno rūšių, meno kūrinių) gradavimą pagal rangus. Bet tai nėra vien rangų (aukštojo, aukščiausiojo ir žemojo, žemiausiojo) priskyrimas. Tai reiškia ir tam tikrą – vertybinę prasme – meno ribos sampratą. Žemiausiojo rango menas (kūrinys) – toks, kuris pripažįstamas esąs pačioje meno kaip vertybės (jos „skalės“) apačioje, t. y. kurio vertingumas visiškai menkas ar abejotinas, ar tiesiog joks. Šitokie meno kūriniai ir yra laikomi esančiais prie *meno kaip vertybės* žemiausios (apatinės) *ribos*. Toks menkavertiškumas ar bevertiškumas yra *priskiriamas* – priskiriamas priklausomai nuo to, kaip kuris vertintojas (meno kritikas, meno istorikas, meno filosofas) supranta meną kaip vertybę ir kokius jis išpažįsta gero ir prasto meno skyrimo pagrindus.

Meno istorijoje tokių pavyzdžių yra įsidėmėtinų. Pirmoji prancūzų dailininkų impresionistų paveikslų paroda (1874 m.) buvo sutikta labai nepalankiai, spauda apie ją kalbėjo niekinamomis frazėmis, dailininkus vadino kuoktelėjusiais, tariamais menininkais, tėkštelėjusiais dažų, kur pakliūva. Kritikus erzino impresionistų tapybos technika, pasirenkami motyvai, „nerūpestingumas“, „netaisyklingas“ piešinys. Apie dailininko postimpresionisto V. van Gogho piešimo techniką kritikas rašė: „Perspektyvos dėsniai laužomi. Peizažas ir kiti gamtos reiškiniai pateikti iškreiptai. Net toks paprastas objektas kaip šotis su gėlėmis yra nupieštas šiurkščia, nesubrendusia, netgi vaikiška ranka“¹. Tokiais impresionistų, V. van Gogho paveikslų vertinimais nebuvo siekiama pasakyti, kad šitie (apskritai šitokie) paveikslai yra už meno ribų. Tai turėjo reikšti: tie paveikslai yra prastarūšiai, nevykę, meno niekalas ar pan. „Stiprioji“ meno ribų samprata tam tikrus objektus (abejotinus, laikomus nevykusiai pretenduojančiais į meno statusą) eliminuoja iš meno srities ribų, juos kvalifikuoja kaip *meno užribį*. „Silpnoji“ tų ribų samprata į tokį eliminavimą nekrypsta. Ji kalba apie „abejotinus“ meno kūrinius kita prasme – abejotinu pripažįstamas ne jų priklausymas meno objektų sričiai, o jų kaip meno kūrinių vertingumas; šitaip suniekinami kūriniai pripažįstami esančiais arti tos žemutinės meno ribos. Tokius meno kūrinius (vis dėlto meno, o ne jo užribių objektus) galima vadinti *meno paribių* kūrinių.

Daugeliui teoretikų tokio objektų skyrimo – klasifikacinio ar vertinamojo – klausimas yra tų objektų *savybių*, laikomų šiuo atžvilgiu svarbiomis, klausimas. (Vėliau matysime, kad šitai nėra savaime suprantama – kai kurios teorijos šio objektų skyrimo nesieja su kokiomis ypatingomis jų savybėmis.) Dažnai tokios, suprantamos kaip leidžiančios skirti kalbamųjų skirtingų rūšių objektus, savybės tiesiogiai neminimos, požiūris į jas reiškiamas implicitiškai. Ir, sakykim, impresionistų ar V. van Gogho paveikslų niekinami vertinimai – tai ne tik vertinimai: jais išsakomas ir požiūris į tai, koks turėtų būti ir koks neturėtų būti paveikslas, kad jį būtų galima pripažinti jei ne puikiu, tai bent „normaliu“ paveikslu, vertu rimto meno kūrinio vardo, t. y. kokios turėtų būti reikiamos, deramos paveikslo savybės. Kokių tų savybių pasigedo šių dailininkų kritikai? Tokių, kokios paveikslą darytų „gera“ imitacija, tokių, kokias paveiksluose buvo įprasta matyti.

Tokios ar kitokios meno kūrinio (kalbamais atvejais paveikslo) savybės suprantamos kaip privalomos *norminės* – jų nepaisymas ar tuo labiau demonstratyvus ignoravimas kūrinių darytų nevisavertį ir todėl prastą kaip meno kūrinį; arba, dar blogiau, – tai būtų objektas, pateikiamas kaip meno kūrinys, bet tokio statuso negalįs būti vertas.

Dabar galima tikslinti *prasto meno* sampratą. Kai meno kūrinys tam tikromis savybėmis nukrypsta nuo įsitvirtinusių, pripažįstamų nekvestionuo-

¹ Cituoju pagal: Ziff, P. 2000. „Meno kūrinio apibrėžimo uždavinys“, *Naujoji Romuva*, Nr. 3, p. 66.

jamomis, normų, tai jis suprantamas kaip netikras ar ne visai tikras menas ar pan. – todėl jis yra prastas kaip menas, t. y. toks, kokį esu aptaręs kaip esantį meno paribiuose. Kitas dalykas, kai kūrinys pripažįstamas tokiu, koks turįs būti, „normaliu“, deramu, bet vis dėlto laikomas prastu – prastu todėl, kad yra, tarkim, netaislingai, neišradingai sukurtas, banalus, neįdomus, arba, bendriau kalbant, tiesiog *silpnas* ir kaip tik šia prasme prastas. Straipsnyje apie prastą (mažavertį, menkavertį ir t. t.) meną kalbėsiu ne šia antrąja (silpnų kūrinių), o anksčiau aptarta meno paribių, t. y. tokių kūrinių rango, prasme.

Meno kūrėjo orientacija į įsitvirtinusias nekvestionuojamas meno normas nuo seno buvo laikoma įvairių meno šakų, įvairių jo žanrų kūrinių visavertiškumo esmine sąlyga. Tos normos meno raidoje ir išlaikomos (kaip meno tradicijų tąsa), ir, kita vertus, modifikuojamos, pažeidžiamos ar ir atmetamos. Apie tai užsimenu tenorėdamas pasakyti: su meno normų kitimais kinta ir meno kūrinių savybių (kai kurių, „tam tikrų“) reikšmingumas – buvusios esmingos, svarbios meno ar konkrečių jo šakų bei žanrų kūrinių savybės darosi neesmingos, nesvarbios, nereikšmingos, neprivalomos (pavyzdžiui, vaizdavimo tikroviškumas, nors keičiasi ir pati tikroviškumo samprata); „normaliomis“, įprastinėmis pripažįstamos kai kurios tokios kūrinių savybės (pavyzdžiui, „drastiški“ tikrovės deformavimai), kurios buvo laikomos kūrinių gadinančiomis, darančiomis jį iškrypusį.

Naujoviško meno srovės (ypač ryškiai prasiveržusios XIX amžiaus pabaigoje ir vėliau), tepripažįstamos nevisaverčiu menu, vėliau yra įteisinamos kaip tikrasis menas, daugelis tokių kūrinių įsitvirtina kaip meno klasika. Plečiasi meno, pripažįstamo tikruoju, ir apskritai meno ribos. Savybių, tam tikru metu laikomų menui (ir tikrajam, visaverčiam) privalomomis, norminis sureikšminimas bei ideologizavimas darosi abejotinas, pagaliau ir pati tokio kūrinių savybių ideologizavimo idėja atmetama kaip dogminio požiūrio į meną reliktas, ji sunyksta, bet nebūtinai visiškai išnyksta. Kalbėti apie meno srities ribas ir jos užribius bei paribius remiantis tuo metu įsitvirtinusia ar dar tebesilaikančia normine meno samprata pasirodo keblu – šitaip plėtojamiems meno aiškinimams neša liūdną reputaciją meno raidos ir apskritai meno kultūros praktika.

Kol kas buvo svarbu kiek aptarti tokį požiūrį: meno objektų ir jo užribių, taip pat ir meno paribių skyrimo pamatas – šių skiriamų objektų *savybių* skirtingumas, kuris grindžiamas tam tikrų meno kūriniams esmingų norminių savybių prielaida. Bet, kaip žinome, istorija daug kartų yra parodžiusi tokios prielaidos negalią. Todėl klausimas būtų ir toks: ar išvis kokios nors „tam tikros“ meno kūrinių savybės gali būti meno ir jo užribių bei paribių skyrimo pamatas? Tačiau naršyti po savybes, viliantis vis dėlto rasti kalbamajam skyrimui tinkamas, būtų ne kažin koks rimtas užsiėmimas.

Problemą turime suprasti esančią platesnio pobūdžio. Svarbiausia – *teoriniai pagrindai*, kuriais remdamiesi galėtume kalbėti apie konkrečius meno

ribų dalykus. Tai reiškia: šią problemą turime matyti ne „ją pačią“, savarankiškai esančią, atsietą nuo kitų teorinių problemų ir atskirai sprendžiamą, o teorinės meno sampratos sistemoje. Jei norime kalbėti apie meno ribas, tai neskubėkime aptarinėti, kas, mūsų manymu, yra „šiapus“ ir kas „anapus“ ar „prie“ tų ribų, neskubėkime ieškoti menui reikiamų ir jam nederamų savybių. Reikia ne „klausimo ir atsakymo“, o ir šio to daugiau. Būtent: jei norime spręsti apie meno ribas (*meno ribas*), tai pirmiausia aiškinimės, kaip turėtume suprasti, kas yra *menas*, – tada (tiksliai tada) galėtume spręsti ir apie jo *ribas* (užribius, paribius). Problemos analizę turime pradėti ne nuo klausimo, *kokios* yra meno ribos, o nuo klausimo, *kaip aiškinti* meno ribas.

Meno ribų problemos bendrasis teorinis pamatas ir yra tam tikras klausimo, kas yra *menas*, sprendimas, tam tikra meno prigimties (meno esmės, meno specifikos) samprata, meno sąvokos aiškinimas, meno (meno kūrinio) definicija. Toks yra šių problemų (jų aiškinimo) loginis ryšys: meno prigimties samprata → meno ribų (užribių, paribių) samprata. Matyti šį ryšį neturi kliudyti tai, kad meno ribų dalykus svarstančiuose rašiniuose dažnai apie meno prigimtį (meno esmę) net ir neužsimenama. Kai autorius kalba apie kitus teorinius dalykus (pavyzdžiui, apie meno funkcijas, meno kultūrinį reikšmingumą ir t. t.), paprastai būna nesunku įžvelgti ir jo dėstomų pozicijų suponuojamą požiūrį į tai, kas yra menui esminga. Vieno ar kito autoriaus teorinės meno sampratos pagrindus rodo ir tai, kaip jis interpretuoja meno istorijos reiškinius (pavyzdžiui, kaip supranta meno raidos pakilimus ar stagnaciją). Tas bendrasis meno specialisto teorines pozicijas ar bent teorinio pobūdžio prielaidas leidžia matyti ir visai konkreti jo plėtojama empirinė meno faktų (konkrečių kūrinių) analizė. Taigi ir kalbamąjį loginį ryšį „meno prigimties samprata → meno ribų samprata“ turime suprasti ne tik kaip *explicitinį*, bet ir kaip *implicitinį*. Tai sakant, reikia išlygos: toks problemų ryšys meno tyrinėtojų darbuose egzistuoja ne visada – jis yra realus su sąlyga, jeigu to autoriaus samprotavimai išlaiko loginį nuoseklumą. Kai šio problemų ryšio autorius neišžvelgia ir meno ribų problemą temato atskirą, vieną iš teorinių problemų pluošto, tai šitaip plėtojami meno ribų aiškinimai lieka pakibę ore, autoriaus teorinių pažiūrų visumą daro eklektinę ar tiesiog pabirą.

Meno ribų problemos aiškinimo sąsaja su vienokia ar kitokia meno prigimties samprata yra esminė. Be to, tokia sąsaja nebūtinai yra tiesioginė. Tam tikras teoretiko plėtojamas požiūris į meno prigimtį sąlygoja (jei teoretikas nuoseklus) ir *kitų problemų* – meno funkcijų, meno kultūrinio reikšmingumo (apie tai buvau užsiminęs), meno kaip vertybės, gero (vertingo) meno, gero ir prasto meno skyrimo, meno grynumo ir negrynumo (gryno estetinio ir kitokio jo vertingumo), meno įvairovės (jo šakų, srovių, stilių, žanrų ir t. t. lygiavertiškumo ar nelygiavertiškumo), meno ir ekstrameninės tikrovės (jų sąsajos ir priešybės) ir kt. – aiškinimo kryptingumą. Meno ribų aiškinimo sąsaja

su tam tikra meno prigimties samprata ir turime suprasti ne vien kaip aptartą tiesioginę, t. y. „meno prigimties samprata → meno ribų samprata“, bet ir kaip netiesioginę: „(meno prigimties samprata →) įvairių „kitų“ problemų samprata → meno ribų samprata“.

Dabar galime sakyti: meno ribų problemą svarbu matyti tokia, kokia ji yra susiformavusi plėtojant įvairias meno prigimties, taigi ir „kitų“ problemų, sampratas, įvairias *teorijų kryptis*. Pasižiūrėjus, kaip ši problema atrodo įvairių krypčių teorijose bei jų priešpriešose, galima geriau perprasti jos realų turinį ir peripetijas.

Kognityvistinė meno teorijos. Šių teorijų požiūriu, menas yra tam tikras (ypatingas, savitas) tikrovės pažinimas. Meną apibrėžti kaip tikrovės imitaciją joms atrodo nepakankama: esminis meno požymis yra jo pažintinis reikšmingumas. Meno (menininko) uždavinys yra ne vien rodyti tikrovę, bet ir ją aiškinti, studijuoti, tirti, teikti naujų žinių apie ją. Šiuo požiūriu menas lyginamas su mokslu. Pasak radikalių kognityvistų, meno paskirtis yra tokia pati kaip ir mokslo – pažintinė tiriamoji. Suprantama, kad pagrindinis meno kūrinio komponentas, šių teorijų požiūriu, yra jo semantinis turinys; kiti kūrinio komponentai (ekspresinis turinys, forma) svarbūs kaip semantiniam turiniui subordinuoti arba tėra jo atžvilgiu šalutiniai.

Tokie teoriniai pagrindai implikuoja tam tikrą meninės vertybės sampratą. Jei menas yra pažinimas, tai geras menas (meno kūrinys) – toks, kuris yra geras pažintinio reikšmingumo požiūriu. Būtina tokio reikšmingumo sąlyga – kūrinio išreiškiamą (arba implikuojamą) tiesą. Ir ne apskritai tiesa, o nauja tiesa (žinomų dalykų sakymas pažintinio vertingumo neturi). Ji pripažintina ir meninio vertingumo lygio, arba laipsnio, kriterijum – kuo reikšmingesnė (originalesnė, „gilesnė“) tiesa, tuo kūrinys meniškai vertingesnis. Tokią meninės vertybės sampratą implikuoja kognityvizmo fundamentas „Menas yra pažinimas“.

Ne visi kognityvistai ryžtasi būti nuoseklūs, nesustoti pusiaukelėje. Principinis dalykas būtų toks: *ar gali* kognityvistai išlaikyti teorinį nuoseklumą griežtai ir bekompromisiškai? Ir dar vienas klausimas: kokia atrodo ar turėtų atrodyti, laikantis kognityvizmo pozicijų, meno galimybių ir jo ribų problema? Apie tai kalbant, būtina nepamiršti, kad kognityvizmas pretenduoja būti bendrąja, taigi universalia (tinkama visai menų įvairovei), meno teorija.

Teorinio nuoseklumo išlaikymas – silpnoji kognityvizmo vieta. Parankiausi kognityvizmui menai – literatūra, realistiniai (kai kurių meno šakų) kūriniai. Šie menai, kaip kai kurie kognityvistai pripažįsta, – viso meno centras, šerdis; tai literatūrocentristinė ir realizmocentristinė teorinė kryptis. Neparankūs menai – visų pirma nevaizduojamieji (muzika, architektūra, abstrakčioji dailė) menai, daugelis nerealistinio meno (ypač avangardistinės dailės) srovių, kai kurie meno žanrai (pavyzdžiui, lyrinė poezija).

Kognityvizmo teorinis keblumas yra tas, kad ne visi menai tikrovę vaizduoja ar apskritai kalba apie ją, – taigi kaip galima įžiūrėti tokiais kūriniais

išreiškiamą tikrovės pažinimą? Kognityvizmo oponentai pabrėžia: ne visi menai gali kalbėti apie tikrovę, tuo labiau – išreikšti teiginius apie ją. Tai esminis dalykas, nes tik teiginiams, o ne apskritai tikrovės imitavimui ar užuominoms į ją gali būti taikomas tiesos kriterijus. Tuo kai kurios meno rūšys kognityvizmui ir yra, švelniai sakant, labai neparankios.

Kaip kognityvizmas galėtų mėginti išsaugoti pretenzijas į teorinį universalumą?

Viena išeitis būtų tokia: šiuos neparankiuosius menus skelbti nevisaverčiais, žemesnio (žemiausio) rango, vadinasi, paribių menais ar veikiau išvis nevertais meno statuso. Tačiau šitokiam teoriniam žingsniui paprastai nesiryztama² – jis atrodytų pernelyg drastiškas. Įprastinis kognityvizmo kelias yra kitas. Mėginama aiškinti, kad tikrovės *pažinimą* teikia visų meno rūšių kūriniai – visa ar bemaž visa, ką menininkas kūriniumi išreiškia (net ir emocinė saviraiška, abstrakčių formų konstravimas), yra tikrovės pažinimas ar sietina su jos pažinimu, ar turi pažintinio reikšmingumo, ar pan. Kai kurie autoriai jaučiasi turį pagrindą skirti ir tokią pažinimą, kuriam tiesos kriterijus netaikytinas. Be to, ir pati *tiesos* sąvoka daroma amorfiška („meninė tiesa“ galinti reikšti menininko nuoširdumą, intymumą, kūrybinės išmonės, vaizdavimo, saviraiškos, formos, turinio ir formos dermės ar kitokį subtilumą ir t. t.). Taip elgiantis su šiomis kognityvizmo pamatų sąvokomis, tikrovės pažinimą ir tiesą galima rasti bet kur, kur tik teoretikui kognityvistui prireikia. Šitaip kognityvizmas, siekdamas išlikti darnia bendrąja *viso* meno teorija, tarsi išvengia būtinumo savo pamatinei tezei „Menas yra pažinimas“ *neparankius* menus deportuoti į meno *užribius* ar *paribius*.

Kognityvizmas meno sąvoką grindžia (siekia grįsti) teoriškai. Bet meno ribų ir užribių sampratai tokio pagrindimo lyg ir nereikia: meno objektais laikomi tokie objektai, kokie meno objektais yra pripažįstami (visuotinai ar bemaž visuotinai), meno užribių objektai suprantami tokie, kokie arba rimtai kvestionuojami kaip meno objektai, arba tokiais, nepaisant pretenzijų į meno statusą, yra (visuotinai, bemaž visuotinai) nepripažįstami. Taip ar panašiai atrodo ir meno paribių samprata.³

Kognityvizmas meno raidos lūžių bei tų lūžių produktų statuso teorinių įteisinimų kolizijose mažai tėra reiškęsis, įprastinės meno objektų ir nemeno objektų (ar meno paribių) sampratos revizavimų nėra plėtojęs.

² Bet esama ir tokių precedentų. Radikalus SSRS estetikas kognityvistas A. Burovas aiškina: architektūros negalima laikyti tikrovės pažinimu – vadinasi, ji nėra menas, menu ji laikoma tik iš tradicijos.

³ Sovietų Sąjungoje ilgą laiką impresionistinė tapyba buvo niekinama kaip nevisavertis menas. Tai lėmė ne kokia teorinė meno samprata, o konjunktūra. Tokiai konjunktūrinei pozicijai palaikyti yra atsiradę ir teorizuotų kognityvistinių argumentų: nevisavertis menas todėl, kad terodo tikrovės paviršių. Vėliau, kai impresionizmas vis dėlto buvo pripažintas tapybos klasika, pasirodė ir suteorintų aiškinimų: tai puikus menas, nes nuostabiai atskleidžia vizualinę tikrovę.

E k s p r e s i n ė s meno teorijos. Jos meną supranta kaip kūrejo (menininko) santykio su pasauliu (nuostatų, vertybių, idealų, skonų, emocijų ir t. t.) išraišką, arba jo saviraišką. Labiausiai išplėtotą yra *emocionalistinė* šios teorinės krypties pakraipa, meną apibrėžianti kaip menininko emocijų išraišką, arba emocinę saviraišką; šia teorine pakraipa čia ir apsiribosiu.

Emocionalizmo požiūriu, meno kūrinio ekspresinis turinys (emocijų išraiška) yra pagrindinis jo komponentas, kūrinio „esmės koncentracija“; kiti kūrinio komponentai reikšmingi kaip emocijų išraiškos (jos galimumo, sėkmingumo) sąlygos. Meno (meno kūrinio) specialusis vertingumas – tai jo kaip emocijų išraiškos vertingumas; jis siejamas su tos išraiškos sėkmingumu – paprastai su jos autentiškumu, originalumu, meistriškumu, subtilumu.

Šios teorijos susiformavo visų pirma kaip muzikocentristinės ir romantizmocentristinės. Ir apskritai įvairūs menai jų pozicijoms grįsti nevienodai parankūs. Parankesnis joms yra lyrinis eilėraštis nei realistinis romanas ar, tarkim, ekspresionistinis paveikslas – nei impresionistinis. Bet apie tą neparanumą galima kalbėti tikrai sąlygiškai. L. Tolstojus yra pripažintas emocionalistinės meno sampratos grindėjas, tačiau savo romanų jis nelaikė kliudančiais plėtoti tokį, emocionalistinį, požiūrį į meną. Šį požiūrį grindžiantys teoretiškai menininko emocijų išraišką gali rasti bet kokios meno šakos srovės, ar stiliaus meno kūriniuose, todėl savos meno *užribių* bei *paribių* sampratos, tretiruojančios kurias nors meno rūšis, emocionalizmo teoretikams kurti nereikia. Tačiau kai kūrinys atrodo nevertas meno kūrinio statuso ar nevykęs, tepriskirtinas meno paribioms, tokį požiūrį grįsti emocionalistine meno esmės samprata yra galimybių. Meno ribų problematikoje ko nors naujo emocionalistinė teorinė orientacija nėra išplėtojusi.

F o r m a l i s t i n ė s meno teorijos. Šios teorijos meno specifiką sieja su jo kūrinių formos ypatingumu. Straipsnyje apsiribosiu radikaliuoju formalizmu, neabejotinai įtakinga jo grindėjo C. Bello teorija. Šio autoriaus pozicijų radikalumas formalizmo teorinį kryptingumą rodo tarsi išgrynintą, plėtojamą bekompromisiškai.

C. Bellas pretenduoja sukurti bendrąją meno teoriją, bet kartu lyg ir daro išlygą, sakydamas, kad tokią teoriją grindžia remdamasis dailės ypatumais. Jo formalizmui esminga tai, kad meno sąvokai aiškinti pamatinė yra ne kūrinio forma kaip tokia, o *gryna* forma – ją vadina „reikšminga forma“. Matome du tokios formos apibūdinimo aspektus. „Reikšminga forma“ – tai 1) kūrinio forma tokia, kokia ji yra atsietą nuo vaizdavimo, net ir nuo užuominų į tikrovę, nuo galimų sąsajų su kokiomis nors idėjomis, apskritai nuo bet ko, kas yra už jos pačios, t. y. forma kaip ypatingi spalvų ir linijų deriniai, reikšmingi patys savaime, 2) forma, kuri sukelia estetiškes emocijas; estetinės emocijos – ne apskritai (kūrinių sukeliamos) emocijos, o ypatingos, tokios, kurias sukelia kūrinių gryna forma ir ne kita kas (taigi elementarus loginis

ratas); šias emocijas C. Bellas priešpriešina „gyvenimiškosioms emocijoms“, kurias sukelia kasdienio pasaulio reiškiniai ar kūrinysje matomi to pasaulio vaizdai, idėjos, t. y. kūrinio semantinis turinys. Tokie yra du vienas kitą aiškinantys C. Bello teorijos pamatai – (estetiškai reikšminga) išgryninta forma ir (estetiškai reikšmingos) išgrynintos emocijos.

C. Bellui meno kūrinio *vertingumas* – tai kūrinio grynas estetiškas vertingumas, kūrinio formos (jo kaip formos) vertingumas. Jei sakytume, kad meno kūrinio forma, C. Bello požiūriu, yra pagrindinis kūrinio komponentas, tai jo teoriją būtume mažai tesupratę. Bet koks kitoks galimas kūrinio vertingumas – siejamas, pavyzdžiui, su tikrovės vaizdavimu ar su menininko emocijų išraiška (su semantiniu ar ekspresiniu turiniu) – nėra koks mažareikšmis ar periferinis, ar šalutinis (papildomas) kūrinio vertingumas. Tai tebutų jo vertingumas (ar veikiau reikšmingumas) neišprususiam, nemokančiam su menu elgtis suvokėjui – jis kūriniiui kaip meno reiškiniui yra irelevantiškas. Meno kūrinio forma C. Bellui yra ne pagrindinis, o vienintelis meno savito, t. y. estetinio, vertingumo šaltinis. Tiesa, C. Bellas pripažįsta ir tam tikrą galimą vaizdavimo vertingumą: vaizdavimas gali būti naudingas, bet tik kaip formų konstravimo priemonė, kaip įlydytas į formą, jos asimiliuotas – vaizdavimas pats savaime kūriniiui kaip estetinei vertybei yra svetimas. *Formos ir vaizdavimo* (pasakojimo, idėjų ir t. t.) *priešprieša* – nuolatinis C. Bello samprotavimų apie meną kaip vertybę motyvas.

Dabar gali būti suprantamas ir požiūris į *meno užribius* ir *paribius*, kokį jį implikuoja radikaliojo formalizmo teoriniai pamatai.

Pagrindinė teorinė atrama spręsti apie „tikrą“ ir „netikrą“ meną C. Bellui ir yra kalbamoji formos ir vaizdavimo priešprieša. Rimtuojų, tikruojų, didžiuojų menu galima laikyti tik tokius kūrinius, kurių vertingumas yra jų „reikšmingos formos“ vertingumas; tai esminė (būtina, nors nepakankama) šitokio meno sąlyga. Kūriniai, kuriuose dominuoja vaizdavimas kaip bemaž visa, ką juose galima rasti reikšmingo, – tai ne tik prasti, bet tiesiog prastarūšiai kūriniai ar išvis nelaikytini meno (bent jau tikrojo) kūriniais. Tokią meno įvairiarūšiškumo sampratą C. Bellas aptarinėja įvairiais meno (dailės) istorijos pavyzdžiais. Vienas iš jų: „Maža tėra paveikslų, kurie būtų geriau žinomi arba labiau mėgstami, kaip Frito „Padingtono stotis“; neigdamas jo populiarumą, būčiau neteisus. <...> Tačiau, nors ir tikras dalykas, kad Frito šedevras arba jo graviūros tūkstančiams suteikė pusvalandžius keisto ir fantastiško malonumo, ne mažiau tikra yra ir tai, kad nė vienas žmogus, stovėdamas priešais jį, nepatyrė bent pusės sekundės estetiškos ekstazės, nors paveiksle yra keletas puikių spalvinių potėpių ir jis anaipol nėra blogai nutapytas. „Padingtono stotis“ nėra meno kūrinys, tai tik įdomus ir linksmas dokumentas. Jame linijos ir spalvos panaudotos papasakoti anekdotams, sugestijuoti idėjomis ir priminti amžiaus tradicijas bei papročius; estetinei emocijai sužadinti jos nenaudoja-

mos.⁴ Idėjos ir informacija, kurias teikia šis paveikslas, sako autorius, yra tokios linksminančios ir taip gerai parodytos, kad paveikslas, be abejoj, yra gana vertingas ir jį verta išsaugoti. Įsidėmėtina: vertingas, bet *ne kaip menas*.

Formos ir vaizdavimo priešprieša grindžiamas tikrojo (didžiojo) ir prastarūšio meno skyrimas C. Bellui leidžia savaip revizuoti nusistovėjusius meno raidos (jos etapų) vertinimus. Skeptiškai C. Bellas žiūri į klasika pripažintą Renesanso tapybą: Titiano ir Veronese's paveikslams svarbiausia buvo siekti imitacijos, žadinti „gyvenimiškas emocijas“, estetiinė emocija teliko antraeilis dalykas; Renesanso paveikslai kalbėjo tai, ką globėjas norėjo girdėti (nors, sako autorius, tai, ką italų Renesanso tapytojai norėjo pasakyti, yra pasakę puikiai). Toks kelias vedęs į meno mirtį.⁵ Ir apskritai menininkų orientacija kurti formą reiškia gerąją meno tradiciją, susiviliojimas kitais, jiems kaip menininkams nederamais interesais – blogąją tradiciją. Su tokių tradicijų tendencijomis autorius sieja meno klestėjimą ir nuosmukį. Ir romantinio, ir realistinio meno kūrėjai, kalba C. Bellas, buvo pasinėrę į realybę (vieni ir kiti savaip), – tarpusavyje jie pešėsi dėl jiems atrodžiusių esminiais dalykų, bet neįstengė matyti to, kas menui svarbiausia, suprasti išskirtinį formos vertinimą.⁶ (Galime palyginti: realizmas – didysis menas kognityvistams, romantizmas – emocionalistams.) „Apie devynioliktojo amžiaus vidurį menas buvo netoli mirties kaip dar niekada“⁷, rašo C. Bellas. O tai buvo realistinio meno klestėjimo laikai. C. Bellas ir visai tiesiogiai kalba, kad meno klasikai yra priskiriama įvairaus pobūdžio (aprašomųjų, propagandinių, didaktinių) kūrinių, kurių išvis nederą pripažinti tikru menu, – tokią (tariamą) klasiką reikia peržiūrėti. Ir visą tradicinę meno istorijos sampratą, sako C. Bellas, reikia vertinti labai kritiškai. Daug ką naujai (į savo vietas) sudėlioję ir patys meno pokyčiai, moderniojo meno raida.

C. Bello formalizmas yra dailėcentristinis. Tiksliau sakant, tokio teorinio kryptingumo plėtojimo atrama – *kai kurių* dailės raidos tendencijų prioriteto pripažinimas. Aukščiausios meno (dailės) viršūnės – iškylančios su postimpresionizmu (P. Cézanne'ą jis vadina naujojo formos kontinento Kristupu Kolumbu) ir vėlesnių moderniosios dailės srovių susiformavimu. Kaip C. Bellas turėtų elgtis su radikaliajai formalistinei meno sampratai neparankiais (orientuotais ne į formų kūrimą) menais? Tai iš dalies matėme: tokius neparankius menus, savo teorinę liniją plėtodamas be blaškymosi ir svyravimų, jis priskiria žemosioms ar žemiausioms meno rangų pakopoms, kurias esu įvardinęs kaip meno paribius. Apie meno užribius kalba tarsi susilaikydamas ir vengdamas

⁴ Belas, K. 1980. Kas yra menas? *Grožio kontūrai*. Vilnius: Mintis, p. 127.

⁵ Bell, C. 1958. *Art*. New York: Capricorn Books, p. 113.

⁶ Ten pat, p. 142.

⁷ Ten pat, p. 121.

būti kategoriškas – kartais, kai sako, kad „tai nemenas“, atrodo, tokius teiginius turime suprasti ne kaip klasifikacinio, o kaip vertinamojo turinio: šitoks menas (šitas kūrinys) yra toks prastarūšis ir nevisavertis, kad tiesiog nemenas. Vis dėlto literatūra C. Bellui yra labai neparankus menas – jos kaip meno reikšmingumą sieti su gryna forma, t. y. atsieta nuo semantinio turinio, tą turinį telaikant grynų formų kūrimo priemone, nėra galimybės. „Literatūra niekada nėra grynas menas“⁸, tvirtina C. Bellas. Tai jam ir yra esminis dalykas. Toks požiūris yra ir vertinamasis, jis reiškia: ne visai menas, iš dalies menas, meno ir nemeno samplaika, t. y. irgi meno paribiai. Didžioji literatūros dalis, sako autorius, užsiima faktais ir idėjomis. Todėl literatūra būtų klaidinantis vadovas meno istorijai pažinti; ji yra geras vadovas pažinti minties istorijai.⁹ Vėlesniame darbe, skirtame šiai meno šakai, C. Bellas apie literatūrą kalba kaip apie kitokį, ypatingą meną. Atrodo, svarsto autorius, esama gerų literatūros kūrinių, kuriuose nėra „formalaus grožio“, jo nerasime ir H. Balzaco ar Ch. Dickenso kūriniuose; paveikslas, bevertis formos atžvilgiu, yra visiškai bevertis kaip paveikslas; bet formos reikšmingumas nėra nei esminė, net nei pati svarbiausia knygos savybė. Tai jau kiek kitokia mintis nei sakanti, kad literatūra „nėra grynas menas“. Nėra lengva C. Bellui konstruoti visa apimančią ir vientisą bendrąją meno teoriją. Bet tai nereiškia nieko ypatingo – nelengva ir kitokių meno teorijų grindėjams. Formalizmas, kokį jį matėme C. Bello plėtojama, tikrojo meno ir meno užribių bei paribių aiškinimus pravėrė naujiems skersvėjams, pačią problemos sampratą padarė klampesnę.

E s t e t i n ė s meno teorijos. Joms meno sąvokos aiškinimo pamatas – estetinė meno funkcija. Šių teorijų pozicijas, reiškiančias klausimo, kas yra menas, sprendimą, galima parodyti maždaug tokiu apibendrintu „meno kūrinio“ definicijos modeliu: Meno kūriniai yra (1) žmogaus veiklos produktai, artefaktai, (2) kurių (pagrindinė, specialioji) paskirtis, funkcija (yra) (3) teikti (reikšmingą) estetinį patyrimą; arba: (kurie yra) skirti estetiniam suvokimui, estetiniam stebėjimui, stebėjimui su estetinė nuostata, estetiniam vertinimui, estetiniams poreikiams tenkinti; arba pan.¹⁰

Kai kurie autoriai meno artefaktais pripažįsta ir natūralius, nepakeistus daiktus („rastus objektus“, tokius kaip moters figūrą primenantis akmuo), taip pat ne menininko sukurtus daiktus („gatavus daiktus“), kai jie eksponuojami kaip meno kūriniai, t. y. perkeliama į neabejotinai meno artefaktams būdingą kultūrinę situaciją. Tokiam eksponavimui yra pagrindas pripažinti žmogaus veiklos įnašą, analogišką kūrybiškumui įprastine prasme. Be to, svarbu ir tai,

⁸ Ten pat, p. 107.

⁹ Bell, C. 1975. The „Difference“ of Literature. In: W. G. Bywater. *Clive Bell's Eye*. Detroit: Wayne State University Press, p. 157.

¹⁰ Tokio definicijos modelio turinį apyplaciai aptarinėju savo knygoje: Katalynas, A. 2003, *Estetinis suvokimas*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, p. 193–239.

kad tuo eksponavimu išreiškiamas menininko (šitaip objektą pateikiančio) bendravimo su suvokėju intencijos – ryšys „menininkas – kūrinys – suvokėjas“ yra išlaikomas.

Meno (specialioji) funkcija, paskirtis – tokios definicijos bendrasis pamatas: tuo pasakoma, kad šioms teorijoms meno sąvokos aiškinimo orientyras yra tam tikra funkcija, skiriama iš kitų galimų funkcijų, kad ji yra numatoma tam tikra meno kūrinių paskirtimi. Toliau – šios funkcijos specifikuojimas: tai estetiinė meno funkcija. Ji konkretinama estetinio patyrimo ar kitais terminais. „Estetinis patyrimas“ kaip bendriausia sąvoka apima „estetinį suvokimą“, „estetinį stebėjimą“, „estetinį vertinimą“ ir kitas sąvokas. Daugelyje šio kryptingumo koncepcijų ypatingą vietą užima „estetinė nuostata“, laikoma „estetinio patyrimo“ sampratos atrama; estetinis patyrimas aiškinamas kaip patyrimas, kurį teikia meno kūrinių ar kitokių objektų stebėjimas su estetinė nuostata (arba: estetinis suvokimas – tai objektų suvokimas juos stebint su estetinė nuostata). Estetinės nuostatos ypatingumas siejamas su vadinamuoju stebėjimo nesuinteresuotumu (suvokėjo atsiribojimu nuo galimų „kitų“ stebėjimo interesų, tikslų, motyvų – praktinių, pažintinių), savitiksliškumu.

Atkreipėme dėmesį: definicijoje kalbama apie specialiąją meno *funkciją* ir nieko nesakoma apie meno kūrinių *savybes*, savybių rūšis (išskyrus artefaktiškumą, bet jis nėra meno kūrinius specifikuojanti savybė). Tačiau tai nereiškia, kad meno kūrinių savybės būtų nepripažįstamos reikšmingomis. Nuoseklūs teoretikai grindžia požiūrį, kad meno kūrinių specifinis reikšmingumas turėtų būti siejamas ne su kuriuo nors, laikomu svarbiausiu, kūrinių komponentu (semantiniu turiniu ar ekspresiniu turiniu, ar forma), ne su kuria nors ypatingų, išskirtinių savybių sritimi, o su įvairiais meno kūrinių komponentais, su įvairių rūšių (semantinėmis, ekspresinėmis, sintaktinėmis, kitaip skiriamomis) jų savybėmis – t. y. su įvairių šių komponentų, įvairiarūšių savybių teikiamu estetiniu patyrimu, apskritai su įvairiais galimais meno kūrinių aspektais, į kuriuos gali būti nukreipta suvokėjo estetiinė nuostata. (Tačiau ne visi šios krypties teoretikai taip supranta estetinės nuostatos svarbą.) Tai ir priešprieša kognityvistinėms, ekspresinėms, formalistinėms meno teorijoms, kurio nors kūrinių komponento ar kurios nors savybių rūšies reikšmingumą laikančioms išskirtiniu ir todėl nepajėgiančioms atsižvelgti į menų įvairovę. Estetinėms meno teorijoms nėra parankiausių ir neparankių meno sąvokai aiškinti menų kaip šioms minėtosioms teorijoms. Estetinių teorijų pagrindai *neimplikuoja* būtinų (tuo labiau būtinų ir pakankamų) meno savybių, kurios būtų jo ribų aiškinimo orientyras ir, vadinasi, leistų skirti meną nuo jo užribių. (Matėme, kad „savybių“ ieškojimų bevaissiškumą yra parodę ir nuolatiniai meno pokyčiai.) Tokio skyrimo pagrindas – specialioji (estetinė) meno paskirtis. Tai aptarinėdamas, kartu pasakau, kad estetiinę meno sampratą laikau teoriškai korektiška. Meno užribius galima apibūdinti taip: tai

objektai, kurių specialioji paskirtis yra neestetinė (pavyzdžiui, utilitarinė – tokia kaip peilio, šarmo, ginklo, automobilio). Dabar paskirties sampratą reikia tikslinti. Esama objektų, kurių paskirtis yra buvusi utilitarinė (pavyzdžiui, archajinių kultūrų peilio, vazos, skydo, šarmo); tai *pirminė* jų paskirtis – jie yra sukurti kaip nemeno artefaktai. Tokie objektai, kai yra eksponuojami meno muziejuje, įgyja instituciškai įtvirtintą naują – estetinę – paskirtį; tai *situacinė* estetinė paskirtis.¹¹ Dabar šie artefaktai, kai jie yra virtę estetiškos (situacinės) paskirties objektais, funkcionuoja kaip meno artefaktai – jie šioje kultūrinėje situacijoje yra meno kūriniai kaip ir kiti čia eksponuojamieji, tradiciškai pripažįstami meno kūriniais. Estetinių teorijų pagrindai taip pat neimplikuoja meno (jo rūšių) ypatumų, kurie leistų įvairius menus graduoti pagal rangus, šitaip skiriant ir paribių meną. Meno paribių problema dėl to nelaikoma išnykstančia (pavyzdžiui, kalbant apie grynuosius ir taikumuosius menus); bet šių problemų sampratą konkretinti nebuvo mano tikslas. Straipsnyje į meno teorijas (tarp jų į estetiškas) tėra svarbu, kaip ir buvau pabrėžęs, pasižiūrėti vienu, problemų ryšių, aspektu: „meno prigimties samprata → meno ribų, užribių, paribių samprata“.

Antiesencialistinė meno teorijos. Šių teorijų pagrindai susiformavo XX amžiaus šeštame dešimtmetyje kaip priešprieša teorijoms, siekiančioms paaiškinti meno prigimtį ir su jos samprata siejančioms kitų teorinių meno problemų analizę. Antiesencializmo teorinės pozicijos yra tokios. Menas labai įvairus, ir vienokios ar kitokios kūrinų savybės, laikomos menui esmingomis, yra ar gali būti būdingos tik kuriai nors meno daliai, bet ne menui apskritai, ne visam ir visokiam menui. Pateikti meno definiciją, išskiriančią būtinas ir pakankamas meno savybes, neįmanoma – tokių savybių nėra. (Kai kurie autoriai, tai aiškindami, tiesiogiai pasiremia L. Wittgensteino „šeimyninių panašumų“ idėja: vieni kūriniai kurios nors savybės ar savybių aspektu panašūs į kitus, kai kurie iš šių kitų kurios kitos savybės ar savybių aspektu panašūs į kai kuriuos dar kitus, tie savo ruožtu vėl panašūs į vėl kitus ir t. t. – jokių savybių, bendrų visiems kūriniais, nėra.) Atmetamas ir galimumas paaiškinti meno sąvoką remiantis kokia nors jų funkcija ar funkcijomis. Vadinasi, nėra tokio dalyko kaip meno prigimtis, meno esmė, meno rūšinis savitumas – tai tėra teorijų, pavadinamų tradicinėmis, sukurta fikcija. (Antiesencialistinėms teorijoms prigiję netradicinių meno teorijų vardas; vėliau ima formuotis ir kitokios netradicinių teorijų kryptys.) Taigi ir sukurti nepriekaištingą meno teoriją (teorinę sistemą) nėra galimybės.

Čia svarstomų problemų požiūriu svarbiausia štai kas. Iš principo neatmetamas problemų loginis ryšys „meno prigimties samprata → kitų problemų samprata“, tačiau, kai vienas to ryšio narių, „meno prigimtis“, nepripažįstamas, tai nepripažįstamas ir pats tasai ryšys kaip realus. Vadinasi, ir idėja

¹¹ Apie tokią artefaktų paskirtį plačiau kalbu minėtoje savo knygoje, p. 205–8, 225–239.

„meno prigimtųjų samprata → meno ribų, užribių, paribių samprata“ teliktų loginis konstruktas, savo realiu turiniu bevertis. Meno ribų problema kaip tokia neatmetama (apie jas galima kalbėti remiantis realia meninės kultūros praktika), bet tų ribų dalykus aiškinti teoriškai nelieka pamato. Nėra teorinės sistemos – nėra teorinės problemos.

I n s t i t u c i n ė s meno teorijos. Pagrindinė šių teorijų idėja – būtinumas meną aiškinti kaip socialinį reiškinį. Jos meno sąvoką aptarinėja tokiais terminais kaip socialinė praktika, socialinė (kultūrinė, institucinė) aplinka, institucinė sąranga ir kt.

Ryšiausiu institucinės meno sampratos grindėju laikomas G. Dickie's. Viena iš jo pateikiamų meno kūrinio definicijų yra tokia: „Meno kūrinys klasifikacine prasme yra (1) artefaktas, (2) kuriam, kaip aspektų visumai, kokio nors asmens ar asmenų, veikiančių kaip tam tikra socialinė institucija (meno pasaulis), yra suteiktas kandidato būti vertinamam statusas.“¹²

Pagrindines definicijos sąvokas autorius aptaria taip.

Meno pasaulis. Tai „pluoštas sistemų: teatras, tapyba, skulptūra, literatūra, muzika ir t. t., kurių kiekviena yra institucinis pamatas suteikti meno statusą savo srities objektams.“¹³ Į meno pasaulį įeina taip pat „meno pasaulio žmonės“ – įvairių sričių menininkai, prodiuseriai, meno muziejų direktoriai, laikraščių reporteriai, meno kritikai, meno teoretikai, meno filosofai ir kt. Įsidėmėtina: *meno* (*meno* kūrinio) sąvoką G. Dickie's aiškina kaip sietiną su „*meno* pasauliu“. G. Dickie'o oponentai atkreipia dėmesį, kad šis loginis ratas (o jų tokių G. Dickie's suka visą laiką) meno aiškinimus daro neturiningus.

Kandidato būti vertinamam statusas. Jį suteikia pats menininkas (reiškiamu požiūriu į savo kūrybos produktą) ir kiti meno pasaulio žmonės. Tokį statusą turintis artefaktas ir yra meno kūrinys. Svarbiausia: meno kūrinio *statusas*; statusas, tam artefaktui *suteiktas*.

Vertinimas. Tai nėra estetiškas vertinimas – G. Dickie's tokios vertinimo rūšies nepripažįsta. Ir apskritai ne koks nors „tam tikras“ meno kūrinių vertinimas, ne siejamas su kokiomis nors kūrinio reiškiamomis vertybėmis – tiesiog vertinimas. Visa, ką definicijoje reiškia „vertinimas“, aiškina G. Dickie's, yra kažkas panašaus į tai, „ką kas nors, patirdamas daikto savybes, randa vertinga ir vertintina.“¹⁴ Tokiame „vertinimo“ sampratos kontekste kalbėti apie „meną kaip vertybę“ iš tikrųjų nėra jokios prasmės. „Kandidato *būti vertinamam* statusas“ lieka nieko nesakantis, šitaip aptariamasis „statusas“ – be jokio rūšinio (*tokio* statuso) apibrėžtumo.

¹² Dickie, G. 1974. *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis*. Ithaca and London : Cornell University Press, p. 34.

¹³ Ten pat, p. 33.

¹⁴ Ten pat, p. 40–41.

Vėliau G. Dickie's pateikia, kaip jis sako, pakoreguotą ir patobulintą meno kūrinio definicijos variantą (kartu su kitomis „pagrindines institucinės meno teorijos sąvokas“ aiškinančiomis definicijomis) – „Meno kūrinys yra tam tikros rūšies artefaktas, sukurtas, kad būtų prezentuojamas meno pasaulio publikai.“¹⁵ „Statuso“ G. Dickie's nemini, bet teigia pačios statuso idėjos neatsisakęs – ji reiškia netiesiogiai. Bet ir čia nei meno, nei meno kūrinio *differentia specifica* sampratos taip pat nėra jokios. (G. Dickie's meną sieja su socialine praktika, ir tai reikšminga, rašo N. Carrollas, bet nieko nepasako apie meną *kaip apie meną*.¹⁶)

Kai apie meną pasakoma tiek, kiek pasakoma, kokią turėtume išvelgti G. Dickie'o teorijoje meno ribų, arba meno objektų skyrimo nuo nemeno objektų, sampratą? Jokios problemos, kurią reikėtų nagrinėti, nėra: meno kūriniai – tai objektai, kurie kalbamąjį statusą turi, nemeno objektai – kurie jo neturi. Tai viskas. Ir kokios nors kalbos apie tokių objektų savybes ar paskirtį, ar realiai atliekamas funkcijas nereikalingos. Tarkim, pateikiame mūsų skaitomam gerbiamam estetikui šūsnį įvairiausių artefaktų ir prašome spręsti, kurie iš jų yra meno (literatūros, tapybos, grafikos, skulptūros) kūriniai ir kurie yra nemeno artefaktai. Atsakymo galime tikėtis paprasto: nieko nerodykite, man tai nesvarbu – sakykite, jei žinote, kurie iš šitų artefaktų turi jiems suteiktą meno kūrinio statusą ir kurie neturi, tada aš jums tvirtai pasakysiu, kurie iš tikrųjų yra meno kūriniai ir kurie ne.

Tai visa, G. Dickie'o teorijos požiūriu, kuo skiriasi menas nuo nemeno.

Vienokios ar kitokios teorijos pateikiama meno ar meno kūrinio definicija turėtų reikšti ir tos teorijos plėtojama meno objektų skyrimo nuo nemeno objektų sampratą. Bet pati tokia definicija yra tik gana bendras teorinis pamatas – konkretus definicijos turinys ryškėja iš jos eksplikacijų, vedančių ir į nelengvai aiškinamas tos teorinės krypties peripetijas.

Mėginimai aiškinti meno ribų (užribių, paribių) problemą kaip atskirą, nesiejamą su vienokia ar kitokia bendrąja meno samprata, meno teoretikų ir tuo labiau meno istorikų, meno kritikų darbuose ne retenybė. Tai nėra gerai. Kai šią problemą matome tokią, kokia yra susiformavusi meno teorijų priešpriešose, turime pagrindą sakyti, kad ji yra klampi. Bet tikrai bent kiek perpratę tą klampumą ir galime kalbėti apie realų problemos turinį.

Šios problemos analizę turėtume sieti su specialiaja, t. y. estetinė, meno paskirtimi. Meno kūrinio statusas, kurio reikšmingumą pabrėžia institucinės

¹⁵ Dickie, D. 2000. „The Institutional Theory of Art“. In: N. Carroll (ed.). *Theories of Art Today*. Madison, Visconsin, p. 96.

¹⁶ Carroll, N. 1995. Dickie, George. In: D. E. Cooper (ed.). *A Companion to Aesthetics*. Blackwell Publishers Ltd., p. 124.

meno sampratos teoretikai, iš tikrųjų yra neabejotinai svarbus. Bet tas statusas nėra kokia artefakto puošmena, tarsi garbės vardas. Jis svarbus tuo, kad artefaktą įtvirtina kultūroje kaip meno reiškini – įtvirtina jo estetinę paskirtį, skiria jį nuo kitokios specialiosios paskirties (pavyzdžiui, utilitarinės) artefaktų. Šia prasme meno specialiosios paskirties svarba yra logiškai pirminė, meno kūrinio statusas, kaip tai paskirčiai reikalingas, jai pajungtas, yra antrinis, išvestinės svarbos. Meno estetinė paskirtis (estetinė funkcija) yra meno sąvokos aiškinimo – taigi ir meno užribių bei paribių teorinės sampratos – bendrasis pamatas. Kaip aiškinti su ta paskirtimi siejamus konkrečius meno srities ribų klausimus – atskirų meno šakų (dailės, literatūros, teatro ir t. t.) specialistų kompetencija. Kita vertus, yra žinoma, kad tuos aiškinimus meno raida koreguoja.

*Gauta 2005 10 31
Priimta 2005 11 24*

Antanas Katalynas

THE PROBLEM OF THE BOUNDARIES OF ART

SUMMARY

The author analyses the problem of the delineation of the domain of art, that is, where we can draw its boundaries, what are the principles which help us to distinguish the art objects from other objects.

The position which relates the criteria of demarcation with particular qualities of works of art are discussed here. The author claims that the ideologizing of the features of art are groundless. The groundlessness of theoretical positions ideologizing the features of art was demonstrated, apart from other things, by the very art practice, especially the turning points in the history of art and the consolidation of new trends in art and their legitimization.

The author argues that clear determination of the boundaries of art, that is, what is at these boundaries and what beyond, theoretically could only be considered having in mind a particular concept of the nature of art, stressing the necessity to keep this concept in the context of many competing art theories. Cognitivist, expression, formalist, aesthetic, antiessentialist, institutional theories of art are considered here.

The author argues that the problem of art boundaries should be elucidated with respect to the relation of specificity of art to its aesthetic function and the concept of aesthetic value.

KEY WORDS: art object, qualities of works of art, aesthetic function, aesthetic value.

Leonarda Jekentaitė

RIBOS IR UŽRIBIAI POSTMODERNIAME PASAULYJE

Vilniaus universitetas

Filosofijos fakultetas

Filosofijos katedra

Universiteto g. 9/1

LT-01513 Vilnius

El paštas leonarda-jk@takas.lt

Bet kuris pasiekimas žmonijos istorijoje – tai **įvykis riboje**, tai bandymas peržengti žmogiškų galimybių ribas ir įrodymas, kad tai įmanoma. Todėl kultūros apibrėžime visada esama dvilypumo. Kultūra reikalauja atsiribojimo nuo natūros (gamtos, prigimties) savaimingumo, kultūra – priešybė natūrai, bet, kita vertus, kultūra gyvuoja tik natūros sąskaita, nes yra žmogiškasis natūros (gamtos) perkūrimas. Vertybinio, sublimuoto žmogiškumo raiška ir raida – neįmanoma be ribų transcendavimo.

Praėjusio amžiaus filosofijoje išskirtinai svarbiomis tampa visos sąvokos, susijusios su priešdėliu „ex“ ar „trans“, nes jomis apibūdinamas priartėjimas prie ribinių būsenų, kulminacinių patirčių (climex experiences), kuriose žmogus susiduria su didžiaisiais pasirinkimais, kurie pareikalauja visų savo galių koncentracijos ir pasireiškimo. Nuolatinis transcendavimas apibrėžia asmenybės augimo kelią, savo ribotumo įveikimo idealo link. Ta proga galėtume prisiminti Ericho Frommo meno gyventi teoriją, kuria buvo mėginama nuskaidyti savirealizacijos ir laimės programą.¹ Laimė – tai degimas nesudegiant, kai

¹ Žr. Fromm, E. *Man for Himself*. A Fawcett Premier Book published by arrangement with Holt, Rinehart & Winston, Inc., p. 53–54.

intensyvus savo mąstymo, jausmo ir aktyvumo potencialų realizavimas atveria tolesnius egzistencijos horizontus. Tai buvo tikėjimas tobulėjimo programa, teigimas pozityvios gyvenimo nuostatos, kurios vidinis variklis – amžinas paradoksalus priešiškus tarp būtinybės sąmoningai įsivardyti, apsibrėžti ribas, kurių link artėti, ir gyvybinės reikmės peržengti susikurtus tuos rėmus: nesudaiktėti, nenumirti dvasiškai ir siekti nepasiekiamo. Gyvenimo filosofijos, marksizmo, psichoanalizės ir amerikietiškojo pragmatizmo sintezėje atsiradusi nuostata buvo būdinga XX a. pirmosios pusės modernizmo sąjūdžiui.

O kalbėdami apie šiuolaikinį postmodernų mąstymą ir meną, turime galvoje XX a. antrąją pusę, ir ypač, jo pabaigą, dažniausiai minime prancūzų filosofus ir avangardinio meno kūrėjus bei teoretikus. Nuolat girdime sąvokas – „transgresija“, „jouissance“, „meilė mirčiai“, kurios nuolatos reikalauja paaiškinimo.

Transgresijos apibūdinimui pacituosime Audronę Žukauskaitę: „Transgresijos terminą reguliariai pradėjo vartoti Georges Bataille'us knygoje *Erotizmas* – čia transgresijos terminas žymėjo draudimo sulaužymą, o platesne prasme – legitimumo, lestinumo ribos peržengimą. Kadangi žmogus tampa subjektu tik pakludamas simbolinei taisyklių ir draudimų sistemai, priešingas judesys, t. y. savo unikalumo ir individualumo suvokimas yra galimas tik per transgresijos, peržengimo, nusizengimo, nusikaltimo patirtį. Tačiau transgresija nėra elementarus kriminalinis nusikaltimas: Žižekas transgresiją apibrėžia kaip tokį judesį, kuris, priešingai nei elementarus kriminalinis nusizengimas, ne pažeidžia egzistuojančius įstatymus bei normas, bet iš naujo apibrėžia tai, kas laikoma arba laikytina norma“.² Todėl galėtume užakcentuoti, kad transgresija yra ne įprastas ribų transcendavimas, ne asmeninio ribotumo įveika, bet kultūrinio tabu peržengimas, kad kitą kartą būtų įsitikinta, jog jų laikytis yra būtina, kad tik dėka jų laikosi žmogiškoji tvarka. Ir tame užkoduotas žmogiškosios kultūros tragizmas. Šia prasme visi tragiškieji herojai yra transgresoriai, žmogaus kultūros pamatuose slypi nusikaltimas ir nepaklusnumas: Edipas visomis išgalėmis siekia nenusikalsti tėvažudystei ir kraujomaišai, bet nusikalsta. Prometėjus nepaklūsta Dzeusui ir duoda ugnį žmonėms, ir nuo to prasideda jų savarankiškas gyvenimas, Ieva sugundo Adomą paragauti uždrausto vaisiaus, ir jie išstumiami iš Rojus, kad sužinotų, ką reiškia būti sąmoningu ir pačiam atsakingu už viską. Per tokio kilnaus žmogaus nekalta, bet radikalią, nuodėmę žmonija įgauna naujos patirties: žmogus sužino apie save, ko niekada neįsivaizdavo savyje esant, jam atveria savo giliausias, tamsiąsias paslaptis gamta ir prigimtis. Bet kurio identiteto išlaikymas reikalauja riboti transgresinius ketinimus, nes ribų ištrynimai atveria kelius entropijai – energijos kiekių išsilyginimui, pirminio chaoso arba netvarkos sugrįžimui. Paribyje galimas tam tikras „išsibarstymas“ (ribos nėra griežtos), bet ne begalinis nesiskaitymas su ribomis.

² Žukauskaitė, A. 2005. *Anamorfozės: nepamatinės filosofijos problemos*. Vilnius: Versus aureus, p. 161–162.

Kūrybai būtinas energijos sutelkimas, viskas gimsta tik per pastangas. Po to jau reikia pastangų gimusį darinį išlaikyti, jei to nedarome, tai reiškia, kad mums neberūpi, mes nebejaučiame atsakomybės už esybės išlaikymą, ir ji pamažu praranda savo apibrėžtį ir nyksta, kitais žodžiais, – miršta. Kol sukurta dalykas yra begaliniai svarbus, svarbus tiek, kad žmonės dėl to pasiryžę aukoti savo gyvybę, ribiniai dalykai yra absoliutūs, priimami kaip šventi ir neliečiami. Todėl artėjimas prie radikalaus draudimo zonos yra artėjimas prie Sakrum apibrėžties, kurios pagrinde absoliutūs ir begaliniai numinoziniai išgyvenimai. Pastarieji iš esmės yra paradoksali, sukeliantys didžiules emocines įtampas bei galingas energetines iškrovas, ypač rizikingas, ekstatinės būsenas, didesnių gal ir nebūna. Užribyje prasideda neprognozuojami reiškiniai, todėl ribų, ir ypač tabu, perrėginėjimas yra pavojingas žaidimas. Jis niekada nežada vienaprasmio malonumo. Jei jau galime kalbėti apie kokį nors malonumą, tai tik apie dviprasmišką. Jo mimetinis atitikmuo teatre – **katarsis** senovės graikų tragedijose, – tai sielą nuskaidrinančios ašaros, kai per herojaus mirtį įtvirtinamas tikėjimas vertybėmis.

Transgresijos patirtis – *herojiška* – jau vien to pakanka, kad suprastume jos moralinį patrauklumą ir, kita vertus, transgresijoje priartėjame prie pačių stipriausių ir įspūdingiausių, didžiausių žmogui duotų išgyvenimų, atsirandančių gyvenimo ir mirties riboje ir žadinančių buities kasdienybėje atbukusią žmogaus sąmonę. Tragedija atgaivina vaizduotę kilnesniam, tikresniam gyvenimui.

Meno, ypač tragiškojo, užuomazgoje veikiantieji asmenys buvo dievai, herojai, vėliau – šventieji, karaliai, aristokratai, dar vėliau – paprastieji, kuklūs žmonės. Menui tampa įdomus mažasis žmogus, eilinis, – kenčiantis ir todėl reikšmingas. Dabar vis dažniau meno kūrinio herojumi tampa marginalas – paribio ir užribio asmenybė, nusikaltėlis, degradantas, dvasios ligonis. Dažnai būtent prašalaitis, puolęs žmogus ar iškrypėlis savo likimu, nenusakomais poelgiais ir iššūkiu aplinkai išreiškia pribrendusias visuomenės problemas ir primena, kad **galimas ir kitas kelias**.³³ Estetiškai raiškiausios tapo anamorfinės (kraštutinai iškreiptos) formos, kur daug brutalumo, atviro sekso, prievartos, kraujo.

Postmodernaus meno transgresyvumas yra ypatingas. Foucault mano, jog „būtina transgresijos patirtį išlaisvinti iš jos įtartinos giminystės su etika. Transgresija niekam nieko nepriešina, nieko neišjuokia, nesiekia sugriauti pamatų. Transgresijoje nėra nieko negatyvaus. Ji įteisina tam tikrą būtį, ji įteisina beribiškumą, į kurį įžengia“.⁴⁴ Ties šita *beribiškumo* patirtimi norėtuši ir apsisistoti, nes jame iškyla papildomų ypatumų, kurie įvardijami terminu

³ Маркузе, Г. 1994. *Одномерный человек*. Москва: REFL-book, с. 78.

⁴ Foucault, M. A. 1977. *Preface to Transgression. Language, Counter-memory, Practise: selected essays and interviews by M. Foucault*. Ed. D. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press, p. 30–31, cit. pagal A. Žukauskaitės knygą, p. 170.

jouissance. Tai Lacano įvestas terminas, kuriuo žymimas troškimas anapus visko „atrasti tai, kas tikra – mirtį ir mirties įsteigtą malonumą“. Įdomu pastebėti, kiek XIX a. pabaigoje ir XX a. pradžioje skambėjo gyvenimo džiaugsmo ir gyvybinio vyksmo tema, kalbant apie tai, kas yra tikra, tai dabar tikrumas ir tikrovė siejami su mirties raiška.

Jouissance persmelkta transgresija reiškia *mėgavimąsi buvimu užribyje*, jokių ribų nepaisančiu individualaus „aš“ iššūkiu disciplinuojančiam bendrybės diktatui. Tame yra pakankama dozė regiznacijos, absoliutaus neprisirišimo, herojiškos drąsos (отрещенность), kuri gali žavėti savo šėlsmo masteliais, beprotiškumu, nesitaikstymu su miesčioniškumu ir rutina. Visa tai formuoja gana keistą herojų, kuris išsiskiria savo nenusakoma, nenuspėjama, ribų nežinančia siekių sistema ir patirtimi. O iš tiesų, tai savo *savivale* ir *prievertavimo* galimybe besisvaiginantis individas.

Valia kaip savivalė – tai egocentriškos, narcistinės, asmenybės tikrasis siekis. Tai ikirikščioniškosios epochos santykio su pasauliu recidyvai, kurią analizuodamas S. Kierkegaard'as yra apibūdinęs kaip neišvengiamai infliuojančią, malonumų siekimo begalybėje neišvengiamai prieinančią rafinučiausius – tabu perženginėjimus, ir pagaliau žaidimų su mirtimi lygmenį, po kurio neišvengiamai ateina baimė, depresija, išsisėmimas ir mirtis. Šis patyrimas yra išgyvenamas, išjaučiamas, todėl jis visų pirma yra estetinis. Programiškai jis nukreiptas prieš etines ir kitas vertybes, kaip susikompromitavusias ir bekraujes. Nepaisydamas bendrųjų sąvokų, logikos ir moralės normų, kurių dėka mes ir tegalime vienas kitą suprasti, – jis atsiduria anapus *Logos* tvarkos, ten, kur viešpatauja *Pathos* stichija, kur apie save primena pirmapradis griaudėjantis Chaosas, viską su viskuo sulyginantis pirminis Vienis. Savimonės išlaisvintą valingą aistrą keičia pasijoms pasidavusi savivalės stichija, kuri įvelia asmenybę į vis didesnius vidinius konfliktus, kol suskaldo ją galutinai. Pasijų valdomas savivaliautojas jau nesimėgaujia hedonistiškomis patirtimis ir savo galia, jis savo noru įžengia į liguistų užgaidų – patologijos sritį.

Kodėl šiuolaikiniame mene taip daug tokių reiškinių? Tai ne tik atskirų kūrybiškų asmenybių liga. Greičiau tai mūsų laikotarpio liga. Ir už viso to slypi žmogaus pastangos priartėti prie savo buvimu pilnatvės ir tikrumo, kai kultūrinės gyvenimo formos vis dar remiasi juslinės prigimties sukaustymu ir kartu kausto jo savirealizacijos galimybes.

Audronė Žukauskaitė, aptardama postmodernaus meno ir ypač Almodovaro filmų estetiką, kur vyrauja koliažas ir pastišas, kičas, neskonīgumas ir nesaikingumas, kur seksualumas vienodai ribojasi su sakraliniais dalykais ir jų profanacija, iškelia jų žaismingą charakterį: „Kai kalbame apie Almodovaro filmus, turėtume galvoti, ne ką jie peržengia, bet kur jie įžengia: į juslinių ir vizualinių ekscesų, piktnaudžiavimo sentimentalumu ir pasididžiavimo ne-

skoningumu sritį. Transgresija sentimentaliu stiliumi? Bet man ji patinka“.⁵ Ir man, ir daugeliui tai patinka, tačiau ar neužsižaidžiame užribiuose, užmiršdami abipusį meno ir tikrovės poveikį? Ar netampame panašūs į vaikus, kurie žaisdami maištauja, džiaugsmingai griaua ir ardo, nes dar nesuvokia, ką daro, nes nejaučia atsakomybės už esaties išliekamumą?

XX amžiaus ikona galėtų būti Ingmaro Bergmano filmas „Šnibždesiai ir šlamesiai“. Tai pasakojimas apie tris seseris, skirtingai nuėjusias savo moteriško likimo kelią ir susitikusias, atėjus vienos iš jų mirties valandai. Niekieno, matyti, taip ir nemylėta iš tikrųjų, mirstančioji randa sau amžiną ramybę ir meilę, savo mirties valandą lyg kūdikis priglausta prie jai atsidavusios tarnaitės nuogos krūties. Jauniausioji slapčia vagia erotinio džiaugsmo valandėles, siekdama viešumoje išlikti padori. O trečioji, prisiėmusi namų tvarkos saugotojos vaidmenį, kartu su raktais kietai suėmusi save ir aplinkinius padorumo normų pančiais, taip pat lieka nelaiminga, neišmylėta moterimi, slapta save skaudinanti ir tenkinanti tuo pačiu. Šiame filme pirmą kartą teko išvysti *sąmoningą savęs žalojimą iki kraujo* tam, kad būtų išgyventas skausmingai malonus, realios, paprasčiausios kūniškos meilės pakaitalas, – kraštutiniai stiprus *realybės kaip traumos* jausmas. Vėliau tas pats motyvas – žiaurus, bet herojei perversiškai malonus, savęs traumavimas – buvo pakartotas austrų filme pagal Jelinek romaną „Pianistė“. Pagrindinė herojė, savo menu priartėjanti prie aukščiausių ir kilniausių jausmų, realiaame gyvenime slapta trokšta brutaliausių kūno potyrių, kad nusileistų iš idealių fikcijų į realų gyvenimą, „išsivoliotų purve“, išgyventų savo realų kūniškumą, pajustų, kad gyvena, o ne vien sapnuoja. Ir dar vienas šokas: korėjiečių režisieriaus Kim Ki Duko filme „Sala“ pagrindinės herojės – moters žiaurumas sau, regis, peržengia visas ribas. Apimta nevilties ji žvejybiniais kabliais išdrasko savo moterišką esatį ir nežmoniško skausmo riksmu šaukiasi žmogiškos pagalbos. Iš esmės pražudydama save kaip lytinę būtybę, ji prisišaukia elementariausio žmogiško ryšio – meilės, kad ir laikinos. Gyvenimo tikrumo, realumo troškimas vis labiau siejamas su skausmu, su brutalumu, su išverstais viduriais, su trauma, žaizda, krauju ir neišvengiama mirtimi. O prasidėjo tai, ko gero, nuo siurrealistinių Salvadoro Dali ir Luiso Buñuelio žaidimų filme „Andalūzijos šuo“, kur visus miesčionis turėjo šokiruoti atviras skutimosi peiliuko pjūvis per gyvą akį. Autoriai buvo nustebę, kad šoko nebuvo, būtent „buržuazinei“ publikai filmas labiausiai patiko.⁶ Dar šis kadras jau beveik tapęs popkultūros dalimi.

2004 metų „Sirenų“ teatrų festivalyje buvo parodytas žinomo lenkų režisieriaus Warlikowskio pastatytas spektaklis „Apvalytieji“ pagal pagarsėjusios dramaturgės Sarah’os Kane pjesę. Autorė prisipažino: „*Aš prievartauju auditoriją, nes leidausi, kad pasaulis prievartautų mane*“. Visai sutinku su Hannos Krall, žinomos

⁵ Ten pat, p. 171.

⁶ Cinema Year by Year, 1894–2003. London: DK Publishing, 2003, p. 203.

lenkų žurnalistės nuomone: „Sarah pasakoja apie pasaulį, kuriame žmogui leista viskas. Kai leidžiama viskas, pabaigoje laukia mirtis. Kitų arba tavo. *Sarah Kane nusizūdė taip pat beatodairiškai, kaip traktavo ir savo herojus*. Sarah'os Kane gyvenimas ir teatras mums primena, kad *žmogų reikia saugoti nuo savęs paties*. Galima pasakyti paprasčiau: Sarah Kane mus moko, kam reikalingas Dievas“.⁷ Ir iš tiesų, nihilizmo aplinkoje stiprėja dievoieškos pastangos. Vis norima, kad Dievas duotų ženklą, kad atsigrižtų veidu į mus ir gelbėtų, kaip savo vaikus. O tikėjimas, meilė ir viltis turi gimti mumyse, kaip pasiryžimas gyventi vardan tų dalykų.

2005 metų „Sirenoms“ režisierius Oskaras Koršunovas parengė spektaklį pagal dabar labiausiai užsienyje statomų šiuolaikinių rusų autorių – brolių Presniakovų pjesę „Vaidinant auką“ («Изображая жертву»), kur hamletiška situacija perkeliama į rusiškų daugiabučių realybę – černuchą. Žudantis *jausmų nebuvimas* – afilija, kurios neišgydo net mirties grėsmė, – žmonės mirtin siunčiami, kaip pasiunčiami parduotuvėn. Seksas pastiprinamas mirties išgyvenimais, nėra meilės, nėra tikėjimo, nėra vilties, nėra ir katarsio. Hamletiška situacija išvirsta į maksimaliai degeneruotą šiuolaikinį mitą, kurio absurdiškumas yra grėsmingai juokingas. Publika juokiasi, atpažindama mūsų tikrovės grimasas, ir tai primena garsųjį S. Kierkegaard'o aforizmą apie rimtą klouno įspėjimą: „Degame!“ – kuo rimčiau tai sako komediantas, tuo juokingiau publikai. Taip ir sudegsime besijuokdami, – įspėja mus autoriai.

Šiuo metu jau darosi sunku rasti meninį ar menotyrinį tekstą be psichiatrinių terminų. Muzikologė Beata Leščinska pristatė Aktualiosios muzikos festivalio renginį straipsniu, kurio pavadinimas „Romantiškoji „Gaidos“ *šizofrenija*“ nuosekliai atspindi „aktualiąją“ poetiką ir retoriką: „Šiuolaikinio meno centre trinktels [...] projektas „Die Welt ist *Traum(a)*“ („Pasaulis yra sapnas/trauma“), savaip įgyvendinantis kertinę romantizmo „suskilusios sąmonės“ (*schizofrenia*) sampratą“, – ir paaiškina, pasiremddama kito žinomo muzikologo Viktoro Gerulaičio mintimis: „[...] Jokia ankstesnė epocha nežinojo tiek nusižudžiusių ir išprotėjusių menininkų: Nervalis, Hölderlinas, Hoffmanas, Wolfas, Čiurlionis, mėginęs nusižudyti ir išprotėjęs Schumanas. Romantizmo veidas – ne pudruotas baroko ovalas ir ne harmoningas klasicizmo kvadratas. *Tai dvilypis, randuotas, nervingas, bet užtat išraiškingas veidas*. Romantikai svajojo apie vieningą pasaulį, harmoningą dvasios ir gamtos, vidaus ir aplinkos gyvenimą, o matė ir patys rodė pasaulio ir gyvenimo skilimą, kuris vyko jų sąmonėje. Graikiškai proto skilimas, skaldymas, perkirtimas vadinosi *schizofrenija*: *schizo* reiškia „skaldau“, „perskiriu“, o *phren* yra „protas“. *Štai kokia sąvoka paženklinata tikrojo, ne saloninio, ne pramoginio, romantizmo kūryba ir jos kūrėjai*“.⁸

Šizofrenijos diagnozė skelbiama ir Viktoro Pelevino romano „Čiapajevas ir Pustota“ herojui Petkai Pustota. Pastarasis kelia simpatiją ne tik skaitytojui, bet ir jį gydančiam psichiatrui, kuris negali susitaikyti su mintimi, kad tokio išlavinto

⁷ Teatras. 2004 vasara–ruduo, Nr. 2–3: Elonos Bajorūnienės str. „Prievara publikai ir sau“, p. 15.

⁸ 7 meno dienos/2004 m. spalio 15 d./Nr. 37(632), p. 2.

proto ir tokios subtilios sielos žmogus gali būti laikomas ligoniu, ir beveik išstumią jį iš ligoninės į normalų gyvenimą. Bet čia jis iš karto vėl demaskuojamas, kaip „psichas“, nes jis *nepriima* nykaus realaus posovietinės Rusijos gyvenimo, ir kažkodėl pasirenka gyventi tuo laiku, kai kasdien rizikuojama gyvybe, kur sutinkamos likiminės moterys. Jo aukštasis išsilavinimas nei kiek netrukdo jam būti Čiapajevo žygių palydovu Petka. Šiuolaikiškai mąstančio jaunuolio prasilenkimas laike palygintinas su Don Kichoto pasirinkimu būti riteriu, kovoti su blogiu už gėrio įsitvirtinimą ir visus žygius skirti savo širdies damai, kai aplinkiniuose tai gali kelti tik nuostabą ir juoką. Tik Pelevino romane susiduriame su rusišku elgesio būdu, kurio skiriamasis bruožas – jokių ribų nepaisymas, ***bespredelas, rusiškai tariant***, visur ir visada: kai geriama, narkotizuojamasi, šaudomasi, mylima ir kai filosofuojama. Ir todėl priešybės čia dažnai yra sunkiai atskiriamos: „Rusijoje visada taip, – pagalvojo Marija, delnais braukdamas šaltą plieną, – gėriesi ir verki, o **įsižiūrėjęs į tai, kuo gėriesi, vos nesusilaikaisi neapsivėmęs.**“⁹ Gal ne tik Rusijai tai būdinga, – atmintin tuoj pat ateina Šarūno Saukos „Šventovė“, iš toli – labai graži, iš arti – kelianti šurpą ir šleikštulį.

Šiame romane ypač daug filosofuojama. Ypač absurdiškos ir žiauriai juokingos situacijos susidaro, kai vienas su kitu diskutuoja psichiatrinės ligoninės pacientai savo haliucinacijose. „Rusas visada filosofuoja“, – teigia autorius.¹⁰ Iš istorijos vadovėlių žinomi personažai nuolat įsivelia į nesibaigiančias filosofines diskusijas su inteligentišku Petka. Nors nesunkiai atpažinsime Descartes'o, Kanto, Marxo, džen budizmo ir panašias mintis „Čiapajevo“, „Kotovskio“ ar „naujojo ruso“ lūpose, tas filosofavimas tikrai negalėtų būti pavadintas akademiniu. Ir kai paklausama radikaliai: kas kaltas dėl visų Rusijos negandų, peleviniškasis Kotovskis atsako kategoriškai: [...] – Inteligentija. Kas gi daugiau. [...] Inteligentas, ypač rusų, gyvenantis tik kitų sąskaita, pasižymi vienu bjauriu pusiau vaikišku bruožu. Jis niekada nebijo užpulti tai, kas jo pašamoneje atrodo teisinga ir teisėta. [...] Ne, *inteligentas nesibaido trypti šventų dalykų*. Inteligentą gąsdina tikrai viena – prisiliesti prie blogio temos ir jos šaknų, nes teisingai mano, kad čia jį gali išdulkinti telefono stulpas.

... *Su blogiu flirtuoti malonu*, – karštai tęsė Kotovskis, – rizikos jokios, o nauda akivaizdi. Štai iš kur atsiranda didžiulė armija savanorių niekšų, sąmoningai painiojančių viršų su apačia ir kairę su dešine, suprantat? Visi šitie apdairūs *dvasios suteneriai*, šitie išsekę černyševskiai, subadyti rachmetovai, ištvirkę perovskiai, kokaino prisisiurbę kibalčiai, visi šitie...¹¹

⁹ Žr.: Pelevin, V. 1998. *Čapajevs ir Pustota*. Vilnius: Tyto alba. P. 102. Neskaiciusiems romano, reikėtų prisiminti, kad Marijos vardas čia suteiktas vyrui, kurio motina, žinodama apie Reinerį Mariją Rilke'ą ar Erichą Mariją Remarque'ą jį nutarė pavadinti „tiesiog Marija“. Tai tik dar kartą patvirtina aptariamąjį kultūrinės šizofrenijos reiškinį besiribojantį su idiotizmu.

¹⁰ Tą patį teigia ir lietuviško vertimo leidėjai knygos viršelyje: „Autorius šmaikščiai... mėgina atskleisti mums pažįstamo amžinai filosofuojančio ruso sielą“.

¹¹ Ten pat, p. 50.

Pastaroji frazė, nors ištarta siurrealistiškai absurdiškoje situacijoje, verčia susimąstyti. Ar nebus užsitęsę infantiliski kūrybinės inteligentijos žaidimai visomis įmanomomis formomis, peržengiant ne tik įprasto padarumo normas, bet ir nesiskaitant su jokiais vertybiniais draudimais. Žmonės žiūri į inteligentus ir laukia, o inteligentai „su blogiu flirtuoja“, sąmoningai painioja viršų su apačia ir kairę su dešine. Intelligentiškai žaidimai nėra tokie jau nekalti, kaip mes buvome įpratę galvoti. Kūrybinė inteligentija kuria apokaliptines fantazmines vizijas, galvodama, kad tai tik nekaltas žaidimas fikcijomis, bet eiliniai atsiranda „praktikai – realistai“, kurie įkvėpti skaityto ar matyto vaizdo, mėgina jį realizuoti gyvenime. Prievarta ir teroras mene neišgelbsti kaip „garo nuleidėjas“ nuo prievartos ir teroro proveržių gyvenime. Menas ne tik atspindi, jis ir įtaigauja. Kūrėjai tampa pavojingi gundytojais, kai jų mene herojumi tampa elementarus nusikaltėlis ir degeneratas dėl paprasčiausio įdomumo ar rafinuoto malonumo žaismingai nepaisyti ribų. Toks inteligentas iš tiesų ima panašėti į dvasios sutenerį, o ne moralinių orientyrų puoselėtoją, dažnas pirmiausia pats patenka į gražiai paspėstus moralinius spąstus.

Inteligento-kūrėjo visuomeninė atsakomybė – vėl tampa aktuali dalyku.

Gauta 2005 10 19

Priimta 2005 11 24

LITERATŪRA

1. Dembinskas, A. 2003. *Psichiatrija*. Vilnius: Vaistų žinios.
2. Kačerauskas, T. 2002. „Estetika ir filosofinė poetika“. *Problemos*, 62: 79–97.
3. Kierkegaard, S. 1960. *Entweder-Oder*. Köln und Olten.
4. Schorske, Carl E. 1980. *Fin-de-siècle Vienna*. New York: Vintage books.
5. SERRANO, A. 2000. *Placing Time and Evil*. Bergen, Norway: Stiftelsen 3,14.
6. SAUKA, Š. 2001. Vilnius: Maldis.
7. Sontag, S. 1983. *The Pornographic Imagination*. New York: Vintage books.
8. Žižek, S. 1999. *The Ticklish Subject*. London-New York: Verso.
9. Гайдено, П. 1970. *Трагедия эстетизма*. Москва: Искусство.
10. Киркегор, С. 1994. *Наслаждение и долг*. Киев: Air Land.
11. Маркузе, Г. 1994. *Одномерный человек*. Москва: REFL-book.

Leonarda Jekentaitė
BOUNDARIES AND TRANSGRESSION
IN CONTEMPORARY ART

SUMMARY

The article deals with the vanguard trend in postmodern art called aesthetical radicalism and new forms, such as installations, happenings, fluxus, performances, body art and others, where the process of creativity and its results invade the reality of actual life. Homosexuality, incest, narcissism, sadism, mania to kill, destruction and suicide, necrophilia and other phenomena which earlier were treated as perversions and not fitted in the context of true art, now are considered to be applicable and very often represent by themselves the signs of social relevance and aesthetic force. This trend of contemporary art reflects the spiritual situation of modern human being: ethical and religious relativism creates the feeling of seductive freedom and at the same time shows the dangerous borders, where the distinction between fiction and real life disappears. This compels us to meditate carefully on the semblance between the infinite fantasy of an artist and the infinite will of a transgressor, religious fanatic or a politician.

KEY WORDS: ethics, postmodernism, psychoanalysis, aesthetics, perversion, transgression.

Jacques Derrida

PERŽENGIANTIS RIBAS. METODO KLAUSIMAS

„Man niekada nebuvo tarpininko tarp visko ir nieko“¹. Tarpininkas – tai vidurys ir įtarpinimas, vidurinis terminas tarp visiškos nesaties ir esaties abso-
liučios pilnumos. Žinome, kad Rousseau atkakliai norėjo panaikinti viską, ką
galima pavadinti įtarpintumu². Tokia jo valia pasireiškė apgalvotai, intensyviai
ir buvo tematizuojama. Jos nereikia iššifruoti. Mat Jean-Jacques’as apie ją čia
primena kaip tik tuo metu, kai nuosekliai išvardija pakaitalų grandinę, kurie
pakeičia motiną arba prigimtį. Ir pakaitalas čia yra per vidurį tarp visiškos
nesaties ir esaties. Substitucijos žaismas užpildo ir žymi apibrėžtą stoką. Tačiau
Rousseau toliau tęsia mintį, tarsi nurodymas į pakaitalą – šiuo atveju Terezą –
būtų nuslopinęs jo nerimą dėl tarpininko: „Nuo to laiko aš buvau vienišas,
nes man niekada nebuvo tarpininko tarp visko ir nieko. Tereza man įkūnijo
pakaitalą, kurio man reikėjo“. Taip sumažinamas šios sąvokos pražūtingumas,
tarsi būtų galima jai *suteikti protingumo*³, ją pavergti, prijaukinti.

¹ Rousseau, J. J. 2000. *Išpažintis* (vert. E. Viskanta ir V. Jurgutis), Vilnius, Alma Litera, 2000, p. 364. Derrida šiame knygos *Apie gramatologiją* skyrelyje apmąsto ankstesniuose skyriuose atliktos Rousseau teksto interpretacijos, tiksliau, dekonstrukcijos sąlygas, „metodą“ (čia iš kitur – vertėjos komentarai).

² *la médiateté*.

³ *arraisonner* – tai laivininkystės terminas, reiškiantis „apžiūrėti, patikrinti laivą“. Tačiau šiuo atveju jis vartojamas etimologine prasme: „mėginti įtikinti; suteikti pagrindo, proto [*raison*]“.

Tai skatina kelti klausimą apie žodžio „pakaitalas“ vartojimą: apie Rousseau situaciją kalboje ir logikoje, kurios šiam žodžiui ar sąvokai suteikia pakankamai *stulbinančius*⁴ išteklius, nes numanomas sakinio subjektas, naudodamasis „pakaitalu“, visada pasako daugiau, mažiau ar ką kita, nei jis *norėtų pasakyti*⁵. Tad tai ne tik klausimas apie Rousseau rašymą, bet ir apie mūsų skaitymą. Visų pirma mes turime griežtai atsižvelgti į šį [žodžio atliekamą] *užvaldymą* ar *apstulbinimą*⁶: rašytojas rašo tam tikra kalba ir pagal tam tikrą logiką⁷, o šios kalbos bei logikos sistemos, dėsnių, gyvasties rašytojo diskursas⁸ pagal apibrėžimą negali visiškai užvaldyti. Jis naudojasi kalba bei logika tik tam tikru būdu ir iki tam tikro laipsnio pasiduodamas sistemos valdymui. Ir skaitymas visada turi stebėti tam tikrą rašytojui nepastebimą ryšį tarp to, kaip jis valdo savo vartojamas kalbos schemas, ir to, kaip jų nevaldo. Šis ryšys – tai ne koks nors kiekybinis tamsos ir šviesos, silpnumo ir jėgos pasiskirstymas, bet reikšminė struktūra, kurią turi *gaminti* kritinis skaitymas.

Ką šiuo atveju reiškia „gaminti“? Mėgindami tai paaiškinti, norėtume imtis mūsų skaitymo principų pateisinimo. Kaip matysime, tai visiškai neigytvus pateisinimas: pašalindamas jis brėžia skaitymo erdvę, – ji šiuo atveju liks neužpildyta, – arba skaitymo užduotį.

Šios reikšminės struktūros gaminimas, aišku, nėra pagarbaus, nusitrinąčio ir antrinančio komentaro darbas, kuriuo būtų siekiama atgaminti sąmoningą, valingą, intencionalų rašytojo mainų ryšį su istorija, kuriai jis priklauso kalbos stichijos dėka. Be abejo, kritiniame skaityme tokiame antrinančiame komentaru turėtų likti vietos. Nepripažįstant kritinio gaminimo ir negerbiant visų jo klasikinių reikalavimų, – o tai nėra lengva ir reikalauja visų tradicinės kritikos instrumentų, – kultų rizika, kad toks gaminimas bus atliekamas bet kokia kryptimi ir leis sau sakyti kone bet ką. Tačiau ši būtina komentaro apsauga visada tik *saugojo*, bet niekada *neatvėrė* skaitymo.

Ir vis dėlto, nors skaitymas neturi pasitenkinti teksto antriniu, jis taip pat neturi teisės peržengti teksto, eidamas link ko nors kito, link referento (metafizinės, istorinės, psichinės-biografinės ir t. t. tikrovės) arba link už teksto esančio signifikato, kurio turinys galėtų glūdėti ar būtų galėjęs glūdėti už

⁴ surprenantes – pažodžiui „užvaldantis, staiga ištinkantis“ (sur-prendre „paimti iš viršaus“).

⁵ voudrait dire – „vouloir-dire“ – pažodžiui „norėti pasakyti“. Būtent šia idioma versdamas Husserlio vartojamą *bedeuten* – „reikšti“ ir *Bedeutung* – „reikšmė“ (jų tiksliausias atitikmuo anglų kalboje būtų *to mean, meaning*, tačiau prancūzų kalboje jo nėra), Derrida nori pabrėžti, kad fenomenologijoje, kaip ir visoje Vakarų filosofinėje tradicijoje, reikšmės samprata neatsiejama nuo kalbos kaip kalbėjimo, sakymo [*dire*], tarimo, balso bei garso, taip pat nuo kalbančio subjekto valios [*vouloir*] (žr. Derrida, J. 1967. *La voix et le phénomène*. Paris : PUF, p. 18, 34–39).

⁶ *cette prise ou cette surprise* – žr. šio skyrelio 4 paaiškinimą.

⁷ *dans une langue et dans une logique* – pažodžiui: „kalboje ir logikoje“ arba „kalbos ir logikos viduje“; originale kursyvu išskirtas vietą žymintis prielinksnis *dans*.

⁸ Šioje vietoje žodį „diskursas“ reikia suprasti tiek kaip kalbėjimą, kalbos aktą, tiek kaip samprotavimą.

kalbos, t. y. už rašto apskritai ta prasme, kurią mes čia suteikiame šiam žodžiui. Štai kodėl metodologiniai svarstymai, kuriuos mes drįstame čia pateikti remdamiesi vienu pavyzdžiu, neatsiejamai susiję su bendro pobūdžio teiginiais, kuriuos suformulavome anksčiau, kalbėdami apie referento arba transcendentalinio signifikato nesatį. *Nėra nieko už teksto*⁹. Ir visai ne dėl to, kad mūsų nedomina nei Jean-Jacques'o gyvenimas, nei *pačios* Mamytės ar Terezos egzistencija, ir ne dėl to, kad vadinamoji „reali“ jų egzistencija mums prieinama tik tekste, ir ne dėl to, kad mes negalime kitaip pasielgti ar neturime teisės nepaisyti šio apribojimo. Be abejo, visų tokio tipo priežasčių visiškai pakaktų, tačiau čia esama daug radikalesnių. Sekdami pagrindine „pavoingo pakaitalo“ gija, mes pabandėme įrodyti būtent tai, kad visame tame, kas vadinama realiu šių egzistencijų iš „kūno ir kraujo“ gyvenimu, anapus to, ką, kai kurių manymu, galima apibrėžti kaip Rousseau kūrybą (ir už jos ribų) visada buvo tik raštas. Visada buvo tik pakaitalai, viena kitą pakeičiančios reikšmės, galėjusios atsirasti tik diferencinių nuorodų grandinėje, o „realybė“ pasirodydavo, prisijungdavo tik įgaudama prasmę per pėdsaką bei apeliuojant į pakaitalą ir t. t. Ir taip iki begalybės, kadangi *tekste* mes perskaitėme, kad absoliuti esamybė, prigimtis, tai, ką įvardija žodžiai „reali motina“ ir t. t., visada jau buvo pasislėpusios ir niekada neegzistavo. Būtent šis raštas, kaip natūralios esaties išnykimas, atveria prasmę ir kalbą.

Nors mūsų skaitymas ir nėra komentaras, jis privalo vykti teksto viduje ir likti jame. Štai kodėl, nors iš išorės gali atrodyti kitaip, žodžio *pakaitalas* nustatymas čia anaipol nėra psichoanalitinis, jei psichoanalitine vadinsime tokią interpretaciją, kuri mus perkelia už rašto ribų link psichinio-biografinio signifikato ar netgi link bendros psichologinės struktūros, kurią iš principo būtų galima atskirti nuo signifikanto. Nors psichoanalitinis metodas vienur ar kitur galėjo būti priešpriešinamas antrinančiam tradiciniam komentarui, vis dėlto būtų galima parodyti, kad iš tiesų jis nesunkiai dera su tokiu komentaru. *Užtikrintumas, su kuriuo komentaras tvirtina teksto tapatybę sau, pasitikėjimas, su kuriuo jis nubrėžia tos tapatybės kontūrą, eina koja kojon su tyliu tikrumu, peršokančiu tekstą link jo numanomo turinio, link gyno signifikato*. Ir iš tiesų Rousseau atvejo psichoanalitinės studijos, pavyzdžiui, Dr. Laforgue'o studija, peržengia tekstą tik po to, kai jį perskaito pagal pačius populiariausius metodus. Literatūrinio „simptomo“ skaitymas yra pats banaliausias, mokykliškiausias, naiviausias. Ir jei tik kartą kas nors šitaip tampa aklas pačiam „simptomo“ audiniui, jo tekstūrai, tai jis nesunkiai peržengia šį audinį link psichinio-biologinio signifikato, kurio ryšys su literatūriniu signifikantu tampa visiškai išoriškas bei atsitiktinis. Galime atpažinti kitą to paties judesio pusę, kai apibendrinančiuose darbuose apie Rousseau, klasikinės formos tyrinėjime, kuris surenka ir komentuoja temas ir pateikia save kaip kūrybos ir

⁹ Il n'y a pas de hors-texte.

mąstymo visumą, ištikimai atstatančią sintezę, galime aptikti biografinio bei psichoanalitinio pobūdžio skyrių apie „seksualumo problemą Rousseau kūryboje“, pridėdant nuorodą į autoriaus ligos istoriją.

Nors mums atrodo iš principo neįmanoma pasitelkus interpretaciją ar komentarą atskirti signifikatą nuo signifikanto ir šitaip raštą sugriauti rašymu, kuriuo vis dar yra skaitymas, vis dėlto mes manome, kad šią neįmanomybę galima suformuluoti istoriškai. Ji apriboja mėginimus iššifruoti skirtingu būdu, skirtingu laipsniu ir pagal skirtingas taisykles. Čia reikia atsižvelgti į teksto apskritai istoriją. Kai kalbame apie rašytoją ir apie virš jo stūksančią kalbą, kuriai jis pajungtas, mes galvojame ne vien apie literatūrinio teksto rašytoją. Filosofas, kronikos autorius, teoretikas apskritai ir iki tam tikros ribos bet kuris rašantysis yra lygiai taip pat užvaldytas. Tačiau kiekvienu atveju rašantysis yra įrašytas į apibrėžtą tekstinę sistemą. Net jei niekada nesama gryno signifikato, esama skirtingų ryšių, priklausomai nuo to, kas iš signifikanto *pateikiamas* kaip neredukuojamas signifikato sluoksnius. Pavyzdžiui, filosofinis tekstas, nors jis faktiškai visada rašytinis, turi užmačių (ir tai yra jo filosofinis specifiškumas) nusitrinti ir užleisti vietą ženklinamam turiniui, kurį jis perteikia ir kurio jis dažniausiai moko. Skaitymas turi atsižvelgti į šį ketinimą, net jei galiausiai jis mano parodantis tokio ketinimo žlugimą. Tad bet kokia tekstų istorija ir jai priklausanti literatūrinių formų Vakaruose istorija turi būti studijuojama šiuo požiūriu. Išskyrus tam tikrus proveržio ar pasipriešinimo momentus, kurie buvo atpažinti tik labai vėlai, beveik visada ir beveik visur, skirtingais pavidalais ir skirtingu laiku literatūrinis raštas pats pasidavdavo tokiam *transcenduojančiam* skaitymui, tokiai signifikato paieškai, kurią čia kvestionuojame norėdami ne ją paneigti, bet patalpinti į sistemą, kuriai ji yra akla. Filosofinė literatūra šioje istorijoje yra tik vienas pavyzdžių, tačiau tai vienas didžiausių reikšmę turinčių pavyzdžių. Ir jis mus domina kaip tik Rousseau atveju. Rousseau dėl gilių priežasčių sukūrė filosofinę literatūrą, kuriai priklauso *Socialinė sutartis* ir *Naujoji Eloiza*, ir kartu pasirinko egzistuoti per literatūrinį raštą – per raštą, neapsiribojantį filosofiniu ar koku nors kitu pranešimu, kurį jis galėtų, kaip sakoma, perduoti. Ir to, ką Rousseau kaip filosofas ar kaip psichologas pasakė apie raštą apskritai, negalima atskirti nuo jo paties rašymo sistemos. Reikia į tai atsižvelgti.

O tai kelia milžiniškų problemų. Ypač dėl skaidymo į dalis. Pateiksime tris pavyzdžius.

1. Kelias, kuriuoėjome skaitydami „pakaitalą“, nėra tiesiog psichoanalitinis, aišku, dėl to, kad įprasta literatūros psichoanalizė pradeda nuo literatūrinio signifikanto kaip tokio suskliaudimo. Tai, be abejo, yra dar ir dėl to, kad pati psichoanalizės teorija mums tėra mūsų istorijai bei kultūrai priklausančių tekstų visuma. Tad psichoanalizė, šitaip ženklinanti mūsų skaitymą ir mūsų interpretacijos rašymą, anaipol nėra koks nors principas ar tiesa, kurią būtų

galima atskirti nuo tekstinės sistemos, kurioje mes gyvuojame, siekiant ją visiškai nušviesti. Tam tikra prasme mes esame psichoanalizės istorijos *viduje* kaip kad esame Rousseau teksto *viduje*. Kaip Rousseau sėmėsi iš jau esančios kalbos – kuri tam tikra prasme yra ir mūsų kalba, mums padedanti bent minimaliai suprasti prancūzų literatūrą – lygiai taip ir mes šiandien judame tam tikrame psichoanalitinės teorijos paženklintame reikšmių tinkle, net jei jos neįvaldome ir net jei esame tikri niekada negalėsiantys jos tobulai įvaldyti.

Tačiau esama kitos priežasties, dėl kurios čia negalima kalbėti apie kad ir pačią elementariausią Jean-Jacques'o Rousseau psichoanalizę. Tokia psichoanalizė turėtų jau būti aptikusi visas struktūras, kurioms priklauso Rousseau tekstas, visa tai, kas dėl kalbos bei kultūros stūksojimo bei jų išankstinio buvimo-jau-čia nėra jo teksto savastis, tai, ką raštas yra užvaldęs, o ne pagaminęs. Aplink neredukuojamą Rousseau rašto originalumą susiformuoja milžiniška viena kitą apimančių ir tarpusavyje susikertančių struktūrų, visų sąrangų istorinių visumų serija. Net jei ir suponuotume, kad psichoanalizė iš principo gali susidoroti su šių struktūrų atskyrimu bei jų interpretacija, kad ji atsižvelgia į visą su Rousseau raštu glaudžiai susijusią Vakarų metafizikos istoriją, tai dar reikėtų, kad psichoanalizė nušviestų savo pačios priklausomybės Vakarų metafizikai bei kultūrai dėsnius. Toliau neisime šia kryptimi. Jau pasvėrėme mūsų atliekamos pakaitalo interpretacijos uždavinio sunkumą bei galimą nesėkmę. Esame tikri, kad čia užčiuopėme kažką neredukuojamai rusoistiško, tačiau kartu ištraukėme dar beformę šaknų, žemės ir įvairių rūšių nuosėdų masę.

2. Net jei ir suponuotume, kad galima griežtai atskirti Rousseau kūrybą ir ją išnarstyti bendrojoje istorijoje, po to ženklo „pakaitalas“ istorijoje, vis tiek turėtumėme atsižvelgti į daugybę kitų galimybių. Sekdami žodžio „pakaitalas“ ir jį atitinkančios sąvokos ar atitinkančių sąvokų pasirodymą, nueiname tam tikrą kelią Rousseau teksto *viduje*. Be abejo, šis kelias mums garantuos trumpą ekonomišką apžvalgą. Bet ar negalimi kiti keliai? Ir tol, kol iš tiesų nerealizuoti visi keliai, kaip pateisinti šį kelią?

3. Iš anksto ir preliudiškai Rousseau tekste nurodę ženklo „pakaitalas“ funkciją, tam tikru būdu, kurį kai kurie būtinai įvertins kaip peržengiantį visas ribas¹⁰, ruošiamės suteikti pirmenybę kai kuriems tekstams: *Esė apie kalbų kilmę* bei kitiems fragmentams apie kalbos bei rašto teoriją. Kokiu pagrindu? Ir kodėl būtent šiems trumpiems, daugiausia po autoriaus mirties išspausdintiems, sunkiai klasifikuojamiems, neapibrėžtu laikotarpiu ir dėl nežinomų paskatų parašytiems tekstams?

Į visus šiuos klausimus ir jų sistemos logikos *viduje* nėra patenkinamo atsakymo. Tam tikru mastu ir nepaisant teorinio atsargumo, kurį formuluojame, mūsų pasirinkimas iš tiesų *peržengia visas ribas*.

¹⁰ *exorbitant* – „besaikis, peržengiantis visas ribas“, tačiau čia akivaizdžiai svarbi taip pat ir etimologinė šio žodžio prasmė: „išeinantis už orbitos, nutolstantis nuo nubrėžto kelio“.

Tačiau ką reiškia peržengiantis visas ribas?

Mes norime pasiekti tam tikros išorybės tašką logocentrinės epochos visumos atžvilgiu. Nuo šio išorybės taško galėtų būti pradėta tam tikra šios visumos, kuri taip pat yra nubrėžtas kelias, šio rato (*orbis*), kuris taip pat yra akiratis (*orbita*)¹¹, dekonstrukcija. Tad pirmasis šio išėjimo ir šios dekonstrukcijos judesys, nors ir pajungtas tam tikrai istorinei būtinybei, negali apsidrausti orbitos viduje esančiais metodais ar logikomis. Aptvaros viduje galima spręsti apie jos stilių tik pasitelkus priimtas priešpriešas. Sakote, jog tai empiristinis stilius? Tam tikra prasme esate teisūs. *Išėjimas* yra radikalai empiristinis. Jis vyksta tuo būdu, kad mąstymas klajoja svarstydamas apie kelio ir metodo galimybes. Jis paveikiamas nežinojimo kaip savo ateities ir ryžtingai *leidžiasi į nuotyki*¹². Mes patys apibrėžėme šio empirizmo pavidalą bei jo pažeidžiamumą. Tačiau šioje vietoje empirizmo sąvoka pati save sugriauna. Metafizinės orbitos ribų peržengimas – tai bandymas išsimušti iš įprastų vėžių (*orbita*), apmąstyti klasikinių sąvokinių priešpriešų visumą, o ypač tą priešpriešą, kuriai priklauso empirizmo vertė: priešpriešą tarp filosofijos ir nefilosofijos (tai kitas empirizmo įvardijimas), to nesugebėjimo pačiam iki galo išlaikyti savo diskurso sąryšingumą, nesugebėjimo save gaminti kaip tiesą tuo metu, kai sudrebinama tiesos vertė, išvengti vidinių skepticizmo prieštarių, ir t. t. *Šios istorinės priešpriešos tarp filosofijos ir empirizmo apmąstymas nėra tiesiog empirinis, o taip jį vertinti galima tik piktnaudžiaujant ir neteisingai suprantant*.

Patikslinkime šią schemą. Kuo gi pasireiškia visų ribų peržengimas skaitant Rousseau? Be abejo, kaip jau sakėme, Rousseau turi tik itin reliatyvią privilegiją mus dominančioje istorijoje. Jei norėtume tik nustatyti jo vietą šioje istorijoje, tokiu atveju, be abejo, mūsų jam skiriamas dėmesys būtų neproporcingai per didelis. Tačiau kalbama visai ne apie tai. Čia kalbama apie logocentrinės epochos lemiamos sankabos atpažinimą. Rousseau mums pasirodė itin geras apreiškėjas tokiame atpažinime. Aišku, tai suponuoja, kad mes jau buvome pradėję išėjimą, kad rašto represiją jau buvome apibrėžę kaip pamatinį šios epochos veiksmą, kad buvome perskaitę tam tikrą skaičių tekstų, bet ne visus tekstus, tam tikrą Rousseau tekstų skaičių, bet ne visus Rousseau tekstus. Šį prisipažinimą dėl empirizmo gali palaikyti tik drąsus klausimas. Klausimo atvėrimas, išėjimas už akivaizdumo aptvaros ribų, priešpriešų sistemos sudrebinimas – visi šie judesiai neišvengiamai turi empirizmo ir klaidžiojimo pavidalą. Bet koku atveju, *remiantis praeities normomis*, juos galima aprašyti tik tokiu pavidalu. Negalima disponuoti jokia kitu pėdsaku, o kadangi šie klaidžiojantys klausimai nėra visiškai

¹¹ *cet orbe* (*orbis*) *qui est aussi orbitaire* (*orbita*) – *orbe*, kaip ir lotyniškas *orbis*, reiškia „ratas, orbita, sfera“, *orbitaire* reiškia „susijęs su akių orbita arba akiduobėmis“, o lotyniškas *orbita* – „nubrėžtas kelias“.

¹² *elle s'affecte de non-savoir comme de son avenir et ... s'aventure* – akivaizdus etimologinis ryšys tarp žodžių *avenir* [ateitis] ir *s'aventurer* [rizikuoti; leisti į avantiūrą, nuotyki, į tai, kas netikėta, kas gali ateiti iš anksto nežinant].

kai absoliučiai pirmapradžiai, tai juos pasiekti ir apimti visą jų paviršių iš tiesų gali būtent šis aprašymas, kuris taip pat yra ir kritika. Reikia pradėti *ten, kur mes esame*, o pėdsako mąstymas, negalintis neatsižvelgti į nuojautą, mus jau išmokė, kad neįmanoma visiškai pateisinti išeities taško. *Ten, kur mes esame*: jau kokiam nors tekste, kuriame manome esą.

Dar susiaurinkime argumentaciją. Pamainomumo tema, be abejo, tam tikru požiūriu tėra viena iš kitų temų. Ji priklauso grandinei, kurią palaiko pats pamainomumas. Galbūt būtų galima ją pakeisti kuo nors kitu. *Tačiau iš tiesų ji aprašo pačią grandinę, teksto grandinės buvimą grandinė, substitucijos struktūrą, geismo ir kalbos sankabą, visų Rousseau rūpimų sąvokinių priešpriešų logiką*, o ypač prigimties sąvokos vaidmenį bei funkcionavimą jo sistemoje. Ši [pamainomumo] tema tekste mums pasako tai, kas yra tekstas, rašte – kas yra raštas, Rousseau rašte – kas yra Jean-Jacques'o geismas, ir t. t. Jei laikydami pagrindinio šios esė teiginio manytume, kad nėra nieko už teksto, mūsų galutinis pateisinimas būtų toks: pakaitalo sąvoka ir rašto teorija veidrodiniu principu¹³ (kaip šiandien dažnai sakoma) žymi patį tekstualumą Rousseau tekste. O mes pamatysime, kad veidrodinė bedugnė čia nėra laimingas ar nelaimingas atsitikimas. Mums skaitant pamažu susiformuos visa struktūrinio bedugnės būtinumo teorija. Neapibrėžtas pamainomumo procesas visada jau yra *pažeidęs* esatį, joje jis visada jau yra įrašęs kartotės ir *paties*¹⁴ susidvejinimo erdvę. Esaties reprezentacija *veidrodiniu principu* anaip tol nėra nelaimingas esaties atsitikimas. Priešingai, esaties geismas gimsta iš reprezentacijos bedugnės, iš reprezentacijos reprezentavimo, ir t.t. Pats pakaitalas yra peržengiantis visas ribas¹⁵ visomis šio žodžio reikšmėmis.

Taigi Rousseau į tekstą įrašo tekstualumą. Tačiau tekstualumo veikimas nėra paprastas. Jis mėgina pergudrauti [teksto] nutrynimo judesį, o strateginiai ryšiai, kaip galios santykiai tarp šių dviejų procesų, sudaro sudėtingą braižinį. Šis braižinys, atrodo, pasireiškia manipuliuojant pakaitalo sąvoka. Rousseau negali jos vartoti su visomis jos prasmės galimybėmis iš karto. Kaip jis apibrėžia šią sąvoką ir kaip tai darydamas leidžiasi apibrėžiamas to, ką jis iš jos pašalina, prasmė, link kurios jis ją nukreipia¹⁶, vienur šią sąvoką interpretuodamas kaip priedą, kitur kaip substitutą, kartais kaip pozityvumą ir blogio išorę, kartais kaip sėkmingą pagalbinę priemonę, – visa tai neišreiškia nei

¹³ *en abyme* – tai tam tikra žodinio ar vizualinio teksto konstravimo struktūra, pagrįsta savotišku veidrodiniu principu: tekstas tekste, arba pasakojimas pasakojime, arba paveikslas paveiksle. *Abyme* kasdienėje kalboje reiškia „bedugnė“. Verčiant idiomą *en abyme*, žodis „bedugnė“ išnyksta.

¹⁴ *soi* – įvardis (neturintis tikslaus atitiktens lietuvių kalboje), žymintis „patybę“ (nuo įvardžio „pats“ – lot. *ipse*), savastį, priskiriamą sąmoningai būtybei.

¹⁵ *exorbitant* – žr. šio skyrelio 10 paaiškinimą.

¹⁶ *le sens dans lequel il l'infléchit* – galima versti „kryptis, kuria jis ją pakreipia“. *Le sens* prancūzų kalboje reiškia tiek „prasmė“, tiek „kryptis“, ir šiame kontekste Derrida akivaizdžiai naudoja šia dviprasmybe.

autoriaus pasyvumo, nei jo aktyvumo, nei jo sąmonės, nei aiškaus proto. Skaitymas turi ne tik palikti nuošalyje šias kategorijas, – prabėgomis priminsime, kad tai yra pamatinės metafizikos kategorijos, – bet pagaminti¹⁷ tokio santykio su pakaitalo sąvoka dėsni. Kalbame apie gaminimą, nes neketiname tiesiog pakartoti to, ką Rousseau manė apie šį santykį. Pakaitalo sąvoka Rousseau tekste yra tam tikra neregima vieta¹⁸, nematomybė, atverianti ir ribojanti matomybę. Tačiau gaminimas, mėginantis parodyti nematomybę, šiuo atveju neišsina už teksto. Toks išėjimas, beje, būtų tik iliuzija. Gaminimas glūdi jo nurodomos kalbos transformacijoje, sureguliuotuose Rousseau ir istorijos mainuose. O mes žinome, kad šie mainai vyksta tik per kalbą ir tekstą ta infrastruktūrine prasme, kurią dabar pripažįstame žodžiui „tekstas“. O tai, ką vadiname gaminimu, neišvengiamai yra tekstas, rašymo ir skaitymo sistema, apie kuriuos mes *a priori* žinome (*a priori*, tačiau tik dabar, ir šis žinojimas visai nėra žinojimas), kad jie išsidėsto aplink savo pačių neregimą vietą.

Vertė Nijolė Keršytė

Versta iš Derrida, J. 1967. *De la grammatologie*. Paris, Minuit, p. 226–234.

¹⁷ *produire* – stilistiškai reikėtų versti „sukurti ...dėsni“, tačiau Derrida kontekste kūrimas ir gamyba, produkavimas griežtai atskiriami, mat kūrimas nurodo į teologinį kontekstą, į pradžią, į kūrimą iš nieko, tuo tarpu ten, kur esama teksto, ten įmanomas tik produkavimas, nes nėra jokios pradžios, jokio išeities taško.

¹⁸ *une tache aveugle* – pažodžiui „akla dėmė“, kitaip sakant, neapgalvotas, nesąmoningas, nepastebimas dalykas.

Naglis Kardelis

TIKĖTINAS MITAS APIE NIEKĮ IR ESMA

Arvydas Šliogeris,
Niekis ir Esmas, 2 tomai,
Vilnius: Apostrofa, 2005.

Naujausią Arvydo Šliogerio dvitomį *Niekis ir Esmas* galima drąsiai pavadinti lietuvių filosofijos *opus saeculare*, šimtmečio veikalu, užsklendžiančiu dvidešimtąjį amžių. Tai monumentali knyga, kuriai parašyti iš tiesų prireikė ne tų keleto metų, per kuriuos ji išvydo dienos šviesą, o keleto dešimtmečių apmąstymų ir akimirkas tetruncančių praregėjimų, kuriuos suteikia tik egzistencinė patirtis, žaliais Esmo žaibais – kaip Čiurlionio paveiksle – perskrodžianti kalbos vandenį. Šioje knygoje atsispindi visas filosofo minties kelias, paženklinas tokių svarių darbų, kaip *Daiktas ir menas*, *Būtis ir pasaulis*, *Transcendencijos tyla*, *Alfa ir omega*, bet kartu *Niekis ir Esmas* yra kažin kas visiškai nauja ir paties Arvydo Šliogerio mąstyme, ir visoje lietuvių filosofijoje. Tai veikalas, kuriame filosofinė Šliogerio sistema įgyja iš tiesų brandų ir išbaigtą pavidalą, nors tai, be abejo, nereiškia, kad šis pavidalas bus įtvirtintas kaip filosofo minties kelio pabaigą žyminti riba.

Niekis ir Esmas suteikia brandžią formą viskam, apie ką profesorius jau anksčiau yra rašęs ir kalbėjęs, tačiau tai, ką išvystame šiame veikale, tuo pat metu tiek skiriasi nuo visų ankstesniųjų šio filosofo minties formų, kad jį galima laikyti tikrąsios, būsimosios Šliogerio filosofijos pradžia.

Knygoje *Niekis ir Esmas* Arvydas Šliogeris kelia problemą, kuri atsirado kartu su Vakarų metafizika, bet taip ir netapo iki galo filosofškai išplėtotą. Jau poetinėse Parmenido ištarse Niekio, nebūties, negatyvumo problema iškilo drauge su bandymu pamąstyti ir nusakyti Būtį. Niekio ir negatyvumo problematika, buvusi itin svarbi graikų filosofams ir krikščionių mąstytojams, Naujųjų laikų filosofijoje buvo nustumta į antrąjį planą. Nauju pavidalu ji vėl iškilo tik Heideggerio ir kitų egzistencinių mąstytojų tekstuose. 1943 m., niūriu Antrojo pasaulinio karo laikmečiu Sartre'as išleido solidžios apimties, filosofškai gilų, bet juodai pesimistinį veikalą *Būtis ir Niekis* (*L'être et le néant*), kurį paantraščiavo įvardijo kaip fenomenologinės ontologijos bandymą.

Skirtingai nei Sartre'o kūrinys, Arvydo Šliogerio knyga, nors ir labai panašaus pavidalo, yra gerokai optimistiškesnė. Kaip priešnuodį absoliučiam egzistenciniam negatyvumui, peraugančiam į filosofinį nihilizmą, Šliogeris pateikia filotopijos alternatyvą, kurią buvo punktyriškai nužymėjęs jau aforistiškuose *Būties ir pasaulio* fragmentuose. Anot filosofo, egzistencinį žmogaus negatyvumą, kurio viena iš formų esąs šiuolaikinę visuomenę užvaldęs nesailingas vartojimas, galinti įveikti arba nors prislopinti pagarba Tėviškei, kaip Esmo fenomenų laukui, susisaistymas su tiesiogine jusline aplinka, kurią apibrėžia uždara, ribota, todėl sava ir jauki pažįstamų žmonių ir daiktų erdvė.

Tai, kas tradicinėje metafizikoje įvardijama kaip Būtis, Šliogeris laiko Niekio stichija. Kadangi Būtis, kaip teigia filosofas, esanti Niekis, ją būtinai griežtai skirti nuo Esmo, kuris vienintelis žmogaus atžvilgiu yra tikroji transcendencija. Būtent čia, kaip galime spręsti iš autoriaus svarstymų, ir išsiskiriantys kalbos ir filosofijos keliai: nors šiaip kalboje žodžiai „būtis“ ir „esmas“ yra paprasčiausi sinonimai, kilę iš supletyvinių (turinčių skirtingas šaknis) veiksmažodžio „būti“ formų (plg. *bū*-ti, *bu*-vo, *bū*-davo, bet *es*-u, *es*-mi (= *es*-u), *ės*-ti (= yra)), filosofinėje Arvydo Šliogerio kalboje Būtis ir Esmas virsta priešybėmis, priešingais tikrovės poliais. Esmas laikomas tikrąja transcendencija, o Būtis (Niekis) – pseudotranscendencija. Esmas siejamas su grynuoju jaslumu, o Būtis – su grynuoju antjaslumu, kuris visų pirma esąs kalbos stichija. Struktūroje, kurią dėl jos formos panašumo autorius vadina ontotopinės klepsidros (vandens laikrodžio) vardu, Esmo ir Būties (Niekio) polius skiria uždara filosofinė erdvė, įvardijama Platono olos vardu. Būtent šią filotopinę erdvę, kurioje pasiekiamas pusiausvyra tarp grynojo jaslumo (Esmo transcendencijos) ir grynojo antjaslumo (Būties, arba Niekio, pseudotranscendencijos), filosofas ir laiko tikrąja žmogaus Tėviške, Kosmopoliu, vieta, kurioje žmogui iš tiesų verta ir jauku gyventi. Šią tarp Esmo ir Niekio polių besidriekiančią filotopinę erdvę filosofas yra ne kartą lyginęs su Čiurlionio paveiksle „Karalių pasaka“ regimu švytinčiu jaukios kaimo sodybų erdvės, laikomos karalių delnuose, pusrutuliu. Arvydas Šliogeris, panašiai kaip Platonas, ieško to, kas būtų tikra ir nelygstamai vertinga, bet, skirtingai nei didysis

graikų mąstytojas, ragina ne veržtis į antjuslinės idealybės sritis, o siekti joslumo ir antjuslumo pusiausvyros (pirmenybę vis dėlto suteikiant joslumui) bei likti kasdienės patirties lauke, pažįstamų žmonių ir daiktų artumoje. Kitaip tariant, Šliogeris, kurio filosofinę nuostatą galima apibūdinti kaip *platoniską antiplatonizmą*, mus ragina ne veržtis iš Platono olos, o likti joje ir suvokti tikrąją šios jaukiai uždaros erdvės grožį ir vertę.

Be ontotopinės klepsidros, Arvydo Šliogerio knygoje aptinkame ir kitų vaizdžių analogijų, kuriomis autorius bando perteikti savo egzistencijos mąstymo patirtį. Viena tokių analogijų – tai „esu?“ banga, sudaryta iš dviejų pusbangių – esmiškojo ir niekingojo šlaitų, kuriuos jungiantis ir tuo pat metu atskiriantis slankiojantis alfa taškas apibūdina Niekio ir Esmo santykį „esu?“ bangoje. Skirtingos alfa taško padėtys „esu?“ bangoje apibrėžia tai, ką Šliogeris įvardija kaip tris metafizinius sindromus, išreiškiančius žmogaus siekį susidoroti su Niekio ir Tikrovės stoka: Nirvanos sindromą, Kaligulos sindromą ir Itakės sindromą (būtent pastarasis apibūdina padėtį, kai alfa taškas yra „esu?“ bangos viršūnėje, t. y. kuomet esmiškasis ir niekingasis bangos šlaitai yra vienodo dydžio). Nirvanos sindromas susijęs su minimaliu naikinimu ir troškimu pačiam atsikratyti savo individualybės, pavirstant niekuo, o Kaligulos sindromas – su maksimaliu naikinimu ir siekiu įtvirtinti savo individualybę vis naujai užvaldomų (ir šitaip sunaikinamų) joslumo masėms kaina. Su skirtingomis alfa taško padėtimis „esu?“ bangoje siejami ir trys mitai, apibūdinantys žmogaus vartojamos kalbos tipą: laukinis mitas („esu?“ bangoje dominuoja esmiškasis šlaitas), loginis mitas (pasiekama esmiškojo ir niekingojo šlaitų pusiausvyra) ir technologinis, arba skaitmeninis, mitas (dominuoja niekingasis šlaitas). Trys metafiziniai sindromai yra labiau susiję su praktinio veikimo sfera, o trys mitai – su žmogaus sąmone ir kalbos tipu, kitaip sakant, su tuo, ką galėtume įvardyti kaip stipriau ar silpniau išreikštą teorinį santykį su pasauliu. Kaip matome, daugelis Šliogerio vartojamų analogijų įgyja trinarį struktūrą, atliekančią tam tikrą dialektinę funkciją, pavidalą. Veikale yra ir nemažai brėžinių bei diagramų, kurių vis dėlto nereikėtų laikyti metafizinėmis schemomis, nes tai veikiau analogijos, vaizdžiai perteikiančios kitais būdais sunkiai nusakomą egzistencijos mąstymo patirtį.

Niekis ir Esmas yra gerokai sistemiškesnis ir vientisesnis kūrinys už ankstesniąsias autoriaus knygas, nes šio filosofo stiprybė – tai trumpose, tiksliose ištarse sukoncentruota minties energija, o ne ilgos, diskursyviai išplėtotos filosofinio teksto atkarpos. Šiuo požiūriu Arvydas Šliogeris yra tartum lietuvių filosofijos Herakleitas. Vis dėlto, palyginti su ankstesniais jo veikalais, *Niekis ir Esmas*, greta aforistiškų išvalgų jėgos, kurios Šliogeris niekuomet nepraranda, įgyja daug ryškesnę diskursyviąją dimensiją. Šioje knygoje paskiros išvalgos jau neegzistuoja kiekviena sau, negyvena savo žavaus, tačiau lokalaus filosofinio gyvenimo, o yra sutelkiamos vieningesnei, kryptingesnei, labiau

konsoliduotai sisteminio tikrovės aiškinimo pastangai. Paskiros mintys *Niekyje ir Esme* tvirtai suaudžiamos į vieningo filosofinio teksto audinį, koks, pavyzdžiui, yra būdingas ilgiesiems Platono dialogams. Anksčiau Šliogeris, nepaisant jo tekstų ilgio, rašė labiau kaip Herakleitas, o dabar jis jau rašo tuo pat metu ir kaip Herakleitas, ir kaip Platonas, nors iki šiol filosofuoja veikiau kaip Herakleitas.

Niekis ir Esmas gimė iš egzistencinės autoriaus patirties. Tyrinėtojai čia suras daugybę tiesioginių ir netiesioginių įtakų, bet pāčios savaime jos nieko nepaiškina ir nieko nereiškia. Šliogerio knygoje visos šios įtakos suludomos į naują minties kokybę. Egzistencinės patirties branduolys *Niekį ir Esmą* išaugina iš savęs tarsi iš maųčio, beveik nematomo juodai balto grūdo, kuriame Tikrovė jau iš anksto suskilusi į Niekį (juodąją grūdo dalį) ir Esmą (baltąją grūdo dalį), į galingą filosofinį organizmą, kuris visās filosofines įtakas pranoksta taip, kaip bet kuris organizmas pranoksta paskirus savo organus, kuriuos jis integruoja. Nors Šliogerio knygoje itin ryškios Herakleito, Platono, Heideggerio ir kai kurių šiulaikinių prancūzų mąstytojų, ypač Baudrillard'o, įtakos, autorius jas dialektiškai įveikia ir pajungia savajam filosofiniam užmojui. Tikroji dvasinė giminystė Arvydą Šliogerį sieja galbūt tik su Herakleitu, tuo tarpu Platono, Heideggerio ir prancūzų poststruktūralistų įžvalgos bei koncepcijos autoriaus pasitelkiamos tik iš pagarbos tradicijai ir kaip visiems reikšmingų bei nesunkiai atpaįžstamų filosofinių nuorodų bei analogijų laukas.

Kaip suvokiame iš paties knygos teksto, Šliogerio santykis su jo dėstoma tikrovės sąrangos vizija primena Platono santykį su jo dialoge *Timajas* pasakojamu tikėtinu mitu (*eikōs muthos*), nors *Niekio ir Esmo* autorius radikalčiai, inversiškai apverčia platoniškąją būties sampratą. Didelę įtaką Šliogeriui yra padaręs ir Heideggeris – ne tik savo tekstų turiniu, bet ir jų forma, nes kai kurie *Niekio ir Esmo* pasāžai savo pranašišku tonu primena haidegeriškąjį filosofavimo būdą. Vis dėlto Šliogerio santykis su kalba apskritai ir su savąja filosofine kalba gerokai skiriasi nuo haidegeriškojo. Šliogeris neidealizuoja kalbos ir nepervertina filosofinių jos galių. Nors kelyje Esmo link kalba galinti būti ne tik kliūtis, bet ir tiltas, vis dėlto šiame kelyje ji dažniau atsiskleidžianti būtent kaip kliūtis, o ne kaip tiltas. Taigi kalba esanti veikiau būties kalėjimas, o ne jos namai. Įdomu ir tai, jog daugelis filosofinių Arvydo Šliogerio terminų ateina iš prancūzų poststruktūralistų tekstų, bet *Niekyje ir Esme* jie įgyja kiek kitokią, kartais net visiškai skirtingą prasmę. Jeigu kas nors, nesusipažinęs su Šliogerio mąstymu, nieko nežinodamas apie šio filosofo santykį su klasikine, ypač graikiškąja, filosofijos tradicija, greitai užmestų akį į keletą atsitiktinai parinktų šio veikalo puslapių, jis galbūt pasakytų, kad *Niekis ir Esmas* yra kurio nors prancūzų autoriaus poststruktūralisto kūrinys. Tačiau tai, be abejo, būtų visiškai klaidingas įspūdis. *Niekio ir Esmo* postmodernumas – pa-brėžiu, *tariamasis* postmodernumas – yra vien išoriškas, tai regimybė, po ironijos skraiste slepianti tikrąją autoriaus panieką postmodernizmo kvazifilosofijai, arba,

dar tiksliau tariant, antifilosofijai. Didžiausias skirtumas tarp Arvydo Šliogerio ir prancūzų postmodernistų atsiskleidžia jo požiūryje į kalbą. Postmodernistams visa kalbiškai artikuliuota tikrovė tėra grynai kalbinė tikrovė, pačios kalbos tikrovė. Tai nepermatoma terpė be jokių trūkių ir siūlių, pro kurias galėtų įspįsti nekalbinės tikrovės šviesa, žalių Esmo žaibų šviesa. Visa, kas šioje kalbos terpėje iškyla kaip konkrečios esybės ir apibrėžtos formos, postmodernistų įsitikinimu, gimsta iš diferenciniais skirtumais artikuliuotų pačios kalbinės terpės įtampų. Tai, ką laikome tikrove, esą atsiranda dėl kalbos įtakos, kyla iš diferencinių skirtumų žaismo kalbos terpėje, anapus kurios nėra jokios kitos, gilesnės, nekalbinės tikrovės. Tuo tarpu Arvydas Šliogeris teigia, kad nors didžioji mūsų patirties ir ypač mūsų mąstymo dalis iš tiesų yra kalbinė, vis dėlto kalba toli gražu neišsemia visos patirties. Anot filosofo, tikrąjį pasaulio šventumą ir pasaulio paslaptį leidžia patirti tik nepaprastai trumpi juslinės transcendencijos proveržiai, vieną kitą kartą gyvenime perskrodžiantys kalbos terpę ir paliekantys joje tai, ko anksčiau joje nebuvo. Būtent dėl šių nepaprastai retų ir trumpų transcendencijos proveržių į žmogaus pasaulį, kurio ribos, deja, paprastai sutampa su žmogaus kalbos ribomis, mirtingajam ir verta gyventi. Esmo žaibai trenkia dėl įtampų, susidarančių tarp nekalbinės Tikrovės ir kalbos, o ne dėl įtampų, kurios – kaip pasakytų postmodernistai – susidaro pačioje kalbos terpėje, nes yra generuojamos pačioje kalboje egzistuojančių diferencinių skirtumų žaismo.

Niekyje ir Esme Arvydas Šliogeris pasakoja tikėtiną mitą apie tikrovės sąrangą, kurią įmanoma įžvelgti remiantis kasdiene egzistencine patirtimi. Aki-vaizdu, jog tai tik mitas, bet labai gražus, kilnus ir – o tai svarbiausia – *labai tikėtinas* mitas. Kalbėdami apie bet kokią mitą turime atminti, kad graikiškas žodis *muthos*, be kitų dalykų, gali reikšti ir *pasakojimą*, todėl kai postmodernistai mums pasakoja Didįjį Pasakojimą apie Didžiojo Pasakojimo negalimumą, jie – atkreipkime dėmesį – pasakoja Didįjį Mitą apie Didžiojo Mito negalimumą. Kaip ir bet kuris kitas mitas, tai tik vienas mitas iš daugelio. Jis tikrai nėra nei klaidingesnis, nei teisingesnis už visus kitus mitus. Tačiau, deja, tai visiškai neįdomus ir filosofiškai lėkštas mitas. Tikėtinas filosofinis mitas, Arvydo Šliogerio papasakotas *Niekyje ir Esme*, man tikrai atrodo žymiai gražesnis, kilnesnis, gilesnis ir netgi paprasčiausiai filosofiniu požiūriu įdomesnis.

Galbūt praeis ne vienas dešimtmetis, kol mes suvoksime – jei iš viso suvoksime – tai, ką mums norėjo pasakyti šio įstabaus veikalo autorius, kol užčiuopsime šio minties kūrinio branduolį, nusileisime į jo išvalgų gelmę. Galbūt praeis nemažai laiko, kol bus suvokta tikroji šios monumentalios knygos reikšmė lietuvių filosofijai ir lietuvių kultūrai.

Bet jau dabar *Niekis ir Esmas* man atrodo kaip gyvos minties raukšlė ant postmodernistų išlyginto filosofijos audeklo...

Gauta 2005 10 25

Priimta 2005 11 24

Nida Vasiliauskaitė

ANAMORFINĖS STRATEGIJOS LIETUVOJE

Audronė Žukauskaitė.

Anamorfozės: nepamatinės filosofijos problemos.

Vilnius: Versus aureus, 2005. – 256 p.

Pačiais naujausiais tyrimų duomenimis, filosofija Lietuvoje, pasirodo, beveik arba visiškai neegzistuoja. Šios liūdnos situacijos priežastis kolegų filosofai suvokia įvairiai ir, reikia pripažinti, gan prieštaringai: vienas profesorius tvirtina, kad „mūsų filosofiniai tekstai sukurti tik gero citavimo kaina“ (mes tik imituojame Vakarų filosofiją, dubliuojame dubliavimą, užuot savomis rankomis rentę naują didingą statinį iš vietinių akmenų), kitas atvirai filosofiją vadina tik tai, ką daro jis pats (panašu, kad savo tekstus jis laiko vienintele filosofijos „vieta“ ne tik Lietuvoje, bet ir visame nūdienos akademiniame pasaulyje), trečiam kai kurių kolegų straipsniai – „ne filosofija“, nes neleistinai suartėja su logika, socialiniais mokslais arba literatūra: kaip filosofiniams tekstams, jiems esą kažko stinga (tikriausiai pačios esmės) arba kažko perdaug, jie nepakenčiamai analitiški arba, atvirkščiai, nepadoriai „postmodernūs“. Dar kiti pasigenda tokios filosofijos, kuri „aptartų tikrovę“ (ji, tikrovė, „yra čia“ ir romiai laukia mūsų dėmesio) ir, negana to, ją pagerintų, teiktų Tėvynei apčiuopiamą praktinę naudą, užuot tik eikvojusi mokesčių mokėtojų pinigus.

Ten, kur (deklaratyviai) puoselėjamas filosofijos „autentiškumo“, „filosofinės esencijos“ ir žanrinio grynumo idealas ir vis dar tikima turint sugebėjimų tą autentiškumą išvelgti remiantis stabiliais, aiškiais, patikimais žanro kriteri-

jais, galima neabejoti: ši knyga papildys „nefilosofijos“ lentyną kaip pavyzdinė „madingo filosofijos nuopuolio“ apraiška. Tiksliau, filosofijos, kuri nė nema-no spręsti „pamatinių problemų“, „būti autentiška“ ir apverkti „tikrovės praradimo“, o todėl, savaime suprantama, neturi jokios moralinės teisės vadintis filosofija (*moralinės*, nes filosofinį konservatizmą dažnai grindžia moralinis ir socialinis konservatizmas, o ne gilios teorinės priežastys). Toks mąstymas ne tik neranda kelio prie pirmapradžio Būties ir Filosofijos šaltinio (keista – juk Lietuvoje šaltinio adresas gerai žinomas, nors ir nepastovus: tai Siesarties slėnis, tai Šešuolos kalva, tai kosmopolis...), bet drįsta abejoti jį radusiais ir, o tai dar baisiau, drįsta nežvelgti į šaltinį ir jo paieškas rimtai. Užuoat vaikęsis ikidiskursyvos tikrovės žaltvykslę, įprastą optiką jis siūlo keisti anamorfine.

Pažodžiui *anamorfozė* reiškia vaizdą, iškraipytą taip, kad jis atpažįstamas tik žiūrint tam tikru kampu. Dažniausiai minimas anamorfozės pavyzdys – Hanso Holbeino paveikslas *Ambadoriai*, vaizduojantis du užsienio pasiuntinius Anglijos karaliaus Henriko VIII dvare. Paveiklo apačioje yra pailga dėmė, kuri neatidais žiūrovo gali nesudominti, bet, atitinkamai pažvelgus, pasirodo esanti kaukolė. Kartą pastebėta, ši detalė visiškai pakeičia paveikslą suvokimą: svarbų įvykį mirties motyvas paverčia tuščia manieringa poza, solidžią savimi pasitikinčių pasiuntinių eleganciją persmelkia makabriška šypsena (*sic transit gloria mundi...*). Anamorfinė optinė praktika sutelkia dėmesį į tai, kas iki tol slėpėsi periferijoje, ir leidžia išvysti kai ką naują, detales, kurių šviesoje visuma įgauna kitą, netikėtą prasmę. Perimta iš menotyros, Jacques'o Lacano, Slavojaus Žižeko ir Audronės Žukauskaitės tekstuose *anamorfozės* sąvoka žymi pastangą panaikinti klasikinę objektyvios tikrovės ir subjektyvaus jos suvokimo, autentiško ir iškreipto žvilgsnio, originalo ir kopijos priešpriešą. Pasak Žukauskaitės, „Tai, ką matome anamorfiskai arba iškreiptai, *ir yra* mūsų objektyvi tikrovė. Konvencionalus matymas yra projektuojantis ir racionalus; anamorfinis matymas, priešingai, nepateikia jokio išsamaus vaizdo, nesukuria pasaulėvaizdžio; jei anamorfozės būdu ką ir matome, tai tik netiesiogiai, įstrižai ar įžambiai, tačiau būtent šis aplinkkelis sukuria mūsų suvokimo rezultatą“ (p. 7–8).

„Anamorfinis matymas“, „tikrovės nuvertėjimas“ ir kiti „postmodernizmo postulatai“ Lietuvoje dažnai ištis suprantami pažodžiui, todėl priešišku- mą tokio tipo diskursui nelengva traktuoti vien kaip grynai akademinę polemiką. Nepakantumą skirtybei, atkaklų „tikrumo“, „autentiškumo“ („Ar tai, ką tu darai, yra autentiška?“, neseniai manęs paklausė bendraamžis kolega; tą akimirką jis atrodė itin nuoširdus), „turiningumo“ siekį (kuris, prisipažinsiu, nesiliauja mane stebinęs savo poleminiu įkarščiu) Žukauskaitė vadina *pasija tikrovei* ir, ko gero, pagrįstai, laiko „tiksliausia falocentrinės filosofijos charakteristika“ (p. 69). Mat tikrovės recidyvą akademiniam diskurse lydi „amžinojo moteriškumo“ fantazija, kaip dar viena binarinio esencializmo apraiška (Siesarties slėnio ieškotojai savo pasijų objektą – trokštamą „tikrovę“ – neatsitik-

tinai žymi „moters“ metafora: ontologinė struktūra jiems atitinka jų mąstymo struktūrą, nes patriarchija šiam mąstymui yra gelminė „būties tiesa“). Neatsitikinumas, autorės manymu, ir tai, kad Lietuvos akademinėje bendruomenėje „moteris neegzistuoja“ – kitaip tariant, ji yra „tokia tikrovės forma, kuri egzistuoja nepasirodyma, neįgydama simbolinės raiškos“ (p. 65). Čia man norėtųsi šiek tiek perfrazuoti: ne, ji egzistuoja, bet būtent *kaip moteris* šliogeriška prasme, per savo neegzistavimą – ji „egzistuoja“ tiek, kiek kiekviena savo akademine epifanija, netgi jos habilitacijos akto metu, leidžia suprasti „būkite atlidūs – aš juk tik moteris, aš – nepavojinga, aš žinau savo vietą“.

Kita numanoma tikrovės pasijos priežastis – humoro jausmo stygius. Būti neautentišku (nerasti Siesarties) – dar nieko, bet juoktis iš autentiško/neautentiško, tiesaus/iškreipto perskyros ir siūlyti anamorfinį skaitymo-rašymo-matymo-mąstymo būdą, kuris ištirpdo visą Siesarties landšaftą – tai jau nedovanotina. Filosofija Lietuvoje – ne *Gay Science*, o rimtas užsiėmimas (nesvarbu, kad, vietinių filosofų įsitikinimu, mūsų krašte jos nėra ne tik pirma, bet ir antra prasme). Iš tikrovės (ir kitų tikrų dalykų) juoktis negalima. Juoktis – nefilosofiška, neakademiška, galų gale nepadoru (ne, tikrovės pasija netrukdo eksplicitiškai *skelbti* humoro svarbą filosofijai – ji trukdo tik *turėti* humoro jausmą: tai skirtingi dalykai).

Lietuviškame filosofijos kontekste Žukauskaitės knyga plėtoja alternatyvią šiuolaikinės filosofijos programą, tą, kuri tęsia būtent *Gay Science* tradiciją. Autentiškos, fundamentinės, „nedubliuotos“ filosofijos vizijai ji priešina filosofiją kaip pastišą-parodiją, kaip demokratinę kartojimo, imitavimo, citavimo, simuliacijos, stilizavimo, ironizavimo, falsifikavimo praktiką. Filosofiją, kuri citatą suvoktų ne kaip prievartą, o kaip „išlaisvinančią pareigą“ (p. 71), kuri, žaisdama citatomis, rodytų, kaip performatyvaus kartojimo dėka kuriami „originalumo“, „autentiškumo“, „tikrovės“, „substantyvumo“, „objektyvumo“, „natūralumo“, „racionalumo“ efektai ir taip kvestionuotų jų prioritetą, jų besąlygišką duotybę, kviestų permąstyti (nebūtinai galutinai atmesti) šias sąvokas, pažvelgti į seną problematiką naujai ir, kartu su knygoje aptariamais autoriais, pamatyti problemas ten, kur dažnai net neįtariama jų esant. Užuoat apverkus „natūralios“ tvarkos nebuvimą, ji siūlo priimti kitas žaidimo taisykles ir mėgautis jo teikiamomis galimybėmis, suteikti filosofijai kaip *pasijai* pozityvią prasmę suprantant ją kaip tikrovę patvirtinanti intensyvumą.

Knygą sudaro keturios pagrindinės dalys, kurių kiekviena nagrinėja skirtingus probleminius laukus ir pristato skirtingas anamorfinės strategijas, kurios, autorės manymu, leidžia įžvelgti juose tai, kas išslysta vartojant įprastinį filosofinių kategorijų aparatą (tai ir motyvuoja anamorfinės perspektyvos pasirinkimą). Pirma dalis nagrinėja tai, ką autorė vadina postmodernaus proto antinomijomis (viena vertus, postmoderni filosofija teigia tikrovės virsmą simuliacijos klodais, kita vertus, postmodernizmas neretai apibūdinamas kaip praktikų seka, kuri

objektą išstato tiesiogiai). Antra dalis skirta socialinės erdvės pavidalų, kurių nefiksuoja tradiciniai griežti, vienareikšmiškumo, tikslumo, reguliarumo siekiantys tyrimo metodai ir kurie pasirodo tik žvelgiant anamorfiskai (autorė mini ektopiją, utopiją ir heterotopiją), analizei. Trečia dalis narsto šiuolaikinės etikos aporijas, pasitelkdama kertinę transgresijos sąvoką: autorė pagrįstai nurodo, kad šiandien etikoje objektyvių kriterijų, moralės dėsnių, universalių elgesio principų paieškų bergždumas gali būti laikomas išeities pozicija, duotybe, ir vieninge etinio santykio galimybe tampa egzistuojančių dėsnių, normų, įstatymų transgresija (peržengimas, pažeidimas, tačiau toks, kuris ne tiesiog laužo esamas normas, bet naujai apibrėžia tai, kas laikoma arba laikytina norma), tad šiuolaikinė etika įmanoma tik kaip universali transgresija. Ketvirtoji, paskutinė, dalis tyrinėja vizualinės galios (žvilgsnio) poveikį subjektui ir mėgina identifikuoti įvairias panoptikume atsidūrusio subjekto elgsenos strategijas.

Žukauskaitė analizuoja Jacques'o Lacano, Slavojaus Žižeko, Jeano Baudrillardo, Gilles'io Deleuze'o, Felixo Guattari, Emmanuelio Levino, Jacques'o Derrida, Julijos Kristevos, Judith Butler ir kitų šiuolaikinių autorių tekstus, neretai pasiūlydama įdomių kritinių pastabų ir įžvalgų. Tačiau filosofiniais tektais čia neapsiribojama: pagrindines analizės temas – tokias kaip kapitalizmas ir biopolitika, geismas ir šizofrenija, tikrovė ir simuliakrai, kūnas, seksualumas ir lytis – Žukauskaitė susieja su platesniu kultūriniu kontekstu, nagrinėdama meno kūrinis, grožinę literatūrą ir socialinius reiškinius, taip tiek formos, tiek turinio atžvilgiu sveikintinai ardydama ir plėsdama Lietuvoje vis dar gajų išankstinį normatyvinį vaizdinį kaip turi atrodyti „tikrai filosofinė knyga“, jeigu ji tikisi pakliūti į atitinkamą garbingą lentyną. Ypač jei tikisi pakliūti dabar.

Knyga parašyta „savam“ skaitytojui, jau turinčiam nemenką specialių filosofinių tekstų skaitymo patirtį, kurio jau nebereikia įvedinėti į problematiką ir kuris pajėgus išsiversti be vartojamų filosofemų žodynėlio. Manychiau, tai ir privalumas, ir trūkumas kartu: privalumas, nes rodo mūsų filosofinės kultūros profesionalėjimą, specializacijos atsiradimą ir pagarbą skaitytojui, trūkumas, nes šiandien tokių skaitytojų tikriausiai yra bent dešimteriopai mažiau, nei knygos egzempliorių, jų ratas mažesnis net už profesionalių filosofų ratą.

Dar vienas mane šiek tiek neraminantis momentas glūdi pačioje *anamorfozės* idėjoje (kuriai simpatizuoju): ši idėja *volens nolens* numato, kad „įkypas“ žvilgsnis leidžia išvysti kažką „ten“, net jei tą „ten“ kuria pats žvilgsnis: kaukolė paveiksle yra ir tada, kai mes jos nematome, anamorfinė perspektyva, kantiškai sakant, tik išryškina ją „mums“, bet išryškėjimas įmanomas tik su sąlyga, kad „prieš tai“ ji „ten“ yra. Tad ar tikrai ši patraukli metafora teikia tai, ką žada: galimybę įveikti „objektyvios tikrovės“ ir „subjektyvaus suvokimo“ priešpriešą? Kas, jei ji nejučiomis tik subtiliau pertapo seną drobę?

Gauta 2005 10 26

Priimta 2005 11 24

Nijolė Narbutaitė

KELIOLIKA PASTABŲ APIE LIETUVIŠKUOSIUS LIBERALIZMO TAPATUMO IEŠKOJIMUS

Alvydas Jokūbaitis,
Liberalizmo tapatumo problemos.
Vilnius: Versus aureus, 2003. – 239 p.

Įprasta praktika – recenzuoti knygą praėjus vos keliems mėnesiams po jos publikavimo. Man ji neatrodo visuomet ir be išlygų priimtina. Pirmiausia dėl to, jog ketinu reaguoti į *filosofo* rašytą *filosofinį* tekstą – 2003 metais publikuotą Alvydo Jokubaičio antrąjį straipsnių rinkinį *Liberalizmo tapatumo problemos* (Vilnius: Versus Aureus). Reaguoti iš *filosofės*, dirbančios politinės filosofijos srityje, pozicijų. Žinia, dėmesio verti filosofiniai tekstai nesensta taip greitai kaip publicistika ar beletristika. Be to, neretai net apie filosofinius tekstus sprendžiama perskaičius atsiliepiamus. Norėjau to išvengti. Tikiuosi, jog rinkinį daugelis besidominčių politine filosofija jau perskaitė, savo nuomonę susidarė. Dirva išpurenta, todėl recenzija norėčiau nors šiek tiek prisidėti prie pirmame A. Jokubaičio rinkinyje *Postmodernizmas ir konservatizmas* iš(si)kelto fundamentalaus uždavinio – „lietuviškojo teorinių diskusijų lauko sukūrimo“.¹

Menkai teprisidėčiau prie diskusijų lauko formavimo kalbėdama apie teksto privalumus ir teigiamybes, todėl jas minėsiu glaustai. Perskaičius bent porą straipsnių galima teigti, jog diskutuoti A. Jokubaitis kviečia pirmiausia

¹ Jokubaitis, A. 1997. *Postmodernizmas ir konservatizmas*. Kaunas: Naujasis laikas, p. 14.

plačiąją publiką, Lietuvos inteligentiją. Formuojamas diskusijų laukas iš esmės yra praktinis-švietėjiškas ir tik po to teorinis. Paprastai bet kurioje filosofijos srityje dirbančiam profesionalui būdingas didesnis ar mažesnis uždarumas, siekis būti įvertintam bent jau savojo cecho atstovų. Dėl to veikalai neretai tampa ezoteriški, o kartais tokiais tiesiog atrodo nenorinčiam gilintis ir mąstyti skaitytojui. Alvydo Jokubaičio straipsniams šio priekaišto išsakyti nedrįstu – jie įskaitomi, skaitomi ir suprantami. Gerai sudėlioti prasminiai kirčiai, dažni pasikartojimai neleidžia skaitytojui pamiršti pagrindinės minties – liberalizmas *pats save* susižalojo, žaizdos yra gilios ir vargu ar beįsigsiančios, be to, jos fatališkai trukdo įžvelgti galbūt egzistuojantį nepažeistą šios ideologijos branduolį. Pridursiu, jog sugebėjimo „apžaisti“ temą iš įvairių rakursų nenuklystant į paraštes tekstų autoriui galėtų pavydėti kiekvienas hermeneutikas. Tikrai sudėtinga liberalizmo tapatumo problematika svarstoma originaliai, siejant ją su postmodernizmu. Kolega nevengia polemikos su liberalais, spaudžia juos pasitelkęs ne tik pačiam artimiausios konservatizmo tradicijos autoritetų idėjas, bet ir šiuolaikinio socializmo, kad ir kaip jis bebūtų įvardijamas, šalininkų teiginius bei koncepcijas.

Likusią recenzijos dalį rašysiu stengdamasi neperžengti politinės filosofijos cecho ribų, t. y. plačiausio įmanomo diskusijų lauko formavimą palikdama labiau išmanantiems asmenims. Todėl iš anksto priimu dar neištartą priekaištą dėl „per siauros“ prieigos prie plataus problemos svarstymo konteksto. Taip įsiribinau supratusi, kad tik „siaura“, „plona“ ar kaip kitaip pavadinta pozicija man pačiai yra būtina, t. y. gali būti aiški bei nuosekli, ir kad tik jos pagrindu galėčiau plėtoti kontekstą. Iš minėtų pozicijų analizuodama *Liberalizmo tapatumo problemas* turiu konstatuoti, jog pasigendu, paradoksalių paradoksaliausiai (!), aiškaus ir įvairiapusio šiuolaikinės politinės filosofijos specifikos apskritai ir liberalizmo konkrečiai supratimo.

Pirmiausia apeliuoju į įvade suformuluotą A. Jokubaičio mintį: „Paradoksalu, tačiau liberalios demokratijos įsitvirtinimas nesušvelnino liberalizmo politinės filosofijos problemų. ... Ši politinė filosofija neturi kokio nors visiems laikams nustatyto tapatumo“.² O ar galima tikėtis, kad sušvelnins (t. y. suderins, apjungs, suras sąlyčio taškus), jei postuluojamas principinis liberalizmo idėjų nesuderinamumas? Ir ar iš tiesų egzistuoja liberalizmo politinės filosofijos tapatumo, o ne, kaip nepalaujamai įrodinėja dabartiniai klasikiniai liberalai/libertarai, pseudoliberalizmo ar, kitaip, klaidinančių etikečių liberalizmui kabinimo, problema? Šio klausimo kėlimas bent iš dalies paaiškina, kodėl XX a. politinę filosofiją kaip savarankišką teorinę discipliną gaivinę autoriai pirmiausia griebėsi narplioti politinės filosofijos semantinę painiavą.

Liberali demokratija ir Lietuvoje jau tapo tokiu įprastu, pačiuose įvairiausiuose kontekstuose dažnai vartojamu ir „savu“ terminu, jog mėginimai

² Jokubaitis, A. 2003. *Liberalizmo tapatumo problemas*. Vilnius: Versus aureus, p. 7.

išsiaiškinti, ką šia dviejų žodžių kombinacija norima apibūdinti, neretai gali būti įvertintas kaip bendrojo vakarietiško išsilavinimo stoka. Viešuose politiniuose debatuose liberalios vertybės dažnai prilyginamos ar net tapatinamos su demokratinėmis, nesusimąstant, jog pastarosios gali būti ne tik neliberalios, bet ir antiliberalios. Užuoť pavadinus asmenį liberaliu ar tolerantišku, griebiamasi populiarus/populistinio, viską tik supainiojančio apibūdinimo „demokratiškas“. Demokratija vis atkakliau suvokiama kaip demokratizmas, t. y. visas gyvenimo sritis apimanti ideologija. Pvz., atkakliausias demokratijos gynėjas Robertas Dahlis implikuoja, jog „*Je*i demokratija pateisinama (*is justified*) valstybės valdymo reikaluose, tai ji turi būti pateisinama *taip pat* ir ekonominės veiklos valdyme...“³ Pageidavimai demokratizuoti vieną ar kitą visuomenės gyvenimo sritį (darbo santykius, santykius šeimoje, ligoninėje, mokykloje etc.) išsakomi taip beatodairiškai ir neapgalvotai, lyg būtų savaime suprantamas ir įgyvendinamas (!) *liberalios* demokratijos uždavinys.

Sugestija, jog mūsų praktikuojama liberali demokratija yra liberalizmo *par excellence* vaisius, o liberaliose demokratijose kylančios problemos tik patvirtina liberalizmo ideologijos vidinius nenuoseklumus, aiškiai paveikusi ir Lietuvos politinės filosofijos diskursą, ir Lietuvos inteligentijos mąstyseną. Pirmiausia todėl būtinas minėtas šiuolaikinės politinės filosofijos specifikos suvokimas. Jo nestokojo tokie Alvydo Jokubaičio vertinami autoriai kaip E. Burke'as ir A. Tocqueville'is. Nė vienam jų ideologija (liberalizmas ar konservatizmas, nors tuo metu dar neįvardyti šiais terminais) ir demokratija nebuvo idėjiškai lygiaverčiai ar vienas kitą papildantys reiškiniai. Jie ir negali būti taip traktuojami, jei siekiama išryškinti ar spręsti tapatumo problemą. Beje, demokratiją susiejus su konservatizmu, tapatumo problemų iškiltų, ko gero, dar daugiau. Bet kodėl nesusiejus – juk demokratija yra antikos palikimas, *nusistovėjusi* politinio gyvenimo *tradicija*, tad ar ne nuosekliau būtų teigti, jog pirmiausia konservatizmas turi dorotis su autoritetingais daugumos sprendimų padariniais dabartinėse visuomenėse?

Čia turiu pridurti, jog *klasikiniam* konservatizmui visiškai nebūdingas kiekybinis (demokratinis?) tradicijų vertinimo kriterijus. Dėl to tik *revizionistinio* konservatizmo atstovui galėtume priskirti šiuos diskvalifikuotinus teiginius: „Vadinamieji klasikiniai liberalai savo kolegas iš socialliberalų stovyklos jau seniai traktuoja kaip neleistiną revizionizmą ir šios politinio mąstymo tradicijos iškraipymą. Taip jie tvirtina nepaisydami to, kad socialliberalai taip pat jau turi daugiau nei šimto metų senumo istoriją, ir šiuo požiūriu visiškai pagrįstai gali pretenduoti į klasikinio liberalizmo statusą“.⁴ Manau, jog jei absoliuti, bet itin negausi politinės filosofijos baruose triūsiančių Lietuvos te-

³ Dahl, R. 1985. *A Preface to Economic Democracy*. Berkeley: University of California Press, p. 110.

⁴ Jokubaitis, A. *Liberalizmo ...* p. 81.

oretikų dauguma galiausiai panorėtų išsijudinti iš praėjusio amžiaus viduryje Europos bei Amerikos intelektualus apėmusio letargo („ideologijų mirties“ situacijos), tai nei šiuo, nei kuriuo nors kitu požiūriu vertinant minėti teiginiai negalėtų įgauti nė menkiausio svorio. Pirmiausia todėl, kad liberalizmas negali persidengti su (nacional)social(liberal)izmu! Prisiminkime preciziškai tikslų F. A. von Hayeko teiginį: „... individo laisvė negali būti suderinta su viršenybe vieno specifinio tikslo, kuriam visuomenė ištisai ir pastoviai turi būti pajungta“⁵. O socialliberalai, triūsiai lyg bitelės, būtent šią praktiką ir stengiasi teoriškai pateisinti.

Šiuolaikinėje politinėje filosofijoje aptinkame aiškia klasikinio liberalizmo ir naujojo, XIX a. pab.–XX a. susidariusio, (pseudo)liberalizmo skirtį. J. Locke'o, A. Smitho, F. Bastiat'o ir kitų XVII–XIX a. mąstytojų suformuluotą individualistinę tradiciją XX–XXI a. perėmę bei plėtojantys socialiniai teoretikai pagrįstai vadinami *klasikiniais* liberalais. Šios tradicijos branduolį sudaro prigimtinių teisių teorijos triada – teisės į gyvybę, laisvę ir nuosavybę. O J. S. Millio, L. T. Hobhouse'o, J. J. Rousseau, T. H. Greeno, J. Rawlso ir kt. autorių kolektyvistinės ar, politiškai korektiškai išsireiškus, „socialiai“ orientuotos nuostatos priskirtinos naujam, socialiniam liberalizmui. Pastarojo darinio gyvybingumą palaiko nuolatinio gėrybių perskirstymo pažadas, klaidinančiai ir nepagrįstai susietas su teisingumo sąvoka. Pasinaudoję anapus Atlanto susiklosčiusia palankia idėjine ir praktine–politine terpe, naujadaro propaguotojai netruko persikelti bei įsitvirtinti Šiaurės Amerikoje. Įsitvirtinta buvo taip plačiai (bet nebūtinai giliai ir stipriai), jog prisidengus pažangos ir lygios medžiaginės gerovės (socialinio teisingumo) idėjomis užarpavo patį liberalizmo terminą. Pabrėždami sąsajų nebuvimą, beveik visi klasikiniai liberalai Jungtinėse Amerikos Valstijose savo pozicijas apibūdina libertarizmo terminu. Taigi vienas straipsnio „Liberalizmo tapatumo problemos“ teiginys – „...liberalizmui svarbiausia yra individo autonomijos idėja. Autonomiškas individas ir jo teisės yra liberalios politinės moralės pagrindas“ – yra ganėtina, nors nevisiškai, tikslus, o kiek žemėliau pateiktas – „Liberali individo autonomijos idėja visada turėjo labai stiprią egalitarinę potekstę“ – yra visiškai netikslus.⁶

Negaliu nesureaguoti į daugiau nei tris dešimtmečius akademiniuose sluoksniuose sklindantį prietarą, į nepasiekiamas, bet gerokai perdėtas, aukštumas iškėlusį J. Rawlso nuopelnus politinės filosofijos atgimimui: „Subtiliausią liberalizmo variantą, pagrįstą Kanto idėjomis, pasiūlė Rawlsas“⁷ ir „... neįmanoma nepripažinti, kad būtent jis pradėjo ryškiausią XX amžiaus politinės filosofijos suklestėjimą“.

⁵ Hajekas von, F. A. 1991. *Kelias į vergovę*. Vilnius: Mintis, p. 286.

⁶ Jokubaitis, A. *Liberalizmo ...* p. 41.

⁷ Ibid, p. 117.

mo laikotarpį“.⁸ Norėčiau pasiūlyti kitą žodį Johno Rawlso indėliui išreikšti – *provokacija*. Harvardo profesoriaus *Teisingumo teorija* iš tiesų išprovokavo paskelbti veikalą puikia erudicija ir aiškiais principais besivadovaujantį mąstytoją, kuriam turime būti dėkingi už politinės filosofijos atsigavimą. Be jokių abejonų tai 1974 m. pasirodęs Roberto Nozicko veikalas *Anarchija, valstybė ir utopija*. Juk Rawlsas, galbūt pats to iki pat mirties vengęs įsisąmoninti, kelis kartus pertaisydamas viename projekte stengėsi „sutaikyti“ utilitaristinę ir deontologinę etikas! Turiu omenyje jo tikrai išradinę kombinaciją: perskirstymo principas+deindividualizuota asmens samprata+nežinojimo uždanga ir pastangos šį darinį universalizuoti pasitelkus Racionalaus pasirinkimo teoriją. *Anarchijoje, valstybėje ir utopijoje* grįsdamas tezę – „Moralės filosofija nustato politinės filosofijos pagrindą ir nubrėžia jos ribas“⁹, – Nozickas atskleidžia, jog socialinis teisingumas gali ne tik prasilenkti su socialumu, bet ir griauti moralinius tarpusavio santykių pagrindus, t. y. būti asocialus. Rawlso *Politiniam liberalizme* dėstomi ketinimai sukurti moralinėmis prielaidomis nesiremiančią politinę tvarką yra *asocialus* projektas, politinis paviršius be menkausio moralinio gylio, kuris, laimei, negali būti įgyvendintas teoriškai, o praktiškai, kaip patys nuolat patiriame, gali.

Klasikiniai liberalai nebuvo, negalėjo būti ir nėra egalitarai, kadangi višos egalitarizmo srovės vienaip ar kitaip susijusios su centralizuotu gėrybių dalijimu. Liberalizmo ir egalitarizmo nesuderinamumą ne taip jau ir sunku teoriškai artikuliuoti. Antai Janas Narvesonas koncentruotai pateikia dvi šį nesuderinamumą išreiškančias tezes:

1) liberalizmas atmeta bet kokio tipo utilitaristinius argumentus, tarp jų ir Platono *Valstybėje* Trasimachui priskirtąjį, jog teisinga yra tai, kas naudinga stipresniajam (konkrečiai egalitarizmo atveju – gėrybių dalytojui). Pri-tariu Narvesonui, įžvelgiančiam šios nuostatos egzistavimą ir konservatizme (bent jau klasikiniame): „Tiek liberalai, ir tiek konservatoriai, užuot [tai teigę], tvirtina, jog vienintelė pateisinama įstatymleidystės (*legislation*) paskirtis yra valdomųjų, tų, kurių elgesys turi būti kontroliuojamas (controlled) – gėris (*good*)“.¹⁰ Kadangi liberalai nepaliaujamai primena, jog gina *visų* žmonių, o ne atskirų socialinių ar politinių grupių interesus, manau, ne man būtina narplioti be reikalo užmegztą mazgą: „Šiuolaikiniams liberalams nepavyksta išsivaduoti nuo Benthamo stiliaus utilitarizmo“¹¹;

2) Narvesonas taikliai išskiria ir antrąjį nesuderinamumo momentą – gėrio sampratą. Liberalizmas atmeta išorinės, nesavanoriškos, savarankiškai

⁸ Ibid, p. 182.

⁹ Nozick, R. 2003. *Anarchija, valstybė ir utopija*. Vilnius: Eugrimas, p. 21.

¹⁰ Narveson, J. 1997. „Egalitarianism: partial, counterproductive and baseless“, *Ratio(new series)*, X 3, December, p. 283.

¹¹ Jokubaitis, A. *Liberalizmo ...*, p. 178.

neapmąstyto gyvenimo vizijos priskyrimo asmeniui galimybes ir tvirtina, jog „tai, kas orientuoja (*guide*) įstatymų leidybą, yra preferencijos, *pačių žmonių* išpažįstamos vertybės, nepriklausomai nuo to, ar šios preferencijos dera su kitomis „gėrio“ sampratomis. Be abejo, mes galime diskutuoti apie gėrį su kitais žmonėmis ir raginti juos elgtis mūsų siūlomą būdą, tačiau mes negalime jų priversti taip elgtis: individai gali gyventi savo gyvenimus taip, kaip *jiems* atrodo geriausia“.¹²

Kreipdami dėmesį į utilitaristinius, kiekybinius etc., o ne kokybinius politinės filosofijos reiškinių aspektus nepajėgsime suprasti ir kitiems paaiškinti pagrindinių dalykų. Antai A. Jokubaičio teiginys, turėjęs pademonstruoti liberalizmo nenuoseklumo pamatą ir nesugebėjimo atsispirti prietarams priežastį: „Daugybė liberalizmo prietarų kyla dėl bendrojo gėrio baimės“.¹³ Tiksliau, liberalizmas bijo ir vengia bendro gėrio kaip paties žalingiausio prietaro, neigia bet kokią bendrojo gėrio hipostazavimą. Išskyrus vienintelį atvejį – kai bendrasis gėris sutampa su gėriu, tenkančiu visiems – *freedom under the law* išreiškia kaip tik tai.

Dar daugiau, klasikinis liberalizmas yra vienintelė ideologija, turinti teorinių (ir praktinių) priemonių priešintis prievartiniam bendrojo gėrio įtvirtinimui. Daugiau nei šimtmetį J. S. Millio išdėstytos socialliberalizmo doktrinos pasekėjai skelbia siekiantys kilnaus tikslo (gėrio) – socialinio teisingumo įsiviešpatavimo. Tikra ir tai, jog Milliui antrinantis šiuolaikinės politinės filosofijos autoritetas J. Rawlsas bei jo kartos socialiniai teoretikai tariai įskiepiję šiai doktrinai patraukliausią pavidalą – I. Kanto etikos formą ir turinį. Tačiau analizuojant *Teisingumo teoriją* aiškėja, jog socialinio teisingumo konstruktui stinga kertinių Kanto projekto elementų – liberalizmui esmingos individo bei jo prigimties sampratos, pagarbos tiek asmeniui kaip moralės subjektui, tiek ir paprasto, o ne *socialinio* teisingumo normai.¹⁴

Įvesta klasikinio ir revizionistinio konservatizmo skirtis gali išryškinti, mano manymu, svarbiausią liberalizmo ir konservatizmo skirtumų priežastį. Tai – pakitęs šiuolaikinio konservatizmo (o gal veikiau – konservatizmo interpretatorių?) požiūris į autoritetus. Cituoju Robertą Nisbetą: „Autoritetas

¹² Narveson, J. „Egalitarianism: partial, counterproductive...“, p. 283.

¹³ Jokubaitis, A. *Liberalizmo ...*, p. 73.

¹⁴ Apie I. Kanto ir J. Rawlso moralės ir teisės sampratų nesuderinamumą žr. Narbutaitė, N. 2005, „Ar J. Rawlso teisingumo teorija yra I. Kanto praktinės filosofijos interpretacija?“, *Logos*, Nr. 42, p. 89–98 ir Nr. 43, p. 101–115. Cituoju dalį išvados iš Nr. 43, p. 112. „...Rawlsas neatsižvelgia į Kanto moralės ir teisės idėjų santykį, konkrečiau į tai, kad siekdamas heteronominių tikslų autonomiškas asmuo veikia ribojamas prigimtinių nuosavybės ir lygiavertio politinio traktavimo teisių. Reikiamą asmens sampratą – asmens be morališkai nerelevantiškų bruožų – jis sukonstruoja apeliuodamas į grynai formalistinį J. J. Rousseau asmens apibrėžimą. Substanciniai asmens samprata užpildoma tik perkeliama į holistinę perspektyvą, vertinant asmenį konvencinių demokratinės visuomenės normų požiūriu“.

ir nuosavybė yra dvi svarbiausios konservatizmo filosofijos sąvokos“.¹⁵ Toliau tame pačiame puslapyje išvardijami konservatizmui priimtini autoritetai, kurių Rousseau prigimtinių teisių koncepcijos idėjas plėtoję mąstytojai nepaisė – „... šeimos, religijos, vietinės bendruomenės, gildijos ir kitų institucijų, kurios visos yra autoritetinės struktūros ir kurioms reikia nemažos autonomijos, t. y. korporacinės laisvės, kad jos galėtų atlikti savo būtinas funkcijas“. Esminė visų be išimties išvardytų autoritetų savybė – *savanoriškumas*, savarankiškas pačių asmenų apsisprendimas bendradarbiauti, dalyvauti jiems priimtinoje ir pageidautinoje veikloje. Šitai autoritetą suprato E. Burke'as ir kiti to meto konservatoriai, šitokia autoritetų samprata yra priimtina ir klasikiniams liberalams. Pamatinį idėjinį klasikinių liberalų ir konservatorių suderinamumą tiksliai išreiškia jau minėto E. Burke'o priesakas: saugoti ir reformuoti. Juolab, kad sutapo ir šių ideologijų požiūris į prievartos galia disponuojančią instituciją – valstybę: „... *negalima* kištis į privačios sferos problemas ir poreikius ...“.¹⁶ J. Locke'ui bei A. Smithui, E. Burke'ui bei A. de Tocqueville'ui savanoriškos individų tarpusavio sąveikos pagrindu sukurtos visuomeninės institucijos (tarp jų – ir A. Smitho *Tautų gerovėje* išdėstyti laisvosios rinkos sistemos pagrindai) pačia savo esme skyrėsi nuo valstybės ir valstybinių institucijų. Šiuolaikiniai konservatoriai tradicinius autoritetus vis labiau linksta derinti prie didžiojo autoriteto – Valstybės. Antraip nebūtų taip dažnai minimi „piliečių moraliniai įsitikinimai“¹⁷ ar teigiama, jog „... liberalai pradeda nematyti piliečių moralinio gyvenimo reikalų“.¹⁸ Manau, jog liberalai linkę rūpintis asmenų, kurie yra dar ir piliečiai, moralinio gyvenimo reikalais...

Visuose aptariamo A. Jokubaičio rinkinio straipsniuose, ir ypač straipsnyje „Liberalizmo ir konservatizmo politinių filosofijų skirtumai“, pabrėžiami šių ideologijų skirtumai (kai kurie – iš tiesų taikliai), bet neatsižvelgiama į minėtus panašumus. Manau, pirmiausia dėl to, jog konservatizmą stengiamasi pernelyg ... konservatizuoti. Imperatyvas – „saugok ir reformuok!“ – neturi būti su(pa)prastintas iki „Konservuok ir saugok!“ Būtent šitokia nuostata paaiškintų nereikalingą, nepagrįstai/ (-indžiamai) ir vienpusiškai politizuotą liberalizmo nušvietimą. Juk jei „Kultūrinis liberalizmas yra žymiai siauresnis reiškiny, negu jo politinis variantas“¹⁹, tai iš tiesų galima kalbėti apie tai, jog liberalizmo „... politinė filosofija suaugo su pernelyg siaura žmogaus samprata“²⁰, apie vis didesnę

¹⁵ Nisbet, R. 1993. *Konservatizmas*. Vilnius: Pradai, p. 46.

¹⁶ Ibid., p. 48.

¹⁷ Jokubaitis, A. *Liberalizmas ...*, p. 10.

¹⁸ Ibid., p. 68.

¹⁹ Ibid., p. 14.

²⁰ Ibid., p. 16.

itarimą keliantį „Liberalų tylėjimą moralės nuosmukio klausimais...“²¹, nepamirštant pridurti, kad „Liberalų požiūris į žmogų buvo grindžiamas radikaliai naujos visuomenės ilgesiu“.²² Pabrėžiu – tik tokiu atveju.

Pabaigai dar dvi pastabos. Pirma, politinei filosofijai, taip pat kaip kitoms teorinio ir praktinio gyvenimo sritims, teko susiremti su postmodernizmo autorių išsakyta kritika. Tik gerokai anksčiau. Ir pragmatinis postmodernistų *everything goes* laikinai nugalėjo – ideologijos merdėjo ne vieną dešimtmetį, o Lietuvoje merdėja iki šiol. Nors jau 1998 m. turėjo galimybę busti iš dogmatinio snaudulio. Ar mes *iš tikrųjų* norime diskutuoti? Antra, sukurti savitą, specifiskai lietuvišką teorinį diskusijų lauką galėsime tik tuomet, kai bus išgvildentas ir suprastas šiuolaikinis vakarietiškas politinės filosofijos idėjų masyvas. ...

Pradėti juk niekada ne vėlu?!

Gauta 2005 10 27
Priimta 2005 11 24

LITERATŪRA

1. Dahl, R. 1985. *A Preface to Economic Democracy*. Berkeley: University of California Press.
2. Hajekas von, F. A. 1991. *Kelias į vergovę*. Vilnius: Mintis.
3. Jokubaitis, A. 1997. *Postmodernizmas ir konservatizmas*. Kaunas: Naujasis laikas.
4. Jokubaitis, A. 2003. *Liberalizmo tapatumo problemos*. Vilnius: Versus aureus.
5. Narbutaitė, N. 2005. „Ar J. Rawlso teisingumo teorija yra I. Kanto praktinės filosofijos interpretacija?“, *Logos*, Nr. 42, p. 89–98 ir Nr. 43, p. 101–115.
6. Narveson, J. 1997. „Egalitarianism: partial, counterproductive and baseless“, *Ratio(new series)*, X 3, December.
7. Nisbet, R. 1993. *Konservatizmas*. Vilnius: Pradai.
8. Nozick, R. 2003. *Anarchija, valstybė ir utopija*. Vilnius: Eugrimas.

²¹ Ibid., p. 18.

²² Ibid., p. 81.

VARIA

2006 metų lapkričio 15–16 dienomis Kultūros, filosofijos ir meno institutas rengia tarptautinę mokslinę konferenciją tema „Kitybės sampratos šiuolaikinėje filosofijoje“. Konferencija skirta aptarti pamatinei XX ir XXI amžiaus problemai – Kito sampratos atsiradimui ir sklaidai. Konferencijoje bus analizuojami tiek Kito sampratos teoriniai apibrėžimai, tiek praktinės santykio su Kitu dimensijos. Konferencijoje dalyviai kviečiami aptarti politines, nacionalines, etines Kito sampratos implikacijas, taip pat apmąstyti Kitybės sampratas kintančiame globaliame pasaulyje ir besikeičiančioje Lietuvoje. Norintieji dalyvauti prašomi siųsti tezes (iki 1800 ženklų) ir trumpą CV el. paštu dabart-filos@kfmi.lt arba Kultūros, filosofijos ir meno institutui adresu: Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius, iki rugpjūčio 30 d.

2006 metų spalio 5–7 dienomis Vilniuje vyks 22-oji Mokslo istorijos Baltijos konferencija, savo data sutampanti su istoriniu A. Einšteino reliatyvumo teorijos paskelbimo 90-mečiu. Konferencijoje taip pat bus minimos 65-osios Lietuvos mokslų akademijos įkūrimo metinės.

Tarp konferencijos programos temų numatytos svarstyti ir filosofams tiesiogiai rūpimos mokslo filosofijos problemos.

Konferencijos organizatoriai: Mokslo istorijos ir filosofijos Baltijos asociacija, Kultūros, filosofijos ir meno institutas, Lietuvos mokslų akademija, Vilniaus pedagoginis universitetas, talkinamas KTU Europos instituto bei Geologijos ir geografijos instituto.

Pranešimo vieno puslapio santrauką ir dalyvio anketą siųsti iki 2006 m. balandžio mėn. el. pašto adresu: baltconf@kfmi.lt. Smulkesnę informaciją teikia Organizacinio komiteto sekretorius dr. E. Adomonis, <edmundas@ktv.lt>

NURODYMAI AUTORIAM

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. Šaltiniai ir 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 žurnalų:

Greimas, A. J. 1974. Struktūra ir istorija. *Problemos*, Nr. 2 (14).

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.

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)

[Http://wwwlib.murdoch.edu.au/guides/harvard.html](http://wwwlib.murdoch.edu.au/guides/harvard.html)

6. Tekste literatūros šaltiniai nurodomi vadovaujantis Harvardo nuorodų sistema: skliausteliuose nurodoma šaltinio autoriaus pavardė, leidimo metai, puslapis ar puslapiai. Autoriaus pavardės galima neminėti, jeigu iš konteksto visiškai aišku, kuriam autoriui priklauso nurodomas darbas.

7. Pateikiama straipsnio (ar studijos) ir visų jo priedų 2 komplektai, išspausdinti popieriuje (dvigubu intervalu) ir įrašas į diskelį Winword formatu, ne mažiau kaip 20 000 spaudos ženklų arba 0,5 aut. lanko.

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 atnešti į KFMI 215 kab. arba atsiųsti adresu KFMI, Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius, tel.: (8 5) 2752857, (8 5) 2758662, (8 5) 2751898; faks. (8 5) 2751898.

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, if available, fax number, 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 cited sources and notes should be presented in the form of footnotes (that is, 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 footnotes or, if bibliographical sources are given in the main text itself, in round brackets (parentheses) 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).

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.

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).

[Http://wwwlib.murdoch.edu.au/guides/harvard.html](http://wwwlib.murdoch.edu.au/guides/harvard.html)

6. The author should submit 2 copies of his/her article or study and all its annexes, both in paper form (printed in double-spacing) and electronic form (information in a floppy disc should be stored according to the Winword format). The length of submitted article should be no less than 20000 symbols, that is, one half of an authorial printer's sheet.

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 delivered to the Culture, Philosophy and Arts Research Institute (CPARI or, in Lithuanian, KFMI) in Vilnius, room 215, or sent by mail (the address is: KFMI, Saltoniškių st. 58, LT-08105, Vilnius, Lithuania).

ATHENA
FILOSOFIJOS STUDIJS
2006 NR. 1

Viršelio dailininkas *Adomas Matulias*
Maketas *Kornelija Buožytė*

Tiražas 300 egz.
Išleido „Versus aureus“ leidykla
Rūdninkų g. 10, Vilnius LT-01135
versus@versus.lt | www.versus.lt
Spausdino UAB „Petro ofsetas“
Žalgirio g. 90, Vilnius LT-09303
repro@petrooffsetas.lt | www.petrooffsetas.lt