

Stasys Mostauskis



BEPROTYBĖS KARTOGRAFIJA

KRONTA



BEPROTYBĖS
KARTOGRAFIJA

LITHUANIAN CULTURE RESEARCH INSTITUTE
VILNIUS ACADEMY OF FINE ARTS. KAUNAS ART INSTITUTE

Stasys Mostauskis

THE CARTOGRAPHY OF MADNESS

Reviwed by
prof. habil. dr. Antanas Andrijauskas
prof. habil. dr. Bronislovas Kuzmickas
prof. (HP) Tomas Sodeika



LIETUVOS KULTŪROS TYRIMŲ INSTITUTAS
VDA KAUNO DAILĖS INSTITUTAS

Stasys Mostauskis

BEPROTYBĖS
KARTOGRAFIJA

Recenzavo
prof. habil. dr. Antanas Andrijauskas
prof. habil. dr. Bronislovas Kuzmickas
prof. (HP) Tomas Sodeika

KRONTA

UDK 966.9

Iš32

Stasys Mostauskis

BEPROTYBĖS KARTOGRAFIJA

Knygos leidimą parėmė

Lietuvos respublikos kultūros ministerija

Recenzavo

prof. habil. dr. Antanas Andrijauskas

prof. habil. dr. Bronislovas Kuzmickas

prof. (HP) Tomas Sodeika

Leidinyi apsvartytas ir rekomenduotas spaudai

Kultūros, filosofijos ir meno instituto tarybos

Kalbos redaktorė

Severina Mokolaitė

Viršelio dailininkas

Adomas Matuliauskas

Viršelyje:

Stasys Mostauskis, *Giminės ir artimieji*,

aliejus, drobė, 2007, 73×100, fragmentas

(pirmas viršelis)

Stasys Mostauskis, *Nuėmimas*,

aliejus, drobė, 55×70, 2007

(ketvirtas viršelis)

© Stasys Mostauskis, 2010

© Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2010

© Kronta, 2010

ISBN 978-609-401-073-6

*Skiriu žmonai Astai ir vaikams –
Domui, Matui ir Smiltei*

TURINYS

IVADAS	9
Pirmoji dalis	
BEPROTYBĖS FIGŪROS NEKLASIKINIO MĄSTYMO TRADICIJOJE	
Schopenhaueris: apie estetinę patirtį ir sąsajas su beprotybe	21
Kierkegaardas: stovėsena niekio akivaizdoje	55
Nietzsche ir beprotybės ribų problema	69
Bergsonas: apie intuiciją ir sąmonės raiškos formas	113
Jaspersas: „pateptoji“ šizofrenija	133
Antroji dalis	
POSTMODERNUS POSŪKIS – ANAPUS PSICHOLOGIJOS	
Foucault: apie beprotybę kaip istorijos sąlygą	157
Patografijos žanro prielaidos	175
Beprotybė kaip kūrinio nebūtis	191
Deleuze: minties kilmės teorija	203
Šizofrenikas – kelionė yrančiais paviršiais	223
Kapitalistinis herojus	239
Derrida: mįslingas <i>différance</i>	251
IŠVADOS	279
Literatūra	285
Iliustracijų sąrašas	293
Reziumė anglų kalba	295
Reziumė prancūzų kalba	304
Reziumė rusų kalba	313
Asmenvardžių rodyklė	323
Turinys anglų kalba	325
Turinys prancūzų kalba	326
Turinys rusų kalba	327

ĮVADAS

Nuoseklus racionalizmo adeptas Immanuelis Kantas yra pastebėjęs, kad tiesioginis kito pasaulio pažinimas įmanomas tik netenkanč to proto, kuris būtinas šiaipusiniam pasauliui. Šioje išvalgoje ryškėja skirtis, kurios atveriamas perspektyvas filosofas plėtojo tik „šiaipusinio“ pasaulio kryptimi; tačiau Arthuras Schopenhaueris, neklasikinės filosofijos pradininkas, iracionalios valios metafizikos kūrėjas – jo žodžiuose išgirdo daugiau nei, matyt, pats Kantas norėjo pasakyti.

Ši klasikinio ir neklasikinio mąstymo priešpriešoje užsimezgusi konceptuali polemika tapo monografijoje gvildenamos problematikos išeities tašku, nuvedusiu į tas mįslingas žmogaus psichikos, mąstymo ir kūrybingumo šaltinių sritis, kurios ilgai slėpėsi klasikinės racionalistinės filosofijos marginalijose. Glaustai tariant, *monografijos tyrimų laukas – „teritorijos“ greta racionalaus intelekto, kurias žmogiškos prigimties masyvuose išskyrė neklasikinė subjektyviosios ontologijos kryptis, XIX amžiuje įsitvirtinusi kaip autonomiška ir įtakinga Vakarų mąstymo tradicija*. Jos pradininko Schopenhauerio išplėtotos „valios“, „gyvenimo“, „intuicijos“ teorijos – bene svarbiausios; jos tapo tuo sprogstamu užtaisu, kuris *ilgainiui iš pagrindų reformavo ir griovė vyraujančią racionalistinę Vakarų mąstymo tradiciją*. Žinoma, mus domina ne tiek pačios beprotybės „teritorijos“, kiek į teorinius diskursus iškelti jų pavidalai, vienaip ar kitaip pratęsiantys iracionalios valios metafizikoje užsimezgusią tradiciją.

Vakarietiškos minties raidoje regimi periodai, kai racionaliam mąstymui priskiriama galia be kompromisų valdyti žmogiškosios prigimties visumą; taip pat tarpsniai, kai dėl šios teisės jam tenka varžytis su oponuojančiais individo „savireguliacijos mechanizmais“. Monografijoje aptariamą XIX–XX amžių laikotarpį neabejotinai galime priskirti prie pastarųjų: *iškeldamas intuicijos galių, gelminio intelekto ar instinktyvios prigimties įtakingumą, neklasikinis mąstymas įtvirtino „alternatyvaus intelekto“ sampratą, iš principo keičiančią racionalaus mąstymo statusą*.

Ši samprata poliarizavo individą ir kartu paaiškino, kaip įmanoma viename asmenyje supriešinti sąmoninga valia apdovanotą žmogų bei intuityvią pastangą įkūnijantį menininką. Dar daugiau, ji atsakė į klausimą, kodėl beprotybė, „supančiodama“ racionalų valingą subjektą, galėjo nekenkti jo

kūrybinėms galioms ir net jas suaktyvinti. Būtent tokią situaciją garsus dvidešimto amžiaus psichiatras Karlas Jaspersas pavadino *vienu ryškiausių šiuolaikinės epochos paradoksų – jai aktualiausia meninė tiesa ištariama ne sveiko, bet bepročio menininko lūpomis*. Žinoma, toks radikaliai pozityvus beprotybės vertinimas buvo greičiau išimtis nei taisyklė, tačiau pats jo egzistavimas neabejotinai iškalbingas.

Jei tirti numatomai problematikai reikėtų surasti bendrą vardiklį, turbūt jis būtų toks: bus kalbama apie *fundamentalią vakarietiškos minties savivokos lūžį, „tiesos atverties“ funkcijas atskyrusį nuo racionalios savikontrolės / sprendimo galios ir nebeleidžiantį pastarąją tapatinti su vieninteliu keliu į „tiesą“: nuo šiol tai tarsi dvi figūros, kurių centrai privalo nebesutapti*. Šis nesutapimas – pirminė prielaida beprotybei „atgimti“ greta iracionaliai traktuojamos kūrybinės pastangos.

Žinoma, su intuicijos, gelminio intelekto ar biologinės atminties galiomis siejamas „alternatyvus intelektas“ ir beprotybė – toli gražu ne tapatūs fenomenai. Tačiau beprotybė kaip savotiškas „apsėstumas“, kaip „svetimos“ valios įsikišimas be vargo galėjo įsilieti į tokias antropologines sampratas, kurios numato per individą veikiančias ir jo valiai nepaklūstančias jėgas.

Svarbiausias šios monografijos konceptas išsirutuliojo įsitraukus į Kultūros filosofijos ir meno instituto Komparatyvistinių studijų skyriaus „Neklasikinės filosofijos ir estetikos“ probleminės grupės veiklą, jos rengiamas konferencijas ir mokslinių darbų leidybą. Galutiniai būsimo darbo kontūrai išryškėjo rengiant „Neklasikinės filosofijos“ serijos Arthuro Schopenhauerio, Sørenso Kierkegaardo, Friedricho Nietzsche's, Henri Bergsono, postmodernizmo bei „Estetikos ir meno filosofijos tyrimų“ knygoms skirtus straipsnius.

Monografijos tikslas: *išskirti ir konceptualiai išanalizuoti intuicijos, beprotybės ir meninės pastangos probleminę sampyną, kartu aptariant sąsajas su kitomis jos orbitoje gravituojančiomis kategorijomis*. To bus siekiama kontekstualiai nagrinėjant pasirinktus Vakarų neklasikinės ir postmodernios filosofijos atstovų veikalus. Sąmoningai apsiribota keliomis bene svarbiausiomis šias kryptis reprezentuojančiomis figūromis, kurių idėjų analizė padeda geriau suvokti Vakarų mąstymo posūkį nuo anksčiau viešpatavusių racionalistinių teorijų į konkrečią žmogaus būtį, nesąmoningumo ir sąmonės „pasaulius“, meninės kūrybos procesus nagrinėjančias koncepcijas, taip pat minėtos problematikos šuolį „anapus psichologijos“, realizuotą postmodernios ideologi-

jos kontekste. Savo pagrindinėmis metodologinėmis nuostatomis ir tyrinėjimo strategijomis šis darbas *artimiausias pastaraisiais dešimtmečiais sparčiai besiplėtojančiai idėjų istorijai, nors jame daug dėmesio skiriama filosofijos istorijos, estetikos, meno filosofijos, meno psichologijos, psichopatologijos, meninės kūrybos procesų psichologijos problematikai.*

Didžiausias dėmesys monografijoje sutelkiamas į menininko kūrybinio potencialo problemas, intuiciją ir jos atstovaujamą „alternatyvų intelektą“, iš esmės apribojusį racionalaus mąstymo funkcijas; šio apribojimo perspektyvoje iškilusią naują individo sampratą, kuri jau pirminių prielaidų lygmeniu patologizuoja žmogų, regėdama jį kaip oponuojančių galių priešpriešą; intuicijos turinius, nusakomus negatyviai, pasitelkiant apofatinę retoriką, kai vartojami apibūdinimai privalomai nesutampa su tuo, ką jie apibūdina; intuicijos realizuojamą kūrybinę/pažintinę pastangą, kildinamą iš jausmų bei afektų srities, nors niekada visiškai su pastarąja nesutampančią; pastangą, kurios rezultatai atveria kitus tikrovės „veidus“ ir verčia abejoti intelekto siūlomos tikrovės legitimumu; tokios pastangos tikslą – „tiesos atverti“, iš sąvokomis valdomos srities perkeltą į nemedijuojamą ir neracionalizuojamą individualią patirtį; patirtį, kurios turiniai, viena vertus, estetizuojami ir ontologizuojami, kita vertus, „depsichologizuojami“; genijaus fenomeną, kuris išsamiausiai įkūnija tokios pastangos dvilypumą: „tiesos“ iškėlimą per intuityvų išgyvenimą ir jos fiksaciją išorinėmis, tam tikru mastu valdomomis formomis; ir, žinoma, beprotybę, kuriai intuityviosios galios suteikia išskirtinę globą ir kartu – galimybę vienaip ar kitaip suartėti su meninės kūrybos pastanga.

Šios nuostatos pirmiausia apibūdina XIX amžiaus neklasikinės filosofijos siūlomą perspektyvą. Karlo Jasperso koncepcija priklauso XX amžiaus pradžiai ir atstovauja savotiškai ribai: viena vertus, tai aptartos perspektyvos apogėjus, autentiškas „tiesos atvertis“ grindžiantis išskirtinai sergančio menininko pastangomis, kita vertus, tai išeities taškas vėlesnėms poststruktūralistinėms interpretacijoms, perėmusioms šizofrenijos tapatinimą su istorijos tėkmę įveikiančia atvertimi. Paskutinių veikalų aptarimas beprotybės ir meninės pastangos problemas nukėlė į konceptualiai naują kontekstą, besiskleidžiantį anapus psichologijos ir psichiatrijos diskurso, o tam tikra prasme ir anapus jų perspektyvos sąlygoto individo. Michelis Foucault beprotybę prilygino įtrūkimui meninėje pastangoje, nusakančiame pastarosios siekį grįžti į savo ištakas, pirminę būklę anapus istorijos. Šį motyvą, meninę pastangą

iškeliantį iš nebūties anapus istorijos ir vėl į ją sugrąžinantį, Gilles Deleuze paverė beprotybe kaip pirminiu chaosu, per kūrybines pastangas struktūrinančiu save į konkrečius tikrovės veidus šiapus istorijos.

Tikslindami su beprotybės konceptu susijusį tyrimų lauką pateikiame bendriausius beprotybės apibūdinimus, kurie bus kaip savotiškas atspirties taškas konkretniems nagrinėjimams pasirinktuose veikaluose. Norėčiau priminti, kad anksčiau beprotybė krikščioniškiems Vakarams buvo demono apsėstumas, kitapusybės atvertis, išplėsdavusi individą iš žmonių gyvenimo; septynioliktas amžius pakeitė šią nuostatą – beprotybe tapo proto nebūtis ar miegas, uždantis individą iliuzijų kalėjime. Devyniolikto amžiaus priešaušryje įvyko dar vienas perversmas, kurio rezultatus ir aptarsime – beprotybė tapo *žmogiškos prigimties dalimi, įgijusia pozityvius (instinkto, biologizuotos energetikos, gamtinės „atminties“) ar negatyvius (psichinės anomalijos) pavidalus*.

Tradicinė beprotybės samprata nesikėsino į visateisės žmogiškos prigimties gyventojos statusą; taip pat ji nekvestionavo dėl racionalaus mąstymo vienvaldystės; beprotybe buvo vadinami ne autonomiškai prigimties gaivalai, bet racionalaus proto stoka ir jos atvertą tuštumą užpildantys mirazai. Tam tikra prasme tai buvo ne beprotybė, bet proto „išstumtis“, savotiškas vakuumas. Vėlesnė samprata išsaugojo proto išstūmimo motyvą, bet pripildė jį „substancionalių“ turinių: apgyvendino beprotį subjekto vidujybėje, paversdama neatsiejama žmogiškos prigimties dalimi. Šiuo požiūriu devynioliktas amžius pratęsė beprotybės kaip racionalaus proto stokos tradiciją; ji reiškė beprotybę kaip valingos kontrolės netektį, – tačiau tai, kas atsiverdavo šios netekties erdvėje, buvo jau ne beprasmiais gestais ar žodžiais įrėminta tuštuma, bet nekupiūruota prigimties atodanga, savotiškas apnuoginimas. Tokie pokyčiai pademonstravo naują antropologinę situaciją – beprotybę kaip neatšiejamą žmogiškos prigimties dalį. Ir nors jų atverti turiniai nebuvo savaime suprantami, nors jų akivaizdumas iškildavo kaip paslaptis – tačiau dabar tai buvo įminimo reikalaujanti paslaptis, bylojanti tiesą apie žmogų.

Tapdama užslėptos prasmės perteikėja, iš tuščiavidurės klišių formos beprotybė virto alternatyvia galia regėti kitaip; galia, operuojančia tais pačiais „pamatiniais duomenimis“ kaip ir intelektas, bet struktūrinančia juos kitaip (arba nesugebančia struktūrinti – anot „racionalios“ perspektyvos).

XIX amžiuje nusistovėjo ambivalentiška ir dviprasmiška beprotybės samprata, būdinga tiek voliuntaristinės, tiek ir pozityvistinės pakraipos doktri-

noms: beprotybė tapo paradoksaliu prigimtinio tikrumo, natūralumo ir patologijos junginiu. Kiek beprotis atspindi biologinės energetikos, gamtinės atminties ar paveldėtų instinktų veiklą, tiek jis natūralus ir tikras; kiek ši veikla kertasi su socialinės normos reikalavimais, tiek jis asocialus ir patologiškas. Kaip prigimties, atvertis beprotybė natūrali, tačiau šis natūralumas priimtinas tik pasvertais ir kontroliuojamais pavidalais; beprotis atspindi pasipriešinimą „kardomajai“ racionalaus sprendimo galiai. Būtent čia – gamtos ir civilizacijos priešpriešoje – slypi beprotybės ir intuicijos galių gretinimo prielaidos; kiek civilizacijos normos atspindi racionalaus intelekto diktuojamą viziją, tiek beprotybė ir intuicija tampa jai besipriešinančiomis „sajungininkėmis“.

XVIII a. pabaigos – XIX a. Vakarų sąmonė disociavo tradicinius beprotybės turinius, suteikdama jiems naują bendrumą – beprotybę kaip ligą, medicinos mokslo objektą; pastarajame netelpantys turiniai buvo prislopinti arba virto kitų žmogišką elgseną ir pažinimą tiriančių sričių objektu. Pozityvistinės medicininės minties kontekste galutinai nusistovėjo beprotybės suvokimo forma, įgijusi iki nūdienos galiojančias legitimacijas. Bet mus šiame darbe domins ne oficialiosios psichopatologijos idėjų istorija, bet joje netilpusios beprotybės suvokimo formos, radusios prieglobstį pirmiausia neklasikinės Vakarų filosofijos bei postmoderno ideologų doktrinos.

Šiandieną, kai psichinė patologija tapo neginčytina beprotybės turinių paveldėtoja, atrodo „natūralu“ beprotybės istoriją nagrinėti psichiatrijos istorijos kontekste. Tačiau toks kelias verčia nepastebėti tų beprotybės prielaidų, kurias psichiatrija „pasiskolino“ iš kitų humanistikos kontekstų.

Nuo XIX amžiaus pradžios beprotybės konceptas rutuliojosi mažiausiai dviejuose teoriniuose diskursuose: *besiklostančiame modernios psichiatrijos / psichopatologijos kontekste, aprėpiančiame platų medicinos, socialinių, kultūrologijos, kriminologijos ir kitų sričių tyrimų lauką; bei neklasikinės filosofijos, estetikos ir meno filosofijos tradicijoje*. Ir nors pastarajai beprotybės figūra tebuvo nereikšminga marginalija, jai taikomi apibūdinimai netrukus peržengė savo „namų“ ribas ir įsitvirtino oficialios psichiatrijos diskurse. Tai savotiškas paradoksas: A. Schopenhauerio ir F. Nietzsche's tekstuose klaidžiojančios beprotybės figūros buvo aptiktos tikruose beprotnamiuose bei ligoninėse; ir aptiko jas ne kiti filosofai, bet praktikuojantys gydytojai, savo srities specialistai. Psichopatologijos pozityvistinių idėjų kompleksas, ant kurio it ant pamato iškilo šiuolaikinė psichiatrija, nenusakomas be iracionalios valios mitologi-

jos, o biologizuota jos versija, kurią pasiūlė Nietzsche, daugiau nei akivaizdi psichoanalitinėse koncepcijose. Toks pat iškalbingas vėlesnis pavyzdys – egzistencialistinė psichiatrija, kuri, kaip ir visas „antipsichiatrijos“ sąjūdis, neįmanoma be to paties pavadinimo filosofinio konteksto.

Tai bene svarbiausias argumentas, grindžiantis pasirinktą tyrimų strategiją: *ieškoti beprotybės koncepto prielaidų neremiantis psichiatrijos diskurso perspektyva, kuri regi beprotybę tik kaip ligą, bet tam tikru mastu tą diskursą veikiančia neklasikinės filosofijos humanistika.*

Klausimas, kaip filosofinis diskursas atsispindi medicinos srityje, monografijoje nekeliamas; neaptariama ir konkreti beprotybės simptomatika – tai medicinos sritis, todėl į ją nežengiama. Monografijoje nagrinėjama ne tiek pati beprotybė (kaip tam tikra psichofiziologijos simptomų įvairovė), kiek jos prielaidos, savitiška beprotybės ontologija. Klausimas, kaip įmanoma beprotybė, sprendžiamas tiriant filosofinių universalijų lauką, supriešinantį racionalias ir intuityvias pažintines galias, jų sąlygotus tikrovės pavidalus, kintančias laiko/erdvės percepcijas ir t. t. Tai neabejotinai išplečia tyrimų lauką: *neverta klausti, kas yra beprotybė, neatsakius į klausimus, kas yra subjektui duota tikrovė, kokios jos pažinimo prielaidos, kaip jos santykiauja su kūrybinėmis pastangomis ir pan.*

Gvildenamoms normos, kūrybingumo ir patologijos santykių problemoms Vakarų humanistikoje seniai skiriamas didžiulis dėmesys, kuris tapo ypač pastebimas iškilus posmodernizmo ideologijai su jai būdinga nuostata tirti marginalinius ir krizinius reiškinius. Šios srities problematiką gvildinanti literatūra tokia gausi, įvairi ir daugiavardė, kad jos apžvalgą tikslinga pateikti tam tikrais „blokais“, išskiriant tik pačius svarbiausius autorius.

Pirmiausia galime paminėti ankstyvąją psichiatrijos diskurso raidos etapą, išskiriant bendras Ph. Pinelio, J. M. Charcot P. Janet, Th. Ribot koncepcijas bei jiems paralelius C. Lombrozo, M. Nordau ir kitų „psichopatologų“ veikalus, kuriuose dėmesys meninei kultūrai tampa bene svarbiausia psichiatrijos diskurso dalimi. Verta paminėti fundamentalius E. Kraepelino, E. Kretschmerio, R. Krafft-Ebingo veikalus, aprėpiančius psichopatologijos tyrimus, taip pat K. Jasperso *Psichopatologiją*, tapusią paskutiniu akmeniu šių dienų psichiatrijos pamatams. Pastarasis autorius svarbus ir dėl to, kad jo patografiniai veikalai tarsi užbaigia ilgametę tradiciją, meninio kūrinio vertę radikaliai susiejančią su autoriaus asmenybės anomalijomis.

Greta besiformuojančio psichiatrijos diskurso plėtojasi neklasikinio mąstymo tradicija (A. Schopenhaueris, S. Kierkegaardas, F. Nietzsche, H. Bergsonas), kuri išskirtinį dėmesį skyrė menininko asmenybei, jos kūrybiniam potencialui ir subtiliausioms meninės kūrybos procesų psichologijos problemoms. Todėl šių didžiųjų meno filosofų veikaluose užsimezgiusios ir išplėtotos idėjos yra pagrindinis pirmos monografijos dalies tyrimų objektas.

Tikslingiau patologijos ir meninės kūrybos problematika apžvelgiama klasika tapusiuose H. Prinzhorno (*Artistry of the Mentally III*), R. Volmat (*L'art psychopathologique*), taip pat W. Weygando, E. Kriso veikaluose, be juose dėstomų konceptualių nuostatų, sunku įsivaizduoti vėlesnius šios srities tyrimus. Papildomai verta paminėti E. Minkowskio, R. Wittkowerio, E. Vačnadzės, A. Kempinskio, L. Navratilo, G. Canguilhemo teorinius darbus, kuriuose taip pat galima rasti daug vertingų įžvalgų.

Neįmanoma nutylėti plataus bei įtakingo psichoanalitinių idėjų korpuso (S. Freudas, C. G. Jungas, A. Adleris, R. P. Nuemannas), kurio probleminiuose laukuose persipynė oficialiai įteisintos medicinos technologijos ir kai kurios neklasikinėje filosofijoje gimusios koncepcijos. Vėlyvoji, „postmoderni“, psichoanalizė per J. Lacano ir kitų teoretikų veikalus „antrą kvėpavimą“ įgijo struktūralistiniame ir poststruktūralistiniame kontekste (M. Foucault, G. Deleuze, F. Guattari, J. Derrida), jo idėjų nagrinėjimui skiriama antroji monografijos dalis.

Minėta psichiatrijos bei psichopatologijos diskurso ir įvairių filosofijos disciplinų takoskyra išlieka aktuali ir XX amžiuje: tai akivaizdžiai liudija tradicinės psichiatrijos ir galingo „antipsichiatrijos“ sąjūdžio polemika. Pastarajam atstovaujantys teoretikai (L. Binswangeris, M. Bossas, R. May`us, D. Cooperis, R. Laingas) meną ir beprotybę siejo per ontologinių bei egzistencinių motyvų plėtotę. Savaip šią priešpriešą aktualizavo beprotybės koncepto interpretacijos minėtų postmoderno ideologų darbuose ir psichoterapijos metodologijas grindžiančiame diskurse. Pastarasis antrojoje XX amžiaus pusėje ir ypač jo pabaigoje tiesiog „okupavo“ psichinės patologijos bei jos santykių su menine kūryba problematiką (J. L. Surdresas, J. P. Kleinas, N. Weil, taip pat T. Dalley, M. Naumburg, C. A. Malchiodi).

Pastarąjį dešimtmetį ir Lietuvoje pasirodė paskiri šias problemas aptariantys darbai. Filosofijos estetiniais aspektais šias problemas tyrinėjo prof. Antanas Andrijauskas, psichologijos – prof. Valmantas Budrys ir dr. Arvydas

Lieponius, o psichoterapijos – dr. Kęstutis Šapoka. Ši monografija yra pirmas kompleksinis ir tarpdalykinis lietuviškos humanistikos tyrinėjimas, skirtas beprotybės ontologijai bei kūrybingumo virsmams tarp normos ir patologijos aptarti. Beprotybės terminas šiame darbe vartojamas suvokiant jo sąlygiškumą ir neapibrėžtumą; nuoroda, kad jis aprėpia medicinos mokslo srityje netelpančias sampratas, be abejo, nėra pakankama. Konkrečiu turiniu šis terminas bus pildomas kontekstualiai, nagrinėjant jo konotacijas pasirinktose analizuoti doktrinos. Būtent todėl monografijoje išskirtinis dėmesys skiriamas pirminių šaltinių interpretacijai.

Iš Schopenhauerio kūrybinio palikimo pirmiausia nagrinėtas programinis veikalas *Die Welt als Wille und Vorstellung* („Pasaulis kaip valia ir vaizdinys“, 1819); Friedricho Nietzsche's veikaluose išskiriamas *La gaya scienza* („Linksmasis mokslas“, 1886), kurio penktas skyrius bei įvadas, įtraukti į antrą leidinį, įspėja apie vėlyvojo kūrybinės evoliucijos etapo pradžią. Sørenso Kierkegaardo požiūriui atstovauja *Frygt og Baven* („Baimė ir drebėjimas“, 1843), o Henri Bergsono intuicijos samprata aptariama remiantis programiniu veikalu *L'évolution créatrice* („Kūrybinė evoliucija“, 1907). Radikaliausias beprotybės ir meninės pastangos suartinimas aptinkamas K. Jasperso *Strindberg und Van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin* („Strindbergas ir van Goghas. Lyginamoji patografinė analizė papildomai aptariant Swedenborgo ir Hölderlino atvejus“, 1926).

Postmodernių teorijų bloką pristato Michel Foucault *Histoire de la folie à l'âge classique* („Beprotybės istorija klasicizmo epochoje“, 1972), taip pat Gilles Deleuze'o *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie* („Kapitalizmas ir šizofrenija. Anti-edipas“, 1972) bei *Qu'est-ce que la philosophie?* („Kas yra filosofija?“, 1991), sukurti kartu su Felixu Guattari.

Supažindindamas Lietuvos skaitytoją su savąja išvardytų tekstų ir juose išsakytų idėjų interpretacija, autorius viliasi, kad šis svarbus dabartinės humanistikos problemų laukas susilauks mūsų mokslinėje literatūroje didesnio susidomėjimo, akademinų diskusijų, paskatins gilintis į dar menkai žinomas problemas ir idėjas. Siekiant palengvinti šį uždavinį knygos pabaigoje pateikiamas šaltinių ir interpretacinės literatūros sąrašas. Cituojamos literatūros bibliografiją skaitytojas taip pat ras knygos pabaigoje pagal tekste skliausteliuose nurodytą autoriaus pavardę arba knygos pavadinimą, leidimo metus.

Tekste pateiktos iliustracijos nėra monografijos tyrimų objektas, kita vertus, nėra jos ir atsitiktinės. Sąlyginai jas galima skirti į dvi grupes. Pirmą sudaro teksto dalių atsklandose pateikti urbanistiniai peizažai ir pirmuose skyrių puslapiuose įdėti filosofų portretiniai atvaizdai. Antroji grupė – tai „specifinės meninės pastangos“ atspindinčios iliustracijos. Būtent jos knygoje aptariamoms problemoms suteikia „vizualinį prieskonį“. Akivaizdu, kad jų autoriai nėra profesionalūs menininkai; taip pat akivaizdu, kad tai žmonės, kuriems likimas užkrovė našta matyti ir jausti kitaip, nei matome ir jaučiame mes. Būtent jų meniniai bandymai ne itin sėkmingai nusakomi „šizofreniško stiliaus“ terminu.

Šių iliustracijų autoriai vaikšto tarp mūsų – dėl suprantamų priežasčių jų pavardės nėra skelbiamos; dėl jų meninio užimtumo specifikos trūksta ir kitų duomenų: darbų pavadinimų, sukūrimo metų ir t. t. Leidinio pabaigoje galima susipažinti su tomis iliustracijų metrikomis, kurias šios knygos autoriui pavyko surinkti.

Už pagalbą ir vertingus patarimus rašant dėkoju prof. Antanui Andrijauskui, monografiją recenzavusiems prof. Bronislovui Kuzmickui ir prof. Tomui Sodeikai, redaktorei, dailininkui Adomui Matuliauskui, maketuotojai Karinai Adamonienei. Taip pat reiškiu pagarbą ir dėkingumą už draugiškumą ir palaikymą savo kolegoms, Komparatyvistinių kultūros studijų skyriaus darbuotojams. Tariu ačiū ir visiems kitiems, padėjusiems šią knygą parengti ir išleisti.

Pirmoji dalis

BEPROTYBĖS FIGŪROS NEKLASIKINIO MĄSTYMO TRADICIJOJE



Frankfurtas prie Maino. Dešinėje biblioteka, 1845 m.

SCHOPENHAUERIS: APIE ESTETINĘ PATIRTĮ IR SĄSAJAS SU BEPROTYBE

Kokybiškai naujas genialumo ir psichinės patologijos santykių tyrinėjimo etapas Vakaruose prasidėjo romantizmo idėjų klestėjimo epochoje neklasikinės filosofijos šalininkų veikaluose. Plėtodamas romantikų idėjas šios pakraipos pradininkas Arthuras Schopenhaueris suformavo vientisą, konceptualiai pagrįstą teoriją, kurios analizę pradėsime nuo itin svarbios ir neretai mistifikuojamos kategorijos – *intuicijos*, kaip estetinės patirties – aptarimo. Jos sampratą filosofas pasiūlė savo programiniame veikle *Die Welt als Wille und Vorstellung* („Pasaulis kaip valia ir vaizdiny“, 1819). Intuicijos kategorija pasirinkta ne kaip izoliuotas nagrinėjimo objektas, bet kaip platesnį mus dominančių problemų lauką centruojanti ašis, vienijanti pažinimo, kūrybinės pastangos, genialumo, beprotybės bei kitų sąvokų problemines sampynas.



Arthuras
Schopenhaueris

Gilinantį į pagrindines šios sąvokos konotacijas Schopenhauerio tekstuose pirmiausia į akis krinta tai, kad estetinės patirties aktas kaip sąvokomis apibrėžiamas fenomenas nuolat nusakomas negatyviai, pasitelkiant priešpriešą su tuo, kuo jis nėra. Pavyzdžiui, estetinė pagava dažnai apibrėžiama per priešpriešą su refleksyviu, intelektu besivadovaujančiu pažinimu bei visais jo vediniais. Kodėl? Atsakysime kiek užbėgdami į priekį. Todėl, kad toks formulavimo būdas tiesiogiai atspindi programinį Schopenhauerio siekį: *nuvainikuoti kertinį klasikinės Vakarų filosofijos akmenį – racionalų mąstymą; diskredituoti jį iškeliant tokias pažintines pastangas, kurios ne tik nepaklūsta abstrakčių sąvokų valdžiai, bet ir toli lenkia jomis operuojantį pažinimą*. Dėl tokios rokiruotės „tiesos atverties“ funkcijas įgyja būtent estetinė žiūra, o abstraktus mąstymas, žinoma, jas praranda (išsaugo tik ribotu pavidalu).

Savo analizę pradėsime teiginiu, kad estetinė patirtis yra pažinimo forma, kurią voliuntarizmo adeptas nusako taip: transcendentalinės pagavos rūšis, pasireiškianti kaip išimtis, tai yra ne abstrakčiai, bet intuityviai. Kitaip tariant, estetinė pagava prieinama individui, bet tik retais, išimtiniais atvejais; taip pat ji priešpriešinama abstrakčiam moksliniam pažinimo būdai ir nusakoma „kaip intuityvi pagava“ (Schopenhauer, 1995, p. 258). Ką tai reiškia?

Mes žinome ar bent mums rodosi, kad žinome, kas yra refleksyvus protas kaip organas tiesai atpažinti. Kadangi jo įgaliojimai estetinėje patirtyje sustabdomi, kyla klausimas: kas yra estetinės pagavos organas. Autorius atsako, kad intuicija. Šis terminas nurodo sritį, nepaklūstančią pažinimui pagal pagrindo principus, bet, kaip autonominį darinį, visai neaiškia. Kol kas pasitenkime pastebėjimu, kad intuityviai realizuojama estetinė žiūra neatveria sąvokomis ir todėl negali būti adekvačiai jomis atkartota.

Negatyviai apibrėžiama estetinė patirtis yra „daiktų stebėjimo būdas nepriklausomai nuo pagrindo principo“ (ten pat, p. 273). Tai reiškia, kad ji nepriklauso ne tik abstrakčiam pažinimui, bet ir visoms kitoms valios padiktuotoms pažinimo formoms, kuriomis individas natūraliai naudojasi vaizdinio pasaulyje, todėl, pabrėžiant opozicinę „prigimtį“, dar vadinama bevale pagava.

Tikslo požiūriu estetinė patirtis yra intuityvus pažinimas, kreipiamas į idėjų pagavą. Apibrėžkime tiksliau šios pagavos objektą: tai platoniška idėja, kuri įsiterpia tarp daikto savaime ir pavienio daikto kaip vienintelis tiesioginis valios objektyvumas. Kad būtų aiškiau, pridursime, kad idėjos organizuotos hierarchiškai. Autorius sako: „jei būtų duota regėti tik intuityviuoju pažinimu, mūsų objektu taptų tik idėjos, vieningos valios objektyvacijos laiptai“ (ten pat, p. 261). Estetinis patyrimas tokiam kontekste nėra idėjos apskritai pagava; jis visada nukreipiamas į tokią idėją, kuri priklauso konkrečiai objektyvacijos pakopai: pradedant materija, paskui augalų ir gyvūnų pasauliu ir galiausiai baigiant žmogumi.

Toliau: „estetinė kontempliacija yra esmingo stebėjimas atskiriant nuo neesmingo“ (ten pat, p. 269). Šis apibrėžimas papildo jau minėtus: juk išvelgti idėją ir yra atlikti tokią selekciją. Kita vertus, tai leidžia mūsų formuluojamą apibrėžimą papildyti atrankos momentu: estetinės patirties metu vyksta ne tik atvėrimo ar stebėjimo, bet ir šalinimo bei atribojimo veiksmas. Ką tai reiškia?

Estetinė žiūra prielaidauja, kad bevalis subjektas pasiekia idėjas ne kaip svetimus ir iki tol nepažintus turinius; tikriausiai būtų tarti, kad idėja yra tai, nuo ko individas buvo atskirtas valios kaip vaizdinio pavidalais ir paties savo „individualumu“. Todėl estetinė žiūra ne tiek siekia pažinti, kiek šalina pertvaras ir skirtybes iki to „taško“, kuriame intuityviai pažįstantis subjektas ir jo pastangų objektas nustoja skirtis tarpusavyje. „Žmogus kyla ne iš paži-

nimo, jis yra iki pažinimo, ir pastarasis kyla tam, kad jį apšviestų“ (ten pat, p. 410). Būtent todėl estetinė žiūra kiekvienu konkrečiu atveju iliustruoja procesą, kurį filosofas vadina laisvu valios savineigos aktu. Ir jei kalbėsime apie meno kūrinį, kuriame menininkas siekia įtvirtinti savo intuicijos rezultatus, tai jame reiškinių pavidalų transformacija reikš ne autoriaus fantaziją, bet „realistiškesnį“ pateikimą, trukdančių „šydų“ pašalinimą. Pažinimas pagal pagrindo principą iškraipo pasaulį ir taip jį paslepia. Mums svarbu, kad estetinė žiūra yra tokio iškraipymo atkūrimas. Tai dalinės ir visos tiesos santykis; reiškinys laike ir erdvėje, slopinantis idėjos akivaizdumą – arba pati idėja be „apnašų“, nors ir regima meno kūrinio atskirybėje. Koks vaidmuo tokia kontekste tenka menininko fantazijai, tiksliau, kokią jos sampratą siūlo Schopenhaueris?

Atrankos funkcijas estetinėje pagavoje dar galime pavadinti tam tikra rekombinacija, išgryninimu; meninės kūrybos procese jie tampa beveik fantazijos sinonimu. „Genijui fantazija reikalinga ne tam, kad jis sugalvotų kažką, ko gamtoje būti negali, atvirkščiai, jis turi fantazijos dėka matyti tai, ką gamta siekė sukurti, bet dėl amžino vaido nesugebėjo“ (ten pat, p. 275). Fantazija – menininko intuityvaus akiračio praplėtimas už jo regėjimui duotų objektų ribų – tiek kiekybiškai, tiek ir kokybiškai. Estetinės kontempliacijos metu pasireiškianti menininko fantazija savo prigimtimi yra objektyvi, t. y. kreipiama tik į objektyvias idėjas; ji nieko neturi bendra su nežabota vaizduote, šėliojimais ir fantazija gali vadintis tik todėl, kad ją pasitelkus mene demonstruojamos formos gali skirtis nuo reiškinių pasaulio pavidalų. O tokie skirtumai verčia mus klausti: kaip estetinė pagava susijusi su regėjimo jusle?

Estetinė intuicija regėjimo joslėmis naudojasi kaip savotišku tarpininku; tai regėjimą išskiria iš kitų žmogiškų jusių: „rega, kitaip nei kitos joslės, pati savaime, betarpiškai savo jusliniu poveikiu ...neturi tiesioginio ryšio su valia“ (ten pat, p. 291). Kita vertus, idėja kaip estetinės žiūros objektas nėra tapatus regėjimo teikiamai informacijai; regėjimas, nors tai skamba paradoksaliai, suteikia akivaizdumą ne tik tam, kas regima, bet ir kam nors daugiau – idėjai, kurią regimi pavidalai niekada neišreiškia visu akivaizdumu: „ne tai, ką regime, bet tai, kas per regėjimą atsiveria“. Kitaip tariant, idėja kaip estetinės žiūros objektas priklauso nuo regėjimo teikiamos informacijos kaip nuo daugiau ar mažiau peržvelgiamo šydo.

Estetinė intuicija visas savo teises ir funkcijas įgauna anaip tol ne bet kurios meninės kūrybos atveju; lemianti sąlyga čia yra ne kūrybos forma, bet pats kuriantis subjektas, tiksliau, tam tikras jo įgimtų savybių rinkinys, kurį nusako genialumo terminas. Estetinės intuicijos atveju kalbame ne apie „statistinį“ menininką, bet apie retus išrinktuosius, išimtis tikrąja to žodžio prasme. Genialumas – privaloma estetinės intuicijos sąlyga, todėl pastaroji visada pasireiškia kaip reta išimtis.

Kuo ypatinga Schopenhauerio genijaus vizija? Iš tiesų jo samprata gana miglota. Pirmiausia galime pastebėti, kad taip apibūdinamos savybės yra ne įgyjamos, bet įgimos. „Genialumo dovana įgimta, o technika – įgyta“ (ten pat, p. 285). Todėl estetinės intuicijos dovana, kaip vienas svarbiausių genialumo požymių, taip pat yra įgimta. Ne daug ką paaiškina teiginys, kad genijus – didžiausia išimtis gamtoje, nors būtent todėl estetinę kontempliaciją, kuri prieinama tik genialioms natūroms, mes apibrėžėme kaip išimtinai retą.

„Kad kokiam nors individe pasireikštų genijus, – teigia Schopenhaueris, – jis tarsi privalo gauti tokį pažinimo galios kiekį, kuris gerokai pranoktų tarnystės individualiai valiai poreikius“ (ten pat, p. 274). Šioje citatoje informacijos jau daugiau, nors ji ir ne visai aiški. Kol kas akivaizdu, kad individas, norintis pažadinti savyje genijų arba estetinę intuiciją (šiuo atveju tai beveik tas pats), turi gauti galią, kuri ne tik nesutaptų su tarnyste valiai reiškinio pasaulyje, bet ir stipriai ją pranoktų. Kitaip tariant, genialumo priežastimi galime laikyti tam tikrą paslaptinę alternatyvią galią, apie kurią žinome tik tiek, kad ji skiriasi nuo įprastų valios apraiškų kasdiniame pasaulyje. Galime tai pavadinti laikino pertekliaus teorija, aiškinančia genijaus atsiradimo priežastis, nors akivaizdu, kad pastarosios kol kas nelabai aiškios.

Kitas estetinės patirties akto bruožas – trumpalaikiškumas. Mat šis aktas „niekada nevyksta kiekvieną jų gyvenimo akimirką, nes didžiulė, nors ir spontaniška, įtampa, kurios reikalauja bevalė idėjų pagava, neišvengiamai nusilpsta, ir atsiranda didelės pertraukos...“ (ten pat, p. 277). Genialumas nenusakomas stabiliais parametru rodikliais, visada tai tik laikina kintanti būseną.

Ar genijaus išskirtinumas reiškia, kad jis ne toks kaip kiti žmonės? Ir taip, ir ne, atsako autorius. Patirti idėjas ir pačiam tapti jų koreliatu – šis sugebėjimas būdingas ne tik genijams – „mažesniu ir nevienodu mastu jis būdingas visiems žmonėms“ (ten pat, p. 284–285). Genijus nuo jų skiriasi kiekybiškai: „pasižymi gerokai aukštesniu tokio pažinimo laipsniu ir ilgesne

jo trukmę“, kurių reikia, pavyzdžiui, kad patirta idėja būtų atkartota meno kūrinyje. Tad galime sakyti: genijus kaip estetišės patirties subjektas apibūdinamas kiekybiškai, bet tai jam suteikia kokybiškai naują sugebėjimą: genialią žiūrą.

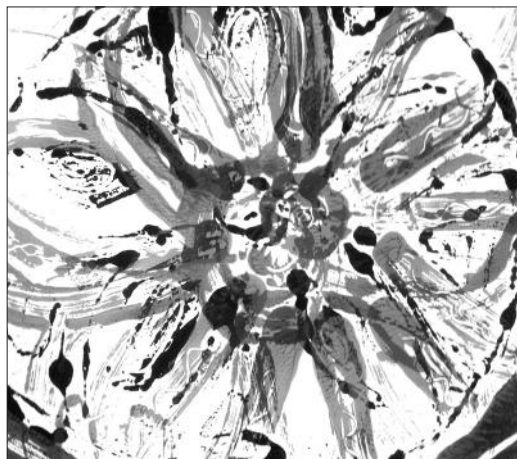
„Genialumas yra ne kas kita kaip visiškas objektyvumas.“ Ši citata genialumą kaip estetišės intuicijos sąlygą susieja su jos tikslais – idėjų pagava.

Būti genijumi – tai iškilti į valios objektyvacijas idėjų lygmeniu. Akivaizdu, kad estetišė patirtis, genialumas ir idėjų pagava, nors ir netapatūs, bet tikrai neatsiejami fenomenai.

Estetišė intuicija skirtingai būdinga visiems, bet visiškai pasiekiamo tik genijui ir genialios nuotaikos apimtam žiūrovui. Deja, genialumo kriterijus yra vidinis ir išoriškai neįrodomas, todėl vienintelis, galintis patvirtinti genialios žiūros faktą, yra pats patiriantysis. Toks genialumo apibrėžimas paverčia jį į sunkiai atpažįstamą „iš išorės“, todėl toliau mes panagrinėsime muzikos meno apibūdinimus, kuriuose Schopenhaueris estetišės patirties „uždarumo“ problemai skiria daug dėmesio.

Visų rūšių menuose per estetinę žiūrą valia objektyvuoja ne tiesiogiai, bet per idėjas. Muzikai šis dėsnis negalioja. Ją paaiškinti – iš dalies – galima tik per analogiją. „Muzika pateikia ir piešia tai, ką protas apibrėžia plačiai ir negatyvia jausmo sąvoka, kurios turinių negali atskleisti per savo abstrakcijas. Todėl, metaforiškai kalbant, muzika yra jausmo ir aistros kalba, kaip žodžiai – proto kalba“ (ten pat, p. 367). Verbalizuotų sąvokų ir muzikinės raiškos skirtumas sąlygoja ir skirtingas komunikavimo formas. „Kompozitorius išreiškia giliausią išmintį, vartodamas kalbą, nesuprantamą jo protui, panašiai kaip somnambulas...“ (ten pat, p. 368). Muzika yra kalba, ji komunikuoja – jos poveikis akivaizdus be įrodymų – bet tai kitokia komunikacija, kuri kiekvienam kalba tai, kuo jis negali pasidalyti su kitais.

Kalbėdamas apie muziką ir genialų jos autorių Schopenhaueris grįžta prie Platono „manijos“ teorijos: jo muzikas kaip ir rapsodas Jonas nepajėgia suvokti savo kūrybos „protu“, bet kaip ir pirmasis jis pajėgia kurti, o tai reiškia, kad kas nors jame šį sugebėjimą kontroliuoja ir paverčia meninės



Popierius,
guašas, 36x30,
fragmentas

kūrybos procesu. Platono herojus – tai atvejis, kai kalbame apie „aukštesnės valios“ įsikišimą. Kai kalbame apie Schopenhauerį, šią valios metaforą turime suprasti pažodžiui, kaip ką nors, kas kompozitorių padalija: kūrėjas ir žmogus viename asmenyje yra labiausiai nutolę vienas nuo kito. Kaip muzikas, kaip kūrėjas toks individas atsiveria valiai, valiai savaime, kuri yra valios kaip vaizdinio priešprieša. O kaip žmogus jis priklauso valios kaip vaizdinio apraiškomis. „Laisvė kaip nepriklausymas nuo pagrindo principo būdingas tik valiai savaime, todėl prieštarauja reiškiniui. Bet žmogaus išskirtinumas grindžiamas tuo, kad jame ši laisvė gali pasirodyti ir reiškinyje, tačiau tada ji visada yra reiškinio prieštaravimas pats sau ir kaip tik tuo sukuria prieštaravimo ir savineigos fenomenus“ (ten pat, p. 403). Estetinė intuicija bei jos rezultatai geriausiai iliustruoja šį konfliktą – per bevalę žiūrą konfliktas išsprendžiamas valios kaip vaizdinio nenaudai.

Čia derėtų atkreipti dėmesį į vieną svarbų tokios sampratos aspektą. „Kuklus“ genialaus menininko asmuo Schopenhauerio siūlomoje pasaulio sąrangoje priklauso tiems kritiniams taškams, kuriuose labiausiai pasireiškia laisvės troškimas ir jo suponuojama kova tarp valios kaip vaizdinio ir valios savaime. Taigi jau ontologiniu lygmeniu sąlygojamas kuriančio individo padalijimas ir šių dalių supriešinimas. Neabejotinai tokia skirtingų poreikių, plėšančių individą pusiau, samprata yra patologizuojanti pačią savo esmę. Patologizuojanti ne tik dėl pamatinės individo disociacijos, kaip šiandieną pasakytume; patologizuojanti, nes atiduoda individą jam nepaklūstančių galių valiai. Laisvės troškimas, kuriuo motyvuojamas valios savaime pasireiškimas, yra nelaisvė ir nuopuolis vaizdinio pasaulio požiūriu: individas *a priori* negali vienodai gerai „jaustis“ abiejuose „vaidmenyse“. Estetinė intuicija tokia kontekste neišvengiamai tampa konfliktą aštrinančia priemone – juk būtent per ją pasireiškia valios savaime ribojimasis nuo valios kaip vaizdinio, kitaip – „sveiko proto“ pasaulio. „Menininko entuziazmas, leidžiantis pamiršti vargus, yra jo pranašumas, atlyginantis už kančią, stiprėjančią tokiu mastu, koku aiškėja sąmonė“ (ten pat, p. 376). Neatsitiktinai Carlas Gustavas Jungas perims šį dalijimą, aiškindamas menininko kaip sveiko kūrėjo ir menininko kaip sergančio žmogaus priešpriešą viename asmenyje. Apibendrinkime: genijus kaip estetinė intuicija apdovanotas subjektas pačia savo prigimtimi yra „suskaldytas“ – valia jame veikia kaip dvi konfliktuojančios jėgos, stumiančios individą priešingomis kryptimis. Galima pridurti, kad nors, Schopenhauerio

nuomone, šios jėgos atstovauja ontologinio lygmens konfliktui, pats tokio konflikto modelis netrukus tapo pagrindu ir fiziologinėms, ir psichologinėms geniaus konstitucijos sampratoms, itin populiarioms XIX amžiaus pabaigos vakarietiškoje humanistikoje.

Tęskime temos dėstymą. Estetinėje patirtyje „pagautą“ idėją per kūrinį genijus perduoda kitiems, pačios idėjos nepakeisdamas – nes tai paprasčiausiai neįmanoma. Todėl, sako autorius, estetinei kontempliacijai nėra esminio skirtumo, „ar ją sukėlė meno kūrinys, ar gamtos ir gyvenimo stebėjimas“ – tai lemia jos objekto pastovumas. Apibendrinkime: estetinė žiūra nėra siejama vien su menine kūryba; jos kryptingumas anapus atskiribių leidžia realizuotis per bet kurią iš jų. Tarpusavy atskirybės skiriasi tik skirtingu idėjų „skaitomumu“, ir tai mus priveda prie klausimo apie grožį.

Estetinė kontempliacija prasideda, „kai mus pradeda veikti grožis,– jei atsispirsime nuo išorinių aplinkybių, – nes veikti mus gali ne tik išorinis postūmis, bet ir vidinis nusiteikimas – o tai, kas mumyse sužadinama, yra grožio jausmas. Bet jis veikia tol, kol mes netampame bevaliu stebėjimo subjektu, t. y. kol neprarandame savo individualumo“ (ten pat, p. 293). Grožis kaip estetinio pažinimo inspiracija priklauso reiškinių pasauliui. Visos idėjos gražios, todėl beprasmiška apie tai kalbėti. Kalbėti verta apie tai, kad individui gražūs yra atskiri daiktai; ir tik jiems taikomas palyginimas „gražesnis“, kuris reiškia, kad per jį lengviau pasiekama idėja. „Grynojo stebėjimo būsenai lengviausia atsiduoti tada, kai daiktai savo išskaidyta, tačiau apibrėžta ir aiškia forma lengvai atstovauja savo idėjoms, o tai ir yra grožis objektyvia prasme“ (ten pat, p. 292).

Primename, kad menas pasitelkęs fantaziją gražina daiktus ir taip lengvina estetinės žiūros nukreiptumą į idėjas. „Meno kūrinys yra tik priemonė palengvinti pažinimą“ (ten pat, p. 285). Kita vertus, grožis kaip aiškumas ir iškalbingumas priklauso ir nuo to, kokioje objektyvacijos pakopoje kontempliuojama idėja yra. „Kuo aukštesnė pakopa, tuo idėja iškalbingesnė ir įtaigesnė“ (ten pat, p. 305). Tad baikime apie objektyvųjį grožį taip: grožis kaip estetinio pažinimo kategorija priklauso jo inspiracijoms ir išreiškia skirtingą idėjos pasiekiamumo laipsnį. Pastarasis leidžia klausti: ar „grožiai“ yra skirtingi?

Į šį klausimą filosofas, matyt, atsakytų neigiamai: grožis yra vienas, tačiau, atsižvelgiant į idėjų akivaizdumą, gali būti skirtingai „regimas“. Tam

nusakyti vartojami įvairūs terminai (bjaurumas, didingumas ir kt.), kurie šiek tiek klaidina: atrodo, kad kalbame ne apie tą patį. Pavyzdžiui, bjaurumas yra sunkiausiai įžvelgiamas grožis. Kontempliuojant „akivaizdų“ grožį lengvai pereinama į bevalio pažinimo būseną, o didingumą – priešingai, reikia daug pastangų norint pasiekti šį tikslą. Anot Schopenhauerio, „grynojo pažinimo būseną pasiekama tik sąmoningai ir ryžtingai atitrūkstant nuo nepalankių to objekto santykių, kurie, beje, ir yra didingumas“ (ten pat, p. 294). Šiuo atveju didingumas atstovauja labiau paslėptai idėjai, todėl reikia daugiau pastangų norint ją pasiekti. Būtent šias pastangas turime omenyje, kai sakome, jog estetinė žiūra gali būti ryžtingas ir sąmoningas kilimas link idėjos, atsiribojant nuo nenaudingų regimo pavidalo bruožų. Tokiame kontekste turime pastebėti, kad estetinė žiūra kaip intuityvi neprieštarauja sąmoningumui ir ryžtingumui – atvirkščiai, kuo labiau idėja „paslėpta“, tuo labiau šios savybės pageidautinos.

Grožis subjektyvia prasme nurodo, kad estetinės patirties rezultatai nėra aiškūs iš anksto ir jos akte kiekvienas patiria tik tiek, kiek yra to vertas, nusakant tą vertę miglotu genialios nuotaikos trukmės bei intensyvumo matu. Kitaip tariant, mes kalbame ne apie grožį, bet apie skirtingas jo suvokimo galimybes, o tai tarsi reiškia, kad bevalis pažinimas gali turėti skirtingus bevališkumo laipsnius ir – dar labiau šventvagiška prielaida – gal buvimas grynuoju pažinimo subjektu taip pat nėra vienodas? Pats autorius tokių klausimų tiesiogiai nekelia – jis kalba apie skirtingą estetinio potyrio trukmę, o pakilimas į grynojo subjekto poziciją arba yra, arba ne – nors galimybė skirtingai suvokti grožį tokių klausimą neišvengiamai pagimdo. Jau minėjome, kad estetinė patirtis skirtingu laipsniu būdinga visiems, bet visiškai pasiekama tik genijui ir genialios nuotaikos apimtam žiūrovui. Aišku, genialumo kriterijus yra vidinis ir išoriškai neįrodomas, todėl vienintelis patvirtinimas apie genialios žiūros faktą lieka pats patiriantysis. Apie estetinės patirties nekomunikatyvumą kalbėsime vėliau. Dabar pakartokime kartu su autoriumi, kad šios patirties objektas visada patiriamas ne absoliučiai, bet sąlygiškai, nes kiekvienas idėjos veikiamas pagal jo vertingumą.

Kyla klausimas: jei estetinės patirties objektas yra idėja, kam kalbėti apie pavienį fenomeną. Autorius atsako, kad estetinėje patirtyje kiekvieno pavienio daikto stebėjimas privalomas. Stebėjimas plačiąja prasme, pasitelkiant daugiau nei vieną regą. „Menas susitelkia prie šios atskirybės: jis stabdo laiko

ratą, nes jo objektas, idėja „yra anapus laiko valdžios (ten pat, p. 273). Tad galime tarti, kad estetinės patirties aktas yra atskirybės vertimas į bendrybę: jis privalomai atsispiria nuo pavienio daikto lygmenis, kad pakylėtų jį į savo rūšies idėjos lygį. Kita vertus, rūšies idėja saistoma meninės pavienio daikto formos ir tik per ją pasiekama, tad galima sakyti, kad toks daiktas kaip meno kūrinys, uždarydamas idėjos būtį savyje, ją tarsi koncentruoja ir daro akivaizdžią. „Menas per estetinę kontempliaciją savo objektą išplėšia iš pasaulio įvykių srauto ir, jį izoliuodamas, pastato prieš save... ši nykstanti maža dalelė menui yra visumos atstovas, daugio ekvivalentas“ (ten pat, p. 272).

Jau sakėme, kad estetinėje patirtyje pagautą idėją per kūrinį genijus perduoda kitiems, pačios idėjos nepakeisdamas. Akivaizdu, kad tai iškelia meninės kūrybos originalumo problemą: juk per meninę kūrybą ar jos rezultatų kontempliavimą visada pasiekiamas tas pats tikslas, tos pačios nekontingencijos idėjos. Vadinasi, estetinė pagava savo galutiniu turiniu negali pretenduoti į originalumą – bent jau mums įprasta originalumo prasme. Jos aprėptyje realizuojama meninė kūryba nėra prieaugis, bet atodanga. Tai, kad menininkas vaizduoja gamtoje neregėtus objektus, anaip tol nereiškia jo originalumo: jis tik tiksliau artikuliuoja tai, ką pati gamta taria mikčiodama, atskleidžia tai, ką ji nesugebėjo taip aiškiai parodyti.

Galime paklausti: gal originalumo kriterijus pritaikomas meninei formai – jei nepritaikomas turiniui? Turbūt taip. Mat nors menas tėra idėjų pagavos palengvinimo priemonė, nors toks menas yra apvalymas ir išgryninimas, nors jo formai galioja tas pats esminio atskyrimas nuo neesminio – jis gali reikštis per nesuskaičiuojamą daugybę atskirybų, ir jų parinkimas bei kombinavimas gali pretenduoti į originalumą. Tačiau galutinis estetinės intuicijos objektas – idėjos – jos negali būti originalios vien todėl, kad negali pakisti – jų stabilumą lemia būtiškasis statusas. Ir tai mus veda prie kitos temos: ontologinių estetinės intuicijos aspektų aptarimo.

Estetinė patirtis yra pažinimo forma, kuri savo aprėptyje transformuoja ir pažįstantį, ir pažįstamą – abu tarsi kilsteli vienu būties laipteliu aukščiau. Šios „permainos dėka subjektas nebėra individas, o pažįstamo daikto idėja nebėra pats daiktas“ (ten pat, p. 262). Pokyčio pasekmes galime įvardyti taip:



*Popierius,
guašas,
akvarelė, 21x28*

pasitelkiant estetinę kontempliaciją „pavienis daiktas tampa rūšies idėja, o stebintis individas – grynuoju pažinimo subjektu“ (ten pat, p. 265). Todėl estetinę patirtis kaip tam tikras kryptingas pažinimas sąlygoja pažinimo turinį bei paties subjekto būties statusą. Tai gali būti pavadinta mažąja ontologine slinktimi. Tokiu atveju, kas yra didžioji? Tiksliau, kaip dar galime įvardyti estetinės kontempliacijos ontologines funkcijas?

Abstraktusis pažinimas, anot filosofo, atpažįsta daiktus jau kaip esančius, kaip duotus iki pažinimo – būtent todėl tai vienis po daiktų. Estetinėje patirtyje realizuojamas pažinimo būdas yra vienis iki daiktų, nors dėl pažinimo formos ir suskilęs į daugį. Ką tai reiškia? Jei bevalis pažinimo subjektas gali kontemplanuoti pačią bendriausią idėją, tai yra vaizdinį kaip objekto būtį subjektui, jo sąmonė išplečiama iki to vaizdinio ribų. Lieka tik pasidalijimas į subjekto ir objekto formas. Būtent tokioje pusiausvyroje atitinkamai išplėtotas bevalis individas kaip pažįstantysis tampa pažįstamo sąlyga, bet, pridursime, tokia sąlyga jis tampa tik dėl intuityvios pažinimo formos. Panagrinėkime detaliau: pažįstantis reiškia ne ką nors *a priori* individualų, bet ką nors, kas atsirado kaip padalijimo rezultatas. Pažįstantis pažįsta tol, kol pažįsta, nors ir kaip tautologiškai tai skambėtų. Jei pažinimas (pačia bendriausia prasme, kaip kryptis į objektą) eliminuojamas, eliminuojama ir subjekto / objekto skirtis, o tai reiškia susiliejimą ir kartu – pasaulio kaip vaizdinio galą – arba grįžimą į valią kaip daiktą savyje anapus vaizdinio. Turime pabrėžti, kad tokį skirties pašalinimą pajėgus atlikti tik pilnas rezignacijos judesys, estetinei intuityjai, nors ir judančiai ta pačia kryptimi, tai savotiškas riboženklis, kurio ji neperžengia. Suformuluokime tarpinę išvadą: apriorinė pažinimo forma, vienintelė galiojanti estetinei kontempliacijai yra subjekto-objekto skirtis, leidžianti būti vaizdiniui kaip pažinimo objektui ir taip jį pagrindžianti – mat kitaip pastarasis būti negali. Kaip sako autorius: nėra subjekto, nėra ir vaizdinio. Arba: „visiškai pašalinus pažinimą, likęs pasaulis savaime nunyktų, nes objekto nesama be subjekto“ (ten pat, p. 524).

Grynasis pažinimo subjektas bei jo koreliatas idėja estetinės intuityjos akte išsilaisvina nuo šių pagrindo principo formų: laikas, vieta, pažįstantis subjektas ir pažįstamas objektas. Jei tai aukščiausio rango idėja, aprėpianti visą reiškinį, tada jos forma lieka tik subjektas ir objektas – idėja juos apima kaip vienintelę savo perskyrą. Kita vertus, ją galima vadinti išplėsta sąmone, kurioje gali būti visos valios objektiškumo pakopos, sudarančios pasaulį kaip

vaizdinį. Estetinė patirtis išplečia subjektą iki pažįstamos idėjos ribų, kurios gali sutapti su vaizdinio ribomis. Koks estetišės patirties aspektas išryškėja tokiaime kontekste? Schopenhaueris ją ontologizuoja: juk būtent joje sudarytos sąlygos individualiai sąmonei ir aukščiausioms būties formoms – idėjoms susiliesti. Yra ir kita ontologizuojančios tendencijos pusė – pats subjektas. Pirminė objektyvaus pasaulio sąlyga, aišku, yra valia. Bet be pažinimo subjekto neįmanomas ir objektas, t. y. pasaulis kaip vaizdinys, o tai reiškia, kad individas kaip estetišio pažinimo subjektas „yra papildoma objektyviojo pasaulio galimybės sąlyga“ (ten pat, p. 390) – valios kaip visą grindžiančio pagrindo atžvilgiu.

Siekdami tikslumo, pridursime, kad minėta pažinimo forma (subjekto ir objekto skirtis) būdinga ir abstrakcijai, tačiau estetišė kontempliacija skiriasi nuo jos priemonėmis ir realizacijos lygmeniu, kurie abstrakcijai nepasiekiami. Autorius sako: „pažinimas pagal pagrindo principą yra tarsi begalinis judėjimas horizontalia kryptimi, o intuityvusis – bet kuriame taške jį kertanti vertikale“ (ten pat, p. 276). Apibendrinkime: estetišės patirties aktas, „keldamas“ individą idėjų pakopomis ir pamažu šalindamas pažinimo subjekto bei objekto skirtumus, vykdo ontologinę funkciją: aprėpia ir kartu keičia vaizdinio pasaulį (valios pavidalą, bet ne pačią valią, nes tai, aišku, neįmanoma).

Tokiaime kontekste tampa aišku, kad grynai aposterioriškai pažinti grožio neįmanoma, jis visada, bent iš dalies, yra apriorinis. Galime pridurti: tai, kas poetui atsiveria iš kokios nors vaizdavimui paklūstančios pusės, ir tai, kas joje objektyvuojasi, visada yra jo paties esmė. Tokiu pareiškimu mes peršokame prie kitos temos: estetišės patirties kaip saviraiškos ir savivokos. Estetinis pažinimas kuria nors dalimi privalo būti apriorinis; kitaip tariant, pažįstantis subjektas tam tikru laipsniu yra tai, kas pažįstama – arba pažįstama tai, kas jam jau duota iki pažinimo. Menininkas kūrybos procesu išreiškia save, nors tai nėra tas savitumas, kuris jį atskiria nuo kitų individų; atvirkščiai, vaizduodamas save, jis veržiasi į tą valios objektyvacijos pakopą, kuriai priklauso bendražmogiška idėja. Tiek, kiek menininko objektas per estetišę intuiciją yra žmogaus idėja, tiek jis kūryboje gali vaizduoti pats save, o tai reikš – kalbėti apie visus žmones vienijančius turinius. „Poetas yra visuotinis žmogus, žmonijos veidrodis, padedantis jai suvokti, ką ji jaučia ir daro. Kitaip tariant, estetišė kontempliacija netelpa individualioje paguodos paieškoje, bet kaip ypatingos savivokos modelis tarnauja visai rūšiai“ (ten pat, p. 354). Čia de-

rėtų pridurti, kad žmogus vienintelis apdovanotas ne tik rūšine, bet ir individualia idėja, todėl tai, ką sakėme apie bendražmogiškos idėjos vaizdavimą, nebuvo itin tikslu. Patikslinkime: estetinės intuicijos objektu gali būti ir individuali žmogaus idėja, bet, kadangi ji neišvengiamai susijusi su rūšine, pastaroji taip pat liks dėmesio fokuse. „Žmogus yra aukščiausia objektyvacijos pakopa ir kaip estetinio gėrėjimosi objektas užima išskirtinę poziciją: jis apdovanotas ne tik rūšine, bet ir individualia idėja – kalbame apie charakterį kaip tam tikrą įgimtą sąlygotumą – tai yra savitoji rūšinio charakterio pusė. Tai paaiškina, kodėl menininkai visiškai skirtingais charakteriais gali išreikšti žmogaus idėją“ (ten pat, p. 322–323).

Trumpas ekskursas: klasikinis modernizmas meninį originalumą susiejo su unikalios asmenybės saviraiška. Šią idėją nevysiškai išskleistu pavidalu aptinkame ką tik pristatytoje Schopenhauerio hipotezėje apie aukščiausios objektyvacijos pakopos – bendražmogiškos idėjos ypatumus. Anot jos, žmogus vienintelis apdovanotas dar ir individualia idėja. Mums nesvarbu, kad jis kalba apie tam tikrą charakterį – svarbiausia, kad individas gauna idėjinį savo unikalumo pagrindimą, ir kad šis unikalumas kaip individualios idėjos pagava tampa estetinės kontempliacijos objektu. Grįžkime prie mūsų nagrinėjamo autoriaus.

Aišku, kad pažįstantis žmogus, kaip ir visa kita, yra visur besireiškiančios valios objektyvacija, tam tikros visumos dalis. Pažindamas visumą, jis priartėja prie savęs kaip jos dalies. Bet kaip atskiras vienetas, kaip nepriklausantis nuo pažinimo objektų, jis nepažįstamas: stengdamiesi pagauti pačius save, savo siaubui, mes nepagauname nieko, išskyrus efemeršką šmėklą. Estetinė žiūra neįmanoma kaip visiškai autonomiškas savivokos aktas; ji gali realizuotis tik per Kitą, kuris suvokiamas kaip atskirtas nuo mūsų, bet tam tikru laipsniu mums giminingas. Tokiame kontekste estetinis pažinimas meninės formas pasitelkia kaip savotišką aplinkkelį, per kurį estetinės patirties subjektas pažįsta pats save. „Žmogaus valia gali pasiekti pilną, aiškų ir išsamų savo esmės pažinimą, kiek toji esmė atspindi visame pasaulyje... iš jo atsiranda menas“ (ten pat, p. 403). Galime pasakyti ir kitaip: menas gimsta iš poreikio pažinti savo idėjinę esmę, o estetinė intuicija yra meną persmelkianti tokio poreikio realizacija.

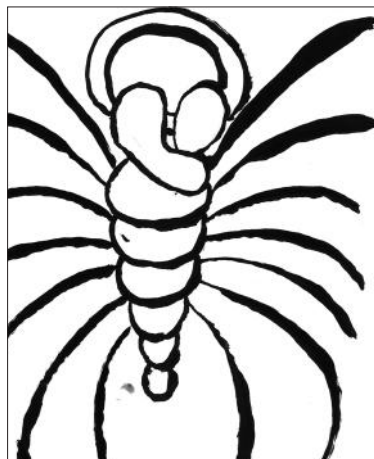
Toliau aptarkime estetinės žiūros ir resignacijos judesio santykius. Autorius estetiniam suvokimui skirtoje trečioje knygoje (kitai: trečiame „Pa-

saulio kaip valios ir vaizdinio“ skyriuje) vengia kvietymo termino, o kartu ir su juo susijusios rezignacijos kaip aukščiausios pažintinės elgsenos formos. Tiksliau, jis kvietimą ir su juo susijusią valios savineigą pamini tik du kartus, bet abu kartus nurodo, kad apie tai bus kalbama tik kitoje, etiniam bei egzistenciniam apsisprendimui skirtoje knygoje. Tai negali būti atsitiktinumas – estetinę žiūrą vengiama sieti su rezignacijos judesiu kaip galutiniu pasaulio įveikimu.

Kita vertus, autorius mini kai kuriuos renesanso kūrinius, kurie per estetinį poveikį gali sukelti bet kokio valiojimo kvietimą ir iš to kylančią rezignaciją, ir priduria, kad tai yra viso meno viršūnė. Išvada: menas kartais tobuliausiomis įžvalgomis gali sukelti tai, ką autorius vadina pasaulio pašalinimu per rezignacijos aktą.

Užbaigdamas trečią knygą autorius vis tik apriboja tokias estetinės patirties galias. Egzistencija yra nuolatinė kančia, bet kaip vaizdinys mene ar grynajame stebėjime ji gali išsilaivinti nuo kančių. Deja, estetinė žiūra išgelbsti individą nuo pasaulio ne visam laikui, bet tik akimirkoms. Kitaip tariant, estetinė žiūra nėra kelias, vedantis iš gyvenimo, o tik „laikina paguoda pačiame gyvenime“. Anot Schopenhauerio, taip yra todėl, kad net toks gilus pasaulio esmės stebėjimas yra savitiksliis ir negali neperžengti tam tikrų ribų, todėl jis nevirsta valios kvietimu kaip kad pasiekusio rezignaciją atveju. Ten pat autorius priduria: kol pagaliau išaugusios jo galios nesiims rimtesnių dalykų. Turima omenyje rezignacija ne kaip momentinė (estetinės intuicijos atveju), bet nuolatinė egzistencinė strategija, juolab kad ją paruošianti patirtis per estetinę kontempliaciją jau įvaldyta. „Koks palaimingas turi būti gyvenimas to žmogaus, kurio valia numaldyta ne akimirksniai, kaip grožio atveju, bet visam laikui...“ (ten pat, p. 537). Šiuo požiūriu estetinė patirtis yra egzistencinę rezignaciją parengiantis etapas subjekto raidoje. Rezignaciją, kuri nusako subjekto galimybę stoti akistaton su absoliutu. Prisiminkime, kad S. Kierkegaardo herojus, apie kurį dar kalbėsime, siekdamas panašių tikslų, taip pat privalo įvaldyti estetinę patirtį, kuri traktuojama kaip parengiamasis etapas norint būti „išventintam“ į tikėjimo riterius.

Toliau. Valia yra nuolatinis siekis, o siekis kyla iš stokos. Kadangi jis negali būti patenkintas, tad „valios teigimas tampa kančia“ (ten pat, p. 431).



*Popierius,
akvarelė, 21x28*

Stoka kaip nepatenkinamo siekio prielaida tampa pagrindu visoms reiškinių neigimo strategijoms, ir estetinė žiūra joje taip pat užima savo vietą. Saviėigos ir estetinės žiūros prielaidų aptarimas neatsiejamas nuo kančios neišvengiamumo aptarimo. „Valiojimo ramybė, kai atsiduodame estetinei žiūrai, yra svarbiausia mėgavimosi grožiu dalis“ (ten pat, p. 502). Estetinis pažinimas šopenhaueriškoje sampratoje prasmingas tampa tik reiškinių pasaulį apimant neigimo perspektyvai. Verta priminti, kad maištingasis Schopenhauerio mokinys Nietzsche pamatinę valios apibūdinimą susies ne su stoka, bet su pertekliaus terminu, ir iš jo turinių kildins bet kokią sveiką valiojimą, atimdamas iš kančios ir vaido pamatinę negatyvumą – jie taps ambivalentiški ir net pozityvūs individualios egzistencijos palydovai.

Apibendrinkime, kaip estetinė žiūra santykiauja su rezignacija. Akivaizdu, kad estetinės kontempliacijos tikslas yra idėjų pagava. Tačiau, kita vertus, žvelgiant iš reiškinių aprėpties, iš konkretaus individo gyvenimo pozicijų, tai paguodos ir išsilaisvinimo nuo kančios siekis. Jis įmanomas tik kaip laikinas, jei jo nepapildo galutinis rezignacijos judesys, pašalinantis patį gyvenimą, o kartu ir kančią. Trečia vertus, rezignacija įmanoma tik įvaldžius pažinimą, nuo kurio estetinė žiūra neatsiejama, nors ir naudojasi specifinėmis išeities priemonėmis. Žinoma, askezės arba kančios patirtis taip pat teikia tokį pažinimą, nors anaip tol nebūtinai atramos taškas joms buvo meno ar gamtos stebėjimas. Iš čia plaukia principinė nuostata, kad estetinė ir rezignacijos patirtis – tai skirtingi keliai ta pačia kryptimi. Estetinė patirtis tarsi sustoja nežengusi paskutinio žingsnio. Bet jas sieja bevalis idėjų pažinimas, dėl kurio reiškinyje gali pasirodyti valios savaime laisvė, pasireiškianti kaip reiškinių prieštaraavimas sau. Vadinasi, estetinė patirtis leidžia pažinimo subjektui priartėti prie galutinio tikslo – nuolatinės rezignacijos pastangos, bet neužtikrina jos įveikimo – jei neminėsime trumpalaikių momentų.

Kitas specifinis Schopenhauerio koncepcijos bruožas: idėjos akivaizdumas estetinėje patirtyje išskyla kaip sąmoningas, bet nesuderinamas su sąmonės refleksyvumu – sąmonė „turi“ idėjas, bet negali jų paaiškinti sau refleksyviai, nekalbant apie tokio aiškinimo perdavimą kitam. „Meninkas nesuvoja savo kūrinio tikslo ir sumanymo: jam atsiveria ne sąvoka, o idėja, todėl pats jis negali jos paaiškinti – kaip sakoma, jis kuria instinktyviai“ (ten pat, p. 335). Čia akivaizdžios dvi problemos: estetinės patirties kaip nerefleksyvaus žinojimo bei jos nekomunikatyvumo. Siekdami jas aptarti pradame

plėtoti kitą šio skyriaus temą. Kol kas aišku tik tiek, kad tradicinis pažinimas bei komunikavimas per abstrakčias sąvokas čia negalioja.

Kaip jau minėjome, griežtas refleksyvios ir estetiškos pagavos skyrimas suponuoja ir skirtingas komunikavimo formas. Autorius sako aiškiai: „bet koks komunikuojantis pažinimas valią gali veikti tik kaip motyvas“ (ten pat, p. 508). Iš čia kyla ir kitas principinis teiginys, kad estetiškos pagavos kaip „betarpiško ir intuityvaus pažinimo negalima nei įsigyti, nei pašalinti jokių mąstymu, kuris, kaip tik todėl, kad nėra abstraktus, negali būti perduodamas kitiems žmonėms, bet kiekviename turi atsirasti savarankiškai ir todėl autentiškai išreiškiamas ne žodžiais, o vien tik veiksmais, poelgiais, gyvenimu“ (ten pat, p. 510). Akivaizdu, kad čia neklasikinės filosofijos šalininkas atsiriboją nuo tradicinės komunikacijos, kuri numato, kad perduodami turiniai gali būti abstrahuoti, pakartoti ir teisingai suprasti. Žinoma, tokia komunikacija dažniausiai naudojasi verbaliniais ar rašto kanalais. Tačiau kodėl meno kūrinio poveikį negalime traktuoti kaip autoriaus ir žiūrovo tégul ir vienpusišką komunikaciją? Juk kompozitoriaus kūrinys, veikiantis klausytoją, neabejotinai užmezga ryšį – jo poveikis akivaizdus be įrodymų – bet tai tarsi komunikacija „uždaru“ kanalu, kuri kiekvienam kalba tiek, kiek jis pajėgus suprasti ir ko nebegeria toliau perduoti bei paaiškinti žodžiais. „Netgi aiškinant šį stebuklingą meną, sąvoka parodo savo skurdumą ir ribas“ (ten pat, p. 368).

Matyt, Schopenhaueris estetinei pagavai priskiria vienintelį komunikavimo kanalą – komunikavimą per meno kūrinį. Bent teoriškai žiūrovas turi galimybę patirti tą patį, ką ir jo autorius – atsižvelgiant į visas anksčiau minėtas išlygas. Tokia komunikacija apibūdinama terminais, kuriuos jau taikėme estetinei pagavai, t. y. ji dažniausiai trumpalaikė, tiesioginė, pasižymi akivaizdumu ir intuityvumu, be to, suvokėjui perteikia tik tuos turinius, kuriuos jis pasirengęs priimti. Tiek, kiek menininkas per savo kūrybą daro poveikį žiūrovui, tiek jis komunikuoja, t. y. perduoda tam tikrą turinį, nors jo ir negali paaiškinti. Be to, tai komunikacija, kuri neturi išoriškai patvirtinamų tikrumo kriterijų, todėl negali būti patikrinta. Gali būti, kad dėl šių ypatumų jai derėtų rasti tinkamesnį terminą, bet mes jo neieškosime.

Nerefleksyvus arba intuityvus pažinimas – o tai yra pažinimas, nes jam paklūsta idėjų pagava – autoriaus apibūdinamas per miglotą analogiją: jis slypi srityje, kurią „protas apibrėžia plačia ir negatyvia jausmo sąvoka“ ir kurios

turinių negali atskleisti per savo abstrakcijas. Todėl, metaforiškai kalbant, ji yra jausmo ir aistros kalba, kaip kad žodžiai – proto kalba.

Taigi, apibendrinami preliminarūs tyrinėjimo rezultatus, matome, kad sužinojome ne itin daug: estetinė pagava – jei neminėsime kitų negatyvių apibrėžčių – įmanoma tik nušalinus pažinimą pagal priežastingumo, individuacijos, laiko ir erdvės principus; taip pat ji yra intuityvus, genialus, tiesioginis, akivaizdus, sąmoningas, kontempliatyvus ir spontaniškas pažinimo būdas, kreipiamas į idėjas. Ji priešpriešinama refleksyvioms sąmonės galioms, todėl lokalizuojama kur nors greta afektų ir jausminių potyrių, gali per juos reikštis, bet nėra jiems tapati. Be to, estetinė intuicija visas savo teises ir funkcijas įgauna anaipol ne bet kurios meninės kūrybos atveju; lemianti sąlyga čia yra ne kūrybos forma, bet pats kuriantis subjektas, tiksliau, tam tikras jo įgimtų savybių rinkinys, nusakomas genialumo terminu. Genialumas – privaloma estetinės intuicijos sąlyga, todėl pastaroji visada pasireiškia kaip reta išimtis. Genijaus kaip estetine intuicija apdovanoto subjekto prigimtis yra „suskaldyta“ – valia jame veikia kaip dvi konfliktuojančios jėgos, stumiančios individą priešingomis kryptimis. Estetinė intuicija tokia kontekste neišvengiamai tampa konfliktą skatinančia priemone – juk būtent per ją pasireiškia valia savaime, suspenduojanti valią kaip reiškinį, kitaip – „sveiko proto“ pasaulį. Primename, kad estetinis pažinimas, Schopenhauerio nuomone, prasmingas yra neigiant tik reiškinio pasaulį. Jis leidžia pažinimo subjektui priartėti prie galutinio tikslo – nuolatinės rezignacijos pastangos, bet neužtikrina jos įveikimo – jei neminėsime trumpalaikių momentų.

Per estetinę kontempliaciją pavienis daiktas tampa rūšies idėja, o stebintis individas – grynųjų pažinimo subjektu. Todėl estetinė patirtis kaip tam tikras kryptingas procesas per atranką sąlygoja pažinimo turinį bei keičia subjekto būtiškąjį statusą. Tai reiškia, kad estetinė žiūra ne tiek siekia pažinti, kiek šalina pertvaras ir skirtybes iki to „taško“, kuriame intuityviai pažįstantis subjektas ir jo pastangų objektas nustoja skirtis tarpusavyje. Kita vertus, toks rezultatas įmanomas tik idealiu atveju; realiai idėja intuityviu pažinimu patiriama ne absoliučiai, bet sąlygiškai, nes kiekvienas patiriantis idėjos veikiamas pagal jo vertingumą.

Estetinė žiūra nėra siejama vien su menine kūryba; jos kryptis anapus atskirųjų leidžia realizuotis per bet kurią iš jų. Kita vertus, meno kūrinys, „uždarydamas“ idėjos būtį savyje, ją tarsi koncentruoja ir daro akivaizdžią.

Estetinė žiūra neįmanoma kaip visiškai autonomiškas savivokos aktas; ji gali realizuotis tik per Kitą, kuris suvokiamas kaip atskirtas nuo mūsų, bet tam tikru laipsniu mums giminingas. Tokiame kontekste estetiškas pažinimas menines formas pasitelkia kaip savotišką aplinkkelį, per kurį estetiškos patirties subjektas pažįsta pats save. Arba kitaip: menas gimsta iš poreikio pažinti savo idėjinę esmę, o estetinė intuicija yra kūrybinę pastangą persmelkianti tokio poreikio realizacija.

Pereikime prie kitos svarbios temos aptarimo. Kokios akivaizdžiausios analogijos Schopenhauerio koncepcijoje tarp genijaus ir bepročio? Pirma, abu jie statistinio subjekto atžvilgiu gali būti vadinami išimtimi, nors nuo pastarojo skiriasi ne kokybiškai, bet kiekybiškai; antra, jie naudojami tokia santykio su tikrove (pažinimo) forma, kuri skiriasi nuo kitų pažinimo formų vaizdinyje – nuo pažinimo pagal pagrindo principą, anot Schopenhauerio. Paminėkime kai kuriuos bendrus „pažintinės veiklos“ bruožus: ir genijui, ir bepročiui būdingos patirtys, nerefleksuojamos „vidujai“ – t. y. nedubliuojamos abstrakčiomis sąvokomis iš patiriančio pozicijų; dėl pastarosios priežasties jų patirtis neverifikuojama ir išoriškai, t. y. ja neįmanoma „adekvačiai“ pasidalyti su kitais; abu jie išskirtinai sureikšmina vaizduotės ir fantazijos galias. Galų gale genijaus ir bepročio giminigumas gali būti apibūdinamas patiriamos kančios požiūriu. Schopenhauerio siūloma genialaus subjekto konstitucija numato priešingų jėgų (valios savaime ir valios kaip poreikių visumos) plėšomą žmogų; genijus – tai didžiausia tokių jėgų priešprieša, neišvengiamai patologizuojanti subjektą; tačiau genijus – nebūtinai „patologizuotas“ subjektas; tuo jis skiriasi nuo bepročio. Apie beprotį kalbame tada, kai minėta priešprieša ir jo keliama kančia įveikia subjektą. Tai reiškia, kad ir genijų, ir beprotį galime nusakyti tokiais aktais, kurie – nesvarbu, realiai ar tariamai, laikinai ar nuolat – išlaisvina nuo kančios (beprotybė, kaip dar pamatysime, taip pat yra prieglauda nuo kančios).

Kančios aspektu Schopenhauerio koncepcijoje nagrinėjama beprotybė tapo ambivalentišku fenomenu: kaip kančios pasekmė ji yra blogis, bet kaip išsilaisvinimas nuo kančios ji – teisingo kelio užuomina. Tokia beprotybė apėmė ir blogiausius kančios pavidalus, ir jų pasekmes – atminties netektį, uždarančią Aš dabarties amžinybėje. Beprotybė – tobula užuovėja nuo kančios,



*Popierius,
mišri technika,
21x28*

tačiau ji turi savo kainą, pamatinę individualybės pokytį bei pasitraukimą į vaizdinio aprėpties paribius; beprotybė, jei norite, yra vaizdinys vaizdinyje, apdovanotas tegul ir iliuzine autonomija. „Beprotybė kaip nepakeliamos kančios pakaitalas kuria kančios nevarginamą būties iliuziją“ (ten pat, p. 283).

Matyt, galime tarti, kad genijus ir beprotis, Schopenhauerio nuomone, skiriasi ne tiek aptariamoms „patirties“ turiniais, kiek jos trukmės ir valdžios parametrais; beprotis neturi galimybės išsivaduoti iš savo „slėptuvės nuo kančios“ – jis uždarytas toje amžinoje dabartyje, kuri reiškia nesugebėjimą suvokti ir tenkinti savo poreikių. Šie poreikiai – arba valia, neužmaskuota refleksijos gimdomu vaizdinio pasauliu – reiškia grįžimą į savo gamtinę prigimtį; bet kadangi tai nėra gamtai įprasta logika, t. y. žmogus negali tiesiog būti žvėrimi, tokį grįžimą palydi naujos iliuzijos valdžia – beprotybė yra tikėjimas, kad įmanoma nuolatinė laisvė nuo nepatenkintų poreikių keliamos kančios. Galime pridurti, kad W. Dilthey'us perėmė ir kiek pakoregavo šią takoskyrą (nors jam svarbi ne tiek poreikių keliamą kančią, kiek fantazijos kuriamų iliuzijų galia): ir meninį genijų, ir beprotį apibūdina atsidavimas galingos iliuzijos valdžion; skirtumas tas, kad genijui, kitaip nei bepročiui, ši būseną laikina. Schopenhaueris tik bepročiams būdingas fantazijas prilygino iliuzinėms oro pilims; tuo tarpu menininko fantazija su tuo neturi nieko bendra: nuo empiriškai apčiuopiamų objektų ji skiriasi tik todėl, kad perteikia juos (už jų slypinčias idėjas) tiksliau ir objektyviau nei pati empirinė tikrovė.

Simptomatiška, kad tokia beprotybei priskiriama nuostata, suteikianti iliuzijai galią imituoti tikrovę (kartu ją slepiančią), visapusiškiausiai ir labiausiai diferencijuotai skleidėsi filosofinės minties kontekste: ontologinis modelis, grindžiamas regimybės ir tikrosios būties priešprieša Vakarų tradicijoje buvo beveik „etaloninis“. Gal būtent jis pravertė kaip pavyzdinė forma, iš kurios buvo lipdoma beprotybė – mikrovisata, kurioje iliuzijos apžavai įgauna bauginamą galią tapti neįveikiamu labirintu? Kita vertus, teisę gyvuoti turi ir „veidrodinis“ spėjimas, kad būtent beprotis, nesugebantis išsivaduoti iš iliuzijų kerų, pravertė kaip pavyzdys filosofinei tradicijai, kuri tikrąją būtį atranda tik įveikdama ją slepiančius mirazus.

Palyginkime: F. Nietzsche genialumo ir beprotybės santykiams taip pat skyrė daug dėmesio; kaip ir Schopenhaueris, beprotį ir genijų jis priešpriešino statistiniam, „normaliam“ subjektui, tačiau tik kiekybiškai; beprotis tarsi nepasiekia „vidurkio“ lygmens, o genijus jį viršija. Tačiau toks modelis (po-

pulius, beje, to meto pozityvistų teorijose) netrukus pakito: „nesavalaikio“ terminas, toks svarbus vėlyvojo Nietzsche' s kūryboje, labiau suartino genijų ir beprotį. Abu jie priskiriami istorijos akibrokštams – t. y. traktuojami kaip gimę ne savo epochoje (atavistinės raidos koncepcijos variantas). Genialumas čia nusakomas nebe potencialo (šiuo požiūriu beprotis ir genijus tarsi nesiskiria – abu jie apdovanoti ta nesavalaikio perspektyva, kuri juos skiria nuo amžininkų ir leidžia pastebėti tai, kas pastariesiems atrodo savaime suprantama ir todėl – ne problema), bet aktualizacijos prasme; genijumi tampa tas, kuris sugeba įveikti jam nepalankaus konteksto pasipriešinimą ir pakilti virš jo kaip išskirtinė asmenybė (Nietzsche' i toks svarbus „kovos testo“ momentas). Neįveikęs pasipriešinimo, nesavalaikis geriausiu atveju bus juoką keliantis keistuolis, blogiausiu – „visateisis“ beprotis.

Grįžkime prie Schopenhauerio. Ką turime omenyje, vadindami jo aptariamą beprotybę vaizdiniu vaizdinyje? Vaizdinys yra valios kaip fenomenus įtvirtinančios galios ir aukščiausios jos pakopos – sąmone apdovanoto žmogaus sąveikos rezultatas; o bepročio iliuzija – „perkurta“ tokio vaizdinio versija, besiskirianti nuo pastarojo pirmiausia „galiojimo“ mastais. Vaizdinys kaip toks irgi yra tam tikra iliuzija (maskuojanti, iškraipanti pamatinę valios tikrovę) – tačiau ši iliuzija visuotinė, tipinė; o beprotybė, priešingai, visada individuali. „Iš vidaus“ abi iliuzijos vienodai realios, skiriasi tik jų galiojimo ribos – beprotybę riboja konkreti sąmonė. Būtent todėl tai ir yra vaizdinys vaizdinyje, salelė, kurioje visam vaizdiniui būdinga poreikių tenkinimo logika esmiškai pakinta, įtvirtindama praktinio proto stoką.

Šiame taške atsiskleidžia gana įdomi Schopenhauerio beprotybės koncepcijos prieštara: viena vertus, ji atspindi natūralų valios siekį išsaugoti save kaip individualios gyvybės apraišką (kova su kančia): „prislėgta prigimtis griebiasi beprotybės kaip paskutinės priemonės išgelbėti gyvybę...“ (ten pat, p. 283); kita vertus, pats jos faktas nurodo sklendaus valios objektyvavimo sutrikimą: juk kančia, su kuria kovojama, yra jos pačios diktuojamų poreikių pasekmė. Galbūt tai nepakankama priežastis ją traktuoti kaip valią savaime (priešingą valiai kaip Poreikiui); tačiau bet kuriuo atveju taip suvokiama beprotybė nustumiama į valios objektyvacijų periferijas; kuria nors savo briauna ji išreiškia valios pasipriešinimą sau (bepročiui, kitaip nei „statistiniam“ individui būdingas, daug mažesnis poreikių tenkinimo efektyvumas; tai sąlygoja iliuzijos valdžia, užtikrinanti galimybę iš dalies atsiriboti nuo poreikių).

Tai bene svarbiausia prielaida, leidžianti filosofui gretinti beprotybės būsenas ir bevalės kontempliacijos procesą; tai lemia ne vienodos priežastys, bet gimininga motyvacija: pasipriešinimas vaizdinio pasaulyje karaliaujančioms valios formoms. Ne tiesioginis priežastingumas, bet priklausomybė nuo tos pačios, jiems nepavaldžios instancijos grindžia meninės kūrybos, jos suvokimo ir beprotybės fenomenų sąsajas. „Kiekvienas intelekto pakilimas virš įprasto lygmens kaip anomalija jau linksta prie beprotybės“ (ten pat, p. 281), sako Schopenhaueris, „įprasto lygmens“ intelektą suvokdamas kaip racionalių, „sveikų“ galių sinonimą, kurioms ir priešpriešinamas tiek intuityvus pažinimas, tiek beprotybė.

Kita vertus, kartais Shopenhaueris beprotybę su intuityviojo pažinimo formomis gretina per išorinį apraiškų panašumą; jų turiniai tapatinami tik tiek tiek. Iracionalūs elementai beprotybėje regimi, bet ne pabrėžiami; pastaroji yra proto klaida bei nesugebėjimas tą klaidą pastebėti. Tokia beprotybė tam tikru mastu racionali ir „sąmoninga“. „Bepročių atmintyje tikrovė susilieja su nebūtais dalykais, dabartis iškraipoma per ryšį su praeitimi; teisingai pažindami atskirus aplinkos momentus jie klaidingai sprendžia apie jų ryšius, apie tai, kas nėra jiems prieš akis“ (ten pat, p. 282).

Vadinasi, Shopenhauerio nuomone, beprotybė transformuoja individą, atima „galią teisingai vertinti aplinkinių reiškinių sąsajas“ (ten pat, p. 284); kaip tokia, ji neleidžia pilnai suvokti tikrovės dvilypumo valios ir vaizdinio pavidalais. Kita vertus, joje įkūnytas pasipriešinimas valios sankcionuotam praktiniui protui; šiuo požiūriu beprotybė teikia individui bent iliuzinę laisvę nuo privalomo įkalinimo vaizdinyje. Kiek beprotis išsilaisvina nuo intelekto valdžios, tiek, bent formaliai žiūrint, jis turėtų įgyti bevalės žiūros dovaną; deja, ši dovana patenka kitos, paties bepročio susikurtos iliuzijos valdžion. Akistata su beprotybe individą įstumia į paradoksalią būseną: jis gali siekti tiesioginių idėjų įžvalgų tik klajodamas savo iliuzijų labirintuose. Būtent todėl beprotis mąstytojui yra kliedintis pamišėlis su genialių įžvalgų blyksniais. „Jų genialumas ryškiai prasismelkdavo pro jų beprotybę, kuri, deja, aiškiai vyravo“ (ten pat, p. 280).

Apibendrinkime: asketo ir meninio genijaus asmenyse valia tam tikru išskirtiniu būdu geba pasipriešinti sau, maža to, per juos valia sugeba įveikti save. Ką tai reiškia? Tai reiškia, kad egzistuoja tam tikros išimtyse „natūralioje“ valios objektyvacijos eigoje, gebančios pastarąją pristabdyti ar net suar-

dyti. Mums svarbu tai, kad Schopenhauerio koncepcijos beprotis atsiduria labai arti šios aristokratiškos draugijos: iš visų likusių individų jis vienintelis geba sutrikdyti valios objektyvaciją realizuojant tą patį kančios pašalinimo tikslą. Žinoma, galima pagrįstai prieštarauti, kad bepročio išsilaisvinimas nuo kančios iliuzinis, kad jo nesugebėjimas priešintis kančiai negali būti lyginamas su, tarkime, asketui būtina valinga ištverme. Tačiau neįmanoma paneigti, kad beprotis tam tikru mastu atibojamas nuo sveiko proto ir jam paklūstančio poreikių tenkinimo, vadinasi, neįmanoma paneigti, kad beprotis taip pat atstovauja tam tikram valios pasipriešinimo sau tipui, kuris ir suartina jį su genijumi bei asketu.

Matyt, derėtų paklausti: ar beprotybė, visuotinę vaizdinį transformuodama į individualią iliuziją, kartu „tolsta“ nuo valios kaip visa ko šaltinio? Kitaip tariant, ar tai kopijos kopija taikant platoniską apibrėžimą? Mes linkę manyti priešingai; susilpnėjusios intelekto galios susilpnina ir maskuojančias jo palaikomo vaizdinio funkcijas; kita vertus, artėti prie valios kaip visa ko šaltinio žmogus tegali per tas pačias valios objektyvacijos pakopas, tik atgaline kryptimi; beprotis ne genijus, artėjimą į valią jis realizuoja ne bevalės pagavos „metodais“, bet suartėjimu su savo žvėries prigimtimi, tarsi nusileisdamas vienu laipteliu „žemyn“. Ir čia mes ateiname prie kitos svarbiausios temos: kaip biologinė atmintis ir beprotybė susijusios žmogiškoje prigimtyje.

Schopenhaueriui valia beprasmė, alogiška ir savaime suprantama, neturinti nieko bendra su morale – tai akivaizdžiausia ankstyvuosiuose valios objektyvacijos etapuose, augalijoje ir gyvūnijoje – beje, Ch. Darwino teorija toliau populiarins tokią gamtos viziją. Žmogus pratęsia šią objektyvacijos liniją, paveldėdamas žvėriškąją prigimtį; auklėjimas, intelekto lavinimas pastarąją gali sušvelninti, bet ne pakeisti. Štai kodėl vokiečių filosofas gali kalbėti apie sąmonę kaip „pusinę“ – kita, stipresnioji prigimties dalis yra valios principą įkūnijančių poreikių visuma, nusakoma M. Foucault pasūlyta žvėries metafora.

Valios raiškos (arba gyvosios gamtos) prieštaringumą fenomenų pasaulyje apibūdinanti figūra yra žvėris; jis tobulai įkūnija nenumaldomą gyvybės troškimą, todėl taip pat tobulai sėja mirtį kaip būtiną išgyvenimo sąlygą. Gamtos arba žvėries pasaulis – tai stichiškos laisvės ir netramdomų porei-



*Popierius,
gvašas, 22x32,
fragmentas*

kių natūralumo karalija. Kartu žvėris – tai daugiau nei gamtos natūralumas; jame tūno anapusių šešėlis, grėsmingas savo nenatūralumu ar net perversyvumu. Per žvėrį į mus prakalba praėjusių epochų atmintis, nenorinti nieko žinoti apie gamtos nekaltumą – toks žvėris vis dar besielė bestija, atvira demono kitapusybei.

Anot Foucault, Vakarų viduramžiai zoologijos pasaulį pavertė žmogiškų vertybių simboliais. Bet nuo Renesanso laikų žmogaus ir žvėries pradai pradėjo keistis vietomis. Pamažu žvėris išsiveržė į laisvę ir nusimetė legendos apynasrį. Jis nebe moralinių vertybių iliustracija, bet kitokio – fantastikos – pasaulio atstovas, pasaulio, kuriame žmogus įžvelgia vieną savo prigimties paslapčių. Dabar jau žvėris tyko žmogaus, siekia primesti jam savo valią ir atverti tiesą apie save. Neįmanomi, pamišusios vaizduotės sukurti gyvūnai tapo slapta žmogaus esme; nuodėmingas žmogaus nuogumas atvėrė žiūrovui jo vidų kaip kliedesių pagimdytą zoopasaulį. Žvėries pradas jau ne naminis, prijaukintas žmogaus vertybėmis bei simboliais; dabar būtent žvėris traukia žmogų savo netramdomu šėlsmu, neįmanoma ir bedugne pabaisos esme; ir būtent žvėris atveria tą bevaisę beprotybę, kuri viešpatauja žmogiškoje prigimtyje (Foucault, 1997, p. 173).

Būtent šie turiniai įgyja apčiuopiamus pavidalus, kai žvėris iš besielių būtybių stichijų perkeliamas į žmogiškos prigimties narvą; būtent šiuos turinius moderni epocha pavadino beprotybe – paradoksaliu natūralumo ir susvetimėjimo junginiu. Šios beprotybės figūros interpretavimu grindžiami jos pavidalai voliuntaristinėse, pozityvistinėse ar vėlesnėse psichoanalitinėse doktrinosė.

Žvėris, uždarytas žmogiškoje prigimtyje, visiškai tikras – ir todėl toks nesuvokiamai svetimas. Gamta nėra žmogiška, naivu tikėtis jos gerumo; gamta – tai žvėris, gyvuojantis tiek, kiek sugeba žudyti. Tik įkurdamas savyje žvėrį žmogus įsiliejo į gyvosios gamtos istoriją; neabejotinai jis tapo natūralėsnis – ir neabejotinai įgijo neatribojamą svetimybės dimensiją. Absoliučiai natūralus ir absoliučiai savo poreikiams tapatus žvėris, kalintis žmogiškos prigimties apsuptyje – tai fundamentali beprotybės figūra, privertusi XIX amžių patikėti, kad „gyvybė neatsiejama nuo žudymo, gamta – nuo blogio, o giluminiai poreikiai – nuo perversyvumo“ (Foucault, 1994, p. 303). Ne veltui C. G. Jungas kaltino S. Freudą, kad šis pasąmonę pavertė perversyvių ir nusikalstamų norų šiukšlynu.

Žvėris, įkurdintas žmogiškoje prigimtyje – tokią metaforą Foucault pasirinko toli gražu ne vien stilistiniais sumetimais. XIX amžius, ištrėmęs žmogų į gamtinę evoliuciją, esmines jo apibrėžtis sutapatino su tokiais apibūdinimais, kurie siekia aptikti žmogaus panašumus ir skirtumus kitų gamtinės raidos pakopų atžvilgiu. Riba, skirianti žmogų nuo gyvūno, kartu yra riba, užtikrinanti jų giminybę – štai tuo metu gimstančios modernios antropologijos pagrindas. Antropologijos, kurioje bepročio figūra užima tikrai ne paskutinę vietą – nes būtent beprotis ir yra ta griežčiausia žmogiškumo riba, per kurią XIX amžius įžvelgė žvėries šešėlį, atstovaujantį „grynajai“ gamtai.

Schopenhauerio koncepcijos įnašas į šią antropologiją savaip tipiškas: ieškodamas išskirtinių gabumų pagrindimo, genijų jis susiejo su bepročiu, o pastarąjį – su gyvūnu. Kaip būtent susiejo – ar atskyrė, – panagrinėsime vėliau. Kol kas mums svarbu pasakyti, kad statistiniam vidurkiui atstovaujantis individas, genijus, toliau beprotis ir galų gale gyvūnas – tai tie struktūriniai taškai, kurie nusako tuo metu „besiklostančios“ žmogiškos prigimties piramidę.

Schopenhaueris gamtos raidos problematika užsiėmė ne kaip gamtininkas pozityvistas, bet kaip filosofas, kuris remiasi metafizikos prielaidomis. Klausimas, kiek jis reformavo klasikinės vokiečių metafizikos tradiciją, dabar mūsų nedomina; tenorime pasakyti, kad gamtos raidos ir morfologijos problemas jis sprendė remdamasis sisteminėmis savo teorijos prielaidomis. Būtent todėl jis kalba ne apie gamtos raidą, bet valios objektyvacijos pakopas, turėdamas omenyje tą pačią fenomenų pasaulio sandarą. Anot Schopenhauerio, tik subjektą ir objektą vienijantis šaltinis lemia galimybę individą traktuoti kaip atvirą ir „daugiasluoksnį“. Subjektas yra aukščiausia valios objektyvacijos pakopa ir kaip tokia aprėpia visus žemesnių pakopų raiškos būdus. Todėl būti subjektu – tai valdyti tokį apriorinį žinojimą, kuris leidžia „save“ įžvelgti žemesnėse vaizdinio formose; mums nesvarbu, kad tokios įžvalgos įmanomos tik išskirtinėmis sąlygomis – svarbiausia, suformuluotas pats modelis, leidžiantis individą susieti su žemesnėmis gamtos grandimis (objektyvacijos pakopomis, anot Schopenhauerio). Trumpas ekskursas: beprotybė kaip savotiškas žingsnis atgal valios objektyvacijos pakopomis pozityvistinių psichopatologinių doktrinų kontekste pavirto atavistinės raidos teorijomis, kur beprotybės formos tapatinamos su grįžimu į ankstesnius bioistorinės raidos etapus.

Valios diktuojami troškimai, iš principo nepatenkinami visiškai ir galutinai, atspindi instinktyvųjį arba žvėrišką pradą – egoistišką, per nenugalimus

poreikius besiplėtojančią biologizuotą energiją. Viena vertus, ji nekaltos ir natūralios prigimties – kaip pati gamta; kita vertus, dėl jos gyvenimas tampa kančia ir tragedija, amžinu konfliktu, neišsprendžiamu iš principo; jei, žinoma, nelaikysime sprendimu mirties kaip galutinio ir neatšaukiamo sugrįžimo į valią – tą paradoksalią gyvenimo ir nebūties principus jungiantį konstruktą. Mat mirtis neatsiejama nuo gyvenimo; kaip tokia, ji yra dvilypė – ji ir grėsmės šaltinis, ir jos pašalinimas. Grėsmės šaltinis, nes valia gyventi visomis išgalėmis priešinasi mirčiai – poreikių tenkinimas – tai nuolatinė kova su mirtimi; ir grėsmės pašalinimas – nes bet kokia kova neišvengiamai baigiasi mirties pergale; ratas užsidaro idant pradėtų naują ciklą. Mums svarbu tai, kad voliuntaristinė ontologija labai savotiškai atgaivina beprotybės kaip gimdančio chaoso teoriją; beprotybė nebėra subjekto proto valdžią pasiglemžianti svetimybė, beprotybė – tai pats žmogiškumo pagrindas, išgrynintas jo proveržis, nušluojantis intelekto diktuosus apribojimus ir patį žmogiškumą kaip tokį. Žvėries figūroje slypi antikinio chaoso ambivalencija: jis teikia tą gyvybinę energiją, be kurios neįmanomas pats žmogus, kita vertus, jis yra ta grėsmė, kuri geba savy ištirpdyti bet kokią žmogiškumą. Apibendrinkime: gamtinės prigimties požiūriu žmogus apžvelgiamas tiek, kiek jis yra beprotis – taip galima įvardyti šią precedento neturinčią priklausomybę. Arba: beprotis – tai gamtinis žmogus, atsiveriantis pamatinių instinktų, poreikių arba tiesiog „žvėries“ proveržiais.

Kam nepatinka žodis „valia“, tas, be mažiausios sąžinės graužaties, gali jį pakeisti žodžiu „gamta“, gamta – iki žmogaus, nors ir įkurdinta žmoguje. Kur valia savo vardą pakeičia Didžiuoju Poreikiu, ten voliuntarizmas susitinka su savo amžinininku pozityvizmu – „instinktyvioji“ žmogaus prigimtis be vargo sutaiko šiuos priešininkus.

Tokiame kontekste tampa aišku, kodėl Schopenhaueris žmogiškos prigimties dvilypumo apibūdinimus suartina su beprotybės apibrėžimais. Beprotybė, anot filosofo, yra užsidarymas amžinoje dabartyje, toje „beveik žvėries“ būklėje, kuri nebeturi efektyvios refleksijos galios ir todėl nebesugeba suvokti savo būties tragizmo; žinoma, tai iliuzinis išsivadavimas nuo kančios – beprotybė tėra mažoji, negalutinė mirtis, tai išsivadavimas iš intelekto galių suartėjant su žvėriškąja prigimtimi, kuri ir toliau – tik be jokių moralės priekaištų – tenkina savo poreikius. Kartu tai priartėjimas per žingsnį prie valios „kaip tokios“, kurią intelektualinis pažinimas neišvengiamai maskuoja ar

kitaip iškraipo; tokia prielaida principą „bet koks pažinimas yra valios savižina“ leidžia interpretuoti itin paradoksaliai: suartėdamas su žvėrimi žmogus kuria nors briauna tampa pranašesnis valios savižinos procese nei intelektu operuojantis subjektas; žinoma, tai ne „žmogiškas“, tiksliau, ne verifikuojamas ir ne komunikatyvus pažinimas, tačiau toks požiūris paaiškina, kodėl bepročiams Schopenhaueris priskiria genialias išvalgas, o genijams – beprotybės užuomazgas; beprotybė nėra kas nors svetima žmogiškai prigimčiai, atvirkščiai, tai jos apnuoginimas priartėjant prie pačių prigimtųjų šaltinių; kartu tai toks akivaizdumas, kuris negailėstingai demonstruoja „sveiko“ ir sąmoningo žmogaus saviapgaulę: tai, ką auklėjimas ir intelekto lavinimas sugeba maskuoti sąmoningo žmogaus veikloje, visa jėga pademonstruoja beprotis – beveik niekuo neapdengytą poreikių valdžią. Schopenhaueris ne tik nuvainikavo racionalias ir sąmoningas individo galias, tikrąją valdžią suteikdamas biologizuotos valios principui; pastarąjį jis sutapatino su gamtos savireguliacijos procesais, neišvengiamai konfliktuojančiais su kultūrine „norma“. Būtent šio konflikto smagalyje gimsta beprotybė; tai, kas gamtoje yra natūrali kova už būvį, civilizacijos kontekste tampa nuolatinės grėsmės šaltiniu: nekalta gamtinė prigimtis kartu yra ir perversyvi, ir agresyvi, ir slepianti daug kitų „asocialumo“ apraiškų, kurias nusako terminas „psichinė patologija“.

Schopenhauerio individo prigimtųjų modelyje galime regėti ir tradicinių sampratų atgarsius: beprotybę kaip ydingo pasirinkimo pasekmę, kurią lemia prigimtinei nuodėmė (žmogiška prigimtis traktuojama kaip iš principo netobula, todėl ją gali užvaldyti demonas; toks apsėstumas taip pat prigimtį susieja su beprotybe). Prigimtinį blogio pobūdį pabrėžė ir I. Kantas, ir pats Schopenhaueris: tai, ką krikščioniška Bažnyčia „vadina prigimtinio žmogumi ir kam ji nepripažįsta jokio sugebėjimo būti geram, kaip tik ir yra valia gyventi, kuri turi būti paneigta...“ (Schopenhauer, 1995, p. 555). Visas šias sampratas, tiksliau, krikščioniškos dogmatikos vedinius sieja bendras bruožas – beprotybė vienaip ar kitaip kildinama iš moralės sferos, kurios įstatymui priešinasi žvėris demono pavidalu. Žmogus tokiaime kontekste buvo Dievo kūrinys, tačiau per tam tikrą įtūkį, – prigimtinę nuodėmę – leido veikti blogio kitapusybei, koreliuojančiai, be abejo, su laisvo pasirinkimo



*Popierius,
pieštukas,
21x28*

valia. Tai beprotybė be būtinybės, beprotybė potencialiu pavidalu, siejamu su etinio pasirinkimo dilema. XIX amžiaus priešaušryje žmogus iš Dievo tvarinių tapo gamtos raidos dalimi; šis lūžis pakankamai akivaizdus Schopenhauerio koncepcijoje: žvėris jau ne besielė būtybė, pagundomis ir kitais būdais besistengianti daryti įtaką laisvam pasirinkimui; žvėris tokia pat gamtos dalis kaip ir žmogus. Gamta tampa ta instancija, kuri naujais įstatymais įteisino žmogaus ir žvėries giminystę. Žvėris nebepراسiskverbia į žmogišką prigimtį iš anapus, jis jau toje prigimtyje; tai tas bagažas, kurį žmogus privalo užsikrauti prieš tapdamas savimi – tokia gamtos raidos logika. Ši logika pakeičia beprotybės suvokimo pamatus: etinį pasirinkimą pakeičia gamtinė būtinybė; beprotis jau ne nusikaltėlis, beprotis – ligonis. Žinoma, etiniu požiūriu jis gali būti ir asocialus, ir perversyvus – bet nuo šiol tokie apibūdinimai nebeturi galios teisti – liga atspindi būtinybę, o ne pasirinkimą. O ten, kur nėra pasirinkimo, nėra ir atsakomybės. XIX amžius entuziastingai ėmėsi šios takoskyros paieškos; skaitydami ankstyvųjų psichiatrų raštus galime tik stebėtis, kaip dažnai jų interesai persipina su teismo medicinos ekspertų veikla; o C. Lombrozo idėjos – bene pats akivaizdžiausias siekis nauju pagrindu sugrąžinti seną nusikaltėlio ir bepročio giminystę, paverčiant nusikaltimą vienu psichinės ligos simptomų.

Kažkada laisvos valios prerogatyvos neleido ydomis apibūdinamą beprotį traktuoti kaip ligonį (šiuolaikine prasme), kitaip tariant, tas, kuris gebėjo rinktis, privalėjo už pasirinkimą atsakyti (beje, Jeano Paulo Sartre egzistencializmas tokiame kontekste – neabejotinas recidyvas; ne veltui jis taip aršiai priešinosi bet kokiam sąmonės valdžios pripažinimui). XIX amžiaus Vakaramai bemaž galutinai išrovė beprotybę iš etikos bei tikėjimo sferos ir persodino į gyvosios gamtos „kūną“. Naujoji samprata atėmė iš žmogaus pasirinkimo laisvę ir kartu – atsakomybę; beprotybė tapo neišvengiama naujosios, gamtinės prigimties našta, kuri visada slypi gelminių poreikių keliamos kančios šešėlyje – būtent tokiu pavidalu beprotybę aptinkame Schopenhauerio raštuose.

Kalbėdami apie bepročio apsiribojimą dabartimi, pavadiname tai „beveik–žvėries“ būkle. Paaiškinsime, kodėl. Georgas Hegelis esminį gyvūno ir žmogaus skirtumą įvardijo remdamasis santykiu su poreikių tenkinimu. Paprastai ši skirtumą būtų galima nusakyti tokia formule: gyvūnas yra „aš noriu“, o žmogus – „jis nori“. Esminis žmogaus ypatumas – galimybė suvokti ir tenkinti savo pamatinius poreikius, kurios gyvūnas, žinoma, neturi. Maždaug

tą patį, tik kitais terminais sako ir Schopenhaueris: „galimybė šitaip pasireikšti laisvei yra didžiausias žmogaus pranašumas, visiškai neduotas gyvuliams, nes jo sąlyga yra proto sugebėjimas mąstyti, leidžiantis apžvelgti gyvenimo visumą nepriklausomai nuo dabarties įspūdžių“ (ten pat, p. 554–555). Tai reiškia, kad žmogus dėl valingo sprendimo gali atidėti poreikių realizaciją laike (tai ir yra distancija poreikio atžvilgiu); gyvūnas – ne; jis visada priklauso savo poreikio „dabarčiai“, jis visada nori „pirmu asmeniu“ ir poreikio tenkinimą gali nutraukti tik išorinių aplinkybių verčiamas, neminint, aišku, tų atvejų, kai poreikis, tegul ir laikinai, patenkinamas. Kitaip tariant, būtent intelektas, apžvelgiantis dabartį per santykį su praeitimi (ar ateitimi) „mąstantį žmogų skiria nuo gyvulio, dabarties akimirkos vergo...“ (ten pat, p. 655).

Akivaizdu, kad, kalbėdamas apie žmogaus ir gyvulio skirtumus, nutolimą nuo poreikių, suvokimą ir tenkinimą, filosofas papildė laiko santykių analizę. Ir būtent į tokios analizės perspektyvą – tarp žmogaus ir gyvulio – įtraukia beprotį. „Bepročio pažinimas turi tą bendrą bruožą su gyvulio pažinimu, kad abu jie apriboti dabartimi“ (ten pat, p. 283). „Užsidarymas“ dabartyje susieja beprotį ir gyvulį, bet tik tam tikru mastu: „gyvulys iš tikrųjų neturi jokio praeities vaizdinio; pamišėlis, priešingai, savo prote visada išsaugo praeitį *in abstracto*, tačiau praeitį tariamą...“ (ten pat, p. 283). Bepročio dabartis, nors ji ir teisinga atskirų pastebėjimų pavidalu, iškreipiama per santykį su išgalvota praeitimi, o žvėris, susiliedamas su dabarties vaizdiniais, neturi jokios praeities. Žinoma, sergantis žmogus ir žvėris ne tapatūs, tačiau beprotybė neabejotinai juos suartina, stumteldama žmogų žvėries link. Ši giminytė dar labiau paryškėja blogiausiais atvejais: jei beprotybė pasiekia itin aukštą laipsnį, atmintis visiškai prarandama, tada beprotis „tampa pavaldus tik akimirkos kaprizui...“ (ten pat, p. 282); Schopenhaueris įspėja, kad toks ligonis gali bet kada užpulti, jei tik jam nebus pademonstruotas jėgos pranašumas – kitaip tariant, toks beprotis jau gerokai artimesnis žvėriui nei žmogui. Prisiminkime minėtą „žmogiškumo“ amplitudę: auganti beprotybė atspindi akivaizdžią slinktį galutinės ribos arba tiesiog žvėries link.

Schopenhauerio koncepcijos žvėries „aš noriu“ pasižymi gan keistais, netgi prieštariniais bruožais. Viena vertus, gyvūnų elgsenoje pasireiškia gryniausia valios priespaudos logika, suponuojanti, bent jau teoriškai, ir didžiausios kančios palydą; kita vertus, gyvūnai tarsi prilyginami bevalėms, t. y. nuo kančios išlaisvintoms būtybėms – juk jie visada priklauso dabarčiai, t. y. it

„bepročiai“ neturi atminties, kuri leistų jiems prisiminti kančią. Aišku, kad tokį akivaizdų prieštaravimą lemia žmogui būdinga refleksijos galia: gyvūnas vergauja valiai to nesuvokdamas, o žmogus vienintelis gali „pamatuoti“ savo būties tragizmą. Žinoma, tai reikštų, kad kančios šaltinis yra ne tiek valios diktuojami poreikiai ir jų keliamas alkis, kiek galimybė suvokti tokios priklausomybės neišvengiamumą. (Ekskurso tvarka pridursime: Viktoro E. Franklio logoterapija savo prielaidomis atsiremia į schopenhauerišką klausimą: kokia žmogiškos egzistencijos prasmė, jei ją lydi nuolatinė kančia? Franklis sukeičia akcentus: nesvarbu, kokia beribė kančia, svarbiausia suteikti jai prasmę – tai leidžia ištvirti bet ką).

Apibūdinti beprotį ir žvėrį įvertinant laiko santykių perspektyvą – tai nusakyti, koku mastu jie gali kliautis (tiksliau – nesinaudoti) refleksyviu intelektu. Mat „nekontroliuojamus proveržius“ Schopenhaueris sieja su įkaliniu tokioje dabartyje, kurios įspūdžių gausos beprotis nesugeba struktūrinti abstrakčiais ryšiais; „tada žmogus savo elgsenoje vadovaujasi nebe mąstymu, o dabarties akimirkos įspūdžiais, beveik kaip gyvulys...“ (ten pat, p. 698). Čia ir dabar stebimi vaizdiniai yra bendri ir gyvūnui, ir žmogui; tačiau pastarajam jie ne daugiau nei žaliava, kurią dar reikia struktūrinti ir ieškoti bendriausių žiūros taškų. „Tokios apžvalgos dėka mūsų pažinimas taip palengvinamas ir taip patobulinamas, kad dėl to atsiranda didžiulis skirtumas tarp gyvulio ir žmogaus gyvenimo“ (ten pat, p. 655). Intelkto apdoroti stebimi vaizdiniai reiškia išsilaisvinimą iš dabarties diktato, ryšių su praeitimi ir ateitimi nustatymą, o kartu – kokybinį šuolį nuo gyvulio link žmogaus. Akivaizdu, kad beprotis tokiame kontekste „įstringa“ tarp šių pakopų, savo elgsena liudydamas suartėjimą su gamtine prigimtimi.

Kas tokiame kontekste yra laiko ryšiai? Akivaizdu, kad tai ne stebiniai, su kuriais čia ir dabar susiduria žmogus, beprotis ir žvėris – visi pastaruosius „suvokia“ daugmaž adekvačiai. Laiko ryšiai yra tarp stebinių abstrakčiai nustatomi santykiai, kurių organizavimas ir kuria praeities bei ateities „teritorijas“. Tai reiškia, kad laikas kaip ateitis, per dabartį srūvanti į praeitį, tėra abstrakcija, intelekto funkcionavimo koreliatas, pažinimo forma, kuri tarpininkauja kaip žvilgsnis į pasaulį. Schopenhaueris čia pernelyg nenuolatsta nuo Kanto mokymo ir nesigilina, ar anapus „intelektinio“ laiko yra daugiau laiko formų nei bepročiui ir gyvūnui duota dabartis (neminint anapus laiko esančių idėjų). Bergsonas, apie kurį dar kalbėsime, bus radi-

kalesnis ir gilinsis būtent į laiko pavidalų skirtybes; jo koncepcijos „intelektinis“ laikas jau nebebus toks savaime suprantamas ir pozityvus.

Ką reiškia beprotybę apibūdinti gamtinės būtinybės terminais? Tai noras joje įžvelgti beatodairišką poreikių tenkinimo logiką, nesuderinamą su socialaus individo funkcijomis; noras bepročiui priskirti elgseną, iki tol sietą tik su žvėrimis: žudyti ir daugintis vadovaujantis vieninteliu poreikiu – išgyventi. Nuo šiol beprotis pavojingas visuomenei todėl, kad gali vadovautis ne civilizacijos, bet gamtos įstatymais: „todėl taip pat būtinai, kaip akmuo krenta žemyn, alkanas vilkas įleidžia savo dantis į laukinio žvėries kūną...“ (ten pat, p. 555). „Būtinumas yra gamtos karalystė“ (ten pat, p. 555), priduria Schopenhaueris. Apibendrinime: gamtinė būtinybė slypi kiekvieno civilizuoto žmogaus prigimtyje, bet paprastai reiškiasi tik iš dalies, kontroliuojamais pavidalais; tik bepročiui ji gali tapti lemianti – beprotybė ir yra nekontroliuojamas gelminės prigimties proveržis, valia gyvuliškų poreikių pavidalu.

Sukonkretinkime, koku būdu žvėries dabartis, tapatinama su čia ir dabar patiriamu poreikio tenkinimu, tampa modeliu, kuriuo naudojasi Schopenhaueris (ir ne tik jis) norėdamas apibūdinti beprotybę. Kaip ir žvėris, beprotis save įkalina dabartyje; kaip ir žvėris, jis atsiduoda akimirkos poreikių kaprizams ir, svarbiausia, kaip žvėris, jis nepajėgus suvokti, kad galimybė nevaržomai tenkinti savo poreikius užtikrina ne realią, bet iliuzinę laisvę nuo kančios. Bet: žmogui beprotybė yra kraštutinė, jokių būdu ne tipiška situacija, tuo tarpu žvėriui alternatyvų nėra; jis nepajėgia suvokti savo situacijos tragizmo, nes neturi refleksyvumo dovanos; beprotis ją turi, bet ji tėra iškreipto pavidalo. Kitaip tariant, beprotybė ne sutapatina žmogų ir žvėrį, bet tampa juos sujungiančiomis durimis, galutine žmogiškumo riba, už kurios pradeda veikti gamtinės karalystės laisvė.

Taigi, gyvūnas vadovaujasi tik stebimais vaizdiniais, o žmogus – ir stebiniais, apdorotais intelektu. Atkreipkime dėmesį į čia aptariamą Schopenhauerio teorijos aspektą: ši takoskyra taps pamatine nustatant ne tik gyvulio ir žmogaus skirtumus; ja remiantis bus apibūdinama ir beprotybė, ir genialumas. Filosofas sako: „beprotis teisingai pažįsta atskirus dabarties momentus, bet neteisingai pažįsta jų ryšį, jų santykius ir todėl klysta bei



*Popierius,
spalvoti
pieštukai,
21x28*

kliedi; kaip tik čia yra jo sąlyčio su genialių individu taškas...” (ten pat, p. 283–284); toliau paaiškinama, kad genijus taip pat gilinasi į atskirybės, ingnoruodamas jų santykius, idant išvelgtų per konkrečius fenomenus besireiškiančias idėjas. Akivaizdu, kad čia nustatomas sąlyčio taškas tarp genijaus ir ką tik aptarto žvėries – bepročio–sveiko žmogaus triumvirato. Nereikia net sakyti, kad šis sąlyčio taškas negali būti traktuojamas kaip toli siekianti giminystė: pavyzdžiui, beprotis atspindi ligos (kartu ir gamtos) būtinybę, tuo tarpu bevalė genijaus žiūra – sąmoningai kreipiamą pastangą; pastaroji visada laikina, tuo tarpu ligonio būklė – nepalyginamai pastovesnė. Tačiau, nepaisant šių (ir kitų) skirtumų, kriterijus, kuriuo atpažįstamas ir genijus, ir ligonis, yra tas pats: abu jie tam tikru mastu vengia praktinio proto „vertybių“, fenomenų pasaulyje pirmiausia regėdami konkretybes, o ne jų sąryšius, čia ir dabar regimus vaizdinius, kitus dirgiklius, bet ne juos saistančius santykius. „Visais įmanomais atvejais skirtumas tarp protingos ir neprotingos elgsenos remiasi tuo, ar motyvai yra abstrakčios sąvokos, ar stebimieji vaizdiniai“ (ten pat, p. 700). Ši skirtis ne tik supriešina refleksyvų (abstraktų) bei intuityvų pažinimą, bet ir suartina pastarąjį su beprotyste: juk tokia „neprotinga elgsena“ tam tikru mastu tinka ir gyvūnui, ir bepročiui, ir genijui. Pridursime, kad šis požiūris įvairiais pavidalais „prigijo“ ir pozityvistinės psichiatrijos bei psichologijos teorijose: pavyzdžiui, Maxo Nordau veikalas „*Išsigimimas*“, skirtas pirmiausia gimstančiam klasikinio modernizmo sąjūdžiui Prancūzijoje, nesugebėjimą atrinkti ir sisteminti stebimus vaizdinius vertina kaip pamatinį psichinio liguistumo požymį; Wilhelmas Dilthey'us miego būsenas, kūrybinę fantaziją ir pamišėlio vizijas tapatina remdamasis bendru kriterijumi: nekontroliuojama vaizdinių kaita ir transformacijomis.

Valia kaip galia rinktis ir valia kaip šios galimybės eliminacija – ši skirtis nurodo skirtingą valios termino santykį su žinojimu Schopenhauerio filosofijoje. Pirmiausia reikia pasakyti, kad valia čia suprantama ne metafiziškai – kaip kosminis visatą maitinantis principas, bet kaip individui duota galia spręsti ir rinktis. Pasaulyje pagal pagrindo principą individas aktyviai realizuoja savo pasirinkimo „teisę“, bet tai užtikrina ne visavertį žinojimą, o jo iliuziją, ir net pats rinkimasis pasirodo besąs iliuzinis, nes jis teatspindi nesugebėjimą ištrūkti iš uždaro poreikių tenkinimo rato. Žinojimą, kuris įveikia šio rato uždaramą ir iliuziškumą, individui suteikia intuicija, tačiau tai toks

žinojimas, kuris nebesiejamas su pasirinkimo galia, nes pastaroji praranda bet kokią prasmę: individas „žino“ tik tada, kai išsineria iš individualumo ir jį lydinčios galios rinktis kaip iš senos kaustančios odos. Viena vertus, aktyvi valia rinktis ir ją lydinti žinojimo iliuzija bei autentiškas žinojimas ir rinkimosi galios prarastis, antra vertus, – ši takoskyra taps pamatiniu principu, organizuojančiu tiesos pasireiškimą. Kartu ši takoskyra suteiks tribūną bepročio figūrai ir visiems jos globojamiems vadiniam – nesugebėdami vadovauti net sau patiems, jie taps tiesos pribuvėjais. Būtent Schopenhauerio siūlomas idėjinis kompleksas įtvirtino šį paradoksalų modelį, kuriame racionali, save organizuojanti ir kreipianti pastanga bei tiesos atvertis tampa dviem niekada visiškai nesutampančiomis figūromis. Čia slypi atsakymas, kodėl XIX–XX amžiai, žvelgdami į genialumą, nuolat ieškojo patologijos – pati tiesos atverties logika reikalavo tokių hibridinių monstrų, kurie demonstruotų savy ir „nevalingą“ tiesos atvertį ir tam tikru būdu organizuotą jos fiksaciją. Juk voliuntarizmo genijus ir yra hibridas, savo pastangomis atspindintis kūrybinės pastangos dvilypumą – bevalę žiūrą, užpildančią ir apvaisinančią racionaliai organizuotas meno formas.

Schopenhauerio voliuntarizmas įtvirtino esmiškai naują kūrybinės pastangos modelį. Kūrybos tikslo – „tiesos atverties“ – realizacija nebesutapo su racionaliai organizuojamais siekiais, ir be šio nesutapimo erdvės gimdomų prielaidų tampa neįsivaizduojamos vėlesnės meninės praktikos. Pakanka pasakyti, kad vėlesnės neužbaigtumo, spontaniškumo, automatizmo, kūrybinio gesto estetikos būtų neįmanomos, jei „tiesos atverties“ ir racionali pastangos keliai nebūtų išsiskyrę. Galima pridurti, kad toks modelis – tik dalis naujai atverto antropologijos konteksto: pakito ne tik „tiesos išgavimo“ metodika, bet ir jos šaltiniai. Jie pareikalavo peržiūrėti žmogų sudarančių masyvų sampratą; pakito subjekto situacija, nes autentiška egzistencija buvo susieta su naujais „tiesos“ šaltiniais; pakito pats subjektas, paverstas įtampa tarp supriešintų prigimties masyvų.

Palyginkime. Nietzsche bevalę žiūrą transformavo į gelminio intelekto poveikį ir taip dar labiau sustiprino gelminių individualios patirties turinių ir refleksyvaus jų suvokimo galimybių priešpriešą; Schopenhaueriui bevalė žiūra tam tikru mastu sąmoninga, jo herojus išsaugo atmintyje nurimusios valios momentus, nors ir nesugeba jų adekvačiai refleksuoti; o Nietzsche'i gelminis intelektas visada lieka anapus sąmonės, jis tarsi lėlininkas, kurio

ranka nepatiriama tiesiogiai – nebent dedukuojama „atgaline tvarka“. O jei Nietzsche kalba apie tiesioginę gelminio intelekto proveržių patirtį, tai tik tokiais atvejais, kai patiriančio sąmonė „tyli“.

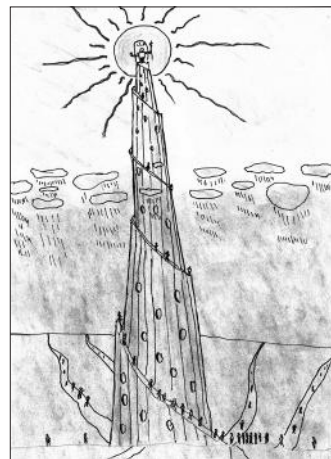
Nietzsche savaip koketavo su tiesos atvertimi ir teigė, kad atverta tiesa tampa kuo nors kitu – bet nesileiskime suvedžiojami jo retorikos stilingumo. Filosofas pirmiausia nori pasakyti (kitais terminais, žinoma), kad refleksyvus tiesos užvaldymas ir intuityvus, gelminį intelektą siekiantis žinojimas neišvengiamai skiriasi; t. y. jis savaip atkartoja Schopenhauerio mintį apie intuicijos turinių ir juos apibūdinančių sąvokų netapatumą, taip pat – apie valingos ir bevalės pastangos priešpriešą.

Ką Schopenhaueris vadina estetinė pagava? Jei neminėsime nuolatinių negatyvių apibrėžčių, tai genialus, tiesioginis, akivaizdus, intuityvus, sąmoningas ir spontaniškas idėjų pažinimo būdas. Jis lokalizuojamas kur nors greta afektų ir jausmų potyrių, gali per juos reikštis, bet nėra jiems tapatus. Bet, svarbiausia, tai aktas, per kurį tampa akivaizdus refleksyvaus tam tikrų „pažintinių“ turinių apibūdinimo ir intuityvios tiesioginės jų patirties atotrūkis. Ką tu norime pasakyti? Viena vertus, Schopenhaueris suaktualino tokius individualios patirties turinius, kurie svarbūs tiek bendrai individo egzistencijai, tiek ir jo, kaip kūrėjo ar suvokėjo, pastangoms; kita vertus, jis pavertė tuos turinius neprieinamus racionalaus proto galioms ir taip nurodė pastarųjų ribotumą. Tokia teorija poliarizavo individą, išskirdama jame „teritorijas“, pasiekiamas intuityvaus estetinio pažinimo (bei askezes) priemonėmis; pastarosios, nors ir paslėptos po jausmo ir aistros kategorijomis, yra joms ne tapacios. Taip vokiečių filosofas nužymėjo sritį, kuriai suteikė itin aukštą statusą bei ypatingus įgaliojimus, kartu pripažino, kad nesugeba jos atskleisti sąvokomis: „adekvačiai įmanoma išreikšti ne patį intuityvų pažinimą, bet jo sąvoką...“ (ten pat, p. 510). Galime pasakyti ir taip: per estetinę (o tam tikru mastu ir ontologinę) pagavą išlaisvinami tokie žmogiškos prigimties masyvai, kurie yra realūs, įtakingi ir aktualūs, bet tiesiogiai neatsiveriantys minčiai – bent jau refleksyviai minčiai. Nietzsche pritarė savo mokytojui: „mumyse yra be mūsų žinios veikiantis intelektas“ (Nietzsche, 1990, t.1, p. 594).

Visaverčiu pavidalu estetinė patirtis ne tapati meno kontenpliavimui, ir galutiniai jos rezultatai aprėpia pačius būties pagrindus, savindamiesi ontologinės prieigos statusą. Galutiniai – arba autentiški – individualios egzistencijos tikslai, Schopenhauerio nuomone, slypi būtent šių pagrindų patirtyje,

o tai reiškia, kad estetiinė intuicija yra ta galia, kuri į naują visumą sulydo meninę kūrybą, individualią egzistenciją ir pamatines būties formas.

Racionalus protas pašalinamas iš šio proceso dalyvių, kartu atimama galimybė užtikrinti minėtų tikslų realizaciją; jis suvokiamas kaip galingas trukdis, kuriantis šiame kelyje beveik neįveikiamus spąstus – empirinio pasaulio iliuziją, kuri funkcionuoja kaip tikro pasaulio pakaitalas. Todėl racionalus protas neužtikrina individui visavertės egzistencijos prielaidų; kuria šią egzistenciją įkalinančias iliuzijas; verčia individą į draskančių poreikių arena. Tai nereiškia, kad racionalus protas yra priešingas individui, atvirkščiai, tai prigimtinė ir šia prasme nepašalinama jo dalis, kaip, beje, ir ne mažiau prigimtinė intuicijos galia (nors kritinė, „funkcionalumą“ užtikrinanti jos masė būdinga tik nedaugeliui). Visa tai pavergia individą iš esmės ir neatkuriamai supriešinta struktūra, į patologizuojančią jau pirminių prielaidų lygmeniu. Jų pusiausvyra neįmanoma; visada dominuoja vienas „svorio centras“; tik laikinai ir tik labai trumpam šią galią paveržia intuityvusis *alter ego*.



Schopenhaueris pasiūlė tokį individualaus subjekto modelį, kuriame ne tik aiškiai skiriamos, bet ir supriešinamos racionalioms bei intuityvioms galioms paklūstančios „teritorijos“. Supriešinimo tikslas – parodyti racionalaus „proto“ ribotumą, pabrėžti papildomą, antrinį jo pobūdį. Tokia koncepcija nesutapatino bepročio ir genialaus subjekto, tačiau neabejotina, kad labai suartino jų pozicijas. XIX amžiaus Vakarai genijų ir beprotį regėjo tarsi žygiuojančius su ta pačia vėliava – pasipriešinimo racionalaus proto vienvaldystei simbolį, nors tokios giminystės vertinimas toli gražu ne visada buvo toks pozityvus kaip Schopenhauerio pasiūlytas atvejis.

Popierius,
pieštukas,
žymeklis,
21x28,
fragmentas

KIERKEGAARDAS: STOVĖSENA NIEKIO AKIVAIZDOJE

Danų mąstytojas Sörenas Kierkegardas, greta Schopenhauerio ir Nietzsche's, iškilo kaip vienas žymiausių Vakarų racionalistinės filosofijos reformatorių. Šiame skyriuje aptarsime reikšmingą neklasikinės Kierkegaardo mąstysenos filosofiją – „stovėseną niekio akivaizdoje“, taip pat jai giminingą problematiką, atskleidžiančią minėtos filosofijos išskirtinumą bei sąsajas su beprotybe.

Toks pavadinimas kiek klaidina: tai, ką *Ligoje mirčiai* Kierkegardas vadina stovėseną niekio akivaizdoje, derėtų pervardyti į „stovėseną paradokso akivaizdoje“, arba, dar tiksliau, „stovėseną paradokso ribose“ – terminus, vartojamus kitame programiniame jo veikale *Baimėje ir drebėjime* (patikslinsime, kad šio veikalo pavadinimas į lietuvių kalbą turėjo būti verčiamas „Baimė ir virpuly“). Kuo ypatinga ši stovėseną? Kaip ji veikia „stovinčiojo“ situaciją? Kaip jai esant santykiauja tikėjimo



Sörenas
Kierkegardas

mo aistra, refleksyvus ir poetinis mąstymas? Kokius pavojus slepia tikėjimo pastanga ir kt. Taigi, įvairiais aspektais panagrinėsime klausimus, susijusius su tuo, ką pats filosofas vadino tikėjimo riterio situacijos išskirtinumą.

Aptariant minėtą filosofiją pirmiausia remtasi *Baimės ir drebėjimo* tekstu, nors daugybę artimų apmąstymų aptiksime minties gelmės požiūriu tokiuose pat svarbiuose dienoraščiuose ir laiškuose. Beveik visų analizei pasitelktų terminų išsaugotas autentiškas pavidalas, tiksliau, pavidalas, kurį jiems suteikė į lietuvių kalbą išvertusi vertėja. Kartu su kierkegoriška poetine terminija perimamos ir patetiškos intonacijos; tačiau pernelyg jos nerėžia ausies – patetika Kierkegardui tinka.

Akivaizdu, kad mūsų aptariamoji problematika savo personalistiniu egzistenciniu turiniu artima jau nagrinėtoms Nietzsche's tragiškojo optimizmo ir iššūkio lemčiai koncepcijose plėtojamoms idėjoms, tačiau Kierkegaardo veikaluose ji įgauna dramatiškesnę egzistencinę religinę atspalvį. Nietzsche's neklasikinė „gyvenimo filosofija“ išplaukia iš esmiškai kitos ateistinės nuostatos, nes jo apmąstymų apie žmogaus „gyvenimo“ prasmę pamatas – „Dievo mirties“ konstatavimas. Šiuos mąstytojus taip pat suartina neklasikiniam

mąstymui būdingas literatūrinės ir filosofinės saviraiškos susipynimas. „Mano rašytojo veikla, prisipažįsta dienoraštyje Kierkegaardas, – yra tikroji mano tobulėjimo ir išsilavinimo versmė“ (Kierkegaard, 1949, p. 48). Šis motyvas nuolatos skamba ir Nietzsche's veikaluose. Tačiau akivaizdu, kai Kierkegaardas pasineria į religinės filosofijos problemų aptarimą, romantiniai estetiniai jo mąstysenos aspektai tarsi nuslenka į antrąją eilę. Nietzsche'i tokia religinės, etinės ir estetinės sferų perskyra nebūdinga.

Grįžkime prie pagrindinio mūsų tyrinėjimo objekto – „stovėsenos niekio akivaizdoje“. Kažkada graikai į savo nepriekaištingas logines struktūras įterpdavo mitą – toliau neredukuojamą ir visiško pasitikėjimo reikalaujančią aksiomą. Loginių įrodymų seką ji grindė kaip pirminę prielaidą, bet pati jų verifikacijai nepakluso. Paradoksas – arba absurdas – Kierkegaardo minties grandinėje atlieka panašų vaidmenį: tai loginių samprotavimų trūkis, bet būtent jis skelbiamas kaip galutinis argumentas, neįrodomas, bet juo reikalaujama visiškai pasitikėti.

Ką reiškia ką nors vadinti paradoksu? Juk įvardijimas neišvengiamai yra tam tikras atpažinimas. Bet jei kas nors atpažįstama, kaip suprasti Kierkegaardo nuostatą, kad tai neapmąstoma? Mums padės atpažinimo ir supratimo perskyra. Daiktavardinė forma arba vardas šiuo atveju yra labiau klasifikacinis nei pažintinis įrankis. Juo atliekamas atpažinimo kaip atskyrimo judesys – kuris atskiria nuo visko, kas dar neatpažinta arba jau atpažinta ir turi vardus. Tradicinės spekuliatyvaus pažinimo priemonės, kuriomis naudotis filosofas priverstas, teikia tikėjimui paradokso pavidalą ir nurodo, kad pasiekė jo prieigas, bet nesugeba jų peržengti, tiksliau, peržengęs nesugeba išsilaikyti ten taip, kad būtų galima kalbėti apie refleksyvų supratimą. „Absurdas nepriklauso toms perskyroms, kurias gali apimti protas“ (Kierkegaard, 2002, p. 41). Tokiame kontekste vardas – paradokso terminas – yra labiau atpažinimo nei supratimo funkcija, ji neužtikrina tapatumo su pažįstamu – ypač jei pažįstamas paradoksas. Tiek, kiek paradokso terminu pažymėti turiniai apibrėžiami visuotinai atpažįstamomis sąvokomis, tiek jie atpažįstami, bet ne suprantami. Sakydamas, kad paradoksas nemąstomas, Kierkegaardas turi omenyje ne tai, kad jo negalima mąstyti, – juk būtent tai filosofas daro – bet tai, kad šitaip nepasiekiamas suvokėjui reikšmingas turinys, mat pastarasis ne tik priešinasi pamatiniams spekuliatyvaus pažinimo dėsniams – savo prigimtimi jiems jis tiesiog nepasiekiamas. Užbėgdami už akių pasakysime, kad tai nereiškia

principinio tokio turinio nepasiekiamumo – tiesiog jis įmanomas kitomis sąlygomis. Apibendrinkime: Kierkegaardo siūlomas pažinimas neįmanomas naudojant visuotinai verifikuojamus sąvokinius instrumentus; jis savo objekto arba nepastebi, arba pastebi kaip iškreiptą, pavyzdžiui, nesusipratimo ar beprotybės pavidalą.

Stovėseną – taip pat netikslus apibrėžimas, jį reikia paaiškinti. Paradokso realizacija yra toks veiksmas, kai reikalaujama nuolatinio tikėjimo judesio ir visada paliekama galimybė pasitraukti. Stovėseną nėra padėtis, nepavaldi kaitai, nes stovintis kartu nepaliaujamai juda, formuoja savo būties perspektyvas. Toks apibrėžimas nurodo ribinę tikėjimo riterio situaciją. Savo veiklą jis realizuoja dviem tikrovės lygmenimis. Juos galima apibūdinti taip: baigtinybė, kurios atžvilgiu tikėjimo judesys yra nepastebimas (o jei pastebimas, tai nesuprantamas), todėl gali būti vadinamas stovėseną; ir tiesioginis santykis su absoliutu, kuris iš žmogaus pozicijų yra siekis, nuolatinė pastanga, judėjimas link, taigi, tam tikra kaitos forma.

Kuo ypatinga tokia padėtis? Stovėseną paslepia stovintį nuo mūsų tiek, kiek negalime suvokti ar patirti jo motyvų priežasties bei tikrumo. Tam tikra prasme ji slepia jį ir nuo savęs, nes tikėjimo judesį atliekantis patenka į prieštaringų reikalavimų koliziją, tampančią jo aukos pagrindu. Apie Abraomą autorius sako: „jo užsidegimas stiprėjo ir stiprėjo, tačiau pasakojimą jis suprato vis menčiau ir menčiau“ (ten pat, p. 117). Tikėjimo riteris ne tik išstumiamas už visuotinybės, jis privalo sugebėti nesivadovauti sveiku protu ir atsiduoti galiai, įvardijamai kaip tikėjimo aistra. Kita vertus, tai nereiškia, kad vis aistringiau tikėdamas Abraomas praranda sveiką protą, juk taip jis nusimestų aukos naštą, kur nežinia dėl galutinio rezultato yra bene svarbiausia. Ir Abraomo tikėjimas, ir sveikas protas išlieka veiksmingi: aukotis tai būti plėšomam šių priešingų orientacijų, tai eiti keliu, kurio tikrumą gali patvirtinti tik galutinis rezultatas. Abraomas žino esąs beprotis, nes renkasi vienintelio sūnaus žudiko kelią, bet jis jį renkasi, nes to reikalauja tikėjimas. Auka tik tada bus tikra, jei sveikas protas kovos su tikėjimu – išoriškai regimu kaip nusikaltimas ar beprotybė – iki pat paskutinio momento, kai Dievas iš tiesų pasirūpins avimi ir patvirtins pasirinkimo teisingumą. Jei Abraomas „nepripažindamas neįmanomybės, visa sielos aistra įsikaltų į galvą, kad turi tikėjimą, tai apgautų pats save...“ (ten pat, p. 41). Tai mus dominančiu aspektu itin svarbi detalė: jokia instancija, kuri vadovauja arba kuria vado-

vaujasi Abraomas, negali pateikti absoliučių pasirinkto kelio garantijų tol, kol kelias nebus įveiktas. Vadinasi, Kierkegaardo herojaus kelias radikaliai individualus, nes paslėptas, nepaaiškinamas ir nepatvirtinamas iš bet kurio Kito pozicijų. Taip pat jis labiausiai prieštaringas: juo einantis verčiamas vadovautis viena kitą neigiančiomis orientacijomis, iš kurių nei viena neturi absoliučių įgaliojimų. Ir būtent todėl tai išbandymų ir kančios kelias: tenka kiekvienu momentu patvirtinti pasirinkimą neturint jokių teisingo pasirinkimo garantijų. Galų gale visa tai galime aprėpti viena pamatine prielaida: dievoieška kaip pažintinė veikla neturi ir negali būti skiriama nuo egzistencinės veiklos. „Krikščioniškoji egzistencija, – rašo jis dienoraštyje, – yra kontaktas su būtimi“ (Kierkegard, 1949, p. 653).

Dėl dievoieškos kelio uždaro herojus atsiduria anapus sociumo papročių ir tradicinės jurisdikcijos: principas, kuriuo jis privalo pasitikėti ir vadovautis, yra radikaliai individualus. Žinoma, tai nieko bendra neturi su socialinio maišto idėja: tiesiog konflikto atveju aukščiausios valdžios regalijos priskiriamos ne visuomenės sankcionuotiems institutams, bet individualios perspektyvos atveriamai „tiesai“. Interpretacinėje literatūroje tai paprastai vadinama situatyvumu, nors pastarasis čia labiau reiškia ne situatyvią galutinių principų kaitą, o jų atsivėrimo įvairovę, kuri pasiekama ne universaliomis, o individualiomis priemonėmis.

Toliau bandykime nustatyti, ką slepia *aistros* sąvoka. Patyrinėkime jos ir racionalaus mąstymo ar tiesiog sveiko proto santykį. Ką reiškia jau cituota frazė, kad Abraomas „pasakojimą suprato vis menčiau ir menčiau“? Ji nurodo, kad artėjant išbandymui Abraomas savo elgsenos motyvą bent iš dalies turėjo grįsti kitomis, racionaliai neįrodomomis ir nepatikrinamomis galiomis. Negatyvus apibrėžimas čia neprieštarauja pamatiniam tų galių pozityvumui: juk būtent jomis galų gale pasikliauja ir jų reikalavimui paklūsta Abraomas. Vadinasi, negatyvumas yra racionalaus mąstymo perspektyvos pasekmė: neredukuojamą prieštarą jis traktuoja kaip klaidą – arba paradoksą, mat pastarasis savo turinius įvardija neutraliau. Apie tikėjimo judesį Kierkegardas kalba kaip filosofas, kuris naudoja logocentrinėmis priemonėmis: atsakyti racionaliai argumentuoto mąstymo – tai pakliūti paradokso, absurdo valdžion. Ir kaip filosofą įveikiantis pamokslininkas: suprasti vis menčiau ir menčiau – tai suprasti vis geriau ir daugiau, tik šis supratimas grindžiamas kita, su racionalumu nieko bendra neturinčia galia – tikėjimu. Tačiau primename: orien-

tacija į kitas galias paradokso „teritorijoje“ nereiškia viso proto galių sustabdymo. Tiesiog čia jos ir tikėjimo aistra poliarizuoja, ribodamos – ir papildydamos – viena kitą. Jų priešprieša gimdo alternatyvią, nelogocentristinę racionalumo formą, kurios valdžion atiduodamas tikintysis. Formuliuokime: tikėjimo judesyje Kierkegaardas išskiria spekuliatyvų mąstymą ir individualią egzistenciją tam, kad juos vėl sujungtų nauju santykiu, tokiu santykiu, kuris negali būti suprantamas kaip hėgeliška sintezė. Todėl galime tarti, kad frazė „tikėjimas prasideda ten, kur mąstymas baigiasi“ (Kierkegaard, 2002, p. 48) neperteikia absoliučios perskyros – iš spekuliatyvios minties ji tik atima vienvaldytės teises.

„Aistros išdavos yra vienintelės patikimos, t. y. vienintelės įtikinančios“ – kategoriškai teigia danų mąstytojas (ten pat, p. 93). Tai dar viena akivaizdi subjektyviam mąstytojui būdinga jo dvasinio oponento Hegelio deklaruojamo spekuliatyvaus mąstymo nušalinimo arba vengimo iliustracija: tikėjimo pastangą legitimuojančios prielaidos patikimos ne todėl, kad jų argumentacija nepriekaištinga, bet todėl, kad jos įtikina – nepaisant pačios akivaizdžiausios tokio argumento tautologijos. Galbūt daniškai ši perskyra funkcionali, nežinau, bet lietuviškai ją galima parafrazuoti taip: loginis argumentas yra patikimas, o aistra – įtikinanti. Tautologija prislopinama: patikimas yra patikimas, tačiau jo patikimumas nesusijęs su adresatu, kuriam šis patikimumas pristatomas, jis patikimas, nes yra toks – patikimas imanentiškai pats iš savęs. Tuo tarpu įtikinantis ne tik nurodo save, bet dar ką nors, ką jis įtikina ir ką per įtikinimą papildo savimi. Bet nenukrypkime nuo mūsų pagrindinio tyrinėjimo objekto – mums svarbu, kad dėl tikėjimo pastangos pristabdomi klasikinėje Vakarų filosofijoje sureikšminto racionalaus mąstymo įgaliojimai, realią pažinimo bei verifikavimo galią suteikiant kitiems gebėjimams, siejamiems su aistros terminu.

Kierkegaardas nepretenduoja į visą spekuliatyvios minties nukėlimą – jis tenurodo, kad pastaroji negali pretenduoti į universalumą, nes yra nepaprastai svarbios su konkretaus žmogaus egzistencija, jautriausiais vidiniais



*Popierius,
guašas, 30x42,
fragmentas*

išgyvenimais susijusios sritys, kurios jai yra iš principo nepasiekiamos. Kitaip tariant, spekuliatyvaus pažinimo taikomumas apribojamas ir brėžiamos naujos į žmogaus vidinio pasaulio pažinimą kreipiamos neklasikinės filosofijos perspektyvos. Tačiau jei pritartume tam, nepasakytume nieko nauja – klasikinė filosofinė tradicija niekada ir nemanė, kad spekuliatyvi mintis visagalė. Kierkegaardo novatoriškumas: apdovanoti individą arba – istoriniu požiūriu – sugrąžinti jam alternatyvių pažintinių galių dovaną, funkcionalią ten, kur bejėgis spekuliatyvus pažinimas.

Kaip jau minėjome, tai nereiškia, kad tikėjimo paradoksas neperprantamas absoliučia prasme – juk kuria nors prasme jis atviras tam, kas pajėgia atlikti tikėjimo judesį; bet jis neperprantamas visiems kitiems: todėl, kad jo pagrindas yra spekuliatyviai nepatikrinamas, todėl, kad jo motyvacija nepagrįsta visuotinybe, ir paprasčiausiai todėl, kad paradokso valdžion pakliuvęs žmogus atsisako jį medijuoti.

Paradoksas pačia savo prigimtimi yra nesuprantamas, nes nusižengia neprieštaravimo principui – loginė argumentacija jį tegali priimti kaip svetimkūnį. Bet ar gyvenimo tikrovei tai pakankama priežastis, kad jis būtų atmestas kaip nesuprantamas? Ar nėra kitos, svaresnės priežasties?

Kierkegaardas sutinka, kad yra dalykų, kurie negali būti paaiškinti racionaliai, bet kuriais dalijamasi per bendrą patirtį – tikėjimo paradoksas jiems taip pat nepriklauso, mat jis nemedijuojamas ne tik kalba, bet ir bendra patirtimi. Net Abraomo artimieji, kurie visą gyvenimą pragyveno kartu ir be žodžių suprato savo šeimos galvą, negali pretenduoti suvokti pastarajam tekusią užduotį. Visuotinybės požiūriu tikėjimo riteris absoliučiai vienišas, ir niekas negali jam pagelbėti net menkiausiu supratimo ar užuojautos šešėliu. Juk visuotinybės požiūriu Abraomas yra arba beprotis, arba žudikas. Kas nusikaltimą žmonėms gali pateisinti kaip didvyriškumą?

Paradoksą kaip galutinį argumentą patvirtina tik individuali patirtis, kuria neįmanoma pasidalyti; ji kaip našta ir dovana duodama konkrečiam individui ir priklauso toms dovanoms, kurios atsiskleidžia tik adresatui. Todėl pakartokime išvadą kiek pakeisdami apibrėžimą: Kierkegaardo posūkis į neklasikinę filosofiją – tai siūlymas greta loginių argumentų vadovautis alogiška, neverifikuojama ir nemedijuojama patirtimi kaip aukštesne pažinimo forma, kuri, kaip dar pamatysime, keičia ontologinį pažįstančiojo statusą. Paradoksas tikėjimo riteriui neperprantamas, bet patiriamas; patirtis tampa

supratimu, kuris racionalų nepažinumą paverčia komunikatyviu – komunikatyviu per alternatyvią aistros galią. Todėl aistrą, matyt, derėtų interpretuoti dvejopai; viena vertus, tai savotiška terpė, kurioje skleidžiasi minėta komunikacija – taip užtikrinamas individo atvirumas šiai patirčiai; kita vertus, tai aktyvi galia, kuri ne tik užtikrina ryšį, bet ir pati per jį veikia.

Nemedijuojama kito žmogaus patirtis negali būti ir paaiškinta. Patirtis patiriama kaip intymus vidujybės aktas; „paslaptis ir tylėjimas iš tikrųjų daro žmogų didų, būtent dėl to, kad yra vidujybės veiksniai“ (ten pat, p. 81). Tačiau, kai refleksyvi mintis patiki juos sugriebusi ir iškelia išorėn, patirtis nustoja būti savimi ir tampa kuo kitu. „Aš nekalbu ir neįrodinėju tam, kad Abraomo elgesys taptų suprantamas – jis nėra suprantamas, bet juo galima žavėtis“ (ten pat, p. 105). Norėdami paaiškinti Abraomo elgesį turėtume jį medijuoti, išversti į visuotinę ir kartu savotiškai pažeminti. Čia vertėtų atkreipti skaitytojų dėmesį, kad Kierkegaardo tikėjimo riteris apdovanotas dviprasmio idealo savybėmis: reikia stengtis juo tapti, nors neįmanoma paaiškinti, ką reiškia juo būti. Palyginkime: vos keliais dešimtmečiais vėliau Nietzsche šį reikalavimą suformuluos sau būdingu stiliumi – aš nenoriu, kad manimi sektų, aš noriu, kad kiekvienas sau padarytų tai, ką darau aš.

Suteikdamas nemedijuojamai patirčiai išskirtinius įgaliojimus, Kierkegaardas, matyt, susidūrė su klausimu: ar pažinimas gali vadintis pažinimu, jei jis neuniversalizuojamas ir neverifikuojamas įprastomis spekuliatyvaus mąstymo priemonėmis? Galime spėti, kad į jį jis taip pat būtų atsakęs klausimu: kodėl tai ne pažinimas, jei juo atveriami sau aktualūs turiniai tegul ir griežtai individualioje erdvėje? Mes nespėsime šio ginčo; apsiribosime pastaba, kad jei tokia pastanga ir yra pažinimas, jis tikrai ne spekuliatyvus.

Grįžkime prie Kierkegaardo požiūrio dėstymo. Tikėjimas kaip didžiausia vertybė įgyjamas rizikuojant didžiausiu nuopoliu – „kol rezultatas nebuvo žinomas, Abraomas kiekvieną minutę buvo žudikas...“ (ten pat, p. 61). Simptomatiška, kad Abraomo istorijoje Kierkegaardas ne šiaip supriešina individą ir visuotinę, jis supriešina juos griežčiausiai: einas vienišojo keliu yra arba tikėjimo riteris, arba žudikas ir beprotis. Visuotinės požiūriu tokia perskyra neįmanoma: tas, kuris vidujybėje gali būti tikėjimo riteris, visuotinybei yra egoistas, o Abraomo atveju – žudikas arba beprotis.

Koks žinojimas būdingas tikėjimo riteriui? – iš Kierkegaardo pasaulėžiūros pozicijų išplaukia akivaizdi tiesa, kad aukštesnis yra tas, kuris žengia

vienišu keliu – siauru ir stačiu; jis žino, kaip baisu gimti už visuotinybės ribų ir eiti nesutinkant nė vieno keliauninko. „Jis labai gerai žino, kur esąs ir koks jo santykis su žmonėmis. Žmogiškai kalbant, jis yra beprotis ir negali pasidaryti suprantamas kitiems. Pasakymas „beprotis“ – tai tik švelniausias pasakymas“ (ten pat, p. 70). Čia vėl norėtume prisiminti Kierkegaardo dvasinį bendražygį Nietzsche, kuris „Ryto aušroje“ teigė, kad „visur naujoms mintims kelią tiesė beprotybė“.

Tikėjimo judesys neatsiejamas nuo aukos, o kokia auka gali būti didesnė už išstūmimą iš visuotinybės ribų, už sunkią dovaną vilktis juokdario apdarą? Atlygis, savaime suprantama, atitinka aukos mastą – atlikęs tikėjimo judesį žmogus grįžta į visuotinybę, įgijęs naują santykį: kaip savo įgaliojimais ją viršijantis individas. Tai ne vienintelė dovana, bet apie tai vėliau.

Kierkegaardui labai svarbi tikėjimo ir begalinės rezignacijos perskyra. Rezignacijos judesį atliekantys herojai gali gerai pažinti aukos skonį, bet jų priešinimasis visuotinybei visada vyksta iš vidaus, neperžengiant, tiksliau, nesugebant peržengti jos ribų. Estetinis herojus neįmanomas be minios, virš kurios jis pakyla. „Laisvi paukščiai ir genijai klajūnai nėra tikėjimo žmonės“ (ten pat, p. 70). Tikėjimo herojui turi pakakti tik savęs – ir to, kuris priešpriešais pasitinka jį vienišojo kelyje.

Tikėjimo riteris Kierkegaardo filosofijoje tampa Viešpaties draugu, Dievo patikėtiniu, „jis sako Viešpačiui Dievui „tu“, tuo tarpu net tragiškasis didvyris kreipiasi į jį trečiu asmeniu“ (ten pat, p. 70). Šios perskyros prielaida yra giliai suasmenintas santykis, santykis, kuris abipusišką individo ir absoliuto atvirumą paverčia į neperžvelgiamą visiems kitiems. „Tikėjimo negalima medijuoti visuotinybe – tuo jis paverčiamas į nieką“ (ten pat, p. 65).

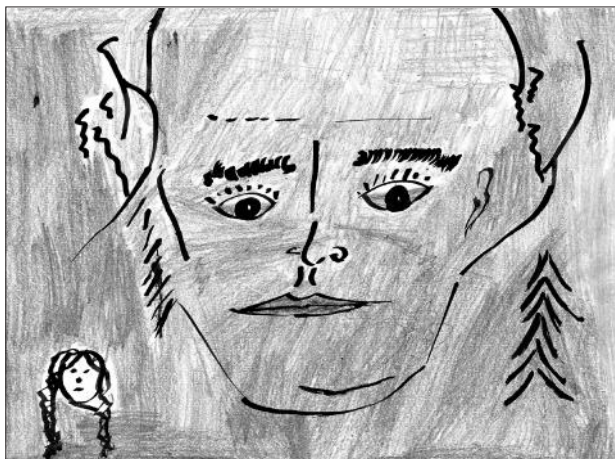
Tragiškasis riteris, gebantis atlikti begalinės rezignacijos judesį, „išreiškia visuotinybę ir jai save paaukoja“ (ten pat, p. 73). Ką tai reiškia? Jo auka pateisinama ir suprantama visuotinybės požiūriu. Jis dar nėra tikėjimo riteris, nes neperžengė visuotinybės ribų. Jei Abraomas privalėtų aukoti Izaoką dėl savo tautos, t. y. jei jo motyvacija būtų ne vien asmeninė, auka nepavertų jo tikėjimo riteriu, nors tolesnis scenarijus būtų identiškas tikėjimo riterio elgesiui. Mat tokios motyvacijos pateisinimas grindžiamas visuotinybe; ir net jei niekas apie auką nežinotų, ji vis tiek liktų suprantama visuotinybei – juk visuotinybės nežinią lemia ne individualus santykis su absoliutu, iš principo nepasiekiamas visuotinybei, bet paprasčiausia informacijos stoka, kurią

visada įmanoma pašalinti. „Tragiškasis riteris išsižada savęs, kad išreikštų visuotinybę, tikėjimo riteris išsižada visuotinybės, kad taptų individu“ (ten pat, p. 70).

Individualios patirties pirmumu etika redukuojama į savotišką reliatyvumą. Mat santykis su absoliutu yra pats aukščiausias, jis lemia individo santykį su visuotinybe, o ne atvirkščiai. Tai nereiškia, kad etika sunaikinama, ne, ji „įgauna kitą, paradoksalią išraišką..., artimo meilei suteikiančią pavidalą, priešingą nei tas, kurio reikalauja etika“ (ten pat, p. 64). Meilė Dievui gali būti nusikaltimas žmogui – bent jau išoriniu pavidalu.

Nereikia manyti, kad romantinė vidujybės hegemonija pačiam Kierkegaardui yra savaime suprantama. Ne bet koks žmogus apibrėžiamas per savo vidujybę, tai tik tikėjimo riterio privilegija. Mąstytojas pritaria Hegeliui, kad etiškai besielgiantis individas privalo atsikratyti vidinių apibrėžčių ir išreikšti jas išorėje. Todėl įteisindamas tikėjimo herojų jis neranda geresnio argumento už paradoksą: „tikėjimo paradoksas yra tai, kad esama išorei nelygstamos vidujybės, vidujybės, kuri, reikia pažymėti, yra ne tapati pirmajai, bet nauja vidujybė“ (ten pat, p. 63). Tikėjimas nėra emocijos rūšis, jis negali kaip lygus su lygiais sėdėti „prastoje kompanijoje su jausmais, nuotaika, idiosinkrazija ir pan.“ (ten pat, p. 63). Po begalybės judesio, kai per absurdą iškyla tikėjimas, tikintysis apdovanojamas nauja vidujybe, savotišku organu santykiams su dievybe. Beje, organo metafora nepavykusi – juk šis organas turi būti ir tikrovės, ir erdvėlaikio forma, kuri skiriasi nuo to, ką vadiname išorybe.

Tikėjimo judesys yra tokia pažinimo forma, kuri logocentrstinės instrumentikos požiūriu yra absurdas arba paradoksas ir kaip toks negali būti legitimuojamas. Kaip minėjome, racionalus mąstymas lydi tikintį, bet jo nesupranta ir nepateisina. Taip pat tikėjimas netapatus tiesioginėms patirtims, kylančioms iš visiems bendros vidujybės – emocijoms, jausmams ir kt. Tai pažinimo forma, netapati nei refleksyviai minčiai, nei paprastam



*Popierius,
spalvoti
pieštukai,
tušas, 21x28*

juslingumui. Tikėjimo judesys yra steigimo judesys, nes duoda tai, ko konkretus individas iki tol neturėjo; ir kartu atvėrimas, nes atveria tai, kas nėra sukurta žmogaus ir dalyvauja kaip kita tikėjimo santykio pusė – absoliutas, begalybė, Dievas. Apibūdinimas „aistringas pažinimas“ nusako ne tik aki-vaizdų atsiribojimą nuo spekuliatyvumo; jis nusako koncentruotą judesį, aprėpiantį ir stoką, ir jos genamą siekį, kurie nesutapatinami su individo saviraiška ar jo vidujybėje kintančiais išorybės atspindžiais. Pridursime, kad „*Baimėje ir drebėjime*“ Kierkegaardas neplėtoja dviejų vidujybių perskyros, jam tik svarbu, kad supriešinus su refleksyviu pažinimu tarsi savaime tikėjimo aktas netaptų paprasčiausios nuotaikos giminaičiu ir nepakliūtų psichologijos globon.

Tad kaip interpretuoti šią aistrą? Tikėjimo pastangas vainikuojanti aistra yra aistra būti akistata su begalybe, taip pat aistra – nuolat patvirtinti tai savo apsisprendimu. Tai ontologinė, o ne psichologinė patirtis. Per tikėjimo pastangą besiplėtojantis pažinimas yra save keičianti individualios egzistencijos forma, forma, pralaužianti save kaip uždara kontūrą ir stojanti akistaton su begalybe. „Tikėjimas yra ne estetinis jaudulys, ne betarpiškas širdies impulsas, bet buvimo paradoksas“ (ten pat, p. 41).

„Tragiškuoju didvyriu žmogus gali tapti savo jėgomis, bet tikėjimo riteriu – ne“ (ten pat, p. 61). Reikia ko nors, kas papildytų – ir patvirtintų – jo pastangas. Dieviška apšvieta, kaip sako Kierkegaardas, arba begalybės atvertis, kaip pasakytume mes, ir yra tas priešpriešinis judesys, kuris ne tik pasiekia žmogų per aistrą, bet ir patvirtina jo pasirinkimo teisingumą.

Jei kas aistrą suprantą kaip aukščiausią emocinę būseną – tas neklęsta. Bet šis supratimas prasilenkia su kierkegorišku: mąstytojas šį terminą plėtoja taip, kad aistra būtų kas nors daugiau. Taip, aistroje rasime tai, ką įpratome vadinti psichologinėmis būsenomis: kančią, resignaciją, siaubą, taip pat patiklumą, atsidavimą, palaimą. Tikėjimo aistra į bendrą siekį sulydo tai, kas apibūdina individo santykį su begalybe – būtent todėl ji daugiau nei jausmas, ji prielaida ir kelias, egzistencinė atvirumo forma, siekis būti kitaip. Aistros išlydyti jausmai nustoja būti tik jausmais – jie atveria individą partnerystei su Dievu. „Kiekvienas begalybės judesys skleidžiasi per aistrą... aistra yra nuolatinis šuolis į būtį, paaiškinantis judesį...“ (ten pat, p. 37).

Mes ne kartą aptarėme kainą, kurią privalo mokėti tikėjimo riteris, bet nepakankamai kalbėjome apie kitą, toki pat svarbų gvildenamos problemos

aspektą – apie atlygį. Čia slypi vienas iš raktų į egzistencinio mąstymo esmės pažinimą. Kaip pripažįsta pats mąstytojas, „laikinybė, baigtinybė – štai apie ką viskas sukasi“ (ten pat, p. 43). Begalinės rezignacijos gestas daromas individualiomis jėgomis, juo įgyjama amžinoji sąmonė, bet ne tikėjimas; tai grynai filosofinis judesys. Šis gestas tikėjimo riteriui būtinas, bet nepakankamas. Savo jėgomis baigtinybės išsižadų, rezignuoju; „tačiau atgauti jos savo jėgomis negaliu, nes visas jėgas naudoju išsižadėjimui“ (ten pat, p. 44). Ir tik po išsižadėjimo gali ateiti tikėjimas, per absurda grąžinantis herojui baigtinybę. „Vienintelis baigtinybės paveldėtojas yra tikėjimo riteris“ (ten pat, p. 44–45), tik jis „yra padaręs stebuklą – pagavęs būtį absurdo dėka“ (ten pat, p. 45). Tikėjimas paradoksu ne tik paverčia individą tiesioginiu Dievo partneriu, t. y. ne tik kilsteli jį virš baigtinybės; tuo pačiu judesiu baigtinybė grąžinama individui, ir ne bet kokių, o gryniausiu, autentiškiausiu pavidalu. „Egzistuoti taip, kad priešindamasis egzistencijai sudaryčiau su ja gražiausią ir tauriausią harmoniją“ (ten pat, p. 44).

Kaip apibendrinti šią pastangą? Formuluokime: akistata su begalybe nėra sau tikslas; rezignacijos pastanga individas atsisako baigtinybės, kad per akistatą su begalybe atgautų jos autentiškiausią pavidalą. Čia verta pasitelkti palyginimą su šopenhaueriška vaizdinio tikrovės kritika: pastarajam baigtinybė vertintina pirmiausiai negatyviai. Kierkegaardui vertinimas priklauso nuo aktyvios individo pozicijos: nesugebantis atsisakyti baigtinybės, nesugeba jos turėti, o sugebantis atsisakyti – ją įgyja. Kierkegaardas nekritikuoja baigtinybės kaip tokios: ji iškyla tik per santykį su konkrečia individo pastanga paslėptu arba autentišku pavidalu.

Kodėl Kierkegaardas priešpriešina individualiomis pastangomis daromą gestą ir įtikėjimą absurdu? – nes jie priklauso skirtingoms ontologinėms būsenoms, tą mes jau parodėme, ir todėl, kad įtikėjimas absurdu neįmanomas be Dieviškos malonės, apšvietos, kuri ir tegali absurda paversti įmanomybe. Būtent ši apšvieta lemia, kad visa „žemiška povyza absurdo dėka yra naujas sutvėrimas“ (ten pat, p. 35), t. y. kad įteikiant baigtinybę ji ne atveriamą, bet sutveriamą.

Baigtinybė yra sveiko proto karalija, tačiau jam ji priklauso kitaip nei tikėjimo riteriui. „Daugybė žmonių gyvena pražuvę..., jie yra žiūrovai, neįsijungiantys į šokį... Begalinės rezignacijos riteriai yra šokėjai..., bet ir jie pasaulyje svetimi“ (ten pat, p. 35). Mums nesvarbu, kad sveikas ir speku-

liatyvus protas nėra tapatūs, pakaks pasakyti, kad jie neužtikrina individui autentiškos būties baigtinybėje, tikriau būtų sakyti, kad jie ją paslepia, nors ir tiki esantys vieninteliai jos garantai.

Paradokso erdvė – ypatinga, nes neregima niekam, kas į ją nepakliūva. Ji slepia ne tik išskirtinę dovaną, bet ir išskirtinius pavojus. Tie pavojai gresia ne tik iš visuotinybės, kuri tikėjimo riterio vietoje regi beprotį ar nusikaltėlį; tikėjimo riteris iki pat paskutinio momento, kaip jau minėjome, pats nežino, kas jis iš tiesų yra ir kieno ranka jį veda. Taip, tylos įžadus patvirtina aukštesnės galios, bet kam jos priklauso: Dievui ar demonui? „Jei einu toliau, tai nuolat susiduriu su paradoksu, su tuo, kas dieviška, ir su tuo, kas demoniška; mat tylėjimas yra ir viena, ir kita. Tylėjimas yra demono spąstai; kuo daugiau nutylima, tuo baisesnis tampa demonas, bet tylėjimas taip pat yra abipusis dievybės ir individo supratimas“ (ten pat, p. 82). Į paradoksą patenkama aukos ir vienišojo keliu, bet patekęs tarsi savaime netampa saugesnis: jis neišeis už paradokso ribų, bet turės čia rasti sau arba palaimą, arba pražūtį.

Apibendrinkime tyrimų rezultatus.

Stovėsena niekio akivaizdoje Kierkegaardo filosofijoje pirmiausia interpretuojama kaip atsidavimas paradokso valdžion, nepaaiškinamas spekuliatyvaus mąstymo priemonėmis, bet atveriamas kaip autentiška individuali patirtis. Patiriantį ji užsklendžia savo aprėptyje, suteikdama nemedijuojamą, racionaliai neįrodomą ir išoriškai neverifikuojamą tikėjimo formą. Kita vertus, ji yra nepalaujamas procesas, kuris reikalauja nuolatinių patiriančio pastangų, patvirtinančių ir atnaujinančių savo kryptingumą. Šis procesas dvejoja: individuali tikėjimo pastanga galutinį patvirtinimą gauna tik dieviškos apšvietos akte. Todėl iki minėto patvirtinimo toks kryptingumas slepia savy nežinią bei riziką vadovautis ne dieviškais, bet demoniškais reikalavimais, reiškiančiais beprotybės ar nusikaltimo valdžią. Būtent nežinios kančia kaip būtina tikėjimo prielaida Kierkegaardui sudaro tikinčiojo aukos pagrindą: tikintysis įstumiamas į prieštarų reikalavimų koliziją ir yra jos draskomas iki pat paskutinės egzistencijos akimirkos.

Tokia dramatiška egzistencinė kolizija galima tik tada, kai tikintysis vadovaujasi prieštaringomis nuostatomis: sveiku protu ir tikėjimo aistra. Nei viena šių galių negali dominuoti absoliučiai, kitaip tikintysis prarastų savo kančios šaltinį. Vadinasi, ir tikėjimas, ir protas išlieka veiksmingi tikėjimo riterio asmenyje: nemedijuojama patirtis nėra nerefleksyvi patiriančio požiūriu. Netgi,

atvirkščiai: refleksyvus situacijos suvokimas ir iš jo kylanti abejonė būtina tikėjimo aukai. Todėl posūkis į kitas galias, kurios siejamos su specifine paradokso „teritorija“, nereiškia sveiko proto galių sustabdymo. Iš čia kyla teiginys, kad racionalus mąstymas „lydi“ tikintį jei, bet jo nesupranta ir nepateisina.

Vadinasi, paradokso „teritorijoje“ tikintysis vadovaujasi tokia pažintine taktika, kuri netapati nei refleksyviai minčiai, nei paprastam juslingumui. Ji

vadinama tikėjimo aistra. Tikėjimo aistra čia suvokiama kaip aistra būti kitaip. Tai ontologinės, o ne psichologinės patirties siekis. Todėl ir tikėjimas neklasikinėje Kierkegaardo filosofijoje yra save keičianti individualios egzistencijos forma, peržengianti baigtinybės ribas ir stojanti akistaton su begalybe. Maža to, tokia aistra ne tik kilsteli tikintįjį virš baigtinybės; tuo pačiu judesiu baigtinybė graži-



nama individui, ir ne bet koku, o gryniausiu, autentiškiausiu pavidalu. Iš čia plaukia principinė egzistencinės krizės filosofijos išvada, kad tikėjimo judesys yra steigimo judesys, nes duoda tai, ko konkretus individas iki tol neturėjo; ir kartu atvėrimas, nes atveria tai, kas nėra sukurta žmogaus, ir dalyvauja kaip kita tikėjimo santykio dalis – absoliutas.

*Popierius,
guašas, 30x32,
fragmentas*

NIETZSCHE IR BEPROTYBĖS RIBŲ PROBLEMA

Šiame skyriuje gilinsimės į kito svarbaus neklasikinės filosofijos atstovo Friedricho Vilhelmo Nietzsche's plėtojamų idėjų lauką. Mūsų tikslas – įvairiais aspektais aptarti šio mąstytojo siūlomas beprotybės sampratas ir su jomis susijusių idėjų kontekstą. Labiausiai domins lūžinis filosofo kūrybinės evoliucijos tarpsnis, maždaug sutampantis su antruoju veikalo *La gaya scienza* („*Linksmasis mokslas*“, 1886) leidimu, skelbiančiu vėlyvojo Nietzsche's išėjimą į tuometinės humanistikos sceną.

Mes neklausime, kuo sirgo Nietzsche; nesigilinsime, kokius klasifikuojamus simptomus galima išskirti jo gyvenimo ir kūrybos faktuose – šis tekstas nėra patografinė studija, nors konkreti diagnozė, nepaisant gausių patografinių tyrinėjimų, vis dar lieka paslaptimi. Tačiau individuali filosofo ligos patirtis negali visai mūsų nedominti. Neabejotina, kad mūsų pasirinktas laikotarpis – trys kriziniai gyvenimo metai, kupini beveik nesiliaujamo skausmo, pykinimo ir vėmimo, o kartais gelbstinčio nuo kančios alpulio – paliko ryškų pėdsaką Nietzsche's kūryboje; tuo gali įsitikinti kiekvienas, kuris atidžiau perskaitė įvadą ir penktą *Linksmojo mokslo* skyrių. Iki *Linksmojo mokslo* Nietzsche's požiūryje į kančią galima aptikti ir romantinių idealizacijų, ir pozityvistinių atsiribojimų – bet sunkiai apibūdinamas, o kartu akivaizdus individualios patirties antspaudas kūryboje aptinkamas būtent tuo laikotarpiu, kai Nietzsche'į teko pirmas rimtas išbandymas – liga. Tuo pačiu kūrybinės evoliucijos tarpsniu pozityvistas Nietzsche pamažu užleido pozicijas kitam Nietzsche'į, kurį priimta vadinti „vėlyvuojū“. Žinoma, tai ne atsitiktinumas, kad ligos – ilgalaikės, beveik neįveikiamos vilties pasveikti – patirtis sutampa su minėtu pasaulėžiūros lūžiu.

Mes nenorime suplakti Nietzsche's požiūrio į beprotybę kaip tokią ir kitų tyrinėtojų požiūrių į jo „beprotybę“; pastarosios perspektyvos neaptarsime. Mus domina Nietzsche's požiūris – tiek į „savą“ beprotybę, tiek į beprotybę apskritai. „Retai kuri tema traukia psichologo dėmesį tiek, kiek klausimas apie sveikatos ir filosofijos santykius; o tuo atveju, jei serga ir jis, apie savo ligą jis sprendžia pasitelkęs visą mokslinį smalsumą....“ (Nietzsche, 1990, t.1, p. 493).



Friedrichas
Nietzsche

Ši Nietzsche's gyvenimo ir kūrybos dalis Lietuvoje beveik netyrinėta, išskyrus nedidelį skyrių, skirtą neklasikinės filosofijos pradininkams A. Schopenhaueriui, S. Kierkegaardui ir F. Nietzsche'i, „Psichopatologiniai gyvenimo ir kūrybos aspektai“ A. Andrijausko knygoje *„Kultūros, filosofijos ir meno profiliai (Rytai–Vakarai–Lietuva)“*. Tačiau ten apsiribojama tik bendresniais pasvarstymais mus dominančia tema.

Prieš pradėdami nagrinėti mums rūpimus klausimus, trumpai aptarkime kai kurių terminų vartojimo problemas. Akvaizdu, kad psichinės patologijos terminus tiek Nietzsche's, tiek ir jo siūlomų beprotybės apibrėžimų atžvilgiu turėtume vartoti labai atsargiai. Tai lemia paprasta priežastis: kontekstas, kuriame gyveno ir kūrė Nietzsche, dar neturėjo dabartinės psichopatologijos diskurso – tiksliau, turėjo jį kitu, tuo metu vyravusios klasikinės humanistikos pavidalu. Idėjų istorijos požiūriu dabartinis psichopatologijos mokslas tuo metu tik formavosi, o psichinės ligos bei su jomis siejamo konteksto suvokimas, nepaisant kai kurių panašumų, dar neturėjo šiuolaikinio „grynumo“ – jam tebebuvo priskiriamos sritys, kurių šiandieną niekas nebesieja su psichine liga. Todėl tai, kas dabar vadinama šiuo terminu, iš principo negali būti tapatu tam, ką su juo siejo Nietzsche ir ką išsiaiškinti bandysime mes.

Vertėtų priminti, kad šiuolaikinė psichiatrija pirmiausia yra pozityvistinės pakraipos idėjų paveldėtoja; tuo tarpu devyniolikame amžiuje šios idėjos dar neturėjo dabartinio įtakingumo; antroje amžiaus pusėje jos tapo dominuojančios, bet ne vienvaldės. Alternatyvios interpretacijos, nors ir išstumtos iš dabartinio diskurso, tuomet tebegaliojo – ir jų įtaka pastebima Nietzsche raštuose. Čia slypi paaiškinimas, kodėl, kalbėdami apie Nietzsche aptariamas „liguistumo“ formas, vengsime psichopatologijos termino kaip pernelyg šiuolaikiško ir todėl iškraipiančio minėtą kontekstą; ir kodėl vartosime beprotybės terminą kaip labiau tradicinį ir todėl „aprėpiantį“ įvairesnes, kartais itin prieštaringas interpretacijas. Dėl tos pačios priežasties vengsime pasąmonės termino ir pakeisime jį paties Nietzsche's vartotu „gelminiu intelektu“ (beje, sąsajos su Jungo gelmine psichologija neatsitiktinės – pozityviu gelminių galių vertinimu Nietzsche neabejotinai yra artimesnis Jungui nei psichoanalizės pradininkui Sigmundui Freudui).

Nors pasirinkta tema tarsi įpareigoja klausti apie ligos įtaką filosofo kūrybai (o tokią aptikus – su apgailestavimu linguoti galvą), mes pasiūlysim

kitą perspektyvą – Nietzsche's tekstus apžvelgiančią ne pagal realias ar tariamas beprotybės įtakas, bet pagal rezultatus, kurių, akivaizdu, nevertinti šiandieną neįmanoma. Tokios perspektyvos privalumas: galutinių rezultatų pozityvumas pozityviomis paverčia ir visas juos pagimdžiusias įtakas; tada beprotybė – nesvarbu, kaip skatinantis ar kaip trukdantis veiksnys – įgyja teisę bent dalį laurų prisiskirti sau. Juolab kad klausimas kaip destruktivus poveikis gali būti tuo pat metu ir pozityvus, Nietzsche'į tinka kaip niekam kitam.

Taigi, mūsų tikslas – apibūdinti Nietzsche's pateikiamas beprotybės sampratas. Deja, tiesiogiai autoriaus vartojami beprotybės terminai ne visada naudingi: dažnai tai tėra stilistinė priemonė, apibūdinanti santykį su oponentų požiūriais. Pavyzdžiui, mechanistinės pasaulio interpretacijos apibūdinimas: „tai netašytas naivumas, jei ne psichinė liga ar idiotizmas“ (ten pat, p. 700).

Pedantiškai žvelgiant, privalėtume komentuoti tokius autoriaus pareiškimus, nors su mus dominančiu beprotybės suvokimu jie turi mažai ką bendra. Todėl labai trumpai – neteisingas požiūris nebūtinai yra ligos požymis – kartais tai labiau kalbos figūra nei diagnozė, tai tarsi „keiksmazodis“, kuris sustiprina Nietzsche's kotreargumentus, skirtus kritikuojamai stovyklai.

Kalbėti apie Nietzsche's siūlomas beprotybės sampratas neįmanoma be atožvalgos į kontekstą, kuris apibūdina nesąmoningų psichikos procesų visumą, nusakomą bendru gelminio intelekto terminu. Visos beprotybės formuluotės, kurias vienaip ar kitaip „išlukštensime“ iš Nietzsche's tekstų, bent kuria nors briauna siesis su pastaruoju – todėl neskirti jam dėmesio negalime. Ką turime omenyje, kai kalbame apie gelminį intelektą? „Žmogus, kaip ir bet kuris kitas gyvas tvarinys, mąsto nuolat, bet to nežino; įsisąmoninama šio proceso dalis yra pati menkiausia...“ (ten pat, p. 675). „Nuo seniausių laikų sąmoningas mąstymas buvo traktuojamas kaip mąstymas apskritai; ir tik dabar pradedame pastebėti tiesą, kad didžiausia mūsų dvasinių procesų dalis vyksta mumyse nesąmoningai, neįjuntamai...“ (ten pat, p. 652). Bene „akivaizdžiausias“ gelminio intelekto požymis – gebėjimas būti nepastebimam ir tiesiogiai nefiksuojamam iš sąmoningo intelekto pozicijų; gelminių procesų poveikį pastarasis aptinka tik „atgaline tvarka“. Kitas požymis pabrėžia hierarchiją: gelminis intelektas Nietzsche'į visada pranašesnis už sąmoningąjį tiek kiekybiškai, tiek ir kokybiškai. Toks požiūris įtvirtina sąmoningų galių priklausomybę nuo gelminio intelekto; sąmonė tėra viena pastarojo funkcijų, išskirtinė nebent kaip savistabos galia.

Toliau pateikime perskyrą, kuri ne tik leidžia aptikti gelminio intelekto poveikį, bet ir nusako, kuo šis poveikis skiriasi nuo sąmoningos motyvacijos. Pats Nietzsche tai apibūdina kaip skirtumą tarp energijos šaltinio ir jos kryptingumo. „Tai vienas didžiausių ir toliausiai siekiančių mano laimėjimų: aš išmokau skirti poelgio priežastį nuo priežasties, verčiančios elgtis būtent taip, ta kryptimi, tuo tikslu... Būtent tiksluose įprasta matyti judinančią ar impulsą judėjimui teikiančią jėgą, nors ta jėga tik kreipiamoji: taip kūriko darbas maišomas su garo galia... Laivas plaukia nešamas srovės, kurion jis atsitiktinai pakliuvo; jis „nori“ plaukti ten, nes plaukti ten – privalo...“ (ten pat, p. 686–687). Tuo Nietzsche nori pasakyti, kad sąmoninga motyvacija nėra tikrasis individo veiklos ir mąstymo šaltinis, kad ji aprėpia kreipiančias, „įforminančias“ galias; kad tos galios visada yra „tęsiančios“, „pritariančios“, nors turi laisvę rinktis „pritarimo“ pavidalus. Būtent tokiam priklausomybės nuo gelminio intelekto kontekste tampa suprantama nauja pažintinė Nietzsche's perspektyva: „nuo bet kokio mąstymo modelio vertybinio apibūdinimo link iš užkulisų komanduojančių poreikių“ (ten pat, p. 696).

Sąmoningas intelektas visada yra saistomas, nors pats to ir nežino; todėl kalbant apie galutines motyvacijas visada tenka kalbėti apie gelminio intelekto įtakas, o tiksliau – jo „energetinę būklę“, kurią Nietzsche ir apibūdina metaforizuota vertybine skale: tarp „stokos“ ir „pertekliaus“.

Nauja pažintinė strategija lemia ir naują vertybinę perspektyvą: kančia, beprotybė, griovimas nebegali būti vertinami kaip sąmonės lygmeniu galiojančios vertybės, nes griovimas gali pasirodyti ir kūrybos sąlyga, o pagalba – „ligos užkratu“ ir t. t. Kitaip tariant, vertinti derėtų mūsų gelminio intelekto galias, o ne jų apraiškas per sąmoningo intelekto kreipiamą bei „įforminamą“ veiklą. Bet kadangi pirmosios pasiekiamos tik per antrąsias, matyt, šį „priesaką“ derėtų suprasti taip: vertinti sąmoningo intelekto veiklą kaip užmaskuotą (taip ir norisi pridurti – sublimuotą) gelminių poreikių išraišką. Būtent privaloma šių poreikių strategija įprasmina taktinius sąmonės maneversus; ir tik per tokios strategijos perspektyvą galime vertinti pastaruosius. Todėl reikia klausti ne apie tai, ar šie „maneversai“ yra griovimas ar kūryba, bet apie tai, kokie motyvai juos lemia. Būtent tokiam kontekste prasmę įgauna klausimas: kuri gelminė „strategija“ lemia sąmoningus motyvus – apibūdinama stoka ar pertekliaus metafora? „Bet kokias estetiškes vertybes aš skirstau taip – kiekvienu konkrečiu atveju klausiu: kas čia tapo menu, alkis ar perteklius?“ (ten pat, p. 696).

Stokos ir pertekliaus metaforos atspindi esminius kriterijus, kuriais vadovaudamasis Nietzsche gali nustatyti, ko iš tiesų verti bet kurie (pirmiausia individualios psichikos, jausmų, mąstymo ir kt.) procesai bei reiškiniai, neatsižvelgiant į „oficialų“ jų vertinimą. Jų perspektyva – skausmas, kančia, beprotybė, „griovimas“ – netenka savaime suprantamo negatyvumo – jų įvertinimą nulemia gelminio šaltinio „strategija“. „Siekis griauti, išjudinti, keisti gali būti perpildytos, ateitį savo iščiose nešiojančios jėgos požymis (mano terminas tam yra, kaip žinia, dioniziškas); o gali būti ir nevykėlio neapykanta...“ (ten pat, p. 697).

Beprotybė negali būti suprasta kaip neteisingas vienokių ar kitokių prielaidų pasirinkimas, nors, vertinant sąmoningų galių motyvaciją, taip ir gali atrodyti; tiesiog beprotybė iš principo susijusi ne su sąmoningu pasirinkimu, o su gelminių galių būklės išraiška; ir dar tokia išraiška, kuri privalo pati pasirinkti konkretų savo pavidalą ir nieko nežinoti apie gilesnes, anapus sąmonės slypinčias motyvacijas. Sąmonės funkcija: surasti pastarosioms pateisinimą ir vadovauti jų realizacijai šventai tikint, žinoma, savo sprendimų nepriklausomybe.

Tokiame kontekste sąmonė nėra beprotybei priešpriešinama būseną; tiesiog sąmonė gali nieko nežinoti apie „savo“ beprotybę. Bet jei ją sąlygoja silpstančios gelminės galios, nebesvarbu, už kokių moralinių imperatyvų ir kitų vertybinių nuostatų pasislepiama – jos tegali būti liguistumo išraiška. Šiaip ar taip, beprotybė anaip tol neprivalo reikštis proto ir / ar sąmonės pakrikimu; sąmoningos refleksyvios galios gali funkcionuoti be priekaištų, bet tai nereikš, kad jos ne „liguistos“ ir kad per jas nesireiškia gelminių poreikių destruktivumas. Tokiame kontekste ne sąmoningų galių funkcionalumo kokybė, bet kur nors anapus jų užduota „strategija“ lemia sąmonės ir intelekto sveikatos ar liguistumo diagnozę.

Čia galime užsiminti apie moralės „moralumo“ problematiką – arba problematiką, nagrinėjančią konkretaus blogio ir gėrio suvokimo prielaidas, gelminio ir sąmoningo intelekto perspektyvos priešpriešas – kai minėtos prielaidos, lemiančios vieną ar kitą ligos, blogio ar beprotybės suvokimą, yra nukeliamos anapus sąmonės, t. y. „anapus blogio ir gėrio“. Kartu tai atsakymas, kas slypi už apibrėžimo „silpstančios gelminės galios“. Beprotybė apibrėžia-



Popierius,
gvašas, 22x32,
fragmentas

ma vienu klausimu: ar mūsų veiksmus ir pažiūras lemia valia gyventi, (kuri pamažu taps valia valdžiai), ar jos priešingybė – „užuovėjos ieškojimas“, „savisaugos instinktas“ ir kt. (*Linksmajame moksle* ši priešprieša dažniausiai metaforizuojama pertekliaus ir stokos terminais). Vertybinių nuostatų patrauklumas, t. y. pavidalai, į kuriuos jos įvilktos, visai nesvarbūs; moralė „moralė“ tik tada, kai ją grindžia valia gyventi; visais kitais atvejais kalbame apie tam tikrą liguistumą, polinkį beprotybėn. Faktas, kad tai užmaskuota „humanistinėmis“ ar kitomis vertybėmis, nieko nekeičia: „jose regime tik gilaus nusilpimo, nuovargio, senatvės, senkančios galios išraišką – ir maskaradą. Argi mums svarbu, kuo ligonis gražina savo silpnumą?“ (ten pat, p. 702–703).

Kyla klausimas: ar tikrai toks totalus sąlygotumas reiškia bet kokią laisvos valios eliminavimą – nors pati sąmonė savo sprendimus ir toliau traktuos kaip nepriklausomus? Sunku atsakyti vienaprasmiškai: bet, atrodo, kad pats Nietzsche sąmoningai priimamų sprendimų nenuvertino: gali būti, kad sąmonė, suvokdama savo priklausomybę, turi galimybę priimti ir tokius sprendimus, kurie tai priklausomybei daro įtaką; gali būti, kad gelminio intelekto poveikis sąmonei nėra tik vienpusiškas, t. y. kad egzistuoja tam tikras grįžtamasis ryšys – tačiau vėlyvasis Nietzsche aiškiu pavidalu šios minties nesuformulavo (tiksliau, mes tokiu pavidalu jos neaptikome). Už priimamus sprendimus, atspindinčius tam tikrą „dekadansą“, jis „kaltino“ ne tiek laisvą valią, kiek pasirinkimo jai nepaliekančią gelminį intelektą. Bet tai nereiškia, kad „neaiškiu pavidalu“ ši mintis nefigūruoja Nietzsche's raštuose.

Liga kaip neišvengiamybė, kaip tam tikras simptomų pasireiškimas – tai tik kovos lauko ir pirminių pozicijų apibrėžimas. Tai tas lygmuo, kuriam pasirinkimas neturi jokios įtakos. Bet pati kova, kurios rezultatai ir lems, kas bus „ligonis“, o kas „sveikas“ – ji tik prasideda. Taip žvelgiant, „sveikumą“ apibrėžia ne būtinybė, bet pasirinkimas; ne simptomų pasireiškimas konkrečiam individui, bet pastarojo santykis su jais. Laisva valia nelemia būtinybės kaip beprotybės priežasties; tačiau ji daro įtaką santykiui su būtinybe ir tam tikru mastu veikia tos būtinybės poveikio rezultatus. Toks apibrėžimas lemia ir kitą – liga tampa barjeru, grūdinimo priemone, išbandymu, kitaip tariant, potencialiai pozityviu dalyku.

Ligos faktas dar nereiškia, kad ja sergantis yra ligonis; liga pati savaime dar nereiškia „nesėkmės“ – tai tik kovos laukas – pergalę ar pralaimėjimą lemia individualus santykis, sveikatą susiejantis ne su medicinos procedūromis,

ne su simptomų šalinimu, bet su pasirinkimu, kurį galima apibrėžti, matyt, jau kaip „egzistencinį“. Daug „sveikų“ būtent dėl tokio pasirinkimo būna neišvengiami ligoniai, nors patys to nė nežino. Vengti ligos, kančios, skausmo, nelaimių – toks „sveikumas“ gyvenimą paverčia užuovėjos paieška, išduodamas, kad ją lemiančius gelminius poreikius apibūdina stoka ir nusilpimas. Taigi, vėl grįžtame prie klausimo: kiek gelminį intelektą atgaline tvarka veikia sąmoningi sprendimai? Atrodo, kad tokia įtaka pastebimiausia tada, kai pasipriešinimas ligai užgrūdina. Bet ar tai reiškia, kad liga pašalinama kaip tokia? Ne, ji tik išlaikoma per tam tikrą nuotolį, kuris neleidžia visiškai susilieti su joje slypinčiais „turiniais“. Sveikata tokiame kontekste nėra ligos pašalinimas, bet gebėjimas jai oponuoti taip, kad liga suteiktų privalumus, kurie nepasiekiami jokių kitu keliu.

Nietzsche niekada nebuvo geros sveikatos; bet pirmas ir tikrai rimtas – nes trukęs beveik trejus metus – ligos „išbandymas“ jo laukė būtent „Linksmojo mokslo“ rašymo laikotarpiu. Jau išsakėme spėjimą, kad būtent tada autoriaus savimonėje įvyko lūžis, kuris privertė kūno ir psichikos negalias vertinti „kitaip“. „*Linksmasis mokslas*, – rašė jis, – tai dvasios saturnalijos, dvasios, kuri kantriai priešinosi be galo ilgam jungui – kantriai, griežtai, šaltakraujiškai, nepasiduodant, bet ir nepuoselėjant jokių iliuzijų – ir kuri dabar persmelkiama vilties, vilties pasveikti, sveikimo svaigulio“ (ten pat, p. 492).

Ar šiuo periodu formuluojami beprotybės apibrėžimai nėra pagrįsti individualia patirtimi ir joje slypinčia būtinybe? Bent kuria nors briauna? Ar juose regima beprotybė privalomai neverčia skaitytis su ja, maža to, netgi reikalauja – ar tai nėra beprotybė, kurios kiekvienas apibrėžimas kyla ne iš paiko susidomėjimo, ne iš galimybės rinktis, ne iš koketavimo ar mados – tai beprotybė, kuri moka priversti atsižvelgti į ją, tai beprotybė, kuri stoja akistaton kaip būtinybė. Vadinti ją dovana – o kas belieka Nietzsche’i? – tai reiškia mokytis gyventi ir kovoti su tuo, kas atiteko kaip praeiksmas. Dovana ar praeiksmas? – skirtumas ne toks jau ir didelis, kai kalbame apie būtinybę; bet skirtumas yra – vadinti ją dovana, tai priimti save tokį, koks esi, ir mokytis tai paversti privalumu – rasti silpnybėje galią. Ar ne toks yra Nietzsche, tarp ilgalaikių galvos skausmo ir pykinimo priepuolių kviečiantis šokti ir linksmintis, ne – reikalaujantis šokti? „Tokioje būsenoje pikta giniesi nuo bet kokio pesimizmo, kad jis netaptų tavo savijautos rezultatu ir nepažemintų tavęs kaip nugalėto“ (ten pat, p. 816–817).

Beprotybė kaip dovana, kurios neįmanoma atsisakyti – kur kančios apoteozė tėra būdas pritarti pasirinkimo nepaliekančiai būtinybei, pritarti suvokimui, kad tavo pasirinkimas tėra žinojimas, kad pasirinko tave. Ar Nietzsche poetizuoja beprotybę? Taip, bet ar kartais neatrodo, kad ši poetizacija – „pro sukąstus dantis“? Tai dar vienas klausimas, į kurį „tvirto“ atsakymo paprasčiausiai neįmanoma duoti. Kas atsakys, kokia susitaikymo su būtinybe kaina ir kiek ji lemia intelektualias pažiūras?

Be to, tai būtinybė, kuri jokių būdu nėra visuotina – tai ne ta dovana, kuri užkraunama kiekvienam ir kiekvienas ją privalo vienaip ar kitaip priimti. Tai dovana, kuri skirta tik kai kuriems, „išrinktiesiems“, anot senų tikėjimų; beprotybė kaprizingai renkasi savo aukas, savo sutuoktinius – neabejotina, ši nuotaka – o gal reikėtų sakyti našlė? – išranki; kas geriau nei bet koks visuomenės pripažinimas, patvirtintų Nietzsche's išskirtinumą? Didybės manija – ne gyvenime, oi ne, bet tekstuose, kurie, atrodo, ir yra jo tikrasis gyvenimas – Nietzsche'i būdinga; būti paliestam beprotybės – tai tas pat, kas būti pateptuoju šventintu aliejumi – ar ne šią seną nuostatą Nietzsche pasirenka kaip vėliavą ir nesiliauja dėkoti likimui už tokią „dovaną“? Ir nebesvarbu, kad visai neseniai pozityvistas Nietzsche pats nuvainikavo mitą apie kilnią beprotybę; kai „asmeninė“ beprotybė iškyla būtinybės pavidalu, pasirinkimas susiaurėja: tegali ją pastebėti arba neigti, o treji metai beveik nesiliaujamo galvos skausmo neleidžia jos nepastebėti, todėl lieka tik apsispręsti, kaip vertinti šį būtinybės kaprizą. Įsiklausykime į Nietzsche's „apsisprendimą“: „nežmoniška intelekto įtampa, kylanti galynėjantis su skausmu, viską nutvieskia nauja šviesa, ir nenusakomas patrauklumo įspūdis, kurį sukelia vis nauji apšvietimo efektai, paprastai būna pakankamai stiprus, kad atsispirių visoms savižudybės vilionėms... (ten pat, p. 816–817).

Ar negirdime už šių žodžių vos ne apčiuopiamo skausmo, sunkios nevilties, savižudybės pagundų – visko, ką reikia nuolat įveikti kaip savo silpnumą? Ir vis tik koks nereikšmingas tokiame kontekste atrodo „šalutinis“ kančios efektas: „Aukščiausio skausmo momentu jis tampa aiškiaregiu savo paties atžvilgiu...“ (ten pat, p. 816–817).

Neklausime, ar šie „apšvietimo efektai“ neprimena psichodelinių vizijų spalvingumo; kas pasakys, ar toks pažintinis „nušvitimas“ iš tiesų yra proto išblaivėjimo požymis ar „šizofreniško“ praregėjimo sinonimas: mums pakanka to, kad pats Nietzsche jį vertino labai aukštai – ir kad jo rezultatus, įtvirti-

nusius įvairiausias simuliakro interpretacijas, šiuolaikiniai Vakarai vertina ne ką mažiau. Mums svarbiau kol kas tai, kad didžiausia kančia kuria nors savo briauna susijusi su pažinimu, su išskirtine galia regėti tikrovę kitaip. „Sergančių žmonių savijauta gali būti įdomi pažintiniu požiūriu; tų žmonių, kurie ilgai kentė stiprius skausmus, ir kurių protas, nepaisant to, išliko blaivus... Giliai kenčiantis žmogus su gąsdinančiu šaltakraujiškumu stebi daiktus per savo savijautos prizmę: jam jie atsiveria be smulkmeniškų melagingų triukų, už kurių paprastai slepiasi, besistaipydami prieš sveiko žmogaus akis... Su panieka jis prisimena kilniausias ir mylimiausias iliuzijas, kuriomis anksčiau vedžiojo pats save už nosies; jis patiria savotišką malonumą iš tamsiausių gelmių prisišaukdamas šią panieką ir taip suteikdamas savo sielai didžiausią kančią: tokiu kontrastu jis ginasi nuo fizinio skausmo – jis jaučia, kad dabar jam būtina būtent ši priemonė“ (ten pat, p. 816–817).

Panieka iliuzijoms, apie kurias čia kalba Nietzsche – tai panieka regimybei, kurią mūsų sąmoningos galios įtvirtino kaip „tikrovę“. Tačiau ši panieka neįmanoma įprastomis aplinkybėmis – ji pradeda „veikti“ tik kaip priemonė krizinėse situacijose, padeda atsilaikyti prieš skausmo ir ligos priespaudą. Kitaip tariant, panieka kaip galia „matyti kiaurai“ per iliuzijų šydus, nėra tokių būsenų tikslas – tai tik šalutinis poveikis; tikroji paniekos terminu nusakomos metaforos funkcija – tai siekis išgyventi. Būtent todėl tokia panieka pirmiausia yra priemonė – priešprieša ligai.

Sveikstant tokia priemonė tampa nereikalinga ir net žalinga. Tada Nietzsche liepia keisti fronto kryptį ir pradėti kovoti su panieka ir išdidumu, kurie anksčiau tik ir gelbėjo nuo skausmo tironijos. Panieką regimybei keičia susižavėjimas – tačiau tai susižavėjimas būtent regimybe: juk pažinimą praturtinę dalykai niekur nedingo: „Mes, – rašė jis, prisimename, kad dabar žinome kai ką naują, kai ką kitaip nei anksčiau, kad nukrito kažkoks uždangalas...“ (ten pat, p. 816–817). Kita vertus, toks žinojimas reikalauja labai specifinio santykio: vengti jo, atsiriboti, šiek tiek „primiršti“. „Dabar, – patikslina jis, – mes kai ką net pernelyg gerai žinome, mes, žinantys; o, kaip mes dabar mokomės užsimiršti, ne itin gerai žinoti tarsi menininkai!.. Ir pagaliau apie tai, kas svarbiausia: iš tokių bedugnių, iš tokios sunkios ligos, taip pat gilaus įtarimo ligos grįžtame it naujai gimę, su numesta oda, jautresni prisilietimams, piktesni, su labiau išlavintu skoniu džiaugtis, su jautresniu liežuviu visiems geriems dalykams...“ (ten pat, p. 496–497).

Skausmo, kančios, ligos ir beprotybės terminus Nietzsche vartoja kaip labai artimus, o kartais – net kaip tapačius. Mes nežinome, koku mastu tai lemia jo individuali patirtis; tačiau pati samprata atpažįstama nesunkiai: tai beprotybė kaip gilių išgyvenimų pasekmė; beprotybė, tūnanti skausmo šešėlyje. Toks beprotybės suvokimas, žinoma, būdingas ne tik Nietzsche'ui – tai bendra epochos nuosavybė. Pakaks pasakyti, kad jau Nietzsche's voliuntarizmo įkvėpėjas Schopenhaueris pasiūlė beprotybės kaip užuovėjos nuo kančios sampratą, nežinia, ar pastebėdamas, kad estetinė kontempliacija kaip tokia pati užuovėja neišvengiamai atsiduria pavojingos kaimynės pašonėje. Nietzsche beprotybės kaip užuovėjos paieškos sampratą išplėtė iki savo laikotarpio diagnozės, net iki visos vakarietiškos mąstymo tradicijos apibūdinimo – čia Nietzsche „pozityvistas“ iki pat pabaigos sutars su „vėlyvuoju“. Kita vertus, jis neatsisakys beprotybės kaip skausmo palydovės sampratos, tik transformuos ją į savotišką grūdinimo priemonę, be kurios neįmanoma visavertė pažintinė pastanga. Tokiame kontekste pozityvistinė „nuopuolio“ samprata įgis ir tam tikrą nepozityvistinę atsvarą: vakarietiškas „liguistumas“ taps viena iš intelektualinio jautrumo prielaidų. „Europa, – patetiškai konstatuoja Nietzsche, – tai ligonis, labai daug kuo dėkingas savo neišgydomai ligai ir nuolatinei jos pavidalų kaitai; šios nuolatinės naujos būsenos, taip pat nuolatiniai nauji pavojai, karštinės ir paliatyvai galų gale išugdė tą intelektualinį budrumą, kuris yra beveik genialumas, bent jau bet kokio genialumo motina“ (ten pat, p. 535).

Apibendrinkime: tikrai gilus pasaulio pažinimas (jis neatsiejamas nuo asmenybės brandos – bet kol kas palikime šią problemos dalį nuošalyje) reikalauja išskirtinių, krizinių situacijų – ir to blaivaus šaltakraujiškumo, kuris ne tik neleidžia pasiduoti jų gniuždančioms galios, bet ir funkcionuoja kaip išskirtinė pažinimo priemonė. Šis pažintinis išskirtinumas nėra tikrasis kovos su liga tikslas – jis tik šalutinis tokių situacijų efektas, galbūt atsitiktinis. Krizinės situacijos kaip tokios taip pat nėra pasirenkamos ir projektuojamos; kančia ir liga yra būtinybės, o ne pasirinkimo požymis; bet pritarimas joms – tai teisingo santykio su būtinybe pasirinkimas. Paradoksalu, bet būtent „šalutinis efektas“ leidžia pozityviai įvertinti pasipriešinimą ligos būtinybei – ir net pačią ligą, nepaisant akivaizdžiai destruktivių kitų jos aspektų.

Būtent tokiame kontekste galima interpretuoti nuolatinį Nietzsche's reikalavimą rašyti „savo krauju“, savo kančia ir kt. Žinoma, tai bendras romantizmo šūksnis, reikalaujantis nesiremti universalijomis, kurios neatitiko

asmeninės patirties testų; kita vertus, Nietzsche šį reikalavimą sustiprina, universalijas ir kitas „galutines tiesas“ paverčia individualios patirties vediniu.

Apibendrinkime. Kančia / beprotybė čia interpretuojamos kaip subjekto krizinės situacijos požymis ir kartu kaip perspektyva, atverianti subjekto pažinimui išskirtinių galimybių. Ką galime pasakyti apie atvėrimo mechanizmą? Kančia / beprotybė išvaduoja nuo iliuzijų, kurios kitaip beveik neįveikiamos pažinimui; kančia čia – kelias į tas Aš gelmes, kur nebelieka nieko žmogiška, nebelieka net Aš – tai metafora, kuri nusako sąmoningo ir gelminio intelekto priešpriešos įveiką. Kančia pašalina nuotolį, skiriančią šias struktūras, tai yra pašalina sąmoningumą ir visus jo vedinius. Kaip visa tai vyksta, Nietzsche nedetalizuoja, jam svarbu pateikti rezultatą – situaciją, kurioje pažinimas įgyja išskirtinę perspektyvą. Pastaroji ypatinga tuo, kad neatveria jokių „pozityvių“ turinių, ji tik pademonstruoja, kad tie turiniai, kuriuos juslės ir sąmonė vertino kaip tikrovę, tėra iliuzija, vykusi apgavystė.



Popierius,
akvarelė, 21x28

Toliau kalbėsime apie beprotybę kaip atavizmą, nesavalaikiškumą, kurie susieja beprotybės apibrėžimą su evoliucinės raidos mechanizmais. Ši mus dominančios tematikos briauna bene labiausiai susieja „pozityvistą“ Nietzsche su „vėlyvuojų“; vėliau beprotybė kaip atavizmas išnyks iš Nietzsche's samprotavimų. „Retus žmonių tipus aš suprantu kaip staiga pasirodžiusius praėjusių kultūrų ir jų jėgų augintinius. Dabar jie atrodo svetimi, reti, nematyti, ir tas, kuris jaučia savy tokias jėgas, priverstas jas prižiūrėti, puoselėti ir ginti nebudamas svetimo pasaulio priešiško; tada jis taps didžiu žmogumi, arba trenktu keistuoliu“ (ten pat, p. 522). Kol tokio žmogaus savybės buvo pageidautinos, jomis remiantis tapti tikrai didžiu buvo neįmanoma vien todėl, kad jų nelydėjo pavojus tapti vienišiumi ir bepročiu.

Nietzsche čia kalba apie beprotybės kaip atavizmo suvokimą, būdingą pirmiausia pozityvistinės pakraipos mąstytojams. Toks suvokimas tampa prielaida istorizmui evoliucijos pavidalu ir kartu suaktualina praeities paveldo / atminties galimybę. Beprotybė atstovauja tam tikram praėjusių epochų

biokultūrinės atminties masyvui – dabartyje jis nesavalaikis. Pozityvistai tokį nesavalaikiškumą traktavo kaip vėluojančios raidos pasekmę, negatyvią evoliucijos anomaliją. Beprotis jiems tebuvo nesugebantis pakilti į evoliucijos viršūnę, „atsilikusios“ kultūros atstovas. Nietzsche sutinka su beprotybės kaip atavizmo koncepcija, bet atsisako evoliucinę „nesavalaikiškumo“ logiką automatiškai tapatinti su negatyvia diagnoze. Jis tarsi pasiūlo perspektyvą „nesavalaikio“ akimis: toks žmogus su visais jame veikiančiais trūkumais ir privalumais neišvengiamai yra svetimas, atstumtasis, jis susilaukia tik smerkimo, represijų ir kt. Būtent todėl beprotybė yra potenciali bet kokios didybės sesuo – tai lemia išorinis pasipriešinimas, kurį tenka įveikti nesavalaikiams. Kitaip tariant, didybės prielaida yra ne pati beprotybė (kaip nesavalaikiškumas), bet jos sukeltas pasipriešinimas: norint ją įveikti, tenka išmukti kovoti ir būti stipresniam, protingesniam – arba pralaimėti, pasiduoti, būti tokiu „keistuoliu“, kuriam jo keistenybių niekas neatleis kaip „genialumo“.

Kyla natūralus klausimas: kuo tokia kontekste Nietzsche skiriasi nuo pozityvistų? Pastarieji nekelia klausimo apie vertybinių perspektyvų pakeitimą: faktas, kad atavizmas neatitinka moralinių normų, jiems pakankama priežastis įvardinti jį kaip negatyvų fenomeną – psichinę ligą. Nietzsche užginčija būtent šį negatyvumą – etinių normų prigimtis, kaip jis ją supranta, neleidžia ligą traktuoti kaip negatyvumą *a priori* – visas jo dėmesys kreipiamas į aplinkybes, kuriomis šis „blogis“ atliktų pozityvias funkcijas.

Kilmės požiūriu beprotybė apibrėžiama kaip atavizmas arba priklausomybė ankstesnėms epochoms; kaip neatitikimas aktualaus kultūrinio konteksto, kaip nesavalaikiškumas – tokia beprotybė vadinama susvetimėjimu, alienacija. Kartu ji yra potenciali bet kokios didybės prielaida: tai lemia nesavalaikiškumo sukeltas pasipriešinimas, kuris arba užgrūdina ir užkelia ant pjedestalo – arba sužlugdo, paversdamas eiliniu „keistuoliu“. Tai ambivalentiškas beprotybės apibrėžimas: nesavalaikiškumas pats savaime nėra nei pozityvus, nei negatyvus, tai lems tik jo prisitaikymo sugebėjimai.

Už tokios sampratos slypi Nietzsche's „perspektyvizmas“: didžiu tampantis nesavalaikis yra dviejų istorinių perspektyvų skleidėjas ir derintojas, dviejų prigimčių puoselėtojas. Matyt, čia mes susiduriame su „aktoriaus“ apibrėžimo variacija: aktoriaus kaip to, kuris „atsinešą“ prigimtį privalo derinti su įgyjamu arba konteksto primestu vaidmeniu. Ir čia mes susiduriame su nauja problema. Pastarasis vaidmuo kaip pasipriešinimas „prigimčiai“ reali-

zuojamas sąmoningų galių pagalba, kitaip tariant, jos tampa tam tikra prigimties, galime dar pasakyti – gelminės atminties, gelminio intelekto priešprieša. Kaip priešprieša, kaip atsiribojimas nuo prigimties sąmoningos galios (vertybės, profesija, įgyti įgūdžiai ir t. t.), yra tam tikra savęs žalojimo forma. „Mokyta knyga, – teigia jis, – visada atspindi sužalotą sielą: bet koks amatas žaloja“ (ten pat, p. 692). Ar tai reiškia, kad sąmonės funkcijos vertintinos tik negatyviai? Į šį klausimą neįmanoma atsakyti vienaprasmiškai. Atsakysime į jį vėliau, kai duosime apibrėžimą kai kurioms sąmonės funkcijoms.

Virš žmonijos „visada kybojo ir tebekybo kaip pats didžiausias pavojus, kylantis pamišimas – būtent taip vadinamas nevaldomas proveržis jausmuose, regėjime ir klausoje, netvarkingų minčių malonumas, neprotingumo džiaugsmas. Ne tiesa ir tikrumas pasirodo pamišėlių pasaulio antipodas, bet bendras ir visiems privalomas tikėjimas, trumpiau, savivaliavimo pažiūrose nebuvimas“ (ten pat, p. 557).

„Galutinių tiesų“ melagingumas (apie kurį dar kalbėsime) suteikė Nietzsche’i galimybę naujai apibrėžti beprotybės kontekstą. Žmonijos išgyvenimo sąlyga yra ne tiesa ir tikrumas, bet kiekvienam jos nariui privalomas taisyklių rinkinys; kuo tos taisyklės pagrįstos – šalutinis klausimas. Beprotybė čia ne iliuzija, ne melas ir ne liga, o tik visiems privalomo požiūrio „išvirkščioji“ pusė.

Žmonijos rūpestis: sukurti vienodas pažiūras į daugelį dalykų ir paversti tai visiems privalomu diskursu – nesvarbu, teisingos tos pažiūros ar ne. Beprotybė – tokių pažiūrų išimtis, oponuojanti ne tiesai ir tikrumui, bet jomis užmaskuotam privalomam „tikėjimui“; beprotybė – tai išimtis, nenorinti ar negalinti paklusti bendriems reikalavimams; beprotybė – tai savavaliavimas nesilaikant visiems privalomų taisyklių, trūkis tvarkoje, kurį ta tvarka apibūdina kaip nepageidautiną ir pavojingą.

Koks tokios rokiruotės rezultatas? Beprotybė kaip buvo, taip ir liko opozicija: skirtumas tik tas, kad jai oponuojantis „dydis“ prarado absoliučiai ir besąlygiškai pozityvios instancijos statusą. Akivaizdu, kad tokioje perskyroje absoliutaus negatyvumo požymius praranda ir beprotybė: ji tampa požiūrio alternatyva, būdinga „mažumai“. Ar tai reiškia, kad turime teisę reikalauti šią alternatyvą paversti taisykle? Atsakymas paprastas: komplimentas išimčiai yra komplimentas tol, kol ta išimtis nenori tapti taisykle, nes būdama taisyklė išimtis praranda savo pozityvumą. Spręskite patys: „Taigi, reikalingas padorus

intelektas. Ak, pasakysiu nedviprasmiškai – reikalinga padori kvailybė, nepakeičiamas lėto proto metronomas, kurio dėka visi bendro tikėjimo šalininkai būtų kartu ir tęstų savo šokį – tai privalomas ir svarbiausias mūsų poreikių reikalavimas. Mes, likusieji, tai išimtis ir pavojus – mus amžinai reikia ginti – ką gi, ir išimties atžvilgiu galima pasakyti kažką naudinga, su sąlyga, kad pastaroji niekada nenorės tapti taisykle“ (ten pat, p. 558).

Beprotybė tokiame kontekste – tai gebėjimas mąstyti kitaip nei priimta. Kas lemia tokį gebėjimą? „Alternatyvus“ mąstymas labiau siejasi su konkretaus žmogaus polinkių išskirtinumu nei su jo intelekto lavinimu. Tai galima nusakyti kitais žodžiais: tokį „gebėjimą“ sudėtinga išplėtoti sąmoningomis pastangomis; jį lemia pirmiausia „polinkiai“: prigimtis, paveldėta atmintis, gelminis intelektas. Faktą, kad tie polinkiai traktuojami kaip „blogi“, lemia konkretaus konteksto požiūris – jie blogi tik tiek, kiek yra nesavalaikiai ir todėl „alternatyvūs“ (prisiminkime C. Lombrozo, kuris maždaug tuo pat metu skelbė, kad nusikaltėlio daromą blogį lemia psichinė liga, susijusi, savo ruožtu, su atavistiniais polinkiais).

Nietzsche nebūtų Nietzsche, jei nesugebėtų sau neprieštaraudamas keisti požiūrio „kampu“: apčiuopti gelminio intelekto motyvaciją, be abejo, svarbu; tačiau kritinis pažinimas plėtojasi sąmoningų pastangų erdvėje, ir suvokti čia formuluojamus motyvus tiek pat svarbu, nors tie motyvais teatspindi „iliuzines“ regimybės tiesas. Tai nėra tik būdas pasakyti, kad gelminio intelekto poveikis visada „užmaskuotas“ ir kad realiai formuluojamos problemos visada sukasi apie maskavimosi priemones kaip galutines tiesas. Tai būdas pasakyti, kad refleksyvi mintis, nepaisydama „gelminio“ sąlygotumo, ir toliau turi veikti sau įprastoje erdvėje – gilintis į tuos motyvus, kuriuos formuoja sau sąmonė. Faktas, kad jie neatitinka „tikrosios“ motyvacijos, tokiame kontekste nėra reikšmingas: reikšmingas tikėjimas tų motyvų tikrumu; būtent jis jas įtvirtina kaip „galutines tiesas“, kaip regimybės „tikroviškumo“ garantijas. Ir būtent tai turėsime omenyje, kai vėliau kalbėsime apie regimybės sąlygotumą sąmonės galiomis. „Kiek svarbu bebūtų žinoti tikruosius motyvus, kuriais iki šiol vadovavosi realiai žmonija, pažįstančiam, matyt, dar svarbesnis dėmesys tikėjimui vienais ar kitais motyvais, tai, ką pati žmonija pakišdavo sau kaip tikrąją savo poelgių priežastį. Vidinė žmonių laimė ir sielvartas tapdavo jų dalia kaip tik per tikėjimą tais ar kitais motyvais, o ne per tikruosius jų motyvus“ (ten pat, p. 543).

Toliau kalbėsime apie Nietzsche's požiūrį į menininko *pathos*. „Nusėkite kartelį nuo savęs iliuzijas ir visas žmogiškumo priemaišas, jūs, blaivieji. O jei tik jūs tai galėtumėte! Jei tik jums pavyktų pamiršti savo kilmę, savo praeitį, savo vaikystę – visą savo žmogiškumą ir gyvuliškumą. Mums nėra jokios „tikrovės“ – kaip ir jums, beje, blaivieji – mes ne tokie svetimi vieni kitiems, kaip jums atrodo... Vis dar persmelktas jūsų blaivumas giliu ir neveikiamu girtumu... Argi net pačioje blaiviausioje būklėje jūs nesate aistringi tamsūs sutvėrimai it kokios žuvys, ir ar ne pernelyg tuo jūs panašūs į įsimylėjusį menininką?“ (ten pat, p. 550).

Ką tu nori pasakyti Nietzsche? „Blaivaus“ realisto ir „įsimylėjusio menininko“ priešprieša iš tiesų dirbtinė – šias pozicijas sujungia bendras sąlygotumas gelminio intelekto galiomis. Priešprieša, kurią tradiciškai nustato sąmoningo, blaivaus intelekto perspektyva, pasirodo, besanti tam tikra giminytės forma, kai tik ją apžvelgiame kitu – gelminio intelekto požiūriu: visos sąmoningos pozicijos, nepaisant jas nužyminčių perskyrų, atspindi gelminį sąlygotumą, ir šiuo požiūriu jos tapačios. Blaivumas ir žmogiškumas čia – sąmoningų galių metafora. O praeities ir vaikystės atmintis – gelminio intelekto sinonimas. Įsimylėjęs menininkas – tai taip pat sąmoninga pozicija, tačiau akivaizdu, kad ši pozicija nedeklaruoja savęs kaip „nepriklausomos“ – ir šiuo požiūriu ji netgi blaivesnė už „blaiviuosius“. Neįmanoma atsisakyti gelminės atminties / intelekto, t. y. neįmanoma išvengti jos poveikio – galima tik akceptuoti arba neigti jį. Todėl jokia sąmoningai apžvelgiama tikrovė nėra „galutinė“ – ir nesvarbu, kaip blaiviai, korektiškai ir sąmoningai ji būtų grindžiama – gelminio intelekto požiūriu ji yra tik „įsimylėjusio menininko“ sapnas.

Atkreipkime dėmesį į vieną pasikartojančią detalę: Nietzsche nuolat naudojasi palyginimu su menininkais – aistringais, įsimylėjusiais, apgirtusiais, ne itin gerai žinančiais, ką jie daro. Kažin ar tai derėtų suprasti kaip menininko instituto išaukštinimą; tiesiog tai ta veiklos rūšis, kuri itin naudinga Nietzsche'į, siekiant išryškinti sąmoningo ir gelminio intelekto perspektyvų skirtumus; naudinga todėl, kad romantizmas išsaugojo galias šaknis turinčią nuostatą apie menininką kaip „nesąmoningą“ kūrėją; nuo savęs pridursime, kad būtent tokio „nesąmoningumo“ dėka menininką nuolat lydėjo beprotybės šešėlis – kontekste, kuriame vertinamos pirmiausia sąmoningos galios, kitaip ir būti negali. Bet jei norime kalbėti apie beprotybės ir kūrybos san-

tykius menininko asmenyje, – taip, kaip juos traktuoja Nietzsche – turime prisiminti, kad čia nėra patologizuojančio beprotybės supratimo, atvirkščiai, čia beprotybė iškyla pozityviuoju pavidalu: kaip gelminis intelektas, kuris beprotybe gali būti pavadintas tik todėl, kad menininkas neįsisąmonina jo poveikio, nors jam ir paklūsta. Beprotybe jį galime vadinti ir atiduodami duoklę tradicijai – platonistinės „manijos“ variacijoms – su kuria sąsają Nietzsche net ir nesirengia slėpti (ta pati įkvėptumo ar apsėstumo samprata, tas pats nesugebėjimas tai sąmoningai kontroliuoti ir refleksuoti – bet esmiškai skirtingas apsėstumo šaltinio suvokimas). Galų gale beprotybės vardo gelminis intelektas nusipelno dar ir todėl, kad jo interpretacijos froidizme įgaus būtent tokį – pataloginių troškimų pavidalą – tik jau apdovanotą negatyviu poveikiu. Būtent dėl tokio sąsąmonės (čia galime vartoti šį terminą) vertinimo Nietzsche yra artimesnis C. G. Jungui nei S. Freudui; ir kai Jungas kalbės apie P. Picasso kūrybą bei jos funkcijas – tarsi šešėlis už jo nugaros stovės Nietzsche su griovimo kaip atsinaujinimo imperatyvu.

„Spėju, kad menininkai dažnai patys nežino, kas jiems geriausiai pavyks, nes jie pernelyg tuščiagarbiai, nes jų dėmesys nukreiptas į kažką didingesnio nei tai, kas, matyt, yra tie maži augalai, mokantys išties tobulai, nenuspėjamai, keistai ir puikiai augti savo dirvoje. Tikrąją savo sodo ir vynuogyno dovaną menininkai ne itin vertina, savo meilę siedami su kitu lygmeniu...“ (ten pat, p. 566–567).

Pastarąjį autoriaus pareiškimą galima suprasti tik kaip sąmoningo ir gelminio intelekto priešpriešą, kuri yra nukelta į kūrybos proceso kontekstą. Taip pat čia slypi atsakymas, kaip suprasti menininko „nesąmoningumą“: kaip ir bet kuris žmogus, menininkas dvilypis. Svarbiausias vaidmuo kūrybos procese atitenka gelminiam „nesąmoningumui“, kuris it augalas tarpsta nepriklausomai nuo sąmoningų pastangų. Pats menininkas šios įtakos nerefleksuoja ir visus nuopelnus susieja su sąmoningų galių formuluojamais tikslais bei priemonėmis. Nietzsche nesistengia tiksliai įvardyti, kaip sąveikauja sąmoningos ir gelminės galios; jam svarbu nurodyti jas skiriančią atotrūkį – kaip realių (ar įsivaizduojamų) kūrybinių motyvacijų bei jų rezultatų skirtumą. Menininkai nežino, kaip ir ką jie kuria – nes tai, ką jie tariasi žiną ir gali išsakyti, jų kūriniams tiesiog neprilygsta ir juos iškraipo. Kažkada rapsodas Jonas nieko nežinojo apie savo giesmių šaltinį, todėl ir negalėjo jų pakomentuoti; Nietzsche's menininkas komentuoja savo kūrybą, bet pamatinio fakto – kad

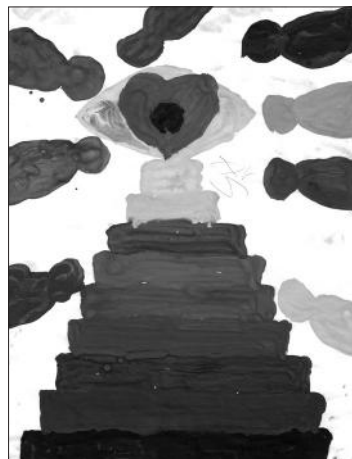
jis nieko apie ją nežino – tai nepakeičia. Toks ir yra šio menininko „nesąmoningumas“. Ar galime jį pavadinti beprotybe? Nebent iš pagarbos tradicijai, ir tik su sąlyga, kad tai taip pat bus „kilni manija“, t. y. pozityvi beprotybės forma, atspindinti ne patologinius, bet natūralius kūrybos procesus.

Nietzsche's požiūris taps aiškesnis, jei palyginsime jį su A. Schopenhauerio idėjomis. Ankstesniame skyriuje pristatytoje Schopenhauerio doktrinoje estetinę kontempliaciją grindžianti prielaida yra budistinis atsisakymas nuo bet kokių valios diktuojamų motyvacijų; jį grindžia ne motyvas, bet kvietymas, anot paties filosofo (Schopenhauer, 1995, p. 560). Tai kelio ieškojimas anapus savo geismų ir savęs kaip individualaus Aš. Iracionali būklė čia nėra giluminių poreikių išraiška, atvirkščiai, tai giluminių poreikių atsisakymas; ji labiau meditacinė kontempliacija nei aistringas šėlsmas, beaistrė įžvalga, o ne kunkuliuojanti biologinė energetika.

Spontanišką įkvėpimo būseną Nietzsche tapatina su pasinėrimu į Aš gelmes, ištirpstant individualios sąmonės arba biologizuotų valios impulsų stichijoje. Tai džiugi „beprotybė“, kuri pasireiškia kartu su gelminių galių plėtotės pastanga. Ji nėra individą peržengianti meditacija, bet pamatinių Aš galių pajauta. Ją nusako šokio ir kovos metaforos: „tai džiaugsmas ir galia apspręsti save, šokti virš bedugnių...“ (Nietzsche, 1990, t.1, p. 669).

Schopenhaueris savo meno filosofijoje iracionalų įkvėptumą suartina su beaistre meditacine praktika, kurios metu neveikia valios inspiruojamas praktinis protas bei jo koreliatas – biologinė utilitarinė individo elgsenos motyvacija. Nietzsche minėtą būseną sieja su individualios sąmonės impulsų valdžia, kurios teikiama patirtis apvaisina sąmoningus sugebėjimus ir jų kryptingumą.

Nietzsche'is yra bent dvi kūrybinio svaigulio rūšys: inspiruojanti girtumą, kuris tarsi narkotikas atskiria kuriantį nuo gyvenimo („menas yra hašišo rūkymas europiečiui“ (Nietzsche, 1990, t.1, p. 566)), ir kūrybines potencijas suliejanti su gyvenimo galių visatve. Vėlyvasis Nietzsche atsisako Schopenhauerio meno filosofijai būdingo meninės kontempliacijos ir gyvenimo aistrų supriešinimo: meninė pastanga privalo pratęsti save į gyvenimą kaip tobuliausia pastarojo poreikių išraiška. „Menininkai moka gražinti daiktus; bet paprastai



Popierius,
gvašas, 21x28

šis sugebėjimas baigiasi ten, kur prasideda gyvenimas – mes turime šį sugebėjimą pratęsti“ (Nietzsche, 1990, t.1, p. 637).

Kūrybinį aktą inspiruojanti genialios išvalgos dovana savo prigimtimi iracionali, t. y. nerefleksuojama ir sąmoningai nekontroliuojama; išoriniais pavidalais ji suartėja su beprotybe, apsėstumo būseną, kurios apimtas individas nustoja klausyti sveiko (praktinio) proto patarimų (Shopenhaueris); arba atsiduoda gelminių biologinių impulsų valdžion, primetančių individualų elgesio kodeksą (Nietzsche). Bet kuriuo atveju atsisakoma vadovautis tradiciniu protu ir jo saistoma vertybine motyvacija. Tokiame kontekste beprotybė yra pasipriešinimas visuotinei normatyvinei tiesai; ji reiškiasi kaip pozityviai išskirtinė individualizmo forma, meninį aktą verčianti individualaus kelio atitikmeniu.

Shopenhaueris iracionalaus įkvėpimo būsenos realizuojamą idėjos pagavą, t. y. tikrąjį estetinį pažinimą, priešpriešina valios diktuojamiems troškimams bei jų sąlygotoms suvokimo formoms. Valios inspiruojamas pažinimas neleidžia žvelgti į vaizdinio tikrovę kaip laikinos ornamentikos šydą; kaip toks, jis visada nepilnas, neperžengia reiškinių rėmų. Nietzsche's nuomone, meninė kūryba / pažinimas funkcionalūs tik kaip valios viešpatauti apraiška; tikrojo pažinimo prielaida yra ne valios pasipriešinimas sau, bet įsiklausymas ir pritarimas nesąmoningumo gelmėse kylantiems jos impulsams.

Abu mąstytojai meninio mąstymo formas tapatina su tikruoju pažinimu, tačiau grindžia jas skirtingomis strategijomis: kūrybos / kontempliacijos aktu priešintis valiai; arba atsiduoti jai kaip pirminiam kūrybos šaltiniui ir keldžiui.

Iš dalies šias strategijas lemia bendrafilosofiniai doktrininiai skirtumai. Shopenhaueris valios sampratą grindžia kantišku daikto savyje ir reiškinių skyrimu (valia ir jos vaizdinys); tai metafizinės tradicijos tąsa, griežtai priešpriešinanti tikrąją ir regimąją tikrovę (Schopenhauer, 1995, p. 571). Nietzsche tikrovę apriboja reiškinių pasauliu; valia jau ne metafizinio absolūto raiškos būdas, bet konkrečių gyvybės formų savitaigos principas, ne ontologinių šešėlių funkcionavimo tvarka, bet čia ir dabar savo potencijas plėtojanti biologinė energija. Abiem atvejais kūrybinė / pažintinė veikla pagrįsta siekiu patirti galutinį tikrovės pavidalą. Shopenhauerio herojus žvilgsnį kreipia anapus vaizdinio (per vaizdinio formas), o Nietzsche's herojus neria į save, savo nesąmoningumo gelmę, virš kurios nusidriekęs vaizdinio paviršius.

Tai monologinio meno forma, kurią vėlesnis dialogas su sąmone tegali veikti „atgaline data“. „Pamiršti apie pasaulį ir kurti monologinį meną, užmaršties muziką...“ (Nietzsche, 1990, t.1, p. 693). Schopenhaueris reiškini įkurdina ant anapusinio daikto savyje pamatų; Nietzsche šiuos pamatus perkelia į patį reiškini ir sutapatina su biologinėmis sąmonės gelmėmis.

„Mums verta kartais pailsėti nuo pačių savęs, žvelgti į save iš išorės ir iš viršaus, iš meninių tolių, juokiantis ar verkiant iš savęs: mes privalome atrasti tą herojų ir kartu tą kvailį, kuris slepiasi mūsų pažintinėje aistroje; mes privalome karts nuo karto linksmintis savo kvailystėmis idant liktume linksmi ir savo išmintyje“ (ten pat, p. 581). Citatoje sąmoningo ir gelminio intelekto priešprieša, metaforizuota, žinoma, pateikiama dvilypės perspektyvos (arba tiesiog skirtingų perspektyvų) pavidalu. Opozicijoje išryškintas perspektyvų kaitos momentas: gebėjimas kartais būti labiau „sąmoningas“, o kartais – labiau „nesąmoningas“, nebandant vieną kurią būseną išskirti kaip vertingesnę; tada toks gebėjimas maksimaliai naudingas abiem oponuojančioms pozicijoms – naudingas kaip nuotolis, saugantis nuo apakimo, kurį lemia bet kurios pozicijos vienpusiškumas.

Šiuo atveju kalbama apie sąmoningumo kaip „pažintinės aistros“ opoziciją. Tačiau mums ne taip svarbu, koks konkretus opozicinių elementų turinys; mums svarbesnis opozicijos kaip modelio apibūdinimas. Tai opozicija, atitinkanti visavertį Aš; opozicija, kurios nariai laisvai keičiasi vietomis, ir būtent ta kaita užtikrina Aš visatvę. Tai toks dvilypumas, kuris nurodo, kad tam tikra galia mumyse, kurią mes įpratę traktuoti kaip savarankišką ir nepriklausomą, tėra savotiškas kitų galių veidrodis; tai opozicija, kuri, nustatydama minėtų galių skirtumus, kartu nustato abipusišką priklausomybę: joje svarbiausias ne „stabilaus“ konflikto momentas, bet galimybė keisti pozicijas, kovoti savo „priešų pusėje“. Ši pozicijų kaita niekad jų nesuartiną tiek, kad galėtume kalbėti apie savotišką hėgeliškos sintezės variantą – oponavimas yra būtina tokio modelio sąlyga. Kitaip tai dar vadinama Nietzsche's „perspektyvizmu“ – kai bet koks požiūris atsiskleidžia tik per opoziciją sau. „Karas yra visų gerų dalykų motina...“ (ten pat, p. 569).

Ligos / beprotybės atveriamą perspektyvą gali būti itin produktyvi pažintiniu požiūriu, nepaisant greta egzistuojančio destruktivaus poveikio. Būtent taip galima apžvelgti Nietzsche's siūlomą perspektyvizmą – kaip galimybę keisti perspektyvinę optiką ir pačias žvelgiančiojo pozicijas, o tai

reiškia – beveik keisti save atrandant tokias perspektyvas, kurios neatsiveria jokių kitų būdų. Liga, be abejo, nėra naudinga pati savaime – naudinga jos atveriamą patirtį, naudinga situacija, kurioje tik ir tegali ši „kita“ patirtis realizuotis. Tačiau naudinga tokia patirtis tik opozicinio modelio ribose, kai ligos perspektyva turi „atsvarą“, kuri neleidžia panirti beprotybėn ir susiliesti su ja negrįžtamai.

Tokiame kontekste galime pakartoti savo spėjimą. *Linksmasis mokslas* rašytas stipraus ir ilgalaikio ligos paūmėjimo laikotarpiu; ar negali būti, kad šio veikalo „linksmumas“, šis kvietimas šokti ir linksmintis taip pat tėra savotiškas priešinimasis ligai, būdas kovoti su savo skausmu ir neviltimi? O pats dėkingumas ligai, refleksyvus įvertinimas viso to, ką ji atnešė naudinga – ar visa tai neatsiras kiek vėliau, kai antrasis *Linksmojo mokslo* leidinys bus papildytas ligos naudą aukštinančiu įvadu ir tuo pačiu patosu persunkta penktąja knyga, kuri paskelbė vėlyvojo Nietzsche'us išėjimą į sceną? „Aš ne be dėkingumo noriu atsisveikinti su sunkios negalios laikotarpiu, kurio teikiami privalumai ir šiandien tebeveiksmingi...“ (ten pat, p. 495).

Dabar tampa aišku, kodėl kančios apoteozė Nietzsche'us raštuose negali būti suprasta „paprastai“ – kaip būseną, naudingą ar žalingą pati savaime; kaip ir visais laikais, kančia buvo vertinama kaip funkcija, kaip priemonė pasiekti kitus tikslus. Pavyzdžiui, krikščioniškas martyrologijus – tai išrinktųjų kelias Dievo link. Nietzsche išsaugo kančios kaip priemonės sampratą, tačiau įkurdina ją kitame kontekste. Šis kontekstas – tai minėta opozicija, kurioje kiekvienas narys veikia kaip kitą lemiantis dydis; ir funkcionalus jis ne pats savaime, bet per santykį su kitu. Galime šią opoziciją įvertinti kaip savotišką jėgų priešpriešą, kurios susietos tiesiogine priklausomybe: vienos išaugimas privalomai lemia ir kitos augimą. Kitas niuansas: psichikos lygmeniu tuo pat metu patiriamas tik vienos jėgos poveikis (tai nėra mazochizmas, kuriame skausmas ir malonumas eina ranka rankon). Supaprastindami galime sakyti, kad opozicinis mechanizmas veikia kaip savotiškos kompensacinės svarstyklės ar smėlio laikrodis: mes panardinami į skausmą ir patiriame skausmą, bet paskui viskas apsiverčia, ateina džiaugsmo eilė, ir mes džiaugiamės taip pat giliai, kaip anksčiau kentėjome. Tiksliau: po didesnės kančios galime patirti „atitinkamai“ didesnę džiaugsmą ir t. t. „O kas, jei pasitenkinimas ir nepasitenkinimas taip artimai susiję, kad norint kuo daugiau gauti vieno, tenka daugiau gauti ir kito?“ (ten pat, p. 523). Na, o vengdami kančios mes ne-

išvengiamai pasirenkame ir savo „laimę“ – seklią, mažytę, nuskursią. „Ak, kaip mažai jūs pažįstate žmogišką laimę, jūs, geraširdžiai ir pritariantys. Nes laimė ir nelaimė – broliai dvyniai, kurie arba auga kartu, arba, kaip jumyse, kartu lieka nesubrendėliais“ (ten pat, p. 658).

Tokiu modeliu Nietzsche, atrodo, nori įrodyti, kad negatyvūs dirgikliai atlieka tokias pat naudingas funkcijas kaip pozityvūs, ir bandymas apsiriboti pozityviaisiais, vien tik „valia sveikatai bet kokia kaina“, iš tiesų yra destruktivus. „Svarbus klausimas, ar mes išvis galime apsieiti be ligos... trumpiau tariant, ar išskirtinė valia sveikatai nėra prietaras, bailumas ir šiek tiek pagražintas barbariškumas...“ (ten pat, p. 590).

Galime tame išvelgti rūšių išlikimo teorijų atgarsius; tai suvokdamas Nietzsche stengiasi atsiriboti nuo darvinistinės tradicijos. Gyvūnas kaip ir žmogus yra įstumtas į kovą, kad išgyventų; gyvūnui tai – būtinybė, nepaliečianti kito pasirinkimo. Tik žmogus yra apdovanotas pasirinkimu – nes apdovanotas galimybe priimti gyvenimo iššūkius arba vengti jų. Ką tai reiškia? Tai aiškindamas Nietzsche vėl pasitelkia pamatinę perskyrą: kas lemia mūsų pasirinkimą – stoka ar perteklius? Savisaugos instinktas ar valia gyventi, valia galiai? Gyvūnija nesivadovauja savisaugos instinktu – arba vadovaujasi juo kaip laikina priemone, bet jokia būdu ne kaip galutiniu tikslu. Tikrasis jos tikslas – kova už persvarą, dominavimą, savotiškas savo energijos švaistymas, kuris užgožia bet kokią savisaugą. Kadangi tai būtinybė, kuri nepalieka gyvūnui jokio pasirinkimo, jis visada ir visur yra „sveikas“ – jo veiksmai sutampa su valios gyventi strategija. Tik žmogus rinkdamasis turi galimybę priešintis pastarajai, ir tik jis gali rinktis būti savo paties duobkasiu, savo „liguistumo“ priežastimi – rinktis „užuovėjos ieškojimą“.

Vengti kančios, slėptis nuo jos, bijoti jos teikiamo skausmo – Nietzsche's akyse tai pati pavojingiausia kančios išaukštinimo forma, teikianti pastarajai nepelnytą valdžią. Nietzsche's amžius, jo paties vertinimu, serga būtent nuo tokios „valdžios“ – „užuovėjos“ nuo kančios, ligų vengimas yra destruktivi, skurdinanti tokios valdžios pripažinimo forma. „Na, o kalbant apie ligą, argi galime susilaikyti nuo klausimo: ar įmanoma išvis apsieiti be jos? Tik gili kančia yra paskutinė dvasios laisvintoja kaip didžiojo įtarimo mokytoja...“ (ten pat, p. 495).

Reikia pridurti, kad tokio pasirinkimo samprata gana problemiška: sąmoningas pasirinkimas negali būti suprantamas tik kaip toks – jis visada

yra bendresnio, gelminio intelekto pasirinkimo tęsinys. Pastarasis gali būti traktuojamas kaip savotiška energija, kurios pajėgumai ir lemia individo silpnumą arba jėgą. Tam tikras gelminis „pasirinkimas“ lemia individo galias, o sąmoningas pasirinkimas, nepaisant pateiktų motyvacijų, tėra tam tikra pritarimo forma, kuri, žinoma, nenori to pripažinti. Priimti arba nepriimti gyvenimo iššūkį nusprendžia mummyse veikiantis gelminis Tai, kurį galime vadinti prigimtinių galiomis (pakankamai individualiomis – prigimtis jomis apdovanoja skirtingai, paskui jų plėtotę ar menkėjimą lemia tiek situacija, kurioje jos tarpsta, tiek ir sąmoningas pasirinkimas). Sąmoningų galių funkcija: pagrįsti, motyvuoti ir įtvirtinti tokį pasirinkimą. Ką turime omenyje, kai sakome, kad tokio pasirinkimo samprata problemiška? Joje nėra aiškaus atsakymo, kas yra pirmoji „išsigimstančios“ raidos priežastis: sąmoningas pasirinkimas, galų gale išsekinantis gelmines galias, ar pastarųjų silpnumas, lemiantis vėlesnį ydingą sąmoningą pasirinkimą? Žinoma, tarp šių procesų egzistuoja ir grįžtamasis ryšys, tačiau pirmos priežasties problemos jis nepašalina. Pats Nietzsche į šį klausimą aiškiai taip pat neatsako, todėl galutinio atsakymo nepateiksime ir mes.

Pratęskime opozicinio modelio apibūdinimą: minėta opozicija visada individuali, tiksliau, individualūs ją sudarančių narių „dydžiai“. Nei, tarkime, skausmas, nei jo priešingybė negali būti nusakomi normatyviai, apibūdinant juos kiekybiškai kaip tam tikrą normą. Arba, kas yra tas pats, tai norma be universalių įgaliojimų, t. y. prieštaraujanti savo apibrėžimui. Tai, kas vienam yra norma, kitam gali būti nepakeliama našta, ir atvirkščiai. „Ar nedėkingai susiklosčiusios aplinkybės ir išorinis pasipriešinimas... nepriklauso palankioms aplinkybėms, be kurių neįmanomas net dorybės augimas? Nuodai, nuo kurių žūva silpnos natūros, stiprias tik dar labiau sustiprina – jos net nevadina jų nuodais“ (ten pat, p. 528).

Tokia samprata iš principo kertasi su pozityvistinių idėjų subrandinta medicinos pasaulėžiūra. Tradiciškai sveikata apibūdinama kaip tam tikra norma, statistinis vidurkis; liga – kaip tokios normos paribiai, kiekybiniai kraštutiniai. Nietzsche atsisako tikėti kriterijais, kurie grindžia normos universalumą: nėra visiems bendros sveikatos, o tai reiškia, kad nėra ir visiems bendros ligos. Kiekvienu atveju susiduriame su unikaliu sveikatinimo receptu: tam tikru sveikatos ir ligos deriniu, kuriame liga reiškia negatyvių poveikių visumą, o sveikata – jų išpuoselėtą atsparumą. Tokia

sveikata nereiškia nežinoti, kas yra liga – tokia sveikata reiškia gebėjimą įveikti ligą. „Sveikata savyje neegzistuoja, ir visi bandymai ją apibrėžti tokiu būdu baigiasi nesėkme. Norint nustatyti, kas yra sveikata tavo kūnui, tenka klausti apie tavo tikslus, tavo pasaulėžiūrą, tavo jėgas, polinkius, klaidas ir ypač apie tavo sielos idealus bei chimeras. Todėl yra daugybė kūno sveikatų... Žinoma, vieno sveikata čia galėtų būti visiškai kito sveikatos priešingybė...“ (ten pat, p. 590).

„Valia kančiai“ – būtent taip Nietzsche apibūdina skausmo / kančios / beprotybės būtinybę. Tokią būtinybę, kurios turiniai visada skleidžiasi per savo opozicijas ir tik per santykį su pastarosiomis gali būti apibūdinti pozityviai. Todėl kalbėti apie kančios / beprotybės naudą – tai kartu kalbėti ir apie opozicinę tokios naudos pasireiškimo mechanizmą; metaforiškai tai reikštų kalbėti apie



Popierius,
kreidelės, 21x28

tokį rojų, kuris pasiekiamas tik įveikiant savą pragarą. „Bendroji mano sielos ekonomija ir jos balansavimas „nelaimės“ pagalba, naujų šaltinių ir poreikių atvėrimas, senų žaizdų gydymas, atsiteisimas su visa praeitimi – visa tai, kas gali būti susieta su nelaimė... kad yra individuali nelaimės būtinybė, kad visi siaubai, netektys, vargai, vidurnakčio nemigos, nuotykių, rizika, klaidos tiek pat reikalingi kaip ir jų priešingybės, kad, kalbant mistikų kalba, takas, vedantis į savą rojų, visada driekiasi per savo pragaro aistras...“ (ten pat, p. 657).

Nietzsche's požiūris į kančią taps aiškesnis, jei palyginsime jį su analogiškais jo mokytojo Schopenhauerio pažiūromis. Kančia, Schopenhauerio nuomone, yra neišvengiamas žmogaus gyvenimo vaizdinyje palydovas; ji traktuojama kaip blogis, todėl siūloma egzistencinė strategija – vengti kančią inspiruojančios tarnystės valiai. Nietzsche'i kančia yra brangi dovana, kuri moko gyventi ir kovoti; ji – būtina laimės sąlyga. Abu filosofai pripažįsta kančios neišvengiamumą, bet rutulioja skirtingas jos įveikimo strategijas. Schopenhaueriui kančia apnuodija vaizdinio pasaulį, privalu atsiriboti nuo pastarojo kaip valios skatinamo alkio, kuris ir yra nuolatinis kančios šaltinis.

Nietzsche'i kančia yra pozityvi būtinybė, ji sąlygoja potencialiai sėkmingą gyvenimą vaizdinyje; siūloma ne slėptis, bet pasitikti ją atvira krūtine.

Abu mąstytojai savo herojus pavertė kenčiančiomis, tam tikru trapumu apdovanotomis būtybėmis. Shopenhauerio kūrėjas toks yra todėl, kad besipriešindamas valios sąlygotai prigimčiai išstumia save į valios objektyvacijos periferijas. Jis trapus, nes atsisako paklusti valiai gyventi, atsisako būti vilku tarp vilkų. Jo kančią sukelia nesugebėjimas elgtis pagal konkurencinius alkio tenkinimo įstatymus; kita vertus, šis nesugebėjimas yra būtina sąlyga norint šią kančią įveikti. Kančios šaltinis – nepasitenkinimas valia – taip pat yra kelio anapus kančios pradžia.

Nietzsche's herojus trapus ir kenčiantis, nes yra pačiame valios savirealizacijos centre. Jis nuolat plėšomas pusiau, viena dalimi mirštantis, o kita – atsinaujinantis. „Būti žiauriu ir negailestingu tam, kas mumyse tampa senu ir silpnu...“ (ten pat, p. 535). Toks žmogus yra priverstas augti atmesdamas silpnąsias savo „dalis“, tarsi išsinerdamas iš pasenusios ir pernelyg ankštos odos; būtent todėl jo kančia ir trapumas yra jo galių šaltinis. Dioniziškos aukos dialektika jo gyvybingumą perpina su jo trapumu – kančia tik išaukština ir daro herojišką galingą savikūros pastangą. Tokiame kontekste neišvengiamos kančios fenomenas inspiruoja visiškai skirtingas jo įveikos strategijas: budistinę savineigą, atsiribojimą nuo valios gyventi, praktinio proto stoką (Shopenhaueris); arba grūdinimosi ir atsinaujinimo pastangas, nuolatinės kovos su kančia džiaugsmą (Nietzsche).

Jau kalbėjome apie krizines situacijas, kurios pažinimui suteikia alternatyvios perspektyvos dovaną. Dabar galime paklausti, kas užtikrina tokios perspektyvos galimumą? Savo šaknimis tokia galimybė atsiremia į gelminį intelektą, kuris taip pat yra biokultūrinės atminties forma. Opozicinis mechanizmas (juk papildomos, alternatyvios perspektyvos atsiradimas jį ir sudaro) joje jau slypi potencialiu pavidalu, kaip tam tikra paveldėtos patirties vienybė, bendrumas, kuris leidžia jo skleidėjui tuo pat metu būti ir laimingam, ir kenčiančiam, ir t. t. – aprėpiančiam visas įmanomas „opozicijas“. Liga / beprotybė leidžia ne tik žvelgti kiaurai per tikrovę, pastebint jos iliuziškumą; ji leidžia atsiverti gelminiems turiniams ir taip juos aktualinti. Būtent tai ir yra ligos / beprotybės perspektyva: atrasti, patirti, „prisiminti“ tai, kas pagrįstų pačias įvairiausias opozicijas. Žinoma, ligos perspektyva – ne vienintelis būdas opoziciniam modeliui aktualizuotis; kartu šis būdas išskirtinis – jis leidžia

(tam tikru mastu) sąmonei pastebėti gelminės „atminties“ įtaką. Apibendrinami opozicinį modelį galime apibūdinti kaip suaktualintą gelminės atminties formą, kurioje į konkrečias (ir aktualaus turinio užpildytas) opozicijas skyla tai, kas įvairiausiais pavidalais jau slypėjo ankstesnių kartų patirtyje.

Galime pridurti, kad tokiaime kontekste Nietzsche's „istorizmas“ yra savotiška gelminio paveldo archeologija. Norint aptikti savyje minėtas konfliktuojančias opozicijas reikia užčiuopti realios istorinės patirties gijas; vadinasi, opozicinio modelio atveriamos perspektyvos, nepaisant jų aktualumo, kartu yra tam tikra „reminescencijų“ atmaina. „Kas geba visą žmonijos istoriją jausti kaip savo istoriją, tas bekraščiu apibendrinimu aprėpia visą ligonio ilgesį, mąstant apie sveikatą, senolį, prisimentį jaunystės svajas... Nešti visą šią siaubingą neaprėpiamo ilgesio našta, galėti ją nešti ir dar būti herojumi, kuris naują mūsų dieną sveikina ryto aušrą ir savo laimę, kaip paveldėtojas, gaunantis visus buvusios dvasios privalumus, ir paveldėtojas, prisiėmęs visus išpareigojimus kaip kilmingiausias iš visų senųjų bajorų giminų...“ (ten pat, p. 656).

Nėra sveikatingumo normos, vadinasi, *a priori* nėra ir ligos; juk pastaroji visada apibrėžiama kaip sveikatos atvirkščioji pusė. Sveikata apibrėžiama ne per santykį su tam tikra visuotine norma, bet per santykį su konkrečia individualybe ir jos poreikiais; nesunku atspėti, kad tokiaime kontekste ligos simptomai gali būti tiek sveikatos stiprinimo, tiek ir jos silpnumo požymis; būtent todėl nederėtų kalbėti apie sveikatą be ligos. Kita vertus, sveikata, kuri iš principo vengia ligos, vien tuo gali būti tam tikras ligistumo simptomas.

Liga / sveikata, laimė / nelaimė, džiaugsmas / kančia – visos šios opozicinės poros nėra statiškos; jos dinamiškos ir susijusios kaip vieno proceso sudedamosios dalys. Tai nuolatinis procesas, apibūdinantis individualų brendimą, Aš visatvės siekį. Bet geriausiai šį konfliktišką ir prieštaringą procesą apibūdina opozicija, kuriai Nietzsche skiria ypatingą dėmesį: griovimas ir kūryba. „Gyvybe perpildytas dioniziškas dievas ir žmogus gali leisti sau kontempliuoti ne tik tai, kas yra problematiška ir kelia siaubą; jis gali leisti sau ir pačius siaubą keliančius veiksmus ir bet kokią griovimo, laužymo, naikinimo prabangą; blogis, beprasmybė ir chaotiškumas jam leistini – tokį leidimą teikia apvaisinančių, gimdančių galių perteklius, galintis dykumą paversti žydinčia ir derlinga šalimi“ (ten pat, p. 696).

„Blogis, beprasmybė ir chaotiškumas“ – ar po šiuo apibūdinimu neslypi beprotybė? Beprotybė, kurios destruktivumas nepaneigiamas ir neneigiamas; neigiamas šio destruktivumo absoliutumas, neigiamas nesugebėjimas matyti pozityvių beprotybės funkcijų, kurios dalyvauja atsinaujinimo ir kūrybos procese. Kas tokia kontekste yra beprotybė? Ambivalentiškas individualaus „atsinaujinimo“ proceso narys, savo destruktivumą paverčiantis naudingu.

Apibendrinkime: pozityvus beprotybės funkcionalumas tiesiogiai susijęs su jos raiškos forma – tam tikru opoziciniu mechanizmu, kur beprotybė visada turi savotišką atsvarą.

Kita tema: sapno beprotybė arba beprotybė ontologijos požiūriu. Tai bene įdomiausia ir radikaliausia mus dominančios problemos dalis – tačiau leiskime pradėti pačiam Nietzsche'ui.

„Aš atskleidžiau, kad ankstesnis žmonių bei gyvūnų pasaulis, taip pat gili senovė ir visa apčiuopiamos būties praeitis vis dar tęsia manyje kūrybos, meilės, neapykantos, pabaigtuvių darbą. Aš staiga nubudau šiame sapne, bet nubudau tik tam, kad suvokčiau, ką būtent sapnuoju ir ką sapnuoti privalau, kad nežūčiau, kaip kad neturi būti žadinamas lunatikas, idant nenusisuktų sprando. Kuo dabar man tapo „regimybė“? Tikrai ne priešingybė to, kas tikrai yra – argi galiu pasakyti kažką daugiau apie bet ką esantį, išskyrus jo regimumo predikatus? Tikrai ne sustingusia kauke, kurią galimą ne tik užkrauti ant kokio nežinomo ikso, bet ir nuplėšti nuo jo. Regimybė man – tai, kas gyva ir kas veikia, kas gali juoktis iš savęs tiek, kad leistų man pajusti, jog viskas čia yra regimybė ir apgaulinga šviesa, ir vaiduoklių šokis, ir niekas daugiau, – kad tarp visų sapnuojančių ir aš, „pažįstantis“, šoku savo šokį; kad pažįstantis – tai tik priemonė pratęsti žemišką šokį, ir tik todėl priklauso būties ceremonmeisteriams; kad išaukštintas nuoseklumas bei tarpusavio sąsajos bet kokioje pažinimo formoje tėra išskirtinė priemonė užtikrinti sapnų bendrumą bei visų sapnuojančių tarpusavio supratimą – ir tuo pačiu sapno tęstinumą“ (ten pat, p. 547–548).

Gelminis intelektas šioje citatoje iškyla dviem vienas kitą papildančiais pavidalais: tiesioginiu, kaip vis dar aktyvi ir aktuali biokultūrinė atmintis; ir opoziciniu, kaip tokiai atminčiai priešpriešinama regimybės forma – sapnas. Kalbėti apie būties kaip sapno / regimybės suvokimą – tai kalbėti apie sapną kaip iškreiptai regimą tikrovę; tačiau nubusti iš jos nereiškia įžengti į galutinę ar tikresnę „tikrovę“; nubudimas – tai tik iškreiptos tikrovės „iš-

kreiptumo“ patyrimas. Ir, svarbiausia, patyrimas, kad ši tikrovė, kad ir kokia iliuzinė būtų, yra vienintelė. Kyla klausimas: jei tai vienintelė tikrovė, kaip ji gali būti „iškreipta“? Tradiciniai terminai – iliuzija, iškreiptumas, regimybė priešpriešinami kam nors, kas nėra apgaulinga, iškreipta ir netikra. Nietzsche juos vartoja kitame kontekste ir kitai, „netradicinei“ perspektyvai perteikti: būtis kaip regimybė apibrėžiama ne per opoziciją kam nors, kas tikra, bet per patiriančio ir pažįstančio galimybių ribotumą: „argi galiu pasakyti kažką daugiau apie bet ką tikrai esantį, išskyrus jo regimumo predikatus?“ Kaip pamatysime vėliau, pažįstančio galimybių ribotumas įrodinėjamas dviem būdais: atmetant metafizinius argumentus apie galutinių tiesų funkcionalumą ir pasitelkiant idėją apie sąmoningas galias ribojantį gelminį intelektą.

Ekskurso tvarka pridursime spėjimą, kad būtent šią ištrauką komentuoja M. Foucault, kai teigia, kad devyniolikto amžiaus pabaigos Vakarai trumpam nubudo iš metafizinio snaudulio – bet tik tam, kad vėl nugrimztų į antropologinį miegą.

Kaip ši problema susijusi su beprotybe? Akivaizdu, kad čia kalbama apie sapną kaip tam tikrą ontologinės regimybės formą – ir gal neturėtume teisės tokios „sapno“ sampratos sieti su beprotybe, jei ne faktas, kurį pats Nietzsche neabejotinai žinojo – sapnas kaip toks buvo siejamas su beprotybės apgaulingumu, su galia haliucinacijas ir kliesdusius „išiūlyti“ kaip visavertę tikrovę (būti bepročiu reiškė sapnuoti dieną) – ir būtent šį beprotybės aspektą išplėtoja Nietzsche, grįsdamas empirinio pasaulio kaip regimybės sampratą. Jei beprotybę traktuosime tik kaip galią save apgaudinėti ir to nepastebėti – pasaulio kaip regimybės požymiai niekuo neperžengs tokio apibrėžimo ribų.

Kiek plačiau paaiškinkime „tuometinę“ sapno sampratą: pastarasis kaip toks nebuvo laikomas beprotybe; beprotybe buvo laikomas sapnas „ne laiku“ arba sapnas be būdravimo alternatyvos. W. Diltey'us tai suformulavo maždaug taip: ir beprotis, ir sapnuojantis, ir, beje, įkvėpimo apimtas menininkas paklūsta tiems patiems psichinių procesų plėtotės dėsningumams, perkeltiems sąmonę į fantastinę tikrovę; beprotis šioje kompanijoje išsiskiria tik tuo, kad neturi galimybės iš ten sugrįžti.



Popierius,
guašas,
akvarelė, 21x28

Grįžkime prie Nietzsche's sampratos. Joje galime išvėlgti Schopenhauerio valios ir vaizdinio priešpriešos įtaką, juk pasaulis kaip sapnas / regimybė ir yra vaizdinio sinonimas; esminis šių koncepcijų skirtumas: Nietzsche'i regimybės / vaizdinio iliuziškumas nėra jiems priešingas argumentas. Kitaip tariant, galutinių tiesų melagingumas nėra priežastis tų tiesų atsisakyti. Būties kaip regimybės koncepcija numato, kad ją grindžiantis diskursas yra totali saviapgaulė – ir kaip saviapgaulė gali būti gretinama su beprotybės valdžia.

Nietzsche's vartojama leksika akivaizdžiai nurodo jo siekį aktualizuoti tuos turinius, kurie yra savotiška sąmoningų galių marginalija; pakankamai akivaizdžios sąsajos su beprotybe, tegul ir neįvardijamos tiesiogiai, kalba ne tiek apie pritarimą pastarajai, kiek apie bandymą oponuoti tradiciniam tiesos ir tikrumo „organui“ – racionaliam protui bei visiems jo vadiniam.

Tokiame kontekste neišvengiamai kyla klausimas, kurį iškėlė dar Schopenhaueris: ar mūsų egzistencija turi prasmę? Ar verta gyventi sapno ir iliuzijų labirintuose it bepročiams, be vilties nubusti (nubudimas, apie kurį kalbėjo Nietzsche – tai nubudimas sapne, bet ne iš sapno)? Atsako Nietzsche paradoksaliai: verta, bet tik su sąlyga, kad meluosime sau. Toks atsakymas mus priveda prie taško, kuriame susitinka meno ir saviapgaulės pastangos. Jas ir aptarsime kaip „gerą valią iliuzijai“.

„Suvokimas, kad mirazai ir klystkeliai yra visos pažįstamos ir patiriamos būties sąlyga – toks suvokimas būtų visiškai nepakeliamas. Sąžiningumas mus atvestų prie pasibjaurėjimo ir savižudybės. Bet štai mūsų sąžinei oponuoja priešininkas, padedantis išvengti tokių išvadų: menas kaip gera valia iliuzijai... Kaip estetinis fenomenas, mūsų egzistencija vis dar pakeliama; menas mums duoda akis ir rankas, o svarbiausia, tyrą sąžinę tam, kad sukurtume iš savęs tokį fenomeną“ (ten pat, p. 581).

Būtent tai ir vadinama totalaus melo diskursu: pasaulis estetizuojamas ne dėl patrauklumo, kaip kad kartais interpretuojamas šis Nietzsche's tekstas; pasaulis estetizuojamas iš būtinybės, nes, pašalindami galutines tiesas, mes jį „deontologizuojame“ arba tiesiog sunaikiname – tada „estetika“, iliuzijos kūryba, regimybės mezgimas tampa būtinybe, išgyvenimo sąlyga. Estetika kaip gera valia iliuzijai, tai ontologija, kuri, atradusi, kad neliko jokių tvirtų atramų, apsimeta to nepastebėjusi. Kodėl tada tai estetika? Nes tai mūsų it menininkų pastangomis palaikoma regimybė, gera valia saviapgaulei...

Regimybė kaip sapnas – tokį apibrėžimą lengviau susieti su beprotybe nei regimybę kaip estetinį fenomeną – mat pastarasis yra ne tik iliuzijos, bet ir grožio teikimo forma. Tačiau labai specifinė: ji ne gražina daiktus, bet juos kuria. Estetika ne „estetizuoja“ regimybę, bet ją steigia ir palaiko – būties yra tiek, kiek ir grožio. Akivaizdu, kad grožio terminas čia netenka savo specifikos susiliedamas su ontologija. „Noriu, – sako Nietzsche, – mokytis žvelgti į būtinybę daiktuose kaip į grožį: taip, aš būsiu tas, kuris daiktus daro gražiais“ (ten pat, p. 624). Ir greta aptinkame kitą ją papildančią, tačiau tokią pat svarbią mintį: „Nusukti akis – tegul tai bus vienintelė man leistina neigimo forma. O visame kame noriu pagaliau būti tik teigiantis“ (ten pat, p. 624).

Netekdama „tikrumo“, būtis išsaugo grožį; ne natūralų grožį, būdingą tam, kas tikrai yra, bet „meninį“ arba suteikiamą grožį. Terminai „meninis“, „estetinis“ privalo išryškinti būtent šį aspektą: grožis ne kaip priklausantis būčiai, bet kaip jai suteikiamas. Tai lemia regimybės statusas: „gera valia iliuzijai“ yra valdžios teisių teikimas saviapgaulei – galų gale pati regimybė tėra tai, ką įteikiame sau kaip tikrovę.

Tokiame kontekste „estetinis“ nereiškia „meninis“ siaurąja, profesine šio žodžio prasme – estetika čia traktuojama kaip labai savotiška ontologija – mokymas apie būtį „be pagrindo“. Estetikos termino vartojimą, matyt, lemia aptarimo objektas – regimybė, tobulai pamėgdžiojanti tikrovės funkcijas, t. y. beveik tokia regimybė, kuria remdamiesi menininkai sugeba kurti įtikinamą tikrovės iliuziją; juolab kad ir pati „tikrovė“ gali funkcionuoti kaip tikrovė tik dėl mūsų pritarimo, tikėjimo, tai yra savotiškos kūrybos atsvaro (kito tikrovės šaltinio tiesiog nėra).

Jau išsiaiškinome, kad įteikti sau regimybę tikrovės pavidalu – tai tiesiog ją susikurti; būtent tai ir darė visas ligšiolinis pažinimas, anot Nietzsche's: kūrė tikrovės iliuziją, grįsdamas ją savo įsteigtomis „galutinėmis“ tiesomis. Žinoma, šis pažinimas slėpė tai nuo savęs, dengdamasis tų tiesų „objektyvumu“. Nietzsche priskiria sau nuopelną pastebėti tiek tikrovės, tiek ir ją grindžiančių tiesų iliuziškumą. Žinoma, čia atsiremiamė į klausimą: ką jis siūlo daryti toliau?

„Kokiu kvailiu būtų tas, kuris nutartų, kad pakanka nurodyti šią kilmę ir miglotą šios chimeros uždangalą, kad sunaikinti realiu laikytą pasaulį, taip vadinamą „tikrovę“. Tik kurdami mes galime naikinti – bet nepamirškime ir to, kad pakanka sukurti naujus vardus, vertybes ir galimybes, kad ilgam sukurtume naujus „dalykus““ (ten pat, p. 550–551).

Neįmanoma nepastebėti, kad kiekvienas, bandantis apibrėžti postmodernaus simuliakro variacijas, tokius žodžius galėtų pasirinkti kaip epigrafą. Kartu šis pastebėjimas yra savotiškas atsakymas į mūsų klausimą: Nietzsche siūlo nieko nedaryti. Suvokti tikrovę kaip regimybę ar simuliakrą – dar nereiškia noro ją sunaikinti; greičiau tai būdas parodyti, kaip tokia tikrovė įmanoma ir kiek ji susijusi su mūsų pačių pastangomis. Ir jei paklaustume apie naikinimo galimybę, tai atsakymas būtų toks: vienintelis tokios „tikrovės“ sunaikinimas yra jos pakeitimas kita regimybe. Štai kodėl galutinių tiesų melagingumas nėra priežastis jų atsisakyti. Tiesa kaip galutinė visada melaginga – nes, Nietzsche'ės nuomone, ji pagal apibrėžimą negali būti galutinė. Kartu tai nereiškia, kad ji nereikalinga – būtent per ją regimybė užsitikrina savo „tikroviškumą“.

„Ne, tai prastas skonis, ta valia tiesai, „tiesai bet kokia kaina“, jaunatviškas apsėstumas meile tiesai – įkyrėjo jis iki gyvo kaulo: mes pernelyg patyrę, pernelyg rimti, pernelyg linksmi, pernelyg išdeję, pernelyg gilūs tam... Mes nebetikime, kad tiesa lieka savimi, jei nuplėšiamas jos vualis... O, tie graikai! Jie mokėjo gyventi; tam reikėjo drąsiai likti paviršiuje, prie klostės, prie odos, lenktis iliuzijoms, tikėti formomis, garsais, žodžiais, visu iliuzijų Olimpu. Tie graikai buvo paviršutiniški – savo gelmių dėka. Ar šiuo požiūriu mes nesame graikai? Ir todėl – menininkai?“ (ten pat, p. 497).

Taip tiesa kaip visa ko pagrindas iš galutinio tikslo virto funkcija, priemonė, eksperimentu. Taip eksploatuoti „galutines tiesas“ – tai būti paviršutiniškam, lenktis iliuzijoms, sapnuoti atviromis akimis – būti „lunatiku“, „sommambulu“, „menininku“; argi keista, kad tokiaame kontekste gerą valią iliuzijai traktuojame kaip atsidavimą sapno apgaulėms, beprotybės iliuzijoms; – o ar tai nereiškia atsidavimo savo „blaivumu“ tikinčiam sąmoningumui? Taip mes atsiremiamė į kitą klausimą: koks tokiaame kontekste vaidmuo atitenka sąmoningoms galioms?

Argi sąmoningumas – ne pati tikriausia iliuzijos atrama? Argi regimybės pasaulis išliktų savimi, jei sąmoningo intelekto galios nustotų tikėti savo neklystamumu ir nepriklausomybe? Dar tiksliau: ar sąmonė ir visi jos gimdomi turiniai, tikintys tiesos monopolija – ar jie nėra pati regimybė, plytinti virš gelminės atminties „bedugnių“? Argi sąmonė nepasitelkia tikroviškumo iliuzijos, idant apgautų, apakintų save ir užsitikrintų tokio akluo tęstinumą?

Gera valia iliuzijai – kaip pritarimas regimybei, kaip atsisakymas stoti akistaton su galutinėmis tiesomis – (o kaip kitaip jas išsaugoti?) – tai ne kiekvieno pasirinkimo reikalas, tai ne psichologinė ir ne etinė kategorija (bent jau ne tradicine prasme) – tai regimybės kaip egzistencijos sąlyga. Trumpai tariant, gera valia iliuzijai yra santykio su būtinybe išraiška – tai ir yra estetika kaip ontologija. Turime pridurti: tokios būtinybės, kuri ir įtvirtina sąmoningų galių valdžią. „Ir tai, ką mes vadiname sąmone, pasirodo, tėra tam tikra mūsų sielos ir dvasinio pasaulio būseną (galbūt, liguista būseną), bet toli gražu ne pats pasaulis“ (ten pat, p. 680).

Tikrovė tegali save pateikti iliuzijos ar sapno forma, bet kartu tikėti savimi kaip tikrove – tokia tikrovė apibūdinama beprotybei adekvačiais terminais. Yra vienas svarbus skirtumas: beprotybė visada apibūdinama per priešpriešą su tokiu tikrovės suvokimu, kuriam iliuzijos ir saviapgaulės valdžia nebegalioja. Čia tokia priešprieša nebeaktuali: jei tai beprotybė, tai „visa apimanti“. Klausimas: ar tokiu atveju turime teisę vadinti ją beprotybe? Neatsakysime į jį; aišku viena, jei tai beprotybė, tai tik tokia, kuri nieko bendra neturi su psichine patologija; tai beprotybė „ontologiniu“ pavidalu – ta, kuri lemia visuotinai galiojančią visatos sąrangos viziją.

Ir jei norime tokią iliuzijos valdžią vadinti beprotybe, turime suprasti, kad ši beprotybė neturi nieko bendra su pamišimu kaip tam tikra netvarkos ar chaoso forma: tai „tvarkinga“ iliuzija, kurios iliuziškumą lemia ne chaotiškumo požymiai, bet klaidingos pirminės prielaidos. Tačiau tai paradoksalus klaidingumas: šis pasaulis sužadintas kaip saviapgaulės priemonė, kaip būtinas sąmonės atsiribojimas gelminių turinių atžvilgiu; ir tokiu požiūriu šis klaidingumas savaip „teisingas“, nes jo sąlygota vizija ir privalo funkcionuoti kaip kokybiška apgaulė.

Reikia pridurti: apgaulė, sapnas, iliuzija čia nėra būdravimo ir tikrovės atvirkščioji pusė, kaip kad įprasta tokius terminus suprasti – tai vienintelė



*Popierius,
pieštukas,
21x28*

tikrovės forma, prieinama sąmonei, tikrovė, neturinti jokio kito pagrindo, išskyrus gelminių turinių atokumą – o pastaroji ir yra būtinybė remtis gera valia iliuzijai. Ir kaip tik tokiu pavidalu ši tikrovė gyva, funkcionali, žodžiu, – „reali“. Sąmonė tokiam kontekste yra „tikroviškumo“ iliuziją palaikanti būseną, sapnas, iš kurio neįmanoma nubusti (nubusti įmanoma tik sapne – bet ne iš sapno).

Mes kalbėjome apie tikrovę kaip sapną ir regimybę; paskui paaiškinome, kokį vaidmenį šioje „saviapgaulėje“ atlieka sąmoningos galios: be jų dalyvavimo, pastaroji paprasčiausiai neįmanoma. Dabar pasakysime, koku būdu regimybėje dalyvauja mūsų patiriami fenomenai / daiktai.

Tradicinė pažinimo samprata daro prielaidą, kad sąmoningas intelektas ir julsės turi valdžią daiktams; ši valdžia savo ruožtu grindžiama prielaida apie daiktų „atvirumą“ sąmonei. Kaip tai interpretuoja Nietzsche? „Tai, kas pradžioje buvo iliuzija, galų gale beveik visada tampa esme ir toliau veikia kaip esmė“ (ten pat, p. 550–551). Sąmonės valdžia daiktams paaiškinama labai paprastai – sąmonės sugebėjimu „kurti“ daiktus duodant vardus, t. y. vardais kurti daiktų iliuzijas. Sąmonė visada susiduria ne su pačiais daiktais, bet su savo sukurtomis daiktų iliuzijomis – ir tik todėl ji gali tuos daiktus „nagrinėti“ – nes tai yra aptikti ir nagrinėti save. Štai kodėl daiktai vadinami mūsų atspindžiu, ir nieko kita juose neįmanoma pastebėti – tik save. „Gilesni turiniai slepiasi daiktų varduose, tame, kaip jie vadinami, – nei pačiuose daiktuose“ (ten pat, p. 550–551).

Būtent todėl varduose slypi „gilesni turiniai“ nei pačiuose daiktuose – nes regimybė tik ir tegali sleistis per vardus – nes tik čia ir yra vieninteliai turiniai, kurie prieinami mūsų sąmonei. O tai, ką pavadintume daiktais anapus vardu, pažinimui nepasiekiamo – mes visada susidurime su tuo, ką patys sau pakišame kaip vienokius ar kitokius daiktus.

Regimybė todėl ir skleidžiasi per vardus, kad sąmonė tegalėjo plėtotis kartu su kalba kaip galia teikti vardą – viena be kitos jos tiesiog neįmanomos. „Kalbos raida ir sąmonės raida (ne proto, bet proto savivokos, įsisąmoninimo raida) plėtojosi ranka rankon“ (ten pat, p. 675).

Grįžkime prie sapno kaip beprotybės, sapno kaip totalios iliuzijos, – mūsų pasaulis regimybės pavidalu kuriamas kaip totalaus melo diskursas, diskursas, kuriame melas ir kūryba yra beveik sinonimai: kūryba pateikia iliuzijas, vardus, „daiktus“ – o melas juos pagrindžia kaip „tikrus“, „egzis-

tuojančius“. Argi keista, kad tokiaime kontekste gretiname visuotinio melo diskursą su sapno „realumu“, su beprotybės iliuzija?

Apibendrinkime. Ką reiškia pažinti daiktus? Tai reiškia gilintis ne į pačius daiktus, o tik į jų „vardus“, į jų pavidalus regimybėje, į daiktų iliuzijas, kurios tapo daiktų esme. Tai reiškia naudotis sąmoningų galių pagalba

Kalbėti apie daiktus kaip regimybės sudėtinės dalis – tai kalbėti apie sąmonės galią, puoselėti regimybę. Tačiau toks apibūdinimas neturėtų apgauti: Nietzsche pateikiamas sąmonės galių vertinimas neabejotinai ambivalentiškas, t. y. jis priklauso nuo to, kokia sąmonės funkcija yra vertinama. Kaip būseną, palaikanti regimybės „tikroviškumą“, kaip distancija gelminio intelekto atžvilgiu, sąmonė apibūdinama pozityviai. Tačiau kaip save apakiusi galia, kaip tolimas nuo savo šaknų, kaip tam tikras ydingas priešinimasis gelminio intelekto reikalavimams – toks sąmonės apibūdinimas yra neigiamas, „diagnozuojantis“. „Be abejonės, visi mūsų poelgiai nepakartojamai individualūs, unikalūs; bet vos tik juos pervesime į sąmonę, jie tokie nebeatrodys. Tai ir yra mano siūloma fenomenalizmo ir perspektyvizmo samprata: gyvuliškos sąmonės prigimtis lemia, kad pasaulis, kurį gebame įsisąmoninti, yra tik paviršių ir ženklų pasaulis, apibendrintas bei sumenkintas – kad viskas, ką įsisąmoniname, tuo pačiu tampa plokščiu, menku, sąlyginai kvailu, apibendrintu, ženklu, bandos signalu, – kad su kiekvienu sąmonės aktu auga ir gilėja neigiamas poveikis... Galų gale augantis sąmoningumas yra pavojingas, ir tas, kas gyvena tarp sąmoningiausių europiečių, netgi žino, kad tai liga“ (ten pat, p. 676).

Tai akivaizdi europietiško „dekadanso“ diagnozė, viena iš daugelio – šiuo požiūriu Nietzsche savo laikotarpiu, savo „amžiaus pabaigos“ žmogus. Bet pakanka prisiminti Jungą ir Neumanną, kad ši idėja įgytų pakankamai aktualų pavidalą (bendriausia psichinių ligų etiologija siejama su perdėta sąmonės struktūrų diferenciacija bei atsiribojimu nuo gelminių psichikos procesų).

Kaip sąmonės funkcijos susijusios su beprotybe? Gebėjimas regimybei suteikti tikrovės pavidalą ir palaikyti šios iliuzijos funkcionalumą – šis gebėjimas suartina sąmonę su beprotybe būdingu apgaulingumu. Kartu šis gebėjimas yra būtinybės išraiška – sąmonės kuriama regimybė reikalinga, nes tikresnio pasaulio paprasčiausiai nėra. Tad jei šiuo požiūriu sąmonė ir „beprotiška“, toks jos požymis yra visuotinis. Beprotybė išprastesniu pavidalu, kaip opozicija nebeprotiškai perspektyvai, aprėpia kitą sąmoningumo aspek-

tą: sąmoningumą ne kaip gerą valią iliuzijai, bet kaip tendenciją izoliuotis, užsidaryti savyje, iliuziją paversti absoliučia tikrove.

Tam, kad išsiaiškintume skirtumą tarp šių sąmoningumo aspektų, į lygtį būtina įvesti dar vieną narį – gelminį intelektą. Absoliutus ir sąlyginis santykis su tikrove / regimybe priklauso nuo sąmoningų galių santykio su gelminiu intelektu: mat regimybė kaip tokia yra sąmonėje besiskleidžiantis darinys, primenantis šydą, paviršių, tiltą virš „bedugnės“. Šiuo požiūriu tarp sąmonės ir regimybės galime dėti lygybės ženklą – jos įmanomos tik per atokumą nuo „bedugnės“ – gelminio intelekto. Tačiau nuotolis nereiškia tik atsiribojimo, jis nužymi ir neabejotiną priklausomybę. Juk sąmonė – tai tik viena vėlyviausių gelminio intelekto funkcijų, kuri dėl savo specifikos apdovanota autonomija, bet ne nepriklausomybe. Biokultūrinės atminties paveldas, valia gyventi, valia valdžiai, gelminis intelektas – tai sinonimai, apibūdinantys „energijos“ šaltinį, kuris būtinas tam, kad sąmonė realizuotų vienokį ar kitokį regimybės pavida-lą. Pats Nietzsche tai vadino „kreipiamąja“ sąmonės galia. Mums svarbus vie-nas šios nepriklausomybės aspektas: kiek pati sąmonė ją pripažįsta? Iškart pa-sakysime, kad tai yra ir sąmonės „patologiškumo“ kriterijus: priklausomybės nepripažinimas yra destruktivi priklausomybės forma. Beprotybė yra tokia sąmonės saviapgaulės forma, kurios sąmonė nesugeba pastebėti; šiuo atveju sąlyginę tikrovės formą (regimybę) reikia traktuoti kaip absoliučią tikrovę.

Matyt, galime kalbėti apie dvi sąmoningumo formas: pirmoji, kurią propaguoja autorius; sąmoningumas kaip pritarimas vaizdinio iliuzijai, su sąlyga, kad ji lydi suvokimas, jog tai ir tėra iliuzija; tai sąmoningumas, kuris privalo žinoti apie gelminį intelektą ir kartu gebėti atsiriboti nuo tokio ži-nojimo užmaršties distancija – tuo, kas tik ir gali regimybę pateikti tikrovės pavidalu. Būti paviršutiniškam – tai žinoti apie gelmes; ir žinoti apie būti-nybę tokį žinojimą pamiršti. „Dabar mes kai ką net pernelyg gerai žinome, mes, žinantys; o, kaip mes dabar mokomės užsimiršti, ne itin gerai žinoti tarsi menininkai!“ (ten pat, p. 497).

Antroji sąmoningumo forma – tai „tradicinis“ sąmoningumas, mąstymą ir intelektą siejantis su svarbiausia savo aprėptimi, o bet kokias nesąmoningų galių apraiškas – tik su jausmų, nuotaikų ar instinktų impulsais, vertinamais nepalyginamai žemiau nei bet kuri refleksyvi galia. Nietzsche šią sąmoningu-mo formą sukritikuoja kaip save apakinusią, kuri, nepripažindama savo pri-klausomybės, nesugeba realiai vertinti savo perspektyvų. Kiek vėliau Jungas

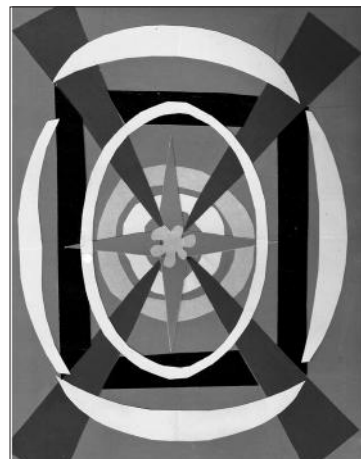
išplėtos šią temą, kalbėdamas apie „apsėstos“ sąmonės patologiją: sąmoningą atsiribojimą nuo gelminio intelekto įtakos jis paskelbs destruktivia priklausomybės nuo pastarosios forma.

Nietzsche yra išsakęs spėjimą, kad sąmonės kaip tokios galima būtų atsisakyti: žmonija kaip rūšis, matyt, galėtų sėkmingai gyvuoti ir toliau, vado- vaudamasi vien tik gelminiu intelektu. Filosofas spėja, kad tokiame pasaulyje žmogus būtų ir sveikesnis, ir „tikresnis“ – o dabartinė sąmonės valdžia, tikėtina, kada nors atves pasaulį prie katastrofos. Kad ir kaip ten būtų, aišku viena – jei toks radikalus pokytis įvyktų, naujasis pasaulis mažai turėtų ką bendra su šiuo, pagrįstu sąmoningumo hegemonija. Tad norint jį išsaugoti, tenka ir toliau kultivuoti „sąmonin- gumą“. „Gyvenimas būtų visai įmanomas ir be galimy- bės stebėti save tarsi veidrodyje; beje, ir dabar didesnė gyvenimo dalis, tiesą sakant, prabėga be šio atspindžio pagalbos...“ (ten pat, p. 674).

Norint išsaugoti šį, sąmonės galiomis grįstą pasaulį, būtinas sąmonės ir gelminio intelekto netapatumas, tam tikras juos skiriantis nuotolis. Būtent jis palaiko regimybę ir saugo ją kaip tam tikrą paviršių, kuris nesutampa su gelminiu intelektu. Nesutapti, palai- kyti distanciją, atsiriboti – čia sinonimai.

Surizikuokime formuluodami teiginį: gelminis intelektas nežinia kaip atsiribojo pats nuo savęs ir taip įsteigė sąmonę – dar galime ją pavadinti viena iš galimų būsenų. Įsteigė ne kaip savo dalį ir tęsinį, bet kaip pakaitalą, kuris užima jo vietą gan paradoksaliu būdu – taip, tarsi atsirandant sąmonei kartu išnyksta gelminis intelektas. „Pakanka tik įsimylėti, pradėti neapkęsti, panorėti, tiesiog pajusti – ir mus tuoj pat apgaubia sapno dvasia, ir mes, atvertomis akimis, modami ranka į bet kokius pavojus, karstomės pačiais aukščiausiais klijedėsio stogais ir bokštais, be mažiausio galvos svaigimo tarsi gimę karstytis aukštybėse, – mes, dienos lunatikai. Mes, menininkai. Mes, natūralumo slėpėjai. Mes somnambulai... Mes mirtinai ramūs, nerimstantys aukštybių klajokliai, kurios mums atrodo visai ne aukštybės, bet mūsų lygu- mos, mūsų garantijos“ (ten pat, p. 551).

Visi stilistiniai šios citatos sąskambiai – tai būdas kalbėti apie regimy- bę kaip sąmonės saviapgaulę suartinant tokias pozicijas, kurios paprastai



*Spalvotas
popierius,
koliažas, 21x28*

priešpriešinamos. Gyventi ir veikti sąmonei pasiekiamoje tikrovėje tolygu laiptoti iliuzijų tiltais ir manyti stovint ant kietos žemės – taip pasireiškia iliuzijos valdžia. Ir todėl būti sąmoningam – tolygu būti „lunatiku“, t. y. nežinančiam nieko apie savo tikrąją būseną. Apgaudinėti save to nepastebint – ar galime geriau apibrėžti tariamą sąmonės nepriklausomybę gelminio intelekto atžvilgiu?

Bet ką reiškia pripažinti priklausomybę? Bandymą ne atsisakyti regimybės valdžios, bet atimti absoliučius tokios valdžios įgaliojimus, turėti tokios perspektyvos galimybę, kuri nurodytų „realią“ sąmonės vedinių vertę. Čia mes grįžtame prie tų situacijų, kurias apibūdinome kaip „krizines“: minėta perspektyva potencialiai slypi beprotybės, skausmo, didžiausios kančios partirtyje. Jos atskleisti turiniai sunkiai dera su „normaliu režimu“ veikiančia sąmone, – matyt, dėl juose slypinčios galios žvelgti „anapus“; – todėl sąmonė juos privalo „ne itin gerai žinoti“.

„Ne itin gerai žinoti“, užmiršti – kaip regimybės sąlyga šis reikalavimas gali būti suprantamas dvejopai:

- a) kaip „nesigilinimas“ į gelminio intelekto patirtį, vengimas susiliesti su tais „tiesioginiais“ turiniais, kurie įvardijami kaip valia gyventi – tai sąmonės valdžios pripažinimas suvokiant jos sąlygiškumą;
- b) ir kaip nesigilinimas į tas galutines tiesas, kurios atskleisti gali tik savo iliuziškumą; tiesa čia suvokiama tik kaip priemonė.

Remdamiesi būtent tokia – nesigilinimo, užmaršties kaip regimybės sąlygos perspektyva turėtume vertinti Nietzsche's vengimą ieškoti galutinių tiesų; būtent tada tiesa nebegali likti savimi, jei nuo jos nutraukiamas vualis – nes tai pasirodo nebe tiesa, o melas, iliuzija, kuri gresia regimybės funkcionavimui. Štai kodėl mums reikia vengti galutinių tiesų: kad nesužinotume, ant kokių dramblių iš tiesų „stovi“ mūsų pasaulis – tiksliau, kad jis nestovi ant nieko...

Principas „ne itin gerai žinoti“ apibūdina tokią sunkiai verbalizuojamo „tamsaus“ pažinimo alternatyvą, kuri neleidžia sąmonės vedinių traktuoti pernelyg „rimtai“. Kita vertus, šis principas taip pat išreiškia prasmę pritarti iliuzijai, melui kaip tiesai, aktorystei, (aktorius – tai „antroji prigimtis“, sąmoningų galių metafora). Sukritikuoti sąmoningumą kaip save apakinusią būseną – nereiškia siūlyti jos atsisakyti; tai reiškia suteikti jai alternatyvios perspektyvos galimybę. Apie ką kalba Nietzsche? Apie skirtingas suvokimo

perspektyvas, apie tokią dvilypę optiką, kuri tik ir tegali apsaugoti pažįstantį nuo vienos perspektyvos „aklumo“ – apie tokį opozicinį modelį, kurį jau aptarėme anksčiau.

Apibendrinkime. Principas „ne itin gerai žinoti“ kaip atsiribojimas gelminio intelekto atžvilgiu yra regimybės pasaulio gyvavimo – ir jo kaip regimybės suvokimo – sąlyga. Šis principas nėra tik sąmoningų funkcijų sinonimas – jis atspindi dvilypę pažintinę optiką, kuri verčia sąmonę žinoti apie savo priklausomybę nuo gelminio intelekto, bet kartu nustumia šį žinojimą į marginalijas kaip gresiantį sąmonės funkcionalumui.

Toliau aptarsime kitą principą: „saugotis prisirišimo“. Skausmas, kančia, beprotybė – jie ne tik apibūdina situacijas, kuriose potencialiai gali skleistis išskirtinė pažinimo forma; kartu jie nusako strategiją, kaip tokiam pažinimui atveriami keliai. Čia mes susiduriame su kitu svarbiu Nietzsche's principu, kurį galima pavadinti „saugotis prisirišimo“. „Šis išskirtinis išblaivinimas skausmu tarnauja kaip priemonė – ir, matyt, vienintelė – ištraukti žmogų iš jo pavojingų pomėgių...“ (ten pat, p. 816–817).

Čia pavojingi pomėgiai – tai ilgalaikių įpročių, pažiūrų, nekintamų perspektyvų sinonimas. Dar jie gali būti vadinami ilgalaikiais pomėgiais, priešpriešinant juos „trumpalaikiams“. Tai tos struktūros, kurios palaiko regimybės tikrovės iliuziją kaip vienintelę tikrovę. Atsisakyti ilgalaikių pomėgių – tai pastebėti tokios tikrovės sąlygiškumą; inspiruoti tam tikrą pažintinį atsinaujinimą, naujas perspektyvas, kurios išlaisvina iš buvusių įsitikinimų kaip „užkalkėjusių“, kaip savotiškų spąstų, kurie nebeleidžia plėtotis ir taip apakina. „Man patinka trumpalaikiai pomėgiai; tai neįkainojama priemonė pažinti daugelį dalykų... ilgalaikių įpročių neapkenčiu, tardamas, kad prie manęs artėja kažkoks tironas...“ (ten pat, p. 634–635).

Tokiame kontekste Nietzsche's „reliatyvizmą“ derėtų sieti ne tik su galutinių tiesų sąlygiškumu bei galimybe jas performuluoti – tiek pat svarbu jas susieti su tam tikra „evoliucine“ logika. Tai galima nusakyti tokia priklausomybės grandine: galutinės tiesos ir per jas išauginta tikrovė yra tam tikras individo poreikių, jo „įpročių“ vedinys; pats individas ir jo poreikiai – nuolatinės kaitos, plėtotės, žodžiu, „evoliucijos“ rezultatas. Kintantys individo poreikiai sąlygoja kintančius regimybės / pasaulio pavidalus. „Evoliucinė“ logika arba tai, ką galime apibūdinti kaip tam tikrą kaitos principą – tai, žinoma, valios gyventi sinonimas.

Nereikia manyti, kad tokia kaita vyksta savaime, neįdedant jokių pastangų ir nieko neaukojant; netgi atvirkščiai – atsinaujinimas labai konfliktiškas ir skausmingas procesas, paverčiantis individą nuolatinio kovotoju, parengiantis jam nuolatinę kovos lauką. „Gyventi – tai reiškia: nuolat atriboti nuo savęs tai, kas nori mirti; gyventi – tai būti žiauriu ir negailestingu tam, kas mumyse tampa silpnu ir senu; ir ne tik mumyse“ (ten pat, p. 535).

Taip mes vėl grįžtame prie situacijų, kuriose tik ir įmanomas išskirtinis pažinimas. Skausmas, kančia ir beprotybė suteikia pažinimui naujų perspektyvų gan keistu būdu – išstumdami individą iš jo užimamų pozicijų, dalydami ir perdalydami jį – versdami kuo nors kitu nei jis buvo. Vadinas: vienus dominuojančius poreikius keisdami kitais.

Poreikis keisti save turėtų būti pervardytas gebėjimu keisti save – nors jis ir atspindi gelminių procesų būklę, bet tam tikru mastu priklauso ir nuo sąmoningo pasirinkimo.

Būti padalytam, būti kovos lauku – tai ne kiekvieno jėgoms skirtas reikalavimas. Daugelis vengia šio nuolatinio išbandymo ir gyvena neatsinaujindami, „neapsivalydami“, įsikibę savęs kaip nepajudinamos atramos – taip yra todėl, kad „užuovėjos“ poreikis gali būti stipresnis už atsinaujinimo poreikį; taip mumyse pradeda veikti alternatyvus poelgių, pažiūrų ir kūrybos šaltinis, kuris, matyt, gali tapti dominuojantis – būtent tokia priešpriešos perspektyva remdamiesi galime klausti, kas kuria ir filosofuoja mumyse, stoka ar perteklius? Tai fundamentali perskyra, kurią Nietzsche pritaiko ne tik savo laikotarpiui, bet ir visai vakarietiškos minties tradicijai. „Čia yra vienas esminis skirtumas: viename filosofuoja jo trūkumai, kitame – jo galios ir turtai“ (ten pat, p. 493).

Principas „saugotis prisirišimo“ apibūdina valios gyventi padiktuotą poreikį keisti savo įpročius, tiksliau, patį save, savo perspektyvas, požiūrius ir t. t. – tai yra keisti ir savo filosofinius įsitikinimus, nes pastarieji yra individo vidinių, gelminių galių būklės išraiška. Būtent todėl tikraja to žodžio prasme mumyse visada filosofuoja liga arba sveikata – ir filosofija, nepaisant visų vingrybių, tai atspindi. „Filosofas, išbandęs ir dar tebebandantis daugybę sveikatų, perėjo per tiek pat filosofijų: jis ir negali elgtis kitaip, tik kaskart kelti savo būseną į dvasines formas ir tolius – būtent toks transfigūracijos menas ir yra filosofija. Mes, filosofai, negalime praveisti ribos tarp sielos ir kūno, kaip kad tai daro paprasti žmonės, ir dar mažiau galime skirti sielą nuo dvasios“ (ten pat, p. 495).

Čia slypi paaiškinimas, kodėl beprotybė / liga gali tapti valios gyventi išraiška. Mat pastarajai reikia išskirtinės sveikatos – sveikatos daugiskaita. Tai keista sveikata: ji visada apibūdinama situatyviai, pagal konkrečius individo raidos poreikius. Kartais ji gali funkcionuoti kaip liga, savo destruktivumu atliekanti atsinaujinimo darbą, o paskui – kaip tai ligai oponuojanti galia, siekianti įsitvirtinti „naujose teritorijose“. Kitaip tariant, nėra iš anksto duotos ligos ar sveikatos – visada susiduriame tik su konkrečios situacijos poreikius atspindinčia būkle. Ir jei tokia būklė padeda valiai gyventi – nesirūpinančiai savisauga, švaistančiai save absurdiškais mastais – tada ji gali vadintis sveikata, nors tradicinis požiūris joje tematyti tik ligos simptomus. „Aš iki pat sielos gelmių dėkingas savo liguistumui ir visoms nesėkmėms, ir viskam, kas manyje netobula, už tai, kad jie suteikia tūkstančius būdų išslysti iš ilgalaičių įpročių nagų“ (ten pat, p. 634–635).

Kaip galėtume visa tai apibendrinti? Liga / beprotybė gali dalyvauti individo „plėtroje“ kaip valios gyventi funkcija, kaip tam tikras atsinaujinimo etapas; ne kaip pastovus ir nuolat veikiantis dydis, o kaip lokaliai ir situatyviai naudotina „sveikata“. „Surizikuokime tokį požiūrį: bet kokioje filosofijoje iki šiol buvo kalbama ne apie „tiesą“, bet apie kažką kitą, tarkime, apie sveikatą, ateitį, augimą, galią, gyvybę...“ (ten pat, p. 494)

Citatoje jaučiamas pozityvistinis užtaisas: poreikis nustatyti diagnozę, susieti ją su tautos ar rasės sveikata; filosofijoje regėti tiek asmeninės, tiek ir bendresnės būklės išvestinę; fiziologiškai interpretuoti bet kuriuos refleksijos bandymus, primesti jiems sveiko ar liguisto subjekto perspektyvą. Bet po šia perspektyva slypinti stokos ir pertekliaus priešprieša jau nebetelpa pozityvizmo ribose. Dar akivaizdesnis atsiribojimas pozityvizmo atžvilgiu tampa tada, kai minėta priešprieša performuluojama valios gyventi ir savisaugos instinkto terminais. „Plėsti valdžią ar saugoti save? Savisaugos instinktas yra valios valdžiai ribojimas, jos priešprieša; remtis juo, reiškia tik įrodyti savo vidinį silpnumą ir nuosmukį. O gamtoje karaliauja ne nuosmukis, bet perteklius, švaistymasis gėrybėmis, besiribojas kartais su absurdu. Kova už išgyvenimą yra tik išimtis, laikinas valios gyventi apribojimas; didelės ir mažos kovos



Popierius,
guašas,
akvarelė, 21x28,
2002

visada vyksta vardan persvaros, augimo ir pasiskirstymo, už valdžią, atitinkančią valią valdžiai, kuri ir yra valia gyventi“ (ten pat, p. 671).

Pokyčių ir atsinaujinimo reikalavimas čia susiejamas su pertekliaus metafora: netektis, švaistymas tampa atsinaujinimo, pagausėjimo sąlyga. Tokia me kontekste beprotybei prieštarauja savisaugos instinktas, o ne valia gyventi; su sąlyga, žinoma, kad kalbame apie beprotybę kaip valios gyventi funkciją. Ar ne tokia yra Nietzsche's siūloma „didžioji sveikata“; kuria nors briauna destruktivi, švaistanti, bet kartu apvalanti, gausinanti, stiprinanti? „Tam pirmiausia reikalinga didžioji sveikata – tokia, kuria ne tik esame apdovanoti, bet ir nuolat įgyjame; privalome įgyti, nes visą laiką ją švaistome, turime švaistyti...“ (ten pat, p. 707).

Vadinasi, „didžioji sveikata“ neklasikinėje Nietzsche's filosofijoje, suteikdama globą beprotybės turiniams, atspindi pozityvias beprotybės funkcijas; funkcijas, kuriose beprotybė tampa privaloma sveikatos dalimi, atspindėdama ne savisaugos, bet jai priešpriešinamos valios gyventi reikalavimus.

Apibendrinami savo apmąstymus galime klausti: kokiam idėjiniame kontekste ir kokias beprotybės sampratas mums pavyko aptikti pasirinktuose Nietzsche's tekstuose? Atsakydami į šį klausimą surinksime tekste išblaškytus apibendrinimus ir sujungsime juos į probleminius blokus.

1. Beprotybė iš principo susijusi ne su sąmoningų pasirinkimu, o su gelminių galių būklės išraiška; ir dar tokia išraiška, kuri privalo pati pasirinkti konkretų savo pavidalą ir nieko nežinoti apie gilesnes, anapus sąmonės slypinčias motyvacijas. Todėl kalbėti apie sąmoningų pastangų sveikumą / liguistumą – tai vertinti gelminio intelekto įtakas, o tiksliau – jų „energetinę būklę“, kurią Nietzsche apibūdina metaforizuota vertybine skale: tarp „stokos“ ir „pertekliaus“. Pastarosios perspektyva – skausmas, kančia, beprotybė, „griovimas“ netenka savaime suprantamo negatyvumo; jų įvertinimą nulemia gelminio šaltinio „strategija“.

Tokiame kontekste sąmonė nėra beprotybei priešpriešinama būseną; tiesiog sąmonė gali nieko nežinoti apie „savo“ beprotybę. Ne sąmoningų galių funkcionalumo kokybė, bet kur nors anapus jų nustatyta „strategija“ lemia sąmonės (intelekto) sveikatos ar liguistumo diagnozę.

Tai kelia laisvos ir sąmoningos valios problemą. Liga kaip neišvengiamybė, kaip tam tikras simptomų pasireiškimas – tai tik kovos lauko ir pirminių pozicijų apibrėžimas. Tai tas lygmuo, kuriam pasirinkimas neturi jo-

kios įtakos. Bet pati kova, kurios rezultatai ir lems, kas bus „ligonis“, o kas „sveikas“ – ji tik prasideda. Laisva valia nelemia būtinybės kaip beprotybės priežasties; tačiau ji daro įtaką santykiui su būtinybe ir tam tikru mastu – tos būtinybės poveikio rezultatams.

2. Tikrai gilus pasaulio pažinimas reikalauja išskirtinių, krizinių situacijų – skausmo, kančios, beprotybės – ir to blaivaus šaltakraujiškumo, kuris ne tik neleidžia pasiduoti jų gniuždančiai galiai, bet ir funkcionuoja kaip išskirtinė pažinimo priemonė. Šis pažintinis išskirtinumas nėra tikrasis kovos su liga / beprotybe tikslas – jis tik šalutinis tokių situacijų efektas, galbūt atsitiktinis.

Kančia / beprotybė išvaduoja nuo iliuzijų, kurios kitaip beveik neįveikiamos pažinimui; tai kelias į tas Aš gelmes, kuriose nebelieka nieko žmogiško, nebelieka netgi Aš – ši metafora nusako sąmoningo ir gelminio intelekto priešpriešos įveiką. Kančia pašalina tolumą, skiriančią šias struktūras, tai yra pašalina sąmoningumą ir visus jo vedinius. Kaip visa tai vyksta, Nietzsche nedetalizuoja, jam svarbu pateikti rezultatą – situaciją, kurioje pažinimas įgyja išskirtinę perspektyvą. Pastaroji ypatinga tuo, kad neatveria jokių „pozityvių“ turinių, ji tik pademonstruoja, kad tie turiniai, kuriuos juslės ir sąmonė vertino kaip tikrovę, tėra iliuzija, vykusi apgavystė.

3. Skausmas, kančia ir beprotybė suteikia pažinimui naujas perspektyvas gan keistu būdu – išstumdami individą iš jo užimamų pozicijų, dalydami ir perdalydami jį – versdami kuo nors kitu, nei jis buvo. Tai yra: vienus dominuojančius poreikius keisdami kitais. Tokiame kontekste beprotybė yra individo „atnaujinimo“ priemonė; tokiu pavidalu ji gali dalyvauti individo „brandos“ procese ir taip atlikti valios gyventi funkcijas.

Liga / beprotybė, be abejo, nėra naudinga pati savaime – naudinga jos atveriamą patirtį, naudinga situacija, kurioje tik ir tegali ši „kita“ patirtis realizuotis. Tačiau naudinga tokia patirtis tik per opozicinį modelį, kai ligos perspektyva turi „atsvarą“, kuri neleidžia panirti beprotybėn ir susiliesti su ja negrįžtamai. Pozityvus beprotybės funkcionalumas tiesiogiai susijęs su jos raiškos forma – tam tikru opoziciniu mechanizmu, kuriame beprotybė visada turi savo atsvarą ar priešpriešą.

4. Kilmės požiūriu beprotybė apibrėžiama kaip atavizmas arba priklausomybė ankstesnėms epochoms; kaip neatitikimas aktualiam kultūriniam kontekstui, kaip nesavalaikiškumas beprotybė vadinama susvetimėjimu. Kar-

tu ji yra potenciali bet kokios didybės prielaida: tai lemia nesavalaikiškumo sukeltas pasipriešinimas, kuris arba užgrūdina ir užkelia ant pjedestalo – arba sužlugdo ir paverčia paprasčiausiu „keistuoliu“. Tai ambivalentiškas beprotybės apibrėžimas: nesavalaikiškumas pats savaime nėra nei pozityvus, nei negatyvus, tai lems tik jo pritaikymo gebėjimai.

Žmonijos išgyvenimo sąlyga yra ne tiesa ir tikrumas, bet kiekvienam jos nariui privalomas taisyklių rinkinys; kuo tos taisyklės pagrįstos – ne toks svarbus klausimas. Beprotybė čia ne iliuzija, ne melas ir ne liga, o tik visiems privalomo požiūrio „atvirkščioji“ pusė. Ji oponuoja ne tiesai ir tikrumui, bet jomis užmaskuotoms privalomoms „taisyklėms“; beprotybė – tai išimtis, nenorinti ar negalinti paklusti bendriems reikalavimams; beprotybė – tai saviavaliavimas ten, kur reikia laikytis visiems privalomų taisyklių, tvarkos trūkis, kurį ta tvarka apibūdina kaip nepageidautiną ir pavojingą.

5. Beprotybės ir kūrybos santykių kontekste Nietzsche vengia taikyti patologizuojantį beprotybės supratimą; pastaroji iškyla kaip pozityvi „nesąmoningumo“ forma, gelminis intelektas, kuris beprotybe gali būti pavadintas tik todėl, kad menininkas neįsisąmonina jo poveikio, nors jam ir paklūsta. Beprotybe jį galime vadinti ir atiduodami duoklę tradicijai – platonistinės „manijos“ variacijoms, su kuria sąsajų Nietzsche net ir nesirengia slėpti: jo menininkas komentuoja savo kūrybą, bet pamatinio fakto – kad jis nežino apie ją nieko tikrai vertinga, tai nepakeičia. Toks ir yra šio menininko „nesąmoningumas“. Ar galime jį pavadinti beprotybe? Nebent iš pagarbos tradicijai, ir tik su sąlyga, kad tai taip pat bus „kilni manija“, t. y. pozityvi beprotybės forma, atspindinti ne patologinius, bet natūralius kūrybos proceso ypatumus.

6. Beprotybė buvo siejama su sapno apgaulingumu, su galia haliucinacijas ir kliesdusius „įsiūlyti“ kaip visavertę tikrovę (būti bepročiu reiškė sapnuoti dieną) – būtent šį beprotybės aspektą išplėtoja Nietzsche, grįsdamas empirinio pasaulio kaip regimybės sampratą. Jei beprotybę traktuosime tik kaip galią save apgaudinėti ir to nepastebėti – pasaulio kaip regimybės požymiai niekuo neperžengs tokio apibrėžimo ribų.

Įteikti sau regimybę tikrovės pavidalu, vadinasi, ją tiesiog susikurti; būtent tai ir darė visas ligšiolinis pažinimas, anot Nietzsche's: kūrė tikrovės iliuziją, grįsdamas ją savo įsteigtomis „galutinėmis“ tiesomis. Žinoma, šis pažinimas slėpė tai nuo savęs, dengdamasis tų tiesų „objektyvumu“.

7. Kaip sąmonės funkcijos susijusios su beprotybe? Gebėjimas regimybėi suteikti tikrovės pavidalą ir palaikyti šios iliuzijos funkcionalumą – šis gebėjimas suartina sąmonės galias su beprotybei būdingu apgaulingumu. Kartu šis gebėjimas yra būtinybės išraiška – sąmonės kuriama regimybė reikalinga, nes tikresnio pasaulio paprasčiausiai nėra. Tad jei šiuo požiūriu sąmonė ir „beprotiška“, toks jos požymis yra visuotinis. Beprotybė įprastesniu pavidalu, kaip opozicija nebeprotiškai perspektyvai, aprėpia kitą sąmoningumo aspektą: sąmoningumą ne kaip gerą valią iliuzijai, bet kaip tendenciją izoliuotis, užsidaryti savyje, iliuziją paversti absoliučia tikrove.

Tikrovė, kuri tegali save pateikti iliuzijos ar sapno forma, bet kartu tiki savimi kaip tikrove – tokia tikrovė apibūdinama beprotybei adekvačiais terminais. Kita vertus, yra vienas svarbus skirtumas: beprotybė visada apibūdinama per priešpriešą su tokiu tikrovės suvokimu, kuriam iliuzijos ir saviapgaulės valdžia nebegalioja. Nietzsche's siūlomoje sampratoje tokia priešprieša nebeaktuali: jei tai beprotybė, tai „visa apimanti“ – t. y. ji neturi nieko bendra su psichine patologija; tai beprotybė „ontologiniu“ pavidalu – ji lemia visuotinai galiojančią visatos sąrangos viziją.

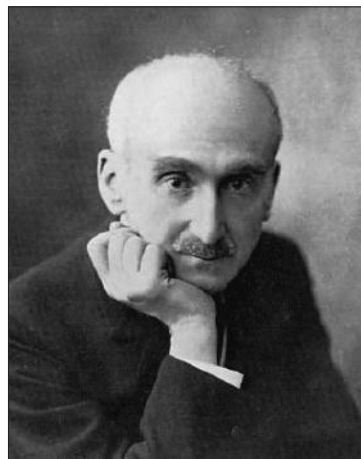
Nietzsche's propaguojamas totalaus ontologinio melo diskursas – savaip išplėtotą Schopenhauerio vaizdinio (iliuzijos pasaulio) koncepcija, kuriai būdingas vienas esminis skirtumas; vaizdinį įveikiantis pažinimas neatranda jokios tikresnės būties, jokios galutinės tiesos, išskyrus tiesą apie vaizdinio pasaulio iliuziškumą; būtent todėl pastarasis nebegali būti supriešintas su „tikresne“ tikrove, būtent todėl melas nebegali skirtis nuo tiesos. Bepročiais, pasmerktais sapnuoti dieną, tampa visi: metafizinis būties tikrumas pakeičiamas būties simuliakrais.

Jei visas išvadas derėtų apibendrinti vienu sakiniu, turbūt jis būtų toks: Nietzsche kalba apie šiandieną „nebeatpažįstamą“ beprotybę; tokią, kurios destruktivumas nepaneigiamas ir tikrai neneigiamas; neigiamas šio destruktivumo absoliutumas, neigiamas nesugebėjimas matyti pozityvių beprotybės funkcijų, kurios dalyvauja atsinaujinimo, kūrybos ir pažinimo procesuose. Ši principinė išvada liudija apie neklasikinę Nietzsche's beprotybės fenomeno interpretaciją ir atveria plačias galimybes tolesnei šių temų plėtočiai psichopatologijos ir postmodernioje prancūzų filosofijoje, kuri perėmė ir toliau išplėtojo neklasikines vokiečių mąstytojo idėjas.

BERGSONAS: APIE INTUICIJĄ IR SĄMONĖS RAIŠKOS FORMAS

Šiame skyriuje išsamiau aptarsime žymaus prancūzų mąstytojo intuizivizmo pradininko Henri Bergsono siūlomą intuicijos sampratą, remdamiesi jo programiniu veikalu – *L'évolution créatrice*, 1907 („Kūrybinė evoliucija“). Analizės laukas bus plečiamas įtraukiant naujus intuicijos fenomeno aspektus ir išryškinant sąlyčio taškus su kai kuriomis kitomis minėto veikalo kategorijomis.

Mūsų joslėms bei intelektualiai sąmonės daliai, kuri, kaip sako Bergsonas, tėra pastarųjų tęsinys, pavienių kūnų pilna fizinė tikrovė yra visiškai reali – bent jau tol, kol nesakome, kad ją mums įperša intelektualusis pažinimo būdas, t. y. tol, kol nenusprendžiame, kad intelektas sąlygoja šios tikrovės veidą. Tai kantiškas motyvas: pažinimo formos ne tik tarpininkauja pažįstant tikrovę, bet ir nustato į ją nukreipto pažinimo ribas. Galima neperžengti I. Kanto nužymėtų ribų ir teigti, kad tikrovė anapus apriorinių intelekto formų – arba daiktas savyje – ir šiuo atveju nepasiekiamas, todėl vienintelė tikrovė lieka ta, kuri atsispindi intelekto veidrodyje. Žinoma, Kantas gal ir nebūtų užginčijęs požiūrio, kad jei daikto savyje tikrovę pavadinsime originalu, tai mums pasiekiamą tikrovę bus kuria nors prasme jos kopija. Bet jis beveik garantuotai būtų pridūręs, kad mums ji vis tiek būtų originalas kaip vienintelė pasiekiamą. Ką siūlo Bergsonas? Jis sutinka, kad intelektualusis pažinimo būdas sąlygoja pažįstamą tikrovę, bet nesutinka, kad daiktas savyje, šiuo atveju srautas, pati gyvybė arba „realusis laikas“ – mums nepasiekiami (Bergson, 2004, p. 254). Tam tereikia pasitelkti kitą pažinimo būdą – intuiciją. Taigi, pradėti apibrėžimą galime pastebėjimu, kad *intuicija yra pažinimo būdas*. Tačiau toks pažinimo būdas „neformuoja“ srauto kaip kad intelektas – materijos, tai yra jis neperkuria tikrovės pagal savo poreikius į savotišką papildinį; nebent perkūrimu pavadinsime grįžimą į srautą, kuris kad ir labai trumpam išstumia „sukarpytos“ materijos vaizdinį. Intuicija šiuo požiūriu pašalina tikrovę ir jos simbolinį vaizdinį skiriančią distanciją, per kurią mūsų sąmonę „įkalina“ intelektas. Ir vos tik ši distancija išnyksta, išnyksta ir visos iliuzijos, tikrovė



Henri
Bergsonas

pasirodo sąmonei tokia, kokia ji yra, tiksliau, sąmonė ir tampa ta tikrove. Kaip tai papildo mūsų apibrėžimą? *Intuicija yra sąmonės būdas išsivaduoti nuo intelekto valdžios; kartu tai specifinis pažinimo būdas, šalinantis tarp savęs ir pažįstamos tikrovės visas kliūtis įskaitant distanciją; tokiaame pažinimo akte intuicija tampa pačia tikrove.*

Tęskime intelekto ir intuicijos santykių apžvalgą. Bergsonas sako: „intelekto išsiringumas pačiam intelektui nesuvokiamas, nors yra mūsų pramonės išeities taškas“ (ten pat, p. 186), intelektas nesugeba suvokti savo raiškos, tai yra „to, kas jame nedaloma, nei savo genialumo, kuris yra kūrybiškumas, tai yra tai, kas nenumatoma ir nauja“ (ten pat, p. 186). Intelektas naują gali kurti tik vienu būdu: prie seno pridėdamas seną ir įvairiai juos rekombinuodamas; principinių naujovių, „laiką lenkiančių“ išvalgų kurti jis nepajėgia; o jei kuria, tai jų šaltinio negali paaiškinti tik savimi; būtent intuicija yra ta apvaisinanti galia, kuri teikia intelektui inovacijos potenciją.

Kaip matome, Bergsonas kalba apie galią, maitinančią intelektą, šiam nieko apie tai nežinant. Šią galią pavadinome intuicija, nors šiuo atveju teisingiau būtų tarti, kad intuicija yra ne tiek pati galia / gyvybė / kūrybinė potencija, kiek kelias, per kurį intelektas atsinaujina individualios sąmonės lygmeniu; todėl intuicija čia – savotiška sąmonės atvirumo gyvybei sąlyga. Kaip intelektas aktyvuoja srauto trūkumą, taip intelekto operacijos nušluojamos momentiniais intuicijos proveržiais tam, kad atsinaujintų – o šie atsinaujinimo taškai ir yra, anot filosofo, intelekto išsiringumo, raiškos, genialumo šaltinis. *Intuicija ne tik šalina distanciją tarp sąmonėje dominuojančio intelekto ir pačios gyvybės srauto, tuo pačiu metu ji užtikrina atgalinį procesą, per kurį srautas apvaisina intelektą. Intuicija kaip pažinimas yra dvilypis procesas: viena vertus, jis atriboja ir užslopina intelektą, kita vertus, apvaisina ir praturtina jį.* Kaip po viso šito dar galime pervardyti intuiciją? Viena vertus, tai intelektui priešinga, bet toje pačioje sąmonėje glūdinti galia, kita vertus, ji apdovanota savotiška sąsaja, kuri šias priešingas sritis sujungia, atverdama sąmonę kaip visumą ją apvaisinančiam gyvybiniam srautui.

Šie apibrėžimai apibūdina intelekto priklausomybę nuo intuicijos. Skaitant kritinę literatūrą, kyla įspūdis, kad būtent tokį santykį Bergsono raštuose pirmiausia pastebi kiti autoriai. Tačiau net pernelyg nesigilinant akivaizdi ir atvirkštinė priklausomybė: be intelekto intuicija niekuomet nebūtų tuo, kuo yra. Bet apie tai – kiek vėliau.

Plėskime toliau intuicijos termino ribas. Anot Bergsono: „intuicija yra pati dvasia ir tam tikra prasme pati gyvybė: intelektas išsiskiria iš intuicijos vykstant procesui, panašiam į tą, kuris pagimdė materiją. Taip ryškėja dvasinio gyvenimo vientisumas, kurį pažinti galima tik įsiskverbus į intuiciją“ (ten pat, p. 293). Apibendrinami galime pasakyti: *intuicija yra toks pažinimo būdas, kuris leidžia sutapti su tokio pažinimo rezultatais – ta tikrove, į kurią ir įsilieja pažįstantis; taip intuicija suartėja ir su visa persmelkiančia gyvybine galia, kuri užtikrina ontologinį bendrumą bei augimo potencijas.*

Akivaizdu, kad čia skirtingi intuicijos termino aspektai susieja gan tolimas sritis: pažintinę „metodiką“, ją užtikrinančias sąlygas ir iš dalies – jos rezultatus. Intelektu metodikų požiūriu toks suliejimas mažų mažiausiai nepateisinamas; tačiau, kalbėdami apie intuiciją, mes peržengiame intelektui pasiekiamo pasaulio ribas ir susiduriame su tokiais dėsningumais, kurių simboliniam atkartojimui žodinė raiška paprasčiausiai nepritaikyta. Natūralu, kad jų perteikimas sąvokomis kuria tam tikrus verbalinius ir prasminius „nesklandumus“. Bet tiek pat natūralus yra klausimas: jei tai sritis, kuri nepasiekama intelektui, kaip apie ją gali kalbėti (t. y. naudotis intelekto įrankiais) pats Bergsonas? Tai gana sena „vertimo“ problema, ir filosofas ją sprendžia keliaudamas pramintais takais. Viena vertus: kol intuicija sutampa su tiesiogine patirtimi, ji nekonceptualizuojama, o kai jau konceptualizuojama, ji nebėra tiesioginė patirtis; kita vertus: „evoliucija kaip be paliovos atsinaujinanti kūryba, laipsniškai kuria ne tik gyvybės formas, bet ir idėjas, leidžiančias intelektui jas suvokti, ir sąvokas, kuriomis ji bus išreikšta“ (ten pat, p. 122). Kitaip tariant, neįmanoma intuicijos perteikti sąvokomis – tai visada bus tik tam tikras simbolinis vaizdinys, o ne pati intuicija; kita vertus, pats intelekto kryptingumas intuicijos link yra milžiniškas žingsnis pirmyn – intuicija „pakužda“ intelektui idėją apie save ir bent per sąvokas gali tapti intelekto objektu.

Dabar intuicijos ir intelekto priešpriešą papildykime laiko santykiais. Anot Bergsono, intuicija nėra matymas to, kas bus – tai ne aiškiaregystės forma, nors savaip jai ir artima; intuicija nekreipiama į ateitį kaip į „svetimą ir miglotą anapų“, kuris regimas iš dabarties; kartu intuicija neprojektuoja ateities kaip dabarties pasekmės; sieti laiko tarpsnius priežastiniais ryšiais – intelekto metodas. Bet taip pat ji nėra matymas to, kas yra – tai yra to, kas yra dabar kaip jau esantis, užbaigtas; jei intuicija ir „regi“ kokią nors dabartį, tai tik tokią, kuri jau grimzta į praeitį, kartu „augdama“ ateitin. Intuicijoje

slypintis ir plėtotės galią jai teikiantis kūrybingumas geba sujungti ir dabarties, ir ateities „nuotraukas“ į bendrą srauto patirtį. *Intuicija čia – bergsoniško evoliucijos modelio funkcija, modelio, kuriame kūrimo idėja sujungiama su augimo idėja* (ten pat, p. 264).

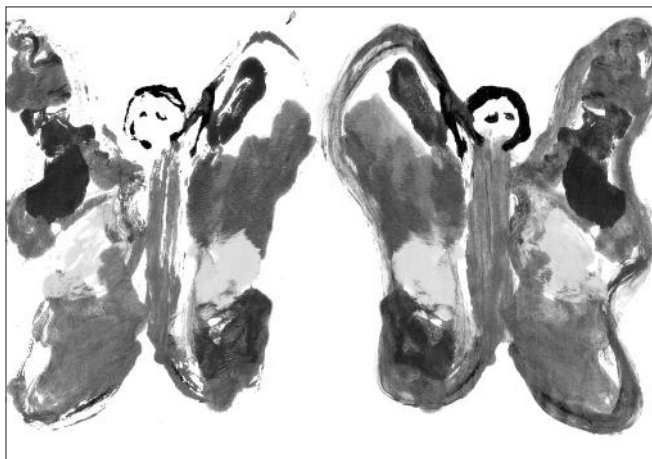
Kai mes kalbame apie dabarties pažinimą, o jo pagrindu ir ateities prognozavimą, mes, be abejo, paklūstame intelekto metodui. Toks pažinimas egzistuoja, tai faktas, nors jo rezultatus Bergsonas ir nuvertina – ar bent apriboja jų vertę – kaip simbolinį tikrovės kartojimą, o ne pačią tikrovę. Intuityvusis pažinimas kaip priešpriešinamas pastarajam nėra nei nurodytoje dabartyje, nei ateityje – jis yra tarp, jis yra tai, kas jas sujungia į vieną. Intuicija, veikdama išilgai srauto, praeitį su dabartimi nuolat kelia į ateitį. Todėl ji nėra matymas tik to, kas yra, nei tik to, kas bus, – *intuicija yra matymas to, kas tampa, kas laiko srautui suteikia vienybę, sulydant visus jo turinius*. Svarbiausias skirtumas – tampančio neužbaigtumas arba neužbaigtumas tų rezultatų, kurie pasiekiami per intuiciją, todėl jie net negali būti vadinami rezultatais. Tačiau verbalinė raiška plėtojosi kaip intelekto įrankis, kuris laiko srautui suteikia „erdviškumą“ ir paverčia baigtinių rezultatų seka. Kita vertus, vadinti juos rezultatais galima ir dėl kitos priežasties – intuicijos trumpalaikiškumo. Tada srauto tikrovės „užbaigtumas“ sutampa su jo regėjimo arba patirties pabaiga (vėl verbalinės raiškos ribotumas: „regėjimas arba patirtis“ čia netaip patūs su juslių teikiama informacija).

Apibendrinkime: intuicija čia apibrėžiama per skirtumus su intelektiniu pažinimo būdu, kuriuos galima apibūdinti krypties požiūriu: intuicija veikia išilgai srauto ir sutampa su jo kryptimi, o intelektas – atlieka skersinį pjūvį. Kaip tokia, *intuicija įsiterpia į realią trukmę, realų, erdvės neapreptą laiką ir per jį apdovanojama kūrybingumu, kurį galima pavadinti tiek kryptingos plėtotės potencija, tiek ir būtinu neužbaigtumu*. O jei plėtotume apibrėžimą per santykį su laiku, pasakytume taip: intuicijos aktu sąmonė pasitraukia iš erdvinio laiko – arba abstrahuoto laiko vaizdinio – į realų laiką, vadinamąją trukmę – iš dirbtinai atkurtos tikrovės, simbolinio vaizdinio tiesiogiai į jos originalą.

Trumpam sustokime. Ką turime omenyje, sakydami „veikia išilgai srauto“? Bergsonas pasiūlo tokį laiko kaitos modelį, kur skaidymas į praeitį, dabartį ir ateitį skelbiamas kaip nefunkcionalus. Kiek supaprastinus galima pasakyti taip: srautas yra vientisas, ir bet koks pjūvis / skyrimas jame tėra bandymas atkurti tą srautą simboliu pavidalu; t. y. toks pakartojimas, kuris

iš principo negali būti sėkmingas – jam reikia galios (intelektu) atsiriboti nuo srauto, „analitinio“ metodo, kuris suskaido srautą į tam tikrą „erdvinių kadru“ seką, ir sintetinio žvilgsnio, kuris vėl sujungia minėtus erdvinis paveikslėlius į naują tikrovę (anot Bergsono, tokiu modeliu pagrįstas kinematografas). Tai ir yra simbolinė arba dirbtinai atkurta tikrovė, abstrahuoto, suerdvinto arba tiesiog suskaidyto laiko sekos pasaulis – tas pats, kurį patiriame jausmėmis

ir aprėpiame intelektu. Kitaip tariant, materija, ją aprėpianti erdvė ir intelektas – to paties medžio vaisiai, kurie sąlygoja vieni kitus. Kitaip: yra tikrojo laiko, trukmės, srauto pasaulis ir yra erdvinio laiko arba sekos erdvėje pasaulis; pastarasis paslepia, iškreipia pirmąjį, nors tik per jį auga ir plėtojasi. Be to, paslėpdamas srautą „už savęs“, erdvinio laiko pasaulis dažnai



uzurpuoja teises į vienintelės tikrovės statusą. Kas tokia kontekste yra intuicija? *Tai erdvinio / suskaidyto pasaulio vienovę atkurianti galia, laikas, kuris įveikia erdviškumą kaip tokį*; kitaip: intuicija yra gyvybės srauto atsinaujinimo / kūrybos / augimo funkcija, suspenduojanti intelektą ir jo vedinius: pirmaisia materialių objektų autonomiją, juos aprėpiančią erdvės abstrakciją bei visas kitas „distancijas“, teikiančias galimybę juos aprėpti iš išorės. Jei tektų siūlyti patį trumpiausią bergsoniškos intuicijos apibrėžimą, matyt, jis būtų toks: *intuicija – tai distancijos pašalinimas*.

Apie kiek kitokį srauto „skaidymą“ galime kalbėti tada, kai tiriamo individualią sąmonę, kuri, nors ir naudoja intelekto paslaugomis, yra maitinama intuityviomis įžvalgomis. Kitaip tariant, individuali sąmonė kartais atsiveria srautui, tačiau šis atsivėrimas nėra srauto karpymas steigiant atskirų fenomenų pasaulį, tai labiau įsiliejimas ir ištirpimas, prarandant save kaip atskirybę. Kita vertus, tokie susiliejimai ne dažni ir trumpalaikiai, kitaip tariant, įsiliejimą čia visada lydi ir skirties / sugrįžimo pastanga – būtent šia prasme mes kalbėjome apie kiek kitokį srauto „skaidymą“. Intelektu ir jausmėmis besivadovaujanti sąmonė, individualus Aš įkalina save sukarpytuose srau-

Popierius,
gvašas,
akvarelė, 21x28

to vaizdiniuose – ir tik trumpais „nušvitimo“ momentais, kai suspenduojama intelekto ir jo vedinių veikla, Aš peržengia savo ribas ir praregi, metaforiškai kalbant, tūkstančiais srauto akių – tam, kad vėl grįžtų į „erdvės“ pasaulį ir pamatytų jį kitoki, iš kitų pozicijų – srauto patirtis neišvengiamai keičia tiek regėjimo perspektyvą, tiek jos objektą. *Pokytis, kūryba, evoliucija – šie terminai ir nusako tuos turinius, kuriuos vienaip ar kitaip aktualina intuicija.*

Tačiau kurį laiką nukrypškime nuo pagrindinės temos. Kierkegaardo tikėjimo riteris, Schopenhauerio genijus, Nietzsche's herojus – visi jie specializuojasi šuoliuose „ten ir atgal“, visi jie priklauso šiapusybei, bet žino kelią anapus, žino, kokius „turtus“ tokia kelionė gali pasiūlyti. Pats šuolio modelis labai paprastas: jis retas, trumpalaikis, pastebimas tik jį patiriančiam, nėra sąmoningai kontroliuojamas. Toks modelis grindžiamas kitos tikrovės ar bent kito tos pačios tikrovės lygmens prielaida; taip pat jis numato sąlygas tam lygmeniui pasiekti (tai užtikrina patirties aktas, kurį mes pavadiname „šuočiu“) bei motyvaciją tuo keliu naudotis (minėti „turtai“). Kodėl apie tai kalbame? Akivaizdu, kad Bergsono siūlomas intuityvios patirties modelis neprieštarauja tokiems apibūdinimams (jei, žinoma, nedetalizuosime). Kitaip tariant, Bergsonas siūlo intuicijos koncepciją, kuri, jei vertinsime pačiais bendriausiais bruožais, tęsia mūsų aptariamą kryptį Vakarų neklasikinės filosofijos vagoje.

Dabar atidžiau pažvelkime į evoliucijos sampratą. Bergsonas aiškiai teigia gyvybinio srauto tikrovės – individualiu lygmeniu psychologizuotos, truncančios – prioritetą prieš intelekto formuluojamą statiską tos tikrovės atkūrimą. Pastarasis apibūdinamas kaip orientacija materijos kryptimi; ypač tai pastebima jam kalbant apie evoliuciją, gyvybę bendriausia prasme. Galime tai pavadinti metafizinės perspektyvos požiūriu. Bet kai atskaitos tašku pasirenkama mus supanti empirinė tikrovė, materialūs atskiri kūnai ir juos siejantys santykiai – čia intelektas skelbiamas beveik vienvaldžiu šeimininku, gyvybė tampa neatsiejama nuo materialaus sąlygotumo, o intuicija redukuojasi į psichologinius, gana neapibrėžtus reiškinius / nuojautas mūsų vidujybėje. Tada Bergsonas kalba apie evoliuciją sudarančius du prieštarigus procesus – gyvybės srauto ir materijos, kurie neišvengiamai sąlygoja vienas kitą. Maža to, filosofui tenka atsižvelgti į akivaizdų faktą – intuicija kaip pažinimo būdu beveik nesivadovaujama, tuo tarpu praktinius poreikius tenkinančiu intelektu – nuolat ir, galima sakyti, visuotinai. Iš tiesų, vertinant kiekybiniu požiūriu, šie pažinimo būdai santykiauja kaip išimtis ir taisyklė. Kodėl taip

yra? Atsakydamas Bergsonas pasitelkia į pagalbą evoliucinį modelį: gyvybės raida nėra užprogramuota pažanga, netgi, atvirkščiai, daugeliu bandymų ši raida nesėkminga (logikos klaida – jei neprogramuojamas tikslas, negalima kalbėti apie sėkmę ar nesėkmę), nes vyksta kova tiek tarp atskirų gyvybės raidos krypčių, tiek su joms iš principo besipriešinančia materija – minėtini du priešingomis kryptimis vykstantys procesai, kurie sudaro tikrovės pagrindą. Ir ši evoliucija gali būti pavadinta daline degradacija ar bent sustabdytu augimu, nes – kalbėkime labai supaprastindami – gyvybės srautas, nerdamas į materiją, pralaimi, leidžiasi jo supančiojamas, uždaromas į nebesiplėtojantį judėjimą ratu – vien tik žmogaus evoliucija yra šių spąstų įveikimas. Tačiau už pergalę ir jam tenka mokėti: intelekto pavidalu ir per intelektą materija taip pat pristabdo gyvybę, ji okupuoja beveik visą individualios sąmonės dėmesį, į jos periferijas išstumia intuiciją. Formuliuokime: *vertinant bendros evoliucijos mastu, aktuali intuicijos situacija yra tam tikros netekties ar bent stagnacijos požymis* – kaip kitaip interpretuoti bergsonišką nuostatą, kad visose gyvybės raidos kryptyse (išskyrus žmogų) materija supančiojo gyvybės žengimą pirmyn? Kiek užbėgdami į priekį, pasakysime, kad kalbame apie „miegančią“ intuiciją, intuiciją instinkto pavidalu. Ir net vertindami aukščiausios evoliucijos pakopos / žmogaus mastais, galime tarti, kad per evoliuciją sąmonei vis labiau primetama intelektualiai perspektyva. Ar tai reiškia, kad net šioje pakopoje, kurioje evoliucijos srautas sugebėjo išversti materijos užtvaras, galutiniai evoliucijos laimėjimai tėra menkaverčiai? Anaipol, atsako Bergsonas. Ir kad galėtume suprasti šį neiginį, turime grįžti prie jau keltos problemos: kiek intuicija priklauso nuo intelekto?

Pradėkime nuo klausimo: ar nebūtų teisinga tarti, kad būtent gyvūnas, neturintis intelekto dovanos ir besivadovaujantis instinktu, yra tiesioginio srauto „dalis“, niekuo nesutepta perspektyva, kurios neteko žmogus? Tai yra ar šiuo požiūriu gyvūnas nėra kuo nors pranašesnis už žmogų? Juk nuosekliai plėtojant Bergsono „emanacijų“ teoriją, visos gyvybės formos, kurių nevaržo intelekto apribojimai, tarsi privalėtų atstovauti srauto galioms grynu pavidalu. Jei intelektas nutolina, atitraukia ar net paslepia žmogų nuo jo paties šaltinių, kodėl ši vienintelė raidos pakopa, kurioje intelektas tegali veikti, kartu yra ir pranašiausia?

Norėdami atsakyti į šiuos klausimus, privalome į intelekto ir intuicijos santykius įterpti naują elementą – instinktą. Evoliucija – jei kalbėsime apie

gyvūnus, o ne augalus – vyko dviem kryptimis – instinkto ir intelekto link. Šias kryptis galime apibrėžti kaip „laipsnio, o ne prigimties skirtumus: instinktas labiau vaizduojamas ir nesąmoningas, intelektas labiau mąstomas ir sąmoningas. Instinktas apsiriboja tik tuo, kas tiesiogiai jam naudinga duotomis sąlygomis; intelektas kaip formos pažinimas, gali save nukreipti į bet ką, potencialiai jis neribotas, bent jau lyginant su instinktu“ (ten pat, p. 171). Nesigilindami į kitus akivaizdžius skirtumus, įsidėmėkime, kad intelektas ir instinktas skiriasi tik kiekybiškai. Dar dvi citatos: „yra dalykų, kurių ieškoti gali tik intelektas, bet jis jų niekada nesuras; instinktas galėtų juos rasti, bet jis jų niekada neieškos“ (ten pat, p. 172); „instinktas sukurtas pagal pačią gyvybės formą – ir jei tik jame nubustų snaudžianti sąmonė, jei jis galėtų gilintis į save užuot reagavęs išoriniu veiksmu, jei jis atsakytų į mūsų klausimus, jis mums atskleistų pačias slapčiausias gyvybės paslaptis“ (ten pat, p. 187).

Kaip komentuoti šias citatas? Viena vertus, instinktas ir intelektas skiriasi tik kiekybiškai, kita vertus, šis skirtumas pakankamas, kad Bergsonas kiekvienam jų priskirtų tokias galimybes, kurių labiausiai trūksta kitam: jei instinktas suvoktų, jei intelektas galėtų... Filosofas tarsi parengia skaitytoją galiai, kuri tam tikru mastu sietųsi ir su instinktu, ir su intelektu, pasinaudodama jų teikiama is privalumais. Aišku, kad kalbame apie intuiciją, būdingą tiek gyvūno, tiek žmogaus pakopoms. Citatose akivaizdus instinkto ir intuicijos giminingumas: instinktas, kaip ir intuicija, yra sukurtas „pagal gyvybės formą“ ir t. t. Visa apibendrinami, *instinktą galime pavadinti ribota intuicija, kuri skirta praktinei, aplinkybių sąlygotai veiklai*. Pastaroji atrodo vertingesnė už intelektą, nes lieka gyvybės srauto „viduje“, bet, kaip sako filosofas, „žvilgsnis į gyvų būtybių evoliuciją mums rodo, kad intuicija negalėjo nueiti labai toli, kad ji užsnūdo instinkto pavidalu“ (ten pat, p. 204).

Instinktas yra intuicijai gimininga pažinimo forma arba tokia intuicija, kurią aprėpianti sąmonė snaudžia. Nuo žmogiškos intuicijos ji skiriasi ne pažinimo būdu, bet jį aprėpiančia sąmone, teisingiau, jos neveiksmumu. Kadangi mus domina intuicijos, o ne instinkto apibrėžimas, galime sakyti, kad *intelekto nepažįstančiose evoliucijos pakopose intuicija dalyvauja kaip instinktas – ribota, „mieganti“ galia, kuri skirta praktinei veiklai. Funkcionuoti visaverčiu pavidalu intuicija gali tik per žmogišką sąmonę, kuriai būdingas instinktą įveikęs sąmoningumas*.

Galime pasakyti ir kitaip: tik suteikdama žmogiškajai sąmonei intelektą, gyvybė kartu sugebėjo išplėtoti instinktą viršijančią intuiciją; intelektu ji nusigręžia nuo savęs, kad vėl atsigręžtų per intuiciją. Intuicija negimė kaip intelekto atsiradimo padarinys, ji jau egzistavo instinkto pavidalu; kita vertus, visapusiškai jos galios išsiskleidė tik intelekto kaimynystėje. Intuicija ir intelektas nesantykiauja kaip priežastis ir pasekmė – jie yra dvi to paties proceso pusės, proceso, kurį Bergsonas vadina žmogaus evoliucija. Tai paaiškina du momentus: kodėl intuicijos galioms išplėtoti būtinas intelektas ir kodėl žmogiškas pažinimas – bent jau kiekybiniu požiūriu – kreipiamas į intelektą. Abu atvejus lemia gyvybinė evoliucija; plėsdama savo ribas materijos sąskaita, ji pamažu išlaisvina sąmonę; galima sakyti, ištreniruoja; ir nuo tam tikro momento „ji gali įsigilinti į savo vidų ir pažadinti tebesnaudžiančias intuicijos galimybes. Visais kitais atvejais evoliucija intuicijai negailestinga – pastaroji lieka instinktu, kad apimtų tik labai nedidelę gyvybės dalį“ (ten pat, p. 204).



Spalvotas
popierius,
guašas, 30x42,
fragmentas

Kaip intuicijos apibrėžimą susietume su gyvybės plėtros rezultatais? *Evoliucija nėra besąlygiškai palanki intuicijos raidai; intuicija plėtojosi tik kaip savotiška atsvara ir slaptas galių šaltinis intelektui; visais kitais atvejais jos plėtra užstrigo instinkto formoje.* Jau vien dėl šios išvados sunkoka Bergsoną priskirti užkietėjusiems intelekto neigėjams: jis kritikuoja ne tiek patį intelektą, kiek jo pretenzijas būti vieninteliu žmogiškos sąmonės pažinimo įrankiu. Akivaizdu, kad bergsoniška sąmonės samprata grindžiama tam tikra intelekto ir intuicijos galių pusiausvyra: jos ne tik papildo viena kitą; viena be kitos jos iš principo negali funkcionuoti visaverčiais pavidalais.

Kita vertus, strateginiai Bergsono postulatai kreipiami būtent prieš intelektą. Filosofas teigia siūlęs naują metafiziką, kuri susietų pažinimo teoriją su evoliucija. Įsiklausykime į jos tikslus: aktyvinti ir plėtoti intuicijos galias, kurios iš lėto išstumtų intelektą. Mat pastarasis „gyvybės vandenynė susiformavo tam tikro lokalaus sukietėjimo būdu; grįždamas į savo pra-

dus, jis vėl išgyvens atvirkštinę genezę. Filosofija gali būti tik pastangos vėl susiliesti su visuma. Bet tai nepadaro staiga, ir tam reikia kolektyvinių pastangų, kurios galų gale išplėtos mūsų žmogiškumą, kad jis pranoktų pats save“ (ten pat, p. 215). Ar bereikia ką nors pridurti? Nebent tai, kad greta visų kitų Bergsonas skaitė Nietzsche.

Užduokime kitą klausimą: ar evoliucija kaip tam tikras kaitos tipas neturi jokio tikslo? Bergsonas vienaprasmiškai teigia, kad ji negali būti apibrėžta tikslingumo terminais taip, kaip tai daroma raidoje pagal išankstinį Dievo planą ar pozityvistinėse evoliucionizmo versijose, kita vertus, jis pripažįsta tam tikrą panašumą – ir tik panašumą – savo koncepcijos ir iš anksto nulemtą tikslingumą: mat materijai besipriešinantis gyvybės srautas turi jei ne tikslą, tai bent kryptį, kuri akivaizdi iš pateikto apibrėžimo. Be to, ši kryptis besiplėtodama siekia tam tikro tikslo, kurį filosofas apibūdina, nors tikslu ir nevadina: tai dvasios / gyvybės savižina, kuri realizuojasi tik įveikdama materijos pasipriešinimą. Kitur tai vadinama dvasios siekiu suteikti materijai judrumą, organizuotumą ir kt. Kaip kitaip interpretuoti jo žavėjimąsi žmogumi kaip aukščiausiu evoliucijos pasiekimu, vienintele dvasios galimybe per žmoguje įkūnytą intuiciją bent kartais pasiekti save? Tik aišku, kad, norint išvengti nesusipratimų, šios savižinos jokių būdu negalima traktuoti kaip pasiekiančios kokį nors galutinį tikslą jau vien todėl, kad pati dvasia, arba gyvybė, iš principo negali būti užbaigta. Apibendrinkime: *intuicija tokiame kontekste akivaizdžiai „hėgeliška“ – tai dvasios / ant sąmonės savižinos funkcija, kuri realizuojama per specifines galias, išugdytas tam tikrame evoliucijos taške; ir antihėgeliška – nes tokia savižina iš principo pasmerkta neužbaigtumui.*

Bergsonas nujaučia, kad intuityvus pažinimas gali būti traktuojamas kaip neįmanomas, todėl pasitelkia netiesioginius „įkalčius“, analogiją: „kad toks pažinimas nėra neįmanomas, įrodo tai, kad greta normalaus suvokimo, egzistuoja estetiškas suvokimas“ (ten pat, p. 199). Nesišaipykime iš vertėjo darbo, kuris estetinį suvokimą paverčia į nenormalų. Skaitykime toliau. „Me nininkas, pasitelkęs simpatiją, įsiskverbia į stebimo objekto vidų, intuicijos pastangomis pažemindamas užtvartą, kurią erdvė pastato tarp jo ir modelio“ (ten pat, p. 199). Teisybė, ši „estetinė intuicija, kaip, beje, ir išorinis suvokimas, perpranta tik tai, kas individualu“ (ten pat, p. 199). Kaip interpretuoti šias citatas? Estetinė simpatija arba intuicija pažinimo būdu gimininga bendresnei žmogiškos sąmonės intuicijai, bet skiriasi nuo jos taikymo sritimi – ji

lieka toje pačioje tikrovėje kaip ir intelektas. Be to, šios intuicijos formos skiriasi laipsniu: *estetinė intuicija yra tarsi pirma bendrosios intuicijos pakopa, čia jau pradedama skverbtis į stebimus objektus, gal jie net netenka aiškaus apibrėžtumo – bet ši tarpusavio skvarba sustoja pusiaukelėje.*

Ir kita svarbi apibrėžimo detalė, būdinga tiek estetinei, tiek bendrai intuicijos formai – erdvė yra jai besipriešinantis elementas. Jo aptarimas nuo estetinės intuicijos mus veda prie erdvinių bei laikinių suvokimo sąlygų. Intuicijos pasipriešinimą erdvei – arba erdvės jai, tai yra tas pat – paaiškinti tarsi nesudėtinga; juk Bergsono siūlomas intuityvus suvokimo modelis suponuoja visų atskirų daiktų suliejimą „užpildant“ juos skiriančius tarpus, vadinasi, įveikiant, pašalinant erdvę kaip tokią. Neerdvinis suvokimas ir yra tiesioginis suvokimas (čia tikrų terminas „betarpiškas“, numatantis erdvinių tarpų pašalinimą) – tai intuicijos sinonimai. Būtent tai turėjome omenyje, kai sakėme, kad intuicija yra distancijos, tam tikro erdvinio nuotolio pašalinimas. Žinoma, apibrėžimo šešėlyje taip pat slypi priešprieša intelektiniam suvokimui, kuris tapatinamas su operavimu erdvėje. Intuicija skleidžiasi iki erdvės, arba iki erdvinio laiko, kai daiktai dar neturi savo formų, kai jie nėra iškirpti iš materijos ir neįtraukti į tuštumos abstrakciją – erdvę, kuri tėra intelekto funkcija pajungiant materiją. Dėl erdvės tarsi aišku – o kaip su laiku? Laikas tokioje tikrovėje iškraipomas, uždengiamas, pakeičiamas abstrakčia erdvės įveikimo trajektorija, kuriai būdingas begalinis dalumas – žodžiu, tai suerdvintas, erdvės poreikiams pajungtas laikas. Tuo tarpu erdvės prievartos nepatyręs laikas tapatinamas su judėjimu, realių trukmių kontinuumu, kurios traktuojamos kaip unikalios, o ne visuose taškuose lygios sau, su gyvybiniu srautu, netgi pačia gyvybe – o erdvė tampa jo skerspjūviu, dirbtina, simboline tokio srauto tikrovės nuotrauka, arba, kai pretenduoja į judėjimo atkūrimą, tokių nuotraukų seka. Formuliuokime: *intuicija kaip pažintinis kelias tokiam kontekste kreipiama į unikalų trukmių patirtį ir priešinama su operavimu erdvėje.*

Pažvelkime, kaip aprašomas intuicijos procesas: „telkime dėmesį į tai, kas labiausiai atsietą nuo išoriškumo ir kartu mažiausiai prisodrinta intelektualumo. Paieškokime savo pačių gilumoje tokio taško, kuriame labiausiai jaučiame, jog esame savo gyvybės viduje. Tada panirsime į grynąją trukmę, kurioje nuolat veikianti praeitis tvinksta ir pučiasi į absoliučiai naują dabartį, kartu mes jaučiame, kad mūsų valios spyruoklė įsitempia kiek gali; staigiai suspaudę savo asmenybę savyje, turime sutelkti nuolat išsprūstančią praei-

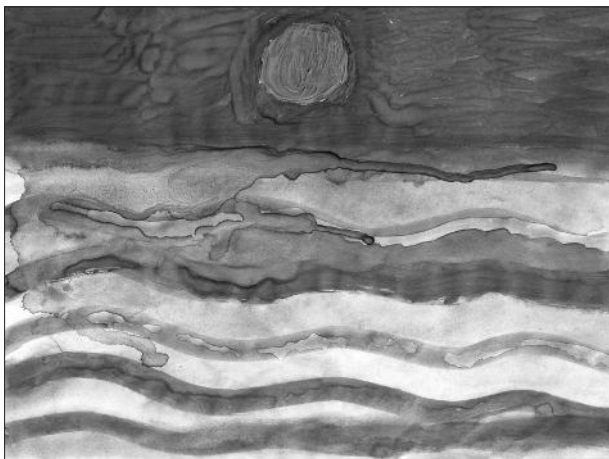
tį ir stumtelėti ją į dabartį, kurią sukurs įsiskverbdoma“ (ten pat, p. 223). Pirmoji citatos dalis intuiciją susieja su psichiniais procesais, įkurdinamais toje erdvėje, kuri apibrėžiama kaip išorinio, empiriškai apčiuopiamo pasaulio negatyvas – vidujybė. Antroji citatos dalis atspindi dar du momentus: kad gyvybinio srauto plėtotė, į kurį mus nukelia intuicija, aiškinama pasitelkiant organinio augimo metaforą; ir kad ta pati metafora taikoma grynojo laiko kontinuumui nusakyti: it pumpuras praeitis tvinksta ir pučiasi, besiskverbdoma į dabartį... Intuicija čia siejama su praeities aktualizacija, su praeitimi, kuri nepasilieka kur nors „už nugaros“, bet aktyviai skverbiasi į dabartį, ir ją kuria – tai *savotiška gyvybės srauto atminties išsaugojimo funkcija*.

Toliau Bergsonas priduria, kad intuicija kaip „mūsų trukmės pojūtis, tai yra mūsų Aš sutapimas su savimi pačiu, gali turėti gradaciją. Ir kuo gilesnis tas jautimas, kuo didesnis sutapimas su savimi, – su gyvybe, sąmone, dvasia – tuo labiau tas gyvenimas, į kurį jis mus panardina, absorbuoja intelektualumą“ (ten pat, p. 223) ir peržengia jo ribas.

Komentaras: individualią sąmonę galima įsivaizduoti kaip intelektinių ir intuityvių pažintinių galių poliarizaciją, nebūtinai simetrišką (dominuoja intelektas); tos galios susietos atvirkštine priklausomybe per tam tikrą gradaciją, t. y. vienoms didėjant, kitos pamažu silpsta, ir atvirkščiai. Jas galima apibrėžti krypties požiūriu: siekti sutapti su savimi vidujybėje arba stengtis pažinti save iš išorės. Mus domina, be abejo, intuicija. Ši galia, kai kalbame apie konkretų individą, aktyvinama ir palaikoma gan specifinės valios (apie kurią tuoj kalbėsime) pastangomis atsiribojant nuo išorinių dirgiklių, nuo bet kokio refleksyvumo, intelektualumo bei jais pagrįsto individualumo – nyrant vidujybės gelmėn, tai tolygu artėjimui į savąjį Aš. Akivaizdu, kad praktiniu vadovu tokie apibendrinimai negali būti – tai metaforos, kurios daugmaž nusako, kas turėtų vykti intuityvaus pažinimo metu. Šis nirimas / artėjimas kartu reiškia refleksyvumo silpnėjimą ir vis labiau tiesiogią realios trukmės, Aš gyvybės ritmo patirtį, atsiveriančią bendru praeities ir dabarties pavidalu, kuris, be abejo, turėtų būti ne statiškas, o tampantis.

Aiškindamas intelekto ir intuicijos santykius, Bergsonas panaudoja erdvinį modelį, į kurį įveda naują dydį – valią. „Gyvybė yra pastanga kilti tuo šlaitu, kuriuo materija leidžiasi žemyn“ (ten pat, p. 270), ir todėl fiziniai reiškiniai yra apgręžti psichiniai reiškiniai, ir atvirkščiai. Ką tai reiškia? Filosofas siūlo evoliuciją suvokti kaip dviejų prieštaringų jėgų – gyvybės ir

mirties / entropijos, kitaip, psichinių ir fizinių reiškinių – grumtynės. Tokiame kontekste intuicijai kaip pažinimui, privalančiam įveikti materijos pasipriešinimą, išsilaisvinti iš jos sąlygotumo, idant sutaptų su gyvybės srautu, būtina energetinė potenciala – ją Bergsonas ir įvardija valios terminu. Beje, intuicijoje dalyvaujančios valios ir individualios, intelektualios, sąmoningai valdomos valios negalima tapatinti – mat tai, kas intelekto požiūriu yra pastanga, reiškia valios atsipalaidavimą, gyvybei priešingą procesą, lemiamą materijos ir prie jos prisitaisiusio intelekto krypties – žemyn. Tuo tarpu gyvybė kyla aukštyn, ir tik toks erdvinis modelis paaiškina, ką reiškia įtempus valią stumti praeitį į dabartį, arba kodėl, – tai yra tas pat, – „reikia griebtis prievartos ir valios aktu išstumti intelektą už jo paties ribų“ (ten pat, p. 217). Galų gale Bergsonas sako, kad viso



šio veikalo (turima omenyje *Kūrybinė evoliucija*) tikslas – nustatyti, kad gyvybingumas kreipiamas į valingumą; ir priduria, kad evoliucijoje veikia dvi tvarkos – gyvybingumo bei valingumo tvarka; ir jai priešinga, kuri pavadinta automatizmu arba inercija. Gyvybės tvarka jam iš esmės yra kūryba, siejama su tam tikra valios pastanga (žinoma, pirmiausia kalbama ne apie individualią valią). Tai paaiškina ir intuicijos trumpalaikiškumą – pergalė prieš materijos traukimą „žemyn“ visada labai trumpa, nes čia reikia ypatingų pastangų. Būtent judėjimo kryptys lemia, kad intuicijos valia yra įsitempimas, energijos sąnaudų, o intelekto valia – atsipalaidavimas. „Kuo toliau judėsiu negatyvia atsipalaidavimo kryptimi, tuo didesnę stabilumą ir sudėtingumą kursiu – bet šis daiktų sudėtingumas ir tįsumas arba erdviškumas nereiškia nieko pozityvaus – tik valios stoką“ (ten pat, p. 224). Akivaizdu, kad valia ir intuicija kartais vartojamos kaip sinoniminės, nors ir ne identiškos savokos; kalbėdamas apie kūrybą, Bergsonas dažniau sako valia, o kalbėdamas apie pažinimą – intuicija. Kaip apibendrinti šias citatas ir jų komentarus? *Valios terminu filosofas nusako energetinę potencialą, būtiną intuicijos aktui atlikti* – tai kitas visa smelkiančios gyvybės pavadinimas; jį įvesdamas, filosofas, matyt,

Popierius,
guašas,
akvarelė, 21x28

nori pabrėžti pastangos, kryptingumo, energetinių sąnaudų momentus, kartu nurodo, kad šie momentai siejami ne su fizinėmis ar intelektinėmis pastangomis, bet su jų užslopiniu „meditacinėse“ praktikose. Jei vertintume iš intelekto pozicijų, tokią valią, matyt, derėtų pavadinti, „valia pasyvumui“; o jei būtų įmanoma pažvelgti iš intuicijos pozicijų, valia pasyvumui ir inercijai taptų visos intelekto aktyvumo formos.

Intuicijos apibrėžimas – cituoju: „tai skausmingos pastangos, kurias galime atlikti staiga, prievartaudami savo prigimtį, bet kurių negalime išlaikyti ilgiau nei kelias akimirkas. Tada atliekame laisvą veiksmą, sutelkdami visą savo esybę, kad pastumtume ją į priekį“ ir t. t. Nors citata tarsi kalba apie individualias pastangas, tačiau, matyt, jas reikia suprasti plačiau – kaip tam tikrą bendresnio gyvybinio impulso analogiją. Trumpai: „laisvą“ šiuo atveju – tai nesaistomą materijos / erdvės / intelekto primetamos būtinybės. „Prievartauti prigimtį“, vadinasi, priešintis įprastam intelektiniam pažinimui bei jį peninčiai juslių informacijai apie išorinius objektus. O „skausminga pastanga“ yra valios kaip intuiciją užtikrinančio energetinio užtaiso / impulso sinonimas – užtaiso, kuris gali realizuotis tik priešindamasis erdvės / materijos diktatui. Bergsono nuostata yra tokia: *aukščiausioje evoliucijos pakopoje bet koks intuicijos proveržis realizuojamas su materijos svarmenimis ant kojų; kaip tokiam jam reikia išskirtinių pastangų, ir todėl jis gali būti tik trumpalaikis* (įstengėme tiek laiko nutylėti Schopenhauerio įtakas, neaiškinsime jų akivaizdumo ir čia). Tačiau, nors ir trumpalaikis, jis įmanomas. Palyginkime: gyvūno intuicija / instinktas tokių svarmenų neturi, tačiau jų „stabdanti funkcija“ ne tik išlieka, bet reiškiasi dar efektyviau: gyvūnas nesivadovauja intelektu, kuris jį atskirtų nuo „evoliucinių impulsų“, ir šia prasme jis pranašesnis už žmogų, kita vertus, jo pranašumas išeikvojamas tuščiai: gyvūnijos evoliucija sukasi ratu tarsi judėtų tuo pačiu uždaru koridoriumi, be galimybės pakilti į aukštesnę pakopą. Matyt, todėl gyvūnai yra uždaryti amžinoje dabartyje. Akivaizdu, kad čia kalbame apie intuiciją kaip evoliucijos varomąją galią: žmogui ji įmanoma, nors turi įveikti išskirtinį pasipriešinimą; gyvūnui ji neįmanoma, nors su minėtu pasipriešinimu ir nesusiduria. Kuo ši informacija naudinga formuluojant intuicijos apibrėžimą? Pirma: *intuicija kaip pažintinė galia sietina tik su aukščiausiomis evoliucijos pakopomis; antra: joje slypinti kaitos potenciali galia tiesiogiai veikti evoliucinį procesą; trečia: šis poveikis gali reikšti bent dvejopai – stumtelėti evoliucijos ratą*

pirmyn arba veikti tik tuščiomis apsukomis; vadinsi, intuicija gali būti kelių tipų, kurie skiriasi kiekybiškai.

Kaip pamenate, intuiciją mes susiejome su gyvybinio srauto atminties išsaugojimo funkcijomis. Norėdami aptarti šį klausimą, mes peržengsime savo nužymėto tyrimų lauko ribas ir atversime kitą, vėlesnį Bergsono veikalą: *Du atminties tipai*. Jame filosofas toliau plėtoja bazines savo filosofijos nuostatas, pavyzdžiui, tą pačią intelekto ir intuicijos sąsają per santykį su atmintimi. Kaip sako pats pavadinimas, žmogaus sąmonei būdingi du atminties tipai. Patogumo dėlei suteikime jiems sąlyginius pirmos ir antros atminties pavadinimus. Pirmoji atmintis visada veikia mumyse, registruodama nepertraukiamą patirties seką; ji nesiekia jokios naudos, nesivadovauja jokiais konkrečiais poreikiais; tiesiog kaupia praeitį be atrankos, be jokio praktinio intereso, vedina tik natūralios, prigimtinės būtinybės – bet mes, praktinių poreikių skatinami, pirmiausia pastebime tuos jos momentus, kurie mums naudingi, reikalingi, stumiantys veikti, kurie siejasi su kartojimu ir įpročių formavimu; neretai šie momentai uzurpuoja savimi visą atminties lauką, priešindamiesi intuityviai sukeltiems atminties vaizdiniais, nenaudingiems, visada besislepiantiems už agresyvios, dabarties poreikiais besivadovaujančios valios. Aišku, kad čia jau pateikiamas antrojo atminties tipo apibūdinimas.

Jau sakėme, kad gyvūno instinkto ir žmogaus intelekto skirtumai – tik kiekybinės prigimtys. Ir geriausiai šiuos skirtumus gali apibūdinti operavimo atmintimi būdai. Pirmiausia į akis krinta Bergsono nuostata, atmintį apibrėžianti ne per praeitį, bet per dabartį. Štai gyvūno atmintis žvelgia į dabartį – ji tirpdo savy patirtį ir kartu atima ar bent prislopina praeities atmintį. Tai instinktas – atmintis, veikianti tik dabartyje ir tik fragmentiškai. Juo operuojantis gyvūnas visada labiau ištirpęs dabartyje, visada labiau instinktyvus ir tikslingas – t. y. labiau orientuotas į atminties pagrindu įgytų refleksų naudojimą (dabartį) nei į pačios atminties vaizdinių atgaivinimą (praeitį). Šiuo požiūriu žmogus yra dvilypis, kaip kad dvilypė jo atmintis. Viena vertus, jis kaip ir gyvūnas automatiškai paklūsta refleksams, atsiduoda dabarties diktatui, pavyzdžiui, kartą išmokęs vaikščioti ar atlikti kitus paprastus veiksmus, jis gali jų neprisiminti – čia žmogaus ir gyvūno skirtumai ne esminiai; esminis skirtumas – tai valia svajoti, valia atsiriboti nuo dabarties poreikių, nuo jų diktuojamo praktikizmo, tai, anot Bergsono, duota tik žmogui. Būtent ši valia yra pamatinis pirmojo atminties tipo požymis. Kuo

ši informacija naudinga mums? Anot Bergsono, ryšį su pirmojo tipo atmintimi mums užtikrina būtent intuicija. Tuo tarpu antro tipo atmintį kuruoja intelektas; jis naudojasi jos įgūdžiais, kad spręstų tas problemas, kurias diktuoja dabarties poreikiai. Tai reiškia, kad intuityvaus ir intelektualaus pažinimo skirtis turi akivaizdų koreliatą – skirtį tarp dviejų atminties tipų arba tarp unikalių praeities vaizdinių ir dabarties poreikiais besivadovaujančių įpročių visumos, kreipiamos ateitin. Pabandykime išsiaiškinti, kiek šie atminties apibūdinimai gali „nušviesti“ mus dominančią intuiciją.

Pirmoji atmintis yra visą praeitį aprėpianti saugykla; kartu tai tokia saugykla, kuri nelieka praeityje, bet miglotu pavidalu lydi žmogaus sąmonę dabartyje – ar šalia tos dabarties, toje neapčiuopiamoje erdvėje, iš kur visada gali pasiekti sąmonę. Tai tarsi antras dabarties dugnas, paslėptas po kita atmintimi; pastaroji save atrenka pati, idant tai praverstų praktiniams poreikiams. Ši dabartyje operuojanti atmintis dominuoja sąmonės lauke, o neretai suvokiama ir kaip vienintelė. Norint pro ją pasiekti pirmo tipo atmintį, privalu vertinti tai, kas neteikia jokios naudos, kaip jau sakėme, privalu turėti valią svajoti. Tai ir yra galia, suaktualinanti atminties srautą, kurią mes pažįstame kaip intuiciją. Bet vien to nepakanka; čia galioja tas pats intuicijos aktyvavimo mechanizmas, kuris priešinasi bet kokiai sąmoningai prievartai ją sukelti. Pirmojo tipo atmintis kaprizinga, ji atveria save sąmonei tada, kai pastaroji to visai nelaukia; kitaip tariant, jos pasirodymo motyvacija priklauso tik jai pačiai. Ką tai reiškia? Pirmo tipo atminties apibūdinimais Bergsonas kalba apie pilną, nepertraukiamą atminties visumą, kuri migloto, iš regėjimo lauko išsprūstančio šešėlio teisėmis lydi žmogišką, intelektu operuojančią sąmonę. Šis šešėlis, ši nepertraukiama atmintis – tai gyvybės srauto sinonimas, to srauto, kuris smelkia mus visus ir intuicijos aktu gali veikti sąmonę. Žinoma, tai toks srautas, į kurį tam tikru mastu panardinta individuali sąmonė – nenutrūkstantis atminties vaizdinių srautas. Todėl ją sukelianti intuicija, matyt, gimininga estetinei, t. y. ji taip pat dalinė, nes operuoja ten, kur sąmonė nėra visai atsisakiusi savo individualumo.

Ir dar vienas niuansas, savaip apibūdinantis intuiciją. Pirmojo tipo atmintis, kaip sakėme, kaprizingai renkasi momentus, kada atidengti savo veidą; o kadangi prisiminimai, atspindintys tame veide, pažymėti sapnų ir svajų antspaudu, bent kiek dažnesnis – ar pernelyg dažnas – jų proveržis sąmonėn gresia rimtais psichikos sutrikimais. Ką Bergsonas tuo nori pasakyti?

Ogi tą, kad *intuicija atveriami turiniai gali turėti ne tik atnaujinančią, bet ir destruktivią galią* – arba kad destrukcija gali būti panaudota kaip atsinaujinimo priemonė. Pridursime, kad *Kūrybinės evoliucijos* veikale šių eilučių autoriui nepavyko rasti vietų, kuriose Bergsonas intuiciją vienaip ar kitaip susietų su psichine patologija. Galime spėti, kad vėlesniuose *Dviejuose atminties tipuose* tokias sąsajas lėmė tuo metu išpopuliarėjusi psichoanalitinė pasaulėžiūra: atminties formų takoskyra neabejotinai atspindi sąmonės ir pasąmonės priešpriešą; o intuicijos aktualinami pirmo tipo atminties vaizdiniai savaip bus pakartoti Jungo „autonominio komplekso“ ambivalencijoje.

Baigdami straipsnį, išdėstyme išvadas. Intuiciją Bergsonas, kaip ir daugelis autorių iki jo, apibūdina pirmiausia negatyviai, priešpriešindamas vieniems ar kitiems „dydžiams“. Todėl koncentruočiausiai nusakyti Bergsono intuicijos sampratą galima būtent priešpriešomis: dvasios–materijos, laiko–erdvės; intuicijos–refleksijos; dinamikos–statikos; vidujybės–išorybės; valios–inercijos ir kt. Pirmieji šių poliarizacijų dėmenys tarpusavyje, žinoma, ne tapatūs, bet tam tikru mastu sinoniminiai – visi jie nusako vieną ar kitą intuicijos aspektą. Jiems priešinami dėmenys saistomi erdvės diktato – jie nusako pasaulį kaip tam tikrą abstraktų indą, pilną pačių įvairiausių atskirųjų, kurias mūsų juslės patiria, o intelektas nagrinėja kaip autonomiškus objektus.

Kita vertus, Bergsono koncepcijos intuicija išskyla kaip pažinimo būdas, išvaduojantis sąmonę nuo intelekto valdžios; kartu tai pažinimo būdas, šalinantis tarp savęs ir pažįstamos tikrovės visas kliūtis, nusakomas bendru distancijos terminu, tokiaame pažinimo akte intuicija tampa pačia tikrove, įsiliedama į visa persmelkiančią gyvybinę galia. Be to, intuicija ne tik šalina distanciją tarp sąmonėje dominuojančio intelekto ir pačios gyvybės srauto, tuo pačiu metu ji užtikrina grįžtamąjį procesą, per kurį srautas apvaisina intelektą. Intuicija kaip pažinimas yra dvilypis procesas: viena vertus, jis atriboja ir užslopina intelektą, kita vertus, apvaisina ir praturtina jį. Kita vertus,



Popierius,
guašas, 28x42,
fragmentas

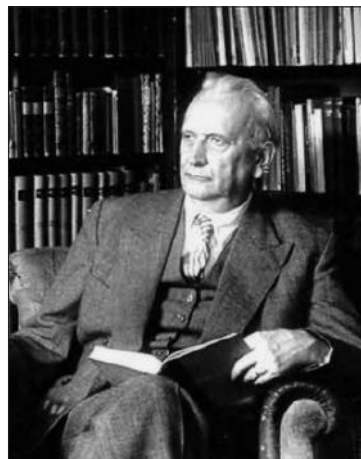
individualios sąmonės lygmeniu intuicijos atveriami turiniai gali turėti ne tik atnaujinančią, bet ir destrukttyvią galią

Ir pagaliau intuiciją ir intelektą sieja atvirkštinė priklausomybė: stiprėjant vienam, silpsta kitas, ir atvirkščiai. Tai reiškia, kad intuicija kaip dydis gali būti laipsniuojama; minėtoje skalėje estetiškos intuicijos terminas aprėpia pirmąsias pakopas visavertės intuicijos link: čia jau pradedama skverbtis į stebimus objektus, bet ši tarpusavio skvarba sustoja pusiaukelėje. Kartu intuicija yra matymas to, kas tampa, kas laiko srautui suteikia vienovę, sulydo visus jo turinius. Šalindama erdvės apribojimus, intuicija įsiterpia į unikalią trukmę, realų, neerdvinį laiką ir per jį apdovanojama kūrybingumu, kurį galima pavadinti tiek kryptingos plėtotės potencialu, tiek ir būtinu neužbaigtumu. Todėl tai erdvinio / suskaidyto pasaulio vienovę atkurianti galia, laikas, įveikiantis erdviškumą kaip tokį. Pokytis, kūryba, evoliucija – šie terminai ir nusako tuos turinius, kuriuos vienaip ar kitaip aktualizuoja intuicija.

Taigi evoliucijos kontekste intuicija sietina tik su aukščiausiomis raidos pakopomis; joje slypinti kaitos potencialas gali tiesiogiai veikti evoliucinį procesą; šis poveikis gali reikšti bent dvejopai: stumtelėti evoliucijos ratą pirmyn – arba veikti tik tuščiomis apsuksomis; vadinasi, intuicija gali būti kelių tipų, kurie skiriasi kiekybiškai. Intelkto nepažįstančiose evoliucijos pakopose intuicija dalyvauja kaip instinktas – ribota, „mieganti“ galia, nukreipta į praktinę veiklą. Funkcionuoti visaverčiu pavidalu intuicija gali tik per žmogišką sąmonę, kuriai būdingas instinktą įveikęs sąmoningumas. Tai reiškia, kad evoliucija nėra besąlygiškai palanki intuicijos raidai; intuicija plėtojosi tik kaip savotiška atsvara ir slaptas galių šaltinis intelektui; visais kitais atvejais jos plėtra užstrigo instinkto forma. Ir net ten, kur evoliucija palanki intuicijos plėtrai – žmogaus užimamoje evoliucijos pakopoje – bet koks intuicijos proveržis realizuojamas su materijos „svarmenimis“ ant kojų; kaip toks, jis reikalauja išskirtinių pastangų ir todėl gali būti tik trumpalaikis. Evoliucijos kontekste intuicija skleidžiasi ambivalentiškai: kaip akivaizdžiai „hėgeliška“ – tai dvasios / ant sąmonės savižinos funkcija, kuri realizuojama per specifines galias, išugdytas tam tikrame evoliucijos taške; ir kartu antihėgeliška – nes tokia savižina iš principo pasmerkta neužbaigtumui.

JASPERSAS: „PATEPTOJI“ ŠIZOFRENIJA

Šiame skyriuje aptarsime žymaus XX a. vokiečių filosofo ir psichiatro Karlo Jasperso siūlomą šizofrenijos ir meninės kūrybos santykių koncepciją remdamiesi patografiniu veikalu *Strindberg und Van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin* („Strindbergas ir van Goghas“, 1926). Toliau bus ginama nuostata, kad lemiantis aptariamąsias koncepcijos elementas yra ne liga ar meninis aktyvumas (kuriuos Jaspersas susiejo radikaliau nei bet kuris kitas nagrinėtas autorius), bet egzistencinio tikrumo stoka, kuri apibūdina krizinę XX a. žmogaus situaciją. Būtent tokios stokos kontekste bus aptariamas Jasperso suformuluotas paradoksas: būtis tikrumas, kurį individas tapatina su savo egzistencijos šerdimi, gryniausiu pavidalu reiškiasi šizofreniško meno groteske.



Karlas
Jaspersas

Pradėkime nuo Jasperso minties: „analizuodami tai, kas yra, mes susiduriame ne tik su tikrove, bet ir – joje – su ją pažįstančiu dvasios pasauliu, kuris tam tikru mastu objektyvus ir antagonistiškas tikrovei“ (Jaspers, 1999, p.153). Čia siūloma susikurti modelį, kuris padės giliau suvokti procesus, vykstančius šizofreniško praregėjimo metu: „tad štai, galime įsivaizduoti, kad egzistuoja tam tikra dvasinė subjektyvė, kad dvasia yra amžina ir antlaikė, atsiverianti laike per tokias formas, kurias psichologija nediferencijuodama sutapatina su jausmais ar emocijomis. Ir štai tokia demoniška egzistencija, šis amžinas veržimasis pirmyn, ši nuolatinė pilnatvė, ši būtis, betarpiškai susieta su absoliutu, virpanti iš palaimos, bet, nežiūrint į tai, niekada nenurimstanti – visiškai nepriklausomai nuo mūsų perteikiama psichozės pagalba. Tai yra kyla įspūdis, kad procesai, kurie sveikame žmoguje yra prislopinti, struktūruoti ir įjungti į ilgalaikę tikslingą veiklą, pradinėse psichinės ligos stadijose su milžiniška jėga gali prasiveržti į paviršių. Tai nereiškia, kad šis demoniškas, ši dvasia yra liguista; ji anapus priešpriešos sveikas-liguistas, bet liguisti procesai sukuria pretekstą ir sąlygas tokiam prasiveržimui – tegul ir labai neilgam. Siela tarsi atsipalaiduoja ir tuo pat metu

atveria savo gelmes, kad paskui, kaip atsipalaidavimas baigsis, suakmenėtų griuvėsiuose ir chaose“ (ten pat, p. 153–154).

Turbūt akivaizdu, kodėl pasirinkome šias citatas. Jos aprėpia dviejų mus dominančio triumvirato narių – dvasios ir šizofrenijos – santykius, papildomai suteikdama informacijos apie kiekvieną atskirai. Taigi, pradėkime nuo trijų klausimų: kas yra dvasia; kas yra šizofrenija, ir kaip jas sieja Jaspersas?

Matyt, kalbėdamas apie dvasią, Jaspersas pasiūlo savotišką hėgelizmo versiją: subjektas, kreipiantis žvilgsnį į empirinį pasaulį, interpretuoja jį daugeliu būdų – tai ir yra dvasia, pažįstanti save, kuri, aišku, turi būti susiskaldžiusi, kad turėtų ką pažinti (tai ir yra subjekto–objekto skirtis), ir kuri turi būti netapati savo dalims (nes visuma iš principo negali būti tapati daliai ar jų sumai), šiuo atveju žmogui ir jį supančiam pasauliui. Kita vertus, dvasia, nors ir netapati žmogui bei jį supančiam pasauliui, atveria save tik per žmogų (jo patirtį ar kūrybos formas).

Taigi, dvasia nepriklauso istorijai, bet tik per ją gali reikštis; kartu ji nesutampa su žmogumi, bet vertis gali tik jam – per egzistencinę patirtį; o per konkrečias jo veiklos formas it per tarpininkus – ir kitiems. Su viena nepašalinama sąlyga – kalbama apie tokią egzistencinę patirtį, kuri išauga iš šizofreniškos apšvietos. Taigi, šizofrenikas tampa savotišku plyšiu istorijos audinyje. Bet neužbėkime už akių antrajam klausimui.

Kas yra šizofrenija? Kaip matyti iš Jasperso pateiktų apibrėžimų – šis terminas slepia gan „paslaptį“ turinius. Tai toks psichinių ligų kompleksas, kurio negalime paaiškinti aiškiomis somatinėmis priežastimis. Arba kitaip: tai toks keistas ir svetimas pasaulis, kurį mes atpažįstame būtent kaip svetimą ir tik šio skirtumo pagrindu atsisakome vadinti sveiku, nors jo ligistumo priežasčių ir nesugebame išsiaiškinti (ten pat, p. 225). Šiuo požiūriu šizofrenija yra tiesiog talpa toms įvairialypėms nežinomybės formoms, kurios apibūdinamos ne kaip tokios, bet per skirtumą nuo „sveikatos normos“. Būtent todėl šizofrenijos sampratoje pabrėžiami destruktivių pokyčių momentai: ji nusako procesus, kurie pamažu, bet neatkuriamai keičia patį žmogų iki galutinio jo „sielos“ sunaikinimo. Taigi, bendras šių procesų kryptingumas neabejotinai destruktivus. Šizofreniška egzistencija žmogaus likimui suteikia tragišką lemtį; individualios būties eschatologija – kelias myriop, kuriam paklūsta visos gyvybės formos – šizofrenijoje įgauna išgrynintą ir koncentruotą formą; šizofrenija pati renkasi auką ir nepalieka jokių šansų išvengti

primesto likimo (primenu, kad kalbame ne apie šių dienų, bet XX amžiaus pradžios šizofrenijos sampratą – taip, kaip ją supranta Jaspersas). Kita vertus, retais atvejais šizofrenija gali būti savaip dosni ir gailestinga – ankstyvosiomis ligos stadijomis tarsi kompensaciją ji suteikia ligoniui išskirtinius išgyvenimus, kurie suvokiami kaip jaudinanti apšvieta, kaip svaiginanti ir palaimą teikianti būties paslapčių atvertis – būtent tokią formą kartais įgauna šizofrenikus „apimantis“ egzistencinis nerimas. Tokios atverties pasekmės Jaspersas apibūdina kaip naują žiūros tašką arba patirtį, perverčiančią ligonio pasaulėžiūrą; kaip visų psichinių procesų suaktyvėjimą; ir kaip kūrybinės saviraiškos užaštrėjimą.

Taigi, galime išskirti keturis Jasperso siūlomos šizofrenijos sampratos momentus: nepažinumą, destruktivumą, tragizmą ir tarsi savotišką atsvarą, – šizofreniškos apšvietos patirtį. Pastarąjį momentą Jaspersas neabejotinai išskiria: jei ne ši patirtis, negalėtume kalbėti apie pozityvius ligos aspektus. Ir tai mus veda prie trečio klausimo: kaip dvasia siejama su šizofrenija?

Atsakymas pateikia bene paradoksaliausią mūsų laikotarpio bruožą: dvasia į šiuolaikinį žmogų prabilti tegali vienu būdu – per šizofreniją. Tai nereiškia, kad dvasia tapati ligai; tai iš principo neįmanoma – dvasia yra anapus skirties sveikas / ligotas. Tačiau liga yra tie vartai, per kuriuos dvasia tegali dalyvauti istorijoje. Ar tuo norima pasakyti, kad liga yra dvasios manifestacijos priežastis? Ir taip, ir ne. Šizofrenija nėra ir negali būti dvasios priežastimi – šia prasme jų nesaisto priežastiniai santykiai. Tačiau šizofrenija yra ne pačios dvasios, bet jos manifestacijos formų prielaida, be to, būtina prielaida: anapus šizofrenijos inspiruotų procesų dvasia savęs manifestuoti negali. Kitas momentas: ligos duotybės yra netapačios dvasiai, leidžia savimi naudotis kaip savotiška kauke. Liga yra ne tik dvasios vartai; tam tikru mastu ji yra „statybinė materija“. Šizofrenija dvasiai skolina savo kalbos sintaksę, per kurią tik ir suskamba tai, kas ligai nepriklauso. Kitaip tariant, byloti per ligą dvasia gali tik ligos „žodžiais“, kaip už jų besislepianti ir juos inspiruojanti galia.

Kita vertus, šizofrenija yra būtina, bet ne vienintelė dvasios manifestacijos prielaida; akivaizdu, kad ne visi šizofrenikai tampa dvasios „ruporais“, o tai leidžia tiksliau suformuluoti šią priklausomybę: dvasia visada kreipiasi per šizofrenijos vartus, bet šizofrenija anaipol ne visada tampa jos vartais. Klausimas apie kitas sąlygas mus veda prie klausimo apie paskutinį triumvirato „narį“ – meninės kūrybos problematiką.

Jau minėjome, kad per šizofrenišką egzistenciją dvasia pirmiausia kreipiasi į patį ligonį, bet jų „dialogas“ vyksta uždaru, tarsi įslaptintu kanalu; todėl kalbėti apie jį mus, sveikuosius, prabylančią dvasią galima tik tada, kai ji objektyvuojasi menine forma. Ką tai reiškia? Šizofrenija sukuria galimybes dvasiai objektyvuotis, bet komunikatyviu ir visuotinai reikšmingu pavidalu ją įkūnija tik meno kūrinys. Ne bet koks: pirmiausia tai kūrinys, kurio autorius, žinoma, turi priklausyti šizofrenikų gretoms; antra, šiose gretose autorius turi būti tarp tų išskirtinių, kurių patirtį praturtino šizofrenijos nušvitimas. Tarsi šių sąlygų būtų maža, Jaspersas pamini dar dvi: kūrinį, per kurį bylotų dvasia, gali realizuoti tik tas, kuris dar iki ligos buvo įvaldęs savo amato paslaptis ir, svarbiausia, savo srityje jis turi būti vienas geriausių. Akivaizdu, kad tokiam kūrėjui Jaspersas kelia išskirtinius reikalavimus; reikalavimus, kurie jį paverčia į retą tiek tarp šizofrenikų, tiek ir tarp menininkų; o juk mes kalbame apie tokį kūrėją, kuris savo asmeniu privalomai turi sujungti abi sritis. Nesuklysimė tardami, kad romantišką genialaus subjekto koncepciją Jaspersas tiesiog sulieja su tokiu pat išskirtinio šizofreniko tipu ir šios jungties pagrindu pasiūlo naują unikalios meninės formos koncepciją.

Tai paaiškina, kodėl Jaspersas gali priešpriešinti Friedrichą Hölderliną ir Johanną Goethe, unikaliu poetu vadindamas tik pirmąjį. Hölderlino poezija – „unikalus reiškinys literatūros istorijoje. Ji su niekuo nepalyginama...“ (ten pat, p. 177). Tuo tarpu Goethe palyginamas su kitais ir atstovauja tarsi aukščiausiam humanistinio poeto tipui. Pirmojo eilių unikalumas grindžiamas tokiu talento ir ligos perpynimu, kuris visada nepakartojamas; sveikas, kad ir genialus, kūrėjas neišvengiamai sulyginamas su jį išmaitinusia terpe – ideliausiu atveju jis bus geriausias tarp geriausių, ir jo kūrybos originalumui bus būdingi bendri tos terpės bruožai. Tačiau menininkas, kurio kūrybos originalumas pagrįstas ne tik talentu, bet ir su niekuo nesulyginama egzistencine patirtimi (be abejo, tam tikri formalūs ikonografiniai bruožai jį sieja su kontekstu, tačiau jie nėra svarbiausi originalumo požymiai) – toks menininkas unikalus, nes sulyginamas tik pats su savimi. Dėl tos pačios priežasties jo stilistinė sistema tampa savotišku pionieriumi; ji subanalės vėlesniuose bandymuose siekdama pasinaudoti šio stiliaus privalumais, bet kaip pirmoji ji vienintelė.

Ką turime omenyje, kalbėdami apie dvasią, besireiškiančią menine forma? Ar tai tam tikras, galbūt aukščiausias talento laipsnis, ar kas nors, kas savo esme kūrėjui nepriklauso, nors ir reiškiasi per jį? Jaspersas neabejotinai

renkasi antrąjį atsakymą, ir jo motyvacija, matyt, yra tokia: kol tam tikri turiniai reiškiasi per žmogų, bet jam nėra tapatūs, tol tą žmogų nuodijanti liga neturi galios destruktvyviai veikti tuos turinius. Žinoma, pati turinių atvėrimo galimybė, jų įkūnijimo menine forma klausimai – visa tai žmogaus, vadinasi, tam tikru mastu ir ligos valioje. Kita vertus, net ir čia ne viskas aišku: tais atvejais, kai kūrinio poveikumas ir vertė remiasi ne autoriaus intencijomis, bet visai kitais, tarsi nežinia kaip atsiradusiais kūrinio klodais – kam priskirti jų autorystę?

Ką Jaspersas nori pasakyti, kai nurodytu būdu šizofreniją susieja su išskirtine kūrybine potencija? Pirmiausia tai, kad pati savaime šizofrenija nėra kūrybinga, kad žmogui ji neteikia nieko „absoliučiai“ nauja, o tik padeda reikštis toms potencijoms, kurios tam tikru mastu jau priklauso kūrėjui, bet be ligos niekada nebūtų išsiskleidusios (ten pat, p. 209). Gal tuo norima pasakyti, kad sveikas ir talentingas menininkas – tai taip pat dvasios vartai, tik uždaryti? Kartu tai tarsi papildomas paaiškinimas, kas yra dvasia. Ji slypi kur nors už mūsų, gal net tam tikru mastu sutampa su mumis (niekada visiškai), bet neturi galimybės reikštis tol, kol kas nors mumyse „nesugenda“. Bet net ir tada ji nepasirodo „grynu“ pavidalu, kaip tokia – ji visada už ko nors slepiasi, per ką nors reiškiasi, visiškai su jais nesutapdama; mes, sveikieji, su ja susiduriame tik kaip su pėdsaku, ir dar tokiu pėdsaku, kurį paliko ne ji pati, o jos inspiruoti „ligos simptomai“. Žinoma, kūrėjas, pakliuvęs į šizofrenijos egzistencijos gniaužtus, tarsi labiausiai priartėja prie dvasios paslapties, bet mums jis – jau savotiškas „anapus“. Ir jei kalbėtume apie mūsų, sveikųjų, galimybes suartėti su dvasia, – mums lieka tik sunkiai verbalizuojami potyriai (kylantys susidūrus su šizofreniško meno forma), artimi, matyt, kiekegoriškam „drebuliui“ ar heidegeriškam nerimui, apibūdinančiam ne tiek pačios dvasios, kiek jos tolimo aidą pajautą.

Klausti, ko „vertos“ konkretaus šizofreniko kūrybinės potencijos – tai klausti, ko jos buvo vertos iki ligos; vėlesnėje šizofreniškoje kūryboje tai vai-



*Popierius,
guašas,
akvarelė,
29x42,
fragmentas*

dina lemiantį vaidmenį. Būtent šias potencijas suaktyvina šizofrenija, ji nėra jų priežastis, tačiau ji – savotiškas katalizatorius; be jos šios potencijos paprasčiausiai neišsiskleistų.

Apibendrinkime. Tik išskirtinių meninių gabumų asmenybės šizofrenija gali paversti dvasios vartais – štai ką reiškia klausti, kokios kūrybinės potencijos iki ligos slypėjo žmogaus sieloje. Tačiau tik dėl šizofrenijos šios potencijos gali obejktvyuotis į unikalią ir egzistenciškai paveikią meninę formą.

Tai mus priveda prie „estetinio“ suvokimo problemos. Meninės formos kontempliavimas, papildytas gebėjimu išgirsti per ją bylojančios dvasios balsą, jokių būdu nėra būdingas visiems (ten pat, p. 155). Kalbame apie tai, kas iš principo nepaklūsta analizei, nesvarbu, iš psichiatrijos ar iš menotyros pozicijų; nagrinėti išorinę formą galima, tačiau mus dominančių rezultatų tai neduos. Tai, kas iš tiesų vertinga šizofrenikų kūryboje, atsiveria tik individualaus ir giliai subjektyvaus išgyvenimo pavidalu; net nežinia, kiek galima jį vadinti estetiniu, – nors jis kyla tik per kūrinio kontempliavimą. Tačiau jo turiniai specifiškai egzistenciniai, ir tai svarbiausias jų poveikio ginklas. Ką norime pasakyti? Kad toli gražu ne kiekvienas gali patirti šį egzistencinį sukrėtimą – tam būtina specifinė jautrumo forma. Kokia, Jaspersas nepaaiškina, tik nurodo, kad ją apdovanoti ne visi. Galime spėti, kad tai tokia jautrumo forma, kuri neugdoma ir netreniruojama, kaip kad, sakykime, estetinį skonį formuojantis jautrumas.

Kaip matome, suvokimo akte Jaspersas sureiškmina specifines estetinio jautrumo formas kartu pabrėždamas metodiškos, racionalios analizės neefektyvumą. „Patirti tai, kas atskleista, įmanoma tik estetiniu išgyvenimu, bet ne „moksliniu“, ieškančiu objektyvių apibūdinimų...“ (ten pat, p. 159).

Kitas svarbus momentas: ne tik tiesiogiai išgyvenamos estetiškos patirties metu mokslinės metodikos neveiksmingos; egzistencijos „balsas“, jei ir išgirstamas, nėra racionalizuojamas vėliau, t. y. racionali autorefleksija tokio išgyvenimo atžvilgiu negalima ir „atgaline data“. „Galima patirti gilią „prasmę“, kuri liks nenusakoma. Žiūrovas gali būti sukrėstas, nors anaip tol ne viskas jam bus aišku. Tai, kas objektyviai daiktiškumo analizei atrodo „chaotiška“, gali būti itin reikšminga subjektyvaus patyrimo požiūriu“ (ten pat, p. 155). Tikėtina, kad psichiatrai šizofrenikų kūryba atrodys padrika, nenuosekli ar miglota, tačiau sustoti tokiaame supratimo etape, reikštų nepastebėti to, kas

svarbiausia – tų turinių, kuriems liga atveria kelią, išskeldama nenusakomų, bet itin paveikių formų pavidalais.

Kita vertus, suvokimo požiūriu šizofrenikų kūryba nėra vienalytė. Pavyzdžiui, Strindbergo ir Swedenborgo tekstai „suprantami visiems, nes remiasi vien tik daiktiškumu...“ (ten pat, p. 155). Mat nors šie autoriai išplečia visatos ribas ir papildo ją naujais reiškiniais, bet leidžia pastarąjį suvokti remiantis tomis pažinimo formomis, kurios taikomos mūsų empirinio pasaulio atžvilgiu (tai, žinoma, nereiškia, kad jų veikalus supranta kiekvienas). Tuo tarpu kitas šizofreniko tipas (Hölderlinas, van Goghas), kildinantis kūrybą iš grynai subjektyvaus išgyvenimo, nebepasiūlo universalių komunikacinių kodų, todėl tokie darbai suvokiami labai individualiai, nebepritaikant, bent tiesiogiai, įprastų suvokimo formų. Jaspersas dar papildo priešpriešą skirtingu rizikos veiksniu: yra ligonių, kuriems šizofrenija tik pateikia medžiagą kūrybinei raiškai; jų gelmė – tame naujai atvertame daiktiškume; iki pat gyvenimo pabaigos liga neatima jų saviraiškos galimybių – ligai progresuojant jie vis tiek gali kurti. Tačiau yra ir tokių ligonių, kurių gelmė veriasi tik per individualų išgyvenimą, per visos sielos mobilizavimą – tokiems ligoniams šizofrenija ne tokia gailestinga; ligos procese galų gale pažeidžiamos tos funkcijos, kurios ir užtikrina komunikavimą; ligonis netenka galimybės reikštis artikuliuotai (ten pat, p. 154). Apibendrinkime, kol kas palikdami nuošaly „šizofreniškos rizikos“ problemą.

Kalbėti apie dvasios balsą šizofrenikų kūryboje, tai kalbėti apie konkrečios mažumos kūrybą, be to, net šią mažumą galima skirstyti į kelias grupes, siūlančias savus „gelmių“ atvėrimo kelius.

Skirtis tarp egzistencinei komunikacijai atvirų turinių ir turinių, kuriuos pajėgia aprėpti mokslinė analizė, Jaspersui nei kiek neabejotina – pirmasis pažinimo būdas, jei jį galima taip pavadinti, aprėpia nepalyginamai platesnes žmogiškos sielos teritorijas – tai teritorijos, kuriose pažinimas neišvengiamai koreliuoja su pamatiniu nepažįstamumu; per žmogų besireiškiantys turiniai čia visada išsaugo tam tikrus neapreptus matmenis. Kartu tai pažinimas, atveriantis pastaruosius būtent kaip paslaptį, kaip reikšmingą, nors ir neracionalizuojamą patirtį. Nes kaip kitaip galime apibūdinti patirtį, kuri geba koreliuoti su dvasios pasauliu, nepriklausančiu žmogui, nors ir besireiškiančiu per jį? Žinoma, ieškodami analogijų, galėtume tarti, kad Jaspersas kalba apie tam tikrą Schopenhauerio intuicijos variaciją, nors savo veikaluose šiuo terminu „nepiktinaudžiauja“.

Turbūt neįmanoma atsakyti, kas iš meninės formos – turime omenyje formalius bei ikonografinius elementus – priklauso ligai, o kas – dvasios saviraiškai. Juolab kad dvasia, kaip ne kartą yra sakęs Jaspersas, gali panaudoti ligos duotybes savo raiškai. O pastaroji galutiniu pavidalu įkūnijama kūrybos procese. Neabejotina, kad dažniausiai dvasios turiniai netapatūs sąmoningai autoriaus intencijai (ten pat, p. 157), be to, jie nesugriebiami mokslinės metodikos instrumentais. Kas tuomet lieka žiūrovui? Tam tikra specifinė jautrumo forma, kuri sukrečia, keičia patiriantį – bet neverbalizuojama, neperduodama kitiems – tarsi tie turiniai, kurie kreipiasi į žiūrovą, kiekvienam kurtų atskirą komunikacinį kanalą.

Kuo jie ypatingi? Tiksliau, kuo ypatingas jų poveikis? Į tai nelengva atsakyti. Akivaizdu, kad visa Jasperso refleksija grindžiama prielaida, kad dvasios poveikis turi būti išskirtinai vertingas; juk net šizofrenija, pamažu naikinanti žmogų, traktuojama kaip adekvati kaina už jos apšvietas (apie tai dar kalbėsime); bet jei įsigilinsime į Jasperso veikalus, nerasime jokių tikslėsnių jos poveikio aprašų. Dažniausiai pasikartojantis motyvas: įprasto Aš supurtymas bei tam tikrų pokyčių iniciavimas. Ir viskas. Matyt, norima pasakyti, kad tai ir taip labai daug; juk tai egzistencijos pagrindų purtymas, gal net – stumtelėjimas „tikrosios“ būties pusėn? Ar ne tokia logika vadovaujasi Jaspersas, kai mini egzistencinio tikrumo stoką ir ją kompensuojančius dvasios proveržius? Kad ir kaip būtų, mes daugiausiai kalbame apie sąlygas, dėl kurių dvasios poveikis tampa įmanomas, bet apie patį poveikį nedaug tegalime pasakyti – nebent tai, kad, be tokio poveikio, giliu Jasperso įsitikinimu, mūsų egzistencija netektų pamatinio tikrumo pajautos.

Šizofreniškos būties manifestacija meninėje kūryboje – tai galimybė keistis mūsų egzistencijai, galimybė ieškoti ją grindžiančio tikrumo; maždaug taip galime nusakyti Jasperso siūlomą ligos ir meninės kūrybos sąsają; jos tampa prielaida ir ekranu reikštis tam, kas ypač aktualu mūsų laikotarpiui, „sergančiam“ atskirtumu nuo savo būties pagrindų. Galbūt šizofreniškos apšvietos ir sveiko žmogaus patirties priešprieša gali būti pervardyta į laikinos visatvės ir nuolatinės stokos būsenų skirtį?

Nepasakysime nieko nauja priminę seną žaizdos ir kūrybos giminystę. Ko verta vien Hefaisto figūra – vienintelio luošio tarp tobulų Olimpo dievų? Ar reikia sakyti, už kokią sritį buvo atsakingas šis dievas? Neabejotina, kad Vakarų tradicija įteisino savotišką žaizdos metafiziką – žaizdos kūrėjo

kūne, kuri kartu yra plyšys istorijos audinyje, maitinantis kūrėjo potencijas. Šią seną priklausomybę paskutinių amžių Vakarai suvokia pirmiausia kaip kompensacinį procesą: įgyti išskirtinių kūrybinių galių dovaną įmanoma tik ko nors netenkant. Jaspersas, nors ir pretenduoja kiekvieną savo mintį grįsti tiesioginiais ligos stebėjimais – ne išimtis. Ne veltui jis cituoja I. Kantą, slapstosi už jo autoriteto, (ir nutyli Schopenhauerį, kuris šiuo požiūriu – neabejotinas Kanto pasekėjas): „betarpiškas kito pasaulio pažinimas įmanomas tik netenkant to proto, kuris būtinas šiapusiniam pasauliui“ (ten pat, p.149). Kitaip tariant, racionalus mąstymas yra ta pažintinė forma, per kurią pasaulis tegali prisistatyti žmogaus sąmonei; bet, jei kalbėtume apie kitą pasaulį, – turimas omenyje, matyt, daiktas savyje arba schopenhaueriškas absoliutas anapus subjekto / objekto skirties – tai jį pasiekti įmanoma tik prarandant „sveiką protą“. Kanto mintį galima interpretuoti įvairiai: pabrėžti ribojančią, varžančią „sveiko proto“ funkciją, įtvirtinančią lankytinų teritorijų ribas; arba kūrybinę to paties proto funkciją, tarpininkavimą, kuris labiau sutveria nei atveria pasaulį; arba apsauginę funkciją, kuri riboja ir kartu konstituoja subjekto vientisumą bei jį patį, kaip tokį, objekto atžvilgiu ir t. t. Mums svarbu, kad Jaspersas, kaip, beje, ir Schopenhaueris, čia išvelgė mažiausiai du dalykus: galimybę prasiveržti į „anapus“ teritorijas ir būtinybę už tai sumokėti. Apibendrinkime: žengti anapus racionaliam mąstymui prieinamo pasaulio ribų, tai žengti netenkant – ar bent suspenduojant – racionalų mąstymą. „Mūsų pasaulyje priešybės siejasi taip, kad pozityvios vertybės privalo būti atitinkamai atsvertos negatyviomis“ (ten pat, p. 155).



Popierius,
guašas, 22x32,
fragmentas

Toks modelis paaiškina, kodėl į nagrinėjamą kontekstą įtraukiama beprotybė, bet nepaaiškina, kuo šis „perėjimas“ toks vertingas, kad verta dėl jo aukoti „sveiką protą“. Apie tai dar kalbėsime, o kol kas pastebėkime, kad šis perėjimas, atiduodantis žmogų šizofrenijos valdžion, niekaip nepriklauso nuo jo valios – jei kalbame apie Jasperso pažiūras. Ir pats terminas „perėjimas“ labiau tinka Schopenhaueriui nei Jaspersui; pirmasis tai susieja su intuیتیvia pažintine forma, tam tikru mastu sąmoninga ir bent jau pradiniam etape priklausančia nuo jo valingo pasirinkimo, tuo tarpu antrasis filosofas – su absoliučiai autonomiškais jėgomis. Todėl Jaspersui tai ne tiek „perėjimas“,

kiek „apsėstumas“, pasireiškiantis per žmogiškos veiklos formas, konkrečiai – meninę saviraišką. „Apsėstumo“ terminas, beje, čia tinka tiek pačiai šizofrenijai, tiek per ją kalbančiai dvasiai. Apibendrinkime palyginimą. Tai, kas Schopenhaueriui pasiekama genialios intuicijos aktu, Jaspersui įmanoma tik per šizofreniškos apšvietos patirtį; pirmasis filosofas beprotybę traktavo tik kaip galimą tokios patirties pavojų; antrasis ją pavertė būtina sąlyga. Šiuo požiūriu Jaspersas ne tik tęsia Schopenhauerio idėjas, bet ir jas radikalizuoja. „Gali būti, kad absoliutaus, sakralaus ir palaimą nešančio išgyvenimo patirtis antjausminiu pavidalu sąmonei duodama tik tada, kai siela atsipalaiduoja tiek, jog po jos lieka tik griuvėsių pavidalu“ (ten pat, p. 155).

Tai mechaninis modelis: sąmonė funkcionali tol, kol gyvuoja tvarkingos struktūros pavidalu, kol ją smelkiančios chaoso jėgos paklūsta tos struktūros organizacijai; kai tik ta organizacija pradeda byrėti, jėgos nevaržomai veržiasi lauk, ir tas veržimasis nesugrąžinamai suardo pačią organizaciją, atima galimybes atsikurti. Kiek supaprastinę, tą modelį galime išivaizduoti kaip tam tikrą talpą, mechanškai sulaikančią lauk iš jos besiveržiančias jėgas. Galbūt joje yra kanalų, saugiai išleidžiančių „spaudimo“ perteklių; tačiau jei „spaudimas“ įveikia sienas praplėsdamas naują plyšį – o šizofrenija ir yra toks plyšys – tai jau viso mechanizmo byrėjimo pradžia.

Kas tokiaime kontekste yra sveikas žmogus? Atsakymas gan paradokslus: tas, kurio sveikatos sąlyga yra privalomas atsiribojimas nuo tiesioginių dvasios poveikių. Tačiau šį atsiribojimą nereikia suprasti kaip užkardų kėlimą išoriniam „priešui“. Tai, nuo ko saugosi sveikas žmogus, yra jo paties dalis (keista dalis: tam tikra briauna ji priklauso jam, tačiau kitomis briaunomis – kam nors jį viršijančiam); tačiau pirmiausia tai tokia dalis, iš kurios atimama teisė reikštis autonomiškai. Kitaip: tos chaotiškos jėgos, personifikuojamos Bakcho vardu, yra kiekviename mūsų, bet tik kaip kontroliuojamos (Jaspersas vengia Dionizo vardo, nors Nietzsche's įtaka akivaizdi); laikyti jas tvirta ranka – šiuolaikinio žmogaus bruožas. Jų kontrolę – kaip ir jos netektį – Jaspersas aiškina remdamasis minėtu „mechaniniu“ modeliu. Kontrolė – tai nuolatinė sielos įtampa, neleidžianti minėtoms jėgoms veikti autonomiškai; sielos atsipalaidavimas – tai kontrolės netektis, kai tos jėgos išsiveržia ir viską šluoja savo kelyje.

Grįžkime prie „žaizdos ir meno“ giminystės. Kūryba, kai kalbame apie dvasios raišką, yra tarpininkavimas; bet tai toks tarpininkavimas, kuris, anot

Jasperso, sugeba nuodus paversti vaistais. „Poetas sugriebia dievišką žaibą ir perteikia eilėmis tai, kas be tokio įkūnijimo taptų destruktivia jėga“ (ten pat, p. 174). Kitaip tariant, dvasios turiniai savyje turi tam tikrą pavojų, kuris be tinkamo meninio įforminimo gali reikštis destruktiviai. Kaip tai suprasti? Pradėkime nuo to, kad be formalios raiškos dvasia išvis negali reikštis – juk daug šizofrenikų tiesiog nepatiria dvasios atvirumo, o jei ir patiria, be meninio išsilavinimo jis netampa komunikatyvus. Tad kokia prasme galime kalbėti apie dvasios raiškos destruktivumą? Kai meninė forma pakankama, kad užtikrintų raiškos faktą, bet nepakankamai „tobula“, kad neutralizuotų nuodus? Jaspersas neatsako į šį klausimą. Galime jį suformuluoti kitaip: kam dvasios raiška gali būti destruktivi: autoriui, ar jo darbų suvokėjui? Kaip jau žinome, dvasia negali reikštis, kol kūrėjas nesusirgo; vadinasi, jos raiška, neatsižvelgiant į įforminimo kokybę, pačiam poetui neišvengiamai taps destruktivi – tegul ne tiesiogiai, bet per jos pasirodymą užtikrinančią ligą. Atrodo, kad meninė saviraiška tokiame kūrėjui gali padėti valdyti ligą („Van Goghas savo kūrybą suvokė kaip „žaibolaidį“, Hölderlinas savo kūryboje taip pat regėjo išsigelbėjimą“ (ten pat, p. 175); bet ši pagalba – ne daugiau nei nuosprendžio vykdymo atidėjimas; šizofrenijos raidos logikos ir galutinio asmenybės sugriuvimo ji pakeisti negali. Tokiame kontekste kalbėti apie destruktivių impulsų neutralizavimą autoriaus atžvilgiu nėra prasmės. Tad gal destruktivus poveikis gali reikštis – tam tikromis aplinkybėmis – tik suvokėjui?

Galimas daiktas, mes tiesiog neteisingai keliame klausimus; gal dvasios vardu apibūdinamos jėgos tiesiog svetimos žmogui ir destruktivios šia prasme? Gal suvokėjas tiesiog nesusiduria su jų destruktivumu kitaip, kaip tik per meninę formą – tai yra visada jau neutralizuotu pavidalu? Gal visame tame teturime matyti vieną tašką – poeto, kūrėjo figūrą, kurio pastangos gelminius impulsus verčia organizuota žodžių materija ir kartu leidžia per ją byloti dvasiai – už tam tikrą kainą? O visas šių impulsų destruktivumas – tėra būdas dvasią suartinti su nesąmoningumo forma, artima psichoanalitinei sąsąmonei? Atrodo, kad šiuo koncepciu atveju Jaspersas perpina du skirtingus modelius: hėgeliškos dvasios, pažįstančios save pačią, ir sąsąmonės, biologizuotais gelminiais impulsais maitinančios meninę kūrybą. Pastarasis modelis, beje, labiau susijęs su Nietzsche's gelmių ir paviršiaus opozicija nei S. Freud'o sąsąmone.

Apibendrinkime. Jaspersas pasiūlo tokią kūrėjo sampratą: poetas – tai dresuotojas, gebantis suvartyti „gelmių pabaisas“ į savo eilių narvą ir taip pa-

versti jas į sąlyginai nepavojingas. Joje atsispindi kompensacinio modelio logika: gelminių impulsų destruktivumas atvirkščiai proporcingas jų pagimdyto kūrinio vertei. Jei poetas „dirbtų“ ne su nuodais, jo eilės negalėtų tapti „dvasios vaistais“, nes tokia kontekste bet koks falšas niekais paverčia pačią poeziją, tiksliau, atima iš jos tą autentikos šerdį, kurią ir užtikrina dvasios raiška.

Kitas svarbus momentas: poetas, paliestas beprotybės, visada vaikšto peilio ašmenimis; tam tikra prasme jis jau pasmerktas, bet nuosprendis neįsigalioja iš karto; jis gali iš dalies valdyti jį naikinančias jėgas, ir šia prasme kūryba jam – savotiška terapija arba labiau pesimistiškai – atidėtas nuosprendžio vykdymas.

Kodėl „kūrybos rizika“ tokia aukšta (iš esmės – kritinė) tik šizofrenijos globojamiems kūrėjams? Ar šizofreniška apšvieta taip skiriasi nuo sveiką poetą lydinčių išgyvenimų? Jaspersas teigia vienaprasmiškai: nepaisant „išorinio“ panašumo, tai visiškai skirtingi dalykai. Mistinė patirtis, meno kūrybos sukeltas katarsis, natūrali, visus žmones kartais lankanti kančia – visa tai sieja sveikas žmogus, tik jam būdingos šios duotybės. O šizofrenikas? Taip, ir jis žmogus, ir jam visa tai nesvetima – bet yra viena, esminė išimtis. Jam duota rizika, jam gresiantis pavojus yra absoliučiai realus, ir jo išgyvenimai negali būti sulyginami su poetinės vaizduotės keliama kančia – šia prasme šizofreniko pasaulis ne išgalvotas, bet realios kovos laukas, laukas, kuriame ligonis negali laimėti, ir, palyginti su tuo, visos sveiko poeto kančios tėra audra stiklinėje.

Apibendrinkime: sveiką kūrėją inspiruojantys išgyvenimai, kartais aplankantis įkvėpimas, ir šizofreniką sąlygojanti patirtis – visiškai skirtingi dalykai. Skirtingi ne vien todėl, kad dvasią prakalbinti tegali ligos palytėta siela; bet ir todėl, kad tokia siela įstumiami į negrįžtamą autodestrukcijos procesą. „Tokią – iš tiesų autentišką ir iš tiesų pavojingą – patirtį teikia tik šizofrenija“ (ten pat, p. 76).

Šia prasme Jaspersas artimesnis Nietzsche'ui, kuris, neneigdamas destruktivių beprotybės aspektų, sugebėjo įžvelgti ir išskirtinai pozityvius. Nietzsche savaip heroizavo beprotybės dovanos našta; jos prielaidų lygmeniu galima aptikti savotišką naująją martyrologiją, kuri jungia mistinės patirties, kankinystės ir atpirkimo momentus. Tokie terminai tinka ir Jasperso herojui: jam priskiriama ir mistinė patirtis, ir savotiška kaina už ją, kurią visiškai sumokėti įmanoma tik savimi. Atpirkimo idėja čia – bendražmogiška tų turinių vertė,

kuriuos šizofrenikas tik savo aukos kaina gali įprasminti menine forma ir per ją potencialiai atverti kitiems. Žinoma, tai sekuliarizuota martyrologija, tiksliau, tokia martyrologija, kuri išsaugo kankinystės sakralumą, bet atsieja jį nuo konkretaus tikėjimo dogmų.

„Tokie žmonės – dovana mums, jei tik mes girdime jų egzistencijos balsą, verčiantį suabejoti savimi – ir jei jų kūryboje, kaip visame kame, kas tikra, randame išvalgą į absoliutą, visada paslėptą ir atveriamą tik ribinuose kūriniuose“ (ten pat, p. 238). Ką čia turime išgirsti mes? Kad šizofreniška kūryba, tai ne tik psichiatrų ar meno žinovų dėmesio objektas, kad tai reiškinys, veikiantis bendrakultūriniu mastu – t. y. savo atveriamais turiniais jis aktualus kiekvienam žmogui – o ne tik siaurų sričių specialistams. Ir kai to paties šimtmečio pabaigoje kuriančius ligonius Deleuze pavadins „civilizacijos gydytojais“, jis patvirtins būtent šios nuostatos gyvybingumą.

Prisilietimas prie šizofreniškos būties – tai prisilietimas prie svetimo pasaulio, tačiau kartu – tokio pasaulio, kuris tam tikromis nuorodomis atspindi mus pačius, atspindi tai, kas mums egzistenciškai svarbiausia; tai tas „vaizdas“, su kuriuo neįmanoma tapatintis, bet kuris nežinia koku būdu tampa veidrodžiu mums patiems.

Šizofrenija yra labai savotiškas būdas dvasiai atsiverti, savotiškas pirmiausia todėl, kad vienintelis. Natūraliai kyla klausimas: kodėl tai, kas, rodos, išskirtinai vertinga žmogui, atsiskleidžia tik per destruktivią ligos duotybę? Galime ironizuoti: ar pati dvasia, norėdama „pagreitinti“ savo savižina, neprikišo čia pirštų? Tai yra ar šizofrenija nėra šalutinis dvasios manifestacijos rezultatas? Jaspersas turbūt sakytų atvirkščiai, kad dvasia yra šalutinis šizofrenijos manifestacijos rezultatas; šalutinis statistikos požiūriu, nes tik retas šizofrenikas turi šią dovaną. Visa tai neatsako į pirmą klausimą: kodėl dvasia byloja per ligą? Jasperso pastebėjimo, kad toks bylojimas yra mūsų laikotarpio požymis, atsakymu laikyti negalima. Galbūt anksčiau amžiais dvasia turėjo kitus kelius į Vakarų žmogaus sielą; tačiau XX amžius jai paliko tik vieną – per šizofreniškos kūrybos ekraną. Sveikas žmogus neturi – o gal reikėtų sakyti neteko dovanos tiesiogiai „regėti“ dvasią. Ryškus egzistencinis nerimas, tiesioginė dvasios atvertis būdinga tik



Popierius,
guašas,
akvarelė, 21x28

šizofreniškai egzistencijai, bet jokių būdų ne sveiko žmogaus kančiai ar bet kuriems kitiems jo išgyvenimams. Būtent šiuo faktu pateisinamas dėmesys šizofrenijai – šiuolaikiniam žmogui tai bene vienintelis „aplinkkelis“ į dvasią. Tačiau šio dėmesio nereikia tapatinti su psichiatrijos diskurso visuma; pirmiausia tai dėmesys meninei kūrybai, kuri išauga per šizofrenijos globą. Todėl tai aplinkkelis, kuris eina per meno kūrinio teritorijas, pažymėtas ligos ženklu. Kitaip: tai aplinkkelis, realizuojamas kaip susidūrimas su svetimybe, su neperžvelgiamu ir neperimamu turiniu; tačiau šis susidūrimas įžiebia – bent tiems, kurie apdovanoti skvarbesne įžvalga – patirtis, gebančias inicijuoti jų egzistencijos pokyčius. Šios patirtys nepajėgia asimiliuoti svetimbės – sveikam žmogui tai iš principo neįmanoma – tačiau jos leidžia patirti tai, kas gali būti pavadinta tolimu dvasios aidu. Šis aidas – vienintelis šiuolaikinio žmogaus kelias nors atspindžio atspindyje išvysti šešėlį to, ko jam labiausiai trūksta. Ko jam trūksta? Arba kaip šiuolaikinio žmogaus situaciją apibūdina Jaspersas?

Nietzsche pasiūlė skirti du istorinius žmogaus tipus: tuos, kuriems nekyla jokių abejonių dėl savo kultūrinės būties pamatų (stiprios, savimi patikintinės kultūros požymis); ir tuos, kurie kelia klausimą dėl pamatinių tiesų legitimumo (abejojančios, silpstančios kultūros tipas). Pastarąjį apibūdinimą Nietzsche taikė savo amžininkams. Jaspersas perima šį požiūrį: šiuolaikinis žmogus prarado nekvestionuojamą tikėjimą savo būties pamatais. Todėl jo egzistencinę situaciją apibūdina, viena vertus, abejonė dėl savo būties prielaidų, kita vertus, kelių šiai abeionei įveikti paieška. Būtent ši paieška paaiškina, kodėl Jasperso amžininkas pasirengęs atsiverti bet kokiai svetimybei, bet kokiai „egzotikai“, jei tik ji atrodo autentiška. Beprotybės šiuo požiūriu išskirtinai „patogi“ – ji įkūnija žmogaus susvetimėjimą savo paties atžvilgiu ir kartu – tiesos apie žmogų pažadą. Ekskurso tvarka tai galima performuluoti į savižinos modelį: šiuolaikinis Vakarų žmogus nebepajėgia savęs aptikti žvelgdamas į save; tam jis pasitelkia svetimybę, savotišką Kitą, iš kurio bando iškvosti tiesą apie žmogų.

Neabejotina, tam tikru mastu van Gogho paveikslai priklauso šizofrenijai; tačiau Jaspersas nori pasakyti, kad ištis mums svarbūs turiniai nekyla ir iš principo negali kilti iš ligos. Dar daugiau, jie negali kilti ir vien iš žmogaus – tik ypatingas ligos ir sveikų kūrybinių galių derinys gali tapti jų prielaida. Šizofrenija kaip ir pats žmogus – tai būties vartai; būtini – nes be jų neįmano-

mas dvasios žengimas „šiapus“; unikalūs – nes žmogaus individualybė, ypač papildyta šizofrenijos prieskoniu, yra nepakartojama; itin reti – nes individas turi turėti išskirtinius meninius gabumus, kurie pasiekia aukštą išlavinimo lygį, ir, žinoma, jis turi „susirgti“. Bet, nepaisant visko, kas pasakyta, tai – tik vartai.

Tegul šizofrenija ir yra tokio tikrumo vartai – bet tam, kas per juos išeina, reikalingas meninės formos kūnas; patį kūrėją šizofreniška egzistencija su kaupu – ir net pernelyg – apdovanoja tokio tikrumo patirtimi, tačiau bendrakultūrį poveikį jis įgyja tik per kūnu tapusį meninės pastangos rezultatą; taigi meninis kūrinys tampa tuo ekranu, per kurį į mus prakalba dvasia – arba tas egzistencinis tikrumas, kurio paieškas Jaspersas ir priskiria pamatiniams savo laikotarpio bruožams.

Kita vertus, tai paaiškina išskirtinį mūsų epochos dėmesį šizofrenijai. Mes negalime analizuoti dvasios kaip tokios, bet galime savo dėmesį kreipti į jos apraiškų formas, jų sklaidos sąlygas ir panašiai – žodžiu, į kūrėją supančiojusią šizofreniją. Ir kai kalbame apie beprotybės ir meninės kūrybos ryšį – mes neturime omenyje juos siejančių priežastinių ryšių – pastarieji mažų mažiausiai trečios svarbos – bet mes kalbame apie tai, kas mums itin svarbu, kas trečio, autonomiško balso teisėmis prabyla į mus per ligos ir kūrybos duetą.

Ką visu tuo nori pasakyti Jaspersas? Dvasia nėra nei menininkas, nei jo liga; tačiau mums pasirodyti ji gali tik sergančio menininko veidu.

Šizofreniškos patirties sureikšminimas tiesiogiai išauga iš laikotarpio kritikos, iš savotiškos egzistencinio tikrumo stokos ir jos lemiamų kompensacinių pastangų. Šios pastangos, pirma, koncentruojasi meninės kūrybos srityje, bet autentiškos – antra – yra tik toje meninėje kūryboje, kuri apvaisinta šizofrenijos; vadinasi, trečia, visos kitos meno formos paverčiamos iš principo į netikras, dirbtines, pamėgdžiojančias. „Gyvename dirbtinio pamėgdžiojimo laikais, kai bet koks dvasingumas verčiamas gamybine, institucine veikla...“ (ten pat, p. 237). Ir nors pastarąjį verdiktą Jaspersas išsakė kaip spėjimą, kaip tam tikrą įspūdį, kurio patvirtinimui objektyvių įrodymų nepakanka – tačiau bendra jo minties logika būtent tokia. Ar ne tai Jaspersas turėjo omenyje, sakydamas, kad van Gogho darbai nepritapo europietiško ekspresionizmo kontekste – „masėje tų, kurie norėtų būti bepročiais, bet tam yra pernelyg sveiki“ (ten pat, p. 237). Jis akivaizdžiai priešpriešino sveiko, talentingo menininko kūrybą bei liguisto, tačiau tokio pat

talentingo šizofreniko darbus. Jaspersas nedetalizuoja, ar tai kiekybiniai ar kokybiniai skirtumai, jis nepaaiškina, ar sveiko menininko darbuose, tarkime, išskirtinėmis aplinkybėmis į mus gali „prabilti“ dvasia; tačiau jis neabejoja, kad ji „prabyla“ per išskirtinių šizofrenikų darbus. Tai negali nemesti šešėlio tai absoliučios daugumos kūrybai, kurios autoriai – ne šizofrenikai. Juk gestas, išaukštinantis šizofrenikų kūrybą kaip vieninteliuos dvasios vartus, visą likusį meną apibūdina per nesugebėjimą būti tokiais vartais. Jaspersas neabejotinai tai suvokė: „kas yra „netikra“ – tai, mūsų nuomone, viena svarbiausių psichologijos problemų, kuri ne tik ne išspręsta, bet net tinkamai nesuformuluota“ (ten pat, p. 237). Tai reiškia, kad jis iškėlė problemą, bet sprendimo nepasiūlė; tačiau surizikuosime jo nuomonę apibendrinti taip: permainos šiuolaikiniame mene (kalbama, aišku, apie jo laikotarpio europietišką meną) grindžiamos paaštrintu pamatinio tikrumo poreikiu, bet pats šio poreikio faktas liudija to tikrumo stoką; ir ne tikrumo siekis, bet jo realizacijos neįmanomumas geriausiai apibūdina tokias menines praktikas. Tuo Jaspersas nenori pasakyti, kad visa meninė kūryba prarado vertę; tiesiog tokia nauja meninės kūrybos situacija: tarp tikrumo ir meninės pastangos nustatomas toks santykis, kuris nebeleidžia jiems tapatintis; tikrumas tampa nuo meninės pastangos atsiribojusia siekiamybe. Ar ne šį netapatumą iliustruoja meninės kūrybos išimtis – šizofreniko saviraiška, kuri vienintelė geba užtikrinti kūrybos ir tikrumo ryšį?

Tikrumo siekį Jaspersas paverčia neįmanomo siekiu – tarsi galimybę tapti šizofreniku kartu liekant sveikam. „Anksčiau daugelis stengėsi būti isterikais, dabar – šizofrenikais; bet psichologiškai tam tikru mastu įmanoma tik pirma; antra neįmanoma iš principo, todėl tokie siekiai neišvengiamai baigiasi falšu“ (ten pat, p. 238).

Ką tai reiškia? Kad tarp sveiko žmogaus ir šizofreniko slypi neperžengiama praraja, kurios neįmanoma peržengti kitaip nei susergant; o tai reiškia, kad ji niekaip nesusijusi su sąmoningu pasirinkimu ir jokiais juo grįstomis pastangomis. Todėl, kalbėdami apie norą „tapti“ šizofreniku, visada kalbėsime apie tam tikrą pamėgdžiojimą, vaidmenį, net jei pats „aktorius“ ir tapatintų jį su tikruoju „Aš“.

Tai Nietzsche's siūlomos kritikos motyvas, kurį jis ir pavadino – aktoriaus problema; problema žmogaus, kuris iš principo negali būti tikras, negali būti savimi; jis visada dvilypis, tai yra save tikrąjį jis visada paslėpęs tam tikram

vaidmeny. Tačiau tai nereikia suprasti kaip galimybės kartais atmesti vaidmenį ir taip tapti „tikram“ – tas vaidmuo, tai vienintelis kelias tikrumui reikštis, tikrumui, kuris visada paslėptas, bet kurio pėdsakų pakanka, kad empirinė manifestacija būtų prilyginta aktorystei – tam tikrai dvilypumo, Klostės formai.

Noras tapti šizofreniku, ši keista aktorystės forma – netikslus įvardijimas; iš tiesų norima ne sirgti, bet „prisikasti“ prie tų tikrumo šaltinių, kurie reiškiasi šizofreniška būtimi; o kadangi šizofreniško meno forma šiuo požiūriu traktuojama kaip privilegijuota, noras panaudoti ją kaip tam tikrą stilistinę sistemą gali atrodyti natūralus. Būtent šiam natūralumui priešinasi Jaspersas: bet kuri stilistika, kurią eksploatuoja jo laikotarpio meninės praktikos, gali būti tam tikra išraiškos priemonių pasiūla; šizofreniškas menas šiuo požiūriu – ne išimtis, jis taip pat – išorinėmis formomis – gali būti stilistinė konvencija. Tačiau – ir čia Jaspersas šizofrenišką formą skiria nuo kitų – tas pamatinis tikrumas, tie dvasios proveržiai, kurie „prabyla“ išskirtinių šizofrenikų kūryboje, negali būti pamėgdžioti; dar labiau, estetiinėje sistemoje, kurią suprantame kaip konvencijos plėtotę, toks tikrumas negalimas iš principo. Jei „šizofreniška“ forma išauga iš šizofreniško meno konvencijos, iš tam tikro stiliaus interpretavimo, nemaitinamo šizofreniškos egzistencijos ekscesais – ji negali pretenduoti į autentišką, regimą, pavyzdžiui, van Gogho kūryboje.



Popierius,
guašas, 30x42,
fragmentas

Kas slypi už šizofreniškos patirties išskirtinumo? – egzistencinė problematika; arba tie ribiniai atvejai, kai konkreti egzistencija ir sąmonė pavojingai suartėja, kai per visas ligos kaukes ir saviapgaules įžvelgiame groteskišką, bet tikrą „žmogaus“ portretą. Tai mūsų epochą iliustruojantis paradoksas: būties tikrumas, kurį mes tapatiname su savo egzistencijos šerdimi, gryniausiu pavidalu reiškiasi būtent šizofrenijos grotesku. Tai paradoksas, nes žmogiškos egzistencijos šerdies ieškome anapus žmogaus – beprotybėje, ten, kur žmogus tampa svetimu sau. Taigi, į klausimą, kas slypi už šizofreniškos patirties išskirtinumo, matyt, galime atsakyti taip: šiuolaikinis žmogus joje įžvelgė iš-

grynintą, kitaip neregimą egzistencinės problematikos šerdį – pamatinį tikrumą, kuris nusakomas dvasios terminu. Tai tikrumas, kuris nėra ir negali būti sąmoningo pasirinkimo rezultatas; tai tikrumas, kurio pats žmogus niekada ir nesirinktų – pernelyg aukštą kainą už jį tenka mokėti, taip pat tai tikrumas, apie kurį jo turėtojas nelabai ką ir žino – jei žinojimą netapatinsime su jo išgyvenimų turiniu; galų gale tai tikrumas, kurį galime pavadinti demonišku – nes jis renkasi žmogų kaip priemonę, pamažu sunaikindamas tiesioginę to žodžio prasme. Apibendrinkime.

Mes kalbame apie tikrumą, kuris nėra sąmoningo pasirinkimo rezultatas – nei etinio, nei egzistencinio pasirinkimo prasme; tai demoniškas tikrumas, kuris pats „renkasi“ savo auką, neklausia jos leidimo ir nesirūpina tolesniu jos likimu.

Taip pat tai tikrumas, kuris neįmanomas jokioms sveiko žmogaus veiklos ir išgyvenimų formoms, tikrumas, iškylantis tik per savotišką „žmogiško paviršiaus“ plyšį – šizofreniją, kuri savo ruožtu yra savotiškas istorijos trūkio atkartojimas; kaip kitaip mus pasiektų aidas to, kas nepriklauso istorijai?

Todėl tai tikrumas, susijęs su anapusių bylojimu per labai specifines šiapusių formas – tas, kurios tarpsta tik šizofrenijos šešėlyje. Jau sakėme, kad Schopenhauerio genijus turėjo teisę praplėsti istorijos audinį nepadedamas ligos; Jaspersui tai atrodo neįmanoma: istorijos anapus ir šiapūs susitinka tik per šizofrenijos plyšį.

Taip pat tai tikrumas, kuris neprakalba į mus tiesioginių „imperatyvų“ pavidalu; mes, sveikieji, šizofreniją galime priimti tik kaip svetimybę, kurios neįmanoma dešifruoti ar kaip kitaip asimiliuoti; tačiau kartu tai tikrumas, kuris geba paveikti mus net likdamas paslaptimi. Todėl tai paradoksalus tikrumas: jis nėra užtikrintas, garantuotas žinojimas, kaip elgtis, atvirkščiai, tai žinojimo netektis, kuri gimdo nepasitenkinimą turimais orientyrais, abejonė, kreipiamą į kasdienės būties atramas; tai neteikia tikrumo kaip atradimo, bet verčia kankinamai ieškoti ir niekad nebūti tikram atrastais rezultatais. Galbūt Jaspersas nori pasakyti, kad tai toks tikrumas, kuris tegali priminti apie istorinės egzistencijos nepakankamumą būti savo pačios prielaida?

Kitas klausimas: kaip su tikrumu siejasi dvasia? Iš to, kas pasakyta, aišku, kad – pirma – dvasia ir yra tas būties pradas, kuris mūsų egzistencijai teikia impulsą ieškoti tikrumo ir stabilumo; ji ne tiek pats tikrumas, kiek tokio tikrumo garantas, galia, per tarpininkus teikianti tikrumo „pamokas“. Antra,

galime spėti (pats Jaspersas to nesako), kad dvasia yra toks universalus savireguliuojantis mechanizmas, kuris žmogui per stoką demonstruoja tai, ko jam labiausiai trūksta – juk, rodos, būtent šią žinią dvasia perduoda žmonėms – tikrumo stoką kartu su tokio tikrumo pažadu šizofreniško meno koduose. Trečia, nereikia pamiršti, kad kitose epochose šio tikrumo manifestacija galėjo apsieiti ir be ligos įsikišimo; kitaip tariant, tikrumo stoka – tai specifinis mūsų laikotarpio bruožas, kaip ir šizofrenijai suteiktos atvėrimo funkcijos. Tai savo ruožtu reiškia, kad dvasios manifestacija (bet ne pati dvasia) priklauso istorijai ir kaip tokia paklūsta istorijos permainoms.

Tikrumo stoka – tai konkretaus Vakarų laikotarpio diagnozė, paaiškinanti išaugusį dėmesį toms meno formoms, kurių neiškraipė civilizacijos konvencijos ir kuriose išliko „pirmapradis tikrumas“ – vaikų ir bepročių kūryba, „egzotiškų“ civilizacijų menas ir kt. Remdamasis tokiais apibūdinimais, Jaspersas tikrumą susieja su tomis paieškomis, kurios vyko meninių praktikų srityse. Kaip šiuo požiūriu galime interpretuoti permainas klasikinio modernizmo estetikoje? Akivaizdu, kad tradicinę grožio kaip harmoningos formos sampratą pakeitė nebūtinai harmoninga, nebūtinai graži, bet pageidautina, tikra, „autentiška“ forma. Žinoma, remdamiesi skirtingų srovių ideologijomis, galime diferencijuoti tikrumo kategoriją: tikrumas kaip tikroviškumas ir natūralizmas, atsisakantis gražinti bei idealizuoti; impresionistinis tikrumas kaip nerevizuotų jausminių išpūdžių raiška, o ne iš anksto parengtų eskizų perkėlimas į drobę; bet pirmiausia tai ekspresionizmo tikrumas, pagrįstas sielos vidujybės ir deformuotų bei disonuojančių formų tapatumu; jam artimas postimpresionistinis tikrumas, kuris ne tiek deformavo formą, kiek gilinosi į spalvinių santykių įtampas; bretoniškasis realizmas, tikrumą susiejęs su atsitiktinumais ir sapnų reminiscencijomis, atstovaujančiomis sąmonės logikai ir t. t. Ką tuo norime pasakyti? Kad klasikinis modernizmas tikrumą / autentišką pavertė nepalyginamai svarbesne estetinė kategorija nei grožis ar harmonija; ir kad šios permainos susijusios su egzistencinio tikrumo paieškomis, akivaizdžiausiomis, beje, būtent meninio eksperimentavimo srityje. Bet, jei tikėsime Jaspersu, šios paieškos sietinos ne tiek su tikrumo radybomis, kiek su principiniu jų neįmanomumu (šiuo atveju šizofreniška forma yra ta išimtis, kuri tik patvirtina taisyklę).

Paskutiniuose „*Strindbergo ir van Gogho*“ skyriuose Jaspersas stebėtinai atsargus, stebėtinai neužtikrintas – bent formaliai – dėl savo apibendrinančių

minčių. Jose viskas išsakoma hipotetiškai, tarsi reiškiant subjektyvų įspūdį, kartais tiesiog klausiant – taip, tarsi Jaspersas jaustųsi „nepatogiai“, peršokdamas nuo fenomenologinio aprašo prie apibendrinančių modelių.

Kaip pakomentuoti tokį „nepatogumą“? Matyt, jį lemia Jasperso mokslininko ir Jasperso filosofo trintis. Pirmasis siūlo atsargų fenomenologinį ligonio veiklos ir ligos simptomų aprašą; vengia platesnių apibendrinimų, jei pastarieji nepagrįsti empiriniais tyrimais. Antrasis – atvirkščiai, pradeda būtent nuo apibendrintų teorinių modelių, naudojasi mokslškai neįrodomomis sąvokomis, galų gale komentuoja šiuolaikinio Vakarų žmogaus situaciją kaip egzistenciškai nevisavertę. Remdamasis būtent egzistencinės stokos perspektyva Jaspersas filosofas siūlo spręsti ligos ir meninės kūrybos santykių klausimą. Klausimą, kuris ne tiek ieško priežastinių meno ir ligos sąsajų, kiek aiškina dėmesį pačiam sąsajos faktui – šizofrenijos globojama meninė forma šiuolaikiniam žmogui yra langas į tiesą apie save. Savotišką tiesą – niekada nesugriežiamą, nesupresuojamą į jokią refleksyvią formą, bet apdovanotą išskirtine valdžia šių dienų Vakarams.

Ar mes, prabėgus beveik šimtmečiui, tikime šia ligos ir meninės kūrybos priklausomybe? Neabejotinai; nors šiandieną ją interpretuojame akivaizdžiai kitaip, bet pati problema aktualumo neprarado. Jasperso retorika kartais gali kelti šypseną, ji gali atrodyti pernelyg „romantiška“, pernelyg egzaltuota, tačiau tai neturėtų klaidinti: Jasperso veikalai ne tik padėjo pagrindus šiuolaikiniam „oficialiosios“ psichopatologijos diskursui, ne tik suteikė galingą idėjinį impulsą jį atakuojančiai „antipsichiatrijos“ stovyklai; postmoderni prancūzų kalbė refleksija taip pat paveldėjo kai kuriuos „jaspersiško egzistencializmo“ motyvus, nors viešai to ir neskelbė.

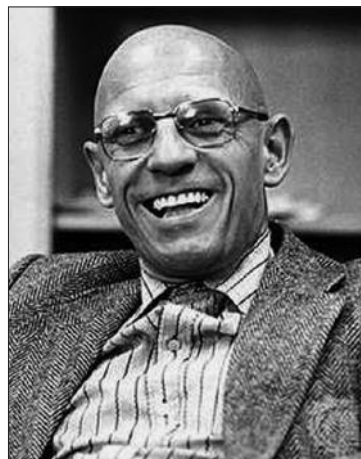
Antroji dalis

POSTMODERNUS POSŪKIS – ANAPUS PSICHOLOGIJOS



Paryžiaus vaizdas. XIX a. pabaigos litografija

Aptarę įtakingiausių neklasikinės filosofijos šalininkų koncepcijas galime pereiti prie kokybiškai naujo postmodernaus mąstymo analizės. Pastarasis taip pat nagrinėja kūrėjo, kūrybos proceso, normos ir patologijos santykių problemas, tačiau pamažu atsisako neklasikinei mąstymo tradicijai būdingo susitelkimo į estetikos, meno filosofijos ir meninės kūrybos procesų psichologijos sritis. Taip nepaprastai išsiplėtusiame postmodernistinių tyrimų lauke įsivyrąja įvairios tarpdalykinės prieigos ir tyrinėjimo strategijos. Klasikinei ir neklasikinei mąstymo tradicijai būdingas gilinimasis į kūrėjo, jo kūrybos ir psichinės patologijos problemas pamažu niveliuojasi, o su jomis siejamų konotacijų laukai patiria esminius pokyčius. Postmoderno mąstytojų (Roland Barthes'o, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Felix Guattari, Jacques Derrida, Jacques Lacano, Jean-Francois Lyotard'o, Pierre Klossowskio, Jean Baudrillard'o) veikaluose šios problemos aptiriamos tai plačiame kitų globalių problemų kontekste, tai priešingai – labai susiaurina-
mos ir pabrėžtinai konceptualizuojamos.



*Michelis
Foucault*

Kita vertus, nagrinėjant žymiausių postmoderno mąstytojų koncepcijas iškart į akis krinta glaudus teorinių nuostatų, idėjų ir kalbinės saviraiškos formų ryšys su neklasikinės filosofijos atstovų, ypač Kierkegaardo, Nietzsche's, Bergsono ir Freudo, veikaluose plėtojamomis idėjomis. A. Andrijauskas, detalai tyrinėjęs neklasikinės ir postmodernios mąstymo tradicijų sąsajas, atkreipia dėmesį, kad postmodernizme išryškėjo daugybė naujų tyrinėjimo laukų, originalių tyrinėjimo strategijų bei naujų problemų formulavimų. „Tai, – rašė jis, – R. Barthes'o Teksto, „tekstinės erdvės“, kompaktiškumo intuicijos, konotacijos, politinės semiologijos, nulinio laipsnio, autoriaus mirties ir jos interpretacijos teorijos, M. Foucault istorinės pasąmonės, genealogijos, epistemos, diskurso, diskurso tvarkos, žinojimo archeologijos, įvykių singuliariškumo, galios diskurso, diskursyvinių praktikų sąveikos, seksualumo, geidžiančios visuomenės, disciplininės visuomenės ir kiti tyrinėjimai, G. Deleuze ir F. Guattari nomadologijos, rizomos, *pli* (klostės, sulenkimo),

šizoanalizės, kūno be organų, singuliariškumo, koncepto studijos, J. Derri-
da gramatologijos, dekonstruktyvizmo, logocentrizmo, preformizmo, onto-
teo- teleo- falo- fono- logocentrizmo kritikos teorija, J. F. Lyotard'o postmo-
dernios būties, postmodernistinio jausmingumo, metanaracijų saulėlydžio,
naratologijos, paralogijos, agonistikos, tapybos analitikos, J. Baudrillard'o
simuliakro, simuliacijos, referento miražo, kodo monopolijos, postistorinio
hiperrealizmo ir suprekintos kultūros tyrinėjimai bei daugybė kitų konceptų,
idėjų, sąvokų. *Daugybė pradžioje šokiravusių poststruktūralizmo ir postmoder-
nizmo šalininkų nukaltų estetikos konceptų, idėjų, sąvokų tvirtai įaugo į dabar-
tinės filosofijos ir estetikos žodyną.* Į jų srautą reikėtų įtraukti postmetafizinio
mąstymo, *after-postmodernism*, marginalumo, intelekto estetikos, virtualios
tikrovės, naracijos, acentrizmo, metanaracijų saulėlydžio, labirinto, logoto-
mijos, logomachijos, logofobijos, *déjà vu*, binarizmo, tuščio ženklo, chaos-
mos, labirinto, kalbinių žaidimų, struktūros žaismo, teksto erotikos, inter-
tekstualumo, geismų mašinos, išskaidymo, pėdsako, nelinijinės dinamikos
koncepcijas ir daugybę kitų“ (Andrijauskas, 2006, p. 18–19).

Neabejotinai itin įtakingas mąstytojas, kuris stipriai paveikė dabarti-
nį vadinamąjį postmodernų mokslinį diskursą ir mus dominančių problemų
lauką, buvo Michelis Foucault. Tai vienas originaliausių XX a. mąstytojų,
kuris neatsispyrė pagundai – sukurti tokį neklasikinės filosofijos nuostatas
plėtojančią mąstymo būdą, kuris nesutaptų nei su viena tradicine Vakarų filo-
sofavimo paradigma. Tačiau plačiai jo kūrybos interpretatorių išreklamuota
kritinė dekonstrukcinė patetika nėra svarbiausias šio mąstytojo pasirinktos
strategijos privalumas. Jo tikslas yra išvaduoti Vakarų filosofinę mintį iš per-
dėm racionalaus metafizinio logocentrinio mąstymo priespaudos. Foucault
nuomone, tai įmanoma tik įsisąmoninant to mąstymo prielaidas ir anali-
zuojant jų istorinį kintamumą. Kelias į šio tikslo įgyvendinimą eina ir per
klasikinei mąstymo tradicijai nereikšmingų kūrėjo egzistencijos, beprotybės
ir kūrybos reiškinių aptarimą.

Tokia strategija leidžia Foucault formuluoti uždavinius, kurie negalėjo
kilti remiantis klasikinio mąstymo paradigma. „Tradiciinius visuotinio požiū-
rio į istoriją ir praeities atkūrimo, kaip nuoseklios ir nenutrūkstamos raidos
konstravimo būdus,– rašo jis knygoje *Nietzsche, istorijos geneologija* – bū-
tina sistemingai demontuoti“ (Foucault, 1971, p. 153). Peržengti klasiki-
nės Vakarų mąstymo tradicijos paradigmos užgimėtas ribas ir kartu atverti

mąstymui naujas erdves Foucault reiškia: *įsisąmoninti to mąstymo prielaidas analizuojant jų istorinį kintamumą*. Visa tai prancūzų mąstytojas daro dėl grandiozinio projekto – siekdamas atskleisti šiuolaikinio Vakarų žmogaus genezę. Mūsų tikslas šiame skyriuje – glaustai aptarti filosofo sukurtos „istorijos ontologijos“ apmatų ir kartu duoti vieną iš galimų atsakymų į klausimą, kokios bendriausios prielaidos lėmė šiuolaikinio žmogaus tipą.

Hipotezė, kurią šiame skyriuje įrodinėsime, skamba taip: *konkretus antropologinis tipas, vadinamas Vakarų žmogumi, gali būti nusakomas per santykį su turiniais, kurių atmetimas ir sukūrė prielaidas tam tipui atsirasti*.

Užsibrėžto tikslo analizę galime pradėti užduodami tris esminius klausimus: ką vadiname atmetamais turiniais, kas yra tą atmetimą įgyvendinantis gestas ir kaip suprantamas istorinis kontekstas, kuriame tas gestas realizuojamas? Atsakymai į šiuos klausimus sudaro neišardomą sampyną; ją nagrinėdami tikimės nusakyti bent dalį prielaidų, kurios lemia, Foucault požiūriu, šiuolaikinio žmogaus tipą.

Pirmiausia akivaizdu, kad pateikta hipotezė minėtą tipą nusako negatyviai, per santykį su tuo, kuo jis nėra. Į tyrimų lauką tai leidžia įtraukti beprotybės konceptą, aprėpiantį viską, ką toks žmogus atmeta kaip savo svetimybę. Antra, šiame apibrėžime išskiriamas „gestas“, kuriuo beprotybė atpažįstama kaip svetimybė ir todėl išstumiamą į žmogiškumo marginalijas. Ir trečia, – kaip dar pamatysime – šis atmetimo gestas grindžia naują istorinės raidos sampratą, kuri papildo mūsų nagrinėjamą tipą istorijos ontologijos aspektu.

Kalbėti apie atstumiamus turinius, tai kalbėti apie tokią visumą, kuri gali būti nusakyta ne proto terminu; taigi, mes kalbame apie tokį antropologinį tipą arba tiesiog tokį žmogaus *tipą, kuris nusakomas fundamentalia proto ir ne proto (arba tą patį reiškiančios ne beprotybės ir beprotybės) perskyra*.

Šiuolaikinis žmogus – tai tipas, nusakomas per tapatumą vienai šios priešpriešos pusei ir atitinkamai – per ne tapatumą kitai. Tačiau nereikia skubėti šios perskyros traktuoti tik kaip sveikos psichikos, turinčios racionalų intelektą, ir psichinės patologijos apimto intelekto priešpriešos. Tiesa, kad kalbėdami apie proto ir ne proto priešpriešą kalbame apie sveiko ir liguoto intelekto netapatumą; tačiau toks teiginys nepasako nieko nauja apie šio netapatumo grindžiamą subjekto tipą. Svarbiau pasakyti štai ką: *kalbėdamas apie jų netapatumą Foucault siūlo išgirsti apie „buvusią“ jų vienovę ir apie tą vienovę suskaldžiusį skyrimo / atmetimo gestą*.

„Buvusi“ vienovė nusako teritorijas, apie kurias dar tik kalbėsime; kol kas pasakysime tik tiek – tai teritorijos, kuriose dar nėra subjekto, dar nėra to žmogaus, kurį esame pratę matyti žvelgdami į konkrečią istorijos erdvę. Būtent todėl, kalbėdami apie minėtą perskyrą, mes ne tik nurodome tą jos dalį, su kuria tapatiname žmogų; kartu mes minime skyrimo momentą, per kurį toks žmogus „gimsta“; ir šaltinį, iš kurio jis gimsta – vaisingą potencialą, kuri nenusakoma pozityviai. Taigi, mes turime tris struktūrinius mazgus: šiuolaikinį žmogų, apibūdinamą proto ir ne proto perskyra; tą perskyrą realizavusį gestą; ir šaltinį / potencialą, kur tas gestas daromas. Pabandykime šiuos mazgus apibūdinti beprotybės terminu.

Neabejotina, kad nūdienos Vakarai beprotybę tapatina su psichine patologija ir sieja su medicinos mokslo sritimi. Foucault šio požiūrio tarsi neneigia; tačiau jo pasiūlyta perspektyva tiek išplečia su beprotybe siejamo diskurso ribas, kad kalbėti apie beprotybę tik iš medicinos pozicijų tampa nebeįmanoma.

„Reikia sukurti kitos beprotybės rūšies istoriją – rūšies, kuri leidžia žmonėms per suverenaus proto gestą, uždarančią kitą beprotnamin, komunikuoti ir atpažinti save negailestingoje ne beprotybės kalboje“ (Foucault, 1999, p. 5). Kitaip tariant, naujojo žmogaus tipo šaknų reikia ieškoti tokioje teritorijoje, kuri suverenaus proto karalyste virstų tik per nuolatinį beprotybės išstūmimą anapus jos sienų; teritoriją, kurios „išvalytuose“ peizažuose žmogus atrastų pats save kaip „jau protingą“; galų gale teritoriją, kurios ribų peržengimą jis sutapatintų su susvetimėjimu savo paties atžvilgiu. *Nuo tam tikro istorijos momento Vakarų žmogus save apibrėžė būtent tokiu fundamentaliu gestu: ap-tikti ir atpažinti save kaip tokį (kaip protingą) tik atsiribojant nuo kito, kuris atpažįstamas būtent kaip Kitas, neprotingas.* Kitas nereiškia tik kitą individą / beprotį; čia Kitas – tai bet kuri galimybė, kurios nepasirinkimas, – nuolatinis nepasirinkimas – užtikrina proto karalystės pilietybę.

Ką nori pasakyti Foucault? Atpažinti save „negailestingoje“ ne beprotybės kalboje, tai atpažinti save tame diskurse, kuris padės pagrindus iki šių dienų tebefunkcionuojantiems psichologijos, psichiatrijos ir psichopatologijos mokslams, kurie atkartoja tam tikrą subjektyvumo tipą, vadinantį save Vakarų žmogumi. Tipą, kuris tapo įmanomas tik dėl tam tikro skyrimo gesto, kuris nužymėjo konkretų išorinį kontūrą ir įkurdino save jo viduje. Anapus kontūro buvo iškelta visa tai, ką naujasis žmogus atsisakė atpažinti

kaip „savą“ ir nuo ko atsiribojo. Tačiau būtent šiame judesyje akivaizdi tarpusavio priklausomybė: tai, kas tokį žmogų konstituoja kaip jo galutinė riba arba nuo ko jis kaip toks prasideda ir kur baigiasi – yra beprotybė. *Ir būtent nuo to istorinio „momento“ galime apie beprotybę kalbėti kaip apie alienaciją, susvetimėjimą; tapti bepročiu reiškė peržengti minėtą išorinę ribą, susvetimėti savo paties atžvilgiu, tapti Kitu.* Tiek Aš studijos per santykį su Kitu (psichologija), tiek Kito sudijos, nurodančios į Aš (psichiatrija ir psichopatologija) – visa tai aiškia dalimi ir sudaro naujosios Vakarų antropologijos prielaidas.

Prisiminkime: apibūdindami naują žmogų proto ir beprotybės perskyra, paminėjome „buvusios“ jų vienovės sritį. Taip pat nurodėme, kad tam tikra tos srities „savi-organizacija“ ir protingas žmogus taptų savaime suprantama tapatybe, turėjo būti atliktas skyrimo gestas; gestas, kuris ne tik išskyrė beprotybę kaip žmogaus priešingybę, bet kuris kartu tą žmogų ir pagrindė. Apie kokią sritį mes kalbame?

„Reikia rasti tą suokalbčio momentą, – plėtoja savo teiginius mąstytojas, – kai ne beprotybė dar nesitapatino su tiesos karalija ir neapibrėžė savęs priešpriešos poetika“ (ten pat, p. 5). Ne beprotybė čia yra tai, ką mes vadiname sveiko proto karalija su visomis jai priklausančiomis teritorijomis. Kodėl Foucault renkasi tokią neįprastą retoriką? Kad nurodytų sritį, kuri, jo nuomone, yra ankstesnė už padalijimą į protą ir ne protą arba kitaip – į ne beprotybę ir beprotybę; sritį, kurioje ir kyla skyrimo gestas kaip visa ko pradžia. Kitaip ją jau pavadino šaltiniu / potencia.

Sakydami, kad sritis, jungianti atskirtus dėmenis, yra „ankstesnė“ už juos, neturime omenyje paprasčiausio chronologinio pranašumo, kuris ją įkurdintų istorijoje, tiksliau, ankstesniame istorijos taške. Tą sritį Foucault įkurdina anapus istorijos – labai keistame anapus, kuris neturi jokios pozityviai apibrėžtos erdvės, tačiau, nepaisant to, ontologinio šaltinio teisėmis inicijuoja istoriją kaip tokią ir kartu atsikartojančio „išorinio kontūro“ pavidalu



Popierius,
guašas, 31x35,
fragmentas

grindžia bei lydi kiekvieną konkretų istorinį „dabar“. Tokį „istorijos anapusbės“ apibūdinimą, be abejo, reikia paaiškinti. Pradėkime nuo klausimo: ką reiškia būti anapus istorijos ir kartu tą istoriją grįsti?

Foucault siūlo istorijos audinyje atrasti „plyšį“, kitaip vadinamą nulinu istorijos tašku, kuriame istorija dar nėra savimi, t. y. neturi jokio apčiuopiamo pozityvumo, jokios autonomiškos erdvės. Tai plyšys, kuriame istorija regima (tiksliau, neregima) kaip niekis, tuštuma, teritorija be teritorijos ar tiesiog nebūtis. Tačiau kartu ši nebūtis yra vaisinga potenciali, „istorija“ kaip nesudalytas visa ko šaltinis, kuriame dar neatliktas skyrimo veiksmas. Tai savotiška „metafizinio“ vienio koncepcija, vienio kaip potencialios, kuris pozityviai neegzistuoja, nes „dar“ savęs nesudalijo, t. y. nepavertė daugiau, kuris jau turėtų tam tikrą tvarką erdvėje ir laike. *Vienis ir daugis – tai nebūtis ir pozityviai apčiuopiama istorija; istorijos plyšys – jų sąsają įtvirtinanti metafora. Kartu plyšys – daugio pradžia, skiriamasis gestas, kuriuo vienis / nebūtis save reorganizuoja, pervesdama į pozityvios būties registrą.*

Pabandykime apibūdinti šią paradoksalią nebūtį įvesdami beprotybės terminą. Tai sritis, kurioje protas ir beprotybė nebuvo atskirti, kitaip tariant, tai sritis, kurioje jie „dar“ neegzistavo – nes egzistencija apibūdina tik tai, kas yra pozityvu, kas priklauso istorijai. Kitaip tariant, ten, kur beprotybė ir protas sudarė neaiškią ir nediferencijuotą visumą, tame „ten“ jie neegzistavo. Skyrimo gestas, ribos tarp proto ir ne proto nubrėžimas – tai kartu gyvybės, pozityvios būties įpūtimo gestas. „Nuo pat gimimo momento istorinis laikas priverčia tylėti kažką, ką vėliau tegalime apžvelgti kaip tuštumą, išsekimą, niekį. Istorija įmanoma tik ant istorijos nebūties pagrindo“ (ten pat, p. 9). Šis pagrindas paradoksaliai dviprasmiškas: viena vertus, tai „grynasis šaltinis“, iš kurio kyla istorija ir bet kokie jos ištarti žodžiai, kita vertus, tai tuštuma, kurios užmarštyje išsisklaido tai pozityviai kalbai nereikalingos nuosėdos.

Taigi, atrasti nulinį istorijos tašką, kuriuo skyrimo gestas pradeda / steigia istoriją, kartu reiškia aptikti to skyrimo rezultatus – Protą ir Beprotybę kaip dvi atskiras bei viena kitai svetimas teritorijas. „Pamatinis yra plyšys, nužymintis skirtumą tarp proto ir ne proto“ (ten pat, p. 5).

Kalbėti apie sritį anapus istorijos tenka atsisakant tų žinių, kurias bet koks psichosomatinis procesas tiriantis mokslas sukaupė apie beprotybę. Jokia psichopatologijos sąvoka negali atlikti organizuojančios funkcijos – nes „konstituojuantis yra gestas, išskiriantis beprotybę, o ne mokslas, kuris

kuriasi po jau nustatyto skyrimo“ (ten pat, p. 5). Beprotybės „šaknys“ – istoriją steigiančiuose skyrimo gestuose, kurie istorijoje – ir iš istorinio diskurso pozicijų – neaptinkami; aptinkami tik minėti skyrimo rezultatai: istorija kaip proto veiklos erdvė ir joje „autonomizuoti“ beprotybės inkliuzai. Ką siūlo Foucault? Į beprotybę žvelgti iš savotiškos „istorijos ontologijos“ perspektyvos, kuri tam tikru būdu sugebėtų įveikti istorinio (o tai reiškia – protingo) diskurso vienpusiškumą.

Ką čia dar reikia išgirsti?

Istorija, per skyrimo gestą tapdama savimi, ne tik supriešina protą ir ne protą; ji supriešina juos per nelygiavertį, hierarchizuotą santykį: beprotybė atiduodama proto malonėn, o ne atvirkščiai (prisiminkime: kalbame tik apie Vakarų istoriją, ir net ne visus, o vieną konkretų jos tarpsnį). *Tai yra: aptikdamas save kaip protingą žmogus kartu aptinka „turį“ valdžią beprotybės atžvilgiu. Bet koks beprotybę tirias mokslas grindžiamas šios valdžios prielaida.* Pradžių pradžia yra čia, iš čia kyla ir prievarta, kurios padedamas „protas iš beprotybės išgauna jos kaip ligos ar klaidos tiesą“ (ten pat, p. 5).

Protas / intelektas, remdamasis medicininio pažinimo argumentu, uždarė beprotį kontroliuojamoje tyrimų erdvėje, „savaimė“ atmesdamas lygiavertčių santykių galimybę. Tačiau tai dar nereiškia, kad jis buvo apdovanotas savybėmis, kurios *a priori* jam suteikė valdžios privilegiją; pastaroji atiteko tik per minėtą skyrimo gestą, kuris nustatė lygybę tarp žmogaus ir protui paklūstančių „galimybių“, kartu atmesdamas beprotybę. Matyt, Foucault mintį galime apibendrinti taip: kad protingas žmogus įgytų valdžią bepročio atžvilgiu, būtinos trys prielaidos: pirma, *beprotybė turėjo būti paversta proto priešingybe, antra, žmogus turėjo būti sutapatintas tik su vienu šios priešpriešos atveju – proto savivalda, trečia, pastaroji turėjo būti suvokiama kaip pranašesnė, kaip turinti teisę „valdyti“.*

Kaip Foucault siūlo įveikti istorinio/protingo diskurso vienpusiškumą? Jo nuomone, tai įmanoma tik tada, kai apie sritį „iki padalijimo“ kalbėsime atsisakę tiesos komforto, atsisakę „poilsio ir ramybės tiesoje“ (ten pat, p. 6) bei visų išankstinių nuostatų, kurios suteikia protui teisę būti nugalėtoju. Ką kalbėsime atsisakę pabrėžti visatvę, kuria protas skelbiasi esąs – tada ir tik tada, sako Foucault, gali išryškėti minėta „anapus“ sritis, kurioje, atsiskirdami vienas nuo kito, gimsta protingas žmogus ir beprotis; sritis, kuri juos jungia šiurkščia, neartikuliuota ir neverbalizuojama kalba, ankstesne už bet kurią

„pozityvią“ kalbą; sritis, kuri pamirštama, kurią pats skyrimo gestas nugramzdina užmarštin, ir viskas, kas per skyrimo rezultatus iškyla į istoriją, yra privalomi tos užmaršties koreliatai. Užmarštis čia – tiesioginė nuoroda į nebūtį. Užmirštama tai, ko nėra ir nebuvo; atsimenama tik istorija, bet ne jos šaltinis.

Ką šiame modelyje svarbu pastebėti? Tokia priešpriešos samprata – Foucault bandymas konfliktuojančius narius vertinti be išankstinių simpatijų konkrečiai daliai, ypač tai, kurią mes pavadiname „sveiku protu“. *Ši samprata nebando šiuos narius apibūdinti kaip tokius – ji kalba apie istoriją kaip valdžios santykių diskursą.* Ir būtent per tokių santykių perspektyvą siūlo vertinti beprotybei suteiktas „liguistumo“, „nenormalumo“ ar „beprasmiškumo“ konotacijas.

Ką tu nori pasakyti Foucault? *Proto ir ne proto skirtis įtvirtino vienos „dalies“ viršenybę ir kartu „pavergė“ kitą dalį.* Istorija – tai siekis tokį nelygią vertį santykių padaryti akivaizdų. Pavergti beprotybę šiuo atveju, tai atimti iš jos galimybę būti suprastai tiesiogiai, atimti galimybę komunikuoti be proto primestų tarpininkavimo struktūrų. Skyrimo gestas nutildė beprotybę – beprotybės žodžiai tapo neartikuluota fonetika, o gestų akivaizdumą užpildė beprasmybė. Kuo istorijoje dar gali būti aktyvumas, kuris negavo proto valdžios leidimų?

Būtent todėl šiuaikiniame psichinės ligos pasaulyje žmogus nebegaali „bendrauti“ su beprotybe. Viena vertus, yra „protingas žmogus, kuris į beprotybę deleguoja gydytoją, tuo pačiu nustatydamas bendravimą tik per abstraktų ligos universalumą“ (ten pat, p. 6). Ir, kita vertus, yra beprotis, kuris su protinguoju gali bendrauti tik per tokį pat abstraktų protą – o šis jam duodamas „kaip fizinė ir moralinė prievarta, anoniminis grupės spaudimas, konformizmo reikalavimas“ (ten pat, p. 6). Vadinasi, sako Foucault, nuo tam tikro istorinio momento nebėra bendros kalbos, kuri padėtų jiems susikalbėti „tiesiogiai“. Tam steigiamas tarpininkavimo diskursas – psichopatologija – atspindintis ir įteisinantis proto valdžios įgaliojimus.

Prisiminkime, kad tokia situacija – griežtas proto ir ne proto supriešinimas, neigiantis bet kokią dialogo galimybę – istoriniu požiūriu gan „jauna“. Ir tegul anksčiau toks „tiesioginis“ dialogas nebuvo nei rišlus, nei paprastas – svarbu, kad jis vyko, nesklandžiai, trūkinėdamas, bet vyko. Foucault jo pėdsakų aptinka Vakarų viduramžių ir renesanso istorijoje. Tačiau beprotybės kaip psichinės ligos samprata nuo XVIII amžiaus pabaigos grindžiama

prielaids, kad toks dialogas neįmanomas. Kodėl? *Kad susikurtų psichiatrijos kalba* – „kuri yra proto monologas beprotybės atžvilgiu“ (ten pat, p. 6) – turi būti nutildyta beprotybė, tiksliau, iš jos turi būti atimta galimybė kalbėti tai, ką protas pajęgtų išgirsti ir suprasti. Kadangi istorijos pasaulyje iniciatyva priklauso protui, teisingiau būtų tarti, kad ne tiek nutildoma beprotybė, kiek protas atsisako jos žodžius pastebėti kaip sau reikšmingus.

Nuo šiol beprotybė ir protas – tai dvi savyje užsida-riusios duotybės, kurios tarpusavyje santykiauti gali tik per jas siejančią skirtį – tarpininką, kurio konkrečias istori-nes formas nustato refleksyvus protas, pasitelkdamas psi-chiatrijos retoriką. Kuo tokiam kontekste tapo Vakarų žmogus? Ribos arba išorinio kontūro „kategorijomis“ nusakoma duotybė, apibūdinančia save per santykį su tuo, kuo ji nėra. Kas yra psichopatologijos mokslo objektas? Turiniai, kuriuos žmogus atstumia kaip sveti-mybę, teritorijos, kuriose žmogus jau nėra visai žmogus. Nusakyti tam tikrą žmogaus tipą ribos kategorijomis, tai aptikti, kur tos teritorijos prasideda, kur žmogus save aptinka kaip Kitą.



Popierius,
guašas,
akvarelė, 21x28

Apie ką mes kalbėjome? Apie istorijos plyšį, kaip negatyvų ir pozityvų būties registrą siejančią metaforą, apie skyrimo gestą, kaip negatyvaus būties registro galią pasikartoti kaip pozityvių; bei apie šio pakartojimo rezultatus, nusakomus „proto diskurso“ ir jo atstumtų turinių priešprieša. Mes paban-dėme parodyti, kaip šios priešpriešos padedamas Foucault siūlo apibūdinti šiuolaikinį žmogaus tipą; kita vertus, šios priešpriešos modelis tinka ir kon-krečiam kultūros tipui apibūdinti.

Nuo ankstyvųjų viduramžių Vakarų žmogus save saistė santykiais su tuo, ką nusakė ne visai aiškiais beprotybės, pamišimo ir kitais terminais. „Gali būti, kad tai niauriai akistatai vakarietiškas Protas didele dalimi dėkingas už savo gelmę“ (ten pat, p. 7). Bet kuriuo atveju proto ir beprotybės ryšys yra vienas vakarietiškos kultūros originalumo rodiklių, sako Foucault.

Šis ryšys, kaip jau minėjome, paskutiniaisiais amžiais įgavo aštrios prieš-priešos pavidalą; pavidalą, kuriuo europietiška kultūra pateikia tai, kuo ji atsisako būti. Šis pateikimas – tai ne tik atmetimo judesys; kartu tai savo galutinių ribų žymėjimas, be kurio priešprieša su atstumiamais turiniais būtų

neįmanoma. Anot Foucault, tokių žymėjimo gestų netiria nei pažinimo, nei visuotinė istorija; todėl jis siūlo tokią *tiriamąją analitiką, kuri labiau klausia apie kultūros ribas nei jos identitetą. Kitaip tariant, bando apibūdinti konkrečios kultūros identitetą per jos ribų nustatymą.*

„Galima būtų sukurti ribų istoriją – apie tuos neaiškius gestus, pamirštamus iškart juos atlikus, per kuriuos kultūra atmeta tai, kas taps jos Išore“ (ten pat, p. 7). Būtent čia, teritorijoje, kuri brėžia pirmines demarkacines linijas, vyksta pamatinis pasirinkimas, pradinė diferenciacija, teikianti pavidalus istorijos pozityvumui. Istorija šiems pavidalams suteiks vertybines ar kitas konotacijas ir toliau jas puoselės savo tėkmėje, pamiršdama, kad tęsia ne savo pradėtą darbą. „Ne savo“ labiau ontologiniu nei vertybiniu / prasminiu požiūriu; vertybės / prasmės – istorinių konjunktūrų vaisiai, bet tai, kam tos vertybės suteikiamos, padalijimo gestu įkeliami į istoriją iš „anapus“. Taip istorija kyla ne pati iš savęs; ją maitina jos plyšiai, neegzistuojantys, pamiršdami skyrimo gestai. Pastarieji ir kuria pozityviai egzistuojančias priešpriešas, realias istorines opozicijas, teritorijas šiapus ir anapus jau nužymėtų ribų. „Klausti kultūrą apie jos ribines patirtis, tai klausti apie istorijos trūkį, per kurį ta istorija tarsi ir gimsta“ (ten pat, p. 7).

Ką reikia išgirsti šioje skiriančio gesto ontologijoje? Pirmiausia tai, kad ją Foucault supranta būtent kaip ontologiją. Pats skyrimo gestas nieko neturėtų stebinti: bet kurios istorinės epochos kultūra tiek savo viduje, tiek pagal išorinį kontūrą atlieka skyrimo judesius, nustatančius santykius tarp savęs ir svetimo. Mums svarbu, kad *tai toks skyrimo gestas, kuris inspiruoja istoriją, bet iš istorijos teapčiuopiamas kaip nebūtis, kaip tuštuma be teritorijos, kaip tai, kas neišvengiamai užmirštama.*

Bet tai toli gražu ne viskas.

Foucault daro problematišką istorijos raidos modelį: istorijos plėtotės variklis slypi ne joje (tiksliau, ne vien joje), bet kur nors anapus istorijos – itin „komplikuotame“ anapus, kuris slypi tiek istorijos kaip tokios pradžioje, tiek ir „už“ kiekvieno istorijos dabar, nuo kurio atsispirdamas šis „dabar“ ir tegali būti. Pasinaudokime analogija su kūdikio psichikos raida: istorija „pradedama“ neartikuluotos, kūniškos, riksmo nuo žodžio neskiriančios kalbos / būties masėje įvedant pirmąsias skirtis, pamažu perprantant savo ribas nustatančias patirtis ir kartu išstumiant, pamirštant viską, kas lieka anapus tų ribų. Būtent šie anapus įtvirtina savo valdžią istorijai, verčia kiek-

vieną jos momentą patvirtinti skyrimo rezultatus, t. y. verčia istorijos dabartį tapti savimi per nuolatinį skyrimo judesį.

Čia kalbame apie skyrimo judesį, kuris nusakomas kaip istorijos pradžia ir kaip kiekvieno jos dabarties momento „pagrindas“. Ši retorika nėra visai aiški, kai jos siūlomą modelį bandome perkelti į pozityvios istorijos erdvę. Kaip tokiu atveju reikia suprasti istorinių pokyčių mechaniką? Kai kalbame apie lūžius, skiriančius įvairias istorines epochas, Foucault modelis tarsi ir gali būti taikomas. Štai buvo padarytas tam tikras aiškiau nenusakomas judesys, po kurio istorijoje galime apčiuopti akivaizdžius proto ir beprotybės santykių pokyčius – juk būtent taip, labai supaprastinant, galima apibūdinti XVIII amžiuje subrandintą lūžį, kuris „išrado“ beprotybę kaip psichinę ligą. Taip galime mąstyti ir apie istorijos kaip tokios „pradžią“. Bet kaip suprasti daugybę smulkesnių pokyčių, kurie negali pretenduoti į epochos riboženklį statusą? Kiekvienas istorinis „dabar“, atsako Foucault, formuojasi per atožvalgą į savo anapusybę. Be abejo, jis nusakomas ir per istorinių priežastinių santykių tinklą; tačiau taip pat ir per santykius su minėta anapusybe. Būtent tai ir reikia paaiškinti.

Istorijoje kiekvienu dabarties momentu daromas skyrimo gestas – gestas, kuris realizuoja pasirinkimą tarp to, kas priimtina ir ko atsisakoma. *Kiekvienas dabarties momentas perstumia save „pirmyn“ rinkdamasis – ir kartu tuo gestu patvirtina distanciją tam, ką šis pasirinkimas ignoruoja.* Vadinas, dabartis negali būti nusakoma tik pozityviai, kaip tai, kas jau yra, nes pasirinkta – tai, kas pasirinkta, gali būti tik per atribojimą nuo „draudžiamų“ pasirinkimų. Atribojimo gestas dabartį neišvengiamai dalija į pozityvios istorijos registrą, organizuojamą racionaliomis pastangomis; ir išstumtus, pozityviai neaptinamus turinius, kurie kiekviename pasirinkimo judesyje aktualinami būtent kaip „atstumiami“, kaip „nesantys“.

Čia nėra jokio bevardžio subjekto, kuris atliktų tą pasirinkimo judesį; aišku, kad ir pats judesys neapdovanotas jokia pozityvia būtimi – jis visada lieka anapus būties / istorijos ir būtent todėl visad pasmerktas užmarščiai – nors būtent per jį istorija tampa tuo, kuo yra.

Galima net sakyti, kad tokia samprata keičia stereotipinę ateities, per dabartį grimztančios į praeitį, modelį. Jame tarsi nelieka ateities; vien tik dabartis, kuri skaido save į tai, kas yra, ir į tai, ko nėra. Skyrimas vyksta nuolat – matyt, tai ir yra laiko seka – todėl pozityvūs skyrimo rezultatai gali tapti

praeitimi. Vienintelė ateitis čia – skyrimo prievartos nepatyrusi būties visatvė, kurioje skirtumai tarp „yra“ ir „nėra“ yra visai ne skirtumai (akivaizdu, kad pozityviam būties registrui pritaikytas žodynas čia bejėgis).

Trumpam sustokime ir pabandykime pasakyti, kaip skyrimo / atmetimo gestas siejamas su istorinės raidos modeliu. Jis – *istorijos šaltinis; ir kaip toks gali būti nusakomas trimis pavidalais: kaip skyrimas anapusybjėje, kuris pradeda istoriją kaip tokią; kaip pasirinkimo gestas, inicijuojantis naujos epochos pradžią ir taip kreipiantis istorijos eigą nauja kryptimi; ir kaip kiekvieną dabarties momentu realizuojamas pasirinkimo gestas.*

Kaip dažnai būna, duoti atsakymai ne tik atsako į keliamus klausimus, bet ir duoda naujus. Istorinis „anapus“ nėra pakankamai aiškus: kartais visiškai akivaizdu, kad Foucault kalba apie negatyviai nusakomą būties registrą anapus istorijos. Būtent tokiu pavidalu jį aptarinėjome iki šiol. Tačiau kartais kyla įspūdis, kad minėtas anapus tapatinamas su istorinės šiapusybės marginalijomis, kurias savo ruožtu taip pat galima suprasti dvejopai. Pirma, kaip ankstesnį istorijos tarpsnį, konkrečiai – Vakarų viduramžių ir renesanso epochas, kurioms būdingas tam tikras proto ir beprotybės dialogas; bent šiuo požiūriu tai yra istorijos atkarpa „iki“ didžiojo arba galutinio padalijimo tarp proto ir beprotybės. Antra, anapusybę pozityvių marginalijų pavidalu galime suprasti kaip savotišką išstumtų turinių talpyklą, kurią duota epocha apgyvendina naudodamasi policinėmis ar medicinos priemonėmis. Tokie turiniai pastebimi ir apibūdinami pozityviai – t. y. jie neišstumiami į „absoliutų“ anapus; kartu jie yra anapus istorijos ta prasme, kad yra jai nereikšmingi, nepakliūva – ar bent jau ilgai neišsilaiko jos žvilgsnyje. Žinoma, čia mes kalbame apie beprotybę kaip psichinės ligos įvairovę.

Pastaroji samprata istoriją suprantą kaip racionalaus intelekto valdomą erdvę; išstūmimas anapus istorijos negali būti suprantamas pažodžiui, jis reiškia, kad taip suprantamoje erdvėje atsiranda savotiški „ne proto“ inkliuzai, kurie, be abejo, apdovanoti tam tikru raiškos akivaizdumu, bet tas akivaizdumas neturi galios bent kiek ryškiau lemti istorijos. Tokia beprotybė – nes kalbame, žinoma, apie ją – priklauso istorijai kaip jai nereikšminga marginalija. Tačiau šis teiginys problemiškas – problemiškas ta prasme, kad teisingas tik proto vienvaldystės požiūriu, kuris nepastebi savo priklausomybės nuo atmetų turinių.

Taigi, kartais beprotybės „anapus“ gali būti suprantama kaip vegetacija proto organizuojamos erdvės paribiuose; čia ji aptinkama akivaizdžios, bet be-

teisės ir nebylios figūros pavidalu, marginaline psichinės ligos paslaptimi. Tam tikra prasme tai ir yra represuotų turinių talpyklos vizualizacija, emblema, nurodanti į istorijos „pasąmonę“, apie kurią tuoj kalbėsime. Kitaip – tai regima esencija viso to, kas pasirinkimo gestu atstumiamą kiekvienu dabarties dalijimo momentu.

Foucault atskiria „dialektinį“ istorinės raidos suvokimą, pagrįstą save plėtojančiomis „pozityviomis“ jėgomis, nuo istorijos, kuri plėtojasi atsisiskirdama nuo to, kas nėra istorija, nuo to, kas neegzistuoja pozityviai, bet turi galią tokį pozityvumą steigti. Kaip sako pats filosofas, čia dialektinis raidos modelis supriešinamas su „nebyliomis tragizmo struktūromis“, aptinkamomis prie istorinio laiko pradžios. Mat būtent „Nietzsche parodė, kad Vakarų istoriją kurianti tragizmo struktūra – tai tik atmetimas, užmarštis ir nebylus tragedijos nuosmukis“ (ten pat, p. 7–8).



*Popierius,
akvarelė, 21x28,
2006*

Tai „centrinė patirties forma“, nes ji „istorijos dialektiką sieja su tragizmu per patį tragedijos atmetimo faktą“ (ten pat, p. 8). Aplink šią centrinę patirtį gravituoja daug kitų, kurios visos kartu Vakarų kultūros paribiuose ir kuria galutinę ribą, apibūdindamos ją kaip pirminio skyrimo pėdsaką. Čia, svarbiausia, išgirsti, *kad atmetimo judesys būtinai yra tam tikra priklausomybės forma; ir ne bet kokia, o išimtinai reikšminga – juk būtent atmetimo / skyrimo judesys skelbiamas istorijos plėtros sąlyga. Akivaizdu, kad Foucault Nietzsche’s pamoka svarbi ne tiek konkrečiais atstūmimo turiniais, kiek pačiu atstūmimo modeliu ir jo vieta istorijoje.*

Kokį istorinės raidos modelį pasiūlo Foucault? Tai, kas istorijoje išstumta, kas atmesta ir pamiršta, turi ne mažesnę valdžią nei tai, kas joje yra pozityviai – nes tai, kas yra, yra tik per atmetimo ir užmaršties judesį. Būtent šis judesys teigia bet kokį istorijos pozityvumą, nors iš jos pozicijų perskaičytas tik kaip tuštuma, nebylumas ir save ištrynęs pėdsakas. Todėl filosofas kalba ne apie bet kokią, o būtent Vakarų istoriją – tokia perspektyva numato ne visuotinę istoriją, bet daug skirtingų istorijų, kurios apibūdina save per

tai, ką atmeta. Todėl *Vakarų istorija aprėpia ne tik regimus jos pėdsakus, bet ir visa tai, ką ji savyje ištrynė, nukeldama į anapus – savotišką istorinę pasąmonę*. Taigi, Foucault „individualizuoja“ istoriją ir kartu suteikia jai anapusių, nustatydamas tarp jų abipusę, bet nelygiavertę priklausomybę.

Tai priešinimasis hėgeliškai istorinės dialektikos sampratai, kuri visada geba rasti priešybėms bendrą vardiklį ir taip užtikrinti jų turinių apykaitą. Šiuo požiūriu Foucault refleksija sprendžia pamatinį klausimą: ar galutinė ontologinės redukcijos riba gali būti ne vienis, bet dviejų elementų priešprieša; o jei gali, tai kokie tie elementai ir kas užtikrina jų „apykaitą“?

Istorinės sąsąmonės metafora čia neatsitiktinė; Foucault jos nemini tiesiogiai, bet pozityvusis istorijos registras neabejotinai atkartoja sąsąmonės veiklą bei jos priklausomybę nuo sąsąmonės, kurią ir užpildo iš sąsąmonės išstumti turiniai. Pastarieji nebeegzistuoja sąsąmonei, bet veikia ją kaip anapus slypinti galia, aptinkama, beje, tik per pozityvųjį oponento / sąsąmonės aktyvumą.

Visa tai, sekant Foucault, galima pavadinti ribos patirčių terminu. Teritorija, kurią konkreti kultūra „atitveria“ kaip savo tapatybę, pačiu atitvėrimo judesiu nori nenori sąveikauja su tuo, ką ji išstūmė už tapatybės ribų. Tokia teritorija apibūdinama paradoksalios kartografijos kalba, kuri išskiria demarkacinės linijos galią, o ne jos žymimų teritorijų požymius. Ką čia reikia išgirsti? *Skirianti ribos galia neišvengiamai yra ir siejanti galia, atskirtas teritorijas surakinanti abipusių nuorodų šuoliuose*. Šie kontrabandiniai šuoliai, šie abipusiai sienos pažeidinėjimai į sceną išveda transgresijos kategoriją, kuri bene geriausiai nusako abipusę atskirtų sričių priklausomybę, kai kiekviena pusė apibūdina ne tiek save, kiek savo užribius, ir tik per juos – save. Tačiau transgresijos kategorija – ne šio darbo tema, nors neįvardytu pavidalu ji ir dalyvauja tekste: juk skiriamasis gestas tam tikru mastu atkartoja būtent transgresijos funkcijas.

Santykiai su beprotybe Vakarų kultūroje taip pat gali būti nusakomi *ribos patirties terminu, apvalant pastarąjį nuo bet kokio egzistencinio psichologizmo*: tai ribų nustatymo ir jų pažeidinėjimo perspektyva, reginti Vakarų istoriją per savotišką „plyšio ontologijos“ prizmę. Istoriją, kuri tampa savimi tik per skyrimo gestus, gramzdinančius nebūtinai „nepriimtinius“ turinius. Pastarieji – arba tiesiog beprotybė – tai ne tik istorijoje regimos psichinės anomalijos formos, beprotybė – tai visi atstumti ar nepasirinkti turiniai, istorijos nuosėdos, kurios pildo nebūties „fondus“. *Todėl, kalbėdami apie negaty-*

vųjį būties registrą, kuris „priglaudžia“ atstumtuosius turinius, mes neišvengiamai kalbame apie beprotybę.

Istorija nėra vientisa; ji akivaizdžiai nevientisa kaip erdvę užpildantis fenomenologinis daugis, bet dar svarbiau, kad šis daugis yra fundamentalesnio paskirstymo pasekmė, paskirstymo, kurį per istorijos plyšius atlieka jėgos, čia vadinamos skiriamaisiais gestais. Jos steigia istoriją kaip jau sudalytą ir po šiuo sudalijimu slepiančią savo plyšius.

Tad kas tokia kontekste yra istorija? Istorija Foucault – tai visada jau sudalytos teritorijos įsisavinimas, paslepiančias plyšius, per kuriuos toks sudalijimas tik ir įmanomas; istorija – tai fundamentalių skyrimo gestų kontinuacija, ji iš principo negali aptikti šių gestų, nes pati gimsta kaip jų pasekmė. Kita vertus, istorija – tai nuolat save apvalantis būties registras, kuris per minėtus plyšius išstumia sau nereikalingas „nuosėdas“. Štai „rato pavidalo“ judesys, palaikantis istorijos tėkmę: *savimi istorija tampa atsispidama nuo nebūties ir toliau plėtojasi kuria nors briauna į ją vis grįždama.*

Galima pasakyti paprastai: istorija kaip pozityviai „užpildyta“ erdvė ir laikas, taip pat intelektu besivadovaujantis mąstymas kaip jį atspindinti galia įmanomi vien per santykį su beprotybe, nors tas santykis – tik atsiribojimas ir neigimas. Kita vertus, šis santykis yra kas nors nepalyginamai daugiau – ir tai bene svarbiausia žinia, kurią mums nori pasakyti Foucault: *atribojimo / neigimo pastanga (ne proto atmetimas) kartu yra ir inicijuojantis pozityvios būties steigimo judesys. Foucault siūlomą modelį, parafrazuojant filosofijos štampos, galima apibendrinti maždaug taip: atskirti – vadinasi, būti. Nereikia net pridurti, kad būti, t. y. priklausyti, istorijai pirmiausia reiškia būti „protingam“. Būtent tokia kontekste tampa akivaizdi beprotybės „funkcija“: per savęs atmetimą leisti būti istorijai bei ją atspindinčiai galiai – „sveiku protu“ besivadovaujančiam mąstymui.*

Tokia kontekste akivaizdi ir valdžios problematika: išstumti, represuoti beprotybę – tai ne tik nugalėti, atimti kalbą, primesti savo valią; čia dar svarbesnis atvirkštinis santykis, kuriuo *represuojantis judesys patenka priklausomybėn nuo represuojamų turinių*; kitaip tariant, atstumdamas jis suteikia jiems valdžią. Galime šią abipusę priklausomybės struktūrą pervardyti negatyvaus ir pozityvaus būties registrų priklausomybe; arba istorijos ir ją steigiančių skyrimo gestų priklausomybe. O kai nuo istorijos atstumtą nebūtį pakeisime beprotybės terminu, gausime tą priklausomybės formulę,

kuri, anot Foucault, bene geriausiai apibūdina paskutinių amžių Vakarų: „beprotybės būtinybė Vakarų kultūroje siejasi su istorijos galimybe“ (ten pat, p. 10).

Tokiame kontekste turime dvi beprotybės figūras: *beprotybę kaip pozityvaus būties registro negatyvą ir / arba to negatyvo vizualizaciją istorijos / proto valdžios erdvėje*; tai, ką „protingas mąstymas“ atmeta kaip nepriimtinius ir kartu pamiršamus turinius – bei tų turinių akivaizdumą psichinės ligos paslapyje. Istorijos organizuojamas pasaulis – tai proto viešpatija, kurioje beprotybei skiriami tik periferiniai anomalijos / „inkliuzo“ vaidmenys; bet pati istorija savo konstituojančių prielaidų lygmeniu – jau pamatinės beprotybės kaip „istorijos plyšio“ arba vaisingos nebūties kompetencija.

Vadinasi, Vakarų žmogus Foucault – jokių būdu ne universalus žmogaus tipas; tai istoriškai kintanti duotybė, ir jos galiojimus riboja paskutinių kelių amžių kultūrinė chronologinė erdvė. Būtent šio laikotarpio Vakarų žmogus *save apibrėžė tokiu fundamentaliu atribojimo gestu, kuris atskyrė jį nuo Kito – visų atstumiamų turinių „talpyklos“*. Nuo šiol beprotybė ir protas Vakarų kultūros ir mąstymo tradicijoje iškyla kaip dvi savyje užsisklendusios duotybės, kurios gali santykiauti tik per tarpininkaujantį diskursą; jo konkrečias istorines formas nustato refleksyvus protas, pasitelkdamas psichiatrijos metodologines prieigas ir retoriką. Kuo tokia naujame socialiniame ir idėjų istorijos kontekste tapo Vakarų žmogus? Ribos arba išorinio kontūro „kategorijomis“ nusakoma duotybė, *kuri apibūdina save pirmiausia per santykį su tuo, kuo ji nėra*.

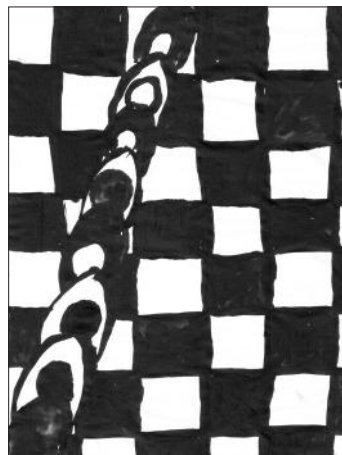
Foucault konceptualiai atskiria „dialektinį“ istorinės raidos suvokimą, pagrįstą *save plėtojančiomis „pozityviomis“ jėgomis*, nuo istorijos, kuri plėtojasi atsiskirdama nuo to, kas nėra istorija, nuo to, kas neegzistuoja pozityviai, bet turi galią tokį pozityvumą steigti. Šis esminis skyrimas pagrįstas fundamentalia ontologine prielaida: būtis, tai ne tik istorijai priklausanti erdvė, aprėpianti visus esamus ir įmanomus pozityvius faktus. Būtis – tai ta vaisinga tuštuma, kuri tik ir leidžia pastariesiems būti, kitaip tariant, būtis – *tai pozityviai neapčiuopiama tuštuma, ontologine valdžia apdovanotas „niekis“*. Galima pateikti ir „platesnį“ būties apibrėžimą, kuris aprėptų ir nebūtį, ir jos atsikartojimą pozityviu pavidalu. Ką tu nori pasakyti Foucault? Pozityvios istorijos registras nėra pats sau pakankamas, todėl nepaaiškinamas be nuorodos į istorijos anapusybę.

Tai savotiška „metafizinio“ vienio koncepcija, vienio kaip potencijos, kuris pozityviai neegzistuoja, bet per skyrimo / atmetimo gestą turi galią pakartoti save empirijos pavidalais. Skyrimo / atmetimo gestas – arba per jį „pasikartojantis“ negatyvusis būties registras, yra istorijos šaltinis. Jos raidos požiūriu jis gali būti nusakomas trimis pavidalais: *kaip skyrimas anapusybėje, pradedantis istoriją kaip tokią; kaip pasirinkimo gestas, kuris inicijuoja naujos epochos pradžią ir taip nukreipia istorijos eigą nauja kryptimi; ir kaip kiekvienu dabarties momentu realizuojamas pasirinkimo gestas*. Bet nesvarbu, kuriuo pavidalu šis gestas inspiruoja istoriją, – iš pastarosios jis teapčiuopiamas kaip nebūtis, kaip tai, kas neišvengiamai užmirštama, kas paslepama po skyrimo rezultatais: suverenaus proto ir jo atstumtų turinių priešprieša.

Ir pagaliau ši priešprieša istoriją nusako kaip *Protą ir Beprotybę – dvi atskiras bei viena kitai svetimas teritorijas*. Žmogus save aptinka susitapatindamas tik su viena šių teritorijų. Tačiau, aptikdamas save kaip protingą, jis kartu aptinka „turį“ valdžią beprotybės atžvilgiu. Bet koks beprotybę tirias mokslas grindžiamas tokios valdžios prielaida. Ši samprata nebando minėtas teritorijas apibūdinti kaip tokias – ji kalba apie istoriją kaip valdžios santykių diskursą, kuris per proto ir ne proto skirtį įtvirtino vienos „dalies“ viešpatystę ir kartu „pavergė“ kitą dalį.

Vienis ir daugis – tai nebūtis ir pozityviai apčiuopiama istorija. Istorijos plyšys – tai metafora, kuri įtvirtina jų sąsają. Kartu plyšys – daugio pradžia, skiriamasis gestas, kuriuo vienis / nebūtis save reorganizuoja ir perveda į pozityvios būties registrą. Todėl *atribojimo / neigimo pastanga (ne proto atmetimas) kartu yra ir pozityvios būties steigimo judesys*. Foucault siūlomą modelį, parafrazuojant filosofijos šampus, galima apibendrinti taip: *atskirti – vadinasi, būti*.

Čia atmetimo judesys būtinai yra tam tikra priklausomybės forma; per ją represavimo gestas patenka priklausomybės nuo represuojamų turinių. Tokiame kontekste tampa akivaizdi beprotybės „funkcija“: *per savęs atmetimą leisti būti istorijai bei ją atspindinčiai galiai – „sveiku protu“ besivadovaujančiam individui*. Būtent taip, Foucault nuomone, beprotybė gali tapti istorijos ir joje karaliaujančio „protingo žmogaus“ būties sąlyga.



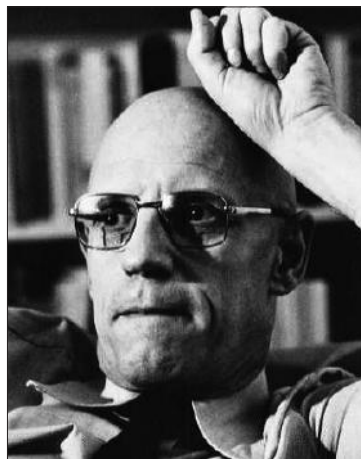
Popierius,
akvarelė, 21x28

PATOGRAFIJOS ŽANRO PRIELAIIDOS

Žmogus kaip stabili duotybė per nenusakomą pozityvios patirties įvairovę atskleidžia ir įprasmina šį pasaulį – maždaug taip galima nusakyti požiūrį, kurį Foucault pavadino didžiąja Vakarų antropologine iliuzija. Tik jos atsikračiusi, tai yra išvaliusi minties erdvę nuo tradicinių žmogaus sampratų, Vakarų filosofija gali atverti sau naujas galimybes. Kaip interpretuoti šį „mizantropišką“ prancūzų mąstytojo siūlymą? Be abejo, reikėtų pasitelkti vadinamąsias „autorius mirties“ ir „subjekto disociacijos“ koncepcijas. Mes rinksimės kitą kelią ir bandysime atsakyti į šį klausimą keldami naują klausimą: kaip galima menininko patografija?

Taigi, kaip galimas žanras, kuris meno kūrinys geba matyti autoriaus atspindį, o autoriuje – ieškoti jo kūrinio šaknų? Kokios prielaidos gali sujungti dvi tokias, rodos, skirtingas sritis į vieną? Arba kitaip: kaip galima kalba, kuri vienu ir tuo pačiu diskursu byloja ir apie meną, ir apie beprotybę? Norėdamas į tai atsakyti, Foucault renkasi kelią, kuris padeda išvengti psichologijos ar psichopatologijos siūlomų perspektyvų; jo nuomone, įmanoma efektyviai pasinaudoti tam tikra kategorinio eklektizmo forma, kuri sugebėtų per naują santykį susieti menininką ir jo kūrinį.

Patografijos žanro ištakų Foucault pradeda ieškoti žvelgdamas į tą istorijos laikotarpį, kai krikščioniška Europa suteikė menininkams teisę turėti vardus. Apčiuopiama šios teisės išdava – G. Vasari aprašytos menininkų biografijos. Jose Foucault aptinka tokius įvykius, kurie menininkų gyvenimams suteikia ritualo formą ir taip grindžia jų išskirtinumą. Ką turime omenyje? Pavyzdžiui, tikro menininko įžengimas į istoriją nėra paprastas biologinis faktas – jis ne tiek gimsta, kiek pasirodo per antlaikį plyšį, per istorijos trūkį. Tai tarsi liudija, kad meninis genijus nesavalaikis šiai konkrečiai epochai, bet visada savalaikis savo paties atžvilgiu, tai yra jis realizuoja savo kaip geniaus potencialą. Ši potenciali biografijoje būtinai turi konkretų išskirtinumo / antlaikiškumo ženklą: piemenaujantis Giotto pagerbiamas meistro Cimabue apsilankymu ir kt. Paskui, toks genijus turi nueiti ilgą išbandymų kelią, kuris



*Michelis
Foucault*

atitinka tam tikrą daugiapakopę iniciaciją. Jos pabaigoje laukia svarbiausias išbandymas – simbolinis savo mokytojo įveikimas.

Kuo mums naudingas faktas, kad meninio talento išskirtinumą atspindi biografinių faktų išskirtinumas? Nedetalizuosime, tiesiog pasakysime, kad, anot Foucault, Vakarų renesansas į menininko individualybę žvelgė per epo prizmę, t. y. per tokią epinio žanro primestą perspektyvą, kurioje susiliejo ir archaizuotos viduramžių herojaus konotacijos, ir iniciacinė antikinio pasaulio problematika. Persipindamos šios tendencijos „menininko gyvenimui, o gal tik jo biografijai primetė keistas ir dviprasmes paslapties bei jos atskleidimo struktūras...“ (Foucault, 1999, p. 19). Tuo Foucault nori pasakyti, kad renesanso menininkui tik tada buvo leista nusikratyti anonimiškumo, šimtmečiais slėpusio epo dainiaus individualybę, kai jis tapo epinių vertybių paveldėtoju. *Herojaus matmuo nuo vaizduojamo persikėlė į tą, kuris vaizduoja*. Kitaip: autorius pats tapo herojumi, ir tik tada jo vardas įgijo suverenumą ir vertę.

Tokiame kontekste meno kūrinio prasmė nebekyla iš tapatumo su akmeniniu paminklu, kuris įveikia mirtį ir iškelia savo herojų virš / anapus laiko. Teisingiau būtų sakyti, kad jis tampa „gestu“, kuris žmogui ir jo laikiniams reikalams suteikia amžinumo tiesą, bet kartu, o tai mums ypač svarbu, nurodo savo gimimo vietą – stebuklą pilną menininko gyvenimą. „Tapytojas yra pirmas subjektyvus herojaus įsikūnijimas“ (ten pat, p. 19), sako Foucault. Kai „vertybinis“ apdainuojamo herojaus išskirtinumas tampa jį sukūrusio menininko išskirtinumu, neišvengiamai daugėja dėmesio menininko gyvenimui ieškant jame tą išskirtinumą patvirtinančių prielaidų. *Taip tarp kūrinio tiesos ir jo biografijos tyrimų nusistovi privaloma sąsaja, iš kurios ilgainiui ir išaugo patografijos žanras*. Menininko autoportretas, įkeltas į mitologinę sceną kur nors paveikslo kampe, yra ne papildomas veikėjas – tai ilgo proceso rezultatas, proceso, kuris herojaus kulto „tarnautoją“ pavertė to kulto objektu; taip heroizavimo pradžia buvo sujungta su savotiška jo pabaiga. Kita vertus, menininkas užima tokias pozicijas savo paties atžvilgiu, kurios iš principo negalėjo būti taikomos jo apdainuojamam herojui: autorius sutapatintas su heroizmo manifestacija, kuri jo gyvenimą – tiek sau, tiek ir kitiems – pavertė tam tikru vieniu su jo kūryba (ten pat, p. 20).

Kur tai įvyksta? Kažkur ant ribos tarp autoriaus intencijos, kuri atstovauja jam kaip tokiam, ir tos intencijos realizacijos, tampančios kūrinio

kūnu. Tačiau ši vienybė anaip tol nėra tokia aiški, kaip gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio. Taip, ji pakankamai stipri, kad išliktų dar ilgam, bet kartu – gana lanksti, o galbūt nestabili, nes savo nužymėtoje erdvėje palieka laisvę pačioms įvairiausioms disociacijoms, konfliktams ir trintims. Paklauskime, ką nori pasakyti Foucault: naujai nusistovėjusi autoriaus ir kūrinio vienybė pagrįsta tam tikra disproporcija, kuri verčia kūrinių aiškinti atsižvelgiant į individo polinkius, o juos pačius – atvirkštine priklausomybe ir t. t. Minėtose biografijose tokių pavyzdžių apstu: Filippo Lippi, kurio aistros konfliktuoja su jo kaip vienuolio pašaukimu; jis tapė moteris, genamas geismo, nes tikėjo, kad per tapybą sudegs jo aistros ugnis; Uccello, „pasiklydęs“ savo darbe ir kartu pametęs iš akių svarbiausią to darbo tikslą – anot Vasari, jis būtų genialus dailininkas, jei nebūtų švaistęs laiko perspektyvos studijoms; Tintoretto, kuris tapė taip, kad jo darbų stilistika supriešino jį su visais cecho broliais Venecijoje. Menininkų gyvenimai čia keistai persipina su kūriniais, o kūriniai pradeda lemti gyvenimus. Kartu šie pasakojimai demonstruoja, anot Foucault, tam tikrą herojiško ir meninio gesto netapatumą, tam tikrą konfliktavimą, kuris negresia santykių iširimu, bet išduoda jų tapatumo dviprasmybes: čia meno kūrinys supinamas su tuo, kuo jis nėra, t. y. jis tampa savotišku veidrodžiu, kuriame autorius pradeda įžvelgti pats save. Būtent tokios šiandieną neginčijamos priklausomybės šaknis Foucault teigia aptikęs.

Ką dar čia turime išgirsti? Greta senosios heroizmo tematikos ir jos nykstančių pėdsakų, tarp menininko biografijos faktų, jo kūrybinių gestų ir formalių rezultatų atveriamas, o galbūt įsteigiama erdvė, kurią pradėjo regėti šešiolikto amžiaus Vakarai; erdvė, kurią mūsų mintis persmelkia be jokio pasipriešinimo kaip savaime suprantamą patografijos prielaidą (tai yra tiesiog pamirštą); erdvė, kurią ir užpildė mus dominantys turiniai – menininko beprotybė. Būtent ši erdvė leidžia sergančiam menininkui susitikti su savo kūryba, įvairiais būdais manifestuojant sąlyčio taškus; būtent čia jis gali išsiskirti iš visų tų, kurie serga, bet tyli, nes neturi menininko dovanos (ten pat, p. 20–21).

Pamatinė patografinio diskurso prielaida: tam tikra autoriaus ir jo kūrinio priklausomybės / bendrumo forma, leidžianti autoriaus gyvenimą komentuoti remiantis kūrybos faktais, o pastaruosius regėti kaip jo gyvenimo atspindžius. Ši forma susiklostė per epinio žanro perspektyvos slinktį nuo sukurto herojaus link jį sukūrusio autoriaus – kūrėjas tapo kūrinio herojaus savybių paveldėtojas. Taip jis įsitraukė į naujo tipo santykius tarp savęs ir savo

kūrybos. Šie santykiai tarp autoriaus ir jo kūrinio nužymi erdvę, kurioje, laikui bėgant, bus įkurdinta menininko beprotybė, atvira tiek jam, tiek ir jo kūrybai.

Kita vertus, Foucault ne tik atskleidžia istorines patografinio diskurso šaknis; jam labai svarbu pabrėžti šio diskurso kintamumą, t. y. parodyti, kad *kūrinys kaip autoriaus saviraiškos funkcija nėra konstanta*, kurią Vakarai aptiko po svetimais „pavadinimais“ ir pamažu iškėlė į dienos šviesą. Viduramžių kūrinys galėjo kreiptis į žiūrovą „anonimiškai“; taip ir mūsų laikotarpis gali didinti kūrinio ir autoriaus atotrūkį, kartu perbraukdamas jų vienovę lėmusias funkcijas – štai tokia kryptimi toliau nagrinėsime Foucault mintį.

Kaip konkrečiai beprotybė susitinka su menininku per jo kūrinį? Foucault atsakymas miglotas: beprotybė menininką perkelia į jo kūrinio išorinę formą ir kartu paverčia aklu bei kurčiu. Tuo, matyt, norima pasakyti, kad kūrinyje menininkas nepasirodo kaip konkretaus individo „reprodukcija“ meninėmis priemonėmis, bet visai kitu būdu – nusakydamas save vidujybės kalba, kuri regima ir girdima tik per išorines meno formas. Tas, kuris mato ir girdi, yra autorius kaip vidujybė; ir tas, kuriam atstovauja išoriškai fiksuotos meno formos, formos, neturinčios nei regos, nei klausos – tai du ne tapatūs, bet į tapatumą pretenduojantys autoriaus pavidalai. *Štai autorius (arba tiesiog žmogus) pamatinio dvilypumo pavidalu: refleksyvi galia, sąmonės aktai, atviri tik patys sau; ir jų raiška išoriškai fiksuotomis aktyvumo formomis, papildančiomis empirijos įvairovę*. Tiesa, šiame apibrėžime nelieta beprotybės – bet apie ją kalbėsime netrukus.

Foucault sako: „psichologinis matmuo mūsų kultūroje yra epinės perspektyvos negatyvas“ (ten pat, p. 21). Vadinasi, minėta *epinė perspektyva ir visi su ja siejami turiniai transformavosi į žmogiškos vidujybės darinius; taip epo herojus tapo savotiškas modelis ir talpa „naujam“, nuo kūrinio neatsiejamam autoriui gimti*.

Čia slypi kitas svarbus momentas: *autorius, manifestuojantis save per vidujybę, regimą tik „išoriškai“, tapatinasi su tokiu žmogiškumo pavidalu, kurį atpažįstame kaip šiuolaikinės psichologijos objektą*. Žmogus psichologijos požiūriu – tai pozityviai nefiksuojama vidujybė, kuri yra pasiekiamą tik per išorę – bet kurias saviraiškos formas, per visus net menkiausius biografijos faktus. Autorius (kaip bet kuris žmogus) – tai vidujybės žodžiai, bet jie negirdimi ir neregimi, kol, įveikę tam tikrą neregimą liniją, nevirsta riksmu, gestu,

meniškai artikuliuota forma ar bet koku kitu gyvenimo įvykiu. Autorius yra dvilypis: viena vertus, jis – tai minties erdvė, sąmonės ir pasąmonės raizgalynė, visada paslėpta nuo žiūrovo; kita vertus, jis – minties realizacija pozityviai apčiuopiamais pavidalais, žiūrovui atverta, bet sau nebetapati mintis.

Įrašykime į autoriaus apibūdinimą beprotybės terminą. Beprotybė – tai minėta sąmonės ir pasąmonės raizgalynė, tai joje gimstanti mintis, atvira tik sau; beprotybė – tai ta pozityviai neapčiuopiama erdvė, kur mintis tarpsta kaip ontologinis niekis, „ankstesnis“ už bet koki skirstymą į protingą ir neprotingą. Foucault požiūris radikalus: kol mintis neturi atitikmens pozityviai egzistuojančiame pasaulyje, tol ji niekuo nesiskiria nuo beprotybės; ir tik išgirstas žodis, regimas gestas ar kiti fiksuoti minties „tęsiniai“ gali būti skirstomi į protingus ir neprotingus. Minties šuolis į pozityvų pasaulį – tai atsidavimas dalijimo gestui, gimimas per tokį gestą. Ką nori pasakyti Foucault? Kad vidujybės pavidalu žmogus privalomai beprotis ir protingas „tuo pat metu“; ir tik savo išorine „kalba“ jis priverstas spręsti: būti protingas ar likti beprotis.



*Popierius,
guašas,
akvarelė, 30x42,
fragmentas*

Galima pasakyti kitaip: mintis – tai negatyvusis būties registras, mintis – tai žmogus, dar nepadalytas į protingą ir beprotį. Mintis, virtusi gestu, meno kūrinio ar kitu „faktu“ – tai pozityvusis būties registras; čia mintis galima sau netapačiu, skyrimo prievartą patyrusiu pavidalu. Ir beprotis čia galimas tik kaip proto priešingybė.

Prisiminkime, apie ką kalbėjome ankstesniame skyriuje. Yra beprotybė anapus istorijos, anapus pozityviai apčiuopiamo pasaulio; tai minties erdvėje tarpstanti, dar „nesudalyta“ beprotybė. Ir yra beprotybė istorijoje, pozityviai apčiuopiamų simptomų pavidalu; ji atskirta nuo proto ir atiduota jo valdžiai kaip priešingybė.

Autorius kaip mintis – tai proto ir beprotybės vienovė; ir autorius „faktų“ pavidalu – toks jis gali būti tik protingas arba tik beprotis. Proto ir beprotybės vienovę Foucault dažniausiai vadina beprotybe; kita vertus, taip pat

jis vadina ir skirties gestą patyrusią proto priešingybę. Akivaizdu, kad svarbu skirti terminus, kurie identiškai, nors reiškia anaip tol ne tą patį.

Mintis – kūniškas faktas; vidujybė – išorybė; negatyvūs – pozityvūs būties registras; šios priešpriešos nužymi struktūrinį dvilypumą, kurį turi sujungti šiuolaikinis žmogus (autorius).

Kaip tokia samprata siejasi su patografijos prielaidomis? *Patografinio diskurso šaknys, nusakomos tam tikrais autoriaus funkcijų terminais, ir psichologinės perspektyvos šaknys – tos pačios.* Taip yra todėl, kad šiuolaikinis žmogus kaip psichologinės perspektyvos rezultatas kildina save iš šaltinio, kuris jau rezervuotas beprotybei. Taip beprotybė tampa būtina psichologinio diskurso dalis. *Iškiepijant epinio herojaus turinius menininko individualybėje, kartu įsteigiama ir jo vidujybė – ar bent jau sukuriamos prielaidos jos augimui.* Beprotybė, toje pačioje erdvėje kurdama savo paslaptis, neabejotinai padėjo šiai vidujybei suvežėti. Kitaip tariant, beprotybė jau prielaidų lygmeniu yra įrašyta mūsų vidujybėn. Esant tokiai situacijai, gimstantys mokslai apie žmogų neišvengiamai turėjo aptikti ir žmogaus vidujybę, ir joje besislapstančią beprotybę.

Vidujybės steigimas – tai procesas, kuris tarsi sudvejina autorių, verčia jį ne visai tapačiu sau, nes tas tapatumas prarandamas, kai vidujybė tampa išorybe. Tai naujas žmogus, manifestuojantis save tik išorybės formomis, nors tapatinasi pirmiausia su vidujybe. Distancija, skirianti žmogų ir jo manifestacijas, jo vidujybę ir išoriškai fiksuotus atitikmenis – tai naujojo žmogaus, žmogaus kaip psichologijos objekto pradžia (ten pat, p. 21). Būtent ant tokio pagrindo tampa įmanoma „menininko psichologija“. Tačiau šiam menininką dalijančiam tolumui, šiam skiriamajam gestui, šiam nevysiškam tapatumui Foucault suteikia ir kitą prasmę. Jis teigia, kad dėmesys beprotybei menininko psichologiją lydi net ir tada, kai joje nenagrinėjama patologinė tematika. Kodėl? Nes pastaroji galima tik ant heroizmo manifestacijos pamato; pamato, kuris menininko gyvenimą, jį patį ir jo kūrinį „sukabino“ į tam tikrą, tegul ir nevientisą visumą. Beprotybė čia aptinkama ne tiesiogiai, bet kaip tam tikras struktūrinis konfliktas, kaip pamatinis supriešinimas, kaip gestas, kuris tik ir tegali tą supriešinimą grįsti. Ką tu nori pasakyti Foucault?

Beprotybė nebūtinai turi būti suprantama kaip liga, kuria slegia menininką; net ir pats sveikiausias menininkas struktūriškai sujungiamas su savo kūryba, su tuo, kuo jis iš principo būti negali. *Menininkas / jo kūrinys, vidujybė*

/ išorybė – toks suskaldytas darinys turi beprotybės, kaip skiriančios galios, žymę. Ji yra ribą žymintis gestas ir tokio gesto užmarštis. Čia mes susiduriame su „pradžios“ beprotybe, kuri yra savotiškas niekis ir kartu – visavertė potencija. Ši teiginį reikia paaiškinti kartu atsakant į klausimą, kaip ši samprata taikoma psichologijos objektui, t. y. žmogui kaip vidujybės / išorybės priešpriešai.

Kas yra vidujybė? „Uždara“ minties nuotrupų, impulsų ir kitų mentalinių potyrių raizgalynė; pozityviai neegzistuojanti erdvė, turinti galią atlikti skyrimo gestus. O ką vadiname skiriamaisiais gestais? Vidujybės galią įveikti savo uždaramą ir kartu tapti išorybe. Žmogus kaip vidujybė dar nėra protingas; per savo mentalinių potyrių įvairovę jis dalyvauja kaip savotiška „pirminė materija“, visa naikinanti chaoso beprotybė, galinga potencija, kuri slepia neišmatuojamas (ir pozityviai nefiksuojamas) galimybes. Skyrimo gestas – tai potencijos realizacija; minties šuolis į pozityvią tikrovę verbalinių ištarų pavidalais. Tik toks gestas, kuris filtruoja, renkasi, atmeta ir, svarbiausia, iškelia savo rezultatą išorybėn – tik toks gestas, inicijuojantis pozityviai apčiuopiamą fonetiką, gestus, jų artikuliaciją ir t. t., sudaro galimybes kalbėti apie žmogų pozityviai, pasitelkdamas protingo ir neprotingo apibūdinimus. Protingas (arba beprotis) gali būti tik žmogus kaip išorybė, žmogus, apžvelgiamas pozityviai, per bet kurias išorinio aktyvumo ar jų stokos formas, žodžiu, per „simptomus“. Tai išoriniam žvilgsniui atvertas žmogus: jau patyręs skirties „prievartą“, įmestas į sudalytą proto bei ne proto pasaulį ir privalomai išsiduodantis, beprotis jis ar ne. Trumpai: žmogus kaip psichologijos ar psichopatologijos objektas.

Beprotybė kaip skiriamoji galia – ką ši metafora nusako? Tai žmogaus vidujybė, pirmą kartą, pozityviai neapčiuopiama potencija, turinti galią atlikti skyrimo gestą, t. y. tapti savo pakartojimu / tęsiniu išorybėje. Kodėl tai beprotybė? Nes tai ta teritorija, kurioje beprotybė ir ne beprotybė dar neatsiskyrusios, kur nėra ir iš principo negali būti jokių aiškių kelrodžių, kas yra protinga, o kas – ne. Bet kuri mintis, bet kuris impulsas, bet kuris sąmoningas (ir nesąmoningas) mentalinis aktas iš anksto nežino, koks jis – tai jis sužino per rezonansą išorybėje, t. y. tada, kai įveikia vidujybę / išorybę skiriančią ribą. Tiek beprotis, tiek ir ne beprotis gali būti giliai įsitikinę savo teisumu; tačiau tik pozityviai apčiuopiami jų įsitikinimų vediniai leidžia spręsti, kas prieš mus: sveikas žmogus ar ligonis. Todėl tik išoriniai pavidalai / simptomai leidžia kalbėti apie pozityvų pasaulį, kuris jau padalytas į protingą ir ne protingą, tik šiame „pasaulyje po skirties“ beprotybė gali būti atrasta per

apčiuopiamą simptomo pavidalą. Tik šiame išorinių pozityvybių pasaulyje ji tampa Kitu, atskirtu nuo proto ir kartu atpažįstamu kaip ne protas.

Akivaizdu, kad Foucault kalba apie *dvi netapačias beprotybes: apie „pirminę“, pozityviai neapčiuopiamą, bet potencialiai vaisingą beprotybę, kuri turi savy tiek proto, tiek ir ne proto potenciją; bei aktualią, nuo proto „atskirtą“ beprotybę konkrečios anomalijos pavidalu.*

Norėdami tai paaiškinti, turime glaustai pristatyti Foucault „istorijos ontologijos“ koncepciją, kurią aptarėme ankstesniame skyriuje. Pradėkime nuo klausimo: iš kokio taško į beprotybę siūlo pažvelgti Foucault? Tiksliau, kokią tyrimų strategiją, atsiribojančią nuo psichologijos diskurso, jis siūlo? Ieškoti beprotybės šaknų „nuliniuose“ istorijos taškuose, kurie yra tarsi iki istorijos, jai nepriklauso, bet kuriuose inicijuojami tos istorijos pokyčiai. Galima tai pavadinti siekiu rasti „momentą“, kai beprotybė dar nesupriešinta su negailestinga proto tiesa, kai ji tebėra nediferencijuota ir nepadalyta patirtis. Primenu, mes kalbame ne apie konkrečią psichinę ligą, bet savotišką jos prielaidą – beprotybę, slypinčią po istorijos audiniu. Foucault tikslas: *atrasti pirminį dalybos gestą, kuris atskyrė protą nuo to, kas juo būti nebegali, į tarpusavy nebekomunikuojančias ir tarsi viena kitai mirusias dalis; dalis, kurios po tokios perskyros yra susiejamos visiškai nauju santykiu, nes dabar beprotybė tegali save atrasti tik per suverenaus, jai išorinio proto tiesą, kuri paverčia ją psichine liga.* Vadinas, skyrimo gestas, „realizuodamasis“ anapus istorijos, tą istoriją steigia kaip jau padalytą į protui ir ne protui priklausančias teritorijas. Būtent todėl pozityviai apibrėžiamoje istorijoje į beprotį tegalima kreiptis per psichinės ligos universalumą, vadovaujantis atitinkamais diskursais – psichologijos, psichiatrijos, psichopatologijos ir t. t. Būtent jų perspektyvos Foucault ir nori išvengti, siūlydamas grįžti prie „ištakų“, į teritoriją, kur jokia psichopatologijos mokslo kategorija, net pati bendriausia, negali atlikti organizavimo funkcijų ir pagelbėti kaip kelrodis. Mat konstituojantis yra gestas, skiriantis beprotybę ir protą, o ne mokslas, kuris gimsta kaip atskyrimo rezultatas.

Ten, kur kažkas nuo kažko skiriama, kur brėžiama riba – tik ten tegali prasidėti istorija. Klausti apie „pirminę“, pozityviai neapčiuopiamą erdvę be vietos – nors jokia ji ne erdvė – tai *klausti kultūros apie jos ribines patirtis, per kurias ji atstumia sau svetimus turinius, klausti istorijos apie plyšį, kuris tampa tos istorijos pribuvėja.* Kitaip tariant, kalbame apie tai, kas skyrimo veiksmu

inicijuoja istoriją, bet tai istorijai nepriklauso ir todėl yra pamirštas – nes atminčiai pavaldi tik istorijos erdvė. Tai koncepcija, kurioje istorija nėra vientisa ir save grindžianti – ją inicijuoja ir gaivina jėgos, kurios tą istoriją drasko, ir tuo pačiu judesiu, per istorijos žaizdas – teikia istorijai gyvybę bei galimybę žengti naują žingsnį.

Svarbu išgirsti tai, ką siūlo Foucault: europietiško racionalaus „proto“ istoriją suvokti per nuolatinę konfrontaciją su tuo, kuo jis nėra, bet kartu tuo, kas nustato jo „išorinio perimetro“ ribas.

Grįžkime prie individą „skaidančios“ vidujybės / išorybės koncepcijos. Kas yra skirtis / gestas, kuris leidžia kam nors atsirasti pozityviai atsispiriant nuo nediferencijuotos vidujybės materijos? Tai, kas nepastebima, arba kitaip – pamirštama. Skyrimo gestas – tai niekis, tuštuma,



Popierius,
guašas, 30x42,
fragmentas

kurios neįmanoma sugriebti už uodegos; tai metafora, apibūdinanti be galo trumpą šuolį iš potencijos į aktualybę, iš vidujybės – į išorybę, iš pradžios beprotybės – į pozityviai atpažįstamą beprotybę – arba taip pat pozityviai atpažįstamą „sveiko proto“ elgseną. Už viso to slypi pamatinis klausimas: *kas užtikrina tapatumą tarp minties kaip grynai mentalinio veiksmo bei empirijai priklausančio kūno*, vienaip ar kitaip tą mintį darančio akivaizdžią? Filosofas į šį klausimą neatsakė, neatsakysime ir mes.

Foucault tam tikru mastu orientavosi į psichoanalitinę pasaulėžiūrą, tačiau tai neturėtų klaidinti; jam sąmonė savaime dar nereikšė realizuotos priešpriešos tarp beprotybės ir ne beprotybės, t. y. ji nebuvo mechanškai tapatinama su intelektui paklūstančia sritimi, o sąmonė – su išstumtų patologinių troškimų ir instinktų talpykla. Skirtis – ne sąmonės ir pasąmonės; jos kaip bendra nediferencijuota masė ir sudaro tai, ką vadiname vidujybe; *skirtis – vidujybės ir išorybės*. Net pati beprotiškiausia mintis, net pats patologiškiausias troškimas nėra beprotybės požymis, kol neturi savo vedinių išorybėje pozityviai apčiuopiamais pavidalais. Būtent todėl vidujybė nėra nei protinga, nei beprotė – arba ir tokia, ir kitokia tuo pat metu.

Ką visu tuo Foucault nori pasakyti? *Kai tik žmogus pradedamas suvokti struktūrinių antinomijų pavidalu, tarsi kontrabanda į jo sampratą – prielaidų lygmeniu – įtraukiama beprotybė.* Būtent todėl psichologija gali būti jėga, kuri geba be galo patologizuoti žmogų ir jį supantį pasaulį. Toks žmogaus modelis nepaaiškinamas be jį dalijančio trūkio, kuris verčia konfliktuoti minėtas antinomijas – būtent šio trūkio šešėlyje tūno beprotybė.

Anksčiau kalbėjome apie vaisingą tuštumą, kuri slypi anapus istorijos, bet kaip sarginis šuo seka kiekvieną jos momentą; kreipdami žvilgsnį į menininką, galime ją vadinti kitais giminingais terminais – vidujybės tuštuma arba potencijos visatve. *Meninės kūrybos procesas tokiaime kontekste – tai nesugriebiama skyrimo gestai, kuriais vidujybė iškerpa save ir atkartoja išorėje, virsdama pozityviai apčiuopiamais veiksmais ir jų modeliuojama menine forma.*

Bet kaip šis modelis pakinta, kai Foucault pradeda kalbėti apie konkretų istorinį laikotarpį, apie jam būdingą „epinės vienovės“ subyrėjimą bei kūrinio kalbos atsiskyrimą nuo autoriaus? Visa tai, filosofo nuomone, neabejotinai gąsdinantis šiuolaikinio meno situacijos požymis. Požymis, kuris pasireiškia meno kūrinio artėjimu į savo ištakas, į pradžią, kuri kartu yra ir jo riba, ir momentas, kuriame jis suyra. Filosofas siūlo gan apokaliptinę perspektyvą: kiekvienas dėmesio vertas kūrinys (pradėkime nuo Hölderlino) yra tarsi bandymas susinaikinti siekiant savo ribų, artėjimas į pirminę būklę iki skyrimo momento, t. y. siekis įsilieti į pirminės, nediferencijuotos beprotybės lauką menininko vidujybėje. „Kalba užėmė nepriklausomą poziciją; ji pasiekia mus iš visur, iš ten, kur niekas nepradeda kalbėti, bet tampa kūrinium tik tada, kai, grįždama į savo diskurso pradžią, prabyla į tą nebūtį. Šiuo požiūriu bet kuris kūrinys yra bandymas pasiekti savo kalbos ribas; eschatologija mūsų laikais tapo literatūrinės patirties struktūra...“ (ten pat, p. 30).

Kaip tai suprasti?

Šiuolaikinis kūrėjas nebeturi dieviško herojaus regalijų; jam nebepritaikomas epinio vientisumo modelis, vadinasi, jau nebegalima užtikrinti kūrinio ir autoriaus vienovės. Tai, ką byloja meno kūrinys ir tai, ką sako kūrėjas, nebūtinai turi sutapti; meninė forma pamažu susigrąžina galią „kalbėti“ be autoriaus. Galime tai įvardyti autoriaus kūrybinių intencijų ir perteikiamų turinių netapatumu. Arba išarto žodžio ir jį pagimdžiusios „minties“ atotrūkio paslaptimi. Foucault tai nusako autoriaus mirties motyvu, kurio, žinoma,

nereikia suprasti pažodžiui: kitaip – pirminė kalba, kūrybos šaltinis, kurio, matyt, nebegalima tapatinti su individualiai traktuojama menininko vidujybės potencialia.

Čia dera stabtelėti ir aiškiau pasakyti, kaip individualus meninis gestas / išorė siejasi su sava, bet „ne individualia“ ar „ne tik individualia“ vidujybe. Vidujybė šiuo požiūriu yra bedugnis šulinys, kanalas, „pasąmonės“ tuštuma, užsibaigianti neapčiuopiama vidujybės / išorės sankirta. Tai, ką mes pratę vadinti sąmonės aktyvumu, yra šios sankirtos paribyje sutankėjęs potencialios vaisingumas, kuris geba tam tikru mastu save aktualizuoti šuolyje į išorę. Svarbiausia, išgirsti štai ką: šiame šuolyje vis labiau aktualizuojasi „kontrabandiniai turiniai“, apie kuriuos autorius nieko nežino ir kurie į žiūrovą kreipiasi tiesiogiai, be autoriaus pagalbos (bet per jo „kūrybinius gestus“).

Meno kūrinio artėjimas savo ribų link – tai vis stiprėjantys „pirminės kalbos“ žodžiai, tarsi kontrabanda pradedantys byloti per meninę formą. Šiuolaikiniam kūriniui nebereikia autoriaus, kurio saviraiškos procesas užtikrintų ryšį su konkrečiu individu bei jam atstovaujamais turiniais; kūrinys apibūdinamas ne tik „konkrečios“ vidujybės vertimu išorėn, bet ir kitais, anapus autoriaus besiplėtojančios „kalbos žodžiais“. Antropologinę formą, kurios atspindžiu buvo kūrinys, pakeičia tai, ko nebeįmanoma matuoti žmogiškais masteliais. Galbūt tai galima vadinti tam tikra meno dehumanizacijos versija, tačiau labai specifine: kiekviename gerame meno kūrinyje Foucault siūlo išgirsti tą autentišką būties balsą, kurį prieš pusšimtį metų K. Jaspersas priskyrė išimtinai šizofreniško meno formoms.

Kita vertus, surizikuokime pasiūlyti alternatyvią meno „savižudybės“ interpretaciją. Kūryba kaip pozityviai apčiuopiamos materijos organizavimas pamažu užleidžia pozicijas „konceptualiam menui“. Pastarasis įkūnija slinktį nuo formalaus atlikimo link konceptualios motyvacijos – taip meninės kūrybos svorio centras susiejamas su pozityviai nefiksuojama minties erdve. Ar tokia slinktis nesikėsina į meninės kūrybos kaip pozityvios veiklos prielaidas?

Toliau aptarkime Dievo mirties problemą. Prisiminkime, ką Foucault pasakė apie Hölderlino Jena, kurioje fiksuojamas pirmas pataloginis atvejis poeto biografijoje: „Jenoje Vakarams po kojomis staiga įgriuvo žemė; dievų pasitraukimas ir kartu atkaklus būvis atvėrė ten pamatinę tuštumą, kurioje europinė kultūra palaipsniui įžvelgė ir žmogaus baigtinumą, ir laiko sugrįžimą“ (ten pat, p. 29).

Akistata su nebūtimi, su tuo „daiktu savyje“, kurį pavadiname plyšiu istorijoje – tai toli gražu ne tik akistata su pirmine beprotybe, neegzistuojančiu visa ko šaltiniu. Ši akistata – taip pat pozityviai neaptinkama erdvė, kurią galime nusakyti Dievo mirties ar begalybės užmaršties metaforomis. Pastarosios negatyviajam būties registrui neabejotinai suteikia naujų konotacijų: čia žmogus susiduria su tuštuma, kuri atsiveria „pasitraukus“ dievams – tai klasikinei metafizikai pažįstama teritorija, kurios patirtis ribotam žmogui bylojo apie beribiškumą, ir kurią I. Kantas išstūmė į nepasiekiamą *daikto savyje* anapusybę.

Kokius šios „tuštumos“ požymius išskiria Foucault? Dievo apleista „teritorija“ išsaugojo pamatinę funkciją – liudyti begalybę. Tačiau dabar toks liudijimas nebegali žmogui byloti beribiškumo kaip išorybės matmens – tai patirtis, kuri skleidžiasi kaip vidinė ir kartu kaip suvereni. „Išoriniu pavidalu“ šiuolaikinis žmogus uždarytas pozityvaus pasaulio baigtinume; begalybė įteikiama jo vidujybei – kaip autonomiškas, bet tam tikru mastu „atviras“ negatyvios būties registras.

Kita vertus, tai ta pati „tuštuma“, kuri istorijos srautą atveria kaip plyšys, iš kurio ta istorija gauna kūrybinį impulsą, bet kartu – kaip „juodoji skylė“, į kurią to impulso rezultatas yra kreipiamas. „Priimta manyti, kad XIX amžius atvėrė istoriškumo lygmenį; bet jis tai padarė atsižvelgdamas į rato figūrą, erdvinę, laiką neigiančią figūrą, per kurią dievai manifestuoja savo pasitraukimą ir sugrįžimą, o žmogus – atvykimą į gimtą baigtinumo žemę“ (ten pat, p. 29). Perkvalifikuokime šį „rato“ modelį kūrybos terminais: *pozityviai fiksuojama meninė kūryba tampa tokiu baigtinumu, kuriame privalomai atsiveria plyšys; per jį autorius tam tikru mastu atskiriamas nuo kūrinio kalbos – tikroji kūrinio žinia yra per plyšį bylojanti „tyla“, o autorius – savotiška priemonė šiai tylai prabilti.*

Kas yra ta nebūtis, kurią iš istorijos tegalime regėti kaip tuštumą? Pamiškime, ką jau sakėme: kad tai pamatinė potenciali, „pagrindo“ beprotybė, kuri savyje atlieka skyrimo judesį ir taip pasikartoja pozityviomis, „išskirtomis“ formomis. Foucault šią pamatinę potencialę pasiūlo pervardyti kitais terminais, kurie stipriau pabrėžia istorinių permainų konkretumą. Minėta nebūtis – tai ta sakrali begalybė, kurią ankstesnis žmogus pažinojo kaip Dievą. *Pokyčiai, nusakomi „Dievo mirties“ metafora, pašalina iš šios begalybės Dievo figūrą, bet pati instancija liko – būtent kaip tuštuma, kaip niekis. Liko ir „tas pats“ priklausomybės santykis, kuriuo saistoma istorijos egzistencija – tik dabar*

jau ne Dievas, o nuo jo išvalytas niekis nuolatos „stovi“ prie laiko / istorijos ištakų. „Dievo mirtis mūsų kalbą paveikė labiau nei baimė prieš niekį: tylos, kuri pakeitė dieviškumo principą, nebeužpildys joks kūrinys, nenorintis būti tuščiais plepalais (ten pat, p. 29–30)

Tokiame kontekste tampa aišku, kodėl Foucault nuolat kartoja Nietzsche's mintį, kad Vakarų žmogus vis labiau tampa graiku. Prisiminkime vieną ikisokratinės filosofijos teiginį, kurį mūsų laikai su malonumu atkartoja: žmogus yra visa ko matas, to, kas yra, nes yra, ir to, ko nėra, nes nėra. Matyt, Foucault nori pasakyti štai ką: šiandieną vis labiau tampa graikais todėl, kad būtų vis labiau suvokiame kaip aprėpiančią ne tik tai, kas yra, bet ir tai, ko nėra. Šiuo požiūriu Foucault koncepcija yra ne tiek krikščioniškos, kiek graikiškos, ikisokratinės „metafizikos“ recidyvas, M. Heideggerio pasiūlytos perspektyvos tęsinys – su visomis savaime suprantamomis išlygomis.

Būtis – tai ne tik istorijai priklausanti erdvė, kuri aprėpia visus esamus ir įmanomus pozityvius faktus. Kartu būtis – ta vaisinga tuštuma, kuri tik ir leidžia pastariesiems būti, kitaip tariant, būtis – taip pat ir pozityvus niekis, ontologine valdžia apdovanota nebūtis. Svarbiausia, ką nori pasakyti Foucault: *pozityvios istorijos registras nėra „savipakankamas“, todėl nepaaiškinamas be nuorodos į istorijos anapusybę.*

Kita vertus, neteisinga būtų šioje koncepcijoje regėti klasikinės metafizikos sugrįžimą (nors kantiško „daikto savyje“ pėdsakas tikrai įžiūrimas): Foucault siūloma skiriamojo gesto ontologija nepalieka jokios suverenios ir pozityviai patvirtinamos erdvės „absoliutui“, vieniui, nebūčiai, istorijos anapusybei. Yra tik tai, kas yra – istorija, kuri savo pozityvumu ištrina ir nustumia užmarštin bet kokią ją gimdancios nebūties pėdsaką.

Apibendrinkime. Patografinio žanro diskursas susiklostė kaip epinio žanro perspektyvos slinktis nuo sukurto herojaus link jį sukūrusio autoriaus – kūrėjas pasidarė kūrinio herojaus savybių paveldėtojas ir taip įsitraukė į naujo



Popierius,
guašas,
akvarelė, 21x28

tipo santykius su savo kūryba. Šie santykiai tarp autoriaus ir jo kūrinio nužymi erdvę, kurioje, laikui bėgant, bus įkurdinta menininko beprotybė, atvira tiek kūrėjui, tiek ir jo kūrybai.

Patografinio diskurso šaknys, nusakomos tam tikrais autoriaus funkcijų terminais, ir psichologinės perspektyvos šaknys – tos pačios. Įskiepįjant epinio herojaus turinius menininko individualybėje, kartu įsteigiama ir jo vidujybė – ar bent jau sukuriamos prielaidos jos augimui.

Kita vertus, Foucault svarbu parodyti, kad *kūrinyse kaip autoriaus saviraiškos funkcija nėra konstanta*. Viduramžiais meninė forma į žiūrovą kreipėsi „anonimiškai“ ir nepabrėžė autoriaus tarpininkavimo. Renesansas, atvirkščiai – kūrinys siūlė matyti pirmiausia autoriaus savybių atspindį. Šiuolaikinė epocha vėl keičia požiūrį – didina kūrinio ir autoriaus atotrūkį, kartu „perbraukia“ jų vienovę užtikrinusį diskursą. Galima tai vadinti autoriaus kūrybinių intencijų ir perteikiamų turinių netapatumu. Arba *ištarto žodžio ir jį pagimdžiusios „minties“ atotrūkio paslaptimi*. Foucault tai nusako autoriaus mirties motyvu, kurio, žinoma, nereikia suprasti pažodžiui: *tai, ką pradeda byloti kūrinys, yra nebe individualūs ir subjektyvūs turiniai, bet beasmenės, dehumanizuotos „būties“ jėgos*.

Patografinį žanrą išmaitinusiam epiniam vientisumui Foucault priešpriešino įtrūkimą, kuris „atpalaidavo“ šiuolaikinį kūrinį nuo jo autoriaus, o kartu – nuo prievolės tarnauti autoriaus saviraiškos funkcijai. Toks įtrūkimas būdingas kiekvienam geram mūsų laikotarpio kūriniiui, per kurį pastarasis jungiasi su savo šaltiniu / nebūtimi, o kartu – su grėsme joje ištirpti. Ši grėsmė – tai metafora, kuri apibūdina meninės formos slinktį nuo antropologinės saviraiškos prie turinių, realiai ar tariamai perteikiančių beasmenės būties potencijas.

BEPROTYBĖ KAIP KŪRINIO NEBŪTIS

Ankstesniuose skyriuose nagrinėjome Foucault suformuluotą istorijos ir jos represuotų turinių priklausomybės problemą. Šiame skyriuje aptarsime kitą prancūzų filosofo teoriją: apie meno kūrinio ir juo neigiamos beprotybės priklausomybę. Taigi, mūsų tikslas – polėtoti probleminių lauką, kurį Foucault nubrėžė teiginiu apie „beprotybę kaip kūrinio nebūtį“.

Anksčiau į Foucault siūlomas „autoriaus mirties“ bei „subjekto disociacijos“ koncepcijas pažvelgėme kiek neįprastu rakursu – per patografijos ištakų tyrimą. Dabar šias koncepcijas pristatysime „tiesiogiai“ ir glaustai apžvelgsime svarbiausias jų prielaidas.

Foucault pradeda nuo abejonės to, kas atrodo savaime suprantama – nuo mąstančio subjekto, kuris vien savo buvimu sankcionuoja ir teikia pradžią bet kokiai prasmei. Bet ar subjektas visada tapatus pats sau ir apsolučiai vientisas? Ar tikrai tai tie požymiai, kurie konstituoja jo būtį? Ir toliau – ar įmanoma tokia patyrimo forma, per kurią subjektas prarastų savo vientisumą ir identiškumą, tai yra ar įmanoma „subjekto disociacija“? Štai klausimai, kuriuos sprendžiant kontūrus įgauna Foucault vykdoma „subjekto filosofijos“ kritika.

Šiuolaikinis vakarietiškas subjektyvumo tipas – arba tiesiog šiuolaikinis žmogus – iš tiesų yra labai jaunas. Jo gimimas siejamas su klasicizmo epochos diskurso pabaiga. Pastaroji, Foucault terminais kalbant, pasižymėjo būties ir vaizdinio vienybe – arba vienybe tarp objekto, į kurį kreipiama mintis, ir tos minties turinio. Vos ta vienybė pradėjo trūkinėti, atsiradusiuose plyšiuose užaugo nauja, mums priklausanti kultūrinė tikrovė, kurioje vaizdinys prarado savo konstituojančias galias. Modernus žmogus buvo sukurtas, nes naujoji pažintinė konfigūracija jį pavertė savo prielaida; prielaida, kuri savimi tampa tik tada, kai leidžia per save reikštis pozityviai apčiuopiamai žmogaus veiklai. Nuo šiol būtis grindžiama ne vaizdinio, bet paties žmogaus veiklos faktais. Kitaip – ne minties turiniu, ne suvereniais sąmonės aktais, bet pozityviai apčiuopiamais jų vediniais. Galbūt, teigia Foucault, šiuolaikiniame pasaulyje



*Michelis
Foucault*

būtent šios veiklos formos – gyvenimas, darbas ir kalba – įkūnija prasmę, nes tik per jas galima pasiekti žmogų. Kaip tai suprasti?

Žmogus aptinkamas ir pažįstamas per pozityviai fiksuojamas aktyvumo formas. Jis jau ne subjektas, kuris save formuoja sąmonės aktų ornamentais; jis objektas – tiek sau (savo minčiai), tiek ir kitiems. Šis apibendrinimas gali mus nuvesti prie kito momento: anot Foucault, tapti objektu savo paties atžvilgiu – tai užsidaryti pozityviame būties baigtinume.

Maždaug nuo devyniolikto amžiaus pradžios vakarietiškas mąstymas žmogaus būtį traktuoja kaip baigtinę, nes grindžia ją ne begalybės vaizdiniu (atsiskleidžiančiu mintyje), bet baigtinės egzistencijos formomis. Kitaip tariant, žmogaus būtis tapo baigtinė todėl, kad buvo uždaryta pozityviame kalbos, darbo ir gyvenimo turinyje. Tai momentas, fiksuojantis empirijos maištą ir pergalę, momentas, kai empiriniai tyrimai atsiskyrė nuo save mąstančio vaizdinio ir begalybės metafizika tapo nereikalinga. Žmogaus būtis apsiribojo pozityviai apčiuopiamų prielaidų erdve. Tradicinę metafiziką išstūmė baigtinės žmogaus būties analitika, tai yra bandymas sukurti darbo, kalbos ir gyvenimo metafiziką – metafiziką, kuri koreliuotų ne su begalybe, bet su baigtine žmogaus būtimi. Klasikinės metafizikos pabaiga – tai ypatingų poslinkių Vakarų mąstyme rezultatas, kuris sukūrė prielaidas į pirmą planą iškilti žmogiškos būties problematikai. Šiuolaikinė kultūra žmogų apmąstyti gali tiek, kiek per jį apmąsto pozityvų būties baigtinumą, sako filosofas.

Reikia pabrėžti: būti objektu (o ne subjektu) sau, nereiškia nemąstyti; tai yra save apmąstyti kaip objektą, kaip ką nors kitą nebeapasikliaujant prielaida apie minties ir Aš tapatumą. Tai vienybės tarp pažintinės intencijos ir jos subjekto / objekto subyrėjimas. Šiuolaikinis žmogus, Foucault nuomone, apžvelgiamas kaip egzotiškas empirikos ir transcendentalumo dvilypumas arba toks būties būdas, kuris grindžia save kaip visada atvirą erdvę tarp dar neapmąstyto ir tą erdvę aprėpiančio mąstymo akto, tarp nebylaus patirties balasto ir grynojo suvokimo.

Kas yra žmogus minėto dvilypumo pavidalu? Viena vertus, tai transcendentalinė funkcija, kuri bando savo tinkleliu organizuoti inertišką empiriją, kita vertus, tai pati empirija, atgyjanti, išauganti ir reiškianti savas transcendentalines pretenzijas. Empirinis pažinimas, kiek jis siejamas su žmogumi, tampa potencialiu filosofavimo lauku, kuriame turėtų atsiverti pažinimo prielaidos, jo ribos ir galutinė prasmė. Antropologinė šiuolaikinės minties si-

tuacija suponuoja tam tikrą mąstymo dvilypumą arba išsiplėtimą į du lygmenis, kurie grindžia ir riboja vienas kitą: klausimas, kas yra žmogus, iš esmės sutampa su klausimu, kas išvis gali būti duota žmogaus patirčiai. Begalybė negali būti duota pozityviai, vadinasi, ji negali padėti apibūdinti žmogų, vadinasi, jos nėra. Žmogų sąlygojančios prielaidos savo ruožtu yra grindžiamos pačia žmogaus būtimi – ir taip patirties turinys tampa savo paties sąlyga.

Čia akivaizdūs du dalykai: šiuolaikinis žmogus nėra vientisas; taip pat jis nėra tapatus sau. Žmogus – tai nuolatinis bandymas užtikrinti tokį „neįmanomą“ tapatumą, bandymas užpilti neužpilamą plyšį tarp minties ir kūno. Šis plyšys – tai skiriamasis gestas, kuriuo mintis atsiriboja nuo visko, kas ji nėra. Bandydamas palaikyti empirikos ir transcendentalumo sąjungą žmogiškas subjektyvumas atveria savyje ypatingą lygmenį – jau minėtą „pagrindo“ beprotybę. Pastaroji savinasi minties „erdvę“ ir skiria ją nuo to, kas mąstymui duota kaip pozityviai egzistuojantis objektas.

Ši paradoksali tapatumą Foucault prilygina „antropologiniam“ miegui, kuris toks gilus, kad primena būdravimą – tai ydingas uždaras ratas, bandymas savimi grįsti save. Nietzsche buvo vienas pirmųjų, kuris suvokė šios situacijos absurdiškumą: per filologinę kritiką, per tam tikrą biologizmo teigimą jis pasiekė tą minties tašką, kuriame Dievo mirtis tapo žmogaus išnykimo pradžia. Atmesti žmogų – tai nubusti ir vėl pradėti mąstyti. Antropologija – esminė vakarietiškos minties dispozicija nuo I. Kanto iki šių dienų ir didžiausias pavojus tos minties plėtrai – šiuo metu, atrodo, praranda savo legitimacijas, sako filosofas.

Taigi, subjekto „disociacija“ reiškia, kad „naujasis“ žmogus nusakomas ne minties pavidalais, bet pozityviai apčiuopiamais jų vediniais – pozityviai fiksuotomis aktyvumo formomis ar jų stoka. Tokį žmogų grindžianti takoskyra vedama tarp jo minties ir verbalinio (ar kito pozityviai fiksuoto) minties pasikartojimo, tarp vidinio impulso ir jo tęsinio „regimu“ gestu. Trumpai tariant, žmogus tampa objektu ne tik kitiems, bet ir sau.

Ką tai reiškia? Kad visai nesvarbu, kiek perversyvūs konkretaus subjekto troškimai, kiek nusikaltėliški jo norai ir kokios „išprotėjusios“ mintys – žmogus sveikas tol, kol išoriškai fiksuoti troškimų ir minčių vediniai to neišduoda. *Protingo ir bepročio skirtis galima tik pozityvių elgsenos faktų lygmeniu;* bet mintis kaip tokia skirčiai nepaklūsta; ji beprasmė, nes „dar neužpildyta“ pozityviai apčiuopiamais turiniais. Būtent todėl mintis – pozityviai neegzis-

tuojanti, neskirianti proto ir ne proto, neturinti prasmės – gali būti vadinama beprotybe. Bet, kaip jau sakėme, ši beprotybė yra netapati beprotybei po skirties – beprotybei, reginčiai save tik jai priešingo proto veidrodyje.

Čia verta stabtelėti ir patikslinti, ką turime omeny, kai sakome „mintis“. Mums padės analogija su biheviorizmo teorija. Biheviorizmas – tai pozityvistinė doktrina, kuri žmogų apibrėžia kaip elgsenos tipų visumą. Su tam tikromis išlygomis galime teigti, kad biheviorizmas nesprendžia subjekto sąmonės problemos, nes sąmonė jam tiesiog neegzistuoja. Žmogus yra tai, kas egzistuoja pozityviai – tam tikri elgsenos faktai, aprėpiantys visas žmogiško aktyvumo (ar pasyvumo) formas.

Foucault požiūris, be abejo, nėra giminingas biheviorizmui; tačiau jis grindžiamas ta pačia sąmonės (kaip pozityviai neegzistuojančio fakto) ir elgsenos (kaip vienintelio pozityviai įmanomo fakto) priešprieša.

Kita vertus, ši priešprieša nėra tokia paprasta kaip gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio. Minties aktas, mąstymas kaip toks – ar jis savo ruožtu ne grindžiamas tam tikra pamatine priešprieša? Kaip atskirti kūniškus potyrius, juslinę informaciją, tam tikras emocijas, afektus (empirinės patirties visumą) nuo juos aprėpiančio mąstymo kaip tam tikro organizuojančio principo? Tai sudėtingas klausimas, į kurį Foucault aiškiai neatsako. Surizikuokime atsakyti mes. Matyt, Foucault nori pasakyti, kad terminas „mintis“ gali būti suprantamas dvejopai: kaip konkretus mąstymo aktas, kurį sudaro tam tikrą tvarką ir kyptingumą įgavusi pozityvi patirtis; bei kaip tokios tvarkos ir kryptingumo šaltinis ar priežastis. Čia ir slypi priešprieša: mintis gali būti pozityviai apčiuopiamas objektas, konkretus pozityvių duomenų tvarkos tipas; ir tokios tvarkos prielaida, organizuojanti galia, kuri nesutampa su empirine patirtimi ir negali iš jos kilti. Vadinasi, mintis gali būti suprantama ir kaip pozityvus faktas; ir kaip pozityviai neapčiuopiama jo priežastis; paradoksali priežastis, nes aptinkama tik per empirinę patirtį organizuojantį „tinklėlį“ – kaip skirtis, kaip galia, kuri leidžia vienam empiriniam faktui skirtis nuo kito ir tik taip tapti savimi.

Todėl priešpriešinti mintį ir pozityviai sąlygotus jos tęsinius galima tik turint omeny minėtas išlygas.

Kita vertus, būtent ši priešprieša leidžia kalbėti apie žmogų kaip svaigų nirimą į empiriją – ir bandymą tokiai patirčiai teikti tam tikrą refleksyvumo formą. Kas šioje priešpriešoje yra mintis? Mintis yra tai, kas nesutampa su

empirinės patirties įvairovę; bet kaip organizuojanti galia ji teikia tokiai patirčiai tvarką ir taip virsta refleksijos aktu. O pastarasis jau nėra mintis – bet pastarosios pasikartojimas pozityviu faktu, kuriame ji kaip pozityviai neapčiuopiama būtis tegali būti save ištrynęs pavidalas.

Matyt, Foucault nori pasakyti, kad negalima kalbėti apie mintį, kuri tirtų pati save be pozityvaus „kūno“ tarpininkavimo; kad mintis organizuoja / tiria ne pati save, bet savo atsikartojimą pozityviu pavidalu; galų gale, kad tokia atsikartojime ji praranda pati save ir toliau dalyvauja tik kaip skirtis, neapčiuopiamas organizuojantis principas.

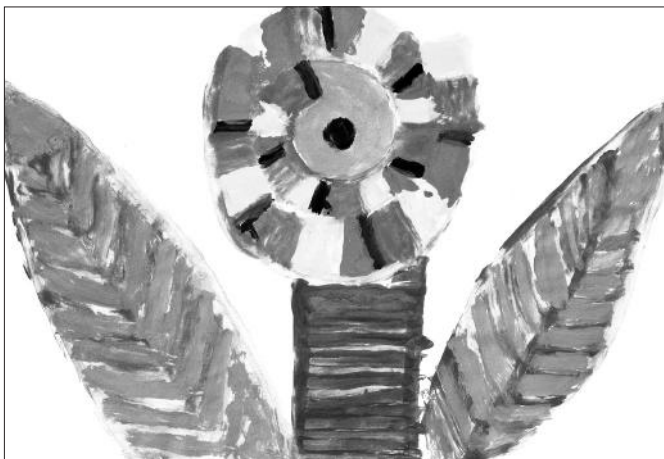
Kas tokia kontekste yra meno kūrinys?

„Kūrinys tampa matu tam, kuo pats nėra, matu dviguba prasme: kaip tai, kas persmelkia visą kūrinio erdvę, ir kaip tai, kas jam pasipriešina nustatydamas ribas. Kaip pavykusi ištara ir kaip sustabdyta beprotybė“ (Foucault, 1999, p. 24).

Ką liudija toks daugiaprasmiškas kūrinio apibūdinimas?

Pirmiausia kūrinys traktuojamas kaip matas kam nors kitam; taip paabrėžiama jo sąsaja su tuo kuo nors, gebėjimas tam tikru būdu koreliuoti su tuo, kas nėra kūrinys. Antra, apibrėžiant kūrinį kaip matą daroma prielaida, kad kūrinys gali padėti vienaip ar kitaip apibūdinant tą ką nors kitą.

Kas tas kažkas? Atsakymas ne visai aiškus: kas persmelkia visą kūrinio erdvę, bet nėra kūrinys; ir kas, taip pat nebūdamas kūrinys, nustato jo ribas. Antroji citatos dalis teikia daugiau aiškumo: kaip pavykusi ištara ir sustabdyta beprotybė. Pavykusi ištara, matyt, yra kūrinio apibrėžimas jo šaltinio pozitūriu: tik iškildamas iš savo šaltinio kūrinys tampa savimi, t. y. kuo nors kitu nei tas šaltinis; kita vertus, toks iškilimas tam tikru mastu išsaugo atmintį apie savo šaknis – ją ir galima pavadinti tuo, kas persmelkia visą kūrinį. Taigi, tai, kas persmelkia visą kūrinį, bet su juo nesutampa, yra jo atmintis apie savo šaknis; kitaip – pavykusi ištara, iškėlus save kaip pozityviai apčiuopiamą formą, kurioje ta atmintis įkūnijama.



*Popierius,
akvarelė, 21x28*

O kas yra kūrinys kaip sustabdyta beprotybė? Kalbant tais pačiais terminais: kūrinys kaip pozityvi forma – tai kas kita nei jo šaltinis, kuris pozityviai neegzistuoja. Tai, kas juos sieja, mes pavadiname atmintimi – atmintimi apie tiksliau nenusakomą proto ir beprotybės vienovę, taip pat atmintimi, kuri dalyvauja kūrinyje tik kaip užmarštis, nes kūrinys įmanomas tik pamirštant tą vienovę, dar daugiau, jis įmanomas pamirštant ir tą vienovę suskaldantį gestą. Bet tai, kas juos skiria, tas pamirštas skyrimo gestas kartu yra ir istoriją inicijuojantis gestas; išskirdamas beprotybę ir protą, jis veda demarkacinę liniją tarp negatyvaus ir pozityvaus būties registro, atlikdamas tiksliau nenusakomą negatyvaus registro atsikartojimą pozityviuoju – būtent todėl pats skyrimas / linija yra ir šuolis istorijon, negatyvųjį ir pozityvųjį būties registrą skiriančios linijos įveika. Sustabdyta beprotybė – tai šioje linijoje besikertančių įtampų apibūdinimas; tai kūrinys kaip pozityvi, julslems atvira duotybė, kuri turi savo ribas – ir kas nors anapus šių ribų, neapmąstomas iš principo (nes neaptinkamas pozityviai ir todėl neduotas žmogaus patirčiai). Sustabdyta beprotybė – tai tas „kažkas“, beprasmis, neegzistuojantis, pamirštas, apie kurį galime kalbėti vien tik per paradoksalią ribos logiką (jei kas nors yra šiapus ribos, ar neturi būti ir anapus?).

Kalbėti apie vykusių ištarą ir sustabdytą beprotybę – tai kalbėti apie tą patį genezės ir priešpriešos požiūriais; apie toliau neredukuojamą priešpriešą – ir ją maitinančią apykaitą.

Čia svarbiausia išgirsti, kad kūrinys kaip regima pozityvybė, atspindi ne tiek autorių ir jo intencijas, kiek beasmenes jėgas; pastarosios, viena vertus, dalyvauja kaip kūrinio šaltinis, kuris pamiršta save atsikartodamas per kūrinį; kita vertus, jų brėžiamas kontūras tampa tą kūrinį konstituojančiu centru. Būtent šią netipišką „ribos kaip centro“ logiką reikia paaiškinti.

„Kūrinys ir kažkas kita nei kūrinys tais pačiais žodžiais ir apie tą patį kalba tik ant to kūrinio ribos. Bet kuris diskursas, siekiantis atskleisti fundamentalius kūrinio lygmenis, privalo, bent *implicite*, klausti apie kūrinio ir beprotybės sąsajas – ne vien todėl, kad tarp lyrizmo ir psichozės galime aptikti panašumų, ar dėl atsitiktinio patirties struktūrų izomorfiškumo – bet dėl daug gilesnių priežasčių, nes kūrinys nustato ir peržengia ribas, kurios jį sukuria, jam grasina ir tuo pačiu išpildo“ (ten pat, p. 25).

Ši citata – tai tarsi atvirkščioji pusė apibrėžimo, kuriuo beprotybė vadinama kūrinio nebūtimi. Kūrinys ir beprotybė – štai ką reikia matyti poroje

„kūriny s ir kažkas kita nei kūrinys“. Žinoma, tai beprotybė, kurią pirmiausia reikia tapatinti su negatyviuoju būties registru, su racionalaus mąstymo atstumiamais ir pamirštamais turiniais. *Kūrinys įmanomas tik per nuolat patvirtinamą distanciją šių turinių atžvilgiu; ši distancija, šis permanentiškas atsiribojimas – tai kitas ribos, susiejančios kūrinį ir beprotybę, pavadinimas.* Šioje riboje Foucault regi daug daugiau nei vien skirtį: viena vertus, taip, tai neredukuojama skirtis tarp kūrinio ir beprotybės, bet, kita vertus, ir tai filosofui daug svarbiau, ši skirtis atspindi fundamentalią kūrybos ir beprotybės priklausomybę. Pastaroji nenusakoma iš medicinos ar menotyros pozicijų, nes pastarosios psichinės ligos ir kūrybos proceso sąsajas fiksuoja visai kitu lygmeniu. Kalbėdamas apie fundamentalią kūrybos ir beprotybės priklausomybę, Foucault turi omenyje savotišką kūrinio ontologiją: beprotybė yra negatyviai apibūdinamas kūrinio šaltinis, nepašalinama kūrinio sąlyga, nes būtent jos atžvilgiu brėžiama riba, leidžianti tam kūriniiui būti. Kitaip: *beprotybė yra tie „protingam subjektui“ nepriimtini turiniai, kurių atstūmimas yra pamatinė bet kokio kūrinio prielaida.* Prisiminkime, kad čia beprotybės terminu nužymime ne pozityviai regimus psichinės ligos pavidalus, bet tas beasmenes jėgas, kurios veikia kaip neegzistuojantys pozityvumo šaltiniai ar tuose šaltiniuose atliekami skyrimo judesiai.

Beprotybė kaip neegzistuojantis kas nors anapus proto – ji tegali būti šio proto įgaliojimų riba, nesugaunamas žybsnis, tik ir leidžiantis šiai ribai „būti“ – štai kas yra riba kaip kūrinį / pozityvybę konstituojantis „centras“. Ir tik ant šios nesugaunamos ribos beprotybė ir kūryba gali kalbėti „viena“ kalba.

Taip formuluodami mes pasakytume ne daug daugiau nei pasakėme anksčiau: tai jau aptartas istorijos ir jos anapusybės modelis, tik čia istorijos pozityvumą keičia kūrinio pozityvumas, o negatyvaus būties registro apibūdinime pabrėžiama beprotybė kaip tai, kas išstumta. Todėl svarbu pridurti: beprotybė – tai ne tik tas „anapus“, nuo kurio atsistumdamas tampa įmanomas kūrinio pozityvumas; kartu tai tas anapus, į kurį kūrinys nuo tam tikro Vakarų istorijos „momento“ siekia sugrįžti. „Laimėje, kylančioje kartu su kūriniiu, ant kraštutinės jo ištarų linijos iškyla Riba, kuri siekia nutildyti šias ištaras ir taip jas sunaikinti. Riba, kuri skiria nuo kūrinio viską, kas juo nėra“ (ten pat, p. 25).

Foucault nori pasakyti, kad tokiame kontekste „sustabdyta beprotybė“ reiškia nebe stabilią pusiausvyrą, bet istoriškai kintančią struktūrą – struk-

tūrą, kurioje mūsų epochos kūrinys „kviečiamas“ stoti akistaton su savo nebūtimi. *Sustabdyta beprotybė – daugiau nei kūrinio pozityvumo kontūras; tai galia, siekianti susigrąžinti tą kūrinį ir kartu jį panaikinti.* Juos skirianti riba „veikia“ į abi puses; siekis susigrąžinti kūrinį – atgalinį, grįžtamąjį ryšį nusakanti metafora.

„Sveikam“, racionaliai mąstančiam protui priskiriami įgaliojimai sutapatinami su pozityvios istorijos erdve; tačiau jie riboti kaip kad ribota jo veiklos arena. „Yra“ kas nors anapus šių ribų, kas protui nepaklūsta, vadinausi: nepriklauso istorijai, todėl neegzistuoja, neturi prasmės, todėl negali būti apmąstytas. Todėl šis „yra“ tegali būti siejamas su galutine ribos būtimi, t. y. jis gali būti pastebėtas vien per pozityviąją ribos pusę – kūrinį. Kūrybos procese, kaip ir seksualinėse praktikose, anot Foucault, refleksyvus protas bene geriausiai atsiremia į savo įgaliojimų ribą, – ribą, per kurią realizuojasi protui nepavaldi, bet įtakinga anapussybė. Kūrybos šaltinis – tai ne tik kūrinio pozityvumą inicijuojantis impulsas; kartu tai galinga traukos jėga, įtraukianti kūrinį į savo lauką ir besigviešianti į jo pozityvumą. Todėl tai, kas anksčiau kūrinui „suteikė gyvybę, dabar jį paverčia griuvėsiais“ (ten pat, p. 25).

Tai radikali ir tam tikru požiūriu fatalistinė kūrybos samprata. Tokį jos pobūdį lemia specifinė kūrybos šaltinio dislokacija negatyviajame būties registre. Kūrybos procesas visais savo etapais aprėpia šuolį iš minėto registro į istorijos pozityvumą (kūrinio riba – šių registrų sąlyčio riba); kita vertus, kartu jis įkūnija ir atvirkštinę trauką, kuri išryškina kūrinio formos ribas. Tai *šiuolaikinio kūrinio požymis – būti ne tiek savimi, kiek save ribojančiu kontūru, kuriame atsispindi „išorinės“, tą kontūrą palaikančios ir kartu jį atakuojančios jėgos.* „Tapatybės paslaptis, kurioje kūrinys jungiasi su tuo, kuo pats nėra, įkeliami į pačią kūrybos proceso šerdį, tarp jėgų, kurios nuo pat pradžių siekė tą kūrinį sunaikinti“ (ten pat, p. 25).

Minėtus būties registrus, anot Foucault, kūrybinė genezė sujungia per tam tikrą ribos / trūkio elementą, kuris paverčiamas konstituojančia tos genezės prielaida; genezė kaip tęstinis procesas filosofui nepaaiškinama, jei jame neaptinkamas *trūkio momentas, tiek suteikiantis tam procesui iniciuojantį impulsą, tiek ir nužymintis jo rezultatų galutines ribas.*

Foucault nuomone, būtent ant tokio efemeriško ribos kaip trūkio (istorijos plyšio) pagrindo tik ir įmanomas šiuolaikinis meninės kūrybos ir psichinės ligos giminingumo diskursas. Kitaip tariant, *konkretaus kūrinio pras-*

mės ir „ligos“ turinių vientisumą Foucault įmanoma palaikyti tik pripažįstant neperžengiamo jų skirtingumo faktą. Akivaizdu, kad tai paradoksalus teiginys, reiškiantis: „palaikyti neįmanomą vientisumą“. Kūryba yra pozityvios būties dauginimas, o beprotybė psichinės anomalijos pavidalu – tai, kas kūrybos procese atstumiamą, „panardinant“ į nebūtį (kas tampa pozityvios būties nuosėdomis, jos irimo požymiais).

Filosofas vengia, kiek tai įmanoma, aišku, gilinimosi į kūrinių, atsietą nuo jo ribų problemos; tebūnie tai psichologijos ir visų kitų jai giminingų perspektyvų teisė. Jo nuomone, *fundamentalios kūrinio apibrėžtys slypi ne tiek kūrinyje, kiek jo ribas nustatančiame kontūre* ir savęs ieškojimo už jo tvyrančių teritorijų atspindžiuose; būtent čia, ant galutinės kūrinio ribos, koncentruojasi jo prasminis tankis, tankis, kuris it atspindys uždarytas tarp priešpriešais stovinčių veidrodžių, liudija juos skiriančią ir kartu siejantį nuotolį.

„Šie du diskursai, nežiūrint tų pačių turinių, verčiamų į abi kalbas, demonstruoja savo akivaizdų nesuderinamumą. Bendras poetinių ir psichologinių struktūrų dešifravimas niekuomet pilnai neredukuos juos skiriančią distanciją. Bet kartu jie yra be galo artimi, kaip aktualybė yra artima potencialai. Taip yra todėl, kad prasmės tęstinumas tarp kūrinio ir beprotybės įmanomas tik tuo atveju, jei tapatumo paslaptis nurodo jų absoliutų skirtingumą. Beprotybės sunaikintas kūrinys, tuštuma, į kurią save plėtoja poetinė kalba tarsi vedina autodestrukcijos instinkto – štai kas pateisina tekstą, parašytą abiem sritims bendra kalba“ (ten pat, p. 29). Ribos kalba, reikia pridurti – jų bendra kalba yra neįmanoma arba įmanoma tik kaip ribos bylojimas. O *ribos kalba – tai susinaikinimo kalba, kurioje poetinis žodis pradeda byrėti į neartikuluotus garsus, nes juos rišanti prasmė čia praranda pati save*. „Tai ne abstrakti teorinė figūra, bet realus istorinis santykis, kurį mūsų kultūra privalo apmąstyti, jei tik linki sau gero“ (ten pat, p. 29).

Realaus istorinio santykio įvedimas apibūdinant beprotybės ir meninės kūrybos santykius – tai yra paskutiniaisiais amžiais išryškėjusi jų sampyna, verčianti beprotybės gestuose ieškoti meninio kūrinio prasmės. K. Jaspersas taip komentavo tokios situacijos paradoksalumą: autentiškiausi ir aktualiausi būties turiniai į šiuolaikinį žmogų kreipiasi tik per šizofreniko rankomis atliktą



Popierius,
pieštukas,
21x28

meninę formą. Foucault savo ruožtu tai pavadino beprotybės ir meninės kūrybos tyrimais siekiant aptikti slaptą egzistencinį kodą: „kyla klausimas, kas yra žmogiška egzistencija, jei jai gresia tokie dalykai kaip beprotybė ir jei ji tik per beprotybę tegali aptikti kažką, kas prilyginama aukščiausiai patirčiai“ (ten pat, p. 241). Kita šios sampynos išdava – tikėjimas, kad meno kūrinio ekrane galima įžvelgti beprotybės simptomus. *Šie simptomai – kaip ir meninės prasmės požymiai beprotybės gestuose – ir yra savotiški plyšiai meno kūrinio audinyje, ribos akivaizdumas tarp jo ir ko nors, kas būti tuo kūriniu negali; kartu šie simptomai yra meno kūrinio nykimas, grimzdimas į tai, ką anksčiau pavadino meno kūrinio nebūtimi. Visa tai ir yra ribos „kalba“, toliau neredukuojama priešprieša – tai, ką mes apibūdiname pasitelkę prasmingo žodžio ir artikuliacijos netekusio garso skirtumą.*

Bet ką reiškia beprotybės ir kūrinio giminingumas, nusakomas per analogiją su aktualybės ir potencijos sąsaja? Į tai atsakėme anksčiau: beprotybė yra pozityviai neapčiuopiama potencija, išvalyta tuštuma be erdvės ir kartu vaisingas šaltinis – ji visa tai, „kas prarandama“, kai negatyvusis būties registras pasikartoja kaip pozityvus, skelbdamas apie save konkrečiais kūriniais. Tai ir yra minėtas prasmės tęstinumas nuo beprotybės link kūrinio, kuris reiškia dviejų būties registrų ribos įveiką, nebūties „atsikartojimą“ būties / istorijos formomis. Beprotybė ir jos atsikartojimas kūrinioje – tai neapčiuopiamas šaltinis, ištrynęs save pozityvių rezultatų pėdsakuose; tai Tas Pats, atsikartojantis kaip visiškai Kitas – čia slypi jų intymaus artumo ir begalinio skirtingumo paslaptis.

Tokiame kontekste tampa aišku, kodėl psichinių struktūrų santykis su kūryba Foucault koncepcijoje pakeičiamas pastarosios santykiu su beprotybe. Todėl, kad *nesvarbu, ar serga konkretus kūrėjas psichine liga, ar ne, jis kaip antropologinis vienetas pirmiausia nusakomas fundamentaliu santykiu su beprotybe*. Pastarąją, žinoma, reikia suprasti kaip pamatinę nediferencijuotą terpę, kuri pripildo „ahistorišką“ plyšį, aplink kurį tik ir teįmanoma šiuolaikinio antropologinio vieneto konstrukcija. Pasąmonė kaip sąmonės tuštuma, kaip savotiškas objektas be sau priklausančios pozityvios erdvės ir yra ta pamatinė terpė, į kurią atsiremia sąmoningas ir „protingas“ žmogus, per meninę kūrybą – arba savo seksualumą – galintis stoti akistaton su šiuo „pagrindu“. Kitaip tariant, ši akistata neįmanoma vadovaujantis racionaliai valdoma sąmone; minėta „pagrindo“ beprotybė yra savotiška sąmonės legitimacijų riba

ir kartu plyšys, per kurį veriasi sąmonės nebūtis, kurią neabejotinai galime atkartoti Foucault terminu – beprotybė kaip kūrinio nebūtis, pozityviai nepačiuopiama tuštuma ir kartu vaisinga potenciali.

Ką reikia išgirsti žodyje „nebūtis“? Pozityviai neegzistuojančias potencialias, neturinčias jokio kur nors paslėpto suverenaus erdvinio matmens. Kitaip tariant, jos neegzistuoja atskirai nuo istorinės būties ir kartu su juo nesutampa; potencialios, kurios suaktualina savęs sudvejinimo judesį, kitaip dar vadinamą skyrimo gestą. Tik dėl šios sudvejinimo „operacijos“ nebūčiai galima taikyti potencialios apibrėžimą, o tai reiškia, kad iš jos tenka šalinti visas kitas „metafizinės“ konotacijas. Kai šias potencialias vadiname skyrimo gestu, turime omenyje ne perėjimą iš vieno būties registro į kitą, bet To Paties atsikartojimą, kuriame jis tampa Kitas – kitaip tariant, *kalbame apie tokią „ne metafizinę“ būtį, kuriai nereikia papildomo pozityviai egzistuojančio pagrindo*.

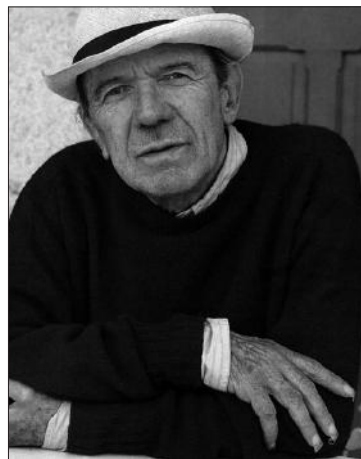
Kai į potencialias žvelgiame iš sudvejintos būties, t. y. atsiskyrusio „proto“ pozicijos, jų įvardijimai modeliuojami per analogijas su nediferencijuota terpe, pirminiu pagrindu, kuriame brėžiama linija, kerpama figūra ar dar kitaip nusakomas skyrimo judesys, kuris sutampa su „įžengimu“ į pozityvią būtį.

Tokiame kontekste aiškėja ir nauja samprata, nusakanti šiuolaikinį Vakarų žmogų; psichologinis individualizmas jau nebėra svarbiausias jo požymis. *Šiuolaikinis žmogus – tai struktūrinė ribos / plyšio duotybė, savo pozityvumą siejanti su negatyviais „anapus plyšio“ turiniais*. Ar tai savotiška sąmonės koncepcija? Ir taip, ir ne. Pirmiausia reikia pridurti, kad pats Foucault sąmonės termino mūsų aptariamame kontekste beveik nevartojo, nors aukštai vertino Freudą koncepciją; matyt, todėl, kad jam sąmonė nėra individualios psichikos dalis; ir pats žmogus pirmiausia yra ne „psichinė“ būtybė, bet per atsiribojimo judesį save „sudvejusi“ pamatinė beprotybė, kuri tame judesyje pamiršta save ir tampa savo priešingybe.

Kitaip tariant, naujasis žmogus nėra individuali ir nuolatinė keliasluoksnė struktūra, nusakoma psichologiniais terminais, bet istoriškai ir struktūriškai kintamas konstruktas, kuris atitinka „gelminio plyšio“ ir per jį atsiribojusio intelekto santykių kaitą. Energetiniu požiūriu tai yra *beasmenė potenciali, realizuojanti save per ir anapus sąstangio subjekto*; pastarasis tik ribotu mastu gali įsiterpti į šį procesą.

DELEUZE: MINTIES KILMĖS TEORIJA

Šiame skyriuje aptarsime kito žymaus prancūzų postmoderno ideologo Foucault kolegos ir bendražygio, poststruktūralistinės tradicijos tęsėjo Gilles Deleuze siūlomą minties kilmės teoriją. Šio autoriaus teorinį palikimą sudaro daug darbų, bet mes kalbėsime apie vieną jo kūrybinės evoliucijos etapą, siejamą su programiniu *Logique de sens* („Prasmės logikos“, 1969) veikalu. Apžvelgdami Deleuze išskirtus kūdikio / vaiko raidos etapus pabandydysime atkurti minties kelio topografiją – nuo pradžių pradžios, nuo tų pozityviai neapčiuopiamų taškų, kur mintis „savarankišku pavidalu“ dar neegzistuoja. Kelią, kurį pats Deleuze pavadino keliu nuo materijos gelmių iki minties metafizinio paviršiaus savikūros. Nuo neapibrėžtos, pavidalo vengiančios materijos – link materijos, kuri gimdo jai netapatų mentalinį paviršių, esminę gebėjimo abstrahuoti prielaidą. Tai klausimas apie minties gimimo „mechaniką“, apie materijos savikūros procesą, kuriame ji per subjekto formą įgyja savirefleksijos galią.



Gilles
Deleuze

Mūsų tikslas – paklausti, kada ir kaip materialaus kūno / organizmo sukeliamas garsas tampa nepriklausomas, prasmingas žodžis? Kada jis nustoja būti specifine kūno savybe – triukšmu ar riksmu, o tampa priemone kalboje numatytoms funkcijoms atlikti? Išskirtinį dėmesį skirsime tam raidos momentui, kuriame garsas jau išsilaisvina nuo tapatumo kūno keliamiems triukšmams, bet dar nepakliūva kito diktatoriaus priklausomybėn – prievolės reikšti. Tai yra kalbėsime apie momentą / lygmenį, kuris prasmingą kalbą paverčia į imanomą, bet pats jai nėra tapatus ir niekada nesireiškia per ją kaip pozityviai apčiuopiamas pavidalas. Žodžiu, kalbėsime apie struktūrines prasmingos kalbos ar tiesiog prasmės prielaidas.

Pradėkime nuo pačių bendriausių pastabų – savotiško įvado į deleuzišką mintį; juo nužymėsime bendrą kontekstą, kuriame skleisis mus dominanti minties genezės problematika.

Deleuze teigia imanencijos plano pirmumą transcendencijos atžvilgiu – nes viskas, kas yra, yra imanentiška, nepriklauso nuo kito būties plano ir

neturi būti aiškinama per santykį su pastaruoju; Deleuze pasaulis – tai ne keli griežtai atskirti būties planai, bet vientisas „plokštumos“ pasaulis.

Kita svarbi deleuziškos minties prielaida: struktūrinių elementų pirmumas jį pildančių turinių atžvilgiu; skirtubių pirmumas to, ką skirtybės skiria, atžvilgiu – filosofas kalba apie tokias jėgas, kurios neturi jokios individualios autonomijos ir dinamizmą įgauna per savo skirtumus – todėl niekada veikiančių jėgų neįmanoma redukuoti į vieną pamatinę ir viską maitinančią galią.

Svarbu išskirti ir neutralaus, akosminio, ikiprasminio lauko pirmumą subjektyvios sąmonės atžvilgiu; tai yra anapus ir iki subjekto besiplėtojančio transcendentinio lauko – beasmenio ir ikisubjektinio – pirmumą paties subjekto atžvilgiu; deklaruojamas nepasitenkinimas Vakarų minties tradicijoje įsitvirtinusi subjekto formos sureikšminimu, tačiau, kaip pamatysime, subjekto formos valdžios ir jam nepavyksta visai išvengti – minties gimimas ir jį skelbianti „garso“ raida nuo kūno keliamo triukšmo iki prasmingos kalbos yra nagrinėjama per vokalo – tai yra žmogiško kūno – skleidžiamą fonetiką.

Paminėkime ir „įvardijimo“ pirmumą aiškinimo atžvilgiu – kai ieškoma prasmė yra ne paslaptis, kurią reikia atskleisti, bet tam tikra struktūrinė predispozicija; Deleuze kuria konceptus, kuriais pažymi vieną ar kitą struktūrinį tašką; jo nuomone, tai ir yra tikrasis filosofijos tikslas. Jei būties terminu aprėpsime tai, kas yra pozityviai, ir tai, ko pozityviai nėra – tai tokiais vardais / konceptais bus nužymėtas visas būties žemėlapis – o pirmiausia ta jo dalis, kuri aprėpia „erdvę“ iki subjekto įžengimo į sceną.

Pastaroji prielaida lemia ir erdvinio elemento pirmumą laiko santykių atžvilgiu – kalbama apie „pasaulį“ iki istorijos, pozityviai neapčiuopiamus procesus, kurie istorijos pozityvumą paverčia galimu; net kalbant apie vaiko evoliuciją – tai, ką jis vadina dinamine geneze – lemiančiais elementais yra ne evoliuciniai, o struktūriniai momentai ir svarbesnė čia ne laiko kaita, bet struktūros persitvarkymo momentai.

Be abejo, Deleuze siūloma vizija nėra istorijos ir kartu viso empirinio laike įkurdinto pasaulio neigimas; nėra tai ir tame pasaulyje veikiančio subjekto, besivadovaujančio racionalių mąstymu, neigimas – tiesiog tai vizija, kuri klausia apie tokio pasaulio ir jame veikiančio subjekto prielaidas, apie pamatinę „chaoso mechaniką“, kuri tokį pasaulį paverčia įmanomą, apie materijos savikūros procesus anapus subjekto – minėtą neutralų, neindividualų, nesubjektyvų ir t. t. lauką.

Tokiam laukui galime taikyti sąmonės terminą, bet tik su didžiulėmis išlygomis: kad tai bus ne individualios ir ne kolektyvinės sąmonės laukas; kad išvis tai bus ne psichikos mechanizmas, kuris yra sietinas su subjektu ar jų grupe – o savotiška materijos sąmonė, materijos savikūros instinktas ir jį realizuojantis mechanizmas. Sąmonės terminas čia vartojamas tik dėl vienos priežasties – kad jis apibrėžia pozityviai neapčiuopiamas „erdves“ iki subjekto savivokos lygmens. Tačiau kartojame – tai ne individuali sąmonė, aptariama froidistinėje tradicijoje, ir subjektas nebegali būti vienintelis ir išskirtinis tos savikūros produktas, sugeriantis visą jos energiją ir aprėpiantis visus joje vykstančius procesus. Tai tiriantis mokslas gali būti vadinamas psichoanalize – su sąlyga, kad tai bus topografinė, geometrinė teorija, kuri prasminių turinių atvertį gali pakeisti struktūrinių elementų paieška.

Kita vertus, kiek subjektas kyla iš proceso, mūsų pavadinto materijos savikūros instinktu ir jo realizacija, tiek turime teisę kalbėti apie individualios genezės struktūrą, žodžiu, kalbėti taip, tarsi subjektą gimdantys procesai būtų individualūs procesai – panašiai mes ir elgsimės.

Grįžkime prie mūsų tikslo – atkartoti minties gimimo kelią glaustai aptariant svarbiausius jo momentus.

Atskaitos taškas – tai kūdikio evoliucijos pradžia, jo pirmieji metai, kuriuos Deleuze, sekdamas M. Klein, vadina žiaurumo teatru, kuriame vaikas tuo pat metu yra ir aktorius, ir scena, ir drama, kuri joje vyksta. Čia nėra jokio kūniško vientisumo – nėra savo kūno atskirumo ir vientisumo suvokimo, ir nėra, aišku, suvokimo kaip tokio. Burna, pirštas, krūties spenelis, burbuliavimas ir spazmai besiformuojant skrandžiui, anusas ir šalinimo malonumas – tai pirminės bedugnės erdvės. Tai sistema burna–anusas, maistas–ekskrementai, funkcionuojanti it savotiška visa aprėpianti išvietė, kurioje valgis–šalinimas neatsiejamas nuo destruktivių troškimų. Tai gelmių pasaulis, subyrėjusių (tiksliau – dar nesurinktų) kūnų arba dalinių objektų pasaulis; introektuotų ir projektuotų, virškinamų ir ekskrementinių dalelių pasaulis. Deleuze jį vadina simuliakrų pasauliu. Kaip žinoma, šią stadiją Klein vadina šizoidine-paranojine. Deleuze nuomone, pirmojoje stadijoje vaikas gerą objektą – motinos krūtį – priešpriešina ne blogam objektui, kaip teigė Klein, bet organizmui be dalių, kūnui be organų, kuris neturi nei burnos, nei anuso, ir taip yra užbaigtas savo visatvėje. Būtent čia mezgasi pirmoji įtampa tarp

id ir *ego*, tarp gelminių procesų visuotinumą ir bandymo juose prisirišti prie konkretesnių, nors vis dar tikių „lokalizacijų“.

Svarbu paaiškinti: kai Deleuze kalba apie subyrėjusių organų kūną, priešpriešinamą „tobulam“ kūnui be organų – omenyje jis turi ne kūdikio kūną, bet kūdikį apibūdinantį struktūros tipą. Tai konceptas, kuris nusako minėto „etapo“ materijos būklę. Abstraktus kūno / sistemos užbaigtumas ir dinamiški objektų srautai, kurie perveria jo „vientisumą“ – taip galime nuskaidyti šį konceptą / konfliktą. Matyt, anapus terminų slypi froidistinė mirties ir gyvybės instinktų dvikova – stabilumo / pusiausvyros bei jam priešingo dinamizmo / pokyčio sampyna.

Vientisas kūnas ir jį draskantys daliniai objektai – tai pirmo raidos etapo arba tiesiog šizoidinės gelmės apibūdinimas. Žinoma, „pirmasis“ etapas nėra tikslus apibrėžimas; jis galioja tik tuo atveju, jei raidą apribosime žmogiško organizmo evoliucija – siekdami aiškumo mes taip ir elgsimės. Pats Deleuze vengia tokio susiaurinimo; jam žmogus – bendresnių procesų dalis / rezultatas. Tuos procesus mes pavadiname materijos savikūros instinktu; subjektas neturi galimybių patirti juos kaip objektą, nors pats kaip toks yra šio instinkto tęsinys ir „šalutinė“ išdava. Būtent su šiuo instinktu susiduriame, kai viena ar kita metodika bandome analizuoti pasąmonės fenomeną.

Grįžkime prie šizoidinės gelmės apibūdinimo. Šioje gelmėje, šioje srautų ir jį kardančių galių priešpriešoje viskas yra veiksmas ir kančia, nuolatinė dalinių kūnų komunikacija gelmėje – tarpusavio gynyba ir puolimas. Čia nėra vienatvės, nėra frustracijos ir netekčių – pastarieji atsiranda kaip naujos orientacijos pasekmė, kaip gebėjimas tapatintis su geru objektu, su jo dingimu ir atsiradimu. Galimybė išgyventi netektį, laukimą ir galų gale susigrąžinimą – jau kitos, anot Deleuze, depresinės pozicijos pasekmė. Taip mes peršokame į maniakinę depresinę stadiją, kurioje sureikšminamas geras aukštumų objektas; pirmiausia jis siejamas su motinos krūtimi, o paskui su tėvais kaip tokiais. Nauja orientacija nuo *id* link *superego* – tai svarbus vaiko raidos etapas. Jame vykstančius pokyčius Deleuze susieja su naujais terminais: gelminių simuliakrų pasaulį keičia aukštumos stabas; introekcijos ir projekcijos procesus keičia tapatinimo veiksmas.

Šizoidinė gelmė – tai *id* arba gelmė, kuri nepažįsta paviršiaus / skirties; ji nepažįsta objektų su fiksuotomis ribomis – čia viskas turi takumą ir gali keistis pavidalus iš vieno dalinių objektų į kitus. Maisto įsiurbimas–virškinimas–

šalinimas – tokią transformaciją atspindintis „srauto“ modelis. Sąlyginė (ne fiksuota) lokalizacija aplink šiuos procesus aptarnaujančias kūniško paviršiaus ertmes – tai jas persmelkiančio ir kartu susiejančio srauto išaukštinimas. Šizoidinė gelmė dar neturi tapatinimosi su konkrečiomis kūno lokalizacijomis; sakydami „gelmę“, turime omenyje srauto, takumo, ribų peržengimo ir transformacijos sampyną. Būtent todėl kūdikis pirmoje stadijoje „neturi“ vientiso

kūno kaip tam tikru paviršiumi apriboto dydžio. Toks kūdikis, matyt, gali būti pervadintas „gelminių kanalų“ sistema – su sąlyga, kad pirmiausia jis bus srautas, kuris teka tais kanalais, o tik paskui – kanalus organizuojantis principas. Galų gale vadinti šią sistemą gelminiais kanalais – tai tapatinti šią stadiją su gelme, kuri neturi nei dugno, nei paviršiaus – tokiu struktūriniu modeliu, kuris neturi empirinių atitikmenų. Taip dar kar-



*Popierius,
guašas, 31x35,
fragmentas*

tą primename, kad Deleuze vartojama terminija pirmiausia struktūrinė, o ne biologinė / empirinė. Kita vertus, šiuos srautus koordinuojančių paviršiaus ertmių pamiršti nederėtų – vėlesnėse stadijose jų reikšmė akivaizdžiai išaugs.

Kai vėliau kalbėsime apie šizofreniją, apie vienos struktūrinės pozicijos (paviršiaus) smukimą ir susiliejamą su kita pozicija (gelme) – tai bus kalba apie „sugrįžimą“ į būtent šizoidinę gelmę. Tačiau tai anaip tol nereikia, kad į tokią poziciją smunkantis šizofrenikas ir ją, kaip natūralų etapą, „pereinantį“ vaikas – tapatūs. Smukimas, vaizdžiai kalbant, į gelmes nustumia suskilusius paviršiaus gabalus – suaugusiojo patirtį, kurios vaikas neturi ir kuri tam tikru mastu veikia šizofreniko elgseną; bet svarbiau yra tai, kad vaikas šizoidinėje stadijoje – tai visuotinė norma, o joje atsidūręs šizofrenikas – reta išimtis, labiau atsitiktinumas nei dėsningumas. Galų gale tai išimtis, kuri tam tikru mastu išsaugo bent dalinę nepriklausomybę gelmės atžvilgiu; vadinasi, šizofrenikas turi hipotetinę galimybę paliudyti gelminę patirtį iš subjekto pozicijų, o kūdikis iš principo negali jos turėti.

Grįžkime prie antrosios vaiko raidos stadijos. Jei per šizoidinę poziciją viskas yra kančia ir veiksmas – tai depresinėje pozicijoje atsiranda kas nors,

kas nėra nei veiksmas, nei kančia – beastris pasitraukimas, išnykimas. Tai jau ne pirmosios stadijos agresyvumas – tai žiaurumas, kuris siejamas su aukštumos objekto dovanojamos meilės ir neapykantą sukeliančio išnykimo netapatumu. Aukštumos objektas, stabas, sako Deleuze, – tai visada ir to objekto netektis, ir susigrąžinimas.

Akustiniu požiūriu šizoidinė pozicija – tai siurbiami, tekantys, burbuliuojantys, sproginėjantys daliniai vidaus objektai – bei nenutrūkstanti ir neartikuluoti spazminiai kvėpavimo garsai, kuriuos skleidžia kūnas be organų. Tai ta garsinė sistema, kuri liudija oralinę-analinę apykaitą; kitaip – tai šizoidinė sistema, kurioje „kalbėjimas“ dar nieko nežino apie atsiskyrimą nuo valgymo ir tuštinimosi; būtent todėl tai iš ekskrementų lipdoma „kalba“.

Depresinė pozicija nuo šizoidinės skiriasi tuo, kad iš visų gelmės keliamų triukšmų išskiria vieną – aukštumos objekto balsą. Koks tas aukštumos objektas? Jis aptinkamas tik kaip prarastas, o sugrąžinamas kaip jau buvęs – žodžiu, tai balsas, priklausantis aukštumai, tam, kas netelpa paviršiaus ir dugno neturinčioje gelmėje. Būtent todėl hipotezė apie akustinę *superego* kilmę atrodo gan įtikinama, mano Deleuze.

Pirmasis vaiko susipažinimas su kalba – tai susipažinimas su kuo nors, kas jau buvo iki jo. Šiame susipažinime slypi dviprasmybė: balsas, skiriamas kūdikiui, jau turi visus būtinus kalbos požymius, tai yra jame pristatomi visi kalbą organizuojantys elementai, – bet kūdikis jų dar nesugeba suprasti kaip kalbos (kartu su ją organizuojančiu principu). Jam tai – balsas, kuris išsiskiria kitų triukšmų fone; išskiria, nes yra tapatinimas su jį skleidžiančiu objektu, – bet tik balsas, o ne kalba. Arba tai kalba, kuri yra apdovanota visais būtiniais kalbos elementais, bet dar neturi tos kalbos sąlygos, apie kurią kalbėsime vėliau. Kol kas pasakysime tiek – šiame etape jau galima įvertinti vokalo pažangą oralinio veiksmo atžvilgiu.

Depresinėje stadijoje atsiranda nauja dviejų tapatinimosi tipų priešprieša: tapatinimosi su vidaus objektais; ir tapatinimosi su aukštumos objektu. Tai yra, kad joje vaikas pirmą kartą save sutapatina su Kitu (krūtimi / motina / tėvais) – tam tikra nepriklausomybe apdovanota pozicija, kuri gali pasirodyti arba vėl išnykti. Būti ir gelminiais procesais, ir nuo jų tam tikru mastu nepriklausančiu aukštumos objektu – tai pirmoji užuomina į tą „dvilybę“ struktūrą, kuri būtina, kad subjektas kaip toks taptų įmanomas. Verta pridurti, kad per tapatinimosi procesą vaikas į gerą objektą žvelgia kaip

į visavertį. Ką tai reiškia? Geras objektas jungia savyje du šizoidinės gelmės polius – takius dalinius objektus, iš kurių jis skolinasi energiją ir kūno be organų polių, iš kurio perima formą – visatvę ir vientisumą.

Kalbėdami apie pirmą stadiją užsiminėme, kad ją galime traktuoti kaip tam tikrą takią struktūrą ar srautą, kurį sudaro daliniai objektai. Kas tai? Tai krūtis ar pirštas, atakuojami kaip skysčio šaltiniai, tai maisto gabalėliai, ryjami, virškinami, pamažu virstantys ekskrementais ir t. t. Kitaip tariant, daliniai objektai yra viskas, kas vienaip ar kitaip dalyvauja minėtame sraute. Ten pat užsiminėme, kad daliniai objektai – tai ir tam tikros zonos, kurios formuojasi aplink kūniško paviršiaus ertmes: burną, anusą ir kt. Pirmoje stadijoje „svarbiausias“ buvo jas persmelkiantis dalinių objektų srautas. Kūdikui bręstant, anot Deleuze, šios zonos darosi vis svarbesnės; jos tampa paviršiniais faktais, ir tada galime kalbėti apie trečią raidos stadiją, kuri formuoja naują matmenį – ne gelmę, ne aukštumą, bet paviršių. Dabar minėtos zonos – tai paviršiaus teritorijos, kuriose investuojama į konkrečią vietą ir kuriose atliekami veiksmai grindžiami juose gimstančių troškimų.

Kadangi froidizmas erogeninių zonų teoriją susieja perversiniais poliniais – po šizoidinės ir depresinės, anot Deleuze, galima išskirti seksualinę / iškrypėlišką stadiją. Kuo ji ypatinga? Filosofas sako, kad ji sureikšmina tam tikras paviršines zonas, kurios, viena vertus, neatskiriamos nuo į ją kreipiamo potraukio, kita vertus, jos taip pat neatskiriamos nuo dalinio objekto, kuris projektuojamas į šią zoną kaip pasitenkinimo objektas – tai jau ne gelmių simuliakras ir ne aukštumos stabas, bet paviršiaus vaizdinys. Ir bene svarbiausia naujiena: šis vaizdinys (siejamas su konkrečia paviršiaus zona) grindžia naują poziciją – tai į šią zoną save projektuojantis ir kartu ją/save stebintis *ego*. *Ego* jaučia pasitenkinimą čia vykstančiais procesais ir tuo pasitenkinimu patvirtina su konkrečia zona tapatinamo vaizdinio išskirtinumą. Aptardami antrą stadiją, užsiminėme apie dvilypę struktūrą, be kurios *ego* kaip toks neįmanomas. Trečiojoje stadijoje ši struktūra toliau emancipuojasi ir įgyja naują pavidalą: dalinį objektą kaip paviršinės zonos vaizdinį bei jį stebintį *ego* kaip tam vaizdiniui netapačią poziciją. Taigi, šioje stadijoje akivaizdus *ego* – kaip tam tikros pozicijos – atsiradimas, sietinas, beje, su šią poziciją maitinančiu pasitenkinimu. Neabejotinai šį pasitenkinimą galime sieti su vaiko seksualumu, tačiau reikia nepamiršti, kad tai paviršinis, autoerotinis seksualumas, aprėpiantis toli gražu ne vien genitalines zonas. Pasitenkinimo

fiksavimas tam „netinkamose“ zonose – tai priežastis, kuri lemia šiam etapui taikomą perversyvumo epitetą; juk vėlesnį seksualumą froidizmas traktuoja kaip perversinį būtent tada, kai jis nesugeba išsivaduoti iš infantilių fantazijų, kurios trukdo pereiti prie „normalaus“, genitalinio seksualumo.

Kaip *libido* siejasi su paviršiaus galimybe? Seksualumas šizoidinėje stadijoje sutampa su virškinamuoju modeliu ir jame veikiančiu savisaugos bei naikinimo poreikiu – tačiau vėliau, kai kuriasi vaizdinių paviršius, seksualumas gali išsiveržti iš „virškinimo gelmių“ būtent per autoerotizmą. Jis erogeninėse kūno zonose randa sau naujus pasitenkinimo šaltinius, o vaizdiniuose, projektuojamuose į šias zonas – naujus objektus, iš kurių ir bus „lipdomas“ *ego*. Libido generuojamas pasitenkinimas – tai galia, kuri inicijuoja kūno kaip erogeninių zonų žemėlapių kūrimą.

Ką svarbu išgirsti, kai Deleuze kalba apie trečią raidos stadiją? Joje išryškėja atskiros kūno zonos kaip paviršiniai objektai; jie „uždengiami“ tam tikrais vaizdiniais, kurie yra maitinami seksualinės energijos; atsiranda tuos vaizdinius kuriančio „stebėtojo“ pozicija, kurią galima sieti su *ego* pradžia, nors tai toli gražu ne sąmoningas *ego*.

Aišku, kad kalbant apie erogeninių zonų – arba dalinių paviršių – žemėlapi, neįmanoma išvengti jų koordinacijos problemos. Čia Deleuze atkartoja froidistinę nuostatą: visuotinio (paviršiaus) koordinavimo funkcija atitenka privileijuotai genitalinei zonai – bent jau normalios raidos atvejais. Zonai, į kurią projektuojamas falo vaizdinys – būtent vaizdinys, nes falas čia ne konkretus organas, bet tam tikras „paveikslas“, kuris uždengia genitalinę zoną neatsižvelgiant į vaiko lytį. Ekskurso teisėmis galime pastebėti, kad feminizmo atstovės tokią nuostatą traktuoja kaip tipiską maskulistinio šovinizmo pavyzdį – dėl jo moterys *a priori* tampa stokojančios, sterilizuotos, besiilginčios to, ką, tiesą sakant, nelabai ir turėjo.

Genitalinio seksualumo pradžia – tai paviršiaus kūrimas išsilaisvinant nuo virškinimo / naikinimo poreikių, tai skirtingų zonų organizavimas pasinaudojant falo vaizdiniu, falo, kuris turi dubliuoti berniuko penį. Svarbu išgirsti tai, ką reiškia falo vaizdinys. Falas – nesigilinkime, kodėl būtent falas – tai ne konkretus organas ar jo funkcinė būklė, bet vaizdinys, kuris dubliuoja realų organą ir sureikšmina jį kaip „paviršinę“ zoną. Vaizdinio ir realaus kūno paviršiaus netapatumas – štai kas tikrai svarbu, kai bandomė išsiaiškinti „pirmines“ minties prielaidas. Kol kas ši distancija nepakyla aukščiau fizinio

lygmens realizacijų – tai ne sąmoningas vaizdinys, o sugebėjimas vieno organo vaizdą tapatinti ar projektuoti į kitą. Vis tik tai neabejotina pažanga, nes būtent čia atsiranda distancija, per vaizdinį vienijanti dalines zonas į vientisą paviršių. Taigi, čia svarbūs yra du momentai. Pirma, aptariamoje stadijoje formuojasi paviršius kaip tam tikra atskirybės jungianti galia. Tebūnie jis fizinis, bet tai, kaip sakėme, neabejotina pažanga, palyginti su dalinių objektų draskomu kūnu be organų, kuriam joks paviršius nėra žinomas ir kuris savo vienovę grindžia ne paviršiaus koordinavimu, bet srauto / gelmės takumu. Antras momentas – tai vaizdinio, kaip to, kas nesutampa su fiziniu paviršiumi, bet turi galią jį organizuoti, atsiradimas. Fizinio paviršiaus koordinavimo procese, projektuojant ar tapatinant skirtingas zonas, išlaisvinamas kažkas, ko nebuvo iki tol, – vaizdinys. Viena vertus, jis dubliuoja ir susiliedamas pridengia fizinį paviršių; kita vertus, jo susilieėjimas niekada nėra visiškas ir galutinis – vaizdinys turi galią „sklandyti“ nuo vienos paviršiaus zonos į kitą. Todėl aptariamą raidos stadiją galime nusakyti taip: šizoidinė gelmė / srautas pridengiami pirmuoju (fiziniu) paviršiumi, kuris savo ruožtu pridengiamas sąlyginai nepriklausomu vaizdiniu.

Du paskutiniuosius – tapatinimosi su aukštumos objektu ir fizinio paviršiaus kūrimo – etapus galima sąlyginai nusakyti bendru edipinės stadijos terminu. Stadijos, kai „vaikas“, kurdamas paviršių, atsiriboja nuo gelminio neapibrėžtumo ir toliau siekia vienovės tapatindamasis su aukštumos objektu / tėvais. Kai Deleuze prakalba apie edipinį siekį užvaldyti motiną, užimti tėvo vietą – anapus tradicinių psichoanalitinių terminų reikia išgirsti anaip tol ne tradicinį turinį. Edipas yra bandymas sukurti savo vientisumą kaip paviršių iš atskirų pasitenkinimą teikiančių zonų. Terminas „tėvai“ įslaptina būtent tokias pasitenkinimą teikiančias zonas, gal tik labiau „nutolusias“ nei kitos. Čia svarbu analitinėje retorikoje išžvelgti „struktūrinius“ turinius – išgirsti pirmiausia tapatinimosi siekį bandant į kuriamą paviršių įtraukti aukštumos pozicijas. Būtent todėl fizinio paviršiaus kūrimas nėra tapatus fizinio organizmo „įsisąmoninimui“ – nebent pastarąjį reikėtų suprasti kaip vientisumo kūrimą pasinaudojant aukštumos dovanotu vaizdiniu – falu. Bet kuriuo atveju paviršius yra bandymas jungti „vaikas“ ir „tėvai“ pozicijas. Kitaip tariant, fizinis paviršius formuojamas jungiant tokius dalinius paviršius, kurie negali būti kildinami tik iš vaiko kaip „kūniško organizmo“. Kaip pamename, tam buvo vaizdinys, mobilus įrankis, kuris nesutapo su fiziniu paviršiumi ir todėl

galėjo pereiti nuo vieno dalinio paviršiaus prie kito. Papildykime vaizdinio apibūdinimą paklausdami: kas yra edipinis siekis?

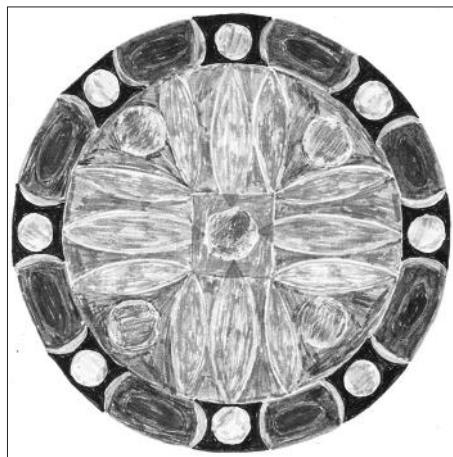
Šis terminas tarsi pagilina vaizdinio funkcijų apibrėžimą: edipinis siekis – tai siekis prilygti, siekis sutapti, siekis užvaldyti. Jis numato, kad be siekiančio yra tai, ko siekiama, vadinasi, jis grindžiamas prielaida apie distanciją – tam tikrą dalinių paviršių netapatumą vienų kitiems. Tikslu požiūriu šis siekis numato distancijos įveikimą, o kartu ir minėto netapatumo įveiką. Taip edipinis siekis išryškina du momentus, siejamus su distancijos terminu. Viena vertus, jis numato distanciją, kaip tai, kas neleidžia visiškai sutapti su fiziniu paviršiumi, ir taip įkuria naują poziciją – jau minėtą vaizdinį. Kita vertus, jis nagrinėja distanciją kaip galią rasti / sujungti dalines zonas, t. y. galią ne tiek skirti, kiek teikti vienovę tam tikro paviršiaus pavidalu. Distancijos įveika per siekį (pasinaudojant vaizdiniu) – tai ryški vaiko pažanga, nors visas „veiksmas“, primename, vyksta kol kas fizinio paviršiaus formavimo lygmeniu. Lygmeniu, kur terminai „distancija“, „vaizdinio nepriklausomybė“ dar nereiškia individualios sąmonės savo „kūno“ atžvilgiu.

Taigi, fizinis paviršius siejamas su vaizdiniu kaip kuo nors skirtingu (tūrinčiu distanciją paviršiaus atžvilgiu); tačiau tik per vaizdinį paviršius turi galimybę jungtis į visumą. Vadinasi, vaizdinys yra priemonė įveikti distanciją, priemonė jungti; šiuo požiūriu tai pirmasis fizinio paviršiaus dubliavimo ir projektavimo modelis. Mums svarbu, kad mintis savo šaknimis neabejotinai siekia dalinę vaizdinio autonomiją ir mobilumą.

Toliau gilinkimės į edipinės situacijos rezultatus. Kai vaizdiniu „padengiamos“ konkrečios fizinės zonos, kai falo vaizdinys tampa jų koordinatoriumi – tada, anot Deleuze, įvyksta dar viena svarbi transformacija: paviršių organizuojantis vaizdinys tampa bet kuriuo veiksmu, gebančiu jame įvykti ir išsilaikyti. Kas yra veiksmas, kuris gali įvykti / tęstis minėtame paviršiuje? Atsakymas mus atveda į tą lygmenį, kuriame fizinio paviršiaus dubliavimas pirmąsyk pasireiškia „beveik minties“ pavidalu. Jame vaizdinys – pirmoji užuomina į mintį – iš principo pakeičia savo statusą, išsikovoja nebe dalinę, bet visą nepriklausomybę nuo fizinio paviršiaus. Kitaip tariant, vaizdinys „čia“ įtvirtina naują, visai nepriklausomą poziciją. Būtent šioje pozicijoje vaizdinys galų gale pradeda reikšti veiksmą kaip bendrybę – grynąjį įvykį, kaip sako Deleuze. Ką tai reiškia? Visi iki šiol aptarti procesai vyko nenuitoldami nuo fizinio lygmens – tiesiog iš „gelminių“ jie virto „paviršiniais“. Šio virsmo

metu išsilaisvino tam tikra liekamoji „masė“, kuri savo ruožtu nebesutapo su „paviršiniais“ procesais; tai ir yra vaizdinys, kuris pamažu įgijo tokią galią, kad virš fizinio paviršiaus įtvirtino kitą, nepriklausomą poziciją / paviršių. Būtent tokią „dvejopą“ paviršiaus struktūrą Deleuze aptiko Edipo tragedijoje: šio herojaus nusikaltimas yra įvykis, kuris tuo pat metu projektuojamas į dvejopą ekraną. Viena vertus, regime jau aptartą fizinį / seksualinį paviršių, kuriame veiksmas dalyvauja kaip pageidaujamas – tai ir yra vaiko „siekis“, kreipiamas į tėvus. Kita vertus, Edipo praregėjimas, nusikaltimo neigimas, atsakomybės kratymasis – tai kitas ekranas, kurį galime vadinti metafiziniu arba transcendentiniu paviršiumi. Į jį tas pats veiksmas iškeliamas kaip jau įvykdytas, nors ir nenorimas (nes siejamas su nusikaltimo ir kastracijos terminais). Dabar aišku, kodėl veiksmas kaip bendrybė yra tai, kas gali įvykti fiziniame paviršiuje ir kartu turi gali- mybę išlikti / tęstis; jis yra fizinio ir metafizinio paviršiaus netapatumas, bet tuo pat metu – ko- reliacija. Fiziniame paviršiuje veiksmas yra tiesiog seksualinis siekis – galime jį pavadinti materiją persmelkiančia libido energetika; veiksmas čia tiesiog įvyksta, t. y. turi pradžią ir pabaigą; metafiziniame paviršiuje tas pats veiks- mas atsikartoja „atgaline data“ – kaip jau įvykęs, ir tuo atsikartojimu gali tęstis „amžinai“. Edipas, kuris daro „geismo nusikaltimą“, ir Edipas, kuris tą nusikaltimą perkelia į „aš to nenorėjau“ formą – tai ir yra minėti du paviršiai. Galime vėl juos pervardyti į gyvybės ir mirties instinktų sampyną – libido diktuojami siekiai yra „gyvybė“, o jų „refleksija“ atstovauja „mirčiai“ būdin- gam išgryninimui.

Pakartokime: siekis kaip edipinė kategorija nepriešpriešina vieną api- brėžtą veiksmą kitam. Tai yra Deleuze kalba ne apie pageidaujamo ir reali- zuoto veiksmo priešpriešą – jis ima kiekvieno įmanomo veiksmo totalumą ir išskiria jį į du veiksmus, kurie yra projektuojami į du ekranus / vaizdi- nius. Viena vertus, yra veiksmo vaizdinys, projektuojamas į fizinį paviršių; čia jis dalyvauja kaip geidžiamas / siekiamas; kita vertus, yra to paties veiksmo vaizdinys kitame, metafiziniame paviršiuje, kur pasirodo kaip įvykęs ir nepa- geidaujamas. Kas tokia kontekste yra Edipo teisinimasis? Tiksliau, kokį



*Popierius,
flomasteriai,
21x28, 2001,
fragmentas*

turinį jam suteikia Deleuze? Tai įsisąmoninimas, veiksmas, kurį lydi bekūnis „šėšėlis“ – arba veiksmo kaip fizinio kūno rezultato bei veiksmo, kuris yra to rezultato efektas, skirties įsigaliojimas. Edipas, besiteisinantis po nusikaltimo, tai Edipas, kuris įgijo distanciją nuo savo įvykdyto veiksmo. „Aš to nenorėjau“ forma įtvirtina jau įvykusio veiksmo tęstinumą kaip iš principo naują, grynojo įvykio / bendraties / efekto pavidalą. Čia teisinimasis yra Edipo šuolis iš vieno lygmens į kitą, – arba momentas, kuris įtvirtina fizinio ir metafizinio paviršiaus atskyrimą; kartu tai, ko mes visą laiką ieškojome – sąmoningos minties galimybę.

Edipui priskiriama trumputė frazė – „aš to nenorėjau“ – apima milžinišką šuolį nuo vieno struktūrinio lygmens prie kito. Šuolį, demonstruojantį materijos galią atsispirti nuo savęs į savo sugeneruotą fizinio veiksmo efektą, kurio prigimtis skiriasi nuo to veiksmo. Būtent šiam skirtumui pabrėžti Deleuze vartoja metafizinio paviršiaus terminą – juk tradicinės šio termino konotacijos numato ką nors netapatų fizinei empirijai. Kita vertus, tuo panašumas su tradicija ir baigiasi – metafizinis paviršius neturi nieko bendra su kitais būties planais. Metafizinis paviršius – tai fizinio paviršiaus efektas; ir kaip efektas jis negali būti tapatinamas su fizinių procesų pasekme – tarp šių paviršių neveikia priežasties / pasekmės santykiai. Galų gale metafizinis paviršius – dar ne individuali sąmonė; jis – savotiška skirtis, struktūrinė predispozicija, kuri sukuria prielaidas kam nors būti nepriklausomam nuo fizinių procesų – bet ne tas prielaidas panaudojantis bei tą poziciją užpildantis „kas nors“.

Taigi, fiziniai procesai negali būti grynojo įvykio priežastimi – bent jau taip, kaip fizinė realizacija lemia kūno būklę. Toks įvykis – ne pasekmė, bet efektas. Kita vertus, jis yra fizinių realizacijų efektas ir kaip toks pasirodyti gali tik per fizinių daiktų lygmenį. Paprasčiau galime pasakyti: mintis kyla iš organizmo procesų, nors negali būti į juos redukuojama kaip bet kuris kūno potyris ar veiksmas; kita vertus, ji pastebima tik per kūno veiklą, per tam tikrą fizinių realizacijų simptomatiką.

Fiziniu paviršiumi nusakoma materijos būklė nėra tapati srauto / gėlmės terminu apibūdinamai būklei – tačiau šios dvi struktūrinės pozicijos aprėpiamos bendru sąmoninių procesų terminu. Vadinasi, būdami šiose pozicijose, iš principo negalime kalbėti apie subjektą; tačiau ir metafizinio paviršiaus atsiradimas dar nereiškia subjekto įžengimo į sceną. Metafizinis

paviršius neturi jokios pozityvios būties, šia prasme jo nėra, kita vertus, jis apdovanotas tuo būties minimumu, kuris leidžia jam būti netapačiam fiziniam paviršiui. Metafizinis paviršius yra pozityviai neapčiuopiama, tačiau esminė ir būtina subjekto prielaida; prielaida, – bet ne pats subjektas. Aišku, sakydami „subjektas“, turime omenyje materijos organizaciją, kuri turi sąmoningos minties dovaną. Būti subjektu – tai „per“ metafizinį paviršių įžengti it pro duris; neregimas duris, reikėtų pridurti: šis paviršius leidžia minčiai nenu-skęsti fiziniuose procesuose, nors pats kaip toks jai neatsiskleidžia.

Edipinio etapo kulminacija, Deleuze nuomone, yra momentas, kai falo vaizdinys tampa kastracijos linija. Kitaip tariant, momentas, kai įsisąmoni-namas motinos kūno skirtingumas – motina regima kaip tokia, kuri stokoja, kaip „iškastruota“, kurios falą reikia atkurti. Kartu tai suvokimas, kad toks bandymas nerealizuojamas – tai ir yra Edipo tragedija, būtina normalaus ge-nitalinio seksualumo raidai. Nekalti ir tuo pat metu perversyvūs vaiko siekiai, kreipiami į tėvus, privalo būti atmesti – o vaikas, kuris edipinį etapą įveikia sėkmingai, privalo tą atmetimą „išgirsti“. Galima šį pokytį nusakyti ir kitais terminais: tai momentas, kai *libido* atsiskiria nuo destruktivių gelmių troški-mų, kurie nusakomi rijimo–virškinimo–šalinimo terminais, ir keliai į fizinį/ seksualinį paviršių.

Būtent todėl Edipo tragedija yra pozityvi, tiksliau, pozityvūs yra tam tikro raidos etapo pokyčiai, nusakomi analitinio konteksto pasiūlytais termi-nais. Be jokios abejonės, ši „tragedija“ – pripildyta perversyvios *libido* ener-gijos, tačiau tai toks perversyvumas, kuris privalomas kiekvienam, kuris yra „pakeliui“ į metafizinio paviršiaus kaip mąstymo pirminės prielaidos įvaldymą.

Deleuze nenagrinėja antikinio mito, nors juo ir naudojasi bandyda-mas nusakyti sąmoningos minties prielaidas. Atrodo, kad, vartodamas mi-tinį Edipo vardą, jis tiesiog atiduoda duoklę analitinei tradicijai. Jo minties logika nedaug nukentėtų, jei edipinis procesas būtų pervardyta į projek-cijos eigą ar kitus tas pačias funkcijas nusakančius terminus. Nesuklysimė sakydami, kad edipinės stadijos šerdis yra projekcija, kuri tą patį veiksmą kreipia į dvejopą ekraną: fizinį, seksualiai prisodrintą, pilną tiesioginio veiksmo; bei metafizinį, kuriame tas veiksmas yra kaip įvykęs, bet toliau tęsiasi grynos bendraties forma. Ką reiškia tęsiasi? Tai veiksmas, kuris įgijo vaizdinio amžinumą – arba minties galią neužsibaigti fizinio konkretumo forma. Galime pridurti, kad dviejų to paties veiksmo ekranų netapatumas

grindžiamas, anot Deleuze, dviejų laiko formų (Chronos ir Eidos) skirtumu. Viena laiko forma nusakoma ateities ir praeities skirtumu, kai veiksmas apibūdinamas per siekius, per tai, kas yra ateityje; ir per pasiekimus arba per tai, kas nukeliama į praeitį. Kita laiko forma grindžiama dabartimi, kuri turi galią priversti tą veiksmą neribotai atsikartoti ir taip pratęsti save amžinos bendraties pavidalu. Ką reiškia skirtingų laiko formų faktas? Kad materijos organizavimasis, priartėjęs prie subjekto lygmens, toliau plėtotis gali tik per nurodytas laiko „linijas“.

Taigi, kokį kelią mes nuėjome? Tiksliau, kokį kelią privalėjo nueiti *libido* kaip srautui tapati energija? *Libido*, atsiskirdamas nuo destruktivių gelmių troškimų, kurie nusakomi rijimo–virškinimo–šalinimo terminais, įsitvirtino naujoje pozicijoje. Pastaroji – tai iš dalinių „erogeninių“ zonų kuriamas fizinis / seksualinis paviršius, numatantis tapatinimąsi su geruoju objektu – tėvais; kiekviena šių zonų – tai projektuojamas į ją objektas / vaizdinys ir „mažytis“, dar fragmentuotas *ego*, kuris stebi tą objektą ir patiria stebėjimo malonumą. Klostantis seksualiniam paviršiui (ir augant autoerotizmui), *libido* į jį iškėlė ką tik paminėtą *ego* – kol kas dar labai neišbaigtą ir eskizišką. Beje, galime pridurti, kad, Deleuze nuomone, falinė erogeninių zonų koordinacija – arba vientisas besikuriantis seksualinis paviršius – pamažu pradeda skirtis nuo fizinio paviršiaus. Mes to neakcentavome – ir fizinį, ir seksualinį paviršių traktavome kaip bendrą – tai teisinga, turint omenyje, kad mums svarbi tik jų priešprieša metafiziniam paviršiui.

Ką dar skelbia minėto paviršiaus steigimas? Deleuze nuomone, jis rodo, kad vyksta dar vienas svarbus pokytis – iškildama į šį paviršių *libido* energija deseksualizuojasi. Būtent deseksualizuota energija maitina mirties instinktą ir sąlygoja minties proceso paleidimą. Todėl Deleuze su lengva ironija siūlo pažodžiui suprasti Freudo idėją, kad mirties instinktas – tai spekuliacijos reikalas. Ką tai reiškia? Gyvybinis instinktas, *libido*, seksualinė energija – ji inspiruoja kaitą, bet kurį kintantį pradą, viską, kas prasideda ir kas baigiasi – tuo tarpu *tanatos*, tai savotiškas ideacijos režimas, kaitos pervedimas į išgrynintos ir niekad neprasidedančios ir niekad neužsibaigiančios statikos režimą. Neabejotina, kad *eros/tanatos* priešprieša tam tikru mastu atkartoja fizinio ir metafizinio paviršių konfliktą.

Taigi, deseksualizuotą energiją galime pavadinti fizinio paviršiaus projektavimu į metafizinį paviršių. Kaip tai vyksta? Seksualinė energija arba *libido*

maitina visus fizinio lygmens procesus – tačiau tam tikrą energijos „perteklių“ ji transformuoja ir įveikia distanciją iki metafizinio paviršiaus. Akivaizdu, kad čia Deleuze interpretuoja tradicinį froidistinį motyvą apie *libido*, kuris minties lygmeniu gali daryti tik netiesioginę įtaką. Ši netiesioginė įtakingumą jis plėtoja dviem papildomais terminais: sublimacija ir simbolizacija.

Kas yra sublimacija? Tai operacija, kuri seksualinį paviršių ir visus ten gimstančius „veiksmus“ projektuoja į minties paviršių – tai ir yra perkėlimas transformuojant seksualinę energiją į asekualią; mintis visada asekuali, net kai visą jos turinį apima seksas. O kas yra simbolizacija? Tai operacija, per kurią mintis plėtojasi savo pačios paviršiuje, todėl toliau Deleuze ją vadina ne tik metafiziniu, bet ir mentaliniu.

Jau sakėme, kad metafizinio paviršiaus atsiradimas yra būtina minties prielaida, tačiau tai dar ne pati mintis. Deseksualizacijos pokytis tarp skirtingų struktūrinių matmenų – tai minties šaknys, kurios siekia topologiškai suformuotą fizinį / seksualinį paviršių, bet vaisius duoda tik bekūnėse mentalinėse teritorijose. Būtent tokia kontekste reikia suprasti Deleuze teiginį: nuo kastracijos link minties. Kastracijos pėdsako pastebėjimas, kaip minėjome – tai gebėjimas aptikti konkrečios kūno zonos ir į ją projektuojamo falo vaizdinio skirtumą, gebėjimas stebimą zoną paversti mintimi – kol kas labai paprasta, bet jau bekūnė, jau tokia, kuri skiriasi nuo to fizinio paviršiaus, kurį dubliuoja. Dar galime ją pavadinti falo vaizdinio ir „realaus“ motinos kūno skirtumu.

Apie ką mes kalbame? Ne apie falo vaizdinį ir ne apie juo dengiamą „fizinio“ kūno zoną, bet apie jų skirtumą – tą neapčiuopiamą distanciją, kurią aptarėme kiek anksčiau. Svarbu pridurti, kad ši distancija paradoksali: ji ne tik nustato struktūrinį lygmenų netapatumą, bet ir užtikrina juos siejančią apykaitą. Iš jos kylančiai „pirmai minčiai“, Deleuze nuomone, labiausiai tinka fantazmo terminas – mat jis nurodo galią keliauti ir sąmoningais, ir nesąmoningais struktūriniais lygmenimis. Taigi, tokia mintis, arba fantazmas, pradeda nuo figūros, nuo fizinio vaizdinio (pirmiausia falo vaizdinio), bet tęsiasi jau sudėtingesniu, abstrakčiu pavidalu. Minties kelias – nuo vaizdinio link abstrakcijos, nuo minties užuomazgos link abstraktaus mąstymo; arba tiesiog nuo paprasto fizinio paviršiaus vaizdinio link visaverčio mąstymo. Taip „išorinis“ fizinis ir „vidinis“ mentalinis matmuo sujungiami į sąlyginai vientisą būsimą subjekto teritoriją.

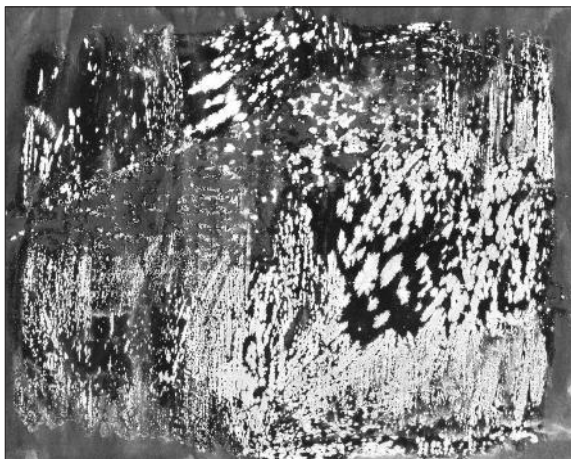
Kita vertus, mintis turi nuolat „maitintis“. Tai ne vienkartinė deseksualizavimo injekcija, bet nuolatinis to paties kelio atsikartojimas. Būtent tai Deleuze vadina amžinu sugrįžimu: mintis grįžta prie savo ištakų, kur vėl pradeda deseksualizacijos, sublimacijos ir simbolizacijos procesus, nuolat įtraukiamus į šį sugrįžimo ratą. Tai tos vidinės minties treniruotės, kurios priverčia organizuotis „išorinius“ paviršius į tam tikrą visumą – pastarosios pagrindu *ego* pradeda kurti savo autonomiją, o kartu – ir subjektą kaip tokį. Mintis – tai nuolatinė *libido* energetinė apykaita tarp struktūrinių – fizinio ir mentalinio – paviršių; subjektas – tai sąmoninga to proceso dalis, ne pats mentalinis paviršius, bet per simbolizaciją jį užpildantys turiniai.

Paklauskime, kas yra fantazmas? Mes jį pavadinome pirmąja mintimi – teisingiau būtų sakyti, kad tai tolesnis vaiko raidos etapas, operavimą vaizdiniu transformuojantis į operavimą per mintį. Šia prasme tai bekūnio paviršiaus įtvirtinimo procesas, mašina, kuri it nuosėdas išskiria tam tikrą efektą – mintį; taip pat svarbu pažymėti, kad jis aprėpia ir suaktualina visus iki tol vykusius raidos etapus. Fantazmas aprėpia tuos sąmoningus ir nesąmoningus procesus, kuriuose *libido* transformacijos siejasi su minties „išsilaivimu“. Jis visada daugiau nei tik mintis. Mat jis ir minties maitintojas, ir jos atsinaujinimo principas – tas mobilusis elementas, kurį galima lyginti su skirties / distancijos funkcijomis. Kaip ir distancija fantazmas yra pozityviai neapčiuopiamas, tačiau funkcionalus – jis įkūnija jungiantį distancijos aspektą; juk būtent fantazmas it kontrabandininkas keliauja tarp fizinio ir mentalinio paviršių ir konvertuoja *libido* srautą.

Taigi, tikrasis deseksualizacijos ir minties gimimo herojus yra fantazmas. Nereikia net sakyti, kad tai konceptas, kuris apibūdina struktūrinį elementą bei jo funkcijas; kaip bet kokia konkreti mintis fantazmas neegzistuoja. Fantazmas – tai ta galia, kuri deseksualizacijos metu veikia kaip revoliucionierius, išlaisvintojas – iš daiktų ir kūnų priespaudos, iš jų būklių ir kokybių, jų veiksmų ir potyrių kalėjimo, žodžiu, viso to, kas materiją nusako kaip tokią.

Čia trumpam stabtelėkime ir paaiškinkime, kad iš Deleuze termino „materija“ vartosenos galima išvelgti Bergsono įtakas. Kaip minėjome viename ankstesnių skyrių, Bergsonui materija yra srautą stabdančių ir kupiuruojančių konkretybių visuma. Jis aiškiai ją priešpriešina srauto konceptui; pastarasis siejamas su kūrybingumo galiomis, tuo tarpu pamatinis materijos požymis – inertiškumas. Deleuze veikia kaip slaptas Bergsono pasekėjas – tą

pačią priešpriešą jis pervardija kitais terminais: materijos, kuri vengia api-
brėžtumo (srautas, libido, šizoidinė gelmė); ir materijos, kuri paklūsta tam
tikram „matavimui“. Taip priešprieša sušvelninama; kalbama tik apie skir-
tingas „tos pačios“ materijos būsenas / lygmenis. Taip kūrybingumas tampa
universalia materijos savybe. Tačiau kalbėdamas apie skirtingus materijos
lygmenis, „kūrybingumą“ bei atsinaujinimo galią Deleuze pirmiausia sieja
su materija srauto pavidalu. Ta pati
priežastis lemia šizofreniko figūros iš-
aukštinimą – pastarasis yra universa-
laus srauto įkūnijimas. Be abejo, toks
įkūnijimas galimas tik tam tikru mastu
pašalinus subjektą, tai taip pat liudija
Bergsono įtaką – juk jo intuicija gali-
ma tik kaip tam tikras subjekto galių
suspendavimas. Kita vertus, Bergsonas
intuiciją niekada netapatino su psichi-
nių ligų simptomatika. Subjekto galių
pristabdymas jam reiškė pirmiausia ra-
cionalių galių apribojimą – bet ne radikalų subjekto kaip tokio „byrėjimą“.



*Popierius,
mišri technika,
21x17*

Grįžkime prie mūsų temos. Taigi, ką fantazmas išlaisvina iš kūno „kalė-
jimo“? Tiksliau, kokiais terminais Deleuze nusako materijos „organizavimosi“
galią sukelti „nematerialius efektus“? Fantazmas iš materijos arba kūnų ka-
lėjimo išlaisvina veiksmąžodį, – ne konkretų žodį, bet visus veiksmus, visus
laikus ir visas nuosakas, kurie kartu sudaro grynąją bendratį. Kas yra grynoji
bendratis arba grynasis įvykis? Tai bet koks „fizinis“ veiksmas, išplėstas iš savo
konkretumo ir perkeltas į savo hipotetinių galimybių visumą mentaliniame
paviršiuje; kitaip tariant, tai įvykis, kuris yra paverstas bendrybe įkeliant jį į
tai, ką anksčiau pavadino amžinai besitęsiančia dabartimi. Nenuostabu,
kad kartais „nematerialius efektus“ Deleuze vadina ideacijos procesais – idėjų
išlaisvinimu nuo juos įkalinusių kūnų; su sąlyga, kad tai bus „apversto“ pla-
tonizmo idėjos, kurios kyla kaip fizinių procesų efektai, o ne atvirkščiai. Be-
kūnio paviršiaus steigimas įmanomas: pirma, per skirtį arba tam tikros neeg-
zistuojančios „esmės“ išlaisvinimą nuo fizinių kūnų diktato, antra, per tuose
kūnuose kunkuliuojančios energetikos pokytį, ir trečia, per nuolatinį bendra-
ties išskyrimą kiekvienoje kūnų situacijoje. Arba paprasčiau: būtinos minties

prielaidos yra mažiausiai trys. Pirmoji: nepriklausomos struktūrinės pozicijos išskyrimas fizinio paviršiaus atžvilgiu; antroji: juos siejančios energetinės apykaitos užtikrinimas; ir trečioji: gebėjimas fizinį procesą per apykaitą dubliuoti minėtoje „nepriklausomoje pozicijoje“ – mentaliniame paviršiuje.

Pasinaudokime prasmės kategorija ir apibendrinkime išdėstytas mintis. Metafizinis arba mentalinis paviršius, sudarantis galimybes minčiai „būti“ – tai dar ne pati mintis, dar ne sąmonė; tai beasmenis ir ikiindividualus transcendentinis laukas. Čia formuojasi *ego*, bet ne sąmoningas subjektas. Pastarasis įmanomas tik tuo lygmeniu, kuriame veikia organizuotos kalbos laukas, nusakomas „daiktų“ pažymėjimu, subjekto manifestacija ir santykio su bendromis sąvokomis įprasminimu. Tačiau mentalinis paviršius, deseksualizacijos figūra – tai tik pozityviai neapčiuopiama daiktų ir žodžių skirtis, bekūnis paviršius, kuris saugo, kad žodis išlaikytų autonomiją ir nenuslystų į kūniškų triukšmų bei aistrų pasaulį, mentalinis paviršius, kuris leidžia minčiai būti, bet nėra jos dalis ir išnyksta su kiekvienu ištartu žodžiu. Trumpai tariant, tai struktūrinė predispozicija, dar vadinama neutralia prasme. Būtent per ją kalba gali organizuotis į mums pažįstamą sistemą, kurioje prasmė funkcionuoja mums įprastu pavidalu – kaip tam tikras daikto ir jo vardo, subjekto ir jo raiškos, žodžio ir jo santykio su universaliomis kategorijomis atitikmuo.

Akivaizdu, kad organizuotoje kalboje funkcionuojanti prasmė ir minėta neutrali prasmė – toli gražu ne tas pat. Pastaroji – tai ne fonetinio ar grafinio ženkle sąsaja su tam tikru turiniu. Neutrali prasmė yra tokios sąsajos galimybė. Sąsają mes apibūdinome kaip tris santykių tipus (denotacija, manifestacija ir įprasminimas), kurie veikia sakinyje ir valdo organizuotos kalbos lauką. Mums svarbu, kad jie – kartu su sąmoninga kalba ir joje išnyrančiu subjektu – įmanomi tik per ketvirtą santykių tipą – neutralią prasmę. Tai toks tipas, kuris tiesiogiai sakinyje niekada nepasirodo. Neutrali prasmė – tai galia, kuri neleidžia susilieti dviem paviršiams, galia, kuri palaiko jų distanciją. Tai topologinė kategorija, kuri atsako į klausimą – kas prasmingam žodžiui leidžia skirtis nuo „beprasmio“ kūno keliamo triukšmo. Jos neutralumas nurodo, kad pati ji neturi jokios konkrečios prasmės, bet dalyvauja kaip pastarosios prielaida.

Taigi, neutrali prasmė – tai paviršinis efektas, kuris dubliuoja fizinį įvykį; tai iš principo kito tipo įvykis, kuris skiriasi nuo save matinančios energijos kaip savotiški liekana ar perteklius. Jis skiriasi ir nuo savo realizacijų

per fizinius kūnus – kaip kad garsiai ištartas žodis skiriasi nuo minties, kuri tą žodį pagimdė. Toks įvykis sklendžia virš fizinio paviršiaus ir taip paverčia mus subjektu – tuo, kas per mintį tam tikru mastu valdo fizines realizacijas.

Todėl nesvarbu ar mentaliniam paviršiui atstovaujantis įvykis yra realus ar įsivaizduojamas – svarbu tai, kad jis skirtųsi nuo dubliuojamų fizinių procesų būklės. Tačiau to maža – grynasis įvykis skiriasi ne tik nuo „daiktų ir kūnų“, kuriuose reiškiasi vokalu ar kitais fiziniais simptomais; ne mažiau jis skiriasi ir nuo organizuotos kalbos, kuria yra reiškiamas. Grynojo įvykio teritorija – kur nors tarp daikto ir žodžio ant bekūnės ribos.

Kaip įmanomas sakiny su jame veikiančiais prasmingos kalbos santykiais? Tik per grynąjį įvykį kaip tam tikrą predispoziciją, kaip matmenį, kuris, nesutapdamas nei su „daiktų“ situacija nei su sakiniu kaip kalbos vienetu, nustato jų distanciją ir kartu užmezga ryšį. Deleuze jį nusako neutralia grynojo įvykio bendratimi, kuri aprėpia visus įmanomus įvykius, tiek įsivaizduotus, tiek ir realizuotus.

Minties galimybę laiduoja mentalinis paviršius – sėkmingo edipizacijos proceso rezultatas. Tačiau tokia edipizacijos samprata atspindi tik tas Deleuze pažiūras, kurios būdingos *Prasmės logikos* etapui. Vėlesnėje *AntiEdipo* trilogijoje šis terminas prarado universalaus raidos etapo (su visomis jam būdingomis peripetijomis) statusą. Edipizacija buvo sutapatinta su familijiniu kalėjimu, atliekančiu kapitalistinės aksiomatikos numatytas funkcijas – sustabdyti ir įkalinti gelminio (šizofreninio) srauto takumą. *Prasmės logikoje* edipizacija reiškė etapą, kuriame vykstantys pokyčiai grindė minties ir sąmoningos kalbos galimumą; socialinis lygmuo tokiam modelyje beveik neapčiuopiamas. Tuo tarpu *AntiEdipe* tai jau ne tiek kalbos gimimo slenkstis, kiek kapitalistinės formacijos dvilypumo požymis. Viena vertus, kapitalizmas išlaisvina srauto / geismo gamybos energiją, kuri geba peržengti bet kokias ribas; kita vertus, jis kuria metodikas tam srautui užkardyti – sustabdyti teikdamas tam tikrus pavidalus. Edipas čia – būtent tokia srauto įkalinimo ar stabdymo priemonė, konkretus aksiomatikos pavyzdys. Ką tai reiškia? Kad edipizacija ne tiek „materijos savikūros instinkto“ išraiška, kiek socialinių gamybinių jėgų lygmeniu veikiantis principas, kuris atspindi konkrečios – kapitalistinės – formacijos pamatinius bruožus. Detaliau juos aptarsime kitame skyriuje.

ŠIZOFRENİKAS – KELIONĖ YRANČIAIS PAVIRŠIAIS

Ankstesniame skyriuje aptarėme Deleuze siūlomą minties genezės koncepciją. Iš esmės tai buvo bandymas atsakyti į klausimą: kaip gimsta subjektas, kurį nusako dviejų struktūrinių pozicijų – fizinio ir mentalinio paviršiaus – netapatumas? Šiame skyriuje kalbėsime apie šizofreniką kaip bandymą „sugrąžinti“ minėtų paviršių vienovę – ir tokio bandymo erdvėje realizuojamos meninės kūrybos ypatumus.

Taigi, šio skyriaus tikslas – pristatyti Deleuze formuluojamą šizofreniko koncepciją, kartu analizuoti jo santykius su menine kūryba.

Šizofreniko figūra, anot Deleuze, įkūnija subjekto sampyną su gelminiais būties procesais. Žinoma, ši sampyna – mentalinio ir fizinio paviršių skirtis – būdinga visiems individams, bet šizofrenikas išsiskiria tokios sampynos atvirumu. Pastarąjį lemia struktūrinis šizofreniko pozicijos „defektas“ – įtrūkimas jo kaip subjekto „paviršiuje“. „Sveikas“ individas tokio įtrūkimo neturi ir todėl negali pretenduoti į šizofreniškos patirties amplitudę. Tokia priešprieša grindžiamas šizofreniškos pozicijos išskirtinumas: tik per ją įmanoma kas nors, ką sąlyginai galime pavadinti tiesiogine būties procesų patirtimi.

Taigi, šizofreniko pozicija būtina, jei pretenduojama į minėtą patirtį – tačiau to nepakanka. Tebūnie šizofreniko figūra daro akivaizdžią mums gelminių procesų paslaptį; tačiau suteikti akivaizdumą ir atverti nėra tas pat. Ir čia mes susiduriame su gelminių procesų skaitomumo problema. Galbūt į beprotį mes žvelgiame kaip į paslaptį, kurią reikia įminti – tačiau rakto į ją ieškome meninėje bepročio kūryboje. Štai kodėl būti šizofreniku nepakanka – jis pripažįstamas nepakankamai „įskaitomas“. Būtinai papildomas, efektyvesnis ekranas – meninė forma. Taip šizofreniko išskirtinumas papildomas menininko išskirtinumu – be abejo, viename asmenyje.

Meninė forma – tai galia, kuri visada paslėptą šizofreniko patirtį įterpia į kitiems atvertą ekraną; tik „sirgti“ nepakanka – liga nepakankamai atvira, tiksliau, ji atvira tik ligoniui; būtinai meninės formos ekranas, kuris priima



Gilles Deleuze

ligą į save ir kartu verčia ją kuo nors Kitu, – tokiu Kitu, kuris meno žodžiais sugeba skelbti ne tik ligos simptomus.

Atrodo, kad čia kyla viena autoriaus nenumatyta problema. Klausimas, kodėl šizofrenikas kaip gelminio atvirumo forma yra nepakankamas, lieka neatsakytas. Prisiminkime, kad Jaspersui būties atvirumas galėjo reikštis tik per psichinę ligą, bet buvo jai netapatūs. Deleuze šios takoskyros atsisako; jam ligos procesai ir gelminiai procesai yra tas pat – individualizuota universalijų procesų forma. Jaspersui nepakako ligų simptomatikos, nes ji pačia prigimtimi negalėjo suartėti su būties procesų atvertimi; todėl atvertį užtikrino meninė forma. Tačiau Deleuze koncepcijoje šizofreniko kaip ekrano „nepakankamumas“ priimamas kaip aksioma, bet nėra paaiškinimo kodėl.

Nesunku pastebėti, kad tokia perspektyva neigia ne tik „ligos“ individualumą, bet ir subjekto kaip tokio autonomiją. Subjektas taip pat nėra uždara ir savipakankama duotybė – matmuo, į kurį subjektą nustumia šizofrenija, geriausiai parodo tokios nepriklausomybės iliuziškumą. Kaip jau sakėme – tai matmuo, kur subjektas praranda save, vadinasi, praranda galią fiksuoti savo ribas ir išstipsta gelminio srauto takume. Subjektas, kuris prarado save (šizofrenikas) ar dar savęs neįgijo (kūdikis), pirmiausia yra šių gelminių procesų dalis; šia prasme jis neturi individualumo ir net nėra subjektas. Kas tokiame kontekste yra šizofrenija? Tai ne koks nors atsitiktinis procesas, kuris apsėda pasirinktą subjektą ir tokia kaina suteikia jam universalumo matmenį; šizofrenija yra bet kuris subjektas, regimas kaip pozicija iki subjekto.

Sveiko ir ligoto subjekto skirtis atspindi, anot Deleuze, struktūrinių to paties individo pozicijų netapatumą. Trumpai tariant, šizofrenikas nėra patologija, būdinga maždaug vienam iš šimto „sveikų subjektų“; šizofrenikas – tai pozicija, iš kurios išaugo visos šimtas subjektų ir potencialiai visos šimtas gali ten „sugrįžti“.

Žinoma, tai nėra atsakymas į visus klausimus. Pavyzdžiui: jei šizofrenija yra subjekto raidos etapas, kuris galioja visuotinai, kodėl smukimas į jį būdingas tik statistiniam „vienam iš šimto“? Į jį Deleuze neduoda jokie atsakymo.

Užduokime kitą klausimą: ar galima gretinti „savimi dar netapusį“ subjektą su „jau nebeesančiu savimi“? Deleuze nesutinka, kad kūdikis, dar neperpratęs sąmoningo subjekto pozicijos galimybių, ir tas galimybes praradęs šizofrenikas yra „tapatūs“, nors neneigia, kad tam tikro „išorinio“ panašumo tarp jų esama. Galima konkrečiau vaiko raidos poziciją vadinti šizoidine (tai

mes ir darėme ankstesniame skyriuje), tačiau ji nėra patologiška, nes tai dėsningas raidos etapas. Tuo tarpu šizofrenikas – tai smukimo veiksmas, iškovotų pozicijų netektis; kitaip tariant, patologiška yra ne tiek pozicija, kurioje atsideria šizofrenikas, kiek pati raidos „kryptis“. Dar svarbesnis mažo vaiko ir šizofreniko skirtumas – pastarojo pozicijos prieštarumas; jis mums ypač įdomus.

Atvejai, kai šizofrenikas visiškai netenka sąmoningo subjekto galimybių, Deleuze nedomina – tai tokia absoliuti netektis, kuri buvusį subjekto gyvenimą paverčia neatstatomais griuvėsiais. Juose nelieka jokio pozityvaus matmens, filosofo terminais – jokios distancijos gelmių atžvilgiu; o būtent pastaroji lemia sąmoningo subjekto pozicijos autonomiškumą. Šizofrenikas – tai procesai, trupinantys mentalinį paviršių, kuris saugo nuo susilieimo su gelmėmis arba fiziniais procesais. Šiuo atveju paviršius – tai kitas distancijos vardas; tai ta riba, kuri skiria dvi struktūrines pozicijas. Šios ribos netektis kartu yra paviršiaus pozicijos netektis, gelmių pozicijos išsigalėjimas, kuris atšaukia subjektą kaip tokį. Priminkime, kad ankstesniame skyriuje šias pozicijas nagrinėjome kaip fizinio ir mentalinio paviršių priešpriešą.

Kaip minėjome, Deleuze pirmiausia domina dalinis paviršiaus praradimas – tokia pozicija, kuri, viena vertus, atveria jam „perspektyvą gelmių kryptimi“, bet, kita vertus, leidžia išsaugoti bent sąlyginę nepriklausomybę jos atžvilgiu. Subjektas kaip kūrėjas sveikas tol, kol galutinai nepraranda šios nepriklausomybės. Kitaip tariant, būti sveikam – nėra nesirgti; būti sveikam – tai užimti poziciją, kuri neleidžia pilnai susitapatinti su „liga“. Nutolti nuo kranto, bet dar neskęsti, eiti trūkinėjančiu paviršiumi, bet galutinai neįlūžti – taip galime metaforizuoti tokios pozicijos ambivalentizmą. Be abejo, tai pavojinga, o neretai ir tragiška pozicija. Jos privalumas – tai galimybė prisiliesti prie „gimdančios būties“ procesų, galimybė vaisingai žvelgti į gelmę; ir jos tragizmas – laukti momento, kai gelmė pašauks žvelgiantį. Tai ir yra tas šizofreniko pozicijos prieštarumas, kuris jį labiausiai skiria nuo šizoidinės kūdikio raidos stadijos.

Kas tokiaame kontekste yra šizofrenikas? Tai ne tik būties procesų apnuoginimas; tai toks gelmių atvirumas, kuris įtraukia ir „ištirpdo“ jį patiriantį. Be abejo, iš šalies, iš subjekto vientisumą išlaikiusio individo poziciją tai yra „kitam subjektui“ pasireiškiantys psichinės patologijos požymiai. Bet Deleuze siūloma perspektyva regi ne sveiko ir ligonio priešpriešą, bet dvi skirtingas struktūrines pozicijas: subjektą, kuris nusakomas per distanciją gelmių

atžvilgiu ir tos distancijos netektį, reiškiančią ir subjekto įgaliojimų suspendavimą. Klausimas, ar šis suspendavimas absoliutus ar dalinis, trumpalaikis ar ilgalaikis, yra šalutinis.

Deleuze formuluojamas šizofreniko situacijos išskirtinumas neabejotinai atsispindi per jo santykius su menine kūryba; toliau ir stengsimės juos aptarti.

Pradėkime pastebėjimu, kad šizofreniko ir jo kūrybos santykiai gana „prieštaringi“. Viena vertus, galime kalbėti apie „objektyvią“ poziciją, per kurią šizofrenikas yra arčiausiai kuriančios būties „centrą“. Tai realizacijos terminu nusakomas kūrybinis aktyvumas, kur subjektas beveik nedalyvauja arba dalyvauja ne kaip subjektas, o kaip tam tikrų objektyvių procesų dalis. Jo kaip šizofreniko gyvenimas ir yra realizacija – gelminių srautų, kurie nepaklūsta subjektui, proveržis. Kita šizofreniko pozicija pagrįsta minėtais distancijos „privalumais“, išleidžiančiais į sceną subjektą; ji nusakoma kontrrealizacijos terminu. Tokiu atveju ligos simptomai tampa ne gyvenimo, bet jį atkartojančios kūrybos dalimi; kitaip tariant, šizofrenijoje pasireiškiantys objektyvūs procesai įgyja subjektyviai refleksuotus pavidalus, kurie išsaugo savo šaltinio objektyvumą. Žodžiu, kalbama apie dvi šizofrenikui įmanomas pozicijas: apie maksimalų subjekto galių suspendavimą, kuris jį sulieja su gelminiu „instinktyvumu“ ir apie subjekto pozicijos panaudojimą, kai atsiribojama nuo patiriamos simptomatikos.

Dvi kūrybos sampratos – kūryba kaip objektyvus procesas ir kaip subjektyvi kontrrealizacija; vienu atveju turime gyvenimą kaip faktinę realizaciją, kurioje subjektas dalyvauja kaip objektas, kaip viskas, kas jam „nutinka“; kitu – gebėjimą atsiriboti nuo savo gyvenimo / ligos ir jų faktus paversti meno kūrinium.

Akivaizdu, kad takoskyros pagrindas – skirtingos galimybės refleksuoti savo gyvenimą / ligą. Deleuze heroizuoja tik tokį šizofreniką, kuris geba mobilizuoti refleksijos galią ir tik paskui, jos padedamas, savo gyvenimo patirtį atkartoja išskirtinės organizacijos forma – meno kūrinium. Kuo grindžiamas pastarojo išskirtinumas? Gal būsime teisūs sakydami: meno kūrinys individualaus gyvenimo faktai atkartinami taip, kad kartu „pateikiamos“ tą gyvenimą inspiravusios universalijos. Kitaip tariant, meno kūrinys vertingas tada, kai per konkrečias atskirības jį mus kreipiasi bendrybės matmuo.

Kita vertus, norisi pateikti Deleuze artimesnį meno kūrinio vertės apibrėžimą, kuriame „turinio klausimas“ išvis nekeliamas. Meno kūrinys – tai

mentaliniam paviršiui suteiktas akivaizdumas, jo nepriklausomybės ir galios dubliuoti fizinius procesus patvirtinimas; kartu tai subjekto galios lemti tuos procesus demonstracija. Kontrrealizacijos galia – tai ne tik galimybė pažvelgti anapus subjekto ir šio žvilgsnio rezultatus įkelti į subjektui pavaldžią meninę formą. Gal net svarbiau, kad ši galia kuria prielaidas priešintis ar bent tam tikru mastu valdyti griunamąjį šizofreninių procesų poveikį. Mūsų nuomone, Deleuze kontrrealizacijos terminą pasiūlė norėdamas pabrėžti būtent šią galią.

Studijuojant Deleuze tekstus, gali kilti įspūdis, jog filosofas, nagrinėdamas pirmiausia nesąmoningų presubjektinių procesų mechaniką, nuvertina sąmoningo subjekto galimybes. Tačiau kontrrealizacijos koncepcija grindžiama būtent sąmoningų galių sureikšminimu; tiksliau, Deleuze sureikšmina atsiribojimo galią,



*Popierius,
guašas, 28x42,
fragmentas*

kuri ir palaiko poziciją, nusakomą subjekto terminu. Kita vertus, nepamirškime, kad mes kalbame apie šizofreniką ir jam būdingą „atsiribojimą“ – tokį, už kurį jis turi kovoti nagais ir dantimis. Statistinis subjektas, operuojantis ta galia „savaime“, Deleuze nedomina.

Šizofrenikui suteikta „perspektyva“ nevienareikšmiška: viena vertus, veikia jį destruktvyviai, t. y. paverčia ligoniu; kita vertus, kartais itin konstruktyviai paveikia jį kaip kūrėją. Menininkas kaip asmenybė gali „sirgti“ (tam tikra prasme – netgi privalo); bet asmenybė kaip menininkas gali turėti išskirtinį talentą ir šia prasme būti „sveikas“. „Gali“ pastaruoju atveju reiškia „neprivalo“ – liga visada pažeidžia asmenybę, bet anaip tol ne visada išplėtoja jos kūrybingumą.

Akivaizdu, kad ši koncepcija nepaaiškina meninės „dovanos“ retumo. Galime klausti: jei šizofrenikas visada atveriamas gelminei patirčiai ir jei ta patirtis tokia vertinga – kodėl šizofrenija tik itin retai suaktyvina jo meninės potencijas? Juk šizofrenikas pats savaime yra išimtis, o šizofrenikas / menininkas – tai išimtis iš išimčių. Deleuze to nebando aiškinti, tiesiog siūlo priimti kaip faktą. Jo požiūrį galima pristatyti taip: ne autoriaus asmuo, ne jį

alinanti konkreti liga, bet per pastarąją atveriami universalūs ir objektyvūs būties lygmenys – štai tas grynuolis, kurį atveria liga, bet įkūnyti gali tik meninė pastanga.

Neurotinis romanas ir romanas kaip meno kūrinys – taip kitais Deleuze terminais galime atkartoti fizinio ir metafizinio paviršių skirtį, pasireiškiančią meninėje kūryboje. Kita vertus, ji netapati mūsų aptartai skirčiai tarp objektyvių procesų bei subjektyvaus jų atkartojimo. Ką turime omenyje? Abiem atvejais kalbame apie „kūrinius“ – subjekto veiklos rezultatus, kuriuos dar galime vadinti fizinių procesų dubliavimu. Tačiau ši skirtis nurodo, kad subjekto pozicijos daromas dubliavimas gali būti bent kelių tipų. Sąlyginai galime juos pavadinti pasyviu ir aktyviu dubliavimu. Pasyvaus dubliavimo poziciją Deleuze sieja su neurotiniu romanu; tokiu atveju kalbama apie fizinių simptomų atkartojimą, kuris neteikia jokios papildomos informacijos. Atsinaujinimo galia tapatinama su „aktyvia“ subjekto pozicija, kuri siūlo iš principo naują dubliuotų elementų organizaciją.

Akivaizdu, kad Deleuze kalba apie tuos pačius pamatinius duomenis – ir apie skirtingus jų organizavimo būdus. „Nieko nauja“ nepasakantį atkartojimą nuo atkartojimo kaip meno kūrinio skiria pastarajame įkūnytas „naujas“ struktūrinis modelis. Modelis, ne tik atkartojantis „anapus“ subjekto besirutuliojančius procesus, bet kartu atskleidžiantis subjekto kūrybinę galią – galią tuos procesus atkartoti taip, kad jie „paliudytų“ naują tikrovės veidą.

Ką tai reiškia? Kad mentalinio paviršiaus pozicija yra būtina, bet nepakankama sąlyga meno kūriniiui gimti. Tam tikra prasme tai akivaizdu: subjektų daug, o menininkų – vienetai. Atkartoti minties paviršiuje gyvenimo „faktus“ – maža, nes toks „pasyvus“ atkartojimas nepanaudoja minties paviršiaus potencialų; jis tik padaugina jau cirkuliuojančius „paveikslus“, bet nesugeba kurti naujų. Tuo tarpu kurti – tai Tą patį atkartoti taip, kad jis virstų Kitu. Kitaip tariant, norint „išaukštinti regimą iki neregimo“, nepakanka susieti du struktūrinius paviršius atveriant tarp jų plyšį. Dar būtina to plyšio turinius vaisingai rekombinuoti. Todėl aktyviai pozicijai būdingas dubliavimas yra kūryba kaip rekombinacija, kurioje įkūnytas atsinaujinimo imperatyvas.

Jau ne kartą sakėme, kad šizofreniko kūrinys užkoduota informacija praneša ne apie jo autoriaus ligą ir net ne apie ligą kaip tokią – bet apie gelminius jį subrandinusios civilizacijos procesus. Šia prasme kūrinys yra

būties atodanga. Kita vertus, perkoduodami ir „naujai“ sugrupuodami šios atodangos teikiamus duomenis / simptomus, meninkai siūlo ką nors, ko nebuvo iki šiol. Būtent šia prasme menininkai yra civilizacijos simptomatologai: modeliai (meno kūriniai), kurie grupuoja simptomus“, kalba apie naujas civilizacijos „ligas“ – arba tiesiog naujus civilizacijos veidus. Pastarieji – ne tik egzotiškas veidrodis, kuriame civilizacija gali pažvelgti į save, tai veidrodis, kuris leidžia civilizacijai atsinaujinti. Šia prasme kūryba yra būties prieaugis – tačiau toks prieaugis, kuris operuoja minėtos atodangos duomenimis. Šiuo požiūriu Deleuze nuostatos įveikia tradicinę būties atodangos ir būties prieaugio koncepcijų priešpriešą.

Taigi, autentišką meninę kūrybą Deleuze sieja tiek su šizofrenišku atvirumu gelmei, tiek su jį kompensuojančia subjekto autonomija. Ir ne bet kurio subjekto, o tik turinčio galią „kūrybingai dubliuoti“ gelminius procesus. Tačiau tuo „kūrybingų subjektų“ atranka nesibaigia: Deleuze pamini dar vieną „netipišką“ subjektą, siejamą su menine kūryba – genijų. Beje, filosofas nepaaiškina, ar genialumas tapatus „kūrybingam dubliavimui“, ar tai yra dar vienas paieškos rato susiaurinimas. „Ten, kur yra genijus, yra kažkas, kas nebeprisklauso jokiai kryptčiai, jokiai epochai; įvyksta prasiveržimas – menas tampa procesu be tikslo, jis realizuojasi tiesiog kaip toks“ (Deleuze, 1990, p. 105).

Ką ši citata mums pasako? Pirmiausia tai, kad menas kaip prasiveržimas įmanomas tik tuo atveju, jei iki tol buvo kas nors, kas jį sulaikė. Genijus užtikrina prasiveržimą, nes skiriasi nuo kitų individų. Pastarieji – tai įkūnyta prasiveržimo kliūtis. Per kokias konkrečias savybes tie individai negali būti „laidininkai“, Deleuze nepaaiškina, matyt, čia pakanka to, kad jie ne genijai. Kad ir kaip ten būtų, subjektas kaip toks prasiveržimo negarantuoja; tik itin retas subjekto tipas – genijus kuria prasiveržimo galimybę. Jei materijos galią organizuoti save susiesime su subjekto galimybėmis, tai genijus bus toks išimtinis subjekto tipas, kuris bendrame šių procesų „slėpimo“ kontekste atstovauja tam, kad sąlyginai jie būtų apnuoginami. Taigi, ši kūrybos samprata suartėja su būties atodangos koncepcija. Tai patvirtina ir kiti cituojami apibūdinimai, kuriuos trumpai aptarsime.

Genialios kūrybos nesaisto jokios stilistinės konvencijos – tuo, matyt, norima pasakyti, kad genialus kūrinys nevyksta iš jokių tradicinių estetinių nuostatų. Remiantis bet kuriais išgalėjusiais estetiniais kriterijais jis tegali būti apibrėžiamas negatyviai, nes yra anapus minėtų kriterijų numatomo

konteksto. Autentišką meninę praktiką tai labai nutolina nuo reikalavimų, paveldėtų iš klasikinės estetikos. Pastaruosius Deleuze sutapatina su tam tikra jėga, kuri represuoja, tildo ar slepia. Tai negatyvus kūrybos proceso apibūdinimas: kurti – tai remtis prielaidomis, kurios nesutampa su jokia estetinė paradigma. „Toks menas tampa tikrai šiuolaikiškas, t. y. išlaisvina tai, kas nuo pat pradžių dalyvavo mene, bet buvo paslėptas už meninių tikslų ir vadinamųjų estetinių objektų, už perkodavimų ir aksiomatizacijų...“ (ten pat, p. 106).

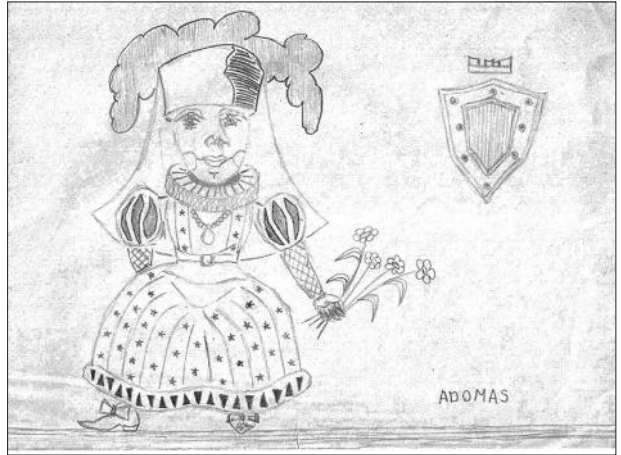
Genialumas kaip ahistoriškumas, be abejo, nereiškia, kad genijaus kūrinys neužima konkrečios vietos istorijoje kaip empirinis faktas. Jis reiškia, kad svarbiausi to kūrinio „turiniai“ išauga ne iš istoriškai konkrečių sąlygų (kurios nusako subjekto veiklos erdvę), bet iš istorijos anapus kaip matmens iki subjekto. Pastarąjį kitaip dar vadinome gelminiais arba objektyviais procesais.

Kitas svarbus aspektas – „prasiveržimo“ meno kaip proceso be tikslo apibrėžimas. Ką tai reiškia? Tai tarsi paaiškinimas, ką meninei pastangai reiškia būti objektyviai: istoriškai fiksuotomis formomis ji pradeda atstovauti procesams, kurie istorijai nepriklauso ir kaip tokie nepaklūsta istorinių dėsningumų logikai. Menas nesiekia jokių tikslų, nes tikslas – tik subjekto veiklos erdvėje legitimi sąvoka. Tuo tarpu presubjektiniai procesai, kuriems atstovauja „prasiveržimo“ menas, yra betiksliai – jie tiesiog vyksta. Tai, ko gero, labiausiai meno specifiką ištrinantis apibrėžimas – nes „būti objektyviam“ Deleuze koncepcijoje, tai susiliesti, pratęsti ar kitaip atstovauti tiems presubjektiniams procesams, kuriems subjektas neturi jokios įtakos. Jei juos pervardysime sinoniminiais geismo / *libido* terminais, tai čia labai tiks Deleuze žodžiai, kad „tik geismas gyvena tikslo neturintį gyvenimą“ (ten pat, p. 105).

„Betikslis“ menas nesiekia konkrečių (subjektyviai pagrįstų) turinių atverties ar perteikimo – jis, viena vertus, yra kliūčių iki objektyvių procesų šalinimas, kita vertus, akivaizdumo tiems procesams suteikimas. Kitaip tariant, šiuo atveju Deleuze gaivina šopenhauerišką meno kaip būties atodangos, o ne būties prieaugio teoriją. Menas, kuris neturi tikslo, yra ne tiek menas, kiek jo estetinę specifiką peržengiantys „gelminiai“ procesai. Kita vertus, terminas „menas“ naudotinas ta prasme, kad šie procesai pristatomi subjektui „ne tiesiogiai“, bet per konkrečią meninę pastangą. Taigi, pastaroji įgauna privilegijuotą būties atodangos funkciją. Tai, beje, vienintelė priežastis, kodėl „būties atodangos“ tipo koncepcijose galima kalbėti apie meną.

Objektyvumo terminą Deleuze dažniausiai vartoja procesams iki subjekto apibūdinti. Bet kaip objektyvus gali būti menas, kuriamas subjekto pasaulyje? Menas savo empirinėmis formomis, be abejo, nėra objektyvus ką tik paminėta prasme. Objektyvumas meno formoje nedalyvauja tiesioginiu pavidalu, nes tokio paprasčiausiai neturi; veikiau meno kūrinys sugeba apgaubti šį bekūnį, eksteritorialų objektyvumą ir taip jį pademonstruoti – visada tai labiau simptomatinė nei tiesioginė demonstracija.

Norėdamas apibūdinti tai, ką tie simptomai liudija, Deleuze kalba apie detaliau nenusakomą struktūrą be ją užpildančio turinio, apie struktūrą, kuri dar neigijo jokios konkrečios konfigūracijos ir todėl neturi jokio tikslo; apie struktūrą, kuri nepatyrė jokios „žyminio prievartos“, ir šiuo požiūriu – apie matmenį iki prasmės, kurioje nei



*Popierius,
pieštukas,
21x28*

subjektas, nei žymintis paprasčiausiai dar nepasirodė. Arba kaip į šį matmenį „smunkančio“ meno kūrinio atveju žymintysis priverstas nutilti: „meno vertė matuojama dekoduotais ir deteritorizuotais srautais, vingiuojančiais žemiau tylėti priversto žyminiojo, žemiau tapatumo prielaidų“... (ten pat, p. 106).

Ką reiškia būti objektyviam? Matyt, vienas iš galimų atsakymų yra toks: tai yra neturėti teisės į autorystę – bent jau į tradiciškai suprantamą autorystę, kuri grindžiama vien individualių autoriaus nuopelnų pripažinimu.

Tačiau tai nereiškia, kad galime kūrinį traktuoti kaip ką nors visai atsieta nuo autoriaus patirties – išvelgti universalią civilizacijos simptomatiką meno kūrinyje – tai grįsti ją procesais, kurie individualią šizofrenijos patirtį sulieja su jai nepaklūstančia geismo gamyba. Neabejotina, kad tokios simptomatikos svorio centras – ne individualioje patirtyje; tačiau kas jas atskirs, jei universalusis patirties matmuo tegali byloti per individualųjį?

Kaip visa tai apibendrinsime? Genijaus laiduojamas prasiveržimas – tai objektyvių procesų imanentizacija menine forma, įkeliant į pastarąją daugelį subjekto pasauliui „svetimų“ savybių – ahistoriškumą, abejingumą individui, jo tikslams, konvencijoms ir t. t.

Genialios meninės kūrybos vertė siejama ne tiek su subjektyvia kūrybos strategija, kiek su giminingumu objektyviems būties procesams, kurie nusakomi geismo mašinerijos, sąmoninių jėgų ar presubjektinio lauko terminais. Skamba paradoksaliai, bet tam tikra prasme subjektas neturi teisės į meno kūrinį – jei tik pastarasis tikrai „pavykęs“.

Kita vertus, meno bruožai, kuriuos Deleuze koncepcija susieja su objektyvumo terminu ir kurie, atrodo, privalo sudaryti meno kaip tokio branduolį, pasižymi viena autoriaus, rodos, nenumatyta pasekme: jie pašalina – ar bent jau priverčia rimtai suabejoti meno kaip tokio specifika. Juk kalbame apie tokio universalaus būties lygmens aptikimą, kuris neturi nieko bendra su menine specifika – nebent ja vadintume menui teikiamą „kontakto“ teisę. Šiaip ar taip, menas redukuojamas į vartų arba lango funkcijas. Tai bendra problema, būdinga visoms koncepcijoms, kurios meninę veiklą bando sieti su būties atodangomis.

Žinoma, per kūrinio skaitomumą, t. y. per simptomų aptikimo ir interpretavimo problemą, galima atvesti prie specifškai meninių momentų, bet konkrečiai Deleuze to nebando daryti – jis pasinaudoja senu kaip pasaulis triuku – įveda genijaus institutą. Ten, kur yra genialus menininkas, susiduriame su tuo, kas peržengia bet kokią formalių ir turinio elementų specifiką ir pakyla viršum istorijos; ir atvirkščiai, jei kūrinys suteikia tokios teleportacijos galimybę, jo autorius turi būti genijus – o toliau tegul menotyra laužo ietis, bandydama konkretizuoti genialios formos požymius. Pakartoju citatą: „ten, kur yra genijus, yra tai, kas nepriklauso jokiai kryptčiai, jokiai epochai; įvyksta prasiveržimas...“ (ten pat, p. 105).

Yra ir daugiau neatsakytų klausimų. Nėra aišku, kuo skiriasi genijus nuo šizofreniko, jei ir vienas, ir kitas gali būti tapatinami su būties atodangos galimybėmis. Galbūt juos skiria rizika nuskęsti tose atodangose? Ir jei bet kokia tikrai vertinga kūryba realizuojasi šizofrenijos šešėlyje – ar genijus paklūsta šiai taisyklei, tai yra, ar genialumas tam tikru mastu šizofreniškas, ar jis ir čia išimtis? Deleuze neduoda atsakymų į šiuos klausimus, neatsakysime į juos ir mes. Bet kuriuo atveju genijaus terminu jis naudojasi nepalyginamai rečiau nei šizofreniko – todėl labiau pateisinama pozicija būtų genijų apibrėžti remiantis šizofreniko apibūdinimu, o ne atvirkščiai.

Toliau atsakykime į klausimą: kuo išskirtinė kuriančio šizofreniko situacija? Arba: ką reiškia kurti rizikuojant? Atsakymas dviprasmiškas: tai reiškia

kurti tampant „objektyviam“, tampant tapačiam geismo gamybos procesui – bet ne iki galo, ne visiškai. Nietzsche įspėjo: nuolat žvelgiantis bedugnėn rizikuoja, kad bedugnė pažvelgs į jį. Deleuze plėtoja šią mintį: tikrovės kaip paviršiaus įtrūkimas, kurį lemia visiems pažįstamos kūno ir psichikos negalios – alkoholizmas, šizofrenija ir t. t. – yra būtina sąlyga autentiškai menininko patirčiai. Čia įtrūkimas – tai vartai tarp dviejų būties lygmenų, paviršiaus ir gelmės sandūra, galimybė viena akimi žvilgtelėti iš socialiai fiksuotos tikrovės į ją gaminančią geismo mašiniją. O kuriančiojo rizika – tai faktas, kad toks geismo gamybos apnuoginimas kėsina į konkretaus Aš stabilumą, į įprastinę jo kaip subjekto konfigūraciją. Žvelgti į bedugnę – tai nereiškia žvelgti anapus savęs; tai reiškia žvelgti į patį Aš centrą, kuris praranda traukos galią, žvelgti į savo rankas, kurios traukia į laisvąjį plaukiojimą, kūną, kuriam nusibodo galva, ir į galvą, kuri jau pamiršo Aš pretenzijas; „šizofrenikas seniai nebetiki Aš... jis už ribos, anapus, apačioje, kitoje vietoje...“ (ten pat, p. 17). Galų gale ne taip svarbu, kokią metaforą vartojame, kai apibūdiname šizofreniškos fragmentacijos procesą – svarbiausia, kad ji nurodytų pavojus, tykančius kiekvieno, kurio patirtį bent kuria nors briauna galima apibūdinti kaip objektyvią arba autentišką. Kokie tai pavojai? Žinoma, pavojus prarasti individualų Aš, socialinio lygmeniu tapatinamas su psichinio susirgimo pavojumi, o presubjektiniu geismo mašinų lygmeniu – su tuo „pasąmoninių“ jėgų aktyvumu, kuris dar nepažįsta Aš kaip subjekto. Rizika patirti visą būties objektyvumą – tai rizika pasinerti į tas šizofreniškos būties gelmes, kurios subjektą kaip makroorganizaciją sugrąžina į nediferencijuotą mikropasaulį, priklausančią „pasąmoninėms“ geismo mašinoms.

Kas tokia kontekste yra žaizda, privalomai lydinti autentišką kūrybą?

Žaizdos metafora gali būti aiškinama bent trejopai: individualiu, socialiniu ir struktūriniu aspektais. Pirmu atveju ji reiškia riziką prarasti subjektyvaus Aš vientisumą; tai subjekto, kuris tam tikru mastu refleksuoja savo „skaidymąsi“, tragedija.

Antru atveju ji reiškia šizofreniko marginalizaciją, išstūmimą į socialinės aprėpties paribius, tapatinimą su „maištinguoju“ visuomenės elementu.

Trečiu atveju žaizda yra savotiškas dviejų struktūrinių pozicijų plyšys: fizinį procesų paviršiaus bei mentalinio paviršiaus, kuris juos dubliuoja. Plyšys – tai dalinis mentalinio paviršiaus suirimas bei smukimas į fizinį paviršių. Kitaip – tai laipsniškos subjekto tragedijos pervardijimas struktūriniais terminais.

Taigi, kas yra kurti rizikuojant? Tai principas, sudarytas iš dviejų prieštarų nuorodų: viena vertus, tai reikalavimas viską išbandyti savo kailiu, o ne žvelgti iš anapus, iš nesuinteresuoto stebėtojo ar psichiatro pozicijų – tai, ką tik aptarėme; kita vertus, tai būtinybė nesusiliesti su ta patirtimi galutinai, išsaugoti jos atžvilgiu tam tikrą distanciją, kurią reikia suprasti kaip tam tikrą sąmoningumo formą, nesutampančią su ligos paveiktu sąmoningumu. Kaip pavyzdį, Deleuze pasitelkia Nietzsche, kurio perspektyvų kaitos sugebėjimai interpretuojami kaip atsiribojimo menas: neišvengiama priklausomybė nuo beprotybės – ir tuo pat metu atsainus jos sąsąjimas už ausų. Nietzsche laikėsi požiūrio, kad, neatsižvelgiant į ligos sunkumą, žmogus yra sveikas tol, kol sugeba žvelgti ne tik beprotybės akimis, kol sugeba laikyti ją atstumtą bent per ištiestą ranką.

Kurti rizikuojant, tai kurti laikantis šizofrenijos atžvilgiu tam tikros distancijos – tokios, kuri fiksuoja ne laisvę, bet dalinę priklausomybę, pastangas laikyti galvą „viršum“ tos gelmės, kuri galų gale ir pasiglemžė Nietzsche. Ką nori pasakyti Deleuze? Kad be rizikos šizofreniška patirtis paprasčiausiai neįmanoma. Ir, svarbiausia: jei nėra tokios rizikos, kūryba netenka kurio nors esminio matmens. Deleuze mėgsta L. Carrollį, bet vienas A. Artaudo puslapis jam vertesnis už visą Carrollio kūrybą. Kodėl? Nes Carrollio kūryba – tai tvirtas „paviršiaus“ menas, saugus, nors kartais perversiškas žaidimas, nereikalaujantis nei per žingsnį bristi į beprotybės vandenį. O Artaudo pozicija nusakoma atvirumu gelmei, kur pastaroji nuolat „galanda“ į jį savo dantis. Tik gelmių šnabždesiais išpenėtas menas gali būti tikrai vertingas; jį lydinti beprotybės rizika – tik neišvengiama duoklė už tokias „inspiracijas“. Akivaizdu, kad Deleuze koncepcijoje autentiško meno gimimas reikalauja: viena vertus, menininko ir bepročio giminystės; kita vertus, kad ši giminystė nevirstų visišku tapatumu.

Gorgonišku žvilgsniu kviesdama savin bedugnę labai dviprasmiškai „išlaisvina“ subjektą: naujasis herojus „laisvas, be atsakomybės, vienišas ir linksmas. Zaratustra... jis tiesiog nustojo bijoti prarasti protą...“ (ten pat, p. 43). Dviprasmiškai, nes apie išlaisvinimą galima kalbėti tol, kol jis nerealizuojamas visiškai – kitaip tai reikštų subjekto pabaigą. Deleuze atkartoja Nietzsche's įteisinimą motyvą: kalbėti apie tokią akistatą su gelme, kuri išlaisvina nuo socialinių, etinių ir kitų „išorinių“ imperatyvų, bet išsaugo tiek subjekto autonomijos, kad išlaisvinimas padėtų kaip kūrybingumo prielaida. Tuo no-

rima pasakyti, kad kūrybingumo šaltinis yra ne tik pats gelmių „atvirumas“, bet ir jo teikiama perspektyva, išlaisvinanti nuo paviršiaus primestų apribojimų. Akivaizdu, kad tai su kontrrealizacijos terminu siejamas požiūris.

Apibendrinkime skyrių ir kartu aptarkime vieną tipiškiausių Deleuze meninės kūrybos apibrėžimų: kurti – tai regimą išaukštinti iki neregimo. Kitaip: subjektui „įprastus“ regimojo ir refleksuojamo pasaulio duomenis persunkti ar bent „sukabinti“ su tais preindividualiais procesais, kurie individualiam Aš atsiveria tik išimtinu šizofreniškos ar jai giminingos patirties pavidalu. Išaukštinti šiuo atveju – tai regimą „pakylėti“ iki neregimo; tai mes pavadiname sukabinimu. O pakylėti iki neregimo – tai nuoroda, kad būtent „neregimo pozicija“ yra kūrybos atskaitos taškas ir „svorio centras“.



Kokias meninės kūrybos prielaidas toks išaukštinimas suponuoja?

Pradėkime nuo to, kad menininkui turi būti atvira šizofreniška ar bent jai gimininga patirtis; „tikrai vertinga“ kūryba tegali realizuotis per individualios patirties matmenį, tačiau ne bet kokios patirties, o tokios, kuri išauga šizofrenijos aplinkoje. Kalbėdami apie individualią patirtį, turime omenyje procesus, kurie atviri tik konkrečiam subjektui – ir niekam kitam; tačiau ir subjektui šis atvirumas duodamas „stumiant“ jį į presubejktinį lygmenį. Toks „stūmimas“ reiškia kitą prielaidą – kūrėją su privaloma žaizda „kūne“. Kas yra žaizda? Be abejo, tai psichinė ar fizinė negalia. Tačiau Deleuze svarbesnis kitas aspektas – jis kalba apie žaizdą struktūriniu požiūriu: kaip plyšį paviršiuje, užtikrinančiame subjekto pozicijos autonomiją; apie žaizdą kaip savotišką kanalą tarp dviejų struktūrinių matmenų – gelmės ir paviršiaus. Kita vertus, ir tai jau trečioji aptariama prielaida, būtina kompensuoti žaizdos poveikį, t. y. išsaugoti bent dalinę subjekto nepriklausomybę šio kanalo atžvilgiu. Vadinasi, meninė kūryba įmanoma tik kaip mentaliniame ekrane dubliuojamas gelminių procesų „paveikslas“. Tačiau ir to negana, todėl būtina paminėti ir ketvirtą prielaidą: ne bet kuris dublia-

Popierius,
guašas, 30x32,
fragmentas

vimas minties paviršiuje gali vadintis kūryba; vien tik aktyviai rekombinuojantis dubliavimas nusipelno tokio titulo. „Sergančiam“ subjektui būtina pozicija, kuri leidžia atsiriboti nuo žaizdos, bet tik tam, kad jos atveriami turiniai virstų kuo nors daugiau nei „ligos simptomais“. Be abejo, galima teigti, kad šizofreniko rankomis sukurta meninė forma – tai akivaizdumo teikimas ligos simptomams. Tačiau Deleuze svarbu, kad meno kūrinys visada kas nos daugiau nei minėtų simptomų išskyrimas; pastarieji pervedami į naują kontekstą, naujas organizuojančias pozicijas, kuriose tie simptomai praneša daugiau nei patys yra.

Kuo, Deleuze nuomone, išskirtinė šizofreniko situacija?

Šizofrenijos patirtis socialinio konteksto lygmeniu yra autizuojanti; šizofrenikas neišvengiamai virsta marginalu; tačiau iki istorijos, iki subjekto „besirutuliojančiu“ lygmeniu šizofrenija yra distancijos pašalinimas arba presubjektinis lygmuo kaip toks. Šizofreniko pozicijos unikalumas – ir kartu tragizmas, – kad jis yra šiuos lygmenis siejanti figūra. Aišku, kalbama apie tuos atvejus, kai šizofrenija nėra labai pažengusi, nes šizofrenija galutiniais pavidalais – tai gelminio lygmens vienvaldystė.

Šios pozicijos dviprasmiškumas būdingas ir „tikrai vertingo“ meno kūriniiui: viena vertus, jam pritaikomi fenomenologiniai kūrinio kaip objekto apibūdinimai, kita vertus, jame įrašoma informacija apie tai, kas iš principo negali būti fenomenologiškai „išbaigta“. Maža to, būtent pastaroji informacija skelbiama kūrinio vertės pagrindu.

Kokia pamatinė problema aptariama tokio tipo koncepcijose? Problema apie subjekto galimybę keliauti į presubjektinius, „objektyvesnius“ būties matmenis bei grįžti iš ten: problema apie subjekto galimybę būti savimi – ir tuo pat metu kuo nors kitu.

Žvelgiant iš subjekto pozicijų, tokia kelionė neturi nieko bendra su individualiu pasirinkimu ar kitais subjekto pozicijoje galimais sprendimais: tai tiesiog įvyksta; tokia kelionė yra savotiško apsėstumo ar visa keičiančio sukrėtimo patirtis, pamažu trupinanti subjektą. Tapti šizofreniku, tai įstrigti tarp dviejų struktūrinių pozicijų; būti įkalintam visada tragiškame kelyje iš subjekto matmens į objektyvių būties procesų lygmenį.

Deleuze nesidomi šizofrenija kaip individualia patologija. Be abejo, iš refleksuojančio subjekto pozicijų ji gali būti vertinama būtent taip. Tačiau Deleuze šizofrenijoje pirmiausia regi ne specifinę anomaliją, bet struktūrinį

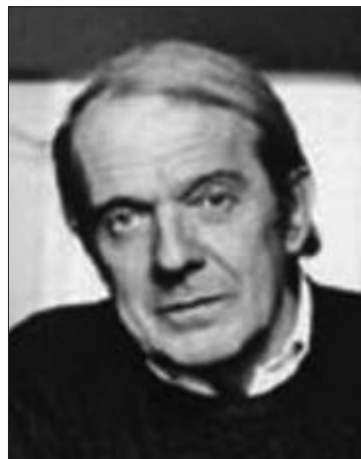
pokytį, smukimą iš vienos, „sąmoningo subjekto“ pozicijos į kitą, kurioje sąmoningo subjekto negali būti iš principo – ar gali būti tik labai ribotais pavidalais.

Ir bene svarbiausia išvada: Deleuze neneigia klinikinių šizofrenijos formų; jis neigia jų izoliavimą nuo tų universalių procesų, kurių dalimi šizofrenija yra. Deleuze neigia perspektyvą, kuri šizofreniją regi kaip izoliuotą, autistinės subjekto aprėpties reiškinį; jam šizofrenija yra universalių, objektyvių procesų proveržis subjekto lygmeniu. Meninė forma – tokio proveržio skaitomumą užtikrinantis ekranas.

KAPITALISTINIS HEROJUS

Šiame skyriuje pratęsimė Deleuze minties nagrinėjimą, šizofreniko kategoriją įkeldami į naują kontekstą – kapitalizmo formacijos lauką. Mūsų tikslas – konceptualiai apibrėžti šizofreniko sąvoką bei jos vykdomas funkcijas minėtame lauke.

Socialinė formacija, anot Deleuze, yra „pasąmoniųjų jėgų“ arba geismo gamyba konkrečiomis istorinėmis sąlygomis. Kitaip tariant, geismo gamyba gali produkuoti įvairias socialines formacijas, tačiau mus domins tik viena – kapitalizmas. Bendriausiu pavidalu šizofrenija sietina su geismo gamyba; bet kadangi pastaroji negali pozityviai egzistuoti anapus konkretaus sociumo, atsakomybę už šizofreniją filosofas nukelia ant sociumo pečių. Kapitalizmui tokiaime kontekste tenka išskirtinė pozicija: jis sistemingai kuria šizofreniką kaip sau pačiam atstovaujantį subjekto tipą. Ką tuo norima pasakyti?



Gilles Deleuze

Kapitalizmas Deleuze požiūriu yra keista formacija, net galima sakyti, paradoksali. Viena vertus, ji įkūnija tą deteritorizacijos arba dekodavimo tendenciją, kurios bijojo visos ankstesnės visuomenės – šiuo požiūriu ji labiausiai priartėjo prie savo absoliučios ribos, nusakomos, beje, šizofrenijos terminu. Kita vertus, jos veiklos principas – atsinaujinimas per „šizofrenizuojančius“ srautus – pavojingas jai kaip ir ankstesnėms formacijoms, todėl būtinos praktikos, kurios šį pavojų neutralizuoja. Deleuze jas nusako aksiomatikos terminu – tai laisvas, kapitalo poreikiams imanentiškų taisyklių kūrimas. Bet kokia kritika, bet koks maištas prieš kapitalizmą nuslopinami paverčiant juos dar viena kapitalizmo taisykle. „Tai, ką kapitalizmas dekoduoja viena ranka, aksiomatizuoja kita“ (Deleuze, 1990, p. 75).

Ankstesniuose skyriuose sakėme, kad fizinių procesų paviršius – tai paviršius iki subjekto. Dabar šią save organizuojančios materijos formą nusakome per *libido* sinonimą – geismo gamybą. Galime ją vadinti pasąmonės procesais su sąlyga, kad tai bus ne individuali, o socialinio / istorinio lauko pasąmonė. Pastaroji produkuoja tiek atskirą individą, tiek ir visus kitus civilizacijai atstovaujančius „kūnus“ – tai tas lygmuo, kuriame nelieka principi-

nio skirtumo tarp šių makroansamblių arba mašinų – skiriasi tik funkcijos ir konfigūracijos. Ką čia svarbu išgirsti? Sąmoningų ir pasąmoninių procesų priešprieša yra sąlyginė, o ne absoliuti. Kitaip tariant, pirmiausia ji galioja subjekto genezės perspektyvai. Pastarąją galima vadinti geismo gamybos „fragmentu“ – dirbtinai išskirta investicija į vieną socialinio lauko darinį. Tačiau visas socialinis laukas ir jį užpildantys įvairių lygių institutai – tai bendras geismo investicijų rezultatas. Subjektas čia neturi jokio išskirtinio statuso.

„Nėra individualios egzistencijos formos, kurią galėtume pavadinti psichine tikrove... ne stoka sukelia geismą, bet geismas gimdo poreikius...“ (ten pat, p. 19). Kaip interpretuoti šią citatą?

Tradicinis froidizmas psichinės struktūros traktuoja kaip tam tikrus geismo ir kitų poreikių tenkinimui skirtus darinius, užtikrinančius konkretaus individo funkcionalumą. Kitaip tariant, individo funkcionalumas per tenkinamus poreikius būtinai kaip negatyvą įveda stoką. Deleuze pašalina stokos pirmumą, o kartu – ir juo apibrėžiamą individualią psichiką kaip poreikių tenkinimą užtikrinantį mechanizmą. Dar daugiau, jo koncepcijoje gelminės psichikos procesai netapatunami su individo apibrėžtimi, jie tampa visa grindžiančia geismo mašinerija, kuri gamina ne tam, kad panaikintų stoką, bet kad pastarąją sukurtų kaip tam tikrą „antiproduktą“ skirtingų poreikių pavidalu. Pasąmonė tokia kontekste ne tik neindividuali – ji nėra poreikių rinkinys, kurį reikia maskuoti, atidėti jo tenkinimą ar kreipti jį į kitus objektus – tai tiesiog pozityviai gaminanti galia.

Kokia tai galia? Tokia, kuriai nereikia subjekto, veikiančio it minėta antikinė kaukė; kitaip sakant: subjektas, arba *ego*, nėra esminis mazgas, kuris tarpininkauja tarp geismo / pasąmonės galių ir istoriškai bei socialiai konkrečios „gamybos“. Tai dar vienas svarbus skirtumas nuo tradicinės psichanalizės: geismo jėgos investuoja į istoriją tiesiogiai, o ne per subjektą kaip privilegijuotą institutą. Subjektas tėra viena iš daugelio investicijų, veikianti kaip socialinių gamybinių santykių elementas – bet ne priežastis, kuri tuos santykius lemia. Anot Deleuze, „visuomeninė gamyba yra ne kas kita kaip geismo gamyba konkrečiomis sąlygomis. Mes teigiame, kad socialinis laukas persmelktas geismo, kad jis yra istorinis geismo produktas ir kad *libido* nereikia jokio tarpininkavimo ir sublimacijos, jokios psichinės operacijos, jokios transformacijos, kad būtų galima investuoti į gamybines jėgas ir gamybinius santykius. Yra geismas, socialumas ir nieko daugiau...“ (ten pat, p. 20). Aki-

vaizdu, kad čia kalbame apie marksistinę (savo kilme) gamybinių santykių pirmumą individo atžvilgiu; tačiau gamybiniai santykiai taip perpinami su istorinio socialinio lauko „pasąmone“, kad akivaizdu yra ir kas kita: Deleuze koncepcija netapati nei marksizmui, nei individualios pasąmonės kategorijomis operuojančiai analitikai.

Tokia pasąmonės jėgų koncepcija neigia pamatinę tradicinės psichoanalizės prielaidą apie subjektą (*ego*) kaip gelminio *id* ir socialinio *superego* trinties konsensusą; konsensusą kaip tam tikro maskavimo, sublimavimo, simbolizavimo ar bet kokio kito psichinės transformacijos tipo rezultatą. Deleuze *ego* ir *superego* yra ne priešingi jėgos vektoriai, tarp kurių turi nusistovėti pusiausvyra, bet to paties *id* investavimo rezultatai istorijos arenoje. Investavimo, kurį galima nusakyti priešpriešos ir konflikto terminais, bet tik su sąlyga, kad tai bus konfliktas ne tarp *id* ir socialinio imperatyvo, bet tarp skirtingų investicijų, tarp skirtingų socialinio lauko institutų. Ką tai reiškia? Kad *id* investuoja iš esmės nekonfliktiškai, tačiau tam tikru mastu programuoja savo investavimo rezultatų konfliktą. Ir čia mes atsiremiamė į šizofreninių srautų ir aksiomatinio jų užkardymo temą, kuri aptariama kitoje vietoje.

Socialinis laukas ir geismo gamyba – tai skirtingi struktūriniai matmenys, tačiau tiesioginių investicijų terminu nusakomi procesai šiuos matmenis perpina. Vadinasi, *libido* energijos investicijoms nereikia tarpininkaujančių – sublimuojančių ar projektuojančių virsmų. Socialinis laukas – arba kapitalistinė civilizacija – persmelkiama tiesioginių geismo srautų bei tuos srautus stabdančių teritorijų. Ką tai reiškia? *Kapitalizme ir šizofrenijoje* procesams iki subjekto atstovaujantys geismo srautai griežtai nebeskiriami nuo subjekto atvirų socialinio lauko procesų. Būtent tai, anot Deleuze, ir yra išskirtinis kapitalizmo požymis – subjektas jame nebegali jaustis saugus nuo „tirpdančio“ srautų poveikio; pats šizofreniko faktas – akivaizdžiausias tokio „nesaugumo“ įrodymas.

Kapitalistinei formacijai būdingas išskirtinis gelminių procesų atvirumas; iš čia kyla jos galia neribotai plėstis ir atsinaujinti. Būtent tokį srautų atvirumą patvirtina ir Deleuze siūlomi aksiomatizacijos bei reteritorizacijos procesai; jie būtų nereikalingi, jei jų „pastangų“ objektas kapitalizmui nekeltų grėsmės.

Kur tokiam kontekste aptinkamas šizofrenikas? Kapitalistinė gamyba palanki šizofrenikams ta prasme, kad jie tampa tiesioginiu ir nuolatiniu jos gamybos produktu. Ir visiškai priešiška savo aksiomatizacijos praktikomis: šizofrenikas autizuojamas kaip kas nors, neturintis nieko bendra su socialine

tikrove. Anot Deleuze, kyla įspūdis kad kapitalizmas naikina savo vaikus, nes bijo juose įžiūrėti mirties žinią, kurią pats jiems įteikė. Čia ir slypi kapitalizmo prieštaravimo esmė: funkcionuoti jis gali tik naikindamas save – ir visomis išgalėmis bandydamas tą naikinimą neutralizuoti. Šizofrenikas tokiame kontekste atstovauja absoliučiam ribų peržengimo principui, mirties žiniai – ir kaip toks jis visada represuojamas, autizuojamas ir kt. „Šizofrenija – tai išorinė pačio kapitalizmo riba... kapitalizmas gali veikti tik su sąlyga, kad stabdys šią tendenciją...“ (ten pat, p. 75). Šizofrenikas – tai kapitalizmo atsinaujinimo sąlyga, ribų įveikos galia; kartu tai nuolatinė grėsmė kapitalizmui, kurią būtina kontroliuoti; šizofreniko marginalizacija – tai kontrolės procesų pasekmė, ribos įveikos užkardymas.

Deleuze teigia, kad geismo mašinerija, kuri investuoja į socialinį gamybinį lauką, veikia nuolat gendančios mašinos principu: taip minėtos investicijos tampa galingais pokyčių generatoriais. Koks tai principas, aptarsime atskirai. Kol kas pasakysime tik tiek: šizofrenikas atstovauja tiems lūžtančios mašinos momentams, kai ji kas kartą keičia savo režimą. Tai ir yra pokyčių galia, kurios bijo bet kuri visuomenė; mat ji įkūnija nekontroliuojamos kaitos procesą, nusakomą deteritorizacijos terminu. Šio proceso metu visuomeninius darinius skiriantys (ir jų tapatybes palaikantys) „žymekliai“ nutrinami iki kritinės ribos – taip per naikinimo gestą kuriamos sąlygos naujiems dariniams atsirasti. Kapitalas (kapitalizmo kūnas be organų) skatina ribų įveiką ir laisvą srautų cirkuliaciją, todėl subjektas naudodamas kaip srautus skatinanti priemonė – kitaip tariant, subjektas yra „šizofrenizuojamas“.

Kaip kapitalizmas neutralizuoja šizofreniko keliamą grėsmę? – pasitelkia edipizacijos procesą. Tai viena kapitalistinės savisaugos strategijų: „jau aiškėja, kas yra Edipas: jis perstumia ribas, jas interiorizuoja“ (ten pat, p. 35). Edipas – tai familijinis kalėjimas, pritaikantis subjektą kapitalizmo kontrolės reikmėms. Todėl kapitalizmas suinteresuotas psichoanalizės veikla, nors pastaroji ne gydo neurotikus, bet juos „gamina“. Tai ir yra kapitalistinės savisaugos skatinama edipizacija, ligonių kūrimas, pagrįstas vadinamąja „mažesnio blogio“ logika: „geriau visa neurotikų nacija nei vienas tikras, neautizuotas šizofrenikas“ (ten pat, p. 35). Oficialioji psichiatrija atlieka iš esmės tą patį: per negatyvų šizofreniko išskyrimo ir izoliavimo judesį ji siekia minėtą slenkstį paversti savo kontrolės objektu. Pripažindama jį nutolusiu nuo tikrovės, t. y. autizuotu, psichiatrija atsisako šizofrenijoje matyti apnuogintą geismo gamy-

bą – taip ji apakina save ir šiuo judesiu gelbstisi nuo baimės, kuri yra būtina bet kurio sociumo savisaugos dalis.

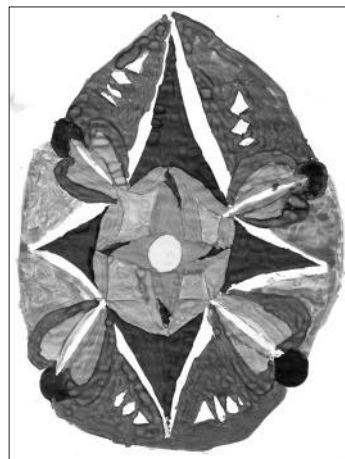
Subjekto šizofrenizacija – tai per jį besireiškiančio srauto išlaisvinimas; tuo tarpu subjekto edipizacija – tai tokio srauto kontrolės priemonė. Šie procesai individo lygmeniu atspindi kapitalizmo paradoksalumą: galią peržengti galutines ribas, bet kartu nužymėti naujų teritorijų sienas; galią deteritorizuoti – ir reteritorizuoti; būti laisvam – ir paklusti kontrolei.

Taigi, socialiniu požiūriu Deleuze šizofreniko samprata neabejotinai prieštaringa: viena vertus, šizofrenikas heroizuojamas – kaip gryniausias kapitalizmo atstovas ir kaip savotiška geismo mašinerijos atodanga, kuri tiksliausiai apibūdina patį kapitalizmą; kita vertus, jis represuojamas kaip svarbiausia kapitalizmo grėsmė. Galbūt šizofrenikas ir yra kapitalistinio pasaulio herojus, kuris žino apie jį daugiau už kitus – bet tas žinojimas jam duodamas tik kaip sunki ir nepavydėtina psichinės ligos našta.

Kapitalistinė aksiomatika patologizuoja šizofreniją ir įkurdina ją individualioje daugiau ar mažiau autizuotoje patirtyje. Deleuze stoja antipsichiatrijos pusėn: jis suteikia šiai patirčiai galią dalyvauti tikrovėje objektyviai ir taip ją išlaisvina nuo autistinės izoliacijos. Kartu šizofrenija iš patologinio diskurso perkeliama į egzistencinį / ontologinį: pastarasis siejamas ne su individualiu „paklydimu“, bet su universaliais būties procesais – srauto / geismo gamyba.

Taip suvokiama šizofrenija nėra individuali, tai yra ji nepriklauso nuo individo, nors pozityviai be jo neegzistuoja; šizofrenikas šizofrenijoje tik dalyvauja, dalyvauja kaip savo patirtyje, nors tokia patirtis visada viršija jo, kaip individo, galimybes; taip pat teisinga būtų sakyti, kad ir šizofrenija per jį dalyvauja socialinių įvykių tėkmėje ir įgauna pavidalus, kuriuos psichiatrija paverčia savo taikiniais.

Akivaizdu, kad šizofrenikas kaip subjektas – nevisavertis, nevisavertis tiek, kiek nevisavertis bet kuris sociumo pakraščiuose apgyvendintas marginalas. Šizofrenikas nevisavertis tiek, kiek nesugeba sutapti su „normalaus“ individo pozicija – kuria nors briauna jis visada anapus kasdienybės tiesos ir banalumo. Bet vos tik pakeisime „vertinimo“ perspektyvą, beprotybės nevisavertiškumas taps jos privalumu, jos išskirtinumo patvirtinimu – „toldamas“



Popierius,
akvarelė, 21x28,
2003

nuo empirinės kasdienybės beprotis neįkalinamas „subjektyvaus“ kliesio labirintuose, atvirkščiai, kliesys nuvalo kasdienybės apnašas ir atveda beprotį akistaton su būties gamyba. Kliesys – tai beprotybės veidrodyje atspindimas būties objektyvumas: „kliesys tiesiog įrašinėja geismo mašinų gamybos procesą“ (ten pat, p. 17).

Beprotybė nėra individualus ir subjektyvus procesas, nors empiriškai fiksuojamas pirmiausia individo elgsenoje, ir ši elgsena subjektyviai nuspalvinta; beprotis – tai subjektyviai apibrėžtas objektyvumas. Kitaip tariant, tai savotiškas „langas į būtį“; būtent todėl jo pozicija apibrėžiama kaip autentiška būties požiūriu. „Normalaus“ subjekto pozicijas toks požiūris nusako kaip nepakankamas ar neautentiškas (veikale *Kapitalizmas ir šizofrenija* Deleuze šią priešpriešą plėtoja ne tarp „sveiko“ individo ir šizofreniko, bet tarp grupės ir marginalo, kitaip – tarp paranoiko ir šizofreniko).

Šizofrenikas, kurį stebime – neabejotinai individualus ir subjektyvus; tačiau taip pat jis, įtikinėja Deleuze, – objektyvių būties procesų atspindys. Kaip tai suprasti? Individualumą ir unikalumą bepročiui suteikia „sveiką“ perspektyva, kuri iš principo negali pastarojo matyti jokių kitų pavidalų. Tačiau pats beprotis pakliuvęs į kitos, „izoliuotos“ perspektyvos valdžią ir anaipol nėra įsitikinęs savo individualumu ir unikalumu. Kitaip tariant, jei beprotis ir yra langas į būtį, tai tik toks, kuris atviras jam pačiam. Todėl negalime sakyti, kad bepročio figūra atspindi tokį būties atvirumą, kurį galime „pamatyti“ ir mes, su jo pozicijomis nesutampantys stebėtojai; beprotis įkūnija tai, kas atvira tik jam ir kuo dalijamasi tik kaip paslaptimi. „Sveikas“ subjektas iš principo negali dalyvauti būties sraute tiesiogiai, nes tai būtų pozicijos, kuri subjektą daro galimą, netektis. Todėl Kitą, atstovaujantį tokiam srautui, subjektas tegali regėti kaip patologinių simptomų „perteikėją“.

Šizofrenija nėra subjektyvios fantazijos aklumas ar neperžvelgiamai individualizuota tikrovės vizija; beprotybė – tai būties „iki subjekto“ apibūdinimas, kitaip dar nusakomas geismo mašinerijos terminu. Beprotybė nėra patologiniai pokyčiai, kurie atriboja individą nuo būties / geismo gamybos; atvirkščiai – beprotybė jį įkurdina pačiame „ontologinio gimdymo“ centre (ten pat, p. 16).

Ką nori pasakyti Deleuze? Kalbėti apie šizofrenišką patirtį kaip objektyvią – tai kalbėti ne apie konkrečią psichinę ligą, bet apie tam tikru mastu individualizuotą universalių procesų formą. Kita vertus, toks apibendrinimas

iškelia naujus klausimus: kodėl autentiška, objektyvi patirtis privalo būti šizofreniška? Kodėl būtent šizofrenija yra gryniausia būties atodangos forma? Kodėl joje atveriamas universalus, o ne specifiškai patologinis būties lygmuo? Į šiuos klausimus Deleuze nepateikia atsakymų. Tiesą sakant, tai net ne klausimai, o klausimo forma pateiktos deleuziškos aksiomos; o aksiomomis, žinoma, galima tik tikėti – arba netikėti.

Individuali šizofrenija yra savotiški vartai į šį apnuogintos geismo gamybos lygmenį, tiksliau, savotiškas individualios patirties suartėjimas su preindividualiu būties matmeniu. Geismo srautai menininką / šizofreniką išplėtoja, pašalina jam kaip subjektui uždėtus apribojimus, galų gale, suteikia takumą, per kurį jis tik ir tegali liudyti civilizacijos simptomus – tokiam „suartėjime“ jie tampa beveik jo paties simptomais. Būtent tokį kontekstą turi omenyje Deleuze, kai sako, kad menininkas/šizofrenikas yra „objektyvus“. Kiek individuali šizofrenija atspindi universalius būties procesus, tiek konkretus šizofrenikas gali įkūnyti civilizacijos simptomus. Šizofrenija – tai smuktelėjimas į tą struktūrinį matmenį, kuriame dar nėra skirtumo tarp civilizacijos ir jos konkretaus atstovo.

Kapitalistinė civilizacija, žinoma, neserga mums įprasta prasme. Taip pat Deleuze jai nepriskiria ir tradicinių „išsigimimo“, degradacijos ar laikino nuopuolio ligų, kurias aprašė XIX mažiaus pabaigos Vakarų būklės diagnozuotojai. Kita vertus, galime sakyti, kad ji serga, tačiau ligos turinį sudaro objektyvus tikrovės apibūdinimas per analogiją su šizofrenija.

Šizofrenija, kurią civilizacijai diagnozuoja menininkas – tai ne patologijos diagnozė, bet metafora, kuri nusako šiuolaikinės kapitalistinės civilizacijos varomąsias jėgas – geismo mašineriją. Pastaroji veikia ne kaip suderintas procesas, bet kaip privalomai gendantis, dantračiais, tepalu ir ugnimi besispjaudanti mašina. Gedimas čia dalyvauja itin paradoksaliu pavidalu – jis yra privaloma mašinerijos funkcionalumo sąlyga. Kitaip tariant, geismo gamyba veikia ne linijine priežasties – pasekmės logika, bet tuo alogišku Brauno judėjimu, kuris laisvai kryžmina serijų eiles ir kuria naujus socialinių makroansamplių žvaigždynus. Bet nepasinerkime pernelyg giliai į šių metaforizuotų terminų liūną – mašina, kuri genda, kad veiktų, yra šizofreniškos galios kisti, įveikiant bet kokias užkardas, sinonimas.

Šizofrenikas – tai tam tikrų struktūrinių aspektų metafora, kuri nusaiko sistemos gebėjimą peržengti savo ribas, atsiverti, persitvarkyti, atsinau-

jinti – pavyzdžiui, būtent todėl šizofrenija vadinama absoliučia kapitalizmo riba. Kaip toks, šizofrenikas yra mažų mažiausiai dvilypis. Viena vertus, tai mobilusis, maištingasis struktūros elementas – todėl neretai vartojami srautų, takumo, kaitos, revoliucijos terminai; kita vertus, tai atsinaujinimo, laužymo dėl kūrybos, pozityvios kaitos galia – todėl tai taip pat ir konstruktyvusis elementas. Tik per gedimą funkcionuojanti mašina – tai kitas šizofrenijos „vardas“, nusakantis tokį „visada atviros“ sistemos tipą, kuris sujungia minėtus aspektus. Deleuze pabrėžia, kad toks tipas atspindi ne laikiną sistemos atnaujinimo ar pertvarkos būklę. Su šizofrenijos terminu siejama struktūra tokia yra visada – ir „lūžtanti“, ir funkcionali. Tiesą sakant, ji „evoliucionuoja“ kūrybiškai, beveik pagal bergsonišką scenarijų. Todėl tai ne tik atvira, ne tik nestabili, bet ir neprognozuojama sistema, kurios atsinaujinimas nepaklūsta nei priežastingumo, nei tikslingumo principams.

Atidžiau pažvelkime į objektyvumo sąvoką – tai padės geriau suprasti, kaip individualūs šizofrenijos simptomai per meninės formos ekraną tampa civilizacijos simptomais. Deleuze sako: „revoliucionieriai, menininkai ir aiškia-regiai tenkinasi tuo, kad yra paprasčiausiai objektyvūs...“ (ten pat, p. 19). Matyt, objektyvumas čia – tai gebėjimas naudotis tokia perspektyva, kuri leidžia civilizaciją matyti tarsi iš išorės; arba, dar tiksliau – iš vidaus, per tą plyšį, kurį civilizacijos kūne atveria šizofreniška ar jai gimininga patirtis. Bet šis „iš vidaus“ nereiškia civilizuoto žmogaus ar psichiatro atstovaujamos perspektyvos – menininkų objektyvumas pastarosios nepripažįsta. Jų kūryba nukreipta į „gilesnę“ civilizacijos sanklodą, kuri atveriamą kaip tam tikra geismo mašinerija; Deleuze ją nusako per analogiją su šizofrenijos procesu. Menininko objektyvumas – tai tam tikros struktūrinės pozicijos apibūdinimas, pozicijos, kuri menininkui leidžia sąlyginai likti savimi ir kartu tapti kuo nors kitu – tai yra prisiliesti prie tų geismo gamybos procesų, kurie ir yra, anot Deleuze, objektyvi tikrovė.

Neretai Deleuze menininko, revoliucionieriaus ir šizofreniko pavadinimus vartoja kaip sinonimus. Taip yra todėl, kad jais nesidomi nei kaip tam tikrų profesijų atstovais, nei kaip ligoniais; tokia vartoseną slepia kelių bendrų „bruožų“ išskyrimą. Socialiniu požiūriu tai yra maištingumas ir marginalizmas, struktūriniu požiūriu – mobilumas ir pokyčio bei atsinaujinimo galia. Šizofreniko ir maištininko figūrų sugretinimas nėra atsitiktinis; čia svarbus ne tiek pastarųjų patologizavimas, kiek socialinio matmens suteikimas šizofrenijai. „Šizofrenikas – ne revoliucionierius, bet šizofreninis procesas... su-

dar revoliucijos potencialą“ (ten pat, p. 99). Akivaizdu, kad šizofrenijos terminas čia neturi nieko bendra su klinicine patologija. Tai socialiniame lauke veikianti srauto galia, kuri neturi pozityviai fiksuoto pavidalo. Ji yra tas energetinis užtaisas, kuris maitina to lauko įtampas, pokyčius ar konfliktus, bet nėra jiems tapatus.

„Išlaisvinti šizoidiniuose srautuose deteritorizaciją taip, kad ši savybė nebegalėtų apibūdinti individualias nuosėdas kaip beprotybės srautą, bet nukreiptų savo dėmesį taip pat į darbo ir geismo, gamybos, pažinimo ir meninės kūrybos srautus pačiu giliausiu lygmeniu. Beprotybė tada nustotų egzistuoti kaip beprotybė... Pozityvi šizoanalizės užduotis: visame kame aptikti geismo mašinas nepriklausomai nuo bet kokių interpretacijų...“ (ten pat, p. 95). Ką tu norima pasakyti?

Šizofrenijos elementai, kuriuos tradicinė psichiatrija traktuoja kaip negatyviai astruktūriškus, gali ir privalo būti aptikti ne tik nagrinėjant individualaus subjekto aprėptį, bet taip pat bendresnes struktūras: biologines, visuomenines, lingvistines ir t. t. Svarbiausia, kad šie elementai turi būti aptikti ne kaip marginalūs, atsitiktiniai ir defektyvūs, bet kaip dėsningi, universalūs ir pozityvūs. Deleuze nuomone, tai, ką mes priskiriame specifiskai šizofrenijai tam tikru pamatiniu lygmeniu – per gelminių srauto procesų arba geismo mašinų visuotinumą – grindžia absoliučiai visą fenomenų pasaulį. Šiuo požiūriu Deleuze – tikras bergsonistas. Jam srautas yra ta pamatinė tikrovė, kurią subjektas suvokia ne tiesiogiai, bet sąlyginai stabiliais regimo pasaulio pavidalais. Srautas kaip toks niekada negali tapti subjekto stebimu objektu, išskyrus tuos „ribinius“ atvejus, kai subjektas yra šizofrenikas. Būtent šia prasme šizofrenija yra akivaizdžiausia srauto tikrovės atodanga subjektui duotoje tikrovėje.

Aišku, kad toks apibūdinimas paverčia ligos bruožus visuotiniais, panaikina ligos specifiką, kitaip tariant, nebeleidžia traktuoti jos kaip ligos. Šizofrenija – tai būties, kitaip vadinamos geismo gamyba, atodanga, o šizofrenikas – akivaizdus šios gamybos procesų koncentratas subjekto pasaulyje.

Šizofrenija – tai pokyčio mechanika, universalus būdas permainoms realizuotis; jis neturi nieko bendra su pokyčių tikslingumu ar priežastingumu. Tai pokyčiai, kuriems bet koks stabilumas yra barjeras, kurį reikia įveikti. Šizofrenija – tai bet kokių ribų įveikimo galia, pokytis ir atsinaujinimas *par excellence*. Pačia savo prigimtimi ji priešinasi bet kokios struktūros užbaig-

tumui. Šizofrenikas kaip absoliuti pokyčio galia yra deteritorizacija, naujų, nežymėtų teritorijų užvaldymas (kurių ir teritorijomis vadinti negalime). O kaip sustabdytas srautas ir atkurtas teritorinis vientisumas, šizofrenikas yra deklasuotas marginalas, psichinis ligonis. Šia prasme jis užkardymui ir reteritorizacijai paklūstantis aksiomatikos „objektas“.

„Bendra srautų deteritorizacija iš tiesų sutampa su psichine liga, nes pastaroji atspindi reteritorizacijas... paverčiančias šizofreniką individualiu srautu, beprotybės srautu, vadinamu taip todėl, kad būtent jam suteikta pareiga pristatyti visa tai, kas nepaklūsta aksiomatikai...“ (ten pat, p. 94). Ką tai reiškia? Kad psichinė liga – tai tik individualizuotas deteritorizacijos judesys, atstovaujantis kai kurioms pasipriešinimo aksiematikai formoms, kurios aprėpia ir socialinio normatyvo įvairovę, ir, žinoma, subjektą kaip stabilią duotybę. Šizofrenikas yra visuomenės taisyklės ir subjektą kaip tokį („teritorinius vienetų“) peržengianti galia. Toks apibūdinimas pirmiausia pabrėžia socialinį šizofrenijos matmenį, tiksliau, jos asocialumą, jos galią priešintis. Tačiau to nepakanka norint nusakyti šizofrenijos „vaidmenį“ visuomenėje. Mat negatyvų individualios ligos veidą deteritorizuojantys srautai įgauna tik tada, kai aksiomatika pritaiko jiems kardomąsias priemones, stabdo jų galią peržengti ribas, trumpai tariant, reteritorizuoja. Reteritorizacija, kai šį terminą taikome šizofrenijai, reiškia individualų srautą, kuris deteritorizavo minėtus „teritorinius vienetų“ (marginalizavosi, susvetimėjo visuomenės atžvilgiu), ir jau tokia pozicija buvo sustabdytas kaip konkreti psichinė liga – pastaroji tereiškia aksiomatikos priemonėmis užkardytą srautą.

Apibendrinkime paaiškindami svarbiausius socialinio lauko terminus, kurie siejami su šizofreniko figūra. Teritorija – tai srautas subjektui duotu bet kurios atskirybės pavidalu. Deteritorizacija – tai ribų šalinimo galia, kuri apibūdina srautą ir lemia atsinaujinimą bei pokyčius socialiniame lauke. Reteritorizacija – srauto užkardymas, stabdantis pokyčius ir įteisinantį naujų teritorijų ribas. Aksiomatika – tai konkrečios reteritorizacijos praktikos kartu su jas grindžiančia teorine baze. Tokiame kontekste šizofrenijos terminas gali būti aiškinamas dvejopai: kaip pamatinių būties procesų / srauto sinonimas ir kaip aksiomatizuota atskirybė psichinės ligos pavidalu. Būtent šis dvilypumas garantuoja privilegijuotą šizofreniko statusą Deleuze teorijoje: šizofrenikas yra savotiškas plyšys, kuris atveria kelią srauto ir subjektui duotos tikrovės „sąlyčiui“.

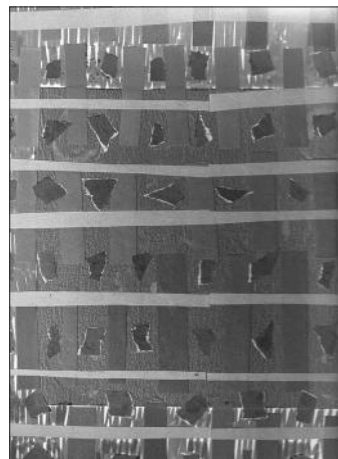
Taigi, kapitalistinė aksiomatika patologizuoja šizofreniją ir nusako ją kaip individualią, daugiau ar mažiau autizuotą patirtį. Deleuze šizoanalizė stoja antipsichiatrijos pusėn ir priskiria šiai patirčiai galią dalyvauti tikrovėje objektyviai; taip pastaroji „išlaisvinama“ nuo autistinės izoliacijos. Maža to, jos turiniai universalizuojami ir kaip tam tikri struktūriniai principai virsta bendriniais modeliais pamatinėms visatos jėgoms. Kartu šizofrenija iš patologiinio diskurso perkeliama į egzistencinį ir galų gale – ontologinį: fundamentalūs būties procesai (geismo gamyba) yra modeliuojami pagal šizofreniško srauto struktūrą.

Kapitalizmo kontekste šizofreniko samprata gan prieštaringa: viena vertus, šizofrenikas heroizuojamas – ir kaip gryniasias kapitalizmo atstovas, ir kaip savotiška geismo mašinerijos atodanga, kraštutinė riba, kuri tiksliausiai apibūdina patį kapitalizmą; kita vertus, kaip menininko asmenybės matmuo, kuris teikia autentišką geismo patirtį, jis yra rizika, pavojus, besikėsinantis į socialiai fiksuoto Aš vientisumą. Galbūt šizofrenikas ir yra kapitalistinio pasaulio herojus, kuris žino apie jį daugiau už visus kitus – bet tas žinojimas jam duodamas tik kaip sunki ir pavojinga našta.

Deleuze deklaruojamos šizoanalizės prielaidas galima nusakyti taip: šiulaikinės teorinės interpretacijos klysta ne todėl, kad jos, o pirmiausia psichiatrija šizofreniką susieja su tam tikru astruktūriškos ir defektyvios organizacijos tipu, bet todėl, kad šio organizacijos tipo, šio struktūrinio principo jos nesugeba įžvelgti anapus šizofreniko – jau nekalbant apie pozityvų įvertinimą.

Ką siūlo filosofas? Nei daug, nei mažai – ieškoti šizofrenijos (deteritorizacijos galios – čia tarp jų galime dėti lygybės ženklą) anapus psichinės ligos; ieškoti jos visose socialinės ir individualios veiklos formose – gamyboje, pažinyje, kūryboje – kaip tam tikro aktyvaus visa persmelkiančio prado.

Taigi, Deleuze formuluoja tikrovės modelį, kuris grindžiamas geismo gamybos kategorijomis, pretenduojančiomis tikrovę aprėpti „tiek vadinamomis racionaliomis, tiek ir iracionaliomis formomis“ (ten pat, p. 20). Ši sanpyna nusakoma jau minėta lūžtančios mašinos metafora, kuri nebeleidžia racionalumo formoms savintis išimtinių teisių organizuojant bet kurio lygmens ontologinės tvarkos konceptus.



*Popierius,
koliažas, 32x30,
fragmentas*

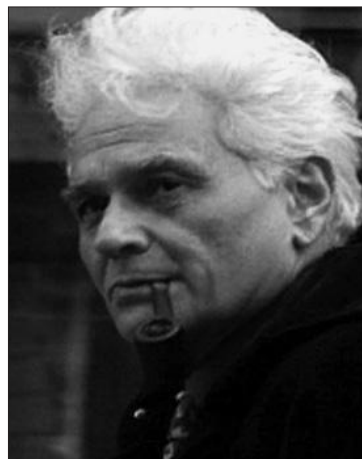
DERRIDA: MĮSLINGAS *DIFFÉRANCE*...

Trečias įtakingas postmodernistinės kartos mąstytojas, kuris pastaruoju du dešimtmečius konkuravo dėl įtakos su Foucault ir Deleuze, buvo Jacques Derrida. Šio mokslininko interesai buvo labai universalūs ir stipriai paveikė dabartinės humanistikos raidą. Šiame skyriuje aptarsime daug polemikos sukėlusią kartinę Derrida kategoriją *différance*, kartu pamėginsime atskleisti jo mąstysenos ir metodologinių priemonių savitumą.

Différance analizę pradėsime filologiniu, tačiau metodologiškai svarbiu pastebėjimu, kad veiksmazodis *différencier* (skirti) paprastai apibūdinamas kaip įprastinis būdas kurti opozicijas. Prancūzų kalboje šį procesą nusako veiksmazodžio vedinys *différence*. Derrida, mūsų nagrinėjamo teksto autorius, pasiūlė dabartinei humanistikai naują ontologinės skirties modelį; pasiūlė, beje, labai netikėtu būdu: minėto žodžio viduryje pakeitė vieną balsę ir taip sukūrė grafinį naujadarą *différance*. Mūsų tyrimų tikslas – išryškinti svarbiausias šio neografizmo konotacijas ir atskleisti ne visuomet aiškiai regimas sąsajas su radikaliais postmodernios kultūros ir mąstymo poslinkiais.

Mįslingus ir daugiasluoksnius Derrida raštus tiriantys mokslininkai puikiai žino, kad toks atsainus tyrimo objekto apibrėžimas iš tiesų slepia platų ir daugialypį probleminį lauką; mat išoriškai atrodanti nereikšminga filologinė *différance* koncepcija, kaip paaiškėja giliau įsiskverbus į ją, siūlo savitą filosofinę būties ir kūrybos sampratą, verčiančią suabejoti beveik visomis pamatinėmis Vakarų „metafizinio“ mąstymo kategorijomis.

Derrida Vakarų mąstymo tradicijos kritikos radikalumas neišvengiamai turėjo susilaukti reakcijos – pavyzdžiui, buvo teigiama, kad su *différance* tiesiogiai susijęs kitas įtakingas *dekonstrukcijos* konceptas tik imituoja tradicinę metafizinę leksiką ir taip atspindi postmodernią eurocentrizmo kritiką, Vakarų kultūros ir jos klasikinės mąstymo tradicijos „griovimo“ madą, bet nesugeba pasiūlyti jokios pozityvios alternatyvos. Nesiišimsime spręsti, kiek ši kritika teisinga; tik pastebėsime, kad, nuvainikuojant Vakarų mąstymo tradicijos pretenzijas į universalumą, Derrida ir jo bendražygių prancūzų



Jacques
Derrida

poststruktūralistinės filosofijos šalininkų nuopelnai šiandien jau yra aki-vaizdūs ir nepaneigiami. Pastarųjų dešimtmečių *postmodernizmo, komparatyvizmo, orientalizmo ir pokolonijinių studijų* laimėjimai radikaliai pakeitė mūsų požiūrį į pasaulinės kultūros, filosofijos, meno istorijos kontekstus ir priverstė pripažinti, kad Vakarų civilizacija tėra vienas iš daugelio galimų žmonijos kultūros, mąstymo, kūrybos ir kt. raidos kelių. Kita vertus, taip kritikuoti, kaip kritikuojamas Derrida, galima kiekvieną, kuris bandys radikaliai perstumti riboženklius, žyminčius „didžiosios“, „vienintelės teisingos“ (dar būtų galima pridurti – „universalios“) Vakarų mąstymo tradicijos savastį. Kad ir kaip vertintume Derrida idėjas, nutylėti jų nebeįmanoma – tad pasirinkimo tarsi ir nelieka, tenka jas aiškinti, neatsižvelgiant į tai, kiek šis užsiėmimas teikia malonumo.

Mūsų tyrimai grindžiami vieno XX a. pabaigos Vakarų savimonei reikšmingo Derrida teksto – *Différance* – interpretacija. Kitaip tariant, mes pirmiausia bandysime kalbėti apie tą problemą, kuri su nagrinėjamu terminu susieja vienas konkretus tekstas; vėlesnės duotos problematikos plėtotės, tegul jau ir su kitų kategorijų vėliava, mūsų nedomins.

Užsibrėžę tyrinėjimo teritorijas elkimės nuosekliai ir pradėkime minėtos sąvokos analizę nuo motyvacijos, kuria remdamasis Derrida įveda aptariamąjį terminą. Lotyniškas *differre* (iš kurio ir kilo aptariamas prancūzų kalbos veiksmazodis) nurodo į aplinkkelį, atidėjimą, vėlavimą, nutylėjimą, atvaizdavimą – visas sąvokas, kurias filosofas siūlo aprėpti nauju terminu *sulaikinimas* (*temporalisation*). Šiuo požiūriu tai yra pasinaudoti „laikinu ir sulaikinančiu aplinkkelio tarpininkavimu“ (Derrida, 1999, p. 131). Dar dažnesnė *differre* prasmė: būti netapatus, kitoks; tai reiškia, kad susidūrę su juo, privalome „atsižvelgti į tam tikrą intervalą, distanciją, suerdvinimą (*espacement*), kuris neišvengiamas tarp besiskiriančių“ (ten pat, p. 131). Tačiau prancūzų „žodis *différence* – su *é* – niekada, deja, negali būti susietas su skyrimu kaip sulaikinimu... tai tas prasmės praradimas, kurį ir turi kompensuoti neografizmas *différance*“ (ten pat, p. 131). Ši sąvoka aprėpia, sulydo visą reikšmių kompleksą ir taip pasidaro itin patogi diskursyvinės praktikos priemonė. *Différance* procese sujungiamos dvi veiksmazodžio „skirti“ prasmės: būti neidentiškas, kitoks, bei nukelti šį neidentiškumą į vėliau, atidėti jo realizaciją. Pasiūlykime tarpinę išvadą: *différance* yra toks „skyrimo“ procesas, kurio metu kas nors tampa neidentiškas sau per tam tikro intervalo sukūrimą.

Sulaikinimą bei suerdvinimą, naujus, lietuviškai refleksijai neįprastus terminus bei jų atveriamą problematiką (kuri citatose akivaizdi), aptarsime vėliau.

Kaip Derrida interpretuoja įprastines veiksmažodinio vedinio *différence* funkcijas? Jos apibūdina poliarizuotą opoziciją, iškeliančią ir įtvirtinančią pirmiausia skirtingumą; pastaroji niekuo neperžengia tradicinio priežasties / pasekmės, aktyvaus / pasyvaus opozicinio modelio. Ką daro Derrida? Norėdamas peržengti šio modelio apibrėžtį ir taip išvengti jo suponuojamų apribojimų, filosofas skyrimo / *différence* procese siūlo įteisinti skiriamų dėmenų panašumą tokiomis pat teisėmis, kaip ir jų skirtingumą. Tam jis pasiūlo kitą priežastingumo modelį: aktyvūs pradas, veikianti priežastis nebetapatinama su pradiniu ar pirminiu opozicijos dėmeniu – ir, aišku, ji nenukeliamą į antrinį, arba pasekmę, pasyvųjį rezultatą. Aktyvūs pradas nukeliamas į tarpą, plyšį tarp priežasties / pasekmės. Jis juos skiria tiek pat, kiek ir jungia. Pati akivaizdžiausia tokios rokiruotės pasekmė: tarp opozicinių elementų pašalinamas hierarchiškumas, priežastis jau negali būti svarbesnė kaip aktyvi, gimdanti ir lemianti – ši funkcija atitenka tarpui. Kas tai?

Tarpas neegzistuoja kaip atskira substancija, kaip pozityvi duotybė, kaip tie elementai, kuriuos jis skiria. Tarpas nėra trečias dėmuo, kuris įsiterpia tarp dviejų opozicinių narių ir taip priverčia juos santykiauti. Šia prasme tarpas neegzistuoja, bet, matyt, jam galima priskirti tą būties minimumą, kuris leistų veikti aktyviai, nors, be abejonės, tas aktyvumas paradoksalus: tai eikvojimas be išteklių, pasekmė be priežasties. Ką reiškia šis paradoksalias? Taip Derrida bando pasakyti, kad tarpas negali būti pats savaime, kad jo nėra be jo skiriamų elementų, kad jam negalima taikyti paslėptos būties ar kitų tradicinių apibrėžimų – tačiau, kita vertus, jis nesusilieja visiškai su skiriamais elementais, kaip jau sakėme, jis apdovanotas tuo būties minimumu, kuris leidžia jam atlikti aktyvų skiriamąjį judesį. Derrida pripažįsta, kad toks samprotavimas nėra aiškus – mūsų mąstymo inertiškumas paslaugiai siūlo skirtį suvokti kaip pirminį elementą ar pirminę veikiančią priežastį, kuri, pavyzdžiui, „išskleistų“ erdvę, leistų rasti skirtumams ir t. t. Deja, būtent tokio tradicinio suvokimo Derrida siekia išvengti: jam skirtis visada girdisi žodyje erdvė, bet ne kaip „aukščiau / anksčiau stovinti“, nors ją ir grindžianti priežastis.

Apibūdinimą „aukščiau / anksčiau stovinti“ paėmėme iš kabutes: mat tradicinis priežastingumo suvokimas implikuoja būtent tokią erdvinę „pa-

dėti“ kaip savaime suprantamą. Derrida atsisako tam pritarti ir pasiūlo alternatyvią priežasties / pasekmės sąsają. Prisiminkime tradicinį hierarchinės priklausomybės modelį: jis priežastį verčia iškelti „aukščiau / anksčiau“ už pasekmę, – taip sudaromas vertikalus priklausomybės modelis, kurį erdviškai galime įsivaizduoti kaip piramidę, pakopinę struktūrą ar panašiai. Derrida siūlo priežastį ir pasekmę apriboti vienos plokštumos, begalinės šachmatų lentos modeliu – tada priežastis ir pasekmė rutuliojasi, metaforiškai kalbant, tuo pačiu lygmeniu, ir tarp jų nustatoma naujo tipo aktyvumo / pasyvumo sąsaja, kai priežastis nebetenka įprasto pranašumo ir savo įgaliojimais priversta pasidalyti su pasekme. Ką tai reiškia? Kad tie du elementai, kuriuos įprasta vadinti priežastimi ir pasekme, iš tiesų yra kas nors kita: viena vertus, *différance* kaip skiriančios galios atžvilgiu jie yra pasekmės; kita vertus, jie „kažkiek“ yra ir priežastys, nes *différance* kaip atsieta nuo jų priežastis neegzistuoja.

Taigi, pasiūlykime dar vieną tarpinę išvadą: *différance* kaip priežastis nėra tik aktyvus pradai; jis atstovauja bevardės giminės balsui, byloja tuo balsu ir taip nustato specifinę aktyvumo ir pasyvumo jungtį. Vadinas, *différance* kaip sąsajos apibrėžimą galime papildyti pusiausvyros tarp aktyvaus bei pasyvaus reikalavimu. Ar tai nereiškia, kad patys priežasties ir pasekmės apibrėžimai tampa nefunkcionalūs ar net klaidina?

Derrida nenori pasakyti, kad opozicinis priežasties / pasekmės modelis skelbiamas kaip „neveiksnus“ – jis nori pasakyti, kad jo siūlomame būties modelyje šis modelis išstumiamas iš privilegijuotos padėties būties formų sklaidoje, todėl priežasties / pasekmės opozicija nebegali būti traktuojama kaip pradinis ontologinis modelis, kuris it savotiškas gausybės ragas užtikrina būties sklaidą.

Apibendrinkime: pakeisti piramidinę ontologinio modelio struktūrą „šachmatų lenta“, tai atimti iš priežasties privilegijuotos erdvės lokaciją; o dar radikaliau formuluojant, tai yra atsisakyti pirminės priežasties kaip tokios. Ką tai reiškia? *Différance* / tarpas / skirtis čia visada kartu su skiriamais elementais – ji neegzistuoja pozityviai, t. y. neturinti jokios sau skirtos erdvės, bet, kaip minėta, ne pilnai susilieja ir su tuo, ką skiria.

Tokius apibūdinimus reikia paaiškinti. Skirties / tarpo nėra ta prasme, kad mes negalime susidurti su juo kaip su tam tikru akivaizdumu – akivaizdus yra skirties išnykimas, ištuštėjimas. Kita vertus, skirties galia akivaizdi per savo poveikio rezultatus: per tą, kas jau atskirta. Pakartokime savo api-

būdinimą: *différance* yra toks „skyrimo“ procesas, kurio metu kas nors tampa neidentiškas sau per tam tikro intervalo sukūrimą. Būtent todėl *différance* yra „tokia tapatumo forma, kuri nėra identiška pati sau“ (ten pat, p. 124). Mes neturime galimybės stebėti, kaip atliekamas skyrimo veiksmas – stebima visada tai, kas jau atskirta. *Différance* gali būti verčiamas į *skirtį*, o dar labiau *tarpą* būtent todėl, kad jame privalomai jungiamas aktyvusis ir pasyvusis pradai: skirti ir būti atskirtam. Kita vertus, mes nemanome, kad šis pasiūlymas labiausiai pavykęs – šie terminai pernelyg susiję su jau nusistovėjusiomis prasmėmis – ir naudojamės jais pirmiausia kaip darbiniais. Todėl tik pasakysime, kad skirtis arba *différance* kaip galia, kuri skiria, neturi akivaizdumo; neregima ji ir „tarp“ jau atskirtų opozicinių narių. Ar tai reiškia, kad *différance* negali būti apiktas iš principo? Į šį klausimą atsakysime vėliau, kai kalbėsime apie *différance* kaip pėdsaką.

Kas tokiaame kontekste yra priežastis ir pasekmė? Matyt, tai, kas jau yra, t. y. tai, kas jau atskirta, visada labiau pasekmė nei priežastis; o pati priežastis neaptinkama nei tarp jų, nei juose, nei kur nors anapus jų – nebent anapus suprasime kaip „vietą“, kuri neužima jokios erdvės ir nesiplėtoja laike. Derrida siūlo tokį visatos modelį, kuriame nėra pirminės priežasties: pastaroji, pristatydamą savo rezultatus, privalomai panaikina save; galime pasakyti, kad priežastis pasinaudoja pasekme kaip substitutu, kad susikeistų vietomis – ir šiuo susikeitimu ištrintų save.

Kaip minėjome, *différance* neatitinka apibrėžties, kurią galėtume nuskaidyti vien kaip skirtybių teigimą (*difference* – skirtingumas, neidentiškumas, skirtumas ir kt.). Maža to, joje dėl pakeistos balsės tendencija sieti nustelbia tendenciją skirti. Galime pasakyti taip: per *différance* skyrimą įsteigti opoziciniai nariai apdovanojami tokiais požymiais, kurie tuos narius sujungia, bet nepanaikina jų skirtingumo. Būtent todėl *différance* procesą Derrida vadina savotišku mazgu, persipynimu, *faisceau*. Mazgo metaforą, matyt, reikia suprasti kaip skirtingų elementų, „siūlų“ susipynimą į tam tikrą vienį, mazgų seką, kuri ir sudaro „audinį“. Toks „audinys“ suteikia „siūlams“ tam tikrą pozicinį lygiateisiškumą – nei vienas iš jų nėra pirminis; kita vertus, toks



Popierius,
akvarelė,
flomasteris,
21x22

lygiateisiškumas nereiškia elementų identiškumo; kiekvienas jų išsaugo tam tikrą unikalumą, kuris skiria jį nuo kitų.

Apibendrinkime: mazgo metafora apibūdina *différance* procesą per jo padarinius – kaip tam tikrų substitutų seką, kurių kiekvienas keičia kitą ne kaip to paties modifikacija, bet kaip skirtingi elementai, kurie sujungti per pavadavimą, laikantis nustatyto požymio.

Siekdami aiškumo, pasinaudokime tradicinėmis vienio ir daugio kategorijomis. Tradicinis metafizinis būties modelis numato, kad vienis, kuris skyla į daugį, pastarajam privalomai steigia kitą pakopą (galime vadinti jas skirtingomis erdvėmis, lygiais ir kt.); taip vienis išsaugoja tam tikrą privilegijuotą teritoriją. Perėjimas prie vienos „plokštumos“ modelio reiškia, kad vienis ir daugis nebeatskirti, kad vienio kaip absoliuto, pirmosios priežasties metafora tampa neveiksni. Ir kalbėti apie vienį galime visada tik kaip apie daugį – tai, kas nuolat dalijama ir perdalijama toje pačioje begalinėje lentoje. Nebent vienį sutapatintume su *différance* ir priskirtume jam visus pastarojo apibūdinimus: vienis kaip save skiriantis ir tuo pat metu kaip jau atskirtas / padalytas, kaip tas, kuris neegzistuoja anapus skiriamųjų ir visiškai nesusilieja su pastaraisiais, ir taip toliau – aišku, kad tokia kontekste vartoti vienio termino nebėra prasmės. Dar grįšime prie šios problemos kiek vėliau, kai kalbėsime apie būties ir jos formų skirtumą – matyt, tik tokia kontekste bus įmanoma kalbėti apie tai, kas „yra anapus“ būties formų arba to, kas jau atskirta.

Grįžkime prie „šachmatų lentos“ modelio. Kaip dar jį apibūdinti? Pirmia, tai tokia lenta, kurioje reikšmingesnės yra langelius skiriančios linijos, nei tai, kas juos užpildo. Antra: šios linijos brėžiamos atsitiktinai, kitaip tariant, nepriklauso nuo jokio išankstinio plano (prisiminkime, kad *différance* kaip šias linijas brėžianti galia yra ikiprasmė). Todėl kalbėdami apie šachmatų lentą ir jos langelius skiriančias „linijas“, mes vartojame metaforas, kurios atspindi atsitiktinį skirtybių žaismą, netapatą tam, ką jis skirdamas per šį žaidimą steigia. „Savo a dėka *différance* gali būti apibūdintas kaip skirtumų šaltinis, kaip jų gamybos procesas, kaip skirtumai tarp skirtumų, kaip skirtumų žaismė“ (ten pat, p. 125), su sąlyga, žinoma, kad gamybos procesą nesuprasime tradicine prasme (pagal jau minėtą apibrėžimą, tai gamyba be sąnaudų, nes nenaudoja jokių išteklių). Tai mus nuveda prie sąsajų su žaisme (*jeu*) – juk, patikslina Derrida, „po filosofijos būtent žaismė fiksuoja atsitiktinumą ir būtinybės jungtį begaliniame skaičiavimo procese“ (ten pat, p. 130).

Skaičiavimą čia, matyt, reikia suprasti kaip dalijimo ar skirstymo sinonimą, kitaip tariant – *différance*.

Taigi, dar viena tarpinė išvada: *différance* yra begalinis skirtybių žaismas; jis beprasmis, atsitiktinis ir funkcionuoja kaip priežastis, kuri neegzistuoja, bet aptinkama per savo aktyvumo rezultatus.

Apie *différance* galime kalbėti kaip apie elementų seką, kuriame vienas elementas pakeičia kitą ir kaip panašus, ir kaip Kitas; ši seka – tai substitutų, pakaitalų eilė. Kaip atskiri elementai jie yra skirtingi, bet tokie jie tampa per skiriančią vieno į kitą kreipimąsi – ir per tą patį kreipimąsi vienas kitam jie atsiveria ir supanašėja. Šis kreipimasis ir yra *différance*, kuris užtikrina perėjimą nuo vienos skirtybės prie kitos ir taip nustato atskirtų elementų panašumą. Galime pasakyti ir kitaip: seka atsiranda tik tada, kai Tas pats skyrimosi judesiu tampa Kitas – taip atsiranda skirtingi elementai, kurie per tarpusavio kreipimąsi ir atsikartojimą įgyja panašumą, nereiškiantį identiškumo. Šie judesiai – skyrimas / kreipimasis / atkartojimas – tai tas pats *différance*. Būtent todėl tai nėra įprastas pakartojimas, o vieno elemento pakeitimas kitu; ne to paties (vienio, pirminės priežasties) modifikacijos, bet substitutų eilė. Anot Derrida, „skirtybės ir pakartojimo tapatumas, jei apie jį dera kalbėti, gali būti pateiktas kaip amžinas sugrįžimas tik *différance* pavidalu, kaip ne to paties, o vis kito sklaida“ (ten pat, p. 145). Turbūt net nereikia pridurti, kad kreipimasis ir atkartojimas privalomai apima skyrimo veiksmą, distanciją, per kurią vienas elementas „aptinka“ kitą ir tik taip gali būti kitu atkartotas. Žinoma, taip pat teisinga būtų pasakyti, kad skyrimo judesys aprėpia kreipimąsi ir atkartojimą.

Derrida primena, kad jau Ferdinandas de Saussure'as atsitiktinumą bei skirtingumą susiejo su esminiu bet kokios ženklų sistemos apibūdinimu. Atsitiktinumas ženklų sistemoje įmanomas todėl, kad ji kaip tokia remiasi ženklų skirtumais, o ne kiekvieno jų visatve. Sistema funkcionuoja per tam tikras opozicijas, kurios supriešina, bet kartu ir jungia jų elementus. Autorius pasitelkia Saussure'o citatą: „Kalboje yra tik skirtybės. Būtent jose slypi tos pozityvios prielaidos, kurios netapatumą sau paverčia grindžiančia galia; skirtybės, nenusakomos pozityviai“ (ten pat, p. 135). Komentuodamas Saussure'o mintį Derrida daro maždaug tokią išvadą: tai, kas pažymima ženklu, niekada neatskleidžiama tokiu būdu, tarsi kiltų per santykį tik su savimi; bet kokia sąvoka – tai, ką ženklas pažymi – aprašoma ir atskleidžiama tik per tam tikrą seką arba sistemą, kurioje su kitais elementais ji susijusi per kreipimąsi.

pimosi / skyrimo / atsikartojimo žaismą. Pastarąjį ir galime vadinti *différance*, – tai ne tiek konkreti „sąvoka, konceptas, kiek pačio konceptualumo kaip tokio galimybė“. Ženklinimas kaip tam tikro pakaitalo siūlymas įsteigia Kitą; pastarojo aiškinimas tampa dar Kitu ir t. t.; ši apibrėžimų, atkartojimų, ženklų ar tiesiog substitutų seka ir yra *différance* veiklos rezultatas. Ką tai reiškia? Bet koks paaiškinimas, apibrėžimas, pakartojimas dalyvauja kaip pakaitalas kam nors kitam ir taip atsiejamas nuo jo tam tikra distancija.

Taigi, pasiūlykime *différance* apibrėžimą, susietą su ženklinimo pastanga: *différance* yra tai, kas leidžia įvykti skyrimui kaip ženklinimo veiksmui; atsiradusi distancija sujungia opozicinius narius, kurie šitaip gali atsikartoti neribota seka.

Apie ką mes kalbame? „Vėlavimo, aplinkkelio struktūra neleidžia su laikinimo traktuoti kaip esančios dabarties virtimo dialektiškai sudėtingesne forma, vaizduojant ją kaip pirminę ir nuolatinę sintezę, nukreiptą į save pačią, grįžtančią į save kaip į savęs formavimo procesą“ (ten pat, p. 149). Kitaip tariant, būtis, visa, kas yra pozityvu, kas dalyvauja būtyje dabarties forma, negali būti traktuojama kaip to paties sklaida ir pokyčiai; (čia tas pats, būtis, dabartis, visa, kas yra – sinonimai). *Différance* siūlomoje perspektyvoje mes priversti susidurti „ne su modifikuotos dabarties – praeities ar ateities – horizontalais, bet su tokia „praetimi“, kuri niekada neegzistavo ir niekada netaps dabartimi, kaip netaps ir iš dabarties išaugančia bei ją atkartojančia „ateitimi“ (ten pat, p. 149). Būtent todėl mes kalbame apie pakaitalą, substitutą, kuris nekyla iš savęs, esančio / nesančio „anksčiau“ ir todėl negali vadintis savo praetimi; metaforiškai kalbant, pakaitalas arba Kitas kyla iš „tarpo“, tiksliau, iš tos (dar tiksliau – per) skirtybės/intervalo, kuris neegzistuoja jokia būties kaip dabarties forma (nes linija tarp langelių šachmatų lentoje neegzistuoja – egzistuoja tai, kas tomis linijomis „iškerpama“). Beje, Kitas (*autre*), anot Derrida cituojamo Emmanuelio Levino, ir yra „praetis, kuri niekada nebuvo dabartimi“ (ten pat, p. 149).

Apibendrinkime: substitutai kaip atskirybės priklauso dabarčiai, jie egzistuoja; bet nuo „to paties“ modifikacijų dabartyje (kurie juos grindžiančios perspektyvos ribose taip pat apibūdinami kaip egzistuojantys) jie skiriasi savo „kilme“. „Skiriasi“ šiuo atveju reiškia „yra apibūdinami remiantis skirtingais ontologiniais modeliais“. Pastaroji (kilmė) yra apibūdinama ir per santykį su tuo, kas yra, kas pozityviai egzistuoja, nuo kurio „atskiriamas“ Kitas; ir per

santykį su tuo, kas neegzistuoja, bet turi galią tarpininkauti skyrimui, steigiančiam Kitą. Akivaizdu, kad būtent antrasis santykis apibūdina kilmę per *différance*. Yra du būdai aiškinti būties formų kilmę: įvairovė kaip to paties modifikacijos; ir įvairovė kaip substitutų sekos, siejančios savo narius ne per modifikuojančią kaitą, bet per *différance*.

Tokią Kito steigtį per atsiribojimą nuo savęs galime pervardyti kaip bandymą per Kitą / aplinkkelį / substitutų seką sugrįžti į save – kaip malonumo principas privirstas peraugti į realybės principo įvairovę froidizme, ar hėgeliškas absoliutas, kuris atkartoja save pasaulio begalybėje – juk ne veltui Derrida savo filosofinį projektą skelbia atnaujinta hėgelizmo atmaina. Tačiau su šiuo grįžimu į save derėtų būti atsargiems. Pasinaudokime supaprastintu vaiko



Popierius,
guašas, 31x35,
fragmentas

raidos „veidrodžio“ stadijos apibūdinimu: savo Aš jis pradeda suvokti tik tada, kai save pastebi tarsi antrininką veidrodyje – Kitą ir per šį Kitą grįžta į save kaip jau atrastą. Ar naujasis Aš identiškas tam, kuris pradėjo savęs „ieškoti“? Derrida atsakytų, kad ne visai, kad tai „neidentiška tapatumo forma“, kuri per veidrodinę stadiją kaip per aplinkkelį įsteigė Kitą – Aš pakaitalą. *Différance* – tai kartoti tą patį kaip jau kitą arba – kas yra tas pats – per kartojimą pakeisti save kitu. Grįžti į save čia reiškia į save kaip visada jau į Kitą. Todėl toks kartojimas ir vadinamas substitutų, pakaitalų seka, o ne to paties modifikacijomis (tai kitas prasminis atspalvis, kurį mes suteikiame terminui „pakaitalų seka“).

Klasikinė ženklo ir juo pažymėto objekto jungtis numato, kad minėtas aplinkkelis (distancija tarp ženklo ir juo pažymimo objekto) nei kiek „nepakenkia“ pavaduojamam objektui; jis visada gali būti „atkurtas“ kaip dalyvaujantis būties scenoje visaverčiu pavidalu. Kitaip tariant, „esančiojo prezentacija čia atidedama laikinai, be jokių nuostolių“ (ten pat, p. 149). *Différance* aplinkkelis skiriasi tuo, kad jame toks „nenuostolingas“ atkurimas nebeįmanomas; per aplinkkelį grįžtama į save jau kaip Kitą.

Taigi, „ekonominei, išsaugančiai *différance* sampratai turime priešpriešinti tam tikrą žaidimą, kuriame laimėjęs kažką būtinai pralaimi, o pralaimėjęs tuo pat metu kažką laimi“ (ten pat, p. 149). Klasikinė jungtis / aplinkkelis numato ženklo ir to, ką jis pažymi, lygybę, *différance* jungtis – disproporciją, nes „keitimo“ veiksmu pagrįstame aplinkkelyje kas nors ir prarandama, ir įgyjama.

Kalbant ženklavimo terminais, tarp ženklo ir to, į ką jis nurodo, negalima dėti paprasčiausios lygybės (kaip sakė stoikai: kiekvieną kartą, sakant „vežimas“, pastarasis išvažiuoja tau iš gerklės). Lietuviškoje vartosenoje, matyt, derėtų terminas mainai (juolab kad pats Derrida nuolat *différance* apibūdina kaip ekonomišką) – juk ženklindami ką nors mes siūlome mainyti, tą ką nors keisti ženklui. Ekonomika – ne tiek patys mainai, kiek jų motyvacija: kiek daug aprėpia, pavyzdžiui, visatą pažymintis ženklas! Ženkilai šiuo požiūriu yra tarsi skirtingo nominalo banknotai, kuriuos galima mainyti absoliučiai į viską.

Būtina išskirti kitą svarbų *différance* „proceso“ bruožą – galią suerdvinti bei sulaikinti. Mes kalbame apie tarpą, – distanciją, per kurią kas nors „atsiskiria“ nuo savęs ir atsikartoja kaip kitas; tarpą, kuris pats savaime yra niekas, bet per santykį su tuo, ką skiria, jis tampa skiriamus dėmenis aprėpiančia scena, tiksliau, tokios scenos prielaida. Čia tarpas yra suerdvinimo intervalas, kuris neišvengiamai skyrimo procese generuoja erdvę ir kartu suteikia jai laikinę seką.

Taigi, Derrida siūlo konceptualiai naują erdvėlaikio modelį: pastarasis nėra iš anksto duota scena, kurioje tik ir gali skleistis būties formos; jis nėra ir mūsų suvokimui tarpininkaujanti forma, per kurią būties pavidalai priklauso nuo mūsų intelekto; laiką ir erdvę kuria *différance* procesas. Steigti Kitą per tam tikrą distanciją – tai kurti tokią opoziciją, kurioje minėta distancija ir yra erdvė (tiksliau, pastarosios prielaida), o perėjimas nuo vieno opozicijos nario prie kito – laiko sekos steigtis.

Toliau aptarsime supratimo problemas, kurias gimdo kai kurios nagrinėjamo termino apibrėžtys. Pradėkime nuo citatos. *Différance* nėra „nei žodis, nei sąvoka“ (ten pat, p. 125) – tuo Derrida nenori pasakyti, kad tai naujadaras, kuris iš esmės nepriklauso kalbinei sistemai (nors tam tikru požiūriu *différance* tikrai nepriklauso kalbai). Tiesiog tai naujas terminas, kuriam egzistuojanti filosofinė refleksija dar nesuteikė jokių konkrečių prasmų ir kartu jo nesupančiojo, nors kitaip suformuluoti kai kurie principai gali su juo sietis (Derrida nurodo į sąsajas su Nietzsche, Freudu, Heideggeriu). Tačiau kita priežastis, kodėl *différance* nėra „nei žodis, nei sąvoka“, kur kas svaresnė – bet

kuris vardas mūsų kalboje yra metafizinis vardas, t. y. įvardijamus turinius jis paverčia dalyvavimo būtyje įkaitais; o *différance* stengiasi šios lemties išvengti. Būtent stengiasi: net kaip neografizmas jis įterpiamas į kalbą ir gali funkcionuoti tik kaip metafizinis vardas. „Mums *différance* išlieka metafiziniu vardu; tie vardai, kuriuos *différance* gauna mūsų kalboje, lieka metafiziniais vien todėl, kad tai – vardai“ (ten pat, p. 156). Ir būtent todėl kalbėti apie *différance* tampa itin keblu: jis yra ant paties konflikto smaigalio tarp tradicinių bet kurio termino funkcijų ir to būdo prabilti į mus, kurį jam siekia suteikti Derrida. Ir būtent todėl bet kokie *différance* apibrėžimai beveik neišvengiamai slysta į tradicinių terminų spąstus – norint, kad pastarieji neužsitrenktų, Derrida priverstas vos ne kiekvieną apibrėžimą palydėti priminiu, jog toks įvardijimas ne galutinis, jog tam tikru požiūriu jis klaidina ir panašiai.

Tai dar viena supratimo problemos briauna: operuodama metafiziniais vardais, kalba apie *différance* nesugeba byloti tiesiogiai ir preciziškai, nes tiesioginis ir tikslus apibrėžimas grindžiamas pozityvios būties čia ir dabar privilegija, kuriai *différance* nepaklūsta. „Būdama „vyresnė“ nei pati Būtis, mūsų kalba neturi vardo tam, kuo yra *différance*. Taip yra ne todėl, kad toks vardas nebuvo surastas – o todėl, kad toks vardas neįmanomas tam, kas nėra esančiu arba Būtimi, kas net nėra pats vardas *différance*, vardas, kuris negali būti vardu, negali būti gryna vardo esmė; nėra vardo tam, kas nuolat skyla į skirtingų substitutų sekas“ (ten pat, p. 156). Dar tiksliau *différance* neįvardijamumą nusako ši citata: „neįvardijama yra ne kažkokia Būtis, kurios negalima pažymėti per vardą, pavyzdžiui, Dievas. Tai, kas neįvardijama, yra žaismė, nuvedanti į įvardijimą, į vardinius rezultatus, sąlyginai vientisas arba iš atomų sudarytas struktūras, kurias vadiname vardais ar pakaitalų sekomis, substitutais vardams“ (ten pat, p. 156).

Apibendrinkime: *différance* negali turėti savo vardo (vienintelio ženklo, kuris pažymėtų būtent jį kaip pozityviai egzistuojantį) dėl pačios paprasčiausios priežasties: *différance* neegzistuoja pozityviai, t. y. nepriklauso tai „erdvei“, kur įvardijamas kaip toks tampa įmanomas. Kita vertus, jis yra vardijimo kaip tokio prielaida, nors jos ir negalima sieti su tradicine priežastingumo samprata.

Grįžkime į tą Derrida teksto vietą, kur autorius kalba apie motyvus, privertusius balsę *e* nagrinėjamame termine pakeisti į *a*, taip pat apie pasekmes, kurias toks pakeitimas sukelia. „Skirtumas tarp dviejų fonemų, sutei-

kiantis galimybę joms egzistuoti ir funkcionuoti, negali būti išgirstas“ (ten pat, p. 128). Ką tai reiškia? Prieš rašant konkrečią fonemą, būtiną ją pasirinkti – kitaip tariant, orientuotis kalboje kaip tam tikroje sistemoje. Pasirinkti savo ruožtu reiškia pasirinktą fonemą išskirti visų kitų ženklų atžvilgiu. Ir tik tada konkreti fonema gali būti užrašyta, t. y. ji gali įgyti regimą formą. Pasirinkimas kaip tam tikras veiksmas apima visas šias operacijas; jis leidžia atsirasti konkretiems ženkams bei atlikti jiems skirtas funkcijas. Kodėl minėtas skirtumas negali būti išgirstas? Nes išgirsti galima ne tai, kas konkrečią fonemą skiria nuo kitų, o tai, kuo pati fonema yra, t. y. kokią garsą ji pažymi. Mes galime girdėti garsą *a* arba garsą *e* – bet ne jų skirtumą. „Skirtumas, kurį atveria dvi fonemos, leidžia joms būti išgirstomis ir suprastomis, bet pats lieka neišgirstas“ (ten pat, p. 128). Ką mums tai duoda? Fonemos unikalumas ir jos skirtingumas kitos fonemos atžvilgiu nėra tas pats; tai labai panašūs dalykai, bet jų skirtumą sudaro tai, kas įamžina skyrimą kaip ankstesnį ir kartu paslepia jį skyrimo rezultatuose – konkrečiose fonemose.

Pasitelkime dar vieną panašią Derrida citatą. „Skirtumas tarp *a* ir *e* yra grynai grafinis, jis gali būti užrašytas, ar perskaitytas, bet ne išgirstas“ (ten pat, p. 126). Be to, toks skyrimas ne tik negali būti išgirstas, „jis net yra už supratimo ribų“. Akivaizdu, kad „perskaitytas“ šiuo atveju reiškia „pastebėtas tekste“, o ne „ištartas balsu“. Taip pat tai reiškia, kad grafiniuose ženkluose arba tiesiog rašte skyrimas kaip toks (turbūt aišku, kad kalbame apie *différance*) koku nors būdu išlieka, palikdamas pėdsaką, tačiau pastarasis negali būti ir funkcionuoti kaip įprastinis ženklas – juk tokiu atveju jis nurodytų į konkrečią prasmę ir taip būtų suprastas. Kaip skirtis pastebima rašte, bet nefunkcionuoja kaip visavertis, suprantamas ženklas? Derrida pasitelkia gan miglotas metaforizuotas apibrėžtis: pasitraukimas už supratimo ribų pasiekiamas kaip įvaizdžius pasitelkus nebylų ženklą, tylų paminklą ar piramidę. Piramidė, paminklas – tai, kas įkūnija tam tikrą akivaizdumą ir nebylumą tuo pat metu. Nebylumas šiuo atveju reiškia užsisklendimą ar nekomunikatyvumą, vengimą būti suprastam. Paprastai ženklas susietas su tam tikrais turiniais – bet šiuo atveju turime reikalą tik su pačiu ženklu, antkapio, piramide, kuri negali nurodyti į nieką anapus savęs. Raštas išsaugo grafinį, formalų, nefonetinį skirtumą, skiriančią konkrečias fonemas, tačiau išsaugo jį ne konkrečaus ženklo, o pėdsako pavidalu. Skirtis / *différance* neturi komunikatyvaus ženklo akivaizdumo, šiuo požiūriu jos nėra – bet tuo pat metu ji

išlieka kaip pėdsakas, kaip kas nors, kas apdovanotas savotišku akivaizdumo minimumu, kurį geriausiai paaiškina trynimo veiksmas. Kas yra pėdsakas ir kaip jis susijęs su trynimu – tai atskira tema. Ją aiškinantis bus išsamiau atskleista ir nebylaus ženklų / piramidės metaforos prasmė.

Yra ir kitas „nesupratimo“ aiškinimas, kuris *différance* susieja su prasmės gimimo problema. *Différance* kaip toks neturi prasmės: tačiau jis ne tiek beprasmiškas, kiek ikiprasmiškas (leisime sau pažaisti lietuvių kalbos žodžiais). Mat iki skirties prasmė neegzistuoja, tiksliau, neegzistuoja tai, kas leidžia prasmei būti ir ką ji gali užpildyti. Iki skirties tai tik skirtubių žaismas – jis būtent ikiprasmiškas. Ir jis taip pat neegzistuoja – bent jau tradicine to termino prasme. *Différance* neturi prasmės taip, kaip ją apdovanojame, pavyzdžiui, tradiciniai vardai; tačiau *différance* tą prasmę produkuoja: tarsi iš niekur prasmė atsiranda skyrimo rezultatuose, per kuriuos *différance* ištrina save ir palieka tik pėdsaką.

Pasiūlykime dar vieną išvadą: *différance* neegzistuoja, nes jokių būdu nedalyvauja dabartyje; dėl tos pačios priežasties jis neturi prasmės, nors ją ir produkuoja. Pėdsako metafora Derrida reikalinga todėl, kad turėtume pačią galimybę kalbėti apie *différance*, o jos papildymas savitrynos veiksmu reikalingas tam, kad apie *différance* negalėtume kalbėti kaip apie prasmingą ir egzistuojantį tradicine prasme.

Klasikinė semiologijos teorija teigia, kad ženklas užima daikto vietą tada, kai pastarasis pats negali savęs reprezentuoti dabartyje – taip ženklas pristato daikto dabartį per jos nebuvimą. Ženklas čia yra atidėtas, nukeltas į vėliau daikto būtis, aplinkkelis, nusakantis distanciją iki susitikimo su daiktu kaip tokiu. Todėl Derrida teigia, kad tradiciškai suprantamas ženklas (plačiau – žymėjimo gestas, atkartojimas) gali būti interpretuojamas tik remiantis būtiškumo, dalyvavimo būtyje prielaida (santykis su daiktu kaip dalyvaujančiu / esančiu) bei per tokio dalyvavimo atidėjimą arba nukėlimą (minėta aplinkkelio funkcija). Klasikinės semiologijos siūlomą daikto pavadavimą ženklų galima traktuoti tuo pat metu ir kaip antrinį, ir kaip pirminį. Ženklas antrinis originalo atžvilgiu, nes tik daikto nedalyvavimas čia ir dabar sukuria prielaidas jam atsirasti, kita vertus, jau atsiradęs ženklas pats nukelia susitikimą su daiktu, ir taip atsiduria „anksčiau“ jo. Kaip sako Derrida, nagrinėdami



Spalvotas
popierius,
akvarelė,
kreidėlės, 21x28

antrinius bei pirminius ženklų pavaduojamo daikto aspektus, „mes galime pajusti kažką, kas yra artima pirminei *différance*“ (ten pat, p. 134), nors pasakui priduria, kad taip interpretuoti *différance* netikslu, kad *différance* pačia savo prigimtimi negali būti nei pirminis, nei antrinis.

Kokią išvadą galime pasiūlyti? *Différance* neinterpretuojamas remiantis tokia ženklo samprata, kuri jį paverčia priemone reprezentuoti būtį ir kuri grindžiama dalyvavimu būtyje, lemiančiu pastarosios valdžios pripažinimą. Derrida koncepcija verčia abejoti dalyvavimo būtyje autoritetu bei jo veidrodiniu atspindžiu: nebūtimi arba prarastimi (*l'absence ou le manque*). Kitaip tariant, jis klausia, ar pagrįstai nustatytos ribos, kurios varžo mąstymą, nes būties prasmę tapatina su dalyvavimu ar nedalyvavimu joje. Taigi, kalbėti apie *différance* kaip neegzistuojantį, tai reiškia šiuo terminu įvardijamą procesą nebesaistyti būties kaip dalyvavimo dabartyje modeliu. Pasinaudodamas proga, Derrida primena, kad ir Heideggeris siūlė būties problemą spręsti atsisakant metafizinio čia ir dabar dominavimo (ten pat, p. 134).

Vienas strategiųjų Derrida dekonstrukcijos tikslų – panaikinti šnekamosios kalbos privilegijas, kurios suteikia pranašumą rašto atžvilgiu. Mus jis domina vienu požiūriu: bandydamas nustatyti abipusišką rašto ir šnekos priklausomybę, Derrida tarp jų įkurdina *différance* – tai, kas „nepriklauso nei balsui, nei raštui įprasta prasme, o užima išskirtinę vietą tarp šnekamosios kalbos ir rašto“ (ten pat, p. 128). Ką reiškia „nepriklauso“? Į šį klausimą jau atsakėme, kai kalbėjome apie *différance* kaip perskaitomą, bet negirdimą ir nesuprantamą: rašte *différance* išlieka pėdsako, nebylios piramidės pavėdas (tai yra – neišlieka); o šnekamojoje kalboje dalyvauja kaip „išankstinė“ sisteminė prielaida, kuria remiantis tariami žodžiai tik ir gali atlikti jiems skirtas funkcijas. „Išankstinė“ – tai ta prielaida, kuri netariama ir negirdima gyvojoje kalboje; tariame ir girdime tam tikra sisteminė tvarka pasirinktus garsus, bet ne patį pasirinkimą. Kartojame tai, kuo pradėjome: nei rašte, nei gyvojoje kalboje *différance* nedalyvauja arba dalyvauja kaip išnykęs. Bet kaip jis gali jose nedalyvauti ir kartu neturėti / neužimti jokios privilegijuotos, t. y. nepriklausomos, erdvės? Kalba kaip sistema (raštas yra jos taikymo grafinė išraiška) bei šnekamoji kalba kaip „gyvas“ tos sistemos taikymas sąlygoja viena kitą – bet ne per atskirą, papildomą trečią instanciją, o per *différance*, kuris neegzistuoja atskirai ir taip pat nepriklauso nei vienam dėmeniui. Tai paradoksalus apibrėžimas, bet kito Derrida nesiūlo. Gyvosios kalbos atžvilgiu

différance gali būti siejama su pasirinkimu sisteminių prielaidų lygmeniu; o rašto kaip sistemos kontekste *différance* yra pėdsakas: piramidė, gyvybės ir bylojimo galią praradęs paminklas.

Taigi, *différance* čia yra ir abipusiško šnekos bei rašto sąlygotumo forma; ir tai, kas su jais nesutampa, bet atskirai neegzistuoja („nėra jokios transcendentinės tiesos, esančios anapus rašto sferos, kuri pastarąją gebėtų grįsti ir valdyti“ (ten pat, p. 130).

Pažvelkime į problemą kitu kampu. Šnekamoji kalba priklausoma nuo kalbos kaip tam tikros sistemos: bandant ištarti ką nors komunikatyviai prasminga, tenka atsižvelgti į tam tikrą fonemų pasirinkimą, kuris ir atspindi minėtos sistemos valdžią. Šiuo požiūriu šneka visada antrinė, priklausoma. Tačiau istoriškai gyvoji kalba yra ankstesnė už raštą (juk raštas ir įkūnija taisykles kaip tam tikrą sistemą): neartikuliuoti garsai tik pamažu susiklostė į sistemą. Būtent ši kintama priklausomybės forma gali būti įvardyta *différance*. Kitaip ją galime pavadinti aplinkkeliu, kurį kalba turi įveikti nuo rašto kaip sistemos iki šnekos kaip gyvo žodžio vartojimo. Patvirtinkime savo išvadą remdamiesi citata: *différance* yra „ne tik skirtybių šėlsmas kalboje kaip sistemoje, bet ir šnekamosios kalbos santykis su ta sistema, aplinkkelis, per kurį tenka pereiti iki šnekamosios kalbos“ (ten pat, p. 141). Pakartokime: norint šnekėti, tenka naudotis kalba kaip tam tikra formalia sistema; toks naudojimas ir sąlygoja realią kalbinę seką. Derrida tai įvardija kaip skirtybių pristabdymą bei išsaugojimą, suerdvinimą bei sulaikinimą, dalyvavimą pėdsakų pavidalu. Kaip matome, čia kalbama ne apie skirtybių žaismę, ikiprasnę ir neegzistuojančią, bet tokios žaismės substitutą, skirtybių fiksaciją, kuri teikia rezultatus, jau turinčius prasmę ir funkcionuojančius būtyje pozityviai – visa tai, kas atvira mūsų jauslams ir individualiai sąmonei.

Dabar panagrinėkime, ką reiškia kai kurie negatyvūs *différance* apibrėžimai – arba kaip *différance* funkcionuoja žadėtuoją save ištrinancio pėdsako pavidalu. Pradėkime nuo citatos: *différance* „niekada neaptinka pats savęs“. Pirmiausia tuo norima pasakyti, kad jis neapdovanotas akivaizdumu. Bet akivaizdumo stoka nereiškia, kad jis slepia save, kad egzistuoja kokioje nors nežinomoje erdvėje. *Différance* nėra niekur – jis nedalyvauja dabarties scenoje ir neapdovanotas jokia kita privilegijuota erdve. Antra, „aptikti save“ apibūdina situaciją po skyrimo; save aptinku visada kaip kitą, kuris atsiranda per distanciją mano atžvilgiu. Kitaip tariant, aptinkami visada skyrimo rezultatai, o ne

pati skirtis. Bet jei bet koks savęs pateikimas *différance* yra „išnykimas kaip nykstamo eksponavimas“, kaip mes išvis galime apie jį kalbėti? Tam Derrida pasiūlo pėdsaką – tai, kas leidžia įtarti ir spėti apie *différance* per jo aktyvumo rezultatus. Būtent įtarti – paradoksalus pėdsako funkcionavimo būdas neleidžia kalbėti apie įrodymus pozityviai.

Tradiciškai suvokiamas pėdsakas privalomai nurodo į ką nors, kas tą pėdsaką paliko. Atrodo, kad būtent todėl Derrida ir renkasi pėdsako metaforą. Tačiau ją filosofas papildė trynimu – gal lietuviškai derėtų sakyti savitrynos? – veiksmu, kuris pėdsaką paverčia tuo, kas niekaip neatitinka tradicinio suvokimo. Viena vertus, pėdsakas tarsi nurodo, kad egzistuoja tai, kas jį paliko; kita vertus, – ir čia tradicija peržengiama – pėdsakas save eksponuoja gan paradoksaliai, visada kaip jau išnykęs, ištrynęs save. Pėdsako savitrynos nereikia suprasti kaip ko nors, kas buvo, o paskui save ištrynę ir jau tokiu pavidalu eksponavo. Savitryna priklauso pėdsako struktūrai nuo pat „pradžios“ – pėdsako „niekada nebuvo“ arba jis visada „buvo“ ištrintas. Tokiame kontekste aišku, kad pėdsako nuoroda į tai, kas jį paliko, tampa labai „miglotą“: pėdsakas ne tik eksponuoja save kaip visada ištrintą; tą, kuris jį paliko, pėdsakas taip pat pristato kaip neegzistuojantį.

Primename, neegzistuoti čia – tai nedalyvauti būtyje pozityviai, nepriklausyti dabarčiai kaip čia ir dabar scenai. Kita vertus, neegzistuoti taip pat gali reikšti „būti kitaip“, jei tik atsiribosime nuo tradicinių žodžio „būti“ apibrėžčių.

Apibendrinti galime taip: *différance* mums niekada neatsiveria tiesiogiai – tai neįmanoma dėl daugelio jau minėtų priežasčių, bet pirmiausia todėl, kad tam erdvėlaikiui, kur tegali funkcionuoti mūsų Aš, kuris jaučia ir suvokia, *différance* nepriklauso pagal apibrėžimą. Pėdsako metafora nurodo į pačią *différance* galimybę – juk mums atviras erdvėlaikis yra *différance* produkavimo rezultatas, kitaip tariant, *différance* veiklos pėdsakas; tačiau mes negalime sakyti, kad šis pėdsakas atstovauja *différance* kaip pirminei ir ankstesnei priežastčiai, nes tai reikštų pakliūti į tradicinio priežastingumo spąstus. Spąstų išvengiama per substitutų teoriją: šis erdvėlaikis *différance* atžvilgiu yra Kitas, pakaitalas, skirtybių fiksacija, bet ne *différance* emanacija, postūmis ar kitaip įvardyta modifikacija. Kitaip tariant, tai ne Tas pats pakeistu pavidalu, bet Kitas, susijęs su pirmuoju per tam tikrą požymį. *Différance* nepristato mūsų pasaulio kaip tam tikru būdu pakeisto savęs; *différance* „vietą“ užima kitas

(mūsu pasaulis), kuris ištrina pastarąjį – ir štai tokiame kontekste jau galime kalbėti apie *différance* kaip visada ištrintą pėdsaką

Formaliai vertinant, daugelis Derrida argumentų, adresuotų *différance*, yra išsakomi negatyviai, ir kaip tokie tarsi suartėja su negatyviosios teologijos strategijomis. Tačiau formalus panašumas užbraukiamas vienu Derrida argumentu: net jei negatyvioje teologijoje Dievo predikatai ir neigiami, ji patį privalomai reikalaujama pripažinti kaip aukščiausią, nors ir nepažįstamą ar kitaip nepasiekiamą būties formą. Dievas tokiose strategijose tiesiog nepasiekiamas jokiomis žmogui duotomis būties kategorijomis, bet tokiu neigimu tik išaukštinamas jo buvimas.

Citata, kurią tuoj pateiksime, siūlo konceptualiai naują būties modelį (nepamirškime, kad „būtis“ terminas klaidina,



Popierius,
guašas, 30x42,
fragmentas

nes nusako tik tai, kas egzistuoja pozityviai). Kaip jau minėjome, pastarasis, nors ir nusakomas negatyviai, neturi nieko bendra su negatyviosios teologijos strategijomis. „*Différance* ne esti, ne egzistuoja ir nepriklauso jokiai iš būties dabartyje formų“ (ten pat, p. 129) – pats autorius siūlo atkreipti dėmesį į šį ne „esti“. *Différance* nei egzistuoja, nei apdovanotas substancija ir neapibrėžiamas jokia būties kategorija – nei kaip esantis, nei kaip nesantis. „Nesantis“ šiuo atveju reiškia tą patį, ką ir „nesantis“ negatyvios teologijos Dievas; taip pat jis reiškia bet kurį kitą „nesantį“ / neegzistuojantį kaip esančio / egzistuojančio opoziciją. „Nesantis“ šioje opozicijoje vis dar priklauso „būties dabartyje formoms“ (jo būtis visada gali būti atkurta). *Différance* ne egzistencija netapati minėtos opozicijos negatyviajam nariui, nes ji „nepriklauso jokiai iš būties dabartyje formų“; minėta opozicija tiesiog nepajėgia jos aprėpti.

Apibendrinkime: kadangi kalba pritaikyta „tradicinėms“ būtiškumo formoms, *différance* apibrėžtyis neišvengiamai negatyvios; tačiau šis negatyvumas nepriklauso esančio / nesančio opozicijai, kuri grindžiama dalyvavimu būtyje kaip dabarties formose.

Kita išvada: iškeldamas *différance* anapus būties kaip dalyvavimo dabartyje Derrida pasiūlo alternatyvų „būties“ modelį, kuriame atsisakoma – ar bent rimtai suabejojama – paties pagrindo, pirminės priežasties, šaknies (*d'arkhe*) principu.

Čia mes vėl galime užduoti klausimą – kas tokia kontekste yra *différance*? Kas tai per galia, kuri tarsi „yra“ prie būties ištakų, bet tai būčiai nepriklauso? Pirmiausia turime būti labai atsargūs dėl termino „būtis“. Anot Derrida, kalbėdami apie būtį tradicine prasme mes visada kalbame apie būties formas, kurios pristato save per dalyvavimą dabartyje. Kitaip tariant, šiuolaikinė Vakarų filosofija (Derrida ją vadina metafizika) pamiršo būties ir jos formų skirtumą (būtent šio skirtumo nepastebėjimą Martinas Heideggeris vadina būties užmarštimi – jo apmąstymais Derrida ir remiasi). Bet kuri ontoteologija, bet kuri metafizika savo refleksija aprėpia tik būties formas arba tai, kas yra (paslėptu ar atviru, pasiekiamu ar nepasiekiamu pavidalu – tai šalutiniai klausimai). Pati būtis į tokios refleksijos dėmesio fokusą nepatenka; dar daugiau, jos užmarštis yra privalomas tokios refleksijos bruožas – užmarštimi grindžiama metafizikos kaip tokios galimybė. Kas tuomet yra būtis? Tai, ką Vakarų filosofija turėjo pamiršti, išstumti, užslopinti; tik taip ji galėjo tapti savimi, tuo, kuo yra dabar. „Matyt, filosofija pradėjo nuo tam tikro išstūmimo, nuo bevardės giminės balso padalijimo, nuo vienkio ar kitokių neapibrėžtumų skirstymo į aktyvų bei pasyvų, ir per tokį skirstymą ėmėsi savęs kaip tokios konstravimo“ (ten pat, p. 133).

Grįžkime prie labiausiai mus dominančio klausimo: kas tokia kontekste yra *différance*? Tai, kas yra prie būties ištakų, bet pačiai būčiai nepriklauso? Jau žinome, kad ne visai taip. *Différance* nepriklauso būties formoms – būtent todėl apie jį sakome, kad *différance* neegzistuoja; kita vertus, *différance* tokia kontekste yra tai, kas artima būčiai kaip nesutampančiai su savo formomis. Kiek atsargiau formuluojant, tai yra modelis, kuris aiškina būties sklaidą į jos formų įvairovę per skirtybių produkavimą. Primenu, kad terminą „būtis“ šiuo atveju reikia suprasti atsietai nuo jos formų – kitaip, nei iki šiol jį traktavome, kalbėdami apie būtį kaip dalyvavimą dabartyje – pastarasis apibūdinimas nusako tai, ką šioje pastraipoje pavadiname būties formomis.

Apibendrinkime *différance* apibūdinimą kaip „klasikinės“ ontologijos kritiką. Anot Derrida, tradicinė „būties arba dalyvavimo būtyje ontologija

yra būties formų ir būtiškumo kaip tokio ontologija“ (ten pat, p. 150). Jai priešpriešinama *différance* koncepcija kelia klausimą: ar pagrįstai mūsų mąstyme dominuoja būtis savo formų pavidalu? Paties filosofo žodžiais tariant, *différance* koncepcijoje nepritariama „būties ribojimui“ dalyvavimu būtyje arba būties formomis. Derrida siekia atgaivinti požiūrį, kuris atsižvelgtų į būties ir būties formų skirtumą. Tokioje opozicijoje būtis yra tai, kas turi ontologinę galią skirstyti save į apibrėžtas formas tuo pačiu judesiu steigiant jas kaip dalyvaujančias būtyje. Tam tikru konkečiu požiūriu *différance* yra, be jokios abejonės, būties kaip ontologinio skirtingumo plėtotė (*deploiment*). Metafizinėje tradicijoje būtis visada turėjo „prasmę“, buvo suprantama ir aprašoma kaip tokia tik su disociacijos, jos padalijimo į būties formas sąlyga: štai kodėl *différance* kaip galia, kuri lemia dalijimą, yra „ankstesnė“ nei ontologinės skirtybės ar būties formos.

Ką norime pasakyti, vadindami *différance* būties sklaidą į jos formų įvairovę? Tai, ką jau aptarėme kiek anksčiau: viena vertus, *différance* iš tiesų produkuoja šias skirtynes bei jų rezultatus, kita vertus, tradicine prasme negalima sakyti, kad *différance* pažymi tam tikrą pirminį priežastingumą ar patį irimo bei dalijimo procesą (nes tradiciškai apibrėžiamame procese skiriantys bei skiriami elementai yra būties formų charakteristikomis grindžiami objektai). *Différance* termine „galūnė -ance“ paskirsto prasmę tarp aktyvaus ir pasyvaus, su ja sudarytas žodis skelbia apie save bevardės giminės balsu, pranešdamas apie procesą, kuris iš tiesų yra kažkas kita, ko negalima apmąstyti nei kaip pasyvų, nei kaip aktyvų, nei kaip objektą, nei kaip subjektą“ (ten pat, p. 132). Skirtybių produkavimą negalime suprasti tradicine prasme kaip vienokį ar kitokį procesą; tada kaip suprasti jį „netradicine“ prasme?

Différance yra toks skirtybių žaismas, kuriam netaikoma tradicinė priežastingumo samprata, nes: tarp priežasties ir pasekmės įsiterpia ne priežastingumo būtinybė, bet atsitiktinumo laisvė; tai gamyba be sąnaudų, produkavimas be išteklių, rezultatas be šaltinio (priežastis aptinkama per rezultatą, bet pati skelbiama kaip neegzistuojanti); jį galima apibrėžti ne tik kaip aktyvų, bet ir kaip pasyvų.

Différance yra „siejantis arba strateginis elementas – dalinai ar iš anksto privilegijuotas, reiškiantis buvimo čia, o kartu ir juo grįstos konceptualios tvarkos pristabdymą, paslėptis, aptinkanti save pėdsako funkcionavime“ (ten pat, p. 125). Šioje citatoje sujungti trys *différance* bruožai:

- gebėjimas būti pirminiu, ankstesniu savo „rezultatų“ atžvilgiu – bet būti kitaip, nei tai teigia tradicinis metafizinis modelis; būtent todėl jis tik „dalina“ privilegijuotas ir tuo skiriasi nuo tradicinio priežastingumo modelio, kurį jau apibūdinome;
- „reiškiantis buvimo čia pristabdymą“ – *différance* įveda abejonę dėl kartinio metafizinio Vakarų filosofijos principo, kuris būtų grindžia dalyvavimu dabartyje;
- „paslėptis, aptinkanti save pėdsako funkcionavime“ – tai Derrida siūlomas modelis, kuris priešpriešinamas tradicinei būties sklaidos sampratai.

Différance akivaizdi savo išnykimu – būtent tokį paradoksalų akivaizdumą filosofas ir įvardija kaip pėdsaką.

Čia kaktomuša supriešinami du būties tvarkos modeliai: tradicinis, kurį Derrida vadina metafiziniu, ir jo siūlomas *différance*. Ką Derrida priskiria metafizinei tradicijai? Ne tik vakarietišką minties raidą nuo Platono iki Hegelio; jai priskiriama ir fenomenologinė, ir struktūralistinė, ir kitos refleksijos rūšys. Tai lemia jas siejantis kriterijus: būties kaip daikto buvimo dabartyje principas.

Patikslinkime *différance* ir autoriaus kritkuojamos metafizinės refleksijos santykį. *Différance* ne tik nesutapatinama su negatyviosios teologijos ar kitokios ontologijos strategijomis, jis tarsi suteikia akivaizdumą tai erdvei, kurioje ontoteologija ir filosofija produkuoja savo sistemas ir savo istoriją. Kitaip tariant, *différance* aprėpia ir savo įgaliojimais viršija pastarąsias. Metafizinė tradicija funkcionuoja „*différance* aprėptyje ir per pastarojo tarpininkavimą“ (ten pat, p. 144) – todėl ji tarsi apakina save, kai atsikartoja filosofiniu diskursu. Šis atsikartojimas, šis „tas pats (*la meme*) kaip tik ir yra *différance*, kaip atsiskiriantis ir dviprasmis perėjimas nuo vienos skirtybės prie kitos, nuo vieno opozicinio nario prie kito“ (ten pat, p. 144). Filosofiniame žodyne opoziciniai terminai jau yra tam tikros priešybės – *différance* apibrėžtyje, jei tik taip galima sakyti, jie yra ir tie patys, ir kartu kiti, mat šis mechanizmas ne tik skiria, bet ir jungia opozicinius narius bei užtikrina perėjimą nuo vieno prie kito, neteikdamas identiškumo. „Bet kuri griežta ir, atrodytų, neredukuojama vienas į kitą terminų opozicija – pavyzdžiui, pirminis ir antrinis, tam tikru momentu pasirodo besanti tik teorinė fikcija“ (ten pat, p. 146).

Tai dar vienas paaiškinimas, kodėl *différance* yra „nei žodis, nei sąvoka“. Kaip komunikatyvus apibrėžimas *différance* yra sąvoka; bet tai, ką mes ban-

dome ta sąvoka apibūdinti, yra sąlygos, leidžiančios steigti konceptualumui kaip tokiam (konceptualumui pačia bendriausia prasme – kai kalba pradeda atlikti savo funkcijas). Kitaip tariant, tai sąvoka, kuri bando nusakyti savo pačios prielaidas ar tų prielaidų galimybę.

Différance atspindi totalų sisteminį sąlygotumą, į kurį mes – kaip tai, kas dalyvauja būtyje – esame panardinti. Individualus subjektas kaip save suvokianti sąmonė čia neturi jokių privilegijų; čia ne kalba yra subjekto funkcija, bet subjekto – kalbos funkcija, su sąlyga, žinoma, kad kalbame apie kalbą kaip sistemą. Subjektas pralkalba tik tada, kai savo šneka paklūsta lingvistinių prielaidų sistemai – skirtubių žaismei arba *différance*. Derrida tai vertina kaip savotišką apsėstumą raštu, tiksliau, apsėstumą tomis sisteminėmis taisyklėmis, kurios įkūnytos rašte ir kurias mes privalome nebyliai ištarti prieš tardami gyvą žodį. („Sukeitimas (*la releue*) transformuoja save į raštą, besiskiriantį nuo savęs paties. O galbūt į raštą kaip tokį. Arba, dar tiksliau, į suvokimą, į įsisąmoninimą, kad esame panardinti į raštą (*sa consommation d'écriture*)“ (ten pat, p. 148). Tokios kalbos / sistemos atžvilgiu mes visada esame „antriniai“, visada panardinti į ją ir verčiami paklusti jos reikalavimams. Bet kadangi kalba nekrinta parengtu pavidalu iš dangaus, vadinasi, kas nors joje turi sukurti skirtynes; taip mes susiduriame su rezultatais be priežasties. Tas kas nors – tai, be abejo, *différance*. Kalba kaip sistema reikalinga tam, kad galėtume vartoti šnekamąją kalbą, o pastaroji reikalinga tam, kad kalba kaip sistema susiformuotų – istoriškai šneka visada ankstesnė, teigia Derrida, aptarinėdamas Saussure'o mintis.

Tokiame kontekste jis siūlo dar vieną *différance* apibrėžimą – tai procesas, kuriuo kalba ar bet kuris kitas kodas tampa „istoriškai“ konstatuojamas kaip sistema, kaip skirtubių audinys. Galima tai įvardyti ir kitaip. Šneka (gal kaip neartikuluotas ir beprasmis garsų chaosas?) „įsteigia“ istoriškai neišsivaizduojamą būdą taisyklės / skirtubių žaismą, per kurias kaip aplinkkelį grįžta „į save“ kaip gyvą, bet jau artikuliuotą šnekamąją kalbą. „Mes galime hipotetiškai teigti griežtą kalbos kaip sistemos ir gyvos šnekos priešpriešą – tokiam kontekste *différance* bus ne tik skirtubių žaismas kalbos kaip sistemos rėmuose, bet ir šnekos santykis su ta sistema, tas aplinkkelis, per kurį aš turiu pereiti prie gyvos šnekos, tas nebylus dialogas, kurį privalau ištarti...“ (ten pat, p. 141).



*Ppopierius,
guašas, 21x28*

Čia mes susiduriame su tuo, ką būtų galima įvardyti kaip dvejopą *différance* funkciją: viena vertus, tenka kalbėti apie „pradžios momentą“, apie tai, kas tarsi „inicijuoja“ substitutų seką; kita vertus, apie tai, kas palaiko atsikartojimo galią toje sekoje. Abiem atvejais kalbame apie skyrimo kaip steigimo judesį, kuris vadinamas tuo pačiu terminu, tačiau, atsižvelgiant į „lokaciją“ (kabutės, aišku, čia būtinos) minėtoje sekoje, šie judesiai toli gražu netapatūs. „Inicijuojantis“ skyrimas vyksta, kai kas nors atsiranda atsiribodamas nuo to, kas neegzistuoja, tai pati tikriausia kūryba iš nieko: „tam, kad kas nors egzistuotų, tas kas nors privalo nuo neegzistuojančio atsiskirti tam tikru intervalu“ (ten pat, p. 138). Tas kas nors steigiamas kaip dabartis, kaip savotiškas atraminis taškas, kuriame ta dabartis pradedama dalyti į opozicijas, kurios ir sudaro tolesnę substitutų seką. „Intervalas, konstatuojamas dabartyje, neišvengiamai turi skirti, smulkinti pačią dabartį, kartu su ja dalijant ir naikinant viską, kas buvo pasiekama per ją; skirstant ir dalijant visas būties formas, pavyzdžiui, substanciją ir subjektą“ (ten pat, p. 138). Kitaip šį „išieities“ tašką galime vadinti startu, nuo kurio savo struktūrinančią veiklą pradeda tradicinis ontoteologinis modelis, dabartį regintis kaip jau suskaldytą į subjektą / objektą bei visas kitas opozicijas.

Apibendrinkime: du *différance* „funkciniai pavidalai“ – tai ta pati substitutų seka kaip dabaties steigimas ir jos skaldymas / struktūravimas.

Įdomu, kad Derrida tokį skyrimą vadina kalbėjimu „apie didžiausią paslaptį“: kaip *différance* galime vadinti sistemingu nuokrypiu, aplinkkeliu, kuris per santykį su savimi visada siekia atsikartoti, pakeisti save Kitu (neidentiška tapatybės forma); ir „kaip *différance* galime vertinti per santykį su neįmanomu dalyvavimu būtyje, kaip savotišką eikvojimą be atsargų, kaip neužpildomą būties praradimą, kaip nesugrąžinamą energijos netektį arba kaip mirties instinktą, nurodantį į absoliučiai kitą, kuris akivaizdžiai nušalina bet kokią ekonomiją?“ (ten pat, p. 147). Kur čia ta didžiausia paslaptis? Mes vėl sugretiname tas pačias dvi *différance* interpretacijas: pirmąją, kurioje yra į ką atsižvelgti, paaiškinti, pasiremti; bei antrąją, kuri ir sudaro paslapties branduolį, nes nepasiduoda jokiems paaiškinimams ir interpretacijoms. Galime tai pervardyti dviem skyrimo / steigties būdais: kai „atsispirama“ nuo „savęs“ kaip neegzistuojančio į absoliučiai Kitą; ir kai šis Kitas atsikartoja kaip dar Kitas. Paslaptis, matyt, yra klausimas, kaip *différance* aprėpia ir grindžia ne tik dalyvavimą būtyje, bet ir absoliutų niekį, kuris „įveikia“ pats save pirmu skirties judesiu?

Apibendrinkime. „Inicijuojantis“ *différance* yra būdas grįsti / steigti aplinkkelį nesinaudojant metafiziniu *archie* kaip pagrindu ar pirmine priežastimi; tai yra grįsti neturint jokio pozityviai apibrėžto šaltinio. Kitaip tariant, tai toks *différance*, kurį mes, sekdami Derrida pavyzdžiu, vadinome produkavimu, kuris teikia rezultatus, bet nenaudoja jokių išteklių. Minėti rezultatai yra tai, kas jau priklauso būčiai – čia veikiantis *différance* jau negali išvengti sąnaudų, nes jis „atsiskiria“ nuo to, kas jau yra, o ne nuo to, ko nėra (tai, per ką atsiskiriama, skirtubių žaismė kaip tokia, be abejo, ir čia neegzistuoja). Nenuostabu, kad Derrida šį santykį dar vadina „ryšiu tarp ribotos ir visuotinės ekonomijos“.

Leiskime sau mažytį aiškinamąjį ekskursą: *différance* yra toks modelis, kuris konstruojamas nesiremiant tiesiogine patirtimi; tai toks „idealus“ objektas ar procesas, kurį mes apibūdiname remdamiesi tik jo rezultatais. Derrida tai aiškina remdamasis sąmonės pavyzdžiu: sąmonė su ja niekada negali susidurti tiesiogiai, o tik aptikdama ir refleksuodama jos poveikį sau. *Différance* skaitytojui pateikiamas kaip grynai teorinis aiškinamasis modelis, kaip hipotezė, kurios galutiniai įrodymai niekada negali būti aptikti tiesioginiu pavidalu; maža to, skaitytoją Derrida verčia patikėti, kad tie įrodymai ir neegzistavo. Grįžkime prie analogijos su sąmone: ji „atsiskiria“ pati nuo savęs, tarsi išstumia ką nors, kas jai atstovauja ar ją pakeičia; bet to nereikia suprasti, kad sąmonė kaip subjektas kur nors „egzistuoja“ – egzistuoja tik sąmonės formos, kurių pokyčiai nurodo į sąmonę. Galime pridurti, kad patį sąmonės terminą Derrida traktuoja kaip vieną iš galimų *différance* aliteracijų.

Čia derėtų prisiminti Nietzsche’i skirtą Derrida interpretaciją. Vokiečių filosofui sąmonė yra biologizuotų sąmonių jėgų poveikio rezultatas; tokių jėgų, kurios sąmonei nepriklauso. Kita vertus, tos jėgos tiesiogiai – arba pati sąmonė – niekada neaptinkamos dabartyje – jos ir yra tai, kas neegzistuoja, bet nuo ko atsiskiriant „pradedą egzistuoti“ sąmoningos jėgos. Sąmonė čia (arba *différance*) neegzistuoja kaip atskira duotybė; ji tėra skirtubių žaismė, struktūrinanti ir determinuojanti sąmoningas jėgas. „Negali egzistuoti jokia abstrakti jėga anapus skirtumo tarp jėgų...“ (ten pat, p. 144).

Galime kiek nuodugniau pažvelgti į *différance* kaip struktūrinančios galios apibrėžimą. *Différance* galime įsivaizduoti kaip sistemą, kaip struktūrą, kuri kam nors teikia akivaizdžiai apčiuopiamą pavidalą. Tas pavidalas yra

struktūros / skirtybių žaismės rezultatas, jis yra, t. y. dalyvauja, būtyje. Ar ką nustebins pareiškimas, kad sistema neegzistuoja be to, ką ji sistematizuoja? Ir kad ji pati aptinkama tik per sisteminimo rezultatus? Būtent tai turėjome omenyje, kai kalbėjome apie begalinę šachmatų lentą kaip teorinį skirtybių modelį: ji kertančios linijos kuria langelius ir taip suteikia jiems „langelių egzistenciją“, kuri reiškia pozityvaus pavidalo akivaizdumą. Tačiau toks modelis turi vieną trūkumą: jame neatsispindi dinamiškasis struktūrinimo momentas. Interpretuodamas Nietzsche'ę, Derrida pasiūlo tokį *différance* apibrėžimą, kuriame šis trūkumas ištaisytas: „tai aktyvus dinamiškas disonansas tarp skirtingų jėgų, tam tikros skirtybės tarp jėgų“ (ten pat, p. 145). Kalbėdami apie tokias jėgas, kalbame apie tuos pačius šachmatų lentos langelius, kurie įgyja mobilumą ir gali judėti „lenktyniaudami“ tarpusavyje – dėl juos skiriančių linijų aktyvumo.

Dabar į *différance* apibrėžimą įveskime tiesos terminą. Tai paprasčiausia padaryti supriešinant *différance* koncepcijos ir „tradicinės“ metafizinės refleksijos tikslus. *Différance* yra „tokia aktyvios interpretacijos forma, kuri keičia nuoseklų dešifravimą, siekiantį rasti tiesą kaip save prezentuojančią akivaizdybę dalyvavimo būtyje pavidalu“ (ten pat, p. 145). Tai dar vienas negatyvus *différance* apibrėžimas, kurių netrūksta Derrida tekste. Kaip jį interpretuoti? Matyt, tai reiškia, kad *différance* koncepcija nesiekia rasti tiesos arba siekia rasti tokią tiesą, kuri nebetelpa dalyvavimo būties scenoje. Būtent todėl „naujoji tiesa“ nėra ta vertybė, kuria vadovaujamės ir kurią „atrandame“ kaip pirminę priežastį, įveikę visas tarpines pakopas („dešifruodami“); Derrida reikalauja atsižvelgti ir į tai, kas neapima jokios pakopos ir iš principo neigia pakopinį būties struktūros modelį. Tiesa atskiriama nuo pirminės priežasties ir apribojama pozityvios būties baigtinumu. Ten, kur tik labai sąlyginai įkurdinome „pirminę priežastį“ (priminkime, kad Derrida „pirminę priežastį“ neturi sau skirtos erdvės ir negali būti niekur įkelta ar atskleista – ji neegzistuoja), tiesa kaip tokia „pakliūti“ negali; tame, kas neegzistuoja, tiesos nėra, arba – tiesos nėra tame, ką pavadiname atsitiktiniu ir beprasmiu skirtybių žaidimu.

Kitas nepasitikėjimo tiesa požymis: tiesos kaip lygybės tarp ženklo ir jo žymimojo pašalinimas. Priminkime, kad būtent tai turėjome omenyje, kai kalbėjome apie *différance* kaip neidentišką tapatumą, kaip žaidimą, kai laimint kas nors pralošiama, o pralošiant – laimima.

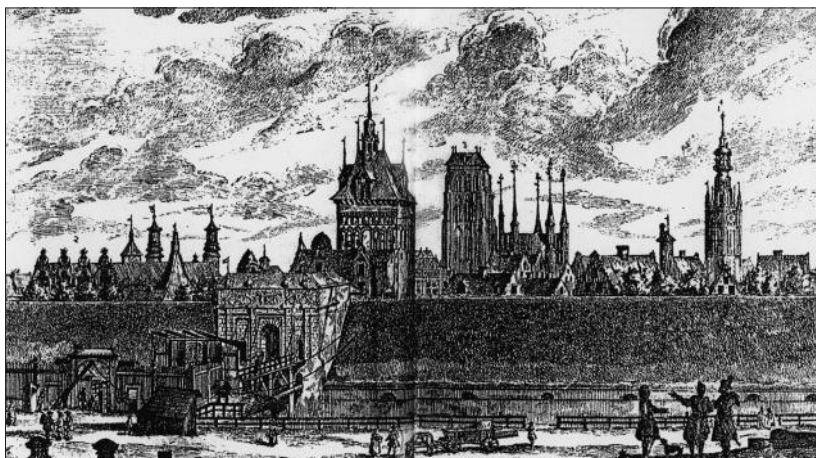
Tiesos instancija *différance* koncepcijoje pašalinama – pašalinama kaip pastovus santykis, kuris užtikrina nuolatinį tapatumą. Ar tai reiškia, kad atsisakoma tiesos bet kokia prasme? Žinoma, ne. Derrida tenori pasakyti, kad *différance* yra toks interpretavimo būdas, kuriame „tiesos vertybė nebedominuoja“ (ten pat, p. 145), kad ji praranda privilegijuotą statusą ir paverčiama supratimo, aprašymo bei interpretavimo funkcija.

Taigi, pakaks klaidžioti slėpiniais Derrida minčių labirintais; beklaidžiodami pasiūlėme daug skirtingų *différance* apibūdinimų ir „tarpinių išvadų“ pavidalu išskyrėme juos tekste; taip pat mėginome nors prabėgomis aptarti šio iškilaus mąstytojo santykius su Vakarų mąstymo tradicija. Pasisekė mums ar ne – kitas reikalas. Šiaip ar taip, visi „vardai, kuriais aprašome *différance*, priklauso *différance*



taip pat, kaip kad neteisinga pradžia ar pabaiga vis tiek priklauso žaidimui“ (ten pat, p. 157). Užtikrintai galime tarti tik tai, kad nėra jokio vienintelio apibrėžimo, kuriuo *différance* būtų nusakomas; visi mūsų pamąstymai nėra joks pirminių prielaidų formulavimas, jokia pranašiška žinia, kurios paprastai reikalauja „tradicinė“ ontologija. Lūkesčiai, kuriuos Derrida siūlo sieti su *différance* paslaptimi, neturi nieko bendra su „apaštališku žodžiu“. Tai ta kaina, kurią tenka mokėti, jei norime būti nuoseklūs, kai kalbame apie *d'arkhe* principo suspendavimą. Todėl baigti galime tuo, kuo ir pradėjome: alternatyvaus *différance* ontologinio modelio teigimu, kuris atsisako *čia ir dabar* viršenybės būties atžvilgiu dėl *visur ir visada*: „būtis kreipiasi per bet kurią kalbą: visur ir visada“. Neatsitiktinai šia Vakarų metafizinės mąstymo tradicijos kritiko Heideggerio citata Derrida vainikuoja savo tekstą, baigiamo jį ir mes.

Spalvotas
popierius,
guašas, 30x42



Dancingo vaizdas. Litografija, XIX a. pr.

IŠVADOS

Įvairiais aspektais aptarėme beprotybės figūrų ir su jomis siejamų probleminių sričių kaitą Vakarų neklasikinėje ir postmodernioje mąstymo tradicijoje; kartu išryškinome tuos esminius sąmonės pokyčius, kurie lėmė radikalų vakarietiškos refleksijos posūkį į „beprotybės fenomenų sureikšminimą“ (Foucault, Deleuze, Guattari). Paaiškėjo, kad nuo XIX amžiaus pirmos pusės *beprotybės konceptas pamažu plėtė savo įtakos sritį ir kai kurių teoretikų veikaluose iš marginalinės problemos virto svarbia refleksijos lauką organizuojančia sąvoka*.

Šio perversmo išeities taškas, be abejonės, yra Jenos romantikų pasekėjo neklasikinės filosofijos pradininko Schopenhauerio idėjos. Šis iracionalios vaizios metafizikos kūrėjas, plėtodamas romantinę genijaus koncepciją, teoriškai pagrindė glaudų beprotybės ir genialumo ryšį; pastarasis akivaizdus ir filosofo pasiūlytoje estetinės intuicijos sampratoje. Šios iracionalių ontologinių ir biologinių motyvų vaidmenį iškėlusios teorijos suvaidino svarbų vaidmenį aukštyt kojomis perversdamos visą klasikinio Vakarų mąstymo tradiciją.

Schopenhauerio suaktualinta intuitivi estetinė patirtis nesitenkina klasikinės estetikos nubrėžtomis meno kontempliavimo gairėmis; galutiniai jos rezultatai *aprepia pačius būties pagrindus ir taip savinasi ontologinės prieigos statusą*. Galutiniai – arba autentiški – individualios egzistencijos tikslai slypi būtent šių pagrindų patirtyje, o tai reiškia, kad *estetinė intuicija yra ta galia, kuri į naują visumą sulydo meninę kūrybą, individualią egzistenciją ir pamatinės būties formas*. Racionalus intelektas pašalinamas iš šio proceso dalyvių, kartu atimama jo teisė užtikrinti minėtų tikslų realizaciją; *jis suvokiamas kaip galingas trukdis, kuriantis šiame kelyje beveik neįveikiamus spąstus – empirinio pasaulio iliuziją, kuri funkcionuoja kaip tikro pasaulio pakaitalas*.

Bepročio figūrai skiriamas vaidmuo šiame procese – toli gražu ne pats svarbiausias; jis tik kuklus statistas greta estetine intuicija „operuojančio“ genijaus. Kita vertus – jis greta, ir šiam faktui vėlesnė Vakarų humanistika suteiks išskirtinę reiškmę. Po radikalios vokiečių klasikinės racionalistinės filosofijos pertvarkos, kurią atliko Schopenhaueris, bepročio figūra ne tik nepaliko vakarietiškos refleksijos labirintų, bet kasdien vis labiau stiprino savo pozicijas.

Schopenhaueris vienas pirmųjų *beprotybę apibūdino gamtinės būtinybės terminais – įžvelgė joje beatodairišką poreikių tenkinimo logiką, nesuderinamą*

su socialaus individo funkcijomis. Kitaip tariant, priskyrė bepročiui elgseną, iki tol sieta tik su žvėrimis: žudyti ir daugintis vadovaujantis vieninteliu poreikiu – išgyventi. Nuo šiol beprotis pavojingas visuomenei todėl, kad gali vadovautis ne civilizacijos, bet gamtos nustatytais „įstatymais“. Beprotybė čia – nekontroliuojamas gelminės prigimties arba iracionalios valios proveržis, kuris reiškiasi gyvuliškų poreikių pavidalu.

Stovėsena niekio akivaizdoje – tai pamatinė kito įtakingo neklasikinės filosofijos pradininko Kierkegaardo filosofema, kuri *nusako egzistencinę patirtį išgyvenančios asmenybės orientaciją į savo vidinį pasaulį, jautriausius išgyvenimus, kurių neįmanoma išreikšti spekuliatyvaus klasikinio mąstymo priemonėmis*. Šią orientaciją filosofas sieja su tikinčiojo figūra, įkelta į nemedijuojamą, racionaliai nepatikrinamą, bet iki pat gelmių smelkiančią religinę patirtį. Esminis šios patirties elementas – didžiausia įtampa tarp aistringų tikėjimo ir racionalios abejonės. Iš tikinčiojo reikalaujama aukos, kad įrodytų savo tikėjimą, tačiau iki pat aukojimo momento tikintysis privalo kankintis, nebūti tikras, kad aukos reikalavimas – Dievo, o ne demono įsiskišimas, kuris reiškia beprotybės valdžią. Tokia vidinė drama įmanoma tik tada, kai tikintysis vadovaujasi prieštariningomis nuostatomis: sveiku protu ir tikėjimo aistra. Nei viena šių galių negali dominuoti absoliučiai, kitaip tikintysis prarastų savo kančios šaltinį. Iš čia plaukia mintis, kad racionalus mąstymas gali lydėti tikintįjį, nors jo nesupranta ir nepateisina.

Beprotybė šiame procese dalyvauja ne kaip iliuzijas gimdanti patologija, bet kaip tikėjimo aktą apgaubusi galia, regima iš išorės – „tikėjimo riteris“ kitų akimis visada yra beprotis. Šiuo požiūriu tai – dar vienas jo naštos, jo tikėjimo išbandymo aspektas. *Beprotybė, be abejo, netapati autentiško tikėjimo aktui – tačiau kitiems toks aktas pristatomas tik per beprotybės kaukę*. Kita vertus, pats tikintysis taip pat galutinai nėra tikras, ar jis – ne beprotis.

Kierkegaardas bene pirmasis taip radikaliai autentišką egzistencinę patirtį sugretino su tiesiogine beprotybės grėsme – juk tai, ką tikintysis išgyvena kaip pamatinį tikrumą, gali pasirodyti besąs tik bepročio klaidės.

Trečiojo neklasikinės mąstymo tradicijos korifėjaus Nietzsche's propaguojamas totalaus ontologinio melo diskursas – savaip išplėtotą Schopenhauerio vaizdinio / iliuzijos koncepcija su vienu esminiu skirtumu; *ją įveikiantis pažinimas neatranda jokios tikresnės būties, jokios galutinės tiesos, išskyrus tiesą apie vaizdinio pasaulio iliuziškumą; būtent todėl pastarasis nebegali būti*

supriešintas su „tikresne“ tikrove, būtent todėl melas nebegali skirtis nuo tiesos. Bepročiai, pasmerkti sapnuoti dieną, yra visi: metafizinis būties tikrumas pa-keičiamas būties simuliakrais.

Kaip ir Kierkegaardas, Nietzsche „tiesiogiai“ patyrė beprotybę; gal todėl pastarosios ir meninės kūrybos santykių kontekstui vengė taikyti patologi-zuojantį beprotybės supratimą; pastaroji jo gyvenimo filosofijos koncepcijoje išskyla kaip ambivalentiška „nesąmoningumo“ forma, gelminis intelektas, ku-ris beprotybe gali būti pavadintas tik todėl, kad menininkas neįsisąmonina jo poveikio, nors jam ir paklūsta.

Nietzsche kalba apie beprotybę, kurios destruktivumas nepaneigiamas ir neneigiamas; *neigiamas šio destruktivumo absoliutumas, neigiamas nesuge-bėjimas matyti pozityvių beprotybės funkcijų, kurios dalyvauja atsinaujinimo, kūrybos ir pažinimo procesuose.*

Ketvirtasis į mūsų dėmesio lauką pakliuvęs neklasikinės filosofijos atsto-vas yra intuityvizmo pradininkas Bergsonas. Pagrindinėmis savo teorinėmis nuostatomis jis nuosekliai tęsia šopenhauerišką genijaus išskirtinumo tradi-ciją: *jam intuicija yra pažinimo būdas, kuris išvaduoja sąmonę nuo intelekto valdžios ir pastarojo kuriamų iliuzijų; tuo pačiu metu užtikrina atgalinį procesą, per kurį intuityviai pažįstama tikrovė / srautas apvaisina intelektą.*

Intelektu nepažįstančiose evoliucijos pakopose intuicija dalyvauja kaip instinktas – ribota, „mieganti“ galia, kreipiama į praktinę veiklą. Funkcio-nuoti visaverčiu pavidalu intuicija gali tik per žmogišką sąmonę, kuriai bū-dingas instinktą įveikęs sąmoningumas. Vadinasi, evoliucija nėra besąlygiškai palanki intuicijos raidai; intuicija plėtojosi tik kaip savotiška atsvara ir slaptas galių šaltinis intelektui; visais kitais atvejais jos plėtra užstrigo instinkto for-ma. Ir net ten, kur evoliucija palanki intuicijos plėtrai – žmogaus užimamoje evoliucijos pakopoje – bet koks intuicijos proveržis realizuojamas su mate-rijos „svarmenimis“ ant kojų; kaip toks, jis reikalauja išskirtinių pastangų ir todėl gali būti tik trumpalaikis. Visi šie apibūdinimai galioja ir meninei kūrybai, nes pirmiausia kuriantis subjektas yra „sukaustytas“; ir tik išskirtinės asmenybės geba meninėje formoje realizuoti minėtą proveržį. Kita vertus, *meninei sąmonei intuicijos atveriami turiniai gali turėti ne tik atnaujinantį, bet ir destruktivų poveikį.* Be abejo, intuicija netapati beprotybei, bet pastaroji slepiasi intuicijos šešėlyje – išvaduota nuo intelekto varžtų sąmonė atsiduria pavojingos kaimynės pašonėje. Bergsonas savitai interpretuoja „gamtinės“ be-

protybės koncepciją: intuicija kaip instinktas yra ta riba, kur su beprotybe gali susidurti intuityviai „pažįstantis“ subjektas.

Neklasikinę mąstymo tradiciją tęsia vokiškojo egzistencializmo pradininkas ir subtilus psichologas Jaspersas. Šiuolaikinio Vakarų žmogaus situaciją jis komentuoja kaip egzistenciškai nevisavertę. Ir būtent per egzistencinės stokos perspektyvą siūlo spręsti psichinės ligos ir meninės kūrybos santykių klausimą. Klausimą, kuris ne tiek ieško priežastinių meno ir ligos sąsajų, kiek aiškina dėmesį pačiai sąsajai – *šizofrenijos globojama meninė forma skelbiama langu žmogui į tiesą apie save*. Savotišką tiesą – niekada nesugriebiama, nesupresuojamą į jokią refleksyvią formą, bet apdovanotą išskirtine valdžia šių dienų Vakarams. Ši tiesa neprakalba į „sveikuosius“ tiesioginių imperatyvų pavidalu; tarpininkaujanti šizofrenija verčia ją priimti tik kaip svetimybę, kurios neįmanoma dešifruoti ar kitaip asimiliuoti; tačiau kartu tai tiesa, kuri geba paveikti žmogų net kai lieka paslaptimi.

Neklasikinės mąstymo tradicijos atstovų iškeltas idėjas perima ir savitai transformuoja postmodernaus mąstymo kūrėjai. Jie išplečia beprotybės figūrų interpretacijos laukus. Vieno įtakingiausių šios tradicijos atstovų Foucault siūloma istorijos ontologija grindžiama prielaida, kad pozityvios istorijos registras negali grįsti pats save, todėl nepaaiškinamas be nuorodos į istorijos anapusybę. Kitaip tariant, Vakarų istorija aprėpia ne tik regimus jos pėdsakus, bet ir visa tai, ką ji savyje ištrynė bei nukėlė į anapus – savotišką istorinę sąsąmonę arba negatyvųjį būties registrą. *Tai siūlymas istoriją kaip racionalaus mąstymo erdvę suvokti per konfrontaciją su tuo, ką ji atmeta kaip savo priešingybę – beprotybę*. Būtent tokiame kontekste tampa akivaizdi beprotybės „funkcija“: *atmetant save leisti būti istorijai bei ją atspindinčiai galiai – „sveiku protu“ besivadovaujančiam mąstymui*.

Santykiai su beprotybe Vakarų kultūroje gali būti nusakomi ribos patirties terminu, apvalant pastarąjį nuo bet kokio egzistencinio psichologizmo: tai riboženklų nustatymo ir jų pažeidinėjimo perspektyva, kuri Vakarų istoriją regi per savotišką pozityvaus ir negatyvaus būties registrų „plyšį“.

Foucault stebimas naujasis subjektas ne iki galo tapatus sau – save manifestuoja išorybės formomis, nors tapatinasi pirmiausia su vidujybe. Žmogus kaip vidujybė, jo sąmoningi ir nesąmoningi minties aktai sudaro pozityviai neapčiuopiamą potencialą, turinčią galią atlikti skyrimo gestą, t. y. atkartoti save išorybėje ir kartu tapti kuo nors Kitu. Subjektą nusakanti skirtis – ne

tarp racionalių ir inuityvių galių, ne tarp sąmonės ir pasąmonės, bet tarp sąmonės aktų ir jų manifestacijų fiziniais pavidalais, tarp individo vidujybės ir empiriškai fiksuojamų atitikmenų – štai į ką koncentruoja savo dėmesį filosofas. Būtent ši skirtis, ši neapčiuopiama riba slepia klausimą: kas užtikrina tapatumą tarp minties kaip grynai mentalinio veiksmo bei empirijai priklausančio kūno, suteikiančio tai minčiai pozityvų akivaizdumą?

Meninės kūrybos procesas tokiame kontekste – *tai nesugriebiami skyrimo gestai, kuriais vidujybė „iškerpa“ ir atkartoja save išorybėje, virsdama apčiuopiamais gestais ir jų modeliuojama menine forma.*

Kas yra beprotybė? *Beprotybė – tai kūrinio nebūtis; arba tie „protingam subjektui“ nepriimtini turiniai, kurių atstūmimas yra pamatinė bet kokio kūrinio prielaida.* Kūrinys įmanomas tik per nuolat patvirtinamą distanciją šių turinių atžvilgiu; ši distancija, šis permanentiškas atsiribojimas – tai kitas ribos, kuri susieja kūrinį ir beprotybę, pavadinimas. Todėl konkretaus kūrinio prasmės ir jo autoriaus „ligos“ turinių vientisumą, Foucault nuomone, įmanoma palaikyti tik pripažįstant neįveikiamo jų skirtingumo faktą.

Kartu beprotybė yra subjektą ribojantis kontūras, už kurio jis išstumia bet kokius nepriimtinius „turinius“ ir jų atžvilgiu konstatuoja save kaip tokį. Šiuolaikinis žmogus – tai struktūrinė ribos / plyšio duotybė, savo pozityvumą siejanti su negatyviais „anapus plyšio“ turiniais. Todėl *nesvarbu, ar serga konkretus kūrėjas psichine liga, ar ne, jis, kaip antropologinis vienetas, pirmiausia nusakomas fundamentaliu santykiu su beprotybe.*

Šizofreniko figūra, anot kito postmodernaus mąstymo grindėjo, Deleuze, įkūnija subjekto sanpyną su gelminiais būties procesais. Žinoma, ši sanpyna – mentalinio ir fizinio paviršiaus skirtis – būdinga visiems individams, bet šizofrenikas išskirtinis, kad tokios sanpynos atvirumu ir gebėjimu galėtų tam atvirumui suteikti akivaizdumą.

Kas yra autentiška meninė kūryba? – tai objektyvių procesų imanentizacija meninėje formoje, įkeliant į pastarąją daugelį subjekto pasauliui „svetimų“ savybių – abejingumą individui, su jo valia siejamiems tikslams, tuos tikslus organizuojančioms konvencijoms ir kt.

Meniniai turiniai, kuriuos Deleuze koncepcija susieja su objektyvumo terminu ir kurie, atrodo, privalo sudaryti meno kaip tokio branduolį, pasižymi viena, autoriaus, rodos, nenumatyta pasekme: jie pašalina – ar bent jau priverčia rimtai suabejoti meno kaip tokio specifika. Juk kalbame apie tokio

universalios būties lygmens aptikimą, kuris neturi nieko bendra su meninės kūrybos konkretumu – nebent ja vadintume menui teikiamą „kontakto“ teisę. Šiaip ar taip, meninė veikla redukuojama į vartų arba lango funkcijas. Tai bendra problema, kuri yra būdinga visoms koncepcijoms, kurios meninę veiklą bando sieti su būties atodangomis.

Kokia pamatinė problema aptariama tokio tipo koncepcijose? *Problema apie subjekto galimybę keliauti į presubjektinius, „objektyvesnius“ būties matmenis bei grįžti iš ten: problema apie subjekto galimybę būti savimi – ir tuo pat metu kuo nors kitu.*

Deleuze nesidomi šizofrenija kaip individualia patologija. Be abejo, iš refleksuojančio subjekto pozicijų ji gali būti vertinama būtent taip. Tačiau Deleuze šizofrenijoje pirmiausia regi ne specifinę anomaliją, bet struktūrinį pokytį, smukimą iš vienos, „sąmoningo subjekto“ pozicijos į kitą, kurioje sąmoningas subjektas neįmanomas iš principo – ar įmanomas tik labai ribotais pavidalais. *Deleuze neneigia klinikinių šizofrenijos formų; jis neigia jų izoliavimą nuo tų universalių procesų, kurių dalimi šizofrenija yra. Deleuze neigia požiūrį, kuris šizofreniją traktuoja kaip subjekto aprėptyje izoliuotą reiškinį; jam šizofrenija – tai universalių, objektyvių procesų proveržis subjekto lygmeniu. Meninė forma – tik tokio proveržio skaitomumą užtikrinantis ekranas.*

Deleuze deklaruojamos šizoanalizės prielaidas galima nusakyti taip: *šiuolaikinės teorinės interpretacijos klysta ne todėl, kad šizofreniką susieja su tam tikru astruktūriškos ir defektyvios organizacijos tipu, bet todėl, kad šio organizacijos tipo nesugeba išvelgti anapus šizofreniko – jau nekalbant apie pozityvų įvertinimą.*

Mįslingų Derrida tekstų analizė liudija, kad Vakarų filosofinė refleksija, aptarianti pamatinę būties prielaidą, iki pat šių dienų yra būties formų ir būtiškumo kaip tokio užmaršties ontologija. Jai priešpriešinama *différance* koncepcija kelia klausimą: ar pagrįstai mūsų mąstyme dominuoja būtis save įtvirtinančių formų pavidalu? Vadinasi, *Derrida siekia atgaivinti požiūrį, kuris atsižvelgtų į būties kaip tokios ir jos formų netapatumą. Tokioje opozicijoje būtis yra tai, kas turi ontologinę galią skirstyti save į apibrėžtas formas ir tuo pačiu judesiu steigti jas kaip dalyvaujančias būtyje. Šiuo konkrečiu požiūriu différence yra būties kaip ontologinio skirtingumo plėtotė. Vakarų minties tradicijoje būtis visada turėjo „prasmę“, buvo suprata ir aprašoma kaip tokia tik su disociacijos, jos padalijimo į būties formas sąlyga, mano Derrida.*

LITERATŪRA

- Aymes R. *Essai psychopatologique sur Artur Schopenhauer*, Bordeaux, 1930.
- Aldrich V. C. *Philosophy of Art*, New Jersey, 1963.
- Andrijauskas A. *Meno filosofija*, Vilnius, 1990.
- Andrijauskas A. *Kultūros, filosofijos ir meno profiliai (Ryta –Vakarai–Lietuva)*, Vilnius, 2004.
- Andrijauskas A. Postmodernaus mąstymo poveikis estetikos ir meno filosofijos teritorijų kaitai // Estetikos ir meno filosofijos teritorijų kaita, KFMI 1-la. Sudarė A. Andrijauskas, Vilnius, 2006, p. 12–87.
- Aristotelis. *Rinkiniai raštai*, Vilnius, 1990.
- Arystoteles. *Etyka nikomachejska*, Warszawa, 1981.
- Arnheim, 1974: Арнхейм Р. *Искусство и визуальное восприятие*, Москва, 1974.
- Arnheim, 1994: Арнхейм Р. *Новые очерки по психологии искусства*, Москва, 1994.
- Art and psychoanalysis*, Cleveland-New York, 1963.
- Barbera S. *Une philosophie du conflit. Etudes sur Schopenhauer*, Paris, 2004.
- Bataille, 1994: Батай Ж. *Литература и зло*, Москва, 1994.
- Berenson B. *Aesthetics, Ethics and History*, New York, London, 1948
- Bergson H. *Écrits et paroles*, Paris, 1959, vol. 1–3.
- Blocker H. *Philosophy of Art*, New York, 1979.
- Canguilhem G. *Le normal et le pathologique*, Paris, 1966.
- Carette-Drencourt F. *Schopenhauer et les grands courants littéraires français de la fin du XIX siècle*, Paris, 1995.
- Cassirer E. *An Essay on Man*, New Haven, 1945.
- Chartšvili, 2000: Чхартишвили Г. *Писатель и самоубийство*, Москва, 2000.
- Chmielowski F. *Sztuka, sens, hermeneutyka*, Krakow, 1993.

- Coli G. *Après Nietzsche*, Paris, 1987.
- Collingwood R. G. *Outlines of a Philosophy of Art*, London, 1925.
- Deleuze G. *Nietzsche et philosophie*, Paris, 1962.
- Deleuze G. *Diférance et répétition*, Paris, 1968.
- Deleuze, 1995: Делез Ж. *Логика смысла*, Москва, 1995.
- Deleuze, Guattari, 1990: Делез Ж. Гваттари Ф. *Капитализм и шизофрения. АнтиЭдип*, Москва, 1990.
- Deleuze, Guattari, 1998: Делез Ж. Гваттари Ф. *Что такое философия?*, Москва, Санкт-Петербург, 1998.
- Derrida J. *Eperons: Les styles de Nietzsche*, Paris, 1978.
- Derrida J. *Marges de la philosophie*, Paris, 1972.
- Derrida J. *L'écriture et la différence*, Paris, 1967.
- Derrida J. *La différence, Théorie d'ensemble*, Paris, 1969.
- Derrida J. *Marges – de la philosophie*, Paris, 1972.
- Derrida J. *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, 1978.
- Derrida J. *Lettre à un ami japonais, Psyché: Inventions de l'autre*, Paris, 1987.
- Derrida J. *D'un ton apocalyptique naguère adopté en philosophie*, Paris, 1988.
- Derrida J. *De la grammatologie*, Paris, 1992.
- Derrida J. 1993: *Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия*, Москва, 1993.
- Dickie G. *The Art Circle: A Theory of Art*, New York, 1984.
- Dilthey W. *Pisma estetyczne*, Warszawa, 1983.
- Eco U. *Sztuka i piękno w średniowieczu*, Krakow, 1997.
- Estetika..., 1981: *Эстетика ренессанса*, Москва, 1981.
- Europos mentaliteto istorija*, Vilnius, 1998.
- Evola, 1996: Эвола Ю. *Метафизика пола*, Москва, 1996.
- Filosofija..., 1991: *Философия Мартина Хайдеггера и современность*, Москва, 1991.
- Fischer, 1897: Фишер К. *Философ пессимизма*, Одесса, 1897.

- Foucault M. *Historia seksualnosci*, Warszawa, 1995.
- Foucault M. *Dits et écrits*, Paris, 1994, vol. 1.
- Foucault M. *Nietzsche, généalogie de l'histoire*, Paris, 1971.
- Foucault M. *Diskurso tvarka*, Vilnius, 1998.
- Foucault M. *Powiedziane, napisane. Szalenstwo i literatura*, Warszawa, 1999.
- Foucault, 1994: Фуко М. *Слова и вещи*, Санкт-Петербург, 1994.
- Foucault, 1996: Фуко М. *Воля к истине*, Москва, 1996.
- Foucault, 1997: Фуко М. *История безумия в классическую эпоху*, Санкт-Петербург, 1997.
- Freud, 1991: Фрейд З. «Я» и «Оно». *Труды разных лет*, Тбилиси, 1991.
- Freud, 1992: Фрейд З. *Психоаналитические этюды*, Минск, 1992.
- Fromm, 1992: Фромм Э. *Душа человека*, Москва, 1992.
- Fromm, 1998: Фромм Э. *Анатомия человеческой деструктивности*, Москва, 1998.
- Gadamer, 1991: Гадамер Г. Г. *Актуальность прекрасного*, Москва, 1991.
- Gaidenko, 1970: Гайденоко П. П. *Трагедия эстетизма*, Москва, 1970.
- Gaižutis A. *Menas ir humanizmas*, Vilnius, 1979 .
- Gérard R. *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Nancy, 1963.
- Golaszewska M. *Traktat o niewymiernosci*, Krakow, 1991.
- Gombrich E. *Art and Illusion*, London, 1983.
- Gombrich E. *Experiment and Experience in Art*, London, 1983.
- Grožio kontūrai. Iš XX amžiaus užsienio estetikos*, Vilnius, 1980.
- Gurevičius A. *Viduramžių kultūros kategorijos*, Vilnius, 1989.
- Halévy D. *Nietzsche*, Paris, 1977.
- Hamlyn D. W. *Schopenhauer*, London, 1980.
- Hauser A. *The Philosophy of Art History*, London, 1951.
- Hauser A. *The Social History of Art*, London, 1951.
- Hegel G. *Istorijos filosofija*, Vilnius, 1990.
- Heidegeris M. *Rinktiniai raštai*, Vilnius, 1992.

- Heidegger M. *Holzwege*, Frankfurt a. M., 1950.
- Heidegger M. *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, Bd. 1–2.
- Hirsh, 1895: Гирш В. *Гениальность и вырождение*, Одесса, 1895.
- Hübscher, 1962: Хюбшер А. *Мыслители нашего времени*, Москва, 1962.
- Jaspers K. *Nietzsche*, Berlin, 1936.
- Jaspers K. *Vernunft und Existenz*, Gröningen, 1935.
- Jaspers, 1991: Ясперс К. *Смысл и назначение истории*, Москва, 1991.
- Jaspers, 1997: Ясперс К. *Общая психопатология*, Москва, 1997.
- Jaspers, 1999: Ясперс К. *Стриндберг и Ван Гог*, Санкт-Петербург, 1999.
- Jung, 1991: Юнг К. Г. *Archetip i simvol*, Москва, 1991.
- Jung, 1992: Юнг К. Г. *Собранные сочинения*, Москва, 1992.
- Jung, 1994: Юнг К. Г. *Prabliemy dušy našievo vriemieny*, Москва, 1994.
- Jung, 1996: Юнг К. Г. *Duch Merkurij*, Москва, 1996.
- Jung, Neumman, 1996: Юнг К. Г. Нойман Э. *Психоанализ и искусство*, Москва, 1996.
- Kaufmann V. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, New York, 1968.
- Kępinski A. *Psychopatologia nerwic*, Warszawa, 1978.
- Kępinski A. *Schizofrenia*, Warszawa, 1979.
- Kierkegaard S. *Baimė ir drebėjimas*, Vilnius, 2002.
- Kierkegaard S. *Filosofiniai trupiniai, arba truputis filosofijos*, Vilnius, 1999.
- Kierkegaard S. *Journal*, vol. 1–5, Paris, 1941–1957.
- Kierkegaard S. *Liga mirčiai*, Vilnius, 1997.
- Kierkegaard S. *Filosofijos trupiniai, arba Truputis filosofijos*, Vilnius, 2000.
- Kierkegaard S. *Journal (Extraits) // Etudes kierkegaardienes par J. Wahl*, Paris, 1949.
- Kierkegaard S. *Oeuvres completes*, vol. 1–14, Paris, 1972–1980.
- Kierkegaard vivant (colloque de Cerisy la Salle), Paris, 1966.
- Kretchmer, 1924: Кречмер Э. *Строение тела и характер*, Москва, 1924.
- Kris E. *Psychoanalytic Explorations in Art*, New York, 1964.

- Kucziński J. *Zmierch mieszanstwa*, Warszawa, 1967.
- Lacan, 1995: Лакан Ж. *Функция и поле речи в психоанализе*, Москва, 1995.
- Lacan, 1999: Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955), Москва, 1999.
- L'Inde inspiratrice. Réception de l'Inde en France et en Allemagne (XIXe et XXe siècles)*, Strasbourg, 1996.
- L'Orient au miroir de la philosophie des lumières au romantisme allemand. Une anthologie, Textes choisis et présentés par M. Crépon*, Paris, 1993.
- Lefranc J. *Comprendre Schopenhauer*, Paris, 2002.
- Legowicz J. *Zarys historii filozofii*, Warszawa, 1991.
- Les cahiers de l'Henné. Schopenhauer*, Paris, 1997.
- Liotard J.F. *Postmodernus būvis*, Vilnius, 1993.
- Lombrozo, 1998: Ломброзо Ч. *Гениальность и помешательство*. Симферополь, 1998.
- Losev, 1993: Лосев А. Ф. *Бытие, имя, космос*, Москва, 1993.
- Losev, 1994: Лосев А. Ф. *История античной эстетики*, Москва, 1994.
- Losev, 1995: Лосев А. Ф. *Форма, стиль, выражение*, Москва, 1995.
- Lou Salomé, 2000: *Лу Саломе сама о себе*, Свердловск, 2000.
- Löwith, 2002: Левит К. *От Гегеля к Ницше*, Санкт-Петербург, 2002.
- Lucie-Smith E. *Symbolist art*, London-New York, 1972.
- Lukacs G. *La destruction de la raison*, Paris, 1958.
- Madejska N. *Malarstwo i schizofrenia*, Krakow, 1975.
- Malraux, 1989: Мальро А. *Зеркало лимба*, Москва, 1989.
- Marcel, 1994: Марсель Г. *Быть и иметь*, Новочеркасск, 1994.
- Markiz de Sad i XX wiek, 1992: *Маркиз де Сад и XX век*, Москва, 1992.
- Masson-Oursel P. *La philosophie comparée*, Paris, 1923.
- Meyer R.M. *Die deutsche Literatur des XIX Jahrhunderts*, Berlin, 2 Aufl., 1900.
- Menninger K. *Man Against Himself*, New York, 1938.

- Mistika..., 1998: *Мистика. Религия. Наука*, Москва, 1998.
- Munro T. *Evoluition in Arts*, Cleveland, 1963.
- Nakamura H. A. *Comparative History of Ideas*, Delhi, 1992.
- Nietzsche aujourd'hui*, Paris, 1973, vol. 1–2.
- Nietzsche F. *Apie moralės genealogiją*, Vilnius, 1996.
- Nietzsche F. *Correspondance*, Paris, 1986, vol. 1–2.
- Nietzsche F. *Lettres à Peter Gast*, Paris, 1981.
- Nietzsche F. *Linksmasis mokslas*, Vilnius, 1995.
- Nietzsche F. *Rinkiniai raštai*, Vilnius, 1991.
- Nietzsche F. *Stabų saulėlydis*, Vilnius, 2000.
- Nietzsche F. *Tragedijos gimimas*, Vilnius, 1997.
- Nietzsche, 1990: Ницше Ф. *Сочинения в двух томах*, Москва, 1990, т. 1–2.
- Noimayer, 1997: Ноймайр А. *Музыканты и медицина*. Ростов-на-Дону, 1997.
- Noimayer, 1997: Ноймайр А. *Художники в зеркале медицины*. Ростов-на-Дону, 1997.
- Nordau, 1896: Нордау М. *Вырождение*, Санкт-Петербург, 1896.
- Nordau, 1898: Нордау М. *Психофизиология гения и таланта*, Киев, 1898.
- Novaja..., 1986: *Новая технократическая волна на Западе*, Москва, 1986.
- Panofsky E. *Idea. A Consept in Art Theory*, Columbia, 1968.
- Panofsky E. *Studies in Iconology*, New York, 1962.
- Paulsen, 1907: Паулсен Ф. *Шопенгауэр, как человек, философ и учитель*, Киев, 1907 .
- Platon, 1986: Платон. *Диалоги*, Москва, 1986.
- Prinzhorn H. *Artistry of the Mentaly ill*, New York, 1972.
- Problema..., 1988: *Проблема человека в западной философии*, Москва, 1988.
- Rader M. A. *Modern Book of Aesthetics: An Anthology*, New York, 1973.
- Read H. *The Philosophy of Modern Art*, London, 1957.

- Ribaut, 1912: Рибо Т. *Психология чувств*, Санкт-Петербург, 1912.
- Riehl, 1909: Риль А. Ф. *Ницше как художник и мыслитель*, Санкт-Петербург, 1909.
- Rohde, 1998: Роде П. *Сёрен Киркегор, сам свидетельствующий о себе и своей жизни*, Свердловск, 1998.
- Rosset C. *Ecrits sur Schopenhauer*, Paris, 2001.
- Ruyssen T. *Schopenhauer*, Paris-Budapest-Torino, 2004.
- Rutkievič, 1985: Руткевич А. М. *От Фрейда к Хайдеггеру*, Москва, 1985.
- Schneider D. E. *The Psychoanalyst and the Artist*, New York, 1962.
- Schopenhauer A. *Correspondance complete*, Paris, 1996.
- Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*, Vilnius, 1995.
- Schopenhauer A. *Lettres choisies*, Paris, 1996.
- Schopenhauer A. *Werke*, Berlin, 1892, Bd. 2.
- Schopenhauer et la création littéraire en Europe*, Paris, 1989.
- Schopenhauer, 1993 а: Шопенгауэр А. *Избранные произведения*, Москва, 1993.
- Schopenhauer, 1993: Шопенгауэр А. *Мир как воля и представление*, Москва, 1993. Т. 1–2.
- Schopenhauer, 1997: Шопенгауэр А. *Об интересном*, Москва, 1997.
- Schopenhaueris A. *Gyvenimo išminties aforizmai*, Vilnius, 1994.
- Sezemanas V. *Estetika*, Vilnius, 1970.
- Shapiro, 1998: Шапиро Д. *Невротические стили*, Москва, 1998.
- Sovremenaja, 1999: *Современная теория сновидений*, Москва, 1999.
- Spengler, 1993: Шпенглер О. *Закат Европы*, Москва, 1993.
- Tanatografija erosa, 1994: *Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века*, Санкт-Петербург, 1994.
- Tatarkiewicz W. *O filozofii i sztuce*, Warszawa, 1986.
- Tatarkiewicz W. *Estetyka starożytna*, Warszawa, 1985.
- Tatarkiewicz W. *Historia filozofii*, Warszawa, 1970.

- Thomas J. H. *Subjectivity and Paradox*, New York, 1957.
- Toinbee A. A. *Study of History*, Oxford, 1954.
- Vačnadze, 1972: Вачнадзе Э. *Некоторые особенности рисунка душевно-больных*, Тбилиси, 1972.
- Vasilkova, 1999: Василькова В. В. *Порядок и хаос в развитии социальных систем*, Санкт-Петербург, 1999.
- Vaughan W. *Romantic art*, London, 1978.
- Venera v miechach, 1992: *Венера в мехах*, Москва, 1992.
- Weitz M. *Philosophy of the Arts*, Harvard-Cambridge, 1950.
- Wingert P. S. *Primitive Art. Its Traditions and Styles*, New York, 1962.
- Wittkower R. *Allegory and the migration of symbols*, New York, 1987.
- Wittkower R. and M. *Born under Saturn*, New York – London, 1983.
- Wolf A. *A History of Science Technology and Philosophy in the 16-th and 17-th Centuries*, New York, 1959.

ILIUSTRACIJŲ SĄRAŠAS

Frankfurtas prie Maino. Litografija, 1845 m., *p. 19*

Paryžius. Litografija, XIX a. pab., *p. 155*

Dancigas. Litografija, XIX a. pr., *p. 277*

Arthuras Schopenhaueris, *p. 21*

Sörenas Kierkegaardas, *p. 55*

Friedrichas Nietzsche, *p. 69*

Henri Bergsonas, *p. 113*

Karlas Jaspersas, *p. 133*

Michelis Foucault, *p. 157*

Michelis Foucault, *p. 175*

Michelis Foucault, *p. 191*

Gilles Deleuze, *p. 203*

Gilles Deleuze, *p. 223*

Gilles Deleuze, *p. 239*

Jacques Derrida, *p. 251*

Popierius, guašas, 36x30, fragmentas, *p. 25*

Popierius, guašas, akvarelė, 21x28, *p. 29*

Popierius, akvarelė, 21x28, *p. 33*

Popierius, mišri technika, 21x28, *p. 37*

Popierius, guašas, 22x32, fragmentas, *p. 41*

Popierius, pieštukas, 21x28, *p. 45*

Popierius, spalvoti pieštukai, 21x28, *p. 49*

Popierius, pieštukas, žymeklis, 21x28, fragmentas, *p. 53*

Popierius, guašas, 30x42, fragmentas, *p. 59*

- Popierius, spalvoti pieštukai, tušas, 21x28, *p. 63*
- Popierius, guašas, 30x32, fragmentas, *p. 67*
- Popierius, guašas, 22x32, fragmentas, *p. 73*
- Popierius, akvarelė, 21x28, *p. 79*
- Popierius, guašas, 21x28, *p. 85*
- Popierius, kreidelės, 21x28, *p. 91*
- Popierius, guašas, akvarelė, 21x28, *p. 95*
- Popierius, pieštukas, 21x28, *p. 99*
- Spalvotas popierius, koliažas, 21x28, *p. 103*
- Popierius, guašas, akvarelė, 21x28, *p. 107*
- Popierius, guašas, akvarelė, 21x28, *p. 117*
- Spalvotas popierius, guašas, 30x42, fragmentas, *p. 121*
- Popierius, guašas, akvarelė, 21x28, *p. 125*
- Popierius, guašas, 28x42, fragmentas, *p. 129*
- Popierius, guašas, akvarelė, 29x42, fragmentas, *p. 137*
- Popierius, guašas, 22x32, fragmentas, *p. 141*
- Popierius, guašas, akvarelė, 21x28, *p. 145*
- Popierius, guašas, 30x42, fragmentas, *p. 149*
- Paryžiaus vaizdas. XIX a. pabaigos litografija, *p. 155*
- Popierius, guašas, 31x35, fragmentas, *p. 161*
- Popierius, guašas, akvarelė, 21x28, *p. 165*
- Popierius, akvarelė, 21x28, *p. 169*
- Popierius, akvarelė, 21x28, *p. 173*
- Popierius, guašas, akvarelė, 30x42, fragmentas, *p. 179*
- Popierius, guašas, 30x42, fragmentas, *p. 183*
- Popierius, guašas, akvarelė, 21x28, *p. 187*
- Popierius, akvarelė, 21x28, *p. 195*
- Popierius, pieštukas, 21x28, *p. 199*

- Popierius, guašas, 31x35, fragmentas, *p. 207*
- Popierius, flomasteriai, 21x28, 2001, fragmentas, *p. 213*
- Popierius, mišri technika, 21x17, *p. 219*
- Popierius, guašas, 28x42, fragmentas, *p. 227*
- Popierius, pieštukas, 21x28, *p. 231*
- Popierius, guašas, 30x32, fragmentas, *p. 235*
- Popierius, akvarelė, 21x28, *p. 243*
- Popierius, koliažas, 32x30, fragmentas, *p. 249*
- Popierius, akvarelė, flomasteris, 21x22, *p. 255*
- Popierius, guašas, 31x35, fragmentas, *p. 259*
- Spalvotas popierius, akvarelė, kreidelės, 21x28, *p. 263*
- Popierius, guašas, 30x42, fragmentas, *p. 267*
- Popierius, guašas, 21x28, *p. 271*
- Spalvotas popierius, guašas, 30x42, *p. 275*

STASYS MOSTAUSKIS
THE CARTOGRAPHY OF MADNESS

SUMMARY

In the development of Western thought are seen the periods when the power is assigned to the rational thinking to rule the entirety of human nature almost without compromise; also the stages when regarding this right it has to compete with the individual's opponent "self-regulation mechanisms". The period of the 19th-20th centuries, which is discussed in the monograph, we can certainly attribute to the latter ones: *while raising the influence of intuition powers, deep intelligence or instinctive nature non-classical Western thinking have embedded the conception of "alternative intelligence", which on principle moderates the status of the rational thinking.*

The field of "cartography of madness" – *"the territories" alongside the rational intelligence, the ones which in the arrays of the human nature were distinguished by non-classic trend of the subjective ontology, which in the 20th century has entrenched as autonomous and influential tradition of the Western thinking.* The theories of "will", "life", "intuition" developed by Schopenhauer, who is the originator of this tradition, are probably the most important; they have turned into that explosive charger, which *eventually fundamentally reformed the dominant rational Western tradition of thinking.*

The conception of "the alternative intelligence" has polarized the individual and along has explained how it is possible to oppose in one individual the person who is prized with the conscious will against the artist embodying the intuitive attempt. Even more, the conception has given the answer to the question, why madness, while "chaining" the rational voluntary subject, could not jeopardize his creative powers and even to energise them. It is a situation which the famous psychiatrist Karl Jaspers has named as *also one of the most vivid paradoxes of the modern era – the existential truth, which is the most actual for this era, is pronounced through the lips of not healthy artist, but through the lips of the mad one.* Of cause, such radically positive assessment of madness was more the exception than the rule, however its very existence is certainly eloquent.

If the common denominator should be found for the analyzed topic, probably it would be like this: the monograph deals about *the fundamental*

break of the Western thought self-perception, which has distinguished the functions of “the truth opening from the rational self-control/decision making power, the break which doesn’t allow any more to identify the decision making power with the only way towards “the truth”: since now it’s like two figures, the centres of which do not coincide any more. This mismatch is the initial assumption for the “revival” of madness alongside the creative effort, which is treated irrationally.

It is clear, that not identical phenomenons of “the alternative intelligence” and madness are linked to the powers of intuition, deep intelligence or biological memory. However madness as the particular obsession, as the intervention of “extraneous” willpower could easily enter into such anthropological concepts, which anticipate the powers operating through the individual, the ones which do not conformable to his will. Namely the “territories” ruled by them and the figures of madness associated with them are in the centre of this monograph.

Of cause, it doesn’t have to be understood literally: in the monograph are discussed not so much the “territories” related with the madness, but their forms dislodged in the theoretical discourses, in one way or another extending the tradition, which has began in the metaphysics of the irrational willpower.

Thus, in the monograph through the various aspects is discussed the alternation of madness figures and the problematic areas related with them in the Western non classical and post-modern (post-structural) tradition of thinking; are developed the substantial changes of thought, which have led to a radical turn of the post-modern Western reflection towards “the prominence of madness phenomenons” (Foucault, Deleuze, Guattari). It has emerged, that since the first half of the 19th century the *concept of madness was gradually expanding the area of its influence and within the works of some theorists from the marginal problem it has turned into important conception organizing the field of reflection.*

The starting point of this revolution is the ideas of Schopenhauer who is the follower of Jena romantics and the pioneer of non-classical philosophy. This author of irrational will metaphysics while developing the romantic concept of genius has theoretically substantiated the solid connection between madness and geniality; the latter is obvious also in the concept of aesthetic

intuition suggested by philosopher. These theories which have elevated the role of irrational and biological motives have played important role turning upside down the whole tradition of the classical Western thinking.

The intuitive aesthetic experience which was made as actual by Schopenhauer is not content with the guidelines of art contemplation drawn by the classical aesthetics; ultimately such aesthetics *covers the basics of existence and in such way embezzles the status of ontological access*. Final or authentic purposes of the individual existence are hiding exactly in the experience of these basics, and this means that *the aesthetic intuition is such power, which into new totality fuses the artistic creation work, the individual existence and the basic forms of existence*. The rational intellect is eliminated from the members of this process, herewith is taken away its right to assure the realization of above mentioned purposes; *the intellect is realized as powerful barrier which establishes almost not over-passed traps – the illusion of empirical world which is functioning as the substitute of particular world*.

The role, inflicted for a madman, in this process is not the most important; he is only modest statist standing next to the genius who is operating with aesthetic intuition. On the other hand, he is standing next to and this fact will become exclusive in the concept of the Western humanistic. After the radical transformation of the German classical rational philosophy, which was initiated by Schopenhauer, the figure of madman not only hasn't left the mazes of the Western reflection, but on the contrary it was every day more and more strengthening its positions.

Schopenhauer, one among first authors, *has described madness through the terms of natural necessity – he has envisioned in it the indiscriminate logic of needs satisfying*, which can't be conciliated with the functions of the social individual. In other words, he has assigned the madman with the behavior, which can be linked only to beasts: to kill and multiply, while following the only need – to survive. Since now madman is dangerous in respect of society, because he can follow the "laws" set not by civilization, but by nature. Madness here is the sally of uncontrolled profoundness nature or irrational will, which expresses through the shape of animal needs.

The stand in the face of nothing is the basic philosophical thought of another influential pioneer of the non-classical philosophy Kierkegaard, which *defines the orientation of the personality experiencing the existential experience*

towards its inner world, the most sensitive experiences, which can't be expressed by the measures of the speculative classical thinking. This orientation philosopher links towards the figure of believer, which is loaded into non-mediated, rationally unverified, but striking to the depths religious experience. The essential element of this experience is the biggest tension between passionate belief and rational doubt. The sacrifice is required from the side of believer to prove his belief, but until the moment of sacrifice believer must agonize, he can't be sure, that the request of sacrifice is the intervention of God, not demon, which means the power of madness. Such inner drama is possible only when believer is guided through the controversial provisions: healthy mind and passion of belief. None of these powers can't be absolutely dominant, otherwise believer would lose the source of his passion. Here arises the idea, that the rational thinking can accompany believer, although believer doesn't understand and acknowledges it.

Madness in this process participates not as the pathology bringing forth illusions, but as the power shrouding the act of belief, which can be seen from outside – “the knight of belief” through the eyes of others is always madman. In this regard this is another aspect of probation of his burden, his belief. *Madness, of cause, is not identical to the act of authentic belief, but for others such act is presented only through the mask of madness.* On the other, hand believer himself also is not finally sure, if he is or not a madman.

Kierkegaard was perhaps the first, who has collated so radically authentic existential experience with the direct danger of madness – after all, what believer experiences as basic certainty, can appear just as delirium of madman.

The discourse of the total ontological lie promoted by Nietzsche, who is the third leading figure of non-classical thinking tradition, is the conception of construct/illusion with one essential difference, which was in his own way developed by Schopenhauer; *the acknowledge, which overcomes this conception, doesn't discover non more realistic existence, non final truth, except the truth about illusion of the figurative world; that is why the latter can't be contrasted with “more realistic” reality, and that is why lie can't any more differ from truth.* Madmen, who are condemned to dream during a day, are *the metaphysical certainty of existence which is replaced with simulacrum of existence.*

Nietzsche same as Kierkegaard has “directly” experienced madness; maybe therefore he was avoiding application of pathological madness un-

derstanding toward the context of madness and artistic creation relations; madness in the concept of his life philosophy arises as the form of ambivalent “unconsciousness”, abyssal intellect, which can be named as madness only because the artist can’t become aware about its influence, although he submits it.

Nietzsche is speaking about madness, the destruction of which can’t be denied and is not denied; *the negative absolute of this destruction, negative inability to see positive functions of madness, which take part in the processes of renewal, creation and acknowledgment.*

Bergson is the fourth representative of the non-classical philosophy, who is important for us, he is the pioneer of intuitionism. Through his main theoretical provisions he is consistently continuing the Schopenhauer’s tradition of genius uniqueness: for him *intuition is the way of acknowledgment, which liberates consciousness from the authority of intellect and the illusions, determined by intellect; at the same time it ensures the backward process, and the reality/flow perceived during such process fertilizes intellect.*

In the stages of evolution, having nothing common with intellect, intuition participates as instinct – limited, “sleeping” power, which is diverted towards practical activity. Intuition can function in complete form only through the human consciousness, which is characterized with the awareness, which overcomes an instinct. Hence, evolution is not unconditionally favorable for the development of intuition; intuition was evolving just as particular counterweight and secret source of powers for intellect; in all other cases its development has stricken in the form of instinct. And even there, where evolution is favorable in respect of intuition development – in the evolution stage occupied by human – any sally of intuition is realized with the “weights” of substance on legs; as such it requires exclusive efforts and therefore can be just short-termed. All these descriptions are also valid for the artistic creation, because first of all creating subject is “constrained”; and only exclusive personalities are able in the artistic form to realize the above mentioned sally. On the other hand *the contents unlocked for the artistic consciousness by intuition can play not only updating, but also destructive effect.* Undoubtedly intuition is not identical to madness, but the latter is hiding in the shadow of intuition – liberated from the grips of intellect consciousness appears on the side of dangerous neighbor. *Bergson distinctively interprets the concept of*

“natural” madness: intuition as instinct is such limit, where the intuitively “acknowledging” subject can confront madness.

Non classical tradition of thinking is resumed by the German pioneer of existentialism and delicate psychologist Jaspers. The situation of the modern Western human he editorializes as degraded in the aspect of existence. And exactly through the perspective of existence lack he offers to solve the problem of mental illness and artistic creation ratio. The problem through which not so much is striven for causative coherences of art and illness, but more is explained the attention towards the coherence itself – *the artistic form, patronized by schizophrenia, is declared as the window through which a human can glance at the truth about himself.* The particular truth, which can't be ever grasped or pressed into any reflective form, but rewarded with the exclusive power in respect of the recent day Western world. This truth doesn't speak at the “healthy ones” in the form of the direct imperatives; the mediating schizophrenia forces to accept the truth just as barbarism, which can't be decoded or to assimilate otherwise; but at the same this is the truth, which is able to affect a human event when it remains a secret.

The ideas, raised by the representatives of non-classical tradition of thinking, are adopted and individually transformed by the creators of the post-modern thinking. They expand the fields of madness figures interpretation. The ontology of history, suggested by Foucault, who is one of the most influential representatives of this tradition, is based on the assumption, that the register of positive history can't justify itself, therefore it can't be explained without the link to the other side of history. In other words, the Western history covers not only its visible traces, but also everything, what it has erased and moved to another side – the particular historical subconsciousness or negative register of existence. *This is an offer to perceive a history as the rational space of thinking through the confrontation with something, what a history rejects as the contrast of itself – madness.* Namely in such context becomes obvious the “function” of madness: *through rejection of oneself to allow the existence of history and the power reflecting it – the thinking, which is following “the common sense”.*

Relations with madness in the Western culture can be defined through the term of the marginal experience, purifying the term while removing from it any psychology of existence: this is the perspective of landmarks setting

and their violation, which in the Western history can see through the peculiar “gap” of positive and negative register of existence.

A new subject, observed by Foucault, is not fully identical to itself – it is manifesting itself through the outward forms, although it is identifying itself with inward. A human as inward, his deliberate and unmeant acts of thinking compound the potency, which can’t be groped, having a power to make the gesture of distinguishing, i.e. to repeat itself in outward and at the same time to become something Other. The separation, which is defining a subject, is not among rational and intuitive powers, not between consciousness and subconsciousness, but among acts of consciousness and their manifestation in the physical semblances, among individual’s inward and empirically fixed matches – this is the object at which focuses the philosopher. Namely this exclusion, this intangible margin is hiding a question: what ensures identity between thought, as purely mental action, and the body, which belongs to empirical sphere, which provides that thought with the positive obviousness?

The process of artistic creation in such context – *the exclusion gestures, which can’t be grasped, thanks to which inward “cuts off” and repeats itself in outward, turning into tangible gestures and into artistic form shaped by them.*

What is madness? *Madness – non existence of piece or such contents, which can’t be accepted by “clever subject”, the repelling of which is the basic assumption of any piece.* A piece is possible just through the constantly confirmed distance in respect of these contents; this distance, this permanent isolation is another name of margin, which relates piece and madness. Therefore in opinion of Foucault the integrity of piece meaning and its author’s “illness” content is possible to support only acknowledging the fact of their insuperable difference.

Herewith madness is also the outline, which limits a subject, behind which it pushes out any unacceptable “contents” and in their respect ascertains itself as such. The modern human is the given creature of the structural margin/gap, which is relating its positive with negative contents “beyond the gap”. Therefore *it is not important if the specific creator is or not suffering from a mental disease, anyway he, as anthropological unit, first of all is defined through the fundamental ratio with madness.*

The figure of schizophrenic, according to another supporter of the post-modern thinking Deleuze, embodies the subject’s interlacement with deep

processes of existence. Of course, this interlacement – the exclusion of mental and physical surface – is common for all individuals, but schizophrenic is exclusive by the openness and ability of such interlacement to grant obviousness to such openness.

What is the authentic artistic creation? – it is immanentisation of objective processes in artistic form, uploading to the latter many features, which are “extraneous” for the subject’s world – indifference in respect of individual, in respect of purposes, related with the subject’s will, also for the conventions, organizing those purposes and similar.

The artistic contents, which by the Deleuze’s conception are related with the term of objectivity and which, as it seems, must form the main body of art, are characterized through one consequence, which wasn’t foreseen by the author: they remove or at least force to doubt seriously in the specific of art as such. After all we are talking about detection of such universal existence plane, which has nothing common with specificity of artistic creation – unless we would call it the right of “contact” given to art. In any case, the artistic activity is reduced into the function of gate or window. This is the general problem, which is common to all conceptions, which are trying to relate the artistic activity with the escarpments of existence.

What basic problem is discussed in the conceptions of such type? *The problem about the subject’s possibility to travel to the pre-subjective, “more objective” dimensions of existence and to come back from there: the problem about the subject’s possibility to be himself and at the same time to be someone different.*

Deleuze is not interested in schizophrenia as in individual pathology. Of course from the position of the reflecting subject it can be assessed exactly in such way. But Deleuze, first of all, can see in schizophrenia not the specific anomaly, but the structural alteration, decline from one position of “deliberate subject” to another, in which the deliberate subject is not possible in principle or possible only in very limited forms. *Deleuze doesn’t deny the clinical forms of schizophrenia; he denies their isolation from those universal processes, the part of which is schizophrenia. Deleuze denies viewpoint, which treats schizophrenia as the phenomenon, which is isolated in the coverage of the subject; schizophrenia for him is the universal breakthrough of the objective processes in the level of subject. The artistic form is only the screen, which ensures readability of such sally.*

The assumptions of schizophrenia analysis, declared by Deleuze, can be defined in such way: *the modern theoretical interpretations are mistaken not because they relate schizophrenia with the particular type of unstructured and defective organization, but because this type of organization can't be discerned beyond schizophrenic – not mentioning the positive evaluation.*

The analysis of mysterious Derrida texts witnesses, that the reflection of the Western philosophy, while discussing the basic assumptions of existence, until the recent day is the ontology of oblivion of forms of existence and being as such. The *différance* conception, which is contrasted to such ontology, raises the issue: is reasonably existence dominating in our thinking in the shape of self consolidating forms? Hence, *Derrida is aiming to revive the attitude, which would regard the non identity of existence as such and its forms. In such opposition existence is something, what has ontological power to divide oneself into precise forms and at the same time to establish them by movement as participating in existence. In this particular regard différence is the upgrade of existence as ontological difference.* In the tradition of the Western thought existence always used to have “meaning”, it was always understood and described as such just by the term of dissociation, its split into forms of existence, as presumes Derrida.

STASYS MOSTAUSKIS CARTOGRAPHIE DE LA FOLIE

RÉSUMÉ

Des périodes sont visibles dans l'évolution de la pensée occidentale, lorsqu'un pouvoir presque sans compromis pour gouverner la totalité de la nature humaine est attribué à la réflexion rationnelle; de même que des phases, lorsqu'il doit pour ce droit affronter les «mécanismes d'autorégulation» contradictoires de l'individu. Nous pouvons indubitablement rattacher à ces derniers la période du XIXe-XXe siècle étudiée dans la monographie: *en soulevant l'influence des pouvoirs de l'intuition, de l'intellect profond ou de la nature instinctive, la réflexion occidentale non classique a ancré le concept de «raison alternative», un statut de réflexion rationnelle par principe changeant.*

Le champ d'études de la «cartographie de la folie» ce sont des «territoires» à côté de la raison rationnelle distingués dans les massifs de la nature humaine par une orientation non classique de l'ontologie subjective qui s'enracinera au XIXe siècle comme une tradition autonome et influente de la réflexion occidentale. Les théories sur «la volonté», «la vie» et «l'intuition», développées par son créateur Schopenhauer, sont les plus importantes; elles sont devenues cette charge explosive qui *a réformé fondamentalement et pour longtemps la tradition rationaliste dominante de la pensée occidentale.*

Le concept de «raison alternative» a polarisé l'individu et expliqué comment il est possible dans une même personne d'opposer l'homme doué d'une volonté consciente et l'artiste incarnant l'élan intuitif. Plus encore, il a répondu à la question sur pourquoi la folie, qui «entrave» le sujet rationnel et volontaire, a pu ne pas nuire à ses forces créatrices et même les réactiver. Le célèbre psychiatre du vingtième siècle Karl Jaspers appelait notamment une telle situation *un des paradoxes les plus significatifs de l'époque moderne – la vérité existentielle la plus d'actualité pour celle-ci provient de la bouche non pas d'un artiste sain mais fou.* Évidemment, une considération si radicalement positive de la folie était plus l'exception que la règle, mais son existence même est indubitablement éloquente.

S'il fallait trouver un dénominateur commun à la problématique étudiée, elle serait probablement ainsi: la monographie parle *d'une fracture fon-*

damentale de la conscience de soi de la pensée occidentale qui différencie les fonctions de «l'ouverture de la vérité» du self-control rationnel / du pouvoir de décision et ne permet plus d'identifier ce dernier avec l'unique chemin vers «la vérité»: à partir de là c'est comme deux figures, dont les centres ne coïncident plus. Cette divergence est la supposition première à la folie pour «renaître» aux côtés de l'élan créatif irrationnellement traité.

Il est compréhensible en soi que la «raison alternative», liée aux pouvoirs de l'intuition, de l'intellect profond ou de la mémoire biologique, et la folie sont loin d'être des phénomènes identiques. Toutefois, la folie, en tant que «possession» singulière et «ingérence» d'une volonté «étrangère», a pu sans peine s'immiscer dans ces notions anthropologiques qui prévoient les forces agissant via l'individu et insoumises à la volonté de celui-ci. Les «territoires» gouvernés par celles-ci et les figures de la folie qui y sont liées sont notamment au centre de la présente monographie.

Évidemment, il ne faut pas comprendre cela littéralement: cette monographie porte moins sur les «territoires» liés à la folie eux-mêmes que sur leurs aspects projetés dans des discours théoriques qui d'une façon ou d'une autre prolongent la tradition née dans la métaphysique de la volonté irrationnelle.

Ainsi, la monographie examine sous différents aspects la modification des figures de la folie et des domaines problématiques qui lui sont liés dans la tradition de la réflexion occidentale non classique et postmoderne (poststructuraliste); il se dessine des changements essentiels de la pensée qui ont déterminé un tournant radical de la réflexion occidentale postmoderniste vers «une prééminence des phénomènes de la folie» (Foucault, Deleuze, Guattari). On a expliqué qu'à partir de la première moitié du XIX^e siècle *le concept de folie à peu à peu élargi son domaine d'influence et les problèmes marginaux dans les ouvrages de certains théoriciens sont devenus un concept important organisant le champ de réflexion.*

Le point de départ de ce bouleversement est, sans aucun doute, les idées de Schopenhauer, initiateur de la philosophie non classique et disciple des romantiques d'Iéna. Ce créateur de la métaphysique de la volonté irrationnelle, qui élargit le concept romantique de génie, a motivé de manière théorique le lien étroit entre la folie et le génie; ce dernier est aussi évident dans la notion d'intuition esthétique proposée par le philosophe. Ces théories, qui ont dégagé le rôle des motivations ontologiques et biologiques irrationnelles,

ont joué un rôle important en mettant sens dessus dessous toute la tradition de la pensée occidentale classique.

L'expérience esthétique intuitive, actualisée par Schopenhauer, ne se satisfait pas des repères de la contemplation de l'art, définis par l'esthétique classique; par ses résultats finaux elle *englobe les fondements même de l'être et s'approprie ainsi le statut d'accès ontologique*. Les objectifs finaux – ou authentiques – de l'existence individuelle résident notamment dans l'expérience de ces fondements, et cela signifie que *l'intuition esthétique est la force qui allie à un nouveau tout la création artistique, l'existence individuelle et les formes fondamentales de l'être*. L'intellect rationnel est exclu des acteurs de ce processus, et on lui retire en même temps son droit à garantir la réalisation des objectifs mentionnés; *il est perçu comme une barrière puissante qui crée sur cette voie des pièges presque insurmontables: l'illusion d'un monde empirique qui fonctionne comme un ersatz du monde réel*.

Le rôle attribué à la figure de la folie dans ce processus est loin d'être le plus important; elle n'est qu'un modeste figurant au côté du génie «opérant» par intuition esthétique. D'autre part, elle est à côté, et l'humanisme occidental postérieur accordera à ce fait une portée exceptionnelle. Après le remaniement radical de la philosophie rationaliste classique allemande, effectué par Schopenhauer, la figure de la folie non seulement n'a pas abandonné les labyrinthes de la réflexion occidentale, mais elle renforce aujourd'hui toujours plus ses positions.

Schopenhauer est un des premiers à *avoir défini la folie avec les termes de nécessité naturelle: il a vu dans celle-ci la logique irréflectie de la satisfaction des besoins*, incompatible avec les fonctions de l'individu social. Autrement dit, il a attribué à la folie un comportement lié jusque là uniquement aux animaux: tuer et se multiplier conformément à un unique besoin – survivre. Désormais, la folie est dangereuse pour la société car elle peut s'appuyer non pas sur la civilisation mais sur des «lois» établies par la nature. La folie est ici une percée incontrôlable de la nature profonde ou d'une volonté irrationnelle, qui s'exprime sous l'aspect de besoins bestiaux.

Se trouver en présence du néant est le philosophème fondamental d'un autre père influent de la philosophie non classique, Kierkegaard, qui *exprime l'orientation d'une personnalité survivant à une expérience existentielle dans son monde intérieur, dans les vécus les plus sensibles impossibles d'exprimer aux*

moyens de la réflexion classique spéculative. Le philosophe lie cette orientation à la figure du croyant placée dans une expérience religieuse intransmissible, rationnellement invérifiable, mais pénétrant jusqu'aux profondeurs de son âme. L'élément essentiel de cette expérience est une tension maximale entre une foi passionnée et le doute rationnel. On réclame au croyant une offrande afin de prouver sa foi, mais jusqu'au moment de l'offrande le croyant doit être tourmenté, ne pas être sûr que l'exigence de l'offrande vienne de Dieu et ne soit pas une ingérence du démon qui signifierait le pouvoir de la folie. Un tel drame intérieur n'est possible que lorsque le croyant s'appuie sur des dispositions contraires: la raison et la passion de la foi. Aucune de ces puissances ne peut dominer dans l'absolu, autrement le croyant perdrait la source de sa souffrance. De ceci vient l'idée qu'une réflexion rationnelle peut accompagner le croyant bien qu'elle ne le comprenne pas et le justifie pas.

La folie participe dans ce processus non pas comme une pathologie accouchant d'illusions, mais comme la puissance enveloppant l'acte de foi, visible de l'extérieur: le «chevalier de la foi» est toujours fou aux yeux des autres. De ce point de vue, il s'agit encore d'un aspect de son fardeau, de l'épreuve de sa foi. *La folie n'est, sans doute, pas identique à l'acte de foi authentique: mais pour les autres un tel acte est présenté uniquement par le masque de la folie.* D'autre part, le croyant lui-même n'est finalement pas sûr qu'il n'est pas fou.

Kierkegaard est notamment le premier à avoir comparé une expérience existentielle si radicalement rationnelle à une menace directe de folie: ce que le croyant vit comme une certitude fondamentale peut sembler n'être que délire de la folie.

Le discours du mensonge ontologique total, propagé par le troisième coryphée de la tradition non classique de la pensée Nietzsche, est la conception de la représentation/ l'illusion de Schopenhauer développée à sa manière avec une différence essentielle; *la connaissance la maîtrisant ne découvre aucun être plus vrai, aucune vérité définitive à l'exception de la vérité sur l'illusion du monde représenté; et c'est notamment pourquoi cette dernière ne peut plus être opposée à une réalité «plus vraie», c'est notamment pourquoi le mensonge ne peut plus se différencier de la vérité.* Tous sont des fous condamnés à rêver la journée: *la certitude métaphysique de l'être est transformée en simulacres de l'être.*

Tout comme Kierkegaard, Nietzsche a éprouvé la folie «directement», c'est peut-être pourquoi il a évité d'appliquer une compréhension patholo-

gisante de la folie au contexte des relations entre la création artistique et la folie; cette dernière apparaît dans sa conception de la philosophie de la vie comme une forme ambivalente de «l'inconscience», l'intellect profond qui ne peut être appelé folie que parce que l'artiste ne prend pas conscience de son influence bien qu'il y soit soumis.

Nietzsche parle de la folie, dont la destructivité est irréfutable et ne peut être niée. *On nie l'absolu de cette destructivité, on nie l'incapacité à voir les fonctions positives de la folie qui participent aux processus de renouvellement, de création et de reconnaissance.*

Le quatrième représentant de la philosophie non classique qui se retrouve dans le champ de notre attention est le père de l'intuitionnisme Bergson. Par ces dispositions théoriques fondamentales, il poursuit de manière continue la tradition schopenhauerienne de l'exceptionnalité du génie: pour lui *l'intuition est un mode de connaissance qui libère la conscience de l'autorité de l'intellect et des illusions créées par ce dernier; il garantit dans le même temps un processus inverse, par lequel la réalité est intuitivement reconnue / un flux féconde l'intellect.*

L'intuition participe comme instinct dans les degrés d'évolution inconnus de l'intellect: une puissance limitée, «dormante», tournée vers l'action pratique. L'intuition ne peut fonctionner sous une forme pleine et entière qu'au travers de la conscience humaine qui se caractérise par une conscience surmontant l'instinct. Par conséquent, l'évolution est inconditionnellement favorable au développement de l'intuition; l'intuition ne se développe qu'en tant que contrepoids original et source secrète de pouvoirs pour l'intellect; dans tous les autres cas son développement s'est arrêté sous la forme de l'instinct. Et même là où l'évolution est favorable au développement de l'intuition – au degré d'évolution occupé par l'homme – mais une percée de l'intuition est réalisée avec les «haltères» de la matière sur les pieds; il exige des efforts exceptionnels et c'est pourquoi il ne peut être qu'à court terme. Toutes ces caractéristiques sont aussi valables pour la création artistique, car le sujet qui crée est tout d'abord «paralysé» ; et seules les personnalités exceptionnelles sont capables de réaliser dans une forme artistique la percée mentionnée. D'autre part, *les contenus ouverts par l'intuition à la conscience artistique peuvent avoir une influence non seulement renouvelée mais aussi destructrice.* Sans doute, l'intuition n'est pas identique à la folie,

mais cette dernière se cache dans l'ombre de l'intuition: la conscience libérée des chaînes de l'intellect se retrouve tout près d'une voisine dangereuse. *Bergson interprète de manière originale le concept de folie «naturelle»: l'intuition en tant qu'instinct est cette limite où le sujet «connaissant» intuitivement peut se confronter à la folie.*

La tradition non classique de la pensée est poursuivie par le père de l'existentialisme allemand et psychologue subtil Jaspers. Il commente la situation contemporaine de l'homme occidental comme inaboutie. Il propose notamment de résoudre la question des relations entre la maladie psychique et la création artistique au travers de la perspective du manque existentiel. Une question qui ne cherche pas tant les liens causaux entre l'art et la maladie mais qui explique l'attention accordée au lien lui-même: *la forme artistique protégée par la schizophrénie est déclarée être pour l'homme une fenêtre sur la vérité sur lui-même.* Une vérité originale toujours insaisissable, incompréhensible en une forme réflexive, mais dotée d'un pouvoir extraordinaire pour l'Occident d'aujourd'hui. Cette vérité ne parle pas aux «personnes saines» sous la forme d'impératifs directs; la schizophrénie qui intervient oblige à accepter cette vérité uniquement comme un barbarisme qu'il est impossible de déchiffrer ou assimiler d'une autre façon; mais c'est aussi une vérité capable d'affecter l'homme même lorsqu'elle reste un secret.

Les créateurs de la pensée postmoderne reprennent et transforment de manière originale les idées soulevées par les représentants de la tradition non classique de la pensée. Ils élargissent les champs d'interprétation des figures de la folie. L'ontologie de l'histoire proposée par Foucault, un des représentants les plus influents de cette tradition, est fondée sur la supposition que le registre de l'histoire positive ne peut se baser sur lui-même, c'est pourquoi il est inexplicable sans un renvoi au-delà de l'histoire. Autrement dit, l'histoire occidentale englobe non seulement ses empreintes visibles mais aussi tout ce qu'elle a effacé en elle et mis de l'autre côté: un inconscient historique singulier ou un registre négatif de l'être. *Il s'agit d'une proposition de percevoir l'histoire en tant qu'espace de la réflexion rationnelle au travers d'une confrontation avec ce qu'elle rejette comme son contraire: la folie.* C'est notamment dans un tel contexte que devient évidente la «fonction» de la folie: *en la rejetant de permettre à l'histoire et à la puissance qui la reflète d'exister pour une réflexion guidée par le «bon sens».*

Les relations avec la folie dans la culture occidentale peuvent être définies par le terme d'expérience de la limite en purifiant cette dernière de tout psychologisme existentiel: il s'agit d'une perspective de détermination de bornes et de leur transgression qui voit l'histoire occidentale à travers la «faille» originale des registres de l'être positif et négatif.

Le nouveau sujet observé par Foucault n'est pas identique à lui-même jusqu'au bout: il se manifeste par les formes de l'extériorité bien qu'il s'identifie tout d'abord avec l'intériorité. L'homme en tant qu'intériorité ainsi que les actes conscients et inconscients de sa pensée forment un potentiel positivement impalpable avec une puissance pour effectuer un geste de séparation, c.-à-d. se faire écho à soi-même dans l'extériorité et devenir en même temps un Autre. Une séparation définissant le sujet non pas entre les puissances rationnelles et intuitives, non pas entre la conscience et l'inconscient, mais entre les actes de la conscience et leurs manifestations sous des aspects physiques, entre l'intériorité de l'individu et les équivalents fixés de manière empirique: voilà ce sur quoi le philosophe concentre son attention. Cette séparation, cette limite impalpable cachent notamment une question: qui assure une similitude entre la pensée en tant qu'acte purement mental et un corps empiriquement dépendant qui apporte une évidence positive à la pensée?

Le processus de création artistique dans un tel contexte *ce sont des gestes de discernement insaisissables, par lesquels l'intériorité «découpe» et se fait écho dans l'extériorité en transformant en des gestes palpables et en les modelant dans une forme artistique.*

Qu'est-ce que c'est la folie? *La folie c'est le néant de l'œuvre, ou bien des contenus inacceptables pour un «sujet raisonnable», dont le refoulement est la supposition fondamentale de toute œuvre. L'œuvre n'est possible qu'au travers d'une distance validée en permanence à l'égard de ces contenus. Cette distance, cette délimitation c'est l'autre appellation de la limite qui relie l'œuvre et la folie. C'est pourquoi, il est possible, selon Foucault, de maintenir l'unité de la signification d'une œuvre et de la «maladie» de son auteur uniquement en reconnaissant le fait de leur différence insurmontable.*

Dans le même temps, la folie est un contour bornant le sujet, hors duquel il pousse tous les «contenus» inacceptables et par rapport à eux il se constate comme tel. L'homme contemporain est le donné structurel de la limite / la faille, son positivisme lié à des contenus négatifs de la «faille de

l'au-delà». C'est pourquoi, *ce n'est pas important si un créateur concret souffre d'une maladie psychique ou pas, il est comme une unité anthropologique, tout d'abord défini par une relation fondamentale avec la folie.*

La figure du schizophrène incarne, selon Deleuze, autre fondateur de la réflexion postmoderne, l'entremêlement du sujet avec les processus profonds de l'être. Évidemment, cet entremêlement – séparation entre la surface mentale et physique – caractérise tous les individus, mais le schizophrène est exceptionnel par l'ouverture d'un tel entremêlement et la capacité à rendre cette ouverture visible.

Qu'est-ce une création artistique authentique? Il s'agit de l'immanentisation de processus objectifs dans une forme artistique, en y introduisant plusieurs caractéristiques «étrangères» au monde du sujet: une indifférence à l'individu, aux objectifs liés à sa volonté, aux conventions organisant ces objectifs, etc.

Les contenus artistiques, que la conception de Deleuze relie au terme d'objectivité et qui, semble-t-il, doivent former le noyau de l'art comme tel, se caractérisent par une conséquence imprévue, à ce qu'il semble, par l'auteur: ils excluent ou il force au moins à douter sérieusement de la spécificité de l'art comme tel. Pourtant, nous parlons de la découverte d'un niveau universel de l'être qui n'a rien de commun avec la concrétisation de la création artistique, sinon nous l'appellerions le droit de «contact» accordé à l'art. Malgré tout, l'activité artistique est réduite aux fonctions de porte ou de fenêtre. Il s'agit d'un problème général caractéristique à tous les concepts qui essaient de relier l'activité artistique aux affleurements de l'être.

Quel problème fondamental est examiné dans les concepts d'un tel type? *Le problème sur la possibilité du sujet de voyager dans les dimensions présubjectives, «plus objectives» de l'être et d'en revenir: le problème sur la possibilité du sujet d'être soi-même et en même temps quelqu'un d'autre.*

Deleuze ne s'intéresse pas à la schizophrénie en tant que maladie individuelle. Elle peut, sans doute, être considérée notamment ainsi à partir des positions du sujet réflexif. Toutefois, Deleuze voit tout d'abord dans la schizophrénie non pas une anomalie spécifique, mais une variation structurale, la chute d'une position de «sujet conscient» à une autre position, dans laquelle le sujet conscient est impossible par principe ou possible seulement sous des formes très limitées. *Deleuze ne nie pas les formes cliniques de la schizophrénie; il nie leur isolement de ces processus universels, dont la schizophrénie*

est une partie. Deleuze réfute la vision qui traite la schizophrénie comme un phénomène isolé dans ce qui est accessible au sujet; pour lui la schizophrénie est une percée de processus universels et objectifs au niveau du sujet. La forme artistique n'est que l'écran assurant la lisibilité d'une telle percée.

Il est possible de définir ainsi les suppositions de la schizo-analyse déclarée par Deleuze: *les interprétations théoriques modernes se trompent non parce qu'elles lient la schizophrénie à un certain type d'organisation astructurelle et défective, mais parce qu'elles ne sont pas capables de voir ce type d'organisation au-delà du schizophrène: sans parler d'appréciation positive.*

Une analyse des textes énigmatiques de Derrida montre que la réflexion philosophique occidentale traitant des suppositions fondamentales de l'être est jusqu'à aujourd'hui une ontologie de l'oubli des formes de l'être et de l'être en tant que tel. Le concept de *différance* qui s'y oppose soulève une question: est-ce de manière fondée que l'être domine dans notre réflexion sous l'aspect de formes qui s'imposent? Par conséquent, *Derrida s'efforce de raviver un point de vue qui considérerait la non-équivalence entre l'être comme tel et ses formes. Dans une telle opposition, l'être est ce qui a le pouvoir ontologique à se disperser en lui-même dans les formes définies et, par ce même mouvement, les constituer comme participant dans l'être. De ce point de vue concret, la différence est le développement de l'être comme différence ontologique.* Dans la tradition de la pensée occidentale, l'être a toujours eu un «sens», il était compris et défini en tant que tel seulement à la condition d'une dissociation, de sa répartition dans les formes de l'être, ainsi pensait Derrida.

СТАСИС МОСТАУСКИС КАРТОГРАФИЈА БЕЗУМИЈА

РЕЗЮМЕ

В развитии западной философской мысли выделяются периоды, когда за рациональным мышлением закрепляется способность почти бескомпромиссно управлять целостностью человеческой природы, а также фазы, когда с этим правом ему приходится соревноваться с оппонирующими «механизмами саморегуляции» индивида. Исследуемый в монографии период XIX-XX столетий, без сомнения, можем отнести к последнему: *выдвигая проблему влияния силы интуиции, глубинного интеллекта или инстинкта, неклассическое мышление западной философии закрепляет понятие «альтернативного интеллекта», в принципе изменяющего статус рационального мышления.*

Поле исследований «Картографии безумия» – это «территории» около рационального интеллекта, которые в массивах человеческой природы выделяют неклассическое направление субъективной онтологии, утвердившейся в XIX веке в качестве автономной и влиятельной традиции западного мышления.

Появление понятия «альтернативный интеллект» помогло выявить полярность индивида и вместе с тем объяснило, как в одной личности возможно столкновение человека с присущей ему сознательной волей и художника, воплощающего усилия интуиции. Более того, это понятие помогло ответить на вопрос, почему безумие, «сковывающее» рационального и волевого субъекта, могло не вредить его творческим силам, а даже их активизировать. Именно такую ситуацию известный психиатр XX столетия Карл Ясперс назвал одним из *ярчайших парадоксов современной эпохи – актуальнейшая экзистенциальная истина высказана устами не здорового, а безумного художника.* Такая радикально позитивная оценка безумия, безусловно, была скорее исключением, чем правилом, однако само её существование весьма красноречиво.

Если исследуемой проблематике понадобился бы общий знаменатель, он мог бы быть таким: в монографии рассматривается *фундаментальный слом в самовосприятии западной мысли; этот слом отделил функцию «от-*

крытия истины» от силы рационального самоконтроля / решения и не позволяет отождествлять её с единственным путём движения к «истине». С этого момента это будут две фигуры, центры которых не совпадают. Это несовпадение явилось первой предпосылкой «возрождения» безумия наряду с иррационально понимаемыми творческими усилиями.

Само собой разумеется, что «альтернативный интеллект», связанный с интуицией, глубинным интеллектом или силами биологической памяти, и безумие не являются тождественными феноменами. Однако безумие как особая «одержимость», как вмешательство «чужой» воли могло быть включено в такие антропологические понятия, которые предусматривают силы, действующие через индивида и не принадлежащие его воле. Именно управляемые ими территории и связанные с ними фигуры безумия и находятся в центре внимания автора этой монографии.

Конечно, это не нужно понимать дословно: в монографии обсуждаются не столько «территории», связанные с безумием, сколько поднятые в теоретическом дискурсе вопросы о его видах, так или иначе продолжающие зародившуюся в метафизике традицию иррациональной воли.

Итак, в монографии в различных аспектах исследуются фигуры безумия и связанная с ними смена проблемных областей в традиции неклассического и постмодернистского западного мышления; подчёркиваются существенные изменения мысли, которые обуславливают радикальный поворот западной рефлексии к «увеличению значимости феноменов безумия» (Фуко, Делёз, Гваттари). Выяснилось, что, начиная с первой половины XIX века, *концепт безумия понемногу расширял область своего влияния и в трудах некоторых теоретиков из проблемы маргинальной превратился в важное понятие, организующее поле рефлексии.*

Началом этого переворота, вне всякого сомнения, являются идеи последователя йенских романтиков, основоположника неклассической философии А. Шопенгауэра. Этот создатель метафизики иррациональной воли, расширяя романтическую концепцию гения, теоретически обосновал тесную связь безумия с гениальностью, что нашло отражение в предложенном философом понятии эстетической интуиции. Значимость иррациональных, онтологических и биологических мотивов, выдвинутых этой теорией, сыграла огромную роль, перевернув всю традицию классического мышления западной философии.

Классическая эстетика и очерченные ею вехи контемплиции искусства не удовлетворяли актуализированный Шопенгауэром интуитивный эстетический опыт. В конечном итоге его неклассическая эстетика, отбрасывая классическую, *охватывала сами основы бытия и таким образом присваивала себе статус онтологического подхода*. Окончательные, или подлинные, цели индивидуальной экзистенции скрываются именно в опыте этих оснований, а это значит, что *эстетическая интуиция является той силой, которая сплавляет художественное творчество, индивидуальную экзистенцию и основные формы бытия в новую целостность (общность)*. Рациональный интеллект устраняется из этого процесса, вместе с тем он лишается права обеспечивать реализацию вышеупомянутых целей. Он воспринимается как *мощная помеха, создающая на пути реализации почти неизбежную западню – иллюзию эмпирического мира, который функционирует как заместитель реального мира*.

Роль, отводимая в этом процессе фигуре безумца, далеко не самая важная; он лишь скромный статист рядом с гением, «оперирующим» эстетической интуицией. С другой стороны, он рядом, и этому факту дальнейшая западная гуманистика придаёт исключительное значение. *После радикального переворота в классической философии, который осуществил Шопенгауэр, фигура безумца не только не покинула лабиринты западной рефлексии, но с каждым днём всё более укрепляла свои позиции*.

Шопенгауэр одним из первых *определил безумие в терминах природной необходимости – заметил в ней непреклонную логику удовлетворения потребностей*, не совпадающую с социальными функциями индивида. Он наделил безумца поведением, характерным для зверей – убивать и размножаться, руководствуясь единственной потребностью выживания. С этого момента безумец опасен для общества, потому что руководствуется не законами цивилизации, а «законами» природы. Безумие, согласно этим «законам», – неконтролируемый прорыв природных глубин или иррациональной воли, который проявляется в виде животных потребностей.

Стояние в присутствии ничто – это основная философема другого влиятельного основателя неклассической философии С. Кьеркегора. Она определяет ориентацию личности, переживающей эстетический опыт, на свой внутренний мир, на самые неуловимые переживания, выразить которые невозможно с помощью средств спекулятивного мышления. Философ

связывает эту ориентацию с фигурой верующего, поднятого до немедиированного, рационально непроверяемого, но до самых глубин всепроникающего религиозного опыта. Существенный элемент этого опыта – сильнейшее напряжение между страстной верой и рациональным сомнением. От верующего, чтобы доказать свою религиозность, требуется жертва, однако до момента пожертвования верующий обязан мучиться, так как не уверен, от кого исходит требование жертвы – от Бога или от вмешавшегося демона, который означает власть безумия. Такая внутренняя драма возможна только тогда, когда верующий руководствуется противоречивыми установками: здравым смыслом и религиозной страстью. Ни одна из этих сил не может доминировать абсолютно, в противном случае верующий лишился бы источника своих страданий. Отсюда возникает мысль, что рациональное мышление может сопровождать верующего, хотя он его не понимает и не оправдывает.

Безумие в этом процессе участвует не как патология, рождающая иллюзии, но как сила, обволакивающая религиозный акт, видимая внешне – «рыцарь веры» в восприятии других всегда является безумцем. С этой точки зрения, это ещё одно его тяжкое бремя, аспект испытания религиозности. *Безумие, безусловно, нетождественно подлинному религиозному акту – однако другим такой акт представляется только маской безумия.* С другой стороны, и сам верующий до конца не уверен в том, что он не безумен.

Кьеркегор одним из первых радикально сопоставил подлинный экзистенциальный опыт с прямой угрозой безумия – ведь то, что верующий переживает как истинную реальность, может показаться только бредом безумца.

Пропагандируемый третьим корифеем неклассического мышления Ф.Ницше тотальный дискурс онтологической лжи – это по-своему расширенная концепция образа / иллюзии Шопенгауэра, с единственным существенным отличием: *преодолевающее её познание не находит никакого более подлинного бытия, никакой окончательной истины, за исключением истины о иллюзорности образного мира; именно поэтому ложь не может быть отделена от истины. Безумцами, осуждёнными видеть сны днём, являются все: метафизическая истинность бытия заменена симулякрами бытия.*

Как и Кьеркегор, Ницше испытал «настоящее» безумие, может быть, поэтому он избегал применять патологическое понимание безумия для рассмотрения контекста отношений между последним и художественным творчеством. Безумие в его концепции философии жизни выступает как амбивалентная форма «бессознательного», глубинный интеллект, который может быть назван безумием только потому, что художник не осознаёт его влияния, хотя ему и подчиняется.

Ницше говорит о безумии, деструктивность которого неопровержима и неотрицаема; *отрицается абсолютность этого деструктивизма, неспособность видеть позитивные функции безумия, которые участвуют в процессах обновления, творения, познания.*

Четвёртый представитель неклассической философии, попавший в поле нашего внимания, – основоположник интуитивизма Бергсон. В своих основных теоретических положениях он последовательно продолжает шопенгауэровскую традицию исключительности гения, *для которого интуиция есть способ познания, освобождающий сознание от власти интеллекта и иллюзий им создаваемых; в то же время обеспечивает обратный процесс, посредством которого интуитивно познаваемая действительность / поток оплодотворяет интеллект.*

На тех ступенях эволюции, которые не знают интеллекта, интуиция участвует в качестве инстинкта – ограниченной, «спящей» силы, направленной на практическую деятельность. Функционировать полностью интуиция может только через человеческое сознание, которому присуща преодолевшая инстинкт сознательность. Следовательно, эволюция не безусловно благосклонна к развитию интуиции. Она развивается только как своеобразный противовес и тайный источник силы для интеллекта, во всех других случаях инстинкт замедляет её развитие. И даже в тех случаях, когда эволюция благосклонна к развитию интуиции – на ступени эволюции человека – любой прорыв интуиции реализуется с «гирями» материи на ногах; как таковой он требует особых усилий и поэтому может быть только кратковременным. Все эти обобщения действительны и для художественного творчества, так как, во-первых, творческий субъект «скован», и только исключительные личности способны реализовать упомянутый прорыв в художественной форме. Во-вторых, *открытые интуицией содержания могут иметь для художественного сознания не только обновляющее, но*

и деструктивное влияние. Без сомнения, интуиция не тождественна безумию, но оно прячется в тени интуиции – освобождённое от тисков интеллекта сознание оказывается под боком у опасной соседки. *Бергсон своеобразно интерпретирует концепцию «природного» безумия: интуиция как инстинкт является той границей, за которой интуитивно «познающий» субъект может столкнуться с безумием.*

Традицию неклассического мышления продолжает основоположник немецкого экзистенциализма и тонкий психолог К. Ясперс. Ситуацию современного западного человека он комментирует как экзистенциально неполноценную. С учётом отсутствия экзистенциальной перспективы он и предлагает решать вопрос соотношения психических болезней и художественного творчества. Философ выявляет не столько причины взаимосвязи искусства и болезни, сколько объясняет внимание к самой взаимосвязи – *опекаемая шизофренией художественная форма провозглашается окном для человека на пути к истине о самом себе.* Это особая истина – никогда не собрана, не спрессована в какую-либо рефлексивную форму, но наделена исключительной властью над современной западной мыслью. Такая истина никогда не обращается к «здоровым» в форме прямого императива; шизофрения как посредник заставляет принять истину как нечто чуждое, которое невозможно расшифровать или как-то иначе ассимилировать; но вместе с тем эта истина способна повлиять на человека, даже когда она остаётся тайной.

Идеи, выдвинутые представителями традиции неклассического мышления, унаследовали и по-своему трансформировали создатели постмодернистского мышления. Они расширили поля интерпретаций фигур безумия. Предлагаемая одним из влиятельнейших представителей этой традиции М. Фуко онтология истории основывается на предпосылке, что позитивный регистр истории не может обосновывать сам себя, поэтому он необъясним без указания на то, что находится по ту сторону истории.

Иначе говоря, история Запада охватывает не только её видимые следы, но и всё то, что она сама в себе стёрла или переместила по ту сторону истории, а это особое историческое подсознание, или негативный регистр бытия. Фуко *предлагает понимать историю как пространство рационального мышления через конфронтацию с тем, что она отвергает как свою противоположность, – безумием. Именно в таком контексте становится наглядной «функция» безумия – отвергая себя, разрешить исто-*

рии и отражающей её силе быть мышлением, которое руководствуется здравым смыслом.

Отношения с безумием в западной культуре могут быть определены термином «пограничный опыт», который очищен от любого экзистенциального психологизма: это перспектива установки пограничных знаков и их нарушения, которую западная история рассматривает через специфическую «трещину» позитивного и негативного регистров бытия.

Наблюдаемый Фуко новый субъект не до конца самоидентичен – он манифестирует своё Я во Внешнем, хотя самоотождествляется прежде всего с Внутренним. Человек как Внутреннее, акты его сознательной и бессознательной мысли создают позитивно не ощутимую возможность, обладающую силой совершить жест разделения, то есть повторить себя во Внешнем и одновременно стать чем-то Другим. Отличие, определяющее субъекта, не между силами рационального и интуитивного, сознательного и бессознательного, а между актами сознания и манифестацией их физических обликов, между Внутренним индивида и эмпирически фиксируемыми соответствиями. Вот на чём концентрирует своё внимание философ. Именно это отличие, эта неоощутимая граница скрывает вопрос: что обеспечивает тождественность мысли как чисто ментального действия и эмпирии тела, дающей этой мысли позитивную наглядность.

Творческий процесс в таком контексте – *это нефиксируемые жесты разделения, с помощью которых Внутреннее «вырезает» и повторяет себя во Внешнем, превращаясь в осязаемые жесты и моделируя их в художественную форму.*

Что такое безумие? Безумие – *это небытие творения; или такие неприемлемые для «умного субъекта» содержания, отталкивание от которых является базовой предпосылкой любого творения.* Творение возможно только при наличии постоянно подтверждаемой дистанции по отношению к этим содержаниям. Эта дистанция, это перманентное самоограничение есть другое название границы, которая связывает творение и безумство. Поэтому *содержательную целостность конкретного смысла творчества и «болезни» его автора, по мнению Фуко, возможно поддержать, только признавая непреодолимый факт их различия.*

Вместе с тем безумство является контуром, ограничивающим субъекта, за который он вытесняет любые неприемлемые «содержания» и так

утверждает *себя как такового*. Современный человек – это структурная данность границы / трещины, связывающая свой позитив с негативными содержаниями «потусторонней трещины». *Неважно поэтому, болен или нет конкретный творец психически, как антропологическая единица он прежде всего определяем фундаментальным отношением с безумием.*

Фигура шизофреника, согласно другому мыслителю постмодерна Ж. Делёзу, воплощает сплетение субъекта с глубинными процессами бытия. Конечно, это сплетение – различие ментального и физического облика – характерно для всех индивидов, однако шизофреник отличается особой открытостью этого сплетения и умением придать ей наглядность.

Что представляет собой подлинное художественное творчество? – это имманентизация объективных процессов в художественной форме с принесением в неё множества «чуждых» для мира субъекта качеств: равнодушие к индивиду, связанных с его волей целей, с организующими эти цели конвенциями и т.д.

Художественные содержания, которые в концепции Делёза связаны с термином объективность и, кажется, должны составить ядро искусства, отмечены одним, вероятно, не предусмотренным автором следствием: они уничтожают или уже заставляют серьёзно сомневаться в специфике искусства. Мы ведь говорим об обнаружении такого универсального уровня бытия, который не имеет ничего общего с конкретностью художественного творчества – если только не называть его правом «контакта», предоставляемым искусству. Так или иначе художественная деятельность редуцируется до функций ворот, или окна. Это общая проблема, характерная для всех концепций, пытающихся связывать художественную деятельность с «обнажением» бытия, его глубинных процессов.

Какая основная проблема обсуждается в концепциях такого типа? *Проблема о возможности перемещения субъекта в досубъектные, более «объективные» измерения бытия и возвращения оттуда: проблема возможности быть самим собой и одновременно кем-нибудь Другим.*

Делёза не интересует шизофрения как индивидуальная патология. С позиций рефлектирующего субъекта она, без сомнения, может быть оценена именно так. Однако Делёз прежде всего видит в шизофрении не специфическую аномалию, а структурный сдвиг, выпадение «сознательного субъекта» из одной позиции в другую, на которой он как субъект в прин-

ципе невозможен. Или возможен только в ограниченных формах. Делёз не отрицает клинических форм шизофрении; он отрицает их изоляцию от тех универсальных процессов, частью которых является шизофрения. Делёз отрицает взгляд, трактующий шизофрению как охватывающее субъекта изолированное явление. Для него шизофрения – это прорыв универсальных объективных процессов на уровне субъекта. Художественная форма – лишь обеспечивающий читаемость экран такого прорыва.

Декларируемые Делёзом предпосылки шизоанализа можно выразить следующим образом: современные теоретические интерпретации ошибаются не потому, что связывают шизофрению с определённым типом аструктурной и дефективной организации, а потому, что организации этого типа не умеют заметить по ту сторону шизофрении, не говоря уже о позитивной её оценке.

Анализ загадочных текстов Ж.Дерриды свидетельствует о том, что философская рефлексия Запада, обсуждая базовые предпосылки бытия, до сегодняшнего дня является онтологией, не отличающей формы бытия от бытийности как таковой. Противопоставляемая ей концепция *différance* ставит вопрос: обоснованно ли в нашем мышлении доминирует бытие утверждающее себя в качестве отдельных форм? Следовательно, Деррида стремится оживить взгляд, который обратил бы внимание на нетождественность бытия как такового и его форм. В такой оппозиции бытие обладает онтологической силой делить себя на очерченные формы и тем же движением создавать их участвующими в бытии. С точки зрения этого конкретного взгляда *différance* является бытием как расширением онтологического различия. В традиции западной мысли, полагает Деррида, бытие всегда имело «смысл», было понято и описано как таковое, только диссоциативно, с условием разделения на формы бытия.

ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ

- Abraomas 57–58, 60–62
 Adler A. 15
 Andrijauskas A. 15, 17, 70, 157,
 158
 Artaud A. 234

 Bakchas 142
 Barthes R. 157
 Baudrillard J. 157, 158
 Bergson H. 10, 15, 16, 49, 113–
 130, 157, 218–219, 246–247, 281,
 299
 Binswanger L. 15
 Boss M. 15
 Budrys V. 15

 Canguilhem G. 15
 Caroll L. 234
 Charcot J. M. 14
 Chronas 216
 Cimabue 175
 Cooper D. 15

 Dalley T. 15
 Darwin Ch. 41
 Deleuze G. 15–16, 145, 157, 203–
 221, 223–237, 239–249, 251, 279,
 283–284, 296, 301–303
 Derrida J. 15, 157–158, 251–275,
 284, 303
 Dilthey W. 38, 50
 Dionis 73, 92–93, 142

 Edipas 16, 211–215, 221, 242–243
 Eonas 216
 Foucault M. 11, 15–16, 41–42,
 95, 157–173, 175–188, 191–201,
 203, 216, 251, 279, 282–283, 296,
 300–301
 Frankl V. E. 48
 Freud S. 15, 42, 70, 84, 143, 157,
 201, 216, 260

 Giotto B. 175
 Goethe J. 136
 Guattari F. 15–16, 157, 279, 296

 Hegel G. 46, 59, 63, 270
 Heidegger M. 187, 260, 264, 268,
 275
 Hölderlin F. 16, 133, 136, 184–185

 Janet P. 14
 Jaspers K. 10–11, 14, 16, 133–152,
 185, 199, 224, 282, 295, 300
 Jonas 25, 84
 Jung C. G. 15, 26, 42, 70, 84,
 101–102, 129

 Kant I. 9, 45, 48, 86, 113, 141,
 186–187, 193
 Kempinski A. 15
 Kierkegaard S. 10, 15–16, 33,
 55–67, 70, 118, 137, 157, 280–281,
 297–298

- Klein J. P. 15
 Klein M. 205
 Kłosowski P. 157
 Kraepelin E. 14
 Krafft-Ebing R. 14
 Kretschmer E. 14
 Kris E. 15
 Kuzmickas B. 17

 Lacan J. 15, 157
 Laing R. 15
 Levin E. 258
 Lieponius A. 16
 Lippi F. 177
 Lyotard J.-F. 157–158
 Lombrozo C. 14, 46, 82

 May R. 15
 Malchiodi C. A. 15
 Matuliauskas A. 17
 Minkowski E. 15

 Naumburg M. 15
 Navratil L. 15
 Nietzsche F. 13–16, 34, 38–39,
 51–52, 55–56, 61–62, 69–111,
 118, 121, 142–144, 146, 148,
 158, 169, 187, 193, 233–234,
 260, 273–274, 280–281,
 298–299
 Nordau M. 14, 50
 Nuemann R. P. 15

 Picasso P. 84
 Pinel Ph. 14

 Platonas 22, 25, 26, 41, 84, 110,
 219, 270
 Prinzhorn H. 15
 Ribot Th. 14

 Sartre J.-P. 46
 Saussure F. 257, 271
 Schopenhauer A. 9–10, 13,
 15–16, 21–53, 55, 70, 78,
 85–86, 91, 95–96, 118, 126,
 141–142, 150, 279–280,
 295–299
 Sodeika T. 17
 Strindberg A. 16, 133, 151
 Surdres J. L. 15
 Swedenborg E. 16, 133

 Šapoka K. 16

 Tintoretto 177

 Uccello P. 177

 Vačnadzė E. 15
 Van Goghas V. 16, 133, 139,
 143, 146–147, 149, 151
 Vasari G. 175, 177
 Volmat R. 15

 Weil N. 15
 Weygand W. 15
 Wittkower R. 15

Stasys Mostauskis THE CARTOGRAPHY OF MADNESS

CONTENT

INTRODUCTION 9

The first part:

THE FIGURES OF MADNESS IN THE TRADITION OF NON-CLASSICAL THINKING

Schopenhauer: about the aesthetical experience and
connections with madness 21

Kierkegaard: the stand in face of nothing 55

Nietzsche and the problem of madness limits 69

Bergson: about the intuition and the forms of consciousness expression .. 113

Jaspers: „the anoint“ schizophrenia 133

The second part:

THE POST-MODERN TURN- BEYOND PSYCHOLOGY

Foucault: madness as the term of history 157

The assumptions of patography genre 175

Madness as nothingness of creation 191

Deleuze: the theory of the thought origin 203

Schizophrenic- the journey on the decomposing surfaces 223

The Capitalist hero 239

Derrida: the mysterious *différance*... 251

CONCLUSIONS 279

Literature 285

List of illustrations 293

Summary in English 295

Summary in French 304

Summary in Russian 313

Index of personal names 323

Content in English 325

Content in French 326

Content in Russian 327

Stasys Mostauskis CARTOGRAPHIE DE LA FOLIE

SOMMAIRE

INTRODUCTION 9

Première partie.

LES FIGURES DE LA FOLIE DANS LA TRADITION DE LA PENSÉE NON CLASSIQUE

Schopenhauer: l'expérience esthétique et les liens avec la folie 21

Kierkegaard: se trouver en présence du néant 55

Nietzsche et le problème des limites de la folie 69

Bergson: l'intuition et les formes d'expression de la conscience 113

Jaspers: la schizophrénie «badigeonnée» 133

Deuxième partie.

LE DÉFI POSTMODERNE – DE L'AUTRE CÔTÉ DE LA PSYCHOLOGIE

Foucault: la folie comme condition historique 157

Les suppositions de la pathographie 175

La folie comme néant de l'œuvre 191

Deleuze: la théorie de l'origine de la pensée 203

Le schizophrène: voyage sur des surfaces désagrégées 223

Le héros capitaliste 239

Derrida : l'énigmatique *différance* 251

CONCLUSION 279

Littérature 285

Liste des illustrations 293

Résumé en anglais 295

Résumé en français 304

Résumé en russe 313

Index des noms de personnes 323

Sommaire en anglais 325

Sommaire en français 326

Sommaire en russe 327

Стасис Мостаускис КАРТОГРАФИЯ БЕЗУМИЯ

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	9
Глава первая.	
ФИГУРЫ БЕЗУМИЯ В ТРАДИЦИИ НЕКЛАССИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ	
Шопенгауэр: об эстетическом опыте и его связях с безумием	21
Кьеркегор: стояние в присутствии ничто	55
Ницше: проблема границ безумия	69
Бергсон: о интуиции и формах выражения сознания	113
Ясперс: «подмазанная» шизофрения	133
Глава вторая.	
ПОСТМОДЕРНИСТСКИЙ ПОВОРОТ – ПО ТУ СТОРОНУ ПСИХОЛОГИИ	
Фуко: безумие как условие истории	157
Предпосылки жанра патографии	175
Безумие как небытие творения	191
Делёз: теория происхождения мысли	203
Шизофреник – путешествие по разрушающимся поверхностям	223
Герой капитализма	239
Деррида: загадочный <i>différance</i>	251
ВЫВОДЫ	279
Литература	285
Список иллюстраций	293
Резюме на английском языке	295
Резюме на французском языке	304
Резюме на русском языке	313
Указатель имён	323
Содержание на английском языке	325
Содержание на французском языке	326
Содержание на русском языке	327



Stasys Mostauskis BEPROTYBĖS KARTOGRAFIJA

ISBN 9986-638-70-4