

VILNIAUS PEDAGOGINIS UNIVERSITETAS
SOCIALINIŲ MOKSLŲ FAKULTETAS
FILOSOFIJOS KATEDRA

Jūratė Baranova

**NIETZSCHE IR
POSTMODERNIZMAS**

Monografija

*Vilniaus
pedagoginio
universiteto
leidykla*
VILNIUS, 2007



UDK 1(430)

Ba407

Rekomenduota spaudai kaip mokslinė monografija Vilniaus pedagoginio universiteto Istorijos fakulteto Filosofijos katedros posėdyje 2006 m. balandžio mėn. 19 d. (protokolo Nr. 1) ir Vilniaus pedagoginio universiteto Istorijos fakulteto mokslo tarybos posėdyje 2006 m. gegužės mėn. 19 d. (protokolo Nr. 42).

Recenzavo:

prof. habil. dr. (HP) Rita Šerpytytė (VU Religinių studijų centras)

doc. dr. Tomas Sodeika (Kauno technologijos universitetas)

Knygos leidybą rėmė



LR švietimo ir mokslo ministerija

LR švietimo ir mokslo ministerija

© Jūratė Baranova, 2007

ISBN 978-9955-20-188-5

© Vilniaus pedagoginis universitetas, 2007

Turinys

Įvadas. Nietzsche's kaukės	7
1. Nietzsche ir ateities filosofai	7
2. Kaip šiandieną skaityti Friedrichą Nietzsche'ę?	9
3. Ką slepia sąvoka „postmodernizmas“?.....	14
4. Nietzsche ir literatūra	19
5. Ką slepia „Nietzsche's“ kaukės?	27
6. Nietzsche's autobiografija kaip otobiografija	38
7. Koks tas „lietuviškasis Nietzsche“?	42
1. Nietzsche ir klasikinių etinių vertybių pervertinimas	48
1.1. Dionisiškoji išmintis: Nietzsche, Kantas ir Schopenhaueris	48
1.2. Moralė kaip afektų gestikuliacija: Nietzsche prieš Kantą.....	52
1.3. Stipriųjų užuojauta prieš silpnųjų užuojautą: Nietzsche prieš Schopenhauerį	58
1.4. <i>Amor fati</i> kaip meilės savo likimui koncepcija?	61
1.5. <i>Übermensch</i> kaip aukštesnysis „aš“	65
2. „Valia siekti galios“: nuo gyvenimo filosofijos iki postmodern- izmo	69
2.1. Kuris Nietzsche?	69
2.2. Nietzsche ir gyvenimo filosofija	71
2.3. Nietzsche ir egzistencializmas.....	73
2.4. Nietzsche ir Heideggeris	74
2.5. Kaufmannas: valia siekti galios kaip savęs įveikimas	76
2.6. Nehamas'as: valia siekti galios kaip savęs sukūrimas.....	78
2.7. Danto: valia siekti galios – tai, kas mes esame	79
2.8. Postmodernioji Nietzsche's interpretacija JAV: Rorty.....	80
2.9. Postmodernioji Nietzsche's recepcija Italijoje: Vattimo.....	82
2.10. Nietzsche ir prancūziškasis postmodernizmas.....	86
3. Trys Platono apvertimai: Nietzsche, Heideggeris, Derrida	93
3.1. Pirmasis apvertimas: Nietzsche	93
3.2. Antrasis apvertimas: Heideggeris	95
3.3. Trečiasis apvertimas: Derrida	101
4. Freudas, Nietzsche ir postfilosofija	115
4.1. Ar Freudas liko skolingas Nietzsche'į?	115
4.2. Tikrinis vardas ir autobiografija	116
4.3. Vis dėlto Freudas, o ne Nietzsche?	122
4.4. Šiuolaikinė psichoterapija: sugrąžinta skola.....	128

5. Bataille'is: „Dievo mirtis“ ir beprotybės patirtis.....	141
5.1. Vidinė patirtis kaip susitikimo vieta.....	141
5.2. Metafizinė nuodėmės estetizacija.....	144
5.3. Nietzsche's dionisiškas siautulyš	148
5.4. Dievo auka ir proto nužudymas	151
5.5. Aukotojas kaip beprotis, suplėšęs save į gabalus.....	155
6. Nietzsche kaip „pokantininkas“ ir Kantas kaip „ponyčininkas“ postklasikinėje Deleuze'o filosofijoje	158
6.1. Kantas ir Nietzsche žvelgiant iš postmoderniojo diskurso perspektyvos	158
6.2. Nietzsche: filosofas kaip fiziologas ir kaip poetas.....	159
6.3. Trys Kanto kritikos: sisteminis žvilgsnis	163
6.4. Radikali kantizmo transformacija Nietzsche's filosofijoje?	167
6.5. Vaizduotė: schematizavimas be sąvokų	170
6.6. Kantas kaip naujos filosofijos kūrėjas	171
7. Nietzsche's genealogijos pėdsakai Foucault istorijos tyrimuose 177	
7.1. Istorijos žala ir naudingumas gyvenimui	177
7.2. Istorija be subjekto.....	181
7.3. Panašumų istorija: epistemų kaita	186
7.4. Beprotybės istorija kaip tylos archeologija	188
7.5. Kvailių laivo (<i>Stultifera navis</i>) simbolika Renesanso kultūroje... 191	
7.6. Beprotybės istorija kaip tiesos istorija.....	195
7.7. Izoliacija: raupsai – psichiatrinė ligoninė, maras – kalėjimas .. 196	
7.8. Stebėtojas: prižiūrėtojas – kalinys, psichiatras – beprotis.....	200
8. Neonyčinės tradicijos kritika: Habermasas	203
8.1. Fenomenologijos atgrėžimas prieš Nietzsche'ę.....	203
8.2. Postmodernybė įkalinta modernybėje	204
8.3. Nietzsche's vardo politinės pasekmės	207
9. Postmodernybė „anapus“ Nietzsche's	212
9.1. Du postmodernizmai: „vokiškasis“ ir „prancūziškasis“?.....	212
9.2. Welschas: kur Nietzsche ir Heideggeris?.....	214
9.3. Sokratas – pirmasis postmodernistas?	215
9.4. Filosofija ir architektūra.....	217
9.5. Lyotard'as – pagrindinis postmoderno filosofas?	222
9.6. Neonyčinė filosofija – jau istorija?	225
Summary.....	228
Asmenvardžių rodyklė	234



„<...> vargas man! aš esu *muance*, – kurios pēdose nēra esprit ir kuri net vaikščioti nemoka.“
Nietzsche. *Ecce homo*, p. 149. Skulptūros fragmentas iš Antalijos (Turkija) muziejaus (Jūratės Baranovos nuotr.)

ĮVADAS. NIETZSCHE'S KAUKĖS

1. Nietzsche ir ateities filosofai

Į kur nukreipta Friedricho Nietzsche's (1844 10 15–1900 08 25) mąstymo trajektorija – praeities ar ateities link? Jo mintis nuolatos vėl ir vėl grįžta į praeitį – prie tų, kuriems jis oponuoja: prie Sokrato, Benedikto Spinozos, Imanuelio Kanto, britų utilitaristų ir kt. Tačiau save (ir savo pasekėjus – „laisvuosius protus“, „imoralistus“, „paskutiniuosius stoikus“, „atsiskyrėlius ir švilpikus“) jis radikaliai atskiria nuo šios tradicijos, patį gyvenimą paskelbdamas pažinimo priemone. Gyvenimas, anot Nietzsche's, – tai „pažinimo siekiančiojo eksperimentas, o ne pareiga, ne žiauri lemtis, ne apgaulė“¹. Istorijos perteklius kenkia gyvenimui, rašo jis tekste *Apie istorijos žalą ir naudingumą (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, 1874)*². Dabartis pranoksta praeitį.

Žiūrint į gyvenimą kaip į eksperimentą, galima ne tik drąsiai, bet ir linksmai gyventi bei linksmai kvatotis. Gyvenimas – kūryba. Kas yra šių kūrybinių išgalių šaltinis? Nietzsche atsako: „Valia siekti galios“ (*Der Wille zur Macht*)³. Gyvenimas Zaratuškai atskleidęs paslaptį: „Esu aš tai, kas pats save įveikti visados privalo.“⁴ (*Ich bin das, was sich immer selber überwinden muss*⁵.)

¹ Nietzsche F. *Linksmasis mokslas (la gaya scienza)* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Pradai, 1995, p. 220.

² Nietzsche F. *Apie istorijos žalą ir naudingumą // Kultūra ir istorija* / vertė T. Sodeika. – Vilnius: Gervė, 1996, p. 50.

³ Vertėjas Alfonsas Tekorius kažkada yra pasiūlęs Nietzsche's terminą *Wille zur Macht* versti kaip „valią valdyti“. Arūnas Sverdiolas tą pačią sąvoką verčia kaip „valią galiai“. Kartais ši samprata verčiama kaip „galios valia“, kaip „valia viešpatauti“. Tekorius, versdamas šią Jürgeno Habermaso knygą, pasiūlo naują vertimo variantą – „valią siekti galios“. Taip pastaruoju metu sąvoką verčia ir Arūnas Mickevičius. Tekorius pripažįsta, kad ankstesnis sąvokos vertimas „valia valdyti“ perimtas iš rusų kalbos. Anglai, beje, verčia *will to power*, rusai – *volia k vlast*, prancūzai – *pouvoir de puissance*. Žodelis *k, de, to ar zur* yra trumpas ir nurodantis kryptį. Tačiau „siekti“ – atskiras, trečias žodis. Kita vertus, „valia siekti galios“ nurodo valios apsisprendimą, jos dispoziciją, tačiau žodis „siekti“ neapima jos pajėgumo, jos gebėjimo ne tik galią pasiekti, bet ir ją išlaikyti. Todėl šios knygos autorė mato galimybę *Wille zur Macht* versti ir kaip „galią valios link“, tačiau šioje knygoje ji remsis Tekoriaus ir Mickevičiaus pasiūlytu variantu.

⁴ Nietzsche F. *Štai taip Zaratuška kalbėjo* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 128.

⁵ Nietzsche F. *Also sprach Zarathustra*. – Stuttgart: Reclam, 1994, s. 118.

Klasikinė filosofija vertybių kilmės ieškojusi skaidriuose šaltiniuose – būties gelmėje, amžinybėje, Dieve, „daike savaime“. Metafizikai, pastebi Nietzsche, taip galvoja, nes jie tiki vertybių priešprieša. Nietzsche suabejojo šia priešprieša ir pavadino klasikinę metafiziką tik viena iš daugelio perspektyvų. Kodėl gėris turi kilti tiktai iš gėrio? „Galbūt gerų ir garbinamų dalykų vertė paaiškinama kaip tik jų dviprasmiška giminyse, ryšiu su blogais, tariamai priešingais dalykais, netgi esminiu panašumu į juos. Galbūt“⁶, – rašo Nietzsche veikale *Anapus gėrio ir blogio. Ateities filosofijos preliudija (Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, 1886)*. Ir čia pat nusivylęs priduria, kad niekam nerūpi jo išvelgti „pavojingi galbūt“. Tarsi konstatuoja savo vienatvę, tai, jog daugiskaitinė teiginio „mes – laisvieji protai“ forma tik retorinė. Iš tiesų jis tėra vienas – Nietzsche imoralistas, atsiskyrėlis ir švilpikas, paskutinis stoikas.

Skundas „Kam rūpi?“ labai trumpas. Skundas nedera prie Nietzsche’s mąstymo stilistikos. Tolesnis sakinyš jau atveria ateitį. Kritiškumą pakeičia viltis, praeitį – ateitis: „Reikia palaukti, – konstatuoja Nietzsche, – kol ateis nauja filosofų padermė.“ Šie naujieji filosofai turės kitokią skonį ir kitokius polinkius. Jie neišsigąs „pavojingojo galbūt“ su visomis jo pasekmėmis. Nietzsche laukia naujųjų filosofų lygiai taip pat kaip ir ateities žmogaus. Netgi išskirtinai praeičiai skirtoje knygoje *Apie moralės genealogiją. Poleminis veikalas (Zur Genealogie der Moral. Einer Streitschrift, 1887)*, kurioje svarstomi moralės sąvokų ir idealų kilmės galimi šaltiniai, Nietzsche nors trumpam vėl nukrypsta į ateitį ir šaukiasi žmogaus išva-duotojo, jo kūrybinės dvasios, to žmogaus, kuris išlaisvins iš neapsakomo šleikštulio, iš veržimosi į nieką ir suteiks valiai laisvę, grąžins pasauliui tikslą, o žmonėms – jų viltį. Nietzsche’s tonas čia beveik nekantrus: „Jis turi vienąkart ateiti.“⁷ Bet ar apskritai tokie valios laisvės filosofai, tokie atsitiktinumo, tokie „galbūt“ filosofai yra galimi? Nietzsche neabejoja. Jis mato, kad „tokie filosofai ateina“. Ar jie atėjo?

Nietzsche išgirstas – jis turi ir pasekėjų, ir kritikų ne vienoje šalyje ir net ne

⁶ Nyčė F. *Anapus gėrio ir blogio* // Nyčė F. *Rinktiniai raštai* / vertė E. Nekrašas. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 320.

⁷ Nietzsche F. *Apie moralės genealogiją* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Pradai, 1996, p. 109.

viename žemyne. Postmodernusis diskursas daugiausia formavosi per-interpretuojant haidegeriškąją Nietzsche's interpretaciją⁸. Nietzsche atveria vartus į postmodernybę, konstatuoja ryškiausias šiuolaikinis modernybės žinovas ir postmodernybės kritikas Jūrgenas Habermasas (g. 1929).

2. Kaip šiandieną skaityti Friedrichą Nietzsche'ę?

Išskyrus Richardą Rorty⁹ (g. 1931), kuris mano, kad postmodernizmą filosofijoje pradėjęs Georgas Hegelis (1770–1831), ir Jean-François Lyotard'ą¹⁰ (1924–1998), kuris jo pradžia tapatina su Ludwigo Wittgensteino (1889–1951) kalbos žaidimais, dažniausiai filosofijos kritikai pirmuoju postmodernistu filosofiniame diskurse įvardija Nietzsche'ę.

Martinas Heideggeris (1889–1976) savo studentams skaito paskaitų ciklą apie Nietzsche'ę. Išleidžia jas 1961-aisiais kaip knygą, pavadinimu *Nietzsche*. Kai kurie prancūzų filosofai ją skaito ir interpretuoja. Pavyzdžiui, Michelis Foucault (1926–1984), aptikęs savąjį Nietzsche'ę, kvestionuodamas fenomenologinio, viršistorinio subjekto pajėgumą svarstyti proto istoriškumą. Foucault skaitęs Nietzsche'ę dar iki Heideggerio, tačiau vienas Nietzsche jo taip nepaveikęs. „Nietzsche ir Heideggeris – štai filosofinis šokas“, – sako Foucault. Tačiau Foucault niekada nieko nerašė apie Heideggerį ir apie Nietzsche'ę – tik labai nedaug. „Aš manau, – sa ko jis, – kad yra svarbu turėti nedaug autorių, su kuriais tu kartu galvoji, bet apie kuriuos niekada nerašai.“¹¹ Apie Nietzsche'ę Foucault stengėsi kalbėti kiek galima mažiau. 1964 m. Nietzsche'i skirtame koliokviume

⁸ Kaip pastebėjo Vytautas Rubavičius konferencijoje *Tiesa. Galia. Solidarumas* (1999 m. gegužė), postmodernizmo filosofija – tai Heideggerio knygos apie Nietzsche'ę interpretacijos.

⁹ Hegelio veikalą *Dvasios fenomenologija* Rorty sakosi laikęs „Platono ir Kanto tradicijos pabaigos pradžia ir ironiko sugebėjimo išnaudoti masinio naujo aprašymo galimybes paradigma“. Rorty R. Privati ironija ir liberalioji viltis (knygos *Atsitiktinumas, ironija, solidarumas* 4 skyrius) // *Kultūros barai* / vertė T. Baranovas. – 1997, Nr. 7, p. 13.

¹⁰ Lyotardas knygoje *Postmodernus būvis* rašo: „Wittgensteino stiprybė pasireiškė tuo, kad jis nesišliejo prie pozityvizmo, kurį propagavo Vienos ratelis, o tyrinėdamas kalbinius žaidimus numatė kitokio pobūdžio – performatyvumu nesiremiančios legitimacijos – galimybę. Kaip tik su ja susiduria postmodernus pasaulis. Dauguma žmonių nebejaučia nostalgijos dėl prarasto pasakojimo.“ Lyotard J. F. *Postmodernus būvis. Šiuolaikinių žinajimų aptariant* / vertė M. Daškus – Vilnius: Baltos lankos, p. 102.

¹¹ Foucault M. *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977–1984* / ed. with an introduction L. D. Kritzman. – New York, London: Routledge, 1988, p. 250.

Foucault perskaito pranešimą, pavadinimu *Nietzsche, Freudas, Marxas*. Taip pat Foucault publikuoja mažos apimties tekstą *Nietzsche, genealogija, istorija*. Jis tiesiog integravo Nietzsche'ę, jį ištirpdė savo genealoginėje strategijoje. Nietzsche's skaitymas jam buvęs persilaužimas, suteikęs at-ramos tašką interpretuoti mokslo istoriją: iš pradžių kaip archeologiją – epistemų istoriją, o vėliau ir kaip genealogiją, idėjų istoriją susiejant su galios kaitos genealogija.

Foucault sako: „Iš pradžių stebėjaisi, kodėl skaitau Nietzsche'ę. Suprantu, kodėl skaičiau. Skaičiau dėl to, kad jį skaitė Bataille'is, o Bataille'is skaitė todėl, kad jį skaitė Blanchot.“ Tačiau Georges'as Bataille'is (1897–1962) skaitė Nietzsche'ę vėlgi visai kitaip nei Foucault. Jei Foucault „ištirpdė“ Nietzsche'ę, jo idėjas pritaikydamas savo tekstinėms strategijoms, Bataille'is apie Nietzsche'ę mąstė taip, tarsi jie būtų dialogo partneriai vienoje erdvėje. Jų susitikimo vieta – vidinė kiekvieno patirtis. Nietzsche Bataille'ui buvo tik žmogus – aistringas, vienišas, bejėgis savo jėgų perviršio akivaizdoje, jaučiantis išskirtinę pusiausvyrą tarp sąmonės ir to, kas nesąmoninga. Nietzsche, Bataille'o akimis žiūrint, nebuvo niekieno veikiamas, visada pradėdavęs nuo pradžių, jis surinkdavęs ir išrinkdavęs savo minties statinį. Nietzsche kalbėjęs net suvokdamas artėjančią savo sąmonės katastrofą, nekreipdamas dėmesio į prieštaravimus, apimtas tiktai laisvės. „Pirmasis, pasiekęs bedugnę ir žuvęs ją nugalėdamas“, – rašo Bataille'is savo tekste *Vidinė patirtis (L'expérience intérieure)*. „Žvelgiant į Nietzsche's veidą mane nudagina nerimastingas ištikimybės jausmas, tarsi Nessos tunika“¹², – rašė Bataille'is. Jo akimis žvelgiant, Nietzsche buvo filosofas Dionisas, kadangi šiuo savo vidinės patirties keliu jis ėjęs vedamas tik įkvėpimo ir neryžtingumo, kadangi jį domino ne pažinimas, ne loginės operacijos, o tik pats gyvenimas, Bataille'o žodžiais tariant, jo kraštutinumas, vienu žodžiu – pats patyrimas.

Jacques'as Derrida (1930–2004) knygoje *Draugystės politika*, atsiliepdamas į Nietzsche's šauksmą dėl ateities filosofų, rašė: „Jis skambina mums telepoetiniu ar telefoniniu skambučiu, kviesdamas prisijungti, tapti jo draugu, kviesdamas pasidalyti savo didžiausia vertybe – savo

¹² Bataille G. *L'Expérience intérieure*. – Paris: Gallimard, 1954, p. 39.

vienatve.“¹³ Kaip įmanoma pasidalyti vienatve? „Apie bendrumą aš kalbėjau taip, – sako Bataille’is, – tarsi jis egzistuoję. Nietzsche jį teigė, bet liko vienas“, – teigia prancūzų filosofas. Tačiau Bataille’į su Nietzsche sieja, jo paties žodžiais tariant, jį apimantis bendrumo jausmas. „Būtent iš bendrumo jausmo, siejančio mane su Nietzsche, manyje gimsta ne atsiribojęs originalumas, o troškimas pranešti.“¹⁴

Ką nori pranešti (*communiquer*) Bataille’is, susivienijęs su Nietzsche? Nietzsche knygoje *Štai taip Zaratustra kalbėjo. Knyga visiems ir niekam* (*Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883–1885) Zaratustros lūpomis skelbia: „Ir iš tiesų žmogus – tai upė užteršta. Ir jūra būti reikia, kad upės nešvarios priimti vandenį galėtų ir neprarastumei tyrumo.“¹⁵ (*Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch. Man muss schon ein Meer sein, um einen schmutzigen Strom aufnehmen zu können, ohne un-rein zu werden.*)¹⁶ Ką reiškia tapti jūra? Bataille’is dar labiau sustiprina filosofui Dionisui skirtą Nietzsche’s imperatyvą, perfrazuodamas: „Tapk tuo vandenynu.“ Šis nuogas reikalavimas, sako Bataille’is, nukreipia į kraštutinį patyrimą. Jis paverčia žmogų, jo paties žodžiais tariant, „ir daugybe žmonių, ir dykuma“¹⁷. Dykuma Bataille’is pavadina būtent tokią draugiją, kurios neįjungia niekas kitas – vien tik patyrimas. Tačiau šis „žmogus-dykuma“ (*un désert*) Bataille’o radikaliojo patyrimo lauke tarsi ir nėra ateities žmogus, kurio šaukėsi Nietzsche. Bataille’o žvilgsnio trajektorija nukreipta ne į ateitį, o į praeitį. „Žmogus-dykuma“ visiškai atsiribojęs nuo šiuolaikinio žmogaus (*l’homme actuel*) „kvailybių kakofonijos“. Jis veikiau tęsia „senovės žmogų, kuri valdė švenčių tvarka, ne protas, o svajos. Nietzsche, Bataille’o akimis žiūrint, pasiekęs tašką, kuriame „žaidžia laimė būti, laimė teigti, atsisakymas būti viskuo, natūralus žiaurumas ir jėgų perviršis: štai jis žmogus – bakchanalijos filosofas“¹⁸.

Ar iš tiesų Nietzsche – bakchanalijos filosofas, Bataille’o romanų *Akies*

¹³ Derrida J. *Politics of Friendship*. – London, New York: Verso, 1997, p. 34–35.

¹⁴ Bataille G. *L’Expérience intérieure*. – Paris: Gallimard, 1954, p. 39.

¹⁵ Nietzsche F. *Štai taip Zaratustra kalbėjo* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 29.

¹⁶ Nietzsche F. *Also sprach Zarathustra*. – Stuttgart: Reclam, 1994, s. 11.

¹⁷ Bataille G. *L’Expérience intérieure*. – Paris: Gallimard, 1954, p. 39.

¹⁸ Ten pat, p. 64.

istorija ir Abatas C. apie ribinės erotinės patirties galimybių neišsemiamumą dvasinis mentorius?

Heideggeris taip nemanė. Jis Nietzsche'ę interpretavo radikalčiai priešingai nei Bataille'is – kaip paskutinį metafiziką, kaip apverstą platonistą. Iki Heideggerio Georgas Simmelis (1858–1918)¹⁹ Nietzsche'ę interpretavo kaip gyvenimo filosofą, Karlas Jaspersas (1883–1969) – kaip slaptą krikščionį. Interpretuoti Nietzsche'ę kaip valios galiai filosofą pradėjo būtent Heideggeris. Jis pasirinko vieną Nietzsche's nuorodą, kai šis apie save sakė: „Mano filosofija yra apverstas platonizmas, labiau nutolęs nuo tikrosios būties, švaresnis, tobulesnis, geresnis“²⁰, ir viename puslapyje sutilpusia Vakarų minties istorija, kurią Nietzsche papasakoja paskutiniais savo kūrybinio gyvenimo metais knygos *Stabų saulėlydis* (*Götzendämmerung*, 1888) skyriuje *Kaip „tikrasis pasaulis“ pagaliau tapo pasaka*. Šią istoriją pavadina *Vienos klaidos istorija*.

Heideggeris išvelgė, kad Nietzsche panaikinę schemą „aukščiau – žemiau“. Nietzsche panaikinę regimąjį pasaulį, tačiau nepanaikinę juslinio. Apvertus platonizmą, pirmąkart atsiveria kelias juslinio pasaulio teigimui ir kartu su juo – nejusliniam dvasios pasauliui. Heideggerio pastebėjimu, turi būti išlaisvinta vieta naujai jusliškumo interpretacijai. „Naujoji hierarchija ne tik paprasčiausiai nori apversti senąją struktūrinę tvarką, aukštindama juslinį ir niekindama nejuslinį pasaulį. Ji nenori perkelti į viršų tai, kas buvo apačioje. Naujoji hierarchija ir naujas vertinimas atsisako tvarkančios struktūros.“²¹ Apvertus platonizmą nuo jo išsivaduoja.

Ši Heideggerio idėja, interpretuojant Nietzsche'ę, tapo postmoderniosios filosofijos atspirties tašku. Naujoji hierarchija be hierarchijos – be pasaulį tvarkančios struktūros išlaisvinanti erdvę naujai jusliškumo interpretacijai – atveria kelią panaikinti binarines opozicijas mąstant. Kam artimesnė ši haidegeriška Nietzsche's interpretacija – autentiškajai

¹⁹ Simmel G. *Schopenhauer and Nietzsche*. – Amherst: The University of Massachusetts Press, 1986. Apie Nietzsche's interpretacijas žr.: Behler E. *Nietzsche in the Twentieth Century // The Cambridge Companion to Nietzsche* / ed. B. Magnus, K. M. Higgins. – Cambridge University Press, 1996. p. 307.

²⁰ Heidegger M. *Nietzsche*. Vol. 1. *The Will to Power as Art*. – San Francisco: Harper, 1991, p. 153–154.

²¹ Ten pat, p. 208.

Nietzsche's kūrybai ar paties Heideggerio filosofijai, išskaitomai kituose jo darbuose?

Derrida kvestionuoja hermeneutinį Heideggerio sumanymą. Knygoje *Pentiniai: Nietzsche's stiliai*²² Derrida siekia nužymėti savosios ir haidegeriškosios interpretacijos išsiskyrimus, Nietzsche's stiliaus klausimą susiedamas su platesniu Nietzsche's teksto interpretavimo ir apskritai interpretavimo klausimu. Skaitydamas Heideggerio dvitomį *Nietzsche*, Derrida haidegeriškosios schemos dekonstrukcijai jautrius taškus aptinka iš pirmo žvilgsnio nereikšmingose, marginalinėse detalėse. Knygoje *Apie gramatologiją* Derrida pastebi, kad Nietzsche'į „raštas visų pirma jo paties raštas – nėra pirmapradiškai pajungtas logosui ar tiesai“²³.

Niekada nesužinosime, ką pasakytų pats Nietzsche apie tai, kaip jo ilgai laukti ateities filosofai interpretuoja jo paties tekstus. Bet kuriuo atveju naujieji ateities filosofai išnaudojo visas jo suteiktas „pavojingojo galbūt“ galimybes. Bet ar šie „ateities filosofai“ galutinai nedekonstravo paties Nietzsche's? Apie kurią Nietzsche'ę šiandien mes kalbame: Nietzsche'ę kaip paskutinįjį metafiziką, taip, kaip jį matė Heideggeris, ar „Nietzsche'ę-vorą“, pasiklydusį savo paties tinkluose, ar net kaip daugybę vorų, sekant Derrida metaforomis, ar Nietzsche'ę kaip genealogą, depersonalizuotą, tapusį įrankiu, ištirpusį Foucault galios strategijose? O gal Bataille'o „Nietzsche'ę“, paskelbusį Dievo mirtį ir tuo paskatinusį jo ieškoti radikaliame erotiniame patyrimo. O gal Nietzsche'ę – „stiprų poetą“, ką išryškino Alexanderis Nehamas'as (g. 1946) ir Rorty?

„Nietzsche – tai kaukių kaita“²⁴, – rašė Gilles'is Deleuze'as (1925–1995). Kuri Nietzsche's kaukė tikroji? Ar gali būti tokia? Šioje knygoje Nietzsche interpretuojamas su dar viena, „pirmojo postmodernisto“ kauke.

3. Ką slepia sąvoka „postmodernizmas“?

— „Postmodernizmo“ sąvoka vis labiau išigali apmąstant ir aprašant

²² Baranova J. Ar galima hermeneutikos dekonstrukcija? // Baranova J. *Meditacijos: tekstai ir vaizdai*. – Vilnius: Tyto alba, 2005, p. 143–147.

²³ Derrida J. *Apie gramatologiją* / vertė N. Keršytė. – Vilnius: Baltos lankos, 2006, p. 33.

²⁴ Deleuze G. Nietzsche // Deleuze G. *Pure Immanence. Essays on a Life*. – New York: Zone Books, 2001, p. 18.

šiuolaikinės kultūros reiškinius. Jos vartojimo ribos ne visada aiškiai apibrėžiamos. Akivaizdu, kad „postmodernizmas“ turėtų reikšti kažką, kas pasirodo po „modernizmo“. „Modernizmo“ terminas turi savo konotacijas: jis žymi tam tikrą laikotarpį mene. Modernizmas mene griovė senuosius stilius. Tačiau modernizmas kultūroje apskritai reiškia ir platesnius dalykus. Paprastai modernizmas siejamas su aiškaus ir vientiso pasaulėvaizdžio paicška, su siekiu integruoti atskirus realybės fragmentus į vieną rišlią visumą. Tai – monistinis pasaulėvaizdis. Filosofijoje modernizmą simbolizuoja Kanto mąstymo stilius. Postmodernizmą priešpriešinant modernizmui, jį galima apibrėžti einant priešinga kryptimi. Čia imama abejoti vientiso pasaulėvaizdžio (tai, ką Lyotard'as pavadino didžiuoju pasakojimu, arba metapasakojimu) patikimumu; pasaulis imamas aiškinti kuriant mažuosius pasakojimus apie atskirybę ir fragmentus. Monizmą pakeičia pliuralizmas – nesusisiejančių požiūrių įvairovė. Vietoj rišlios visumos, numananchios galimą aptikti reiškinių tapatybę, imamas akcentuoti netapatumas arba skirtis (*différence*). Tai, kas nereikšminga, kas periferiška, kas moderniojoje kultūroje paprastai likdavo paraštėse, postmoderniojoje kultūroje išsina į šviesą. Išnyksta kriterijai ir hierarchijos, pagal kuriuos būtų galima kurios nors kultūros reiškinius traktuoti kaip labiau svaresnius, nes nebelieka centro, nutolimu nuo kurio būtų galima vertinti tai, kas sukurta. Modernioji kultūra, kaip bebūtų, rėmėsi prielaida, kad tiesa vis dėlto yra galima. Postmodernioji kultūra pretenzijų į tiesos pažinimą apskritai atsisako. Čia nemanoma, kad ženklas atspindi tikrovę. Todėl galiausiai priimama prielaida, kad kūryba – tai tėra žaidimas ženklais. Kultūros tekstai daugina vieni kitus, susisieja vieni su kitais, bet ne su pačia realybe. Postmodernizmo pradžią filosofijoje įprasta tapatinti su vadinamuoju metafizikos įveikimu. Jei modernizmo simbolis yra Kantas, tai postmodernizmo – Nietzsche. Deleuze'as išleidžia net dvi Nietzsche'i skirtas knygas *Nietzsche ir filosofija* bei *Nietzsche*. Pastarojoje ima ryškėti paties Deleuze'o koncepcija: jis perima iš Nietzsche's valios galios link sampratą kaip aktyvaus kūrybiškumo teigimo konceptą ir ją plėtoja toliau. Filosofą Deleuze'as interpretuoja kaip menininką, kaip kūrėją. Jei menininkai kuria vaizdų, tai filosofai – sąvokų junginius. Kūrybiškumas ištirpdo ribas tarp atskirų disciplinų. Tokio

Deleuze'o numatyto filosofo-kūrėjo pavyzdžiu Lietuvoje galima laikyti Arvydo Šliogerio filosofinę kūrybą, ypač jo paskutinįjį veikalą *Niekis ir Esmas*. Derrida taip pat yra neonyčnininkas²⁵. Jis pirmasis pradėjo vartoti sąvoką „dekonstrukcija“. *Laiške draugui japonui (Lettre à un ami japonais)* Derrida bando paaiškinti, kuo dekonstrukcija nesanti, ir vengia atsakyti į klausimą, kuo gi ji vis dėlto esanti²⁶. Tačiau akademiniais sumetimais galime bent kaip darbinę hipotezę apsibrėžti, kad dekonstrukcija – tai tam tikra tekstų skaitymo ir jų aprašymo strategija. Ji iš skaitančiojo reikalaujanti plačios erudicijos ir aliuzijoms pagavios vaizduotės žaismės. Taip skaitant visada siekiama šiek tiek demaskuoti rašančiojo intencijas, pabrėžiant iš pirmo žvilgsnio nereikšmingas, marginalines jo detales. Taip Derrida, skaitydamas Heideggerio veikalą *Nietzsche*, aptiko, kad rašydamas šiai knygai įvadą Heideggeris, ko gero, pats nepastebėdamas, Nietzsche's vardą talpina kabutėse. Dekonstruktijos autoriui toks neapsižiūrėjimas leidžia teigti, kad Nietzsche kaip asmuo, kaip „gyvasis Nietzsche“ Heideggerio nedomino, kad jis buvo tik ženklas tam tikrai minčiai atskleisti. Dekonstruktija naikina įprastas binarines opozicijas, kaip antai: vyras / moteris; kalba / raštas; tiesa / melas; tikrovė / iliuzija, kurių dėka mes esame įpratę suvokti pasaulį. Įprasta laikyti, kad kairioji opozicijos pusė yra svarbesnė už dešiniąją. Dekonstruktijos autorius siūlo jas sukeisti vietomis: o ką, jei moteris yra svarbesnė už vyrą? melas – už tiesą? iliuzija – už tikrovę? raštas – už kalbą? Kas yra pajėgus suvokti tokio apvertimo galimybę? O ką, jei hierarchijos būtų panaikintos apskritai? Tam reikia stipraus ir galinčio „galbūt“ būseną pasiekti skaitytojo ar kultūros vartotojo. Kita vertus, gebėjimas priimti „galbūt“ kaip tikrovės suvokimo būdą liudija tam tikrą intelektualinį sąžiningumą, gebėjimą suspenduoti iliuzines tikrovės koncepcijas. Tas, kuris gyvena „galbūt“ perspektyvoje, visada yra atviras suvokti to, kas vyksta, naujumą ir unikalumą. Tai artima *zeno* tradicijai, kada teigiama,

²⁵ Derrida, kaip ir Vattimo, tekstus lietuvių kalba galima paskaityti knygoje *Religija. Jacques Derrida, Gianni Vattimo ir kiti* (Vilnius: Baltos lankos, 2000). Taip pat plačiau apie Derrida žr.: Baranova J. *XX amžiaus moralės filosofija: pokalbis su Kantu*. – Vilnius: Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla, 2004. p. 246–256; Baranova J. *Meditacijos: tekstai ir vaizdai*. – Vilnius: Tyto alba, 2005, p. 166–178.

²⁶ Derrida J. *Laiškas draugui japonui* // Duoblienė L. *Šiuolaikinė ugdymo filosofija. Refleksijos ir dialogo link*. – Tyto alba, 2006, p. 188–195.

kad naujos formos gimsta tik tuštumoje, kad tik ištuštinus sąmonę nuo sustabarėjusių žodžių ar dogmų galima patirti gyvenimą kaip vientisą kūrybinį įvykį. Postmodernizmas šiuo aspektu visų pirma siekia išlaisvinti individo kūrybiškumą, skatina patirti kiekvieno momento unikalumą ir singularumą, atveria detalės ir marginalijų svarbą.

Kita vertus, postmodernizmas netapo vien tekstų skaitymo kultūra, jis įgavo ir socialinį skambesį, atstatė modernizmo atstumtų socialinių grupių savigarbą. Feministės iš karto lengviau atsikvėpė ir įvertino apverstos opozijos *moteris / vyras* atvertą perspektyvą²⁷. Nebeliko nereikšmingų marginalinių grupių – seksualinių ar etninių mažumų. Hegelio europocentrizmui postmodernizmas priešpriešina net ir labiausiai nuo Europos nutolusių etninių grupių ar civilizacijų lygiavertiškumą. „Postmodernus menas, – pastebi Linda Hutcheon (g. 1947), – yra visada atviras skirtumui, taip pat skirtumui bet kurioje grupėje, skirtumui, kurį apibrėžia kontekstas arba pozicija esant santykiui su daugybe kitų.“²⁸ Kita vertus, vis dažniau apie postmodernizmą imama kalbėti kaip apie tam tikrą šiuolaikinės epochos beveik istoriosofinį būvį. Zygmundo Baumano (g. 1925) socialinėje fenomenologijoje postmodernizmas išskyla kaip nuo globalizacijos neatsiejamas ir žmoniją vienijantis naujas socialinis reiškinys. Baumanas į postmodernybę žvelgia iš tam tikros nutolusios perspektyvos: jis aprašo jos ypatybes, pats nesusitapatindamas su postmoderniuoju diskursu. Baumanas išvelgia postmodernią moralę, postmodernią meilę (netvariąją arba mainią²⁹ meilę) kaip jo raiškos fenomenus³⁰. Baumano veikalas *Globalizacija ir jos padariniai* išverstas į lietuvių kalbą³¹. Postmodernizmą su postkomunizmu lygina Vytautas Rubavičius knygoje *Neįvardijamos laisvės ženklas*³². Alvydas Jokubaitis postmodernizmą lygina su konservatizmu ir išleidžia to paties pavadinimo knygą³³. Fredericas Jamesonas (g. 1934) postmoderno kultūros ypatumus sieja su tam tikro-

²⁷ Žr. Sherzer D. Postmodernism and Feminisms // *Postmodernism and Contemporary Fiction* / ed. E. J. Smyth. – London: B. T. Batsford Ltd, 1991, p. 156–168. Tiesa, kai kurie teoretikai (Huyssen) įrodinėja, kad postmodernioji teorija ir praktika – išskirtinai baltųjų vyrų fenomenas, nesusijęs su feminizmu. Tačiau kitų autorių (Susan Rubin Suleiman, Alice Jardine) nuomone, feminizmas yra veikiamas ir teorinių vyrų koncepcijų modelių. Žr. Hutcheon L. *A Poetics of Postmodern History, Theory, Fiction*. – New York, London: Routledge, 2000, p. 65–66.

²⁸ Hutcheon L. *A Poetics of Postmodern History, Theory, Fiction*. – New York, London: Routledge, 2000, p. 67.

mis kapitalizmo raidos ypatybėmis: su vartotojų visuomenės atsiradimu. Tai marksistinė postmoderno analizė. Jo knyga *Kultūros posūkis. Rinktiniai darbai apie postmodernizmą*³⁴ taip pat pasirodė išversta į lietuvių kalbą. Audronė Žukauskaitė parengė ir išleido postmodernios kultūros populiarintojo Slavojaus Žižeko (g. 1949) tekstų rinkinį, pavadintą *Viskas, ką norėjote sužinoti apie Žižeką, bet nedrįsote paklausti Lacano*³⁵.

Postmodernizmas nėra vien filosofinis atradimas. Galimas postmodernizmas mene. Apie tai rašo ir Jamesonas minėtoje knygoje, ir Rubavičius leidinyje *Postmodernusis diskursas: filosofinė hermeneutika, dekonstrukcija, menas*³⁶. Rubavičių visų pirma domina hermeneutinės ir postmoderniosios tradicijų sąlytis. Kita vertus, jis svarsto meno tiesos ir galios santykio klausimą bei postmodernaus meno ypatybes, remdamasis kūrinio – ženklo – prekės santykiu. Žukauskaitė išleido dvi knygas, skirtas postmoderniajam diskursui aptarti. Pirmojoje knygoje *Anapus signifikanto principo* analizuojama Derrida dekonstrukcija ir Jacqueso Lacano (1901–1981) psichoanalizė, antrojoje – *Anamorfozės. Nepamatinės filosofijos problemos* svarstomos postmodernaus proto antinomijos, postmoderniosios etikos aporijos, moters vietos šiuolaikinėje kultūroje klausimai. Tačiau autorė suranda galimybę iš postmoderniojo diskurso perspektyvos pažvelgti ir į kai kurių lietuvių kūrėjų, t. y. Svajonės ir Pauliaus Stanikų, fotografijas.

²⁹ Vytautas Rubavičius Baumano sąvoką *liquid* siūlo versti kaip „mainius(-i)“.

³⁰ Žr. Baumano darbus: *Intimations of Postmodernity*. – London, New York: Routledge, 1992; *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals*. – Cambridge: Polity Press, 1995; *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. – Oxford, UK, Cambridge, USA: Blackwell, 1995; *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*. – Oxford, UK, Malden, USA: Polity Press, 2003; *Liquid Modernity*. – Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press, 2000.

³¹ Bauman Z. *Globalizacija. Pasekmės žmogui* / vertė V. Rubavičius. – Vilnius: Strofa, 2002.

³² Rubavičius V. *Neįvardijamos laisvės ženklas*. – Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1997, p. 75–81.

³³ Jokubaitis A. *Postmodernizmas ir konservatizmas*. Šaltinių studijai – 4. – Kaunas: Naujasis lankas, 1997.

³⁴ Jameson F. *Kultūros posūkis. Rinktiniai darbai apie postmodernizmą (1983–1998)* / vertė A. Mardosaitė, mokslinis redaktorius V. Rubavičius. – Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2002.

³⁵ Žižek S. *Viskas, ką norėjote sužinoti apie Žižeką, bet nedrįsote paklausti Lacano* / sudarė ir vertė A. Žukauskaitė. – Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2005.

³⁶ Rubavičius V. *Postmodernusis diskursas: filosofinė hermeneutika, dekonstrukcija, menas*. – Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2003.

Postmodernizmą architektūroje yra aptaręs ne tik teoretikas, bet ir architektas praktikas Charlesas Jencksas (g. 1939). Jo knyga *Postmoderniosios architektūros kalba* (*The Language of Post-Modern Architecture*, 1977), kuri prieš keletą metų perleista pavadinimu *Naujoji paradigma architektūroje* (*The New Paradigm in Architecture*, 2002), įtvirtino „postmodernizmo“ sąvokos vartoseną. Postmodernybę jis vertina kaip naują kultūros paradigmą, kuri pakeičia ne tik architektūrą ar filosofiją, bet taip pat pasaulėžiūrą, religiją, galbūt politiką ir, be abejonės, mokslą. Postmodernizmas, jo manymu, nuo 1978 iki 1981 m. tapo pasauliniu judėjimu. Jencksui šiuo atveju svarbus atrodo Lyotard'o knygos *Postmodernusis būvis* (*La Condition postmodern*) pasirodymas 1979 m. Lyotard'as, kaip ir Jeanas Baudrillard'as (1929–2007)³⁷, pabrėžė negatyviuosius naujosios paradigmos aspektus – skepticizmą visų tikėjimo sistemų atžvilgiu, reliatyvizmą ir „tinka bet kas (*anything goes*)“ eklektizmą. Radikalų populizmą ir eklektizmą Jencksas nurodė kaip vieną iš postmoderniosios architektūros bruožų. Lietuvių kalba pasirodė vokiečių autoriaus Wolfgango Welscho (g. 1946) knyga *Mūsų postmodernioji modernybė*, kurioje autorius diskutuoja su Jencksu ir pateikia savo postmodernumo kaip transversinio, nuolat ribas gebančio peržengti proto koncepciją. Jis irgi, beje, remiasi Lyotard'o koncepcija, kurios ištakos siekia ne Nietzsche's, o Wittgensteino „kalbos žaidimų“ teoriją. Lietuvių kalba taip pat galima paskaityti Habermaso knygą *Modernybės filosofinis diskursas*, kurioje vokiečių filosofas, tęsdamas klasikinę vokiečių racionalistinės filosofijos tradiciją, polemizuoja su postmodernizmu, tačiau, kita vertus, būtent per šią polemiką jį išsamiai aptaria.

4. Nietzsche ir literatūra

Oswaldas Spengleris (1880–1936) ir Chose Ortega y Gassetas (1883–1955) yra pastebėję, kad kiekvienoje epochoje dominuoja jai būdingiausias tam tikras meno žanras. Kai kurie postmoderno kritikai (Charlesas

³⁷ Zr. Sođeika T. Tolsjanai nuo tikrovės: apie Jeano Baudrillard'o filosofiją. Pokalbis // *Literatūra ir menas*. Nr. 15, 2007-04-13; Nr. 16, 2007-04-20.

žanrai yra architektūra ir romanas³⁸. Žaismingumas, ironija ir kiti postmoderniajai kultūrai priskiriami elementai būdingi literatūrai apskritai, ne vien postmoderniajai³⁹. Todėl kartais tampa sunku nubrėžti ribą tarp moderniosios (kaip priešingos romantiškajai) ir postmoderniosios literatūros. Hughas J. Silvermanas, rašydamas įvadą knygai *Postmodernizmas – filosofija ir menas*, literatūriniam modernizmui priskiria tokius XX a. literatūros kūrinius kaip Jameso Joyce'o (1882–1941) *Jaunojo menininko portretas* ir *Ulisas*, Virginia'os Woolf (1882–1941) tekstus *Misis Delovėj (Mrs. Dalloway)* ir *Švyturio link*, Marcelio Prousto (1871–1922) romaną *Prarasto laiko beiėškant* ir Franzo Kafkos (1883–1924) knygą *Procesas*. Tačiau jau to paties Joyce'o romanas *Finegano budynės* ir Aldino Robbe-Grillet (g. 1922) *Pavydas*, Samuelo Becketto (1906–1989) *Malonas miršta* ir *Neįvardijama* bei Jorge's Luiso Borgeso (1899–1986) *Fikcijos* jau liudija postmoderniąją tekstinę praktiką⁴⁰. Hutcheon pastebi, kad postmodernioji literatūra balansuoja ant elitinės ir populiariosios kultūros ribos. Umberto Eco (g. 1932) romanas *Rožės vardas*, Johno Fowleso (1926–2005) romanas *Vikšras (A Maggot)* jau turi detektyvo bruožų, Edgardo L. Doctorow (g. 1931) *Sveiki atvykę į sunkius laikus (Welcome to Hard Times)* ar Thomo Bergerio (g. 1924) *Mažas didelis žmogus (Little Big Man)* galima vadinti vesternu. Tačiau Fowleso romanui *Prancūzų leitenanto moteris* ir Eco *Rožės vardas* populiarumas netrukdo tapti akademinį skaitymų objektu⁴¹. Postmodernizmas literatūroje, teigia Silvermanas, nėra modernizmo tąsa. Jau modernizmas nutraukia saitus su tradicija ir ieško naujų savimonės išraiškos formų. Postmodernizmas – tai tas pats modernizmas, pasiekęs kraštutinę ribą. Postmodernioji literatūra tik paneigia tai, kas moderniojoje literatūroje jau tapo banalybe. Jamesono pastebėjimu, modernieji meno kūriniai mūsų seneliams atrodė skandalingi ir baisūs, o dabartinėje epochoje jie jau atrodo slogūs, kanoniški,

³⁸ Žr. Hutcheon L. *A Poetics of Postmodern History, Theory, Fiction*. – New York, London: Routledge, 2000, p. 38.

³⁹ Taip pastebėjo Laimantas Jonušys litertūros forume *Šiaurės vasara* 2005 m. rugpjūčio mėn. Jurbarkė.

⁴⁰ *Postmodernism – Philosophy and the Arts Continental Philosophy III* / ed. H. J. Silverman. – New York, London: Routledge, 1990, p. 2.

⁴¹ Žr. Hutcheon L. *A Poetics of Postmodern History, Theory, Fiction*. – New York, London: Routledge, 2000, p. 20.

sudaiktėję monumentai, kuriuos reikia sugriauti tam, kad būtų sukurta kas nors nauja. Skirtingų postmodernizmo formų, jo manymu, bus tiek, kiek buvo skirtingų modernizmo formų.

Modernistinė literatūra buvo pagrįsta realistine subjektyvumo reprezentacija, pasauliu, kuris buvo sukonstruotas arba pačioje sąmonėje, arba sąmonės dėka. Ji akcentavo sąmonės srautą, laiko ir atminties patyrimą, pasąmonės įtaką sąmoningam patyrimui. Modernioji literatūra buvo paremta prielaida, kad literatūra visgi ką nors reprezentuoja: arba tam tikrus būties blyksnius (Woolf), arba nevalingąją atmintį (Proustas), arba epifaniškus išvalgos momentus (Joyce'as). Modernizmas, manoma, iki galo taip ir neatsisveikino su praeitimi. Tačiau nuo modernizmo pereinant prie postmodernizmo pasikeičia meninės erdvės kaip sukonstruoto pasaulio koncepcija. Modernistų manymu, pasaulį kuria subjektyvybė, o postmodernistų požiūriu, – kalba. Tačiau ši kalba jau nieko nereprezentuoja. Ji maitinasi, eksperimentuoja ir žaidžia su pačia savimi. Paprastai kaip tipinis postmodernaus romano pavyzdys nurodomas Joyce'o romanas *Finegano budynės* (*Finnegans Wake*). O *Ulisas* kai kurių kritikų dar priskiriamas moderniajai literatūrai. Modernus subjektyvus rašymas gali suteikti dvigubą kontekstą, kuriame epizodas gali pasirodyti ir kaip fragmentas, ir kaip prasminga parašyto teksto dalis. Naratyvas pabirus patirties fragmentus sujungia į visumą, o postmodernizmas šiuos įvykius, kuriems yra bendras tas pats laikas, suardo ir paverčia „praecities dabartimi“. Tą padaro ironija. Senosios formos paverčiamos parodija ir pastišu. Subjektyvumas postmodernizme pakeičiamas tam tikru kosminiu požiūriu. Modernioji literatūra aprėpia įvairius pliuralistinius požiūrius, bet juos sintetina ir kontroliuoja vienas privilegijuotas interpretatorius. O postmoderniajame kūrinyje koegzistuoja savarankiški pliuralistiniai diskursai. Kontekstų pliuralizmas skaidomas fragmentais. Dar kitaip sakoma, kad modernus grožinis kūrinys kuria vieną pasaulį su daugybe galimų jo interpretacijų, o postmodernus kalba apie daugybę nesusijusių pasaulių⁴².

Eco pradėjo vartoti „atviro kūrinio“ sampratą. Kūrinio atvirumas – tai pamatinis meninio pranešimo nevienareikšmiškumas. Eco nuomone, tai yra visų laikų kūrinių konstanta. Tačiau vis dėlto nurodo ir abu Joyce'o

romanus *Ulisą* ir *Finegano budynes*, Kafkos kūrybą kaip tobulus „atviro kūrinio“ pavyzdžius. Kafka vartojęs simbolius: teismo procesą, pilį, laukimą, nuosprendį, metamorfozę, kankinimus, kurie neturi būti suprasti tiesiogiai ir todėl sukuria neapibrėžtą pranešimą, atvirą naujoms reakcijoms ir apmąstymams. Joyce'as *Ulise* panaikina vienakryptę laiko tėkmę vienalytėje erdvėje, o veikale *Finegano budynės* iš žodžių nevienareikiškumo sukūrė beribį kosmosą⁴³. Knygoje *Atviras kūrinys* Eco nemini Nietzsche's. Kai jam prireikia filosofų, jis cituoja fenomenologus Edmundą Husserlį (1859–1938), Jeaną-Paulį Sartre'ą (1905–1980). Eco savo prielaidas grindžia Paulio Valery'o (1871–1945) teiginiu, kad „ nėra jokios tikros teksto reikšmės“, kas leidžia meno kūrinį traktuoti kaip nenutrūkstamą atsivėrimo galimybę, kaip begalinį prasmių rinkinį. Tačiau Nietzsche's atvertas perspektyvizmas labai artimas šiai Eco nuostatai. Pierre'as Klossowski's (1905–2001) pastebi, kad Nietzsche's amžinojo sugrįžimo idėja panaikinanti pirmojo laiko (pradžios) ir paskutiniojo laiko (pabaigos) prielaidą. Nebelieka originalo, modelio vėlyvesnėms kopijoms. Kiekviena kopija tampa ankstesnės kopijos kopija. Nebelieka ir veidmainiškos kaukės, nes veidas uždengtas kauke jau pats savaime yra kaukė. Nebelieka faktų, tik interpretacijos, ir bet kuri interpretacija pati yra senosios interpretacijos interpretacija. Nebelieka tikrosios – tik figūratyvi žodžių reikšmė, ir sąvokos tampa tik metaforomis, nebelieka autentiško teksto – tik jo vertimai. Nelieka tiesos – tik pastišas ir parodija. Taip likviduojamas tapatumo principas, ir mes susiduriame tik su kaukėmis⁴⁴. Derrida knyga *Pentinai. Nietzsche's stiliai* taip pat parodo, kad nėra vienos teksto prasmės. Nietzsche's teksto nuobira „Aš pamiršau savo skėtį“ gali būti citata, pavyzdys, kurį vėliau Nietzsche planavo panaudoti kaip argumentą, pajuokavimas ir apskritai frazė, neturinti jokios prasmės. Psichoanalitikas, ieškodamas prasmės, susitelktų į skėčio metaforą. Tačiau niekada nesužinosime jokio šios ištaros konteksto, teigia Derrida, todėl nėra jokios galimybės aptikti vieną prasmę. Derrida

⁴² Žr. Mephram J. Narratives of Postmodernisms // *Postmodernism and Contemporary Fiction* / ed. E. J. Smyth. – London: B. T. Batsford Ltd, 1991, p. 141–142.

⁴³ Žr. Eco U. *Atviras kūrinys. Forma ir neapibrėžtumas šiuolaikinėje poetikoje* / vertė I. Tuliševaitė. – Vilnius: Tyto alba, 2004, p.72–73.

⁴⁴ Žr. Descombes V. *Modern French Philosophy*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 182–183.

panaudoja šį pavyzdį kaip iššūkį kritikams, kurie interpretuodami yra linkę sintezuoti vieną prasmę. Šis fragmentas – tai metafora, nusakanti visų tekstų nenuspėjamumą ir prasmės kontekstualumą. Juo tarsi išpėjama, kad mūsų valią, suvokiant prasmę, visada nugalės galimų naujai interpretuojamų kontekstų pliuralumas. „Prasmė yra ribojama kontekstu, tačiau kontekstas yra beribis“, – pastebėjo Jonathanas Culleris (g. 1940)⁴⁵.

Tačiau tai jau Klossowski'o ir Derrida interpretacijos. Kaip su postmodernizmu literatūroje gali būti susijęs pats Nietzsche? Tiesiogiai Nietzsche yra susijęs ne su postmoderniaja literatūra, o su kai kuriais rašytojais modernistais. Nietzsche's kūryba turėjo įtakos Rainieriui Maria Rilke'ii (1875–1926), Bertoldui Brechtui (1898–1956), Hermanui Hesse'ii (1877–1962). Nietzsche susirašinėjo laiškais su Augustu Strindbergu (1849–1912). Thomui Mannui (1875–1955) ir Robertui Musiliui (1880–1942) Nietzsche buvo savotiškas iššūkis. Mannas nuolatos prisimindavo Nietzsche'ę įvairiuose kritiniuose straipsniuose (*Apmąstymai apie nepolitinį žmogų*, 1918; *Nietzsche's filosofija šiuolaikinės istorijos šviesoje*, 1947) ir ypač vėlyvajame romane *Daktaras Faustas* (1947). Mannas Nietzsche'ę vadino „minties kankiniu“, „imoralizmo šventuoju“, kuris mirė „kankinio mirtimi ant minties kryžiaus“. Tačiau Mannas skeptiškai vertino Nietzsche's sukurtas antžmogio, amžinojo sugrįžimo ir valios galiai sąvokas. Mannas kvestionavo Nietzsche's gyvenimo teigimą, intelekto savęs išdavyste vadino Nietzsche's skelbtą, jo žodžiais tariant, šaknų neturintį Renesanso estetizmą, isterišką galios, grožio ir gyvenimo kultą. Tačiau į šį Nietzsche's iššūkį, Manno manymu, buvo galima sureaguoti dvejopai. Vokiečių ekspresionizmas sureagavęs tiesiogiai, ieškodamas gyvybiškumą išreiškiančių naujų poetinės išraiškos formų. Savo paties reakciją jis pavadino labiau apgalvota ironija. Pagal tokį ironišką gyvenimo supratimą intelektas savęs neneigia rimtai ir niekada – visiškai. Be to, ironija, Manno pastebėjimu, visada yra labiau asmeninis nei socialinis nusiteikimas⁴⁶. Romane *Daktaras Faustas* Mannas „įveda Nietzsche'ę kaip „slaptą personažą“. Nietzsche's vardas romane niekur neminimas, pagrindinis veikėjas yra muzikas Adrianas Léverkiūnas. Tačiau, paties Manno teigimu, romane tiek daug „Nyčės“, kad kai kas jį vadino tiesiog

⁴⁵ Zr. Smyth E. J. *Postmodernism and Contemporary Fiction*. – London: B. T. Batsford, 1997, p. 147–148.

romanu apie Nyčę“. Tačiau, kaip aiškino pats rašytojas apie savo romane panaudotą „montažo“ techniką, jame „faktiniai, istoriniai, asmeniniai ir net literatūriniai duomenys taip „įmontuojami“, kad apčiuopiama realybė bemaž nebeatskiriamai susilieja su perspektyviškai nutapytais iliuziniais vaizdais“⁴⁷.

Musilis viename iš labiausiai filosofiškų XX a. romanų *Žmogus be sąvybių*, skirtingai nuo Manno, nevengia paminėti Nietzsche's vardo. Pagrindinis romano veikėjas Ulrichas greta Dostojevskio mini Nietzsche'ę kaip savo jaunystės slapto susižavėjimo šaltinį. Ulricho proto branda ir intelektualinis labilumas liudija, kad jaunystės, sakytume, „dvasiniai pratimai“, bendraujant su Nietzsche, nepraėjo veltui. Romano veiksmo metu jis jau yra įgijęs ironišką distanciją su savo praeitimi. „Jaunystės pasipūtimas, kai didieji protai reikalingi vien tam, kad jais savo nuožūra pasinaudotum, jam dabar atrodė nuostabiai mielas.“⁴⁸ Tačiau, kita vertus, jis iki šiol išlaiko pagarbą Nietzsche'į ir, nenumatydamas pasekmių, padovanoja Nietzsche's knygas savo draugams Klarisei ir Valteriui judviejų vestuvių proga. Viena vertus, Musilis parodo pozityvią Nietzsche's filosofijos įtaką pajėgaus proto tapsmui. Tačiau, kita vertus, jis parodijuoja ir jo galimą destruktivią recepciją sąmonėje, kurioje didesnių intelektualinių pastangų nerasta. Režisierius Alfredas Hitchcockas (1899–1980) filme *Virvė (Rope)* sukuria du intelektualius Nietzsche'ę cituojančius personažus: dėstytoją ir studentą. Dėstytojas interpretuoja Nietzsche's idėjas, ir tai nekeičia jo moralinių principų. Nietzsche's filosofija tiesiog yra dėstytojo intelektualinis užsiėmimas. Tačiau studentas, akivaizdžiai liudijantis apriorinį šizofrenišką normalių emocijų sunykimą, tiesmukiškai, kaip ir Klarisė, jo idėjas ima taikyti gyvenime. (Antrasis studentas žudikas tiesiog pernelyg priklausomas nuo draugo, jį sunku laikyti kokiu nors idėjų reiškėju.) Nietzsche's pasekėjai suorganizuoja „tobulą“ artimo draugo žmogžudystę ir vakarėlį, kuriame paminamos visos moralinės normos, nors vakarėlis turėtų kelti pasigėrėjimą kaip meno

⁴⁶ Žr. Behler E. Nietzsche in the Twentieth Century // *The Cambridge Companion to Nietzsche* / ed. B. Magnus, K. M. Higgins. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 299–300.

⁴⁷ Manas T. *Daktaras Faustas* / vertė A. Gailius. – Vilnius: Vaga, 1988, p. 532, 533.

⁴⁸ Muzilis R. *Žmogus be sąvybių*. T. 1 / vertė T. Četrauskas. – Vilnius: Vada, 2004, p. 47.

kūriny, pasiekęs aukščiausią nežabojamo cinizmo tašką. Galiausiai pats dėstytojas savo imlaus intelektualumo dėka demaskuoja žudikus ir jiems paskelbia nuosprendį: „Jūs mirsite.“ Taip atstato susvyravusį pasaulio vaizdą. Šliogeris yra pastebėjęs, kad Nietzsche's filosofija ypač patraukli „autsaideriams, pažemintiems ir nuskriaustiems, sielos loginiams pusmoksliams ir pusinteligentiems, žodžiu, tiems, kurių pretenzijos didelės, norai nežaboti, o galimybės mažos“⁴⁹.

Tačiau ji patraukli ne vien jiems. Tragiškas Nietzsche's likimas ir autentiška aistra, slypinti jo filosofijoje, įkvepia menininkus įprasminti filosofo figūrą mene. Po Nietzsche's mirties Maxas Kleinas sukuria sėdinčio Nietzsche's skulptūrą (1900), Maxas Kruse (1883–1968), Maxas Klingeris (1857–1920) ir Otto Dixas (1891–1969) lipdo įvairius Nietzsche's biustus, Karlas Baueris (1868–1942), Rudolfas Köselitzas, Moritzas Klinkichtas (1849–1932) raizo litografijas ir piešia jo portretus. Alfredas Soderis (1880–1957) pavaizduoja Nietzsche'ę nuoga, sėdintį ant akmens, drąsiai atsiveriantį supančiai gamtos stichijai (1907). Guido Luigi Russolo (1885–1947) Nietzsche's įvaizdį romantiškai susieja su beprotyste. Hansas Olde (1855–1917) raizo sergančio Nietzsche's (1899) graviūras. Edvardas Munchas (1863–1944), 1906 m. tapydamas Nietzsche's portretą, išryškina jo vienatvę ir desperatišką liūdesį. Vienas iš šio portreto eskizinių variantų reprodukuojamas šios knygos viršelyje. 1896 m. kompozitorius Richardas Straussas (1864–1949), įkvėptas Nietzsche's veikalo *Štai taip Zaratustra kalbėjo*, sukuria to paties pavadinimo simfoninę poemą. 1968 m. režisierius Stanley Kubrickas (1928–1999), kurdamas filmą *2001: Kosminė odisėja (2001: A Space Odyssey)*, šį kūrinį panaudojo kaip filmo muzikinį foną. 1977 m. italų režisierė Liliana Cavani (g. 1933) parašo scenarijų ir sukuria filmą *Anapus gėrio ir blogio* (italų k. – *Al di là del Bene e del Male*), kuriame Nietzsche's vaidmenį atlieka aktorius Erlandas Josephsonas, o Lou Andreas-Salomé – Dominique Sandra. BBC televizija apie Nietzsche'ę sukuria kelis dokumentinius filmus. 1987 m. transliuojama diskusija tarp Bryano Magee'o ir J. P. Sterno, o 1999 m. režisierius Simonas Chu pristato filmą *Anapus gėrio ir blogio* serijoje *Nietzsche, Heideggeris ir Sartre'as*. 2000 m. Stephenas Blauweisas ir Tali

⁴⁹ Šliogeris A. Frydričo Nyčės antifilosofija // Nyčė F. Rinkiniai raštai. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 6.

Makellas Šveicarijoje pristato filmą *Girta Zaratustros daina* (*Zarathustra Drunken Song*). 2001 m. portugalų režisierius Julio Bressane į Venecijos festivalį atveža filmą *Nietzsche's dienos Turine* (*Dias de Nietzsche em Turim*), kuriame Nietzsche's vaidmenį atlieka Fernando Eiros⁵⁰.



Lilianos Cavani filmo *Anapūs gėrio ir blogio* afiša

dėl labiau žaisminga. Išlaikoma distancija su paties Nietzsche's tekstais, tačiau jie, išleisti iš Ulricho rankų ir patekę į psichiškai nestabilios būtybės dėmesio lauką, taip pat paradoksaliai ima veikti prieš jį patį. Klarisė, Musilio parodijuojama kaip pernelyg jausminga natūra, ima pažodžiui interpretuoti Nietzsche's tekstus, siekdama juos irgi perkelti tiesiogiai į savo gyvenimą. Ji tikisi, kad jos artimiausi žmonės – vyras Valteris ir draugas Ulrichas – prilygs Nietzsche'į savo genialumu. Siekdama apsaugoti būsimą vyro genialumą, Klarisė atsisako jam gimdyti vaikus, imasi ryžtingų veiksmų organizuodama austriškuosius Nietzsche's metus, siekia nuveikti kažką palankaus moters žudiko Mosbrugero labui, motyvuodama tuo, kad jis, kaip ir Nietzsche, buvo pamišęs. Ulrichas bando racionaliai atkalbėti Klarisę nuo nemotyvuoto sumanymo, klausdamas, kokią konkrečiai Nietzsche's idėją ji pasiūlytų Nietzsche'į paminėti. Ji atsakė nežinanti ir nenorinti pastatyti paminklo Nietzsche'į ar jo vardu pavadinti gatvę. „Bet reikėtų, kad žmonės gyventų, kaip jis...“⁵¹, – te-

⁵⁰ Žr. *The Nietzsche's Channel / Image Gallery* interneto žiniatinklyje www.geoogle.lt.

galėjo išspausti Klarisė. Galiausiai Klarisė, sekdamas Nietzsche, suvokia, kad nori pagimdyti vaiką Ulrichui, o kai šis ją atstumia – jį nužudyti. Musilis necituoja Nietzsche's ir neatskleidžia jo koncepcijos ypatumų, kurie galėjo taip destruktiviai paveikti Klarisė. Jis šaržuoja Nietzsche's šešėlių, jį padaręs kelrode žvaigžde Klarisei palaiptamsiui grimziant į beprotybę. Tačiau net ir galutinai supratęs, kad Klarisė yra „psichiškai nesveika būtybė“, Ulrichas pats sau pripažįsta, jog per savo priepuolį jį prikalbėjusi tokių dalykų, kurie buvo stulbinamai panašūs į daugelį tų, kuriuos jis pats buvo sakęs⁵². Gal Musilis tuo nori pasakyti, kad Nietzsche's gerbėjai, nepaisant jų intelektualinių galių ir dvasinės būsenos, turi gebą atpažinti vienas kitą ir skaityti vienas kitam siunčiamus net ir neartikuliuotus ženklus. Gal tiesiog egzistuoja slapta Nietzsche's skaitytojų draugija, jungianti įvairiausio žanro skaitytojus – nuo ypač rafinuotų intelektualų iki spontaniškų nepakaltinamų natūrų. Visos jos jaučia už išsakomų žodžių pasiliekančią neišsakytą ir neišmanomą išsakyti paslaptį.

Paslapties fenomeną apmąstė Derrida: „Galima netgi pasakyti: paslaptis – tai, kas kalboje šalinasi žodžių.“ Knygoje *Paslapties skonis* Derrida išpažįsta skaitytojui: „Aš turiu skonį paslapčiai“, – ir čia pat po kablelio priduria, – „ji turi kažką bendra su ne-priklausymu.“ Nuolatinis nesusitapatinimas, kabėjimas nepriklausymo erdvėje Ulrichą, nepaisant Musilio sukurtos modernistinės romano formos, vis dėlto daro postmoderniuoju herojumi. Baumanas knygoje *Likvidi meilė. Apie žmonių ryšių trapumą* Ulrichą įvardija paradigminiu nepastovios šiuolakinės visuomenės gyventojų tipu.

Nietzsche's knygoje *Linksmasis mokslas („la gaya scienza“)* (*Die fröhliche Wissenschaft* („la gaya scienza“, 1882) vienas iš susidėjusių pokalbio personažų paklausia: „Bet kodėl gi tu rašai?“ Kitas susidėjusio pokalbio personažas atsako, kad jį ima pyktis ir jis gėdijasi rašymo, bet nerandęs kito kelio išreikšti savo minčių. „O kodėl gi tu nori jų atsikratyti?“ – klausia pirmasis personažas. Antrasis atsako daug ką paaiškinančiu retoriniu klausimu: „Kodėl noriu? Argi aš noriu? Aš privalau.“⁵³ Rašantysis šiame Nietzsche's pasakojimo fragmente tampa nuo jo paties nepriklausančiu

⁵¹ Muzilis R. Žmogus be savybių. T. 1 / vertė T. Četrauskas. Vilnius: Vada, 2004, p. 312.

⁵² Ten pat, p. 589.

vienu užsukto mechanizmo sraigteliu. Filosofija – tai rašymas, sakė Rorty, sekdamas Derrida. Literatūra postmoderniaja taip pat pavadinama tada, kai rašymas, t. y. ženklų kūryba, pats savaime tampa pirminiu siužeto, naratyvo, vertybių, realybės ir bet kurio žanro atžvilgiu.

Nietzsche's įtaka postmoderniajam romanui gali būti atsekama tik netiesiogiai – per jo įtaką postmoderniajai filosofijai, o šios poveikį bendrai kultūros savimonei, taip pat menams ir literatūrai. Įdomu tai, kad kai kurie autoriai, pavyzdžiui, Hutcheon, nagrinėjantys postmoderniosios kultūros bruožus, postmoderniojo literatūrinio diskurso iš esmės neatskiria nuo filosofinio. Šioje knygoje svarstysime filosofines Nietzsche's postmoderniojo posūkio konotacijas.

5. Ką slepia „Nietzsche's“ kaukės?

Nietzsche's vardą į kabutes patalpino Heideggeris, 1961 m. rašydamas įvadą savo knygai *Nietzsche*. Kiekvienas iš mūsų, matyt, sutriktume, pamatę, kad kas nors spraudžia mūsų pavardę į kabutes. Išgyventume tapatumo krizę: suabejotume savo realumu. Nietzsche jau niekuo nebegalėjo suabejoti – buvo miręs 1900 m. rugpjūčio 25 d. Gal po mirties vardas atsiskiria nuo gyvenusiojo ir lieka vien tik ženklas, mažai ką bendra turintis su realiu gyvuoju, ir lieka tik emblema? O gal Heideggerio nedomino realusis, gyvasis Nietzsche? Gal jį domino tik vardo prasmės pėdsakai susiklosčiusioje Vakarų filosofinės minties istorijoje? Bet kuriuo atveju Heideggeris nepastebėjo šio savo, kaip Sigmundas Freudas (1856–1939) pasakytų, rikto ir niekaip jo nekommentavo. Pastebėjo Derrida, nes, jo supratimu, autoriaus tikrąsias nuostatas kaip tik ir išryškina tokios atsitiktinės marginalijos. Derrida iš Heideggerio apsirikimo padaro išvadą – Heideggeris suvienijo Nietzsche'ę į vieną mintį ir ją išvedė ne iš Nietzsche's gyvenimo unikalumo, o iš Vakarų metafizikos vienovės, kuri Nietzsche's filosofijoje tarsi pasiekusi savo viršūnę. Derrida toliau lengvai priekaištauja Heideggeriui, kad šis nei Nietzsche's biografijai, nei autobiografijai, nei tikriniam vardui, nei parašui nesuteikė pakan-

⁵³ Nietzsche F. *Linksmasis mokslas („la gaya scienza“)* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Pradai, 1995, p. 121.

kamai svarbios vietos minties istorijoje. Tačiau jei mąstytojo biografija ir autobiografija iš tiesų svarbi, tai koku būdu ji integraliai sujungia jo minties istoriją? Ją pratęsia ar paveikia? Ir ką mes turime galvoje, kai tariame kūrėjo (filosofo, rašytojo, menininko, mokslininko, atradėjo ir t. t.) vardą – jo biografiją ar jo kūrinį?

Klausimas ne vien teorinis, bet ir praktinis. Nietzsche's figūra labai patraukli biografijų kūrėjams. Vien mano namuose po lentynas klajoja kelios jo gyvenimo istorijos. Fundamentali ir patikima, mano galva, yra prancūzų filosofo Danieliaus Halevy (1872–1962) parašyta knyga *Friedricho Nietzsche's gyvenimas*. Rusai ją išsivertė dar senuoju rusų raštu ir išleido 1911 metais⁵⁴. Autorius, pats būdamas pakankamai ryškus filosofas, vis dėlto kiek įmanoma vengia subjektyvios interpretacijos. Labiau pasakoja ir pateikia dokumentus: amžininkų liudijimus, laiškus. Rašo patraukliai, santūriai simpatizuodamas, Nietzsche's mėgiamu „prancūziškuoju stiliumi“. Biografija, nepaisant jos pakankamai rimtos potekstės, skaitoma kaip romanas. Ji nepaseno, nors parašyta prieš šimtą metų. To nepasakysi apie į lietuvių kalbą išverstas modernesnės Nietzsche's biografijos versijas. Joahimas Köhleris knygoje *Friedrich Nietzsche ir Cosima Wagner*⁵⁵ filosofo biografiją bando pritempti prie postmodernizmui tarsi aktualios ekstremalių marginalijų kvazitemos: jis interpretuojamas kaip slaptas homoseksualistas, mylėjęs Wagnerį, o Kozimos Wagner asmenyje matęs konkurentę. Faktų tarsi ir nerasta. Klesti rašančiojo fantazija. Kitoje, Walterio Niggo (1903–1988) parašytoje knygoje *Friedrichas Nietzsche. Regėtojas, pranašas, šventasis*⁵⁶ Nietzsche interpretuojamas iš priešingos – *sub specie aeternitatis* – perspektyvos. Autoriaus žvilgsnis švelnus ir jautrus, Nietzsche's ligą siūlantis traktuoti ne kaip jo asmeninę tragediją, o kaip dabartinių laikų neišsipildžiusio religijos nulemtu likimo simbolį. Autorius savo interpretaciją pradeda, aprašydamas jaunystėje Nietzsche's už savo nugaros išgirstą klaikaus nežmoniško balso patirtį ir šią atvertį traktuoja kaip paslaptingas metafizines jėgas, inspiravusias slapto Nietzsche's tikrojo religingumo šaltinį. Autorius Nietzsche'ę vadina religiniu

⁵⁴ Галеви Д. *Жизнь Фридриха Ницше*. – Санкт Петербург, Москва: М. О. Вольфъ, 1911.

⁵⁵ Köhler J. *Friedrich Nietzsche ir Cosima Wagner* / vertė R. Savickaitė. – Vilnius: Baltos lankos, 2005.

ateistu ir tikina, kad joks ateistas *par excellence* negalės iki galo suprasti Nietzsche's. Nietzsche's kūrybinį palikimą su krikščionybe siejo ir Karlas Jaspersas. Tai tarsi jau ir girdėta. Autorius apgailestauja, „kad Nietzsche neliko tik poetas“, tuo sukeldamas abejonių dėl savo gilesnio poezijos ir filosofijos specifikos išmanymo. Juk Nietzsche nerašė tokio lygio poezijos kaip jo mėgstamas Friedrichas Hölderlinas (1843–1993). Jei jis būtų likęs tik poetas, vargu ar šiandien mes apie jį vis dar kalbėtume. Kita vertus, kas bloga nutinka tampant filosofu? Jei biografas kvestionuoja pamatinį savo aprašomo autoriaus pasirinkimą, ar jis iš viso jį gali suprasti iki galo – kaip unikalų individą ir kaip kūrėją, ne vien kaip socialinį reiškinių. Niggas savo skaitytojui siūlo pamatyti Nietzsche'ę kaip pranašą, kaip turėjusį metafizinių galių, vos ne religinį kankinį, neigiantį krikščionybę būtent dėl savo gilaus religingumo. Tačiau ką tada daryti su Nietzsche's ryžtingu atsiribojimu nuo krikščionybės? Filosofinėje autobiografijoje *Ecce homo. Kaip tapama tu, kas esi (Ecce homo. Wie man wird, was man ist, 1888–1889)* Nietzsche rašo: „<...> po sąlyčio su religingais žmonėmis man norisi nusiplauti rankas. Aš nenoriu „tikinčiųjų“, manau, esu per piktas, kad pats tikėčiau savimi, aš niekad nekalbu miniai <...>. Siaubingai bijau, kad vieną dieną mane paskelbs *šventuoju*: nesunku įspėti, kodėl *iki to* išleidžiu šią knygą, ji turi apsaugoti, kad su manimi nebūtų krečiamos šunybės... Aš nenoriu būti šventasis, verčiau jau klounas...“⁵⁷

Rašydamas Nietzsche, matyt, tikėjo savo sakomo žodžio visagalybe. Nemanė, kad interpretatoriams kartais menkai ką reikš paties autoriaus žodis. O gal iš tiesų, kaip sako kai kurie hermeneutai, interpretuojantysis geriau už autorių gali suprasti tai, kas autoriaus pasakyta. Juk rašantysis rašo spontaniškai, o interpretuojantysis tarsi mato jį platesniame kontekste. Ir tai nėra Nietzsche's problema. Nė vienas autorius net negali, ko gero, tikėtis būti iki galo komentatorių, o juo labiau tendencingų biografų supras tas.

Vis dėlto „realusis Nietzsche“ aistringai nori būti teisingai supras tas, todėl rašo paskutinįjį savo veikalą *Ecce homo*. Rašo tarsi norėdamas palikuonims palikti „tikrąjį Nietzsche'ę“. Nors kartu sako, kad pats sau

⁵⁶ Nigg W. *Friedrichas Nietzsche. Regėtojas, pranašas, šventasis* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Tyto alba, 2001.

bandys papasakoti savo gyvenimą. Tačiau pasakojant tik pačiam sau būtų galima pamiršti apie amžininkus. Tokiu atveju tekstus reiktų dėti tik į stalčių ar bent jau numatyti jiems išnykimo liepsnose lemtį. Nietzsche – ne Kafka. Jis nesiruošia sudeginti liudijimo apie save. Nietzsche nepamiršta, kas jį supa. Jis sako matąs neatitikimą tarp jo paties užduoties dydžio ir amžininkų menkumo, todėl Nietzsche jaučiasi nei išgirstas, nei pamatytas. Tai kam gi jis vis dėlto pasakoja: sau ar amžininkams? Ar jį gali išgirsti tie, kurie iki šiol nesiteikė girdėti? Ko gero, Nietzsche kreipiasi į palikuonis. *Ecce homo* (lot. *Štai žmogus*) – mums skirtas tekstas.

Koks tas Nietzsche's sukurtas „tikrasis Nietzsche“? Kuo jis gyvas? Kas jam svarbu? Didžiąją *Ecce homo* dalį sudaro paties Nietzsche's parašytų filosofinių veikalų komentavimas, jų citavimas, tarsi pamatinių idėjų akcentavimas. Filosofas sumini beveik visas savo parašytas knygas: *Tragedijos gimimą, Nesava laikius apmąstymus, Žmogiška, pernelyg žmogiška, Ryto žara,*



Filosofei Nijolei Lomanienei priklausanti Nietzsche-lėlė sėdi ant Gitenio Umbraso išskaptuoto „filosofinio akmens“. Lėlę pasiuvo filosofai bedarbiai Australijoje (Jūratės Baranovos nuotr.)

La gaya scienza, Štai taip Zaratustra kalbėjo, Anapus gėrio ir blogio, Moralės genealogiją, Stabų saulėlydį. Autorius nedviprasmiškai nurodo, kad vardas „Nietzsche“ nesuprantamas be jo parašytų knygų. Be visų šių sukurtų tekstų „Nietzsche's“ kaip ir nėra. Autorius ir jo kūriniai tampa susieti gyvybiniu, vienas kitą maitinančiu ryšiu. Ar tekste lieka koks nors Nietzsche's pėdsakas, pagal kurį filosofą galėtume kvalifikuoti kaip „nerašantį Nietzsche'ę“, koks jis ir būtų buvęs – kaip paprasčiausias žmogus, jei jam nebūtų buvę lemta tapti epochą sukretusiu autoriumi?

⁵⁷ Nietzsche F. *Ecce homo. Kaip tampama tu, kas esi* / vertė R. Jonynaitė. – Vilnius: Apostrofa, 2006, p. 154.

Vargu ar tokį Nietzsche'ę tekste pasiseks aptikti. Filosofo gyvenimas ima sutapti su jo mintimi. Netgi mintimi apie tai, ką jis pats apie save nerašantįjį mano. Jis negali žvelgti į save, savęs neinterpretuodamas. Kaip žmogus Nietzsche mus pasitinka tarsi silpnas ir bejėgis, kartkartėmis kankinamas „smegenų skausmo ir sekinančio vėmulio“. Tačiau, kita vertus, jis nė už ką nelinkęs šios savo negalios sutapatinti su savimi. Jis tvirtina, kad jam niekada nėra liguistai aptemęs intelektas, ir šmaikštuoja, kad jam apsilankius pas gydytoją šis pasakęs: „Ne! Jūsų nervai čia niekuo dėti, tik aš pats esu nervingas.“⁵⁸ Savo sveikatos problemas Nietzsche linkęs aiškinti kaip gyvybinių jėgų pulsavimą: jų nusilpimą ir sugrižimą. Be to, Nietzsche pagarbiai atsiliepia apie savo ligą. Ši ilgai užsitęsusi liga leidusi jam iš naujo atrasti gyvenimą, įskaitant ir save patį. Nietzsche pripažįsta, kad savo paties valią būti sveikam ir gyventi jis pavertęs filosofija. Ji išgydžiusi jį nuo pesimizmo, neleidusi tapti dekadentu. Liga leidusi Nietzsche'ei sutelkti valią ir išmokyti save lėtai ir išdidžiai reaguoti į tai, kas nutinka. Skaitytojui, apie save kalbėdamas trečiuoju asmeniu, jis nutapo tokį savo portretą: „Jis netiki nei „nelaime“, nei „kalte“: visada susidoroja su savimi, su kitais, jis geba užsimiršti, yra toks stiprus, kad visa jam turi išeiti į gera.“⁵⁹ Nietzsche jautėsi esąs dekadento priešybė. Filosofas tikino sutramdęs net mešką, net ir pajacius išmokęs gražiai elgtis.

Skaitytoją pasitinka gana neįprasti knygos skyrių pavadinimai. Pirmas skyrius *Kodėl aš toks išmintingas* verčia suklusti: gal autorius tiesiog ironizuoja ar šaržuoja savo autoportretą, tačiau, pasirodo, filosofas nejuokauja. Antras skyrius *Kodėl aš toks protingas* skamba ne ką geriau, o trečiasis pavadintas jį papildančia gaida *Kodėl aš rašau tokias geras knygas*. Galiausiai ketvirtas skyrius *Kodėl aš esu likimas* pasiekia aukščiausiąjį egzaltuotai perdėtos savimonės tašką. Nėra įprasta taip šlovinti save ir savąjį kūrybinį palikimą, net neatsižvelgiant į tai, kad tai galbūt yra ir tiesa. Būtent toks savęs šlovinimas ir leidžia suabejoti, kad tai yra tiesa. Kuo didesnis talentas – tuo iš jo laukiama kuklesnės laikysenos. Ar tas silpstantis socialinių konvencijų suvokimas neliudija artėjančios grėsmės

⁵⁸ Nietzsche F. *Ecce homo. Kaip tapama tu, kas esi* / vertė R. Jonynaitė. – Vilnius: Apostrofa, 2006, p. 15.

– realybės jausmo praradimo? Nietzsche fiksuoja datą: 1888 m. rugsėjo 21 d. popietę jis atvykęs į Turiną, „savo pripažintą vietą, nuo šiolei savo rezidenciją“. Skaitytojas netgi sužino, kur Nietzsche buvo apsistojęs. Autorius nurodo adresą – *via Carlo Alberto* 6, III, priešais *palazzo Carignano* 53. Turinas iš tiesų tapo paskutiniąja sveikojo Nietzsche’s rezidencija. 1889 m. sausio 3 d., eidamas gatve, Nietzsche staiga pamatė mušamą arklį, apsiverkė, apsikabino jo kaklą ir nukrito. Likusius vienuolika gyvenimo metų praleido sąmonės tamsoje.

Kokia prasme liga (ar netgi beprotybė) įsilieja į Nietzsche’s kūrybą? – klausia postfilosofas Deleuze’as savo trumpoje Nietzsche’s biografijos apžvalgoje, publikuotoje jo knygoje *Nietzsche*. Deleuze’as įsitikinęs, kad ji niekada nebuvo jo įkvėpimo šaltinis. Niekada Nietzsche negalvojęs, kad filosofijos ištakomis gali būti kančia, negalavimas ar ilgesys – nors filosofas, kaip jį supratęs Nietzsche, turįs neišvengiamai kentėti. Deleuze’as pastebi, kad Nietzsche savo ligą supranta kaip įvykį, iš vidaus nepaliečiantį smegenų kaip objekto ar kūno kaip objekto. Liga – tai tiesiog požūris, iš kurio perspektyvos galima vertinti sveikatą, o sveikata – požūris, iš kurio vertinama liga. Tas lengvumas, su kuriuo Nietzsche pereina iš vieno rakurso į kitą, liudija, Deleuze’o manymu, būtent Nietzsche’s sveikatą. Liga išrinka tik tada, kai nebesugebama keisti perspektyvos.

Ar Nietzsche – vokiečių filosofas? Skaitydamas kūrinį *Ecce homo*, tuo imi abejoti. Nietzsche žūtbūt bando įtikinti savo skaitytoją, kad su vokiečiais jis neturi nieko bendra. „Esu lenkų aristokratas *pur sang*, neturintis nė lašo blogo kraujo priemaišos, visų mažiausiai vokiško.“⁶⁰ Nietzsche žavisi prancūzų kultūra. Jis vertina prancūzų filosofus Blaise’ą Pascalį (1623–1662) ir Voltaire’ą (François-Marie Arouet, 1694–1778); rašytojus Stendhalį (Henri-Marie Beyle, 1783–1842) ir Prosper’ą Merime (1803–1870)⁶¹. Filosofas prisimena, kad lenkai vadinami prancūzais tarp slavų. Kodėl Nietzsche išsižada savo galimų vokiškų šaknų ir kuria mitą apie savo slavišką kilmę? Jo teigimu, jis savo giliausiais instinktais esąs svetimas visam tam, kas vokiška, jo net virškinimas lėtėja esant šalia kokiam nors vokiečiui. Jis net kompozitorių Richardą Wagnerį (1813–1883) pamirša tik todėl, kad šis jam atrodo kaip užsienietis, kaip prieš-

⁶⁰ Nietzsche F. *Ecce homo. Kaip tapama tūlo, kas esi / vertė R. Jonynaitė*. – Vilnius: Apostrofa, 2006, p. 18.

šingybė visoms vokiškoms dorybėms. Ir būtent todėl, kai šis atsigrėžęs į vokiečių tautos vertybes, skausmingai ir negrįžtamai nutraukęs judviejų draugystę. „Ko niekad neatleidau Wagneriui? Kad nusižemino iki vokiečių, kad tapo reicho vokiečiu <...>. Vokietija, kiek tik siekia, gadina kultūrą.“ „Tiesiog vokiečius“ jis vadina pusgalviais. Keista, kad šių nuolat pasikartojančių Nietzsche's priešišku vokiečiams nuotaiku nepastebėjo tie jo interpretatoriai, kurie jo filosofiją siejo su nacionalsocializmo teoriniais šaltiniais. Pro pirštus tai praleido ir patys nacionalsocialistai – tokį įtikinamą ir jiems palankų Nietzsche's piarą buvo sukūrusi fašistuojanti Nietzsche's sesuo Elisabeth Förster-Nietzsche (1846–1935). Sesuo Nietzsche'ę pergyveno trisdešimt penkeriais metais. Gyvasis visada išlošia, jis turi daugiau laiko nutildyti mirusį. Knygoje *Ecce homo* Nietzsche rašo, kad delikatumo savo atžvilgiu jis gali tikėtis iš žydų, bet iš vokiečių – niekados. Filosofo, kurio raštuose buvo tiek daug išsakyta atviros paniekos tautos vertybėms kaip bandos instinktui, raštai turėjo būti deginami nacistų laužuose šalia Freudo knygų. Freudas ir Nietzsche domėjosi vien tik individu. Nietzsche nuolatos kartojo, kad jis esąs psichologas. O vokiečiai, Nietzsche's teigimu, nėra turėję psichologo, panašaus į tą, kurį jau XVII a. prancūzai turėjo La Rochefoucauld asmenyje. „Betgi psichologija, – tvirtina Nietzsche, – tai beveik rasės valyvumo arba nevalyvumo matas <...>. O jeigu kas nėra net valyvas, kaip jis gali turėti gelmės?“ Jį skaitys tik rusai, skandinavai ir prancūzai, pranašavo sau Nietzsche. Vokiečiai tik iškraipys ir „išbandys viską, kad iš jo gigantiško likimo pagimdytų pelę“⁶². Paskutinius savo jau beprotiškus laiškus Nietzsche adresavo skandinavui Strindbergui. Prancūzai į Nietzsche's meilę taip pat atsakė meile. Nietzsche'ę į šiuolaikinę filosofiją įvedė prancūzų postmodernistai (Bataille'is, Blanchot, Deleuze'as, Foucault, Derrida). Tiesa, jie rėmėsi vokiečio Heideggerio interpretacija. Nietzsche nebuvo visai teisus. Rubavičius pastebi, kad „F. Nietzsche's – filosofo ir rašytojo – reputacija, jo poveikis lyg nustelbia tą vokiečių raštijos tradiciją, kurioje jis atsirado. Šis filosofas – unikalus, tačiau uni-

⁶⁰ Nietzsche F. *Ecce homo. Kaip tapama tu, kas esi* / vertė R. Jonynaitė. – Vilnius: Apostrofa, 2006, p. 18.

⁶¹ Salomé L. *Nietzsche*. – Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 2001, p. 62.

kalūs ir jo pirmtakai, su kuriais jis susietas daugeliu saitų. Nietzsche tęsė gilaus poetinio metafizinio mąstymo tradiciją, kurios šaltinis – Böhme ir meisteris Eckhartas. Ši tradicija išsiskleidė XVIII a. pab. – XIX a. pr., kai daugelis vokiečių mąstytojų filosofinius veikalus rašė proza kaip dramą ir poemas. Vokiečių kalba stilių atžvilgiu ypač buvo išstbulinta Novalis'o, Winckelmanno, Schleiermacherio, Schlegelių, Solgerio ir kt. kūryboje⁶³. Rubavičius taip pat akcentuoja, kad buvo dar vienas Nietzsche's pirmtakas lyg jo paties provaizdis – mąstytojas poetas Hörderlinas. „Jis iškėlė būtinybę filosofui būti ir poetu, o poetui – filosofu, nes pasaulis savo vienaties aspektu atsiskleidžia tik meniniam suvokimui, tik meninis suvokimas gali pagauti, jog pasaulis yra idealus ir kartu realus, begalinis ir kartu baigtinis. Pasaulio vienatis iškyla tik grožio forma.“⁶⁴ Apie Nietzsche'ę Vokietijoje taip pat rašė Maxas Scheleris (1874–1928), Karlas Jaspersas (1883–1969). Rašė ne kaip sistemų kūrėjai. Scheleris, kaip ir Nikolajus Hartmanas (1882–1950), Nietzsche's konstatuoto mirusio Dievo atributus pritaikė žmogui. Scheleris teigė, kad metafizika numato slypinčią žmogaus galią ir didingumą. Jaspersas jį lygino su Fiodoro Dostojevskio (1821–1881) egzistencializmu. Rusijoje Nietzsche pats jau buvo aptikęs Dostojevskį, kurį vadino „giliu žmogumi“ ir vieninteliu psichologu, iš kurio jis šį tą išmokęs. Nietzsche sako, kad Dostojevskio atradimas priskirtinas prie gražiausių jo gyvenimo sėkmių, dar didesnių negu Stendhalio atradimas. „Šis gilus žmogus buvo dešimteriopai teisus, kad niekino paviršutiniškus vokiečius; jis Sibiro katorgininkus, tarp kurių ilgai gyveno, sunkius nusikaltėlius, kuriems nebuvo jokio kelio atgal į visuomenę, pamatė visai kitokius, negu tikėjosi, – tarsi išdrožtus iš geriausio, kiečiausio ir vertingiausio medžio, koks tik iš viso auga Rusijos žemėje. Apibendrinkime nusikaltėlio atvejį: įsivaizduokime natūras, kurioms dėl kokios nors priežasties visuomenėje nepritariama, kurios žino, kad jos nelaikomos geraširdiškomis ir naudingomis, – tai tas čandalos jausmas, kai jaučiamasi ne lygiu, o atstum-

⁶² Nietzsche F. *Ecce homo. Kaip tapama tu, kas esi* / vertė R. Jonynaitė. – Vilnius: Apostrofa, 2006, p. 146.

⁶³ Rubavičius V. Kasdienybės valia: antžmogis // Rubavičius V. *Neįvardijamos laisvės ženklas*. – Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1997, p. 137–138.

⁶⁴ Ten pat, p. 139.

tuoju, nedorėliu, suterštuoju. Visų tokių natūrų mintys ir jausmai turi požemio atspalvį; jose viskas labiau išblyškę negu tose, kurių egzistencija apšviesta dienos šviesos. Tačiau beveik visoms egzistencijos formoms, aktualioms šiandien, kadaise buvo būdinga tokia pusiau kapinių atmosfera: mokslininkas, menininkas, genijus, laisvos dvasios žmogus, aktorius, pirklys, didis atradėjas...“⁶⁵ Nietzsche yra linkęs labiau tapatintis su Dostojevskio katorganinkais nei su vokiečių biurgeriais. Dostojevskis jam atlygino tuo pačiu – parašė savąją Nietzsche’s interpretaciją. Tačiau didžiausia dovana Nietzsche’i buvo iš Rusijos į Europą ir Nietzsche’s gyvenimą atklydusi Lou von Andreas-Salomé (1861–1937). Hugenotų palikuonė Salomé buvo vienintelė moteris, kurią Nietzsche norėjo vesti. Šiuolaikinis psichoterapeutas Irvinas Yalom parašė itin populiarių psichologinių romaną *Kada verkė Nietzsche (When Nietzsche wept)*, kuriame Salomé nutapė kaip vyrus valdyti ir juos palikti nusiteikusių įnoringą gražuolę. Nietzsche paliktas, jis kankinasi nuo pavydo Pauliui Rée (1849–1901) ir savo nerealizuotos aistros kančių. Tai – literatūrinis Nietzsche ir sukurta Salomé. Realiame gyvenime, rašydamas paskutiniąją autobiografinę knygą, Nietzsche tekste *Ecce homo* ją prisimins be pagiežos. Prisimins judviejų sukurtą muzikinį kūrinį *Himnas gyvenimui*. Tomas Sodeika, kažkada Atviros Lietuvos namuose aptardamas Alfonso Tekoriaus atliktą naująjį Nietzsche’s veikalo *Štai taip Zarathustra kalbėjo* vertimą, šio muzikinio kūrinio įrašą buvo pateikęs Nietzsche’s mylėtojų dėmesiui. Muziką parašė pats Nietzsche. Šis kūrinys šalia kitų muzikinių Nietzsche’s kūrinų buvo atliktas Vilniaus universiteto Filosofijos fakulteto studentų inicijuotame ir Muzikos akademijos studentų atliktame Friedricho Nietzsche’s muzikinių kompozicijų vakare 2007 m. kovo 27 d. Šv. Jonų bažnyčioje, Vilniuje⁶⁶. „Tekstas, – įspėjo jis savo skaitytojus, – pastebiu primygtinai, nes dėl jo paplitusi klaidinga nuomonė, yra ne mano, tai įstabus jaunos rusės, su kuria tuomet bičiuliuavausi, panelės Lou von Salomé įkvėpimo vaisius.“ Nietzsche Salomé tekste išvelgęs didybės, juo žavėjęsis, nes skausmas čia netapęs priekaištu gyvenimui. Jis pacituoja paskutiniąsias Salomé sukurtų posmų eilutes: „Jei jau nebeturi man

⁶⁵ Nyčė F. Stabų saulėlydis // Nyčė F. *Rinktiniai raštai* / vertė A. Šliogeris. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 574.

duoti laimės, ką gi! *Nors kančią dar turi...*“⁶⁷ Paskutinįjį sakinį Nietzsche išryškino.

Salomé neištekėjo už Nietzsche's, bet ji parašė puikią jo intelektualinę biografiją. „Žiauri ironija, – pastebi vienas prancūzų kritikas, rašydamas apie Salomé knygą, – kad Nietzsche, kuris nuolatos nepakankamai vertino moteris, buvo intymiausiai suprstas būtent moters.“⁶⁸ Labai neakcentuodama judviejų asmeninių santykių (apie juos Salomé tylėjo iki pat gyvenimo pabaigos) ir cituodama tik tas jo laišku jai vietas, kurios buvo būtinos Nietzsche's minčiai suprasti, ji išpėja visus būsimočius Nietzsche's biografus, kad bandydami per išorinį Nietzsche's patirties aprašymą suprasti vidinį Nietzsche's pasaulį, jie geriausiai atveju tesugriebs išorinį, sielos apleistą lukštą. Salomé rūpėjo ne Nietzsche's liga ir ne jo gyvenimo faktai, bet jo intelektualumo ir mentaliteto unikalumas. Šiam unikalumui suprasti iš Nietzsche's realios biografijos ji išskyrė tik kančią ir vienatvę kaip du svarbiausius ir kažką paaiškinančius faktus. Tačiau pamatinį dėmesį autorė sutelkė į jų įveiką Nietzsche's kūryboje. Ji cituoja patį Nietzsche'ę, sakiusį, kad žmogaus sielos pasaulį palyginus su architektūros modeliais labiausiai jam aprašyti tiktų labirinto simbolika. (Vėliau labirinto ir ypač Nietzsche's pamėgtos ausies labirinto metaforas Nietzsche's mąstyme aptars Derrida ir Deleuze'as.) Salomé, bandydama priartėti prie Nietzsche's vidinio gyvenimo labirinto, pasiremia jo talentų pertekliaus prielaida. Nietzsche's viduje, jos akimis žiūrint, įvairiausi talentai nuolatos nerimavo ir terorizavo vienas kitą: „Jis buvo didelių gabumų muzikas, mąstytojas, mąstęs viena nuo kitos nepriklausančiomis krytimis, religinių samprotavimų genijus ir apsigimęs poetas.“⁶⁹ Visų pirma, Salomé akimis žiūrint, Nietzsche buvęs gilus žmogus. Būtent šiam savo gilumui pridengti Nietzsche savo įvaizdžiui nuolatos kūręs kaukę.

⁶⁶ Soprano partiją atliko Laura Latvaitytė, fortepijonu akomponavo Emilija Žukauskaitė. Nietzsche's kūrinius taip pat fortepijonu grojo Marija Kalvelytė, Ugnė Antanavičiūtė, Marija Grikevičiūtė, pjesę violančele griežė Giedrius Žukauskas. Idėjos atsiūsti Nietzsche's muzikinių kūrinių partitūras iš Vokietijos autorius – jaunas Vilniaus universiteto dėstytojas, sąmonės filosofijos tyrėjas dr. Jonas Dagys. Projektą kuravo Vilniaus universiteto ir Muzikos akademijos dėstytoja doc. dr. Laimutė Jakavonytė.

⁶⁷ Nietzsche F. *Ecce homo. Kaip tapama tu, kas esi* / vertė R. Jonynaitė. – Vilnius: Apostrofa, 2006.

⁶⁸ Mandel S. Introduction // Salomé L. *Nietzsche*. – Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 2001, p. x.

Salomé prisimena jų pirmąjį susitikimą 1882 m. pavasarį Šv. Petro bazilikoje, Romoje. Ją nustebino ir, kaip ji pati sako, apgavo jo mokslinga ir elegantiška povyza. Labai greitai, ji sako, supratusi, kodėl Nietzsche kūręs tokią išorinę kaukę. Ji pacituoja paties Nietzsche's žodžius. Nietzsche manęs, kad vidutinybė yra laimingiausia kaukė, kurią gali nešioti refleksyvus žmogus, nes didžiosios masės ir vidutinybės nemano, kad tai yra kaukė. Savo pačios rengtame filosofijos vadovėlyje esu įdėjusi tokią Nietzsche's citatą iš jo veikalų *Anapūs gėrio ir blogio*: „Yra laisvų išūlių protų, kurie norėtų slėpti ir neigti, kad jų širdys sudužusios, išdidžios ir nepagydomos; ir kartais netgi kvailiojimas yra nelaimingo ir pernelyg tikro žinojimo kaukė. Iš čia kyla išvada, kad rodyti pagarbą „kaukei“, be reikalo nesigilinti į psichologiją, nebūti smalsiam yra subtilaus žmogiškumo ženklas.“⁶⁹ Salomé jo veikaluose taip pat pastebi daugybę vietų, kuriose Nietzsche apmąsto kaukės būtinybę ir jos pranašumus. Žmonės, kurie mąsto giliai, sakęs Nietzsche veikale *Žmogiška, pernelyg žmogiška. Knyga laisvoms dvasioms (Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, 1878–1880, 1886)*⁷¹, jaučiasi komediantais bendraudami



Kaukės. Renė Magritte'o muziejus Briuselyje (Jūratės Baranovos nuotr.)

⁶⁹ Mandel S. Introduction // Salomé L. *Nietzsche*. – Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 2001, p. 17.

su kitais, nes jie pirmiausia turi simuliuoti paviršutiniškumą tam, kad būtų suprasti. Kaip reiktų suprasti veikalą *Ecce homo*: kaip Nietzsche's paskutiniąją kaukę ar kaip bandymą papasakoti pačiam sau apie save nusiėmus visas kaukes?

6. Nietzsche's autobiografija kaip otobiografija

Derrida skaito *Ecce homo* ir jam taip pat iškylo Nietzsche's kaukių problema. Jis atkreipia dėmesį į pratarbę, kur Nietzsche aiškina šio savo veikalo atsiradimo vidines aplinkybes. Nietzsche sakosi jaučiąs pareigą, kuriai priešinasi jo įpratimas ir instinktų išdidumas, pareigą pasakyti: „Paklausykite manęs! *Aš esu tas ir tas. Pirmiausia nepainiokite manęs su kuo kitu!*“⁷² Nietzsche's pakartotas akcentas *Ich bin der und der* (aš esu tas ir tas) patraukia Derrida dėmesį. Negali nepatraukti. Juk Nietzsche nuolatos teigęs slėpimosi vertę. Gyvenimą jis laikęs apsimetimu. Laisvi išlūš protai, rašė Nietzsche veikale *Anapūs gėrio ir blogio*, slepia ir neigia, kad jų širdys sudužusios, išdidžios ir nepagydomos, o kartais ir kvailiojimas esąs „nelaimingo ir pernelyg tikro žinojimo kaukė“. Todėl pagarbą „kaukei“, pernelyg smalsiai nesigilinant, kas už jos slypi, Nietzsche laikė subtilaus žmogiškumo ženklu. Ar šiuo ketinimu atskleisti, kas jis esąs (*Ich bin der und der* (aš esu tas ir tas), svarsto Derrida, Nietzsche neatsigręžia prieš savo paties slėpimosi instinktą? Ar jis nepažeidžia savęs savojo vardo dėlei? O gal, teigia Derrida, dekonstruodamas Nietzsche's intencijas, ši save pristatanti pastaba *Ich bin der und der* (aš esu tas ir tas) yra tiesiog dar viena Nietzsche's slėpimosi kaulė – jo klasta. Mes vėl suklysimė palaikę ją paprasčiausia asmens tapatumo prezentacija, išpėja Derrida⁷³.

1979 m. Derrida Montrealio universitete skaito paskaitą *Otobiografijos*, kurioje jis svarsto savąjį dviejų Nietzsche's tekstų *Ecce homo* ir *Apie mūsų švietimo institutų ateitį* perskaitymą. Derrida sako, kad jo nedomina

⁷⁰ Baranova J. *Filosofinė etika: prasmė ir laisvė. XII kl.* – Vilnius: Alma littera, 2005, p. 47.

⁷¹ Pirmąjį teksto variantą, publikuotą 1878 m., Nietzsche papildė antra dalimi *Ivairiausių nuomonės ir maksimos (Vermischte Meinungen und Sprüche, 1979)* ir trečia – *Keliautojas ir jo šešėlis (Der Wanderer und sein Schatten, 1880)*, o 1886 m. išleido *Žmogiška, pernelyg žmogiška. Knyga laisvoms dvasioms (Men schliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister)*.

⁷² Nietzsche F. *Ecce homo. Kaip tampama tu, kas esi / vertė* R. Jonynaitė. – Vilnius: Apostrofa, 2006, p. 7.

„filosofo“ biografija kaip empirinių atsitikimų sankaupa. Tokia biografija paliekanti filosofo vardą ir jo parašą anapus vienintelio filosofiška pateisinamo imanentinio tekstų skaitymo. Tokia biografija ima ignoruoti teksto reikalavimus, tekstą bando valdyti. Derrida taip pat sako ryžtingą „ne“ vadinamosioms psichobiografijoms ar biografiniams romanams, kai remiantis istoriniais, sociologiniais ar psichoanalizės duomenimis bandoma rekonstruoti filosofinės sistemos genezę. Derrida pasiūlo dvi savo autorines sąvokas, turinčias susieti teksto autorių su pačiu tekstu – tikrinį vardą ir parašą (*signature*). Šie fenomenai, Derrida teigimu, išnyra kaip demarkacijos linija tarp imanentinio filosofinių tekstų skaitymo (nesvarbu, ar tai būtų struktūralistinis skaitymas, ar nestruktūralistinis) bei išorinio empirinio-genetinio skaitymo. Derrida šią demarkacijos liniją pavadina *dynamis*, taip pabrėždamas jos jėgą, jos galią, tikrąją ir judriąją potenciją. Ji nesanti nei aktyvi, nei pasyvi, nei išorėje, nei viduje. Ši demarkacijos linija sujungia filosofemas ir autoriaus gyvenimą, peržengdama abiejų ribas.

Derrida autoriaus vardą atskiria nuo jo paties „gyvojo“ gyvenimo. Vardas visada susijęs su tanatologija, su mirusiuoju „aš“. Jis pergyvena autorių. Miręs žmogus jau nebeatiria nei gėrio, nei blogio, nei stokos, nei pertekliaus. Jam negrižta niekas, kas gali būti susiję su juo kaip savo vardo tikruoju nešėju. Tik vardas, atsiskyręs nuo gyvojo, gali paveldėti visus šiuos dalykus, tik jam sugrižtanti šlovė ar nešlovė. Derrida šį tolimesnę paskui vardą sekantį šleifą vadina vardo politika. Todėl vardas, jo manymu, visada yra „*a priori* mirusio žmogaus vardas, mirties vardas“⁷⁴. Nietzsche’s vardas, sako Derrida, vakariečiui asocijuojasi su kažkuo, kas (išskyrus Freudą ir Søreną Kierkegaardą (1813–1855) buvo vienintelis, kuris traktavo ir filosofiją, ir gyvenimą, mokslą ir gyvenimo filosofiją su savo vardu ir savuoju vardu⁷⁵. Būtent tekste *Ecce homo*, sako Derrida, Nietzsche žengia pirmyn, sekdamas paskui kaukių ar vardų pliuralumą, parodydamas, kad bet kuri kaukė ir bet kuri simuliakro teorija gali pristatyti save tiktai grįždama prie nuolatinės apsaugos, pridėtinės vertės, iš kurios vėl galima atpažinti gyvenimo slėpimąsi. Sakydamas, kad jis

⁷³ Derrida J. *Otobiographies. The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name* // Derrida J. *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation. Texts and Discussions with Jacques Derrida*. – Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1985, p. 10.

gyvenąs į kreditą, kad jo paties gyvenamas gyvenimas jam atrodo kaip prietaras, kad jam tereikia pasišnekėti su koku nors „apsišvietėliu“ tam, kad įsitikintų, jog jis apskritai negyvenąs. Nietzsche, teigia Derrida, norėjęs pasakyti, kad jo gyvenimas bus verifikuotas tik po jo mirties. „Ir jeigu gyvenimas sugriš, jis sugriš vardui, bet ne jo nešėjui, gyvojo vardu kaip mirusiojo vardas.“⁷⁶

Kodėl Nietzsche's autobiografiją Derrida pavadina otobiografija? Savo paskaitą Derrida pradeda nuo Nietzsche'i svarbios ausies metaforos. Jis cituoja vietas iš knygos *Štai taip Zaratustra kalbėjo* apie didžiulę ausį sulig žmogaus ūgiu. *Ecce homo* Nietzsche vėl užsimins apie ausis. Nietzsche rašo gana sunkiai suprantamą tekstą: „Visi mes žinome, kai kurie ir iš patirties, kas yra ilgaausis. Ką gi, drįstu tvirtinti, kad mano ausys mažiausios. Tai visai nemenkai domina moterytes, – man regis, ar tik jos nejaučia, kad aš geriau jas suprantu?.. Aš esu *antiasilas par excellence*, taigi pasaulinė istorinė pabaisa, – aš esu, tariant graikiškai, ir ne tik graikiškai, *Antikristas*...“⁷⁷

Derrida šią Nietzsche's teksto vietą cituoja išnašose, susieja su labirinto simbolika, su nuolatiniu Nietzsche's susidvejinimu. *Ece homo* Nietzsche sakęs: „Viena esu aš, kita – mano raštai.“⁷⁸ (*Das eine bin ich, das andre sind meine Schriften.*) Derrida Nietzsche's susidvejinimą taip pat pastebi jam nusakant savąją kilmę, kai jis save susieja su mirusiu tėvu (vyriškumas) ir gyva motina (moteriškumas). Kitą dieną vykusioje diskusijoje Derrida vėl sugrįžta prie ausies temos. Jis paaiškina, kad tyčia perėjęs nuo „auto“ prie „oto“: nuo auto-biografijos, prie oto-biografijos, nes „oto“ graikų kalba reiškia ausį⁷⁹. Kiekvienas autobiografinis diskursas, Derrida teigimu, įtraukia ausį, nes visų pirma reikia išgirsti save kalbant. Nietzsche *Ecce homo* rašė: „Taigi papasakosiu sau savo gyvenimą“. (*Und so erzähle ich mir mein Leben.*) Tačiau Derrida pabrėžia, kad, skaitant paskaitą, jį dominę visų pirma ausų dydžio skirtumas. Ką reiškia mažos ir ką – didelės ausys? Didelė ausis, aiškina savo pastebėtą skirtumą pats Derrida, yra labiau

⁷⁴ Derrida J. *Otobiographies. The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name* // Derrida J. *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation. Texts and Discussions with Jacques Derrida.* – Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1985, p. 7.

⁷⁵ Ten pat, p. 6.

⁷⁶ Ten pat, p. 9.

palinkusi prie galvos korpuso, todėl mažiau diferencijuota, jai trūksta subtilumo, ji menkai suvokia skirtumus. Todėl Nietzsche ir didžiavęsis, kad, priešingai, turįs mažas ausis. Tai skvarbios ausys. „Skvarbi ausis yra ausis, kuri puikiai girdi, ausis, kuri suvokia skirtumus, skirtumus, kuriems jis buvo labai dėmesingas.“⁸⁰ Tos mažos ausys matomos, jos gundo. Todėl Nietzsche ir pamini moterėles. Tačiau svarbiausias dalykas, tęsia Nietzsche'ę pats Derrida, yra ne paties rašančiojo, o suvokėjo ausys – ausys to, kuris priima tekstą kaip pranešimą. Autorius pasirašo ne konkrečiu teksto rašymo momentu, o tik tada, kai tampa išgirstas. Kai Nietzsche rašo „Friedrichas Nietzsche“, jis dar nepasirašo. Jis pats suvokė, kad parašas galios tik po jo mirties, kai kiti ateis „pasirašyti kartu su juo, sudaryti su juo sąjungą ir tam, kad jį išgirstų ir suprastų. Tam, kad jį išgirstų, jam būtina turėti skvarbias ausis“. Derrida prieina prie išvados: „Būtent kito ausis ir pasirašo.“⁸¹ Derrida, taip interpretuodamas Nietzsche'ę, mums nori pasakyti, kad nė vienas tekstas pats iki galo nekontroliuoja savo interpretacijos. Be to, nė vienas perskaitymas, nė vienas teksto išgirdimas negali pretenduoti į galutinį autoriaus parašą. Ir tekstas, ir interpretacijos gyvuoja tik esant pliuralizmui. Kiekvienas tekstas, nuolatos vėliau minės Derrida, gali būti ir vienu, ir kitu būdu skaitomas ir interpretuojamas iki begalybės. Tai ir yra vadinamoji teksto prasmės neišsemiamumo dekonstrukcijos patirtis, kurią Derrida apibūdina savo sugalvotu naujadaru *différance*, kuris reiškia nuolatinę skirtį. Net jei po vienos perskaityto kurio nors kūrinio interpretacijos bus parašyta šimtas kitų, nebus išsemtos visos jo perskaitymo galimybės. Nė viena interpretacija nėra tapati sau. Ji visada atveria skirtį arba skirsmą⁸² (*différance*).

7. Koks tas „lietuviškasis Nietzsche“?

⁷⁷ Nietzsche F. *Ecce homo. Kaip tampama tu, kuo esi* / vertė R. Jonynaitė. – Vilnius: Apostrofa, 2006, p. 63.

⁷⁸ Ten pat, p. 58.

⁷⁹ Graikų kalba ausis – *ous, ouV*.

⁸⁰ Derrida, J. Roundtable on Autobiography // Derrida J. *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation. Texts and Discussions with Jacques Derrida*. – Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1985, p. 50.

Lietuvoje Nietzsche'į dėmesio, palyginti su kitais filosofais, netrūksta. Antanas Andrijauskas⁸³ 2004 m. balandžio mėn. surengė Nietzsche'į skirtą konferenciją „Friedricho Nietzsche's aktualumas: teorinės interpretacijos“⁸⁴. Pasirodė ir pranešimų leidinys⁸⁵. Kaip lūžio filosofą, atmetusį anapusių iliuziją ir pradėjusį šiapusybės totalizaciją, jį interpretuoja Arūnas Sverdiolas knygoje *Steigtis ir sauga*⁸⁶. Donato Saukos monografijoje *Fausto amžiaus epilogas* kalbama apie filosofo mįslę – apie jo pastangas „mąstyti antraip“⁸⁷. Rubavičius, rašydamas recenziją 1991 m. pasirodžiuosiems rinkiniams Nietzsche's raštams *Kasdienybės valia: antžmogis*, parodo, kaip Nietzsche's mintis yra susijusi su Vakarų civilizacijos egzistencijos likimo klausimais. Kita vertus, kritikas jos ištakų ieško vokiečių romantikų tradicijoje⁸⁸. Andrius Konickis apmąsto Nietzsche's asmenybės ypatybes, pastebi, kad Nietzsche buvęs švelniausias, meiliausias ir kukliausias žmogus, aptaria jo sveikatos problemas, jo požiūrį į moterį⁸⁹. Nietzsche's kūrybinis palikimas analizuojamas ir Arūno Mickevičiaus daktaro disertacijoje⁹⁰. 2004 m. pasirodžiusioje monografijoje *Galia ir interpretacija. F. Nietzsche's filosofijos profiliai* Mickevičius savąją Nietzsche's interpretavimo strategiją pavadina antitradicionalistine, kadangi, pritardamas Heideggerio požiūriui, kad Nietzsche yra „paskutinis metafizikas“, jis kartu siekia išryškinti Nietzsche's bandymus vengti tradicinės metafizikos⁹¹. Autorius išryškina Nietzsche's valios siekti galios konceptą kaip nihilizmo ir monistinės pasaulio sampratos įveikimo sandą. Kita vertus, šiame koncepte slypinti aktyviųjų ir reaktyviųjų jėgų priešprieša. Daug dėmesio Nietzsche's tekstuose Mickevičius skiria interpretuojamo

⁸¹ Derrida, J. Roundtable on Autobiography // Derrida J. *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation. Texts and Discussions with Jacques Derrida*. – Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1985, p. 50–51.

⁸² Žodį *différance* versti kaip „skirsmą“ siūlo Nijolė Keršytė, motyvuodama tuo, kad „-ance priesaga čia žymi daiktavardžio veiksmožodiškumą, procesualų, o ne substancinį jo pobūdį <...>“ (žr. Derrida J. *Apie gramatologiją*. – Vilnius: Baltos lankos, 2006, p. 84). Tomas Sodeika straipsnyje *Psichoanalizė ir filosofijos pabaiga* žodžio *différance* iš viso neverčia, argumentuodamas tuo, „kad jis yra neišverčiamas“ (Sodeika T. *Psichoanalizė ir filosofijos pabaiga* // *Problemos*. – Nr. 71, 2007, p. 117).

⁸³ Andrijauskas A. F. Nietzsche's klasikinės Vakarų filosofijos peržiūrėjimas // *Kultūros, filosofijos ir meno profiliai (Rytai–Vakarai–Lietuva)*. – Vilnius, 2004, p. 260–290.

⁸⁴ Žr. Asakavičiūtė V. Friedricho Nietzsche's aktualumas: teorinės interpretacijos // *Filosofija. Sociologija*. – Nr. 3, 2004, p. 55–57.

⁸⁵ *Gyvenimo apologija: Nietzsche's teorinės interpretacijos*. Serija: Neklasikinė filosofija. Antroji knyga / sud. A. Andrijauskas. – Vilnius: Versus Aureus, 2007.

pasaulio supratimo prielaidai. Tai daugiau imanentinis paties Nietzsche's tekstų tyrimas. Šios monografijos *Nietzsche ir postmodernizmas* pagrindinis tikslas yra kiek kitas – aptikti platesnę Nietzsche's recepciją toje tradicijoje, kuri paprastai vadinama postmoderniaja filosofija. Todėl svorio centras persikelia į pačių postmoderniųjų filosofų – Derrida, Rorty, Bataille'o, Deleuze'o ir Foucault – tekstų tyrimus, juose ieškoma Nietzsche's pėdsakų. Svorio centras čia sukoncentruotas ties „prancūziškuoju“ postmodernizmu. Apie tai, kaip Nietzsche'ę interpretuoja italų postmodernistas Gianni Vattimo (g. 1936), rašo Rita Šerpytytė. Filosofijos kritikę visų pirma domina Nietzsche's atverta šiuolaikinio nihilizmo perspektyva. Ji pastebi, kad pirmasis bandymas – ne tik atsakyti į klausimą, kas yra nihilizmas, bet ir pačią nihilizmo diagnozę įrašyti į filosofinį kontekstą – sutinkamas Nietzsche's filosofijoje⁹². Ji, sekdamą Vattimo, taip pat išskiria pasyvųjį (kaip dvasios galios nuosmukį ir regresą) ir aktyvųjį (kaip ženklą didesnės dvasios galios) Nietzsche's nihilizmą ir svarsto klausimą, kaip įmanoma pasyvųjį nihilizmą įveikti aktyviuoju nihilizmu. Autorė pastebi, kad „labai svarbu suvokti tų dviejų nihilizmo prasių skirtumą Nietzsche's filosofijoje, o tai reiškia suvokti patį nihilizmo dviprasmiškumą, nes nuo to priklausys, ar Nietzsche's mąstymas galės būti palaikytas vien dekadentiškos epochos simptomu, ar ir tam tikra to dekadanso įveika“⁹³. Šerpytytė, detalai interpretuodama knygoje *Štai taip Zaratustra* kalbėjo esantį skyrių *Apie viziją ir mįslę*, nihilizmo problemą susieja su Nietzsche's išvelgta amžinojo sugrįžimo doktrina. Autorė priešpriešina dviejų kritikų – Karlo Löwitho (1897–1973)⁹⁴ ir Vattimo – amžinojo sugrįžimo interpretacijas Nietzsche's tekstuose. Ji pastebi, kad „nyčiskai įprasminto nihilizmo, griežtai tariant, negalime

⁹² Sverdiolas A. *Steigtis ir sauga*. – Vilnius: Baltos lankos, 1996, p. 193–225

⁹³ Sauka D. *Fausto amžiaus epilogas*. – Vilnius: Tyto alba, 1998, p. 429–442.

⁹⁴ Rubavičius V. Kasdienybės valia: antžmogis // Rubavičius V. *Neįvardijamos laisvės ženklas*. – Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1997, p. 132–141.

⁹⁵ Konickis A. Didysis ligonis // Konickis A. *Pirmiausia nubusti<...>*. – Vilnius: Naujosios Romovos fondas, 2006, p. 13–41.

⁹⁶ Mickevičius A. *Galios valia ir pasaulio interpretacija F. Nietzsche's filosofijoje*: daktaro disertacija. – Vilnius, 1992.

⁹⁷ Mickevičius A. *Galia ir interpretacija. F. Nietzsche's filosofijos profiliai*. – Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2004, p. 17.

laikyti nei idėja, nei tam tikru realybės stabilios struktūros aprašymu. Nihilizmas veikiau yra paradoksali tokios stabilios struktūros stygiaus, nesaties nuoroda. Nietzsche'į nihilizmas turi įvykio prasmę – būtent tokia, iš esmės haidegeriška nihilizmo interpretacija atrodo esanti labiausiai priimtina Vattimo, kuris, sekdamas Heideggeriu, linkęs akcentuoti, kad tokiu radikaliu nihilizmo „eventualumu“, jo kaip įvykio prasmės išryškiniu nihilizmas Nietzsche's filosofijoje dalijasi drauge su amžinuoju sugrįžimu ir „Dievo mirtimi“⁹⁵.

Žukauskaitė parašė dvi knygas, skirtas postmodernizmo problemoms tirti: *Anapus signifikanto principo: dekonstrukcija, psichoanalizė, ideologijos kritika*⁹⁶ ir *Anamorfozės. Nepamatinės filosofijos problemos*⁹⁷, tačiau atsiribojo nuo šios krypties kilmės ištakų tyrimo, o kartu ir nuo Nietzsche's. Rubavičius monografijoje *Postmodernusis diskursas: filosofinė hermeneutika, dekonstrukcija, menas* savo dėmesio svorio centrą sutelkia į postmoderniosios mąstysenos ištakas hermeneutinėje tradicijoje. Kaip oponavimas šios Nietzsche ir postmodernizmas knygos sumanymui, bet kartu ir jos kitoniškumo paryškimas nuskamba kritiko pastaba, kad „postmoderniosios minties tyrinėtojams lyg ir paprasčiau postmoderniojo mąstymo ištakų ieškoti Kierkegaard, Nietzsche's kūryboje, šitaip įtaigaujant ir savąjį naujumą, ir savą filosofinę tradiciją, nei atsigręžti į veiksmingą šiuolaikinę filosofinę hermeneutiką, kurioje, manytume, jie ir yra išsiskinę“⁹⁸. Tačiau, kita vertus, Rubavičius, svarstydamas filosofinį meno reikšmingumo klausimą, pripažįsta, kad ir filosofinei hermeneutikai taip pat svarbūs Nietzsche's darbai.

Nietzsche's tekstus ėmėsi versti net penki vertėjai: filosofas Tomas Sodeika (*Apie istorijos žalą ir naudingumą*), Rūta Jonynaitė (*Ecce homo*) ir kt. Daugiausia Nietzsche'į nusipelnė buvęs filologas germanistas Alfonsas Tekorius, Nietzsche's veikalą *Štai taip Zaratustra kalbėjo* išvertęs net du sykius. Vertėjas siūlo nebeskaityti senojo, Nietzsche's rinktinisuo

⁹² Šerpytytė R. F. Nietzsche: laikas, istorija ir nihilizmas // *Istorija*. – Nr. LVII, 2003, p. 58.

⁹³ Šerpytytė R. Dialogas su Nietzsche: nihilizmas ir moralė // *Logos*. – Nr. 32, 2003, p. 94.

⁹⁴ Žr. Löwith K. *Von Hegel zu Nietzsche: der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. – Berlin: Felix Meiner, 1986.

⁹⁵ Šerpytytė R. Nihilizmas ir istorija: Nietzsche's „amžinasis sugrįžimas“ // *Istorija*. – Nr. LIX–LX, 2004, p. 120.

raštuose publikuoto pirmojo vertimo, nes jam turėjo įtakos rusiškosios vertimo tradicijos. Be to, vertimas kai kur netikslus. 2002 m. pasirodo antroji, atnaujinta, knygos *Štai taip Zaratustra kalbėjo* redakcija. Kai kuriems filosofijos kritikams ji atrodo vis dar pernelyg poetiška. Gerbiant vertėjo darbą, o kartu ir siekiant išsaugoti autentišką Nietzsche's balsą, būtent Zaratustros vertimas šioje knygoje bus pateikiamas ne tik lietuvių, bet ir vokiečių, t. y. originalo, kalba. Tekorius taip pat išvertė Nietzsche's veiklą *Ryto žara. Mintys apie moralės prietarus (Morgenröte: Gedanken über die moralischen Vorurteile, 1881)*⁹⁹. 1991 m. pasirodžiusių Nietzsche's rinktinių raštų vertėjais netikėtai tampa ir Evaldas Nekrašas (išvertęs *Anapus gėrio ir blogio*) bei Arvydas Šliogeris (išvertęs *Stabų saulėlydį*). Netikėtai todėl, kad Nekrašas, žinomas Lietuvoje mokslo ir analitinės filosofijos kritikas, nuo Nietzsche's filologinių intencijų tarsi buvo toli. Kita vertus, Šliogeris tarsi nėra atviras Nietzsche's gerbėjas: čia pat rašydamas įvadą rinktiniam raštam Nietzsche's filosofiją paskelbia destruktivia, pavojinga, perpildyta neapykanta gyvenimui ir t. t. Per penkiolika metų Šliogerio nuomonė galėjo keistis. Paskutiniame savo dvitomyje *Niekis ir Esmas*, Šliogeris vėl mintimis grįžta prie Nietzsche's. Pagal citavimo dažnį Nietzsche šioje knygoje nusileidžia nebent Platonui. Nietzsche Šliogeriui šalia Platono, Hegelio, Aristotelio, Kanto, Heraklito ar Parmenido yra nuolatinis besitęsiančio filosofinio dialogo partneris. Daugelis jo išvalgų Šliogeriui, kaip autoriui, yra įdomios, ir jis jas apmąsto: klausia savęs, ar ne Sapno eono sugrįžimą liudija Nietzsche's postuluojamasis anapus gėrio ir blogio principas¹⁰⁰, priimtina, pasirodo, jam ir Nietzsche's sukurta „žmogiška, pernelyg žmogiška“ metafora¹⁰¹, cituoja jis ir Nietzsche's vartojamą monoteizmo kaip monototeizmo sampratą¹⁰², pritaria Nietzsche'į sakydamas, jog jis teisus, paskutiniuose Sokrato žodžiuose išvelgęs panieką gyvenimui¹⁰³. Kitoje vietoje jam atrodo nepaprastai tiksliai Nietzsche's parafrazė, apibūdinanti religiją kaip „metafiziką liaudžiai“¹⁰⁴. Nietzsche's sąvoką *Wille zur Macht* Šliogeris rašo kaip lygiaverčią Hei-

⁹⁶ Žukauskaitė A. *Anapus signifikanto principo: dekonstrukcija, psichoanalizė, ideologijos kritika*. – Vilnius: Aidai, 2001.

⁹⁷ Žukauskaitė A. *Anamorfozės. Nepamatinės filosofijos problemos*. – Vilnius: Versus Aureus, 2005.

⁹⁸ Rubavičius V. *Postmodernusis diskursas: filosofinė hermeneutika, dekonstrukcija, menas*. – Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2003, p. 26.

deggerio Būties, Kanto daikto savaiame idėjoms¹⁰⁵. Tačiau, kita vertus, jis kažkodėl sako: „Nemėgstu Nietzsche’s. Visada sakiau ir sakysiu, kad Nietzsche – kvailys ir be galo nesąžiningas filosofas, gal net apskritai ne filosofas“¹⁰⁶. Taip jis rašo antrojo *Būtis ir Esmas* tomo pabaigoje, pakartodamas iš esmės tai, ką jau yra sakęs įvade į Nietzsche’s rinktinis raštus: „Daugelis Nyčės aforizmų skleidžia chloroformo ir karbolio kvapą – ir nepagydomą ligonio pagiežą sveikiems.“¹⁰⁷ Paradoksas tas, kad Šliogeris taip, sakyčiau, „nyčiškai“ diskutuodamas su Nietzsche sukėlė dar didesnę susidomėjimą vokiečių filosofu ir jį dar labiau išpopuliarino. Šio teksto autorė prieš dešimt metų taip pat sureagavo į iššūkį tekstu *Neapykanta gyvenimui ar amor fati?*¹⁰⁸, kuriame, oponuodama Šliogerii, rašė: „Neįmanoma nepastebėti F. Nietzsche’s įtakos šiuolaikinei filosofijai. Filosofas teigė, kad pats gyvenimas, o ne teorija yra didžiausias filosofijos rūpestis. Jis suteikė metaforai ir įvaizdžiui filosofinio argumento svarbą. Poezija ir filosofija F. Nietzsche’s filosofijoje susilieja ir atveria ankstesnių filosofijų nutylėtą pasaulį, kuriame žmogus pats sau tampa įdomus. Šis Nietzsche’s filosofinis posūkis paveikė šiuolaikinį postmodernizmą.“¹⁰⁹ Šiandien ji žiūri skeptiškai į tą „nutylėtą pasaulį, kuriame žmogus pats sau yra įdomus“, laiko jį lyriniu nukrypimu, liudijančiu labiau meilę Nietzsche’i nei pagrįstą argumentą. Tačiau per tą laiką iš tos frazės susidėliojo ši knyga *Nietzsche ir postmodernizmas*. Autorė už šios knygos pasirodymą dėkoja visų pirma savo mokytojui ir minties provokatoriui Šliogerii, kurio sukurta intriga niekada neleido Nietzsche’s užmiršti. Ši monografija parengta straipsnių, spausdintų moksliniuose žurnaluose ir kultūrinėje spaudoje, pagrindu. Autorė dėkoju taip pat žurnalo *Kultūros barai* vyresniajam redaktoriui Broniui Savukynui, pakalbinusiam kažkada parašyti tekstą *Friedricho Nietzsche’s „valia galiai“: nuo gyvenimo filosofijos iki postmodernizmo* (*Kultūros barai*, 1999, Nr. 8/9, 10). Žurnale *Kultūros*

⁹⁹ Nietzsche F. *Ryto žara. Mintys apie moralės prietarus* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Alma litera, 2005.

¹⁰⁰ Ten pat, p. 18.

¹⁰¹ Ten pat, p. 41.

¹⁰² Ten pat, p. 70.

¹⁰³ Ten pat, p. 94.

¹⁰⁴ Ten pat, p. 131, 152.

¹⁰⁵ Ten pat, p. 153.

¹⁰⁶ Šliogeris A. *Niekis ir Esmas*. T. 2. – Vilnius: Apostrofa, 2005, p. 536.

barai taip pat buvo publikuotas straipsnis *Jürgen Habermaso pokalbis su neonyčnininkais* (*Kultūros barai*, 2003, Nr. 5), žurnale *Metai – Kaip šiandien skaityti Friedrichą Nietzsche?* (*Metai*, 2003, Nr. 4). *Istorijos* žurnale buvo publikuotas tekstas *Michelio Foucault (1926–1984) „archeologija“* (*Istorija. Lietuvos aukštųjų mokyklų mokslo darbai*, 2002, Nr. 51). Žurnale *Žmogus ir žodis* buvo išspausdinti straipsniai *Trys Platono apvertimai: Friedrichas Nietzsche, Martinas Heideggeris, Jacques Derrida* (*Žmogus ir žodis. Filosofija. Mokslo darbai*, 1999, IV) ir *Nietzsche kaip „pokantininkas“ ir Kantas kaip „ponyčnininkas“ poklasikinėje Gilles'o Deleuze'o filosofijoje*.

1. NIETZSCHE IR KLASIKINIŲ ETINIŲ VERTYBIŲ PERVERTINIMAS

1.1. Dionisiškoji išmintis: Nietzsche, Kantas ir Schopenhaueris

Ankstyvuojų savo filosofinės kūrybos laikotarpiu Nietzsche akivaizdžiai adoravo Arthurą Schopenhauerį (1788–1860). Veikale *Tragedijos gimimas, arba Helenizmas ir pesimizmas*¹¹⁰ (1872) siekdamas sužadinti ateities perspektyvas, padedančias vokiečių tautai išsivaduoti iš nuosmukio, Nietzsche prisimena Albrechto Dürerio (1471–1528) paveiksle nutapytą vienišo riterio simbolį. Riteris šaltu geležiniu žvilgsniu, nenuklysdamas nuo kelio, beviltiškai vienas joja ant žirgo, o kartu keliauja šuo, velnias ir mirtis. „Toks Dürerio riteris buvo mūsų Schopenhaueris: jis neturėjo jokių vilčių, bet troško tiesos. Nėra jam lygaus“¹¹¹, – sušunka Nietzsche.

Kanto filosofinis racionalizmas iš esmės daug artimesnis sokratiškajam intelektualizmui nei Schopenhauerio voliuntarizmui. Tačiau Nietzsche šiuo laikotarpiu jaučia įkvėpimą toliau plėtoti Schopenhauerio daikto ir reiškinių perskyros sampratą, kurią šis buvo perėmęs iš Kanto. Savo filosofija Nietzsche šiuo metu mato kaip kartu su Kantu bei Schopen-

¹⁰⁷ Šliogeris A. Frydricho Nyčės antifilosofija // Nyčė F. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 9.

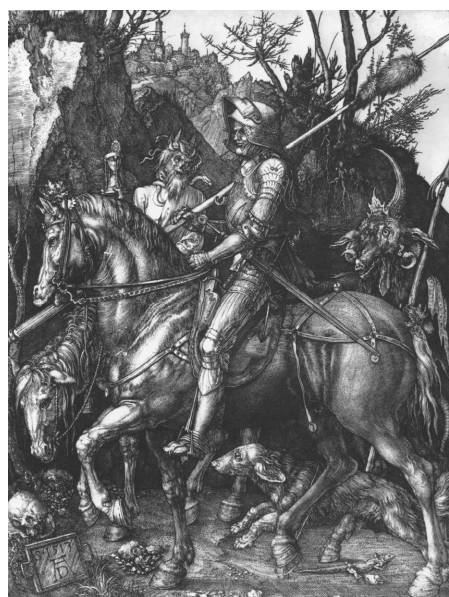
¹⁰⁸ Baranova J. Neapykanta gyvenimui ar *amor fati*? // *Literatūra ir menas*. – Nr. 27, 1997 liepos 5 d.

¹⁰⁹ Baranova J. Savikūros etika: Friedrichas Nietzsche // Baranova J. *Etika: filosofija kaip praktika*. – Vilnius: Tyto alba, 2002, p. 254.

haueriu begrižtančią į ikisokratiškąją tragedijos laikų Graikiją. Ilgą laiką ši dvasia buvusi bejėgė, ji vergavusi barbariškoms gyvenimo formoms – sokratiškajam intelektualizmui. Tačiau Kanto, Schopenhauerio, Nietzsche’s filosofijos ir Richardo Wagnerio (1813–1883) muzikos įkvėpta, begriždama į tragedijos laikų Graikiją, ji tarsi sugrižta į save pačią.

Tragedijos renesansu parentą naująją filosofiją, leisiančią padėti pagrindus svariau nagrinėti etikos ir meno klausimus, Nietzsche pavadina „dionisiškąja išmintimi“.

Savo knygoje reiškinių ir daikto savaime takoskyrą Nietzsche musako pasitelkdamas apoloniškojo bei dionisiškojo prado simboliką. Apoloniškasis pradas simbolizuoja reiškinių pasaulį. Schopenhauerio filosofijoje tokiu Apolonu Nietzsche regi jo aprašytą „valtelėje sėdintį jūrininką“,



Albrechtas Düreris. Riteris, velnias, giltinė

kuris siaučiančioje jūroje pasitiki savo silpnu laiveliu. „Taip ir kančių pasaulyje ramiai gyvena pavienis žmogus, remdamasis ir pasitikėdamas *principio individuationis*“,¹¹² – rašė Schopenhaueris knygoje *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys (Die welt als Wille und Vorstellung, 1819)*. Apolonas, anot Nietzsche’s, tai *principium individuationis* sudievinimas. Apolonas esąs etinė dievybė. Ji reikalaujanti saiko ir savęs pažinimo. Arogancija ir nesaikingumas prieštarauja apoloniškai dvasiai. Tačiau, kita vertus, pastebi Nietzsche, Apolonas negali gyventi be savo priešin-

¹¹⁰ 1872 m. leidinys buvo pavadintas *Tragedijos gimimas iš muzikos dvasios (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik)*. Nietzsche 1886 m. rengdamas antrą šios knygos leidimą jos pradžioje pridėjo naują tekstą pavadinimu *Kritiškas žvilgsnis į save* ir pervadino knygą pavadinimu *Tragedijos gimimas, arba Helenizmas ir pesimizmas (Die Geburt der Tragödie, oder: Griechenthum und Pessimismus)*.

¹¹¹ Nietzsche F. *Tragedijos gimimas, arba Helenizmas ir pesimizmas* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Pradai, 1997, p. 144.

go prado – Dioniso. Dionisiško prado esmė – svaigulys. Schopenhauerio etikos kontekste Nietzsche jį prilygina pasaulio kaip valios sampratai. Dionisiškas pradas visada siekia peržengti *principium individuationis*. Prasiveržęs dionisiškas pradas šalina ir naikina apoloniškąjį. Tai besiliejančiantis per kraštus, formos netekęs gyvenimas, pasibaigiantis, Nietzsche's žodžiais tariant, „raganos gėrimais“ – orgijomis. Graikijoje šių dviejų pradų santykis, anot Nietzsche's, tapo meno fenomenu, jo dėka pasiekiamas „meninis džiaugsmas“. „Dionisiškasis ir apoloniškasis pradais vis iš naujo ir be atvangos gimdami ir vienas kitą ugdydami suleido šaknis į helenu dvasią.“¹¹³ Pasitelkdamas šių pradų dinamišką kaitą Nietzsche aiškina graikų tragedijos meno kilmę. Tragedijos choras, jo manymu, patiria dionisišką jaudulį. Jis gali „ištiesiems žmonių būriams suteikti šį meninį gebėjimą save regėti tokia dvasių būryje ir jaustis jo dalimi“¹¹⁴. Tačiau graikų tragedijos paviršius, anot Nietzsche's, visada esąs paprastas, permatomas ir gražus. Jis apoloniškas.

Tačiau dionisiškam pradui graikų tragedijoje metęs iššūkį naujas demonas – teorinis žmogus Sokratas. Dionisiškasis ir sokratiškasis pradais vienas kitą neigė. „Graikų tragedija dėl tos priešybės baigė savo dienas“¹¹⁵, – Nietzsche Sokratui priskiria atsakomybę už graikų tragedijos nuosmukį. Sokratas, jo pastebėjimu, vienui vienas drįso paneigti pačią graikų esmę. Jam padėjusį „sokratiškąjį demoną“ Nietzsche pavadina išsigimimu. Demonas – tai instinktas, kuris kaip vidinis Sokrato balsas suteikdavęs jam stiprybės tada, kai jo protas sušlubuodavęs. „Visiems kūrybos žmonėms kaip tik instinktas yra teigianti kūrybinė jėga, o sąmonė kritikuoja ir stengiasi perspėti; Sokratui, priešingai, instinktas tampa kritiku, o sąmonė kūrėju: tikras išsigimimas *per defectum*.“¹¹⁶ Mistinio polėkio stoka, anot Nietzsche's, ir esąs Sokrato išsigimimas, kuris pavergė tolimesnę Vakarų sąmonę.

Sokratas savo dialektiniuose pokalbiuose ieškojo būdų proto keliu priartėti prie sąvokų „teisingumas“, „drąsa“, „pamaldumas“ ir kt. apibrėžimo. Šie jo pokalbiai – tai graikiškosios intelektualiosios etikos pradžia. Tačiau ar moralė „negalėtų būti „noras neigti gyvenimą“,

¹¹² Schopenhauer A. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys* / vertė A. Šliogeris. – Vilnius: Pradai, 1995, p. 488.

slaptas naikinimo instinktas, žlugdymo, menkinimo, niekinimo principas, pabaigos pradžia?¹¹⁷ – retoriškai klausia Nietzsche jau vėlyvesniajame įvade *Kritiškas žvilgsnis į save*. Sokratiškasis intelektualizmas tapo jo polemikos taikiniu, nes jis, jo nuomone, atsigręžė prieš patį gyvenimą.

Sokratiškosios dvasios įveiką Nietzsche kaip tik ir išvelgė naujoje dionisiškoje, antisokratiškoje išmintyje, išskleistoje Schopenhauerio ir jo paties filosofijoje. Sokratišką filosofiją Nietzsche iššaukė sokratiškajam



Apolono skulptūra. Antalijos (Turkija) muziejuje (Jūratės Baranovos nuotr.)

optimizmui. „Dialektikos esmėje, – rašo Schopenhaueris, – glūdi optimizmo elementas, kiekviename sprendinyje švenčiantis savo džiaugsmo šventę ir laisvai kvėpuojantis tik šalto aiškumo ir sąmoningumo atmosferoje.“¹¹⁸ Dionisiškoji išmintis sugrįžta prie tragiškojo pažinimo, kai logika „įgelia pati sau į uodegą“. Knygą Nietzsche baigia nors ir pritar-

¹¹³ Nietzsche F. *Tragedijos gimimas, arba Helenizmas ir pesimizmas* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Pradai, 1997, p. 52.

¹¹⁴ Ten pat, p. 72.

¹¹⁵ Ten pat, p. 95.

damas Schopenhaueriui, tačiau antišopenhaueriškai. „Nepaisant baimės ir užuojautos, mums teko laimė gyventi: ir gyvename ne kaip individai, o kaip toji vienintelė gyvastis, su kurios begaliniu vaisingumu esame susilieję.“¹¹⁹

Vėlyvesnis radikalus individualistas Nietzsche išsižadės ištirpdyti mistinį šopenhauerišką individą „begaliniame vaisingume“. Prasismelkęs Nietzsche's gyvenimo džiaugsmas, nusakytas kaip „laimė gyventi“, nuves jį gyvenimo teigimo link, tolyn nuo Schopenhauerio niekio. „Atkakliai stengiausi Schopenhauerio ir Kanto formulėmis reikšti svetimus ir naujus vertinimus, kurie iš principo kirtosi su Schopenhauerio ir Kanto dvasia, taip pat ir jų skoniu <...>. Schopenhauerio formuluotėmis aptemdžiau ir sugadinau dionisiškąsias nuojautas <...>“¹²⁰, – taip negailėdamas savęs įvade *Kritiškas žvilgsnis į save* (1886) savo pastangas tęsti Kanto ir Schopenhauerio dionisiškąją išmintį įvertins Nietzsche.

Kuo ir kodėl vėlyvoji Nietzsche's filosofija kirtosi su Kanto ir Schopenhauerio „dvasia“ bei „skoniu“?

1.2. Moralė kaip afektų gestikuliacija: Nietzsche prieš Kantą

„Ir nekalbėk man daugiau apie kategorinį imperatyvą, mano bičiuli“¹²¹, – rašo Nietzsche, kreipdamasis į numanomą savo skaitytoją *Linksmojo mokslo* (*Die fröhliche Wissenschaft* („la gaya scienza“), 1882) 335-ajame fragmente. „Šitas žodis man rėžia ausį, ir aš priverstas kvatotis <...>.“ Kuo paremtas radikalus Nietzsche's etikos antikantizmas?

Veikale *Anapus gėrio ir blogio. Ateities filosofijos preliudija*. (*Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 1886) pirmojo skyriaus II-ajame paragrafe Nietzsche svarsto Kanto poveikio svarbą vokiečių filosofijai, jį susiedamas su klausimu, kokią reikšmę jis sau priskyrė. Kantas, anot Nietzsche's, labiausiai didžiavęsis savo kategorijų lentele, laikęs

¹¹⁶ Nietzsche F. *Tragedijos gimimas, arba Helenizmas ir pesimizmas* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Pradai, 1997, p. 102.

¹¹⁷ Ten pat, p. 27.

¹¹⁸ Ten pat, p. 106.

¹¹⁹ Ten pat, p. 121–122.

ją sunkiausių dalyku, kuri kada nors buvo galima padaryti metafizikos labui. Kantas didžiavęsis, atradęs naują žmogaus sugebėjimą – sintetinių apriorinių sprendimų sugebėjimą. Nors Nietzsche ir mano, kad Kantas klydęs, jis vertina patį Kanto iššūkį tolimesnei vokiečių filosofijos plėtrai. Jaunesnieji filosofai priėmę šį iššūkį ir lenktyniavo tarpusavyje, siekdami atrasti ką nors dar labiau vertą pasididžiavimo.

Tačiau Nietzsche nemano, kad Kantas pajėgė atsakyti į savo paties iškeltą klausimą „Kaip galimi aprioriniai sintetiniai sprendimai?“ Į šį klausimą jis atsakęs: „Jie galimi dėl sugebėjimo.“ Nietzsche’i atrodo, kad Kanto atsakymas telpa į šiuos tris žodžius ir kad jų būtų pakakę, bet vietoj to jis ne trimis žodžiais, o išsamiai ir iškilmingai, su „vokišku giliamintiškumu“ ir „vingrumu“ parašo ne tik *Grynojo proto kritiką*, bet atranda dar ir moralinį žmogaus sugebėjimą.

Nietzsche Kanto klausimą „Kaip galimi aprioriniai sintetiniai sprendimai?“ pakeičia klausimu, vėliau nuolatos keliamu psichoanalizėje ir bet kurioje „demaskuojančioje“ tradicijoje, nelinkusioje atvirai patikėti sakančiojo autonomija. Nietzsche klausia: „Kodėl r e i k a tikėti tokiais sprendimais?“¹²² Ir atsako, kad tikėjimas jais padeda išgyventi. Atėjo metas suvokti, toliau tęsia Nietzsche, kad „norint išsaugoti mūsų rūšį“ tokiais sprendiniais reikia tikėti, nors, žinoma, jie gali būti ir klaidingi. Be paviršutiniško tikėjimo sintetinių apriorinių sprendimų teisingumu ir jų sukeltos regimybės mes negalėtume išsiversti „mūsų kasdieninio gyvenimo optikos perspektyvoje“. Kita vertus, šio tikėjimo galią pačiam gyvenimui, Nietzsche’s pastebėjimu, liudija ir „vokiečių filosofijos“ poveikis visai Europai. „Vokiečių filosofiją“ pats Nietzsche šiek tiek ironiškai ir distanciškai rašo kabutėse. „Visi buvo sužavėti, kad įvairių tautų kilnių dykinėtojų, dorybės sergėtojų, mistikų, menininkų, trim ketvirtadaliais krikščionių ir politinių tamsybininkų terpėje su vokiečių filosofija atsirado priešnuodis visagaliui sensualizmui, įsiveržusiam į mūsų amžių iš praėjusio šimtmečio <...>.“¹²³

Kodėl Nietzsche toks ironiškas ir Kanto, ir „vokiečių filosofijos“ at-

¹²⁰ Nietzsche F. *Tragedijos gimimas, arba Helenizmas ir pesimizmas* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Pradai, 1997, p. 28.

¹²¹ Nietzsche F. *Linksmasis mokslas („la gaya scienza“)* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Pradai, 1995, p. 229.

žvilgiu?

Veikalo *Anapūs gėrio ir blogio* 5-ajame paragrafe Nietzsche savo nuostata žiūrėti į filosofus „pusiau nepatikliai, pusiau ironiškai“ paaiškina tuo, kad jis atskleidęs slaptus, užmaskuotus filosofų galios motyvus. Svarbu ne tai, kad jie lengvai susipainioja ir klysta ir tuo esą, šūkteli Nietzsche, „tikri vaikai“. Nietzsche gana griežtai sprendžia apie filosofus: „Filosofai žaidžia ne visai sąžiningai.“¹²⁴ Iš tikrųjų filosofai, Nietzsche’s teigimu, specialiai parinktais argumentais tik ramsto išankstinę tezę, atsitiktinę mintį, „įkvėpimą“, abstrakčiai suformuluotą, išgrynintą slaptą troškimą. Filosofai paprastai tik gudriai gina „tiesa“ vadinamus savo prietarus. Nietzsche, išvelgęs filosofų apgaulę ir nesulaukęs jų pastangų „iš savęs pasišaipyti“, šaiposi pats. „Perdėtai mandagus ir didžiai moralus Tartiu-fas, – rašo Nietzsche, – manieringas senis Kantas, bandantis mus nuvilioti dialektikos šunkeliais, vedančiais į kategorinį imperatyvą, – štai spektaklis, kuri matydami mes, išpaikintieji, šypsomės ir su dideliu malonumu stebime nusenusių moralistų ir pamokslininkų suktybes.“¹²⁵

Nietzsche radikaliai neigia galimybę, ką nors teigti, remiantis tik racionaliai skaidriais argumentais. Už kiekvieno teiginio – ir filosofinio, ir skelbiančio moralę – jis siūlo išvelgti slaptą motyvą. 187-ajame fragmente, išgirdus teiginį: „Mumyse slypi kategorinis imperatyvas“, jis siūlo kelti klausimą: „Ką sako toks teiginys apie jį teigiantį žmogų?“ Skirtingos moralės koncepcijomis, anot Nietzsche’s, siekia skirtingų tikslų. Vienos jų bando pateisinti kūrėją prieš kitus: nori jį nuraminti ir sukelti pasitenkinimo savimi jausmą; kitos siekia save nukryžiuoti ir pažeminti, trečios nori keršyti, ketvirtos – slėptis. Yra moralės, kurios leidžia jų kūrėjui pakilti į neregėtas aukštumas arba kažką užmiršti – save ar ką nors savyje. Nietzsche paneigė vieningo moralinio požiūrio prioritetą. Jis, kaip ir Wilhelmas Dilthey’us (1833–1911), pradeda plėtoti perspektyvizmą, kuris toliau tęsiamas šiuolaikiniame istorizme ir hermeneutinėje bei postmodernistinėje paradigmoje. Kiekviena moralės koncepcija, anot Nietzsche’s, ženklina ją sukūrusio autoriaus neišsakytus troškimus.

¹²² Nyčė F. *Anapūs gėrio ir blogio*. Ateities filosofijos preliudija // Nyčė F. *Rinktiniai raštai* / vertė E. Nekrašas. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 327.

¹²³ Ten pat, p. 327.

Maxas Weberis (1864–1920) šiuos troškimus vėliau pavadins „dievais“ ir „demonais“ ir jų nesuderinama kova pagrįs visų pasaulėžiūros nuostatų nesuderinamumą. Mickevičius knygoje *Galia ir interpretacija. F. Nietzsche's filosofijos profiliai* plačiai aptaria Nietzsche's perspektyvizmą pažinimo teorijos aspektu. Autorius pažymi, kad būtent Nietzsche pasaulio pažinimą pradeda aiškinti kaip interpretavimą, ir konstatuoja nuostatą, kad negali būti vienos privilegijuotos interpretacijos, kad pažinimo procese mes pasmerkti ne tik tiesai, bet ir klaidai¹²⁶.

Ko, Nietzsche's manymu, norėjo Kantas? Kokia yra demaskuojančio Nietzsche's žvilgsnio paskelbta Kanto slaptų valios troškimų diagnozė? Kantas, Nietzsche's teigimu, savo morale leidžia suprasti: „Manyje gerbtina tai, kad aš galiu paklusti; ir jūs turite būti tokie patys kaip aš.“¹²⁷ Nietzsche's manymu, Kantas neišvengė afektų gestikuliacijos padarinių.

335-ajame ketvirtos *Linksmojo mokslo* knygos fragmente Nietzsche toliau skatina instrospektyvų moralės kilmės nematomų tamsiųjų ištakų tyrimą, užduodamas retorinius klausimus: „Bet kodėl tu klausai sąžinės balso?“, „Ar nesi nieko girdėjęs apie intelektualinę sąžinę?“, „Apie sąžinę, slypinčią už tavo sąžinės?“ Mūsų sprendimas klausyti sąžinės, Nietzsche's pastebėjimu, turi mūsų paskatų, polinkių, antipatijų, patirties ir nepatirties nulemtą priešistoriją. Nietzsche paklusimą prilygina sąžinės balsui, kitoms paklusimo formoms. Kai užduodame sau klausimą „Kas iš tikrųjų verčia mane klausyti sąžinės balso?“, galima surasti tas pačias paklusnumo ištakas, kuriomis vadovaudamasis šaunus kareivis klauso karininko, arba moteris paklūsta mylimam žmogui, arba pataikūnas paklūsta, nes bijo to, kuris įsako. Kvailys, Nietzsche's pastebėjimu, taip pat paklūsta, nes nepajėgia atsikirsti. Yra šimtai būdų klausyti savo sąžinės balso, teigia Nietzsche. Atsakymas – klausai sąžinės, nes tai yra teisinga, gali reikšti tik tai, kad dar niekada nebuvo apie tai mąstyta. Kreipdamasis į numanomą pašnekovą, Nietzsche toliau tęsia savo demaskuojančių klausinėjimą. Ar negali būti, kad sąžinės klausymas dėl to, kad „tai yra teisinga“, yra todėl, jog mums atrodo, kad tai yra mūsų egzistavimo są-

¹²⁴ Nyčė F. Anapus gėrio ir blogio. Ateities filosofijos preliudija // Nyčė F. *Rinktiniai raštai* / vertė E. Nekrašas. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 322.

¹²⁵ Ten pat.

lyga. „Tavo moralinio sprendimo tvirtumas vis dar galėtų būti kaip tik asmeniškios menkystės, neasmeniškumo įrodymas, o tavo „moralinės jėgos“ šaltinis – tavo užsispyrimas arba tavo nesugebėjimas išvelgti naujų idealų.“¹²⁶ Nietzsche siūlo pakeisti sąvokų „sąžinė“ ir „pareiga“ savaiminį akivaizdumą bandymu suprasti, kaip apskritai atsirado moraliniai vertinimai. Tai leistų nuvainikuoti šias sąvokas, lygiai taip pat kaip buvo nuvainikuotos sąvokos „nuodėmė“, „sielos išganymas“ ar „atpirkimas“. Tyrimui, kaip atėjo į pasaulį anas „tamsus reikalas“, kaltės suvokimas, visa „nešvari sąžinė“, skirta Nietzsche's knyga *Apie moralės genealogiją*.

Šiuolaikinis nearistotelininkas Alasdair'e MacIntyre'as (g. 1929) knygoje *Po dorybės. Moralės teorijos tyrimas* nagrinėdamas tą patį, jo žodžiais tariant, garsų 335-ąją *Linksmojo mokslo* fragmentą, pastebi, kad Nietzsche šiame fragmente diagnozavo Apšvietos projekto klaidas. Nietzsche adekvačiai, anot jo, pastebėjęs, kad vietoj Apšvietos laikų etikos klausimų „Ką aš turiu pasirinkti?“ ir „Kaip aš turiu pasirinkti?“ iškelia vienintelį etikai adekvatų klausimą „Kokiu asmeniu aš turiu tapti?“¹²⁹ Vietoj etikos taisyklių jis kalba apie asmenybės galimą tobulėjimą. Šiuo aspektu MacIntyre'as Nietzsche's etiką laiko vieninteliu Aristotelio etikai lygiaverčiu alternatyviu iššūkiu šiuolaikinėje etikoje. Nietzsche'is, kaip ir Aristoteliui, svarbu turėti asmenybės koncepciją, kurios atsiskaidyti etika liko fragmentišku, tarpusavyje nesusietu nuobiru konglomeratu.

Nietzsche įžvalgiai pastebi, kad Kanto etika skleidžiasi krikščioniškosios etikos paradigmoje. Kantas atskyrė laimės siekimą nuo moralės dėsniu, manydamas, kad laimė negali būti dėsnis. Tačiau moralės dėsnis laimės pats savaime, jo manymu, vis dėlto nežada. *Praktinio proto kritikoje* Kantas šį dėsniu atsietumą nuo laimės sąlygų įvertina kaip spragą. Šiai problemai išspręsti Kantas pasitelkia krikščionybę. „Krikščioniškoji dorovės doktrina, – rašo Kantas, – užpildo šią spragą <...>, vaizduodama pasaulį, kuriame protingos būtybės visa siela atsiduoda dorovės dėsniu ir kuriame šventojo kūrėjo dėka prigimtis ir dorovė sudaro harmoniją, pačią savaime svetimą kiekvienai iš jų, ir šis kūrėjas daro galimą aukš-

¹²⁶ Mickevičius A. *Galia ir interpretacija. F. Nietzsche's filosofijos profiliai*. – Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2004, p. 106–134.

¹²⁷ Nyčė F. Anapus gėrio ir blogio. Ateities filosofijos preliudija // Nyčė F. *Rinktiniai raštai / vertė E. Nekrašas*. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 389.

čiausiai išvestinį gėrį.¹³⁰ Nietzsche distanciškai ir ironiškai vertina ši Kanto etikos atsigręžimą į krikščionybę. Kantas, pastebi Nietzsche, tarsi „už bausmę, kad išgudravo „daiktą patį savaime“ – irgi labai juokingas dalykas, – buvo pribaigtas „kategorinio imperatyvo“ ir su juo širdyje vėl parklydo pas „Dievą“, „sielą“, „laisvę“ ir „nemirtingumą“, kaip toji lapė, parklydusi į savo narvą“¹³¹.

Žavėjimasi kategoriniu imperatyvu Nietzsche siūlo pakeisti gėrėjimusi savo savimeile, „jos aklumu, menkumu ir nepretenzingumu“. Kategorinis imperatyvas irgi esąs savimeilės apraiška: kažkieno individualus sprendimas čia paverčiamas visuotine maksima. Jis, anot Nietzsche’s, liudija, kad sakantysis dar savęs neatrodo, dar nesukūrė „savojo, paties aukščiausiojo idealo, kuris niekada negalėtų būti kieno nors kito“¹³². Užtuot laužius galvas dėl moralinių savo poelgių vertės, Nietzsche siūlo apsiriboti savo nuomonių ir vertinimų gryninimu ir kurti naujas verčių hierarchijas. Moralės teoretikus jis skatina tapti fizikais, t. y. savo pasaulio dėsnių kūrėjais, ir tokiais, kokiais esame: naujais, nepakartojamais, nepriylgstančiais, patys sau leidžiančiais įstatymus, patys save kuriančiais.

Foucault išgirdo Nietzsche’s raginimą kvatotis iš Kanto kategorinio imperatyvo. Jis rašo: „Visiems tiems, kurie dar nori kalbėti apie žmogų, apie jo karalystę ir jo išsilaisvinimą, visiems tiems, kurie dar kelia klausimus, kas yra žmogus apskritai, visiems tiems, kurie nori savo tiesos paieškas pradėti nuo paties žmogaus ir, priešingai, kas suveda bet kokį pažinimą į paties žmogaus tiesas, visiems tiems, kurie nepripažįsta formalizacijos be antropologijos, mitologijos – be demistifikacijos, kas apskritai nenori mąstyti užmirštant, jog mąsto būtent žmogus, – visoms šioms netikusioms ir nesklandžioms refleksijos formoms galima priešpriešinti tik filosofinį juoką, tai yra, trumpiau tariant, begarsį juoką.“¹³³ Dabar jau juokiasi dviese: Nietzsche – garsiai, Foucault – tyliai. Kur pasigirsta pašaipus juokas – ten dialogui nebėra vietos. Foucault čia net nediskutuoja su Kanto antropologinėmis intencijomis. Jis jas irgi vienu

¹²⁸ Nyčė F. Anapus gėrio ir blogio. Ateities filosofijos preliudija // Nyčė F. *Rinktiniai raštai* / vertė E. Nekrašas. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 228.

¹²⁹ MacIntyre A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. – London: Duckworth, 1985, p. 118. Žr. (lietuviškai) MacIntyre A. Nietzsche ar Aristotelis / vertė V. Zeliankienė // *Žmogus ir žodis. Filosofija. Mokslo darbai*. – Nr. V, 2003.

ypu atmata. Erdvėje be žmogaus pagaliau galima vėl iš naujo pradėti galvoti. Foucault išsilaisvino ir metė iššūkį ir pačiam Kantui, ir tiems, kurie, rimtai atliepę į jo iššūkį, ėmė svarstyti filosofinės antropologijos galimybes – Scheleriui, Heideggeriui, Martinui Buberiui¹³⁴.

1.3. Stipriųjų užuojauta prieš silpnųjų užuojautą: Nietzsche prieš Schopenhauerį

99-ajame *Linksmojo mokslo* fragmente Nietzsche, kritikuodamas Schopenhauerio pasekėjus Vokietijoje, nurodo, kad Schopenhaueris yra garbinamas kaip tik už savo koncepcijos silpnybes, bet nepastebimos stipriosios jo mokymo pusės. Stipriausia jo filosofijos dalimi Nietzsche laikė jo „jautrumą faktams“, jo norą „siekti aiškumo ir protingumo, kuris dažnai daro jį taip panašų į anglą ir nepanašų į vokiečių“, jo intelektualinės sąžinės grynumą, leidusį jam išverti būties ir valios prieštarą, jo pamąstymus apie stebėjimo intelektualumą, apie priežastingumo dėsnio aprioriškumą, apie intelekto kaip priemonės ir įrankio prigimtį ir valios nelaisvę; jo švarybę bažnyčios ir krikščionių Dievo atžvilgiu. Schopenhaueris, pastebi Nietzsche, jau 357-ajame fragmente, svarstydamas klausimą, kiek galima jį priskirti „vokiečių filosofijai“ kaipo tokiai, būties nedieviškumą laikė tam tikra duotybe, tuo, kas apčiuopiama ir dėl to nediskuotina. Besąlygiškas Schopenhauerio ateizmas, anot Nietzsche's, jam leido įveikti du tūkstančius metų puoselėtą tikėjimo Dievu melą. Atmetęs krikščioniškąją interpretaciją, Schopenhaueris iškelė pamatinį klausimą „Ar būtis išvis turi prasmę?“ Nietzsche mano, kad suvokti šio klausimo turinio gylį prireiks ne vieno šimtmečio. Pats Schopenhaueris, jo nuomone, atsakęs skubotai, jaumatviškai, susitaikėliškai. Galiausiai Schopenhaueris pats, Nietzsche's pastebėjimu, įklimpęs krikščionims būdingose asketiškose moralės perspektyvose. Tačiau klausimą Scho-

¹³⁰ Kantas I. *Praktinio proto kritika* / vertė R. Plečkaitis – Vilnius: Mintis, 1987, p. 152.

¹³¹ Nietzsche F. *Linksmasis mokslas („la gaya scienza“)* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Pradai, 1995, p. 229.

¹³² Ten pat, p. 229.

¹³³ Foucault M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. – Paris: Gallimard, 1966, p. 353–354.

penhaueris iškėlęs ne kaip vokietis, o kaip puikus europietis. Pagal Nietzsche's terminiją tai reiškė pritarimą ir pagyrimą.

Tai, kam Nietzsche nepritarė Schopenhauerio filosofijoje, buvo, jo pastebėjimu, kaip tik jo pasekėjų garbinama. Nepritarė Nietzsche jo paskatai būti pasaulio mįslių įminėju, pasibaigusiu mokymu apie *vieną* valią, nepritarė jis ir individo neigimui, postringavimams apie genijų, „nesąmonei apie užuojautą ir galimą joje *principium individuationis* praveržimą kaip bet kokio moralumo šaltinį“¹³⁵.

Nietzsche's etika – kraštutinio individualizmo etika. Valia – visada tik individo valia. Be to, Nietzsche manė, kad pačios valios samprata yra kur kas sudėtingesnė, negu ją pristatė Schopenhaueris. 127-ajame *Linksmojo mokslo* fragmente Nietzsche oponuoja manymą, kad valia esanti magiška veikianti jėga. Nietzsche's pastebėjimu, Schopenhaueris savo prielaida, kad visa, kas egzistuoja, yra tik tai, kas geba norėti, „pasodino į sostą pirmąją mitologiją“. Tačiau valios jis nebandęs analizuoti, tikėdamas norėjimo paprastumu. Nietzsche, su juo nesutikdamas, jam iškelia priešingus teiginius: „Pirma, kad rastūsi valia, būtina, kad kultū noras arba nenoras. Antra, ar stipri paskata bus pajausta kaip noras, ar kaip nenoras, priklauso nuo interpretuojančio intelekto, kuris, žinoma, dažniausiai veikia mums nesuvokiant; tad ta pati paskata gali būti interpretuojama kaip noras ar nenoras. Trečia, tik intelektualioms būtybėms reiškiasi noras, nenoras ir valia; absoliuti organizmų dauguma nieko panašaus neturi.“¹³⁶

Schopenhauerio skatinamą užuojautą Nietzsche vertino kaip polinkį į išglebimą ir nevyriškumą. Tik stipri valia, anot Nietzsche's, užuojautai suteikianti vertę. Turi vertę tik užuojauta žmogaus, „kuris gali sutvarkyti savo reikalus, įgyvendinti kokį nors sprendimą, likti ištikimas kokiai nors minčiai, sutramdyti moterį, nubausti ir iverkti akiplėšą“, „kuriam pakanka pykčio ir kuris turi kardą“, „kuriam mielai pasiduoda ir kuriam iš prigiimties priklauso silpnieji, kenčiantys, prispaustieji ir žvėrys“, žmogaus, „k u r i s g i m ė v a l d o v u“. „Bet ko verta užuojauta tų, kurie kenčia, arba tų, kurie skelbia, propaguoja užuojautą“¹³⁷, – retoriškai

¹³⁵ Klausia Nietzsche 293-ajame veikalo *Anapūs gėrio ir blogio* fragmente.
¹³⁶ Zr. Baranova J. Trys atsakymai į klausimą „Kas yra žmogus?“ // *Žmogūis ir žodiš. Filosofija. Mokslo darbai*. – Nr. IV, 2001, p. 12.

Nietzsche's teigimu, visa Europa persmelkta liguistumo, jautrumo ir skausmo, „pasibjaurėtinai nesantūriais skundais, išglebimu“. Nietzsche meta iššūkį besiformuojančiam „kančios kultui“, kaltindamas jį visų pirma „nevyriškumu“. Jam jis priešpriešina savo „linksmąjį mokslą“.

Anot Nietzsche's, yra problemų, svarbesnių už visas laimės, kančios ir užuojautos problemas. Filosofija, kuri svarsto tik šias problemas, yra naivybė. Laimingas gyvenimas paverčia žmogų juokinga ir paniekos verta būtybe. „I š s i l a i s v i n ė s žmogus, – rašė Nietzsche *Stabu saulėlydyje*, – o dar labiau išsilaisvinusi d v a s i a trypia niekingą gerą savijautą, apie kurią svajoja verteivos, krikščionys, karvės, bobos, angļai ir kiti demokratai.“¹³⁸ Nietzsche neigė ir hedonizmą, ir pesimizmą, ir utilitarizmą ir eudomonizmą, visus tuos mąstymo būdus, kurie „vertina daiktus pagal jų teikiamą pasigėrėjimą ir kančią“. Laisvas žmogus, savyje jaučiantis besiformuojančią galią, jo manymu, negali be pašaipos į tai žiūrėti. Žmogų Nietzsche mato vienu metu ir kaip kūrinį, ir kaip kūrėją. Tam, kad pajėgtų save formuoti ir kurti, jis turi sulaužyti, suplėšyti, iškaitinti, išdeginti, išgryninti tai, kas jame yra „medžiaga, atplaiša, atmatos, molis, purvas, nesąmonė, chaosas“. Užuojauta naikinanti tokios savikūros galimybę.

Simmelis mano, kad augančio gyvenimo idėja leido Nietzsche'į išvengti Schopenhauerio pesimizmo. Schopenhaueris negarbina gyvenimo tiek, kiek jis yra valia, jis jam rodosi bevertis ir beprasmis, „daugiau gyvenimo“ – daugiau beprasmybės. Gyvenime nėra pakopų, jis kelia nuobodulį – sukasi vien apie save, Simmelio žodžiais tariant, „kaip žiurkė cilindre“. Nietzsche's filosofija, Simmelio manymu, priešingai, yra persmelkta pagarbos gyvenimui jausmo. Nietzsche's koncepcijoje gyvenimas įveikia bet kokią dabarties netobulumą, jis kyla aukštyn, jo tobulėjimas neturi ribų, todėl jis nusidriekias link amžinybės. Todėl Nietzsche's filosofija Simmeliui rodosi atvira optimizmui. Skirtingai nuo Schopenhauerio, Nietzsche ieškojęs ne metafizinės būties esmės, bet žmogaus sielos moralinių imperatyvų. Nietzsche, teigia Simmelis, „psichologiškai geniali ai atspindi savo paties dvasiniame gyvenime labiausiai heteroge-

¹³⁵ Nietzsche F. *Linksmasis mokslas („la gaya scienza“)* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Pradai, 1995, p. 127.

¹³⁶ Ten pat, p. 154.

niškus žmonių tipus ir teigia etinę žmogaus vertės idėją¹³⁹.

Bet kuriuo atveju Schopenhauerio etikos ir Nietzsche's etikos trajektorijos radikaliai atsiskiria. Schopenhaueris ieškojo būdų, kaip kenčianti paguosti, Nietzsche – kaip iš kančios jam save naujai sukurti.

1.4. *Amor fati* kaip meilės savo likimui koncepcija?

Šliogeris įvade į rinktinius Nietzsche's raštus pažymi, kad Nietzsche nemokėjo nei gerbti, nei mylėti nors ir netobulo, tačiau mūsų globos ir rūpesčio laukiančio „šio pasaulio“¹⁴⁰. Nietzsche's filosofija, anot Šliogerio, apskritai esanti antifilosofija ir jos ištakos, skirtingai nuo klasikinių filosofijos ištakų – nuostabos, abejonės ar kančios, – esanti neapykanta.

Tačiau Nietzsche's tekstai liudija kaip tik priešingai. Labai aiškiai Nietzsche's pagarba dabarčiai atsiskleidžia jo veikale *Apie istorijos žalą ir naudingumą* (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874). Praeitį, anot Nietzsche's, gali būti naudinga arba žalinga. Vienintelis kriterijus, padedantis tai suvokti, – dabarties pajauta. Nuo praeities galima nukraujuoti, bemiegėmis naktimis ją gromuliuojant, bet ji gali būti ir naudinga: jei stiprina gyvenimo instinktą, jei atveria kelią į ateitį. Apskritai laimė, anot Nietzsche's, – tai sugebėjimas viską pamiršti, sugebėjimas pasijausti neistoriškai, atsiverti tam, kas čia ir dabar. „Kas negali sustingti ant akimirkos slenkščio, – rašo Nietzsche, – pamiršęs viską, kas buvo, kas negali be svaigulio ir baimės stovėti viename taške kaip pergalės deivė, tas niekada nesužinos, kas yra laimė, arba, dar blogiau – jis niekada neįstengs padaryti to, kas kitus daro laimingus.“¹⁴¹

305-ajame *Linksmojo mokslo* fragmente Nietzsche rašo vos ne „šliogeriškai“: „Juk reikia mokėti tam tikrą laiką užsimiršti, jei norime ko nors pasimokyti iš daiktų, kuriais patys nesame.“¹⁴² Pagarbą dabarčiai ir gyvenimui liudija ir jo *amor fati* – savojo likimo meilės užuomina. „Noriu, – rašo Nietzsche 276-ajame *Linksmojo mokslo* fragmente, – vis labiau

¹³⁷ Nyčė F. Anapus gėrio ir blogio // Nyčė F. *Rinktiniai raštai* / vertė E. Nekrašas. – Vilnius: Mintis, 1990, p. 489.

¹³⁸ Nyčė F. *Stabų saulėlydis* // Nyčė F. *Rinktiniai raštai* / vertė A. Šliogeris. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 567.

būtinybę daiktuose regėti kaip grožį: tad būsiu vienas iš tų, kurie daro daiktus gražius. *Amor fati* – tai tegu būna nuo šiol mano meilė.“¹⁴³

Ką reiškia mylėti savo likimą? Mylime savo likimą, kai vertiname tai, kas mums nutinka, o ne siekiame išsiveržti į kitą laiką, kitą erdvę: kai siekiame būti su tais, kurie yra šalia, o ne kitais žmonėmis. *Amor fati* – tai sugyvenimas su tikrove, nebandant atsitverti iliuziniu šydu. Tikrovė gašdina. Gyvenimas nei teisingas, nei gailestingas. Mylėti savo likimą gali tik stiprūs. Nietzsche's aforizmai knygoje *Linksmasis mokslas* pulsuoja pasitikėjimu žmoguje glūdinčia stiprybės potencija, jo galimybe teigti savo gyvenimą ir savo vertybes.

Knyga *Linksmasis mokslas* (1881) buvo parašyta trumpam įveikus nepalaujamai Nietzsche'ę kankinusį ilgesį, nesuprantamą kančią. Ji tarsi „šviesiojo“ Nietzsche's tarpsnio išpažintis, kurią dar nuo jaunystės laikų jis mėgdavo rašyti pats sau prieš kiekvienus Naujus metus. Nietzsche's minties kritiškumas čia persmelktas vos ne sakralinio meilės gyvenimui jaudulio. *Apie moralės genealogiją. Poleminis veikalas (Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, 1887)* – „tamsiojo“ tarpsnio tekstas, parašytas komentuojant kitą darbą *Anapus gėrio ir blogio* (1886)¹⁴⁴. Nietzsche čia nori įrodyti, kad moralės sąvokos – gėris, blogis, kaltė, nuodėmė, sąžinė, atsakomybė ir t. t. – nėra iš kažin kur atsiradę idealai, nėra Dievo duotos, o susiklostė istoriškai, kilo iš žiaurumo, prievartaujant save ir kitus. Nietzsche čia vėl gi panašus į psichoanalitiką, demaskuojantį mitus, siekiantį skvarbia akimi išvelgti nematomą idealų genezę. Filosofas sakė, kad esąs ateistas, antikrikščionis, antifilosofas. Pats gyvenimas, jo manymu, žmogui – visa ko pradžia ir pabaiga, vienintelė vertybė. Savo koncepcijoje jis ieškojo slapto moralės šaltinio, bet ne tam, kad žmogų gniuždytų, o tam, kad atvertų akis. Nietzsche tarytum siekia žmonėms išduoti paslaptį, kurios jie patys neįstengia išvelgti, „nes yra pernelyg arti savęs“.

Prieš gęstant Nietzsche's sąmonės šviesai, jo tekstuose ryškėja dau-

¹³⁹ Simmel G. *Schopenhauer and Nietzsche*. – Amherst: The University of Massachusetts Press, 1986, p. 13.

¹⁴⁰ Žr. Šliogeris A. Frydricho Nyčės antifilosofija // Nyčė F. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 7, 8.

¹⁴¹ Žr. Nietzsche F. Apie istorijos žalą ir naudingumą // *Kutūra ir istorija. Kultūros fenomenas / vertė T. Sodeika*. – Vilnius, 1996, p. 44.

giau tamsių bruožų – slapčia ji draskančios įtampos atšvaitų. Nepaisant to, knygoje *Apie moralės genealogiją* kartojasi tas pats meilės gyvenimui ir dabarties vertės motyvas. Prieš pradėdamas rašyti apie atmintį – moralės sąvokų įsitvirtinimo liudininę, Nietzsche užmaršumą prilygina durininkui – dvasios tvarkos, ramybės, etiketo saugotojui. „Be užmaršumo, – tvirtina Nietzsche, – nebūtų nei laimės, nei linksnumo, nei vilties, nei pasididžiavimo, nei dabarties.“

Rašydamas *Ecce homo* Nietzsche dar kartą grįžta prie *amor fati* temos „Kodėl neturėčiau būti visam savo gyvenimui dėkingas? Taigi papasakosiu sau savo gyvenimą.“¹⁴⁵ „Mano žmogaus didybės formulė – *amor fati*: nenorėti nieko, kad būtų kitaip, nei ateity, nei praity, nei per amžių amžius. Būtinybę ne tik iškęsti, juoba neslėpti jos, – bet koks idealizmas yra melagystė būtinybės akivaizdoje, – bet ją mylėti...“¹⁴⁶ Derrida cituoja šias vietas, išskirdamas vokišką frazę: *Und so erzähle ich mir mein Leben*. Jis šiam fragmentui interpretuoti pasitelkia savąją dovanos koncepciją. Nietzsche's siekimą papasakoti pačiam sau savo gyvenimą Derrida interpretuoja kaip gebėjimą priimti savo gyvenimą kaip dovaną, būti dėkingam už tai, ką gyvenimas duoda. Nes tai, ką jis duoda, iš tiesų ir yra gyvenimas. Sekdami Derrida, *amor fati*, galime teigti, ir yra gebėjimas „pripažinti dėkingumą gyvenimui už tokią dovaną“¹⁴⁷. *Amor fati* yra susijęs su Nietzsche's surasta „amžinojo sugrįžimo“ koncepcija. Pripažinimas, kad viskas gali kartotis iki begalybės, nes buvo gera tai, kas įvyko per tuos keturiasdešimt ketverius metus, Derrida manymu, sujungia šį keistą autobiografinį pasakojimą. Tačiau Derrida nevadina šio pasakojimo autobiografiniu klasikine šio žodžio prasme, nes autobiografija yra pasakojimas apie mirusią praeitį. O tas, kuris pasirašo po šiuo pasakojimu *Ecce homo*, sugrįžta prie praities ne kaip prie mirusios, o kaip dar prie gyvos. Derrida mano, kad viena iš priežasčių, kodėl taip nutinka, yra pasakojimas pirmojo asmens vardu. Nietzsche pasakoja pats sau – *ich mir*: ir adresatas, ir pasakojimo tikslas atskleidžiamas pa-

¹⁴² Nietzsche F. *Linksmasis mokslas („la gaya scienza) / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Pradai, 1995, p. 211.*

¹⁴³ Ten pat, p. 189.

¹⁴⁴ Plačiau apie Nietzsche's genealogiją, išplėtotą šiame veikalė, žr. Foucault M. *Nietzsche, Genealogy, History // The Foucault Reader / ed. P. Rabinow. – Penquin books, 1984.*

čiame tekste. Tačiau „aš“ šiame tekste konstituoja tikrai per amžinąjį sugrįžimą. Iki jo, iki dabarties, tai, kad „aš“ gyventu, gali būti, Nietzsche's žodžiais tariant, vien tik prietaras (*ein Vorurteil*). „Būtent amžinasis sugrįžimas pasirašo ir užantspauduoja“¹⁴⁸, – interpretuoja Derrida. Todėl, jo manymu, labai sunku nustatyti šio įvykio (pasirašymo) datą, lygiai kaip ir teksto pradžios ar gyvenimo pradžios, ar pirmojo pasirašymo judesio datą. Iš kokios vietos, iš kokios perspektyvos gali būti papasakotas toks gyvenimas? – retoriškai klausia Derrida. Jo manymu, ši vieta neslypi nei autoriaus darbe, nei jo gyvenime, o tik pačioje ištaroje: „Taip, tai esu aš, ir šis gyvenimas ir yra mano gyvenimas.“¹⁴⁹ Būtent vaikas, kūrėjas, gebantis pažvelgti į pasaulį nesuteptu žvilgsniu, yra tas, kuris Zaratustros lūpomis sako „taip“. Nietzsche gebėjimą sakyti „taip“ įvardija šventu: *Ein heiliges Ja-sagen*. „Taip“ visados paneigia destruktivumą ir neigimą.

1.5. *Übermensch* kaip aukštesnysis „aš“

Didžiausią „valios siekti galios“ galimybę Nietzsche's filosofijoje turi „antžmogis“. Kaufmannas pažymi, kad ne Nietzsche sugalvojo žodį antžmogis. Vokietijoje 1664 m. jį pirmą kartą pavartojęs Heinrichas Mülleris, vėliau jį vartojo Johannas G. Herderis ir Johannas Wolfgangas Goethe. Goethe's kūrinio *Faustas* pirmoje dalyje 490-ojoje eilutėje dvasia šaiposi iš išsigandusio Fausto ir vadina jį antžmogiui (*Übermensch*): „Nejau stiprybė antžmogį apleido? Kur dingo polėkių aistra gaivi?“¹⁵⁰ Kaufmannas teigia, kad vėliau Nietzsche's vartotam žodžiui antžmogis (*Übermensch*) naują reikšmę suteikiaš vokiečių kalbos priešdėlis *Über*, reiškiaš „virš“. Nietzsche manęs, kad tikroji žmogaus asmenybė nesanti paslėpta jo gelmėse, o yra „aukščiau“ (*Über*) jo¹⁵¹. Tą liudijančios ir Zaratustros frazės: „Žmogus yra kažkas, ką įveikti reikia“; „Žmogus – tai lynas virš bedugnės.“ Nietzsche teigęs, kad žmonijos tikslas nesąs jos pabaiga, o atsiskleidžia per tobuliausius jos atstovus. Tie atstovai – tai

¹⁴⁵ Nietzsche F. *Ecce homo. Kaip tapama tu, kas esi* / vertė R. Jonynaitė. – Vilnius: Apostrofa, 2006, p. 12.

¹⁴⁶ Ten pat, p. 56.

¹⁴⁷ Derrida J. *The Teaching of Nietzsche and the Politics of Proper Name* // Derrida J. *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation*. – Lincoln, London: University of Nebraska Press, 1988, p. 12.



Fontano fragmentas šalia Nacionalinio Amerikos indėnų muziejaus Vašingtone. Projekto architektai: Jones and Jones, Smith Group ir kt. (Jūrėtės Baranovos nuotr.)

filosofai, menininkai ir šventieji. Antžmogis – tai save įveikęs, sublimavęs savo impulsus, suvaldęs savo aistras ir savo charakteriui stilių suteikęs idealus aukštesniojo žmogaus tipas.

Veikale *Štai taip Zaratustra kalbėjo* (1883–1884) Nietzsche antžmogį prilygina žaibui iš juodo debesies, „kurs žmogumi vadinas“, ir jūrai. Jis rašė, kad žmogus – tai „užteršta upė“: jam būdingas ir netikrumas, ir dirbtinumas, ir silpnumas. Žmogus iš prigimties nėra nei stiprus, nei tobulas. Ką jis laiko savo siela, „ar ji nėra tik skurdas, purvas, malonumas menkas?“¹⁵² (*Ist eure Seele nicht Armuth und Schmutz und ein erbärmliches Behagen?*¹⁵³) Tačiau ši prigimtis tėra duotybė, iš kurios galime susikurti sa ve kitą. Kiekvienas gali tapti tuo, kuo jis potencialiai gali tapti, jei pasiryš, jei rizikuos, jei „eis lynu“. Prasmingai antžmogio simboliką atskleidžia akrobato, einančio lynu, paveikslas. Zaratustra skelbia: „Žmogus – tai lynas, nutiestas tarp gyvulio ir antžmogio, tai lynas virš bedugnės.“¹⁵⁴

¹⁴⁸ Derrida J. The Teaching of Nietzsche and the Politics of Proper Name // Derrida J. *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation*. – Lincoln, London: University of Nebraska Press, 1988, p. 13.

(*Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, – ein Seil über einem Abgrunde*¹⁵⁵.) Nepasiryžę eiti šiuo lynu tarsi lieka valdomi gyvuliškumo. Apsisprendimas eiti reikalauja dvasios įtampos – „valios siekti galios“. Pirmiausia valdyti reikia patį save. „Tas kelias į anapus pavojingas: kelionė pavojinga, žvelgimas atgalios – tai pavojingas, virpėjimas ir sustojimas pavojingas.“¹⁵⁶ (*Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben*¹⁵⁷.) Šis kelias reikalauja drąsos ir dvasios laisvės, sielos pilnatvės, mokėjimo save užmiršti. Antžmogis čia tampa kelio tikslu – siekiamybe, aukščiausiu valios įtampos kriterijumi, idealu. Plėtodamas žmogaus kaip „užterštos upės“ metaforą, Nietzsche rašo, kad antžmogis yra jūra, kuri tos nešvarios upės vandenis priima neprarasdama tyrumo.

Kiek atsitraukdami nuo Nietzsche's, paklauskime: ar gali žmogus pradėti kurti, neturėdamas tikslo eiti į nežinomybę ir peržengti jam įprasto kasdienio gyvenimo horizontą, ir ar nėra ši Nietzsche's antžmogio koncepcija tiesiog fenomenologinė kūrėjo sąmonės sklaida?

Nietzsche's pasiūlyto „vertybių pervertinimo“ naujumas ir paradoksalumas yra, matyt, tas, kad ši meninei kūrybai būtina dimensija buvo pritaikyta moralinėms vertybėms. Nietzsche pasiūlė kurti save iš naujo: atsisakyti nusistovėjusių moralės šampų. Etinius kriterijus jis lyg pakeičia estetiniais. Siūlo atsisakyti priesako „Tu privalai“ (*Du-sollst*), kuri prilygina kupranugario dvasiai, ir lyg būtum liūtas tarti „Aš noriu“ (*ich will*). Tik išsilaisvinusi dvasia gali pareikšti savo valią. Tačiau Nietzsche jos nesuabsoliutina, nes tokia valia prilygtų gamtos savivalei. Tai būtų neigimas dėl paties neigimo. Tada būtų galima pritarti tiems, kurie teigia filosofą esant destruktorių. Nietzsche mano, kad tik išlaisvėjusi dvasia, pajutusi savy valios valdyti galią, pajėgi pažvelgti į pasaulį taip, tarsi jį matytų pirmą kartą – vaiko akimis. O jau tada kurti¹⁵⁸.

Veikale *Linksmasis mokslas* jis rašo apie didžiadvasį žmogų, jaučiantį

¹⁴⁹ Derrida J. The Teaching of Nietzsche and the Politics of Proper Name // Derrida J. *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation*. – Lincoln, London: University of Nebraska Press, 1988, p. 14.

¹⁵⁰ Goethe J. W. *Faustas* / vertė A. A. Jonynas. – Vilnius: Tyto alba, 1999, p. xxxv.

¹⁵¹ Žr. Kaufmann W. *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. – Princeton: Princeton University Press, 1974, p. 308.

karštį tokių dalykų, kurie kitiems atrodo šalti, sugebanti atskleisti vertybes, kurioms dar neišrastos svarstyklės. Didžiadvasiškumas – „tai narsa be pretenzijų įgyti garbę; tai savęs patenkinimas, besiliejantis per kraštus ir atitenkantis žmonėms bei daiktams“. Didinga jėga atsiskleidžia per didingą savęs valdymą.

Toksai žmogus – dvasios aristokratas. Jis skiriasi nuo vergo ir plebėjaus (ne socialiniu, o dvasios atžvilgiu). Aristokratiška moralė nepaiso smulkių ambicijų, naudos ir kasdienybės varžtų. Silpnas žmogus visada yra šališkas, jis – savo gamtinių impulsų įkaitas. Savikūra negali būti parenta vien spontaniškumu. Čia pirmiausia savo charakteriui reikia suteikti stilių. Tai didelis ir retas menas, teigia Nietzsche 290-ajame *Linksmojo mokslo* fragmente. Stiprios ir valdingos asmenybės, gyvenančios pagal savo pačių sukurtą dėsni, pajėgios patirti subtiliausią džiaugsmą. Jos tiesiog mato priverstą tarnauti gamtą – savo prigimtį. „Jų milžiniškos valios aistra atlėgsta, matydama bet kokią gamtos stilizaciją; bet kokią įveiktą ir priverstą tarnauti gamtą <...>.“¹⁵⁹ Tik silpnos asmenybės nepakenčia stiliaus varžtų. Jos „visuomet linkusios pačios save ir aplinką formuoti arba aiškinti kaip gamtos laisvę – laukinę, savavališką, fantastišką, netvarkingą, šokiruojančią“¹⁶⁰. Be to, Nietzsche, oponuodamas Schopenhaueriui, 127-ajame *Linksmojo mokslo* fragmente teigia, kad „valia siekti galios“ nėra akla, ji nei tapati protui, nei prieštarauja protui. Tiesiog tam, kad rastųsi valia, reikia noro arba nenoro. Tačiau kokiu būdu stipri paskata bus pajauta – kaip noras arba nenoras, priklauso jau nuo interpretuojančio intelekto, rašo filosofas.

„Valia siekti galios“ iš esmės yra kūrybinė jėga. Galingi žmonės – tai kūrėjai, nenorintys paklusti nusistovėjusioms taisyklėms. Tiktai žmogus pasauliui suteikiąs vertes. „Mes norime būti savo gyvenimo poetai, ir pirmiausia – smulkmenose bei kasdienybėje“¹⁶¹, – rašo Nietzsche.

Ar tai yra destrukcija? Veikia atviros laisvei ir nežinomybei laikysenos

¹⁵² Nietzsche F. *Štai taip Zarathustra kalbėjo* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 29.

¹⁵³ Nietzsche F. *Also sprach Zarathustra*. – Stuttgart: Reclam, 1994, s. 11.

¹⁵⁴ Nietzsche F. *Štai taip Zarathustra kalbėjo* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 30.

¹⁵⁵ Nietzsche F. *Also sprach Zarathustra*. – Stuttgart: Reclam, 1994, s. 12.

¹⁵⁶ Nietzsche F. *Štai taip Zarathustra kalbėjo* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 30.

¹⁵⁷ Nietzsche F. *Also sprach Zarathustra*. – Stuttgart: Reclam, 1994, s. 12.

teigimas. Ši teigiantį Nietzsche's filosofijos pobūdį savo interpretacijoje ypač akcentuos Deleuze'as.

2. „VALIA SIEKTI GALIOS“: NUO GYVENIMO FILOSOFIJOS IKI POSTMODERNIZMO

2.1. Kuris Nietzsche?

Nietzsche niekada neparašė filosofinio veikalų *Valia siekti galios* (*Der Wille zur Macht*, 1901) klasikine šio žodžio prasme. Filosofo knygą tokiu pavadinimu, sudėjusi Nietzsche's minčių fragmentus, po jo mirties, padėjus Peteriui Gastui¹⁶², išleido sesuo Elizabeth Förster, motyvuodama tuo, kad idėja parašyti šį darbą kaip pagrindinį savo gyvenimo veikalą Nietzsche'į kilusi 1882 m., dar anksčiau nei *Štai taip Zaratustra kalbėjo*. Ir visa, ką Nietzsche rašęs vėliau, jos manymu, yra tik pagrindinės jo „valios galiai“ koncepcijos išskleidimas.

Filosofija, pagrįsta „valios siekti galios“ koncepcija, radikaliai keičia kryptį. Ji meta iššūkį klasikinei filosofijos tradicijai, nuo Platono laikų filosofinių diskursų siejančiai su mąstymo racionalumu.

Kokią perspektyvą atveria filosofija, išeities tašku sąmoningai pasirinkusi iracionalumą ir gyvenimą, o ne teoriją ir logiką? Filosofiniame lygmenyje ji „apverčia tradiciją“. Bet, kita vertus, lieka tarsi nuoga, nepridengta apsauginiu logikos skydu, todėl pažeidžiama. Tuo ji tampa patraukli ideologinėms interpretacijoms. Ilgą laiką, pastebi Heideggeris, Nietzsche buvo arba garbinamas, arba imituojamas, arba plūstamas, arba eksploatuojamas¹⁶³. Nietzsche's įvaizdžiu gąsdinama, jauni žmonės įspėjami, kad jo veikalų neskaitytų. Filosofo vardas siejamas su savivalės ideologija ir fašizmu¹⁶⁴.

Šiuolaikinis italų filosofas Vattimo konstatuoja, kad Italijoje, „laimei,

¹⁵⁸ Nietzsche F. *Also sprach Zarathustra*. – Stuttgart: Reclam, 1994, s. 41–43.

¹⁵⁹ Nietzsche F. *Linksmasis mokslas („la gaya scienza“)* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Pradai, 1995, p. 198.

¹⁶⁰ Ten pat, p. 199.

šiurkščios nacistinės šios sąvokos interpretacijos išėjo iš mados¹⁶⁵. Čia, kaip ir Prancūzijoje (ar, pavyzdžiui, JAV), interpretuojamas jau ne tiek pats Nietzsche, o Nietzsche, pamatytas Heideggerio akimis. Vokiečių filosofo 1936–1940 m. skaitytų paskaitų ir straipsnių pagrindu 1961 m. išleistas Nietzsche’i skirtas dvitomis tapo neatskiriama Nietzsche’s archyvo dalimi.

Mūsų filosofinė kultūra irgi pamažu atsiveria Nietzsche’i. Bet kyla klausimas, kuriam Nietzsche’i – gyvenimo filosofui, egzistencialistui, hermeneutui, postmodernistui? Ar akademiška šias interpretacijas redukuoti? Nietzsche, pastebi Derrida, kaip ir Kierkegardas buvo linkęs dauginti savo vardus, žaisti su įvairiais identitetais ir kaukėmis. O ką, klausia Derrida, jei ši vardų ir kaukių kaita ir yra Nietzsche’s mąstymo šerdis, priežastis, išeities taškas?¹⁶⁶

¹⁶¹ Nietzsche F. *Linksmasis mokslas („la gaya scienza“)* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Pradai, 1995, p. 206.

Ar begalimas vienas vienintelis Nietzsche jo paties atverto perspektyvizmo šviesoje – juo labiau po šimtmetinės interpretavimo tradicijos? Galime kurti savąjį, mūsų akimis pamatytąjį Nietzsche'ę. Tačiau kiek tada yra pagrįsta, paremiant savąjį išeities tašką, cituoti kitas interpretacijas (pavyzdžiui, Derrida, Deleuze'o) jas subendravardiklinant taip, tarsi jos sektų viena iš kitos, tarsi jas atskiriant tik kableliu? Derrida ir Deleuze'as Nietzsche'ę „panaudoja“ kiekvienas savaip, dar kitaip – gyvenimo filosofai, egzistencialistai. Nuo jų atsiriboja Heideggeris. Peršasi MacIntyre'o hipotezės apie skirtingų tradicijų nesuderinamumą tolimesnis skleidimas. MacIntyre'as teigia, kad kiekviena idėja gali būti suprasta tik iš vidaus, kontekstualizuojant ją sociumo istorijoje ir kultūroje¹⁶⁷. Tačiau bet kuri idėja kontekstualizuojasi ne tik kultūroje, bet ir tekste. Galime įsivaizduoti, kaip skirtingų tradicijų ir skirtingų interpretatorių „sukurtieji Nietzsche's“ bando susisieti vieni su kitais. Ar jie susikalbėtų? Spręsti apie tai būtų galima tik išklausus jų unikalius balsus.

2.2. Nietzsche ir gyvenimo filosofija

Pirmąjį mūsų amžiaus dešimtmetį Nietzsche buvo interpretuojamas kaip gyvenimo filosofas (Raoulis Richteris, Hansas Vaihingeris, Ludwigas Klagesas)¹⁶⁸. Georgas Simmelis (1858–1918) 1907 m. paskaitoje *Schopenhaueris ir Nietzsche* Nietzsche'ę lygino su Schopenhaueriu. Simmelio manymu, interpretuoti Nietzsche's valios koncepciją reikia pradėti kaip tik nuo jo reakcijos į istorinę psichologinę situaciją, kurią lėmė Schopenhauerio valios doktrina. Schopenhauerio filosofija sukasi apie mintį, kad per valią reiškiasi ir metafizinė pasaulio ir mūsų pačių esmė. Valia niekada nenurimsta, ji visada veržiasi anapus, tačiau už valios nėra

¹⁶² Tikroji Peterio Gasto pavardė – Heinrichas Közelitzas (1854–1918) – kompozitorius ir rašytojas.

¹⁶³ Heidegger M. *Nietzsche*. Vol. 1. *The Will to Power as Art*. – San Francisco: Harper, 1991, p. 4.

¹⁶⁴ Lietuviškai išleistame G. H. Sabine, Th. L. Thorsono vadovėlyje *Politinių teorijų istorijos* (Vilnius, 1995, p. 879–884) nors ir pripažįstant, kad Nietzsche's idėjų ryšys su fašizmu ir nacionalsocializmu nėra paprastas, vis dėlto Nietzsche'į, kaip filosofinio iracionalizmo atstovui, priskiriamas šioms ideologijoms atsirasti palankus filosofinės atmosferos kūrimas.

nieko daugiau, ji galinti surasti tiktai save. Valios egzistencija nukreipta link galutinio tikslo, bet kartu ji šį tikslą ir neigia. Simmelio manymu, šiulaikinė kultūra taip pat yra kultūra, trokštanti galutinio gyvenimo tikslo, kuris išnykęs ir visiems laikams prarastas. Krikščionybė suteikusi gyvenimui absoliučią prasmę. Kai ji prarado įtaką didžiulei daugumai šiulaikinių žmonių, poreikis įprasminti gyvenimą pasiekiant absoliutų galutinį tikslą, neišnyko. Būtent toks pasaulis, siekiantis galutinio tikslo ir šį tikslą praradęs, yra, anot Simmelio, ne tik Schopenhauerio, bet ir Nietzsche's filosofijos išeities taškas. Tačiau jei Schopenhaueris galiausiai kaip išeitį iš susidariusios aklavietės pasiūlo valios gyventi ir kartu absoliutaus gyvenimo tikslo neigimą, Nietzsche, priešingai, Simmelio žodžiais tariant, išskeldamas valios galiai koncepciją pasako gyvenimui „taip“. Ką Nietzsche laikė gyvenimu? Simmelis mano, kad atspirtį savajai gyvenimo sampratai Nietzsche suradęs pasitelkdamas Charleso Darvino (1809–1882) evoliucijos idėją, nors pats vėlyvučiu savo kūrybos periodu šią savo priklausomybę ir neigęs. Darviniškai evoliucionuojančio gyvenimo idėjai Nietzsche, Simmelio manymu, suteikė poetinio-filosofinio įvaizdžio formą. Gyvenimas Nietzsche's koncepcijoje linkęs didėti, tobulėti, pildytis naujomis vertėmis. Jis peržengia kūniškosios ir dvasinės egzistencijos opoziciją, reiškiasi kaip neišmatuojama galių ir potencialių sklaida. Nesvarbu, teigia Simmelis, ar šis vystymasis bus pavadintas evoliucija, ar vystymusi istorine-psichologine ar metafizine prasme. Svarbu tai, kad ši darviniškoji tobulėjančio gyvenimo samprata leidusi Nietzsche'į surasti absoliutų gyvenimo tikslą ne už jo ribų, o jame pačiame. Kiekviena žmogiškosios egzistencijos pakopa dabar suranda savo prasmę ne ten, kas yra absoliutu ir apibrėžta, bet tolesnėje, ją peržengusioje egzistencijos pakopoje, ten, kas joje tebuvo tik užuomazga, dar tik skleidėsi. „Nietzsche's antžmogis, – teigia Simmelis, – yra tik vystymosi lygmuo, kuris yra viena pakopa aukščiau negu žmonijos pasiektas tam tikras lygis

¹⁶⁵ Vattimo G. *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. – Cambridge: Cambridge Polity Press, 1993, p. 85.

¹⁶⁶ Derrida J. *Interpreting Signatures (Nietzsche / Heidegger): Two Questions // Nietzsche. A Critical Reader* / ed. P. R. Sedgwick. – Oxford, UK, Cambridge, USA: Blackwell, 1995, p. 63.

¹⁶⁷ MacIntyre A. *After Virtue: a Study on Moral Theory*. – London: Duckworth, 1985.

tam tikru laiku. Jis nėra fiksuotas tikslas, kuris suteikia prasmę evoliucijai, bet tik išreiškia faktą, kad tokio tikslo ir nereikia, kad gyvenimas pats savaime, keisdamas vieną lygį į tobulesnį ir labiau išsivysčiusį, turi savo paties vertę.¹⁶⁹

2.3. Nietzsche ir egzistencializmas

Vokiečių egzistencialistas Karlas Jaspersas (1883–1969) knygoje *Nietzsche ir krikščionybė*, pripažindamas, kad Nietzsche's neįmanoma suklasifikuoti, vis dėlto jį interpretuodamas jis bando jį sieti ne su „gyvenimo filosofais“, o su egzistencialistais – Pascaliu, Kierkegaardu, Dostojevskiu¹⁷⁰. Dostojevskio ir Nietzsche's tekstus lygina ir Šerpytytė, pastebėdama, kad „Dostojevskio romanuose, kaip ir Nietzsche's filosofijoje, nihilizmas pirmiausia traktuojamas jo sąsajos su religija požiūriu. Nietzsche's diagnozė „Dievas mirė“ yra kitas nihilizmo vardas. Bet kurių religiška ir metafiziškai išaknytų vertybių neigimas sudaro Dostojevskio romanų herojų dvasinį horizontą. Tačiau Dostojevskis kalbėjo apie galimybę matyti abi bedugnes – Niekio ir tikėjimo. Nors, kita vertus, akivaizdu, kad ir Dostojevskiui, ir Nietzsche'į kaip tik krikščionybė buvo tas pagrindas, į kurią atsiremiami jie formulavo šiuolaikiniam pasauliui būdingą nihilistinę diagnozę“¹⁷¹. Jaspersas teigia, kad Nietzsche's filosofijoje jo nedomina tai, kas užbaigta ir paveiku. Jis nesvarstąs Nietzsche's kaip mūsų amžiaus filosofijos pradininko, todėl paliekąs nuošalyje jo valios siekti galios, amžinojo sugrįžimo doktrinas, dionisiškojo gyvenimo supratimą. Jaspersui svarbu kas kita – pati nerimą kelianti Nietzsche's mintijimo magija. Ji nieko neteigia ir nemoko, tik žadina pastebėti problemas ir atgręžia skaitytoją veidu į save¹⁷². Nietzsche išmokęs šiuolaikinių žmogų nuolat patirti tarsi laisvo kritimo būseną. Kažkoks Nietzsche's išvelgtas fundamentalus žmogaus trūkumas, teigia Jaspersas, yra kartu ir šio žmogaus šansas. Nietzsche visiškai netrokšta, kad žmogus taptų apibrėžtu bandos tipu, o „priešingai, mano, kad tikroji žmogaus esmė yra ne tai, kaip susiklosto gyvenimas, o tai, kad žmogus visada gali peržengti savo

¹⁶⁸ Žr. Behler E. Nietzsche in the Twentieth Century // *The Cambridge Companion to Nietzsche* / ed. B. Magnus, K. M. Higgins. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 307.



Antikinis dievas Hermis Antalijos muziejuje (Turkija)
(Jūratės Baranovos nuotr.)

paties ribas¹⁷³.

Jaspersą visų pirma domino Nietzsche's minties bipoliariškumas, jos polinkis į kraštutinumus. Ir patį Nietzsche'ę Jaspersas interpretavo kaip paradoksalų savųjų ištakų neigėją. Nietzsche's polemika su krikščionybe Jasperso nepaakino šio filosofo pavadinti antikrikščioniu. Kaip tik atvirkščiai – Jaspersas siekė išvelgti krikščioniškas Nietzsche's minties ištakas. Nietzsche's valia tiesai – jo aistra pamatyti pasaulį be iliuzijų ir nesąmonių, jo ypatinga „gili“ siela savo ištakas kildina iš krikščioniškosios moralės besąlygiškumo. Kaip teigė Simmelis, Nietzsche's antžmogis Jasperso interpretacijoje netampa aukštesniuoju gyvenimo lygiu. Savuoju antžmogiū Nietzsche užpildąs tuštumą. „Būti tiktai žmogumi ir niekuo daugiau“ yra nepakeliamas kančia. Kentėdamas dėl tuštumoje atsidūrusio žmogaus Nietzsche, anot Jasperso, ir pradeda kelti antžmogio idėją¹⁷⁴.

¹⁶⁹ Simmel G. *Schopenhauer and Nietzsche*. – Amherst: University of Massachusetts Press, 1986, p. 7.

2.4. Nietzsche ir Heideggeris

Heideggeris 1961 m. išleidžia dviejų tomų studiją apie Nietzsche'ę. Heideggeris polemizuoja su ilgą laiką filosofijos katedrose Vokietijoje deklaruojama idėja, kad Nietzsche nėra griežtas mąstytojas, bet „poetas-filosofas“; o jeigu jis galis būti vadinamas filosofu, tai tik – „gyvenimo filosofu“. Nesutinka Heideggeris nei su Nietzsche's kaip gyvenimo filosofo, nei kaip egzistencialisto interpretacija. Nietzsche nefilosofuojąs egzistenciškai. Jis mąstęs metafiziškai, taip pat dalykiškai ir griežtai kaip ir Aristotelis¹⁷⁵.

Heideggeris interpretuoja Nietzsche'ę radikaliai priešingai. Jis siekė Nietzsche'ę susieti su nenutrūkstama Vakarų filosofijos tradicija. Heideggerio manymu, pagrindinė Nietzsche's mintis neišsakyta arba neaiškiai išsakyta jo darbuose. Nietzsche's tekstų interpretavimas reikalaujās hermeneutinių pastangų. Veikalas *Valia siekti galios*, Heideggerio pastebėjimu, sudarytas iš atskirų fragmentų ir aforizmų. Jų tvarka schemeje nėra paties Nietzsche's sukurta, todėl yra sutartinė ir neesminė. Heideggeris siūlo mąstyti Nietzsche'ę per atskirą fragmentą, vadovaujantis minties judėjimu, kuris kyla užduodant tam tikrus klausimus. „Svarbiausia – išgirsti patį Nietzsche'ę, tyrinėti kartu su juo ir per jį ir tuo pačiu metu – prieš jį.“¹⁷⁶ Heideggeriui svarbu, kaip Nietzsche atsakė į fundamentalų Vakarų filosofijos klausimą „Kas yra būtis?“

Savo filosofiją Nietzsche supratęs kaip šios metafizikos arba platonizmo neigimą. Čia Heideggeris įžvelgia Nietzsche's pastangų paradoksalumą: neigimas pririšas prie to, kas neigiama. „Nyčės reakcija prieš metafiziką kaip gryna destrukcija, – rašo Heideggeris, – yra beviltiškas susipainiojimas metafizikoje, ir dar toks, kad metafizika atsiskiria nuo savo esmės ir niekaip nebegali joje susivokti.“¹⁷⁷ Heideggeris padeda

¹⁷⁰ Jaspersas ieško paralelių tarp Dostojevskio ir Nietzsche's. Nietzsche pavadinęs Jėzų idiotu, nes jame įžvelgęs pakylėtumo, liguistumo ir vaikiškumo sąmyšio žavesį. Tokia pat prasme kunigaikštį Myškiną vadinęs idiotu Dostojevskis. Nietzsche taip stipriai kenčia dėl žmogaus, teigia Jaspersas, kad kartais panyra į juodžiausią melancholiją.

¹⁷¹ Šerpytytė R. Ar nihilizmas turi istoriją? // *Istorija*. – Nr. LV, 2003, p. 57.

¹⁷² Яценко К. *Ницше и христианство*. – Москва: Медиум, 1994, с. 101.

¹⁷³ Ten pat, p. 56.

Nietzsche'į „susivokti“. Jis jį interpretuoja kaip paskutinį metafiziką.

Nietzsche, Heideggerio pastebėjimu, abstraktų mąstymą vadino švente ir aukščiausia žmogaus egzistencijos forma. Tačiau apie šventę Nietzsche gali galvoti tik remdamasis fundamentalia visos būties kaip valios galiai koncepcija. Nei psichologija, nei filosofinė antropologija, anot Heideggerio, neatskleidžia valios galiai. „Valia viešpatauti“, pastebi Heideggeris, Nietzsche'į yra gyvenimo pagrindinis bruožas, tačiau vartojant plačiau, metafizine prasme, šis žodis reiškia tą patį, ką tapsmas, gyvenimas ir būtis¹⁷⁸. Nietzsche, anot Heideggerio, sakęs, kad valia siekti galios yra „giliausia būties esmė“. Pasak Heideggerio, skirtumas tarp sąvokų „ontinis“ ir „ontologinis“ nurodo fundamentalią skirtį tarp būties ir būtybių, valia siekti galios ženklina būtį, o amžinasis sugrįžimas – daiktų įvairovę.

Meną, Heideggerio nuomone, Nietzsche laikęs aukščiausia valios galiai konfigūracija. Bet ne romantinį. Romantinis menas liudija siekimą išeiti toli nuo savęs. Valia norinti būtent savęs. Galia – ne prievarta. Galia – gebėjimas save sutelkti ir tuo išsiveržti už savęs, bet ne nutolti. Tai pajėgu tik „didingam stiliui“. Menas, teigia Heideggeris, Nietzsche'į yra aukščiau už tiesą. Jis yra esminis įvykis esatyje kaip visumoje. Valia siekti galios kaip savęs teigimas ir esanti nuolatinė kūryba. Todėl valia siekti galios kaip aukščiausia būties konfigūracija turinti būti suprasta per menininko kūrybinę veiklą. Tačiau kūryba nesanti atskiros individo ar daugelio užsiėmimas ir laimėjimas. „Sugebėti vertinti, tai yra veikti pagal Būties standartus, ir yra aukščiausio lygio kūryba. Tai sakymas būčiai „taip“. „Antžmogis“ yra žmogus, kuris naujai pagrindžia Būtį – pažinimo griežtumu ir didingu kūrybos stiliumi“¹⁷⁹. Heideggeriškoji Nietzsche's interpretacija tapo iššūkiu šiuolaikiniam postmodernizmui, siekiančiam išlaisvinti Nietzsche'ę iš metafizikos rėmų.

2.5. Kaufmannas: valia siekti galios kaip savęs įveikimas

¹⁷⁴ Ясперс К. *Ницше и христианство*. – Москва: Медум, 1994, с. 58.

¹⁷⁵ Nietzsche's gretinimas su Kierkegaardu, Heideggerio pastebėjimu, grindžiamas Nietzsche's mąstymo artimumo Aristoteliiui nesupratimu. O Kierkegaardas nuo Aristotelio atsiduria labai toli, nes jis esąs ne mąstytojas, o religinis rašytojas.

Britanijoje Nietzsche nebuvo populiarus. Angliškai kalbančiose šalyse naujas susidomėjimas Nietzsche's palikimu prasidėjo po 1950 m. pasirodžiusios Walterio Kaufmanno knygos *Nietzsche. Filosofas, psichologas, antikristas*¹⁸⁰. Kaufmanno knyga nėra polemika su Heideggeriu – tiesiog jis kitaip interpretavo patį Nietzsche'ę. Kaufmannas Nietzsche's „valios siekti galios“ principą aiškino kaip asmeninės egzistencijos savęs įveikimo ir savęs transcendavimo principą. Kaufmannas Nietzsche's kūryboje išvėlgė net kelis valios siekti galios sampratos raidos etapus. Ankstyvajame etape Nietzsche šią sąvoką vartojęs psichologiniu aspektu. Valia siekti galios čia buvo suprantama kaip pasaulietinė galia ir kaip socialinė sėkmė: sugebėjimas išgyti draugų ir paveikti žmones. Šiuo aspektu, pasak Kaufmanno, Nietzsche niekino galią. Veikale *Tragedijos gimimas* jis rašęs, kad galia visada yra blogis, o knygoje *Žmogiška, pernelyg žmogiška* jau buvęs tvirtai įsitikinęs, kad jo buvusį draugą Wagnerį visiškai sugadinusi jo „sėkmė“ ir „galia“: jis susitaikęs su valstybe ir bažnyčia ir nusilenkęs viešajai nuomonei. Veikale *Apie moralės genealogiją* Nietzsche valios galiai sąvoką vartojęs kaip hipotezę paaiškinti elgesiui, kuriam jis pats nepritarė. „Užuojautos etikoje“ Nietzsche aptikęs tam tikro psichologinio tipo žmonių – neurotikų – norą pažeisti kitą, priversti kitus kentėti kartu su savimi. Iš visų valios siekti galios apraiškų Nietzsche, anot Kaufmanno, pritaręs tik laisvės siekiui. Galia suteikia džiaugsmą tik kaip išaugusi galia. Džiaugsmas kylas ne iš jos turėjimo, o iš padidėjusio bejėgiškumo įveikimo. Tai sukelia nepriklausomybės jausmą, kuris yra malonus. Tačiau nei galia, nei nepriklausomybė nesanti žmogaus siekiamybė. Jis noris ne laisvės nuo kažko, bet laisvės veikti ir save realizuoti. Tačiau, pastebi Kaufmannas, pirmąsyk monistinė ir sisteminė valios valdyti teorija, susieta su amžinojo sugrįžimo idėja, pasirodo tik Nietzsche's veikale *Štai taip Zaratustra kalbėjo*. Čia ji buvusi paskelbta svarbiausiąja žmogaus veiklą pagrindžiančia galia. Valia siekti galios gali būti ir nevaržoma – tapti blogio šaltiniu. Tačiau pati savaime ji to nesiekia. Ji negadina proto, o ji

¹⁷⁶ Heidegger M. *Nietzsche*. Vol. 1. *The Will to Power as Art*. – San Francisco: Harper, 1991, p. 23.

¹⁷⁷ Heideggeris M. Nyčės žodis „Dievas mirė“ // Heideggeris M. *Rinktiniai raštai* / vertė A. Šliogeris. – Vilnius: Mintis, 1992, p. 174.

¹⁷⁸ Ten pat, p. 185.

sutaurina. Kaufmanno teigimu, Nietzsche pastebėjęs, kad galingiesiems nei sau, nei kitiems nereikia įrodinėti savo galios valdant ar žeidžiant kitus. Jie ir pažeidžia atsitiktinai – tik iš pilnatvės ir pertekliaus. Tik silpnieji nori įrodyti sau ir kitiems, kad jie turi galią priversti kitus kentėti. Galiausiai, anot Kaufmanno, Nietzsche iškelia mintį, kad didžios galios ženklas yra racionalumas. Valia siekti galios sujungia ir galią, ir protą. Valia siekti galios – tai savęs įveikimo galia. Savęs įveikimo problema, pastebi Kaufmannas, visada buvusi pagrindinė etikos problema. Klasikiniai idealistai tvirtino, kad protas turįs įveikti polinkius. Nietzsche iškėlęs klausimą kitaip: kaip apskritai galima kontrolė? Ką valia siekti galios turi nugalėti? Kadangi, sako Kaufmannas, jokio kito principo už jos nėra, ji turi nugalėti vien save. Nietzsche, Kaufmanno teigimu, nešlovina nesublumuotos gyvuliškos aistros. Protas esąs aukščiausia valios valdyti išraiška, nes tik racionalumo dėka ji galinti visiškai realizuoti savo tikslus. Nietzsche, pasak Kaufmanno, nurodęs, kad dvasią (*Geist*) sudaro įžvalgumas ir kantrybė, o svarbiausia – „didžiulis savęs valdymas“. Žmonės, tvirtinęs Nietzsche, turi tobulybės idealus, kurių jiems nepavyksta pasiekti. Šiame gyvenime tik menininkai ir filosofai sugeba arčiausiai priartėti prie tobulybės, jiems savo charakteriams pavyksta suteikti stilių, organizuoti aistrų chaosą ir sukurti grožio pasaulį „čia ir dabar“.

Ši Nietzsche's interpretacija vyravo tris dešimtmečius. 1985 m. Kaufmanno studentas Alexanderis Nehamas'as pratęsė Nietzsche's kūrybos tyrimus angliškai kalbančiose šalyse, išleisdamas knygą *Friedrichas Nietzsche: gyvenimas kaip literatūra*.

2.6. Nehamas'as: valia siekti galios kaip savęs sukūrimas

Nehamas'as¹⁸¹ Nietzsche's filosofavimo šerdimi laikė meninės kūrybos modelio pritaikymą visoms kitoms gyvenimo sferoms paaiškinti. Nietzsche, Nehamas'o manymu, dažnai konstruoja pasaulį kaip tekstą, o įvai-

¹⁷⁹ Heidegger M. *Nietzsche*. Vol. 1. *The Will to Power as Art*. – San Francisco: Harper, 1991, p. 220.

¹⁸⁰ Kaufmann W. *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. – Princeton: Princeton University Press, 1974.

rūs gyvenimo patyrimai tampa šio teksto interpretacijomis. Kadangi joks tekstas negali būti prasmingas be interpretacijos, o jokia interpretacija negalinti surasti prasmės, kuri egzistuoja iš anksto, kiekviena interpretacija faktiškai sukuria prasmę, kurią ji suteikia tekstui. Kiekvieno iš mūsų gyvenimas – pirminio gyvenimo teksto interpretacija. Tačiau interpretacija gali pažadinti tik naujas interpretacijas, skatinti kurti naujus tekstus, bet ne priartinti prie pradinio teksto. Interpretacija esanti procesas be pabaigos ir gyvenimo kūrimas. Bet Nietzsche’i, Nehamas’o manymu, vis dėlto buvo svarbu šio save interpretuojančio gyvenimo vientisumas ir nuoseklumas. Asmenybės vienybė nesanti duota, ji tegalinti būti savikūros tikslas. Todėl, teigia Nehamas’as, Nietzsche bent jau tam tikrais atvejais apie viešpatavimą ir valią kalba kaip apie viešpatavimą sau, sujungdamas skirtingus įpročius ir charakterio bruožus, kurie konkuruoja dėl viešpatavimo vienoje asmenybėje. Viskas, ką žmogus daro, iš esmės yra svarbu tam, kuo jis yra. To, kas vadinama asmenybe, dabartiniai ir būsimi veiksmai bei mintys yra tampriai persipynę su tuo, ką jis kada nors yra padaręs ir galvojęs. Valia siekti galios – tai stipri valia. Nietzsche, pastebi Nehamas’as, neigęs laisvos valios sampratą. Jo manymu, esanti tik stipri ir silpna valia. Ši metafora galinti klaidinti, nes Nietzsche teigęs, kad valios apskritai nėra. Tačiau pasitelkęs silpnos valios metaforą Nietzsche įvardijęs asmenybės nesugebėjimą surasti svorio centrą ir integruoti savo gyvenimo įvairovę bei dėl to kylančius impulsus. Stipri valia – tai metafora, nusakanti asmenybės sugebėjimą surasti tikslį ir aiškią kryptį. Laisva valia – tai metafora, įvardijanti asmens sugebėjimą surasti harmoniją tarp skirtingų jo paties preferuojamų gyvenimo schemų. Taip asmenybė pati save kuria ir suteikia savo charakteriui stilių. Savikūra, kurią Nietzsche turėjo galvoje, Nehamas’o manymu, reikalauja pripažinti ir prisiimti atsakomybę už viską, ką esame padarę, ir sugebėti integruoti šią įvairovę ir visus savo charakterio bruožus – gerus ir blogus – į vieną visumą: tapti ne tik savojo gyvenimo veikėjais, bet ir autoriais.

Nietzsche’s asmenybės savikūros sampratai pailiustruoti Nehamas’as pasitelkia Prousto pavyzdį. Prousto pasakotojas romane *Prarasto laiko beieškant* sukuria save iš visko, kas su juo nutiko jam pačiam rašant. Jis susieja daugybę smulkių detalių – kvailų, nereikšmingų, atsitiktinių,

– kartais baisių dalykų į vieną pasakojimą – savo gyvenimo istoriją. Ir Nietzsche, Nehamas'o manymu, tai bandęs padaryti. Asmenybė Nietzsche's interpretacijoje atsirandanti tada, kai ji sugeba gyventi, pasirem-dama žinojimu to, kas su ja yra nutikę. Bet gyvenimas su šiuo žinojimu neišvengiamai sukėlęs naujus veiksmus, kurie turės būti integruoti su tuo, kas jau nutiko. Ir šios naujos interpretacijos tikslas esąs asmenybės, kurios iki tol dar negalėjo būti, suradimas ar sukūrimas. „Ši paradoksali tarpusavio žaismė tarp kūrybos ir atradimo, žinojimo ir veiksmo, lite-ratūros ir gyvenimo, – rašo Nehamas'as, – yra Nietzsche's asmenybės koncepcijos šerdis.“¹⁸²

2.7. Danto: valia siekti galios – tai, kas mes esame

Amerikiečių filosofo Arthuro C. Danto studija *Nietzsche kaip filoso-fas* (1965) – gana netikėtas bandymas interpretuoti Nietzsche'ę visai iš priešingo, nei jį interpretavo Nehamas'as, taško – iš analitinės filosofijos perspektyvos. „Yra daug Nietzsche'ių, – pradeda savo tyrimą Danto. – Jos priklauso filosofijos, operos, ideologijos ir hermeneutikos, vienatvės ir beprotybės ar seksualinių kančių istorijai. Manasis yra filosofas.“¹⁸³

Danto pripažįsta, kad Nietzsche niekaip atvirai nenulėmęs pačios ana-litinės filosofijos raidos, tačiau mano kaip įmanomą dalyką Nietzsche's filosofijoje išvelgti tokias loginės analizės strategijas, kurios galėtų ją paveikti. Pats Nietzsche to negalėjęs eksplikuoti ir nelabai kartais pats žinojęs, ką bando pasakyti. Tačiau spalvinga Nietzsche's kalba – tai jo originalumas. Nors ir neeksplikuodamas, anot Danto, Nietzsche artėjo link tam tikrų loginių savybių supratimo. Valia siekti galios, pasak Danto, Nietzsche'i buvo konstruktyvi idėja, suteikianti raktą jo paties minčiai ir daiktų tvarkai paaiškinti. Valia siekti galios, pastebi Danto, nėra troški-mas, kurį vieni žmonės turi, o kiti neturi. Tai bruožas, kuris nekintamai slypiš kiekviename iš mūsų – jį turi ir silpnieji, ir stiprieji. Valia siekti galios esąs fundamentalus troškimas, susijęs su kitais troškimais kaip substancija su aksidencija. Kita vertus, Danto pastebi, kad labai svarbu ~~nemastyti apie valią galiai kaip apie substanciją, kuri fundamentaliai~~
¹⁸¹ Nehamas A. *Nietzsche. Life as Literature*. – London, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985.

viską grindžia. Kadangi, anot jo, valia siekti galios nėra kažkas, ką mes turime, bet kas mes esame. Ne tik mes, bet ir visas pasaulis esąs valia siekti galios, visa, kas egzistuoja, teesančios šios valios galiai modifikacijos. Danto, kaip ir Heideggeris, mano, kad Nietzsche's koncepcijoje valia siekti galios yra pirminė sąvoka, kuria visa tai, kas egzistuoja, turi būti paaiškina, ir į kurią visa turi būti redukuota. „Tai metafizinė arba labiau ontologinė sąvoka, – teigia Danto, – kadangi valia siekti galios yra Nietzsche's atsakymas į klausimą „Kas čia yra?“¹⁸⁴

2.8. Postmodernioji Nietzsche's interpretacija JAV: Rorty

Vienas ryškiausių postmodernistų (beje, save vadinančių pragmatistų) JAV Richardas Rorty (g. 1931) paties Nietzsche's netyrinėjo. Kaip jis nurodo pats veikale *Atsitiktinumai, ironija, solidarumas*, apie Nietzsche's filosofiją jis sprendžias remdamasis jau čia aptarta originalia ir išvalgia Nehamas'o knyga *Friedrichas Nietzsche: gyvenimas kaip kūryba*¹⁸⁵. Rorty Nietzsche's filosofijoje buvo svarbi Nehamas'o išvelgta slypinti žodžio galia.

Veikale *Linksmasis mokslas* Nietzsche rašė: „Man kainavo nepaprastai daug pastangų suvokti – ir dabar dėl to tebesikamuojau, – jog kur kas svarbiau žinoti, kaip daiktai vadinami, negu kad jie yra.“¹⁸⁶ Norint ilgam laikui sukurti naujus daiktus, rašo Nietzsche, užtenka sugalvoti naujus vardus, vertinimus ir tikimybes. Rorty tęsia šią Nietzsche's idėją, ją pritaikydamas asmenybės savikūros galimybei. Sugebėti save sukurti – tai, anot jo, sugebėti naujai save aprašyti iki tol nevartotais žodžiais. Iš šio sugebėjimo vartoti žodžius, jo manymu, atsiskleidžia mūsų asmenybės autonomijos prielaidos. Nietzsche, pastebi Rorty, atsisakydamas tradicinės tiesos sampratos, neatsisakė savęs pažinimo idėjos. Bet savęs pažinimą jis suprato kaip savęs sukūrimą, manęs, kad save sukurti galima tik pripažinus savo asmenybės atsitiktinumą. Atsitiktinumus gali įvertinti tik poetai. „Stipraus poeto“¹⁸⁷, jaučiančio visų pirma gyvenimo atsitiktinumus ir sugebančio naujomis metaforomis save sukurti, įvaizdis tapo

¹⁸² Nehamas A. *Nietzsche. Life as Literature*. – London, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985, p. 168.

tipišku Rorty numanomoms asmenybės siekiamybės idealiu tipu.

Tačiau vis dėlto ir Nietzsche Rorty neatrodo esąs iki galo „stiprus poetas“. Poetas siekias tik skirtybės nuo kitų, bet ne tobulybės. Toks esąs Marcelis Proustas. Visi jo aprašyti žmonės – tėvai, tarnaitės, šeimos draugai, studentai, kolegos, hercogienės, meilužiai – yra tiesiog žmonės, su kuriais Proustui neteko susidurti. Jis nesistengęs tapti paskutiniuoju rašytoju, taip kaip ironikai teoretikai – „paskutiniaisiais filosofais“. Teoriškai, pripažįsta Rorty, ir Nietzsche nežaidžia šio kantiškojo žaidimo. Tačiau praktiškai, siekdamas pamatyti kai ką giliau nei kiti (o ne vien skirtingai) ir kartu tapti laisvas (o ne vien reaguoti į tai, kas nutinka), Nietzsche, Rorty teigimu, „išduoda savo paties perspektyvizmą ir savo paties nominalizmą“¹⁸⁸. Jis išduoda postulodamas „valios galiai“ doktriną.

Ši Nietzsche's „išdavystė“ – tai tarsi jo „profesinis defektas“. Nietzsche vis dėlto esąs teoretikas, ne rašytojas. Nors ir būdamas ironiku, teoretikas, priešingai nei ironikas rašytojas, nuolatos yra gundomas tobulumo, ne vien grožio. Tobulumas – tai bandymas padaryti modelį¹⁸⁹ iš visos galimybės sferos, o ne vien iš atsitiktinių sąlygų duotybės. Taip filosofas palieka privačios autonomijos ribas ir neišvengiamai siekia kažko didingesnio. Šis „kažkas didingesnio“ transcenduoja visas perspektyvas. Ir Hegelis, ir Heideggeris, ir Nietzsche, anot Rorty, pakliūva į tos pačios pagundos žabangas. Šie visi trys mąstytojai naujai aprašinėjo ankstesnius filosofus, tačiau patys nenorėję būti aprašyti, todėl atsirėmę į tai, kas antlaikiška ir peržengia jų asmeninę savikūrą: Hegelis – į dvasią (*Geist*), Heideggeris – į būtį (*Dasein*), Nietzsche – į antžmogį ir valią siekti galios. Rorty neižvelgia reikšmingo skirtumo tarp Heideggerio, interpretuojančio Nietzsche'ę, ir paties Nietzsche's. Interpretuodamas Nietzsche'ę kaip „valios galiai“ teoretiką, Heideggeris norėjęs jį pristatyti kaip paskutinįjį metafiziką, bet kartu, tarsi demaskuodamas Heideggerį, Rorty teigia, kad ši interpretacija paskatino Heideggerį nutapyti save kaip naujo tipo mąstytoją. Bet iš tiesų kas, Rorty manymu, pastūmėjo Heideggerį ilgą laiką (iki pat mirties) domėtis Nietzsche, tai jį patį neraminęs klausimas: kaip išvengti pavojaus tapti dar vienu metafiziku,

¹⁸⁸ Danto A. C. *Nietzsche as Philosopher*. – New York: Columbia University Press, 1965, p. 10.

¹⁸⁹ Ten pat, p. 124.

dar viena nuoroda į Platoną?

2.9. Postmodernioji Nietzsche's recepcija Italijoje: Vattimo

Nietzsche's leidėjai Vokietijoje po Antrojo pasaulinio karo ėmė abejoti filosofo „valios siekti galios“ doktrinos autentiškumu. Karlas Schlechta daug rašė apie „valios siekti galios“ doktrinos neautentiškumą, tačiau originalūs filosofo rankraščiai tuo metu buvo neprieinami. Jie buvo likę Veimare, Rytų Vokietijoje. Šeštojo dešimtmečio pradžioje su Nietzsche's archyvais susipažino italų Nietzsche's tyrinėtojai ir leidėjai Giorgio Colli¹⁹⁰ (1917–1979) ir Mazzino Montinari (1928–1986). Jie išleido 25 tomų pilną raštų leidinį ir 16 tomų pilną laiškų leidinį¹⁹¹. Naujai paskelbti Nietzsche's tekstai atgaivino susidomėjimą filosofo darbais. Daugelis šiuolaikinių italų akademikų, pastebi Gianni Vattimo, seka haidegeriška Nietzsche's filosofijos interpretacija. Pasiremdami Heideggeriu, jie siekia apginti Nietzsche'ę nuo kaltinimų iracionalizmu. Ekstremalų Nietzsche's voliuntarizmą jie interpretuoja kaip šiuolaikinio racionalizmo šuolį. Vattimo oponuoja būtent Nietzsche's kaip racionalisto interpretacijai. Jo manymu, technicistinė valios siekti galios samprata kairiųjų akademikų darbuose tėra vien tik universalios pasaulio technizacijos bei „totalios organizacijos“ teigimas. Kita vertus, pastebi Vattimo, Heideggerio požiūris į Nietzsche'ę nėra taip pat nekvestionuojamas. Heideggeris pajungęs Nietzsche's interpretaciją savo paties ontologiniam ir visada metafiziniam patosui. Kadangi ši patosą sunku išlaikyti peržengus Heideggerio perspektyvą, Vattimo kyla klausimas, ar haidegeriškoji Nietzsche's interpretacija nėra ekstrapoliuota iš likusios jo filosofijos¹⁹².

Vattimo mano, nors Heideggeris visą pirmąjį dvitomio, skirto Nietzsche'i, dalį pavadino *Valia siekti galios kaip menas*, nei pats Heideggeris,

¹⁸⁵ Rorty R. *Contingency, Irony, Solidarity*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 27.

¹⁸⁶ Nietzsche F. *Linksmasis mokslas („la gaya scienza“)* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Pradai, 1995, p. 96.

¹⁸⁷ Šį įvaizdį Rorty perėmė iš Haroldo Bloomo knygos *The Anxiety of Influence* (Oxford: Oxford University Press, 1973).

¹⁸⁸ Rorty R. *Contingency, Irony, Solidarity*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 105.

nei jo kairieji pasekėjai neskyrė pakankamai dėmesio estetiniam valios galios modeliui, kuris apsaugo nuo technokratiškų interpretacijų. Vattimo savo pasirinktąjį Nietzsche's interpretavimo būdą pavadina „radikaliaja hermeneutika“. Filosofas taip interpretuodamas ne tik prieštarauja neoracionalistinei Nietzsche's interpretacijai, bet ir atskleidžia Heideggerio valios galiai kaip pilnutinio pasaulio organizavimo idėjos ribotumą. Valia siekti galios kaip menas, tvirtina Vattimo, ne organizuoja, o išstruktūrina, dezorganizuoja subjektą.

Kodėl valia siekti galios kaip menas išstruktūrina subjektą? Iš esmės išstruktūrinanti valios galiai prasmė, Vattimo manymu, yra aiškiausiai matoma remiantis tais meno aspektais, kuriuos Nietzsche išreiškęs per viršio idėja. Taip menas, atsiradęs dėl emocijų ir instinktyvių impulsų, jų įtampos, tampa vidujybės išoriniu pasireiškimu, vaizdinių, fantazijų ir simbolių primetimu daiktams. Valia siekti galios pasirodanti savo destruktivia prigimtimi, kai ji matoma kaip menas, kuriantis simbolius, kurie kaip pulsuojantys mechanizmai ne švelnina, o aktyvina jausminią pasaulį. „Zaratustros šokis nėra apoloniškas faktas (turintis užbaigtą formą, švarus ir skaidrus, stabilus, tvarkingas ir simetriškas), bet visų pirma chaosas ir tik ironijos (kuri pati savaime irgi neturi nieko apoloniško) sušvelninamas dionisiškas siautulyš.“¹⁸⁹ Tokią destruktūruojančią meno tendenciją Vattimo pastebi ir pomirtiniame Nietzsche's darbe *Valia siekti galios*. Vattimo mano, kad ryšys tarp formos ir galios yra viena iš centrinių temų bei motyvų brandaus Nietzsche's estetikoje. Tam tikrų fragmentų formą Nietzsche suprantąs kaip rezultatą pergalingos galios, kuri tvarko, pajungia, supaprastina, harmonizuoja. Tačiau čia pat Nietzsche pereina prie svaigulio kaip padidėjusio jautrumo, polinkio šokti, prie pasaulio vaizdų, kurie stimuliuoja ir skatina vienas kitą, prie neapibrėžto plėtojimosi link susijungimo. Menas Nietzsche'į tampa vieta, kur religinė ekstazė sutampa su seksualiniu susijaudinimu, o menininkai apdovanojami gyvuliška energija ir jusliškumu. Nietzsche išlaisvina subjekto impulsus ir tuo, anot Vattimo, suardo subjekto nustatytos hierarchijos ir stabilumo nuoseklumą (kuo Platonas ir kaltino draminę poeziją). Meni-

¹⁸⁹ Nuo Kanto laikų tokios tobulybės formulė, Rorty pastebėjimu, buvo „visų galimų x būtinos sąlygos“ (Rorty R. *Contingency, Irony, Solidarity*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 105).

ninkas Nietzsche's interpretacijoje patiria „sprogstamąją“ būseną, tarsi tampa nebeįmanoma būti menininku ir nebūti linkusiam į liguistumą. Schopenhaueris menininko polinkį į liguistumą susiejęs su asketiniu idealu. Nietzsche, priešingai, pastebi Vattimo, manė, kad „liguistumas suaktyvina emocijas, priverčia mus gyventi „kitų gyvenimus“, suintensyvina impulsų dinamiką ir taip išbalansuoja visą hierarchiją, pagal kurią subjektas yra sustruktūrintas“¹⁹⁴.

Šerpytytė pritaria Vattimo nuostatai, kad Nietzsche, pasitelkdamas dionisiškojo žmogaus menininko figūrą, paradoksaliai sukūrė „aktyvaus nihilisto“ modelį, kita vertus, pastebi, kad šis kelias leidžia interpretuoti „aktyvųjį nihilizmą“ ir kaip galimybę išeiti anapus moralės. Vieną iš būdų – silpnosios hermeneutikos – pasirinko pats Vattimo. Kita vertus, kritikė pastebi, kad šis dionisiško žmogaus teigimas atveria galimybę interpretuoti Nietzsche's filosofija, ją susiejant su filosofiniu misticizmu, kas suartina jį su Bataille'u. Mistiškumo pėdsakus jau veikale *Tragedijos gimimas* išvelgęs italų filosofas Colli. Apie jas rašė ir kiti italų mąstytojai: Ferruccio Masini ir De Lubac¹⁹⁵.

2.10. Nietzsche ir prancūziškasis postmodernizmas

Penktajame ir šeštajame dešimtmečiais prancūzų filosofijoje vyravusias egzistencializmo fenomenologines ir marksistines formas (Sartre, Maurice'as Merlo-Ponty ir kt.) vėliau pakeitė fenomenologijos subjektyvumu nepasitikintis struktūralizmas (Levi-Straussas, Lacanas, Althusseris). Trečioji ryški banga prancūzų filosofijoje kartais vadinama poststruktūralizmu, kartais – postmodernizmu. Postmodernizmo filosofija dažnai sinonimiškai įvardijama neonyčine filosofija¹⁹⁶. Kaip pastebi Nietzsche's palikimo tyrinėtojas Alanas D. Schriftas, pats Nietzsche labiau

¹⁹⁰ Plačiau apie Giorgio Colli santykį su Nietzsche's filosofija žr. Šerpytytė R. Ką reiškia būti nihilistu po Nietzsche's // *Logos*. – Nr. 4, 2003, p. 58–64. Taip pat žr. Behler E. Nietzsche in the Twentieth Century // *The Cambridge Companion to Nietzsche* / ed. B. Magnus, K. M. Higgins. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 315.

¹⁹¹ Nietzsche F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. – München, Berlin / New York, 1975–1984.

¹⁹² Žr. Vattimo G. *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. – Cambridge: Polity Press, 1993, p. 87.



„<...> galbūt ir visą Zaratustrą galima laikyti muzika – jo išankstinė sąlyga, be abejonės, meno *girdėti* atgimimas.“ Nietzsche. *Ecce homo*, p. 110. Nietzsche's kūrinį balsui violančelei atlieka Giedrius Žukauskas (Daivos Nacytės nuotr.)

simpatizavęs ne vokiečių, o prancūzų kultūrai. Jis ne kartą apgailestavo rašęs vokiškai, o ne sklandžia, žaisminga, unikalia prancūzų kalba. „Kad ir kokios būtų šiltų jausmų Nietzsche'į Prancūzijoje priežastys, be jokios abejonės, – pastebi Schrifas, – pastaruosius tris dešimtmečius Nietzsche's tekstai entuziastiškiau buvo priimami tarp Paryžiaus intelektualinių sluoksnių nei bet kur kitur.“¹⁹⁷

Prancūzijoje apie Nietzsche'ę rašė Maurice'as Blanchot (1907–2003)¹⁹⁸, Pierre'as Klossowski's (1905–2001)¹⁹⁹, Sarah Kofman (1934–1994)²⁰⁰, Jean-Michelis Rey (g. 1959)²⁰¹, Jean'as Granier (g. 1933)²⁰², Pierre'as Boudot (1930–1988)²⁰³, Paul'as Valadier (g. 1933)²⁰⁴ ir kt. Nietzsche taip pat paveikė XX a. prancūzų postmoderniuosius filosofus. Jo mintys vienaip ar kitaip įrašomos į Bataille'o, Derrida, Foucault, Deleuze'o filosofinius diskursus. Kita vertus, ir šie prancūzų postmodernistai tyrinėjo

¹⁹⁸ Žr. Vattimo G. *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. – Cambridge: Polity Press, 1993, p. 104.

bei interpretavo paties Nietzsche's tekstus.

Nietzsche's atgimimas Prancūzijoje prasidėjo nuo 1962 m. pasirodžiusios Deleuze'o knygos *Nietzsche ir filosofija*. 1964 m. Deleuze'as kartu su šia knyga susižavėjusiu Foucault surengia Nietzsche'i skirtą koliokviumą Royaumonte. 1965 m. pasirodė dar viena Deleuze'o knyga *Nietzsche*.

Knygoje *Nietzsche ir filosofija* Deleuze'as prieštarauja, jo manymu, klaidingam bandymui rasti kompromisą tarp Hegelio dialektikos ir Nietzsche's genealogijos. Jei Hegelio mąstymą valdąs judėjimas link vienijančios sintezės, Nietzsche, priešingai, teigiąs įvairovę ir skirtingumo džiaugsmą. Deleuze'as vertina visą Nietzsche's filosofiją kaip poleminių atsaką hégeliškajai dialektikai, kuri oponuoja savo pačios atsiradimą. Jei Heideggeris aiškino valią siekti galios būties logikos terminais, ontologiškai, Deleuze'as valią siekti galios aiškina remdamasis diferencine teigimo ir neigimo logika – genealoginiu lygmeniu. Susitelkęs ties kiekybiniais Nietzsche's aktyviųjų ir reaktyviųjų jėgų skirtumais, Deleuze'as įrodinėja, kad antžmogio viešpatavimas kyla iš jo sugebėjimo aktyviai neigti vergo reaktyvias jėgas, net jeigu šios reaktyviosios jėgos kiekybiškai viršija aktyvias jėgas. Kitais žodžiais tariant, jei vergas nuo negatyvios prielaidos („tu esi kitas ir blogas“) pereina prie pozityvaus sprendimo („todėl aš esu geras“), ponas nuo pozityvaus savęs išskyrimo („aš esu geras“) pereina prie negatyvaus sprendimo („tu esi kitas ir blogas“). Pasak Deleuze'o, kiekybinės jėgos skiriasi kilme, ir genealogo užduotis esanti atsekti diferencinius ir genetinius jėgos elementus, kuriuos Nietzsche vadina „valia siekti galios“. Taigi jei hégeliškoje pono ir vergo dialektikoje reaktyvus kito neigimas baigiamas pozityviu savęs teigimu, Nietzsche apverčia situaciją. Pono aktyvus savęs teigimas lydymas ir baigiamas vergo reaktyviųjų jėgų neigimu²⁰⁵.

¹⁹⁴ Žr. Vattimo G. *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. – Cambridge: Polity Press, 1993, p. 92.

¹⁹⁵ Žr. Šerpytė R. Dialogas su Nietzsche: nihilizmas ir moralė // *Logos*. – Nr. 32, 2003, p. 96–97.

Kaip ir Foucault, bet skirtingai nei Derrida, Deleuze'as nesustoja ties kalbiniais tekstų žaidimais ir savo vėlyvesniuosiuose darbuose jis apskritai atmeta interpretacinį projektą, vietoj to siūlydamas eksperimentavimo procesą. Eksperimentuoja jis ir su Nietzsche. Knygoje, parašytoje kartu su Felixu Guattari, *Kapitalizmas ir šizofrenija*. T. 1. *Anti-Edipas* jis pasinaudoja Nietzsche's koncepcija „valia siekti galios“, susitelkdamas ties galios valiojimu – troškimu. Autorių sukurtas konceptas „troškimų mašina“ – mechaninis funkcionalistinis Nietzsche's valios galiai vertimas. „Troškimų mašina“ yra funkcinis trokštančios valios ir trokštamo objekto montažas. Deleuze'as siekia patalpinti troškimą funkcionalistiniame žodyne, jį paversti mašininu indeksu, išvengdamas, kad troškimas būtų susietas su personalistine / subjektyvistine substancine valia, ego, pašmone ar asmenybe. Taip Deleuze'as gali išvengti paradokso, su kuriuo kartais susidurdavo Nietzsche, kai kalbėdavo apie valią galiai be subjekto, kuris valioja, arba numatydamas, kad valia siekti galios buvo kartu ir kuriantis „veikėjas“ ir sukurtas „objektas“. Deleuze'as neigia troškimo kaip objekto trūkumo supratimą (tokio požiūrio laikėsi Freudas, Lacanas, Sartre'as ir daugelis kitų). Troškimas, kaip ir Nietzsche's valia siekti galios, yra produktyvus. Taip, kaip Nietzsche siekė išlaikyti valios galiai įvairumą, kad ji galėtų pasirodyti įvairiomis formomis vienu metu: kaip kūrėjas ir kūrinys, kaip monizmas ir pliuralizmas, taip ir Deleuze'as nori, kad troškimas būtų įvairiopus, pliuralistinis. Nietzsche akino stiprinti stiprią, sveiką valią galiai, pripažindamas silpnos valios neišvengiamybę.

¹⁹⁶ Liudvigu Wittgensteinu, o ne Nietzsche pasirėmė Jean-François Lyotardas politinėje filosofijoje sekdamas Immanueliu Kantu, etikoje – Emmanueliu Levimu. Žr. Schrift A. D. *Nietzsche's French Legacy. A Genealogy of Poststructuralism*. – New York, London: Routledge, 1995, p. 104–110.

¹⁹⁷ Schrift A. D. *Nietzsche's French legacy // The Cambridge Companion to Nietzsche* / ed. B. Magnus, K. M. Higgins. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 324.

¹⁹⁸ Blanchot M. *L'Entretien infini*. – Paris: Gallimard, 1969.

¹⁹⁹ Klossowski P. *Nietzsche et le cercle vicieux*. – Paris: Mercure de France, 1969. Klossowski's į prancūzų kalbą taip pat išvertė du Heideggerio tomos *Nietzsche*: Paris: Gallimard, 1971.

²⁰⁰ Kofman S. *Nietzsche et la métaphore*. – Paris: Payot, 1972.

²⁰¹ Rey J. M. *L'Enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*. – Paris: Editions du Seuil, 1971.

²⁰² Granier J. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. – Paris: Editions du Seuil, 1966.

²⁰³ Boudot P. *L'ontologie de Nietzsche*. – Paris: Universitaires de France Presses, 1971.

²⁰⁴ Valadier P. *Nietzsche et la critique du christianisme*. – Paris: Editions du Cerf, 1974.

Deleuze'as įrodinėja troškimo produktyvumą, pripažindamas, kad kartais troškimas bus destruktivus ir kartais turės būti represuotas. O dar vėliau jis ieškos ir sukurs savo paties represiją. Troškimo, ieškančio savo paties represijos, fenomeno analizė yra vienas iš Deleuze'o ir Guattari šizoanalizės tikslų. Anot prancūzų poststruktūralizmo tyrinėtojo Schrifto, mes negalime nepastebėti struktūrinio panašumo tarp to, kaip troškimas trokšta savo paties represijos, ir Nietzsche's teiginio knygoje *Apie moralės genealogiją*, kad valia veikia valios nebūtį negu nevalios nieko²⁰⁶.

Nietzsche's palikimą Foucault interpretavo dviejuose tekstuose. 1964 m. Royaumonto koliokviume Foucault perskaitė pranešimą *Nietzsche, Freudas, Marxas*. Jis išvelgė, kad šiems trims filosofams bendra yra būtent tai, kad jie visi trys radikaliai pakeitė ženklo sampratą ir jo interpretavimą. Dėl to modernus žmogus daugiau nežiūrįs į ženklą kaip į tam tikrų gilių slaptų tiesų rezervuarą. Ženkilai – paviršiaus fenomenai, kurie iškelia nepabaigiamo interpretavimo užduotį. Interpretacija, Foucault teigimu, niekada negali būti baigta paprasčiausiai todėl, kad nėra ką interpretuoti. Nėra nieko, ką galima būtų laikyti absoliučiu interpretavimo provaizdžiu, nes visa ko pagrindas ir yra interpretacija. Kiekvienas ženklas yra savyje ne daiktas, kuris pateikia save interpretacijai, bet kitų ženklų interpretacija. Mąstydamas apie šiuolaikinės Europinės minties panteoną (Marxą, Nietzsche'ę, Freudą), Foucault pripažįsta, kad lemiamą įtaka jam, kaip fenomenologijos studentui, skaitant Nietzsche'ę, turėjo jį išlaisvinanti subjekto samprata. Toliau plėtodamas šį Nietzsche's subjekto prioriteto galios atžvilgiu apvertimą, Foucault parodo, kokiu būdu ši Nietzsche's subjekto dekonstrukcija yra esminė, suvokiant postmoderniąją asmenybės koncepciją.

Kita vertus, Foucault parašė tekstą *Nietzsche, genealogija, istorija*, kuriame savo taikomą genealogijos kaip istorijos tyrimo metodą tiesiogiai susiejo su tuo pačiu metodu, kurį atrado Nietzsche. Foucault, kaip ir Deleuze'as, „pasinaudojo“ Nietzsche's konceptu „valia siekti galios“. Skirtingai nuo Deleuze'o, jis ją pritaikė istorijos kaip genealogijos tyrimo metodui pagrįsti²⁰⁷. Sekdamas Nietzsche, Foucault įrodinėja, kad individas, kuris sudaro šiuolaikinio požiūrio į pasaulį pagrindą, neturi

²⁰⁵ Žr. Deleuze G. *Nietzsche et la philosophie*. – Paris: Quadrigew / Puff, 1998.

būti konstruojamas autonominio veiksmo, kuris represuojamas galios patirtimi, terminais. Vietoj to mes turime formuoti šį individualų subjektą kaip tam tikros galios formos, būdingos šiuolaikinėms visuomenėms, produktą, kurį Foucault sutapatina su disciplinuojančia galia. Ši galia nulemia įvairiausius šiuolaikinius diskursus (apie beprotybę, bausmę, seksualumą).

Foucault galios samprata yra nominalistinė. Kaip pastebi Foucault *Seksualumo istorijoje*, galia (*le pouvoir*) substancine prasme neegzistuoja. „Galią²⁰⁸“, – teigia Foucault, sekdamas Nietzsche, – reikia suvokti kaip daugybę jėga grindžiamų santykių, imanentiškų tai sričiai, kurioje jie reiškiasi <...>, suvokti kaip žaidimą <...>, kaip strategijas, kurių dėka santykiai įveiksimami ir kurių bendras piešinys arba institucinė kristalizacija išikūnija valstybės aparatuose, įstatymų formuluotėse ir socialinės hegemonijos formose.“²⁰⁹ Sekdamas Nietzsche Foucault prieštarauja juridinio galios modelio sampratai. Kita vertus, Foucault, pasiremdamas Nietzsche, prieštarauja Marxui, teigdamas, kad galios santykiai negali būti nusakyti santykiu su kitais išoriniais santykiais (pavyzdžiui, ekonominiais), bet turi būti matomi kaip imanentiški jiems, vaidinti ne antrinį – draudimo, o pirminį – produktyvų vaidmenį. Derrida – autorius dekonstrukcijos idėjos, kurią sąlygiškai būtų galima suprasti kaip tekstų nagrinėjimo metodų rinkinį, kaip daugybę tekstualinių strategijų, kuriomis siekiama pakeisti logocentristines tendencijas.

Derrida dekonstrukcinėje strategijoje ima vyravoti retorika, o ne logika. Kūrinio stilių Derrida laiko netiesiogine komunikacija ir panaudoja savo dekonstrukcijos metodą, kad jis padėtų atskleisti slepiamą tikrąjį turinį. Nietzsche nelaike savęs tekstų interpretatoriumi. Jis teigė nepriklausąs prie tų, „kurie mąsto tik tada, kai sėdi apsikrovę knygomis“. Tačiau būtent iš Nietzsche's Derrida perėmė visišką nepasitikėjimą metafizika, filosofo kaip menininko sampratą, nepatiklų požiūrį į tiesos vertę, dėmesį filologiniams ir retoriniams filosofinio diskurso aspektams. Pamatinę dekonstrukcijos sumanymą – filosofijos be hierarchinių opozicijų galimybę – Derrida pratęsė interpretuodamas haidegeriškąją

²⁰⁶ Schrift A. D. Putting Nietzsche to work: the Case of Gilles Deleuze // *Nietzsche: A Critical Reader* / ed. P. R. Sedgwick. – Oxford, UK, Cambridge, USA: Blackwell, 1995, p. 260.



Marcelio Duchamp'o (1887–1968) skulptūra „Dviračio ratas“ (1951). *Museum of Modern Art* Niujorke (Jūratės Baranovos nuotr.)

Nietzsche's interpretaciją. Viena vertus, Derrida tarsi tęsia Heideggerio projektą: ieško žodžių, leidžiančių peržengti metafizikos ribas, kita vertus, Derrida tarsi pasimokė iš Heideggerio, Rorty žodžiais tariant, „nesėkmės“. Jis pamatė, kad pati kalba gali sugražinti atgal prie metafizikos lygiai taip pat kaip „būtis“ ar „prigimtis“. Polemizuodamas dėl valios galios interpretacijos haidegeriškojoje metafizikoje, Derrida bando sugrįžti prie paties Nietzsche's²¹⁰.

Derrida detaliai ir atidžiai skaito Heideggerio knygą *Nietzsche*, kurioje pastebi tarsi nereikšmingas, marginalines de-

tales. Iš pirmųjų pratarmės žodžių jis pamato, kad Nietzsche's vardas parašytas kabutėse. Kodėl? Heideggeris pats savęs to niekada neklausęs. Derrida klausia, ką reiškia, kai mąstytojo vardas atsiduria kabutėse? Jis išvelgia du galimus tikrinio vardo interpretavimo būdus. Interpretuojant vienu iš būdų, manoma, kad mąstytojo tikrinį vardą apibrėžia jo biografija, kitu būdu – jo mintis. Sužinoti, kas yra Nietzsche, Heideggeriui atrodo įmanu tik iš jo mąstymo, bet ne iš biografijos faktų.

Derrida siekia apginti Nietzsche'ę nuo haidegeriškosios „gynybos“ ir nuo jo kaip paskutiniojo Vakarų metafiziko interpretacijos. Pats Nietzsche, Derrida pastebėjimu, pasirinkęs pirmąjį biografijos interpretavimo būdą. Šis būdas rizikingas – vardas gali subyrėti į daugybę kaukių ir įvaizdžių. Nietzsche rizikavo. Heideggeris jį interpretuodamas tarsi to nepastebėjęs. Derrida, mesdamas iššūkį Heideggeriui, klausia, ar teisin-

²⁰⁷ Apie istorijos ir genealogijos santykį Nietzsche's mąstyme žr. Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History // *The Foucault Reader* / ed. P. Rabinow. – Penguin books, 1984.

ga teigti, kad Nietzsche's mąstymas buvo tik vienas ir kad jis turėjo tik vieną vardą? Heideggeris manęs, kad Nietzsche save įvardijo tik kartą. Tačiau Nietzsche, kaip ir Kierkegaardas, buvo linkęs dauginti vardus, žaisti su įvairiais identitetais ir kaukėmis. Jeigu Derrida išvelgta Nietzsche's vardų keitimo strategija, kaip jis pats formuluoja, yra tiksli, tada haidegeriškoji Nietzsche's interpretacija tiesiog prasilenkia su Nietzsche's mąstymo šerdimi. Iš šio Heideggerio siekimo „suvienyti Nietzsche'ę“ Derrida išvelgia pačios metafizinės minties aksiomatinės struktūros polinkį į vienybę. Vardo vieningumas apsaugo nuo išsisklaidymo pavojaus, bet Nietzsche kaip tik ir kvestionavo metafizinės minties vieningumą. Nietzsche pradėjęs pliuralizmą. Nietzsche's pliuralizmas – tai kelias į šventę, akrobatų ir klajoklių kelias. Tačiau, pastebi Derrida, šventę Heideggeris ir Nietzsche supratę kiekvienas savaip. Heideggeriui atrodė, kad Nietzsche'i abstraktus mąstymas yra šventė, aukščiausia žmogiškosios egzistencijos forma. Kita vertus, šventė esanti valia siekti galios. Heideggerio švenčių metu vyksta vieno esminio unikalaus mąstymo-sakymo sklaida. Nietzsche's šventės, pastebi Derrida, yra rizikingos. Jos gali sudraskyti jį į gabalus arba išskaidyti į kaukes. Haidegeriškoji interpretacija jį nuo to tarsi apsaugo. Heideggeris, anot Derrida, išskleidžia tinklą Nietzsche's akrobatui, einančiam lynu. Jis jį apsaugo – suteikia vardo vienybę, kuri kartu yra ir metafizikos vienybė. Heideggerio akrobatas nerizikuoja. „Kitais žodžiais tariant, – reziumuoja Derrida, – jis jau buvo miręs dar prieš nukrisdamas į tinklą.“²¹¹

Nietzsche savo skaitytojus stebino netikėtų išvalgų gelme, Derrida – stiliaus nenuspėjamumu. Nietzsche nelaike savęs tekstų interpretatoriumi. Jis teigė mąstąs „po atviru dangumi, eidamas, šokinėdamas, kopdamas, šokdamas šoki“. Derrida – preciziškas tekstų dekonstruktorius. „Kaukes keičiantis“ Nietzsche – tai Derrida sukurtasis Nietzsche, o Nietzsche kaip „paskutinysis metafizikas“ – Heideggerio.

Kuris iš Nietzsche'ių yra „tikrasis Nietzsche“ – Heideggerio, Rorty, Vattimo, Deleuze'o, Foucault ar Derrida? „Tikrasis Nietzsche“ 1900 m. rugpjūčio 25 d. mirė Veimare.

²⁰⁸ Lietuviškame vertime vartojamas žodis „valdžia“ gal ne visai tinkamas.

²⁰⁹ Foucault M. *Seksualumo istorija* / vertė N. Kašelionienė, R. Padalavičiūtė. – Vilnius: Vaga, 1999, p. 72.

3. TRYS PLATONO APVERTIMAI: NIETZSCHE, HEIDEGGERIS, DERRIDA

3.1. Pirmasis apvertimas: Nietzsche

Pirmą sykį Platoną pasiskelbė apvertęs pats Nietzsche. Ankstyvuojų savo kūrybos periodu (1870–1871) eskizuose ir pastabose Nietzsche pastebi: „Mano filosofija yra apverstas platonizmas, labiau nutolęs nuo tikrosios būties, švaresnis, tobulesnis, geresnis.“²¹²

Paskutiniais savo kūrybinio gyvenimo metais (1888) Nietzsche knygos *Stabų saulėlydis* (*Götzendämmerung*) skyriuje *Kaip „tikrasis pasaulis“ pagaliau tapo pasaka* į vieną puslapį sutalpina visą Vakarų minties istoriją, ją pavadindamas *Vienos klaidos istorija*. Nietzsche rašo:

„1. Tikrasis pasaulis, pasiekiamas išminčiui, šventajam, dorybingajam, – jis jame gyvena, j i s y r a t a s p a s a u l i s.

(Seniausias idėjos pavidalas, santykiškai protingas, paprastas, įtikinantis. Sakinio „aš, Platonas, e s u t i e s a“ parafrazė.)

2. Tikrasis pasaulis, nepasiekiamas dabar, tačiau pažadėtas išminčiui, šventajam, dorybingajam (atgailaujančiam nusidėjėliui).

(Idėjos pažanga: ji tampa subtilesnė, lemtingesnė, platesnė, – j i t a m p a m o t e r i m i, ji tampa krikščioniška...)

3. Tikrasis pasaulis nepasiekiamas, neįrodomas, nežadamas, tačiau jis yra paguoda, įpareigojimas, imperatyvas jau vien dėl to, kad yra mąstomas.

(Iš esmės sena saulė, tačiau šviečianti pro miglą ir skepsį; idėja, tapusi sublimuota, išblyškusi, šiaurietiška, keningsbergiška.)

4. Tikrasis pasaulis – nepasiekiamas? Šiaip ar taip dar nepasiektas. O jei nepasiektas, tai ir n e p a ž i n t a s. Vadinasi, ir neįpareigojantis: kas mus gali įpareigoti tam, kas nepažinta?..

(Dulsvas rytas. Pirmas proto žiovulys. Pozityvizmo gaidgystė.)

5. „Tikrasis pasaulis“ – idėja, jau niekam nenaudinga, net neįpareigojanti, – n e n a u d i n g a, tapusi nereikalinga idėja, v a d i n a s i, atmesta

²¹⁰ Žr. Derrida J. *Eperons. Les styles de Nietzsche. Spurs. Nietzsche's styles.* – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978.

idėja: pašalinkime ją.

(Šviesi diena; pusryčiai, *bon sens* ir linksmybės sugrįžimas, susigėdęs ir nuraudęs Platonas; visų laisvų dvasių šurmulyš.)

6. Mes pašalinome tikrąjį pasaulį: bet koks pasaulis mums liko? Galbūt regimasis?... Bet ne. Kartu su t i k r u o j u p a s a u l i u m e s p a š a l i n o m e i r r e g i m a j i.

(Vidudienis; trumpiausio šešėlio akimirka; ilgiausiai egzistavusios klaidos pabaiga; žmonijos apogėjus; INCIPIT ZARATHUSTRA.) Zarathustra pradeda (kalbėti).²¹³

Platono filosofijos sampratą ženklina pirmoji pakopa, Nietzsche's – šeštoji. Platonas teigęs, kad jis pats yra pasaulis ir tiesa. Šeštojoje pakopoje filosofas aptinka, jog kartu su tikruoju pasauliu jis pašalinęs ir regimąjį.

Ar interpretuojant Nietzsche'ę būtina pastebėti vidinį probleminį ryšį tarp ankstyvuosiuose darbų eskizuose vienos pasimetusios frazės ir vieno puslapio dydžio vėlyvojo darbo fragmento? Nietzsche nebuvo Platono tyrinėtojas ar interpretatorius²¹⁴. *Stabų saulėlydyje* nėra jokių nuorodų į ankstyvąją Nietzsche's frazę, jis čia nerašo, kad apvertė platonizmą. Gal *Vienos klaidos istorija* – tiesiog Nietzsche's pokštas, žaidimas su filosofijos prasminiais simboliais?

Anot Heideggerio, rašymo forma, kuria Nietzsche susieja istoriją, iš tiesų gali lengvai sugundyti mus, palaikyti tai vien tik pokštu. Be to, išvelgti šį apvertimą remiantis vien tik, Heideggerio manymu, pamatiniu Nietzsche's darbu *Valia siekti galios* yra sunku. Heideggeris ne sykį

²¹¹ Žr. Derrida J. *Interpreting Signatures (Nietzsche / Heidegger): Two Questions // Nietzsche. A Critical Reader* / ed. P. R. Sedwick. – Oxford, UK, Cambridge, USA: Blackwell, 1995, p. 65.

kartoja, kad intensyviausiai Nietzsche mąstė apie platonizmo apvertimą paskutiniaisiais savo kūrybinio darbo metais. Išsilaisvinusį nuo platonizmo Nietzsche'ę apėmė beprotybė. Niekas iki Heideggerio šio Nietzsche's žingsnio neatpažinęs. Tačiau Heideggeris, išvelgęs neatsiejamą ryšį tarp ankstyvosios Nietzsche's frazės ir *Vienos klaidos istorijos*, tarė kad platonizmo apvertimas yra pagrindinė Nietzsche's kūrybos interpretacijos paradigma.

Heideggeris iškelia klausimą, kas gi nutinka, kai su tikroju pasauliu pašalinamas ir regimasis?

3.2. Antrasis apvertimas: Heideggeris



Edukologės Lilijos Duoblienės šuns Džiazio „paskanauti“ Platono dialogai (Gitenio Umbraso nuotr.)

Ieškodamas atsakymo į šį klausimą, Heideggeris pirmojo knygos *Nietzsche* tomo skyriuje *Apverstas platonizmas*²¹⁵ iš naujo kartu su Nietzsche permąsto visas šešias platonizmo virsmo pakopas.

Pirmojoje pakopoje tikrasis pasaulis pats neatsiskleidžia, bet jis dar

²¹² Heidegger M. *Nietzsche*. Vol. 1. *The Will to Power as Art*. – San Francisco: Harper, 1991, p. 153–154.

pasiekiamas „išminčiui, šventajam ir dorybingajam“. Šią pakopą Heideggeris vadina Platono epocha ir ją atskiria nuo vėlyvesnių pakopų – nuo platonizmo todėl, kad čia „teisingas pasaulis“ dar nėra doktrinos objektas. Tai *Dasein* galia. Jis yra tai, kas nušviečia dabarties tapsmą, gryna tiesa be priedangos²¹⁶.

Antrojoje pakopoje tikrasis pasaulis, turint galvoje žemiškosios egzistencijos trukmę, tampa nebepasiekiamas. Nietzsche, Heideggerio manymu, išvelgė tai, kad vietoj graikų nesulaužytos esmės, kuri aistringai grindžiama tuo, kas pasiekiamas, atsiranda kažkas apgaulinga. „Vietoj Platono išivyrąja platonizmas. (Idėjos pažanga: ji tampa subtilesnė, lemtingesnė, platesnė, ji tampa moterimi, ji tampa krikščioniška...)“²¹⁷ – cituoja Nietzsche'ę Heideggeris. Heideggerio nuomone, Nietzsche sąmoningai, saugodamas Platoną, atskiria jį nuo platonizmo.

Kanto filosofija žyminti trečiąją platonizmo fazę, kur antjusliškumas tampa praktinio proto postulatu. Ir nors galimybė pasiekti antjusliškumą per pažinimą čia kritiškai abejojama, bet tik tam, Heideggerio teigimu, kad būtų išlaisvinta erdvė tikėti proto reikalavimais. Kantas nepakeičias krikščioniškojo požiūrio į pasaulį substancijos ir struktūros, tačiau nutolsta nuo platoniškojo paprasto aiškumo, nuo tiesioginio kontakto su antjusliškumu kaip matoma būtimi. Heideggerio manymu, Nietzsche, pažvelgęs į Kantą per Platono požiūrio prizmę, skirtingai nuo jų amžininkų, kurie pastaruosius lygino, pamatė jų esminius skirtumus.

Ketvirtąją pakopą Heideggeris interpretuoja kaip pokantini vokiečių idealizmą. Jis pasinaudojęs Kanto idėja, kad antjusliškas pasaulis neatsiveria pažinimui, padaro išvadą, jog apie jį nieko negalima spręsti. „Antjusliškumas iškyla ne iš Kanto esminių filosofinių principų pagrindo, o kaip neišnaikintų krikščioniškų-teologinių prielaidų paseka.“²¹⁸

Penktojoje pakopoje, Heideggerio manymu, Nietzsche išskiria pirmąjį savo paties filosofinio kelio segmentą. „Tikrąjį pasaulį“ dabar jis jau matąs kabutėse. Tikrasis pasaulis panaikintas, nes jis tapo nenaudingas ir paviršutiniškas. Platonizmas įveiktas. Kaip kompensacija lieka regimasis pasaulis, ir jį užima pozityvizmas.

²¹³ Nyčė F. Stabų saulėlydis // Nyčė F. *Rinktiniai raštai* / vertė A. Šliogeris. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 519–520.

Platonui idėja, antjusliškumas buvusi tikroji būtis, o jusliškumas – šešėlis, iškrentantis iš tikrosios būties. Apvertus platonizmą, pastebi Heideggeris, tai, kas buvo platonizmo apačioje – jusliškumas, privalo atsidurti viršuje. Apvertus platonizmą apvertimo jusliškumas tampa teisingumu ir tiesa. Tai – pozityvizmas. Tačiau Nietzsche's filosofija, Heideggerio pastebėjimu, neinterpretuotina kaip pozityvistinė. Nietzsche mąstydamas nuolatos ir aistringai išreiškias savo, kaip mąstytojo, egzistencinę patirtį. Viena iš labiausiai jį slėgusių šios patirties atradimų yra nihilizmas kaip istorinis įvykis, kai aukštesniosios vertybės nuvertina save ir kai visi tikslai panaikinti. Viena iš nihilizmą žyminčių formuluočių yra frazė „Dievas yra miręs“, kuri, anot Heideggerio, nėra ateistinė proklamacija, o fundamentalaus įvykio Vakarų istorijos patirtyje formulė. Nietzsche's platonizmo apvertimą, anot Heideggerio, žadino ir valdė valia iverkti nihilizmą. Šio apvertimo metu labai svarbią reikšmę įgaunąs meno ir tiesos santykis. Platono mokyme tiesa yra „aukštesnėje“ hierarchijos vietoje, kadangi antjusliškumas yra „aukščiau“ nei jusliškumas. Apvertus platonizmą, menas turėtų būti „aukštesnis“ už tiesą.

Tačiau Nietzsche nesustojęs ties penktąja pakopa. „Nietzsche daugiau nenori lūkuriuoti „ryto aušroje“. Nepaisant to, kad antjusliškas pasaulis kaip teisingas pasaulis yra pašalintas, lieka tuščia vieta – schema „aukščiau – žemiau“, taip sakant – platonizmas. Tyrimas turi būti tęsiamas toliau.“²¹⁹

Šeštoji epocha, anot Heideggerio, tai paties Nietzsche's paskutinės pakopos pradžia. Schema „aukščiau – žemiau“ jau panaikinta. Kartu su tikroju pasauliu panaikinus ir regimąjį, jam atsiveria visa dienos švie-

²¹⁴ Nietzsche's ir Platono mąstymo kaip blyksnių, komunikuojamų kaip betarpiška vibracija, artumą tyrinėjo Colli. Šerpytytė rašo: „Argumentacija tokio mąstymo atžvilgiu būna vidinė, ji savo turinį daro eksplicuojama, tačiau nesileidžia aptarinėti to, kas yra skirtinga to turinio atžvilgiu, – toks mąstymas nesirūpina savo nepertraukiamumu. Colli išvelgia stulbinamą panašumą šio minėto dviejų mąstymo būdų paradokso požiūriu tarp Nietzsche's ir Platono“ (Šerpytytė R. Ką reiškia būti nihilistu po Nietzsche's // *Logos*. – Nr. 34, 2003, p. 62).

²¹⁵ 1936–1937 m. Heideggeris skaitė paskaitų ciklą apie Nietzsche'ę. 1961 m. šios paskaitos ir jo apie Nietzsche'ę rašytos esė išleistos dviejų tomų knyga *Nietzsche*. Pirmasis tomas, pavadinimu *Nietzsche. Valia siekti galios kaip menas*, susideda iš dvidešimt penkių fragmentų, kurie savo ruožtu suskyla į tris problemines dalis. Pirmuosiuose dešimtyje skyrių Nietzsche aptariamas kaip metafizikas, svarstoma sąvokų „valia“, „galia“ ir „valia siekti galios“ svarbą jo mąstyme. Nuo dvyliktojo iki aštuonioliktojo skyriaus kalbama apie meno svarbą jo filosofiniam mąstymui, o paskutiniuosiuose penkiuose skyriuose lyginama jo meno koncepcija su platoniška – su filosofija, kurią Nietzsche siekė apverst.

sa, „kada visi šešėliai ima nykti“. Platoniškųjų hierarchinių opozicijų „aukščiau – žemiau“ panaikinimas panaikina ir jusliško bei antjusliško pasaulių priešpriešą. Jusliškas pasaulis yra regimasis tik platonizmo interpretacijoje. Nietzsche panaikinęs regimąjį pasaulį, tačiau nepanaikinęs jusliškojo. Panaikinus platonizmą, pirmąkart atsiveria galimybė teigti jusliškumą ir kartu kelias nejusliškam dvasios pasauliui kaip tokiam. Heideggerio pastebėjimu, turi būti išlaisvinta vieta naujai jusliškumo interpretacijai. „Naujoji hierarchija paprasčiausiai nori ne tik apversti senąją struktūrinę tvarką, aukštindama jusliškumą ir niekindama nejusliškumą, ji nenori perkelti tai, kas buvo apačioje, į viršų. Remiantis naująja hierarchija ir naujuoju vertinimu, atsisakoma tvarkančios struktūros.“²²⁰ Apvertus platonizmą nuo jo išsivaduojama.

Ši Heideggerio idėja, interpretuojant Nietzsche'ę, tapo postmoderniosios filosofijos atspirties tašku. Naujoji hierarchija be hierarchijos – be pasaulį tvarkančios struktūros išlaisvinanti erdvę naujai jusliškumo interpretacijai – atveria kelią, kad mąstyme būtų panaikintos binarinės opozicijos. Šerpytytė, analizuodama šio Nietzsche's fragmento haidegeriškųjų motyvų recepciją, pamatytą Vattimo akimis, pastebi, kad aforizmu „Kartu su tikroju pasauliu mes pašalinome ir regimąjį“ „yra aprašomas Vakarų civilizacijos nihilistinis vyksmas, kurį, pasak Nietzsche's interpretatoriaus, galima įvardyti kaip metafizikos autonegacijos vyksmą. Jo rezultatas – realybės redukcija į pasaką. Iš šios, Nietzsche's žodžiais tariant, „vienos klaidos istorijos“ – nihilistinio vyksmo aprašymo „rytmečio filosofijoje“ darytina išvada, kad negalima pasilikti „istorinėje filosofijoje“, tai yra mąstyti genealogiškai. Amžinojo sugrįžimo „doktrina“ ir atlieka nihilizmo, kurį buvo priėjusi „rytmečio filosofija“, radikalizavimo ir sisteminio suvienijimo funkciją²²¹.

Heideggeriui svarbu užnėmėti, kaip pakinta tiesos ir meno santykis, panaikinus platoniskąją hierarchinę struktūrą. Dvidešimtajame skyriuje *Tiesa platonizme ir pozityvizme. Nietzsche's bandymas apversti platonizmą*

²²⁰ Heidegger M. *Nietzsche*. Vol. 1. *The Will to Power as Art*. – San Francisco: Harper, 1991, p. 203.

²²¹ Ten pat, p. 205.

²²² Ten pat, p. 206.

fundamentalaus nihilizmo patyrimo pagrindu tik pradėjęs svarstyti galimas platonizmo apvertimo pasekmes, Heideggeris pastebi, kad „tiesa, tai yra tikroji būtis, turi būti išsaugota kelyje į pažinimą, kadangi apvertus, jusliškumas tampa tiesa, ir todėl, kad jusliškumas dabar turi suteikti pagrindą naujam *Dasein* pagrįstumui, klausimas apie jusliškumo ir tiesos apibrėžimą įgauna ypatingą reikšmę“²²².

Pabaigęs svarstyti platonizmo apvertimo pakopas paskutiniame pirmojo tomo skyriuje *Nauja jusliškumo ir šėlstančio disonanso tarp meno ir tiesos interpretacija*, Heideggeris vėl grįžta prie šio klausimo. Koks naujas santykis susiklosto tarp meno ir tiesos naujoje, nehierarchinio jusliškumo stadijoje? Ar netampa šis naujasis jusliškumas „bevardžiu sąmyšiu“? Heideggerio pastebėjimu, Nietzsche pripažįsta ekstazę vienintele meno realybe, bet, priešingai nei Wagneris, jis ją supranta kaip augančios jėgos, gausos ir visų sugebėjimų suklestėjimą, kaip „esantį už savęs ir kartu sugrįžtantį į save, esant aukščiausiam būties aiškumui, o ne bevardžiam sąmyšiu“²²³. Jusliškumas pats esąs nukreiptas į tvarką, į tai, kas tobulinama ir tvirtai fiksuota. Bet, kita vertus, perspektyva Nietzsche’i yra esminė gyvenimo sąlyga. Visos būtybės yra suvokiamos perspektyviai ir kartu jusliškai. Jusliškumas, Heideggerio pastebėjimu, daugiau nėra tai, kas „regima“. Jis yra tai, kas „realu“, kas teisinga. Platono būtis taip pat matoma tik kaip viena iš perspektyvų. Ji tampa regimybe. Kadangi realybė esanti perspektyva pati savaime, regimybė kaipio tokia tapo realia. Tiesa, tikroji būtis, tai, kas pastovu ir fiksuota, tampa tik vienos perspektyvos atskleidimu. Todėl tiesa esanti visada tik įsivyravusi regimybė, tai yra klaida. Realybei būdinga daug perspektyvų, todėl atsiranda iliuzijos galimybė.

Kūryba kaip formavimas ir formos suteikimas sudaro gyvenimo esmės pagrindą. Menas artimiausiai susijęs su perspektyviu spinduliavimu. Menas tikraja šio žodžio prasme esąs didingas menas, „trokštantis patį gyvenimą paversti galia“²²⁴. Menas yra valia gyvenimo kitimui, jo regimam švytėjimui, „kai tampa matomi aukščiausi būties dėsniumai“. Tačiau tiesa, priešingai, leidžianti gyvenimui ramiai ilsėtis esant tam

²¹⁹ Heidegger M. *Nietzsche*. Vol. 1. *The Will to Power as Art*. – San Francisco: Harper, 1991, p. 153–154.

tikrai perspektyvai ir išsaugoti gyvenimą. Stabilizuodama gyvenimą tiesa kartu jį slopina, todėl Nietzsche, Heideggerio manymu, darąs išvadą, kad „menas visada yra daugiau negu tiesa“.

Nietzsche, apvertęs platonizmą, Heideggerio manymu, turėjo įveikti šį „šėlstantį disonansą“ tarp meno ir tiesos. Nors menas ir tiesa lygia-verčiai būtini realybei, bet tuo jie ir esą atskirti. „Jų ryšys pirmiausia sukelia siaubą, kai mes suvokiame, kad kūryba, t. y. metafizinis meno aktyvumas, įgauna kitą esminį impulsą tuo momentu, kai mes atvirai paskelbiame baisiausią įvykį – moralės Dievo mirtį.“²²⁵ Moralės Dievo mirties konstatavimas ir priedėš, Heideggerio nuomone, Nietzsche'ę prie minties, kad egzistencija begalinti išlikti tik kūryboje. Jei realybė pajungiamo kūrybai, išsaugoma būtis. Bet kūryba kaip menas yra valia atrodyti, kaip tokia ji esanti atskirta nuo tiesos.

Heideggerio interpretacijoje Nietzsche's meno kaip valios atrodyti samprata yra aukščiausia valios galiai konfigūracija, o valia siekti galios yra realybės esmė, pati būtis, valiojanti tapti tapsmu. Heideggeris pirmąjį tomą baigia mintimi, kad Nietzsche, remdamasis savo koncepcija valia siekti galios, bando mąstyti pamatinę antikos opoziciją tarp būties ir tapsmo. Būtis kaip pastovumas jo koncepcijoje yra tapsmas. Taip Nietzsche's koncepcija valia siekti galios susisiejanči su amžinojo sugrįžimo idėja. „Amžinojo sugrįžimo idėja“ – antrojo Heideggerio dvitomo *Nietzsche* intriga ir pavadinimas²²⁶. Heideggeris mano, kad Platoną apvertė ne Nietzsche, o pati Vakarų metafizikos raida. Nietzsche tik „judėjo pagrindinio Vakarų filosofijos klausimo orbitoje“²²⁷. „Mes niekada nepajėgsime, – sako Heideggeris, – suprasti tikrosios Nietzsche's filosofijos, jeigu klausdami mes nesuprasime Nietzsche's kaip Vakarų metafizikos pabaigos ir jei nepereisime prie visai skirtingo būties tiesos klausimo.“²²⁸ Vakarų metafiziką, Heideggerio manymu, užbaigė ne Kantas ar Hegelis, o būtent Nietzsche. Jis sugebėjęs iškelti svarbiausią filosofijos klausimą ir, juo persmelkdamas visą metafizikos tradiciją nuo Platono laikų, ją sujungti.

²²⁰ Heidegger M. *Nietzsche*. Vol. 1. *The Will to Power as Art*. – San Francisco: Harper, 1991, p. 207.

²²¹ Šerpytytė R. Nihilizmas ir istorija: Nietzsche's „amžinasis sugrįžimas“ // *Istorija*. – Nr. LIX–LX, 2004, p. 120.

Kam artimesnė ši haidegeriška Nietzsche's interpretacija – autentiškajai Nietzsche's kūrybai ar paties Heideggerio filosofijai, išskaitomai kituose jo darbuose?

Heideggeris tvirtina, kad jeigu Nietzsche's valios siekti galios kaip esačių būties interpretacija įtelpa į jo klausimo, iškelto kitoje jo knygoje *Būtis ir laikas*, perspektyvą, „tai visai nereikia, kad Nietzsche's darbas turi būti susietas su šia knyga ir interpretuojamas pagal šios knygos turinį“²²⁹. Heideggeris teigia, kad svarbiausia yra ne knyga, o iškeltas klausimas.

Derrida mano kitaip. Jo pastebėjimu, haidegeriškoji Nietzsche's interpretacija artimesnė kitiems Heideggerio darbams nei Nietzsche's tekstams. Derrida dekonstruoja haidegeriškąjį sumanymą.

3.3. Trečiasis apvertimas: Derrida

Nietzsche Derrida ankstyvuosiuose tekstuose dažnai pasirodo kaip alternatyva nostalgiskam pilnatviško buvimo troškimui, kurį Derrida laiko Vakarų metafizikos šerdimi. Faktiškai „Nietzsche“ dažnai funkcionuoja kaip tikrinis vardas, kaip galimybė jį mąstyti kitaip, kaip logocentrizmo alternatyva.

Knygoje *Pentiniai: Nietzsche's stiliai* (Eperons. *Les styles de Nietzsche*) Derrida siekia nužymėti savosios ir haidegeriškosios interpretacijos skirtynes, Nietzsche's stiliaus klausimą susiedamas su platesniu Nietzsche's teksto interpretavimo ir apskritai interpretavimo klausimu²³⁰. Skaitydamas Heideggerio dvitomį *Nietzsche*, Derrida aptinka haidegeriškosios schemas dekonstrukcijai jautrius taškus iš pirmo žvilgsnio nereikšmingose, marginalinėse detalėse.

Derrida sugrįžta prie haidegeriškosios *Vienos klaidos istorijos* rekonstrukcijos *Stabų saulėlydyje* ir pastebi reikšmingus skirtumus tarp Nietzsche's ir Heideggerio tekstų. Kiekvienoje iš savo klaidos istorijos epochų, jo pastebėjimu, Nietzsche pabraukęs tam tikrus žodžius. Antrojoje epochoje jis pabraukęs tik žodžius „j i t a m p a m o t e r i m i“²³¹. Heideggeris,

²²² Heidegger M. Nietzsche. Vol. 1. *The Will to Power as Art*. – San Francisco: Harper, 1991, p. 160.

²²³ Ten pat, p. 210.

²²⁴ Ten pat, p. 216.

Derrida teigimu, cituoja šia seka, netgi gerbia pabraukimą, bet savo komentaruose (kaip visada) „jis praeina pro moterį, jis ją čia palieka“²³².

Heideggerio abejingumas „moteriai“ nėra išskirtinai vien tik jo teksto, skirto Nietzsche's interpretacijai, ypatybė. Derrida, ieškodamas „moters“, jos paprastai neranda ir kitų filosofų tekstuose. Interpretuodamas Aristotelio, Michelio Montaigne'io, Kanto tekstus nerado ir draugystės, todėl padaro išvadą, kad draugystės išstūmimas iš šios filosofinės paradigmos padaro „draugystę esmine ir iš esmės sublimuota vyriško homoseksualumo figūra“²³³.

Tačiau Nietzsche's tekstuose Derrida šio dėmesio moteriai kaip tik nepasigenda. Pirmoje knygos dalyje, rašydamas apie stiliaus klausimą, Derrida peršneka beveik visus veikale *Linksmasis mokslas* moteriai skirtus fragmentus. Fragmente *Mes menininkai* Derrida išvelgė Nietzsche's nusakytą paralelę „menas ir moteris“. Fragmente *Moterys ir jų veikimas per atstumą* triukšme paskendusiam vyrui moteris pasirodo kaip „didžiulis burlaivis, atslysdamas tyliai, lyg koks vaiduoklis“²³⁴. Burių simboliką²³⁵ Derrida vėliau pratęsia kaip uždagos bei skraistės įvaizdį. Uždangos atidengimas ir uždengimas persipina su tiesa – jos nuslėpimu arba atskleidimu.

„Slaptas sąmokslas tarp moters ir tiesos“ tampa Derrida rapyra, fechtuojantis su Heideggeriu, bandant perplėsti tą metafizinį vualį,²³⁶ kurio Heideggeris apsisiautė, susikoncentruodamas ties vienu klausimu „Kaip Nietzsche'i pavyko nugalėti platonizmą?“ Jis pasiremia veikale *Stabų saulėlydis* esančiais keliais fragmentais, kuriuose Nietzsche rašo: „Tarp moterų. Tiesa? Ak, jūs nežinote, kas yra tiesa? Ar ji nėra pasikėsinimas į visą mūsų *pudeurs*“²³⁷ „Moteris laikoma gilia. Kodėl? Kadangi negalima apčiuopti jos pagrindo. Moteris nėra net lėkšta“²³⁹ „Kaip skaudžiai kadaise kandžiojosi sąžinė. Kokius gerus dantis ji turėjo. O šiandien? Ko jai trūksta? – dantisto klausimas.“²⁴⁰

²³⁵ Heidegger M. *Nietzsche*. Vol. 1. *The Will to Power as Art*. – San Francisco: Harper, 1991, p. 127.

²³⁶ Heidegger M. *Nietzsche*. Vol. 2. *The Eternal Recurrence of the Same*. – San Francisco: Harper, 1991.

²³⁷ Heidegger M. *Nietzsche*. Vol. 1. *The Will to Power as Art*. – San Francisco: Harper, 1991, p. 4.

²³⁸ Ten pat, p. 10.

Derrida siūlo pabandyti iššifruoti šį moters įrašą, nes, jo manymu, tai nėra nekonceptuali metafora ar alegorinė iliustracija. Derrida perinterpretuoja *Klaidos istoriją*, pasiremdamas šiuo Heideggerio praleidimu *Sie wird Weib*. *Klaidos istorija* Derrida interpretacijoje tampa pasakojimu apie tai, kaip idėja palaipsniui tapo moterimi.

Tada, kai Platonas daugiau nebegalįs pasakyti „Aš esu tiesa“, jis „tampa atskirtas nuo tiesos“ ir „tegalį sekti jos pėdsakais“. „Visi ženklai, visas švytėjimas ir patrauklumas, kurį Nietzsche išvelgia moteryje, jos gundanti distancija, jos patraukiantis neprieinamumas, amžinai uždengtas jos provokatyvios transcendencijos pažadas, jos *Entfernung*, visa tai priklauso tiesos istorijai per klaidos istoriją.“²⁴¹ Nietzsche, tarsi norėdamas paaiškinti ir analizuoti tai, ką reiškia „ji tampa moterimi“, prideda *Sie wird Christlich* ir uždaraš kabutes. Derrida susieja antrosios epochos, kai idėja tampa krikščioniška, siužetą su kastracijos motyvu – tiesos pranykimo paslaptimi.

Kastracijos motyvas niekaip neįtelpa į haidegeriškąją Nietzsche's interpretaciją. Derrida pakelia kitus Nietzsche's tekstus. Cituoja tolimesnį *Stabų saulėlydžio* fragmentą, kur Nietzsche sako: „Bažnyčia kovoja su aistra, ją išpjaudama bet kuriuo požiūriu: jos praktika, jos „gydymas“ yra kastravimas.“²⁴² Tačiau kova su aistros šaknimis reiškianti kovą su gyvenimo šaknimis, todėl bažnyčios praktika esanti svetima gyvenimui. Svetima gyvenimui bažnyčia taip pat esanti svetima ir moteriai, kuri yra pats gyvenimas (*femina vita*). Derrida žodį „kastracija“ pasirenka iš paties Nietzsche's teksto. Jo dėka sukuria savo platonizmo apvertimo istoriją kaip moters ir kastracijos santykio pasikeitimą.

Derrida išskiria tris vertybines psichoanalitines pozicijas, kylančias iš skirtingų situacijų. Pirmiausia moteris esanti potenciali melo figūra, ji cenzūruojama, žeminama ir niekinama. Tiesos ir metafizikos vardu ją apkaltina lengvatikis vyras, kuris, sustiprindamas savo paliudijimą, „siūlo tiesą ir savo falą kaip jo paties tikrojo patikimumo garantą“²⁴³. Antrajame teiginyje moteris yra cenzūruojama, žeminama ir niekinama tik tuo

²²⁹ Heidegger M. *Nietzsche*. Vol. 1. *The Will to Power as Art*. – San Francisco: Harper, 1991, p. 20.

²³⁰ Žr. Behler E. *Derrida – Nietzsche. Nietzsche – Derrida*. – München, Paderborn, Wien, Zürich, 1988.

atveju, jei ji yra tiesos žaidimo „figūra ir valdovė“. Užsidėjusi krikščioniškosios filosofinės būties kaukę, ji arba susitapatina su tiesa, arba tęsia žaidimą su ja per distanciją. Ji gali manipuliuoti tiesa, atsisakydama ja tikėti savo pačios labui. Abiem atvejais, pastebi Derrida, ji lieka falocentrinėje erdvėje ir yra du sykius kastruota: vieną sykį – kaip tiesa, kitą sykį – kaip netiesa. Ir tik trečiojoje pozicijoje moteris tampa atpažinta ir teigiama kaip teigiančioji galia, kaip nepastovi, menininkė, dionisiška. „Ir jau ne vyras teigia ją. Ji teigia pati save. Kastracija čia neįvyksta.“²⁴⁴

Ar galima, skaitant Derrida interpretaciją, daryti išvadą, kad ši teigianti ir dionisiška moteris kaip pats gyvenimas ir kaip tiesa / netiesa ir buvo Nietzsche's platonizmo apvertimo tikslas? Atsakant į šį klausimą reiktų sintezuoti heterogeninį Nietzsche's stilių į vieningą visaapimančių kodą ir surasti kiekvieno trinarystės termino binarinę opoziciją. Savuoju Nietzsche's platonizmo apvertimo parodijavimu Derrida, matyt, ir norėjo parodyti tokios sintezės dviprasmiškumą, jos skirtingumą nuo paties Nietzsche's tekstų heterogeniškumo. Nietzsche, jo manymu, pats nematė vieningo kelio tarp skirtingų savo aforizmų. „Nietzsche gali būti šiek tiek pasiklydęs savo teksto tinkle, pasiklydęs kaip voras, kuris pasijaučia neįgyavertis tinklui, kurį nuaudė, taip kaip voras, netgi daugelis vorų.“²⁴⁵

Bet „Nietzsche-voras“ priešingas „Nietzsche'į „paskutiniajam metafizikai“. Derrida taip dekonstruodamas aptinka haidegeriškosios hermeneutikos ribotumą. Filosofas peršneka Nietzsche's tekstus naujai ir tuo išstumia juos iš haidegeriškosios metafizikos perspektyvos. Derrida rašo, kad „Nietzsche neturėjo iliuzijų, jog jis gali ką nors žinoti apie tokius dalykus, kurie vadinami moterimi, tiesa, kastracija, ir apie šiuos ontologinius buvimo ir nebuvimo rezultatus“²⁴⁶. Jis prisimena, kad Nietzsche

²⁴¹ Nyčė F. Stabų saulėlydis // Nyčė F. *Rinktiniai raštai* / vertė A. Šliogeris. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 503.

²⁴² Derrida J. *Eperons. Les styles de Nietzsche. Spurs. Nietzsche's Styles*. – Chicago, London: The University of Chicago Press, 1978, p. 85.

²⁴³ Derrida J. *Politics of Friendship*. – London, New York: Verso, 1997.

²⁴⁴ Nietzsche F. *Linksmasis mokslas („la gaya scienza“)* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Pradai, 1995, p. 98.

²⁴⁵ Tolimesnėje Nietzsche's tekstų interpretacijoje Derrida sugrįžta ir prie praplaukiančio laivo motyvo. Galiausiai priejės prie minties, kad Heideggeris, skaitydamas Nietzsche'ę, neaptiko to, kas svarbiausia, – jo moters ir jos distanciško žavesio kaip niekada neatsiveriančios tiesos, jis rašo, jog „Heideggeris liko tuščiai plaukioji atviroje jūroje“.

prie Pauliaus pasakymo *Taceat mulier in ecclesie* (*Moteris tegul tyli bažnyčioje*), Napoleono – *Taceat mulier in politicis* (*Moteris tenesikiša į politiką*) pridūres: *Taceat mulier de muliere* (*Moteris tenekalba apie moterį*). Tai, anot jo, esanti aliuzija į tiesos nenuspėjamumą, kuri pasislepia, atsiduria už parašo mitologijos, autoriaus, teologijos, biografijos, kuri įrašyta tekste. Tiesos nėra, yra tik jos perviršio pėdsakai, kurie niekada nesusijungia į tiesą pačią savaime, netgi į vieną stilių. Derrida, pats sekdamas moters tiesos / netiesos pėdsakais, palaiptiesniui priartėja prie Nietzsche's paskutiniojo veikalo *Ecce homo* 4-ojo ir 5-ojo paragrafo, kur Nietzsche teigia, kad nėra tokio dalyko kaip „stilius pats savaime“, „kad jis pajėgia rašyti įvairiausiais stiliais“. Nietzsche, Derrida pastebėjimu, tuo diskvalifikuoja hermeneutinį projektą, kuriuo remiantis ieškoma vienos teksto prasmės.

Derrida knygą *Pentinai: Nietzsche's stiliai* užbaigia pasiūlydamas „hermeneutinio sonambulizmo“ pavyzdį – be jokio konteksto naujame jo raštų leidinyje atsiradusią vieną frazę „Aš pamiršau savo skėtį“. Ši frazė galėjusi būti kažkokios ištraukos fragmentas, ar kur nors išgirsta nuotrupa. Nors hermeneutikas ar psichoanalitikas bandytų rekonstruoti galimą šios frazės prasmę, Derrida pastebėjimu, mes niekada nesužinosime, ką Nietzsche, užrašydamas šiuos žodžius, tuo norėjo pasakyti ir ar jis apskritai ką nors norėjo pasakyti. Visada liekanti galimybė, kad ji iš viso nieko nereikia ir kad ji neturinti apibrėžtos prasmės. Frazė liks paslapyje, bet ne dėl to, kad ši frazė nuslepia kažkokią paslaptį. „Jos paslaptis yra galimybė, kad ji iš tiesų gali neturėti paslapties, kad ji gali tik pretenduoti, tik simuliuoti kažkokią slepiamą tiesą.“²⁴⁷ Hermeneutas, Derrida manymu, žaisdamas šį žaidimą, gali būti tik išprovokuotas ir sutrikdytas.

Sąžiningai interpretuojant, Derrida teigimu, negalima paneigti, kad

²⁴⁶ Rapyros ir vualio simbolika – paties Derrida metaforos. Rapyra, kaip ir pentinas, – aštrus daiktas. Tuo jis esąs artimas stiliui, taip pat skrodžiančiam nežinomybę. Vualis, skraistė, burės – tiesos uždangos simbolika.

²⁴⁷ *Pudeurs* – drovumas, skaistumas.

²⁴⁸ Nyčė F. Stabų saulėlydis // Nyčė F. *Rinktiniai raštai* / vertė A. Šliogeris. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 503.

²⁴⁹ Ten pat, p. 504.

²⁴⁰ Ten pat, p. 505.

²⁴¹ Derrida J. *Eperons. Les styles de Nietzsche. Spurs. Nietzsche's Styles*. – Chicago, London: The University of Chicago Press, 1979, p. 49.

visi Nietzsche's tekstai „kažkokiu siaubingu būdu“ gali būti teiginys „Aš pamiršau savo skėtį“ ir kad nėra jokios Nietzsche's teksto visumos, netgi fragmentinės ir aforistinės. Derrida žengia dar vieną žingsnį, užbaigdamas, kad ir jo paties interpretacija galinti būti teiginio „Aš pamiršau savo skėtį“ naujas variantas, kad ji gali būti sukurta pagal taisyklės, kurios žinomos vien autoriui. Kiekvienas tekstas, anot Derrida, yra „vienu metu atviras ir uždaras arba ir vienas, ir kitas pačiam, atskleistas ir užskleistas, lygiai kaip ir skėtis, kurio jūs negalite panaudoti“²⁴⁸.

Tuo Derrida sukvestionuoja Heideggerio pastangas hermeneutiškai rekonstruoti Nietzsche's minties vieningumą. Kodėl Heideggeris siekė šio vieningumo? Straipsnyje *Interpretuojant parašus (Nietzsche, Heidegger): du klausimai* Derrida siūlo panagrinėti du Heideggerio knygos apie Nietzsche'ę skyrius: *Amžinasis to paties sugrįžimas* ir *Valia siekti galios kaip pažinimas*. Derrida mano, kad Heideggerio interpretacija vienu metu nukreipta ir į Nietzsche's minties vienybę, ir į unikalumą. Nietzsche's unikalumas – tai išsipildžiusi vienybė, jo pakilimas į Vakarų metafizikos aukščiausią tašką. Derrida, analizuodamas haidegeriškąjį Nietzsche's skaitymą, siūlo įžvelgti bendrus Vakarų metafizikos skaitymo pagrindus. Juos įžvelgus, bus galima kelti klausimą, iki kokio laipsnio šioje visu-
minėje metafizikos interpretacijoje kalbama apie mąstymo vienybę ir vienkartinumą. „Arba iki kokio laipsnio šis interpretacinis sprendimas leidžia spręsti apie tai, kas „biografiška“, apie tikrinį vardą, apie parašą, apie parašo politiką?“²⁴⁹

Supaprastindamas Derrida reziumuoja pagrindinę Heideggerio interpretacinę liniją. Jis manęs, kad Nietzsche's mintis yra vieninga. Ir ši vienybė esanti jos unikalumas ir vienkartinumas. Kiekvienas didis mąstytojas, Heideggerio pastebėjimu, turi tik vieną mintį. Derrida oponuoja Heideggeriui būtent dėl to, kad jis Nietzsche's minties unikalią vienybę kildino ne iš Nietzsche's gyvenimo unikalumo, o iš Vakarų metafizikos vienovės, kuri Nietzsche's filosofijoje tarsi pasiekusi savo viršūnę. Api-

²⁴² Nyčė F. Stabų saulėlydis // Nyčė F. *Rinktiniai raštai* / vertė A. Šliogeris. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 521–522.

²⁴³ Derrida J. *Eperons. Les styles de Nietzsche. Spuvs. Nietzsche's Styles*. – Chicago, London: The University of Chicago Press, 1978, p. 95.

²⁴⁴ Ten pat, p. 97.

bendrinant šią haidegeriškąją interpretaciją Derrida buvo svarbiausia pabrėžti tą jos aspektą, kad Heideggeris nei biografijai, nei autobiografijai, nei tikriniam vardui, nei parašui nesuteikė pakankamai svarbios vietos minties istorijoje.

Pateikęs reziumuojančią savo paties išangą, Derrida pradeda nuodugniai skaityti paties Heideggerio knygos išangą, jos pradžių pradžia–pratarinę. Ši pratarinė buvusi parašyta vėliau nei pats knygos tekstas. Ją Heideggeris parašęs knygos leidimo metais – 1961-aisiais, o pati knyga buvo sudaryta Heideggerio paskaitų, skaitytų 1936–1940 m. ir kai kurių traktatų, parašytų 1940–1946 m., pagrindu. Derrida mano, kad šios rašymo datos labai reikšmingos, nes jos atskleidžia istorinį, politinį ir institucinį knygos atsiradimo kontekstą. Tačiau išanga, parašyta 1961 m., turinti dar kitą intenciją. Jos tikslas – pagrįsti knygos vienybę. Tuo Heideggeris siekia suvienyti tą intelektualinį kelią, kuriuo jis ėjo penkiolika metų. Tačiau ši jo kelio vienybė susisieja ir su jo paties Nietzsche's interpretacijos vienybe ir su to kelio, kurį praėjo Vakarų metafizika, vienybe. Vakarų metafizikos raidos vienybė, Derrida pastebėjimu, tampa neatskiriama nuo Heideggerio minties, jam interpretuojant Nietzsche'ę, vienybės. „Negalima galvoti apie viena be kitos.“²⁴⁵

Pirmuosiuose Heideggerio pratarinės apie Nietzsche'ę žodžiuose Derrida išvelgia du, jo manymu, svarbius dalykus, susijusius su Nietzsche's tikriniu vardu. Jo dėmesį patraukia tai, kad Nietzsche's vardas rašomas kabutėse. Kodėl Nietzsche's vardas atsiduria kabutėse? Heideggeris pats to savęs niekada neklausęs. Bet Derrida šiame Heideggerio veiksmo išvelgia visų Heideggerio sutelktų galių paneigti biografinio ar autobiografinio veiksnio svarbą mąstytojo minčiai prasieržimą.

Antra vertus, Derrida dėmesį patraukė tai, kad prancūziškajame Nietzsche's vertime vertėjas Klossowski's vokišką žodį *Sache* išvertė kaip *cause*. Taip prancūziškajame leidinyje Nietzsche's vardas tapo jo mąstymo priežastimi. Vokiškas žodis, kuris paprastai verčiamas į prancūzų kalbą kaip priežastis, yra *Ursache*. *Die Sache seines Denkens* turėtų būti verčiamas

²⁴⁵ Derrida J. *Eperons. Les styles de Nietzsche. Spurs. Nietzsche's Styles*. – Chicago, London: The University of Chicago Press, 1978, p. 101.

²⁴⁶ Ten pat, p. 95.



Mimė ir skėtis (Gitenio Umbraso nuotr.).
„Aš nenoriu būti šventasis, verčiau jau klounas...
Galbūt ir esu klounas.“ Nietzsche. *Ecce homo*,
p. 154

kaip „jo minties objektas“. Kadangi du žodžiai yra panašūs, Klossowski's juto galįs *Sache* išversti kaip „priežastį“. *Sache* žymi ne jusliškai suvokiamą objektą, bet kvestionuojamą daiktą, teismo ginčo bylą, todėl yra iškeliamas ne tik rūpimas daiktas, bet ir klausimas apie patį daiktą (*Die Frage nach dem Ding*). Apie šį klausimą kalbama Heideggerio didžiojoje meditacijoje. *Sache* išvertimas kaip *cause* paremtas pačiu tekstu, nes Heideggeris tęsia *Die Sache der Streitfall, ist in sich selbst Auseinanderetzung*, kas reiškia: „Objektas, ginčo išeities taškas, pats savaime sukelia opoziciją, konfrontaciją.“ Todėl, pastebi Derrida, kai Heideggeris sako, kad mąstytojo vardas yra jo „mąstymo *Sache*“, jis neturi galvoje, kad *Sache* yra priežastis. *Sache* esąs pats jo mąstymas.

²⁴⁷ Derrida J. *Eperons. Les styles de Nietzsche. Spurs. Nietzsche's Styles*. – Chicago, London: The University of Chicago Press, 1978, p. 131.

Derrida išvelgia du galimus tikrinio vardo problemos interpretavimo būdus. Interpretuojant pagal vieną būdą, mąstytojo vardą apibrėžia jo biografija, pagal kitą – jo mintis. Heideggeris pasirinko antrąjį interpretavimo būdą. Derrida išvelgia tokį haidegeriškojo Nietzsche's vardo rašymo kabutėse išeitį: „Tikrinis vardas nėra individo ar parašo vardas. Tai vardas minties, kurios vienybė galiausiai suteikia prasmę ir nuorodą tikriniam vardui. „Nietzsche“ yra niekas kitas kaip jo mąstymo vardas.“²⁵¹ Heideggeris tariąs, kad vardas neatsiranda prieš mintį, pats daiktas yra mintis, jis yra minties sukurtas ir nulemtas. Tik galvodama šią mintį, valia sugalvoja nuosavą tikrinį vardą. Sužinoti, kas yra Nietzsche, Heideggeriui atrodo įmanu tik iš jo mąstymo, bet ne iš jo biografijos faktų. Tačiau pats Nietzsche, pastebi Derrida, pasirinko pirmąjį – biografijos interpretavimo būdą, kuris yra rizikingas: vardas gali subyrėti į daugybę kaukių ir įvaizdžių. Nietzsche rizikavo.

Heideggeris, interpretuodamas Nietzsche's vardą, tarsi to nepastebėjęs. Jis „Nietzsche's“ vardą apibrėžė iš „minties objekto“ perspektyvos ir paliko tikrinį vardą kaip neesminį dalyką, kaip biografinį ar psichologinį indeksą. Derrida Heideggerio pasirinktam interpretavimo būdui parodo distanciją. „Teisėtai niekinant biografiją, psichologiją ar psichoanalizę, – pastebi jis, – pereinama į redukcionistinę empirizmą, kuris savo ruožtu tik uždengia tai, kas yra duota mąstyme.“²⁵²

Heideggeris interpretuodamas Nietzsche'ę, pastebi Derrida, polemizuoja su „gyvenimo filosofija“. Heideggeris kritikuoja nacistinę Nietzsche's uzurpaciją, o kartu ir klasikinę universitetinę tradiciją, kuria remiantis Nietzsche interpretuojamas kaip „filosofas-poetas“, „gyvenimo filosofas, stokojantis conceptualinio griežtumo, taip būdingo vokiškajai akademinei mokyklai. Norint sužinoti, kas Nietzsche buvo, norint priartėti prie jo biografijos, prie vardo, prie tekstinio kūno, Heideggeriui atrodo būtina iškelti būties tiesos klausimą už ontologijos ribų ir surasti Nietzsche'į vietą Vakarų metafizikos pabaigoje. Kas yra Nietzsche, anot Heideggerio, mes niekada nesužinosime nei istoriškai tirdami jo biogra-

²⁴⁸ Derrida J. *Eperons. Les styles de Nietzsche. Spurs. Nietzsche's Styles.* – Chicago, London: The University of Chicago Press, 1978, p. 1037.

²⁴⁹ Derrida J. *Interpreting Signatures (Nietzsche / Heidegger): Two Questions // Nietzsche. A Critical Reader* / ed. P. R. Sedgwick. – Oxford, UK, Cambridge, USA: Blackwell, 1995, p. 54.

fiją, nei pateikę jo darbų turinį. Kas yra Nietzsche, pasak Heideggerio, mes negalime sužinoti tol, kol turime galvoje tik jo asmenybę, tik istorinę figūrą, tik psichologinį objektą ar jo kūrinčius. Heideggeris mano, kad tai, kas yra Nietzsche, ir svarbiausia – kas jis bus, mes sužinome tuojau pat, kai mąstome apie tą mintį, kuri sustruktūrina valios galią. Nietzsche yra tas mąstytojas, kuris ėjo tuo keliu, kuriuo jį vedė jo minties seka – link valios galiai.

Skvarbiu tekstų interpretatoriaus-demaskuotojo-dekonstruktoriaus žvilgsniu iš to, kaip Heideggeris cituoja Nietzsche'ę, Derrida pastebi šio mąstytojo siekimą išgelbėti Nietzsche'ę nuo galimybės jį interpretuoti kaip gyvenimo filosofą. Veikalo *Linksmasis mokslas* 324-ajame fragmente Nietzsche rašo: „*In media vita*. Ne. Gyvenimas manęs neapvylė. Priešingai, metai po metų jis man atrodo vis tikresnis, geidžiamesnis ir paslaptingesnis – nuo tos dienos, kai mane aplankė didžioji išlaisvintoja, mintis, kad gyvenimas gali būti pažinimo siekiančiojo eksperimentas, o ne pareiga, ne žiauri lemtis, ne apgaulė. Ir pats pažinimas: tegu kitiems jis būna kas nors kita, pavyzdžiui, kušėtė kojoms pailsinti ar kelias prie tos kušėtės, arba pramoga, arba dykinėjimas, man jis yra pavojų ir pergalių pasaulis, kuriame ir herojiški jausmai turi savo šokių ir žaidimų aikšteles. *Gyvenimas – tai pažinimo priemonė* – su tokia nuostata širdyje galima ne tik drąsiai, bet net ir *linksmi gyventi bei linksmi kvatotis*. O kas iš viso sugėbėtų kaip reikiant kvatotis ir gyventi, anksčiau nesugebėjęs kaip reikiant kariauti ir nugalėti?“²⁵³ Derrida pacituoja visą šį fragmentą. Pacituoja tam, kad parodytų, kuo skiriasi tas pats Heideggerio pacituotas fragmentas. Heideggeris trumpino, o išbrauktas vietas žymėjo tritaškiu. Derrida mano, kad Heideggeris trumpino neatsitiktinai. Iš visų trijų viena po kitos einančių gyvenimo naujų kokybių – „tikresnis“, „geidžiamesnis“, „paslaptingesnis“ – nusakymo Heideggeris palikęs tik „paslaptingesnis“, bet praleidęs „tikresnis“ ir „geidžiamesnis“. Ką galėtų reikšti toks praleidimas? Derrida mano, kad Heideggeris juos praleidęs todėl, kad „abu jie susiję su gyvenimu“²⁵⁴. Tai tiesiog esanti, Derrida manymu, haidegeriškoji Nietzsche's gynimo strategija – siekimas apsunkinti jo, kaip

²⁵⁰ Derrida J. *Interpreting Signatures (Nietzsche / Heidegger): Two Questions // Nietzsche. A Critical Reader* / ed. P. R. Sedgwick. – Oxford, UK, Cambridge, USA: Blackwell, 1995, p. 55.

gyvenimo filosofo, interpretaciją.

Bet kodėl tada Heideggeris paliko būdvardį „paslaptingesnis“? Kuo gyvenimo paslaptiškumas mažiau pavojingas Nietzsche's įvaizdžiui nei tikrumas ir geidžiamumas? Derrida to nesvarsto. Jis tiesiog mano, kad jo pastebėtų žodžių nuslėpimas apsunkina Nietzsche's interpretavimą biologinio modelio, kuriame gyvenimas šlovinamas kaip galutinis tikslas, šviesoje. Eksperimentas, apie kurį kalba Nietzsche, paremtas pačiu gyvenimu: čia gyvenimas naudojamas kaip priemonė, valdomas iš vidaus. Dėl šios galios valdyti gyvenimą juo eksperimentuojant peržengiamas pats gyvenimas.

Derrida pastebi, kad šis praleidimas citatoje gali prieštarauti Heideggerio hermeneutinei strategijai. Gyvenimas yra peržengiamas, bet jis neleidžia padaryti savęs kažkuo antriniu. Jis pats atskleidžia tiesos ar pažinimo judėjimą. Pats savyje jis esąs savo anapusybė. Bet Heideggeris akivaizdžiai to nenori aptarti. Be to, Derrida pastebi, kad prieš sutrumpintą citatą Heideggeris prirašęs sakinį, kuriuo pakankamai keistai pateikiamas išmestas fragmentas. Heideggeris rašo: „Nietzsche pats įvardija patyrimą, kuris kuria jo mąstymą.“ Sutrumpintosios pastraipos prasmė turėtų būti: Nietzsche pats įvardija save, jis suteikia sau vardą pasiremdamas savo mąstymo patirtimi, lygiai taip pat privalome įvardyti jį ir mes. Ir taip įvardytas mąstymas gali būti teisingai suprstas tik iš šio autonomiško rato vidaus.

Bet ar teisinga teigti, klausia Derrida, mesdamas iššūkį Heideggeriui, kad Nietzsche's mąstymas buvo tik vienas ir kad jis turėjo tik vieną vardą? Kas ir kada pasakė, svarsto toliau Derrida, kad asmuo turi tik vieną vardą? Tik ne Nietzsche. Lygiai taip pat, toliau gilinasi Derrida, kas ir kada pasakė ar nusprendė, kad yra kažkas, kas vadinama Vakarų metafizika, ir ką būtų galima susieti tik su šiuo ir būtent su šiuo vardu? Kas tai yra vardo vienumos sujungta Vakarų metafizikos vienybė? Ar tai nėra niekas kitas kaip vieno tikrinio unikalaus vardo ir atsekamos jo genealogijos troškimas? Ar užkėlęs Nietzsche'ę į metafizikos viršūnę

²⁵¹ Derrida J. *Interpreting Signatures (Nietzsche / Heidegger): Two Questions // Nietzsche. A Critical Reader* / ed. P. R. Sedgwick. – Oxford, UK, Cambridge, USA: Blackwell, 1995, p. 57.

²⁵² Ten pat, p. 97.

pats Heideggeris, pastebi Derrida, nesugrįžta atgal į klasikinę metafiziką? Klausimas retorinis. Derrida mano, kad Heideggeris sugrįžta. Jis labai tradiciškai reziuumuoja „oficialią“ Nietzsche's biografiją ir atskiria ją nuo tų didingų klausimų, dėl kurių įtampos didysis filosofas pajunta savo paties galių ribą. „Autentiška Nietzsche's filosofija“ Heideggeris pavadina tik pačią Nietzsche's mintį. Ji dar netapusė išbaigta filosofija ir nepublikuota kaip Nietzsche's darbai. Heideggeris manęs, kad esamas pilnas Nietzsche's raštų leidimas – tai dar ne autentiškas Nietzsche, nes leidėjų entuziazmas atsekant smulkiausias duomenis ir amžininkų nuomones lieka parentas siaubinga devynioliktojo šimtmečio biologizmo ir psychologizmo perversija. Autentiškas Nietzsche, Heideggerio manymu, gali būti išleistas tik įžvelgus jame Vakarų metafizikos pabaigą ir ją susiejus su būties tiesos klausimu. O Nietzsche, priešingai nei to norėtų Heideggeris, sako Derrida knygoje *Apie gramatologiją*, „užuot paprasčiausiai <...> pasilikęs metafizikoje, smarkiai prisidėjo prie signifikanto išlaisvinimo ir jo priklausomybės nuo logoso arba jo kildinimo iš logoso bei su juo susijusios tiesos ar pirminio signifikanto sąvokos <...>“²⁵⁵. Derrida pastebi kad norint „išgelbėti Nietzsche'ę nuo haidegeriško tipo interpretacijos“ nebūtina ieškoti ne tokios naivios ontologijos ar kažkokių gelminių ontologinių intucijų, atspindinčių pirmapradž tiesą.

„Tai būtų visiškas Nietzsche's mąstymo kandumo nesupratimas“²⁵⁶, – sako Derrida. Derrida galiausiai nusprendžia, jog net galbūt „saugoti neverta Nietzsche's nuo haidegeriškos interpretacijos, bet, atvirksčiai, reikia visiškai jai jį atiduoti, be jokių išlygų pasirašyti po šia interpretacija; atiduoti *tam tikru būdu* ir iki tokio momento, kai Nietzsche's diskurso turinys praras ryšį su keliamu būties klausimu, o jo forma pasirodys esanti absoliučiai svetima šiam klausimui, bei pagaliau jo tekstas reikalaus visiškai kitokio tipo skaitymo, daug ištikimesnio jo raštų tipui: Nietzsche parašė tai, ką parašė. Jis parašė, kad raštas – visų pirma jo paties raštas – nėra pirmapradiškai pajungtas logosui ar tiesai“²⁵⁷.

Ar šis trečiasis, „deridiškasis Platono apvertimas“ yra sugrįžimas prie Nietzsche's, ar nutolimas iš anksto nenustatyta kryptimi? Aišku viena, trečiasis apvertimas nėra hėgeliškoji sintezė, išsprendžianti dviejų anks-

²⁵⁵ Nietzsche F. *Linksmasis mokslas („la gaya sciienza“)* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Pradai, 1995, p. 219–220.

tesnių apvertimų prieštaringumus.

„Derrida santykis su Heideggeriu toks pat kaip ir Heideggerio su Nietzsche“²⁵⁸, – pastebi Rorty knygoje *Atsitiktinumai, ironija, solidarumas*. Kiekvienas jų, Rorty manymu, yra pats inteligentiškiausias skaitytojas ir labiausiai niokojantis savo pirmtako kritikas. Heideggeris, anot Rorty, pripildė „nyčiško vyno kantiškąsias statines“, jis kalbėjo apie Nietzsche’i svarbius dalykus vokiečių akademiniam projektui įprasta kalba, kuria ieškoma panašių patyrimų „galimybės sąlygų“.

Rorty pastebi, kad Derrida projektas taip pat neatskirtas nuo Heideggerio, nes Derrida irgi ieškojęs žodžių, kurie išvestų mus „už metafizikos“ žodžių, „kurie turėtų jėgą, nepaisant mūsų, ir parodytų mūsų pačių atsitiktinumą“. Tačiau Derrida pasimokęs iš Heideggerio, Rorty žodžiais tariant, nesėkmės. Dilema, su kuria susidūręs Heideggeris, buvo ta, kad kai tik jis izoliuodavęs tokius žodžius, jie tapdavę „pažeminti“ nuo mąstymo iki metafizikos, tapdavę paprasčiausių filosofinių problemų įvardijimu. Derrida pamatęs, kad „kalba“ gali sugražinti prie metafizikos lygiai taip pat kaip ir „būtis“ ar „prigimtis“.

Todėl Derrida tikslas buvęs ne izoliuoti žodžius, o sukurti tokį stilių, kuriuo jis atsiskirtų nuo savo pirmtakų. Heideggeris ieškojęs „paprastumo ir didingumo“, o Derrida – „painiavos ir nepastovumo“. Skirtingai nuo Heideggerio, kuris vylėsi visada „pasakyti tą patį“, vėl ir vėl „įvesti kalbą į būties įvykį, kuris išlieka“, „skaitydami vėlyvąjį Derrida jūs niekada nežinote, kas bus toliau“²⁵⁹.

„Deridiškoji“, „haidegeriškoji“ Nietzsche’s kritika palieka pėdsaką pačiame Derrida interpretaciniame projekte. Iš čia jis perima pamatinį dekonstrukcijos sumanymą – filosofijos be hierarchinių opozicijų galimybę. Be to, ir Nietzsche’s, ir Heideggerio, ir Derrida filosofinis diskursas galioja tik paskutinėje – apverstojo platonizmo (o kartu ir paneigto kantizmo) pakopoje, kai „Zaratustra pradeda kalbėti“.

4. FREUDAS, NIETZSCHE IR POSTFILOSOFIJA

²⁵⁴ Derrida J. *Interpreting Signatures (Nietzsche / Heidegger): Two Questions // Nietzsche. A Critical Reader* / ed. P. R. Sedgwick. – Oxford, UK, Cambridge, USA: Blackwell, 1995, p. 61.



Jacques'o Derrida knygos (Jūratės Baranovos nuotr.)

4.1. Ar Freudas liko skolingas Nietzsche'į?

Po Foucault pranešimo susiklostė tradicija Nietzsche'ę, Freudą ir Karlą Marxą (1818–1883) vadinti trimis didžiaisiais XX a. „įtarumo filosofais“ arba demaskavimo genijais. Visi trys jie padarė perversmą žmonijos istorijoje – metė iššūkį žmogaus aiškumo pačiam sau postulatui. Marxas žmonių elgesio nematomų motyvų šaltinių ieškojo socialinių-gamybinių santykių struktūrose, Nietzsche – valioje siekti galios (*wille zur macht*), Freudas – pasąmoninių motyvų raiškos lauke.

Kai pasirodė paskutinioji Nietzsche's knyga *Štai taip Zaratustra kalbėjo* (1885), Freudui jau buvo 29 metai. Teoriškai jis jau galėjo Nietzsche'ę skaityti. Ar skaitė? Galbūt Nietzsche galėtų būti traktuojamas kaip Freudo pirmtakas. Neatrodo, kad Freudas būtų linkęs filosofijoje ieškoti savo idėjų pirmtakų. Savo autobiografijoje (*Selbstdarstellung*, 1925) jis nurodo, kad jo paties apmąstymų pobūdis skiriasi nuo filosofinių spekuliacijų,

taip pat jis pripažįsta, kad kai kur remiasi Fechneriu²⁶⁰. Schopenhaueris jį būtų galėjęs paveikti, jei filosofas jį būtų skaitęs anksčiau, nes tarp psichoanalizės rezultatu, anot Freudo, ir Schopenhauerio filosofijos kai kur esama sąsajų, pavyzdžiui, emocionalumo pirmumo teigimas ir seksualumo pripažinimas lemiamu. Tačiau būtent Nietzsche's jis sąmoningai ir vengęs. Kodėl? Paties Freudo žodžiais tariant, būtent todėl, kad Nietzsche's išvalgos pernelyg panašios į psichoanalizės rezultatus ir šis panašumas būtų sukėlęs grėsmę jo paties, t. y. paties Freudo, mąstymo nepriklausomybei (*Unbefangenheit*).

Derrida skaito Freudo autobiografiją ir pastebi šią vietą. Negali nepastebėti. Jį nustebina tas lengvumas ir skubotumas, su kuriuo Freudas paneigia savo galimą skolą Nietzsche'į. Atrodytų, kad ne Nietzsche'į jis gali būti kažką skolingas, o kaip tik priešingai. Derrida mąsto toliau, ir jo meditacijos peržengia siauras Freudo ir Nietzsche's galimos skolos santykio ribas. Gal iš tiesų, kai sakome žodį „skola“, turime galvoje, kad kitas yra skolingas tik mums? Gal niekada niekas nemąsto apie savo, galima būtų pratęsti, intelektualinę skolą kitam? Skubame skolą paneigti, nes taip susisiejamė su kitu per skolą – įkliūvame į galios santykius. Tas, kuris skolina, tampa „ponu“, jis yra tikrasis autoritetas, jis dominuoja. *Sapnų interpretacijoje* (*Die Traumdeutung*, 1900) Freudas dar sykį tą pakartoja: „Ne, aš neskaiciau Nietzsche's – jis pernelyg įdomus. Ne, jis nepaveikė mano darbų, ir aš nieko nežinau apie jį. Be to, jis visiškai nesugebėjo atpažinti išstūmimo mechanizmo.“²⁶¹ Iš kur Freudas sprendžia, kad Nietzsche neižvelgęs psichoanalizei svarbios išstūmimo mechanizmo sampratos, jei tvirtina neskaiteš jokių jo darbų? Klausimas gali kilti ne tik Derrida, bet ir akylesniam skaitytojui. Derrida skaito Freudo veikalą *Anapus malonumo principo* ir tiesiog žavisi jo gebėjimu rašant nieko nepasakyti (*il ne nous dit RIEN*). Kiekvienas minties žingsnis čia, Derrida akimis, yra paneigiamas po jo einančio žingsnio. Ar tai nėra tai, dabar jau galime klausiti mes, ką siūlė pats Derrida kaip savąjį dekonstrukcijos projektą?

²⁶⁵ Derrida J. *Apie gramatologiją* / vertė N. Keršytė. – Vilnius: Baltos lankos, 2006, p. 32.

²⁶⁶ Ten pat, p. 32.

²⁶⁷ Ten pat, p. 32–33.

²⁶⁸ Rorty R. *Contingency, Irony, Solidarity*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 122.

4.2. Tikrinis vardas ir autobiografija

Derrida rašo dar vieną tekstą *Pašto atvirutė, nuo Sokrato iki Freudo ir netik*, kuriame Freudo vardas šmėkšteli jau pavadinime. 1979 m. rugpjūčio 17 d. Derrida nuosekliai mąsto apie tai, ką Freudas veikė 1907-aisiais. Sunku būtų suprasti, ką galėtų reikšti ši skaičių chronologija, neužsiėmus specialia pseudokalba. Tais metais Freudas buvo nusimatęs savo mirties datą. Nesvarbu, kad istorija liudija, jog po šios datos jis pragyvenęs dar trisdešimt dvejus metus. Derrida pastebi, kad „metams praėjus po savo mirties“, 1908 m., Freudas praplėtė savo butą ir sudegino laiškus, tarsi tarp šių dviejų judesių galėtų būti kokia nors vidinė jungtis. Derrida, kaip įprasta, retoriškai klausia savęs, ką gi Freudas tais metais iš tiesų sudegino. „Akivaizdu, – staiga sako, – kad Nietzsche’s užrašus kartu su kitais ir, žinoma, Sokratą.“²⁶² Kas galėtų patvirtinti ar paneigti tokią Derrida hipotezę? Kaip pramatyti, ką prarijo liepsnos? Ar tarp popierių buvo kokie nors slapti Nietzsche’s tekstų konspektai? Ar Freudas iš tiesų sudegino savosios skolos Nietzsche’i „vekselius“?

Freudo tekstai tarsi lieka už Derrida sumanyto dekonstrukcijos projekto ribų, nes Freudas vis dėlto reiškė valią kažką pasakyti (*vouloir-dire*), išreikšti prasmę. O Derrida dekonstrukcija suko kita kryptimi: ji reiškia valią nieko nepasakyti (*vouloir-rien-dire*). Derrida galėtų nepastebėti Freudo ir mąstyti tik apie savo paties asmeninę skolą Nietzsche’i – toliau plėsti kitoje knygoje *Pentiniai: Nietzsche’s stiliai* pradėtą temą. Tačiau pastebi ir parašo išsamias „dekonstrukcines meditacijas“ apie Freudo knygą

²⁵⁹ Rorty R. *Contingency, Irony, Solidarity*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 126.

Anapus malonumo principo. Jos sudaro antrąją *Pašto atvirutės* dalį. Skyriuje *Aistros pagal Freudą* Derrida vėl grįžta prie jį stebinančio Freudo bandymo neigti Nietzsche'ę. Dar syki cituoja Freudą pastabas iš *Selbstdarstellung*, kur psichoanalizės pradininkas pripažįsta, kad filosofo Nietzsche's nuojautos ir perspektyvos stebėtinai dažnai sutampa su psichoanalizės rezultatais, kurie buvo pasiekti sunkiai dirbant. Freudas teisinasi, kad jam nebuvę labai svarbu, kas pirmasis tai sugalvojo. Jam gi buvę svarbu tik išlikti nepriklausomam nuo bet kokio nusistatymo. Freudas pats apie tai kalba ir aiškinasi. Jis, ko gero, nujaučia skolą, jis ją svarsto, mintimis sukasi skolos trajektorijoje²⁶³. Derrida galėtų būti kiek jautresnis Freudą intencijai ir šią jo užuominą kaip nors pastebėti ir atviriau priimti. Juk galėtų Freudą nors kiek patikėti. Pagaliau prisipažinimas kiek lengvina „musikaltimą“, t. y. užmaskuotą kito išvalgų pasisavinimą. Tačiau Derrida griežtas, tarsi būtų koks pavėlavęs antstolis, atvykęs kartu su Nietzsche ar atstovaudamas Nietzsche'į po daugelio metų rašomu tekstu bet kuria kaina skolas atsiimti. Jis puikiausiai iš to paties Freudą yra išmokęs skaityti tai, kas slypi už žodžių, ir vienu užsimojimu demaskuoti kalbantįjį, todėl toliau remia Freudą prie sienos, sakydamas, kad suprantaš, kodėl šis kratėsi filosofijos. Juk labiausiai sunku, labiausiai nepakeliama, kad tu pats taip sunkiai pluši, kad pasiektum, ką pasiekei, o filosofui visa tai ateina į galvą pernelyg jau lengvai – „nemokamai, dykai, tarsi žaidime, nė už ką“. Be to, kitu žingsniu Derrida konstatuoja, kad šiuo neigimo judesiu Freudas parodęs, kaip arti filosofijos jis yra. Juk išvengti turi būtent to, kas yra tau arčiausia, jau vien dėl paties artumo fakto. Artumas kelia psichologinę grėsmę išnykti kitame ir savęs kaip savęs nebeatpažinti. Derrida netgi pasitelkia liudininkus, prisimena Freudą mokinį Otto Ranką (1884–1939)²⁶⁴, kuris nuodugniai parodęs, ką konkrečiai Freudas galėjo skolintis iš Nietzsche's: Nietzsche pirmas drįšęs susieti atsakomybę, kaltę ir skolą su nesąmoningumu. Kita vertus, mąstęs apie santykį tarp būdravimo ir sapno. „Jūs už viską norite būti atsakingi, išskyrus savo sapnus“, – sakęs savo skaitytojui Nietzsche. Freudas demaskuotas, sugėdintas, skola Nietzsche'į „išmušta“ ir pagaliau uoliomis Derrida pastangomis sugrąžinta. Kodėl Derrida pats savo tekste nededa taško? Kodėl

²⁶⁰ *Sigmund Freud présenté par lui-même.* – Paris: Gallimard, 1984, p. 100.

nuodugniai naršo po Freudo tekstais toliau? Ką dar nori rasti? Regis, Freudo tekste *Anapus malonumo principio* (*Jenseits des Lustprinzips*, 1920) toliau ieško Nietzsche's pėdsakų. Randa. Nurodo Nietzsche's idėją apie gyvenimą kaip atskirą to, kas negyva, atvejį, valios galiai idėją, amžiną pasikartojimą. Toliau lipa Freudui ant kulnų, demaskuodamas, kaip šis, sakydamas, kad vengiąs spekuliacijų ir remiasi tik patirtiniu stebėjimu, pats išivelia į spekuliacijas ir tik ironiškai apsimeta nesuprantas, apie ką eina kalba. Juk Freudas nuo pat pradžių pareiškęs, kad malonumo / nemalonumo suvokimas lieka paslaptingu, keistai nesuvokiamu dalyku. Ir net iškėlęs abejonę, retoriškai klausdamas, ar psichoanalitikai teisūs, tikėdami absoliučiu malonumo principo dominavimu. Derrida tarsi kaip užuominą numeta kažkieno išsakytą nuomonę, kad Freudas esąs didis menininkas, o ne mokslininkas. Juk mokslas turėtų operuoti beaistriais dydžiais ir beasmeniais dėsniais. O Freudas savo išvalgas grindžias metaforomis, kurias linkęs pervadinti tiesiog paradigmomis, prototipais ar modeliais. Grindžia taip pat ir laisvai papasakotomis autobiografinėmis istorijomis, kaip kad garsusis Freudo aprašytas anūko Ernsto sugalvotas žaidimas *for / da*. Derrida toliau detalai panirsta į Freudo autobiografiją, siekdamas būtent joje atsekti psichoanalizės tapsmui svarbius momentus. Jis vėl ir vėl grįžta prie Freudo anūko Ernsto sugalvoto žaidimo *for / da*, tiksliau, to, kaip jį detalai pasakoja pats Freudas. Jį domina Freudo nutylėjimai ir užuominos: bando atsekti už teksto slypinčius momentus, jo interpretaciją susieja su anūko motinos, Freudo mylimos dukters Sofijos, mirtimi ir su po Freudo prisipažinimo patirta trauma kaip neužgyjančia narcisistine nuoskauda. Suranda paralelių tarp Ernsto mažojo brolio ir paties Freudo mažojo brolio Julijaus ankstyvų mirčių. Užsimena, kad Freudas galėjęs patirti kaltę dėl savo jaunesniojo brolio mirties, nes ir jis, kaip ir Ernstas, pavyduliavęs jaunėliui jo egzistavimo, nulemtu tėvų meilės, fakto, susieja su Sofijos mirtimi ir galiausiai iš to išveda Freudo tekstuose atsiradusį mirties troškimo motyvą²⁶⁵. Derrida seka paskui Freudą labai nuodugniai, dėmesingai seka kiekvieną jo žodį ir minties

²⁶¹ Žr. Weber S. The Debts of Deconstruction and Other // *Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis and Literature* / ed. J. H. Smith, W. Kerrigan. – Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1988, p. 41.

judesį. Taip priartėja prie penktojo skyriaus pabaigos ir pastebi, kad Freudas eilinį sykį išsako savo nepasitenkinimą samprotavimais apie nepasitenkinimą. Seansas, kaip sako Derrida, tęsiasi. Jis, tarsi būtų ne filosofas postmodernistas, o praktikuojantis psichoterapeutas, gaudo momentus, kur Freudas vėl atsargiai prabyla pats apie save. Prieina prie išvados, kad visi Freudo atverti keliai: transkripciniai, transpoziciniai, transgresiniai ar transferentiniai – atveria erdvę neišvengiamoms teorinėms spekuliacijoms. O juk šie laisvi samprotavimai ir interpretacijos, dabar galime pridurti ir mes, numatydami slaptą Derrida sumanyto Freudo skaitymo intenciją, gal ir yra tai, ką mes plačiaja prasme vadiname literatūra. Literatūra – tai ne mokslas. Tai kūryba. Psichoanalizė tarsi turėtų liudyti beaistrį mokslinį tyrimą.

Tai, ką Freudas būtų linkęs vadinti sąvokomis, Derrida rašo kabutėse. Jis pats pastebi metaforų grupuotes, kurios telkiasi ties žodžių „persėdimas“ ir „judėjimas“ kažin kokio neaiškaus tikslo link reikšmėmis. Ko Derrida taip „prilipęs“ prie to Freudo teksto *Anapūs malonumo principo*, skaitant neišvengiamai kyla mintis. Norisi pagauti jį patį – uolų skaitytoją, kaip kad jis „gaudo“ Freudą. Juk ir demaskuotojai yra demaskuojami, galime pasakyti jau ne tik Freudui, bet ir Derrida. Ar išmokęs Freudo pamokas Derrida pats iki galo pripažįsta savąją skolą Freudui? Kai demaskavimo mašina yra užvesta, toks žaidimas tampa galimas be pabaigos. Aš demaskuoju Derrida demaskuojantį Freudą, o kažkas kitas – mano teksto skaitytojas – vėl demaskuoja mane, pastarąjį – dar vienas būsimas manoj demaskuojamo teksto skaitytojas. Taip kiekvienas perskaitymas kaip demaskavimas nurodo į savo skirtį. Demaskavimas kaip galimas interpretavimas vyksta be pabaigos. Ar tai nėra ta svarbiausioji pamoka, kurią Derrida mums siūlo išmokti iš Freudo? Ir ar tai nėra jau paties Derrida skola Freudui, o kartu ir mūsų visų skola? Ir ar nėra tai, čia jau grįšime prie iš pradžių iškelto klausimo, Freudo populiarumo ir kol kas neblėstančios traukos priežastis? Vien tik mokslinė kryptis gal ir būtų nustūmusi autorių į užmarštį, tačiau neįmanoma, reziumuoja

²⁶² Derrida J. *Speculer* – sur „Freud“ // Derrida J. *La carte postale. De Sokrate q Freud et au-de-la*. – Paris: Flammarion, 1980, p. 259.

²⁶³ Ten pat, p. 283.

galutinai Derrida, Freudo tekstus skaityti akademiškai, neįmanoma jų sutraukti į tezę, ar kokią nors apibrėžtą filosofinę ar mokslinę išvadą. Freudas, jo manymu, išvengia teorijos. Todėl kaip iššūkis lieka (galime jau ir patys daryti išvadą) jo autoriaus vardas. Vardas erzina, neramina, glumina, skatina sukilti, nesutapti, nepaklūsti ir todėl verčia vėl rašyti naują tekstą, kuris bus interpretuojamas, demaskuojamas ar dekonstruojamas. Neigsime, piktinsimės, pritaršime, abejosime. Mums atrodo, kad mes ir esame tikrieji to teksto autoriai, tikrieji minties generatoriai, o gal tiesiog irgi užmaršūs autoriai, nelinkę atvirai apmokėti ar gražinti savo skolos. „Tačiau gyvenimas, – sako Sodeika, – nėra prezencija, kurią būtų galima kaupti ir paversti savotiškomis atsargomis. Gyvenime visuomet jau „yra“ mirtis. Ir kaip tik šiuo požiūriu gyvenimas yra *pėdsakas*. Tad Freudo teksto skaitymas pro Derrida siūlomą *diférance*, pirma, ne tiek pa-aiškina psichoanalizę, kiek greičiau ją iš-aiškina ir išvaduoja iš bet kokios priklausomybės nuo „metafizinės provaizdžio sąvokos.“²⁶⁶

Foucault ir Deleuze'as taip pat nesijautė kažkuo skolingi Freudui. Vien tik Nietzsche buvo jų „teorinė meilė“, jie pripažino jį esant savo idėjų krikštėviu. Foucault bandė paneigti Freudo atradimus jau netgi radikaliau, nei Freudas siekė pamiršti Nietzsche'ę. Foucault tyrimas *Beprotybės istorija* yra, jo paties užsiminimu, tylos archeologija – knyga apie neįvykusį dialogą tarp sveikėjo ir ligonio. Foucault nuodugniai domisi tuo, kaip žmonijos istorijoje psichiniai ligoniai buvo izoliuojami ir stebimi. Jie buvo išplukdomi laivais, kaip nusikaltėliai uždaromi į pataisos namus ar į narvus tarsi zoologijos sode, kad lankytojai galėtų juos savo malonumui stebėti. Foucault demaskuoja stebintį agresyvų sveikėjo žvilgsnį. Jis nepripažįsta ir jokių Freudo terapinių nuopelnų. Jo teigimu, „psichoanalizės dėka sudvigubėjo absoliutus stebėtojo stebėjimas, atsirado begalinis stebimo asmens monologas – taip išlaikoma senoji vienašališko stebėjimo beprotamyje struktūra, tačiau ji išbalansuojama nesimetrine abipusybe“²⁶⁷.

Deleuze'as ir Felixas Guattari rašo knygą, iškalbingai pavadintą *An-*

²⁶⁴ Otto Rankas, Freudo mokinys, ėmė interpretuoti psichoanalizę iš Nietzsche's atvertos, labai artimos hermeneutikai perspektyvos. Už tai klasikinių psichoanalitikų buvo pasmerkta. Rankas Freudui 1926 m. jo 70-mečio proga padovanojo Nietzsche's raštus, kuriuos Freudas pasiėmė su savimi, emigruodamas į Londoną, nepaisant jūdviejų su Ranku koncepcijų išsiskyrimo.

ti-Edipas. Akivaizdu, kad autoriai čia diskutuos apie psichoanalizę. Jie nesiginčija su Freudu dėl sąmonės sampratos. Tačiau sąmonė, jų manymu, nieko nereprezentuoja, nesukuria jokių simbolių ar signifikantų, joje nėra jokių užslėptų ar iškreiptų norų, kuriuos reikėtų interpretuoti. Sąmonė kažką produkuoja ir tai, ką ji produkuoja, reikia tik aprašyti. Sapnai iš tiesų yra perpildyti keistais vaizdais, įvykiais ar žodžiais, žmonės dažnai užsikerta kalbėdami ar rašydami, ir neurotikai iš tiesų demonstruoja daugybę keistų simptomų. Tačiau vienintelis, jų manymu, svarbus klausimas yra tas, kaip šie sąmonėje vykstantys heterogeniniai santykiai atveria ar blokuoja tolimesnius troškimo išsiskojimus. Troškimas ir troškimo mašina Deleuze'o ir Guattari eksperimentiniam mąstymui yra svarbesni už sąmonės ir sąmonės skirtį. Jie „deteritorizuoja“ sąmonę: edipinę analizę keičia šizoanalize – siaurą šeimos pasaulį peržengia rizominiu išsiskojimu anapus triados „vaikas – motina – tėvas“. Apie gyvenimą, sako Deleuze'as ir Guattari gal kiek arogantiškai viename interviu, psichoanalitikas mažai ką gali pasakyti, nes jis nesuvokia gyvenimo ženklų ir simbolių, viską redukuodamas į vieną, Lawrence'o žodžiais tariant, „mažą purviną paslaptį“. Todėl menininkams ir filosofams Deleuze'as siūlo pernelyg nesidomėti psichoanalize, „nebent išimtiniais atvejais“.

4.3. Vis dėlto Freudas, o ne Nietzsche?

Rorty nesiremia šiuo Deleuze'o patarimu. Knygoje *Atsitiktinumas, ironija, solidarumas* jis dar sykį grįžta prie Freudo ir Nietzsche's galimos įtakos postmoderniajai mąstysenai ir prieina prie priešingų išvadų. Freudas, o ne Nietzsche, Rorty akimis žiūrint, tampa tikroju postmoderniosios asmenybės sampratos įkvėpėju.

Tai, ko nepavyko padaryti Nietzsche'i, Rorty pastebėjimu, padarė Freudas. Freudas išvengęs Nietzsche'ę įklampinusio „apversto platonizmo“. Rorty interpretuoja Freudą radikalčiai kitaip nei Foucault. Foucault nuomone, psichoanalitiko figūra įgauna grėsmingos monologinės ma-

²⁶⁵ Žr. Derrida J. *Speculer – sur „Freud“* // Derrida J. *La carte postale. De Sokrate à Freud et au-delà*. – Paris: Flammarion, 1980, p. 341–357.

nipuliacijos kitu žmogumi galią. Psichoanalitikas uždaro dialogo tarp sergančiojo ir sveikėjo galimybę. Rorty dialoginis santykis nėra svarbus. Jam svarbu surasti išeities taškus liberalaus ironiko savikūrai. Klasikinėje etikoje jis to negalėjęs rasti. Graikai ir krikščionys kalbėję apie ydas ir dorybes. Skirtingai nei MacIntyre'ui, jų žodynas Rorty atrodo beviltiškai pasenęs. Freudas į etiką įvedęs visai naują žodyną. Vietoj dorybių ir ydų etikoje kalbame apie infantilumą ar sadizmą, obsesijas ir paranoją. Būtent Freudas, o ne Nietzsche sugebėjęs paneigti Kantą. Kodėl? Kantas padalijęs žmogų į dvi dalis. Vieną dalį pavadinęs „protu“, ir ši dalis yra jungianti mus visus. Kanto etikoje skiriamės tik pojūčiais ir troškimais – tuo, kas mumyse yra akla, idiosinkratiška, tik atsitiktinumas. Freudą Rorty priešpriešina Kantui būtent todėl, kad šis išvelgęs kitą racionalumo paskirtį. Racionalumą Freudas traktavęs tik kaip mechanizmą, „kuris pritaiko atsitiktinumus prie kitų atsitiktinumų“²⁶⁸. Būtent Freudas, o ne Nietzsche Rorty interpretacijoje tampa tikruoju atsitiktinumų šaukliu. Freudo atveju, skirtingai nei Nietzsche's, Rorty manymu, šis proto sumechaninimas jau nėra abstraktus filosofinis redukcionizmas, dar vienas „apverstas platonizmas“. Regis, Rorty Freudo moralės filosofijoje surado tikrąją savosios postmoderniosios etikos išeities tašką. Jis leidžia pamatyti, kad mumyse nėra tokios centrinės savybės, kurią būtų galima pavadinti asmenybe.

Freudo psichoanalitinę žmogaus sampratą įprasta interpretuoti kaip neistorinę ir atsparią laiko ir erdvės atsitiktinumams. Kokiame pasaulio taške begyventume – Indonezijoje ar Paragvajuje, visi kenčiame dėl to paties – dėl Edipo komplekso liekanų mūsų pašamonėje. Pašamonės niekam nepavyksta išvengti. Kaip pastebi Erichas Frommas (1900–1980), šią problemą sprendė ir urvinis žmogus, ir klajoklis, ganęs avis, ir Egipto valstietis, ir Japonijos samurajus. Ją sprendžia ir šiuolaikinis žmogus²⁶⁹. Tačiau Rorty, skaitydamas Freudą, mato kaip tik priešingus dalykus²⁷⁰. Freudo idėja apie tai, kad sąžinė tėra interiorizuotas mūsų tėvų ir visuomenės balsas, Rorty neatrodo nei svarbi, nei nauja. Tą jau sakęs sofistas Trasimachas Platono *Valstybėje*, o vėliau Thomas Hobbesas (1588–1679),

²⁶⁶ Sodeika T. Psichoanalizė ir filosofijos pabaiga // *Problemos*. – Nr. 71, 2007, p. 121.

kalbėjęs apie etinį redukcionizmą. Tačiau Rorty išvelgia ir visai naujus Freudo mokymo aspektus. Nauja Freudo mokyme Rorty atrodo būtent detalės, kurias jis išvelgęs kiekvienos konkrečios sąžinės formavimosi procese. Detalė Kantui neatrodė svarbi. Jis jos nesiejo su sąžine. Kaip tik priešingai. Kantas sudievinio asmenybę, sako Rorty. Freudo nuopelną šiuiolaikinei kultūrai Rorty išvelgia būtent tą, kad jis sugebėjęs išsklaidyti šią kantiškąją asmenybės sudievinimo simboliką. Kantas asmenybę susiejo su tuo, kas visuotina ir universalu, idiosinkratiška ir yra tik atsitiktinumas, kas priklauso vaizduotei ir poetiniam impulsui. Nuo Kanto laikų moralės universalizmas dionavo ir prieštaravo poetiniam kūrybiškumui. Freudas, Rorty manymu, šį karą užbaigęs. Jis parodė, kad sąžinė yra istorinis produktas, kad ji priklauso nuo laiko ir atsitiktinumo lygiai taip pat kaip ir estetinė bei politinė sąmonė. Rorty, interpretuodamas Freudą, atsiriboja nuo jo bendros psichoanalitinės schemas. Jam atrodo svarbu, kad Freu-



Carlo Alberto aikštė Turine ir *Casa di Nietzsche*, kur apsistojo Nietzsche paskutinįjį sykį atvykęs į Turiną. Čia jis ir pamatė žiauriai plakamą arkli. Čia prasidėjo Nietzsche's liga (Giedrės Kadžiulytės nuotr.)

²⁶⁷ Foucault M. *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason.* – London: Routledge, 1961, p. xi.

das sugebėjęs paaiškinti, kodėl konkrečioje situacijoje asmenys patiria nepakeliamą kalnę, intensyvią nerimą ar nenumaldomą pyktį. „Jis padeda mums suprasti, kodėl mes galime be galo stengtis padėti vienam draugui ir visiškai nepastebėti kito žmogaus, kurį mes manome nuoširdžiai myli, didesnio skausmo. Jis padeda mums suprasti, kodėl galima būti ir švelnia motina, ir kartu negailestinga koncentracijos stovyklos prižiūrėtoja.“²⁷¹ Freudas parodęs, kad nėra vieningo asmenybės branduolio, kad mums persipina skirtingos asmenybės. Jos priartėja, nutolsta, jos kalbasi tarpusavy, bet jos niekada nesutampa. Rorty tuo neatsidžiaugia, nes postmodernioji etika, jo akimis žiūrint, tik tada ir tampa galima, kai ji atsisako vieningos asmenybės prigimties paieškos projekto.

Rorty postmoderniąją etiką mato kaip etiką, kurioje nelieka hierarchinių skirtumų. Nebelieka aukštesniojo „aš“ ir žemesniojo „aš“. Nebėra asmenybės centro ir periferijos. Nebeieškoma geresnių ar blogesnių asmenybės savybių. Visos savybės tampa tarsi vienodos vertės, nes visos yra atsitiktinės. Tačiau kyla klausimas, kurį galima adresuoti jau pačiam Rorty: kaip tokioje atsitiktinumo žaismėje galima asmenybės savikūra? Juk savikūra numato jau apytikrę kryptį, kūrybinio sumanymo realizavimo slinktį. Meno kūrinys nėra iš anksto konstruojamas racionalus projektas. Tačiau jis nėra ir vien atsitiktinių aplinkybių sudėliota mozaika. Kažkokie intuityvūs, bent jau neryškūs meno kontūrai kaip kūrybinis sumanymas vis dėlto menininkui turi neduoti ramybės ir skatinti jį imtis kūrybos. Kokie būsimojo „aš“ kontūrai neramina rortiškąjį savikūros entuziastą? Nietzsche'į tokie kontūrai buvo aiškūs. Tai buvo antžmogis kaip maksimali individo valios išugdymo ir stiliaus charakteriui suteikimo įtampa. Tačiau Rorty išsižada šio Nietzsche's vis dar ieškomo vientisumo. Lieka klausimas: kokį save sukursiu, jei nelieka jokios aukštesnės paradigminės perspektyvos? Gal galiu tiesiog plaukti pasroviui, žinodamas, kad viskas, kas su manimi nutinka, vienodai vertinga, nes viskas atsitiktina. Tapti dzenbudistu. Rorty stipraus poeto ir liberalus ironiko pasaulio atsitiktinumą poetizacija kartais tampa artima *dzeno* meistrams. Rorty rašo: „Viskas, pradėdant nuo žodžio skambesio, lapo spalvos iki odos dalelės pojūčio, kaip Freudas parodė mums, gali padėti dramatinizuojant ir kristalizuojant žmogiškosios būtybės savitapatumo jausmą.“²⁷² Visai

nebūtina ieškoti pamatinės gyvenimo linijos. Susiklosto tam tikra daiktų konsteliacija, kuri ir suteikia gyvenimui tam tikrą tonaciją. Gyvenimas tampa kaip poema.

Tačiau kodėl tada taip reikia akcentuoti savikūros kaip liberalaus ironiko savisteigos būtinybę? Gal savikūros siekiamybė galėtų būti stipraus poeto gebėjimas, apžvelgiant savo praeitį, apie ją pasakyti: „Taip, aš jos tokios ir norėjau.“ Tačiau šis projektas, Rorty manymu, gali likti teisingas tik kaip projektas, bet ne kaip rezultatas. „Projektas, kuriam įgyvendinti neužtenka viso gyvenimo trukmės.“²⁷³ Žmogus neturi savybių, tarsi sako Freudas. Jam antrina Rorty. Asmenybė tėra atsitiktinumų tinklas, o ne gerai sutvarkyta savybių sistema. Rorty neužsimena apie Musilio romano *Žmogus be savybių* veikėją Ulrichą. Regis Rorty išsilaisvinimą nuo savybių išvelgia tik iš Freudo sumanymo. Freudas leidžias išvengti pasirinkimo. Postmodernistinė Rorty etika – radikalaus nesirinkimo etika. Ir Kantas, ir Nietzsche rinkosi. Kūrė tam tikrą paradigminį asmenybės modelį. Kantas tokio sektino asmens pavyzdžiu laikė, anot Rorty, neegoistišką, neegocentrišką, vaizduotės neturinčią, garbingą, padorią, pareigos besilaikančią asmenybę, Nietzsche – antžmogį. Abu tipus galima vertinti ir tarpusavyje lyginti. Garbingi žmonės dažnai yra nuobodūs. O didieji kūrėjai dažnai priartėja prie beprotybės. Freudas nė vieno iš jų nesirenka kaip sektino pavyzdžio, ir tai didysis jo nuopelnas postmoderniajai mąstysenai, sako Rorty. Freudas neskatina rinktis, nes jis nemana, kad žmogus apskritai turi tokią pasirinkimo savybę. Freudą žavi poetas, bet jis jį aprašo kaip infantilų. Jam nuobodus moralus žmogus, bet filosofas mano, jog toks žmogus yra suaugęs ir brandus. Tačiau niekas Freudui iš esmės negalėję būti apskritai nuobodu, nes juk pasąmonė, kaip pastebi Rorty, nėra ir negali būti nuobodi. Kiekvienas gyvenimas yra nuolatinis kūrybos procesas. Kad išgyventume, mes susikuriame savo iliuzijas atskleidžiančias metaforas. Gyventi – tai fantazuoti. Savikūra, Freudo akimis žiūrint, vyksta nuolatos. Mes apjuosime save idiosinkratiniais

²⁶⁸ Rorty R. *Contingency, Irony, Solidarity*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 33.

²⁶⁹ Fromas E. *Menas mylėti / vertė L. Jekentaitė*. – Vilnius: Valstybinis leidybos centras, 1992, p. 30.

²⁷⁰ Tokią interpretaciją Rorty perėmė iš Haroldo Bloomo.

naratyvais. Mes vertiname save pagal tai, kaip mums pavyksta kurti šiuos naratyvus. Taip mums pavyksta atsiplėšti nuo idiosinkratinės praeities. Mes paprastai smerkiame save ne už tai, kad nesugebame gyventi pagal universalius kriterijus, o už tai, kad nesugebame sukurti naratyvų, kurie atskirtų mus nuo praeities. Kiekvienas gyvenimas yra pastanga apsisiausti savo paties metaforomis. Ir nė vienas iš šių savęs aprašymų nėra ir neturi būti teisingi. Jie neatspindi mūsų esmės. Jie tėra instrumentai. Jie neišstumia nei senų žodynų, nei senų aprašymų. Šalia kitų sukuriamas dar vienas naratyvas.

Jeigu šie naratyvai yra lygiaverčiai, kaip juos vertinti, jei jie skiriasi? Ar negali išradingas naratyvų kūrėjas vienų naratyvų pasakoti vieniems, o kitų – kitiems žmonėms, atsižvelgdamas į situaciją? Juk taip dažniausiai elgiasi sukčiai ir apgavikai. Jiems būtina išlikti išslystantiems ir neatpažintiems. Kai skirtingi to paties asmens apie save pasakojami naratyvai pernelyg prasilenkia ar ima prieštarauti vieni kitiems, tokį fenomeną paprastai vadiname asmenybės suskilimu, o kraštutiniu atveju – šizofrenija ir galutiniu asmenybės praradimu. Ar pasakojantysis negali pasiklysti savo kuriamuose naratyvuose? Ir tada asmenybė naratyvais ne sukuriama, o prarandama. Ji lieka tik iliuzinių vaidmenų kaita. Ar turi juose kartotis kurie nors tie patys motyvai, kad galėtume atpažinti, jog šie skirtingi naratyvai vis dėlto atskleidžia tą patį asmenį. Ar naratyvai neturi koreliuoti ir tarpusavyje, ir su tam tikra atpažįstama patirtimi, ir su pasakojančiojo realybės jausmu. Ar naratyvas, sukurtas pasitelkiant žaismingiausias metaforas, kurios prasilenkia su pasakojančiojo patirtimi, gali būti laikomas naratyvu apie jį patį? Jo vientisą, nesuskilusį ego? Galbūt jis gali būti laikomas tik meno kūrinium, kuris ir neturi tikslo nieko suvienyti, o tik sukurti naują įsivaizduojamą pasaulį. Ir tokio kūrinio vertė jau matuojama ne tiek, kiek jis pateisino ir suteikė prasmę gyvenimui, o tiek, kiek jis naujas, originalus ir paveikus. Tada kalbama jau ne apie asmenybę kaip realybę, o kaip apie projektuojamą „idealųjį aš“, kuris gali prasilenkti su realybe. Meno kūrinys yra meno kūrinys, o gyvenimas yra gyvenimas. Rorty savo etikoje sutapatina ar bent jau suartina abu aspektus.

²⁷¹ Rorty R. *Contingency, Irony, Solidarity*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 32.



Alberto Giacometti (1868–1966) skulptūros „Nematomas objektas (rankos laikanti tuštumą)“ gipsinė versija René Magritte'o paveikslo fone. *Museum of Modern Art* Niujorke (Jūratės Baranovos nuotr.)

Jeigu yra taip, kaip Freudo kūrybą interpretuoja Rorty, tai šiuolaikiniai naratyvistai – MacIntyre'as, Charles Tayloras (g. 1931), Paulas Ricoeuras (1913–2005), kurie aiškino asmenybės tapatumą kaip atsirandantį tik papasakojus istoriją apie save, psichoanalizės pradininkui irgi turėtų jausti neišmokėtą skolą. Nesvarbu, kad galbūt jie jos nejaučia ir pamini kitus savo koncepcijų šaltinius – hermeneutus Heideggerį, Hansą Georgą Gadamerį (1900–2002). Rorty Freudui sugeba sugrąžinti skolą vienas – su palūkanomis ir gausiai. Gražina tam, kuris filosofijai nesijautė niekuo skolingas. Kūrybiškai ir, sakyčiau, labai netikėtai integruoja Freudo atradimus į šiuolaikinio žmogaus pasaulėjautą. Kilniai ir nedvejodamas sumoka jam ir už save, ir už visus kitus šiuolaikinius filosofus.

4.4. Šiuolaikinė psichoterapija: sugrąžinta skola

Nors Freudas tvirtino ir neskaitęs Schopenhauerio, juo labiau Niet-

zsche's tekstų iki suformuojant savo koncepciją, šiuolaikinis psichoterapeutas Irvinas Yalomas nelinkęs tuo taip greit patikėti. Psichologiniame romane *Gydymas Schopenhaueriu* (*The Schopenhauer Cure*, 2005) jis rašo, kad, „be abejo, Šopenhaueris buvo nepripažintas Freudo bendražygis“. Be Schopenhauerio nebūtų buvę Freudo ir Nietzsche's. Daug anksčiau, nei gimė Freudas, jis tvirtino, kad mus valdo giliai slypinčios biologinės jėgos, o mes klystame, manydami, kad sąmoningai nusprendžiame ką daryti²⁷⁴. Nietzsche's filosofiją jis taip pat įtraukia į galimą „dvasios vaistų“ sąrašą. Yalomas – terapeutas praktikas, praktikuojantis grupinę ir egzistencinę psichoterapiją, gebantis profesinės patirties apmąstymui suteikti literatūrinę formą, rašydamas patrauklius psichologinius romanus. Viename jų – *Meilės budelis ir kitos psichoterapinės teorijos* (1989) – jis sukasi grynai psichoterapinės patirties kontekste, neieškodamas jai gilesnių filosofinių potekstų. Tačiau knygos pasakotojas jos tarsi ilgisi, pastebėdamas: „Nors ir labai mėgstu grupės psichoterapiją, ji turi vieną trūkumą – joje dažnai neįmanoma nagrinėti didžiųjų egzistencinių problemų. Kartkartėmis ilgesingai stebiu kokią nors nuostabią giją, galinčią nuvesti į pačias sielos gelmes, tačiau turiu pasitenkinti praktiškėsniu (ir naudingesniu) uždaviniu – nušviesti tarpusavio bendravimo brūzgynus.“²⁷⁵ Įsidėmėtina, kaip autorius atskiria du pasaulius: sielos gelmės, susitelkiant į egzistencines problemas, ir visai skirtingą nuo pirmojo – tarpusavio santykių erzelynę, kuri naikina sielos gelmę, bet moko bendrauti ir išgyventi su kitais ir tarp kitų. Filosofai yra linkę netgi į kraštutinį individualizmą. Bendravimas su kitais visada lėkštas, pasakytų abu – ir Schopenhaueris, ir Nietzsche. „Siekimas bendrauti – pavojingas, netgi pražūtingas polinkis, nes jis suveda mus su abejotinos dorovės, bukaprotėmis ir net kvailomis būtybėmis – bent jau didžioji dauguma jų yra tokios. Kas nelinkęs bendrauti, tam šie žmonės nereikalingi“²⁷⁶, – rašė Schopenhaueris, pagarsėjęs tarp filosofų kaip išskirtinis mizantropas. Nietzsche svarsto labai panašiai, manydamas, kad „kiekvienas subtilus žmogus instinktyviai siekia savo pilies, savo slapybės, kur jis

²⁷² Rorty R. *Contingency, Irony, Solidarity*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 37.

²⁷³ Ten pat, p. 40.

jaučiasi saugus nuo minios, daugelio, daugumos <...>“. Nietzsche, kita vertus, priešingai nei Schopenhaueris, mano, kad filosofas vis dėlto turi nusileisti iš savo vienatvės ir tyrinėti „vidutinišką žmogų“. Tam jis turi „nuolat persirenginėti, įveikti save, familiariai, iki koktumo bendrauti (kiekvienas bendravimas koktus, išskyrus bendravimą su sau lygiais)“. Nietzsche’s požiūriu, ši neatskirama kiekvieno filosofo gyvenimo dalis yra pati nemaloniausia, netgi „dvokianti“²⁷⁷. Paskutiniame veikale *Štai taip Zaratustra kalbėjo* Nietzsche dar sykį sugrįš prie vienatvės temos. Jis išpėja vienišąjį, nurodydamas jo kelyje laukiančius pavojus. Primena, kad neišvengiamai ateis toks laikas, kada vienatvės jis jausis nukamuotas ir kada jau savo aukščio neregėdamas vienišasis pajus besiartinantį nuosmukį. „Tačiau labiausiai skrendančiojo neapkenčia“ (*Am meisten aber wird der Fliegende gehasst*), „jie purvą ir neteisingumą į vienišojo pusę svaido <...>“²⁷⁸ (*Ungerechtigkeit und Schmutz werfen sie nach dem Einsamen <...>*²⁷⁹). Tačiau, kita vertus, Zaratustra kreipiasi į vienišių kaip į žengiantį savęs link – „keliu kūrėjo“. Nietzsche akcentuoja, kad kūryba neįmanoma be vienatvės. „Aš myliu tą, kuris kūryba save įveikti siekia ir taip į pražūtį nueina“²⁸⁰ (*Ich liebe Den, der über sich selber hinaus schaffen will und so zu Grunde geht*²⁸¹) – išlydi Nietzsche’s Zaratustra vienišąjį kūrėją jo pasirinktu keliu. Psichologui tokia vienatvės adoracija yra tolima. Freud mokykla, priešingai, moko socializuotis. Besiadaptuojantis socialus žmogus atrodo tarsi besimokantis plaukti. Pirmiausia jam reikia išmokti išsilaikyti ant vandens paviršiaus. Tik įgudęs būsimasis plaukikas gali ryžtis nerti gelmėn. Ar nuo pat pradžių kaip gelbėjimosi ratą po kaklu „pasikabinęs“ Nietzsche’s ir Schopenhauerio idėjas, jis neapsunks nuo jų kaip nuo girnų svorio ir kaip kirvis iš karto nenuners į dugną? Bet, kita vertus, ką daryti tiems, kurie pagal savo prigimtį vis dėlto negalės išverti bendravimo paviršutiniškumo? Ši problema Yalomą, matyt, neramino ir kaip intelektualą ir, be abejo, kaip profesionalą, todėl 2005-aisiais jis išleidžia romaną *Gydymas Schopenhaueriu*. Šiame romane jis jau derina grupinę psichoterapiją su filosofijos teikiama galima terapine galia.

Romano veiksmas rutuliojamas psichoterapijos grupėje. Terapeutas Julius taikydamas psichoterapiją gydo savo pacientus įprastu grupiniu metodu: moko juos čia pat užmegzti tarpusavio santykius, juos apmąstyti,

apsvarstyti, suprasti ir taip žingsnis po žingsnio mokytis bendrauti. Grupėje atsidūręs tik dėl profesinių interesų filosofijos konsultantas Feliksas yra tipiškas Schopenhauerio ir Nietzsche's apmąstytas žmogus – vienišius. Santykių šabakštynas jam nėra labai įdomus. Jis dalyvauja grupės darbe tik todėl, kad nori stebėti Juliaus kaip gero terapeuto profesinę veiklą tam, kad gautų filosofijos konsultanto licenciją. Iš esmės jis yra Juliaus kolega, tačiau, kita vertus, Yalomas nori parodyti, kad kartu jis yra ir pacientas. Feliksas kažkada iš tiesų buvo Juliaus pacientu, bet įprastinė psichoterapija jam tarsi nepadėjusi. Jis gydėsi pats, sėkmingai. Jam padėjusi filosofija, o ypač Schopenhauerio figūra – ne tik jo filosofija, bet ir jo gyvenimas. Yalomas tarp jų abiejų nenubrėžia takoskyros. Nesako, kad kūryba – tai viena, o gyvenimas – visai kažkas kita. Kaip tik priešingai. Jis labai vaizdingai nutapo Schopenhauerio pesimizmo ir mizantropijos susiformavimą, aptaria tėvo savižudybę, filosofui sulaukus šešiolikos, ir jo polinkį pastebėti juodąsias pasaulio puses dar paauglystės kelionių dienoraščiuose, jo nesusikalbėjimą su motina. Motina jam dar jaunystėje laiške paaiškino, kodėl labai nenorinti su juo gyventi: „Žinau tavo būdą... Tu baisiai erzini ir esi nepakenčiamas, tad manau, kad gyventi su tavimi būtų itin sunku <...>. Ypač kalbu apie tavo panieką, kai pranašo balsu pareiški, kad yra taip ir taip, nė neįtardamas, kad gali klysti.“²⁸² Romano veikėjai dėstytojai Pam Schopenhauerio tekstai kažkada labai imponavę. Ji žavėjosi jo intelektu, jo pasirinktomis temomis ir drąsa mesti iššūkį antgamtinėms jėgoms, tačiau kuo daugiau sužinodavusi apie jo charakterį, tuo labiau juo bjaurėdavosi. Moterims Schopenhaueris ir gyvas, ir po mirties akivaizdžiai nepatikęs. Jo bendravimo su jomis ratas apsiribojo prostitutėmis. Tačiau žvelgiant iš paties Schopenhauerio perspektyvos, jo charakteris atrodė baisesnis ne tik motinai ir aplinkiniams, bet ir jam pačiam tai buvusi rimta problema. Apie save jis rašo: „Iš tėvo paveldėjau nerimą, kuris mane vargina ir su kuriuo kovojau visomis jėgomis... Jaunystėje mane kamuodavo išsivaizduojamos ligos... Kai studijavau Berlyne, tariausi esąs džiovininkas... Nuogaustavau, kad tik manęs nepriverstų tarnauti armijoje. Iš Neapolio mane išvijo raupų, o iš Berlyno – choleros baimė... Veronoje persekiojo mintis, kad pauosčiau užnuodyto tabako...

²⁷⁴ Yalom D. I. *Gydymas Šopenhaueriu* / vertė V. Labuckienė. – Vilnius: Vaga, 2006, p. 205.

Manheime mane apėmė nenusakomas baimės jausmas be jokios išorinės priežasties... Metų metus nuogaustaudavau, kad nebūčiau patrauktas į teismą...²⁸³ Kaip išverti savo paties nepakenčiamą charakterį? Klausimas, ko gero, yra svarbus ne tik pačiam Schopenhaueriui. Jį puikiai suprato romano veikėjas Filipas, jautęs savyje iš vidaus panašų spaudimą. Filipas mokėsi ne tik Schopenhauerio idėjų, bet jis gydėsi sekdamas jo pavyzdžiu, jam imponavo Schopenhauerio gebėjimas filosofine kūryba įveikti charakterio liguistumą ir mizantropiją: „<...> jei būčiau gyvenęs anksčiau, būčiau buvęs Artūras Šopenhaueris“, – tvirtino Filipas. „Vien tai, kad jis gyveno, apmaldė mano vienvės jausmą“, – sako Filipas savo grupei, į jį žiūrinčiai gana skeptiškai. (Ne veltui Nietzsche įspėjo: vienišojo žmonės labiausiai neapkenčia.) Paties Filipo mizantropija nuo to nesumažėjo, jis metė dėstyti, nes nerasdavo savęs ir savo mokymo vertų studentų. Tačiau jis tik surado save pateisinantį, o kartu ir guodžiantį pavyzdį. Filipas mokėsi iš Schopenhauerio gyventi nepaisydamas savo nerimo ir vienvės ir susikurti tokį gyvenimą, kuris teiktų pasitenkinimą savimi. Romane pamažu paaiškėja, kad, nepaisant sudėtingo Filipo charakterio, filosofijos konsultanto vaidmuo grupinės psichoterapijos darbe vis dėlto yra labai svarbus. Yra fundamentalūs klausimai, į kuriuos vien tik psichologija neranda atsakymų. Jiems reikalingos gilesnės filosofinės išvalgos.

Kaip išmokti pasitikti neišvengiamą mirtį, sužinojus, kad sergi nepagydoma liga? Kaip susitaikyti su savo charakterio mizantropija ir iš to kylančia neišvengiama vienvė? Kaip išsigydyti nuo perdėtų prieraišumų ir hipertrofuoto seksualinio potraukio? Kaip įveikti iracionalią neapykantą savyje? Pagrindinis veikėjas psichoterapeutas Julius dirba su grupe, žinodamas, kad laiko padėti kitiems ir sau jis turi tik vienerius metus. Grupę lankančių pacientų problemos (nesutarimai šeimoje, liguista meilė ir t. t.), palyginti su jo artėjančia nebūtimi, skaitytojui jau atrodo kur kas mažesnės. Kaip gali mirštantis, kuriam pačiam reikia

²⁷⁵ Yalom D. I. *Meilės budelis ir kitos psichoterapinės istorijos* / vertė V. Labuckienė. – Vilnius: Vaga, 2005, p. 191.

²⁷⁶ Šopenhaueris A. *Gyvenimo išminties aforizmai* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Pradai, 1994, p. 239.

²⁷⁷ Nyčė F. Anapus gėrio ir blogio // Nyčė F. *Rinktiniai raštai* / vertė E. Nekrašas. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 481.

esminės paguodos, kylančios iš sielos gelmių ir egzistencinių atverčių, padėti savo ligoniams, įklimpusiems į „santykių brūzgynus“? Vienas, atrodo, nesusitvarkys. Jam padeda Feliksas, vis dėlto kooperuodamasis su grupe, nes dalijasi savo surastomis filosofinėmis išvalgomis. Padeda, pasirodo, ne tik Schopenhaueris. Apie mirtį mąstė stoikai, Filipas kiekvienam grupės nariui padovanoja vieną Epikteto citatą, tarsi užduotį „namų darbams“, vienišam apmąstymui. Kalbėdamas apie mirtį Filipas neišvengiamai turi prisiminti Heideggerį. Perfrazuodamas Heideggerį, primena visiems, kad „pasinėrę į kasdienybę tampame nelaisvi – tarsi avys“²⁸⁴. Filipą, pasirodo, guodžia Heideggerio mintis, kad mirtis susijusi su gyvenimu, kad jo esmės neužvaldys smulkmenos, nereikšminga sėkmė ar nesėkmė, nuosavybė, rūpestis dėl populiarumo. Jam teikia paguodos būseną, suvokiant, kad jis yra laisvas suprasti būties paslaptį.

Terapinės grupės nariams Filipas nuodugnai ir populiaria forma aiškina Schopenhauerio filosofiją. Užkrečia ja ir kitus, visi susidomi. Grupės nariai staiga supranta gilius dalykus: kokią paskutinę dovaną jiems dovanojant psichoterapeutas Julius. Mokąs juos visus pasitikti mirtį. Filipas darė tą patį, susilaukdamas ne tokios atviros, tačiau visgi padėkos. Grupės nariai, romano pabaigoje, tampa ne tik psichologiškai sveikesni, bet ir filosofiškai plačiau angažuoti. Pačioje romano pabaigoje savo filosofines pažiūras pagaliau išsako ir terapeutas Julius. Jis irgi staiga pripažįsta, kad filosofija domisi labiau nei dauguma psichoterapeutų. Tačiau jam labiau priimtini pasirodė esą Camus, Sartre'o ir Nietzsche's mokymai, raginantys priimti gyvenimą, o ne nusivilti juo, kaip kad darė Schopenhaueris. Jis sako, kad kai sužinojęs savo galutinę diagnozę ir jį apėmęs siaubas, jis atsivertęs Nietzsche's knygą *Štai taip Zarathustra kalbėjo*. Ši knyga jį nuramino ir įkvėpė, o „ypač jo gyvenimą šlovinti mintis, kad gyventi turime taip, jog galėtume ištarti „taip“, jei mums būtų suteikta galimybė vis iš naujo gyventi tą patį gyvenimą“. Galima priekaištauti Yalomui kaip autoriui dėl literatūrinio schematiškumo. Ši Nietzsche's priešprieša Schopenhaueriui romano siužete iki

²⁷⁸ Nietzsche F. *Štai taip Zarathustra kalbėjo* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 78.

²⁷⁹ Nietzsche F. *Also sprach Zarathustra*. – Stuttgart: Reclam, 1994, s. 64.

²⁸⁰ Nietzsche F. *Štai taip Zarathustra kalbėjo* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 79.

²⁸¹ Nietzsche F. *Also sprach Zarathustra*. – Stuttgart: Reclam, 1994, s. 65.

tol niekaip nebuvo rutuliojama ar nuodugnai psichologiškai motyvuojama. Ji atsiskleidžia tik pačioje romano pabaigoje, likdama gryna deklaracija. Tačiau, kita vertus, pastebėtina, kad autorius akcentavo labai tiksliai filosofinius dalykus. *Amor fati* (t. y. savojo likimo meilės) arba amžinojo grįžimo kaip nusiteikimo, kad galima pakartoti savo likimą, idėja yra labai svarbi Nietzsche's filosofijoje. Ji liudijanti gebėjimą sakyti gyvenimui „taip“. Postfilosofų niekaip neįtarsi filosofijos populiarinimu ar suvulgarinimu. Nerūpi jiems ir joks praktinis terapinis jos galimybių pobūdis. Tačiau ši Nietzsche's idėja labai imponavo postfilosofui Deleuze'ui, kuris Nietzsche's mokyme akcentavo būtent šį aktyviųjų jėgų, priešingų *ressentimentui*, įtvirtinimą. Pastebi ją ir Derrida, komentuodamas Nietzsche's autobiografinį veikalą *Ecce homo*. Romane dėstytoja Pam taip pat entuziastingai pritaria Juliui, sakydama, kad sužinojusi apie jo susidomėjimą Nietzsche's filosofija ji pasijutusi jam dar artimesnė, nes *Štai taip Zaratustra kalbėjo* – viena mėgstamiausių jos knygų. Ypač ją sužavėjo Zaratustros lūpomis ištarti Nietzsche's žodžiai, kurie iš esmės iliustruoja tą pačią *amor fati* idėją: „Ar tai buvo gyvenimas? Gerai! Dar vieną kartą!“ Galiausiai Julius padaro išvadą, kad „neurozė yra socialinis darinys, todėl skirtingiems temperamentams gali prireikti skirtingos psichoterapijos ir skirtingos filosofijos. Vienas metodas tiktų tiems, kam naudinga patirti artumą su žmonėmis, o kitas – tiems, kas pasirenka gyventi protu“²⁸⁵. Sutikdama su pirmuoju sakiniu, vis dėlto norėčiau autoriui atsargiai papriekaištauti dėl filosofinio netikslumo. Nietzsche gal nebuvo toks mizantropas kaip Schopenhaueris, bet jis irgi manė, kad kiekvienas subtilus žmogus instinktyviai siekia savo pilies, savo slaptybės, kur jis jaučiasi saugus nuo minios, daugelio, daugumos“. Žinoma, Nietzsche, priešingai nei Schopenhaueris, mano, kad filosofas vis dėlto turi nusileisti iš savo vienatvės ir tyrinėti „vidutinišką žmogų“. Tam jis turi nuolat persirenginėti, įveikti save, familiariai, iki kunktumo bendrauti. Tačiau, kita vertus, ir Nietzsche manė, kad kiekvienas bendravimas kuktus, išskyrus bendravimą su sau lygiais. Jo požiūriu, ši neatskirama kiekvieno filosofo gyvenimo dalis yra pati nemaloniausia, netgi „dvo-

²⁸² Yalom D. I. *Gydymas Schopenhaueriu* / vertė V. Labuckienė. – Vilnius: Vaga, 2006, p. 135, 205.

²⁸³ Ten pat, p. 294.

kianti“. Todėl Nietzsche’ę sunku interpretuoti kaip bendravimo mokytoją. Jis, kaip ir Schopenhaueris, liudija pasirengimą „gyventi protu“. Kita vertus, Filipas, išitraukęs į grupės darbą ir savo priemonėmis besi-stengdamas padėti ir jos nariams, ir Juliui, kaip tik realizuoja tą Nietzsche’s numatytą „prisivertimo bendrauti“ programą. Jis čia, sakyčiau, labiau artimesnis Nietzsche’i nei Schopenhaueriui. Kita vertus, metodologiškai nėra tikslu, kad taip detaliam išnagrinėjus ir terapiniams tikslams pritaikius tarsi nesimpatiską Schopenhauerio gyvenimą, Nietzsche’s mintys iliustruojamos tik jo tekstais. Palyginimas atrodo nelabai relevantiškas ir tik sustiprina jau romano pradžioje kilusį įtarimą, ar pagrįstas toks detalus mąstytojo biografijos nagrinėjimas. Jis, be abejonės, suteikia tekstui tam tikrą intrigą ir literatūrinį žavesį. Juk tai – ne traktatas, tai – romanas. Autorius, tapydamas gyvo mąstytojo paveikslą, sukuria spalvingesnį vaizdą ir vengia tik schematiškai perpasakoti idėjas. Bet ar biografija iš tiesų yra tai, kas turi terapinį pobūdį? Psichoterapeutai biografijas vis dėlto naudoja kaip terapinį metodą. Jie jas renkasi ryškesnes ir labiau įsimintinas. Tačiau ar turėtų kokios nors terapinės galios Schopenhauerio gyvenimas, jei šis filosofas nebūtų parašęs savo kūrinių? Diskutuočiau su Yalomu, kad Schopenhauerio mizantropija ir pesimizmas yra pamatiniai jo koncepcijos bruožai. Schopenhaueris buvo tiek pesimistas, kiek pesimistas buvo Buda, tvirtinęs, kad gyvenimas pasaulyje yra kupinas kančių ir kad egzistuoja šių kančių priežastis. Tačiau remiantis dviem paskutinėmis Budos atrastomis tiesomis tvirtinama, kad kančias galima įveikti ir kad yra kelias, vedantis į kančios įveikimą. Mano galva, tai vis dėlto optimizmas. Ta patį daro ir Schopenhaueris. Niekur nesurasime, kad Schopenhaueris pateisintų pasitraukimą iš gyvenimo. Jo manymu, bet kuri savižudybė yra klaida, nes ji pagrįsta pasaulio ir kančios esmės nesupratimu. Kančią jis siūlo nugalėti einant kitais keliais. Jo knygoje *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys* suradau net keturias kančios įveikos strategijas. Viena vertus, jis rekomenduoja stoikų nužymėtą (ir Filipino romane pastebėtą) kelią, t. y. kančią pranokti protinga mintimi. Kita vertus, kūrybinės natūros asmenybėms kaip išsigelbėjimą nuo kančios jis siūlo estetinę kontempliaciją. Atsisakymas nuo sąvokų ir atsidavimas grynai stebėjimui leidžia užpildyti sąmonę išori-

niu objektu. Tampant „šviesiu pasaulio veidrodžiu“, blokuojama valia, todėl mažinama kančia. Yalomo romane ši tema buvo apeita. Nė vienas personažas iš esmės nėra kūrėjas. Schopenhaueris irgi pripažįsta, kad šis kelias tinka tik kai kuriems. Tačiau svarbiausias, mano galva, yra trečias Schopenhaueriui labai svarbus, bet romane beveik nepastebėtas kančios įveikos būdas. Schopenhaueris tvirtina, kad kilnus žmogus yra pajėgus sumažinti savo kančią, savo valią nukreipęs nuo savojo egocentrizmo į kitą žmogų. Supratęs visuotinę kančios prigimtį, jis kitam žmogui pajunta meilę kaip užuojautą. Sakyčiau, tai gana egoistiška meilės prigimties samprata: myliu kitą, nes tai naudinga (mažiau skauda man pačiam). Tačiau, kita vertus, Schopenhaueris nuosekliai parodo tokio kelio prasmę. Egoizmas, pasak jo, sutelkia mūsų dėmesį į mūsų individualųjį „aš“, todėl nuolatos bijom dėl šiam individualumui gresiančių pavojų. Suvokus, kad visa, kas gyva, turi tokią pat esmę, kaip ir mūsų „aš“, susilpnėja rūpestis dėl savojo „aš“, sumažėja baimė ir nerimas. Ir tik išskirtinės natūros, kurios labai giliai ir iš esmės suvokia godžią jas motyvuojančios valios prigimtį, sugeba apsisprendusios nusigręžti nuo gyvenimo. Tokie yra asketai, neatsižvelgiant į tai, kokiai religinei pasaulėžiūrai ar koncepcijai jie atstovautų. Galima sakyti, kad Filipas, pasibaisėjęs savosios valios godumu, kuri reikėsi kaip nepasotinamas seksualinis potraukis, pasirinko savanorišką skastybę kaip pasaulietinę askezę ir tapo Schopenhauerio aprašytu asketu. Tačiau Julius, artėjančios mirties akivaizdoje nenutraukęs grupinės terapijos, parodė meilės kaip užuojautos gebėjimą. Todėl, kai jis tvirtino, kad „skirtingiems temperamentams gali prireikti skirtingos psichoterapijos ir skirtingos filosofijos“, jam nebuvo būtina dirbtinai ir ne visai taikliai peršokti prie Nietzsche' s. Jam būtų užtekę ir giliau pastudijuotos Schopenhauerio filosofijos. Pastarasis ją paliudijo savo laikysena. Nes juk būtent Schopenhaueris, o ne Nietzsche numatė, kad skirtingi žmonės gali rinktis skirtingus kančios įveikos kelius. Nietzsche' i gi buvo įdomus tik vienas kelias – kūryba. Ir apskritai Nietzsche manė, kad yra problemų, svarbesnių už laimės ir kančios problemas, ir kiekviena į tai susitelkusi filosofija yra kvailystė. Ji nervino Schopenhauerio išsakyta meilės kaip užuojautos idėja, nes ji

²⁸⁴ Yalom D. I. *Gydymas Šopenhaueriu* / vertė V. Labuckienė. – Vilnius: Vaga, 2006, p. 280.

skatinanti išglebimą ir nevyriškumą. „Išsilaisvins žmogus, – rašė Nietzsche, – o dar labiau – išsilaisvinsis, dvasia trypia niekingą gerą savijautą, apie kurią svajoja verteivos, krikščionys, karvės, bobos, anglai ir kiti demokratai.“²⁸⁶ Tokia koncepcija irgi gali turėti terapinį pobūdį natūroms, kurios savo vidinį nerimą geba pavesti kūryba ir turi jėgos nekreipti dėmesio į savo kančią, tačiau tikrai ne išgyti ir nusiraminti bandantiems šio romano personažams, trokštantiems „geros savijautos“. Nietzsche's gyvenamuoju metu dar nebuvo grupinės psichoterapijos. Jei tokia terapija būtų buvusi, jis tikrai būtų suradęs ką nors pašiepiamo ir arogantiško apie ją pasakyti. Todėl Yalomo romano pabaigoje įvykęs grupės susivienijimas, kurį paskatino Nietzsche's vadinamasis optimizmas, priešinantį Filipino tarsi propaguojamam Schopenhauerio pesimizmui, iš tiesų yra pritemptas ir prasilenkia su filosofų tekstų kaip visumos tikrove. Netikslus yra autoriaus pastebėjimas, kad Schopenhaueris tik paskutiniame veikale *Parerga ir paralipomena*²⁸⁷ „sušilęs“ ir prabilęs apie meilę kaip užuojautą ir tik todėl sulaukęs dėmesio visai savo kūrybai. Iš esmės visa tai jau buvo išdėstyta veikale *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. Labai kritiškai nusiteikus galima būtų sakyti, kad šis romanas – tai tam tikra filosofijos profanacija. Bet aš taip nesakau. Tai būtų smulku. Tai būtų tas pats, kaip dejuojant dėl pasirodžiusios musės nepastebėti dramblio. Detaliai žinoti filosofinius tekstus – filosofijos kritiko, o ne psichoterapeuto užsiėmimas. Šis Yalomo rašymas artina pasaulius, kurie be jo sumanymo patys nepriartėtų. Kita vertus, sekant Nietzsche's pėdomis, negalima pamiršti, kad pats gyvenimas yra svarbesnis už teorinius apmąstymus. Jei tekstas, idėja ar filosofinė koncepcija gydo, ji įgauna savaiminę vertę. Jokie tekstai (ar filosofiniai, ar literatūriniai) nėra grupelės kritikų privati nuosavybė. Nietzsche tam pritartų.

Yalomas priekaištaujantiems, kad Nietzsche šiame romane atsiskleidžia tik schematiškai, gali pagrįstai atsakyti, kad Nietzsche's fenomenai psichoterapijoje plačiau apmąstyti jis parašė atskirą knygą, pavadinimu *Kada verkė Nietzsche (When Nietzsche Wept)*. Romane veikia „netikras“, išgalvotas, literatūrinis Nietzsche²⁸⁸. Ir pati fabula – rašytojo vaizduotės kūrinys, nors kūrinyje veikia tarsi ir realūs asmenys. Pas žinomą Vienos

²⁸⁶ Yalom D. I. *Gydymas Šopenhaueriu* / vertė V. Labuckienė. – Vilnius: Vaga, 2006, p. 353.

gydytoją Josephą Breuerį (1842–1925) namuose lankosi jo jaunasis kolega Freudas, su kuriuo Breueris mėgsta aptarinėti savo medicininius atradimus. Kita vertus, gydytojo kabinete apsilanko Lou von Andreas-Salomé ir prašo padėti jos draugui Nietzsche’i, nes jai neramu dėl jo suicidinių nuotaikų, apie kurias ji sprendžianti iš Nietzsche’s laiškų. Romano veiksmas datuojamas 1882 m. Tuo metu Salomé ir Paulius Réebé Nietzsche’s žinios išvyko, nutraukdami jų trijų draugystę ir palikdami Nietzsche’ę galutinei vienatvei. Pats Yalomas kaip autorius, knygos pabaigoje nušviesdamas išgalvotus ir tikruosius knygos motyvus, pastebi, kad nors Salomé ir buvo nuostabi moteris, jis netiki, kad tokia persona kaip ji iš viso rūpintųsi vyrais, kuriuos palikdavo. Tačiau sukurtasis Nietzsche Yalomo romane nuo traumos dėl savo nerealizuotos aistros Salomé, kuri jį paliko, gydos pokalbiais. Romano pradžioje jis nepasirodo kaip auka ir potencialus suicidinis ligonis. Jis pats nuodugniai bando suvokti savojo nuolatinio fizinio negalavimo priežastis, kooperuojasi su gydančiu terapeutu. Tačiau terapeutas pats giliai kenčia nuo neišspręstų santykių su moterimis problemų. Jis jaučia neišreikštą aistrą savo buvusiai pacientei ir iš to kylančias visas kitas galimas kaltes: kaltę, kad pažeidė gydytojo priesaiką, kad išdavė tuo savo žmoną, kad nežino, kaip sau padėti. Romano fabula sudėliota taip, kad paradoksaliai jį ima gelbėti jo naujasis pacientas Nietzsche. Yalomas dar sykį atveria visus filosofinio konsultavimo ir „gydymo su Nietzsche’s pagalba“ pranašumus. Amžinas ligonis kuriam laikui pasirodė psichologiškai stipresnis už patį gydytoją, – kaip gebantis abstrahuotis nuo smulkmenų ir kaip terapeutas, pokalbio metu nuolat sugebantis pateikti abstrakčių idėjų, padedančių kitam susigaudyti savyje. Yalomo sumanymas – dvi stiprios asmenybės, tačiau ligoniai gydo vienas kitą, sakytume, nuo „moters traumos“, pasidalydami patirtimi. Breueriui pavyksta greičiau pasveikti. Jam padėjusi Nietzsche’s idėja apie būtinybę surasti savo kelią ir sugebėti ištverti tiesą. Ypač produktyvi jam pasirodžiusi Nietzsche’s išsakyta *amor fati* – meilės savajam likimui idėja. Romano pabaigoje abu veikėjai prisipažįsta, ką vienas nuo kito iki tol slėpė, ir terapeutas tarsi ima gydyti Nietzsche’ę kaip pacientą draugiškumu ir atvirumu bei siūlydamas savo namus kaip prieglobstį nuo fatališkos filosofo vienatvės. Jis prisipažįsta, kad ėmęs jį

gydyti, nes negalėjęs atsakyti tokiai moteriai kaip Salomé. Ji abiejų vyrų akimis nutapoma kaip ribų neįjaučianti širdžių ėdikė, drąsiai einanti per pasaulį ir žinanti savo vertę. Nietzsche apsiverkė, nes pasijuto išsilaisvinęs nuo jos paliktos naštos. Tuo pat metu jis pajuto užgimstant savyje naująją veikalo *Štai taip Zaratustra kalbėjo* idėją.

Autorius nemini fakto, kad Salomé parašė pagarbią ir gilią Nietzsche's unikalaus intelektualinio gyvenimo studiją. Nietzsche autobiografiniame kūrinyje *Ecce homo* prisimena tik jų bendrą muzikinį kūrinį ir vadina Salomé „įstabia jauna ruse“, niekuo jai nepriekaištaudamas. Panašu, kad ir Salomé ir Nietzsche buvo asmenys, sugebantys pakilti aukščiau psichologijos, santykių šabakštyno ir gebantys įvertinti vienas kitą kaip dvasines būtybes. Realiai nei Salomé, nei pats Nietzsche niekada viešai nekalbėjo apie savo santykius kaip vyro ir moters romaną. Tačiau romano autorius turi teisę į savo vaizduotės kūrinį. Romane Nietzsche pasirodo kaip turintis daug gilesnių žmogaus patirties suvokimų ir įžvalgų nei dar jaunas, iš vyresnio Breuerio besimokantis jaunasis Freudas. Romanas paremtas hipoteze, kad psichoterapijos kaip pokalbio metodą pirmieji išbandė Breueris su Nietzsche. Freudas turėjo tik galimybę iš jų išmokti. Tačiau romanas – tik vaizduotės laboratorija. Tiesa yra tai, kad Salomé nuotrauka šalia kitos Freudo mokinės psichoanalitikės, Napoleono palikuonės Marie Bonaparte (1882–1962) po daugelio metų, nei vyko romano veiksmas, papuošė ir realaus, jau ne romano veikėjo, Freudo kambarį, kuriame jis gydė savo pacientus. Ar galima būtų traktuoti kaip vyriško pavydo simbolį tą faktą, kad Freudas ignoravo Nietzsche's pamokas, atseit jis net negalėjęs suvesti su juo savo vyriškųjų pašąmoninių sąsaskaitų? Filosofijos kritikės tekste toks teiginys būtų per tiesmukiškas ir per lėkštas, kas kita – jei tuo susidomėtų rašytojas ir parašytų apie tai psichologinį romaną. Bet kuriuo atveju Freudo „skola“ Nietzsche'į sugrąžinta paties jo pasekėjų – psichoterapeutų pastangomis. Kita vertus, toks skirtingų žanrų (psichologijos, filosofijos, literatūros) suartėjimas ir interdisciplininis mąstymas irgi yra vienas iš postmoderniosios kultūros bruožų.

²⁸⁶ Nyčė F. Stabų saulėlydis // Nyčė F. *Rinktiniai raštai* / vertė A. Šliogeris. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 567.

5. BATAILLE'IS²⁸⁹: „DIEVO MIRTIS“ IR BEPRO- TYBĖS PATIRTIS

5.1. Vidinė patirtis kaip susitikimo vieta

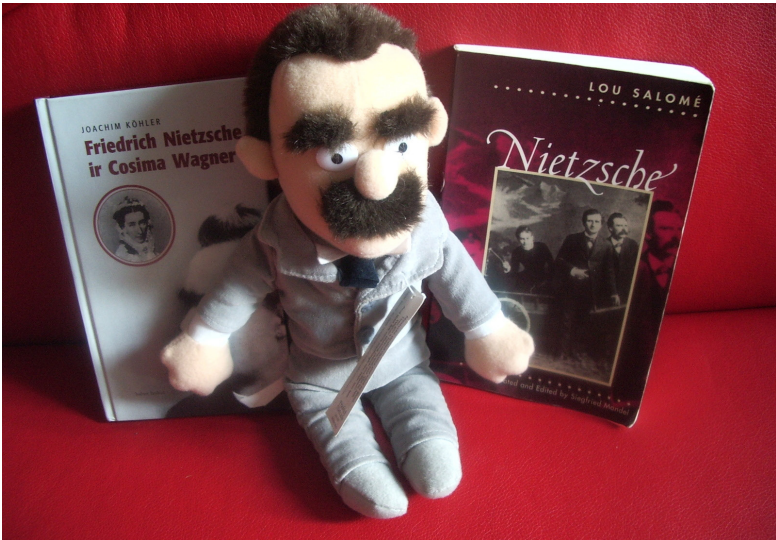
Bataille'is – prancūzų rašytojas ir filosofas. Kai kas teigia, kad – tik rašytojas. Mano galva – labai originalus filosofinių tekstų interpretatorius. Originalus tiek, kad gali būti pavadintas ir filosofu. Vienas pirmųjų Prancūzijoje ėmė skaityti ir interpretuoti Nietzsche'ę: 1945 m. išleidžia knygą *Apie Nietzsche'ę (Sur Nietzsche)*. Tais pačiais metais taip pat publikuoja savo sudarytą Nietzsche's aforizmų rinkinį. Tuo daro įtaką vėlesnėms postmodernistinėms Nietzsche's interpretacijoms Prancūzijoje.

Bataille'is 1941 m. susipažino su Maurice Blanchot (1907–2003), kai šis dešimt metų už jį jaunesnis išleido savo pirmąsias knygas *Nematomas Tomas (Thomas l'obscur)*, *Kaip įmanoma literatūra* ir *Aminadabas* (kuria Bataille'is ypač vertino). Blanchot skaitė Nietzsche'ę. Nietzsche's žavesį Bataille'ui taip pat atvėrė rusų filosofas emigrantas Levas Šestovas, knygos *Tragedijos filosofija: Nietzsche ir Dostojevskis* autorius, su kuriuo nuo 1922 iki 1925 m. Bataille'is intensyviai draugavo. Iki jų pažinties Bataille'is menkai ką apie Nietzsche'ę buvo girdėjęs. Būtent Levas Šestovas (1866–1939), Michelio Surya liudijimu, paskatinęs Bataille'į nuo poezijos pereiti prie Nietzsche's. Kartu paskatino skaityti ir Dostojevskį. *Užrašus iš pogrindžio* jis jau pats siūlęs skaityti savo draugams²⁹⁰.

Bataille'is mąstė apie Nietzsche'ę taip, tarsi jie būtų dialogo partneriai vienoje erdveje. Jų susitikimo vieta – vidinė kiekvieno jų patirtis. Nietzsche Bataille'ui buvo tik žmogus – aistringas, vienišas, bejėgis savo jėgų perviršio akivaizdoje, jaučiantis išskirtinę pusiausvyrą tarp sąmonės ir to, kas nesąmoninga. Nietzsche, Bataille'o akimis žiūrint, nebuvo su niekuo susisijęs, visada pradėdavęs nuo pradžių, surinkdavo ir išrinkdavo savo minties statinį. Bataille'is adoruoja Nietzsche'ę. Jį žavi, kad šis tarsi pats

²⁸⁷ Žr. Schopenhauer A. *Parerga ir paralipomena* / sudarė A. Rybelis, vertė A. Tekorius. – Vilnius: Pradai, 2001.

²⁸⁸ Ялом И. Когда Ницше плакал // *Психотерапевтические истории*. – Москва: Эксмо, 2005.



Lėlė-Nietzsche dviejų Nietzsche's biografijų apsuptyje (Jūratės Baranovos nuotr.)

save pasmerkęs: jis kalbėjęs net suvokdamas artėjančią savo sąmonės katastrofą, nekreipdamas dėmesio į prieštaravimus, apimtas tiktai laisvės. „Pirmasis pasiekęs bedugnę ir žuvęs ją nugalėdamas“²⁹¹, – sako Bataille'is savo tekste *Vidinė patirtis (L'expérience intérieure)*. Bataille'is iki minimumo sumažina distanciją tarp Nietzsche's kaip tekstų autoriaus ir Nietzsche's kaip žmogaus. Apie jį kalba kaip apie vientisą fenomeną. Paties Bataille'o kaip autoriaus distancija su Bataille'u kaip tekstų rašytoju taip pat perregimai trapi. Jo knyga *Vidinė patirtis (L'Expérience intérieure)* primena filosofo dienoraštį. Nietzsche šiame Bataille'o dienoraštyje išskyla kaip pats artimiausias žmogus. Nietzsche'ę ištikusią beprotybę Bataille'is interpretuoja kaip savo paties filosofinių prielaidų konceptualinį ženklą. Bataille'o akimis žiūrint, Nietzsche tiesiog mistine forma patyręs amžinojo sugrįžimo idėją²⁹². Būtent gyvenimo perviršis, kraštutinė jo patirtis tapo Nietzsche's kaip *Dionysos philosophos* ir Bataille'o susitikimo vieta. Bataille'is interpretuoja Nietzsche'ę būtent iš jo gyvenimo lūžio – patirtos tragedijos – beprotybės perspektyvos. Bataille'is nėra vienintelis, apmąstęs Nietzsche's beprotybę. Heideggeris knygoje *Nietzsche* taip pat yra prasaręs, kad paskelbus moralės Dievo mirtį Nietzsche'ę apėmusi beprotybė. Deleuze'as knygoje *Nietzsche* taip pat svarstė, ar negalėtų Niet-

zsche's beprotybė ženklinti jo kaukių kaitos jau paskutiniąją – bepročio kaukę. Ir čia pat atsako: kūryba vyko tol, kol buvo keičiamos kaukės. *Paralysis progressiva* krizė ženklina momentą, kai liga peržengia kūrybos ribas, pertraukia ją, padaro jos tęstinumą negalimą. Tačiau Bataille'is Nietzsche's beprotybės nelaiko liga ar tragedija. Tai veikiau apakimas nuo pernelyg intensyvaus gyvenimo gelmės supratimo. Tai tarsi atsivėrusi mistinė patirtis, dominusi patį Bataille'į. Bedugnė traukia šį filosofą. „Žvelgiant į Nietzsche's veidą mane nudegina nerimastingas ištikimybės jausmas, tarsi Nessos tunika“²⁹³, – rašė Bataille'is.

Bataille'is liudija savo ištikimybę Nietzsche'į, pirmasis (kartu su André-Aimé-René Massonu (1896–1987), Pierre'u Klossowski'u (1905–2001), Jeanu Wahlu (1888–1974) ir Rogeriu Caillois (1913–1978) įkurdamas slaptą *Acephale* draugiją, kurios vienas iš tikslų buvęs apsaugoti ir apginti Nietzsche'ę nuo fašistinių jo interpretacijų ir bandymų apkaltinti Nietzsche'ę antisemitizmu. „Fašizmas ir Nietzsche's mokymas vienas kitą paneigia“, – teigia Bataille'is. Pirmasis stabilizuojąs gyvenimą tik esant begalinei vergystei, antrasis ne tik „įleidžia gryną orą“, bet ir „audros vėją“. Jei pirmasis sunaikina žmonių kultūros žavesį tam, kad išlaisvintų vietą vulgariai jėgai, antrasis galią ir prievartą tragiškai paskiria šiam žavesiui²⁹⁴.

5.2. Metafizinė nuodėmės estetizacija

Bedugnė – tai mistinė patirtis, vedanti į beprotybę. Tačiau ar Bataille'o priartėjimas prie beprotybės per radikaliosios patirties konceptą toks pats kaip ir Nietzsche's? Ar galima beprotybės patirtis, jei niekada iš jos nebesugrįžti? Bataille'is tarsi žaidžia su beprotybe: jo erotinio romano *Akies istorija* veikėjai siekia tik vieno – žengti dar vieną žingsnį ir dar giliau joje ištirpti. Kai erotinių perversijų ir orgijų privesta iki tikros, ne simuluojamos beprotybės dviejų pagrindinių veikėjų draugė *Akies istorijoje* galiausiai atsiduria psichiatrinėje ligoninėje, herojams save nuolatos peržengiančios erotinės fantazijos neleidžia nurimti. Jie išvilioja Marcelę iš gydyklos ir jį galiausiai nusižudo. Būtent prie jos lavono, jį apšlapinę ir su juo besimylėdami, jie tarsi patiria intensyviausią metafizinį patyrimą:



Nietzsche's muzikinę poemą „Naujųjų metų naktis“ atlieka smuikininkė Augusta Jusionytė bei pianistė Marija Grikevičiūtė (Daivos Nacytės nuotr.)

„Marcelė mums priklausė tokiu mastu, kad mes nematėme joje mirties kaip kažko tokio. Marcelė nebuvo supaprastinta iki kitų lygmenų. Prieštaringi impulsai, kurie sklido iš mūsų tą dieną, išnyko savaime, palikdami mus aklius. Jie mus nunešė į tolimą pasaulį, kuriame jokie gestai neturi prasmės, kaip kad garsai erdvėje, kurioje nėra garso.“²⁹⁵ Bataille'o herojai patys kuria savo beprotybę – siekia patirti ją ir kaip metafizinį, ir kaip estetinį išgyvenimą. Kai Simona išpažinties metu prisipažino kunigui, kad masturbuojasi kalbėdama su juo, ir galiausiai jį įtraukė į besismagiinančios grupelės erotinius žaidimus, pasibaigusius kunigo nužudymu, pagrindinis veikėjas pasakotojas patyrė didžiausią susižavėjimą savo drauge. „Kai ji paėmusi jo „gyvuliškumą“ į burną, „seras Edmundas ir aš buvome apstulbę iš nustebimo, nejudėjome. Susižavėjimas Simona ma

ne kalte prikalė prie žemės.²⁸⁶ Panašios prigimties estetinio patyrimo siekia Witoldo Gombrowicziaus (1957–1966) romano *Pornografija* veikėjas, užgniaužęs kvapą, besimėgaudamas, mintimis girdėdamas laiptų girgždesį ir žinodamas, kad du jauni suokalbininkai lipa jais tik tam, kad kažką beprasmiškai nužudytų: „Sugirgždėjo. Koks nuostabus jų nelegalumas, toji palengva sėlinanti (berniokiškai mergaitiška) nuodėmė. Aš kone regėjau jų kojas, derinamas bendros paslapties, pravertas lūpas, girdėjau karštą alsavimą.“²⁹⁷ Tačiau Gombrowicziaus romane kuriama nuodėmės estetika apoloniškai santūri, perfekcionistiškai sustyguota. Visas romano veiksmas veda į vieną nuodėmę – žmogžudystę. Bataille'o *Akies istorijoje* žmogžudystė ir privedimas iki savižudybės atsiduria

²⁸⁶ Georges'as Bataille'is (1897–1962) – prancūzų rašytojas, eseistas, filosofas, dažnai vadinamas „blogo metafiziku“. Gimė Billone (Puy-de-Dome), centrinėje Prancūzijoje. Motina kelis kartus nesėkmingai bandė nusižudyti. Tėvas sirgo sifiliu, apako. Karo metu, saugodamiesi vokiečių bombardavimo, jie su motina jį paliko. Tėvas mirė vienas. Bataille'is 1914 m. pasirinko katalikybę, ketino tapti kunigu arba vienuoliu. Įstojo į seminariją Saint-Fleur, kuri laiką praleido benediktinų kongregacijoje. 1920 m. prarado tikėjimą. Įstojo į Ecole des Chartes Paryžiuje, tyrinėjo XIII a. poeziją, gavo stipendiją ispanų kalbos studijoms Madride, žavėjosi bulių kovomis. Dirbo bibliotekininku Nacionalinėje bibliotekoje Paryžiuje. Kentėjo nuo depresijos. Gydėsi pas psichoanalitiką. Žr. *The Postmodern God. A Theological Reader* / ed G. Ward. – Oxford: Malden mass, 1977, p. 4. 1916–1917 m. tarnavo armijoje, tačiau buvo atleistas, nes sirgo tuberkulioze. Suartėjo su siurrealistais. Kartu su Andre Bretonu redagavo ir leido žurnalą *Dokumentai* bei *Kontra-ataka* (*Contre-Attaque*). Bataille'o žurnale buvo spausdinami pirmieji Barthes'o, Foucault bei Derrida tekstai. Tai buvo kairės pakraipos politinė grupė, bandanti sustabdyti fašizmo grėsmę. Tačiau greitai paaiškėjo, kad pats Bataille'is simpatizuoja fašistams (žr. Habermas J. *Modernybės filosofinis diskursas*. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 241–269). Tačiau Bataille'is niekada netapo fašistu, kaip kad ir komunistu. 1961 m. Pablo Picasso, Maxas Ernstas, Juan Miro surengė savo darbų parodą kaip akciją Bataille'į parenti finansišškai. Bataille'is du sykius buvo vedęs. Pirmoji jo žmona Silvia Makles, pagimdžiusi jam dukrą Laurence, po to ištekejė už Jacques Lacano. Su Diane de Beauharnais-Kotchoubey jis taip pat susilaukė dukters Julie. Mirė nuo smegenų aterosklerozės. Palaidotas mažame Vezelay miestelyje. Jo darbai: *Akies istorija* (*Histoire de l'œil*, 1928), *Saulės išangė* (*L'anus solaire*, 1931), *Aukojimai* (*Sacrifices*, 1936), *Madam Edvarda* (*Madame Edvarda*, 1937), *Kaltas* (*Le coupable*, 1944), *Dangaus žydrynė* (*Le Bleu du ciel*, 1945), *Apie Nietzsche* (*Sur Nietzsche*, 1945), *L'Orestie* (1945), *Diamus* (1947), *Alėluja* (*L'Alleluiah*, 1947), *Neapykanta poezijai* (*La haine de la poésie*, 1947), *Prakeiktoji pusė* (*La Part maudite*, 1947), *Žvirkių istorija* (*Histoire des rats*, 1948), *Religijos teorija* (*Theorie de la religion*, 1948), *Abatas C.* (*L'Abbe C.*, 1950), *Archeologijos išdava* (*Somme archeologique*, I–II, 1954–1961), *Lascaux, arba meno gimimas* (*Lascaux, ou La Naissance de l'art*, 1955), *Manet* (1955), *Erotizmas, arba Mūza būties aspektu* (*L'Erotisme ou la muse en question de l'etre*, 1957), *Literatūra ir blogis* (*La Litterature et le mal*, 1957), *Eroso sąrašas* (*Les L'armes d'Eros*, 1961), *Neįmanomybė* (*L'impossible*, 1962), *Mažylė* (*Le petit*, 1963), *Gilles de Rais* (1965), *Mano motina* (*Ma mere*, 1966), *Išlaidų sąvoka* (*La notion de depense*, 1967), *Mirtis* (*Le mort*, 1967), *Džiaugsmo apeigos prieš mirtį* (*La Pratique de la joie avant la mort*, 1967), *Archangeliškas* (*L'Archeangelique*, 1967), *Dokumentai* (*Documents*, 1968), *Pilnas raštų leidinys* (*Oeuvres completes*, 1970–1988, 12 tomų, *Le College de Sociology* (1937–1939).

tarsi antrame plane. Jos paskesta nuolatinėje perversiško ištvirkavimo orgijoje. Ištvirkauja jau net ne pagrindinių veikėjų kūnai – ištvirkauja jų vaizduotė, sąmoningai paneigusi protą. Net ir pornografiniai ištvirkavimai gali kurti savo estetiką ir jos siekti – kad ir tokią saldžią kaip filme *Emanuelė*. Tačiau Bataille'o romanuose *Akies istorija* ir *Abatas C.* erotiniai įvaizdžiai siejami su tuo, kas vizualiai ir emociškai yra atgrasu: su atmatomis, su purvu, šlapimu: „Ji vienmarškinė nuvirto į sрутų balą po kiaulių pilvais; aš ilgai dulkinau Simoną baloje prie kiaulidės durų, kol seras Edmondas linksminosi su prostitute.“²⁹⁸ Galima suprasti Sartre'ą, kuris yra kažkada pasakęs, kad Bataille'o kūryba „šaukiasi“ psichiatro konsultacijos. Nė vienas iš herojų per visą romano veiksmą nesutepa savo kone švariai tobulo paklydimo joku racionalesniu savęs ribojimu ar moraline abejone. Herojai veikia tarsi ne erdvėje ir ne laike – jie atsiduria nuolatos per kraštus besiliejančių chaotinių vaizduotės impulsų paribiuose, tuose, kur erotika susiduria su beprotybe.

Purvą ir atmatas žmoguje Nietzsche taip pat yra pastebėjęs ir veikale *Anapus gėrio ir blogio*, kuriame metaforiškai fiksavęs: „Žmoguje slypi medžiaga, atplaišos, atmatos, molis, purvas, nesąmonė, chaosas.“ Jei čia Nietzsche būtų padėjęs tašką, būtų galima ieškoti paralelių tarp jo įžvalgų ir Bataille'o romanų erotinių perversijų. Tačiau Nietzsche taško nededa – jis sako „bet“, kas reikšmingai pakreipia jo conceptualinį nu-siteikimą Bataille'ui priešinga kryptimi: „<...> bet žmogus yra ir kūrėjas, skulptorius, kūjo tvirtumas, dieviškasis žiūrovas ir septintoji diena.“ Nepaisant to, kokia bebūtų duotybė, žmogus sukuria save pats iš savo paties purvo ir atplaišų kaip meno kūrinį, pranokstantį esamybę. Bataille'is šio radikalaus skirtumo nefiksuoja. Jo herojai neįstengia peržengti savo duotybės, jie ne kyla aukštyn, jie neria gilyn – kuo toliau į savo pačių chaosą, nesąmonę, atmatas ir purvą. Bataille'is estetizuoja duotybę, Nietzsche – ją niekina. Veikale *Štai taip Zaratustra kalbėjo* Nietzsche rašo: „Žmogus – tai tarsi lynas, nutiestas tarp gyvulio ir antžmogio, tai lynas virš bedugnės.“²⁹⁹ Šiam Nietzsche's žmogui nebėra kelio atgal – į save kaip gyvulį. Jis nebegali nei sustoti, nei atgal pažvelgti. „Žmogus – jis tuo

²⁹⁸ Surya M. *Georges Bataille. An Intellectual Biography*. – London, New York: Verso, 2002, p. 58. Apie Šestovo įtaką Bataille'ui rašė taip pat Pierre'as Klossowski's.

²⁹⁹ Bataille G. *L'Expérience intérieure*. – Paris: Gallimard, 1954, p. 40.



Georges'o Bataille'o knygos (Jūratės Baranovos nuotr.)

be galo didis, kad tiltas jis yra, o ne joks tikslas: ir jeigu verta žmoguje ką nors mylėti, tai būtent tai, kad jis yra *ėjimas* ir *žlugimas*.³⁰⁰ (*Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist*³⁰¹.) Nietzsche's antropologinės prielaidos vis dėlto radikaliai atsiskiria nuo Bataille'o. Bataille'is žmogų nusako pavartodamas „dykumos“ metaforą, Nietzsche – „tilto“, „lyno, nuėjęs virš bedugnės“. Tuštumos įvaizdis, kurį siekia sukurti Bataille'is, tolimas suvokiant Nietzsche's žmogų kaip rizikuojantį akrobatą. Rizika bloškia į žūtį, bet ne į nuodėmę. Nietzsche's žmogus savo ėjimą priima kaip riziką anapus gėrio, bet taip pat ir blogio ribos. Nuodėmėje jis neižvelgia nieko jaudinančio ir žavaus.

Lionelis Abelis (1911–2001) pastebi, kad Nietzsche's ir Bataille'o filosofijos išsiskiria tuo, kad pirmasis meditavo apie gyvenimą, o antrasis – apie mirtį. Nietzsche mąstė apie išsipildymą, Bataille'is – apie galutinį neišsipildymą. Bataille'is pats pripažino, kad jis gali turėti tik vieną

²⁹² Bataille G. *L'Expérience intérieure*. – Paris: Gallimard, 1954, p. 39–40.

tikslą – tai tikslą neturėti tikslo, vienintelį projektą – neturėti projekto³⁰². Suprantama, kodėl Sartre'as jį kritikuoja: jo atvertoje perspektyvoje nelieka vietos nei ateičiai, nei projektui, nei situacijai. Tačiau tolesnės galimybės negalimumo pripažinimas paskatina Bataille'į atsiremti vien į mirtį. Bataille'is parašė kelis erotinius romanus, ne vien *Akies istoriją*. 1941 m. pasirodo pornografinis romanas *Madam Edwarda*, 1950 m. – romanas *Abatas C. (L'Abbe C.)*³⁰³, kuriame kalbama apie politines ir seksualines kunigo kančias prancūzų pasipriešinimo metu. Po septynerių metų pasirodžiusiame romane *Danguis žydrynė (Le Bleu du ciel)* – vėl erotinės ir politinės kančios, bet jau ne kunigo, o Paryžiaus intelektualo. Tačiau didžiausio filosofų ir kritikų dėmesio susilaukė jo 1928 m. pasirodžiusi būtent *Akies istorija (Histoire de l'olei)*. Simptomiška tai, kad Bataille'is, kasdienybėje buvęs bibliotekininku, nebuvo linkęs pasirašinėti romanų savo vardu. Jis slėpėsi po pseudonimais, šį romaną pasirašė kaip Lordas Auchas. Kodėl pornografinės literatūros autorius susilaukia dėmesio iš Rolando Barthes'o (1915–1980), Julios Kristevos (g. 1941), Derrida, Philippe Solers, Blanchot ir Foucault? Kodėl po jo mirties prestižinė Gallimardo leidykla ima leisti jo pilnus raštų leidinius su Foucault įžanga: „Dabar gerai žinoma: Bataille'is yra vienas iš svarbiausių šio šimtmečio autorių.“³⁰⁴ 1972 m. grupė *Tel Quel* organizuoja *decade de Cerisy* Bataille'o ir Antonino Artaud (1896–1948) atminimui. Susanas Rubinas Suleimanas mano, kad šis dėmesys Bataille'ui liudija kažką daugiau nei prancūzų intelektualinio avangardo paradokso troškimą.

5.3. Nietzsche's dionisiškas siautulyš

Ar pavyko Bataille'ui pakartoti Nietzsche'ę? Ar apskritai gali kurio nors žmogaus patyrimas būti pakartotas? Atsakymas nurodo numanomą negalimumą. Lieka dar vienas klausimas „Ką liudija ketinimas patirtį pakartoti?“ Kaip pastebi Abelis, Bataille'o santykis su Nietzsche nėra toks, koks būna komentatorių ar pasekėjų. Šis santykis daug labiau stebinantis

³⁰³ Bataille G. *L'Expérience intérieure*. – Paris: Gallimard, 1954, p. 39.

³⁰⁴ Žr. Surya M. *Georges Bataille. An Intellectual Biography*. – London, New York: Verso, 2002, p. 238–239.

ir išskirtinis³⁰⁵. Bataille'is seka Nietzsche's keliais. Įsivaizduoja esąs prie to paties Silvaplano ežero, kur Nietzsche patyrė amžinojo sugrįžimo idėjos potyrį. Bataille'is įsivaizduoja Nietzsche'ę raudantį dėl patirto sukrėtimo ir rauda pats. Bataille'is verkia ne todėl, kad jį jaudintų amžinojo sugrįžimo idėja. Jis rauda, nes susitapatina su Nietzsche's vieniša lemtimi, kada jam pačiam reikia įveikti jį ištikusį siaubą.

Bataille'is siekė užmegzti ypatingą bendravimo santykį ne tik su Nietzsche, bet ir su skaitytoju. Skaitytojui Bataille'is pristato Nietzsche'ę kaip savo draugą. Bataille'io akimis žiūrint, Nietzsche buvo filosofas Dionisas, kadangi šiuo savo vidinės patirties keliu jis ėjęs vedamas tik įkvėpimo ir neryžtingumo ir jį domino ne pažinimas, ne loginės operacijos, o tik pats gyvenimas, Bataille'o žodžiais tariant, jo kraštutinumas, – pats patyrimas. Tačiau ar iš tiesų Bataille'o postuluojamas vidinis patyrimas yra tos pačios prigimties ar kryptingumo, kurį turėjo galvoje Nietzsche, rašydamas paskutinįjį savo darbą *Ecce homo* ir save pavadindamas Dioniso sūnumi? Ar iš tiesų galima laikyti Nietzsche'ę erotinių Bataille'o romanų *Akies istorija* ir *Abatas C. dvasiniu mentoriumi*?

Dioniso simboliką Nietzsche pavartojo pirmajame savo darbe *Tragedijos gimimas iš muzikos dvasios*. Apolono ir Dioniso priešpriešinė jungtis leido jam paaiškinti graikų tragedijos meną. Dionisiško prado esmė – svaigulys. Dionisiškas pradas visada stengiasi peržengti *principium individuationis*. Tapęs nevaldomas jis sunaikina apoloniškąjį pradą. Arogancija ir nesaikingumas prieštarauja Apolonui, kuris esąs etinė dievybė, reikalaujanti saiko ir savęs pažinimo. Dionisiškas pradas visada išsilieja orgijomis ir svaiguliu. Tačiau šių dviejų pradų dėmė darė galimą graikų tragedijos meną. Menas galimas tik tada, kai šiam svaiguliui suteikiamas saikas ir forma. Jau apimtas beprotybės ir nebesuvokdamas, kas esąs, Nietzsche pavadindavo save Kozima Wagner, Nukryžiuotuoju, Dionisu, Antikristu. Tačiau ne Apolonu. Subyrant asmenybei, subyra ir forma. Tačiau Nietzsche virsdamas Dionisu nenuslydo į panašų, kaip tai atsiškleidžia Bataille'o romanuose, erotinės beprotybės chaosą. Perviršis

³⁰⁵ Bataille G. *Akies istorija* / vertė A. Kestenis. – Vilnius: Charibdė, 1997, p. 57–58.

³⁰⁶ Ten pat, p. 81.

³⁰⁷ Gombrowicz W. *Pornografija* / vertė S. Ramanauskaitė. – Vilnius: Lege Artis, Andrena, 1996, p. 214.

ir nesaikingumas niekada netapo jo siekiamybe. Priešingai, jo niekada neapleido vos ne asketinis santūrumas. *Ecce homo* Nietzsche rašo: „Neturėjau jokių norų.“ Apie save jis sako, kad buvęs tasai, kuris niekada nesistengė „dėl garbės, dėl moterų, dėl pinigų“³⁰⁶. Nietzsche's gyvenimo asketizmą liudija kone žeminantys tyrimai: iškelta hipotezė, kad galbūt jo liga – tai slaptas sifilis, tačiau nebuvo kaip jos įrodyti – nerasta jokių rašytinių duomenų apie intymesnius jo ryšius su moterimis. Netgi Kierkegaardas, kartą apsilankęs bordelyje, sugrįžęs dienoraštyje pasibaisėjęs iš karto parašė: „Koks siaubingas kikenimas.“ Nietzsche intymių išgyvenimų tekste neatveria. Nors apie moters prigimtį mąsto daug giliau nei Kierkegaardas ar Bataille'is. Apie Bataille'į, atvykusį į Ispaniją, vėliau biografai parašys: „1935. <...> nuo gegužės 8 iki 30 gyvena Ispanijoje pas dailininką André Massoną (1896–1987). Uoliai lanko Barselonos viešnamius.“³⁰⁷ Nietzsche'ę, jam bendraujant su moterimis, visų pirma domina draugystė ir meilė. Erotinės užuominos labai neapibrėžtos. Nietzsche pats savęs retoriškai klausia, ar jis gali drįsti išsakyti prielaidą, kad „pažįstas moterėles“. Žodį pažįsta jis išskiria iš bendro teksto ir pažymi. Kokia prasme pažįsta? Čia pat atsako: „Tai irgi mano dionisiškasis kraitis.“ „Kas žino, – toliau save užveda Nietzsche, – gal aš esu pirmasis amžinojo moteriškumo psichologas?“ „Jos visos mane myli“, – žengia dar toliau, tarsi pats save tikindamas, kad jo nekankina vyriški nevisavertiškumo kompleksai. Jo nemylinčios tik feministės, „nenusisėkusios moterytės“³⁰⁸, emancipuotos, stokojančios vaikų gimdymo galios, kuo toliau, tuo aštriau suka Nietzsche. Istorija neliudija, kad kuri nors būtų Nietzsche'io vaikų pagimdžiusi. Tačiau čia Nietzsche'io svarbus pats vyriškumo ir moteriškumo paradigmų susidūrimas. Vyro ir moters santykis – amžina kova. Būtent moteris, jo pastebėjimu, linkusi plėšyti. Ji žiauresnė ir protingesnė už vyrą. Bataille'o romane *Akies istorija*, beje, kaip tik mergina – Simona yra pagrindinė naujų žiaurių erotinių improvizacijų iniciatorė. Tačiau Nietzsche konstatuoja, kad buvo nelinkęs šioms meilėngoms meindams savęs atiduoti: „Laimei, neketinu leisti plėšomas: tobula moteriškė, jei myli,

³⁰⁶ Bataille G. *Akies istorija* / vertė A. Kestenis. – Vilnius: Charibdė, 1997, p. 60.

³⁰⁹ Nietzsche F. *Štai taip Zaratustra kalbėjo* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 30.

³⁰⁰ Ten pat, p. 30.

³⁰¹ Nietzsche F. *Also sprach Zarathustra*. – Stuttgart: Reclam, 1994, s. 12.

tai plėšo...³⁰⁹ Meilės išgyvenimas neįeina į Bataille'o erotinių romanų herojų radikalų patyrimą. Žinoma, labai sociologiškai mąstant, galima sakyti, kad pasikeitė epocha. Bataille'is mąsto jau pofroidinės epochos kontekste. Tačiau Markizas de Sade'as (Donatien Alphonse François, 1740–1814) gyvavo ir rašė tada, kai nebuvo Freudo. Nietzsche'i Freudo tekstai jau buvo prieinami, tačiau pastarieji jo nesudomino taip kaip Bataille'o. Aišku viena – erotika taip ir netapo Nietzsche's meditacijų tema ir objektu. Nietzsche kaip Dionisas – „moterėlių žinovas“ nedaug ką galėjo pasakyti ir atverti Bataille'ui. Nebent tik tai, kad moterėlės, jo žodžiais tariant, linkusios į bakchanalijas. Nietzsche ir Bataille'o erotinius romanus suartina kas kita – Nietzsche's konstatuota „Dievo mirtis“.

5.4. Dievo auka ir proto nužudymas

Deleuze'as nurodė, kad Nietzsche's tekstuose galima surasti net apie penkiolika Dievo mirties aprašytų variantų. Jam pačiam atrodo labiausiai pasisekęs, minimas Nietzsche's knygoje *Keliautojas ir jo šešėlis (Wanderer und Sein Schatten, 1880)*. Tačiau Bataille'is pasiremia dviem kitais fragmentais. Pirmasis jų knygoje *Anapus gėrio ir blogio* susiejamas su Dievo auka, antrasis knygoje *Linksmasis mokslas* – su patį aukotoją ištikusią beprotybę. Bataille'is percituoja 55-ąjį *Gėrio ir blogio* fragmentą. Nietzsche čia rašo apie tris istoriškai susiklosčiusias religinio žiaurumo kopėčias: mylimiausių žmonių, pavyzdžiui, pirmagimių, aukojimą priešistorinių religijų laikais; instinktų kaip žmogaus prigimties paaukojimą formuojant asketizmo idealą. Aptaręs šias dvi pakopas Nietzsche retoriškai klausia: „Galusiai: kas dar liko aukojimui? Ar nereikėjo pabaigai paaukoti visa, kas guodžia, yra šventa, gydo, visas viltis, visą tikėjimą paslėpta harmonija, būsima laime ir teisingumu? Ar nereikėjo paaukoti Dievą ir iš žiaurumo sau garbinti akmenį, kvailybę, sunkulį, likimą, nieką?“³¹⁰ Šį Dievo paaukojimą už nieką Nietzsche pavadina paradoksalia paskutiniojo žiaurumo misterija.

³⁰² Abel L. Georges Bataille and the Repetition of Nietzsche // *On Bataille. Critical Essays* / ed. L. Anne Boldt-Irons. – New York: State University, 1995, p. 51.

³⁰⁸ Bataille G. *Abatas C.* / vertė L. Rapšytė ir D. Baratinskienė. – Vilnius: Lege Artis andrena, 1999.

Būtent ši paradoksali ir beprasmiška žiaurumo misterija sudomina Bataille'į. Kodėl žmogus yra toks žiaurus, kad jis paaukvoja visa tai, kas jam švenčiausia ir teikia viltį – savo Dievą? Bataille'is *Vidinėje patirtyje* pasiūlo antropologinį atsakymą: žmogus yra vartojantis, rijantis ir besisavinantis gyvūnas. „Ar ne čia slypi žmogaus tragedija, – retoriškai klausia Bataille'is, – kad jis negali gyventi niekaip kitaip kaip tik naikindamas, žudydamas, prarydamas?“³¹¹ Kad įveiktų šį savo prigimties defektą, žmogus sugalvoja šykštumą kaip dorybę, ribojančią jo vartojimo ekspansyvumą. Tačiau, kita vertus, žmogus gėdijasi savo šykštumo. Bataille'is kaip savo antropologijos prielaidą žmogų patalpina tarp dviejų kraštutinumų: rajumo ir šykštumo. Šie kraštutinumai neigia vienas kitą. Kaip šį prieštaravimą išspręsti? Bataille'is atsako: siekdamas išvengti šios įtampos žmogus ima dovanoti. Dovana jam tampa vertybe. Auka – taip pat dovana. Aukoti – tai paneigti savo šykštumą. Aukotojas praryja ne tik augalus ir gyvūnus, jis ima ryti kitus žmones, juos paversdamas daiktais, sa ko Bataille'is. Šioje jo išvalgoje galima išvelgti ir jo susidomėjimo Marxo išnaudojimo teorija pėdsakus. Aukojami atsiskyrėliai genties vadai, kad liaudis galėtų susivienyti, taip patirdama patirties bendrumą. Jei vadas per stiprus, yra karys ir gali apsiginti, tada aukojamos jų iškamšos. Toks bendras aukojimo ritualas suteikia išskirtinį jaudulį: aukotojai susivienija šokdami vieną šokį – tai viena juos jungianti pasitenkinimo forma. Vado mirtis jiems leidžia ištirpti jaučiant bendrą ilgėsį ir svaigulį. Šį Bataille'o interpretacinį judesį galima matyti ir hėgeliškai: Bataille'is aukoje kaip dovanoje išvelgia rajumo ir šykštumo sintezę: auka kaip dovana paneigia šykštumą. Tačiau kadangi dovanojantis-aukojantis žmogus visais savo judesiais yra genamas tos pačios rajumo sąmonės, jis neišvengiamai taip pat sugrįžta ir realizuoja savo vartotojiškumą jau aukštesne forma: jis aukoja viską, ką tik gali aukoti. Remiantis tokia antropologine žmogaus prigimties samprata kaip išeities prielaida, tampa aišku, kodėl žmogus paaukvoja ir tai, kas jam švenčiausia – savo Dievą. Galima sakyti ir taip:

³⁰⁴ Suleiman S. R. Transgression and the Avant-Garde // *On Bataille. Critical Essays* / ed. L. A. Boldt-Irons. – New York: State University, 1995, p. 314.

³⁰⁵ Abel L. Georges Bataille and the Repetition of Nietzsche // *On Bataille. Critical Essays* / ed. L. A. Boldt-Irons. – New York: State University, 1995, p. 51.

jeigu žmogus yra toks, koks jis yra, kaip jis gali Dievo nepaaukoti? Jis tiesiog neturi kitos išeities. Ne jis pats, o jo prigimtinis rajumas, sunaikinęs viską, su kuo jis susiliečia, praryja ir jo Dievą. Jei jis suvokia, ką pats padarė, jis paklaiksta – tampa pamišėliu, ką matome kitame Nietzsche's nutapytame Dievo mirtį iliustruojančiame *Linksmojo mokslo* fragmente.

Tačiau galimas ir dar vienas judesys. Bataille'is pastebi, kad žmogaus protas, kuris ir organizuoja šį visuotinį pasisavinimą, pats tampa daiktu – pasisavinimo objektu. Jis pats ima save vartoti, save pasisavinti ir virškinti. Jis ima piktnaudžiauti pats savimi. Būtent protą Bataille'is ir apkaltina nužudžius Dievą. Kodėl? Todėl, kad jis ėmė kurti ir pats iš savęs priskirti įvairiausias Dievo savybes, kurdamas įvairiausias teologinius Dievo būties aprašymo variantus. Po to protas pats ėmęs šiuos abstrakčius samprotavimus neigti ir taip priėjęs prie išvados, kad Dievo nėra. Bataille'o išvada: Dievo mirtis – paties žmogaus proto savęs naikinimo padarinys. Kas gali pakelti šį pernelyg gilų ir baisų atradimą?

Bataille'is neketina susitaikyti su Dievo mirtimi. Jis siūlo pratęsti aukojimą dar per vieną žingsnį: galutinai paaukoti ir patį protą. Tą protą, kuris nužudė Dievą, ir taip naujai prie jo sugrįžti. Jis siūlo ieškoti šventumo ten, su kuo protas nesusiliečia, – ekstazėje, būtent mistiniame patyrimo. Dievo mirtis panaikina ribą, kuri turėtų nužymėti, kiek patirtis galėtų plėstis. Ieškodami Dievo, atsiduriame už to, kas pranoksta protą, už bet kokios ribos. Taip išskeldami Dievo aukos prielaidą įžengiamo į Bataille'o erotinių romanų erdvę. „Žmogus gali atgauti pats save tik tada, kai nenuilstamai veršis iš kibaus šykštumo gniaužtų.“ Šis save išspinduliuojantis, išdalijantis, nieko sau nepaliekantis žmogus-dykuma ir yra Bataille'o erotinių romanų personažas. Paaukojus Dievą, jo vietoje atsiranda tuštuma. Siekdamas jam prilygti, šis žmogus-dykuma pats save paverčia tuštuma. Tradicinis Dievas asocijuojamas su šviesa. Tiesa asocijuojama su šviesa. Kaip yra pastebėjęs Derrida, tęsdamas Borcheso įžvalgą, visa filosofijos istorija gali būti suvokiama kaip šviesos metaforos interpretacijos istorija. Bataille'o personažai Dievo ieško tamsoje, tai

³⁰⁶ Nietzsche F. *Ecce homo. Kaip tapama tu, kas esi* / vertė R. Jonynaitė – Vilnius: Apostrofa, 2006, p. 27.

³⁰⁷ Гальцова Е. Хронологический очерк жизни и творчества Жоржа Батая // Батай Ж. *Неизвестно к поэзии*. – Москва: Ладомир, 1999, с. 555.

yra akilai – panašiai kaip kurtis ar kaip proto šviesą praradęs žmogus. Pamišėlio ir kurtio paralelę sugalvojo pats Bataille'is. Jie abu akli, abu stumiasi į priekį be tikslo, nežinioje, neturėdami jokio projekto. Juos abu aplinkiniai, gyvenantys šviesoje, suvokia kaip grėsmę. Kurtis išraus valstiečio daržus, ir šis, suradęs jo pėdsakus, „galvoja ne apie akląjį, o apie tai, kaip jį sunaikinti. Panašiai nelaimingojo pamišėlio draugai, susidūrę su jo „didybės manija“, klausia savęs, kokiam gydytojui patikėti ligonį“³¹². Bataille'is, priešingai – jo simpatijos „mažojo aklojo“ pusėje. Nes būtent akklasis ir yra tas, kuris atlieka aukojimą. Nietzsche's figūra Bataille'o interpretacijoje iškyla kaip pagrindinis aukotojas. Jis bando rekonstruoti paskutiniąją Nietzsche's mintį: „Aš aklas, neperregima tamsa – taip ir lieku tamsoje. Šen bei ten matau tik tą, ką matau: šlepetes, lovą <...>.“³¹³ Paaiškėja, kodėl knygą *Vidinė patirtis* Bataille'is pradeda daugiaprasme Nietzsche's citata iš knygos *Štai taip Zarathustra kalbėjo*: *La*



Antkapinio pano fragmentas iš Antalijos muziejaus
Turkijoje (Jūratės Baranovos nuotr.)

³⁰⁸ Nietzsche F. *Ecce homo. Kaip tampama tu, kas esi* / vertė R. Jonynaitė– Vilnius: Apostrofa, 2006, p. 33–34.

5.5. Aukotojas kaip beprotis, suplėšęs save į gabalus

Jei aukojama tamsoje, tai aukotojas nebūtinai turi suvokti tai, ką jis daro. Jo aukojimo padarinių gali niekada nebenušviesti sąmonės šviesa. Būtent taip nutinka su Nietzsche, jei drįsti interpretuoti jo ligą kaip didžiąją proto auką, kaip tai daro Bataille'is. Beprotiškai kaip aukojimo patyrimui paaiškinti Bataille'is pasiremia kitu Nietzsche's *Linksmojo mokslo* fragmentu, kuriame aprašoma Dievo mirtis. 125-asis fragmentas pavadintas *Išprotėjęs žmogus*. Čia kalbama apie keistuolį, dienos metu vaikščiojantį po žmonių sambūrius su žibintu ir kartojantį: „Ieškau Dievo! Ieškau Dievo!“ Žinoma, jis visus prajuokino. Būtent tuos, kurie, kaip sako Nietzsche, „netikėjo“, kuriems Dievas nebuvo vertybė. Todėl jie kvatojo ir ironizavo: „Ar jis pasiklydo kaip vaikas?“ O gal jis pasislėpė? „Gal jis mūsų bijo? Gal išplaukė laivu? Iškeliavo?“ Po to šis Nietzsche's aprašytas pamišėlis, peržvelgęs visus veriančiu žvilgsniu, suklykė, kad „mes visi jį nužudėme – jūs ir aš! Mes visi jo žudikai!“ Galima sakyti, kaip kad sako Heideggeris, jog tuo jis tiesiog konstatavo nihilizmą kaip istorinį įvykį. Jis paskelbė, kad žmogus užėmė Dievo vietą, visai tuo nesidžiaugdamas. Veikiau, priešingai – dramatinuodamas. Pamišėlis retoriškai klausia: „Kaip sugebėjome išgerti jūrą? Ką padarėme, atplėšdami šią žemę nuo jos saulės? Kur link ji dabar skrieja? Kur link judame mes? Tolyn nuo visų saulių? Ar nesiblaškome nepaliojamai? Atgal, į šoną, į priekį, į visas puses? Ar yra iš vis dar koks nors viršus ir apačia? Ar neklaidžiojame begaliniam nieke?“ „Kaip mes paguosime vienas kitą, mes žudikų žudikai?“³¹⁴ Turgaus minia jo nesuprato, ir galiausiai pamišėlis konstatavo, kad atėjęs jis per anksti. Per anksti ne todėl, kad Dievas dar gyvas, o todėl, kad tokios svarbos įvykio minia dar nepajėgi suprasti. Minia nesilgi Dievo, nes ji turi bažnyčią, kurią pamišėlis pa-

³⁰⁹ Nietzsche F. *Ecce homo. Kaip tapama tu, kas esi* / vertė R. Jonynaitė– Vilnius: Apostrofa, 2006, p. 34.

³¹⁰ Nyčė F. Anapus gėrio ir blogio // Nyčė F. *Rinkiniai raštai* / vertė E. Nekrašas. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 363.

vadino Dievo kapais ir antkapiniais paminklais. Pamišėlis ilgisi Dievo kaip absoliučios vertybės, kurios žmogus negali panaudoti ir pritaikyti savo tikslams. Jis ilgisi Dievo, pranokstančio žmogų. Pamišėlis rauda dėl prarasto vertybinio stabilumo, dėl subyrėjusios vertybių hierarchijos.

Bataille'is pacituoja ši Nietzsche's fragmentą, sakydamas dar kitaip: jis rauda, nes pats jaučiasi subyrėjęs. Minia to nesuvokia. Bataille'o interpretacijoje pamišėlis klykia todėl, kad suvokė baisią tiesą – jis pats ir yra aukotojas. Šis jo klyksmas – tai tarsi kraujas, aukojimo metu trykstantis iš aukos, sako Bataille'is. Ką pasiekė aukotojas, paaukojęs Dievą? Paaukojus Dievą, jam liko tik jo ilgesys. Jis atsiduria vienas prieš neužbaigtą ir nesuvokiamą pasaulį, kuris suardo jį, suplėšo į gabalus. Čia Bataille'is išsako savo paties metafizinę hipotezę: pasaulis yra giliai beprotiškas, jis neturi tikslo (*Le monde est fou profondément, sans dessein*). Netekęs Dievo aukotojas pasmerkia save absoliučiai vienatvei. Aukotojas tampa klounu – miniai jis atrodo juokingas. Šis savo vienatvės suvokimas pasaulio beprotybės akivaizdoje aukotoją priverčia klykti. Jo pamišimas – tai atsivėrimas šiai tiesai apie pasaulio gelmę. Būtent suvokta tiesa, kad dabar jis turi ragauti šiuos savo aukos vaisius, priveda aukotoją prie pamišimo. Taip pats aukotojas neišvengia smūgio, jis žūsta, išnyksta kartu su savo auka. Aukotojas verkia ir juokiasi. Tai juokas pro ašaras. Aukotojas juokiasi, nes suvokia šio savo aukojimo paradoksalumą. Juk jis ir buvo tas beprotis, kuris drįso atsiduoti didybės manijai – „paimti Dievą už gerklės“, drįso prilyginti save Dievui. Nusileisti beprotybei – tai suvokti, kad tampa viskuo, kad užimi Dievo vietą. Tačiau užėmus Dievo vietą kelio pabaigoje matosi tik nežinomybė ir neįmanomybė. Didesnę vienatvę sunku įsivaizduoti: ji tampa tarsi antrąja mirtimi. Pradėjus eiti šiuo keliu, iš jo neįmanoma išklysti. Bėlieka, sako Bataille'is, juo eiti iki galo: save ištrinti (*s'effacer*), išverti (*subir*), žiauriai kentėti: reikia būti taip, tarsi tavęs nebūtų, tarsi neturėtum jausmų, proto, valios, vilties, lyg būtum ne čia, o ten. Visa tai, ką Bataille'is rašė apie Dievą paaukojusį beprotį, jis taiko Nietzsche'į ne vien kaip tekstų autoriui, bet būtent Nietzsche'į kaip asmeniui, Nietzsche'į kaip fenomenui. Šis aukotojas

³¹¹ Bataille G. *L'Expérience intérieure*. – Paris: Gallimard, 1954, p. 153.

ir esąs Nietzsche. Bataille'is aptinka netgi tikslią jo praregėjimo – beprotybės pradžios – vietą. Netoli Surlejaus, šalia Silvaplano ežero, ten, kur Nietzsche staiga suvokė amžinąjį sugrįžimą kaip likimą. Bataille'is interpretuoja Nietzsche's amžinojo sugrįžimo idėją būtent žvelgiant iš tamsos perspektyvos. Suvokus amžinąjį sugrįžimą atsiveria neįmanoma to, kas egzistuoja, gelmė. Ir ši gelmė, kad ir kaip iki jos nesiektum nusi-gauti, visada liekanti ta pati, ji nepriartėja, nes ji ir yra tamsa. Pamačius ją nebelieka nieko kita kaip tik pražūti: karščiuojant, raudant, užmirš-tant save ekstazėje. Tai suvokęs Nietzsche ir pasakė apie save: „Štai aš, Dionisas.“ Ir panirsta į tamsą, su ja susitapatina.

Erotinių Bataille'o romanų herojai pasuka kiek kitu keliu – į ekstazę kaip proto aukojimą ir savęs naikinimą.

6. NIETZSCHE KAIP „POKANTININKAS“ IR KANTAS KAIP „PONYČININKAS“ POSTKLA-SIKINĖJE DELEUZE'O³¹⁵ FILOSOFIJOJE



Skulptūros fragmentas Antalijos muziejuje (Turkija)
(Jūratės Baranovos muotr.)

6.1. Kantas ir Nietzsche žvelgiant iš postmoderniojo diskurso perspektyvos

Rorty nubrėžė takoskyrą tarp postmoderniųjų (jo žodžiais tariant, ironikų) ir kitų filosofų (metafizikų) pagal principą: kas kuo seka. Jei seki Kantu – tęsi modernybę, o jei adoruoji Nietzsche'ę – įsirašai į postmoderniųjų mąstytojų gretas. Todėl Rorty išskiria kantininkus ir antikantininkus. Kriterijus pakankamai logiškas. Kantas mąsto remdamasis klasiškine racionalumo paradigma, filosofijos nepainioja su menu. Filosofas yra filosofas – jis mąsto abstrakčiomis sąvokomis. Kūrėjas yra kūrėjas. Jis realizuoja tam tikrus estetinio skonio principus, kurie nesutampa su abstrakčia, sąvokomis paremta veikla. Jis – genijus. Genialumas tampa išskirtine kūrėjo prerogatyva. Nietzsche ima naikinti mąstymo ir kūrybos ribas. Vienas iš išskirtinių postmoderniosios kultūros bruožų – filosofija praranda savo privilegijuotą padėtį kitų kultūros dalių atžvilgiu. Filosofas, kaip ir rašytojas, rašo tekstus. Jis tampa, Rorty žodžiais tariant, panašus į literatūros kritiką. Nepajėgus paskelbti galutinės tiesos. Išnyksta ribos tarp tiesos ir iliuzijos. Su tuo niekada nebūtų sutikęs Kantas. Nietzsche's ir Kanto pozicijos viena į kita neredukuojamos. Kadangi Nietzsche gyveno po Kanto, jis turėjo galimybę aiškiai pats nusakyti distanciją ir nuo Kanto atsiriboti. Kartais net ne visai pagarbiai. Nietzsche neigė bendro moralės požiūrio galimybę. Kiekviena moralės koncepcija, pasak jo, ženklina ją sukūrusio autoriaus neišsakytus troškimus. Tai visai priešinga Kantui, kuris nors ir formulavo kategorinį imperatyvą pagal tris skirtingus variantus, tačiau laikė jį vieno moralės dėsnio išraiška. Ar įmanoma apskritai rasti bendrus sąlyčio taškus tarp Kanto monizmo ir Nietzsche's skelbiamo pluralizmo? Kokios prielaidos galėtų paskatinti ieškoti tokių sąlyčio taškų? Klausimas galioja tik žvelgiant iš klasikinio racionalizmo perspektyvos, kai priešpriešinamos skirtingos prielaidos, kurios ima neigti viena kitą. Tokį pat binariškumą paradoksaliai ženklina ir Rorty išskirta kantininkų bei antikantininkų dichotomija. Tačiau galima dar viena strategija. Ir apie Nietzsche'ę, ir apie Kantą galima mąstyti skirtingais minties judesiais, juos

³¹² Bataille G. *L'Expérience intérieure*. – Paris: Gallimard, 1954, p. 177.

³¹³ Ten pat, p. 181.

priartinant vieną prie kito vienoje mąstymo trajektorijoje. Tai pavyko Deleuze'ui. Deleuze'as paskelbė du tyrimus, skirtus Nietzsche'i: *Nietzsche ir filosofija* (*Nietzsche et la philosophie*, 1962) bei *Nietzsche* (1965). Kita vertus, jis dar 1963 m. išleidžia knygą *Filosofinė Kanto kritika* (*La philosophie critique de Kant*). Kantas nedingsta iš Deleuze'o akiračio ir jo eseistikos. Knygoje *Apleistos salos ir kiti tekstai* (1953–1974) randame tais pačiais 1963 m. *Revue d'esthétique* išspausdintą tekstą *Genezės idėja Kanto estetikoje*. Galiausiai 1984 m. Deleuze'as knygos *Kanto kritinė filosofija* angliškajam leidimui rašo naują tekstą apie Kantą. Kantas čia interpretuojamas iš poetinės, t. y. nyčinės, perspektyvos. Kokia Deleuze'o mąstymo trajektorija ir kaip ji leido Deleuze'ui prie to priartėti?

6.2. Nietzsche: filosofas kaip fiziologas ir kaip poetas

Pirmasis Deleuze'o tekstas apie Nietzsche'ę *Nietzsche ir filosofija* (*Nietzsche et la philosophie*, 1962) yra nuoseklus akademinis tyrimas. Deleuze'as aptaria tragedijos sampratą ankstyvojoje Nietzsche's filosofijoje, ją susiedamas su jo genealogija ir pliuralizmu. Taip pat nagrinėja jo valios filosofiją, amžinojo sugrįžimo doktriną, simbolizmą ir nihilizmą. Palygina Nietzsche'ę ir Stéphane Mallarme (1842–1898): išskiria jų panašumus ir skirtumus, lygina su Pascaliu ir kitais tragediją apmaščiusiais filosofais. Tačiau jau pirmajame skyriuje išryškėja Deleuze'o antihėgelizmas: jis supriešina Nietzsche'ę ir Hegelį, o Nietzsche's pliuralizmą atsisako interpretuoti kaip dialektiką. Deleuze'as mano, kad Nietzsche, kaip ir Benediktas Spinoza (1632–1677), yra filosofai, kuriems niekas negali prilygti kritiškumu ir destruktivumu. Tačiau šis Nietzsche's kritiškumas, Deleuze'o manymu, visada kildavęs iš teigimo ir džiaugsmo kulto, iš gyvenimo perviršiaus ir pasipriešinimo tiems, kurie norėjo iš gyvenimo išsunkti gyvybiškąsias galias. Georgas Hegelis (1770–1831) šioje dramoje vaidinęs nepalankiausią vaidmenį. Deleuze'as, viename iš

³¹⁴ Nietzsche F. *Linksmasis mokslas* („la gaya scienza“) / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Pradai, 1995, p. 151–152.

interviu kalbėdamas apie filosofiją, jį pavadina išdaviku. Filosofija, kurią kūrė Hegelis, Deleuze'o manymu, tik apsunkino gyvenimą. Jis bandė „sutaikyti gyvenimą su valstybe ir religija, į gyvenimą įtraukdamas mirtį. Tai buvęs siaubingas sumanymas pajungti gyvenimą negatyvumui, *ressentimentui* ir nelaimingai sąmonei. Hegeliui padėjusi jo negatyvumo ir prieštaravimo dialektika“³¹⁶.

Nietzsche gi akcentavęs teigimą. Aktyviųjų ir reaktyviųjų jėgų santykio analizei Nietzsche's filosofijoje Deleuze'as paskyrė atskirą, antrąjį knygos *Nietzsche ir filosofija* skyrių. Šį skyrių Deleuze'as pradėjo aptardamas kūno prioritetą sąmonės atžvilgiu, toliau perėjo prie aktyviųjų ir reaktyviųjų gyvenimo jėgų santykio analizės, jų kokybinių ir kiekybinių skirtumų, aptarė valios galios link konceptą (iš prancūzų k. *volonté de puissance* gal labiau tiktų versti kaip galios valia), palygino valią galiai ir galios jausmą ir jį užbaigė tirdamas amžinojo sugrįžimo doktriną. Trečiajame skyriuje, pavadintame *Kritika*, Deleuze'as aptaria Nietzsche's metodą, jam būdingą klausimo kėlimo formą, jo nusiteikimą prieš pesimizmą ir prieš Schopenhauerį, šį metodą palygina su Kanto kritiniu metodu, mintį su gyvenimu ir meno kaip valios ir galios santykių raišką. Skyrių Deleuze'as užbaigia savo paties nauju sukurtu konceptu „minties vaizdas“ (*image de la pensée*). Nietzsche, pasirodo, sukūręs, Deleuze'o žodžiais tariant, naują minties vaizdą. Jame „tiesa nėra minties elementas. Minties elementas yra prasmė (*le sens*) ir vertė (*la valeur*)“³¹⁷.

1965 m. savo išleistoje knygoje *Nietzsche* Deleuze'as grįžta prie šios savo išvalgos. Šioje knygoje Deleuze'as jau netyrinėja Nietzsche's kaip jo kritikas ir jo nelygina su kitais. Jis rašo taip, tarsi pats būtų Nietzsche. Jis kalba už du: savo ir Nietzsche's vardu. Tai jau autorinė Deleuze'o koncepcija, parodanti, kas Nietzsche's interpretacijoje pačiam Deleuze'ui buvo labai svarbu.

Deleuze'as interpretaciją pradeda nuo kupranugario, liūto ir vaiko įvaizdžių, kurie pateikti knygos *Štai taip Zaratustra kalbėjo* pradžioje, t. y. Zaratustros prakalboje. Šioje ištraukoje, pavadintoje *Apie tris virsmus* (*Von den drei Verwandlungen*), aprašomi trys dvasios virsmai, „kaip ji pavirto į kupranugarį, kaip tas paskui – į liūtą ir kaip galop iš liūto vaikas pasidarė“³¹⁸ (*wie der Geist zum Kameele wird, und zum Löwen das Kameel*,

*und zum Kinde zuletzt der Löwe*³¹⁹). Kupranugaris simbolizuoja stiprią ir išstvermingą dvasią, trokštančią sunkumų. Todėl ji leidžiasi apkraunama visomis sukauptomis žmonijos dvasinėmis vertybėmis. Tačiau dvasia, iškeliavusi į dykumą, pavirsta liūtu, kuris kupranugario principą „tu privalai“ (*Du-solst*) pakeičia kitu principu – „aš noriu“ (*ich will*). Liūtas yra destruktorius. Jis dar nekuria naujų vertybių, bet turi galios laisvę naujai kūrybai. Tačiau ties liūtu dvasios virsmas nesustoja. „Kam liūtui, tam plėšrūnui, dar ir vaiku pavirsti?“³²⁰ (*Was muss der raubende Löwe auch noch zum Kinde werden?*³²¹) – retoriškai klausia Zaratustra. Ir čia pat atsako: „Mat vaikas – nekaltybė, užmiršimas, pradžia nauja, tai žaismas, ratas, riedantis savaime, tai judesys pirmasis, tai šventas pritarimas.“³²²

(*Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.*³²³) Kodėl Deleuze'ui ši ištrauka pasirodė tokia reikšminga? Deleuze'as jas susieja su trimis Nietzsche's gyvenimo ir sveikatos stadijomis. Deleuze'as išvelgia, kad jau kupranugaryje glūdįs liūtas, o liūte – vaikas, o vaike jau užkoduotas jo trogiškas likimas³²⁴.

Tačiau vaikas yra kūrėjas. Liūtas jam išlaisvino kelią pradėti viską iš pradžių ir pamiršti kupranugario paklusnumą. Deleuze'as pastebi tai, kad Nietzsche, įvesdamas į filosofiją iki tol negirdėtas išraiškos formas – aforizmą ir eilėrašį, sukūrė naują filosofijos sampratą. Jis sukūręs ir mąstytojo, ir minties naują įvaizdį. Nietzsche, pakeitęs pažinimo kaip tiesos atradimo idealą, pasiūlęs interpretaciją ir vertinimą. Interpretuojant nustatoma fragmentiškų ir neužbaigtų reiškinių prasmė, o įvertinant sudėliojama šių prasmių hierarchinė „vertė“. „Iš tiesų aforizmas tuo pat metu ir interpretuoja, ir pats privalo būti interpretuojamas; poezija, yra kartu ir vertinimo menas, ir tai, kas turi būti įvertinta.“³²⁵ Deleuze'as iš Nietzsche's pasiskolina tokio filosofo palyginimą su fiziologu ir gydytoju. Toks interpretatorius esąs gydytojas, kuris mato reiškinius kaip simptomus ir savo įžvalgas išreiškia aforizmais. Vertintojas yra menininkas, kuriantis naujas perspektyvas ir jas perteikiantis poezija. „Ateities filosofas yra kartu ir menininkas, ir gydytojas, – žodžiu, įstatymų leidėjas“, – sako Deleuze'as, pakartodamas Nietzsche'ę. Tokiais filosofais, pasirodo, buvę ikisokratikai, bet jų filosofavimo paslaptis jau seniai pamiršta. Filosofas liovėsi būti fiziologu ar daktaru ir tapo metafiziku. „Jis liovėsi

³¹⁵ Gilles'is Deleuze'as (1925–1995) vienas pats (*Skirtis ir kartotė (Différence et répétition, 1968)* ir kartu su bendraautoriumi Felixu Guattari paskelbė savo paties autorinę filosofijos sampratą knygoje *Kapitalizmas ir šizofrenija, T. I. Anti-Edipas (Capitalisme et schizophrénie I: L'Anti-Oedipe, 1972)*; *Rizoma: įvadas (Rhizome: Introduction, 1976)*, *Politika ir psichoanalizė (Politique et Psychoanalyse, 1977)*; *Tūkstantis plokštikalnių (Capitalisme et schizophrénie II: Mille plateaux, 1980)*; *Kas yra filosofija? (Qu'est-ce que la philosophie? 1991)*. Tačiau tarp jo knygų apie Nietzsche (*Nietzsche ir filosofija (Nietzsche et la philosophie, 1962)*; *Nietzsche, 1965*) ir Kantą (*Filosofinė Kanto kritika: sąvabių doktrina (La Philosophie critique de Kant: Doctrine des facultés, 1963)* išsipina ir tyrimai, liudijantys dėmesį rašytojams ir literatūrai. 1961 m. Deleuze'as parašo tekstą apie Mazochą (*Sacher-Masoches ir mazochizmas (De Sacher-Masoch au masochisme)*); vėliau perleista atskira knyga 1967 m.), 1964 m. – apie Marcelį Proustą (*Marselis Proustas ir ženklai (Marcel Proust et les signes, 1975 m. kartu su Felixu Guattari išleidžia knygą Kafka: link mažosios literatūros (Kafka: pour une littérature mineure)*). 1969 m. išleista jo knyga *Prasmės logika (Logique du sens)*.

būti poetu ir tapo „viešu profesoriumi“³²⁶. Toks filosofas simbolizuoja kupranugario dvasią. Jis vertinąs gyvenimą tik pagal savo sugebėjimą pakelti sunkumus (t. y. aukštesniąsias vertybes). Taip nuvertinamas gyvenimas ir sumenkinamas mąstymas. Ne tik Nietzsche’s, bet ir Deleuze’o siekiamybe filosofijoje tampa trečiasis dvasios virsmas: filosofas – kūrėjas. Nietzsche naujajam filosofui sugalvoja dar vieną apibūdinimą. Jis ne tik įstatymų leidėjas (fiziologas ir kūrėjas), bet ir šokėjas. Būtent savo laisvu šokiu jis sugeba atlaikyti aktyviųjų ir reaktyviųjų jėgų sandūros įtampą ir nesutapti su neigiančiomis ir negatyviomis pasaulio jėgomis. Jo valia siekti galios reiškiasi tuo, kad iš pasaulio jis nenori paimti, o jam kažką sukurti ir duoti. Toks filosofas visų pirma teigia, o kupranugario tipo – neigia. Neigimas skatina riboti kitus. Neigimas visada monistinis, sako Deleuze’as. Nietzsche’s teigimas pliuralistinis. Teigimas, sako Deleuze’as, pritaromas Nietzsche’i, yra pati valios galiai esmė. Teigiama žemė ir teigiamas gyvenimas. Toks teigiantis filosofas sulaukia dar vieno naujo įvardijimo. Nietzsche savo filosofą šokėją pavadina šokančiu filosofu-Dionisu.

Galima sakyti, kad ir pats Deleuze’as yra Nietzsche’s tipo filosofas-Dionisas. Deleuze’as, interpretuodamas Nietzsche’ę, išgrynino savo paties filosofijos sampratą.

6.3. Trys Kanto kritikos: sisteminis žvilgsnis

1963 m. Deleuze’as išleidžia knygą *Filosofinė Kanto kritika (La philosophie critique de Kant)*. Tekstą galima įkomponuoti į seriją knygų, kuriose pristatomi atskiri filosofai. Deleuze’as pristato Kantą nepriekaištingai akademiškai – vengdamas savo interpretacijų ir vertinimų. Savo tekstą autorius suskirsto į tris dalis, atliepiančias tris Kanto kritikas. Kantas pats nevengė triadinės struktūros (trys proto sugebėjimų kritikos, trys kategorinio imperatyvo formuluotės). Regis, Deleuze’ui tai imponuoja. Jis seka Kantu. Knygą suskirsto į tris skyrius: *Savybių santykis grynojo proto kritikoje*, *Savybių santykis praktinio proto kritikoje* ir *Savybių santykis sprendimo galios kritikoje*. Keičiasi tik kritikos, nesikeičia pagrindinė problemos ašis. Kaip Deleuze’as rekonstruoja pamatines Kanto idėjas? Atrodo, kad jis

jas tiesiog perpasakoja, tiesiog referuoja. Vėliau knygoje *Kas yra filosofija?* (*Qu'est-ce que la philosophie?* 1991) Deleuze'as rašys, kad „filosofijos istoriją galima palyginti su portreto menu. Pagrindinė problema nėra „panašumas į gyvenimą“, tai yra, pakartojant, ką filosofas sakė, veikiau kaip sukurti panašumą, atskiriant jo įsteigtą imanencijos plokštumą (plotmę) ir naujas jo sukurtas sąvokas“³²⁷. Tačiau nagrinėdamas Kantą ankstyvajame savo darbe, dar tokiu aspektu Deleuze'as neapsibrėžia savo tyrimo metodo. Jis dar nekalba apie Kantą kaip apie kūrėją. Viename iš savo laiškų Deleuze'as konstatuos, kad jo knyga apie Kantą skyrėsi nuo kitų jo filosofijos istorijos tyrimų. Juk jis rašė ne tik apie Kantą ir apie Nietzsche'ę, bet ir apie Hume'ą, Bergsoną, Spinozą. Knygą apie Kantą, prisipažįsta Deleuze'as, jis rašęs taip, tarsi būtų rašęs apie priešą. Jis siekė suvokti, kaip Kantas dirba, kokius jis naudojęs įrankius. Jis atradęs jo proto teismą, jo pamatuotą savybių naudojimą, deklaruojamą paklusimą, kurį Deleuze'as konstatavo kaip veidmainišką, nes kartu teigiama, kad mes esame ir įstatymų leidėjai. Bet kuriuo atveju priešiškus Kantui pačiame Deleuze'o tekste visiškai neatsispindi. Neatrodė, kad Deleuze'as Kantą čia stengtųsi kaip nors demaskuoti, veikiau – kaip įmanoma tiksliau rekonstruoti, palikdamas sau ir netikslumo ar klaidos galimybę. Jeigu tai iš tiesų yra Kanto tezė, tuomet Deleuze'as ją siūlo interpretuoti, ieškant interesų, sąsajų su grožiu. Bet Deleuze'as kartu suponuoja, kad gali būti ir kitaip. Deleuze'as išpėja Kanto skaitytojus ir interpretatorius apie vieną pasikartojančią praktinio proto supratimo klaidą, manant, kad Kanto moralė lieka abejinga, kad būtų įgyvendinta³²⁸. Šią klaidą jis pavadina net pavojinga. Deleuze'as kvestionuoja Kanto juslinio ir viršjulinio pasaulio atskirimą neperžengiama praraja. Ši praraja, Deleuze'o supratimu, egzistuojanti tik tam, kad būtų užpildyta. Deleuze'as Kanto tekste suranda nuorodas, išskiriančias du pasaulius: archetipinį (*natura archetypa*) ir juslinį – ektipinį (*natura ectypa*). Jie įvardyti taip todėl, kad antrajame lieka galimos pirmojo pasaulio idėjos pasekmės. Todėl praktinis protas, kaip laisvo priežastingumo dėsnis, privalo tapti fenomenų priežastimi. Tad todėl viršjuslinė prigimtis, kurią suformuoja proto

³²⁶ Deleuze G. Gilles Deleuze Talks Philosophy // Deleuze G. *Desert Islands and Other Texts, 1953–1974*. – Cambridge, Massachusetts, London, England: Semiotext(e), 2004, p. 144.

dėsnis, turi būti realizuota jusliniame pasaulyje. Opozicija tarp gamtos ir laisvės atsirandanti atsižvelgiant į tai, ar juslinės pasekmės paklūsta, ar nepaklūsta moralės dėsniumi. „Bet teritorija esanti tik viena, būtent patirtis“³²⁹, – sako Deleuze’as. Filosofas sutinka, kad moralės dėsnis yra visiškai nepriklausomas nuo intuicijos ir juslinių sąlygų. Daiktai yra geri patys savaime nepaisant mūsų fizinio pajėgumo ir troškimo juos įgyvendinti. Tačiau jie yra determinuoti veiksmo, kuri realizuotų moralinės galimybės. Todėl moralinis dėsnis yra niekas, jei jis atskirtas nuo savo praktinių pasekmių. Tas pats nutinka ir su laisve. Moralė, žinoma, netampanti juslinės gamtos dėsniumi. Laisvė, sako Deleuze’as, jusliniame pasaulyje niekada nesukuria stebuklų. Tačiau, nepaisant to, visi įstatymų leidėjai viršjuslinį pasaulį mato kaip „realizuojamą“ jusliniame pasaulyje ir šį laisvą priežastingumą padaro kažkuo, kas turėtų juslines pasekmes, išreiškiančias moralės dėsnį³³⁰. Deleuze’as tvirtina, kad, Kanto nuomone, be galimybės realizuoti moralės dėsnį, jis sužlugs pats savaime. Laisvė nėra postulatų, o faktas, nes ji suteikianti objektyvų realumą moralės dėsniumi, psichologinei sielos ir teologinei aukščiausios būtybės idėjoms. Būtent vaizduotės dėka juslinė prigimtis galinti priimti viršjuslinės prigimties pasekmes. Vaizduotę Kanto moralės filosofijoje Deleuze’as traktuoja kaip neatskiriamą moralės sąmonės dalį.

Spekulytyvų interesą, apie kurį kalbama Kanto filosofijoje, jis interpretuoja kaip subordinuotą praktiniam interesui. Spekulytyvusis interesas, jo teigimu, surandąs savo tikslus tik juslinėje prigimtyje, nes žvelgiant giliau praktinis interesas aptinka racionalią būtybę kaip savaiminį tikslą. Todėl Deleuze’as tarsi kartu su Kantu prieina prie išvados, kad kiekvienas interesas yra praktinis ir pats spekulytyvaus proto interesas yra paveikiamas ir įgyvendinamas tik praktiškai jį panaudojant. Deleuze’as šioje vietoje net pacituoja Kantą. Tačiau akivaizdu, kad tai, sakytume, yra

³¹⁷ Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie*. – Paris: Quadrige / Puf, 1998, p. 119.

³¹⁸ Nietzsche F. *Štai taip Zarathustra kalbėjo* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 41.

³¹⁹ Nietzsche F. *Also sprach Zarathustra*. – Stuttgart: Raclam, 1994, s. 29.

³²⁰ Nietzsche F. *Štai taip Zarathustra kalbėjo* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 43.

³²¹ Nietzsche F. *Also sprach Zarathustra*. – Stuttgart: Raclam, 1994, s. 26.

³²² Nietzsche F. *Štai taip Zarathustra kalbėjo* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 43.

³²³ Nietzsche F. *Also sprach Zarathustra*. – Stuttgart: Raclam, 1994, s. 26.

„autorinė“ Deleuze'o interpretacija. Taip Deleuze'as, interpretuodamas Kantą, jį priartina prie savo imanentinio empirizmo prielaidų.

Dar viena „autorinė“ delioziškosios Kanto interpretacijos ypatybė, slypinti tarsi už sisteminio požiūrio į tris Kanto kritikas, yra trijų proto sugebėjimų susiejimas. Deleuze'as konstatuoja, kad viena iš originaliausių Kanto idėjų esanti šių trijų sugebėjimų prigimties skirtingumo konstatacija. Deleuze'as, sekdamas Kantu, aptaria šių trijų proto savybių santykį trijose skirtingose kritikos: svarsto loginio sveiko (pagrįsto supratimu) proto ir moralinio sveiko (pagrįsto protu) proto galimybes. Priartėjęs prie trečiosios kritikos – estetinio sveiko proto – Deleuze'as pagrįstai klausia, ar vaizduotė, kaip trečioji proto savybė ir estetinio išgyvenimo galimybė, papildo dvi kitas (supratimą ir protą) ir užbaigia sistemą. Klausimas akivaizdžiai esąs tik retorinis – skirtas tam, kad į jį būtų atsakyta neigiamai. Estetinis sveikas protas, padaro išvadą Deleuze'as ir ją pabraukia kaip vieną iš svarbiausių savo minčių, suteikia pagrindą arba padaro galimus du ankstesnes: loginį ir moralinį sveiką protą. Kodėl? Juk šis estetinis sveikas protas neatspindi objektyvaus atitikimo tarp savybių. Bet, Deleuze'o akimis žiūrint, būtent todėl jis ir suteikia pagrindą, kad yra pagrįstas grynai subjektyvios harmonijos tarp supratimo ir proto patyrimu. Ši harmonija, ši laisva savybių dermė kiekvienu atskiru momentu išgyvenama spontaniškai. Padaręs šiuos atradimus, Kantas dar giliau prasisakverbia į paties Deleuze'o imanentinį empirizmą. Ar rašydamas apie priešą Kantą Deleuze'as, pats to nesitikėdamas, nepadarė Kanto savo draugu?

Atsakydamas į Jean-Noel Vuarnet klausimus interviu, pavadintame *Apie Nietzsche'ę ir minties vaizdą*, Deleuze'as, aptaręs savąją Nietzsche's interpretaciją, čia pat pastebi, kad apie Kantą jis rašęs dėl kitų priežasčių. Kantas, jo pastebėjimu, puikiai įkūnijąs klaidingą kritiką. Bet būtent todėl jis ir sužavėjęs Deleuze'ą. „Kai susiduri su tokio genijaus darbu, nėra jokios prasmės sakyti, kad tu nesutinki, – konstatuoja Deleuze'as, – pirmiausia turi išmokti žavėtis, turi atrasti problemas, kurias jis iškėlė, jo

³²⁴ Deleuze G. Nietzsche // Deleuze G. *Pure Immanence. Essays on a Life*. – New York: Zone Books, 2001, p. 53–54.

³²⁵ Ten pat, p. 66.

³²⁶ Ten pat, p. 69.

ypatingą mašineriją. Būtent per susižavėjimą galima priartėti prie tikros kritikos.³³¹ Nepaisydamas savo eksperimentinio požiūrio į filosofiją, Platoną ir Kantą Deleuze'as laikė filosofijos pagrindu. Pagal šiuolaikinę filosofiją, kada yra rašoma kitu stiliumi ir labiau sekama Nietzsche negu Kantu, anot Deleuze'o, nepaneigiamas jų fundamentalumas. Lygiai taip pat, remiantis neeuklidine geometrija, nepanaikinama Euklido svarba geometrijai, o Schoenbergas³³² nesunaikinąs Mocarto³³³.

6.4. Radikali kantizmo transformacija Nietzsche's filosofijoje?

Knygoje *Nietzsche ir filosofija* Deleuze'as Nietzsche'ę taip pat interpretuoja gana akademiškai: jam siekia surasti vietą filosofinių idėjų istorijoje. Suranda gana netikėtą: susieja su Kanto filosofinės kritikos projektu ir interpretuoja kaip vieną iš neokantininkų, sėkmingai užbaigusią dvi Kanto pamatines išvalgas – vieną iš paties Kanto atradimų – jo sintezės sampratą ir filosofinės kritikos projektą. Deleuze'as pripažįsta, kad Nietzsche's santykis su Kantu nėra paprastas, tačiau tai, ko nepajėgė išspręsti kiti postkantininkai, Deleuze'o supratimu, išsprendęs Nietzsche. Sintezės sampratą jis ėmęs interpretuoti kaip galių sintezę. Suprasdamas galių sintezę kaip amžinąjį sugrįžimą, jis pačioje sintezės šerdyje suradęs skirtybės reproduktivumo galimybę. Sintezės principą susiedamas su galios valia (*la volonté de puissance*), jis apibrėžia jį kaip diferencijuojantį ir genetinį esaties galių elementą. Nietzsche'i, Deleuze'o akimis žiūrint, čia padėjęs Schopenhaueris. Būtent sekdamas šopenhaueriška Kanto interpretacija Nietzsche išvengęs, Deleuze'o manymu, klaidingo Kanto interpretavimo per dialektikos prizmę. Dialektikos keliu pasukę Hegelis ir Marxas. Deleuze'as oponuoja šį dialektinį postkantizmą ir laiko nyčiš-kąjį postkantizmo variantą tikrąja radikalia kantizmo transformacija³³⁴.

Kaip sistemingiausiai Nietzsche's knygą Deleuze'as nurodo *Apie moralės genealogiją*. Šestovas kažkada yra pasakęs, kad Dostojevskio romanas

³²⁷ Deleuze G., Guattari F. *What is Philosophy?* – New York: Columbia University Press, 1994, p. 55.

Užrašai iš pogrindžio yra tikroji Kanto *Grynojo proto kritika*. Deleuze'as seka Šestovu ir paskelbia nors ir ne tokią radikalią, bet panašią hipotezę. Jis tvirtina, kad rašydamas knygą *Apie moralės genealogiją* Nietzsche norėję perdirbti Kanto *Grynojo proto kritiką*. Tą liudijanti ir trinarė jos formali struktūra. Nietzsche bandęs iki galo kritiškai apmąstyti sielos paralogizmą, antinomiją ir idealo mistifikaciją, kadangi Kantas, kritikuodamas šias idėjas, radęs kompromisą ir todėl neižvelgęs reaktyviųjų galių žmoguje, jo savimonėje, prote, moralėje ir religijoje. Deleuze'ui imponuoja Kanto sumanymas paversti filosofiją totalia ir pozityvia kritika. Totalia todėl, kad Kantas manęs, jog niekas negali likti nekritikuojamas. Nietzsche's ir Deleuze'o terminais tariant, tai turėjusi būti pozityvi, t. y. teigianti, kritika, kylanti ne iš nepasitenkinimo, ne iš *ressentimento*, o iš gebėjimo teigti perviršiaus. Deleuze'as kartu su Nietzsche kritikuoja ne Kanto didingą sumanymą, o jo nepakankamai radikalius rezultatus. Iškėlęs tris pamatinius klausimus (ką aš galiu pažinti? ką privalau daryti? ko aš galiu tikėtis?), Kantas kritikavo tik pretenzingus ir dogmatiškus atsakymus, tačiau nekritikavo paties tikro pažinimo, tiesos ar moralės idealo. Todėl tikrasis pažinimas, tikroji moralė ir tikroji religija Kantui lieka iš principo galima. Kanto kritika, Deleuze'o teigimu, kyla iš tikėjimo tuo, ką jis kritikuoja³²⁸. Kanto kritika, sako Deleuze'as, akivaizdžiai palaikydamas Nietzsche's kritinį radikalumą, turi atsisveikinti ir su „tikruoju pažinimu“, ir „su tikrąja morale“, ir su „tikrąja religija“. Nietzsche'i atsikratyti šių, Deleuze'o akimis žvelgiant, iliuzijų padėjęs Schopenhaueris. Nietzsche perėmęs Kanto idėjas, jau interpretuotas Schopenhauerio. Schopenhaueris jau buvo radikaliai transformavęs kantizmą.

Deleuze'as išvelgia dar ir trečią Kanto kritikos aspektą: ji esanti imanentinė. Kanto proto kritika buvusi vidinė – ji imanentiška pačiam protui. Ši kritika buvo negalima iš jokios išorinės (t. y. patyrimo, išorinių įvykių) perspektyvos. Deleuze'as retoriškai klausia „Ar tai nėra kantizmo prieštaravimas?“ Protas čia padaromas ir kaip kaltintojas, ir kaip atleidėjas. Kanto koncepcijoje mes tampame įstatymų leidėjais tada,

³²⁸ Deleuze G. *La philosophie critique de Kant: Doctrine des-facultés*. – Paris: Quadrige / Puf, 1963, p. 39.

³²⁹ Ten pat, p. 40.

kai teisingai pasinaudojame proto sugebėjimais (supratimu, mąstymu, vaizduote). Kantas svajojęs suvienyti viršjusiinį ir juslinį pasaulį, pasiremdamas asmens vienybės samprata. Tas pats asmuo esąs įstatymų leidėjas ir vykdytojas, subjektas ir objektas, noumenas ir fenomenas. Nietzsche šį transcendentalinį principą pakeitęs genealogija ir ėmęs mąstyti prieš patį mąstymą. Nietzsche kritikavo mąstymą ne iš jo vidaus, o iš valios siekti galios perspektyvos. Kadangi Kantas niekada neabejojęs tiesos verte, jis buvęs, Deleuze'o akimis žiūrint, paskutinis klasikinis filosofas. Tikėjimas tiesos verte, Deleuze'o manymu, padaro Kantą taip pat dogmatišką, nors jis ir siekęs išsklaidyti dogmatiškumo pretenzijas. O Nietzsche jau kritikavęs ne klaidingas pretenzijas į tiesą, bet pačią tiesą. Jis kritikavęs būtino metodo tiesai surasti siekimą. Filosofas dramatinavęs pačią tiesos sąvoką iškeldamas naujus klausimus: kas ieško tiesos? kas yra valia siekti galios? Deleuze'as šiuos klausimus vėliau įtrauks į savo autorinį sąvokų sąvadą. Nietzsche sukūręs naują tiesos įvaizdį (*image de la pensée*), sako Deleuze'as. Kadangi Kanto kaip klasikinio ir Nietzsche's kaip postklasikinio mąstytojų takoskyrą nužymi pats Deleuze'as ir sąmoningai ją užaštrina, palaikydamas Nietzsche's pradėtą pačios tiesos kritikos perspektyvą, jį, neprieštaraujant jo paties interpretacinei logikai, galima pavadinti postklasikiniu filosofu. Postmodernizmo kaip metafizikos įveikos etiketės prilipinimo savo filosofiniams tekstams apibūdinti Deleuze'as vengė.

6.6. Vaizduotė: schematizavimas be sąvokų

Tais pačiais 1963 metais, kada pasirodė knyga *Kanto kritinė filosofija*, Deleuze'as išspausdina straipsnį *Genezės idėja Kanto estetikoje*³³⁰. Čia Deleuze'as dar kartą režiūmuoja, kaip jis suvokia visų trijų Kanto kritikų dermę. Deleuze'as jų santykį aiškina, remdamasis trijų proto savybių – supratimo, proto ir vaizduotės – santykio galima harmonija. *Grynojo proto kritikoje*, sako Deleuze'as, supratimo, vaizduotės ir proto suderinamumas nustatytas remiantis teoriniu tikslu. Čia supratimas kaip viena iš trijų savybių lemia visų trijų proto savybių santykio harmoniją. *Praktinio proto kritikoje* proto idėjos ir būtent laisvės idėja yra determinuotos

³³⁰ Deleuze G. *La philosophie critique de Kant: Doctrine des-facultés*. – Paris: Quadrige / Puf, 1963, p. 41.

moralės dėsnių, ir todėl protas nukreipias supratimą tam tikram praktiniam tikslui. Pirmose dviejose kritikose Deleuze'as konstatuoja išvelgęs savybių dermę. Tačiau šis atitikimas visada yra proporcingas, apribotas ir determinuotas. Tam tikros savybės lemia šią dermę: teorinį tikslą – supratimas, o praktinį – protas.

Deleuze'as dėsto nuosekliai ir palaipsniui priartėja prie savo tezės, kad Kanto trečioji, estetikai skirta kritika *Sprendimo galios kritika* nesanti pirmųjų dviejų kritikų užbaiga. Kaip tik priešingai, Deleuze'as dar sykį pakartoja savo išvalgą, kuria pagrįsta ir knygos *Filosofinė Kanto kritika* interpretacija: jis interpretuoja Kanto estetiką kaip pirmųjų dviejų kritikų pagrindą, nes čia Kantas, jo manymu, suradęs naują galimą savybių dermės variantą. Būtent priimant estetinį sprendimą vaizduotė, anot Deleuze'o, išsilaisvina nuo supratimo ir proto vadovavimo. Kita vertus, ji neseka supratimu ir protu ir nesistengianti pati tapti įstatymų leidėja. Ji tiesiog pasiunčianti signalą kitoms dviem savybėms, kad jos turi sugebėti laisvai žaisti pačios. Todėl *Sprendimo galios kritika* atverianti visai naujus šių trijų savybių derinimo aspektus. Deleuze'as pastebi, kad Kantas išskiria atsitiktinį juslinių objektų sutapimą su iš karto visomis trijomis savybėmis, nepajungiant jų kuriai nors vienai. Todėl tarp savybių susiklosto laisva ir nedeterminuota dermė. Todėl Kantas gali pasakyti, kad vaizduotė „schematizuoja be sąvokų“. Deleuze'as šią Kanto išvalgą laiko genialia, nors ir ne visai tikslia. Jo manymu, jei vaizduotė schematizuoja be sąvokų, tada ji tiesiog reflektuojanti, pavyzdžiui, estetiniam sprendimui būtiną objekto formą. Sąvokų kūrybą knygoje *Kas yra filosofija?* Deleuze'as ir Guattari paskelbs pamatine filosofinės kūrybos, lygiavertės meninei, ašimi.

6.6. Kantas kaip naujos filosofijos kūrėjas

Pagal paties Deleuze'o nustatytą Kanto kaip fundamentalaus filosofo vietą, jo filosofinis palikimas Deleuze'o interpretacijoje galėjo likti kaip

³³¹ Deleuze G. On Nietzsche and the Image of Thought // Deleuze G. *Desert Islands and Other Texts, 1953–1974*. – Cambridge, Massachusetts, London, England: Semiotext(e), 2004, p. 139.

³³² Arnoldas Schoenbergas (1874–1951) – XX a. austrų kompozitorius.

³³³ Žr. ten pat, p. 140–141.

filosofijai būtinas, tačiau šiuolaikinei filosofijai nieko nauja negalintis pasakyti paveldas. Deleuze'as ieškojo naujų filosofinio mąstymo galimybių. Viena jų – pasiūlyta nauja laiko ir erdvės parametrais apibrėžta idėjos esmės apmąstymo trajektorija. Apmąstant idėjos esmę, klausimą „Kas tai yra?“ Deleuze'as pasiūlė pakeisti klausimais: kas? kiek daug? kaip? kur? kada? Tokį posūkį jis pats pavadino erdvės ir laiko dinamizmą atspindinčiu metodu. Keliant šiuos klausimus, Deleuze'o manymu, ir sukuriant skirtingas erdves ir laikus, galima logiškai artikuliuoti sąvokas, išskirti kokybinius ir kiekybinius aspektus, apibrėžti subjektą, remiantis „embrionine“ stadija, išreikšti idėjas ir sukurti specialų teatrą. Šis dramatinizavimo metodas suteikia galimybę idėjai per įsikūnijimą diferencijuoti pačiai save. Ir būtent šioje vietoje, norėdamas pabrėžti, ką jis konkrečiai turįs galvoje, Deleuze'as staiga sako, kad tai, ką jis vadinąs drama, iš dalies panašu į Kanto schemą. „Schema, pasak Kanto, yra iš tiesų apriorinis laiko ir erdvės nustatymas, atitinkantis sąvoką: *trumpiausia* schema yra tiesios linijos drama (sapnas arba košmaras).“³³⁷ Kantas tampa Deleuze'o sąjungininku pasiūlant naują idėjų interpretacijos metodą. Tačiau Deleuze'as pripažįsta, kad iki šiol lieka paslaptis, kokių būdu schema išlaiko savo galią sąvokos atžvilgiu. Šio slapto meno paslaptį bandę atskleisti visi postkantainikai. Deleuze'as, tarsi ir pats būtų vienas iš jų – tiesiog postkantainikas, pasiūlo savąjį atsakymą. Jo nuomone, remiantis grynu erdvės ir laiko dinamizmo metodu galima dramatinizuoti sąvokas, nes jas aktualizuojant įkūnijamos idėjos.

Bandydamas paaiškinti, kodėl būdamas filosofu jis taip domisi literatūra, Deleuze'as atsakė, kad jis ieškąs atsinaujinimo pačioje filosofijoje. Ne tiek formos pokyčių, kiek turinio, kurio šiuolaikinėje filosofijoje jis dar neižvelgiąs. Filosofijoje, jo manymu, dar neįvyko panašios revoliucijos ar nebuvo padaryta eksperimentų, kurie buvo padaryti moksle, tapyboje, skulptūroje, muzikoje ar literatūroje. Literatūroje tokia revoliucija tapęs naujasis romanas (*nouveau roman*), dailėje – Maxo Ernsto eksperimentai, kino mene – prancūzų režisieriaus Jean-Luco Godard'o (g. 1930) filmai. Filosofija, jo pastebėjimu, dar laukianti savojo Maxo Ernsto. Filosofijai

³³⁴ Deleuze G. *Nietzsche et la philosophie*. – Paris: Quadrige / Puf, 1998, p. 58–59.

esą svarbu ieškoti naujų technikų ir naujų minties vaizdų. Filosofija kol kas nepajėgianti pereiti į vizualumą. Deleuze'as pastebi atvirkštinį judėjimą. Režisierius Godard'as transformuoja kino meną. Jo kūryba, sako Deleuze'as, nesanti mąstymas apie kiną ar mąstymo įtraukimas į kiną, o tiesiog pats kinematografinis mąstymas. Ir tada Deleuze'as prikelia Kantą iš fundamentalizmo ir istorijos slėgio, suteikdamas jam galimybę būti įtrauktam į šiuolaikinės postkultūros patį branduolį, sakydamas: „Teoriškai Godard'as sugebėtų nufilmuoti Kanto *Kritikas* ar Spinozos *Etiką*, ir tai nebūtų abstraktus kinas arba kinematografinė aplikacija.“³³⁸ Žinoma, šiuo pasakymu Deleuze'as visų pirma norėjo pabrėžti savo labai vertinamo režisieriaus Godard'o galimybes. Tačiau, kita vertus, svarstydamas tokią numanomą galimybę Deleuze'as kartu pasako ir tai, kad visas Kanto *Kritikas* verta filmuoti, kad jos gali būti iš principo genialiai nufilmuotos ir kartu pajėgios naujai prabilti į šiuolaikinį žiūrovą, kuris yra ne tik, Platono žodžiais tariant, „reginių mylėtojas“, bet kartu ir mąstytojas. Didesnės pagarbos ir pritarimo Kantas iš visų šiuolaikinių postfilosofų vargu ar yra sulaukęs.

Galiausiai Deleuze'as 1984 m. rašo įvadą angliškajam savo knygos *Kanto kritinė filosofija* vertimui, jį pavadindamas daug ką išreiškiančiu pavadinimu *Apie keturias poetines formules, kurios gali „reziumuoti“ Kanto filosofiją*. Apibendrindamas Kanto filosofiją Deleuze'as mažai remiasi kitais filosofais. Keletą kartų pamini Descartes'ą ar Aristotelį. Jis nesvarsto Kanto vietos nei vokiečių klasikinėje, nei pasaulinėje filosofijoje. Jį veikiau domina apskritai Kanto vieta idėjų istorijoje. Autorių ratas, į kurį atsigręžia Deleuze'as, reziumuodamas Kantą, yra „suburtas“ daugiausia iš rašytojų. Taip Kantas atsiduria Shakespeare'o, Jorge's Luiso Borgeso (1899–1986), Arthuro Rimbaud (1854–1891), Franzo Kafkos (1883–1924) apsuptyje. Kantas palaiptams įrašomas į postmoderniojo diskurso realiąją erdvę. Būtent postfilosofijos prielaidos leidžia Deleuze'ui taip lengvai kartu su Kantu peršokti nuo filosofijos ir literatūros ir sugrįžti atgal. Šiame šuolyje jiems, be abejo, talkina Nietzsche. Kantas čia interpretuojamas kaip modernaus pasaulėvaizdžio kūrėjas, mąstęs paraleliai kartu su Borgesu, Rimbaud ir Kafka. Kas gali būti bendra tarp

³³⁵ Deleuze G. *Nietzsche et la philosophie*. – Paris: Quadrige / Puf, 1998, p. 103.



Deleuze'o knygos (Jūratės Baranovos nuotr.)

Borgeso ir Kanto? Jie, pasirodo, yra suartėję per panašaus tipo labirinto įvaizdį. Kantas iš tiesų apie pasaulį nemąstė kaip apie labirintą. Tą veikiau darė Nietzsche. Deleuze'as tai pastebėjo ir knygoje *Nietzsche*, svarstė Nietzsche's pamėgtos ausies simbolikos ir labirinto įvaizdžio paraleles. Tačiau šiame tekste *Apie keturias poetines formules, reziuumuojančias Kanto filosofiją* Deleuze'as Nietzsche's nebeįtraukia į žaidimą. Jis jo net nemini. Tikruoju naujojo tipo labirinto idėjos autoriumi jis paskelbia Kantą, nes būtent jis pakeitęs laiko ir judėjimo santykio supratimą. Antikinėje kultūroje laikas buvo subordinuotas judėjimui. Laikas buvo judėjimo matas, reiškiamas intervalu arba skaičiumi. Deleuze'as sako, kad Kantas *Grynojo proto kritika* padaręs minties revoliuciją, nes atsiejo laiką nuo judėjimo ir pakeitė jų santykį. Laikas tampa judėjimo sąlyga. Jis tampa nekintančia to, kas kinta, forma. Bet laikas daugiau neapibrėžiamas seka, erdvė – simultaniškumu, o pastovumas – amžinybe. Kas, padarius šį apvertimą, leidžia suartėti Kantui ir Borgesui? Deleuze'o akimis žiūrint, jie abu

pamatė, kad labirintas nebėra apskritimo ar spiralės formos. Labirintas – gija, tiesi linija. Šis labirintas, kaip yra rašęs Borgesas, yra „sukomponuotas iš vienos tiesios linijos, kuri yra nedalijama ir nenutrūkstama“. Kintančiame pasaulyje kinta ir judėjimas. „Mes judame iš vieno labirinto į kitą“³³⁹, – sako Deleuze’as. Persipinančių, bet nesintezuojamų linijų įvaizdis artimas pačiam Deleuze’o mąstymui. Vėliau knygoje *Kas yra filosofija?* Deleuze’as ir Guattari į knygos pavadinime suformuluotą retorinį klausimą atsakys vienareikšmiškai: filosofija – tai sąvokų kūryba. Kantas, įtraukęs laiką į *cogito* sampratą, sukūręs visiškai skirtingą nei Platonas laiko koncepcija. „Tai yra sąvokos sukūrimas“³⁴⁰, – sako Deleuze’as. Šiuo aspektu Kantas, kaip naujų sąvokų kūrėjas, įdomus Deleuze’ui lygiai taip pat kaip ir Nietzsche. Jis nuolatos mintimis grįžta ir prie vieno, ir prie kito kaip prie nuolatinių savo pulsuojančios minties įvaizdžio elementų. Ne visas sąvokas filosofas sukuria. Kai kurias ir pasiskolina. Deleuze’as jas skolinasi iš įvairiausių autorių, taip pat ir iš Kanto. Knygoje *Tūkstančiai plokštikalnių*, aptardami karo mašinos veikimą, Deleuze’as ir Guattari pasiskolina iš Kanto „sintezės“ sąvoką: „Galiausiai, kalbėdami kaip Kantas, mes pasakytume, kad santykiai tarp karo ir karo mašinos yra būtini, bet „sintetiniai“ (Jahvė yra būtinas sintezei).“³⁴¹ Knygoje *Kapitalizmas ir šizofrenija I: Anti-Edipas*, siekdami pagrįsti savo atsigręžimo prieš Edipo mito absoliutizaciją, analizuojant kultūrą, kultą, jie vėlgi nutaria pasinaudoti Kanto terminija. Kantas padaręs kritinę revoliuciją, nes analizuodamas patį supratimą, surado imanentinį kriterijų, leidžiantį atskirti teisėtą ir neteisėtą sąmonės sintezės panaudojimą. Jis kritikavo metafizikų vartojamą sintezės sąvoką. „Panašiai mes priversti pasakyti, kad psichoanalizė turi savo metafiziką – jos vardas yra Edipas. Ir kad revoliucija – ši syki materialistinė – gali vykti tik kritikuojant Edipą, tik pasmerkiant neteisėtą sąmonės sintezės vartojimą, kurią randame edipinėje psichoanalizėje tam, kad iš naujo atrastume transcendentaliąją sąmonę, apibrėžiamą imanentiniais kriterijais ir atitinkančią praktiką, kurią mes vadinsime šizoanalize.“³⁴² Kanto transcendentalioji sintezė padėjo Deleuze’ui ir

³³⁶ Deleuze G. The Idea of Genesis in Kant’s Esthetics // Deleuze G. *Desert Islands and Other Texts, 1953–1974*. – Cambridge, Massachusetts, London, England: Semiotext(e), 2004, p. 56–71.

Guattari plėtoti judviejų sukurta šizoanalizės koncepciją.

Kantui pakeitus laiko ir judėjimo santykį veikale *Grynojo proto kritika*, Deleuze'as čia išvelgia dar vieną revoliucinį minties aspektą. Jį reziumuoja pasitelkdamas poeto Arthuro Rimbaud (1854–1891) garsiąją formulę „Aš yra kitas“. Kantas pasirodo atskyręs pasyvų ir receptyvų kintantį laike „ego“ nuo veikliojo „aš“, kuris sintezuoja laiką ir visa, kas jame įvyksta, ir kuris kiekvienu momentu atskiria praeitį, dabartį ir ateitį. „Aš“ ir „ego“ tampa atskirti laiko linija. Jie susisieja tik esant fundamentaliai jų skirtingumo sąlygai. Deleuze'as, analizuodamas šį Kanto išskyrimą, išvelgia vieną paradoksą: negaliu savęs mąstyti kaip aktyvaus ir unikalios subjekto, bet tik kaip pasyvų „ego“, kuris reprezentuoja pats sau savo minties aktyvumą. „Aš“ esu atskirtas nuo savęs laiko forma. Laikas įeinąs į subjektą tam, kad atskirtų jo „aš“ ir „ego“. Laikas – tai forma, per kurią „aš“ paveikia „ego“, t. y. sąmonė paveikia pati save. Laikas ir erdvė tampa interiorizuoti, bet padalija subjektą į dvi dalis. Kadangi laikas neturi pabaigos, šios dalys niekada negali susieiti. „Galvos svaigimas ir vibracija – štai kas sudaro laiką“³⁴³, – reziumuoja Deleuze'as

Trečiajam revoliuciniam Kanto minties aspektui, kurį Deleuze'as jau mato esant *Praktinio proto kritikoje*, aptarti jis pasitelkia Kafkos formulę. Kafka yra rašęs, kad gėris yra tai, ką sako įstatymas. Antika įstatymus laikė aukščiausiojo gėrio imitacija. Kantas vėlgi apvertęs santykį. Jis įstatymą apibrėžė kaip gryną universalumą, kaip tuščią formą, paraleliai *Grynojo proto kritikoje* mužymėtam laiko ir erdvės formos tuštumui. Moralės dėsnis neįsakąs, ką konkrečiai reikia daryti, bet tik nurodąs patį privalėjimą kaip principą sakydamas „tu privalai“. Lygiai taip pat kaip Kafka yra aprašęs įstatymą, kuris nėra žinomas. Įstatymą galima suvokti tiktai per nuosprendį ir jo vykdymą. Taip Kafkos interpretuojamą įstatymą Deleuze'as ir Guattari jau buvo pastebėję, rašydami apie patį Kafką knygoje *Kafka: link mažosios literatūros*. Negatyvioji, arba nesaties, teologija, jų manymu, kartojasi keliuose Kafkos kūrinuose: tiek *Procese* (*Der Process*, 1925), tiek *Pataisos kolonijoje*, tiek ir *Kinų sienoje* (*Beim Bau der Chinesischen Mauer*, 1917). Kafka pastebėjęs, kaip sunku būti valdo-

³³⁷ Deleuze G. The Method of Dramatization // Deleuze G. *Desert Islands and Other Texts, 1953–1974*. – Cambridge, Massachusetts, London, England: Semiotext(e), 2004, p. 99.

mam įstatymo, kurio niekas nežino. Tačiau paslaptingojo kodo esmė ir esanti ta, kad ji turinti likti paslapyje³⁴⁴. Mes pajaučiame įstatymą tik tada, kai jis paliečia mūsų širdį ir mūsų kūną. Tada sakome: esame kalti. „Kaltė kaip moralinis siūlas, – sako Deleuze’as, – dubliuoja laiko siūlą.“³⁴⁵

Nepaisant tokių laisvų poetinių literatūrinių paralelių, vis dėlto Kanto filosofijos reziūnavimas naujoje postklasikinėje Deleuze’o interpretacijoje lieka įprastai vientisas ir nuoseklus. Kanto filosofijos reziūnavimą Deleuze’as, kaip įprasta, užbaigia aptardamas *Sprendimo galios kritiką*. Jis pakartoja tai, ką jau yra sakęs ir rašydamas pagrindinį tekstą *Kanto kritinė filosofija*, ir aptarinėdamas Kanto estetiką. *Sprendimo galios kritikoje* jam svarbi Kanto mintis, kad proto savybės gali sueiti ir į laisvus, nė vienos jų nereguliuojamus santykius ir, nepaisant to, išlaikyti tam tikrą tarpusavio dermę. Kita vertus, jos tarsi provokuoja viena kitą ir priverčia peržengti ribą. Tarp vaizduotės ir proto, tarp supratimo ir vidinio jausmo nuolatos vykstanti vidinė kova. Ši konfrontacija subjektui atverianti prarają pagal Rimbaud suformuluotą formulę, atliepiančią „visų pojūčių betvarkę“. Tačiau Kanto didysis atradimas, Deleuze’o akimis žiūrint, yra, nepaisant disharmonijos, atsirandanti šių visų trijų savybių dermė. Paralelizmą tarp Kanto ir Rimbaud Deleuze’as plėtoja iki galo. Rimbaud svajojęs apie ateities poeziją, sugebėsią aprėpti šį pojūčių chaosą. O ar ateities filosofijos nereikėtų apibrėžti per nereguliuojamą visų proto savybių patyrimą? Ateities filosofų nuolatos šaukėsi Nietzsche. Kantas laikėsi santūriau. Tačiau gal ir jam, kaip ir Nietzsche’i, per Deleuze’o interpretaciją lemta tapti ateities filosofijos įkvėpėju, jos jau net ne klasikiniu, o postklasikiniu protagonistu?

³³⁸ Deleuze G. On Nietzsche and the Image of Thought // Deleuze G. *Desert Islands and Other Texts, 1953–1974*. – Cambridge, Massachusetts, London, England: Semiotext(e), 2004, p. 141.

7. NIETZSCHE'S GENEALOGIJOS PĖDSAKAI FOUCAULT ISTORIJOS TYRIMUOSE

7.1. Istorijos žala ir naudingumas gyvenimui

Savo pradėtai *Nesavalaikių apmąstymų* (*Unzeitgemässe Betrachtungen*) serijai Nietzsche parašo tekstą *Apie istorijos žalą ir naudingumą gyvenimui* (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874). Šiame tekste Nietzsche meta iššūkį istorinio jausmo pertekliui jo laikmečio kultūroje. Jis tarsi atsako į retorinį klausimą „Ar vokiečių tauta nėra istorijos sugadinta?“ Nietzsche polemizuoja su istorijos kaip grynojo mokslo samprata. Istorija turinti tarnauti paties gyvenimo neistorinei galiai. „Juk kai tik atsiranda tam tikros istorijos perteklius, gyvenimas suyra ir išsigimsta, o šiam išsigimui suyra bei išsigimsta ir pati istorija“³⁴⁶, – teigia vokiečių filosofas. Nietzsche ironizuoja ir objektyvaus požiūrio į istoriją, ir savaiminės istorijos raidos sampratas. Istorijos subjektas jam – tik individas. Istorija nėra procesas. Masių judėjimo dėsniai irgi nėra istorija. Žmonijos istorijos tikslas nesąs jos pabaiga, o atsiskleidžia per tobuliausius jos atstovus. Pavienės asmenybės yra tarsi tiltas, sujungiantis neaprepiamą tapsmo srautą. Jos visos tarsi gyvena viename laike. Šiai jungčiai paryškinti mąstytojas pasitelkia Schopenhauerio mintį: didžiosios asmenybės istorijoje yra tarsi milžinai, susišaUKiantys vienas su kitu per tuščius laiko tarpus. Šių dvasios milžinų pokalbių neįstengia nutraukti prie jų kojų erzeliuojančių neūžaugų keliamas triukšmas.

Tačiau iškilių asmenybių erdvė – pats gyvenimas, o ne istorijos mokslas. Istorijos mokslo perteklius, teigia Nietzsche, slopina gyvenimo instinktus. Istorija karščiuojantis žmogus tampa drovus ir savimi nepasitikintis. Jis panyra į savo vidinį pasaulį – netvarkingą surinktų žinių

³⁴⁹ Deleuze G. On Four Poetic Formulas Which Might Summarize the Kantian Philosophy // Deleuze G. *Kant's Critical Philosophy*. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, p. vii.

sankaupą, kurios nesugeba pritaikyti gyvenime. Jis nešioja išsilavinusio žmogaus kaukę, o iš tikrųjų tampa abstrakcija ir šešėliu. Šiuolaikinis žmogus priverstas, Nietzsche's žodžiais tariant, tampyti su savimi daugybę nesuvirškintų žinių akmenų, kurie kartkartėmis „barška jo skrandyje“. Jis gali jaustis išsilavinęs tik tada, kai išsižada visko, kas sava, kai susidomi svetimomis epochomis, papročiais, religija, filosofinėmis teorijomis. Jis tampa panašus į vaikštančią enciklopediją. Tačiau istorija, anot Nietzsche's, turėtų mokyti mus būti nuoširdžiais žmonėmis, taip pat ir nuoširdžiais kvailiais. Istorija turi stiprinti asmenybę, o ne slopinti. Ji turi palaikyti tautos gyvenimo instinktą, o ne gesinti. Istorija privalanti atverti ateitį, suteikti žvalumo ir energijos. Visiškai pabėgti nuo istorijos, Nietzsche's manymu, neįmanoma. Esame prikalti prie praeities, kad ir kaip smarkiai bėgtume – grandinė velkasi iš paskos. Tačiau istorija gali būti ir naudinga. Veikliosios natūros istorijoje gali ieškoti sau lygių pavyzdžių. Tai monumentalioji istorija. Ji leidžia suprasti, kad didybė, jei jau kartą egzistavo, vadinasi, nors kartą buvo galima, todėl galbūt vėl pasikartos. Tuo monumentalioji istorija tampa naudinga – ji įkvepianti gyvenimui. Tačiau ji gali tapti ir žalinga, jei skatina beprotišką narsą ir įkvėpimą paverčia fanatizmu. Nietzsche kritiškai vertina istoriją, kuri egoistų ir svajojančių piktadarių galvose suvokiama kaip skatinanti griauti, sukelti karus ir revoliucijas. Kita Nietzsche's išskirta istorijos atmaina – antikvarinė. Ši istorija skatina saugoti „mažus dalykus“ ir puoselėti gimtųjų namų, miesto ir giminės jausmą. Tokia istorija net likimo neišlepintas tautas „pririšanti“ prie gimtųjų vietų, sulauko nuo klaidžiojimo po svetimus kraštus. Tuo ji naudinga. „Gimtojo miesto istorija tampa jo paties istorija; miesto sienos, miesto vartų bokšteliai, miesto savivaldybės potvarkiai, miestiečių šventės jam yra taip pat gerai pažįstami ir artimi dalykai kaip jo jaunystės dienoraštis su pieštais paveikslėliais; čia jis randa save patį, savo galią, savo uolumą, savo laimę,

³⁴⁰ Deleuze G., Guattari F. *What is Philosophy?* – New York: Columbia University Press, 1994, p. 32.

³⁴¹ Deleuze G., Guattari F. *Capitalism and Schizophrenia*. Vol. II: *A Thousand plateaus*. – Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2003, p. 417.

³⁴² Deleuze G., Guattari F. *Capitalism and Schizophrenia*. Vol. I: *Anti-Oedipus*. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, p. 75.

savo sprendimus, savo kvailybę ir savo keistybės.³⁴⁷ Tačiau ji taip pat gali tapti žalinga, jei viskas bus saugojama ir tausojama vien dėl to, kad yra sena. Tada tokia istorija taps žalinga: užuot skatinusi gyvenimą, ji ims jį balzamuoti. Todėl Nietzsche siūlo nuolatos kritiškai pervertinti praeitį – su peiliu prisiartinti prie jos šaknų ir pasikėsinti į jos į šventenybes: atsisakyti įprastos privilegijos, kastos, dinastijos. Tokia turėtų būti trečiosios atmainos – kritinės istorijos nauda. Kita vertus, filosofas siūlo nepamiršti, kad tokia operacija gali tapti ir labai pavojinga, jei pamiršime, kad visi esame praėjusių kartų ne tik kūrybos, bet ir klaidų, aistrų ar net nusikaltimų vaisiai. Praeities pasmerkimas, sako Nietzsche, dar nereiškia išsilaisvinimo nuo savo kilmės. Kriterijai, kuriais Nietzsche siūlo vertinti istorijos naudą ar žalą, yra individo, tautos ar kultūros gyvenimo jėga. Sveikas gyvenimo instinktas tegali patarti, kada individui, tautai ar kultūrai mąstyti istoriškai, kada – neistoriškai. Galima nukraujuoti nuo praeities – išsekti ir žūti, ją gromuliuojant bemiegėmis naktimis. Bet galima perdirbti praeitį taip, kad ji sustiprintų atsivėrimą ateičiai. Nietzsche's žodžiais tariant, plastinės galios mastą liudija gebėjimas laiku prisiminti ir laiku pamiršti³⁴⁸.

Šis Nietzsche's tekstas patraukia Vattimo ir Foucault dėmesį. Vattimo čia išvelgia nihilizmo sampratos ištakas. Jis pastebi, kad kalbėdamas apie istorinę ligą Nietzsche turi galvoje arba providencinį istorizmą (kurio fonas – krikščionybė), arba absoliutų reliatyvizmą, iš kurio perspektyvos tikrovė atsiveria kaip tėkmė, kurioje viskam, kas joje užgimsta, yra skirta žūti. „O būtent šitaip, – pastebi Šerpytytė, – dvejopai atrodantis istorizmas ir yra nuoroda kelio, kuris veda į nihilizmą.“³⁴⁹

Foucault tekste *Nietzsche, genealogija, istorija*³⁵⁰ taip pat grįžta prie šio Nietzsche's veikalo, tačiau skaito kitaip. Foucault, pasiremdamas Nietzsche, sakytume, kiek paradoksaliai šlifuoja savo paties istorijos metodo kaip genealogijos sampratą. Foucault teigia, kad Nietzsche *Nesavalaikiuose apmąstymuose* kritikuoja ne istorinį tyrimą apskritai, o būtent vieną jo formą – tai, kas paprastai vadinama *Wirkliche Historie*. Ši „istorikų istorija“ apsaugo save, redukuodama laiką ir žvelgdama į

³⁴⁸ Deleuze G. On Four Poetic Formulas Which Might Summarize the Kantian Philosophy // Deleuze G. *Kant's Critical Philosophy*. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, p. ix.

istoriją iš antlaikiškos perspektyvos. Ji pretenduojanti spręsti apie viską apokaliptiškai objektyviai ir tuo postuluojanči amžinos tiesos egzistavimą. Tačiau Nietzsche, teigia Foucault, parodęs, kad istorinis jausmas gali išvengti panašios metafizikos ir neįstrigti kokiam nors absolute. Tikras istorinis jausmas, sako Foucault, sekdamas Nietzsche, turi mums užsiminti, kad mes gyvename be jokių specialių nuorodų ir pradinių koordinatų, pasimetę tarp nesuskaičiuojamų įvykių.

Foucault Nietzsche's veikaluose išskiria dvi sąvokas: *Ursprung* ir *Herkunft*. Abi sąvokos nurodo į genezę ir kilmę, tačiau remiantis pirmąją (*Ursprung*) ieškoma pradinės fundamentaliosios dalykų kilmės, todėl ši sąvoka neišvengiamai susijusi su metafizika, nes per kilmę bandoma atsekti daiktų esmę, jų tapatumą ir grynąją pilnatvės galimybę. Būtent Nietzsche kaip genealogas, žvelgiant Foucault žvilgsniu, ir atsisako tokios kilmės paieškos. Sąvoka *Herkunft* susijusi ne su metafizine, o su istorine dalykų kilmę. Ir būtent čia, sako Foucault, paaiškėja, kad žvelgiant į istorinę daiktų pradžią galima pamatyti ne tapatumą, o neatitikimą, kad už kiekvienos tiesos glūdi tūkstantmetė klaidų proliferacija. Tiesa tampa sunkiai paneigiama klaidos rūšimi, nes ilgai verdantis istorijos katilas padaro ją nepažeidžiamą. Genealogija, teigia Foucault, ir yra bandymas išsklaidyti šią sau tapačios kilmės chimērą ir parodyti, kad pati istorija yra tapsmo kūnas. Remiantis *Herkunft* (arba *Entstehung*), kilmę traktuojama labiau kaip socialinis sąlytis. Ji susijusi su bendra kraujo, tradicijos, klano grupe. Ji nurodo ne į tapatumą ir panašumą, o į begalybę pradų, kurie sudaro sunkiai išnarplojamą raizginį. Todėl kilmės paieškos neprivedančios prie vienintelio pagrindo, atradimo, jos kaip tik, atvirkščiai, viską skaido į heterogenines detales. Genealogijos tikslas yra atskleisti, kad to, ką mes pažįstame, ar to, kas mes esame, pagrindas nėra nei tiesa, nei būtis, o tik įvykio eksterioriškumas.

Galiausiai, užbaigia savo tyrimą pats Foucault, Nietzsche atsisakęs vertinti praeitį kurios nors vienos tiesos vardan ir tuo sunaikinęs savo pažinimo subjektą dėl jo begalinės valios pažinti. Ar iš tiesų Nietzsche ³⁴⁴Deleuze G., Guattari F. *Kaifys: Towards a Minor Literature*. – Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1986, p. 105. savo istorijos genealogijoje sunaikino subjektą? Galima tuo suabejoti. Nietzsche – radikalus individualistas ir, kaip jis pats dažnai save vadino, ³⁴⁵Deleuze G. On Four Poetic Formulas Which Might Summarize the Kantian Philosophy // Deleuze G. *Kant's Critical Philosophy*. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, p. xi. psichologas. Veikiau subjektą, atsispirdamas nuo kai kurių savo paties

Nietzsche's genealogijos interpretavimo rezultatų, sunaikino pats Foucault. Tačiau Nietzsche's vardas tapo jo paties istorinių tyrimų emblema. „Jeigu norėčiau būti pretenzingas, – rašė jis, – aš vartočiau „moralės genealogiją“ pavadinti tam, ką aš darau. Būtent Nietzsche galios santykius padarė pagrindiniu filosofinio diskurso dėmesio centru, taip kaip Marxas – gamybinius santykius. Nietzsche yra galios filosofas, kuris sugebėjo galvoti apie galią, savęs nepriskirdamas politinei teorijai.“³⁵¹

7.2. Istorija be subjekto

Žmogus mirė – paskelbia Foucault. Tą sakęs jau Nietzsche. Pasirodo, Nietzsche's konstatuota Dievo mirtis ir buvusi, Foucault akimis žiūrint, žmogaus mirtis. Visa ši diskusija žmogaus klausimu Foucault pasirodžiusi tik kaip „antropologinis sapnas“. „Mūsų dienomis, – rašo Foucault knygoje *Žodžiai ir daiktai*, – mąstyti galima tik tuščioje erdvėje, kur jau nėra žmogaus.“³⁵² Ši tuštuma negąsdinusi Foucault. Ji nereikšė trūkumo ir nereikalavusi, jo akimis žiūrint, kad ją kas užpildytų. Tai buvęs tiesiog erdvės išsilaisvinimas.

Profesionalių istorikų bendruomenė nėra vieninga, sprendama klausimą, ar Foucault³⁵³ priskirti prie istorikų, ar filosofų. Nuomonės išsiskiria. Kai kurie istorikai mano, kad *Beprotybė ir civilizacija* yra provokuojanti ir žavi prozos poema, tačiau akademiškai silpnai pagrįsta ir paremta faktų bei interpretacinėmis klaidomis. Netgi tie istorikai, kurie palankiai vertina Foucault istorines idėjas, kartais atsisako jį pripažinti kaip savo genties narį. Jie pripažįsta, kad Foucault plačiai naudojo istorinę medžiagą ir kad jo istorijos jausmas yra išskirtinai aštrus, tačiau, kita vertus, pastebi, kad jis nesinaudoja įprastiniais akademiniais istorikų tyrimo metodais. Allanas Megillas pastebi, kad Foucault laužo ne tik kitų, bet ir savo paties taisykles, kad jis rašo ne tik peržengdamas istorijos, bet apskritai bet kokios disciplinos ribas, kad jo laikysena – neigti bet kokią discipliną apskritai. Tačiau jis taip daro ne dėl to, kad siektų įsitvirtinti kurioje nors intelektualinėje tradicijoje ir jam nepavyktų, bet

³⁴⁶ Nietzsche F. Apie istorijos žalą ir naudingumą / vertė T. Sodeika // *Kultūra ir istorija. Kultūros fenomenas*. – Vilnius: Gervėlė, 1996, p. 50.

priešingai – jis nenori sutapti su jokiomis tradicijomis. Jis nori, kad jo tekstai eitų į pasaulį ir savo retorinės galios dėka jį pakeistų. Megillas interpretuoja Foucault kaip vieną iš ekstremalaus rašymo pranašų³⁵⁴. Kita vertus, Foucault susilaukė ir išskirtinio istorikų pripažinimo. Robertas Mandrou (g. 1921), rašydamas apie *Beprotybės istoriją*, ją apibūdino kaip „nuostabią knygą“, padedančią suprasti klasikinį periodą apskritai. Janas Goldsteinas ją vertina dar palankiau: „Ir empiriniu turiniu ir galingomis teorinėmis perspektyvomis Foucault darbai užima ypatingą ir centrinę vietą psichiatrijos istoriografijoje.“³⁵⁵ Kodėl istorikai taip dviprasmiškai vertina Foucault darbus?

Foucault nesidomi įprastine, kaip pasakytų Karlas Raimundas Popperis (1902–1994), „masinių žmogžudysčių ir tarptautinių nusikaltimų istorija“. Jis nėra klasikinės politinės pozityvistinės istoriografijos adeptas. Jį domina beprotybės, ligų, mokslo epistemų kaitos, bausmės, kalėjimų, seksualumo istorija. Foucault atskleidžia diskursų apie šiuos socialinius fenomenus kaitą. Tai žmogaus proto, arba racionalumo, istorija. Bendriausia prasme tokį istorijos rašymą galėtume pavadinti socialine istorija arba kultūros istorija ir lyginti su Analų mokyklos istorikų veikalais.

Tačiau Foucault nėra toks artimas Analų mokyklos istorikams, kaip atrodytų iš pirmo žvilgsnio. Prancūzų istoriografijoje, Hackingo žodžiais tariant, galima pastebėti du priešingus kraštutinumus. Analų mokykla rašo apie ilgalaikes trukmes arba lėtus perėjimus. Foucault pasirenka priešingą kryptį, kurią jis perėmė iš Gastono Bachelardo (1884–1962), Georges'o Canguilhemo (1904–1995) ir Louis'o Althusserio (1918–1990). Pažinimo istorijoje jis visų pirma mato šuoliškus pertrūkius³⁵⁶. Šie pertrūkliai schematizuoja istoriją. Jie padeda analizuoti ir suprasti idėjų galimybės sąlygas. Todėl Foucault istorija kartu yra ir filosofija. Foucault interpretatorius prancūzų filosofas Deleuze'as knygoje apie jį Foucault apskritai išeliminuoja iš istorikų tarpo, nurodydamas, jog jis visada buvo tik filosofas³⁵⁷.

Deleuze'as ne visai teišus. Foucault rašo tiesos istoriją. Ją pavadina „archeologija“. Paminėję jo archeologijos hipotezė buvo manymas, kad

³⁴⁷ Nietzsche F. Apie istorijos žalą ir naudingumą / vertė T. Sodeika // *Kultūra ir istorija. Kultūros fenomenas*. – Vilnius: Gervėlė, 1996, p. 56.

tiesa gali būti suprata kaip sistema diskurso teiginiams iškelti, reguliuoti, paskirstyti ir jiems cirkuliuoti. Istorija – tai skirtingų tiesos režimų – epistemų – kaita. Tačiau šie tiesos režimai neatsiranda iš užistorinių darinių. Jie yra pačios istorijos sustruktūrinti. Kita vertus, Foucault istorijos tyrimui pritaiko iš Nietzsche's perimtą galios konceptą, o šiuos savo istorinius tyrimus, sekdamas Nietzsche, pavadina genealogija³⁴⁸.

Todėl Foucault metodologijoje galima išskirti dvi skirtingas kryptis: archeologiją ir genealogiją. Archeologija susijusi su jo ankstyvaisiais darbais: *Beprotybė ir civilizacija. Beprotybės istorija klasikiniame amžiuje (Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique, 1961)*, *Klinikos gimimas: mediko žvilgsnio archeologija (Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical, 1963)*, *Raimondas Ruseelis (Raymond Rousset, 1963)*, *Žodžiai ir daiktai: humanitarinių mokslų archeologija (Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines, 1966)*, *Žinojimo archeologija (L'Archeologie du savoir, 1969)*, *Diskurso tvarka (L'Ordre du discours, 1971)*. Genealogija susijusi su vėlyvaisiais darbais. Ypač *Disciplinuoti ir bausti. Kalėjimo gimimas (Surveiller et punir. Naissance de la prison, 1975)*. Paskutiniai Foucault knyga *Seksualumo istorija (Histoire de la sexualité)* sudaryta iš trijų tomų: *Valia žinoti (La volonté de savoir, 1976)*; *Malonumų patirtis (L'usage des plaisirs, 1984)*; *Rūpestis savimi (Le souci de soi, 1984)*. Paskutiniame tome filosofas staiga pasuka priešinga kryptimi ir atsigręžia į subjektą, nuo kurio, gilindamasis į archeologiją ir genealogiją, jis buvo radikalčiai nūsikusęs.

Sąvoka „archeologija“ Foucault diskurse turi kitą reikšmę, nei istorikams įprasta. Archeologinis Foucault projektas yra bandymas parašyti teiginių, patvirtinančių tiesos pagrįstumą, istoriją. Genealogijoje jis pakeičia tyrimo kryptį. Tiesos diskursus jis čia susieja išskirtinai su galia. Galios visagalybė yra pamatinė genealogijos prielaida. Nei tuomet, kai kuriamos tiesos sąlygos (archeologija), nei galios santykiuose (genealogija) subjektas tiesiogiai nedalyvauja. Kita vertus, šie du metodologiniai Foucault projektai turi ir struktūrinių panašumų.

³⁴⁸ Nietzsche F. Apie istorijos žalą ir naudingumą / vertė T. Sodeika // *Kultūra ir istorija. Kultūros fenomenas*. – Vilnius: Gervėlė, 1996, p. 45.

³⁴⁹ Šerpytytė R. F. Nietzsche: laikas, istorija, nihilizmas // *Istorija*. – Nr. LVII, 2003, p. 59.

³⁵⁰ Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History // *The Foucault Reader* / ed. P. Rabinow. – Penguin books, 1991, p. 77–98.

Gana ryškiai Foucault istorijos rašymo strategijos nesubjektyviškumas atsiskleidžia palyginus jo tekstus su mažosios istorijos autoriais, pavyzdžiui su Carlo Ginzburgo (1929–2006) knyga *Sūris ir kirmėlės: šešiolikto šimtmečio malūnininko kosmosas*³⁵⁹. Mažoji istorija fiksuoja smulkausius kasdienius paprasto žmogaus gyvenimo įvykius. Menocchio – kaimo malūnininkas. Jis pakliuvo į inkvizicijos teismą (o kartu ir į teismo archyvus, iš kurių Ginzburgas atkūrė Menocchio kaip istorinį personažą). Jis pakliuvo į inkvizicijos akiratį dėl to, kad staiga ėmė mąstyti apie pasaulio sandarą visiškai netikėtai – priešingai tuo metu nusistovėjusioms krikščioniškosioms normoms apie pasaulio kilmę. Galbūt Menocchio išprotėjo? Tai ne tiek svarbu. Per Menocchio mikropasaulį istorikas atkleidžia visą kultūrinį istorinį makropasaulį. Mes pajaučiame, kas yra inkvizicija iš vidaus. Negalima būtų teigti, kad Foucault visiškai ignoruoja atskiro žmogaus gyvenimo įvyki. Pavyzdžiui, jo knyga *Disciplinuoti ir bausti* pradedama kraują stingdančia žinute iš 1757 m. kovo 2 d. laikraščio. Čia buvo aprašytas viešas tėvažudžio Damiens'o egzekucijos vaizdas. Damiens'as buvo nuteistas „atlikti viešą atgailą“ priešais pagrindines Paryžiaus bažnyčios duris, kur jam vienmarškiniam buvo deginami speneliai, rankos, šlaunys ir minkštosios vietos, svilinama ugnyje jo dešinioji, peilį laikiusi ranka, o ant žaizdų pilamas lydytas švinas, verdantis aliejus, karšta medžio saka, lydytas vaškas ir siera. Po to jis turėjęs būti pririštas prie ketverto arklių tam, kad būtų nutrauktos jo galūnės ir galiausiai sudegintos – paverstos pelenais. Vykdamas nuosprendį, vietoj keturių arklių pririekę šešių, bet ir jų nepakako. Šlaunys buvusios nutrauktos tik nupjovus nervus ir sukapojus sąnarius³⁶⁰.

Bausmė čia – teatralizuotas viešas nusikaltusiojo kūno sunaikinimo reginys. Tačiau pagrindinis šio reginio dalyvis Damiens'as pats savaime Foucault nedomina. Tokioje egzekucijoje jis išvelgia juridinę ir politinę funkciją. Tai ceremonija, kurios tikslas – atstatyti pažeistą aukščiausiąją galią. Per bausmę reiškiasi valdovo fizinė ir politinė galia – jo kerštas. Nusikaltėlio padarytas nusikaltimas paniekina valdovą, nes meta iššūkį jo nustatyti tvarkai. Viešas nusikaltusiojo kūno sunaikinimo spektaklis užtemdo, pastebi Foucault, nusikaltimą, kuris paniekino valdovą ir visų akivaizdoje atskleidžia nenuginčijamą valdovo jėgą³⁶¹. Šiuo reginiu

siekama ne tiek atstatyti pusiausvyrą, bet kuo labiau išryškinti asimetriją tarp subjekto, drįsusio sulaužyti įstatymą, ir visagaliai valdovo, kuris demonstruoja savo jėgą. Šioje baudmės liturgijoje, Foucault manymu, pompastiškai įtvirtinama galia ir jos savaimė aiški viršenybė. Tai ne tiek teisės viršenybė, tai viršenybė valdovo fizinės jėgos, užgriūvančios ir pavergiančios savo priešininko kūną. Nusikalsdamas kažkuris asmuo pasikėsino į valdovo asmenį. Todėl ir valdovas reaguoja kaip asmuo – „užvaldo nuteistojo kūną, jį paženkliną, nugali, sudaužo“³⁶².

Galios samprata, kurią Foucault, perėmęs iš Nietzsche's, įveda į savo diskursą, neturi subjekto. Foucault pripažįsta, kad lemiama įtaka jam, kaip fenomenologijos studentui, skaitant Nietzsche'ę turėjo jį išlaisvinanti subjekto samprata. Foucault galios samprata yra nominalistinė. Kaip pastebi Foucault, *Seksualumo istorijoje* galia (*le pouvoir*) substancine prasme neegzistuoja. Galia, teigia Foucault, sekdamas Nietzsche, „reikia suvokti kaip daugybę jėga grindžiamų santykių, imanentiškų tai sričiai, kurioje jie reiškiasi <...>, suvokti kaip žaidimą <...>, kaip strategijas, kurių dėka santykiai įveiksinami ir kurių bendras piešinys arba institucinė kristalizacija įsikūnija valstybės aparatuose, įstatymų formuluotėse ir socialinės hegemonijos formose“³⁶³. Sekdamas Nietzsche, Foucault prieštarauja juridinio galios modelio supratimui. Kita vertus, Foucault, vėlgi pasiremdamas Nietzsche, prieštarauja Marxui teigdamas, kad galios santykiai negali būti nusakyti santykiu su kitais išoriniais santykiais (pavyzdžiui, ekonominiiais), bet turi būti matomi kaip imanentiški jiems, vaidinti ne antrinį – draudimo, o pirminį – produktyvų vaidmenį. Ši galia nulemia įvairiausius šiuolaikinius diskursus (apie beprotybę, baudmę, seksualumą).

7.3. Panašumų istorija: epistemų kaita

³⁶¹ Foucault M. *Power / Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977* / ed. C. Gordon. – Brighton: Harvester Press, 1980, p. 53.

³⁶² Foucault M. *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. – Gallimard, 1966, p. 354.

³⁶³ Lietuviškai pasirodė Foucault knygos: *Disciplinuoti ir bausti. Kalėjimo gimimas / vertė M. Daškus*. – Vilnius: Baltos lankos, 1998; *Diskurso tvarka / vertė M. Daškus*. – Vilnius: Baltos lankos, 1998; *Seksualumo istorija (I. Valia žinoti); II. Mėgavimasis malonumais; III. Rūpestis dėl savęs / vertė N. Kašelionienė, R. Padalavičiūtė*. – Vilnius: Vaga, 1999.

Rašydamas beprotybės ir bausmės istoriją Foucault tyrė būdą, pagal kurį fiksuojamas kultūros skirtingumas ir išskirtinumas. Tačiau, kita vertus, fiksuojami ne tik kultūros skirtumai, bet ir panašumai. Knygos *Žodžiai ir daiktai* įvade Foucault apibrėžia, kad čia jis rašys apie tai, kas daiktus suartina: jų panašumų ir tvarkos istoriją. Tvarkos pagrindu Foucault siūlo laikyti tam tikras istorines struktūras, kurias jis įvardija kaip epistemas. Paprastai remiantis kumuliatyvine istorija aprašoma nuomonių raida neišskiriant jų galimybės sąlygų. Foucault rūpėjo būtent idėjų kilmės galimybės sąlygos. Jas apibrėžia to laikotarpio epistema. Pagrindinis struktūrinis santykis epistemoje yra santykis tarp žodžių ir daiktų. Pagal šio santykio kaitą Foucault Naujųjų laikų Europos kultūroje išskiria tris epistemas: Renesanso (XVI a.), klasikinę (XVII–XVIII a. racionalizmas) ir šiuolaikinę (nuo XVIII a. pabaigos – XX a. pradžios iki šių dienų).

Kodėl nuo skirtybės istorijos pereinama prie panašumų – tvarkos istorijos?

Pats Foucault šio posūkio aplinkybes aiškina savo patirtu įspūdžiu skaitant Borgeso knygą. Borgeso kūrinyje minima „kažkokia kiniečių enciklopedija“, kurioje „gyvūnai skirstomi į: a) priklausančius imperatoriui, b) balzamuotus, c) prijaukintus, d) mažus paršelius, e) undines, f) pasakų, g) valkataujančius šunis, h) įtrauktus į tikrąją klasifikaciją, i) šėlstančius, tarsi juos būtų ištikusi beprotybė, j) nesuskaičiuojamus, k) labai plonu teptuku nutapytus ant kupranugario vilnos, l) kitus, m) tik ką sudaužiusius ašotį, n) iš tolo panašius į muses“³⁶⁴. Neįmanomybė mąstyti būtent taip, kaip šiuo atveju pasiūlė mąstyti Borgesas, sukėlė Foucault juoką. Tokia netikėta klasifikacija kelia juoką ir sudrebina mūsų mąstymo įpročius, koordinates ir plokštumas. Foucault prajuokino ne tik neįprastų palyginimų keistumas: Borgesas suardo įprastas daiktų susitikimo vietas. Neįmanomu dalyku tampa ne tik daiktų buvimas šalia, bet ir bendras juos jungiantis pagrindas. Kur gali susitikti, klausia Foucault, gyvūnai i) šėlstantys tarsi ištikti beprotybės, j) nesuskaičiuojami ir k) labai plonu

³⁶⁴ Megill A. *Prophets of Extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida.* – Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1985, p.183.

³⁶⁵ Žr. Gutting G. Foucault and the History of Madness // *The Cambridge Companion to Foucault* / ed. G. Gutting. – Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 47–49.

³⁶⁶ Hacking I. The Archeology of Foucault // *Foucault: A Critical Reader* / ed. by D. C. Hoy. – Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 29–30.

teptuku nutapyti ant kupranugario vilnos? Foucault atsako: aišku, kad tik kalboje – tik kalbos erdvėje. Realybėje šis susitikimas neįmanomas. Įsivaizduokime, kad šuo ir katė abu prijaukinti, abu laksto tarsi išprotėję ir abu ką tik sudaužė ąsočių. Kodėl vis dėlto katė ir šuo mažiau panašūs vienas į kitą negu dvi katės, nors viena jų – laukinė, rami ir ką tik nesudaužė ąsočio? Šis katės su kate didesnis panašumas negu šuns su kate yra aprioriškas, jis įprastas, jo nelemia empirinė patirtis. Bandytas surasti daiktų tvarką reikalauja ypatingo dėmesio, patikimos ir išvystytos kalbos. Tačiau šis bandymas taip pat labai trapus ir empiriškas.

Kiekviena kultūra, mano Foucault, turi tam tikrus pamatinius kodus, kurie lemia jos suvokimo schemas, jos mainus, jos išraiškos formas, vertybes, praktikų hierarchijas. Ši tvarka nustato tą empirinį lauką, kuriame gali orientuotis kiekvienas atskiras žmogus. Foucault iškėlė hipotezę, kad po šiais matomais, spontaniškai susiklosčiusiais kultūrų kodais egzistuoja dar neišreikštos tvarkos elementai – naujos tvarkos galimybė. Foucault išvelgia kultūros galimybę išsilaisvinti iš savo įprasto lingvistinio suvokimo tinklo ir pritaikyti naujas kalbos galimybes. Kiekvienoje kultūroje, teigia Foucault, yra tarpinė zona tarp tvarką nustatančių kodų ir apmąstymų apie tvarką. Foucault įvardija šią zoną grynąja tvarkos patirtimi. Tai episteminis laukas – epistema, kurioje pažinimas nevertinamas pagal jo racionaliosios vertės kriterijus ar jo formos objektyvumą. Todėl pažinimo istorija yra jau ne epistemų tobulėjimo istorija, o jos galimybių sąlygų istorija. Būtent tokia istorija dėl erdvėje besiklostančių žinojimo konfigūracijų yra priešinga klasikinei istorijos sampratai. Tai istorija kaip epistemų „archeologija“. Žodį „archeologija“ Foucault parašo kabutėse, numanydamas, kad jo vartoseną kirsis su įprastine žodžio samprata.

Mokslo istorijoje Foucault išskiria tris skirtingas reprezentacines tvarkos strategijas. Renesanso epistemoje santykis tarp daikto ir žodžio įgauna žodžio-simbolio reprezentacinę dvinarystę. Klasikinėje epistemoje žodis reprezentuojamas vaizdu, o šiuolaikinėje epistemoje – ženklu. Dėl skirtingų epistemų struktūruojamas ne tik skirtingas santykis

³⁵⁷ Делёз Ж. Фуко. – Москва: Издательство гуманитарной литературы, 1998.

³⁵⁸ Plačiau apie nyčiskąją genealogiją žr. Rey J. M. La généalogie nietzschéenne // *La philosophie de Kant à Husserl*. La direction de F. Chatelet. T. 3. – Belgique: Marabont, 1979, p. 222–259.

tarp daikto ir žodžio, bet ir tarp žmogaus ir žmogaus. Tarp „aš“ ir „kitas“. Foucault tokio santykio centrine ašimi pasirenka santykį tarp sveikojo ir psichinio ligonio. Pirmoji Foucault *Beprotybė ir civilizacija* skirta ne tiek psichiatrijos, kaip mokslo, kiek šio santykio archeologijai.

7.4. Beprotybės istorija kaip tylos archeologija

Paradoksas tas, kad Foucault pašalino žmogų ir kaip istorijos subjekta, ir kaip istorinio ar literatūrinio diskurso autorių. Tačiau paties Foucault netikėtų istorinių interesų sritis tampriai siejosi su jo egzistencine patirtimi. Kodėl Foucault susidomėjo beprotybės istorija? Kodėl kalėjimų istorija?

1948 m. Foucault Sorbonos universitete, Paryžiuje, įgijo filosofo diplomą, po metų – psichologo. 1952 m. Psichologijos institute – patologinės psichologijos. Dar studijuodamas jis stažavosi Šv. Onos psichiatrinėje ligoninėje (*Sainte-Anne*), Paryžiuje. Dirbo eksperimentinėje laboratorijoje. Elektriniais encefalografiniais prietaisais matavo smegenų bangas ir kvėpavimo ritmą. Tą patį darė ir Fresnes kalėjime: tyrė kalinių smegenų traumatizmą, epilepsijos, neurologinės patologijos atvejus. Nors Foucault daug dėmesio skyrė eksperimentinei psichologijai, jis netapo profesionaliu šios srities tyrinėtoju. Foucault dėmesys kryo į fenomenologinės pakraipos psichologiją – vadinamąją egzistencinę analizę (*analyse existentielle*), paties Foucault pastebėjimu, ne sartriškąjį, o haidegeriškąjį jos variantą. Jo draugė, taip pat psichologė, Jacqueline Verdeaux supažindina jį su šveicarų psichiatru Ludwigu Binswangeriu (1881–1966), Freudo, Jungo, Jasperso, Heideggerio bičiuliu, ir Rolandu Kuhnu (1912–2005), knygos *Kaukės fenomenologija* (*La Phenomenologie du masque*) autoriumi³⁶⁵. Verdeaux ir Foucault vykdavo į Šveicariją ir kartu su Kuhnu bei Biswangeriu diskutuodavo apie Heideggerio terminijos vertimo į prancūzų kalbą problemas. Būtent jie ir nutarė haidegeriškąjį pamatinį konceptą *Dasein* versti ne įprastine forma „čia būtis“ („štai būtis“), o esatis (*presence*).

³⁶⁵ Ginzburg C. *The Cheese and Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992.

Po kelių metų Foucault pradėjo rašyti psichiatrijos istoriją. Jis buvo matęs beprotybę iš labai arti. Tačiau Foucault niekada jos negydė. Tik tyrė, išlikdamas tarpinėje padėtyje tarp ligonių ir personalo. Jis išlaidė distanciją su medicina ir susiformavo beprotybės kaip unikalios, su niekuo nepalyginamos patirties konceptą. Palaipsniui, paties Foucault žodžiais tariant, ši asmeninė patirtis įgijo istorinės kritikos ir struktūrinės analizės formą³⁶⁶.

Kaip įmanomas beprotybės dialogas su sveikumu? Kas šio dialogo iniciatorius – „aš“ kaip pirmasis asmuo: sveikasis ar ligonis? Ligonis turbūt todėl ir tampa ligoniu, kad jis nebeįstengia būti savo paties gyvenimo autoriumi, juo labiau užmegzti socialinio santykio. Dialogo iniciatorius visada yra sveikasis žmogus. Foucault nemano, kad dialogas iš principo nėra galimas. Savo knygą jis pradeda Blaise'o Pascalio (1623–1662) teze, kvestionuojančia radikalų skirtumą tarp sveikųjų ir nesveikųjų. Tam tikra prasme ji atstato sergančiųjų orumą ir garbę: „Žmonės yra tokie išprotėję, – sakęs Pascalis, – kad nebuvimas išprotėjusiu prilygsta kitai beprotybės formai.“³⁶⁷ Ne psichiatrija kaip mokslas, teigia Foucault, nustato ribą tarp sveikųjų ir beprotybės, o tam tikras veiksmas, nukerpantis juos jungiančią giją ir nustatantis distanciją tarp dviejų žmonių grupių. Autorius apsibrėžia, jog savo knygoje jis tirs būtent tokių veiksmų istoriją. Tam tikras dialogas tarp sveikųjų ir beprotybės vis dėlto vyko. Modernioji sveikoji visuomenė šį dialogą nutraukė. Tokia Foucault pirmoji tezė, kurią jis paskelbė knygos įžangoje. Racionalusis žmogus komunikacijai su bepročiu deleguoja psichiatrą. Sveikąjį žmogų su bepročiu jungia vien tik tyla. Šioje tyloje atsiranda psichiatrijos kalba, kuri yra proto monologas apie beprotybę. „Aš nebandžiau parašyti šios kalbos istorijos, o veikiau – šios tylos archeologiją“³⁶⁸, – sako Foucault.

Vienas žmogus istorijoje tampa kurčias kitam. Jis nutildo kitą. Harry D. Harootunianas pastebi paralelę tarp šios Foucault įžvalgos ir Emmanuelio Levino (1906–1995) „istorijos kaip apakimo kitam“

³⁶⁶ Foucault M. *Disciplinuoti ir bausti. Kalėjimo gimimas* / vertė M. Daškus. – Vilnius: Baltos lankos, 1998, p. 9–12.

³⁶¹ Ten pat, p. 61.

³⁶² Ten pat, p. 233.

prielaidos. Vertybinis išeities taškas pagal šių dviejų filosofų požiūrį į istoriją iš tiesų susilieja. Bet tik trumpam – vienam blyksniui. Levinas savo filosofinį diskursą nukreipia į etikos kaip pirmosios filosofijos apmąstymo perspektyvą, o Foucault tik atsargiai įvade suformuluoja savo etinę prielaidą. Jis apmąsto beprotybės fenomeną ne etikos, o socialių bei kultūrinių darinių istorijos kontekste. Beprotybės istorija, sako Foucault vėlyvesniame savo kūrinyje *Žodžiai ir daiktai*, yra kitybės istorija: tai yra istorija to, kas kiekvienai kultūrai yra ir vidujai būdinga ir kartu svetima. Todėl kultūra, siekdama apsisaugoti nuo vidinio pavojaus, kitybę išstumia ir izoluoja, kad susilpnintų to, kas svetima, kitoniškumą³⁶⁹.

7.5. Kvailių laivo (*Stultifera navis*) simbolika Renesanso kultūroje

XV a. pabaigoje Foucault Renesanso kultūros vaizduotės centre pastebi naują simbolį. Tai – kvailių laivas, arba keistas „girtuoklių laivas“, plaukiojantis ramiomis Reino upėmis ir Flamidijos kanalais. Sebastianas Brandtas (1458–1521) 1494 m. Bazelyje išleidžia labai populiarią satyrą *Kvailių laivas* (*Das Narrenschiff*). Flamidų tapytojas Hieronymus Boschas (Jeroenas van Akenas, 1450–1516) apie 1490–1500 m. nutapo paveikslą tuo pačiu pavadinimu. Boscho nutapytas kvailių laivas labai keistas: su šakotu ir lapuotu stiebu. Jo vairą laiko juokdarys. Vienuolis ir dvi vienuolės linksminasi laive su kaimiečiais. Menotyrininkė Donata Battilotti interpretuodama šį paveikslą iškelia prielaidą, kad „gal tai bažnyčios laivo, plukdančio sielas į išganymą, parodija, o gal kaltinimas dvasininkų gašlumui ir nesantūrumui?“³⁷⁰ Foucault su menotyrininke nepolemizuotų: jį domina kita – kodėl šis paveikslas buvo nutapytas būtent tuo metu, o ne kitu ir kodėl Brantas parašė savąjį *Narrenschiff* būtent 1497 m., t. y. XV a. pabaigoje.

Atsakas į šį klausimą ir yra Foucault kultūros istorijos kaip socialinės istorijos tyrimas. Jis pastebi, kad iki XV a. antrosios pusės ir netgi šiek tiek vėliau kultūrinėje vaizduotėje vyravo mirties įvaizdis. Žmogaus

³⁶⁹ Foucault M. *Seksualumo istorija* / vertė N. Kašlionienė, R. Padalavičiūtė. – Vilnius: Vaga, 1999, p. 72.

pabaiga ir laiko pabaiga buvo interpretuojami kaip maro ir karo įvaizdžiai. Tai buvo bekūnė grėsmė. Jie simbolizavo tvarką, kurios niekas negalėjo išvengti. Tačiau paskutiniaisiais amžiaus metais „beprotybės parodija pakeičia mirtį ir jos didingumą. Nuo atradimo būtinybės, kuri neišvengiamai paverčia žmogų į niekį, simbolikos mes perėjome, – sako Foucault, – prie pašaipios to niekio, kuris yra pati egzistencija, kontempliacijos“³⁷¹. Šią beprotybės ironiją Foucault interpretuoja kaip išankstinę mirties baimės įveiką. Mirties baimė artėjančios absoliučios ribos akivaizdoje pavirsta vidine nesibaigiančia ironija. Išjuokdamas beprotybę, žmogus, jo manymu, pajuokia ir mirtį. Atnaujindamas šią pašaipą nuolat kuriamo komiško kasdienio spektaklio metu, jis ją prijaukina, jai suteikia kasdienišką įprastą formą.

Tačiau ką bendra turi beprotybė su mirtimi? Foucault palygina beprotybę ir mirtį. Beprotybėje mirties naikinantis pobūdis praranda savo visagalybę, nes sunaikinimas jau įvyko. Bepročio pasaulį smelkia tuštynė, beprasmiškie žodžiai. „Galva, kuri taps skeletu, jau yra tuščia. Beprotybė yra jau esanti (*dejá-la*) mirtis.“³⁷² Kai juokiasi beprotis, teigia Foucault, jis jau juokiasi mirties juoku. Ši mintis Foucault galėjo ateiti į galvą lankant Kuhną Munsterlingeno psichiatrinėje ligoninėje 1952 m., Užgavėnių išvakarėse. Tradiciškai ligoniai čia ruošdavosi Užgavėnių karnavalui – puošėsi kostiumais ir kaukėmis. Karnavale dalyvavo taip pat ir medicinos personalas. Paskutinį vakarą visi susieidavo su savo kaukėmis ir tapdavo vieninga šventės grupe. Foucault sukrėtė tokia keista ceremonija. „Ši bepročių šventė labai primena mirusiųjų šventę“³⁷³, – prisipažino jis savo draugei.

Mirties temos pakeitimas beprotybės tema, Foucault manymu, nereikia radikalaus lūžio. Tai sukimasis ratu, jaučiant tą patį nerimą. Jo šaltinis – ta pati egzistencinė nebūtis. Tačiau beprotybėje nebūtis nebėra išorinis ir galutinai užbrėžtas taškas. Ji patiriama iš vidaus kaip nuolat trunkanti ir pastovi egzistencijos forma. Jeigu anksčiau buvo manoma, kad laiko ir pasaulio pabaiga turėsianti atskleisti žmogui jo beprotybę, nes jis nepakankamai tam ruošėsi, įsivyravus beprotybės simbolikai

³⁶⁴ Žr. Foucault M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. – Paris: Gallimard, 1966, p. 7.

būtent beprotybė ir parodo, jog galutinė katastrofa nebetoli. Būtent žmogaus beprotybė sukelti ir padaranti neišvengiamą pasaulio pa-
baigos artėjimą.

Beprotybė įgauna slaptą išmintį. Foucault atkreipia dėmesį į kitą Boscho paveikslą *Švento Antano gundymas* Lisabonos muziejuje. Šis paveikslas, jo manymu, kalba, tačiau sunku išvelgti įprastinį kalbos diskursą. Tarp žodžio ir vaizdo, tarp kalbos ir jos vaizdinės formos ima nykti vienybė. Jų tiesiogiai nesieja viena ir ta pati prasmė. Foucault atsieja Boscho paveikslų plastinę kalbą nuo Brando veikalo *Kvailių laivas* literatūrinės prasmės. Jeigu tiesa tai, kad vaizdas tebeturi kalbos funkciją, sako Foucault, jeigu jis perduoda kažką tokio, kas sudaro vieną esybę su kalba, reikia pripažinti, kad tai, ką jis sako, jau yra ne tas pats dalykas ir kad savo atskleidžiamų plastinių vertybių dėka paveikslas įtraukia į eksperimentą, kuris ves vis tolyn ir tolyn nuo kalbos, nepaisant paviršutiniško temos panašumo.

Boscho nutapyto šv. Antano ramybę drumsčia ne jo troškimų objektai, tačiau iš sapno kilusios keistos figūros. Šv. Antanas sėdi vienas tarp jo paties beprotybės ir vienvės sukurtų formų. Liguista šypsena jo veide atrodo tarsi nerimo grimasa. Foucault pastebi, kad šiame paveiksle gundo pati beprotybė, įkūnijanti tai, kas neįmanoma, fantastiška, nežmoniška. Foucault daro išvadą, kad šv. Antano svajonių laisvė, jo beprotybės haliucinacijos turėjo didesnę patrauklumo galią XV a. žmogui negu trokštama kūno realybė³⁷⁴.

Kodėl beprotybė gali tapti patraukli? Šv. Antaną supančiame keistų būtybių ir gyvūnų pasaulyje Foucault išvelgia Renesanso žmogaus ypatingą santykį su gyvūniškumu. Viduramžių kultūroje gyvūnai, kuriems Adomas suteikęs vardus, kartu simbolizavo ir žmogaus vertybes. Renesanso kultūroje žmogaus ir gyvūno santykis apsiverčia. Gyvūnas išsilaisvina, jis įgauna savo paties prigimtį. Neįmanomi gyvūnai, kilę iš liguisto vaizduotės, tampa slapta žmogaus prigimtimi. Paskutiniojo teismo dieną, kai žmogus pasirodys savo apnuoginta prigimtimi, mes pamatysime jį baisaus paklaikusio gyvūno pavidalu. Gyvūniškumas ima simbolizuoti tamsų iniršį žmogaus prigimtyje, sterilią žmogaus širdyje glūdinčią beprotybę. Tuo beprotybė ir tampa patraukli, kad ji yra slap-

tas žinojimas. Visos šios paveikslų absurdiškos figūros tampa sunkaus, hermetinio, ezoterinio žinojimo elementais. Jos patalpintos Didžiosios Paslapties erdvėje. Šv. Antanas nėra troškimo prievartos auka. Jį gundo smalsumas. Jį gundo tas tolimas ir tuo pačiu artimas žinojimas, kuris yra pasiūlytas ir kartu atimtas. Jeigu protingas žmogus apie pasaulį mąsto fragmentiškai – kvailys regi jo visumą. Jis tiesiogiai susisiejęs su jo visuma.

Ką savyje slepia ši kvailių išmintis? Foucault sako, kad tai yra uždrausta išmintis. Jos dėka regima ir Velnio viešpatystė, ir pasaulio pabaiga. Kvailių laivas plaukia tarsi rojuje. Jo keleiviai tarsi jau nebežino kančių ir nepatenkintų troškimų įtampos. Tačiau nesugrižo, pastebi Foucault, į nekaltybę. Jų klaidinanti laimė esanti tarsi Antikristo triumfas. Pasaulio pabaiga jau nebetoli. Foucault daro išvadą, kad XV a. apokaliptiniai įvaizdžiai buvo siejami su beprotybe. Pasaulio pabaiga jau nėra pažado išsipildymas. Tai pasaulio, praradusio protą, pabaiga. Foucault siūlo pasižiūrėti dar į vieną paveikslą – į Dürerio Dievo siųstų apokalipsės riterių veido išraišką. Tai nesą triumfo ir susitaikymo angelai. Jie neskelbia ramaus teisingumo. Tai susitaršę ir paklaikę beprotiško keršto sargybiniai. „Pasaulis nugrimzta į visuotinį įtūžį. Pergalė nepriklauso nei Dievui, nei Velniui: ji atiteko Beprotybei.“³⁷⁵

7.6. Beprotybės istorija kaip tiesos istorija

Plūduriuojantys kvailių laivai yra ne vien menininkų išmonė, tačiau, pasirodo, ir istorinis faktas. Pasirodo, Viduramžiais iš tiesų psichiniai ligoniai buvo sodinami į laivą ir plukdomi iš miesto į miestą. Foucault nurodo, kad paprotys ypač buvo įsigalėjęs Vokietijoje. Niurberge pirmojoje XV a. pusėje buvo užregistruoti 63 psichiniai ligoniai: 31 išplukdytas. Per tolesnius penkiasdešimt metų užregistruotas 21 išsiųstas reisas. Kartais ligoniai buvo patikimi jūreiviams. 1399 m. Frankfurte jūrininkams buvo nurodyta išlaisvinti miestą nuo bepročio, kuris po jį vaikštinėjo nuogas. Neretai

³⁶⁵ Eribon D. *Michel Foucault*. – France: Flamarion, 1991, p. 64.

³⁶⁶ Ten pat, p. 68.

³⁶⁷ Žr. Foucault M. *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*. – London: Routledge, 1961, p. xi.

Europos miestų gyventojai galėjo regėti tokius kvailių laivus, artėjančius prie jų uostų³⁷⁶. Kaip paaiškinti tokį keistą paprotį?

Foucault sako, kad ši jų piligrimystė į kitas vietas buvo organizuojama kaip jų kelionė ieškant kitos vietos, kurioje šis ligonis sugrįžtų pats į save. Tai piligrimystė ieškant savojo proto. Psichiniai ligoniai tapdavę savo kelionės belaisviais. Foucault šią kelionę interpretuoja dar ir kitaip. Ši jo interpretacija prilygsta poetinei vizijai. Ką reiškia vandens simbolika Vakarų kultūroje? Galima paklausti, kodėl krikštijant vaikus jie šlaks-tomi vandenių? Vanduo apvalo. Kita vertus, plaukdamas laivu žmogus arčiausiai priartėja prie likimo netikrumo. Kiekvienas išplaukimas gali būti jau paskutinis. Kvailių laivas išplaukia į kitą pasaulį. Tai absoliuti kelionė. Bepročio kelionė – tai naujas kalėjimas. Jis yra kalinys pačioje laisviausioje situacijoje, kai atsiveria visi keliai. Jis yra keleivis *par excellence*: jis yra kelionės kalinys. Nežinoma šalis, į kurią jis atvyks, ir kai jis išlipa, – šalis, iš kurios jis atvyko. Jo tiesa ir jo tėvynė yra tik ši bevaisė erdvė tarp dviejų kraštų, kurių nei vienas jam nepriklauso. Vanduo ir beprotybė europiečio žmogaus svajonėje nuo seno buvo susiję. Klasikiniu periodu britų melancholija buvo aiškinama jūrinio klimato įtaka – dėl drėgno ir nestabilaus klimato.

7.7. Izoliacija: raupsai – psichiatrinė ligoninė, maras – kalėjimas

Rašyti beprotybės istoriją Foucault kažkodėl pradeda nuo visiškai su

³⁶⁸ Žr. Foucault M. *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason.* – London: Routledge, 1961, p. xiii.

³⁶⁹ Harootunian H. D. Foucault, geneology, History. The Pursuit of Otherness // *After Foucault. Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges* / ed. J. Arac. – New Brunswick, London: Rutgers University Press, 1988, p. 115–116.

ja nesusijusios ligos – raupsų istorijos. Viduramžiais Kryžiaus žygių metu žmoniją kamavo raupsai. Kai Louisas VIII raupsuotiesiems įsteigė specialiuosius namus Prancūzijoje, jų buvo užregistruota daugiau nei 2 000.



Hieronymo Boscho „Kvailių laivas“ reprodukcija (Battilotti D. *Bosch*, 1998)

Anglijoje ir Škotijoje buvo įsteigta 220 specialiųjų namų raupsuotiesiems. XII a. jų čia buvo apie pusantro milijono. Bet štai XIV a. raupsuotųjų nebeliko. 1342 m. Edwardas III pasidomėjo raupsuotųjų skaičiumi Ripono ligoninėje, tačiau jų nerado. Kitų šalių ligoninėse šia liga sergantiems žmonėms buvo palikta po 2–3 lovas. Kodėl žmoniją kamavusi ryškė taip keistai atsitraukė? Foucault neižvelgia tikslingos gydytojų kovos su liga pergalingos baigties. Baigėsi Kryžiaus karai – išnyko užkrato kelias, kuriuo liga buvo pernešama iš Rytų šalių į Vakarų. Kita vertus, ligą išstūmė ir sukurtas socialinis veiksmas – izoliacija. Liga atsitraukė, tačiau paliko tam tikrą socialinį įspaudą. Jis būtent ir domina Foucault. Todėl jis ir pradėjo

knygą tirdamas ne beprotybę, o šią ligą. Su raupsuotojo figūra imtos sieti tam tikros vertybės. Raupsuotojo simbolis įgavo tam tikrą socialinį įvaizdį. Tai gąsdinanti figūra. Vienu metu – ir šventasis, ir atstumtasis. Atsitraukimas tampa raupsuotojo išsigelbėjimu. Jį išstūmus, jam pasiū-

³⁷⁰ Battilotti D. *Bosch* / vertė I. Tuliševaitė. – Kaunas: Šviesa, 1998, p. 17.

loma nauja bendruomenės forma. Raupsuotojo išstūmimo strategija vėliau istorijoje buvo pritaikyta kitoms socialinio išstūmimo formoms. Išnykusio raupsuotojo vietą užėmė valkatos, nusikaltėliai ir „pakrikę protai“. Visai skirtingoje kultūroje išstūmimas ėgavo kitą prasmę, tačiau pamatinė socialinė forma išliko. Psichiatrijos ligoninės atsiradimas – tokios pat socialinės izoliacijos pasikartojimas.

Tačiau ligonių izoliacija, teigia Foucault, nėra kilusi iš terapinės ir saugumo sumetimų lemiamos būtinybės. Izoliacija – tai klasikinio amžiaus epistemos dalis. Kodėl klasikinis amžius, skirtingai nei Viduramžiai ar Renesansas, izoliuoja beprotį? Todėl, atsako Foucault, kad jo gyvenimas nedera su naująją darbo vertę propaguojančia kultūra. Klasikinis amžius įtvirtina darbo vertę. Psichinis ligonis imamas traktuoti kaip tinginys. Toks pat tinginys kaip valkatos, benamiai, bedarbiai, nusikaltėliai. Iš pradžių socialiai izoliuoti psichiniai ligoniai nebuvo atskiriami nuo asocialių sluoksnių. Beprotybė nebuvo laikoma liga. Veikiau – privilegijuota tinginyse.

Foucault nurodo, kad 1656 m. Paryžiuje įsteigiama Bendroji ligoninė (*Hopital general*). Tačiau tai nebuvo medicininė įstaiga, veikiau pusiau juridinė struktūra, tvarkos pavyzdys. Foucault teigia, kad tai nebuvo vien Prancūzijos problema. Tokios įstaigos atsiradimą nulėmė klasikinio laikotarpio poreikiai. Didžiosios ligoninės, izoliuojantys namai tapo religinės ir viešosios tvarkos įstaigomis. Tokios vyriausybės dosnumą ir tvarką palaikančios priemonės simbolizavo klasikinį laikotarpį. Vokiškai kalbančiose šalyse, nurodo Foucault, atsirado *Zuchthäusern* Hamburge (1620), Baselyje (1667), Breslau (1668), Frankfurte (1684), Karaliaučiuje (1691). XVIII a. jų daugėjo. Anglijoje izoliacijos ištakos kiek gilesnės. Jau 1575 m. yra išleistas nurodymas įkurti pataisos namus. XVII a. pradžioje už tokių namų neįsteigimą rajonas buvo baudžiamas penkių poundų bauda³⁷⁷. Kita vertus, imta steigti darbininkų namus. Tokių įstaigų tinklas išsiplėtė: jos atsirado Olandijoje, Italijoje, Ispanijoje. Foucault teigia: tai buvęs ne geranoriškas, o „policijos“ projektas.

³⁷¹ Foucault M. *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*. – London: Routledge, 1961, p. 15–16.

³⁷² Ten pat, p.16.

³⁷³ Eribon D. *Michel Foucault*. – France: Flammarion, 1991, p. 66.

Bedarbis žmogus nebebuvo visuomenės atstumiamas ir baudžiamas. Juo pradėta domėtis, tačiau jo individualios laisvės praradimo sąskaita. Šių izoliacijos namų atsiradimą Foucault vertina ne kaip moralinės sąmonės persimainymą, o kaip reakciją į ekonominę krizę, kuri ištiko Vakarų pasaulį XVII a. Izoliuotieji turėję prisidėti, kuriant bendrąją gerovę. Izoliacijos įstaigos, teigia Foucault, atsirasdavusios labiausiai savo industrija išsivysčiusiuose šalies rajonuose. Geranoriškumo namai įgavo tam tikrą ekonominę reikšmę.

Panašu, kad Foucault domino izoliacija kaip istorinis fenomenas. To kį pat struktūrinį pasikartojimą jis išvelgia maro gydymo bei kalėjimo atsiradimo istorijoje. Jis aptaria vieną iš XVII a. pabaigos reglamentų, nurodančių, kokių priemonių reikia imtis miestą užklupus marui. Maro ištiktame mieste buvo griežtai apribojama erdvė, išnaikinami visi benamiai gyvuliai. Miestas buvo padalijamas kvartalais, valdomais komendantų. Kiekvienai gatvei priskiriamas už ją atsakingas žmogus (sindikas). Jei jis palieka gatvę – baudžiamas mirties bausme. Nurodytą dieną visiems liepiama užsidaryti savo namuose. Nepaklusnieji taip pat baudžiami mirties bausme. Sindikas pats iš lauko užrakina kiekvieno namo duris, o raktus atiduoda kvartalo komendantui. Šis saugo juos iki karantino pabaigos. Namuose uždaryti gyventojai gauna savo maisto davinį tiesiogiai nebendraudami su tiekėju – nutiesiami gatvę su namais jungiantys mediniai vamzdžiai. Laisvai vaikšto tik komendantai, sindikai, sargybiniai. Nuo vieno lavono prie kito šmėkščioja tik „varnais“ vadinama prastuomenė, kuri nešioja ligonius, laidoja mirusius, valo ir atlieka daugybę atkarių darbų. Taip, pastebi Foucault, sukuriama „padalyta, nejudri, sustingusi erdvė. Kiekvienas turi savo vietą. Pajudėjęs netenka gyvybės – užsikrečia arba baudžiamas mirtimi“³⁷⁸.

Kalėjimo išradimas pagrįstas tokios pat struktūros izoliacijos principu. Nuteistasis izoliuojamas nuo išorinio pasaulio, nuo viso to, kas paakino padaryti nusižengimą, nuo jam talkinusių sėbrų. Kaliniai izoliuojami vieni nuo kitų. Izoliacijos principas rafinuočiausia forma atsiskleidžia britų teisininko ir filosofo Jeremy'o Benthamo (1748–1832) sukonstruo-

³⁷⁴ Foucault M. *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason.* – London: Routledge, 1961, p. 20–21.

tame tobulo kalėjimo modelyje. Tokio kalėjimo projektą jis pavadino Panoptikumu. Numatytas Panoptikumas turėjo būti žiedo formos pastatas, kurio centre būtų įtaisytas bokštas, leidžiantis stebėti visus stiklais peršviečiamas kalėjimo vienutes.

Kalinys, Foucault pastebėjimu, tampa informacijos objektu, tačiau niekada nebūna komunikacijos subjektas. Tai garantuoja tvarką. Jeigu nusikaltėliai yra saugomi, nėra pavojaus, kad jie surengs sąmokslą, patirs neigiamą vienas kito įtaką. Jeigu pagal Panoptikumo principą būtų pastatyta ligoninė, ligoniai niekada neužkrėstų vienas kito, bepročiai – nesusižalotų, tokioje mokykloje mokiniai nenusirašinėtų, netriukšmautų, neplepėtų. Apgyvendinus darbininkus tokiuose namuose, kiekvienas ramiai dirbtų savo darbą. Galas miniai, tirštai masei, mainų židiniui, individualybių santarai, kolektyvizmui – jų vietą užima atskirų individų kolekcija. Nėra reikalo griebtis jėgos, norint priversti nuteistą gerai elgtis, beprotį – nusiraminti, mokinį – uoliai dirbti, ligonį – laikytis ligoninės taisyklių. Benthamas pats stebėjęs panoptinių institucijų paprastumu. Panoptikumas – puiki vieta laboratorijai, kurioje eksperimentuojama su žmonėmis. Galima išmėginti visas bausmes, atsižvelgiant į kalinių nusi kaltimus ir charakterį, ir atrasti pačias veiksmingiausias. Galima taip pat daryti įvairius pedagoginius eksperimentus, pavyzdžiui, izoliuotą švietimą. Galima izoliuojant skirtingai apmokyti pamestinukus – lavinti juos remiantis skirtingomis mąstymo sistemomis: kai kuriuos įtikinti, kad dukart du nėra keturi ir kad mėnulis yra sūrio gabalas. Jiems sulaukus šešiolikos ar aštuoniolikos metų, juos galima suvesti vienus su kitais. Kitą kartą vėl suvesti, kai jiems bus po dvidešimt penkerius metus. Vėliau jiems bus galima leisti tarpusavyje diskutuoti. Diskusijos būsiančios produktyvesnės už pamokslus ir paskaitas. Foucault Benthamo idėjoje išvelgė tam tikrą valdžios tipą – panoptizmą.

7.8. Stebėtojas: prižiūrėtojas – kalinys, psichi-

³⁷⁵ Foucault M. *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason.* – London: Routledge, 1961, p. 23.



Albrechtas Düreris. Apokalipsės raiteliai (Strieder P. Dürer. Fernand Nathan, 1978)

atras – beprotis

Benthamo numatytame tobulame kalėjime kiekvienas individas čia patikimai uždarytas vienutėje, tiesiai prieš prižiūrėtojo akis. Prižiūrėtojas jį nuolatos gali stebėti. Kalinys gi – nemato nei prižiūrėtojo, nei savo kaimynų, nes šoninės sienos užkerta bet kokį kontaktą su kaimynais. Kaip pastebi Foucault, „čia kalėjimo vienutės principas apverčiamas aukštyn kojom; arba, tikriau, iš trijų jos funkcijų – uždaryti, atimti šviesą ir paslėpti – lieka tik pirmoji, o kitos dvi panaikinamos. Akinanti šviesa ir prižiūrėtojo žvilgsnis įkalina geriau negu šešėlis, kuris galų gale ir apsaugo. Atvirumas – tai spąstai“³⁷⁹.

Tą patį nelygiavertį asimetrišką santykį tarp psichiatro ir ligonio

³⁷⁶ Foucault M. *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*. – London: Routledge, 1961, p. 8.

principą Foucault išvelgė ir psichiatrijos praktikoje. Psichiatrinės ligoninės atsiradimo Foucault netraktuoja kaip galimo dialogo tarp sveiką ir sergančiojo galimybės. Distancija neišnyksta. Ji įgauna dar vieną formą – vizualumą. Psichiatras stebi beprotį. Tai asimetriškas monologinis santykis³⁸⁰. Bepročių stebėjimo praktika susiklostė anksčiau, nei atsirado ligoninė. Ji siekia Viduramžius.

Foucault aprašo paprotį, kada Viduramžiais šalia miesto sienų bokštuose buvo laikomi įkalinti psichiniai ligoniai, kad norintieji juos galėtų stebėti. Foucault pastebi, kad atsiradus ligoninėms, tokia praktika neišnyko, priešingai – Paryžiuje ir Londone buvo beveik įteisinta. Bendruomenės rūmams pateiktoje ataskaitoje 1815 m. rašoma, kad psichinių susirgimų ligoninėje kiekvieną sekmadienį demonstruojami lunatikai ir pasižiūrėti į juos galima už tam tikrą mokestį. Ekonominis tokių apsilankymų rodiklis rodo, kad kasmet čia apsilankydavo iki 96 000 lankytojų. Toks pat paprotys galiojo ir Prancūzijoje iki revoliucijos. Ligoninės pacientai buvo demonstruojami „tarsi gyvūnai kiekvienam prasčiokui, kuris sumokėdavo“³⁸¹. Kai kurie prižiūrėtojai sugebėdavo išmokyti ligonius šokti arba atlikti akrobatinius pratimus. XVIII a. pabaigoje ši stebėjimo praktika šiek tiek keitėsi. Dabar jau patys ligoniai demonstruodavo vieni kitus. Foucault žodžiais tariant, tarsi tai būtų buvusi pačios beprotybės atsakomybė paliudyti savo prigimtį³⁸². Beprotybė tapo spektakliu. XIX a. pradžioje teatro direktorius Coulmier'is įtraukdavo psichinius ligonius į vaidinimus arba juos pasodindavo tarp žiūrovų. Beprotybė tapo grynuoju spektakliu.

Po Prancūzijos revoliucijos beprotybė buvo pripažinta liga. Ligoniams buvo pakeistos kalėjimo sąlygos, pripažintas jų asmenybių orumas. Juos imta gydyti. Tačiau Foucault pozityviai nevertina šio Samuele Tuke'o (1784–1857) įvestos praktikos, kai psichiniai ligoniniai yra išlaisvinami iš jų uždarumo. Klasikinės izoliacijos sąlygomis, jo pastebėjimu, beprotybės demonstravimas buvo susijęs tik su išoriniu ligonio atvaizdu – jo regimu panašumu į gyvūną. Sveikasis žmogus, žvelgdamas į beprotį, jame tarsi veidrodyje galėjęs išvysti vidinį jo nuopuolio judesį. Psichiatras Tuke'as įvedęs kitokio stebėjimo ritualą. Jis organizuodavęs pobūvius – priėmimus, kuriuose ligoniai buvo mokomi elgtis socialiai – išsiugdyti tam

tikrą socialinę formą kaip kaukę. Jie susirinkdavę pasipuošę geriausiai drabužiais ir stengdavosi mandagiai ir deramai bendrauti. Tokie vakarai-eksperimentai paprastai vykdavę harmoningai ir džiaugsmingai. Šių vakarėlių metu ligoniai, stebėdami vieni kitus, mokėsi riboti savo spontanišką laisvę. Tačiau Foucault šios naujosios sveikojo ir ligonio dialogo formos nelaiko tikroju dialogu. Jis čia išvelgia naują išoriškumą tvirtinančią galimybę: kaukės ir formos prioritetą. Apie tikrąjį dialogą net neužsimenama. Beprotis protingųjų akyse turi pasiteisinti kaip absoliutus svetimasis. Jis lieka svetimas. Svetimasis *par excellence*³⁸³.

Psichiatrijai, kaip ji plėtojama psichiatrinėje ligoninėje, visada bus būdingas tik stebėjimas ir klasifikavimas, sako Foucault. Ji niekada netaps dialogu. Psichoanalizė, kuri laikoma didžiausiu psichiatrijos atradimu, Foucault manymu, taip pat neatveria dialogiško santykio perspektyvos. Ji pakeitė XIX a. psichinių ligonių praktiką: iš ligoninės išvariusi piktas dvasias, o tylos magiją pakeitė kalbos galia. Foucault teigimu, „psichoanalizė sudvigubino absoliutų stebėtojo stebėjimą, pridėjusi stebimo asmens begalinį monologą, taip beprotnamyje išlaikydama senąją vienašališko stebėjimo struktūrą, tačiau išbalansavusi ją nesimetrine abipusybe, nauja kalbos be atsako struktūra“³⁸⁴.

Psichiatrija dialogo tarp sveikojo ir psichinio ligonio taip niekada ir nesuradusi – toks Foucault verdiktas. Istorija rodo, kad jis galimas. Tačiau modernioji visuomenė jo neieškojusi. Esminėmis savo knygos išvadomis prancūzų istorikas bei filosofas, nors jis pats to ir nepripažįsta, iš epistemų archeologo tampa etiškai angažuotu autoriumi. Nuo Nietzsche's atvertų genealogijos prielaidų jis gal net slapta pats nuo savęs pasuka Levino dialogo etikos link.

8. NEONYČINĖS TRADICIJOS KRITIKA: HABERMASAS

8.1. Fenomenologijos atgrėžimas prieš Nietzsche'ę

Vokiečių filosofo Jürgeno Habermaso (g. 1929) knyga *Modernybės filosofinis diskursas* (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1988) – tai paskaitos, skaitytos dabar jau beveik prieš trisdešimt metų. Pagrindinė tema – diskusija su šiuolaikiniais filosofais, kurie išaugo iš Nietzsche’s ir kartais vadinami neonyčnininkais: Heideggeriu, Derrida, Bataille’u, Foucault. Pakliūva į kritiko akiratį ir Maxas Hörkheimeris (1895–1973) bei Theodoras Adorno (1903–1969), kurie, Habermaso žodžiais tariant, dar tebekovoja su Nietzsche. Habermaso knyga gali būti traktuojama kaip puikus akademinės polemikos pavyzdys, panašiai kaip ir Juozo Girniaus (1932–1994) knyga *Žmogus be Dievo*. Kritikas išsamiai pristato koncepcijas, su kuriomis jis nesutinka – kartais geriau negu prisiekęs jos adeptas. Habermaso knygą galima skaityti ir kaip vadovą šiuolaikinei filosofijos tradicijai studijuoti. Nuo klasikinio akademinio teksto ji skirtųsi tuo, kad vis dėlto knygoje nestokojama intrigos – užslėpta Habermaso polemika su Nietzsche’s pradėta proto kritika imanentiškai pulsuoja tekste ir pabaigoje prasiveržia panašia išvada, kurią kažkada rašydamas apie Nietzsche’ę lietuviškajam skaitytojui buvo pristatęs Šliogeris. Habermasas sako, kad „Nietzsche’s Vakaruose pradėta logoso kritika veikia destruktiviai“. Kodėl? Habermasas paaiškina: ji atima veikiančio ir komunikuojančio žmogaus pasitikėjimą savo racionalumo galiomis ir gyvenamuoju pasauliu. „Ja stengiamasi parodyti, kad kūniškas, kalbantis ir veikiantis subjektas nėra šeimnininkas savo paties namuose.“³⁸⁵ Už jį visada pirmesni tampa ar būties lemtis, ar struktūros susidarymo atsitiktinumas, ar kuriamoji diskurso formacijos galia.

Siekdamas sugrąžinti žmogaus atsakomybę ir pasitikėjimą savo racionalumu, Habermasas sugrįžta, kaip jis sako, prie nyčnininkų ignoruotos ir sąmoningai apeitos fenomenologijos, hermeneutikos ir antropologijos. Iš Edmundo Husserlio (1859–1938) jis pasiskolina gyvenamojo pasaulio analizę, iš Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) – įžvalgą, kad subjektas yra savo kūno centre, iš Alfredo Schutzo (1899–1959) – kad visuomenė pasirodo kaip objektyvus santykių tinklas, iš Jeano-Paulio Sartre’o

³⁷⁷ Foucault M. *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*. – London: Routledge, 1961, p. 43–44.

³⁷⁸ Foucault M. *Disciplinuoti ir bausti. Kalėjimo gimimas* / vertė M. Daškus. – Vilnius: Baltos lankos, 1998, p. 233.

(1905–1980) – kad istoriją projektuoja ir daro subjektai, kurie savo ruožtu istorijos procese išskyla kaip suprojektuoti ir padaryti. Habermaso komunikatyvaus veiksmo teorija taip pat paremta Hegelio išskirta etinio gyvenimo (*Sittlichkeit*) pirmumo abstraktaus, į subjektą orientuoto racionalumo atžvilgiu prielaida. Jo manymu, praktikos kaip komunikacinės veiklos teorija nerestauruoja klasikinio idealizmo ir nesugrįžta prie kantiškojo „proto purizmo“. Jis kalba apie protą, kuris įkūnytas į komunikacinės veiklos kontekstus ir gyvenamojo pasaulio struktūras. Kita vertus, šis protas neatsiejamas nuo kasdienės praktikos. Vienovę kuriančios transcendentalios sąmonės vietą užima konkrečios gyvenimo formos. Habermasas seka pragmatizmu, fenomenologija ir hermeneutika, kurių dėka kasdienės kalbos, kalbėjimo ir bendro gyvenimo kategorijos pakeltos į epistemologijos rangą. O Nietzsche, pasirodo, taip atkakliai kreipė savo sekėjų žvilgsnį į nekasdienybės reiškinius, kad akys ėmė paniekinamai nepastebėti kasdieninės praktikos kaip išvestinio arba netikro dalyko.

8.2. Postmodernybė įkalinta modernybėje

Habermasas lieka neišgirdęs Nietzsche's raginimo, kad „turime būti savo gyvenimo poetai pirmiausia smulkmenose ir kasdienybėje“. Kita vertus, žinoma, Nietzsche, kaip kad Habermasas, nesirūpino nei komunikacijos galimybe kasdienybėje, nei racionalaus diskurso galimybe. Habermasas taip pat apeina ir Nietzsche's savikūros etiką, kurią vėliau perims ir plėtos Rorty. Apie Rorty šioje knygoje iš viso užsimena tik trumpai ir tarp kito – šalia Derrida, polemizuodamas su jų abiejų bandymu ištrinti ribas tarp filosofijos ir literatūros. Rorty šioje knygoje nesulaukia atskiro skyriaus.

Skaitant knygą neapleidžia klausimas: kodėl Habermasas šią knygą pavadino *modernybės*, o ne *postmodernybės* filosofiniu diskursu – juk autorius, su kuriais jis diskutuoja, įprasta vadinti postmodernistais. Modernybės laikotarpis filosofijoje, kaip ir pats Habermasas pripažįsta, prasidėjo nuo Kanto. Nietzsche kritikavo modernybę, o visi neonyčiniai, kaip ir pats autorius, nuolatos primena, stengėsi modernybę – kantiškąją tradiciją – įveikti. „Radikalioji proto kritika už atsisveikinimą su modernybe

moka didelę kainą³⁸⁶, – gana grėsmingai konstatuoja Habermasas. Vis dėlto jie atsisveikino su modernybe. Tai kodėl juos sprausiti į tą tradiciją, kurią jie bandė paneigti? Knygos pavadinimas, matyt, nurodo į pagrindinę poleminę Habermaso tezę: neonyčinė tradicija, užuot modernybę pranokusi, vėl „imasi modernybei būdingo kontradiskurso ir išveda jį iš Hegelio ir Nietzsche’s pozicijų konfrontacijos“. Žodžiu, kaip postmodernistai bebūtų stengęsi išsprūsti iš modernybės – liko modernybės įkalinti. Priešdėlį „post-“ Habermasas linkęs vertinti kaip nieko nauja nesakantį. Jau vien dėl metodologinių sumetimų jis sakosi netikįs, kad mes, žiūrėdami sustingusiu fiktyvios etnologijos žvilgsniu, galėtume atsiriboti nuo vakarų racionalizmo ir paprasčiausiai pasitraukti iš modernybės diskurso³⁸⁷. Pats Habermasas, akivaizdu, nepasitraukė. Tačiau jo diskusijos partneriai tokių intencijų, regis, turėjo. Ar jiems iš tiesų nepasisėkė pasitraukti, ar tiesiog jų bandymus Habermasas linkęs vertinti kaip nevertus dėmesio? Klausimas lieka atviras. Neonyčinių pradėta proto kritika, pasirodo, Habermaso pastebėjimu, „išlaisvina griaunančiąją paties šiuolaikinio mąstymo jėgą, nukreiptą prieš sąmonės filosofijos paradigmą, atsiradusią laikotarpiu nuo Descarto iki Kanto“³⁸⁸. Juk sąmonės filosofijos paradigma sutampa ir su modernybe, o Vakarų logocentrizmo kritika, jau gana aštriu ir ne visai akademišku Habermaso pastebėjimu, „diagnozuojanti ne proto perteklių, o jo stoką“. Kaip į modernybės diskursą gali pakliūti filosofai ar patys stokoiantys, ar nepakankamai gerbiantys proto galią?

Gal jie tiesiog ir nepakliūva. O knygos pavadinimas *Modernybės filosofinis diskursas* paskutiniame skyriuje *Komunikacinis, arba į subjektą atgręžtas, protas – kita išeitis iš subjektinės filosofijos* išreiškia paties Habermaso koncepciją kaip modernybės projekto tąsą, paneigus neproduktyviąją – neonyčinę alternatyvą.

Galima suprasti, iš kur kyla aštrus polemintis Habermaso tonas. Neonyčinė tradicija tarsi konstatuojanti filosofijos pabaigą: „Nesvarbu,

³⁷⁹ Foucault M. *Disciplinuoti ir bausti. Kalėjimo gimimas* / vertė M. Daškus. – Vilnius: Baltos lankos, 1998, p. 237.

³⁸⁰ Foucault M. *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason.* – London: Routledge, 1961, p. 250–251.

³⁸¹ Ten pat, p. 68.

kokias vardais ji dabar reiškiasi – kaip pamatinė ontologija, kritika, ne-gatyvioji dialektika, dekonstrukcija ar genealogija – šitie pseudonimai anaip tol nėra kiti drabužiai, kuriais persirengusi galėtų rodytis tradicinė filosofija; šitų filosofinių sąvokų klostės veikiau pridengia tik vargais ne-galais slepiamą filosofijos pabaigą³⁸⁹, – rašo Habermasas. Habermasas siekia išsaugoti filosofiją kaip filosofiją ir apsaugoti tradicinį racionalumą. Jis nepolemizuoja su neonyčiniu atsigręžimu prieš į subjektyvumą linkusią proto sampratą modernybėje – vadinamojoje sąmonės filosofijoje. Jis pats kritiškai žvelgia į monologišką sąmonės filosofiją. Tačiau atsisakius sąmonės paradigmos jis nesiūlo „spjauti į visas paradigmas apskritai ir žengti į postmodernybės proskyną“³⁹⁰. Jis siūlo savąją paradigmą – komunikacinės veiklos teoriją, kurioje persipina gyvenamasis pasaulis ir kasdieninė komunikacija. Habermasas atsiremia į kalbos filosofiją, konkrečiai į jos prielaidą, kad elementariems kalbėjimo aktams yra būdinga trinarė struktūra, susiejanti propozicinę reprezentacijos, ilokucinį tarpasmeninių santykių užmezgimo ir kalbėtojų intencijas išreiškiančius komponentus. Šių trijų kalbos komponentų dėka Habermasas išplėtoja procedūrinę racionalumo sampratą, į kurią jis įtraukia ir moralės-praktikos bei etikos-ekspresijos momentus. Ši racionalumo samprata galiojanti, jo galva, gyvosios kalbos galiojimo bazėje. Tai komunikacinis protas, koordinuojantis komunikacinės veiklos dalyvių tarpusavio supratimo galimybę. Habermasas čia kooperuoja su Karlu Ottu Apeliu (g. 1922), pastebėdamas idealios ir realios komunikacinės visuomenės susikryžia-vimą. Kai komunikacijos dalyviai ima argumentuoti, jie norom nenorom turi atsižvelgti į idealios kalbėjimo situacijos sąlygas. Vis dėlto jie žino, kad diskursas niekuomet negali būti galutinai „apvalytas“ nuo tariamų motyvų ir veiklos prievartos. Nors ir labai tai nepatinka, sako Habermasas, tenka susitaikyti su „nešvaraus“ kalbėjimo buvimu.

8.3. Nietzsche's vardo politinės pasekmės

Kyla klausimas, ar paties Habermaso diskursas su neonyčinkiniais

³⁸² Foucault M. *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason.* – London: Routledge, 1961, p. 69.

³⁸³ Ten pat, p. 249.

yra pakankamai „švarus“ pokalbis? Ar išgirsti ir išklausti visi jų argumentai? Ar paties Habermaso argumentacija nenuklysta į *argumentum ad hominem* įtaigos lauką? Nuoroda į asmenį visada peržengia „švaraus“ argumento ribas.

Galima sakyti, kad Habermasas sociologizuoja savo diskusijos partnerius. Įspraudžia juos į jau įkyrėjusią „fašizmo grėsmės“ dilemą. Nors gal juos reikėtų interpretuoti visų pirma kaip poetus – bent jau Heideggerį ar Bataille'į? Iš pradžių Habermasas atidžiai svarsto jų nuopelnus „proto kritikai“. Po to staiga prisimena jų gyvenimą. Heideggeris iš tiesų pasakė liūdnei pagarsėjusią kalbą *Prisipažinimas Adolfo Hitlerio ir nacionalistinės valstybės šalininku*, nuo kurios labai greit atsitraukė ir už kurią buvo baudžiamas – kurį laiką nušalintas nuo dėstytojo pareigų. Viešai jis apie tai niekada nekalbėjo. Habermasas pateikia naujų duomenų. Pasirodo, 1983 m. Heideggerio sūnus paskelbė jo 1945 m. slaptus, gal tik sau rašytus

³⁸⁴ Foucault M. *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason.* – London: Routledge, 1961, 250–251.

užrašus, kuriuose jis retoriškai (o gal ir ironiškai, bet dėl to nereikia, kad neteisingai) kreipiasi į kaltintojus, klausdamas, kodėl šie laukė tuos dešimt metų nepradėdami kovoti su fašizmu, jei jau 1933 m. matė tiesą. „Toks išmintingas aš nebuvau“, – konstatavo Heideggeris. Šiais savo slaptais užrašais, mano galva, Heideggeris visų pirma kvestionuoja kaltintojų galimybę išskirtinai sau priskirti nekaltumo prezumpciją. „Visi esame kalti už visus, o aš labiau negu kiti“, – sako Dostojevskis, interpretuodamas Evangeliją. Jam pritaria Levinas. Žvelgiant šiuo aspektu ir kaltintojai kalti, ir kiekvienas tegul mąsto apie savąją kaltę. Habermasas Heideggeriui nėra toks atlaidus. Jis rašo akivaizdžiai pasipiktinęs: „Išties pribloškiantis yra elgesys žmogaus, kuris, kai viskas buvo praėję, išdavė sau atleidimo pažymėjimą, pateisindamas savo teisę rinktis fašizmą dar ir iš kamerdineriškos menkų universitetinių intrigų perspektyvos“³⁹¹. Galbūt Habermasas čia ir teisus. Būtų dar teisesnis, jei knyga *Modernybės filosofijos diskursas* būtų skirta diskusijų partnerių biografijoms nagrinėti. Tačiau autorius turi kitą sumanymą. Lieka atviras klausimas, ar tai, kad Heideggeris nuvertina diskursinį mąstymą, kaip teigia Habermasas, ir iš pašaknų išrauna propozicinę tiesą, gali turėti ką bendra su jo naujai atskleidžiamais biografijos faktais? Mano galva, Levino laikysena šiuo atžvilgiu tikslesnė. Jis žavėjosi Heideggeriu, jautėsi jo mokinys, kai atsitraukė, polemizavo tik teoriškai – Heideggerio būties visuotinumui priešpriešindamas „Kito“ veidą kaip apreiškimą. Heideggerio biografijos niekada neminėjo.

Įdomu tai, kad Bataille'is, erotinių romanų *Akies istorija* ir *Abatas C.* autorius, pasirodo, taip pat svarstė fašizmo klausimą. Habermasas nurodo kiekvieno neonyčnininko pamatinę sąvoką, kurią šis pasirenka kaip proto kitybę. Nietzsche'is tokia sąvoka buvusi „valia siekti galios“, Derrida – „dekonstrukcija“, Foucault – „genealogija“, Bataille'ui – „suverenumas“. Suverenumo esmę sudaro beprasmis vartojimas, tai, „kas man patinka“. Tai švaistymas, neproduktyvus išlaidavimas, kurį Bataille'is susieja su erotika, taip pat kaip ir su mirtimi. Habermasas nagrinėja Bataille'io veikalą *Psichologinė fašizmo struktūra*, iš ko paaiškėja, kad iš

³⁸⁵ Habermas J. *Modernybės filosofinis diskursas* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 349.

fašizmo laikotarpio Bataille'į visų pirma domino vadų kaip sakralinių asmenų kultas, jų garbinimas, meniškai inscenizuoti masiniai ritualai, prievartos ir hipnozės elementų keliamas jaudulys. Bataille'is analizuoja fašizmą, jį vadina heterogeniniu pasauliu, kuris susijęs visų pirma su tuo, ko yra perteklius – su atmatomis, ekskrementais, svajonėmis, erotiniu žavesiu, iškrypimais. Habermasas iš to daro išvadą, kad Bataille'į žavi galia, „kuri Hitlerį ir Mussolinį iškelia virš žmonių, partijų ir įstatymų, virš normalios gyvenimo tėkmės, taikaus bet nuobodaus homogeniškumo“. Ar iš tiesų žavi? Ar autorius, rašantis apie tiesiog neįmanomą erotizmą kaip ribų peržengimą, tampa pornografijos skleidėju, o apie fašizmą – jos adeptu? Habermasas tokio tiesioginio ryšio čia nemurodo. Kitų autorių biografijose Habermasas jokių pašalinių momentų neieško; nepastebi Foucault homoseksualumo, apie kurį šis atvirai kalbėjo savo gausiuose interviu.

Fašizmas, matyt, yra tokia nacionalinė dėmė, kurios sociologizuojantis šiuolaikinis vokiečių autorius, išpažįstantis solidarumą kaip pamatinę vertybę, negali apeiti. Labiau pasiseka Derrida. Ilgai ir įdomiai diskutuoja su Derrida dėl filosofijos ir literatūros santykio ir jo universalaus teksto koncepcijos. Beje, kažkodėl ne tik su juo pačiu, bet ir su interpretuotu amerikiečių kritiko Jonathano Cullerio. Kadangi vertėjas Cullerio rašytus angliškus intarpus pagrindiniame tekste paliko neverstus, o vertimą pateikė tik nuorodose, tai Derrida į lietuviškąjį skaitytoją prabyla angliškai. Derrida interpretatorius Norrisas siūlo Habermasui neinterpretuoti Derrida kaip radikalaus antikantininko ir neonyčnininko, o tiesiog diferencijuoti skirtingus jo darbus ir remtis jo paties tekstais, o ne amerikiečių interpretacijomis³⁹². Tačiau Habermasą domina ne teksto interpretavimo tikslumas ir subtilybės. Jo žvilgsnis siekia plačiau. Beje, Habermasas nemano, kad Derrida plaukiojās morališkai indiferentiškoje, dekonstrukcijos išretintoje erdvėje. Habermasas išvelgia jo artimumą Levinui ir sugrįžimą prie žydų mistikos mesianizmo – Senojo Testamento Dievo. Derrida, jo nuomone, tuo apsisaugo „ir nuo politinio-moralinio nejautrumo, ir nuo estetinio Hölderlinu papildyto naujosios pagonybės neskoningumo“³⁹³. Habermasas, matyt, čia turėjo galvoje Heideggerį. Mūsų skaitytojas jau per dešimt metų yra atrpęs

nuo tokio moralistinio sociologizuoto mąstytojų vertinimo. Šiuo aspektu Habermaso knyga atveria naują – užmirštąją vertinimo dimensiją.

Derrida, beje, pats tekste *Otobiografos. Nietzsche's mokymas ir tikrinio vardo politika* svarsto politines konotacijas, susijusias su Nietzsche's vardu. Remdamasis paskutiniame Nietzsche's veikalė *Ecce homo* atverta perspektyva, Derrida svarsto Nietzsche's veikalė *Apie mūsų švietimo institucijų ateitį* prasmes. Šiame veikalė Nietzsche išreiškia savo pasibjaurėjimą (Nietzsche nuolatos vartoja žodį *Ekel*, reiškiantį pasibjaurėjimą, pykinimą, vėmimą) demokratija, žurnalizmu, valstybe ir jos universitetu. Jo pasiūlytas edukacijos modelis iš tiesų artimas nacistiniam projektui. Derrida nenori pritarti, kad užtenka pasakyti, jog Nietzsche iš tiesų neturėjo galvoje tai, ką jis sakė šiuo tekstu³⁹⁴. Kita vertus, jis pastebi, kad po šiuo tekstu nėra Nietzsche's parašo, nes jis nėra adresuotas tiems, kurie ateis po jo. Jis norėjo, kad šis tekstas niekada nebūtų publikuojamas, netgi po jo mirties. Jaunas Nietzsche apie šias savo paskaitas Wagneriui rašęs, kad tam, kad jis galėtų suteikti savo traktatui aukštesnę formą, jis turįs pats subręsti ir bandyti „išlavinti save“. Rašydamas apie jas Malvidai von Meysenburg (1816–1903), Nietzsche pastebi, kad šios paskaitos netiko Bazelio akademinei auditorijai, ir būtų geriau, jei jis tų žodžių niekada nebūtų išsakęs. Nietzsche toliau atsisako šias paskaitas spausdinti ir žada savo korespondentei jas patobulinti ir parašyti geriau. Tačiau bet kuris Nietzsche's tekstas (kaip ir bet kuris kitas tekstas, žvelgiant dekonstrukcionisto žvilgsniu) palieka neužbaigtą, atvirą prasmę, todėl Derrida nesako, kad Nietzsche's tekstą reikėtų interpretuoti kuriuo nors vienu aspektu. Tekstas gyvena savo gyvenimą ir po autoriaus mirties. Derrida tai pavadina tikrinio vardo politika. Neįmanoma, anot jo, iki galo nei priskirti Nietzsche's prie nacizmo ideologų, nei visiškai neutralizuoti šį vardą aplipusių politinių pasekmių. Teksto struktūra, teigia Derrida, negali būti redukuota į jo tiesą, į autoriaus numatytą prasmę. Ji neaptingama net po unikalio ir atpažįstamo parašu. Nietzsche's tekstų skaitymas tebelieka neužbaigtas.

³⁸⁶ Habermas J. *Modernybės filosofinis diskursas* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 376.

³⁸⁷ Žr. ten pat, p. 71.

³⁸⁸ Ten pat, p. 349.

9. POSTMODERNYBĖ „ANAPUS“ NI- ETZSCHE’S

9.1. Du postmodernizmai: „vokiškasis“ ir „prancūziškasis“?

Filosofinių tekstų skaitytojus Lietuvoje pirmiausia pasiekė „prancūziškasis“ postmodernizmas. Leidykla „Baltos lankos“ išleido Lyotard’o veikalą *Postmodernus būvis. Šiuolaikinį žinojimą patariant* (1993), po to – net tris Foucault knygas: *Seksualumo istorija*, *Disciplinuoti ir bausti*, *Diskurso tvarka*. Pirmosiose monografijose apie postmodernizmą – ir Žukauskaitės *Anapus signifikanto principo: dekonstrukcija, psichoanalizė, ideologijos kritika*, ir Rubavičiaus *Postmodernusis diskursas; filosofinė hermeneutika, dekonstrukcija, menas* – pastebima daugiausia prancūzų Derrida dekonstrukcija kaip postmoderniosios mąstysenos paradigminis modelis. Klostėsi toks išpūdis, kad Prancūzija kaip tik ir yra šiuolaikinės postmodernybės tėvynė. Prancūzų postmodernistų laimėjimais, atrodo, domisi ne tiek Oksfordo ar Kembridžo analitikai, kiek labiau literatūros kritikai Jungtinėse Amerikos Valstijose. Ryškiausias jų – pragmatistas Rorty, teigiantis, kad filosofija ir esanti literatūros kritika. Apie prancūzų postmodernistų tekstų recepciją Vokietijoje daugiausia galėjome spręsti pagal jų kritiką jau aptartoje Habermaso knygoje *Modernybės filosofinis diskursas*. Akivaizdu, kad Habermasas į prancūziškąją postmodernybę žiūri rimtai, nes gilinasi, analizuoja ir užsidegęs polemizuoja. Habermasas priskiriamas prie tų kritikų, kurie postmodernistų tekstus vertina kaip tam tikros apokalipsės ženklus. „Radikalioji proto kritika už atsisveikinimą su modernybe moka didelę kainą“³⁹⁵, – gana grėsmingai konstatuoja Habermasas. Jo polemika nėra vien akademinė. Jis kaunasi su „prancūziškuoju“ postmodernizmu dėl filosofijos teisės išlaikyti tam tikras racionalumo pretenzijas, dėl jos teisės būti tuo, kuo ji visada manė esanti buvusi. Habermasas nesutinka filosofijai paskelbti mirties nuosprendžio. Habermasas siekia

³⁸⁹ Habermas J. *Modernybės filosofinis diskursas* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 64.

³⁹⁰ Ten pat, p. 348.

išsaugoti filosofiją kaip filosofiją ir apsaugoti tradicinį racionalumą. Jis nepolemizuoja su prancūzų postmodernistų atsigręžimu prieš į subjektyvę linkusią proto sampratą modernybėje – vadinamojoje sąmonės filosofijoje. Jis pats kritiškai žvelgia į monologišką sąmonės filosofiją. Tačiau atsisakius sąmonės paradigmos jis nesitūlo „spjauti į visas paradigmas apskritai ir žengti į postmodernybės proskyną“³⁹⁶. Jis siūlo savąją paradigmą – komunikacinės veiklos teoriją, kurioje persipina gyvenamasis pasaulis ir kasdieninė komunikacija. Kaip bebūtų, Habermasas polemizuoja su „prancūziškuoju“ postmodernizmu – Derrida, Bataille'u, Foucault. Šiek tiek pamini Rorty, tačiau skyriaus savo knygoje jam neskiria. Vokiečių filosofai Hegelis ir Walteris Benjaminas (1892–1940) jo studijoje iškyla veikiau kaip modernybės savimonės autoriai ir jos pamatų ardytojai. Apie šiuolaikinį „vokiškąjį“ postmodernizmą Habermasas neužsimena. Atrodė, kad „postmodernybės virusas“ buvo tiesiog nukenksmintas ties Prancūzijos–Vokietijos pasieniu.

Vokiečių autorius Wolfgangas Welschas (g. 1946) knygoje, pavadinimu *Mūsų postmodernioji modernybė*, pateikia naują, „vokiškąjį“ postmoderniosios koncepcijos variantą. Skirti „prancūziškąjį“ ir „vokiškąjį“ postmodernizmą pasiūlė pats Welschas. Autorius svarsto ne vien tekstus. Postmodernybė jam veikiau yra istoriosofinis kultūrinis būvis. Jo apraiškų analizei jis pasirenka filosofiją ir architektūrą. Autorius šiek tiek aptaria postmoderniosios tradicijos „klasiką“ – skirties sąvokos interpretacijas Derrida, Foucault, Deleuze'o tekstuose. Tačiau jis remiasi kiek kita nei šie autoriai postmoderniojo filosofavimo ištaka. Jis seka prancūzų postmodernistu Lyotard'u, kuris, kaip žinia, rėmėsi ne Nietzsche's radikalia racionalumo kritika, o Ludwigo Wittgensteino (1889–1951) kalbiniais žaidimais. Welschas, viena vertus, gina postmodernybės teises nuo jos apokaliptinių vertinimų ir kritikų, kita vertus, jis vieno šio kritikų – būtent Habermaso – pats yra akivaizdžiai paveiktas. Kaip ir Habermasas, jis mano, kad modernybė iš tiesų niekur nedingo. Postmodernybė tėra tik naujasis jos variantas.

9.2. Welschas: kur Nietzsche ir Heideggeris?

Welscho požiūris į postmodernybę vis dėlto skiriasi nuo Habermaso dviem reikšmingais aspektais. Visų pirma postmodernybėje jis, kaip kad Habermasas, neišvelgia apokaliptinės grėsmės tradiciniam racionalumui. Kita vertus, jeigu Habermasas posūkiu į postmodernybę gaire įvardija Nietzsche's radikaliają proto kritiką, o Heideggerį nutapo kaip Vakarų racionalizmo ardytoją, tai Welschas nė vieno jų nelaiko kiek labiau nusipelnusiu postmodernybei.

Visiems postmoderniesiems Nietzsche's gerbėjams ir jo reikšmės postmodernybei vertintojams Welschas knygoje *Mūsų postmodernioji modernybė* meta iššūkį. Čia nerasime skyriaus, kuris būtų skirtas Nietzsche's indėliui į postmodernybę įvertinti, kaip kad skaitome tokių skyrių Habermaso studijoje. Nietzsche paminimas tik probėgšmais, tik nuorodose, kaip pasakytų Derrida, paribiuose. Tik labiau pastebimas Vattimo atsigrežimas į Nietzsche'ę ir Heideggerį. Pats savo nuomonę išsako pritardamas dažnai minimo austrų rašytojo Musilio, kurio romaną *Žmogus be savybių* dažnai cituoja savajai postmodernybės sampratai plačiau išskleisti, atsainiam požiūriui į Nietzsche'ę. Pripažinęs, kad postmodernizmo elementų Nietzsche's filosofijoje vis dėlto ir galima surasti, Welschas mano, kad reikėtų padėti daug pastangų norint įrodyti Nietzsche's indėlį į postmodernybę. Svarbiausią postmodernybės aspektą – pliuralizmą, pastebi Welschas, Nietzsche kaip tik vertinęs neigiamai. Pliuralizme kaip istorizme Nietzsche regėjęs tik gretinimų ir maskaradų šurmuli. Pliuralizmas Nietzsche'i buvęs tik dekadansas, kuriam įveikti jis pasitelkęs naują totalybę – antžmogio simboliką.

Ne ką labiau postmodernizmui nusipelnęs, Welscho nuomone, yra ir Heideggeris. Knygos skyrelis, pavadintas retoriniu klausimu *Heideggeris – postmodernizmo figūra?*, nurodo autoriaus koncepciją. Heideggerio filosofiją jis vertina kaip postmetafizikos atsigrežimą prieš postmodernybę. Visas atgręžtis į Heideggerį, ieškant postmoderniojo mąstymo ištakų, Welschas laiko nesusipratimu ir klaida. Netgi užsimena, kad Heideggeris Vokietijoje recipijuojamas veikiau kaip anarchistas nei postmodernistas, ir pastebi, kad Heideggeris vis dėlto yra vokiečių mąstytojas, ir būtų

³⁹¹ Habermas J. *Modernybės filosofinis diskursas* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 177.

geriau, kad prancūzai jo nesisavintų. Heideggeris mąstęs tradiciškai, kosmologiškai – niekada neperžengęs vienovės ir totalybės rėmų. Jis atsisakęs tik totalybės viešpatavimo, bet neatsisveikinęs su jos struktūra pačia savaimė. Heideggerio postmetafiziką Welschas apibendrina formule: „Heideggeris nori per daug, bet daro per mažai.“ Heideggeris



„Galiausiai vokiečiai nė neturi pėdų, jie turi tik kojas.“
Nietzsche. *Ecce homo*, p. 145. Antikinės skulptūros fragmentas Antalijos (Turkija) muziejuje (Jūratės Baranovos nuotr.)

tik apeliuojąs į kitybę, bet paliekąs nepaliekamas pačias tradiciškiausias struktūras. Todėl Lyotard'as, mąstęs remdamasis daugybingumu o ne vienvienove, kaip kad Heideggeris, niekada Heideggerio prie postmoderniųjų ištakų nėra minėjęs. Jam tai net negalėjo ateiti į galvą. „Postmodernybė ir postmetafizika yra priešingos koncepcijos – ne seserys ir anaipatol ne dvynės“³⁹⁷, – konstatuoja Welschas.

9.3. Sokratas – pirmasis postmodernistas?

Welschas papasakoja kitokią nei Habermasas postmodernybės atsiradimo ir raidos istoriją. Welscho „didžiajame pasakojime“ apie postmodernybę ši istorija nusidriekia iki antikos laikų. Jis seka Lyotard’u. Lyotard’as knygoje *Postmodernus būvis. Šiuolaikinių žinojimą aptariant* „delegitimacijos“ kaip postmodernaus mąstymo atverties ieško modernių mąstytojų veikaluose. Jo pastebėjimu, Wittgensteinas, Buberis, Levinas kiekvienas savaip konstatavo, kad „mokslas žaidžia savo nuosavą žaidimą ir negali legitimuoti kitų kalbinių žaidimų“³⁹⁸. Kita vertus, kitoje knygoje *Ginčas (La différend, 1983)* postmodernybės kaip nebendramatiškumo akceptacijos ištakas jis išvelgė Aristotelio ir Pascalio tekstuose.

Kaip prie postmodernybės galėjęs prisidėti Aristotelis, gyvenęs prieš 2 500 metų? Aristotelis, pasirodo, sulaužęs vienovės vaizdinį, aiškindamas, kad „vienovė“, kaip ir „būtis“, yra daugybinė sąvoka. Aristotelis, pastebi Welschas, apskritai yra „tipų diferenciacijos filosofas“. Visada, išryškėjus daugybingumui, jis besąlygiškai ir ryžtingai pasisako už daugybingumą. Welschas išskyrė net penkis Aristotelio nuopelnus jam išryškinant proto formų daugybingumą. Atskyręs teorinį ir praktinį protą, be to, teorinį protą suskirstęs į išmintį (*sophia*), mokslą (*episteme*) ir principų žinojimą (*nous*), Aristotelis ne tik kad nenurodęs teorinio ir praktinio proto bendradarbiavimo galimybės, bet netgi jų tarpusavio ribų peržengimus vertinęs „kaip skandalą“. Nors skirtingos proto sritys, nepaisant jų skirtingumo, vis dėlto nėra visiškai nesuderinamos, nes jas aprašyti galima tomis pačiomis sąvokomis (pavyzdžiui, sąvokas *nous* ir *aisthesis* galima taikyti ir teoriniam, ir praktiniam protui nusakyti), tačiau Aristotelis vis dėlto negalvoja apie virš įvairių proto formų išskylantį hiperprotą ir nesukuria įvairių proto formų metateorijos, nes nemano tokį protą egzistuojant. Aristotelis ieškojęs ne įvairių proto formų vienovės, o jų dermės.

Blaise’as Pascalis, XVII a. mąstytojas, savo apmąstymuose *Mintys*

³⁹² Žr.: Norris Ch. *Deconstruction, Postmodernism and Philosophy: Habermas on Derrida / Derrida: A Critical Reader* /ed. D. Wood. – Oxford, UK, Cambridge, USA: Blackwell, 1992.

³⁹³ Habermas J. *Modernybės filosofinis diskursas* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 189.

³⁹⁴ Žr. Derrida J. *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation*. – Lincoln, London: University of Nebraska Press, 1988, p. 23.

(*Pensées*) daugybingumą pavertęs įvairove. Welschas tarp Aristotelio sąvokos *phronesis* ir Pascalio *esprit de finesse* išvelgia perimamumą. Sekdamas Aristotelium, Pascalis gyvenamąjį pasaulį subtiliai gynęs nuo matematinės dvasios tironijos. Įvairovei ir daugeriopumui sustiprinti Pascalis išskyręs tris nesuderinamas plotmes: meilės, dvasios ir kūno. Religijos klausimus jis priskyres pirmajai, mokslo duomenis – antrajai, politiką – trečiajai. Welschui imponuoja, kad šias plotmes Pascalis atskyręs „begaliniais toliais“: vienos plotmės neatsispindi kitose. Taip įvairovė tapusi pagrindine pasaulio struktūra. Tačiau Pascalis, postulodamas absoliutų heteronomiškumą, Welscho akimis žiūrint, susiduria su problema. Absoliutus heteronomiškumas užkertąs kelią kurios nors vienos plotmės racionalumui pripažinti tikru ir teisėtu, taip pat ir kitų plotmių racionalumus. Netekęs ribų patirties galimybės, heterogeniškumas negali įsisavinti ir savo paties racionalumo formos. Šią problemą išsprendžia Kantas. Welschas jį interpretuoja kaip proto skirtybės teoretiką. Jis pažengęs toliau nei Pascalis, nes jis nesitenkinęs tuo, kad atskyręs teorinio ir praktinio proto formas: įvedęs sprendimo galią, jis ėmęs spręsti galimo ribų per-

žengimo tarp abiejų proto formų klausimą.

9.4. Filosofija ir architektūra

Welschas domisi ne tik postmodernu filosofijoje, bet ir architektūroje. Kas bendra tarp filosofijos ir architektūros? Juk filosofija skatina mąstyti, Kanto žodžiais tariant, apie „galimybių sąlygas“. Ji išveda į abstraktumą ir distanciją su tuo, kas egzistuoja. Architektūra, skirtingai nuo filosofijos, remiasi vizualia konkretybe, ji reikalauja pastebėti tai, kas realu. Architektūra – tai ne esmių kontempliacijos, o gebėjimo išvelgti atsitiktinumą stichija. Architektas, Platono žodžiais tariant, turėtų būti „reginių mylėtojas“ ir tuo skirtųsi nuo filosofo, kuris myli ne reginius, o išmintį, pačią tiesą – tai, kas visada tapatu sau. Tačiau Oswaldas Spengleris į kiekvienos kultūros kaip uždaros sistemos apraiškas pasiūlė tokį žvilgsnį, kuris susieja ne tik architektūros stilius su filosofinio mąstymo stilistika, bet ir su tokiu, atrodo, tolimu dalyku kaip matematika. Kiekviena kultūra, jo manymu, turinti savo nepakartojamą stilių. Jis persmelkia visą jos simboliką: architektūros formas, dominuojančius menus, politinės valdžios tipus, matematikos ypatybes. Spengleris išvelgia glaudžią priklausomybę tarp antikinio polio kaip politinės formos, euklidinės geometrijos ir Antikoje dominuojančios meno formos – skulptūros. Antikinės kultūros ypatybė – jos neistoriškumas, todėl ir antikinis menas yra statiškas, jis vertina tai, ką aprėpia žvilgsniu ir tai, ką išgyvena šią akimirką. Vakarų kultūros siela kitokia – ji faustiška, nevertina akimirkos, veržiasi į amžinybę, todėl dominuoja ekspresyvus menas, instrumentinė muzika, ypač fuga, atsiranda madonos kultas, gotikinės bažnyčios. Pasikeičia matematika – atsiranda diferencijuotas skaičiavimas. Svarbiausia faustiška sielos ypatybė – visa persmelkianti begalinė vienatvė, nenusakomas ilgesys. Skirtingus kultūrų stilius, Spenglerio pastebėjimu, simbolizuoja ir jų skirtingos filosofinės bei etinės koncepcijos. Kanto kategorinis imperatyvas, sakantis „tu privalai“ – išskirtinai vakarų kultūros kūrinys. Net toks bandos moralės priešininkas, pastebi Spengleris, kaip Nietzsche „nesu-

³⁹⁵ Habermas J. *Modernybės filosofinis diskursas* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 376.

geba antikine prasme apriboti savo polėkio pats savimi. Jis galvoja tik apie žmoniją. Jis užsipuola kiekvieną, kuris laikosi kitokios nuomonės“. O Buda mokė laisvai. Epikūras geranoriškai patardavo. Egipto, kaip ir Vakarų, kultūra labai istoriška. Tą liudija jos architektūriniai paminklai – piramidės. Jos veržiasi pro tūkstantmečius, siekdamos pranešti žinią apie faraono gyvenimą, mirtį ir didybę.

Ši Spenglerio metodologija – jungti į vientisą kultūros paradigmą gana skirtingus kultūros dalykus – netapo istoriniu reliktu. Ją panaudojo kai kurie šiuolaikiniai postmodernūs filosofai ir (kas įdomiausia) patys architektai, bandydami susieti filosofiją ir architektūrą būtent spenglerišku būdu. Pasitelkiant filosofinę analizę, galima kritikuoti ir vertinti tai, ką daro architektai, tačiau architektūrinė kūryba šiuo atveju eitų pirma, o filosofinė kritika – iš paskos. Tačiau labai įdomus ir kitoks būdas: bandymas ir filosofijos, ir architektūros stilių kaitą vertinti paraleliai – kaip dviejų to paties lygių, paklūstančių tiems patiems stilių kaitos dėsniams, apraiškas.

Tokį būdą pasirenka postmoderniosios architektūros teoretikas ir praktikas Charlesas Jenckas (g. 1939), parašęs knygą *Postmoderniosios architektūros kalba* (*The Language of Post-Modern Architecture*). Ši jo knyga prieš keletą metų perleista pavadinimu *Naujoji paradigma architektūroje* (*The New Paradigm in Architecture*). Postmodernybę jis vertina kaip naują kultūros paradigmą, kuri pakeičia ne tik architektūrą ar filosofiją, bet taip pat pasaulėžiūrą, religiją, galbūt net ir politiką ir, be abejonės, mokslą³⁹⁹. Pats jis apie postmoderniąją architektūrą ėmęs rašyti nuo 1975 m. Jenckas net nurodo tikslią moderniosios architektūros mirties laiką – 1972 m. liepos 15-oji, 15.32 val. Tada St. Louiso mieste, Missouri valstijoje, susprogdintas pagal moderniosios architektūros kanonus – puristinio racionalizmo principus, Jenckso žodžiais tariant, „ligoninės metaforos“ modelį („saulė, erdvė ir žaluma“) prieš du dešimtmečius pastatytas Pruitt-Igoe schemas blokinis kvartalas. Šis kvartalas, Jenckso pastebėjimu, buvęs pastatytas remiantis racionalizmo, bihevizizmo ir pragmatizmo filosofija. Postmodernizmas nuo 1978 m. iki 1981 m. tapo pasauliniu

³⁹⁶ Habermas J. *Modernybės filosofinis diskursas* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 348.

judėjimu. Jencksui šioje slinkyje atrodo svarbus Lyotard'o knygos *Postmodernusis būvis* (*La Condition postmodern*) pasirodymas 1979 m. Lyotard'as, kaip ir Baudrillard'as, pabrėžė negatyviuosius naujosios paradigmos aspektus – skepticizmą visų tikėjimo sistemų atžvilgiu, reliatyvizmą ir „tinka bet kas“ (*anything goes*) eklektizmą. Ši kritika, kaip ir Pruitt-Igoe kvartalo susproginimas, atvėrė kelią radikaliai eklektizmui – vienam iš postmoderniosios architektūros bruožų. Štai japonų architektas Arata Isozaki (g. 1931) suprojektavęs *Meno bokštą* Mito (Ibaragi) mieste, Japonijoje (1986–1990), derino koliažus, japonų kultūroje neturinčius gilių šaknų – vakarietiškiems architektūriniais sprendimams suteikė japonišką versiją. Jenckso manymu, globalusis eklektikas Isozaki architektūroje reflektavo postmoderniąją literatūrą ir filosofiją. Jį paveikusi prancūzų filosofo Derrida dekonstrukcijos idėja ir „dekonstrukcijos iš vidaus“ judėjimas⁴⁰⁰. Menas ir poezija, teigia Jencksas, atgaivina kūrėjo ankstesnius kūrybinius sprendimus. Taip Isozaki architektūroje kuria dekonstrukcijos poetiką, keliaudamas per kontinentus pirmyn ir atgal, taip atskleidamas šiuolaikinės heterogeninės referencijos galimybes.

Filosofiją ir architektūrą, Jenckso manymu, suartina tai, kad ir vienai, ir kitai būdinga kuriama sava kalba. Architektūra, kaip ir filosofija, yra komunikacijos priemonė. Ji turi savo „žodžius“, „frazes“, savo „sintaksę“ ir „semantiką“. Postmodernioji architektūra kalba metaforomis. Kai kurie statiniai sujungia skirtingus kalbos kodus, kai kada šiuos kodus susieja „radikaliai šizofreniškai“, todėl jie provokuoja metaforų įvairovę. Štai Sidnėjaus operos teatro (*Sydney Opera House*) konstrukcijoje kai kurie studentai mato „besimylinčių vėžlių“ orgiją⁴⁰¹. Kai kurie postmodernieji architektai panaudoja žmogaus kūno metaforą. Minoru Takeyama (g. 1934) Japonijoje (Hokkaido) ir Jean Nouvel (g. 1945) Ispanijoje (Barselonoje) projektuoja statinius kaip falo formos bokštus, prikeldami indišką tradiciją, svetimą jų pačių kultūrai. Kazumasa Yamashita Kyoto mieste (Japonija) projektuoja veido formos namą. Pats Jencksas su Terry Farrelli Londone pastatė *Thematic house*, panaudodami vualiu padengto veido ir kūno motyvą, jį susiedami su funkciniais ir natūraliais elementais: vyro, moters, dviejų vaikų ir šuns. Taip pat panaudojamos gamtos metaforos. Normanas Fosteris (g. 1935) Londone pastatė dangoraižį, pritari-

kydamas ovalaus kiaušinio metaforą, o Nicholas Grimshawas (g. 1939), projektuodamas Vaterlo kanalo (*Waterloo Channel*) terminalą Londono metro, pasitelkė biomorfinę jūros bangų metaforą. Santiago Calatrava Vallsas (g. 1951) Valensijoje suprojektavo menų ir mokslų miestą kaip atvirą atmerktą akį.

Devintajame dešimtmetyje postmodernizmas architektūroje tapo plačiai paplitusiu reiškiniu, todėl jis neišvengė tokių pačių sunkumų kaip ir modernizmas – kalbos suvulgarinimo. Architektūriniam judėjimui, teigia Jencksas, dažnai lengviau išgyventi persekiojimą nei sėkmę⁴⁰². Postmodernieji statiniai kartais atsiduria tarp kičo ir kultūros. Postmodernistai, remdamiesi savo pliuralizmo teorija, sukūrė naują kompromiso formą – jie skirtingų skonių skirtingoms visuomenės grupėms siunčia skirtingus pranešimus. Tokiai stilistikai pasidavęs Michaelis Gravesas (g. 1934), suprojektavęs Gulbės viešbutį Floridoje, Walto Disney'aus administracinį pastatą, ar Robertas A. M. Sternas (g. 1939), dalyvavęs taip pat Walto Disney'aus architektūriniame projekte. Kai kurie postmodernieji architektai – Jamesas Stirlingas ir kt. – ima abejoti, ar jie neišradę kažko ydinga. Juos šokiruoja komercinis ir banalus jų pačių sukurtoje paradigmoje išrutuliotas architektūros pobūdis. Tačiau, kita vertus, kai kurie kiti postmodernieji architektai (Michaelis Gravesas, Jamesas Stirlingas (1926–1992), Hansas Holleinas (g. 1934), Jenckso pastebėjimu, sugeba sukurti tokią abstrakčią reprezentaciją, kad ji primena poetinę kūrybą. Postmodernizmas architektūroje turi daug pakraipų. Jencksas išskiria urbanistinį (Charles'as W. Moore'as (1925–1993), César'is Pelli's (g. 1926), subtilų urbanistinį (James'as Stirlingas (1926–1992), Michaelis Wilfordas (g. 1938), Kisho Kurokawa (g. 1934), Antoine'as Predockas (g. 1936), kaimo tipo (Antonas Albertsas (1927–1999), Hiroshi Hara (g. 1936), fraktalinį postmodernizmą (Danielis Libeskindas (g. 1946), heteropolio idėjos realizavimą Franko Gehry'o projektuose, naujojo sudėtingumo architektūrą, kuriai būdinga prielaida, kad nėra vienos privilegijuotos vietos, iš kurios stebėtojas geriausiai matytų pastatą, ir

³⁹⁷ Žr. Welsch W. *Mūsų postmodernioji modernybė* / vertė A. Tekorius. – Vilnius: Alma littera, 2004.

³⁹⁸ Lyotard J. F. *Postmodernus būvis. Šiuolaikinį žinojimą aptariant* / vertė M. Daškus. – Vilnius: Baltos lankos, 1993, p. 99.

sukuriami prieštaraujančių perspektyvų laukai. Taip pat paminėtinas postmodernusis klasicizmas, kuriam charakteringi istorinės referencijos ženklai. Jo lyderis Aldo Rossi's (1931–1997) redukuoja funkcinius tipus į paprasčiausius elementus, į pasikartojantį „vieno balso“ ritmą. Jenckas pliuaristinį daugybiškumą išvelgia ir konstatuoja pasiremdamas pačia postmodernybe.

Tačiau visiems postmoderniesiems architektūros projektams yra bendra „dvigubo kodavimo“ idėja, nukreipta į architektus ir į plačiąją visuomenę. Natūralu, kad šios dvi grupės vertindamos architektūrinį su- manymą, vadovaujasi skirtingu skoniu. Tačiau kaip tik šis skonio kultūrų nesutapimas ir sudaro, Jenckso nuomone, teorinį postmoderno pamatą ir dvigubo kodavimo galimybes.

Welschas knygos skyriuje *Sąvokos perkėlimas į architektūrą* pakeičia Jenckso idėją: postmoderniajai architektūrai, jo manymu, būdinga ne dvikalbystė, o daugiakalbiškumas. Welscho pastebėta ir Jenckso kny- gose taip pat reprodukuojama Jameso Stirlingo projektuota Štutgardo Naujoji valstybinė galerija, liudijanti sėkmingo postmodernaus statinio daugiakalbystę: jis kalba įvairiausiais kodais – ir tradiciniu, ir moder- niuoju, ir konstruktyviu, ir vaizduojamuoju, ir elitiniu, ir paprastuoju. Tame pačiame statinyje demonstruojamas ir muziejiškumas, ir hiper- techniškumas. Stirlingo daugiakalbiškumas Welschui jo kūrybinį stilių leidžia prilyginti rašytojui Joyce'ui, kuris vartojęs ir literatūrinę, ir vagių, ir laikraščių žargoną, ir graikų herojinio epo kalbą.

Ar Jenckas iš tiesų nepastebėjo pliuralistinės kalbų įvairovės post- moderniojoje architektūroje? Ar tiesiog Welschas kritikuoja Jencką kalbėdamas kiek apie kitus dalykus?

Tačiau Welschas sutaria su Jencksu dėl vieno dalyko: jis taip pat remia- si prielaida, kad architektūrinė postmodernybė taip pat turi ir socialinę, ir semantinę motyvaciją ir išvelgia galimybę viename lygmenyje svarstyti literatūrinio ar filosofinio teksto ir architektūros kūrinio stilistiką.

9.5. Lyotard'as – pagrindinis postmoderno filoso- fas?

Jencksą ir Welschą sietų dar ir postmodernizmo tradicijos vertinimo bendrybė: jie abu išskirtinę reikšmę teikia Lyotard'o knygai *Postmodernusis būvis* kaip lūžio momentui pereinant į postmodernybę. Tačiau Jenckas išvelgia ir kitų prancūzų filosofų – Deleuze'o ar Derrida – įtaką architektūriniais postmoderno sprendimams. Welschas taip pat juos pastebi ir aptaria svarbiausius jų konceptus: Foucault žinijos lūžių sampratą, Deleuze'o skirties ir rizomos, Derrida skirties ir sklaidos konceptus. Nepastebėtas nelieka ir Baudrillard'as kaip simuliakrų idėjos teoretikas. Tačiau Baudrillard'as, Welscho manymu, nėra postmodernybės mąstytojas: jis varijuoja kita, senesnę priešistorės diagnozę, pagal kurią istorija jau yra praėjusi, joje nebėra atvirų horizontų ir nebebus nieko nauja, o tėtis tik vis didesnis žmonijos siekis aprūpinti save. Visa kita – iliuzija, trumpalaikiai ir epigoniški dalykai. Welschas skyrelyje *Postmodernybės kritinė dimensija* sumini ir Rorty, ir Seyla'ą Benhabibą (g. 1950), ir Andreas Huyssena, ir Halą Fosterį, ir Jamesoną, kaip socialinius postmodernybės kritikus. Taip pat pamini ir Roberto Spaemanno ikimodernios inspiracijos postmodernizmą.

Tačiau vieninteliu postmoderniuoju filosofu Welschas laiko tik Lyotard'ą ir stebisi, kodėl Habermasas savo garsiojoje knygoje *Modernybės filosofinis diskursas* kaip tik Lyotard'o ir nepastebėjęs. Kalbant apie postmodernybės filosofinį diskursą, Welscho manymu, Lyotard'ą pastebėti būtina: „Kaip suprasti, – retoriškai klausia Welschas, – kad Habermasas nagrinėja tokius autorius kaip Nietzsche'ę ir Bataille'į, Heideggerį ir Foucault, Adorno ir Derrida, kuriems niekada nebūtų šovusi į galvą mintis savo filosofiją vadinti „postmodernia“, bet visiškai nediskutuoja filosofinio postmodernizmo klausimais kaip tik su šiuo autoriumi, t. y su Lyotard'u?“

Kaip tik Lyotard'o postmodernizmo Habermaso kritika, Welscho manymu, niekaip nebūtų palietusi – visi Habermaso argumentai būtų šovę pro šalį. Lyotard'o apmąstymuose Habermasas nebūtų suradęs to, kuo jis kaltina postmodernizmą: jie nėra nei priešingi protui, nei iracionalūs, nei priskirtini subjektinei filosofijai, nei neokonservatyvūs. Lyotard'o programinio veikalo *Postmodernus būvis* (1979) postmodernybės filosofinei perspektyvai aptarti Welschas paskiria visą šeštą šios knygos skyrių. Dar labiau postmoderniajai filosofijai pasitarnavo, Welscho nuomone,

Lyotard'o veikalas *Ginčas* (*La différend*, 1983). Jam taip pat skirtas visas aštuntas skyrius.

Lyotard'as knygoje *Postmodernus būvis* seka Wittgensteino kalbinių žaidimų teorija, pastebėdamas, kad galimi įvairūs pasakymų tipai. Pasakymai gali būti denotatyvūs, performatyvūs, preskriptyvūs. Kai kurie pasakymai reiškia klausinėjimą, pažadą, literatūrinį aprašymą, naraciją. Kiekviena pasisakymų kategorija gali būti apibrėžta tam tikromis taisyklėmis, panašiai kaip šachmatų žaidimą apibūdina tam tikros taisyklės. Šios kalbinės taisyklės pačios savęs nelegitimuoja, jos yra žaidėjų susitarimo objektas. Kai nėra taisyklių, nėra ir žaidimo, o kiekvienas pasakymas gali būti traktuojamas kaip tam tikro žaidimo „ėjimas“. Lyotard'as konstatuoja, kad kalbinių žaidimų heterogeniškumas lemia trintį ir konfliktus: „Kalbėti reiškia kovoti (rungtyniavimo prasme), o kalbėjimo aktai priklauso bendrosios agonistikos sferai.“⁴⁰³ Tuo jis oponuoja Habermasui, kuris pasitelkdamas kalbą, ieško konsenso. Jau kitame savo veikale *Ginčas* Lyotard'as pasiūlo tam tikrą „filosofijos politiką“ kaip kalbos moralės nuostatą. Kadangi nėra visuotinės metakalbos, tai vieno diskurso viešpatavimas kito atžvilgiu visada yra neteisingas. Filosofas, kurio misiją Lyotard'as suvokęs kaip grynai moralinę, privalo ne tiek siūlyti teisingų sprendimų receptus, kiek rūpintis, kad būtų suvokta ginčo logika, kad konkretus ginčas būtų pripažįstamas ir gerbiamas, o ne laikomas vien kivirčiu. Filosofas privalęs pasisakyti už kalbos plačiausia prasme įvairovę ir heterogeniškumą.

Tačiau Welschas kritikuoja ir Lyotard'ą. Nors ginčo idėja ir esanti puiki, tačiau kalbos analitinis pagrindas vis dėlto Welschui atrodo abejotinas. Be to, jo išrutuliota kalbos heterogeniškumo tezė, Welscho akimis, atrodo perdėta ir kalbos fenomenologijos požiūriu nepagrįsta. Pasirodo be perėjimų kalbos funkcinės erdvės neįmanoma suprasti. Tokie perėjimai yra transversinio proto sritis. Welschas siekia perkeisti Lyotard'o postmodernųjų diskursą pasitelkdamas savo paties sumanytą transversinio proto idėją.

Atskleisdamas savąjį transversinio proto koncepciją Welschas pa-

³⁹⁹ Jencks C. *The New Paradigm in Architecture. The Language of Post-Modernism*. – New Haven and London: Yale University Press, 2002, p. 1.

siremia Kantu, kuris išskyrė tris galimas racionalumo formas: teorinį, praktinį ir sprendimo galią. Kantas pabrėžė skirtį. Welschas, atvirksičiai, jungimą. Žvelgiant iš postmoderniojo pliuralizmo perspektyvos, proto sąvoka pakitusi: dabar jis reiškia įvairių racionalumo formų siejimo ir ribų peržengimo gebėjimą. Transversinis protas skiriasi ir nuo intelekto: jis esąs ribotesnis ir kartu atviresnis. Jis pereina nuo vienos racionalumo formos prie kitos, skelbia skirtis, mezga ryšius, polemizuoja ir keičia. Transversinis protas, teigia Welschas, ne įveikia pliuralizmą, o tik pašalina jo aporijas. Welschas šį protą vadina specifine postmoderniosios modernybės proto forma. Postmodernybėje socialiniai santykiai gali būti interpretuojami ir kaip socialiniai modeliai. Be to, kiekvienai etikai galima parašyti ją atitinkančią estetiką. Be to, kiekvienoje estetikoje, Welscho pastebėjimu, jau yra implikuota ir tam tikra etika. Transversinis protas peržengia ribas, ne nuolat jas ištrindamas ir naikindamas, o protingai atskleidžiamas ir kontroliuojamas. Transversinis protas pasiduoja ne tik racionalumo tipų agonistikai, bet ir jų genezei, tam, kad jie būtų atnaujinti, perkelti, suderinti ir performuluoti. Transversinis protas,



Sidnėjaus operos teatras (Silvijos Lomanaitės nuotr.)

⁴⁰⁰ Jencks C. *The New Paradigm in Architecture. The Language of Post-Modernism.* – New Haven and London: Yale University Press, 2002, p. 132.

mano Welschas, – tai racionalumo tipus kiaurai persmelkianti ir juose glūdinti proceso forma. Transversinis protas liudija gebėjimą rasti ribų peržengimus.

Welschas, viena vertus, teigia, kad jis neįveda jokių vienovės imperatyvų, kurie būtų nesuderinami su Lyotard'o koncepcija, kita vertus, jis vis dėlto nesutinka su Lyotard'o absoliutaus heterogeniškumo teorema. Lyotard'as irgi kalbėjęs apie „perėjimus“, tačiau supratęs juos kaip nutinkančius faktus. Welschas savo transversinio proto konceptu siekia paneigti tokį faktinį anarchizmą. Transversinis protas koreguoja perėjimus ir įveikia anarchiją. Todėl šis perėjimas vyksta, pakankami patetišku Welscho pasakymu, tarsi „prasmės spinduliavimas“. Ar tai nėra modernui būdingas vieningos prasmės ilgesys, įvilktas į postmodernųjų žargoną? Gal Welschas apskritai sugrįžta prie Hegelio jau panaudotos realybės vienijančio prado paieškos ir tuo savo naujai sukonstruotu konceptu – transversiniu protu – bando surasti vienovės prielaidas postmodernybėje? Jis nutolsta ar labiau priartėja prie postmodernybės nei Lyotard'as? Ir ar apskritai gali vadintis kad ir „vokišku“, bet vis dėlto „postmodernistu“?

9.6. Neonyčinė filosofija – jau istorija?

Lyotard'as pasuko nuo Nietzsche's Kanto ir Levino link, tvirtina prancūzų filosofijos tyrinėtojas Schriftas. Kita vertus, jis turi pripažinti, kad nors Lyotard'as 1972 m. ir dalyvavo Nietzsche'io skirtoje konferencijoje Cerisy, bet jis nesirėmė Nietzsche's tekstais, kaip kad jais rėmėsi Derrida ir Deleuze'as. Tekste *Tiesiog žaidimas* Lyotard'as svarstydamas klausimą, kaip priimti etinius sprendinius nesant absoliučių moralės principų ar dėsnių, vis dėlto grįžta prie Nietzsche's ir Kanto. Nepaisant to, kad nėra kriterijų, pagal kuriuos būtų galima priimti šiuos sprendimus, teigia Lyotard'as, vis dėlto nuspręsti būtina. Nietzsche į tai atsakęs: pasiremti „valia siekti galios“. Lyotard'as mano, kad šis

⁴⁰¹ Danų architektas Jõrnas Utzonas (g. 1918). Statytas 1955–1973 metais.

⁴⁰² Jencks C. *The New Paradigm in Architecture. The Language of Post-Modernism.* – New Haven and London: Yale University Press, 2002, p. 151.

Nietzsche's apisprenđimas pasiremti valia siekti galios panašus į Kanto suformuluotą sprendimą trečiojoje kritikoje. Kantas taip pat kalbėjęs apie sprendimą be akivaizdžių kriterijų, remiantis tik vaizduote. Nietzsche savo genealogijoje, lygiai taip pat kaip ir Kantas estetiniame sprendime, Lyotard'o manymu, išvelgęs galią kurti kriterijus. Schriftas pastebi, kad vėliau Lyotard'as papildęs Nietzsche's atvertą perspektyvizmą, akcentuojantį, kad nėra tiesų, o vien tik interpretacijos, Wittgensteino lygiavertiškų kalbinių žaidimų idėja. Nietzsche teigęs, kad tiesos nebuvimas atveria galimybę interpretacijų begalybei, ir Lyotard'as ruošėsi sekti Nietzsche. Tačiau ieškodamas prielaidų apmąstyti teisingumo problemą, iškilusią po Dievo mirties, Lyotard'as paliekąs Nietzsche'ę – atsigrežia į Levino etiką ir Kanto politinę filosofiją⁴⁰⁴.

Kai kurie kiti šiuolaikiniai prancūzų filosofai – Luc'as Ferry, Alain Renault, Vincentes'as Descombes'as – pasiskelbė daugiau nebesą nyčinkais. Jie kritikavo neonyčinkus už pernelyg didelį paradoksų pomėgį, sudėtingą rašymą ir aiškumo vengimą, pernelyg didelį dėmesį paraštėms ir „aukos“ patosą. Kita vertus, jiems nepriimtina neonyčinkų paskelbta subjektyvumo panaikinimo intencija. Jų manymu, neįmanoma neprieštaraujant sau radikaliai panaikinti subjektą, nes visada būtent subjektas ir yra tas, kas turi pranešti apie šį panaikinimą. Kita vertus, neonyčinkų vitalistinei politikai jie priešina humanistinę, žmogaus teisėmis paremtą politikos filosofinį tyrimą, paremtą klasikiniu subjektu. Descombes'as atskiria Nietzsche'ę nuo jo pasekėjų Prancūzijoje. Jis nurodo, kad Nietzsche vis dėlto panaudojo kritines filosofijos galias, o vėliau jo pasekėjai jų atsisakė. Descombes'as, kaip ir Habermasas, mano, kad neonyčinkai susitelkę tik ties retorika. Nietzsche, jo pastebėjimu, teigė moralinį individo autonomijos principą. Tai buvo klasikinis ir Prancūzijos piliečio, išdrįsusio priešpriešinti save valdžiai, principas. Tačiau šis principas, paverstas neonyčinkų politiniu principu, tampa beprasmis, nes jie bandę pateisinti bet kokią politinę elgesį. Paulis Ricoeur'as suformulavo, o vėliau neonyčinkai iš jo perėmė Marxo, Freudo ir Nietzsche's kaip trijų demaskavimo

genijų įvaizdį. Descombes'as tai laiko ne filosofiniu, o politiniu apsisprendimu. Kita vertus, Descombes'as kvestionuoja ne tik neonyčinius, bet ir visą pohaidegerinę hermeneutinę tradiciją, sakydamas, kad „tiesos paaukojimas“ interpretacijų įvairovei neleidžia atskirti supratimo (*comprendre*) nuo interpretacijos (*interpréter*)⁴⁰⁵. Matome, kad nauja prancūzų filosofų karta, ieškodama naujų minties raidos kelių, stengiasi palikti Nietzsche'ę ir jo pasekėjus užnugaryje, kartais pagrįstai, kartais nelabai pagrįstai juos kritikuodama, galbūt kritiškumu stengdamasi išvengti jų vienvaldiško dominavimo. Tačiau neonyčininkų talento atverta mąstymo perspektyva, mano galva, dar negreit taps vien istoriniu prisiminimu. Paradoksalu, kad ir Nietzsche, miręs jau prieš daugiau kaip šimtą metų, labai dažnai jaunų skaitytojų skaitomas ir suvokiamas kaip neišblėsusio įdomumo autorius.

NIETZSCHE AND POSTMODERNISM

This book is based on the Habermasian presupposition that Nietzsche is the philosopher who turned philosophy from modernism to postmodernism. But is it possible to define one “postmodern Nietzsche”? The author of the book doubts such a possibility and tries to describe the traces of multiple Nietzsche's masks in the context of French postmodern philosophy of the XXth century. The book starts with the introduction (*Masks of Nietzsche*) where Nietzsche's longing for future philosophy and philosophers is described (*Nietzsche and the philosophers of the future*). *How to read Nietzsche today?* – this rhetorical question starts the discussion on the possibilities of different responses to Nietzsche's inheritance one can discern in the texts of Georges Bataille, Jacques Derrida, Richard Rorty, Gilles Deleuze and Michel Foucault. Following different biographical solutions as answers to the question

What does the mask of Nietzsche hide? author comes to a conclusion that with an exception of some successful biographies (such as written by Halevy or by Lou Salomé) trying to describe uniqueness of Nietzsche following his life facts leads aside to a schema or a wishful thinking.

Author in one of the chapters of introduction (*Nietzsche's biography as autobiography*) agrees with Jacques Derrida insight saying that the name - Friedrich Nietzsche - should be distinguished from the bearer of the name and seeing his attempts to clarify his own name in his autobiographical text *Ecce homo* as a creation of new mask, in success to his plurality of masks and names. Nietzsche's signature is always created by the reader – this is the conclusion of the book according to Derrida. So the author suggests her own interpretation of one of possible Nietzsche's masks, created by XXth century – Nietzsche as being the first postmodern thinker.

Nietzsche, as well as the problem of postmodernity, is not neglected in Lithuania (Chapter: *What the "Lithuanian Nietzsche" is like?*). Nietzsche's works *Also sprach Zarathustra*, *Jenseits von Gut und Bose*, *Gotzen-Dammerung*, *Die frohliche Wissenschaft*, *Zur Genealogie der Moral*, *Ecce homo* are translated into Lithuanian. Nietzsche's expression *Der Wille zur Macht* (*The will to Power*) is translated either as *valia valdyti* (Tekorius), or as *valia viespatauti* (Sliogeris), or as *valia galiai* (Sverdiolas) or as *valios galia* (Mickevičius). For his new translation of *Zarathustra*, the interpreter Tekorius suggested new expression *valia siekti galios* (the will to achieve power). Arunas Mickevičius wrote doctoral theses on the postmodern interpretation of Nietzsche and all the introductions to Nietzsche's books in Lithuanian as well. Five years ago we had a discussion on Nietzsche who can be parallel to Habermas' and Rorty's approach. Sliogeris writing the introduction to the collected writings of Friedrich Nietzsche expressed the idea very similar to that expressed by Habermas' concerning neo-Nietzscheans' approach. They

⁴⁰³ Lyotard J. F. *Postmodernus būvis. Šiuolaikinį žinojimą aptariant* / vertė M. Daškus. – Vilnius: Baltos lankos, 1993, p. 29.

are destructive and even dangerous – they both come to this conclusion. Richard Rorty, following Alexander Nehamas' interpretations, states that Nietzschean philosophy opens the possibility of self-creation. The same is also approach of the author of this book.

Vytautas Rubavicius' book *Postmodern Discourse: Philosophical Hermeneutics, Deconstruction, and Art* is concentrated not on Nietzschean roots but on Heidegger's and Derrida's deconstructive strategies and their attitudes towards meaning and truth in art. The roots of postmodern discourse and the internal courses of its "aesthetisation" conditioned by the peculiarities of re-thinking art phenomena as well as the deconstruction strategy for breaking down all the oppositions between the "center" and the "periphery" are analyzed. Audrone Zukauskaitė published a book *Beyond the Signifier Principle: Deconstruction, Psychoanalysis, Critique of Ideology* where she takes the challenge of Western Postmodernism. In this book the author tries to reveal theoretical coherence and continuity not only of psychoanalysis and critique of ideology, but deconstruction as well. Nietzsche is not also in the center of her interest. Rita Serpytytė wrote a lot on Nietzsche's impact on the concept of contemporary nihilism, concentrating on interpretation of Gianni Vattimo.

The first chapter (*Nietzsche and the reevaluation of classical ethical values*) starts from Nietzsche's response to the philosophical challenge of the sources he was meditating on: the philosophy of Arthur Schopenhauer and Immanuel Kant. Nietzsche's opposition to Kant (pluralism *versus* monism, voluntarism *versus* rationalism, poetics of writing *versus* clumsy expression of thought) can be considered as a postmodern opposition to modernism. In the second chapter (*Der Wille zur Macht: From philosophy of Life towards postmodernism*) the main hypotheses of the book is supposed: every new interpretation of Nietzsche starts from its own premises and is sometimes incommensurable with an-

other. *Which Nietzsche?* – the beginning of chapter asks rhetorically – are we talking today of? Simmel interpreted him as a philosopher of life, very close to Schopenhauer, Jaspers – as an existentialist, very close to Pascal and Dostoyevsky, Heidegger, quite opposite, as a last metaphysician, very strict philosopher, similar to Aristotle. Kaufmann interpreted the concept of *Willer zur Macht* as a self-overcoming, Nehamas – as a self-creation, Rorty followed after Nehamas as well. Danto suggests analytical reading of Nietzsche, Vattimo emphasizes dionysical creative forces in it. Even French postmodernists who can be considered as main followers of his thought emphasize different aspects of his thought.

The third chapter (*Three inversions of Plato: Nietzsche, Heidegger, Derrida*) is focused on the hermeneutical reading of Nietzsche's texts in Martin Heidegger's book *Nietzsche* (1961) and the deconstruction of such a reading by Derrida in his book *Esperon: Le Styles de Nietzsche* and his article *Interpreting Signatures (Nietzsche / Heidegger): Two Questions*. The author considers that the idea of inverted platonism as a main paradigm of Nietzsche's thought is original Heidegger's idea, underlying his interpretation of Nietzsche as a last metaphysics in Western thought. Derrida, interpreting the same one page fragment "History of an Error" from Nietzsche's work *Twilight of the Idols* (1888) opposed Heidegger's intention to unite the diversity of Nietzsche's thought into one paradigmatic schema. Author of the book considers that his deconstructive efforts clearly exposed that Heidegger's interpretation neglecting the pluralistic diversity of Nietzsche's philosophy are influenced more by his longing for axiomatic unity common to metaphysical thought than by original Nietzsche's thinking.

The main intrigue in the fourth chapter (*Freud, Nietzsche and Postphilosophy*) is based on Derrida's reading of Freud's texts in his book *La carte postale, de Socrate -à Freud et au-delà*, especially following the

second part of the book *Speculer – sur “Freud”*. Is Freud in debt to Nietzsche for inventing the psychoanalysis? Why does he negate his debt? Is postmodernity more influenced by Nietzsche or by Freud? Richard Rorty considers that Freud succeeded to create such post-modern understanding of personal identity that Nietzsche failed to do. Author notices that contemporary psychotherapist Irvin Yalom returns debt to Nietzsche as well as to Schopenhauer indicating their philosophy as theoretical sources of psychoanalysis.

The fifth chapter (*Bataille: The Death of the God and the Experience of Madness*) deals with the traces of Nietzsche in the philosophical and literary texts of Georges Bataille. The author discusses Bataille’s concept of “inner experience” as a possible space for meeting the both. Bataille considers Nietzsche being the man very close to himself. What does the madness of Nietzsche mean for Bataille? How is it connected with the idea of Death of the God, suggested by Nietzsche and elaborated by Bataille himself? Can it be somehow interpreted in relation with the erotic novels of Bataille himself? All these questions are discussed in the following chapters: “Metaphysical aesthetisation of sin”, “Nietzsche’s Dionysical fury?”, “Sacrificer as a madman, who torn to pieces himself”.

In the sixth chapter (*Deleuze: Nietzsche as “post-kantian” and Kant as “post-nietzschean”*) Kant is considered as a symbolic thinker of modernity, Nietzsche – of postmodernity. The paradox is that both of them meet in the postclassical philosophy of Gilles Deleuze. Deleuze was one of the first to revive and to introduce Nietzsche to the contemporary French philosophy. On the other hand, he never lost sight of Kant’s system. Author discusses the questions: Was his approach to these two philosophers his two parallel or alternative interests, or united in one line of thought in interpreting both thinkers? What are

⁴⁰⁴Zr. Schrift A. D. *Nietzsche’s French Legacy*. – New York, London: Routledge, 1995, p. 102–120.

the new insights in the Deleuzean interpretation of both thinkers? As a matter of fact, Deleuze interpreted Nietzsche as a post-kantian, as a successor of critical project of Kant. On the other hand, Deleuze, in search of a way for integrating Kant into context of contemporary thinking, used his Nietzschean studies giving him insight of philosopher as a creator.

The seventh chapter (*The traces of Nietzschean genealogy in Foucault investigations of history*) is based on the method of genealogy Foucault accepted from Nietzsche's works. Author tries to describe how the

⁴⁰⁵ Žr. Descombes V. *Modern French Philosophy*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Summary

concept of power (*Der Wille zur Macht*) elaborated by Nietzsche suggested the insight for Foucault to interpret the social relation in history as power (*pouvoir de puissance*) based relations. The author indicates two main structural power relations one can notice in genealogy of Foucault: isolation and gaze. On the other hand, the author comes to a conclusion that starting from Nietzschean premises Foucault implicitly develops the presuppositions of ethical consideration of power relations, quite close to Emmanuel Levinas.

In the end of the book author tries to look at the discussed neo-Nietzschean trend in contemporary philosophy from the point of view of its critiques. The eighth chapter (*The critique of neo-Nietzscheans: Habermas*) reveals main contra arguments to it by Habermas. Author notices that Habermasian approach considers more not philosophical nuances but political consequences of Nietzsche's name and concludes that they are somehow dangerous. Habermas in opposing Nietzsche and neo-Nietzscheans returned to the points where neo-Nietzscheans started. Foucault stated that the revival of Nietzsche's philosophy in France was due to the fact that they were looking for alternative thinking to dominating here phenomenology. Habermas returned back to phenomenology. The author of the book concludes together with Derrida that the text written by Nietzsche is still open and is exposed to various interpretations. Every interpreter creates his/her own "Nietzsche". Habermas created the one he is inclined to discuss with.

The ninth chapter (*Postmodernity "beyond" Nietzsche*) reveals the possibility to discuss postmodernity avoiding Nietzsche and in spite of Nietzsche. Author leans on German author's Wolfgang Iser book *Our Postmodern Modernity (Unsere postmoderne Moderne)*, in which the main attention is devoted not to the thinkers she discussed in her book, but to Jean François Lyotard, whose based his approach towards postmodernity by the other source – language games of Ludwig Wittgenstein. Is neo-Nietzschean

philosophy already a historical past? – with this rhetorical question she ends her investigation coming to a conclusion that the critique of neo-Nietzschean in contemporary French philosophy shows the intention of the philosophical culture to elaborate new insights avoiding too overpowerful domination of one trend but, nevertheless, is not able to challenge by negating the intellectual charm of such a powerful current of thought. On the other hand, she concludes that Nietzsche has his own influence on contemporary readers without any possible interpretations in postmodern thought.

ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ

A

Abel Lionel 147, 148
Adorno Theodor 203, 223
Alberts Anton 221
Althusser Luis 86, 182
Andrijauskas Antanas 42
šv. Antanas 193, 194
Antanavičiūtė Ugnė 36
Apel Karl Otto 206
Aristotelis 46, 56, 74, 102, 173, 215, 216
Artaud Antonin 148

B

Bachelard Gaston 182
Barthes Roland 141, 147
Bataille Georges 10, 11, 12, 13, 34, 43, 85, 86, 141, 142, 143, 144, 145,
146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 203, 207, 208,
213, 223, 228, 231
Battilotti Donata 191
Baudrillard Jean 18, 219, 222
Bauer Karl 24
Bauman Zygmund 16, 17, 27
Beckett Samuel 19
Benhabib Seyla 222
Bentham Jeremy 199, 200
Berger Thomas 19
Binswanger Ludwig 189
Blanchot Maurice 10, 34, 86, 142, 147
Blauweis Stephen 25
Borges Luis Jorge 19, 173, 186, 187
Bosch Hieronymus (Jeroen van Aken) 191, 193
Boudot Pierre 86
Brandt Sebastian 191
Brecht Bertold 22
Bressane Julio 25
Breuer Joseph 137, 139
Buber Martin 58, 215

C

Caillois Roger 144
Camus Albert 133
Canguilhem Georges 182
Cavani Liliana 25
Chu Simonas 25
Colli Giorgio 83, 85, 95
Culler Jonathan 22, 209

D

Dagys Jonas 36
Danto Arthur C. 79, 80, 230
Darwin Charles 71
Deleuze Gilles 13, 14, 15, 32, 34, 37, 43, 47, 68, 70, 87, 88, 89, 92, 121,
122, 133, 143, 151, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167,
168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 183, 213, 222, 225, 228,
231
Derrida Jacques 10, 11, 13, 15, 18, 21, 22, 26, 27, 28, 34, 37, 38, 39, 40,
41, 42, 43, 47, 63, 64, 65, 70, 86, 87, 90, 91, 92, 93, 101, 102, 103,
104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117,
118, 119, 120, 134, 141, 147, 154, 182, 203, 204, 208, 209, 210, 211,
212, 213, 214, 219, 222, 223, 225, 228, 229, 230, 232
Descombes Vincentes 21, 226, 227
Dilthey Wilhelm 54
Dix Otto 24
Doctorow L. Edgar 19
Dostojevskij Fiodor 23, 35, 73, 142, 167, 207
Duchamp Marcel 89
Duoblienė Lilija 15, 93
Dürer Albrecht 48, 194, 195

E

Edipas 88, 122, 123, 158, 174
Eiros Fernando 25
Ernst Max 119, 141, 172

F

Farreli Terry 220
Ferry Luc 226
Förster-Nietzsche Elisabeth 33
Foster Hal 222
Foster Norman 220

Foucault Michel 9, 10, 13, 34, 43, 47, 57, 58, 62, 86, 87, 88, 89, 90, 92,
115, 121, 122, 141, 147, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186,
187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200,
201, 202, 203, 208, 209, 212, 213, 222, 223, 228, 232

Fowles John 19

Freud Sigmund 10, 28, 33, 34, 40, 88, 89, 115, 116, 117, 118, 119, 120,
121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 130, 137, 139, 140, 151, 189, 226,
230, 231

Fromm Erich 123

G

Gadamer Hans Georg 128

Gasset Chose Ortega 19

Gastas Peter 69

Gehry Frank 221

Ginzburg Carl 184

Girnius Juozas 203

Godard Jean-Lucas 172

Goethe Johann Wolfgang 65

Goldstein Jan 182

Gombrowicz Witold 145

Granier Jean 86

Graves Michael 220, 221

Grikevičiūtė Marija 36, 141

Grimshaw Nicholas 220

Guattari Felix 88, 122, 158, 163, 171, 174, 175, 176

H

Habermas Jürgen 7, 9, 18, 47, 141, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209,
210, 212, 213, 214, 215, 223, 224, 226, 228, 229, 232

Halevy Daniel 28, 228

Hara Hiroshi 221

Harootunian Harry D. 190

Hartman Nikolaj 34

Hegel Georg 9, 16, 44, 46, 82, 87, 101, 160, 167, 204, 205, 213, 225

Heidegger Martin 9, 12, 13, 15, 25, 27, 28, 43, 44, 46, 47, 58, 69, 70, 74,
75, 76, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100,
101, 102, 103, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 128, 132, 133,
143, 155, 182, 189, 203, 207, 208, 210, 214, 215, 223, 229, 230

Heraklitas 46

Herder Johann G. 65

Hesse Herman 22

Hitchcock Alfred 23, 25
Hitler Adolf 207, 208
Hobbes Thomas 124
Hollein Hans 221
Hörderlin Friedrich 29, 34, 210
Hörkheimer Max 203
Husserl Edmund 21, 183, 204
Hutcheon Linda 16, 19, 27
Huysen Andreas 16, 222

J

Jakavonytė Laimutė 36
Jaspers Karl 12, 29, 34, 35, 73, 74, 189, 230
Jencks Charles 18, 218, 219, 220, 221, 222
Jonynaitė Rūta 30, 31, 32, 33, 34, 36, 38, 41, 45, 63, 149, 150, 151
Josephson Erland 25
Joyce James 19, 20, 21, 222
Jusionytė Augusta 141

K

Kadžiulytė Giedrė 120
Kafka Franz 19, 21, 30, 158, 173, 175, 176
Kalvelytė Marija 36
Kant Immanuel 7, 9, 14, 15, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 82, 86, 96, 100, 102, 123, 124, 126, 158, 159, 160, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 183, 205, 215, 216, 217, 224, 225, 226, 229, 231
Kaufmann Walter 65, 76, 77, 78, 230
Kierkegaard Søren 40, 45, 70, 73, 74, 91, 149
Klages Ludwig 71
Klein Max 24
Klinger Max 24
Klinkicht Moritz 24
Klossowski Pierre 21, 22, 86, 108, 142, 144
Kofman Sarah 86
Köhler Joahimn 28
Konickis Andrius 43
Köselitz Rudolf 24
Kristeva Julia 147
Kruse Max 24
Kubrick Stanley 24
Kuhn Roland 189, 192

Kurokawa Kisho 221

L

La Rochefoucauld 34

Lacan Jacques 17, 18, 86, 88, 141

Latvaitytė Laura 36

Levinas Emmanuel 86, 190, 202, 207, 208, 210, 215, 225, 226, 232

Libeskind Daniel 221

Lomanienė Nijolė 30

Löwith Karl 44

Lyotard Jean-François 4, 9, 14, 18, 86, 212, 213, 215, 218, 219, 222, 223,
224, 225, 226, 232

M

MacIntyre Alasdair 56, 70, 123, 128

Magritte René 37, 125

Makell Tali 25

Mallarmé Stéphane 160

Mandrou Robert 182

Mann Thomas 22, 23

Marx Karl 10, 88, 89, 90, 115, 152, 167, 181, 186, 226

Masson André-Aimé-René 144, 149

Megill Allan 181, 182

Merime Prosper 33

Merlo-Ponty Mauric 86, 204

Meysenburg Malvida 211

Mickevičius Arūnas 7, 43, 54, 55, 229

Mozart Chrysostomus Wolfgangus Theophilus 166

Montinari Mazzino 83

Moore Charles W. 221

Munch Edvard 24

Musil Robert 22, 23, 25, 26, 126, 214

Mussolini Benito 208

N

Nacytė Daiva 84, 141

Nehamas Alexander 13, 78, 79, 81, 229, 230

Nekrašas Evaldas 8, 46, 53, 54, 55, 56, 60, 129, 151

Niggo Walter 29

Nouvel Jean 220

Novalis (Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg) 34

O

Olde Hansas 24

P

Parmenidas 46

Pascal Blaise 33, 73, 160, 189, 216, 230

Pelli César 221

Platonas 9, 46, 47, 69, 82, 85, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 103, 113,
124, 166, 172, 174, 217

Predock Antoine 221

Proust Marcel 19, 20, 79, 81, 158

R

Rank Otto 118

Rée Pauls 35, 138

Renaut Alain 226

Rey Jean-Michel 86, 183

Richter Raoul 71

Ricoeur Paul 128, 226

Rilke Maria Rainer 22

Rimbaud Arthur 173, 175, 176

Rorty Richard 9, 13, 27, 43, 80, 81, 82, 91, 92, 98, 99, 100, 113, 114, 122,
123, 124, 125, 126, 128, 158, 159, 204, 212, 213, 222, 228, 229, 230,
231

Rossi Aldo 221

Rubavičius Vytautas 9, 17, 34, 43, 45, 212

Russolo Luigi Gido 24

S

Salomé Adreas Lou 25, 33, 35, 36, 37, 38, 138, 139, 228

Sandra Dominigue 25

Sartre Jean-Paul 21, 25, 86, 88, 133, 146, 147, 204

Savukynas Bronys 47

Scheler Max 34, 35, 58

Schlechta Karl 82

Schlegel Friedrich 34

Schleiermacher Friedrich 34

Schopenhauer Arthur 12, 48, 49, 51, 52, 58, 59, 60, 61, 67, 71, 72, 85,
115, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 160, 167, 168,
177, 229, 230, 231

Schrift Alan D. 41, 86, 88, 225, 226

Schutz Alfred 204
Shakespeare 173
Silverman J. Hugh 19
Simmel Georg 12, 60, 61, 71, 72, 74, 230
Sodeika Tomas 7, 18, 36, 42, 45, 61, 120, 177, 178, 179
Soder Alfred 24
Sokratas 4, 7, 46, 50, 51, 116, 117, 215
Solers Philippe 147
Solger Karl Wilhelm Ferdinand 34
Spaemann Robert 222
Spengler Oswald 19, 217, 218
Spinoza Benedikt 7, 160, 164, 172
Stendhal (Henri-Marie Beyle) 33, 35
Stern Robert A. M. 221
Stirling James 221, 222
Strauss Richard 24
Strindberg August 22, 34
Suleiman Susan Rubin 16, 148
Surya Michel 142, 144
Sverdiolas Arūnas 43, 229

Š

Šerpytė Rita 44, 73, 83, 85, 95, 98, 179
Šestov Lev 142, 167
Šliogeris Arvydas 15, 24, 35, 46, 47, 49, 60, 61, 75, 94, 102, 103, 104,
136, 203

T

Takeyama Minoru 220
Taylor Charl 128
Tekorius Alfonsas 7, 8, 11, 27, 29, 36, 45, 46, 48, 50, 51, 52, 57, 59, 62,
66, 67, 68, 81, 102, 110, 129, 130, 137, 146, 155, 161, 203, 205, 206,
208, 210, 212, 213, 215, 229
Tuke Samuel 201

U

Umbrasas Gitenis 30, 93, 106
Utzon Jørn 220

V

Vaihinger Hans 71
Valadier Paul 86
Valery Paul 21
Valls Santiago Calatrava 220
Vattimo Gianni 15, 44, 70, 82, 83, 84, 85, 92, 98, 179, 214, 229, 230
Verdeaux Jacqueline 189
Voltaire (François-Marie Arouet) 33

W

Wagner Cosima 28, 29, 149
Wagner Richard 33, 49, 76, 99, 210
Wahl Jean 144
Weber Max 54
Welsch Wolfgang 18, 213, 214, 215, 216, 217, 221, 222, 223, 224, 225, 232
Wilford Michael 221
Winckelmann Johann Joachim 34
Wittgenstein Ludwig 9, 18, 86, 213, 215, 223, 226, 232
Woolf Virginia 19, 20

Ž

Žukauskaitė Audronė 17, 45, 212
Žukauskaitė Emilija 36
Žukauskas Giedrius 36, 84

Y

Yalom Irvin 35, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 231

Jūratė Baranova

Ba407

Nietzsche ir postmodernizmas. *Monografija.* – Vilnius: Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla, 2007. – 242 p.

ISBN 978-9955-20-188-5

Kokią įtaką Nietzsche turėjo postmoderniajam diskursui? Ar yra galimas „vienintelis Nietzsche“? Ar vis dėlto yra tiek „Nietzsche’ių“, kiek sukūrė jo pasekėjai ir interpretatoriai. Knyga parašyta remiantis prielaida, kad postmodernusis diskursas daugiausia formavosi sekant heidegeriška Nietzsche’s interpretacija. Antra vertus, taip pat manoma, kad M. Heideggerio, G. Bataille’o, J. Derrida, M. Foucault, G. Deleuze’o, A. Nehamas’o, R. Rorty tekstuose sukurtieji „Nietzsche’s“ neredukuojami vienas į kitą. Jie kalba pirmiausia su juos sukūrusiu autoriumi ir apie šį autorių. Trečia vertus, knygoje suteikiamas žodis ir neonyčnininkų kritikams J. Habermasui, W. Welschui bei šiuolaikiniams antinyčnininkams prancūzų filosofijoje.

UDK 1(430)

Licenciją išdavė LATGA-A, 2007 m. birželio 4 d. Nr. 884 V:

1. Marcelio Duchamp’o (1887–1968) skulptūra „Dviračio ratas“ (1951). *Museum of Modern Art* Niujorke (Jūratės Baranovos nuotr.).

2. Alberto Giacometti (1868–1966) skulptūros „Nematomas objektas (rankos laikančios tuštumą)“ gipsinė versija. *Museum of Modern Art* Niujorke (Jūratės Baranovos nuotr.).

Redagavo Reda Asakavičiūtė

Maketavo Donaldas Petrauskas

Viršelio autorė Vaida Mažeikaitė

Viršelyje – E. Muncho „Nietzsche-Bildnis“

SL 605. 30,25 sp. I. Tir. 500 egz. Užsak. Nr. 07-081

Išleido Vilniaus pedagoginis universitetas, Studentų g. 39, LT-08106 Vilnius

Spausdino VPU leidykla, T. Ševčenkos g. 31, LT-03111 Vilnius

Kaina sutartinė