



Evaldas Juozelis

Vytauto Didžiojo Universitetas

KAS YRA ANTIŠVIETIMAS?

What is Anti-Enlightenment?

SUMMARY

The Anti-Enlightenment is a psychosomatic condition and socio-cultural response to the pathos of the rational enlightened vision of nature.

A few sets of meanings lie under these previous words. One set is related to the history of philosophical thinking in its totality. Philosophy is usually considered as an activity of human consciousness that seemingly corresponds, or reconstructs, or establishes reality in the forms of theories of knowledge, politics, ethics, education. What is at stake here is that theoretical thinking unconsciously distorts and unbalances human activity itself. Theoretical thinking plunges human activity into artificial, well trained, controlled practices. The first remarkable and inwardly philosophical reaction to theoretical philosophizing was the cynicist movement. The human body as a means of expression was chosen to show that human activity was always beyond theorizing. That influenced a number of so called philosophical whippersnappers and insolent beggars, brute naturalists, hedonists and pragmatists included, whom academic heavyweights usually treat as a marginal audience.

Another set of meanings (intimately related to the first one) lies in the contemporary polemics on the Enlightenment, and which itself becomes a widespread socio-cultural phenomenon.

I summarize the warfare for and against the Enlightenment's values and ideals in the following question: does philosophical posture's reliability pertain to the meaning philosophical discourse provides to it? My conclusion is that it is unlikely that it can be answered from the theoretical point of view.

Antišvietimas yra psichosomatinė sąlyga, sociokultūrinė reakcija į racionalaus švietėjiškojo ugdymo vizijos patosą, istoriografiškai nusakomą modernizmo terminu.

Filosofas Jürgenas Habermasas, jei pabandytume jo modernybės filosofinį diskursą išversti į reakcingą antimodernios kasdienybės kalbą, tai suvoktume, jog autorius švietimo kritiką ne-

RAKTAŽODŽIAI: E. Gellneris, J. Habermasas, P. Sloterdijkas, F. Nietzsche, kinizmas, švietimas.

KEY WORDS: E. Gellner, J. Habermas, P. Sloterdijk, F. Nietzsche, Cynicism, Enlightenment.

dviprasmiškai suveda į modernybės gėtą. Konkretizuojant šią mintį aiškėja, kad XVIII a.–XIX a. Europos kultūros laikotarpis apibrėžiamas kaip metafizinis įdagas bet kokiai Europos ateities mąstymo raidai. Pirma, tuo pasakoma, kad pošvietėjiškasis europinis mąstymas vargu ar kada nors pasikeis iš esmės. Antra, išreiškiama kukli nuojauta, jog konstruktyviam, toliaregiškam, racionaliam ir kūrybiškam lemta būti tik vienu ar kitu pavidalu besireiškiančiam pačios modernybės/švietimo filosofiniam-sociokultūriniam projektui. Trečia, nuosekliai toleruojama antišvietimo/postmodernybės chroniška užkrečiama nepakanta kone viskam, kas, modernybės apologetų požiūriu, yra pačios postmodernybės savastis, – jos genofonde užfiksuota modernaus mąstymo fizionomika, simptomatika, asimptotika ir problematika. Visa tai sudėjus, išryškėja švietėjiška viltis, kad antišvietėjiškos tendencijos arba „išeis iš mados“, arba ištirps švietėjiškame projekte, arba susikompromituos ir susinaikins.

Taigi nūdienos filosofinė retorika, kurios objektas yra švietimo epochos prasmė ir reikšmė, o rūpestis – jos sudabartinimas, į(iš)prasminimas, (de)realizacija, paprastai siejama su trimis vienas kitą įpareigojančiais elementais – mokslo galia, socialine gerove ir politine laisve. Negatyvia prasme mokslo progresas eliminuoja tikėjimo ir moralinius prietarus, prigimties suvaržymus, valdžios piktnaudžiavimą, autoritetų įtaką. Pozityviai jis konstruoja žmonių lygybės, teisės ir socialinės gerovės, taip pat pagrindinius kultūros raidos ir pažinimo princi-

pus. Populiariu manyti, jog tiek genealogiškai, tiek chronologiškai mokslas yra švietimo projekto pirminis, lemtingas segmentas. Vienokia ar kitokia forma jis įmanomas be specifinių socialinių santykių ar politinės sistemos modelių, tačiau pastarųjų *švietėjiškąjį* pobūdį lėmė būtent mokslas, tiksliau, moderniojo mokslo metodologija. Ir tik tam tikromis aplinkybėmis, galbūt tik XIX a., jie tapo neatskiriamomis vientiso Vakarų civilizacijos proceso dalimis, nors jų priklausomybė vienas nuo kito visuomet sąlygiška ir netolydi. Spėtina, kad mokslo, socialinės santvarkos ir politinės sistemos ypatingas abipusis sąlygotumas kaip tik ir nulėmė švietimo esmę: jam lemta būti projektu, kuriame socialinis teisingumas, politinė laisvė ir mokslinė pasaulėžiūra negali vienas kito panaikinti, tačiau nenatūrali (arba neefektyvi, nefunkcionalinė) neįgyvendinama švietimo jai teikiama prasme) jų sąjunga taipogi nuolat kuria neeliminuojamas įtampas.

Orientuotos jei ne į scientistinį eurooptimizmą, tai bent jau į kantiškąjį mokslo, teisės ir moralės universalizmą, kritinė Habermaso ar fundamentalistinė-racionalistinė Ernesto Gellnerio teorijos, paradoksalu, žengia į patį antišvietėjiškosios retorikos centrą. Tai, kas simptomiškai vienija švietėjiškai ir antišvietėjiškai nusiteikusiųjų stovyklas, koncentruojasi į ideologijos kritiką. Vis dėlto net ir panašiai apibrėždami ideologijos simptomatiką, antagonistai numato skirtingą terapiją. Tokiu būdu terapinė ideologijos kritikos procedūra vienai iš stovyklų visuomet demonstruoja kitos patologiją.

Tačiau čia, mano manymu, susiduriame ne tiek su Maxo Horkheimerio ir Theodoro Adorno „švietimo dialektika“, vivisekuojančia švietimo projektui įgimtus prieštaravimus, kuriuos Habermasas baudėsi reviduoti komunikacinės struktūros normomis (esą atkūrus projekto elementų – mokslo, moralės, teisės, estetikos – simetriją regeneruosime ir švietimo teikiamą viltį bei patosą), kiek su filosofine fizionomika Friedricho Nietzsches ir Peterio Sloterdijko prasme. Deklaruodami „ateities filosofijos“ fizionomiką, kartu ir laikydamiesi tam

tikros filosofinės pozos, jie atlieka tokią mąstymo judesį, kuris išreiškia šią tą daugiau nei įprastą filosofinės polemikos sklaidą, kuomet keičiamos mąstymo kryptys, suvokimo optika ar sisteminis žargonas ir ieškoma priimtinių kritinės filosofijos popierinių sprendimų tariamoms problemoms.

Šiame straipsnyje ir pabandysiu suitelkti dėmesį į keletą numanomų „ateities filosofijos“ fizionominių laikysenų, moderniajai švietėjiškai ideologijos kritikai metančių iššūkių, Sloterdijko žodžiais, „mokymu su oda, plaukais ir dantimis“.

KINIKAS

Nei Habermasas, nei Gellneris nėra nusiteikę pasiduoti antišvietėjiško judėjimo reliatyvistinei pagundai tikrovės sąvoką paversti reikšmių ir konceptualinių schemų kamšalu. Į tikrovę, kurioje bet kokiomis aplinkybėmis jie jaučiasi patogiai išsikūrę, sudedamos visos lemtingos modernybės viltys. *Tikrovė neapgaudinėja!* – šiame šūkyje glūdi nesibaigiantis švietimo projekto optimizmas. Šiandien triviale nepripažinti sąmonės vieninteliu pažinimo šaltiniu, tikslu ir prasme. Tačiau taip manyti *eo ipso* reiškia viena koja stovėti ant hermeneutikos (to, pasak Gellnerio, hermetiško postmoderniosios antikultūros pranašo¹) žemės², o kartu – ir pavojų pasiduoti antišvietėjiškai grubaus natūralizmo nuotaikai. Šią švietėjiškos laikysenos kvazidilemą lengviau suprasti modernybės taip pamėgtai dialektiškai argumentacijai pasiūlius išnarplioti tikrovės ir netikrovės (vaizduotės) binarinės opozicijos reikšmę. Tektų konsta-

tuoti, kad pati ši opozicija yra netikra³, arba – sąmonės konstruktas. Tai tvirtindamas modernistas vadovaujasi sveiko proto principu: jei galva skilo, siena nepasivaideno. Kita vertus, gerokai sunkiau susiskaldyti galvą į įsivaizduojamą sieną (hermeneutinis principas), bet kaip modernistas patikrina, kodėl smūgis nepavyko: kas iš tikrųjų čia įsivaizduojamas? Ir vis dėlto akivaizdu: švietimo ideologiją modernybės atstovai Habermasas ir Gellneris preparuoja pasitelkdamis tikras galvas. Sekant mintį, tikras efektas (apčiuopiamas jų filosofinės kritikos rezultatas) garantuotų jiems vietą Vakarų kultūros istorijoje, tačiau ir kritikuodami nerezultatyviai jie netaptų mažiau tikri, tik vargu ar paaiškėtų, ar jie įsivaizdavo kritikuoja, ar kritikavo įsivaizduojamus dalykus.

Man atrodo, kaip tik čia ima ryškėti kiniko povyzos kontūrai. Filosofiniu iš didžiosios raidės požiūriu, kinizmas nė-

ra Filosofija, jis neturi nei *philos*, nei *sophos*. Ontologiškai kinizmo nėra: atsitiktinė, irelevantiška būtis kaip tokia yra kinizmo kerpė ant Ontologijos medžio (Feyerabendas sako: dėsningoje tikrovėje nėra nei anarchistų, nei mano tetos Emmos). Kinikas netgi ne Dunso Škoto *haecceitas* – ypatingesnis už jį Platono šnipštas. Nėra kinizmo nei epistemologiškai: kinikas yra pato-logiškas, o tai jau gydymo (tiksliau disciplinos, ugdymo), o ne pažinimo sritis. Todėl labai keista ir verčia suklusti, kai kinizmą Filosofija bando apibrėžti tik kaip tam tikrą atoveiksmį, tegul ir fiziologinį, į pačios Filosofijos procesus: esą, vienaip ar kitaip, kinikas yra Filosofijos produktas. Pasakyta per daug.

Kinizmo požiūriu (tiksliau, aktualizuojant kiniko figūrą, o ne pateikiant istorinį kritinį jo paveikslą⁴), platoniška tiesos ir gėrio pompastika vertintina atlaidžiai. Idealizmui, kuris esą turėtų kelti kinišką reakciją, kinizmas jaučia bičiulišką globą, o ne atvirkščiai. Todėl čia slypi fizionominė asimetrija: jei kinizmas būtų tik antifilosofija, pavyktų išsaugoti filosofijos reprodukcinę *status quo*⁵. Tačiau kinikas nei palaiko, nei neigia idealistinę suvokimo optiką, netgi ne kritikuoja ją, o „kalba taip, kaip gyvena“, – jo prabanga ir stiprybė. Vis dėlto ateities filosofų kartoms skelbti pasaulėžiūrą ir būti jos pavyzdžiu – tai panašu į anksčiau nusakytą filosofijos problemėlę: sąmonės konstruktai neįpareigoja.

Įpareigoja tikrovė, kuri savo ruožtu *tikrai* yra asimetriška – fundamentali švietėjo Gellnerio filosofijos tezė. Jei pasaulis būtų simetriškas, esą „visos kultū-

ros esančios lygiateisės, nė viena jų neturi teisės vertinti ir interpretuoti kitas pagal savo standartus ir svarbiausia (siaubų siaubas) neturi teigti, kad pagal savo kriterijus teisingai aprašo pasaulį“, tai hermeneutika būtų teisi (košmaras), tačiau „iš tikrųjų pasaulis, kuriame gyvename, yra visiškai kitoks“⁶. Asimetriją vienprasmiškai ir globaliai įtvirtina už kitas pažinimo rūšis gerokai efektyvesnė, socialinių, moralinių ir kultūrinių sistemų atžvilgiu indiferentiška, monoteistinei unikalumo ir universalumo idėjai neabejotinai skolinga žinojimo forma – gamtos mokslas. „Teisingai ar neteisingai“, šis pasaulietinis monoteizmo variantas iškreipė ekonominę, karinę, administracinę sferas ir išspraudė mus į tikrovę, kurioje tenka gyventi, – „neturime visiškai jokio pasirinkimo“. Kokia didžiausia hermeneutizmo klaida, trukdanti išvelgti šią tikrovės asimetriją? Polinkis į idealizmą. Čia turiu galvoje, kad per mažai vertinami prievartiniai bei ekonominiai suvaržymai visuomenėje ir per daug – koncepciniai⁷.

Atkreiptinas dėmesys į Habermaso hermeneutinio konceptualizmo, kuris per sąvokinį rėtį tarsi nuolat išsijoja tikrovę kritiką:

Apriboti hermeneutinį požiūrį yra teisėtas refleksijos reikalavimas. Ji reikalauja referencinės sistemos, transcenduojančios kultūros kaip tokios kontekstą. Tik tuomet tradicija gali būti tinkamai kritikuojama⁸.

Nesunku atspėti, kad „referencinė sistema“ čia įvardijamas pats švietimo projektas: Habermasas tiki universaliąja teise bei morale, o kartu – jų bei

mokslo ir technologijų integracija komunikatyviojo racionalumo priemonėmis.

Abiem atvejais gyvenamojo pasaulio asimetrija, regis, akivaizdi. Bet kartu ryškėja ir tai, kad tikrovės prioritetas ima sklaidytis migloje. Įtaigiai parodęs, koku būdu mokslinis pasaulėvaizdis deformavo tikrovę kartu versdamas išsikraipyti ir mūsų mąstymą, Gellneris „tačiau, matyt, vis dėlto“ primena, jog absoliutizuojama ne švietimo optika – matyti progresuojančią, liberalėjančią, universalėjančią visuomenę – o viso labo metodas Immanuelio Kanto doktrinos prasme:

Mes galime pagrįsti tai, kad pasaulis turi atrodyti toks, jeigu mes mąstom tam tikru būdu – o mes taip mąstom.⁹

Medijuodamas „nepriklausomą moralinio-praktinio racionalumo logiką“ su „sugebėjimo moraliai apsispręsti situatyvumu“, Habermasas pripažįsta, kad abstrakti praktinio diskurso sąvoka santykyje su konkrečiomis bendruomenėmis tarnauja kaip deontologinis principas, tad abstraktus protas pats negali būti bendruomenės pagrindas. Vadina-

si, diskursas netarnauja tam, kad pagrįstų, generuotų ir reprodukuotų gyvenamuosius pasaulius.¹⁰

Taigi asimetrija ima ryškėti ir kai kur kitur. Ar negalėtų būti taip, kad įžiūrėjęs oponentų postmodernistų asimetrišką požiūrį į gentainių modernistų racionalizmą/idealizmą¹¹, Gellneris pražiopsojo savo paties kritinės simetrijos fizionominę asimetriją? Ar jis ją nepakankamai įvertino? Vienaip ar kitaip racionalistiniam fundamentalizmui kinizmo akivaizdoje gresia ideologinis bankrotas: jis kartu ir aklas, ir netikras.¹² Jo atžvilgiu kinizmas išties yra visiškai asimetriškas, tačiau ne epistemologine ar ontologine, o fizionomine, egzistencine-materialistinė prasme. Be abejo, šiuo atveju simetrijos klausimas yra lemiamas. *Ar filosofinės laikysenos tikrumas priklauso nuo to, kokią prasmę jai suteikia filosofinis diskursas? O jei Platonas nesuprato Diogeno Sinopiečio, klaidingai jį sverdamas simetrinėmis svarstyklėmis? Reaktyviųjų jėgų sąjūdis pilietinio racionalizmo akivaizdoje – ką į tai atsakytų visų laikų antistenai? Ir ką apskritai asimetriškame pasaulyje turėtų reikšti filosofinė fizionomika?*

DADA

Racionalistiniam fundamentalizmui fizionominės simetrijos problemos beveik neįmanoma užčiuopti. Jis elgiasi lygiai taip pat kaip marksizmas, išpeiktasis politinio ir hermeneutinio egalitarizmo protėvis. Jei „marksizmas virto kone specialia disciplina, kurios sfera yra *kitų* kultūrinis paklydimas ir jų pasaulio konstravimas“¹³, tai racionalistinis fundamentalizmas neatsilieka projektuoda-

mas, konservuodamas ir paslaugiai preparuodamas ideologinius priešininkus-vaiduoklius. Sloterdijkas kompromatų paieškoms angažuotai švietėjiškai ideologijai suteikia iškreiptos apsišvietusios sąmonės pavidalą: jai vargu ar išivaizduojama, kad priešininkas netikras (kadangi nuolat šaunama pro šalį), ir beveik neįtikėtina, kad jis gali būti nuoširdus. Jei teorijos, ideologijos ar apskritai pozicijos

rimtumą/tikrumą apsprendžia argumentacinė galia, tai „teisinga yra ta teorija, kuri geriausiai pagrindžia savo pačios tezes ir sugeba sukritikuoti visus svarbius ir atkaklius kitos pusės argumentus“¹⁴. Kartu, hipostazuojant oponento „užsispyrusį, sistemingą, į savo principus įsikibusį klydimą“, taigi demaskuojant piktavališką nebrandžios sąmonės ideologinį mechanizmą, švietėjiškas diskursas supolitinamas ir supolicinamas. Mažiau konceptualinio marazmo, daugiau blaivios nomenklatūros – vieša švietėjiško fundamentalizmo paslaptis.

Non liquet. Fizionominė kiniko asimetrija negali solidžiai atstovauti partijos interesams. Diogenas Sinopietis, pasak Diogeno Laertijaus, gyrė tuos, kurie norėjo vesti ir tuos, kurie nenorėjo, kurie norėjo išplaukti ir kurie nenorėjo, kurie norėjo būti valdžioje ir kurie nenorėjo, kurie norėjo turėti vaikų ir kurie nenorėjo, kurie buvo pasiryžę tarnauti valdovams ir kurie nebuvo. Kokia čia politinė programa, kam protagonistas angažuotas? Naivu manyti, kad nūdienos agoroje jis padarytų reikiamą išpūdį, o padaryti jį tikrai suinteresuotas. Realistiniame (asimetriškame) pasaulyje, kuriame vadovauja realistai (objektyviai atskleidžiantys sociokultūrinius procesus grindžiančias racionaliąsias struktūras), pilvakalbystė – kalbu taip, kaip gyvenu – dažniau sulauktų priešingo efekto (seniai taip niekas negyvena, vadinasi kalbantysis melagis, Sloterdijko žodžiais - meluoja sakydamas tiesą). Simetriškai sąmonei reliatyvistinė poza tiesiog netikra: nedera, neleistina tikėti jos nuoširdumu, nuoširdžia abejone, kad tiesa neturi objektyvios reikšmės.¹⁵

Taigi pozą reikia keisti, asimetriškam pasauliui pasiūlant nuolankumo dozę. Neokiniškas dada – čia į gretą Sloterdijkas stato Montaigne'į, Voltaire'ą, Nietzsche, Feyerabendą – nepaiso filosofijos *esprit de serieux*¹⁶, tačiau ir garsus anaip tol ne tik stipriais posakiais ir anekdotais. Pavyzdžiui Habermasas, kiek skvarbiau žvilgtelėjęs į jo švietimo ideologijos kritikos kritiką,¹⁷ žingnis po žingsnio analizuodamas Georgą Wilhelmą Friedrichą Hegelį kaip Nietzsche's antipodą, patį Nietzsche, po to „kovotojus“ su juo Adorno ir Horkheimerį, galiausiai – jo „vėliavnešius“ Heideggerį, Foucault, Bataille'į ir Derrida, Nietzsche's „totalinei švietimo ideologijos kritikai“, metančiai modernybei rimčiausią iššūkį, skiria kone visą dėmesį ir net po kanceliarine filosofijos terminologija vos įstengia nusišėpti blogą nuojautą: o jeigu iš *tiesų* mes labiau trokštame netiesos, jei vertybiniai sprendiniai neturi pažintinio statuso ir reiškiasi tik kaip galios pretenzijos? Todėl Habermasas itin pabrėžtinai siekia parodyti, kad estetiškos patirties horizonte, išstūmusiame proto aspektą, glūdi tas pats nevykęs švietėjiškas „puristinis“ noras „galutinai demaskuoti“ mokslą ir moralę kaip ideologines iškrypėliškas galios formas, atskirti protą nuo regimybės:

Tačiau tos galios teorijos Nietzsche'io nesiseka pripažinti kaip teorijos, galinčios būti teisinga arba klaidinga. Jis pats plaukioja – taip rodo jo analizė – regimybės pasaulyje, kuriame galima skirti šviesesnius ir tamsesnius šešėlius, bet ne protą nuo neproto.¹⁸

Idant sustiprintume savo pačių retorinius argumentus, derėtų pripažinti,

kad Habermasas šiuo atveju teisus. Dadaistinis nuolankumas (be abejo, tiesiogiai jį priskirti Nietzschei būtų nei šis, nei tas) privalo atrodyti nuoširdus efekto vardan. Tačiau vien dėl to, kad filosofinė (Nietzsche's) laikysena atkuriamą, demontuojama, permontuojama ir įkabinama į (reikia pripažinti) nuoseklią, įtaigią, gerai apgalvotą ir netgi chronologiškai motyvuotą filosofinio diskurso grandinę, senajam kinikui sukeltų tik neadekvačią filosofinę defekaciją, nes čia, protų dialoge, kur visada iškyla tik tai proto teorijos, paminama egzistencinės fizionomikos filosofinės raiškos forma, o ką ir kalbėti apie tai, jog neatpažįstamai subjauojamas egzistencinės fizionomikos tikslas. Todėl, siekdamas populiarumo, archainis kinizmas turi virsti etiniu, politiniu, estetiniu, episteminiu (pagal poreikį) dadaizmu. Jis nesikrato kritikos (paveldėtas bruožas), net skatina ją, parazitoduodamas, plėsdamasis ir kritikos pleištu gilindamas egzistencijos ir teorijos asimetriją.

Taigi ir Nietzsche tam tikra prasme skatina nuoširdų tikėjimą paskutiniojo metafiziko, paskutiniojo Dioniso mokinio ir pašvęstojo įvaizdžiu. Jis netgi susitepa dievo krauju ir teatrališku gestu apsisiaučia antikristo aureole. Tačiau kas įkvepia Habermasą Nietzsche's švietimo ideologijos kritiką versti pažodžiui (būtent: atgaminti jos logiką, genealogiją, ir po to profesionaliai sukurti antiantišvietėjišką strategiją), o jo atsisakymą mąstyti komunikatyviai, tikslingai, išvaudojančiai - nukelti į estetizuotos dionisiškos archaikos sutemas,¹⁹ tarsi tuo jis nusizengtų pačiai Kritikos, Refleksijos ir

Dialektikos esmei? Tardamas, jog filosofijos skaidrumas priklauso nuo to, kaip filosofas išsimiega, ar tinkamas jo racio-nas, ar jo darbo kambaryje pakankamai gaivaus oro, Nietzsche meta jauką: ar mesianistiniai įpročiai nėra viso labo tuščio skrandžio projekcijos? Kas man darbo, kad „prieštara ir kritika netenka prasmės, jei mąstymas nebegali veikti tiesos apskritai reikšmingumo sferoje?“²⁰

Kitaip tariant, švietėjiškos kritikos ritmika rezonuoja dadaistišką nuoširdumo ironiją. *Esprit de serieux*, zaratustriškai „sunkio dvasia“, konstruktyviai skirdama protą nuo neproto, infantiliškai neskiria šviesesnių ir tamsesnių šešėlių, regimybės laipsnių, neatpažįsta „kodėl?“ ir „kodėl gi ne?“ semantinio nebendramatiškumo. Anapus jos diapazono sklindantys virpesiai kelia sumaištį, tad idant išvengtų saviplakos, modernioji kritika skuba sureguliuoti dažnius. Tuomet ir į ją nukreipta piktų ar naivių (nesuprasi) fizionomijų mimika išsilygina, tampa perprantama, artima, simetriška ir pažeidžiama.

Ko gero, dėl to švietėjiškam fundamentalizmui pavojus likti apgautam apsimestinio dadaistinio nuoširdumo nė kiek nesumažėja. Stipri išlieka ir asimetrijos nuojauta: ne spėjama dadaistinio protagonisto (nuoširdžiai tikima, kad analogiškas jo pozicijos nuoširdumas – hermeneutistinė tiesos interkontekstualumo prielaida – pats jį nukenksmins, o asimetrinė laikysena objektyvizmo aki-vaizdoje simuliuojama), bet savo paties atžvilgiu. Jei, kaip spėjome, tikrovė – menkas argumentas pozicijos tikrumo naudai,²¹ visada yra galimybė neįvertinti

priešo galimybių (juk nežinodamas, ar nepaisydamas racionalių argumentų jis gali juos ignoruoti, arba palaikyti apsimestinais), o savo ruožtu – laiku paruošti kontrataktikos. Štai čia išvelgdamas problemą (kurios realiatyvistas lyg ir negalėtų: kaip neontologiškai pateisinti prioritetinę, neredukuojamą savo poziciją kitų atžvilgiu), fundamentalizmas nelabai legaliai tampa simetrišku tik kitų, bet ne savo atžvilgiu. Jo metodo asimetrinė fundamentika tampa šventuoju sostu: viskas gali būti kritikuojama, bet ne viską reikia kritikuoti.²² Berods, Gellneris tai ir turi galvoje: jei jau „ekstravagantiški ir nedisciplinuoti reliatyvistai-postmodernistai“ iš švietėjiškos pažinimo etikos atėmė privilegiją pažinti substantyvą, galutinę ir visišką tiesą, kad pasaulis yra toks ar anoks, „vienintelė mūsų turima atrama yra manymas, kad kad vis dėlto tėra vienas tikrai pagrįstas pažinimo būdas ir kad, sakant labai apibendrintai, Vakarų epistemologinės tradicijos pagrindinė srovė, kuri dabar tokia nemadinga, jį *perprato*.“²³

Kodėl gi ne? Tačiau gal derėtų pagaliau įvardinti tokios sėkmės receptą. Gellneris išvardija ingredientus: gamtamokslis yra transkultūriškas, transpozityvus, savo technine forma – gausinantis išteklius ir niveliuojantis žmonijos stratifikaciją, „nuostabiai“ konsensinis (priešingai mokslo filosofijai), kumuliatyvus, nešališkas, asocialus, ir, deja, už visa tai nusipelnantis nekultūringo amoralaus chuligano nešlovės.²⁴ Kaip tik čia bene ryškiausiai ir atsiskleidžia fizionominė asimetrija, nuo kurios iki dadaistinės „pažinimo etikos“ vienas žingsnelis. Feyerabendas padaro tą pačią išva-

dą – mokslinė veikla chuliganiška ir amoralinė. Tačiau ji ir apsimetėliška, agresyvi, inertiška, grobuoniška, pavydi, – todėl jos amoralumas paaiškintinas visai kitomis nei Gellnerio nurodytomis priežastimis. Mokslo transpozityvumas fašistiškas: kartu su technologijomis į bet kurią kultūrinę erdvę jis išvirkščia racionalizuojančios, natūralią aplinką išsiurbiančios, liberaliais užmojais prisdengiančios ideologijos skiepi. Todėl jo vidinė sąranga tokia tariamai kumuliatyvi ir konsensinė, o ne atvirkščiai – esą, būdamas vertybiškai neutralus, jis lengvai suvirškinamas bet kurio sveiko proto, su malonumu įsisavinamas ir panaudojamas niekaip nerizikuojant išbalansuoti sociokultūrinę ekosistemą. Tai dadaistiniam sarkazmui itin parankūs švietėjiški skiedalai, nes atkartoja jo paties epistemologinį cinizmą: drąsiai mesti iššūkį „regresyvioms“ gyvenamojo pasaulio struktūroms puikiai suvokiant, jog neįmanoma pasiūlyti jokios „šviesesnės“ socialinės alternatyvos.

Laimei, dadaistinis impulsas išlaikė aukščiau Vakarų epistemologinės tradicijos perprasto pažinimo būdo esančias „galingas satyros meno juoko tradicijas, kurių šaknys antikos kinikų filosofijoje,“²⁵ tiksliau tariant, pats dadaizmo fenomenas labiau yra satyrinis impulsas, nei koks egzaltuotas humanistinis antišvietėjiškas antimetodas. Nyčiškai atsižadėdamas įsitikinimų, po to atsižadėdamas savo atsižadėjimo, jis taptų pernelyg „nihilistišku“, pernelyg apčiuopiamu ir rimtuoliškai švietėjišku. Zonduodamas propagandistinį mokslinių idėjų generavimo mechanizmą ir tyrimo rezultatus teikdamas plačiajai visuomenei, Feyer-

bendas gerokai rizikavo, nes dažnokai pats reikšdavosi kaip mokslo filosofas, kuriam kažką reikia „gelbėti“: visuomenę, mokslinio tyrimo laisvę, kultūrą, meną, ir kuriam, šmaikščiojo Gellnerio nuopelnu, galėtume pritaikyti šūkį *Sturm und Drang und Tenure*. Bet tai, kokią jis matė mokslinę veiklą ir kaip ją aprašė, geriausiai apibūdina ne jis pats ar tūlas dadaizmo kronikininkas, o švietėjiško, dar gi feministinio, fundamentalizmo atstovė Hilary Rose, simetrine optika lakoniškai išryškinanti dadaistinės fizionomikos niuansus:

Kiekvienas Feyerabendo skaitytojas privalo suprasti, kad jo „viskas tinka“ filosofinė nuostata iš esmės sietina su jo nepadoria seksistine naujosios teorijos, kaip žavios kurtizanės, kurios vienintelis tikslas – suteikti jam pasitenkinimą, koncepcija.²⁶

Viena vertus, ji galėjo nežinoti, kad Feyerabendas po jaunystėje patirto sužeidimo buvo impotentas. Antra vertus, net ir lytis modernybės diskurse gali tapti argumentu. Trečia vertus, Feyerabendas išsižeidė: *I often wished i had never written that fucking book.*²⁷

PARIJAS

Šiuolaikinį dadaistą nuo archainio kiniko skiria tai, kad pastarojo gyvenamojo pasaulio sąlygos buvo palankios kūnu reikšti egzistencinio materializmo „tiesas“. Moderniaisiais laikais neokiniškojo impulso įvaizdį ėmė lemti Gutenbergio revoliucijos diktuojamos sąlygos, ir, stengdamasi išlikti, dadaistinė fizionomika „išiformino“ pagal tekstinės raiškos reikalavimus. Dadaistinių *illiterate* nuo švietėjiško fundamentalisto skiria tai, kad pastarasis savosios tapatybės vienaip ar kitaip ieško savo profesinėje veikloje, jam subjektyvė yra tam tikra diskursyvinė praktika, daugiau ar mažiau vieša sąmonės interakcija. Dadaistiniam „kodėl gi ne?“ tokia praktika atgrąši, nes ji pačiu blogiausiu būdu išreiškia tai, ko iš tiesų negali duoti: asmeninį tikrumą, privatumo pojūtį, prasmės betarpiškumą. Suprantama, diskursyvosios komunikacijos gniaužtų jis pats nei gali, nei siekia išvengti, tačiau dadaistinis santykis su tekstu (kalba) yra

kitoks, čia glūdi ne doktrininė tiesos ir tikrovės, ar tikrovės ir prasmės, o egzistencinė asmens ir asmens asimetrija. Taip pat suprastina, kad nuosekliai tokios asimetrijos kito atžvilgiu neįmanoma laikytis. Savo studentus Feyerabendas auklėjo:

Jei norite ko nors pasiekti, parašyti knygą, nutapyti paveikslą, žinokite, jog jūsų pačių egzistencijos esmė yra kažkur kitur ir kad ji turi tvirtus pagrindus. Tik tuomet užgriūsiandčios kritikos akivaizdoje galėsite išlikti ramūs ir linksni.²⁸

Tačiau jis pats į simetrijos tinklą įkliuvo, *I often wished i had never written that fucking book.*

Bet ar filosofinės laikysenos tikrumas priklauso nuo to, kokią prasmę jai suteikia filosofinis diskursas? Dadaistinė „pažinimo etika“ impulsyviai virsta „elgesio etika“, o etika – filosofiniam klausinėjimui atspariausia sritis, į kurią metodologinė prievarta anksčiau ar vėliau nusilau-

žia iltis. Transparentas čia reiškia daugiau nei argumentas, tad juo daugiau čia erdvės neokiniškiems parijams, vienok ir ideologiniams ciniškiems parveniu.

Man atrodo, Z. Baumanas visų pirma tai ir turėjo omenyje postmodernistinio judėjimo ašimi įvardindamas etiką, o ne, kaip įprasta, estetiką.²⁹ Kartu su XX a. dadaistais Huelsenbecku, Tzara, Richteriu, Janco, Baaderiu ir kitais,³⁰ jis ėmėsi savotiškos „filosofinės akcijos“, kuri turėjo tą patį taikinį: „buržuazinę kapitalistinę tikrovę“ ir jos neatsiejamą atributą – „miesčioniško“ tikrumo jausmą. Į „pažinimo etiką“ jie, galima sakyti, spjovė sutartinai: jei modernioji epocha vienaip ar kitaip yra mūsų moralės mokslo atspindys, tai patys ją galime atspindėti pilietinės savimonės švietėjišką cinizmą atsukdami prieš pačią savimonę. Norite tikrovės – priimkite ją ir brutaliausiu pavidalu, „išeities čia nėra“. Tuomet neturi būti ir apsimestinės pagailos, to minties laisvės teikiamo lengvumo, esą žinome, kodėl taip yra, kodėl mūsų pačių čia nėra ir ką daryti toliau. Baumanas neslepia nuojautos, jog „metodologinė prievarta“ seniai virto elgesio kodeksu, kuriame naivu ieškoti atviros prievartos elementų.³¹ „Gerinimo politika“, supinta iš socialinių standartų, žadančių geresnį rytojų (rytojūs – tai diena, kuri „amžinai bus diena po jos“), vilties pasiekti pažadėtąją žemę, kaltės jausmo, jog einama nepakankamai sparčiai ir taip apsaugančio viltį nuo žlugimo, tariamos tapatybės misijos pasiekti pilnatvę, kuri, traukiant vilčiai ir stumiant kaltei, visuomet yra žingsniu priekyje,³² užprogramavo modernybės į save nukreiptą subtilios prievartos mechanizmą:

Talentingiausi ir ir ištikimiausi modernybės vaikai negalėjo savo sūniškosios ištikimybės išreikšti kitaip, nei tapdami jos duobkasiais. Kuo labiau jie aukojosi kurdami machinacijas, kurias modernybė siekė įtvirtinti (visų pirma, nuvainikuoti ir teisiškai nukenksminti prigimtį), tuo labiau jie ardė sistemos pamatus. Modernybė, galima sakyti, nuo pradžių buvo nėsčia nuo savo pačios postmodernios savinaikos. Jos vaikai genetiškai buvo pasmerkti būti jos niekintojais, ir – galiausiai – jos griovimo komanda.

Taip kultūra susikoncentravo į įnirtiną kovą su socialine tikrove, kurią, kaip visos kultūros ir turėtų, privalėjo atspindėti ir aptarnauti. Ši disartikuliacija ir, eventualiai, nesantaika tarp kultūros ir materialios egzistencijos, ko gero, yra vienintelis žinomas socialinis konstruktas. Galėtume su įsitikinimu apibrėžti modernybę kaip gyvenimo formą, kuri yra pažymėta šios disartikuliacijos: tai socialinis būvis, kuriame *kultūra negali tikrovei tarnauti kitaip, kaip tik ją ardydama*.³³

Iš čia postmoderniojo parijo, valkataujančio modernybės šviečiamojo diskurso paribuose, šizofreniškas („unikaliai tragiškas“?) „moralumas“, demonstruojantis priklausomybę kultūrai arogantiškai išreiškiamą panieką, nusivylimu ir nejautrumu, o kartu žaismingai perteikiantis saviironiško, naivaus ir principingo autonomiškumo galimybę. Imituodamas švietėjišką religinės etikos „adiaforizaciją“, parijas „adiaforizuoja“ modernybės pažinimo etiką, virtusią socialinės tvarkos pagrindu ir modeliu.³⁴ Tad parijui, palaikančiam materialios egzistencijos pusę, moralumo sąvoka yra dirbtina, nesvarbu, ar moralumą suprasime kaip „bendražmogišką“ institucinį konstruktą, ar kaip manipuliacijos priemonę.

Kaip galima būtų apibendrinti, kuo jau taip iš esmės skiriasi pseudomoralus parijo savimonė nuo destruktuvios modernybės parvenu moralės? Ar švietimo ir antišvietimo ideologijų žaidime numatomas laimėtojas (kas demaskuos „tikrąjį“ prievartos mechanizmą, gaus nepriklausomybės prizą)? Pretendentai kai kuo panašūs: parijas, amoralios, asocialios žmogiškosios prigimties gerbėjas, ardantis „globėjiškos“ institucionalizuotos kultūros pamatus; parvenu, universalistinės civilizuotos respublikos tarnautojas, griebiantis į naą neklusnius defektuotus moralinės sistemos elementus. Arba: socialinės tikrovės marginalas, siekiantis apsisaugoti nuo agresy-

vios kultūros totalitarizmo *versus* kultūros propaguotojas, neleidžianti detonuoti socialinės tikrovės anomalijų.

Tačiau kai kas juos besąlygiškai skiria. Ši „kai ką“ artikuluoti nelengva, tačiau galima pabandyti iliustruoti vienu pavyzdžiu. Baumanas kalba apie lemtinę istorinę postmodernios savimonės smūgį komunizmui iš vidaus, komunizmui, kuris galėjo iškasti daug anglies, išlydyti daug plieno, tačiau negalėjo „produkuoti“ laisvės, įvairovės, pasitenkinimo ir žaismingumo.³⁵ Habermasas, savo ruožtu išpėdamas apie antišvietėjišką postmodernybės etinio ir episteminio reliatyvizmo pavojų, primena mums antiliberales antimodernistinio nacizmo pasekmes.³⁶

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Ernest Gellner. *Postmodernizmas, protas ir religija*. – Vilnius: Pradai, 1993, p. 51–52, p. 60–61.
- ² Plg. John W. Tate. *The hermeneutic circle vs. the Enlightenment*. – New York: Telos, 1998, p. 10–11.
- ³ Kaip netikra pati nebūtis ir jos vediniai, pavyzdžiui nihilizmas. Už šią išvalgą esu dėkingas J. Girniui. Žr. Juozas Girnius. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1994, t. 2, p. 222.
- ⁴ Plg. Peter Sloterdijk. *Ciniškojo proto kritika*. – Vilnius: Alma littera, 1999, p. 139.
- ⁵ Ją, pavyzdžiui, stengiamasi išlaikyti smagiai aiškinant, kad kinikai esą perėmę ir išryškinę sokratiškąją panieką materialiams dalykams.
- ⁶ Ernest Gellner. *Postmodernizmas, protas ir religija*. – Vilnius: Pradai, 1993, p. 88.
- ⁷ Ten pat, p. 96.
- ⁸ Jürgen Habermas. *On the Logic of the Social Sciences*. – Cambridge, MA: MIT Press, 1988, p. 170.
- ⁹ Ernest Gellner. *Postmodernizmas, protas ir religija*. – Vilnius: Pradai, 1993, p. 122.
- ¹⁰ Plg. Thomas G. Walsh. Enlightenment, Counter-Enlightenment and Beyond // *International Social Science Review*, 1993, vol. 68, nr. 2, p. 67.
- ¹¹ Nuosekliai simetrinis postmodernistų-reliatyvistų pažinimas taikomas tik svetimų kultūrų atžvilgiu. Tuomet palankiai ir pritariamai galima vertinti netgi jų absoliutizmą. Tačiau savo pačių visuomenėje pasitaikančių antireliatyvistų nepriklausomo pagrįstumo ir autoriteto idėją jie kategoriškai neigia. Žr. Ernest Gellner. *Postmodernizmas, protas ir religija*. – Vilnius: Pradai, 1993, p. 110, p. 112.
- ¹² „Mano rekomenduojamas nuosaikus racionalistinis fundamentalizmas atsisako Švietimo idėjos siūlyti kontrmodelį, kuris konkuruotų su savo religiniu pirmtaku. Fundamentalistinis jis tik pažinimo formos ir galbūt moralės formos atžvilgiu, nes tvirtina, kad viską reikia traktuoti simetriškai.“ Žr. Ernest Gellner. *Postmodernizmas, protas ir religija*. – Vilnius: Pradai, 1993, p. 141. Išeitu, kad grįsdamas asimetriškos tikrovės primetamą reikalavimą mąstyti simetriškai (kantiška prasme abejoti visomis nepagrįstomis prielaidomis, pagrindais, sistemomis, įsitikinimais etc.), Gellneris negali įsivaizduoti, jog santykis gali būti priešingas: gyvenamojo pasaulio asimetriškumo išpūdį sukelia būtent simetriškas požiūris. Tuomet – koku pa-

- grindu postmodernaus mąstymo asimetrija pasaulį traktuoja simetriškai? Tokiu pačiu, koku Gellneris visam reliatyvizmui (ir jo šiuolaikinei atmainai postmodernizmui) užmauna asimetrinio pasaulio apynasrį, traktuodamas reliatyvizmą simetriškai...
- ¹³ Ernest Gellner. *Postmodernizmas, protas ir religija*. – Vilnius: Pradai, 1993, p. 55.
- ¹⁴ Peter Sloterdijk. *Ciniškojo proto kritika*. – Vilnius: Alma littera, 1999, p. 42.
- ¹⁵ Plg. Richard Rorty. Objectivity, Relativism and Truth // *Philosophical Papers*. – Cambridge Un. Press, 1991, vol. 1, p. 24.
- ¹⁶ Peter Sloterdijk. *Ciniškojo proto kritika*. – Vilnius: Alma littera, 1999, p. 202.
- ¹⁷ Jürgen Habermas. *Modernybės filosofinis diskursas*. – Vilnius: Alma littera, 2002, p. 115–123, ypač p. 138–150, p. 282–283.
- ¹⁸ Ten pat, p. 145.
- ¹⁹ Ten pat, p. 112, p. 121.
- ²⁰ Ten pat, p. 144.
- ²¹ Čia paranki ir Rorty pastaba: realistams technologijų sėkmę aiškinti tikėjimo į elementariausias daleles ontologiniu pagrįstumu pernelyg trivialiu, netgi pavojinga. Jei įrodytina, kad elementariųjų dalelių egzistavimas yra tinkamiausio IBM sėkmės paaiškinimo dalis, kartu įrodytina, jog istorija tikrai yra klasių kovos istorija kaip tinkamiausio KGB sėkmės paaiškinimo dalis. Žr. Richard Rorty. Objectivity, Relativism and Truth // *Philosophical Papers*. – Cambridge Un. Press, 1991, vol. 1, p. 54. Tačiau, atrodo, Gellneriui tai nė motais. Jis atkakliai tvirtina, kad „pažinimo sferoje racionalią simetriją pragmatiškai garantuoja ir įtvirtina jos praktinė sėkmė bei galia.“ Ernest Gellner. *Postmodernizmas, protas ir religija*. – Vilnius: Pradai, 1993, p. 141.
- ²² Plg. Arthur Strum. What Enlightenment is // *New German Critique*, Winter 2000, Issue 79, p. 108.
- ²³ Ernest Gellner. *Postmodernizmas, protas ir religija*. – Vilnius: Pradai, 1993, p. 126.
- ²⁴ Ten pat, p. 90–92.
- ²⁵ Peter Sloterdijk. *Ciniškojo proto kritika*. – Vilnius: Alma littera, 1999, p. 40.
- ²⁶ Hilary Rose recenzijos knygai *Against method* fragmentą Feyerabendas cituoja autobiografijoje. Žr. *Killing Time. The Autobiography of P. Fejerabend*. – Chicago: The University of Chicago Press, 1995, p. 148.
- ²⁷ Ten pat, p. 147.
- ²⁸ Ten pat.
- ²⁹ Cantell T., Pedersen P. Modernity, postmodernity and ethics - An interview with Zygmunt Bauman. *Telos*, 1992, Issue 93, p. 136.
- ³⁰ Dadaistinę „chaotologiją“ Sloterdijkas pateikia *Ciniškojo proto kritikoje*. Žr. Peter Sloterdijk. *Ciniškojo proto kritika*. – Vilnius: Alma littera, 1999, p. 463–484.
- ³¹ Cantell T., Pedersen P. Modernity, postmodernity and ethics - An interview with Zygmunt Bauman. *Telos*, 1992, Issue 93, p. 140–141.
- ³² Zygmunt Bauman. Parvenu and pariah: heroes and victims of modernity // *The politics of postmodernity*. Ed. by J. Good and I. Velody. – Cambridge University Press, 1998, p. 23.
- ³³ Ten pat, p. 29.
- ³⁴ Vienas akivaizdžiausių tokio modeliavimo rezultatų Baumanui yra žydų genocidas nacių Vokietijoje, kuris buvo anaipol ne gyvuliškumo proveržis, nutraukęs ryšius su civilizuoatumu, o „civilizuotos“ masinės žudynės, kurioms talkino biurokratinė organizacija ir instrumentinis racionalumas. Modernybė įsipainiojusi į savilegitimacinį moralinio tobulinimo mitą, skatinantį pačią modernybę tapatintis su civilizacija, o moralę traktuoti kaip jos socialinių institucijų produktą. Žr. Zygmunt Bauman. *Modernity and the Holocaust*. – Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.
- ³⁵ Cantell T., Pedersen P. Modernity, postmodernity and ethics - An interview with Zygmunt Bauman. – *Telos*, 1992, Issue 93, p. 139.
- ³⁶ Thomas G. Walsh. Enlightenment, Counter-Enlightenment and Beyond // *International Social Science Review*, 1993, vol. 68, nr. 2, p. 68.