

Sekuliarizacijos profiliai

MODERNYBĖ IR GAMTA: KUR SUGRĮŽTI NORĖJO ROUSSEAU?*

Vaiva Daraškevičiūtė

Vilniaus universiteto

Filosofijos institutas

Universiteto g. 9/1, LT-01513

El. paštas: vaiva.daraskeviciute@fsf.vu.lt

Straipsnyje susitelkiama į nostalginės prieigos prie gamtos prielaidas, kurios tiriamos analizuojant, ką reiškia prancūzų filosofo Jeano-Jacques'o Rousseau mąstyme išsakytas kvietimas grįžti į gamtą. Straipsnyje Rousseau pozicija traktuojama kaip pavyzdinis modelis, atskleidžiantis koreliaciją tarp kritinio požiūrio į modernėjimą ir nostalginės nuostatos dėl gamtos. Remiantis Jacques'o Derrida, Bernardo Stieglerio, Tracy'io B. Strongo ir kitų autorių interpretacijomis, išryškintas grįžimo į gamtą intencijos prieštaravimas ir prieinama prie išvados, kad Rousseau kvietimas priklauso veikiau metaforiniam, o ne praktiniam lygmeniui, o tai suponuoja paradoksalų pačios nostalginės prieigos pobūdį, suprantant „grįžimą į gamtą“ ne kaip praeities, bet kaip ateities ir naujojo, alternatyvaus žmogiškumo modelio ilgėsį. Pažymima, kad šiuolaikiniame kultūriniame diskurse susiduriama su rusoistine intencija primenančiomis grįžimo į gamtą modelio apraiškomis, siekiančiomis įsteigti alternatyvą vėlyvosios modernybės aktualybei. Pateikiamas pavyzdys – iš archajinio žemdirbio pasaulėvaizdžio atėjusi, bet vis dar švenčiama Rasos šventė. Teigiama, kad su Rousseau grįžimo į gamtą vizija šią šventę sieja nostalgija gamtai kaip autentiškam tikrovės pagrindui, taip pat gamtos kaip pakaitalo (fikcijos ir savotiško ateities orientyro prasmėmis) samprata. Kaip ir Rousseau mąstyme, Rasos šventėje gamtiškumas reiškiasi per stygių – praradamas ontologinį matmenį, jis tampa ne esmiškai būtinas, bet greičiau atliepia tam tikrą estetinę patirtį, pasireiškiančią per tradiciją ir simbolius.

Pagrindiniai žodžiai: Rousseau, gamta, gamtiškumas, grįžimas, nostalgija, trūkumas, fikcija.

Įvadas

Gėlytės ir kraštovaizdžiai, anot direktoriaus, turi vieną svarbų trūkumą: visa tai nemo-kama. Meilė gamtai neužverčia fabrikų užsakymais. Tad buvo nuspręsta panaikinti

gamtos meilę, bent jau žemesnėse klasėse; panaikinti meilę gamtai, bet ne polinkį nau-dotis transportu. Nes, žinoma, buvo svarbu, kad jie ir toliau važinėtų už miesto, nors ir nekęstų gamtos. Reikėjo tik rasti protingesnę ekonominiu požiūriu priežastį, dėl kurios būtų reikalinga naudotis transportu, nei vien potraukį gėlėms ir peizažams. Ir tokia priežastis netrukus buvo surasta.

– Mes pratiname mases nekęsti gamtos, tačiau kartu skatiname pamėgti visas sporto atvirame ore šakas. Kaip tik tokias, kur reikia sudėtingos įrangos. Kad jie naudotųsi ne tik

* Straipsnis parengtas pagal projekte „Gamtos transformacijos vėlyvojoje modernybėje: ontologiniai ir antropologiniai matmenys“ atliktą tyrimą. Tyrimą finansavo Lietuvos mokslo taryba (sutartis Nr. S-MOD-17-5).

transportu, bet ir sportiniu inventoriumi (Huxley 2005: 20–21).

Moderniosios visuomenės kritikas Aldous Huxley savo distopiniame romane *Puikus naujas pasaulis* pavaizdavo struktūruotą, sterilią tikrovę, kurioje visiems dalykams, neišskiriant ir gamtos, leidžiama funkcionuoti tokiu lygmeniu, koku jie atlieka tam tikrą funkciją racionaliai sukonstruotoje ir griežta hierarchija pagrįstoje sistemoje. Vienas svarbiausių veiksmų Huxley vizijoje yra požiūrio formavimas – norint išlaikyti konstruktyvų valdymo modelį, *puikiamajame pasaulyje* santykiai modeliuojami atsižvelgiant į jų reikalingumą bendrajai sistemai; tokiu būdu, pavyzdžiui, meilė gamtai pakeičiama praktiškai naudingesniais užsiėmimais. Šiuolaikinėje, ekologinę krizę išgyvenančioje tikrovėje Huxley pavaizduotas gamtos išstūmimo¹ modelis atsiveria nauju aktualumu, kurio perspektyvoje išryškėja nemažai bendrų taškų tarp *naujojo pasaulio* ir mūsų gyvenamojo meto, kai gamtos laukiniškumas, skaidrūs vandenys bei rūšių įvairovė žada likti vien istorijos archyvuose. Šiuo požiūriu *Puikias naujo pasaulio* protagonisto žodžiai – „Ką žmogus sujungė, gamta bejėgė išskirti“ (Huxley 2005: 20) – rezonuoja su dar modernybės ištakose Franciso Bacono išsakyta gamtos užkariavimo maksima, kurios užmojų paversti Žemę antropocentrinu kraštovaizdžiu, panašu, jau pavyko įgyvendinti. Modernybės diskurse santykis su gamta yra vienakryptis, inicijuotas ir

kontroliuojamas žmogaus, kuris gamtos atžvilgiu projektuoja savo pažangos viziją, susiformavusią pragmatiškai orientuotų tikslų mokslų perspektyvoje.

Vis dėlto šios problematikos kontekste verta prisiminti, kad Vakarų kultūroje greta mokslo, technologijų ir modernėjimo optimistų formavosi ne viena teorinė alternatyva, pažangos ir progreso atžvilgiu nusiteikusi kritiškai. Šiame straipsnyje pabandyti patyrinti, kaip kritinis paradigmatis modernybės modelio vertinimas siejasi su nostalgine nuostata dėl gamtos, kai, kvestionuojant modernėjimą, kvestionuojamas visas antropocentrinis matmuo, o sykiu ir eksploatacinis santykis su gamta. Ko gero, vienas akivaizdžiausių panašios sekos pavyzdžių aptinkamas Jeano Jacques'o Rousseau² idėjose – civilizacijos pažangos demaskavimo tezė prancūzų filosofo mąstyme veda prie nostalginės žmonijos grįžimo atgal į gamtą vizijos, pasižyminčios pačios gamtos bei gamtinio būvio išaukštinimu ir romantizavimu. Straipsnyje siekiama atsakyti į klausimą, ką panašaus pobūdžio pastangai, keliančiai tikslą grįžti prie „savaiminių duotybių“, iš tiesų reiškia gamta, ir ką reiškia „grįžimas į gamtą“.

¹ Šiuo požiūriu reikšmingas Mintauto Gutauskio straipsnis, kuriame tyrinėjamas gamtos išstūmimas į heterotopijas kaip vėlyvajai modernybei būdingas santykis su gamta modelis (Gutauskas 2017: 160–185).

² Reikia pasakyti, kad, nors kontinentinės filosofijos tradicijoje Rousseau mąstymas kasmet susilaukia nemažai tyrimų ir interpretacijų, Lietuvoje jo filosofija vis dar yra *terra incognita* – tyrinėta tik labai fragmentiškai. Kaip šios tendencijos išimtį būtina paminėti prieš keletą metų pasirodžiusią puikią Daliaus Viliūno ir Vygando Aleksandravičiaus monografiją *Jeanas-Jacques'as Rousseau ir Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė* (Viliūnas; Aleksandravičius 2016), skirtą Rousseau recepcijai LDK politiniame mąstyme, kurioje pirmą kartą lietuviškai publikuotas prancūzų filosofo tekstas „Pastabos Lenkijos valdymui ir numatomai jo reformai“ (vert. V. Aleksandravičius).

Modernėjimo kritika ir gamtos kaip autentiško pagrindo idėja

Plačiai aprašytas Rousseau „nušvitimas“ Venseno kelyje ir šio įvykio rezultatas – *Samprotavimas Dižono akademijos pateiktu klausimu „Ar mokslų ir menų atgimimas sukilnino papročius?“* – galėtų būti laikomas vienu ankstyviausių kontroversinių momentų, žymėjusių vidinį modernybės teorinio pamato skilimą³. Kaip žinome, netikėtu rakursu pažvelgęs į Dižono akademijos retorinį klausimą, Rousseau jį papildė neigiamo atsakymo implikacija – „ar, priešingai, juos [papročius] sugadino?“ (Ruso 1979a: 20). Jo pateikta išvada, kad didieji technologijų ir meno išradimai, kuriais didžiavosi XVIII amžiaus visuomenė, žmogui atnešė daugiau žalos nei naudos, be abejo, buvo gana prieštaringa ir mažai laukta Apšvietos epochos skaitytojui. Savo rašinyje Rousseau teigė, kad „[d]ykaduoniavimo pagimdyti, jie [mokslai] savo ruožtu puoselėja dykaduoniavimą“ (Ruso 1979a: 33). Dar griežčiau Rousseau ėmėsi vertinti menus, jo nuomone, skatinančius ne tik

dykaduoniavimą, bet ir puikybę bei prabangą (Ruso 1979a: 34). Atrodytų keista, kad šias, kupinas nepasitikėjimo lavinamąja veikla, mintis išsakė filosofas, vėliau parašęs pedagoginį romaną *Émile ou de l'éducation* (*Emilis arba apie auklėjimą*, 1762) ir daug prisidėjęs prie modernaus edukologijos mokslo formavimosi. Kita vertus, kaip parodė istorija, Rousseau raštų nenuoseklumas⁴ nesukėlė kliūčių sprogdinančiam jų autoriaus idėjų potencialui – antišvietėjiškas ir antimodernus Rousseau projektas, kuriame tarp kitų tezių buvo siūlomas ir retrogradiškas „grįžimo į gamtą“ modelis, tapo Prancūzijos hierarchinę sistemą išardžiusios revoliucijos teoriniu pagrindu.

Grįžtant prie gamtos problemos, vertėtų iškelti klausimą, rūpėjusį jau Friedrichui Nietzsche'ei: „O Rousseau – kurgi jis iš tikrųjų norėjo grįžti?“ (Nietzsche 2012: 144). Iš pirmo žvilgsnio klausimas gali pasirodyti naivus – bet kuris, šiek tiek susipažinęs su moderniąja filosofija, atsakytų, kad Rousseau kvietė grįžti į gamtą. Nepalyginti sudėtingiau atsakyti į klausimą, ką jis vadina gamta – pavyzdžiui, mokslo filosofijos Apšvietos epochoje tyrinėtojas Paolo Casini, atkreipdamas dėmesį į sunkumus, su kuriais susiduriama siekiant perprasti Rousseau, įspėjo:

Net ir tam, kuris pasirinko pagrindine gija gamtos sąvoką, nebus paprasta orientuotis šiame labirinte. Rousseau, kaip ir daugeliui jo amžininkų, gamta yra ir dieviškumo reprezentuotoja – bet kokio gėrio ir laimės

³ Kita vertus, šiuo klausimu galimos skirtingos nuomonės – pavyzdžiui, Tzvetano Todorovo požiūriu, Rousseau „išrado ir atrado mūsų modernybę“ (Todorov 2011: 2). Savo knygoje *Frail Happiness. An Essay on Rousseau* Todorovas traktuoja Rousseau kaip vieną reikšmingiausių modernybės humanizmo figūrų. Be abejo, ši traktuotė iš dalies dera su paties Rousseau pozicija (kaip teigiama *Emilyje*, „[ž]mogau, būk humaniškas. Tai pirmoji tavo pareiga“ (Rousseau 1979: 79)), vis dėlto Rousseau (ypač atsižvelgiant į neigiamą civilizacijos kaip modernėjimo proceso vertinimą, taip pat aiškiai išreikštą nostalgiją ikimoderniai praeičiai) atveria galimybes ir kitokio pobūdžio interpretacijoms, peržengiančioms jo kaip humanisto įvaizdį.

⁴ Savo antrajame *Samprotavime* Rousseau iš dalies atsižada nepalankumo mokslams bei menams (Ruso 1979b: 79–80), o *Emilyje* pasisako už tai, kad į teisingą auklėjimą būtų įtrauktas menų praktikavimas (Rousseau 1979: 125).

archetipas, aukščiausios vertybės kriterijus. Tačiau čia kalbama ne apie knygine sąvoką. Vis dėlto, skirtingai nei jo amžininkai (XVIII amžiuje gamtos mitas buvo subanalintas iki neįsivaizduojamo lygio), gamtą Rousseau tapatino su pačiu „aš“ kaip singuliarybe (Casini 2005: 10).

Skaitant Rousseau tekstus nesunku įsitikinti, kad gamtos klausimas jo mąstyme visų pirma keliamas iš antropologinės perspektyvos – dažnu atveju gamta jam rūpi žmogiškosios prigimties prasme, arba, kaip rašė Bernardas Stiegleris, Rousseau klausimas apie gamtą neatsiejamas nuo klausimo „kas yra žmogus?“ (Stiegler 1998: 105). Kita vertus, ne mažiau svarbi Rousseau mąstyme ir kita gamtos samprata, iš dalies sutampanti su pirmąja: turiu mintyje gamtos traktavimą savotiško pagrindo – to, kas autentiška, gryna, tobula – prasme ir šiame kontekste išryškėjančią nostalgine laikysena. Čia svarbu pažymėti, kad lietuvių kalboje mes turime dvi sąvokas – „gamta“ ir „prigimtis“ – išreikšti tam, kas daugelyje Europos kalbų įvardijama viena sąvoka, kilusia iš lotynų kalbos žodžio „natura“ (pavyzdžiui: „la nature“ (pranc.), „nature“ (angl.), „la natura“ (it.)). Dėl šios priežasties kyla nemažai painiavos⁵, taip pat ir bandant suprasti Rousseau tekstus, nes dažnu atveju

⁵ Žinoma, tai daugiau lietuvių kalbos pranašumas nei trūkumas, nes minėtose kalbose vartojant tą pačią sąvoką apibrėžti *gamtai* ir *prigimčiai* susiduriama su atvirkštine problema – kaip jas atskirti. Rousseau mąstymo kontekste tai tampa nemenka problema: pavyzdžiui, Jonathanas Marksas savo knygoje *Perfection and Disharmony in the Thought of Jean-Jacques Rousseau* šiuo tikslu vartoja *išorinės gamtos* (*external nature*) ir *vidinės gamtos* (*internal nature*) apibrėžimus (Marks 2005: 27–38).

jo *retour à la nature* (grįžimas į gamtą) reiškia *retour à la nature humaine* – grįžimą prie žmogiškosios prigimties. Kita vertus, kaip pamatysime, Rousseau mąstyme *la nature* prigimties prasme neretai sunkiai atskiriama nuo *la nature* gamtos prasme – ypač jo svarstymuose apie laukinių žmogų prigimties sąvoka nusako ne išskirtines žmogiškąsias savybes, bet atvirkščiai – nurodo diferenciacijos gamtos atžvilgiu trūkumą.

Abiejų šių sampratų – gamtos ir prigimties – aptarimui reikšmingiausias antrasis Rousseau *Samprotavimas* (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755), kurio įvadinę dalį autorius užbaigia „grįžimo atgal“ imperatyvu:

Jaučiu, yra toks amžiaus laikotarpis, kuriame žmogus norėtų sustoti; tu ieškosi to amžiaus, kuriame norėtum, kad tavo giminė sustotų. Nusivylęs savo dabartine padėtimi dėl priežasčių, pranašaujančių tavo nelaimingiems palikuonims dar didesnę nusivylimą, tu galbūt panorėsi grįžti atgal (Ruso 1979b: 69).

Kaip galime matyti iš šios citatos, Rousseau kvietimą „grįžti atgal“ diktuoja neviltingas nusivylimas „dabartine padėtimi“, taigi prieš pradėdant aiškintis prancūzų filosofo siūlomo kelio gaires, vertėtų sustoti prie pačios prieigos, iš kurios ir kyla ši nostalgine nuostata. Šiuo požiūriu būtų pravartu panagrinėti, kodėl Rousseau siekė grįžti arba, kitais žodžiais, – kuo jam neįtiko „dabartis“? Panašu, kad, siekiant atsakyti į šiuos klausimus, nelieka nieko kito, kaip tik „grįžti“ prie pagrindinio Rousseau kritikos objekto – įsivaizdavimo arba, jo požiūriu – mito, kad civilizacija juda teisinga linkme, o akivaizdžiausias to įrodymas yra Apšvietos epocha, leidusi išsiskleisti mokslui, technologiniams išradimams ir kūrybingumui.

Rousseau abejonės Vakarų civilizacija suponuotos jo nepasitikėjimo pagrindiniu europietiškos kultūros orientyru – pažangos idėja. Modernėjimo idėjos kritiką Rousseau išdėsto pasiūlydamas alternatyvią priegią, turinčią reformuoti, jo įsitikinimu, nebeveikiančius visuomenės principus – šiuo tikslu jis postuluoja porą priešpriešų. Visų pirma, Rousseau demonizuoja kultūrą, išaukštindamas ir romantizuodamas gamtą, o antra – apverčia Vakarų kultūroje nusistovėjusią vertybinę hierarchiją, teigdamas, kad didžiausios žmogaus siekiamybės turėtų remtis gailėstingumu ir asketizmu, o ne racionalumu ir žinių siekimu. Kitaip tariant, vertybiniu požiūriu Rousseau mąstymui būdingas radikalus ir gana kontroversiškas traktuojamas gamtos ir negamtos (kultūros) atskyrimas, teigiant, kad visa, kas sukurta gamtos, yra pirmapradiška, laukiniška – taigi laikoma savaiminiu gėriu, o didžioji dalis kultūrinio proceso veiksmų paradoksaliai suprantami kaip iškreipiantys natūralią vystymosi eigą. Remiantis šia logine seka aiškinamas ir žmogaus atsiskyrimas nuo gamtos, evoliucijos procese matant ne žmogaus ir bendruomenės tobulėjimą, bet savotiškam žmogaus nuopuoliui prilyginamą išgamtinimo procesą. Vis dėlto reikia pasakyti, kad Rousseau savo antropologinėje teorijoje neneigia žmogaus prigimtyje glūdinčio siekio tobulėti, tačiau, viena vertus, mano, kad jis būdingas tik jau išstremtam iš rojaus būsenos civilizuotam individui, o antra – patį tobulėjimą vertina taip prieštarinčiai, kad Jacques'as Derrida, interpretuodamas Rousseau mintis apie pirmąją tobulėjimo kibirkštį, pavertusią laukinį žmogų bendruomenine būtybe, šį įvykį prilygino katastrofai⁶ (Derrida 2006:

335). Antrajame *Samprotavime* Rousseau teigia:

Kodėl tik žmogus gali pasidaryti silpnapro-
tis? Ar ne todėl, kad šitaip jis grįžta į savo
pirmąją būklę; gyvūnas nieko neįgijęs ir
negalįs nieko prarasti, visada išsaugo savo
instinktą, tuo tarpu žmogus, dėl senatvės ar
kitų negandų prarasdamas visa tai, ką įgijo
sugebėjimo tobulėti dėka, vėl tampa dargi
žemesnis už gyvūną? (Ruso 1979b: 78).

Prigimtinės būklės apologetika: tarp civilizuoto žmogaus ir gyvūno

Filosofijos tradicijoje aptariant antrąjį Rousseau *Samprotavimą* įprasta susitelkti į tezę apie prigimtinės būklės pranašumus Apšvietos laikų pilietinės visuomenės atžvilgiu, tačiau verta atkreipti dėmesį, kad šis Rousseau tekstas modernybės, o sykiu viso Vakarų mąstymo kontekste išsiskiria dar ir dėl jame plėtojamos gana nišinės temos, kurioje kvestionuojama antropocentrinė pasaulio vizija. Žmogus, perėjęs iš laukinio matmens į kultūrinį, pereina iš būklės, kurioje visi lygūs, į būvį, pasižymintį besiformuojančios visuomenės užuomazgomis, o tai, Rousseau nuomone, implikuoja diferenciaciją ir simetrijos pažeidimą bendražmogišku lygmeniu. „Pirmasis, kuris aptvėręs žemės sklypą,

tobulėjimo gebėjimas nebuvo būdingas ir akcentuoja, kad jis negalėjo išsivystyti savaime, tai buvo „atsitiktinis daugelio išorinių priežasčių derinys“ (Ruso 1979b: 99). Šiam Rousseau vizijoje lemtingam „atsitiktinumo“ momentui, inspiravusiam kalbos, o tada ir socialinio būvio išsivystymą, nemažai dėmesio yra skytęs Derrida veikalė *Apie gramatologiją* (Derrida 2006: 326–338). Derrida pažymi šio atsitiktinumo „katastrofišką“ pobūdį: „Turėjo įvykti tai, ko niekada nebūtų turėję įvykti“ (Derrida 2006: 335).

⁶ Rousseau teigia, kad prigimtiniam žmogui

sumanė pasakyti: „Čia mano!“ ir rado tokių lengvatikių žmonių, kad juo patikėjo, buvo tikrasis pilietinės visuomenės įkūrėjas“ (Ruso 1979b: 101), – šiuo filosofijos istorijoje daugybės interpretacijų susilaukusių sakiniu išreiškiamas autoriaus požiūris į individuacijos procesą⁷, kurio metu asmuo, atpažindamas save kaip individą, atsiskiria nuo likusios bendruomenės susitelkdamas į savo poreikius. Vis dėlto svarbu pažymėti, kad Rousseau antropologinėje teorijoje ikipilietinėje visuomenėje įvykęs individo išsiskyrimo iš bendruomenės momentas yra tik atsikartojimas ankstesnio lemtingo įvykio – gamtiniu lygmeniu įvykusio simetrijos pažeidimo, galiausiai įgavusio susvetimėjimo gamtos atžvilgiu formą.

Kitaip tariant, kalbama apie momentą, kai laukinis žmogus tampa ikipilietinės bendruomenės nariu, ir Rousseau, jam būdinga maniera, šį įvykį traktuoja kaip regresyvų, tarsi ilgėdamasis laiku, kai žmogus gyveno lygybėje su kitomis gyvomis būtybėmis. Savo prigimtines būklės apologetikoje jis iš dalies sutinka su Thomu Hobbesu, kad žmogus, kokį jį pažįsta modernybė, yra netikęs, tačiau oponuoja anglų filosofui, teigdamas, kad gamtos prieglobstyje

⁷ Vis dėlto, Jonathano Markso teigimu, politinė prasme Rousseau teorijoje nesunku rasti argumentų, pagrindžiančių jį kaip radikalųjį ekstremistą, atstovaujantį dviem radikaliai priešingoms stovykloms – radikalaus individualizmo ir radikalaus kolektyvizmo (Marks 2005: 9–10). Markso nuomone, pirmoji traktuotė padiktuota antrojo *Samprotavimo* pirmojoje dalyje aukštinamo prigimtinio ikibendruomeninio būvio, o antroji remiasi Rousseau pirmajame *Samprotavime*, taip pat tekste „Pastabos Lenkijos valdymui ir numatomai jo reformai“ išsakytu susižavėjimu spartietišku visuomenės modeliu.

gyvenusiam laukiniam žmogui⁸ blogis nebuvo būdingas, o degradavo jis civilizacijos procese. Kita vertus, ši mintis suponuota veikia neigiamo istorijos vertinimo⁹, o ne, pavyzdžiui, manymo (sutinkant su Aristoteliumi), kad žmogus iš prigimties yra geras, o dėl jo netinkamo elgesio reikėtų kaltinti nežinojimą, – Rousseau teorijoje laukinis žmogus buvo geras dar (tiksliau – tik) iki gėrio sampratos pažinimo. Kitaip tariant, laukinio žmogaus „gerumas“ buvo suponuotas jo neatsiskyrimo nuo gamtos, o ne jo moralės. Taigi, gerumas šiuo atveju turėtų būti interpretuojamas greičiau kaip savotiškas autentiškumas, grynumas arba tiesiog – paklusimas gamtai:

Kiekvieną gyvūną aš laiku tik gudragalve mašina, gamtos apdovanoja jausmais, kad galėtų pati užsivesti ir šiek tiek apsisaugoti nuo viso to, kas galėtų ją sunaikinti arba sugadinti. Lygiai tą patį aš matau ir žmogiškoje mašinoje; skirtumas tik toks, kad gamta viena pati valdo visus gyvūno veiksmus, tuo tarpu žmogus pats čia dalyvauja kaip laisvai veikiantis asmuo. Gyvūnas pasirenka arba atmeta instinktyviai, o žmogus – savo laisvos

⁸ Antrojo *Samprotavimo* pradžioje Rousseau prisipažįsta, kad prigimtine būkle analizuos hipotetiškai (Ruso 1979b: 68–69). Šis pasirinkimas negali būti laikomas savaime suprantamu (daugelio tyrinėtojų nuomone – tai itin reikšmingas sprendimas), todėl išsamiau jį aptarsiu trečiojoje straipsnio dalyje.

⁹ Rousseau santykiai su istorija yra ilgų diskusijų objektas ir gali būti interpretuojami atsižvelgiant į tai, ar kalbėsime apie istoriją kaip procesą („Rousseau gamta yra išmincingas vedlys, žmogus – atviras klausimas, o istorija – siaubo pasaka“ (Kelly 2001: 8), ar apie Rousseau kaip mąstytoją, kuriam istorija svarbi – šiuo aspektu ne vienas tyrinėtojas stato jį į vieną gretą su Giambattista Vico kaip moderniosios istorijos atradėją (pavyzdžiui, Levi-Strauss 1978: 47; Cooper 1999: 41).

valios aktu; dėl to gyvūnas negali nukrypti nuo jam nustatytos tvarkos, net jeigu tai jam naudinga, o žmogus dažnai nukrypsta nuo šios tvarkos savo nenaudai (Ruso 1979b: 77).

Rousseau įsitikinimu, žmogiškojo nuosmukio ir ydų priežastis yra ne gamta ir ne Dievas¹⁰, o žmogaus laisva valia. Todorovas, oponuodamas požiūriui, traktuojančiam Rousseau kaip idealistą ir romantišką svajotoją, prancūzų filosofo žmogaus sampratą apibrėžia lakoniškai ir tiksliai: „Žmonės nėra nei geri, nei blogi – jie yra laisvi, ir todėl jiems įmanoma (ypatingai) tai, kas blogiausia“ (Todorov 2001: X). Rousseau vizijoje „senaisiais laikais“ santykis tarp laukinio žmogaus ir gyvūno buvo lygiavertis¹¹, tačiau kai žmogus, vedamas laisvos

valios, nuklydo nuo teisingų orientyrų, buvo priverstas palikti būklę, kai „nekaltai ir ramiai“ leisdavo dienas, o sykiu prarado galimybę susitapatinti su kitomis gyvomis būtybėmis. Nors Rousseau pabrėžė, kad neturintis laisvos valios gyvūnas yra valdomas instinktu, ne mažiau reikšminga tai, kad, apibrėždamas žmogaus ir gyvūno skirtumą, jis sykiu nurodo juos siejantį bendrą pagrindą – gebėjimą jausti, kurį, kaip žinoma, sensualistas Rousseau vertino labiau nei racionalumą.

Daugelio tyrinėtojų sutarimu, viena svarbiausių Rousseau mąstymo skirčių yra skirtis tarp savisaugos instinkto (*amour de soi*) ir savimeilės (*amour-propre*) – savybių, kurias jis laikė pirminėmis proto atžvilgiu. Savisaugos instinktas, jo teigimu, koordinuoja laukinio žmogaus buvimą gamtoje, o savimeilė – tai išskirtinai civilizuoto žmogaus atributas, ir ji yra susiformavusi visuomenėje individui lyginant save su kitais. Atskirdamas šias savybes, Rousseau pasirūpina papildomais laukinio žmogaus iškelimo virš pilietinio žmogaus argumentais, teigdamas, kad *amor propre* yra visų ydų šaltinis, o iš savisaugos kyla visos dorybės. Kitaip tariant, mąstymo generuojama savimeilė traktuojama kaip perteklinė, todėl priskiriama prie nebūtinų ir kliudančių savybių, o savisaugos instinkte, Rousseau nuomone, implikuotas savotiškas moralinis imperatyvas, kylantis iš pasibjaurėjimo bet kokių būtybių kančiomis:

Iš tikrųjų, jeigu aš privalau nedaryti nieko blogo į save panašiam, tai ne tiek dėl to, kad jis yra mąstanti būtybė, kiek dėl to, kad jis yra jaučianti būtybė. Ši gyvūnui ir žmogui

¹⁰ Kaip rašo Casini, laisvamaniškas, išskirtinai į socialinį matmenį orientuotas teodicėjos sprendimas yra implikuotas pamatinėje antrojo *Samprotavimo* tezėje (Casini 2005: 40). Kita vertus, pastaruju metu pasirodė ne vienas tyrimas, kuriame Rousseau santykiai su religija persvarstomi iš naujo, išvelgiant jo mąstyme originalų religijos suvokimą – šiuo požiūriu paminėsiu tik keletą pozicijų: O’Hagan 2005: 163–188; Gourevitch 2001: 193–246.

¹¹ Šiuo aspektu gana įdomių paralelių galima išvelgti tarp Rousseau vizijos ir Levi-Strausso mito interpretacijos. Į klausimą, kas yra mitas, Levi-Straussas atsakė: „Jei paklaustumėte apie tai Amerikos indėno, labai gali būti, kad jis atsakytų: mitas – tai istorija apie tuos laikus, kai žmonės nesiskyrė nuo gyvūnų. Toks apibrėžimas, man atrodo, užgriebia labai giliai. Juk, nepaisant rašalo jūros, kurią išliejo judėjiškoji-krikščioniškoji tradicija bandydama tai nuslėpti, nėra nieko tragiškesnio, labiau žeidžiančio širdį ir protą, negu situacija, kai žemėje, dalindamasi visomis jos teikiamomis gėrybėmis, žmonija koegzistuoja su kitomis gyvybės rūšimis, tačiau negali su jomis bendrauti. Aišku, mitai atsisako patikėti, kad pasaulis buvo sutvertas su šia yda: jų many-

mu, tokia buvo žmogiškojo būvio ir sykiu jo luošumo sąlyga“ (Levi-Strauss 2002: 158).

būdinga savybė bent jau privalo pirmajam suteikti teisę nebūti be reikalo antrojo kaninamam (Ruso 1979b: 63).

Tracy'io B. Strongo nuomone, kaip tik empatiškas įsijautimas į kitą gyvą būtybę yra tai, ką Rousseau laiko tikruoju „natūraliu“ žmogiškumu (Strong 2002: 43). Šiai prieštarinčiai prigimtinio žmogaus būklei, kuri pasižymi absoliučiu savipakanamumu, bet dar neturi savirefleksijos ir poreikio izoliuotis, Rousseau priešpriešina civilizuoto žmogaus būseną, jo nuomone, prilygstančią užsidarymui ydingame rate: žmogus regresuoja tuo labiau, kuo atkakliau verčiamas paklusti visuomenės struktūros vidinėje logikoje implikuotam reikalavimui lavinti žinias ir bendravimo įgūdžius, kurie tik dar labiau jį klaidina, nutolindami nuo gamtinio matmens ir grynojo jausmo.

Protas pagimdo savimeilę, o mąstymas ją sustiprina; kaip tik mąstymas priverčia žmogų nukreipti savo mintis į patį save, kaip tik mąstymas atskiria žmogų nuo viso to, kas jį varžo ir slepia. Filosofija žmogų izoliuoja (Ruso 1979b: 93).

Todėl, Rousseau įsitikinimu, „pirmiausiai iš žmogaus ne filosofą, o žmogų reikia padaryti“ (Ruso 1979b: 63).

Grįžimo (ne)galimybė ir nostalgija

Tačiau kaip „padaryti žmogų“ iš XVIII amžiaus „civilizacijos korumpuoto“ individo? Palaiminga būsena prarasta, tačiau Rousseau neatmeta galimybės ištrūkti iš ydingojo rato. Jo požiūrį puikiai išreiškia trumpas sakinytis iš veikalų *Emilis, arba apie auklėjimą*: „Stebėk gamtą ir sek ja – ji nurodys tau kelią“ (Rousseau 1979: 47). Taigi gamta, o ne visuomenė ar žinios,

Rousseau įsitikinimu, geriausias mokytojas, ir ši jo nuomonė, be abejo, kėlė nemažai prieštarinčių diskusijų dar XVIII amžiuje. Dažname filosofijos istorijos vadovėlyje galime perskaityti pasakojimą, kaip Rousseau amžininkas Voltaire'as pasišaipydamas teigė, kad jo oponentas norėtų matyti žmogų vėl vaikščiojantį keturiomis. Voltaire'o interpretacijoje pažodžiui traktuojama Rousseau intencija igauna sukarikatūriną grįžimo modelio pavidalą¹². Reikia pažymėti, kad iš dalies tokia perskaitymo galimybė užkoduota pačiuose Rousseau tekstuose, kurie, nors ir pasižymi aiškia bei sklandžia kalba, paviršiniu savo lengvumu užgožia dėstymo prieštaras ir dviprasmybes. Panagrinęjus jas atidžiau pasirodo, kad Rousseau „grįžimo į gamtą“ tezė turėtų būti suprantama greičiau kaip metafora, o ne kaip naivi pastanga grįžti į laukinį būvį.

Viena tokių itin svarbių ir išsamesnio paaiškinimo reikalaujančių vietų yra susijusi su paties užmojo tikslu, aiškiai suformuluotu antrojo *Samprotavimo* pradžioje, tačiau konfrontuojančiu su toliau dėstomu išsamiau prigimtinės būklės aprašymu, kuriam skirta visa pirmoji teksto dalis. Aprašydamas hipotetinę, fiktyvią prigimtinę būklę, „kuri jau nebeegzistuoja, kuri galbūt

¹² Paplitusi praktika interpretuoti Rousseau susitelkiant į paviršinį jo minčių skandalin-gumą visumos sąskaita susilaukia nemažai kritikos (Todorov 2001: 6–12; Casini 2005: 40). Kita vertus, jau XX amžiaus pirmoje pusėje Rousseau kaip retrogradiško ekstremisto pavidalo buvo atsisakyta. Šiame kontekste paminėtinas Arthuro O. Lovejoy 1923 metų tekstas iškalbingu pavadinimu „The Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality“ (Lovejoy 2006: 29–47), taip pat Judith N. Shklar veikalas (Shklar 1969).

niekada neegzistavo, kuri tikriausiai niekada neegzistuos“ (Ruso 1979b: 61), Rousseau teigia norėjęs „aiškiau atskirti, kas žmogaus prigimtyje yra gamtiška, tikra, autentiška, ir kas dirbtina – reiškia, susiformavo istorijos eigoje“ (Ruso 1979b: 61).

Čia susiduriame su išties paradoksalia situacija – Rousseau pasitelkia fikciją, turinčią jo teorijoje atlikti lakmuso funkciją, – išryškinti tikrovę siejant su tuo, kas dirbtina. Tačiau apie kokį gamtos ir negamtos skirties atpažinimą galima kalbėti, kai konstruojama priešprieša tarp mintinio eksperimento ir gamtos (kokia ji buvo pačioje pradžioje, dar iki mąstymo) akivaizdžiai priklauso kultūros režimui? Šią antrojo *Samprotavimo* vietą komentuojančiam Stiegleriui pats faktas, kad Rousseau gamtiškumo ir artefakto skirties atpažinimą grindžia fikcija, o ne etnologiniais duomenimis (kurie jau buvo prieinami jo gyvenamuoju laikotarpiu), suteikia papildomų argumentų, leidžiančių priskirti Rousseau teoriją transcendentinei antropologijai (Stiegler 1998: 105). Perfrazuodamas Aristotelio pavyzdį apie vandenyje gyvenančius gyvūnus, kuriems tam tikra prasme vanduo nepažinus, nes jie negali atpažinti drėgno paviršiaus kaip drėgno¹³, Stiegleris teigia, kad galima išvesti analogiją tarp žuvies–drėgnumo santykio ir žmogaus–gamtos koreliacijos Rousseau teorijoje. Anot Stieglerio, ši analogija atskleidžia, kodėl žmogaus–gamtos koreliacija taip sunkiai pasiduoda dekonstravimui, o sykiu ir iš dalies paaiškina Rousseau sprendimą skirti istoriškai nuo gamtiška pasitelkus fikciją – gamtiškumas yra taip įsismelkęs į žmogų, kad šių dėmenų

atskyrimas reikalauja ypatingos prieigos. Modernaus žmogaus susikurta savo paties pirmapradžio pavidalo versija, nors ir netampa kažkuo daugiau nei jį persmelkusio gamtiškumo vizija, jos pakanka, kad šios skirtingos plotmės būtų atpažintos tam, kad pirmapradiškumas įgautų orientyro ar net atsakomybės matmenį¹⁴.

Galima teigti, kad Stieglerio interpretacija Rousseau mąstyme sugriauna gamtos kaip absoliutaus, grynojo gamtiškumo sampratą: gamtiškumas kaip atskirybė savo pirmaprade forma gali būti prieinamas nebent kaip neryškus vaizdinys, jis ištirpęs žmogiškume. Vis dėlto, norint geriau suprasti, kaip Rousseau konstruoja gamtiškumo, laukinės prigimties prasme, santykį su žmogiškumu, būdingu moderniam individui, pravartu grįžti prie prigimtinio ir civilizuoto žmogaus skirties, atkreipiant dėmesį į tai, kad, apibrėždamas šias dvi būkles, jis akcentuoja radikalų jų išsiskyrimą: „[L]aukinis ir civilizuotas žmogus taip skiriasi savo dvasiniu pasauliu ir polinkiais, kad vieno didžiausia laimė antrąjį įstumtų į neveltį“ (Ruso 1979b: 131). Ne mažiau svarbu tai, kad laukinio žmogaus pasaulį Rousseau nupasakoja išskirtinai negatyvia forma:

Padarykime išvadas: laukinis žmogus, kuris, klaidžiodamas po miškus, nepasižymėjo darbštumu, nemokėjo kalbėti, neturėjo pastogės, su niekuo nekariavo ir su niekuo

¹³ Aristotelis šį pavyzdį pateikia savo veikalė *Apie sielą*, 423a.

¹⁴ Kaip teigia Stiegleris: „[N]et jei tas pirmapradis žmogus yra iš dalies fiktyvus, net jei jis turi būti interpretuojamas kaip paslaptis ir atvaizdas, visiems laikams prarastas ir užmirštas, kuris gali būti vien atvaizduotas, bet ne apibūdintas, ši fiktyvi figūra yra arčiausiai mūsų buvime, kuris pats teisingiausias, esmiškiausias ir tikriausias, tai yra figūra, kuri *įpareigoja* mus“ (Stiegler 1998: 110).

nebendravo, nieškojo į save panašių ir ne-
jautė jokio noro jiems kenkti, netgi galbūt
nė vieno jų atskirai nepažinojo [...]. Jeigu jis
atsitiktinai padarydavo kokį nors atradimą,
tai negalėdavo niekam apie tai pranešti, nes
jis net savo vaikų nepažinojo [...]. Nebuvo nei
švietimo, nei pažangos; tuščiai dauginosi kar-
tos; kadangi kiekviena jų pradėdavo nuo to
paties taško, ištisi amžiai slinko, paženklini
tuo pačiu pirmųjų grubumu; giminė buvo
jau sena, o žmogus vis dar likdavo kūdikis
(Ruso 1979b: 97).

Akivaizdu, kad šio apibrėžimo atskaitos
tašku pasirinkta ne laukinė gamta, bet
moderni tikrovė, nes tik iš „dabarties“ pers-
pektyvos Rousseau gali aptarti prigimtinių
būvį per trūkumo (absencijos) ritmiką. Kita
vertus, čia matome dar vieną argumentą,
komplikuojantį neprobleminį Rousseau
grįžimo teorijos perskaitymą, – prigimtinės
būklės apologetika sugriaunama „dabartį“
privilegijuojant „praeities“ atžvilgiu –
gamtinio ir kultūrinio dėmenų skirtyje šį
kartą akcentuojamas nulinis laukinio būvio
lygmuo. Prisiminus, kad išskirtinis laukinio
žmogaus bruožas yra radikali empatija
gyvų būtybių atžvilgiu, kitaip tariant –
ribų nebuvimas, nesuvokimas savęs kaip
atskirybės, šis apibrėžimas tik dar labiau
paryškina tai, jog laukinio žmogaus „žmo-
giškumas“ yra fiksuotas ir homogeniškas jį
supančiai laukinei gamtai. Visiškai kitokio
pobūdžio yra tapsmui pavaldus civilizuoto
žmogaus („išsigimusio gyvūno“) žmogiš-
kumas, kuriame tolimo vaizdinio formą
įgavęs gamtiškumas iš dalies praranda savo
gamtinę tapatybę, susiliedamas su istoriš-
kumu. Jau minėtas amerikiečių tyrinėtojas
Strongas pažymi, kad Rousseau teorijos
kontekste galima kalbėti apie „vidinį ne-
gatyvumą“ ir „išorinį negatyvumą“, patį
negatyvumą suprantant kaip diferenciaciją,

kuriai būdinga į skirtingus gamtiškumo ir
individuacijos polius judanti trajektorija.
Strongo nuomone, vykstant išgamtinimo
(*denaturation*) procesui, pasireiškiančiam
laukinio žmogaus perėjimu į civilizuotą
būklę, negatyvumo trajektorija pasilenka
iš „vidaus“ į „išorę“ (Strong 2002: 45–47).
Kitaip tariant, laukinio žmogaus atributas
yra vidinis negatyvumas, pasireiškiantis
pilnatve gamtoje ir individuacijos trūkumu,
o civilizuotam žmogui būdingas išorinis
negatyvumas – išsipildžiusi individuacija
ir gamtiškumo stoka.

Jei, kaip matėme, Rousseau teorijoje mo-
derniam žmogui gamtiškumas prieinamas
tik kaip jį persmelkęs vaizdinys, remiantis
Strongo pastebėjimais, galima teigti, kad
ši gamtiškumo vizija modernybėje reiškiasi
trūkumo modusu – kaip nuoroda į tai, ko
nėra, ir kaip nostalgijos orientyras. Rousseau
mąstyme tezė apie tai, kad modernaus
žmogaus ir visos epochos santykis su tikrove
pažymėtas gamtos nesaties, formuluojama
ne tiesiogiai, bet aplinkiniu keliu – į diskur-
są įtraukiant fikciją arba sutrikdant loginį
nuoseklumą (laukinis būvis sykiu vertina-
mas ir pozityviai, ir negatyviai; kviečiama
grįžti prie gamtos ir tikrosios prigimties, o
drauge pripažįstama grįžimo negalimybė)¹⁵.

¹⁵ Derrida šį Rousseau mąstymo prieštarumą
aiškina kaip bendrą problemą, parodančią
Vakarų filosofijos susitelkimą į esatį ir atsi-
sakymą matyti esaties trūkumą, kuris tokiu
atveju diskurse išnyra kitu režimu: „Rousseau,
kartu su visa savo tapatybės logika užvaldytas
pamainomumo grafiko, pasako tai, ko nenori
pasakyti, ir aprašo tai, ko nenorėtų pateikti
kaip išvados: o būtent tai, kad pozityvumas
(yra) negatyvumas, gyvenimas (yra) mirtis,
esatis (yra) nesatis, ir kad šio kartotinio pa-
mainomumo neapima jokia dialektika, jei tik
dialektikos sąvoką valdo (o taip buvo visada)
esaties horizontas“ (Derrida 2006: 319).

Taigi išeitų, kad Rousseau modernybės kritikoje postuluojamas grįžimo į gamtą orientyras iš tiesų mažai ką bendra turi tiek su grįžimu, tiek su gamta. Greičiau ši pastanga susijusi su tam tikros alternatyvos steigimo galimybe. Bet vėlgi ne ta prasme, kad būtų siekiama alternatyvaus santykio su gamta. Labiau šiuo atveju reikėtų kalbėti apie išskirtinai antropologinio matmens alternatyvą dominuojančiai gyvenimo būdo paradigmam¹⁶. Tai reikštų, kad Rousseau gamtiškumo samprata susijusi su dviejų tipų nostalgija – praeities nostalgija ir ateities nostalgija. Abiem atvejais tai nostalgija, nukreipta į stygių, tačiau ji gali reikštis arba kaip dėl gamtiškumo netekties kylanti nostalgija praeičiai, arba kaip ateities bei dar nepažintos, būsimos žmogiškumo versijos nostalgija, kurią suponuoja gamtiškumo stygius, generuojantis tapsmo režimo pradžią.

Vietoj išvadų, arba Rasos šventė kaip šiuolaikinė „grįžimo į gamtą“ konfigūracija

Taigi Rousseau mąstyme „grįžimo į gamtą“ siekis priklauso veikiau metaforiniam, o ne praktiniam tikrovės lygmeniui. Kita vertus, šiuolaikiniame kultūriniame diskurse susiduriama su savotiškais grįžimo į gamtą modelio apraiškomis, kurias galima prilyginti neproblemiškai, pažodžiui perkalbėtai rusoistinės pastangos išsklaidai, ir tai daroma ne visuomet reflektuojant, kad tikrasis šio modelio orientyras yra visai ne

gamta, bet susikurtas jos pavidalas – fikcija, vaizdinys. Mūsų laikų Lietuvoje ši tendencija pastebima daugeliu formų, o vienas tokių pavyzdžių galėtų būti tradicinių švenčių, pavyzdžiui – vasaros saulėgrįžos, dar vadinamos Kupolėmis arba Rasomis, šventimas. Nors panašaus pobūdžio fenomenai ateina iš visiškai kito kultūrinio konteksto ir turi religinį pagrindą¹⁷, su straipsnyje aptariamomis Rousseau idėjomis šį įvykį sieja nostalginė gamtos vizija, kuri iš dalies implikuoja ir gana kritišką šiuolaikybės vertinimą ar bent jau savotišką konfrontaciją tarp „dabarties“ ir laikų, kai gamta buvo pažymėta šventumo¹⁸. Tik jei Rousseau nostalgija (bent jau antrajame *Samprotavime*¹⁹) nukreipta į ikicivilizacinį

¹⁷ Labai svarbu pažymėti, kad šiuo atveju reikia skirti porą Rasos šventės versijų – pirmoji yra tradicinė folklorinė šventė, o antroji – Rasos šventė kaip senovės baltų religijos apeigų dalis, neatsiejama nuo tikėjimo fenomeno, kurio šiame straipsnyje neisiimsiu aptarti, todėl čia Rasos šventės pavyzdys vartojamas išskirtinai pirmąja prasme.

¹⁸ Senovės baltų religinės bendrijos „Romuva“ (pretenduojančios rekonstruoti tradicinių apeigų autentiškumą) nuostatose teigiama: „**Šventumas reiškiasi per gamtą.** Mūsų tautą, jos žmones ugdo ir auklėja gimtoji Žemė. Ji yra šventa, be jos tauta negalėtų išgyventi ir išlikti savimi. Taip pat gerbiama šventoji ugnis ir duona, šventieji medžiai, žolynai, upės, ežerai, šaltiniai, akmenys, kalnai, gyvūnai ir kita, nes jie yra dievų tarpininkai, pasireiškiantys šventame laike ir šventoje erdvėje“ (Trinkūnas 2011: 13).

¹⁹ Kaip pažymi Judith N. Shklar, nors Rousseau filosofijoje būtų nesunku išvelgti tam tikros utopijos prielaidų, vis dėlto ši interpretacija susidurtų su jo mąstymui būdingu paradoksu, kai lygia greta idealizuojami arba smerkiami vienas kitam priešingi dalykai. Pirmajame *Samprotavime* jis aukština senovės Spartą, antrajame – prigimtinį būvį, tarsi nepastebėdamas akivaizdžios šių dviejų modelių

¹⁶ Čia galima pasitelkti Immanuelį Kantą, teigusį, kad „Rousseau iš esmės nenorėjo, kad žmogus vėl sugrįžtų į prigimtinę būklę, tik norėjo, kad nuo tos pakopos, kurioje dabar yra, jis atsigręžtų atgal“ (Kantas 2010: 265).

būvį ir jam būdingą prigimtinio vienio su gamta situaciją, Rasos šventės metu greičiau ilgimasi gamtos ciklais pagrįsto valstietiško pasaulio (Dundulienė 2008: 206–225), kuriam būdingas intymus santykis su gamta. Gana tiksliai modernybėje pakitusio santykio su gamta nostalginę jauseną išreiškia lietuvių filosofas Arvydas Šliogeris, būtuojų laiku kalbėdamas apie situaciją, kai „[l]ietuviai žemdirbiai mokėjo mylėti ne tik artimą žmogų, bet ir – o tai gerokai sunkiau – artimą akmenį, medį ar laukų ramunę“ (Šliogeris 2006: 456). Rasos šventėje pastanga atgaivinti prarastą tikrovę išreiškia performatyviai, šventės dalyviams atliekant šiuolaikinio miestiečio kasdienybei nebūdingus, ritualinį pagrindą turinčius veiksmus (pavyzdžiui: vartų, atskirsiančių šventės vietą, statymas ir jų puošimas, gėlių ir žolynų rinkimas, vainikų pynimas ir plukdymas, šokinėjimas per lauzą, paparčio žiedo ieškojimas, prausimasis ryto rasoje).

Prisiminę šio straipsnio pradžioje minėtą Huxley *Naujo pasaulio* citatą, parodančią santykio su gamta įtraukimą į kontrolės mechanizmą, ir palyginę šioje distopijoje atvaizduotą situaciją su Rasos šventėje susi-

konfrontacijos (Shklar 1969: 1–33). Čia dar būtų galima pridurti, kad Rousseau atveju tektų kalbėti ir apie trečiąją utopijos galimybę, nes *Emilyje* jis aukština valstietišką gyvenimo būdą, išryškindamas jo skirtumą nuo gyvenimo degradavusiuose moderniuose miestuose (Rousseau 1979: 59, 95), nors antrajame *Samprotavime* agrarinis žmonijos posūkis laikytas nuosmukio pradžia (Ruso 1979b: 109). Šie prasielenkimai parodo, kad klausimas, koks Rousseau atveju būtų tikrasis utopinio konstrukto modelis, yra beprasmis, o jo pateikti idealieji modeliai atstovauja ne politiniam lygmeniui, bet greičiau atlieka bet kokio fiksuoto konstrukto ardomąją funkciją.

formuojančia prieiga prie gamtos, matome du ryškiai kontrastuojančius santykio su gamta modelius. Nuo *Naujam pasauliui* būdingo eksploatacinio santykio su gamta Rasos šventės prieiga skiriasi tuo, kad čia siekiama personalizuoto ryšio. Kita vertus, akivaizdu, kad archajiniame žemdirbio pasaulėvaizdyje gamta buvo tikrovės pagrindas, reikšmingai veikęs visus gyvenimo lygmenis. Gamta buvo vos ne vienintelė valstietiško pasaulio aktualybė – maitinanti, globojanti arba baudžianti. Visiškai kitokia situacija susiklostė vėlyvojoje modernybėje, šiuolaikiniam miestiečiams apeiginiams veiksmais ir dainomis minint saulėgrįžą – gamtiškumas čia akivaizdžiai praranda savo ontologinį matmenį, jis tampa ne esmiškai būtinas, bet greičiau atliepia tam tikrą estetinę patirtį, pasireiškiančią per tradiciją ir simbolius.

Galima teigti, kad šiuo atveju pasireiškianti nostalgija yra susijusi ne su gamtos, jos pirmaprade forma, ilgesiu, bet su tradicijos ir praeities netektimi. Prancūzų filosofas Raoulis Girardet, rašydamas apie nuolat istorijos raidoje pasikartojantį aukso amžiaus mitą (kai žmonės ir gamtą siejo harmoningas ryšys), kurio fiktyvumas reiškiasi vis iš naujo istorijos raidoje atsikartojančia nostalgija, mūsų laikus neretai pasiekiančia ilgesio, nukreipto į ne tokį jau tolimą valstietišką pasaulį, pavidalu, pažymi: „Praeitį, su kuria jie susiję, niekada nebuvo tiesiogiai išgyventa; jos galią sukelti prisiminimus galima apibūdinti kaip modelio, archetipo galią – mat modelis, archetipas, išnirdamas iš praėjusio laiko, atrodo, būtinai įgauna papildomą pavyzdžio vertę“ (Girardet 2007: 132). Kaip matome, Girardet suproblemina pačią istorinės praeities sampratą, išryškindamas tai, jog kaip tik dėl to, kad nebuvo

išgyventa, praeitis steigiasi kaip fikcija, o sykiu tik neišgyventos praeities vizija turi potencialumo įgauti mitologinį pagrindą, suteikiantį jai ateities orientyro matmenį²⁰. Aptariamoms problematikos kontekste ši įžvalga paranki tuo, kad leidžia pastebėti dar vieną momentą, atskleidžiantį bendrą gamtos nostalgijos pamatą, būdingą Rasos

²⁰ Girardet svarstymuose šis momentas analizuojamas iš politikos perspektyvos, parodant, kuo panašaus pobūdžio mitai gali būti naudingi konstruojant politines manipuliacijas (Girardet 2007: 131–188).

Literatūra

Cooper, L. D. 1999. *Rousseau, Nature, and the Problem of the Good Life*. Penn State University Press.

Derrida, J. 2006. *Apie gramatologiją*. Vertė N. Keršytė. Vilnius: Baltos lankos.

Dundulienė, P. 2008. *Lietuvių šventės. Tradicijos, papročiai, apeigos*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.

Girardet, R. 2007. *Politiniai mitai ir mitologijos*. Vertė J. Skersytė. Vilnius: Apostrofa.

Gourevitch, V. 2001. The Religious Thought, in P. Riley (Ed.). *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press: 193–246.

Gutauskas, M. 2017. Heterotopija zoologijos sodas ir modernus žirafos skerdimas Nojaus arkoje, *Athena: filosofijos studijos* 12: 160–185.

Kantas, I. 2010. *Antropologija pragmatiniu požiūriu*. Vertė R. Plečkaitis, R. Rybelienė. Vilnius: Margi raštai.

Kelly, G. A. 2001. A General Overview, in P. Riley (Ed.). *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press: 8–56.

Lévi-Strauss, C.; Évilon, D. 2002. *Iš arti ir iš toli*. Vertė M. Daškus. Vilnius: Baltos lankos.

Lovejoy, A. O. 2006. The Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality,

šventei ir Rousseau modernėjimo kritikai. Iš tiesų abiem atvejais mitologinis, fiktyvus gamtiškumas (vieniye su gamta tarpstantis laukinis būvis arba harmoningu santykiu su gamta pasižymintis valstiečio pasaulis) – tai praeitis, kuri pasitelkiama kaip ateities orientyras. Tai reikštų, kad kvietimas „grįžti į gamtą“ iš dalies gali būti laikomas tam tikra alternatyva, postuluojančia „kitokią“ priegią prie gamtos. Vis dėlto ne mažiau svarbu, kad šioje pastangoje ir „gamta“, ir „grįžimas“ tėra pakaitalai, dengiantys ateities projekcijos konstrukta.

in J. T. Scott (Ed.). *Jean-Jacques Rousseau, I. Paradoxes and Interpretations*. London: Taylor and Francis: 29–47.

Marks, J. 2005. *Perfection and Disharmony in the Thought of Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, F. 2012. *Stabų saulėlydis*. Vertė A. Šliogeris. Vilnius: Vaga.

O'Hagan, T. 2005. *Rousseau*. London and New York: Routledge.

Ruso, Ž. Ž. 1979a. Samprotavimas Dižono akademijos pateiktu klausimu „Ar mokslų ir menų atgimimas sukilnino papročius?“, in Ž. Ž. Ruso. *Rinktiniai raštai*. Vertė L. A. Skūpas. Vilnius: Mintis: 17–45.

Ruso, Ž. Ž. 1979b. Samprotavimas apie žmonių nelygybės kilmę ir pagrindus, in Ž. Ž. Ruso. *Rinktiniai raštai*. Vertė L. A. Skūpas. Vilnius: Mintis, 47–133.

Rousseau, J. J. 1979. *Emile or On Education*. Transl. by A. Bloom. New York: Basic Books.

Stiegler, B. 1998. *Technics and Time, I*. Transl. by R. Beardsworth, G. Collins. Stanford, California: Stanford University Press.

Shklar J. N. 1969. *A Study on Rousseau's Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Strong, T. B. 2002. *Jean-Jacques Rousseau:*

The Politics of the Ordinary. New York: Rowman & Littlefield Publishers.

Šliogeris, A. 2006. *Būtis ir pasaulis*. Vilnius: Margi raštai.

Todorov, T. 2001. *Frail Happiness. An Essay on Rousseau*. Transl. J. T. Scott, R. D. Zaretsky. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press.

Trinkūnas, J. (Ed.). 2011. *Baltų religija šiandien*. Vilnius: Senovės baltų religinė bendrija.

Viliūnas, D.; Aleksandravičius, V. 2016. *Jeanas-Jaques'as Rousseau ir Lietuvos didžioji kunigaikštystė*. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas.

MODERNITY AND NATURE: WHERE DID ROUSSEAU SEEK TO RETURN?

Vaiva Daraškevičiūtė

Summary

This article focuses on the nostalgic approach to nature represented in the philosophy of Jean-Jacques Rousseau. The position of Rousseau is treated as a model that reveals a correlation between a critical attitude toward becoming modern and a nostalgic approach to nature. With an analysis based on the interpretations of Jacques Derrida, Bernard Stiegler, Tracy B. Strong and other authors, this paper emphasizes the contradictoriness of Rousseau intention. The article comes to the conclusion that Rousseau's intention of the return to nature belongs to a metaphorical dimension rather than to a practical one, and this supposes a paradoxical course of nostalgia in itself – the return to nature should be understood not as a nostalgia for the past, but as a nostalgia for the future and for a new, alternative human model. Finally, the article discusses the Lithuanian feast of Rasos, which came from an archaic, agriculture-centered world but is still celebrated in our times. It demonstrates a common background for both the feast and for Rousseau's vision of return, which are related not only by a nostalgic approach to nature but also by the concept of nature as a substitute (in the sense of fiction). As in Rousseau's thought, so in the feast of Rasos nature manifests itself through lack and absence – by losing its ontological dimension, nature becomes not an essential necessity but rather represents an aesthetical experience in the form of tradition and symbols.

Keywords: Rousseau, nature, return, nostalgia, absence, fiction.