



TOMAS KAČERAUSKAS

Vilniaus Gedimino technikos universitetas

## APIE MODERNYBĘ, BEPROTYBĘ IR HUMANIZMĄ

About Modernity, Madness and Humanity

### SUMMARY

The article deals with the concepts of modernity, madness and humanity. Modernity is connected with the Enlightenment and its principle of reason, truth and order that is inseparable from humanity. The author shows that the reason of the Enlightenment is searching to separate itself from every form of madness. This supposes violence towards madmen. The author presents the next theses that are developed in the context of the phenomenology of culture: 1) creative novelty that is close to madness emerges as tension between our aspirations and the tradition inside which we have been formed; 2) humanity develops as reality has named us, in this way becoming a creative factor of our dynamic existential whole; 3) the phenomenology of creation develops as a dialectic of ethics, aesthetics and culture, its content is existential creation; 4) philosophical discourse is special towards other discourses because it is self-critical and the factor of critics is Other as a phenomenon making open the philosophical discourse; 5) humanity follows from existential creation as dialectics of ethics, aesthetics and existence.

### ĮVADAS: MODERNYBĖ IR HUMANIZMAS

Ar modernybės pabaiga reiškia humanizmo pabaigą? Šis klausimas suponuoja modernybės ir humanizmo ryšį. Kaip siejasi modernybė ir humanizmas? Tai ne mažiau painus klausimas, kurio sklaida reikalauja sąvokų *modernybė* ir *humanizmas* istorinio aiškinimo. Mano

nagrinėjimas nei čia, nei kitur nėra istorinis. Ne tik todėl, kad vadovaujuosi Gadamerio pažiūra: bet koks istorinis aiškinimas veikiamas dabarties poreikių, visuomenės nuostatų ir mūsų siekių. Šia prasme istorinis sąvokos ar įvykio komentaras (Foucault) visuomet modernus

RAKTAŽODŽIAI: modernybė, humanizmas, beprotybė, egzistencija, kūrybos fenomenologija.

KEY WORDS: modernity, humanism, madness, existence, phenomenology of creation.

tiesioginiai, tiek negatyviai, t. y. tiek būdamas naujas, tiek išreiškdamas tam tikrą interpretavimo tradiciją, kuri persmelkia mūsų gyvenimo ir kūrybos aplinką. Čia iškyla kitas klausimas, kurį turi omenyje Habermasas, nagrinėdamas modernybės diskursą: ar imanomas postmodernus mąstymas, jei modernybė – nepasibaigęs projektas? Ar modernybės griuvėsiai reiškia, kad šiandien nebegalimas naujas, kūrybingas mąstymas? Šis klausimas apima ne tik sąvokos (modernus kaip naujas) etimologiją, t. y. nominalią sferą, bet ir naujo bei seno sandūros ontinę, t. y. realią, erdvę: jei tradicija sugriauta, negalima naujo ir seno sąveika, kurioje gimsta bet kokia naujybė. Tradicijos poreikį naujybės raidai patvirtina iškiliausių postmodernizmo mąstytojų judesiai: Derrida ir Heideggeris skleidžia savo mąstymą remdamiesi klasikine (ar net priešklasiškinę) graikų filosofija, Foucault – vertindamas istorinių epochų (ypač Apšvietos) racionalias nuostatas, Bachtinas – nagrinėdamas istorines literatūros paradigmas, Feyerabendas – atsisąžindamas į antikinį mitą šiuolaikinio mokslo kontekste, Levinas – atsisąžindamas nuo fenomenologinės tradicijos, Moufe – priekeldama prieškarines (modernias) politikos sampratas.

Taip priartėjome prie humanizmo istorinio klausimo. Mano didžioji tezė: *naujybė kaip gyvenamosios aplinkos kūrybinis fenomenas randasi mūsų nuostatų ir tradicijos sąveikos aplinkoje*. Fenomenas savo ruožtu veikia tiek mūsų nuostatas, tiek tradicijos vertinimą, kitaip sakant, yra kūrybinis veiksnys. Pašalinus vieną

kurį šios sąveikos narį, naujybė išsigimsta į banalybę kaip mąstymo trukdį ir veiklos automatizmą. Mūsų egzistencinės kūrybos fenomenas išauga iš *res* ir *nomos* sąveikos: įvardydami daiktą ar egzistencinį reikalą, drauge jį įtikroviname, suteikiame jam dalį mūsų gyvenimo visumoje. Mažoji (humanizmo) tezė seka iš didžiosios: *humanizmas išauga iš mūsų egzistencinių nuostatų ir gyvenamosios aplinkos sąveikos, tapdamas mūsų judrios egzistencinės visumos kūrybinio veiksnio*. Traktuojant kultūrą kaip egzistencinę kūrybą, humanizmas iškyla kaip fenomenas, kurio pagalba įvardijame ir įtikroviname reiškinius, taip tampančius parankiais mūsų mąstymui ir veiksenai. Taigi šio darbo tikslas – pateisinti humanizmą kaip *res* ir *nomos* sąveiką, leidžiančią rasti naujybės fenomenui tradicijos aplinkoje. Perfrazuojant Habermasą (1994), humanizmas – nepabaigiamas žmogaus egzistencinės kūrybos projektas. Čia eisiu kitu keliu nei kitur (Kačerauskas, 2006), kur humanizmą siejau su poetinėmis žmogaus nuostatomis. Humanizmo klausimą skleisiu kultūros fenomenologijos kontekste. Tai leis, viena, naujai pažvelgti į humanizmą fenomenologijos tradicijos aplinkoje, antra, humanizmą pasitelkti kaip prabavimo akmenį kūrybos fenomenologijai ir jos plėtros veiksnį, t. y. įvardijantį bei įtikrovinantį fenomeną. Vadinasi, mūsų nagrinėjimas – ne tiek istorinis, kiek fenomenologinis, humanizmo fenomeną suprantant ir kaip mūsų egzistencinės aplinkos dalį, ir kaip jos plėtros veiksnį, persmelkiantį kalbinę egzistenciją. Šis kelias, kaip ir apskritai kūrybos fenome-

nologijos projektas, susiliečia nesutapdamas su filosofinės poetikos keliu, kuri praplečia.

Humanizmo klausimas, kaip minėta, susipynęs su modernybės tema, kuri neatsiejama nuo Apšvietos kritinio komentaro, plėtoto Habermaso (1985), Foucault (1973), Horkheimerio ir Adorno (1984). Todėl skleisdamas humanizmo klausimą, negalėsiu apeiti šių autorių. Be to, mus kelyje lydės Levinas, humanizmą interpretuojantis *Kito* fenomenologijos kontekste (1972). Matysime, kaip tai susiliečia su mūsų kūrybos fenomenologijos keliu. Mums paranki bus ir Kanto Apšvietos apibrėžtis (1975), kylanti iš jo tanscendentaliosios filosofijos, kuri suponuoja žmogaus laisvės projektą. Taigi humanizmą nagrinėsiu provo-

kuodamas įtampą tarp racionalių modernybės (Apšvietos) užmačių ir žmogaus kūrybinių (laisvės) nuostatų. Kartu tai – įtampa tarp tradicijos ir naujybės, tarp daikto ir vardo, tarp gyvenamosios tikrovės ir kūrybinių siekių. Todėl pirmiausia panagrinėsiu modernybės, siejamos su Apšvieta<sup>1</sup>, kritiką, pateiktą Habermaso ir Foucault (*Humanizmas ir modernybės kritika*). Su Foucault kritika siejasi beprotybės klausimas, kurį skleisiu meno fenomenologijos kontekste, drauge parodydamas Horkheimerio ir Adorno modernybės kritiką bei Levi- no humanizmo sampratą (*Egzistencinė kūryba ir beprotybė*). Tačiau pradėsiu nuo Kanto Apšvietos ir humanizmo apibrėžties, tiesiogiai ar netiesiogiai kritikuojamą visų minėtų autorių.

## HUMANIZMAS IR MODERNYBĖS KRITIKA

Kanto teigimu, Apšvieta – „žmogaus išaugimas iš jo paties nepilnametystės“<sup>2</sup> (1975: 55). Jis tai sieja su „drąsa aptarnauti savo intelektą“<sup>3</sup> (1975: 55) ir laisve protui atverti<sup>4</sup>. Intelektui Kantas priskiria vaizdijimo galią, kreipiančią mūsų protą, kuris vis pakliūna į antinomijų žabangas. Laisvė – etinis principas, moralės dėsnio, kuriuo grindžiama mūsų vaizdijamo Dievo būtinybė, sandas. Ne veltui moralės dėsnis *Praktinio proto kritikoje* lyginamas su žvaigždėtu dangumi, kurio darna ir tolis reikalingi mūsų laisvos vaizduotės ir nesuinteresuotos žiūros sąlyčio. Taigi Kantui Apšvieta išreiškia protingos būtybės kūrybinį galių sąlytį, kur praktinio proto laisvės principas išveda grynąjį protą iš jo akligat-

vių. Drauge tai – Dievo įvardijimo kūrybingas kelias: Dievas yra moralės dėsnio mumyse sankūrėjas, kuri mes kas kart steigiame savo sprendimo galia. Neatsitiktinai estetikos veikale (1991) tiek daug dėmesio skiriama Dievui. Humanizmas čia paremtas žmogaus (protingos būtybės) proto, kuriam reikia laisvės ir kūrybinio judrumo, galiomis. Proto kritikas galima interpretuoti kaip judrumo ir kūrybingumo siekį, kuris priartina prie proto atmainų sąlyčio, atveriančio „žvaigždėtą dangų virš mūsų“. Ši interpretacija, kylanti iš kūrybos fenomenologijos projekto, vis tik neleidžia sutapatinti Kanto proto apologetikos su egzistencinėmis nuostatomis: protas yra tiek maštančio, tiek veikian-

čio, tiek estetiškai kontempliuojančio žmogaus kelio pradžia ir pabaiga, nors jis ir reikalauja kūrybinio atsinaujinimo ir savikritikos bei skirtingų plotmių sąlyčio. Todėl Kantas žmogaus nevadina kitaip, kaip protinga būtybe. Čia išskyla du klausimai: 1) kokią vaidmenį vaidina protas mūsų projektuojamoje kūrybos fenomenologijoje<sup>5</sup>; 2) ar žmogiškumas apibrėžiamas (vien) kaip protingumas? Todėl toliau atsigrešiu į proto kritiką, kurią pateikia Foucault ir Horkheimeris su Adorno. Vėliau šioje dalyje panagrinėsiu, kokią išeitį siūlo Habermasas, iš dalies remdamasis Kantu. Nepasitenkinimas ta išeitimi leis pereiti prie antrosios dalies, kurioje, remdamasis Levinu, plėtosiu tiek humanizmo klausimą, tiek kūrybos fenomenologijos projektą kaip jų abipusę sąlytį. Matysime, kaip Kantas paradoksaliai išliks mums pakeliui viso šio kelio metu.

Pradėkime mūsų kelią nuo Foucault. Jis parodo siekiančio apibrėžti proto, pagilinančio prieštarą tarp jo paties ir beprotybės, nepakantumą ir net žiaurumą Apšvietos (anot jo paties, klasicizmo) metu. Anot Habermaso, Apšvieta, sietina su modernybe, – objektyvuojančių mokslų, universalistinių moralės bei teisės, autonominio meno ir praktikos, teikiančios gyvenimo santykiams protinius pavidalus, epocha<sup>6</sup>. Kitaip sakant, tai proto, tiesos ir racionalios tvarkos, persmelkiančios visas gyvenimo formas, amžius. Kitur (Kačerauskas, 2005) siekiau parodyti, kad mūsų tiesa neatsiejama nuo suvokiamos visumos dermės, kurią suteikiame suvokiniam. Taip protas, tiesa ir tvarka sudaro ratą, kuriuo

mes suteikiame realumą daiktams, steigdami iš jų savo aplinką. Neatsitiktinai Kantas savo proto kritikose susiduria su realybės problema. Realumo pripažinimas vien empiriniams stebiniams įstumia jį į antinomiją<sup>7</sup>, kurią jis bando įveikti praktinio proto priemone – protingos būtybės laisve. Taigi Apšvietos humanizmo turinys, kurį papildė Kantas, toks: proto, tiesos ir tvarkos visuma puoselėjama žmogaus laisve, kuri palaiško tos visumos judrumą ir atvirumą.

Foucault pažymi, kad Apšvietos amžiaus žmogaus protas ypač susirūpinęs savo grynumu. Foucault kalba apie protą skyrium nuo žmogaus, nors protas, sakėme, sudaro Apšvietos humanizmo turinį: tai, kas sudaro žmogaus esmę, labiausiai nužmogina. Tai suartina Foucault su Baudrillardu („fatalios strategijos“ be stratego), Heideggeriu (*das Man*, veikiantis ir kalbantis už mus), Horkheimeriu ir Adorno (vartojimo manija, įtraukianti mus) ir atliepia postmodernaus (ne kantiškojo) proto kritikos tendencijas. Proto gryninimo strategijos auka Apšvietos epochoje tampa bepročiai. Pasak Foucault, „beprotybė turi prasmę ir galioja tik paties proto lauke“ (1972: 44). Užbėgdamas už akių, iškelsiu apgretą tezę: protas save steigia atsiribodamas nuo beprotybės. Šis atsiribojimas įgauna žiaurias, represyvias, nužmoginančias formas: bepročiai ne tik negydomi<sup>8</sup>, jie laikomi ankštose tamsiose kamerose, rakinami grandinėmis, marinami badu, šaldomi, prievarta verčiami dirbti. Foucault parodo, kad Švietimo epochos prieglaudų paskirtis – ne gydyti<sup>9</sup>, bet atskirti nuo proto bet kokias ne-

proto formas, jas uždaryti pasmerkiant užmarščiai, galiausiai vykdyti teisingumą baudžiant be teismo. Bepročių, veltėdžių, laisvamanių, palaidūnų ir nusikaltėlių nevienalytė masė turi būti atskirta nuo visuomenės, siekiančios proto, tvarkos ir tiesos, ir nugramzdinta užmaršties požemiuose. Čia svarbu ne tai, kad minėtos humanizmo amžiaus represyvos priemonės – nehumaniškos. Svarbu tai, kad Apšvietos protas, kuris sudaro humanizmo turinį, steigia save atskirdamas nuo savęs bet kokias neproto apraiškas. Beprotybė tampa protingos visuomenės prabavimo akmeniu, leidžiančiu formuoti jos tapatumui, kuris įkūnijamas tvarkos ir teisingumo institucijomis. Proto, tvarkos ir teisingumo stiklo statinys išskyla beprotybės, moralinės netvarkos ir teisinės savivalės kloakų fone.

Protas išskyla kariaudamas su beprotybe, o humanizmas – su nežmoniškumu. Foucault negatyviai, nagrinėdamas beprotybės atvejį, parodo Apšvietos proto ir žmogiškumo sąsajas: pamišėliai kaip nežmonės atskiriami nuo visuomenės, laikomi (neaprengti, pusbadžiu) kaip žvėrys, galiausiai jie baudžiami už savo žvėriškumą. Taigi Apšvietos modernybės dialektiką sudaro protas, žmogiškumas, beprotybė ir žvėriškumas: proto ir tiesos visuomenė tapatėja kaip žmonių bendrija apsivalydama nuo beprotybės sandų, o humanizmo idėja, permelkta proto ir tiesos siekių, maitinama atribojimu nuo žvėriškumo. Platono dialektikoje žmogaus protas sukabinamas su dieviškąja idėja kaip begaline jo riba, reikalaujančia kūrybinių pastangų. Čia proto riba – atgręžta (negatyvi): protas

tampa atsiribodamas nuo nežmoniškos (šiuo atveju žvėriškos – ne dieviškos) beprotybės. Negatyvi ji ir todėl, kad proto fatali strategija reikalauja nuolat gilinti ribą tarp žmogaus ir žvėries, tarp tiesos ir beprotybės. Ribos klausimas čia susipynęs su laisvės problema: atribojimas yra tam tikra prievarta (nelaisvė<sup>10</sup>). Čia turime reikalą ne su įribinimu įvardijant ar įtikrovinant, kai fenomenas įtraukiamas į mūsų gyvenamąją visumą, kurią jis savo ruožtu išplečia. Tai atribojimo atvejis, kai reiškiny, traktuojamas kaip svetimas, atskiriamas, gramzdinamas užmarštin ir užspeičiamas niekieno erdvėje. Svetimybė, skirtingai nei kitybė, neįribinama, neįvardijama ir neįtikrovinama: ji išstremta toliau už Platono dievišką idėją, kuri dialektiškai susiliečia su žmogaus protu. Platono dialektikos ribas praplečia anamnezės (ne vien prisiminimo, bet ir naujo įminimo) ir inkarnacijos (ne vien persikūnijimo, bet ir įkūnijimo) doktrinos. Taip dialektika tarnauja įbūtinimui, t. y. įtikrovinimui (*ontos*) – ne vien įvardijimui (*logos*). Šis susiliejimas, nors ir nepritaikomas dėl savo transcendentinio turinio kultūros fenomenologijoje, liudija kūrybines žmogaus proto galias, t. y. pozityvų krūvį. Į šį palikimą turime atsižvelgti plėtodami kūrybos fenomenologiją, kur fenomenai ne atribojami, o įribinami: tai – mūsų duoklė antikinei minčiai.

Kokią vietą šioje atribojimo dialektikoje užima Kanto laisvės principas? Šis klausimas apima dvi plotmes: pamišėlio (neproto) laisvės ir represuojančio proto laisvės. Matysime, kaip ir viena, ir kita siejasi su kūrybine žmogaus laisve. Kūrybos ir vaizdijimo geba mūsų

kultūros fenomenologijos kontekste neatsiejama nuo įribinimo galios. Pamišėlio nelaisvė nėra vien jo įkalinimas, o represuojantis – ne vien siekiantis fizinio atribojimo protas. Kalbėdamas apie grandinių pamišėliams nuėmimą ir atskyrimą nuo nusikaltėlių XVIII a. pabaigoje, Foucault teigia:

Pamišėlis potencialiai visiškai laisvas ir visiškai nelisvas. Kartą jis buvo laisvas trumpu akimirksniu, kai prarado savo laisvę, tuo tarpu dabar jis, laisvas plačioje erdvėje, jau praradęs laisvę. (1972: 533)

Foucault čia kalba apie tai, kad nauja beprotybės traktuotė, – atsisakius fizinių bausmių, pakeitus internavimo aplinką, sukūrus gydymo sistemą, – reiškia ne proto siekių „atversti“ bepročius atsiskyrimą, o subtilesnės „atvertimo“ technikos atsiradimą. Viena iš tokio gydymo technikų – veidrodžio efektas, kai pamišėliui bandoma parodyti jo vaizdą kitų (proto) akimis. Kitaip sakant, bandoma pamišėliui įteigti, kad jis – su kauke, kurią po vaidinimo gydymo įstaigoje turi nusiimti. Tam pačiam tikslui tarnauja ir pamišėlio dienoraštis, turintis parodyti pamišėliui jo beprotybę. Šia prasme pamišėlis tėra laisvas prieglaudoje, už jos ribų jo – svetimo – kaukė turi būti nuplėšta. Vaidinimo laisvę pamišėliai turėjo ir fizinės prievartos laikais. Negatyvioji proto dialektika leidžia tuo pačiu metu ir atriboti beprotybę, gramzdindama ją įkalintoje užmarštyje, ir rodyti kaip vaidinimą, kaip žvėrių cirka, teikiantį pajamas.

Mums svarbi Foucault mintis, kad protas suaugęs su beprotyste, o „kiek-

vienas protas turi savo beprotybę, kuriai randa savo juokingą tiesą“ (1972: 41). Kitaip sakant, riba tarp proto ir neproto gilinama, atribojant beprotybę, t. y. paties proto laisvės sąskaita. Anot Foucault,

neprotas pasireiškia ... čia, kiekvieno iškylančio ekspresyvaus akto transcendentija trykšta tiesiog iš kalbos šaltinio, kiekvienu akimirksniu, kuris drauge yra pradžios ir pabaigos. (1972: 370)

Maža to, kad įvairios beprotybės formos vargiai atskiriamos nuo proto. Judrus vaizdijantis protas nuolat peržengia šias neaiškias ribas, kurios pulsuodamos vis plečia mūsų gyvenamąją visumą. Kurdami vaidmenį, mes turtiname savo egzistencinį projektą, kuris gyvas mūsų beprotiškais šūksniais ar šnabždesiais, spengiant gyvenimo nuo gimimo iki mirties salės tylai. Šaukti ar šnabždėti – mūsų egzistencinės kūrybos laisvė, kurios dalininkas – kita (protinga ar neprotinga) būtybė. Šūksnis arba šnabždesys, net visiška tyła, yra mūsų įvardijimo, kartu įtikrovinimo, įdaiktinimo ir įkūnijimo būdas, kuriuo įribiname fenomenus, o šie savo ruožtu be galo išplečia mūsų egzistencinį projektą. Mūsų egzistencinė laisvė skleidžiasi kaip įvardijančios kalbos, prakalbinamų daiktų, įkūnijamos tikrovės ir perkeliamų ribų dialektika. Ji leidžia susiliesti proto ir neproto keliams, atsiveriant naujai gyvenimo visumai. Tai vadinu egzistencine kūryba, reikalaujančia ne vien proto, bet ir vaizduotės, teikiančios protui laisvę, pastangų.

Tūlas paprieštarautų, kad pamišėliui, skirtingai nei menininkui, vaidyba neatribojama nuo gyvenimo. Esą „sveikas“

aktorių išsijautimo (laisvai klejojančio proto) akimirksniu sugeba atriboti (proto judesiu) meninę tikrovę nuo egzistencinės, t. y. jis išsaugo proto gebą atskirti tai, kas tikra, nuo to, kas pramanyta. Šis beprotybės demarkacijos kriterijus remiasi antikine skirtimi<sup>11</sup> tarp tikrovės ir pramano. Tačiau kas yra tikrovė, suponuojanti tam tikrą žmogaus tiesą? Platonas ją siejo su anapusine idėja, Aristotelis – su pirmine substancija (atskirybėmis), Kantas – su empiriniais stebiniais. Tiesa, nuo kurios nusigręžęs pamišėlis, visais atvejais iškyla kaip žmogaus proto ir šios tikrovės sankaba: Platonui tai – dialektinis dalyvavimas dieviškame sumanyme, Aristoteliui – atskirybės tiesinimas mąstomos bendrybės (antrinės substancijos) kontekste, Kantui – stebinių perkošimas per kategorinį sietą. Filosofija (ir postmodernioji) nuolat atsigręžusi

į minties tradiciją, kurios veidrodyje iškyla įvairiausi atspindžiai. Aristoteliui Platono dalyvavimo doktrina tėra poetinė (beprotiška?) konstrukcija, o Kantas metafizinius samprotavimus, kylančius iš Platono ir Aristotelio doktrinų, vadina antinominiais. Maža to, pats beprotybės demarkacijos kriterijus – ydingo rato, sukabinto su negatyviaja dialektika, pavidalo: protas vertinamas pagal gebą nustatyti tiesą iš savo santykio su tikrove, kuri apibrėžiama kaip tam tikras proto konstruktas. Šis trigubas veidrodinis proto, tiesos ir tikrovės atspindėjimas atlieka ir svetimybės atribojimo (negatyviosios dialektikos) funkciją. Foucault tai vadina diskurso grįžtamumo principu kaip negatyviu apipjaustymo ir susiaurinimo žaidimu<sup>12</sup>, priverstinai atribojančiu (bepročio) kliedesius nuo „protingos“ tam tikro diskurso kalbos.

## EGZISTENCINĖ KŪRYBA IR BEPROTYBĖ

Grįžkime prie pramano ir tikrovės santykio, kuris atveria meninės realybės vietos mūsų egzistenciniame projekte klausimą. Prisiminkime vaidybos atvejį – Bergmano filmą *Vilko valanda* (1966). Filmas mums parankus ir dėl to, kad jame vaizduojant pamišėlį dailininką perteikiama meno ir beprotybės sąsaja. Šis atvejis, tikėtina, leis mums ne panagrinėti vaizduojamos tikrovės klausimą, bet ir pagilinti mūsų kūrybos fenomenologijos sampratą. Filmu siužetas paprastas: dailininkas Johanas Borgas (Maxas von Sydowas), lydintas žmonos Almos (Liv Ullmann), atvyksta į salą, čia po kurio laiko paryčiais (vilko valandą) išsina į miš-

ką, iš kur nebegrįžta. Sala – visuomenės modelis, čia dailininkas bendrauja ne tik su savo žmona, bet ir su pilies bendruomene, kuri jį atstumia. Johanas bando saloje atsiriboti nuo savo skandalingos praeities, kuri sugrįžta pas jį pilies erdvėje, įkalinančiose jo protą. Dailininko meninės tikrovės veidrodis – jo dienoraštis, iš kurio Alma sužino apie prievartą kitų (sumuštas pilies gyventojas) ir jos (neištikimybė) atžvilgiu. Prievarta sukabinta su meile: neištikimybės užuomina vaizduojama kaip glamonė, o dailininko nuokrypis (jausmų ir proto) dar tvirčiau žmoną susieja su juo: išpuolusi miškan ieškoti savo vyro, Alma mato jo vizijas.

Pasakojimas perauga į vaizdą: matome ne tik dienoraščio ištraukas, bet ir dailininko prisiminimus, kurie sumišę su sapnais ir vaikystės traumomis. Mirgančiame (netikrame?) vaizde matome dailininko prisipažinimą žmonai: aną vakarą jam ne gyvatė įkando, tai jis nukentėjo grumtynėse su jo skandinamu vaiku, greičiausiai įkūnijusiu jį patį prievartos kupinoje vaikystėje. Kitoje scenoje, vykstančioje pilyje, matome Johaną, kuris randa savo praeities dalį, atsispindinčią mirties veidrodyje: jo meilužė guli viduryje salės ant pakyls nelyginant karsite. Jis ima ją glamonėti, pasigirsta juokas, jis apsidairo: aplinkui ploja susirinkę visi pilies gyventojai. It maskarade pamišęs herojus apvainikuojamas (plojimais, garbė) ir nuvainikuojamas (atribojimas, mirtis).

*Vilko valanda* – filmas apie menininko ir visuomenės santykį, meninės ir egzistencinės tikrovės sąlytį, proto ir beprotybės sankabą, prievartos ir meilės sąsajas, atribojimo ir įribinimo dialektiką, vaizdo ir pasakojimo sąveiką, praeities ir ateities dialogą, pradžios ir pabaigos sąlytį, vaikystės ir senatvės artumą. Tai erdvus menininko pasaulis, kur bet koks vaizdas tikras tiek, kiek jis turi dalį jo egzistencinėje kūryboje, įtraukiančioje matytus veidus, padarytas klaidas, patirtas nuoskaudas, parašytus žodžius, sumanytus paveikslus. Čia galime iškelti kitą beprotybės kriterijų: egzistencinės visumos talpumas ir ribų joje paslankumas. Šį kriterijų tenkina menininko–pamišėlio figūra. Kelias miškan randasi kaip egzistencinių takų (vaizdų) sąlyčio išdava. Tai patvirtina šių vaizdų tikrumą pasaulyje,

kuris svetimas visuomenei. Tikrumą liudija ir vaizdų paveikumas, kai jie tampa kito egzistencijos dalyvio (žmonos) rodmeniu, rodančiu jam kelio pradžią (greit gimisiantis žmonos vaikas). Ši interpretacija ne tik leidžia apibrėžti vaizdijimo, meno ir egzistencijos pozityvią dialektiką bei pažvelgti į beprotybę kaip į atvirą egzistencinę kūrybą. Menininko–pamišėlio figūra mums teikia modelį kūrybos fenomenologijai, kurios rūpestis – fenomenų įribinimas, įtikrovinimas, įkūnijimas į mūsų vaizdijamos egzistencijos mišką. Vietoj atribotino svetimo čia iškyla įribintinas *Kitas*. Taip atsiveria etikos ir estetikos sąlyčio kelias, kurio pradžia ir pabaiga – kūrybos fenomenologija, teikianti protui vaizdinę laisvę.

Prieš pereidami prie svetimo atribojimo alternatyvos, kurią panagrinėsiu su Levino pagalba, trumpam atsigręžkime į Horkheimerio ir Adorno (meno) vartotojų visuomenės kritiką, kuri neatsiejama nuo Apšviesto proto kritikos. Pasak Horkheimerio ir Adorno, „mąstymas apšvietos prasme yra vieningos, mokslo tvarkos gamyba“ (1984: 100), kurios ypatybė – vienbalsiškumas (*Eins-timmigkeit*). Tai atitinka Foucault pažiūras, plėtojamas *Diskurso tvarkoje*: diskursas plėtojasi atsiribodamas nuo svetimųbių (beprotybių) ir apribodamas save kvalifikaciniais reikalavimais<sup>13</sup>. Tai veda į mokslo diskurso uždaramą, kai empiriniai duomenys (atskirybė) cenzūrojami ir komentuojami teorijos (bendrybės) aplinkoje, kurią sudaro proto, tiesos ir tvarkos paradigmu mainai. Šią padėtį vieningai kritikuoja tokie mokslo filosofai kaip Feyerabendas (1993), Kuhnas



(1970) ir Chalmersas (2005). Empiriniai duomenys čia nėra fenomenai, išplečiantys teorinę žiūrą, kuri, kaip ir kiekvienas diskursas, yra uždara ir inertiška. Teorinis komentaras čia – „vidinės procedūros, kuriomis diskursas pats save kontroliuoja“ (1991: 17).

Empiriniai duomenys teoriniame diskurse nėra fenomenai ir kita prasme: jie netampa mūsų egzistencinio projekto (Heideggeris) arba gyvenamojo pasaulio (Husserlis) dalimis, atveriančiais ir išplečiančiais rodmenimis, suponuojančiais egzistencinę kūrybą. Anot Husserlio, žmogaus gyvenamojo pasaulio su jo etinėmis ir estetinėmis sąsajomis nepaisymas veda mokslą į krizę (1976). Tai vienbalsiškumo – žmogiškų sąsąukų ignoravimo – krizė, kuri kartu yra ir humanizmo krizė. Horkheimeris ir Adorno humanizmo pabaigą sieja su proto vienbalsiškumo išsigalėjimu. Šia prasme postmodernizmas reiškia ne apšviesto proto pabaigą, priešingai, jo masinį paplitimą, jo išsigalėjimą visose vartotojų visuomenės srityse. Protas dabar turi galingą talkininką, vykdančią jo „valią tiesai“ (Foucault) – medijas, persmelkiančias individo egzistenciją, kuri atverčiama *das Man* (Heideggeris) tikėjimui. Horkheimerio ir Adorno komentuoja Kantą taip:

Kantas intuityviai užbėgo už akių tam, ką Holivudas sąmoningai igyvendino: vaizdai iš anksto cenzūruojami pagal intelekto standartus, pagal kuriuos jie turės būti žiūrimi jau juos gaminant. (1984: 103)

Nors vartojimo visuomenės komunikavimo būdas – ne teorinis diskursas, joje, persmelktoje apšviesto proto, galio-

ja atribojimo ir apribojimo procedūros, kurios įgauna žiaurias prievartines formas. Tai dialektinė apšvietos ir viešpatavimo sankaba, kur pažanga reiškia žiaurumus ir asimiliaciją<sup>14</sup>. Horkheimeris su Adorno davė toną vartojimo visuomenės, siejamos su apšviestu protu, kritikai, kuri tęsiasi nuo Marcuse's iki Baudrillard'o.

Foucault teigimu, atribojantis sveti-mybes ir atsiribojantis teorinis diskursas bei jo komentaro kartotė – neišvengiami. Mano tezė: *filosofinis diskursas – išskirtinis kitų teorinių diskursų atžvilgiu*, bet ne todėl, kad jis privilegijuotas ar duoda jiems toną<sup>15</sup>; filosofinis diskursas išskirtinis, nes jis pasiruošęs palaidoti save ir kas kart pakilti iš teorijos griūtis, kurią sukelia *Kitas kaip fenomenas*. Teorija čia sprogdinama rezonansu, kurią sukelia etikos ir estetikos sąlytis su mūsų kuriama egzistencine visuma. Protas įgyja laisvę, apie kurią kalbėjo Kantas, ne atsiribodamas nuo etinių ir estetinių gyvenamojo pasaulio fenomenų, bet dalyvaudamas šioje sankūryboje, kuri yra įtikrovinimo, įdaiktinimo, įribinimo, įkūnijimo ir įkalbinimo dialektika kaip egzistencinių, etinių ir estetinių balsų sąsąuka. Drauge tai – žmogaus kūrybinės aplinkos kūrimas. Taigi humanizmas yra mūsų egzistencinės kūrybos rūpestis. Vartotini daiktai tampa fenomenais tada, kai jie išsikovoja dalį šioje mūsų kūryboje, kurią savo ruožtu jie turi akstinti. Kuo ši kova aršesnė, tuo protas kūrybiškesnis ir laisvesnis. Tai mūsų Kanto komentaras, kylantis iš plėtojamos kūrybos fenomenologijos. Šia prasme vartojimo ir medijos amžius teikia daugiausia galimybių žmogiš-

kumo sklaidai. Nors Horkheimeris ir Adorno kurį laiką buvo mūsų pakeičiviai, kūrybos fenomenologijos siekiai verčia palikti juos šalikelėje.

Mums labiau pakeliui Habermaso diskursas: ne tik todėl, kad jis tęsia Kanto laisvo savikritiško proto tradiciją, ir ne tik todėl, kad apmąsto modernybę<sup>16</sup>, nuo kurios ir prasidėjo mūsų kelias į žmogiškumo mišką. Habermasas ne vien kritikuoja padedamas Foucault, Horkheimerio ir Adorno bei kitų Apšvietos dialektiką, bet ir pateikia savo komunikatyvaus veiksmo programą, kuri paremta subjektyvumo įveika intersubjektyvia komunikacijos, gyvenamojo pasaulio daugiabalsiškumo ir visuomeninės santaros pagalba. Drauge tai – ir jo humanizmo programa. Habermasas pripažįsta, kad Apšvietos subjektas gyvavo šlovindamas save iliuzinėje uždaroje veidrodžių karalystėje<sup>17</sup>. Alternatyviai jis kalba apie komunikatyviai veikiančius aktorius, kurių „taip“ ir „ne“ priklauso nuo kontekstų<sup>18</sup>, apimančių gyvenimo, filosofines ir idealias prielaidas. Tai atitinka mūsų egzistencijos, etikos ir estetikos plotmių kūrybinio sąlyčio intencijas. Mums paranki ir aktoriaus gyvenamajame pasaulyje figūra, kuri leidžia susieti estetinius ir etinius siekius egzistencinėje kūryboje. Pasak Habermaso,

Komunikatyviu veiksmu ... kūrybinis pasaulio kalbinės konstitucijos momentas su vaizdavimo kalbos pasauliškų (*innerweltlichen*) funkcijų kognityviu-instrumentiniu, moraliniu-praktiniu ir ekspresyviu momentais, tarpasmeniniais santykiais ir subjektyvia išraiška sudaro *sindromą*. (1985: 393)

Sindromas – medicinos praktikos terminas, vartojamas ir beprotybei apibūdinti. Čia *sindromas* vartojamas teigiama prasme – kaip kūrybinis veiksmo ir mąstymo sąlyčio akstinas. Šio darbo kontekste beprotybę komentuočiau kaip žmogiškumo sindromą, sutelkiantį mūsų kūrybines galias vis naujai gyvenamajai visuomenei. Kitaip sakant, įribinama beprotybė, kaip mūsų pačių dar nepažintas kraštutinumas, rezonuoja su mūsų kūrybiniais siekiais vardan naujo egzistencinio darinio. Tai mūsų egzistencinės kovos technika (gr. *technei* – daryti), kuri kartu ir menas antikine prasme (*technē*). Iš to seka, viena, mūsų antikinės sąvokos<sup>19</sup> komentaras, neatsiejamas nuo žmogiškumo kaip egzistencinio kūrybiškumo sklaidos, kita Habermaso komunikatyvaus veiksmo kaip darnios santaros kritika<sup>20</sup>. Egzistencinės kūrybos šaltinis – kova ir nerimas, neleidžiantys protui sustingti į uždara diskursą<sup>21</sup>.

Po viso to, kas pasakyta, trumpam atsigręžkime į Leviną ir jo žmogiškumo sampratą. Levinas, kaip ir Foucault, atkreipia dėmesį į proto ir prievartos ryšį: „proto (*des esprits*) emanacija gali būti prievartos ir eksploatacijos dingstis“ (1972: 55). Kaip ir Horkheimeris bei Adorno, jis kalba apie mokslo prieigas, niveliuojančias ir primetančias poreikius<sup>22</sup>. Kaip ir Habermasui, jam rūpi subjekto klausimas. Tačiau humanizmo viltis savo *Kito* filosofijoje Levinas, skirtingai nei minėti autoriai, sieja su ... anarchija. Ką reiškia ši sąsaja Levino ir mūsų (kūrybos fenomenologijos) kontekste?

Anarchija – prado (*archē*) neigimas – Levino negatyvi sankaba su antikine

tradicija, siekusia protingo prado, tvarkos bei dermės, ir pasiekusia kulminaciją Platono idėjoje. Nors Apšvietos mąstymas kritiškas metafizikos atžvilgiu, siekdamas proto, tiesos ir tvarkos, jis atkartoja metafizikos judesį<sup>23</sup>. Levinas siekia įveikti šį mąstymą, jam priešstatydamas etinius santykius, subjekto atsakomybę, kuri yra pirmiau bet kokios proto suponuojamos tvarkos ir tiesos, kitaip sakant, yra anarchiška. Tai *Kito* veido išprovokuotas geismas, atveriantis Begalybę. Drauge tai kūrybinis, poetinis gestas: „kūno gestas – ... pasaulio sveikinimas (*célébration du monde*), poezija“ (1972: 28). Tai įkūnijantis judesys (geismas, veidas), kuriuo įvardijamas Dievas (liturgija): šis „aukštis (*la hauteur*) teikia prasmę būčiai..., todėl žmogaus kūnas perkeliamas į erdvę, kur skiriasi viršus ir apačia ir kur atsiveria dangus“ (1972: 54). Pasaulio tvarką išjudina tikrasis pėdsakas (*la trace authentique*)<sup>24</sup>, ku-

rio įvardijimas daro mus atsakingais aktoriais dramos, nebe vaidinamos, o mūsų egzistuojamos<sup>25</sup>. *Tout est grave*<sup>26</sup>. Tai Levino etikos (atsakomybė), estetikos (metafora) ir egzistencijos dialektika, išreiškianti žmogiškumą kaip kūrybišką (laisvą) įvardijimo, įkūnijimo ir įdaiktinimo sankabą, judinamą *Kito* (žmogaus, Dievo ar daikto pavidalu). Tai atitinka mūsų egzistencinę kūrybą, apmąstomą kultūros fenomenologijos (*Kitas* kaip fenomenas) kontekste. Todėl mums nepriimtina Levino mintis, kad „moralė nepriklauso kultūrai“ (1972: 54) ir kad etika atskirtina nuo kultūros ir estetikos. Šioje ištaroje susipina ir priklausomybė nuo Heideggerio<sup>27</sup> *Dasein* analitikos, ir bandymas apversti ją, etiką kaip *archē* priešpriešinant esąčiai.

Kūrybos fenomenologija skleidžiasi kaip etikos, estetikos ir kultūros dialektika, kurios turinys – žmogaus egzistencinė kūryba. Tai mūsų humanizmo tezė.

## IŠVADOS

Atrodo, bekeliaudami beprotybės miško takais, pametėme mūsų tezes, suformuluotas darbo pradžioje. Tačiau taip nėra. Perfrazuojant Heideggerį, mes niekur nuo jų nenutolome. Pirma, kūrybinė naujybė, su kuria ribojasi beprotybė, iškyla kaip įtampa tarp mūsų siekių ir tradicijos, kurioje išaugome. Šią įtampą arba kovą išreiškiame komentuodami praeities fenomenus, kurie taip įtraukiami į mūsų tikslų ir siekių egzistencinį projektą. Todėl teigėme, kad naujybė, pavadinta modernybe ar postmodenybe, sukabinta su antikinės min-

ties tradicija. Antra, šioje kūrybinėje sankaboje skleidžiasi humanizmas kaip įvardijama tikrovė, tampanti mūsų judrios egzistencinės visumos kūrybiniu veiksmu. Tai kūrybos fenomenologijos įtikrovinimo ir įvardijimo dialektika, apimanti egzistencijos, etikos ir estetikos sąveiką. Kultūra yra mūsų egzistencijos sankūryba su *Kitu* – žmogumi, daiktu ar Dievu. *Kitas* įribinamas, t. y. jam suteikiama vieta mūsų egzistencinėje visumoje, kurią jis savo ruožtu išplečia. Todėl tai ir įkūnijimo, įdaiktinimo bei įribinimo dialektika.

## Literatūra

- Bergman I. 1966. *Vargtimmen*.  
 Chalmers A. F. *Kas yra mokslas?* – Vilnius: Apostrofa, 2005.  
 Feyerabend P. *Against Method*. – London, New York: Verso, 1993.  
 Foucault M. *Die Ordnung des Diskurses*. – Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1991.  
 Foucault M. *Histoire de la folie à l'âge classique*. – Paris: Gallimard, 1972.  
 Habermas, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985.  
 Habermas J. *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. – Leipzig: Reclam Verlag, 1994.  
 Heidegger M. Vom Wesen der Wahrheit, in *Wegmarken. Gesamtausgabe*, Bd. 9. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.  
 Horkheimer M., Adorno T. W. Dialektik der Aufklärung, in Adorno, T. W. *Gesammelte Schriften*, Bd. 3. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.  
 Husserl E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. – Haag: Martinus Nijhoff, 1976.  
 Kačerauskas T. Darnus tiesos pasaulis III. *Noesis kultūros fenomenologijoje*, in *Logos*, 2005, 43, p. 24–34.  
 Kačerauskas T. *Filosofinė poetika*. – Vilnius: Versus Aureus, 2006.  
 Kant I. Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung? in *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*. – Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1975, S. 55–61.  
 Kantas I. *Praktinio proto kritika*. – Vilnius: Mintis, 1987.  
 Kantas I. *Sprendimo galios kritika*. – Vilnius: Mintis, 1991.  
 Kuhn T. *The Structure of Scientific Revolutions*. – Chicago: University of Chicago Press, 1970.  
 Levinas E. *Humanisme de l'autre homme*. – Paris: Fata morgana, 1972.

## Nuorodos

- 1 Žodis *modernus* turi savo tradiciją, siekiančią antikos pabaigą: pirmą kartą jis pavartotas V a., atribojant krikščioniškąją dabartį nuo pagoniškosios Romos praeities. Ir vėliau ši sąvoka išreiškė santykį su antikinę praeitimi: Karolio Didsiojo laikais, renesanso, galiausiai Apšvietos metu (Habermas 1994: 33).
- 2 „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“ (1975: 55).
- 3 „Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“ (1975: 55).
- 4 „Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit“ (1975: 56).
- 5 *Filosofinėje poetikoje* mąstymo vaidmuo neatsiejamas nuo poetinių (kūrybinių) galių.
- 6 „Das Projekt der Moderne, das im 18. Jahrhundert von den Philosophen der Aufklärung formuliert worden ist, besteht nun darin, die objektivierenden Wissenschaften, die universalistischen Grundlagen von Moral und Recht und autonome Kunst... zu entwickeln, aber gleichzeitig auch die kognitiven Potentiale... für die Praxis, d. h. für eine vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse zu nützen“ (1994: 41–42).
- 7 Jeigu realūs tėra empiriniai stebiniai, Dievas nerealus. Tačiau iš moralės dėsnio mumyse seka, kad Dievas kreipia mūsų gyvenimą, t. y. realiai veikia. Tai pavadinau penktąją Kanto antinomiją.
- 8 Paradigminė (nors ne pirmoji) įstaiga bepročiams – 1656 m. Paryžiuje įsteigta *Hôpital général* – buvo „ne medicininė įstaiga“, „pusiau teisinė struktūra, tam tikras administracinis vienetas, kur... priimami nuosprendžiai, teisiama ir vykdomos baumės (*Il est plutôt une structure semi-juridique, une sorte d'entité administrative qui, à côté des pouvoirs déjà constitués, et en dehors des tribunaux, décide, juge et exécute*)“ (1972: 60) be teismo.
- 9 Prieglaudose net nebūdavo gydytojų.
- 10 Bepročių internavimo atveju minties prieveiksmas, protui siekiant apsisvalyti nuo beprotybės apnašų, pavirsta įkalnimo aktu.
- 11 Iš šios skirties kyla klasikinė tiesos samprata, priskirtina Platonui, Aristotelui, Tomui Akviničiui: *veritas est adequatio rei et intellectus*.
- 12 „Wo uns die Tradition die Quelle der Diskurse, das Prinzip ihres Überflusses und ihrer

- Kontinuität sehen läßt, ...muß man eher das negative Spiel einer Beshneidung und Verknappung des Diskurses sehen“ (1991: 34).
- <sup>13</sup> „Niemand kann in die Ordnung des Diskurses eintreten, wenn er nicht gewissen Erfordernissen genügt, wenn er nicht von vornherein dazu qualifiziert ist“ (1991: 26).
- <sup>14</sup> „Die dialektische Verschlingung von Aufklärung und Herrschaft, das Doppelverhältnis des Fortschritts zu Grausamkeit und Befreiung... zeigt sich auch im Wesen der Assimilierten selbst“ (1984: 193).
- <sup>15</sup> Apšvietos judesys priešingas: pozityvistai, pradedant Comte'u, siekė įvesti negatyvų demarkacijos kriterijų „beprasmės“ filosofijos atžvilgiu.
- <sup>16</sup> Modernybę Habermasas sieja su Hegelio subjektyvumo principo išsigalėjimu, nors parodo modernybės sąvokos istorines ištakas, siekiančias vėlyvąją antiką.
- <sup>17</sup> „Das sich auf sich beziehende Subjekt erkaufte nämlich Selbstbewußtsein nur um den Preis der Objektivierung der äußeren wie der eigenen inneren Natur. ...Daraus entspringt die Tendenz zur Selbstverherlichung und zur Illusionierung, d.h. zur Verabsolutierung der jeweiligen Stufe d Reflektion und der Emanzipation“ (1985: 70).
- <sup>18</sup> „Das „Ja“ und „Nein“ der kommunikativ handelnden Akteure wird so sehr von den sprachlichen Kontexten voreingenommen und rhetorisch überstimmt“ (1985: 242).
- <sup>19</sup> Filosofinę poetiką (*poietikė*) skleidžiau kaip visuminę žiūrą (Kačerauskas 2006).
- <sup>20</sup> Šią kritiką išskleisiu kitur, grįžęs prie Habermaso pagrindinio veikalo *Komunikatyvaus veiksmo teorija*.
- <sup>21</sup> Habermasas kalba apie rutiną kasdienėje praktikoje ir moksle: „[i]n den Routinen der Alltagspraxis ist der weltkonstituierende sprachliche Rahmen beinahe erstarrt. Ähnliches gilt für die Spezialsprachen von Wissenschaft und Technik, Recht und Moral, Wirtschaft, Politik usw.“ (1985: 245).
- <sup>22</sup> „Vision scientifique et technique qui s'impose aux besoins, les modifie, les nivelle et les crée plutöt qu'elle n'est suscitée par leur droiture et univocité originelles“ (1072: 35).
- <sup>23</sup> Horkheimeris ir Adorno teigia: „Platonas ištrėmė poeziją tuo pačiu gestu kaip pozityvizmas – idėjų teoriją (*Platon verbannte die Dichtung mit der gleichen Geste wie der Positivismus die Ideenlehre*)“ (1984: 35).
- <sup>24</sup> „La trace authentique, par contre, dérange l'ordre du monde“ (1972: 60).
- <sup>25</sup> „Là où j'aurais pu rester spectateur, je suis responsable, c'est-à-dire encore, parlant. Rien n'est plus théâtre, le drame n'est plus jeu“ (1972: 79).
- <sup>26</sup> Viskas rimta (pranc.).
- <sup>27</sup> Rašinyje, skirtame tiesai, Heideggeris, diskutuodamas su Spengleriu teigia, kad filosofija – ne kultūros išraiška ir ne žmogaus kūrybos pagražinimas (1976: 200).