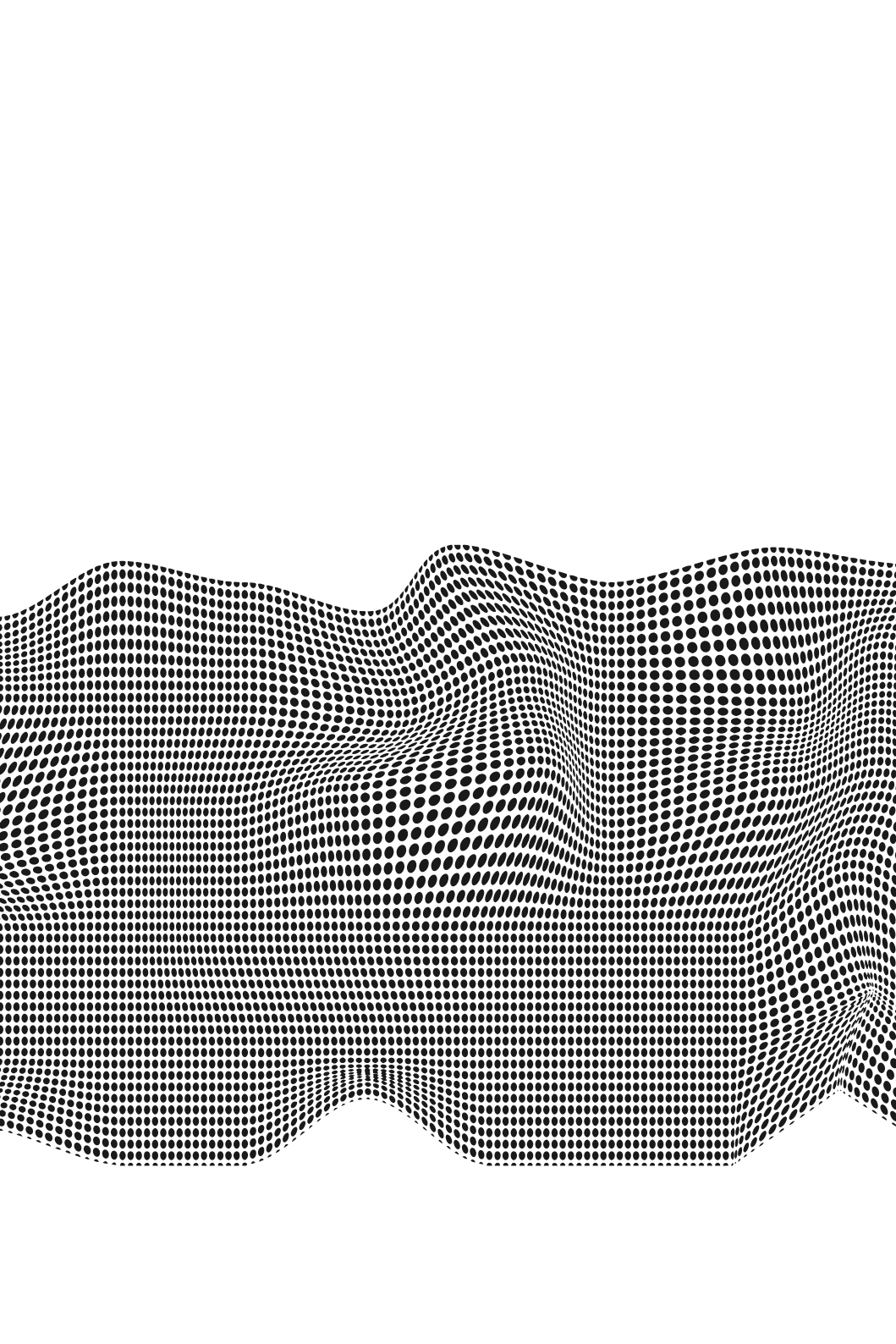




APIE TIKROVE

sudarė Kristupas Sabolius

Tiziana Andina • Ruslanas Baranovas • Dario Cecchi
Jonas Dagys • Déborah Danowski • Daina Habdankaitė
Graham Harman • Maurizio Ferraris • Catherine Malabou
Pietro Montani • Kristupas Sabolius • Ignas Šatkauskas
Rita Šerpytė • Eduardo Viveiros de Castro

Moksliniai recenzentai

Gintautas Mažeikis, Audronė Žukauskaitė

Monografija apsvaityta ir rekomenduota spaudai 2020 m. rugsėjo 10 d.

Vilniaus universiteto Filosofijos fakulteto tarybos posėdyje, protokolo nr. 250000-TP-5.

Sudarytojas

Kristupas Sabolius

Autoriai

Tiziana Andina, Ruslanas Baranovas, Dario Cecchi, Jonas Dagys,
Déborah Danowski, Daina Habdankaitė, Graham Harman,
Maurizio Ferraris, Catherine Malabou, Pietro Montani, Kristupas Sabolius,
Ignas Šatkauskas, Rita Šerpytytė, Eduardo Viveiros de Castro

Vertėjai

Laurynas Adomaitis, Ruslanas Baranovas, Dainius Būrė,
Brigita Gelžinytė, Ignas Šatkauskas

Redaktorė

Dangė Vitkienė

Vertimų moksliniai redaktoriai

Kristupas Sabolius, Rita Šerpytytė

Angliškos santraukos redaktorė

Gemma Lloyd

Dizainerė

Aurelija Slapšytė

Maketuotoja

Jurga Dovydenaitė



Kuriame
Lietuvos ateitį

2014–2020 metų
Europos Sąjungos
fondų investicijų
veiksmų programa

Monografijoje pateikiamas tyrimas, atliktas projekte „Žmogaus ateitis: nauji vaizduotės scenarijai“ (Vilniaus universitetas). Projektas bendrai finansuotas iš Europos socialinio fondo lėšų (projekto nr. 09.3.3- LMT-K-712-01-0078) pagal dotacijos sutartį su Lietuvos mokslo taryba (LMTLT).

Knyga leidžiama bendradarbiaujant su Vilniaus universiteto Filosofijos fakultetu.

Visos teisės saugomos

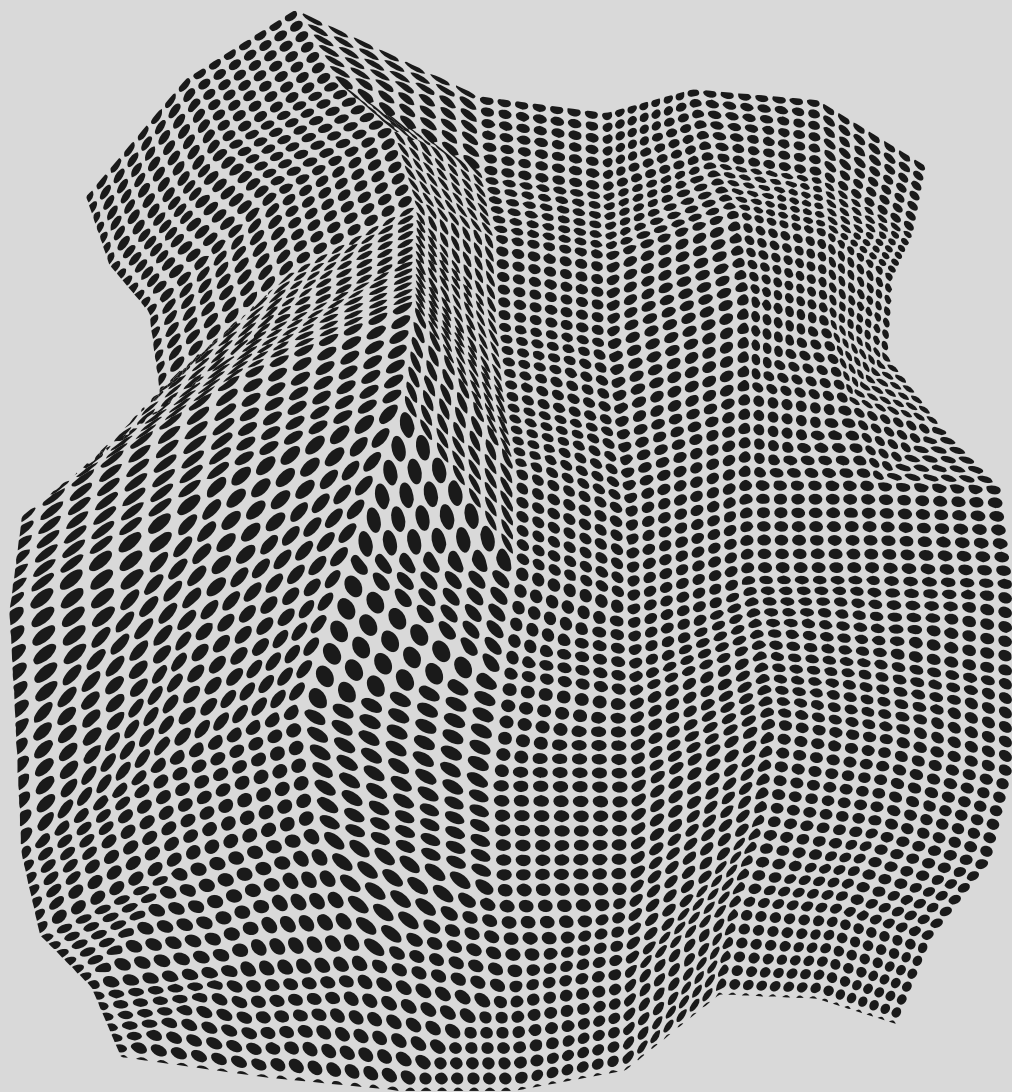
© Kristupas Sabolius, įvadinis straipsnis, 2021

© Leidykla LAPAS, www.leidyklalapas.lt, 2021

ISBN 978-609-8198-34-8

TURINYS

Pratarmė	10	Žvelgiant iš poliarinių lokių požiūrio taško	292
Vietoj įvado. Įsivaizduojant tikrovę iš skirtingų perspektyvų <i>Kristupas Sabolius</i>	14	<i>Déborah Danowski ir Eduardo Viveiros de Castro</i> <i>kalbina Kristupas Sabolius</i>	
TIKROVĖ IR BŪTIS		Realistinės prieigos taikymo klimato problemai klausimu: transgeneracinės atsakomybės principas <i>Tiziana Andina</i>	326
Prieš ontotaksonomiją <i>Graham Harman</i>	42	TIKROVĖ IR VAIZDUOTĖ	
Tinklo metafizika <i>Maurizio Ferraris</i>	82	Vaizduotės realybė. Techninis kūrybingumas ir kalba <i>Pietro Montani</i>	344
Po Kanto: naujojo realizmo ir absoliučiojo idealizmo alternatyvos <i>Ruslanas Baranovas</i>	132	Transcendentalinio realizmo link? Pastabos apie Emilio Garroni ir jo vaizduotės filosofiją <i>Dario Cecchi</i>	376
Laikas, būtis ir įsivaizduojamybė: naujos realumo perspektyvos Catherine Malabou ir Giorgio Agambeno filosofijoje <i>Rita Šerpytytė</i>	172	Tikrovė ir fikcija: vardų semantikos atvejis <i>Jonas Dagys</i>	394
Ten, kur nėra formos, yra norma <i>Catherine Malabou kalbina Kristupas Sabolius</i>	206	Vaizduotė chaotiškos tikrovės akivaizdoje <i>Daina Habdankaitė</i>	410
TIKROVĖ IR PERSPEKTYVOS		Summary	436
Išlaisvinta tikrovė <i>Kristupas Sabolius</i>	226	Literatūra	446
Gaja ir Narcizas. Sekant mito terpių sankirtas dabartinėje filosofinėje antropologijoje: Latouras, Stengers, Viveiros de Castro <i>Ignas Šatkauskas</i>	260	Asmenvardžių rodyklė	460
		Dalykinė rodyklė	466



PRATARMĖ

Tai vienas pirmųjų išsamesnių mėginimų lietuvių kalba įtraukti į jau antrą dešimtmetį filosofijoje vykstančias diskusijas tikrovės tema. Todėl monografijoje, kurią laikote rankose, rasite kelis autorius, šioje polemikoje uždavusius ryškų toną ir tapusius atskirų realizmo srovių pradininkais. Kaip gerai žinoma, į *objektus orientuotos ontologijos* (OOO) įkvėpėjas Grahamas Harmanas ir *naujojo realizmo* pradininkas Maurizio Ferraris pasiūlė savitas realizmo versijas, iki šiol sulaukiančias ir tvirto palaikymo, ir gausios kritikos. Specialiai lietuviškai knygai parašytuose tekstuose šiedu autoriai aktualizavo naujausias savo mąstymo nuostatas. Pažymėtina, kad savitą realizmo versiją plėtoja ir originalų tekstą sukūrusi italų filosofė Tiziana Andina, susiejanti realistinę prieigą su transgeneracinės atsakomybės problema.

Greta šių autorių pateikiamos ir keletą kitų reikšmingų šiandienos filosofų pozicijos, tikrovės problemą pristatančios iš polemikinės perspektyvos. Catherine Malabou, Déborah'os Danowski ir Eduardo Viveiros de Castro prieigos knygoje pristatomos kaip pokalbiai su šios knygos sudarytoju. Minėtieji mąstytojai ne tik išgarsėjo originaliomis teorijomis, bet ir savo veikaluose pateikė spekuliatyviojo realizmo kritinę recepciją. Šiai knygai skirtuose interviu pašnekovai sutiko iš naujo išskleisti ir paryškinti savo idėjas.

Kolektyvinėje monografijoje taip pat pristatomas būrys autorių, kartu vykdančių mokslinių tyrimų projektą, kurio vienas tikslų – tikrovės temą permąstyti vaizduotės klausimo šviesoje. Šis tyrimas yra Europos socialinio fondo finansuoto projekto „Žmogaus ateitis: nauji vaizduotės scenarijai“ (Vilniaus universitetas) dalis. Jo tyrėjai – Pietro Montani, Rita Šerpytytė, Daina Habdankaitė, Ignas Šatkauskas, Ruslanas Baranovas ir monografijos sudarytojas bei projekto vadovas Kristupas Sabolius.

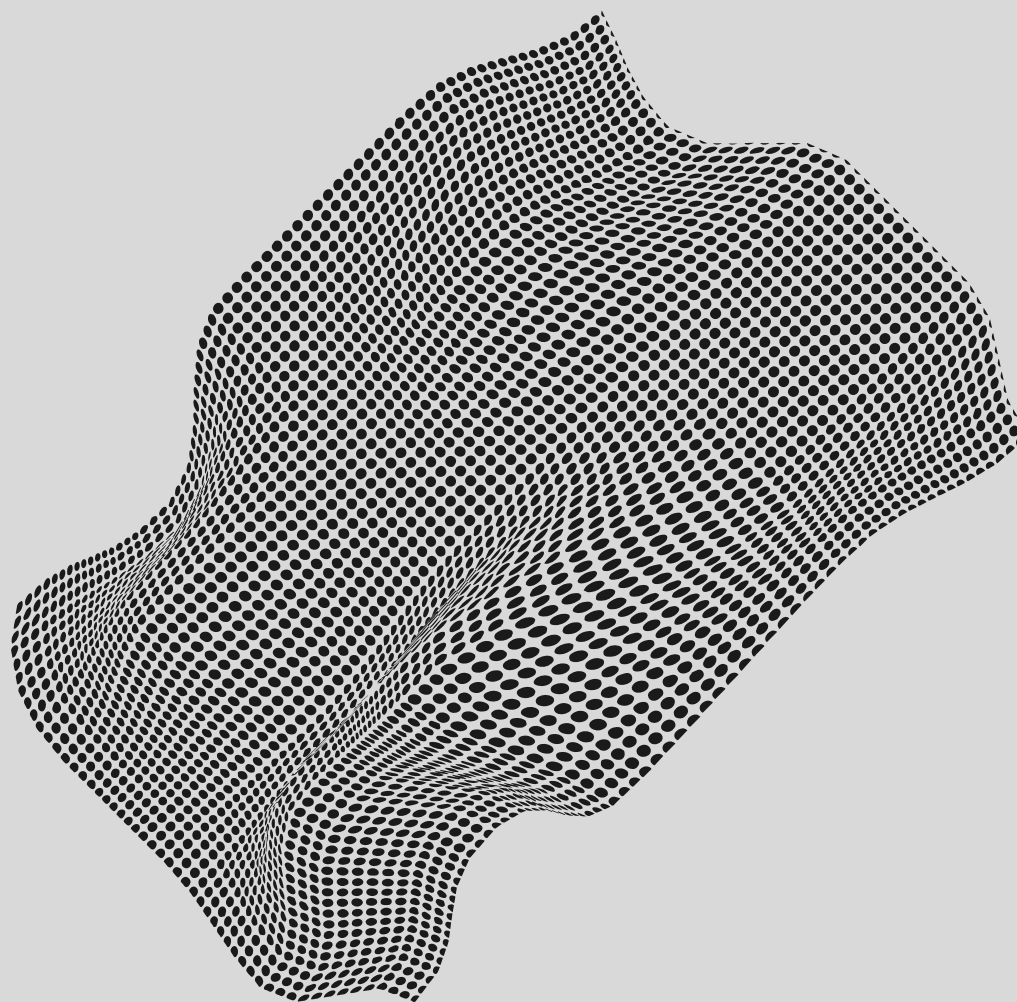
Į monografiją įtraukti ir kiti svarbius realybės aspektus atskleidžiantys tekstai – šiuolaikinio italų filosofo Dario Cecchi svarstymas apie Emilio Garroni transcendentalinį realizmą ir lietuvių analitinės filosofijos atstovo Jono Dagio straipsnis, apmąstantis tikrovės ir fikcijos santykį kaip vardų semantikos atvejį.

Jaučiu malonią pareigą padėkoti knygos recenzentams – Audronei Žukauskaitei ir Gintautui Mažeikiui; taip pat tekstų vertėjams į lietuvių kalbą – Laurynui Adomaičiui, Dainiui Būrei, Brigitai Gelžinytei, Ignui Šatkauskui ir Ruslanui Baranovui. Knygoje pateikiamas tyrimas nebūtų įmanomas be Vilniaus universiteto Filosofijos fakulteto administracijos paramos – dekaną Arūną Poviliūną, prodekanę Vidą Jakutienę, projektų koordinatorę Vilmos Kuodytės.

Džiaugiuosi sėkmingu bendradarbiavimu su leidykla LAPAS ir dėkoju jos komandai – Ūlai Ambrasaitei, Monikai Gimbutaitei, Barborai Kavaliauskaitei, Aurelijai Slapšytei, Austei Parulytei ir kruopščiai bei įžvalgiai knygos redaktorei Dangei Vitkienei.

Galiausiai, bet ne menkiausiai dėkoju savo šeimai – Patricijai Saboliūtei ir Kotrynai Gurskaitei.

Sudarytojas



VIETOJ ĮVADO. ĮSIVAIZDUOJANT TIKROVĘ IŠ SKIRTINGŲ PERSPEKTYVŲ

Kristupas Sabolius

Realybės ir tikrovės kilmė

Lietuvių kalboje egzistuoja du terminai, kuriais išsakoma tai, kas iš tiesų egzistuoja: lotyniškos kilmės *realybė* ir lietuviškasis *tikrovė*. Ir nors iš pirmo žvilgsnio abi šios sąvokos sinonimiškos, filosofine prasme išryškėja ir reikšmingi jų sampratos skirtumai¹. Nors jos gali būti susietos su ilgame te polemika, kurios ištakos siekia dar Antiką bei klasikinės metafizikos tradiciją, šiandien abiejų žodžių aptartis tapo iš naujo aktuali – turint galvoje kelis paskutinius dešimtmečius apie realizmą vykstančias diskusijas, pakeitusias kontinentinės filosofijos peizažą.

Tiesa, pirmiausia svarbu pastebėti gana paradoksalią dalyką. Pažvelgę į filosofijos istoriją, galime įsitikinti, kad

1 Lietuviškoje filosofinėje tradicijoje aiški konceptualinė perskyra tarp *realybės* ir *tikrovės* pirmą kartą pasiūloma Ritos Šerpytės straipsnyje, polemizuojančiame su įvairiomis realizmo teorijomis. Plg.: Rita Šerpytė, „Nihilizmas ir tikrovė: spekuliatyvusis realizmas – nihilizmo banalizavimas?“ in: *Problemos*, nr. 81, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2012, p. 7–16.

realybės terminas nėra toks jau senas ir fundamentalus, kaip galėtume manyti iš pirmo žvilgsnio. Tarkime, senovės graikai tokio žodžio nevariojo – vietoje to jie mąstė apie būtį ir tiesą. Kaip skaitome garsiajame Aristotelio pasaže, kuriame charakterizuojama pagrindinė metafizikos tema, filosofija turi pradėti nuo būties ir jos komponentų apibrėžtumo – „esama mokslo, kuris tyrinėja buvinį kaip buvinį ir tai, kas jam priklauso kaip pačiam savaime (ἔστιν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖν τὸ ὂν ἢ ὅν καὶ τὰ τοῦτο ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό)“². Pirmoji filosofija ir yra tai, kas ieško tikroviškumo, nagrinėdama buvinius / esamybes / esatis pagal šiųjų egzistavimo pobūdį – t. y. mėgindama išskirti jų savarankiško egzistavimo parametrus.

Kitaip tariant, nors Aristotelio tekste realybės (tikrovės) terminas *expressis verbis* nėra aptariamas, būties savaimingumo problemą galima įvardyti kaip pirmąjį tikroviškumo orientyrą. Tikrovės ieškome tame, kas egzistuoja nepriklausomai nuo išorinių faktorių ir ką įmanoma atriboti nuo įvairių tokių egzistavimą formuojančių subordinacijų. Kaip tik todėl būtent savaimingumas išreiškia egzistavimo nepriklausomybę nuo jį suvokiančio ir apmąstančio žmogaus proto. Todėl savarankiškas egzistavimas gali būti traktuojamas kaip tokia būties savivaldos plotmė, kurios pagrindu tikroviškas egzistavimas išreiškia ir buvinio laisvę.

Kaip gerai žinoma, vėliau Apšvietos epochoje Jacobas Lorhardas, Rudolfas Goclenius ir Christianas Wolffas įveda į vartoseną ir patį ontologijos terminą, akivaizdžiai sekantį anksčiau pateiktu aristotelišku apibrėžimu. Tomas Sodeika yra pastebėjęs, kad, pagal Wolfo sumanymą, „ontologija turėjo būti pagrindinė filosofijos disciplina, „pirmoji filosofija“, *qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Kaip *scientia entis in genere seu quatenus ens est* ontologija

tyrinėja „esamybę kaip esamybę“ ir taip kelia sau uždavinį galutinai pagrįsti bet kokią kitą žinojimą.“³ Tačiau šiame apibūdinime, pagal kurį ontologija įvardijama kaip pirmapradis būties mokslas, aiškiai pažymimas ir dar vienas dėmuo, kaip tik ir tapsiantis šiandienos diskusijų kontroversijos tašku. Ontologijos apibrėžime minima *omnis cognitio humana*, t. y. bet koks žmogiškasis pažinimas, nurodo, kad žmogus čia suprantamas kaip svarbiausias ir mažne išskirtinis faktorius, kurio epistemologinės prieigos teisingas sustygas turėtų užtikrinti dermę savaiminės būties atžvilgiu. Ontologija tokiu būdu siekia aptarti būtį nepažeisdama jos nepriklausomybės, tačiau sykiu mėgindama atrasti geriausius būdus išversti būties struktūras į žmogiškąją kogniciją.

Taigi ar nėra taip, kad žmogaus žinios, o sykiu žmogiškas noras pažinti savarankiškai egzistuojantį buvinį kaip tokį, pastarąjį prikausto prie proto struktūrų? Juk ontologinė tikrovė pirmiausia suvoktina kaip metafizinė sistema, kurioje tikrieji daiktai ir juos siejantys santykiai gali būti artikuliuoti žmogiško pažinimo kalba. Tad galbūt kiekvieną kartą, kai žmogus nukreipia siekį pažinti tikrovę pastarosios link, jis imasi formuoti nuosavos realybės versiją, kurioje pasaulis priderinamas prie žmogaus taip, kad svarstyti apie pasaulio buvinių savarankiškumą nebelieka prasmės. Taigi ar nėra taip, kad, per šią vertimo procedūrą susidurdama su žmogaus protu, tikrovė netenka laisvės?

Prie šio klausimo grįšime netrukus, tačiau dar šiek tiek pamėginkime pasekti išsišakojančią terminų istoriją. Kaip atskira sąvoka žodis „realybė“ pirmą kartą įvedamas Brandžiaisiais Viduramžiais. Dunsas Škotas terminą *realitas* vartoja apibūdindamas viską, kas atsiduria anapus sąmonės, juo nusakydamas tiek esmę kaip „bendrąją prigimtį“

2 Aristotle, *Aristotle's Metaphysics*, ed. Ross, W.D., Oxford: Clarendon Press, 1924, IV 1, 1003a 21–25.

3 Tomas Sodeika, „Ontologija ir medijos: *les liaisons dangereuses*“, in: *Ontologijos transformacijos*, sud. Tomas Sodeika, Rita Šerpytytė, Danutė Bacevičiūtė, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2015, p. 19.

(*natura communis*), tiek ir konkretybę, suvokiamą remiantis individuacijos principu ir pasireiškiančią kaip garsioji šitybė (*haecceitas*). Stephano Chauvin'o *Lexicon Philosophicum* rašoma, kad Škoto tradicijoje „*realitas* yra žodžio *res* deminutyvas“⁴. Vadinasi, savo ištakomis realybė yra *daiktybė*, o gal net veikiau *daiktybėlė*. Būtent taip šią sąvoką mąstė termino išradėjais vadinami Dunso Škoto sekėjai⁵, sykiu teigė, kad *Ideoque possunt in unaquaque re plures realitates, quas alio nomine appellant formalitates*⁶. Taigi atskirame daikte gali būti skirtingų realybių, kurias dar būtų galima vadinti formalybėmis, o štai galutinė realybė – racionalumas – atskiria žmogų nuo visų kitų daiktų (*res*)⁷.

Dunsas Škotas įtvirtina keletą dalykų. Visų pirma, kaip matome, būtent daiktiškumas tampa lotyniškosios šaknies termino *realitas* pagrindu. Realybė yra daiktų tikrovė, objektiniu pagrindu išskiriama ir apibrėžiama sfera. Antra vertus, apmąstydamas *realitas* kaip *formalitas*, Škotas mėgina parodyti, kad daiktuose esama tokios tikrovės lygmens, kuris pasiduoda formalizacijai, tad yra prieinamas verifikuojamam pažinimui, tačiau kartu išlieka realus be intelekto įsikišimo. Trečia, *realitas* imama aiškiai traktuoti kaip išoriška mūsų proto atžvilgiu plotmė, kurioje daikto tikrovė apima dvilypę reikšmę – universalus matmuo susiejamas su jo šitybe. Kitaip tariant, tokioje šviesoje realybę siūloma užčiuopti kaip bendrybės ir konkretybės jungtį sugrąžinant pastarosios ontologinę vertę. Dunsas Škotas vienodai vertina abi plotmes, o tikroviškumas apmąstomas akcentuojant jų abiejų susietumą – tai ir tikrovės esmė, ir jos unikalus egzistavimas vienu metu.

4 Stephanus Chauvin, *Lexicon Philosophicum*, II ed. Leeuwarden: F. Halma, 1713; repr. Düsseldorf: Stern-Verlag Jannsen, 1967, p. 557.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*

Tačiau kodėl Dunsui Škotui, pasiūlant terminą *realitas*, taip svarbu pabrėžti jungties arba susietumo aspektą? Arba – kodėl realybės sąvoka filosofinėje vartosenoje atsiranda tarsi mėginant atstatyti tai, kas jau buvo išardyta? Škoto pozicija, be jokios abejonės, išreiškia atsigrėžimą į pasaulį ir jame aptinkamą šitybės būtį – tikrovę, kurią grindžia ne tik paskiros universalijos, bet ir konkretus egzistavimas. Pastarąją skirtį tarp esmės ir būties galime aptikti, tarkime, šv. Tomo Akviniečio filosofijoje⁸. Todėl garsiajame realistų ir nominalistų ginče Dunsas Škotas akcentuoja egzistencijos dimensiją, teigdamas, kad formali perskyra konkrečioje būtybėje tarp būties ir esmės nėra galima: *Simpliciter falsum est, quod esse sit aliud ab essentia*⁹. Vien tik tai, kas egzistuoja aktualiai, kaip tik ir yra reali būtis (*esse reale*). Kita vertus – o tai ypač svarbu pastebėti mūsų svarstomame kontekste – galima egzistencija (*esse possibile*) yra vien tik *esse secundum quid*¹⁰. Galimybės sfera tokioje perspektyvoje pasireiškia kaip ontologiškai antraeilė. Pirmiausia egzistuoja tai, kas yra aktualu.

Vis dėlto, nepaisant visų šių svarstymų, scholastų disputai mums perduoda tokią *realitas* sampratą, kurioje egzistavimo dimensijos prasmė ilgainiui nunyksta. Žinoma, Dunso Škoto pozicija, siekianti susieti esmę ir aktualų buvimą, tampa įkvėpimu XX amžiaus mąstytojams (tokiems kaip, tarkime, Martinas Heideggeris). Tačiau minėtasis Christianas Wolffas pastebi, kad, remiantis Viduramžių mąstymu, realybę pirmiausia reikėtų suvokti sinonimiškai

8 Thomas Aquinas, „De ente et essentia“, in: *Opera Omnia / iussu impensaue Leonis XIII P.M.*, edita. Romae: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1882, p. 5.

9 „Tiesiog klaidinga, kad būtis yra kas kita nei esmė“ (Johannes Duns Scotus, *Opera omnia. Editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus Franciscanis de observantia accurante recognita*, 26 vols., Paris: Vivès, 1891–1895. p. 4.13.1, n. 38.) (čia ir kitur lotyniškų frazių vertimas mano – K. S.).

10 *Ibid.*, p. 2.12.5, n. 13.

kaip ir daiktiškumą – t. y. tai, kas scholastinėje tradicijoje vadinta *quidditas* arba *kasybė*: *quicquid est vel esse posse concipitur, dicitur res, quatenus est aliquid; ut adeo res definiri possit per id, quod est aliquid. Unde realitas et quidditas apud scholasticos synonyma sunt*¹¹.

Vadinasi, palengva ima ryškėti dviejų konceptų prasmė: takoskyra, leidžianti atskleisti ir skirtingą tikroviškumo pobūdį. Galima teigti, kad lietuvių kalboje scholastinė perskyra tarp esmės ir egzistavimo atitinka dviejų terminų – realybės ir tikrovės – santykį. Šioje vietoje privalu prisiminti ir garsiąją Kanto kategorijų lentelę¹², kurioje aptinkame dvi skirtingas realybės / tikrovės sampratas.

Anot *Grynojo proto kritikos*, realybė (*Realität*) kartu su neigimu ir apribojimu yra kokybinė apibrėžtis, o tikrovė (*Wirklichkeit*), būtinumas ir galimybė patenka į atskirą modalumų grupę¹³. Vokiškame originale modalumo kategorijų grupę sudaro šie terminai *Möglichkeit – Unmöglichkeit, Dasein – Nichtsein, Notwendigkeit – Zufälligkeit*¹⁴. Tačiau, kaip pastebi Kanto komentatoriai¹⁵, *Grynojo proto kritikoje* pasitelkiamas *Dasein* terminas gali būti vertinamas kaip

Wirklichkeit sinonimas¹⁶. Anot Ritos Šerpytės, Kanto svarstymas atskleidžia alternatyvią tikrovės sampratą, pagal kurią *Wirklichkeit* nesiejama su daiktiškumu (*res*), bet pasirodo kaip performatyvi struktūra¹⁷.

Pasiremdamas šia perskyra ir pateikdamas šimto talerių argumentą, Kantas atmeta ir garsųjį ontologinį Dievo buvimo įrodymą. Tokia pinigų suma – tiek galima, nors dar nesumokėta, tiek aktualiai atsidūrusi mūsų kišenėje – savo esme išlieka ta pati. Šimtas galimų talerių ir šimtas aktualių talerių yra vienodai realūs. Ir kadangi, anot Kanto, egzistavimas nėra realus predikatas, *Realität* plotmė atsiduria galimybės areale. Taleriai yra identiški savo esme, bet skiriasi egzistavimo būdu. Sykiu jų modalinis skirtumas nepakeičia esmės – galimų talerių neįmanoma patirti, bet juos suvokiame kaip realiai egzistuojančius būtent todėl, kad galime tiksliai apibrėžti. Taip daikto esmės sritis įgauna realybės konstrukto statusą. Realybė – esmių tikrovė – veikia kaip sukurtoji galimybių tikrovė. Kaip teigia Šerpytė, „[t]aigi Kantui – *Wirklichkeit* / *Tikrovė*, skirtingai nei *Realität*,

11 „Visa, kas egzistuoja arba ką galima užčiuopti conceptualiai, vadinama daiktu – tokiu mastu, koku tai yra kažkas. Štai dėl ko scholastiniams filosofams realybė ir kasybė yra sinonimiškos“ (Christian Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, Gesammelte Werke, Abteilung II, Band 3, herausgegeben und bearbeitet von Jean École, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962, §243).

12 Imanuelis Kantas, *Grynojo proto kritika*, Vilnius: Mintis, 1982, p. 117.

13 *Ibid.*

14 Immanuel Kant, *Kritik Der Reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner, AA III, 93, B 106.

15 Tobias Trappe, „Wirklichkeit“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, hrsg. von Gottfried G., Basel: Schwabe Verlag, 2005, p. 829–846; Wolfgang Welsch „Wirklich“. Bedeutungsvarianten – Modelle – Wirklichkeit und Virtualität“, in: *Medien. Computer. Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, hrsg. von S. Krämer, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998, p. 175.

16 Svarstydamas šį klausimą Šerpytė pažymi: „Gali kilti klausimas, kaip *Dasein* „virsta“ *Wirklichkeit*? Atsakant į šį klausimą, reikėtų paminėti ne tik du Kanto *Kritikos* leidimus, bet ir visą Kanto Transcendentalinės logikos sąvokų analitikos kontekstą. Antrajame *Kritikos* leidime Kategorijų lentelės suskirstymas į kategorijų „grupes“ yra pakoreguotas. Antrojo *Kritikos* leidimo § 11 Kantas patikslina, kad kategorijų lentelė gali būti suskirstyta į dvi dalis: pirmoji dalis apimtų 1 ir 2 klases (matematinės kategorijos), o antroji – 3 ir 4 klases – dinaminės kategorijos. Pirmoji dalis esanti nukreipta į „intuicijos (tiek gryniosios, tiek empirinės) objektus“, antroji – į tų objektų egzistavimą – „arba į jų tarpusavio abipusį santykį, arba į santykį su intelektu“. Tad ne vien paties Kanto konkreti sąvokų vartoseną, bet ir jo „dinaminę“ *Dasein* traktuotė, o sykiu ir (skirtingas nei *Dasein*) *Realität* santykis su *Galimybė* yra sąlygojęs *Dasein* interpretavimą kaip *Wirklichkeit*, jų sinonimišką vartoseną, ypač įsitvirtinusią *Realität* / *Wirklichkeit* perskyros pavidalu“ (Rita Šerpytė, *Tikrovės spektrai. Vakarų nihilizmas tarp diagnozės ir teorijos*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2019, p. 184, išn. 198).

17 Rita Šerpytė, „Nihilizmas ir tikrovė: spekuliatyvusis realizmas – nihilizmo banalizavimas?“ in: *Problemos*, nr. 81, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2012, p. 7–16.

yra realybė, kurią galima patirti, – tai yra patyrimo jau duota, bet ne (galima) sukonstruoti tikrovę¹⁸.

Šiandien šimto talerių (arba eurų) realumas ir tikroviškumas akivaizdesnis nei bet kada. Prisijungę prie internetinio banko ar įkišę ranką į savo kišenę visuomet užčiuopsime tą pačią šimtinės esmę, kuri suteiks mums vienodas galimybes ir apribos vienodomis būtinybėmis. Nepriklausomai nuo to, kaip mokame (modalumas), už šimtą eurų galime išgauti identišką kokybę, t. y. nusipirkti absoliučiai tuos pačius dalykus. Taigi skaitmeninė (virtuali) ar popierinė realybė čia apibrėžiama vienodai, ir šiuo požiūriu išlieka vienodai tapati. Tačiau iš esmės nesiskiriančių pinigų šitybė vis dėlto išlaiko singuliarių pobūdį – net ir virtualios tikrovės parametrai įgaus visai kitokius aktualaus egzistavimo būdus, priklausomai nuo mūsų kompiuterio ar telefono galimybių (aukšta arba žema rezoliucija, lėta operacinė sistema, suskilęs ekranas, prastas interneto ryšys), jau nekalbant apie konkrečios kišenės ar piniginės įtaką banknotų susiglamžymui ir nusidėvėjimui.

Beje, čia galime prisiminti ir šiame kontekste relevantišką *Verkiančių litų* iniciatyvą. Prieš pat pakeičiant lietuvišką nacionalinę valiutą euru apyvartoje pasirodė litų banknotai, kuriuose atvaizduotų istorinių figūrų portretai buvo paženklinėti ranka priepieštomis ašaromis. Tokia akcija niekaip nepaveikė piniginės jų vertės (t. y. esmės), tačiau konkrečių banknotų egzistavimo būdas gerokai pakito, kadangi kiekvienas litas įgavo dar ryškesnį singuliarių pobūdį arba, ironiškai tariant, išpildė unikalios būties nostalgiją, kurią Walteris Benjaminas buvo pavadinęs meno kūrinio aura. Kiekvieno mūsų rankose užčiuoptos Stepono Dariaus ir Stasio Girėno, Jono Basanavičiaus ar Maironio ašaros pasirodė unikaliu ir nepakartojamu būdu. Kaip teigia Kanto

svarstymą komentuojantis Richardas Kearney, „[b]ūtis visuomet viršija realybę. Egzistavimas visuomet yra kas kita nei esmė. *Kas niekada negali būti redukuota į kokių būdų* (the that is always irreducible to the what). Kanto tezė, kad būtis nėra realus predikatas, iš anksto nubrėžia gaires Heideggerio *ontologinio skirtumo* sampratai. Būtis yra perteklinis buvinys – tai, kas nėra tiesiog buvinys (*Being is surplus being – that which is not a being*).“¹⁹

Taigi tikrovė yra realybės pertekliaus sfera – kaip matysime, šį aspektą akcentuoja ir šiuolaikinis spekuliatyvusis realistas bei vienas šios knygos autorių Grahamas Harmanas. Vis dėlto realybė yra tikrovės diktato faktorius, siekiantis išspręsti jos neapibrėžtą pobūdį per indeksuojamą galimų ir būtinų variantų visumą. Tačiau ar šis momentas nereiškia ir kito matmens – specifinės dviejų kategorijų grupių sąryšingumo nomenklatūros? Kokiu santykiu susisieja modalumas ir kokybė per tikroviškumo prizmę? Kitaip tariant, jeigu užduotume klausimą, kaip realybė sąveikauja su tikrove, ko gero, sugrįžtume prie Dunso Škoto įžvalgos – tik šį kartą jau apverstos. *Realitas* nesujungia *natura communis* ir *heacceitas*, bet atsišakoja nuo pastarojo – ne tiek persikeldamas į universalijų sferą, kiek įsteigdamas būtinųjų galimybių sistemą, kuri nuolatos siekia užčiuopti tikrovės neapibrėžtumą. Šia prasme *Wirklichkeit* yra ne tik patyrimo, bet ir kontingencijos plotmė, kuri niekada negali būti iki galo determinuota; o *Realität* pasirodo kaip galimybių, siekiančių maksimaliai suartėti su būtinybėmis, sfera, kurioje kiek įmanoma tiksliau brėžiamos tokios tikrovės galiojimo ribos. Šia prasme realybė, pirmiausia išaiškinama per dėsningumus ir taisykles, pasireiškia kaip determinacijos geismas. Ne veltui jos dalininkai kokybės kategorijų

18 Rita Šerpytytė, *Tikrovės spektrai*, p. 185.

19 Richard Kearney, *Poetics of Modernity: Toward a Hermeneutic Imagination*, New York: Humanity Books, 1995, p. 6.

grupėje yra neigimas ir apribojimas, t. y. du loginį sąvokos galiojimą palaikantys operatoriai.

Kitaip tariant, kuo aiškiau determinuojamos realybės formos – nužymint jos ribas ir atsisakant to, kuo ji negali būti, tuo artimesnis pasirodo jos galimai būtinas charakteris. Šia prasme galėtume teigti, kad realybę įmanoma nuskaidyti kaip galimybės ir būtinybės įtampą. Realybė išsipildo, kai galimybės persikloja su būtinybėmis. Todėl realybė, viena vertus, yra galimybių ir būtinybių indeksavimo būdas, veikiantis kaip tikrovės koordinačių sistema ir ją reglamentuojantis faktorius; kita vertus, ji išžaidžiama toje įtampos zonoje, kurioje galimybės nuolat artėja prie būtinybių, tokiu būdu prognozuojant aktualų egzistavimą. Tikrovę tad visada aptinkame realybės rėmuose, kaip tam tikrą statistinių atvejų visumos arealą, kurio pagrindu įmanoma numanyti ir kataloguoti įmanomos raidos kryptis.

Vadinasi, realybė ir tikrovė tarpusavyje siejasi subordinacijos santykiais. Realybė, kaip determinavimo sistema, siekia išspręsti tikrovę kurdama ją apibrėžiančias įvairias atvejų aibes, o kartu atmesdama net ir galimai neįmanomus egzistavimo būdus. Šiame kontekste visą metafizikos istoriją galima persvarstyti kaip mėginimą subordinuoti tikrovę, įsteigiant įvairias būtinybių galimybių supersistemas. Tačiau tai, kas įvairiose metafizinėse paradigmos apibrėžia aktualų egzistavimą, kas pretenduoja į galutinį tikrovės pagrindą, o kartu tai, kas išreiškia daiktų esmę, visuomet egzistuoja tik galimai, kaip įsteigtas tikrovės antstatas, kuriuo subordinuojama tikrovės raida. Vadinasi, Platono idėjas, scholastų universalijas arba Leibnizo monadas įmanoma suprasti kaip vaizduotės produktus, kurie testuojami būtinybės registru, o kartu įkurdinami galimybės sferoje. Tai tokios galimybės formos, kurios ima reikštis kaip normatyvinės sistemos.

Šiame kontekste, tarp daugybės realistinių teorijų, pravartu prisiminti Iano Hackingo „esačių realizmo“ poziciją,

pasiūliusią mokslinį realizmą suprasti pirmiausia kaip galimybę įsiskverbti į materiją ir ją manipuliuoti. Atkreipdamas dėmesį, kad realizmas turi savo istoriją, paradigminiu šios istorijos personažu Hackingas laiko Demokritą. Pastarojo įsitikinimas, kad atomai egzistuoja, amžininkams atrodė kaip fantazijos vaisius – prireikė keleto tūkstančių metų, kol ši teorija buvo patvirtinta. „Kontroversiems konceptams reikia pritaikomumo kriterijų. Būtent to Demokritui ir trūko. Jis per mažai žinojo, kad įgytų kriterijus, vedančius anapus jo spekuliatyvių svarstymų – ar jo siūlomas paveikslas atitinka realybę, ar ne. Pirmasis jo žingsnis buvo sušukti „Realybė!“ ir apšmeižti daiktų išvaizdą kaip gryną regimybę. Mokslinis realizmas arba antirealizmas netampa įmanomomis doktrinomis, kol nesama kriterijų spręsti, ar vidinė daiktų sandara yra tokia, kaip reprezentuojama.“²⁰

Todėl atomizmas mokslo ir filosofijos istorijoje žymi ribą, kai „nebelieka vienareikšmiškos realumo sampratos“²¹, o tai reikalauja ir jį lydinčio teorinio apmąstymo – metafizikos, kuri ir suteikia realumo kriterijus: „Metafizika siekiama atskirti geras reprezentacijų sistemas nuo blogų. Metafizika pasitelkiama išrūšiuojant reprezentacijas, kai vieninteliai jų kriterijai suprantami kaip vidiniai pačių reprezentacijų atžvilgiu.“²²

Šia prasme realybės matmuo atsiremia į sunormintų galimybių reprezentaciją, koordinuojančią mūsų įsivaizdavimus. Ir kadangi realybę tenka reprezentuoti artikuluotų galimybių sistemų pavidalu, jos įsivaizduojamyme mes imame pasikliauti kur kas labiau nei jusliniu patyrimu. Šitaip metafizika apibrėžia realybės įsivaizdavimo pobūdį, kurio pagrindu imamos reglamentuoti epistemologinės

20 Ian Hacking, *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 142.

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*

procedūros. Taip tampa įmanoma suvokti, kad to, kas nematoma, regėjimas gali būti vertinamas tiek kaip metafizinė (ar ilgainiui – mokslinė) žiūra, tiek kaip nekritiškas pasitikėjimas regimybėmis ar iliuzijomis. Vadinasi, reglamentuoti įsivaizduojamybės laipsnius tampa mažne svarbiausias uždavinys, nustatantis realybės prieigos būdus. Kartu taip įsteigiama privilegijuota ir nuolat tikslinama mokslinės įsivaizduojamybės plotmė.

Greta to Hackingas pasiūlo ir kitą momentą, itin svarbų mūsų svarstomame kontekste. Anot šio mokslo filosofo, realybės idėja sietina ne tik su reprezentacijos, bet ir su poveikio matmeniu. Ir nors dažniausiai diskursyviosios mokslinio realizmo praktikos pirma prisistato kaip specifiniai reprezentavimo modeliai, intervencijos galimybės faktorius išlieka kur kas svarbesnis, kai prabylame apie mokslo naudą ar svarbą, – t. y. ką galime su moksliskai aptikta realybe nuveikti (konstruoti sudėtingas inžinerines sistemas, pagerinti derlių, išgydyti ligas ar pan.). Tai akcentuoja ir jo siūlomas apibrėžimas: „Laikysime esant realiu tai, ką galime panaudoti, kad įsiskverbume į pasaulį, arba tai, ką pasaulis gali panaudoti, kad mus paveiktų. Iki moderniojo mokslo realybė kaip intervencija net nepradeda jungtis su realybe kaip reprezentacija. Nuo XVII amžiaus gamtos mokslai tampa nuotykiu, kuriame persikloja reprezentavimas ir intervencija.“²³

Realybė anapus žmogaus

Ar galime realybę įsivaizduoti anapus metafizinių galimybių sistemos? Ar gali vaizduotė išlaisvinti alternatyvius tikroviškumo resursus, leidžiančius persvarstyti metafizinius ar mokslinius jos suvokimo modelius? Kitaip tariant, ar gali

būti, kad realybė šiandien kelia iššūkį atnaujinti vaizduotę, kuri leistų atrasti vis kitus tikrovės rakursus?

Įvairios XX amžiaus kontinentinės filosofijos diagnozavo ir atskleidė, kokių būdu metafizinės teorijos veikia kaip realybę generuojančios fikcijų sistemos. Todėl šiuo laikotarpiu kontinentinis mąstymas prisipildė antirealistinių nuostatų, metafizinio ar grynai mokslinio mąstymo atžvilgiu išreiškiančių diskvalifikuojančią poziciją, o savo taikiniu pasirenkančių vieną ar kitą šių sistemų dirbtinybės aspektą. Kitaip tariant, priėmus prielaidą, kad metafizika visuomet užsiima *galimos* realybės sistemų kūryba, tampa įmanomas ne tik šio nefundamentalaus statuso diagnozavimas, bet ir pastarojo išjudinimas ar net perkūrimas. Kritinė teorija, poststruktūralizmas, hermeneutika, fenomenologija, dekonstrukcijos filosofija ir kitos filosofinės laikysenos, viena vertus, atskleisdavo normatyvinį įvairių galimos realybės sistemų pobūdį, kita vertus, dažnai tik negatyviai išreikšdavo tikėjimą šioms sistemoms nepasiekiamą tikrovės liekana ar jos defektu.

Kaip savo įtakingoje knygoje *Po baigtinybės (Après la finitude)* pastebėjo Quentinas Meillassoux, šitaip buvo įtvirtinta koreliacionistinė pozicija, kuria teigiamas būties ir ją mąstančio subjekto tarpusavio priklausomybės santykis. Ši idėja įtvirtina ir tokios prieigos uždarumo perspektyvą – t. y. numano, kad niekada neprisikasame iki tikrojo pasaulio, o savajame pažinime susiduriame išskirtinai tik su koreliacijos santykiu ir tik jį tepajėgiame nagrinėti. Vadinasi, koreliacija išreiškia tam tikrą „neįveikiamą pobūdį“, užrakinantį ją nagrinėjančias teorijas ydingame antirealizmo rate. Štai kodėl su koreliacionizmu sietinas ir antropocentriškumo svarbos išaugimas. Jeigu žmogus negali pažinti nieko kita, tik patį save (kaip Kanto transcendentalinio subjekto atveju), pasaulis, būtis ar daiktas savyje imami vertinti tik tiek, kiek pasireiškia žmogiškumo šviesoje. Tad *anthropos*, kaip

²³ *Ibid.*, p. 146.

svarbiausias tikrovės kūrime dalyvaujantis ir ją apmąstantis veikėjas, įsitvirtina kaip duotosios realybės matas ir ją suka-libruojantis faktorius.

Iš pastarosios nuostatos plaukia ir Meillassoux veika-lo pavadinimas. Baigtinybės atmetimas išreiškia specifinio žmogiškumo, kuris *grosso modo* įsikuria tarp Kanto trans-cendentalinio subjekto ir Heideggerio *Dasein*, peržengimą. Meillassoux akimis, norint sugrįžti prie realybės, tenka at-gaivinti tokį mąstymo būdą, kuris pranoktų subjektiškumą, bet sykiu nesusiviliotų naiviaja ir ontoteologiškai orientuota metafizika. Realybė šaukiasi išties spekuliatyviai mąstančio subjekto, neišsitenkančio baigtinybės horizontuose: „Užuot visa kam būdingą pagrindo nebuvimą pateikus kaip ribą, į kurią atsimuša galutinio pagrindo ieškantis protas, veikiau privalome suprasti, kad šis pagrindo nebuvimas yra ir tegali būti *galutinė* buvinio savybė.“²⁴ Tad spekuliatyvusis mąsty-mas čia suvokiamas kaip privilegijuotas būdas pranokti sa-vąjį baigtinį žmogiškumą ir pasitikti radikalų pagrindo ne-buvimą, kurį Meillassoux išreiškia hiperchaoso idėja.

Štai kodėl tikrovės problema pasirodo kaip išsilaisvi-nimo iššūkis, kviečiant sugrįžti prie tokios realybės, kuri ne-bebūtų subordinuota žmogaus proto atžvilgiu. Jeigu realy-bė tapo pajungta subjektui, kaip įmanoma atrasti tokią jos plotmę, kurioje ji reikštųsi nepriklausomai nuo žmogaus? Vis dėlto ne ką svarbesniu iššūkiu tapo naujų kelių link re-alybės įsteigimas arba senųjų revizija. Tai reiškia – metafi-zikos vertės permąstymas, atskleidžiant vaisingus jos mąs-tymo elementus, o kartu atveriant naujas perspektyvas. Šia prasme įvairaus tipo realizmai ėmė reikštis kaip spe-kuliatyvaus mąstymo arba net kūrybinės vaizduotės pro-jektai. Pastarąjį momentą pabrėžia ir patys spekuliatyviojo

posūčio atstovai, tvirtindami, kad „žingsnis realizmo link nėra žingsnis troškių sveiko proto apribojimų link, bet grei-čiau posūkis visiško keistumo link“²⁵.

Tikrovės klausimo sugrįžimas į kontinentinės filoso-fijos akiratį turi net simbolinį gimtadienį. 2007 m. balandį Londono universiteto Goldsmiths koledže įvyko konferenci-ja pavadinimu „Spekuliatyvusis realizmas“, kurioje dalyva-vo Quentinas Meillassoux, Ray Brassier, Iainas Hamiltonas Grantas ir Grahamas Harmanas. Būtent šiame plačiai nu-skambėjusiame renginyje realybės problema įgavo aiškes-nius kontūrus. Ir nors dalyvavusių filosofų pozicijos tarpu-savyje labai skyrėsi, *spekuliatyvusis realizmas*, pasitelkiant Granto apibūdinimą, imtas vadinti „skėtiniu terminu“, iš-reiškiančiu tam tikrą „susirūpinimą metafizika“ ir suvieni-jančiu norinčius grįžti prie pastarosios, išmokus tam tik-ras metafizikos pamokas²⁶. Taip pat pažymėtina, kad visus šiuos autorius vienija ir atsispyrimas nuo Meillassoux įtvir-tintos antikoreliacionistinės nuostatos.

Įdomu, kad vos užgimęs naujasis realizmas netruko sueižėti ir fragmentuotis į smulkesnius judėjimus. Svarbi ta-koskyra išryškėjo tarp Harmano – vieno šios knygos autorių, davusio postūmį *į objektus orientuotos ontologijos* srovei – ir minėtųjų Meillassoux ir Brassier laikysenos. Anot Harmano, filosofijos istorijoje objektai būdavo nuvertinami teigiant, kad jie tėra gilesnės realybės, substancijos ar jėgos išraiška. Kita vertus, objektai dažnai būdavo iškeliama ir į kitą plotmę, idealistiškai priskiriant jiems intelektualinę matmenį (jų esatis išsamiama tuo, kas pasirodo prote), arba apmąs-tant juos socialinio konstruktyvizmo kategorijomis (objek-tai tėra kalbos, diskurso ir galios suformuotos kategorijos).

24 Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Seuil, 2006, p. 73.

25 Levi Bryant, Nick Srnicek, Graham Harman, *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press, 2011, p. 7.

26 Iain Hamilton Grant, Jeremy Dunham, Sean Watson, *Idealism: The History of a Philosophy*, Durham: Acumen, 2010, p. 58–59.

„Pirmoji prieiga ‚kasasi po‘ (*undermines*) objektais, mėginama eiti giliau, o mes galime nusikalti terminą ir sakyti, kad antroji strategija ‚nuskurdina‘ (*overmines*) objektus, vadindama juos pernelyg giliais. Nors *undermining* [reiškiantis nuvertinimą – arba pažodžiui – ‚kasimasi po‘] yra įprastesnis anglų kalbos žodis, *overmining* [reiškiantis nuskurdinimą dėl perteklinio eksploatavimo] yra daug dažnesnė filosofinė objektų ištirpdymo strategija. Tam tikru mastu ją galima pavadinti centrine kontinentinės filosofijos dogma.“²⁷ Priešindamasis čia įvardytoms tendencijoms, Harmanas mano, kad viskas yra objektai, kuriuos galima apibūdinti kaip „poliarizacijos, dviprasmybės ir keistumo vietą“²⁸.

Kadangi visi santykiai iškreipia su jais susijusius objektus, kiekvienas santykis veikia kaip vertimo procedūra. Tačiau joks objektas negali tobulai išversti kito objekto į savąją nomenklatūrą. Todėl OOO pozicija – vėlgi skirtingai nei Meillassoux – akcentuoja, kad būtina išlaikyti baigtinybės nuostatą. Kadangi santykis su objektu negali būti išverstas į žinias apie objektą arba jo pažinimą, baigtinybė atsiskleidžia ne tik kaip žmogiškumo apibrėžtis, bet ir kaip galimybė įtraukti į savo akiratį visus objektus, galinčius užmegzti santykius. Tokios ontologijos prerogatyva – prabilti vien tik ir išskirtinai apie daiktus, atsiejamus nuo žmogiškojo proto įtakos. Tai reiškia, kad juos apmąstant privalu išlaisvinti nuo praktinio panaudojimo bei signifikacijos tinklų; savo ruožtu, koreliacionizmo kritika pasireiškia priimančiomis prielaidą, kad objektai negali būti išsemti vienu išskirtiniu santykiu ar santykiu su kitais objektais įvairovėje.

Mėgindamas pasiūlyti objektų emancipacijos procedūrą, Harmanas pasiūlo ir savitą Heideggerio *Zuhandenheit*

sampratos interpretaciją, teigdamas, kad pastaroji iš esmės išreiškia objektų pasitraukimą ar nusišalinimą (*withdrawal*) nuo žmogiškųjų tikslų į realybę, pranokstančią žmogaus naudos, veikimo ir daiktų eksploatavimo sferą. Vis dėlto toks pasitraukimas nėra būdingas vien tik žmogaus sąveikos su objektais plotmei – veikiau tai išskirtinis būties bruožas, apibrėžiantis, kaip bet kokie objektai egzistuoja vienas kito atžvilgiu. Taigi nusišalinimas traktuotinas kaip universali būties charakteristika, kuria paliudijamas objektų neprieinamumas žmogiškuoju pažinimu. Todėl Harmano realizmas yra veikiau skeptinio pobūdžio. Oponuodami šiai pozicijai, Meillassoux ir Brassier laikosi nuostatos, kad tikrovė (realybė) vis dėlto išlieka pasiekiami protu, mokslu ir matematika.

Grahamas Harmanas taip pat atkreipia dėmesį, kad realizmo problemos traktuotėje esama šiek tiek tokios sumaišties, kai suliejamos dvi skirtingus tikroviškumo aspektus akcentuojančios pozicijos: (a) pasaulis egzistuoja už proto ribų, ir (b) mes galime įgyti žinių apie šį pasaulį²⁹. Realizmas nebūtinai apima iškart abi nuostatas, o „a tipo“ pozicija automatiškai nereiškia įsitikinimo „b tipo“ tiesa. Remiantis tokia alternatyva, net ir kritiškas santykis su pažinimo formomis gali išreikšti tam tikrą realistinę poziciją, nepaisant to, kad ja implikuojamas nepasitikėjimas epistemologiniu bei moksliniu realizmu, pretenduojančiu į vadinamąją tikrovės zoną. Vis dėlto, net ir kvestionuojant įvairias metodologines prieigas, „a tipo“ realistu įmanoma išlikti nepriimančiam „b tipo“ pozicijos nuostatų. Savo ruožtu „b tipo“ realizmas leidžia kelti klausimą apie įvairių formų, kuriomis užmezgami ryšiai su tikrove, modalines savybes. Taigi su tikrove įmanoma užmegzti įvairialypius santy-

²⁷ Graham Harman „Apie objektų nuvertinimą: Grantas, Bruno ir radikalioji filosofija“, in: *Athena*, nr. 10, 2015, p. 59.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Graham Harman, „Fear of Reality: Realism and Infra-Realism“, in: *The Monist*, vol. 98 (2), 2015, p. 126.

kiaus – įskaitant ir tokius, kurių neišsemia reprezentacijos / korespondencijos sistema, pagrįsta pažinimo ir tikrovės formų atitikimu. Šiame kontekste Harmanas prabyla ir apie „infrarealizmą“, pagal kurį tikrovę galima suvokti kaip bet kokį jos galimą pažinimą viršijantį perteklių, o šios pozicijos ištakas Harmanas susieja su Sokrato filosofine figūra³⁰.

Realybė kaip vaizduotės iššūkis

Monografija *Apie tikrovę* mėgina pasiūlyti poleminių lauką, leidžiantį realybės ir tikrovės problemą suvokti ne tik kaip išskirtinai realistinių teorijų tarpusavio pokalbį. Todėl siekiama ne tiek pristatyti minėtąjį posūkį į realizmą, kiek – atsižvelgus į šiuose svarstymuose pasiektą tam tikrą brandą – suaktyvinti dialogą, į kurį įsitraukia ne tik šiam judėjimui save priskiriantys autoriai. Kitaip tariant, šioje kolektyvinėje monografijoje tikrovės klausimas interpretuojamas kaip pilnavertė šiuolaikinės filosofijos tema, kuria mėginama ne tik apginti vieną ar kitą poziciją, bet ir nužymėti įtampos laukus, kuriuose iškyla atviri šiandienos nervai. Privalu pridurti, kad knygoje skiriamas dėmesys artikuliuoti vaizduotės problematiką – suvokiant pastarąją per prieigos prie tikrovės prizmę ir kvestionuojant jos stereotipinį „netikroviškumo“ statusą.

Knygą sudaro trys dalys. Pirmąją *Tikrovė ir būtis* pradedama Grahamo Harmano tekstas „Prieš ontotaksonomiją“, kuriame išdėstomos naujausios autoriaus idėjos, sykiu persvarstomos jau kurį laiką įsitvirtinusios į objektus orientuotos ontologijos nuostatos. Filosofas sugretina Quentino Meillassoux ir Bruno Latouro pozicijas, kritikuojančias Kantą dėl priešingų priežasčių: Meillassoux – nes Kantas suveda mąstymą ir pasaulį į nuolatinę koreliaciją be atsietų

terminų, o Latouras – nes Kantas bando išgryninti ir atsieti mąstymą ir pasaulį, užuot supratęs, kad jie visada sudaro hibridines formas. Tačiau abi šios kritinės pozicijos vogčiomis priima nuostatą, kad mąstymas ir pasaulis regimi kaip du pagrindiniai Visatos poliai. Savo tekste Harmanas mėgina parodyti, kad toks manymas išplaukia iš Descartes'o iškeltos prielaidos, įtvirtinančios mąstymo ir pasaulio atskirtį, kurios pagrindu atliekama egzistuojančių objektų klasifikacija. Kritikuodamas šią idėją Harmanas pasiūlo ir jos naują įvardijimą – *ontotaksonomija*.

Šią poziciją papildo ir itališkojo naujojo realizmo atstovas Maurizio Ferraris. Savo kūrinyje „Tinklo metafizika“ jis svarsto pastaraisiais metais jo interesų lauką pažymėjusią dokumedialumo – kaip vykstančios medialinės revoliucijos – problematiką. Ferraris išskiria tris esmines su šiuo procesu susijusias transformacijas: automatizaciją, kapitalizaciją, mobilizaciją. Šie trys revoliucijos raiškos būdai iškelia ir konceptualinės revoliucijos poreikį. Šiuo tikslu Ferraris pasiūlo aktualizuoti histerezės sampratą. Nors šis konceptas egzistuoja įvairiose srityse, metafizinio požiūriu jis žymi aplinkybę, kurioje įvykis išsaugo ankstesnius įvykius taip, kad padariniai pergyvena priežastis. Jo akimis, pamatine prasme histerezė reiškia, kad pasaulio konstruktyvą sudarančios sąvokos tiek ontologiškai, tiek epistemologiškai kyla iš ontologinės materijos ir atminties tarpusavio priklausomybės.

Ferrario mąstymas aktualizuojamas ir Ruslano Baranovo tekste „Po Kanto: naujojo realizmo ir absoliučiojo idealizmo alternatyvos“. Pradėdamas nuo plačiai žinomos nuostatos, kad dauguma pokantinių filosofijų apsibrėžia atmesdamos vieną ar kitą Kanto mokymo dalį, Baranovas atkreipia dėmesį į ypač radikalų naujojo realizmo (Ferraris) ir absoliutaus idealizmo (Hegelis) pobūdį. Pirmiausia, pateikdamas realybės sampratų priešpriešą naujajame realizme ir

30 *Ibid.*

Kanto filosofijoje, autorius siekia atskleisti šių terminų vartoseną ir prasmę, sykiu išskleisti juos lydinčio argumentavimo pobūdį. Analizuojant Ferrario argumentus prieš Kantą išryškėja, kad naujojo realizmo problema gali būti interpretuojama pirmiausia kaip determinacijos šaltinio problema. Paskutinėje dalyje pasiūlomas „realistinis“ Hegelio filosofijos skaitymas, suteikiantis progą pristatyti absoliutųjį idealizmą kaip rimtą alternatyvą tiek Kanto mąstymui, tiek naujajam realizmui.

Alternatyvią prieigą prie realybės problemos sugestuoja Ritos Šerpytytės tekstas „Laikas, būtis ir įsivaizduojamybė: naujos realumo perspektyvos Catherine Malabou ir Giorgio Agambeno filosofijoje“. Autorė tikroviškumo klausimą mėgina persvarstyti įvesdama dvi svarbias šiuolaikinės filosofijos idėjas: plastiškumą (Catherine Malabou) ir impotencialumą (Giorgio Agambenas). Pasiūlytoje interpretacijoje jungiančia grandimi tampa laiko matmuo, kurio perspektyvoje brėžiamos sąsajos tarp Malabou subjektiškumo kaip *voir venir* ir Agambeno *il tempo che viene* sampratos. Plėtojant šią poziciją svarbų vaidmenį įgauna Kanto transcendentalinės vaizduotės idėja – pastaroji rekonstruojama Malabou laiko plastiškumo, Agambeno mąstymo galios (*la potenza del pensiero*) bei jo mesianiškojo „ateinančio laiko“ kontekste.

Pirmą dalį užbaigia Catherine Malabou ir monografijos sudarytojo pokalbis, kuriame ne tik svarstomi realizmo polemikos klausimai, bet ir aptariamos dabartinės filosofės mąstymo plėtotės. Pokalbyje pabrėžiama, kad Malabou interpretuoja Meillassoux filosofiją kaip svarbų šiandienos mąstymo momentą, atveriantį realybės kaip dykumos idėją, iš kurios pašalinamas subjektas. Vis dėlto būtent pastarasis aspektas iškelia naujų sunkumų – mat, filosofės akimis, kontingentiškumą Meillassoux suvokia kaip totalaus sunaikinamumo galimybę. Taip paties mąstančiojo realumas lieka

neapmąstytas. Šiuo pagrindu Malabou savo poziciją įvardija ne kaip realizmą, bet materializmą. Pastarasis, jos manymu, suvoktinas kaip subjekto atsakas tikrovei arba paties subjekto savo materialumo refleksija santykiyje su tikrove.

Antra monografijos dalis pavadinta *Tikrovė ir perspektyvos*. Ją pradeda mano paties tekstas „Išlaisvinta tikrovė“, sugreitinantis Quentino Meillassoux ir Corneliaus Castoriadžio pozicijas, kurias bendroje perspektyvoje leidžia pamatyti tiek kritiškas požiūris į Kanto filosofiją, tiek ir deklaruojama radikalios vaizduotės būtinybė. Taip pat atkreipiamas dėmesys, kad šių skirtingų laikotarpių filosofų mąstymą susieja ir dar vienas atspirties taškas – atožvalga į Georgo Cantoro aibių teoriją, kurioje begalybės išlaisvinimas iš vieno determinacijos šaltinio sudaro prielaidą pačią realybę apmąstyti kaip skirtingai determinuojančių jėgų susikirtimą. Svarstymo eigoje rekonstruojama, kad Meillassoux perspektyvoje išlaisvinta realybė ne tik nusimeta žmogų, bet ir nepalieka vietos alternatyvių santykių plėtočiai, o klausimas, kas lieka iš žmogaus, kurio nusikratė realybė, lieka neatsakytas. Nors abiejų filosofų pozicijos atsiskleidžia kaip gana provokuojančios, idant atvertų išsilaisvinimo perspektyvas, kartu konstatuojama, kad jos išlieka nepakankamos svarstyti revizuotos ir neantropocentriškos, tačiau santykių su žmogumi nepraradusios tikrovės galimybės.

Igno Šatkausko tekste „Gaja ir Narcizas. Sekant mito terpių sankirtas dabartinėje filosofinėje antropologijoje: Latouras, Stengers, Viveiros de Castro“ analizuojama Jameso Lovelocko Gajos teorijos recepcija klimato kaitos kontekste. Šiuolaikinėje filosofijoje ji išryškėjo dviem susijusiais, tačiau tarpusavio įtampą kuriančiais poliais: viename akcentuojama nežinomybė, nebylus nieko nereikalaujantis Gajos indiferentiškumas (Isabelle Stengers), kitame nurodomas

Gajos įsibrovimo paveikumas, įvairų neramų elgesį skatinantis provokatyvumas (Bruno Latouras). Remiantis šiuolaikinės filosofinės antropologijos savivoka Viveiros de Castro darbuose, Gajos figūra sugretinama su Narcizo figūra. Pratešdamas šią dialektiką, Šatkauskas pažymi, kad Danowski ir Viveiros de Castro knygoje *Pasaulio pabaigos* (*Há mundo por vir?*) siūlo modernios filosofijos subjekto narcisizmo išsklaidą, kurią šiedu autoriai pateikia spekuliatyviojo realizmo kritikos kontekste.

Polemiką tarp Vakarų filosofijos prielaidų ir čiabuvių mąstymo alternatyvos pratęsia Déborah'os Danowski ir Eduardo Viveiros de Castro pokalbis su monografijos sudarytoju „Žvelgiant iš poliarinių lokių požiūrio taško“. Grįždami prie spekuliatyviojo realizmo ir vėlesnių jo plėtočių (akseleracionizmo) apmąstomos realybės sampratos, brazilų mąstytojai pastebi, kad joje atsiribojama nuo ekologijos krizės bei antropoceno – t. y. esminės problemos, į kurią neatsižvelgus šiandien neįmanoma svarstyti tikroviškumo klausimo. Meillassoux realizmas šia prasme vis dar išlieka fundamentaliai vakarietiškas ir persismelkęs kolonialistinės metafizikos prielaidomis, teigiančiomis tam tikrą realybės versiją. Danowski ir Viveiros de Castro taip pat aktualizuoja savo perspektyvizmo ir multinatūralizmo filosofijos nuostatas, išplaukiančias iš Amazonės tautų kosmologijos ir vaizduotės technologijų interpretacijos.

Šią dalį užbaigia irgi ekologinę krizę apmąstantis Tizianos Andinos tekstas „Realistinės prieigos taikymo klimato problemai klausimu: transgeneracinės atsakomybės principas“. Autorė atkreipia dėmesį, kad klimato kaita suvoktina kaip daugiaplanis reiškiny, sukeliantis sudėtingų kliuvinių ir teoriniu, ir praktiniu požiūriu; Andina akcentuoja, kad su šia problema susijusių temų svarba neabejotina, keliamos problemos reikalauja neatidėliotino dėmesio, o sprendimo pobūdis gali nulemti žmonių rūšies būtį ir

išlikimą. Filosofė siūlo realistinę prieigą, idant naujoje šviesoje pristatytų pamatinę temą, apie kurią pastaruosius trisdešimt metų telkiasi diskusijos klimato klausimu. Andinos pasiūlymo esmė – bendros, bet diferencijuojamos atsakomybės kriterijų papildyti transgeneracinės atsakomybės kriterijumi. Autorės įsitikinimu, pastarojo kriterijaus taikymas paskatintų ypatingą dėmesį skirti diachroninei teisingumo plotmei, kitaip tariant, teisingumo tarp kartų aspektui.

Trečia ir paskutinė monografijos dalis – *Tikrovė ir vaizduotė*. Ją pradeda plačiai vaizduotės problematiką nagrinėjančio filosofo Pietro Montani tekstas „Vaizduotės realybė. Techninis kūrybingumas ir kalba“. Autorius atkreipia dėmesį, kad tarp daugybės vaizduotės atliekamų funkcijų ypatingo dėmesio reikalauja pastarosios gebėjimas konkrečiai sąveikauti su pasaulio aplinka ją perdirbant ir praturtinant naujais (ypač techniniais) objektais. Straipsnyje eksplikuojama sensomotorinė šios funkcijos matrica, įvardijama kaip technoestetika. Išsamioje analizėje, kurioje plačiai išskleidžiami įvairūs materialiosios įtraukties teorijos argumentacijos aspektai, Montani pasiūlo „realistines“ vaizduotės teorijos prielaidas ir pastarųjų sąsajas su techniniu žmogaus kūrybingumu. Svarstyme ypatingas dėmesys sutelkiamas į „techninio įgalinimo“ sampratą ir išskiriamos tam tikros pastarojo formos. Teksto pabaigoje apsistojama prie artikuliuotos kalbos problemos, pristatant ją kaip tam tikrą techninio įgalinimo formą.

Vaizduotės tematikos plėtotę tęsia Dario Cecchi tekstas „Transcendentalinio realizmo link? Pastabos apie Emilio Garroni ir jo vaizduotės filosofiją“. Jame siūloma neapsiriboti tradiciniu kategorizavimu, kai išskiriami nai vieji, metafiziniai ar spekuliatyvieji realistai bei antirealistai, tačiau pamėginti apsvarstyti ir transcendentalinio realizmo perspektyvą. Šią galimybę Cecchi mato aktualumo

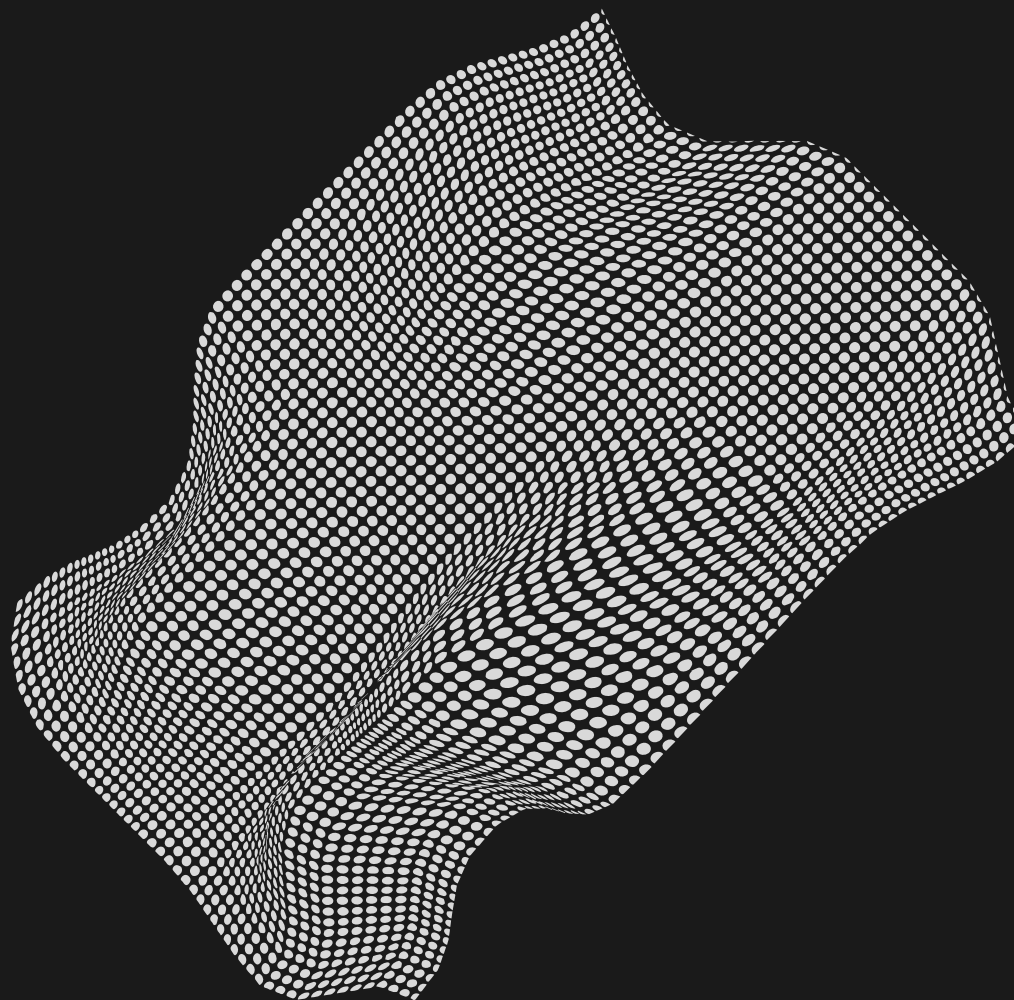
nepraradusioje ir originalioje Kanto *Sprendimo galios kritikos* interpretacijoje, kurią pateikė italų filosofas Emilio Garroni. Pastarojo mąstytojo akimis, trečioji *Kritika* nelaikytina vien tik estetikos traktatu, bet pirmiausia suvoktina kaip viso kritinio projekto performulavimas. Šiame kontekste ypatingą reikšmę įgauna laisvojo schematizmo forma, kurioje tarp vaizduotės ir intelekto atsiranda *laisvas žaismas*. Pratešdamas Kanto interpretaciją, Garroni pasiūlo *vidaus vaizdino* idėją, kuria mėginama užčiuopti dinaminę, daugiapatyriminę ir daugiamodalinę tikrovės konfigūraciją.

Šioje monografijos dalyje mezgamas dialogas su analitinio mąstymo tradicija. Jai atstovaujantis Jonas Dagys tekste „Tikrovė ir fikcija: vardų semantikos atvejis“ siūlo į tikrovės ir fikcijos perskyrą pažvelgti semantiniu aspektu. Autorius aptaria idėją, kad tikriniai vardai yra rigidiški designatoriai, apmąsto jos taikymą vardams, įvedamiems ir vartojamiems fikciniuose pasakojimuose, bei sakiniams su tokiais vardais fikciniuose ir nefikciniuose kontekstuose. Teigdamas, kad esama tam tikros asimetrijos tarp faktinių ir vien galimų individų įvardijimo, Dagys pritaria Saulo Kripkės nuostatai, kad nefikciniame kontekste apie jokią individą negalima pasakyti, kad jis galimai tapatus Šerlokui Holmsui. Taip pat teigiama, jog ši nuostata nereiškia, kad Holmsas yra būtinai ar esmingai neegzistuojantis individas arba neįmanomas esinys. Žvelgiant plačiau, Dagio manymu, tai reiškia, kad tiesioginė singuliarinė referencija į galimus, bet faktiniame pasaulyje neegzistuojančius objektus, įskaitant fikcinius individus, yra itin problemiška.

Monografiją užbaigia vaizduotės ir tikrovės įtampos klausimo apmąstymas Quentino Meillassoux filosofijoje, kurį tekste „Vaizduotė chaotiškos tikrovės akivaizdoje“ pasiūlo Daina Habdankaitė. Autorė nagrinėja chaoso ontologinę sampratą, pasirodančią sistemų biologijos ar ekologinės politikos kontekstuose, taip pat mokslo bei meno sankirtos

taškuose. Atsispyrusi nuo Kanto filosofijos ir jos recepcijos Meillassoux sistemoje, Habdankaitė iškelia ir mėgina patikrinti hipotezę, jog chaotiškai tikrovei sučiuopti reikalingas vaizduotės veikimas. Virtualumo plotmė – esminga fikcijos ir spekuliacijos geboms – jos svarstyme apmąstoma kaip chaotiškos tikrovės tikroviškumo garantas. Habdankaitė sykiu apmąsto fikcijas kuriančio ir spekuliatyvaus mąstymo vaidmenį bei sisteminio veikimo ribas.

TIKROVĒ IR BŪTIS



PRIEŠ ONTOTAKSONOMIJĄ

Graham Harman

Iš anglų k. vertė Laurynas Adomaitis

Prieš ontotaksonomiją

Du bene įdomiausi šiandienos filosofai gyvena vos kelių kilometrų atstumu vienas nuo kito kairiajame Paryžiaus krante, tačiau juos skiria dvidešimties metų amžiaus tarpsnis, tai – Bruno Latouras (g. 1947) ir Quentinas Meillassoux (g. 1967). Kai kuriais atžvilgiais jie turi labai mažai bendro. Jų skaitytojų grupes vaizduojanti Venno diagrama parodytų labai mažą persidengimą, greičiausiai apimantį mažą autorių ratą, kuriame dirbama su į objektą orientuota ontologija (OOO). Latouras ir Meillassoux net nelabai domisi vienas kito darbais, nors ir apsikeitė maloniais žodžiais po 2006 m. Meillassoux garbei sukviesto salono Latouro bute Lotynų kvartale³¹. Meillassoux yra griežtas racionalistas iš Alaino

31 Latouro pradines viltingas pastabas apie Meillassoux žr. Graham Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 2. Po dvejų metų Latouras taip pat parašė gana teigiamą anotaciją Meillassoux pirmajai knygai *Po baigtinybės*. Ir pats Meillassoux gerai atsiliėpė apie Latourą kalbėdamas asmeniškai su manimi. Vis dėlto daugiausia kritiško jo požiūrio pavyzdžių galima rasti išrašė iš 2007 m. spekuliatyviojo realizmo dirbtuvių Goldsmiths koledže, žr. Ray Brassier et al., „Speculative Realism“, in: *Collapse III*, 2007, p. 423.

Badiou mokyklos, laikantis René Descartes'ą mūsų progreso modeliui. Latouras yra įnirtingas antimodernistas, kurį daugelis racionalistų nurašo kaip nematantį skirtumo tarp dalelių fizikos ir raganavimo. Nepaisant to, juos abu vienija požiūris, kad Immanuelis Kantas vis dar yra pavojingiausia šiuolaikinės filosofijos figūra³². Knygoje *Po baigtinybės* (*Après la finitude*) Meillassoux apkaltina Kanto vadinamąją kopernikiškąją revoliuciją esant „Ptolemajo kontrrevoliucija“; Latouras buvo pasakęs maždaug tą patį prieš kelis dešimtmečius savojoje *Mes niekada nebuvo modernūs* (*Nous n'avons jamais été modernes*)³³. Atsižvelgiant į tai, kad Kantas vis dar pateikia pagrindines prielaidas moderniosios filosofijos fone – nesvarbu, ji analitinės ar kontinentinės pakraipos – vien ši tezė yra verta dėmesio. Dar įdomiau, kad abu filosofai atmeta Kantą dėl priešingų priežasčių:

1. Meillassoux mano, kad Kantas suveda mąstymo ir pasaulio nepriklausomybę į *koreliaciją*, nors iš tikrųjų jie turėtų būti atskirti vienas nuo kito. Meillassoux tokį atskyrimą įveda per ancestralumo ir diachroniškumo sąvokas. Jos nurodo į pasaulio egzistavimą prieš sąmonės atsiradimą ir po jos galimo išnykimo. Jis žengia dar toliau, teigdamas, kad matematika gali nurodyti pirmines dalykų savybes už jų pasireiškimo mąstymui ribų. Ir Kanto, ir – kiek anksčiau – Davido Hume'o problema buvo ta, kad jie nepaliko mums galimybės matyti mąstymo ir pasaulio atskirai. Todėl jie

neišvengiamai prikaustė mus prie „koreliacionizmo“ – vyraujančios mūsų laikų filosofijos³⁴.

2. Latouro akimis, Kantas turi visiškai priešingą problemą – jis mėgina išvalyti mąstymą ir pasaulį vieną nuo kito. Tai toli gražu ne vien Kanto problema. Latouras regi šią neįmanomą pastangą išvalyti kaip visų modernumo formų esmę. Knygoje *Mes niekada nebuvo modernūs* jis renkasi įrodinėti, kaip sunku atskirti natūrą nuo kultūros. Štai paprasčiausi pavyzdžiai: ozono skylė, banginiai su sekimo prietaisais arba ekologiniu draustiniu tampantis šiukšlių sąvartynas. Latouras tokius esinius vadina hibridais, ir jų neįmanoma paaiškinti šiuolaikinėmis natūros ir kultūros sąvokomis. Tiesą sakant, Latouras yra linkęs *kiekvieną* esinį vertinti kaip hibridą. Jei Kantas tikrai bando atskirti mąstymą nuo pasaulio, tai hibridas atmeta Kanto paradigmą tiek, kiek ją visuomet sudaro *abu* poliai: natūra ir kultūra sykiu.

Mano nuomone, Latouro pozicija yra tvirtesnė, nes pripažįsta, kad modernioji ontotaksonomija yra problema, o Meillassoux mieliau sveikina ją ir netgi nori pastiprinti. Nepaisant to, Latouro sprendimas dėl natūros / kultūros skirties, t.y. teiginys, kad abu terminai visur eina kartu, vis dar nepaneigia ontotaksonomijos, nors galėjo pasinaudoti proga nuo jos atsiriboti. Taip pat pažymėtina, kad Meillassoux ir Latouras vadovaujasi tipiškais ankstyvosios modernybės ir vėlyvosios modernybės požiūriais. Naujaisiais laikais, nuo Descartes'o iki Kanto, visiems rūpėjo *spragos* visatoje: proto ir kūno, Dievo ir proto, kūno ar

32 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, transl. by W. Pluhar, Indianapolis: Hackett, 1996. Taip pat žr. Maurizio Ferraris, *Goodbye, Kant! What Still Stands of the Critique of Pure Reason*, transl. by Richard Davies, Olbanis: SUNY Press, 2013.

33 Quentin Meillassoux, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, London: Continuum, 2008; Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, transl. by Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

34 Meillassoux koreliacionizmo pratęsimas nuo Kanto iki Hume'o pristatomas 2012 m. Berlyne vykusioje paskaitoje „Iteration, Reiteration, Repetition“, žr. Quentin Meillassoux, „Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning“, transl. by Robin Mackay and Moritz Gansen, in: *Genealogies of Speculation: Materialism and Subjectivity Since Structuralism*, ed. by Armen Avanessian and Suhail Malik, London: Bloomsbury, 2016, p. 191, išnaša nr. 18.

reiškinių ir noumeno. Primygtinai reikalaudamas atskirti mąstymą nuo pasaulio, nors šį atskyrimą, matyt, gali įveikti matematika, Meillassoux pasirenka naujųjų laikų pusę. Žinant jo kartezišką nusiteikimą, tai, be abejo, nieko nenustebins. Tačiau po vokiečių idealizmo atėjimo filosofinis reljefas persislinko ir rūpestis dėl spragų pasaulyje pasirodė esąs tik naivi pseudoproblema. Tai matome ne tik tuomet, kai Hegelis fenomenų / noumeno kolapsą suveda į imanentinę dialektinio proto erdvę, bet ir tada, kai atitinkamai Husserlis ir Heideggeris teigia, kad pasaulyje mes „visada jau esame anapus jo“, ir pragmatiškame požiūryje, kad neturėtume dirbtinai atskirti dviejų didžiųjų mąstymo ir pasaulio polių. Tai yra vėlyvosios modernybės erdvė, kurioje Latouras jaučiasi kaip namie.

Kitaip tariant, pagrindinę moderniosios taksonomijos problemą užtemdė šalutiniai ginčai dėl dviejų galimų atsakymų į ją. Diskusija tampa karu dėl to, ar pasaulyje išties esama spragų, ar jos tėra iliuzijos ir „klaidingos problemos“. Tačiau gal būtent tai Louisas Althusseris pavadintų ideologija, kurioje klaidinga ar antraeilė problema paslepia tikrąją³⁵. Pavyzdžiui, marksistai mėgsta kalbėti apie tai, kaip Amerikos liberalai eina iš proto dėl rasizmo ir seksizmo vien todėl, kad išvengtų didesnės problemos, su kuria jie patys labai susiję, t. y. klasių kovos. Kad ir ką galvotume apie šį konkretų pavyzdį, nesunku pastebėti, kaip galėtų veikti bendras mechanizmas, kai naudojama šalutinė problema, atitraukianti mus nuo pagrindinės. Šiuo atveju reikalas susiveda į visišką ontotaksonomijos atmetimą, bet to negalima padaryti nei kovojant prieš koreliacionizmą, nei priimant hibridus. Ontotaksonomijos atmetimas yra būdas pasitraukti iš moderniosios filosofijos. Jei išvengsime šios

35 Louis Althusser, „Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)“, in: *The Anthropology of the State: A Reader*, ed. by Arathana Sharma ir Akhil Gupta, Oxford: Blackwell, 2006, p. 86–111.

taksonomijos, pabėgsime; jei ne, liksime įsivėlę į senkančią modernybę³⁶. Jei ir toliau darysime prielaidą, kad mąstymas ir pasaulis yra du pagrindiniai poliai, aplink kuriuos sukasi tikrovė, ne taip svarbu, bandysime juos atskirti ar sujungti. Be to, jei teigiame, kad problema yra tik tai, kad per daug akcentavome žmogiškąją pusę ir dabar turime „sutikti visatą pusiaukelėje“, kaip pavadinta žymioji Karen Barad knyga, tada mes vis dar priimame du esminius modernybės įstatus³⁷. Nes filosofiškai nėra prasmės siekti suvesti du dalykus pusiaukelėje, jei jie iš tikrųjų nėra du pagrindiniai Visatos ramsčiai. Atkreipkime dėmesį, kad niekas neprašo roplių ir dulkių „susitikti pusiaukelėje“. Tai pasakytina ir apie muziką bei dantų pastą.

Kita svarbi ontotaksonomijos problema – kaip ji sukuria šiuolaikinį darbo pasidalijimą. Vienas kantiškosios filosofijos įgyvendinamų apribojimų yra tai, kad mes negalime aptarti objekto-objekto sąveikos, išskyrus per tai, kaip juos įvardija transcendentinė žmogaus patirties struktūra. Tai reiškia, kad, kantiškuoju požiūriu, mums draudžiama kalbėti apie dviejų akmenų susidūrimą tuščioje erdvėje. Mes tegalime apibūdinti, kaip šis susidūrimas pasireiškia *mums* laiko, erdvės ir dvylikos intelekto kategorijų atžvilgiu. Vien tik mokslams leidžiama kalbėti apie negyvų dalykų sąveiką, o filosofijai (ir giminingoms disciplinoms) paliekama medituoti apie žmogaus ir pasaulio santykį. Retkarčiais bandoma suvesti realybę į vieną ar kitą šio santykio pusę: paversti mokslą vien socialiniu reiškiniu arba – judant kita

36 Žr. Graham Harman, „What the End of Modern Philosophy Would Look Like“, in: *Los Angeles Review of Books*, October 21, 2019.

37 Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham: Duke University Press, 2007. Labiau išplėtotą Barad pozicijos kritiką žr. Graham Harman, „Agential and Speculative Realism: Remarks on Barad's Ontology“, in: *rhizomes* 30, 2016, <http://www.rhizomes.net/issue30/harman.html> [žiūrėta 2020 07 08].

linkme – stengtis redukuoti visas minkštas disciplinas į neuromokslą ar subatominę fiziką. Tačiau apskritai minėtasis darbo pasidalijimas yra išlaikomas.

Keisčiausia, kad šių dienų neoracionalizmo atstovai bando panaudoti dvi atskiras jėgas, tekančias iš skirtingų šaltinių: Meillassoux yra turbūt įdomiausias tokio tipo mąstytojas. Viena vertus, jis priskiria sau nepajudinamą post-transcendentalinės filosofijos griežtumą. Mąstyti daiktą už mąstymo ribų jau yra mintis, sukelianti performatyvų prieštaravimą. Todėl filosofinė refleksija turi prasidėti toliausiai nuo uždaro minčių rato³⁸. Griežčiausioje savo formoje – Husserlio fenomenologijoje – ši beprasmiško nepamąstumo (to, kas yra už mąstymo) vizija mokslą nustumia į ant-raeilį vaidmenį: juk jokie tikslųjų mokslų atradimai negali pasiekti aukščiausio fenomenologinės refleksijos saviskaidrumo (*self-transparency*). Tačiau šiuolaikinis neoracionalizmas su tuo nesitaiksto, nes jo atstovai iš paskutiniųjų nori susisieti su tikslųjų mokslų pažintine sėkme. Nors tiesa, kad griežčiausia filosofija būtų tokia, kuri grindžiama betarpišku savo loginių tiesų akivaizdumu, tačiau kadangi *a priori* loginė analizė nėra tas būdas, kuriuo mokslas prieina iki savo atradimų, neoracionalistai įsipareigoja laikytis dviejų principų, kurie iš esmės skiriasi savo pobūdžiu: (1) negalėjimas pabėgti iš mąstymo rato, (2) iškili mokslo didybė³⁹. Tačiau netrukus pasirodo ir trečias principas. Juk ir tie patys neoracionalistai nori susieti save su dabartiniu revoliucinės politikos poreikiu. Tačiau tokios politikos, kaip ir jokios kitos, negalima išvesti nei iš mąstymo rato *a priori* sąlygų, nei iš mokslinių atradimų. Tai kyla tik iš *moralinio* žmogaus lygybės postulato. Kad ir kaip gerai skambėtų,

politikos negalima išvesti iš tų pačių šaltinių kaip loginio griežtumo arba mokslinės sėkmės, o tai reiškia, kad neoracionalizmas dabar nerangiai klibinkščiuoja ant trijų atskirų kojų, kurių kiekviena juda savo tempu. Bet situacija dar sudėtingėja. Nes kai plokščiasis ontologas⁴⁰ tvirtina, kad nėra *loginės* priežasties, kodėl žmogaus pažinimas turėtų kardinaliai skirtis nuo turimo gyvūnų, ir kad *mokslas* nurodo žmogaus ir gyvūno, o gal net augalų mąstymo tęstinumą, o *moralė* veda į gyvūnų globojimą ne mažiau nei į žmonių, neoracionalistas atkerta išrasdamas ketvirtą atskirą principą: sveikas protas. Juk žmonės akivaizdžiai kažkuo skiriasi nuo driežų ar net delfinų. Jei mąstymo sąvoką atvėrsime ir gyvūnams, nesustosime riedėti ta pačia linkme, kol galų gale turėsime priimti juokingą nuostatą – kad medvilnė, ugnis ir dulkės irgi gali mąstyti.

Taigi matome, kad griauantis neoracionalistinės filosofijos griežtumas visiškai nesipriešina atsisakant to griežtumo kitų dorybių naudai, jei tik to reikalauja situacija. Neoracionalistinė filosofija suvaržo įprastą mokslinį pagrįstumą dėl savo pirmųjų pradų logikos grynumo. Vis dėlto, kai jai prireikia pasiskolinti šiek tiek fizikos, neuromokslų ar evoliucinės biologijos šlovės, ji išlenda iš mąstymo rato, nors nė viena jų neišplaukia iš *a priori* pažinimo principų. O kai tik šis logikos griežtumo ir mokslinės sėkmės derinys atrodo per daug ribojantis, jį prisiima moralinę viršenybę, tvirtindama žmogaus išskirtinumą, kurio niekaip negalima pateisinti nei transcendentaline logika, nei moksliniais atradimais.

38 Žr. Quentin Meillassoux, „Presentation by Quentin Meillassoux“, in: Brassier et al., *Speculative Realism*.

39 Šio mišinio pėdsakų randama tiek Quentin Meillassoux, „Iteration, Reiteration, Repetition“, tiek Ray Brassier, *Nihil Unbound*.

40 Plokščiosios ontologijos (*flat ontology*) terminas pasižymi komplikuota kilme. Pirmą kartą pavartotas kritikuojant empiristines mokslo filosofijas 1975 m. Roy Bhaskaro knygoje *A Realist Theory of Science*, vėliau jis iškyla kaip produktyvi sąvoka, atverianti Deleuze'o ir Guattari ontologines nuostatas. Kaip filosofinio mąstymo projektas, plokščioji ontologija įsitvirtina Manuelio DeLandos filosofijoje. Plokščiosios ontologijos idėjos svarstomos ir Levi Bryanto (kuris priklauso paties Harmano įsteig-tai į objektą orientuotos ontologijos kryptčiai) bei šiuolaikinio realisto Ray Brassier darbuose (*sud. past.*).

Galiausiai, kai visa – logika, mokslas ir moralė – rodo, kad gyvūnai yra ne mažiau svarbūs nei žmonės, neoracionalizmas apeliuoja į mūsų sveiku protu grįstą atsiribojimo nuo visos gyvūnų karalystės jausmą. Būtent Latouras pirmas at rado šią veidmainišką kiekvienos modernizmo formos dimensiją, kurią sudaro išgalvotos stiprybės, iš tikrųjų tesančios „laiptuotas silpnybių masyvas“⁴¹. Nes iš ko gi susideda *konkistadorų* pergalė?

Jie atvyko *atskirai*, kiekvienas į savo vietą ir kiekvienas su savo *grynumu*, tarsi dar vienas maras Egipte. Kuniagai kalbėjo tik apie Bibliją ir vien tik jai priskyrė savo misijos sėkmę. Administratoriai su savo taisyklėmis ir nuostatomis sėkmę priskyrė savo šalies civilizavimo misijai. Geografai kalbėjo tik apie mokslą ir jo pažangą. Prekeiviai visas savo amato vertybes priskyrė auksui, prekybai ir Londono vertybinių popierių biržai. Kareiviai tiesiog vykdė įsakymus ir priskyrė savo veiksmus tėvynės labui. Inžinieriai priskyrė mašinų efektyvumą pažangai.⁴²

Latouras priduria, kad „jie visi tikėjo esantys stiprūs *dėl savo grynumo* [...]. Net ir tada, – ir jie gerai tai žinojo – kai galėjo likti saloje tik vienas kito dėka.“⁴³ Taip yra ir su neoracionalizmo filosofais, kurie tikisi, kad niekada nepastebėsime juos perstumiant kamuoliuką po dangteliu per keturias skirtingas pozicijas: loginį tikrumą, mokslinę sėkmę, moralinį pranašumą ir seną gerą sveiką protą.

Bet pažvelkime atidžiau į jų išipareigojimą tikrumui, pagrindinį filosofinį ontotaksonomijos ramstį. Kaip

jau matėme, ontotaksonomija padalija pasaulį į dvi – ir tik dvi – pagrindines dalykų rūšis: (1) žmogaus mąstymą ir (2) visa kita. Vertinant atskirai, šis teiginys būtų absurdiškas dėl išskirtinai niekingos mūsų rūšies svarbos visos didelės Visatos kontekste. Bet, aišku, moderniąją filosofiją kūrė ir genialūs protai, iš kurių nė vienas nebuvo toks ribotas, kad priskirtų žmonių rūšiai pusę filosofijos vien todėl, kad esame žmonės; akivaizdu, kad jiems reikės stipresnio argumento nei šis. Toks argumentas pirmą kartą atsiranda Descartes'o *Metafiziniuose apmąstymuose*, kur radikalias abejonės metodas parodo, kad galima abejoti viskuo, išskyrus paties mąstymo egzistavimą: *cogito, ergo sum*⁴⁴. Kitaip tariant, pagrindinis ontotaksonomijos argumentas yra ne tas, kad mes esame žmonės, todėl žmonės turi būti svarbūs, bet tas, kad žmogaus mąstymas, kaip niekas kitas, yra tiesiogiai esantis ir tikras. Štai kodėl ontotaksonomija pastato žmones vienoje kosmoso pusėje, o visus kitus milijonus esinių rūšių nustumia į kitą pusę – pirmoji pusė yra tiesiogiai prieinama, o antroji – nėra.

Kiek teisingas toks požiūris? Viena vertus, turėčiau sutikti, kad kai kurie dalykai yra prieinami betarpiškai, o kiti prieinami tik tarpininkaujant: į objektą orientuota ontologija (OOO) pateikia panašią jausmą ir realybės skirtį, ir tai persidengia su skirtimi tarp betarpiškai prieinamo ir to, kas prieinama tik tarpininkaujant⁴⁵. Tikrai taip. Tačiau problema kyla dėl tolesnio žingsnio, mėginant tapatinti betarpiškumą su *mano mąstymu* ir tarpininkavimą su viskuo kitu. Nes mąstymas, kuris mąsto, ir mąstymas, apie kurį yra mąstoma, nėra vienas ir tas pats, todėl žmogaus mąstymas neturi privileijuoto betarpiškumo prieš visa kita.

41 Bruno Latour, „Irreductions“, in: *The Pasteurization of France*, transl. by Alan Sheridan and John Law, Cambridge: Harvard University Press, 1988, p. 201.

42 *Ibid.*, p. 202.

43 *Ibid.*

44 René Descartes, *Meditations on First Philosophy: with Selections from the Objections and Replies*, transl. by Michael Moriarty, Oxford: Oxford University Press, 2008.

45 Graham Harman, *The Quadruple Object*, Winchester, Washington: Zero Books, 2011.

Viskas, apie ką galvoju, sykiu ir aš pats, man prieinama tik tarpininkaujant⁴⁶. Prisiminkime, kad žmogaus mąstymo baigtinybė nėra tiesiogiai duota, o tik išvedama iš to, kad mano mintis apie stalą anapus proto iš tikrųjų neįrodo, kad jis ten egzistuoja: net jei stalas tikrai egzistuoja, mano mintis apie jį vis tiek yra baigtinė tol, kol mano mąstymas apie stalą nėra pats stalas, o tai reiškia, kad tarp jų esama skirtumo. Be to, nors taip parodau savo proto baigtinybę, lygiai taip pat galiu parodyti ir visų kitų esinių baigtinybę. Kitaip tariant, aš suvokiu žmogaus baigtinybę ne vien todėl, kad esu žmogus, bet todėl, kad galiu dedukuoti žmogiškos patirties baigtinybę ir dėl tos pačios priežasties galiu dedukuoti žirgų, kačių, traukinių, gėlių ir atomų baigtinybę. Apibendrinant, argumentas tas, kad ta pati forma niekada negali egzistuoti dviejose skirtingose vietose. Arklio formos perkėlimas iš paties arklio į mano protą nėra tik jos ištraukimas iš „materijos“ – kad ir ką tai reikštų – bet ir jos transformacija. Arklio forma arklyje nėra tapati arklio formai mano prote.

Realizmas ir materializmas

Bent keletas analitinių filosofų blogosferoje išjuokė tai, kad kontinentinėje mintyje atsiranda realistinių tendencijų. Tam tikra prasme tai visiškai suprantama, nes realizmas visada buvo gyva filosofinė alternatyva analitinėje tradicijoje, ir vargu ar jos atstovams tai gali atrodyti kaip kažkokia naujovė. Tačiau toks pasityčiojimas gali būti pavojingas ir jo skleidėjams, nes dažnai galima jį apgręžti. Visas tas *Sturm und Drang* dėl to, ar Saulas Kripke, Ruth Barkan Marcus ar kas nors kitas nusipelno laurų už naująją referencijos teoriją, kontinentinėje filosofijoje galėtų bet kada sukelti juoką,

46 Artimiausias šios moderniosios filosofijos kritikos pirmtakas yra José Ortega y Gasset, „Preface for Germans“, in: *Phenomenology and Art*, transl. by Philip W. Silver, New York: Norton, 1975, p. 17–76.

paliepiant sugrįžti prie Husserlio diskusijos apie *nominaliuosius aktus* (*nominale Gesammtakt*) arba *pastovius pavadinimus* (*feste Benennung*) (plg. Kripkės *rigidiškus designatorius*) jo *Loginiuose tyrinėjimuose* (*Logische Untersuchungen*) šešiais dešimtmečiais anksčiau⁴⁷. Kripkės iškilimas aštunto dešimtmečio pradžioje buvo toks įdomus ne dėl šio neįvykusio atradimo, kad vardai nurodo į kažką daugiau nei apibrėžiamąją deskripciją, bet kaip tik dėl to, kad jis iškėlė hipotezes, svetimas jo intelektualinės aplinkos prielaidoms. Tas pats pasakytina ir apie įsigalėjusį kontinentinės filosofijos požiūrį į realizmą, kurį Husserlis ir Heideggeris jau seniai atmetė kaip pseudoproblemą. Lee Braveris net tvirtino, kad antirealizmas buvo kontinentinės minties šerdis nuo pat jos atsiradimo⁴⁸. Be abejo, visada galima nurodyti Nicolai Hartmanną kaip *bona fide* XX amžiaus kontinentinę realistą, tačiau jis yra klasikinė išimtis, įrodanti taisyklę: iki šiol beveik niekas nedirba su Hartmanno tekstais, ir net šiandien jo įtaka yra minimali, palyginti su pagrindiniais fenomenologais.

Bet koku atveju tikroji kontinentinio realizmo šlovės akimirka yra būtent šiandien. Dešimto dešimtmečio pradžioje Italijoje Maurizio Ferraris atsiskyrė nuo Gianni Vattimo rato dėl savo tvirto realizmo, vėliau it magnetas

47 Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard University Press, 1980; Ruth Barcan Marcus, „Modalities and Intensional Languages“, in: *Synthese*, vol. 13, no. 4, 1961, p. 303–322; Timothy Williamson, „In Memoriam: Ruth Barcan Marcus, 1921–2012“, in: *The Bulletin of Symbolic Logic*, vol. 19, no. 1, 2013, p. 123–126. Nominalių aktų aptarimą žr. Edmund Husserl, *Logical Investigations*, vol. 2, p. 561, o dėl pastoviųjų pavadinimų žr. to paties tomo p. 685.

48 Lee Braver, *A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism*, Evanston: Northwestern University Press, 2007. Braverį vertinančią kritiką žr. Graham Harman, „A Festival of Anti-Realism: Braver’s History of Continental Thought“, in: *Philosophy Today*, vol. 52, no. 2, 2008, p. 197–210.

paveikusių vokiečių vunderkindą Markusą Gabrielį⁴⁹. 2002 m. mano paties knyga *Įrankiška būtis (Tool-Being)* pasiūlė realistinę Heideggerio filosofijos interpretaciją ir galiausiai pateko į spekuliatyviojo realizmo srovę, atsiradusią po kelerių metų Londone⁵⁰. Tais pačiais metais meksikiečių kilmės niujorkietis Manuelis DeLanda padarė tą patį su Gilles'iu Deleuze'u ir Félixu Guattari, interpretuodamas juos kaip realistus⁵¹. Savo knygą DeLanda pradeda aiškiai apibrėždamas realistus kaip tuos, kurie „realybei suteikia visišką autonomiją nuo žmogaus proto“⁵². Tai yra gera pradžia ir tikras *sine qua non* bet kokiam rimtai žvelgiančiam realizmui, o ne tokiam, kuris tiesiog nugludina realizmo prasmę tiek, kad nebekeltų grėsmės nerealistiniams projektams⁵³. Nepaisant to, formuluoti realizmą kaip kažko egzistavimą *anapus proto ribų* reiškia per daug atsiduoti moderniam požiūriui, kad vieta, kur mes stovime, yra „protas“, kartu numatant, kad žmogaus protas yra vienintelis išorę turintis dalykas. Problema ta, kad lietaus lašai irgi turi išorę, kaip ir saulėgrąžos, juodosios skylės ir *Mobis Dikas*. Realizmas turėtų ne nukreipti „už proto ribų“, o nurodyti į bet kokio santykio išorę.

49 Galima nesunkiai pastebėti ryškų kontrastą tarp Ferrario knygos *Manifeto del nuovo realismo* ir straipsnių, surinktų į Vattimo redaguotą antologiją *Il Pensiero debole*. O kalbant apie Markuso Gabrielio darbus, *Fields of Sense* būtų ta knyga, kurioje plačiai aprėpiamas jam rūpimų temų laukas.

50 Graham Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago: Open Court, 2002; Ray Brassier et al., „Speculative Realism“.

51 Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London: Continuum, 2002.

52 *Ibid.*, p. xii.

53 Vienas blogiausių pavyzdžių, be abejo, yra Johno D. Caputo „For the Love of the Things Themselves“, kurio pagrindinis interesas yra ne realizmas *per se*, o realizmas, kaip grėsmė jo filosofiniam herojui Jacques'ui Derrida, kuris pats yra panašus į realistą tiek, kiek traukiasi panašus į drambį. Deja, kitas toks pavyzdys randamas šiaip jau nuostabios Bruno Latouro *Pandoros vilties (L'espoir de Pandore)* pirmuosiuose puslapiuose, kur ne tiek domimasi realizmu kaip doktrina, kiek tų laikų mokslų karuose mėginama atremti kritiką.

Lengviausias būdas pasirodyti kaip filosofiniam kretinui šiais laikais yra pradėti kalbėti apie objekto-objekto santykius, nepraeinant pro oficialią gamtos mokslų užkardą. Gamtos mokslams jau seniai atiduotas šios temos monopolis. Priešingai, teigti, kad filosofija irgi yra įkišusi koją į objekto-objekto sritį, pasirodo, yra nugarmėti prie kažkios ikišiuolaikinės filosofijos versijos. Sakydamas „šiuolaikinė“ turiu omenyje bet kokią filosofiją, dėl kurios tavęs neišjuoktų už akių pagrindinėse filosofijos katedrose, o tai iš esmės reiškia filosofiją, prasidedančią Hume'u ir Kantu⁵⁴. Teigti, kad filosofija tiesiogiai prieina objektų-objektų santykius, reikštų flirtuoti su tuo, ką Meillassoux atmetė kaip filosofinę *hiperfiziką* žodinėje 2012 m. Berlyno paskaitos versijoje, nors, regis, tas buvo išbraukta iš publikuoto teksto⁵⁵. Vienas šio draudimo diskutuoti apie objektų-objektų santykius simptomų yra tas, kad Alfredas North Whiteheadas, vienas iš kelių tikrai didžiųjų XX amžiaus filosofų, niekada nebuvo visiškai priimtas *nei* į analitinės, *nei* į kontinentinės tradicijos kanoną. Abiejų tradicijų slaptą sąjungą galbūt geriausia ir apibendrinti pagal jų bendrą transcendentalinę alergiją objekto-objekto susitikimui už žmogiškos patirties stebėsenos ribų⁵⁶. Būtent dėl šios priežasties kieno nors prielankumas Whiteheadui paprastai yra ženklas, kad irgi norima išsilaisvinti iš moderniosios filosofijos

54 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 1978; Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*.

55 Quentin Meillassoux, „Iteration, Reiteration, Repetition“.

56 Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, New York: Free Press, 1978.

tramdomųjų marškinių, kaip matome įvairiuose Deleuze'o, Isabelle Stengers ir Latouro pasisakymuose⁵⁷.

Aptariant realizmą visada svarbu supriešinti jį su materializmu, kuris šiandien klesti dviem skirtingais, bet susijusiais pavidalais. Visi žino klasikinį atomų tuštumoje materializmą, kuris, daugelio nuomone, buvo tiesiog atnaujintas subatominėmis dalelėmis, o vietoj tuščios erdvės atsirado veikiantys laukai. Skaitytojai gali dar labiau sutrikti dėl antrojo materializmo tipo, apie kurį Levi Bryantas mums visiems paaiškina: „Materializmas tapo *terme d'art*, kuris turi mažai ką bendro su tuo, kas materialu. Materializmas tereiškia, kad dalykas yra istorinis, socialiai sukonstruotas, susijęs su kultūrinėmis praktikomis ir yra kontingentiškas [...]. Lieka spėlioti, kur yra materializmo materializmas.“⁵⁸ Bryantas iš dalies turi omenyje keistą Slavojaus Žižeko teiginį, kad „tikroji materializmo formulė nėra tai, kad egzistuoja kažkokia noumenali tikrovė, stovinti už mūsų iškreipiančio suvokimo. Vienintelė nuosekli pozicija būtų ta, kad *pasaulis neegzistuoja*.“⁵⁹ Kad ir kaip juokingai tai skambėtų užkietėjusiems atomų ir tuštumos materialistams, galima

pajusti, kaip artimai susijusios abi pozicijos⁶⁰. Viena vertus, klasikinis materializmas redukuoja materiją į jos fizikinius pamatus, taip sumenkindamas bet kokias *išnyrančios* (*emergent*) realybės formas, neįtrauktas į mikrofizikinius pasaulio komponentus. Kita vertus, naujieji kultūriniai materializmai redukuoja priešinga linkme neigdami bet kokios *panirusios* (*submergent*) materijos galimybę už esamos jos kultūrinės apraiškos. Ši keista naujoji materializmo atmaina redukuoja realybę į viršų iki esamų jos apraiškų ar padarinių ir paneigia bet koki likutį, reikalingą, kad įvyktų dalykų kismas. Jau Aristotelis matė problemą tokiaje pozicijoje, įvesdamas potencialumo sąvoką kovai su aktualistais megariečiais, teigusiais, kad niekas nėra statybininkas, nebent šiuo metu stato namą⁶¹. Kitur esu pavadinęs žemyn nukreiptą redukciją „pasikasančia“ (*undermining*), aukštyn kylančią redukciją „nuskurdinančia“ (*overmining*), o jų derinį – „abiveikiančia“ (*duomining*)⁶².

57 Gilles Deleuze, *The Fold*, transl. by Tom Conley, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p. 86, 90, 92; Isabelle Stengers, *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*, transl. by Michael Chase, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014; Bruno Latour, „Irreductions“. Apie Latouro sąsajas su Whiteheadu žr. Graham Harman, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne: re.press, 2009.

58 Levi R. Bryant, *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014, p. 2.

59 Slavoj Žižek, Glyn Daly, *Conversations with Žižek*, Cambridge: Polity, 2003, p. 97.

60 Nors Žižekas pateikia fotogeniškiausią tokios materializmo formos išraišką, dar ryškesnių variantų galima rasti šiuose darbuose: Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway*; Rosi Braidotti, *The Posthuman*, Cambridge: Polity, 2013; Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham: Duke University Press, 2016. Jane Bennett su savo *Vibrant Matter* yra labiau *bona fide* fizikinė materialistė nei pastarieji autoriai, kryptantys link Deleuze'o materijos *monizmo*. Šiuo klausimu ypač žr. Jane Bennett, „Systems and Things: A Response to Graham Harman and Timothy Morton“, in: *New Literary History* 43, 2012, p. 225–233.

61 Aristotle, *Metaphysics*, transl. by Joe Sachs, Santa Fe: Green Lion Press, 1999, ̸ 3.

62 Graham Harman, „On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy“, in: *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, ed. by Levi R. Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman, Melbourne: re.press, 2011, p. 21–40; Graham Harman, „Undermining, Overmining, and Duomining: A Critique“, in: *ADD Metaphysics*, ed. by Jenna Sutela, Aalto: Aalto University Design Research Laboratory, 2013, p. 40–51; Graham Harman, „The Third Table“, in: *The Book of Books*, ed. by Carolyn Christov-Bakargiev, Ostfildern: Hatje Cantz Verlag, 2012, p. 540–542.

Pasaulis be mūsų

Pradėkime šį skyrių nuo tokio nutikimo. Prieš keletą metų Vidurio Prancūzijoje skaičiau pranešimą meno filosofijos tema⁶³. Renginio organizatorius Tomas Trevattas uždavė paprastą klausimą, kuris paskui persekiojo mane kelis mėnesius: „Kaip atrodytų menas be žmonių?“ Jo klausimo motyvas buvo iškart aiškus. Juk spekuliatyviojo realizmo judėjimas filosofijoje jau buvo žinomas dėl savo domėjimosi tuo, koks būtų pasaulis be žmogiškosios prieigos⁶⁴. Kaip vienas pirmųjų to judėjimo narių, aš buvau visiškai tikslus Trevatto klausimo adresatas, bet kažkas jo formuluo-tėje atrodė užsukta. Trevattas ne vienintelis matė ryšį tarp spekuliatyviojo realizmo ir meno suvokimo „be žmonių“. Menininkė Joanna Malinowska ėjo šia linkme savo 2009–2010 m. Niujorko parodoje *Partizaninės metafizikos metas* (*Time of Guerrilla Metaphysics*). To paties meto interviu su Davidu Cogginsu Malinowska aptarė vieną išpūdingą kūrinį. Ji paliko saulės energija maitinamą magnetofoną „vidury visiškos arktinės platybės“, kur jo greičiausiai niekas negirdės, kol magnetofonas galiausiai paskęs jūroje, kai visuotinis atšilimas ištirpdys ledą, ant kurio stovi šis aparatas⁶⁵. Šiam estetiniam „meno be žmonių“ pavyzdžiui atliepia Tristanas Garcia, kuris po kelerių metų knygoje *Forma ir*

objektas (*Form and Object*) teigė, kad menas gali būti menu ir be žmogaus⁶⁶.

Praėjo keli mėnesiai, kol supratau, kad įsiminęs Trevatto klausimas buvo grįstas frazės „be žmonių“ dviprasmiškumo. Žinoma, spekuliatyviajame realizme Meillassoux domėjosi ancestralumo ir diachroniškumo sferomis, esančiomis iki žmonijos ar po jos, o Brassier ir toliau gilinasi į galimą mūsų rūšies išnykimą⁶⁷. Bet tai vis tiek yra per daug ribota ir pažodinė frazės „be žmonių“ interpretacija. Tai tiesiog netaikoma OOO, nesidominčiai meno kūriniais, kai aplink nėra žmonių; ji domisi tuo, ko nėra meno kūrinuose, net kai žmonės stovi čia pat. Kitaip tariant, esmė yra ne *atsikratyti* žmonių, bet suvokti, kad meno kūriniai viršija žmogaus suvokimą net tada, kai niekur nedingstame. Dar kitaip tariant, mes turime atskirti žmones, kaip situacijos *ingredientus*, nuo žmonių, kaip situacijos *stebėtojų*, ir pripažinti, kad realizmas įsipareigoja prieštarauti tik antrajai sąvokai. Aiškiausiai tai matė DeLanda savo *Naujosios visuomenės filosofijos* pirmame puslapyje⁶⁸. Paskelbęs, kad jo knyga sieks realistinės visuomenės teorijos, jis pažymi, kad filosofinis realizmas paprastai reiškia prisirišimą prie nuo proto nepriklausomos tikrovės, kad ir ką jis aptarinėtų. Tačiau aišku, kad visuomenė negali egzistuoti be proto, todėl ar įmanoma suvokti visuomenę nuo proto nepriklausoma prasme? Akivaizdu, kad ne. Juk tai, kas domina DeLandą, yra ne zombių, o sąmoningų žmonių visuomenės, su sąlyga, kad žmonių visuomenės lieka nepriklausomos nuo pačių žmonių *supratimo*, kas jos yra. Vadinas, realistinė visuomenės samprata tereiškia, kad visuomenė yra daugiau nei viskas,

63 Mano paskaita vadinosi „Art and Paradox“, o konferencija – *The Matter of Contradiction: Ungrounding the Object* (Île de Vassivière, Prancūzija, 2012 m. rugsėjo 9 d.).

64 Graham Harman, *Speculative Realism: An Introduction*, Cambridge: Polity, 2018.

65 David Coggins, „Secret Powers: An Interview with Joanna Malinowska“, in: *artnet*, January 24, 2010. <http://www.artnet.com/magazineus/features/coggins/joanna-malinowska1-15-10.asp> [žiūrėta 2019 07 10].

66 Tristan Garcia, *Form and Object: A Treatise on Things*, Book II, transl. by Mark Allan Ohm and Jon Cogburn, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014, VIII sk.

67 Ray Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, London: Palgrave Macmillan, 2007.

68 Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society*, London: Continuum, 2006, p. 1.

ką matome ar sakome apie ją, ir ji turi nepriklausomų savybių, kurios nėra iš pradžių sukuriamos mūsų pažinimo. Ir nuo proto nepriklausoma realybė egzistuoja net tada, kai žmonės – visiškai neišnykę – spokso tiesiai į ją. Negana to: žmonių elgesys pasaulio atžvilgiu, net jei tai įsivaizduojamas pasaulis, savaime yra naujos rūšies realybė. Nėra jokio pagrindo svarstyti apie tai, kad realizmas sustiprėtų *atsikračius* žmonių.

Didelė dalis dabartinės mąstymo tradicijos yra skirta klausimui, kokia būtų žemė, jei joje nebebūtų žmonių. Alanas Weismanas parašė bestselerį pavadinimu *Pasaulis be mūsų*, kuriame aprašoma palaispė įvairių žmogaus sukurtų įrenginių griūtis po hipotetinio mūsų dingimo⁶⁹. Eugene'as Thackeris trilogija *Filosofijos siaubas* pelnė nemažą pasisėkimą ir netgi nukalė popkultūros posakį („Šios planetos dulkėse“), remdamasis panašiais apmąstymais⁷⁰. Racionalistų rateliai jau ilgą laiką helovyniškai žavisi Thomaso Metzingerio pozicija, kad „nėra jokio ‚savęs‘“⁷¹. Egzistuoja ir spekuliatyviojo realizmo interpretacija, kurią pateikė Deborah Danowski ir Eduardo Viveiros de Castro knygoje *Pasaulio pabaigos (Há mundo por vir?)*⁷². Ignas Šatkauskas rašo, kad, pasak šių autorių, „Meillassoux spekuliatyvusis materializmas [...] sudaro teorinį pagrindą pasauliui be mūsų, sykiu pasiūlydamas metafizines schemas

pažinti tokiai tikrovei“⁷³. Kaip jau minėta, tas pats galioja Brassier ir Meillassoux realizmo sąvokoms, bet tikrai netinka OOO. Pastaroji srovė neieško dalykų *savaime* konkrečioje laiko atkarpoje, kurioje žmonės negyvena, bet pritaria Kantui, nurodydami į kažką *savaime*, egzistuojantį čia ir dabar, tačiau vis tiek peržengiantį mūsų galimybes užmegzti su juo santykį. Tai ypač prieštarauja Meillassoux požiūriui. Pastarojo nuomone, bet kokį *savaime*, kuris egzistavo kartu su žmonėmis, mes galime atgauti pasitelkę seną vokiečių idealistų argumentą, kad mąstyti daiktą, esantį už mąstymo ribų, reiškia paversti jį mintimi, o noumenalioji būtis tėra vienietinis fenomenalumo atvejis.

Taip prieiname svarbų paradoksą filosofijos istorijoje. Kantas yra beveik visuotinai pripažintas vienu didžiausių filosofų Vakarų istorijoje; jo įtaką galima lyginti su Platono ir Aristotelio, dvyniais kolosais, stovinčiais prie įėjimo į mūsų discipliną. Nepaisant to, šiandien vis mažiau žmonių nori sutikti su *pagrindine* Kanto idėja: daiktu savaime. Dažnai sakoma, kad *Ding an sich* yra „dogminė liekana“ Kanto pozicijoje, o vokiečių idealistai buvo didvyriai, atsikratę tos liekanos. Šio požiūrio problema, kad būtent daiktas savaime leidžia Kantui *paneigti* dogmatizmą. Jei dogmatiška metafizika yra ta, kuri mano galinti įrodyti filosofines tezes, kaip viskas yra iš tikrųjų, tada Kantas atmeta dogmatizmą būtent todėl, kad protas niekada negali tiesiogiai prieiti realybės. Bet kas iš naujųjų realistų ir jų kolegų pakeleivių sutinka su daiktu savaime? Tikrai ne Ferraris ar Gabrielis, kurie iš principo atmeta jį kaip kliūtį pažinimui; tikrai ne Meillassoux, kuris redukuoja daiktą savaime į tai, kas mus paprasčiausiai pergyvena laike. Ne Latouras ar Whiteheadas, kurie traktuoja tikrovę santykiniais terminais ir neleidžia peržengti

69 Alan Weisman, *The World Without Us*, New York: Picador, 2008.

70 Eugene Thacker, *In the Dust of This Planet. Horror of Philosophy*, vol. 1, Winchester: Zero books, 2011; Eugene Thacker, *Starry Speculative Corpse: Horror of Philosophy*, vol. 2, Winchester: Zero Books, 2015; Eugene Thacker, *Tentacles Longer Than Night: Horror of Philosophy*, vol. 3, Winchester: Zero Books, 2015.

71 Thomas Metzinger, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge: MIT Press, 2004.

72 Deborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, *The Ends of the World*, transl. by Rodrigo Nunes, Cambridge: Polity Press, 2017.

73 Ignas Šatkauskas, „Where is the ‚Great Outdoors‘ in Meillassoux’s Speculative Materialism?“, in: *Open Philosophy* 3 (1), 2020, p. 112.

santykio, net jei Whiteheado pasekėjai karštai dėl to ginčijasi⁷⁴. Ne Husserlis, kuriam atrodo „absurdiška“, kad galėtų egzistuoti kažkas, kas bent jau iš principo nebūtų intencionalaus akto objektas. Daugiausia daikto savaime yra Heideggerio filosofijoje, kuris mažai žinomoje *Kantas ir metafizikos problema* (*Kant und das Problem der Metaphysik*) pabaigoje rašo: „Kokia yra vokiečių idealizmo inicijuotos kovos su ‚daiktu savaime‘ prasmė, jei ne auganti užmarštis visko, ką Kantas buvo iškovojęs?.“⁷⁵ Tačiau to paties sakinio pabaiga viską sugadina: „[T]ai yra [...] pirmą kartą žmogaus baigtinybės problemos plėtotę ir jos paieškos studiją?“ Šiais papildomais žodžiais jis prikausto *daiktą savaime* ontotaksonomijos požemiuose, kur jis tampa tik nepažinia žmogaus mąstymo trauma, kaip nutinka net ir pagrindiniuose Kanto darbuose.

Tai reiškia, kad įprastas būdas mėginti peržengti Kantą – tai sekti vokiečių idealizmo linija, teigiant, kad „Kantas buvo didis genijus, išskyrus tą naiviai tradicinį ir prieštarinę, miglotai platonišką ar krikščionišką požiūrį į daiktą savaime. Tačiau galima jam atleisti, nes jis padarė tiek daug kitų gerų dalykų, ir, laimei, jo įpėdiniai ištaisė tą daikto savaime problemą.“ Šie klusnūs Kanto kritikai yra ne mažesni taksonomistai už jį patį. Kaip jau matėme

74 Vienas tokių Whiteheado gerbėjų yra Stevenas Shaviro, su kuriuo mes jau ilgą laiką produktyviai diskutuojame. Žr. Steven Shaviro, *Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*, Cambridge: MIT Press, 2009; Steven Shaviro, „The Actual Volcano: Whitehead, Harman, and the Problem of Relations“, in: *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, ed. by Levi R. Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman, Melbourne: re.press, 2011, p. 279–290, t. p. mano atsaką Graham Harman, „Response to Shaviro“, in: *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, ed. by Levi R. Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman, Melbourne: re.press, 2011, p. 291–303; Graham Harman, „Whitehead and Schools X, Y, and Z“, in: *The Lure of Whitehead*, ed. by Nicholas Gaskill and A. J. Nocek, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014, p. 231–248.

75 Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, transl. by James S. Churchill, Bloomington: Indiana University Press, 1965, p. 251–252.

anksčiau, nepaisant to, egzistuoja spraga tarp mąstymo ir pasaulio ar ne, tikroji problema ta, kad mąstymas ir pasaulis nuo pradžių yra laikomi dviem neredukuojamais terminais. Vienintelis būdas išvengti šios prielaidos, *vienintelė išeitis iš šiuolaikinės filosofijos*, yra liautis suprasti daiktą savaime kaip kažką, kas „nepažinu žmonėms“, ir permąstyti jį kaip perteklių dalykų, viršijančių *bet kokius* jų tarpusavio santykius. Priežastis, kodėl daugelis vengia žengti šį žingsnį, kurį jau dešimtmečius aiškino ir propagavo OOO autoriai, yra ta, kad jis labai atvirai prieštarauja darbo pasidalijimo būdai, aptinkamam moderniosios minties šerdyje. „Kaip filosofija išvis gali ką nors pasakyti apie objekto-objekto santykius? Tai jau daro mokslas! Filosofijai turi užtekti mąstymo ir pasaulio santykio, kur ir yra jos vieta.“ Štai kodėl kai kurie Brassier racionalistų ratelio nariai klaidingai tvirtino, kad spekuliatyvusis realizmas mato mokslą *kaip priešingą dalyką* humanitarinėms disciplinoms, tarsi mokslas turėtų visą tikrovę, o humanitariniai mokslai – visas iliuzijas. Vis dėlto tyrinėjant hetitų tautą, žmogaus psichiką ar „Warner Brothers“ animacinius filmus atsiskleidžia daug tikrovės, ir bent jau nuo Popperio laikų mes žinome, kad moksliniai teiginiai visada atsiduria tik per colį nuo to, kad būtų atmesti kaip falsifikuojantys. Tikrovė ir netikrovė negali būti taksonomiškai paskirstytos atskiroms disciplinoms, nes ir tikrovė, ir netikrovė yra visur ir visada.

Ontotaksonomijos ydos geriausiai atsiskleidžia nesėkmingoje žodžio „formalizmas“ istorijoje moderniuoju periodu, ypač meno lauke. Kaip ir daugelis kitų šio laikotarpio terminų, formalizmas yra grįstas Kanto idėjomis. Kiek žinau, jis išreikštai vartoja terminą tik antroje *Kritikoje*, kur tai reiškia, kad etiniai veiksmai turi būti atriboti nuo jų padarinių, o etika nagrinėja tik bendrąją kategorinio

imperatyvo formą, bet ne konkrečias etines taisykles⁷⁶. Trumpai tariant, formalizmas reiškia etikos autonomiją nuo visokių nešvarių įtakų, tokių kaip noras žengti į dangų ar pragarą ar užsitikrinti gerą reputaciją versle. Nors neprisimenu žodžio „formalizmas“ *Sprendimo galios kritikoje*, tai irgi itin formalistinis veikalas. Grožis turi būti atribotas nuo to, kas malonu ir politiškai naudinga – Kantas, priešingai nei Jeanas-Jacques’as Rousseau, mano, kad rūmų grožiui visai netrukdo tai, kad daugybė žmonių kentėjo juos statydami⁷⁷. Neatsitiktinai Kantas laikomas modernaus formalizmo krikštąteviu mene, kuriam atstovauja Amerikos meno kritikai Clementas Greenbergas ir Michaelas Friedas (net jei abu atmeta formalizmo etiketę)⁷⁸. Kažkas panašaus vyksta ir pirmoje *Kritikoje*, kurios pagrindinis principas yra abipusė daiktų savaime ir reiškinių priklausomybė. Tačiau nepaisant to, kad Kanto formalistinė autonomija meistriškai ginama kai kuriose filosofijos srityse, esama vieno didelio trūkumo. Turiu omenyje, kad jo nedomina autonomijos tema *per se*, jam reikia tik vienos konkrečios autonomijos rūšies – mąstymo ir pasaulio savarankiškumo. Kanto autonomiją gadina jo ontotaksonomija. Tas pats pasakytina apie didelę dalį aukštojo modernizmo meno kritikos, pavyzdžiui, Friedo polemiką prieš *teatralizuotą* dalyvių ir meno kūrinių sulydimą savo 1967 m. *Menas ir objektiškumas*⁷⁹. Tačiau jau netrukus pamatysime, kad per ateinančius dešimtmečius Friedas atliko staigų posūkį.

76 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, transl. by Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett, 2002.

77 Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, transl. by Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett, 1987, p. 46.

78 Clement Greenberg, *Homemade Esthetics: Observations on Art and Taste*, Oxford: Oxford University Press, 1999; Michael Fried, „Art and Objecthood“, in: *Art and Objecthood: Essays and Reviews*, Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 148–172.

79 Michael Fried, „Art and Objecthood“.

Kantiškojo formalizmo problemos susilaukė ir vėlesnių mąstytojų dėmesio, ir, kaip esu tvirtinęs kitur, kiekviena jo trijų *Kritikų* galiausiai rado sau vertą oponentą⁸⁰. Matėme, kad Latouras sumaniai išmėsinėjo Kanto fiksaciją ties mąstymo ir pasaulio spraga, nors mums ir nėra priimtinas Latouro sprendimo skonis – „visi hibridai, visą laiką“⁸¹. Iš gausybės mėginimų, geriausią Kanto etikos kritiką pateikia jo gerbėjas Maxas Scheleris, kuris priima etikos autonomiją bet kokio išorinio tikslo atžvilgiu, tačiau etikos subjektu jam tampa ne žmogiškas etinis agentas, o agento ir jo meilės objektų, jo *ordo amoris, junginys*⁸². Panašiai kaip ir Schelerio etinė įžvalga, centrinę Kanto estetikos ydą galėjo įžvelgti tik autorius, atsidavęs Kanto dvasiai ir atmesdamas jį per didelę kančią. Aš kalbu apie Friedą, kurio posūkis nuo meno kritikos į istoriją iš pradžių nepakeitė jo požiūrio. Savo pirmame istoriniame darbe apie antiteatrinę tapybą Denis Diderot amžiuje, Friedas ir toliau išlaikė esminę spragą tarp paveiklo stebėtojo vienoje pusėje ir stebimų personažų kitose⁸³. Tik vėliau, spaudžiamas savo dalyko turinio, Friedas suprato, kad vėlesnė prancūzų tapybos istorija jokių būdu nebuvo antiteatrinė. Pirmiausia jis įžvelgė „absorbuojantį tęstinumą“ Gustavo Courbet paveiksluose – dailininkas iš esmės įpiešia save į savo drobes ir taip griauja sieną tarp kūrinio ir stebėtojo (pats tapytojas tampa tik ypatingu stebėtoju)⁸⁴. Bet dar svarbesnė „veidogrąža“ (*facingness*) randa kartinio modernaus meno tapytojo Édouard’o Manet

80 Graham Harman, *Dante’s Broken Hammer: The Ethics, Aesthetics, and Metaphysics of Love*, London: Repeater, 2016; Graham Harman, *Art and Objects*, Cambridge: Polity Press, 2020.

81 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*.

82 Max Scheler, *Formalism in Ethics and a Non-Formal Ethics of Value*, transl. by Manfred S. Frings Roger L. Funk, Evanston: Northwestern University Press, 1973.

83 Michael Fried, *Absorption and Theatricality, Painting and Beholder in the Age of Diderot* Chicago: University of Chicago Press, 1988.

84 Michael Fried, *Courbet’s Realism*, Chicago: University of Chicago Press, 1990.

darbuose, kur kiekvienas paveikslo colis, regis, tiesiogiai susiduria su stebėtoju, o ne pasineria į absorbcinį gylį⁸⁵. Visų šių antitaksonominių autorių pirmtakas neabejotinai yra Dante – turbūt labiausiai nekantiška figūra Vakarų intelektualinėje istorijoje. Užuoat pripažinęs bet kokią mąstymo ir pasaulio autonomiją, Dante vaizduoja pasaulį, pripildytą mylinčių veikėjų, kurie ne tik yra visiškai įsimylėję ir nepakantūs visokiems žmonėms ir objektams, bet dar už tai ir teisiami. Niekada nebuvo teatrališkesnio autoriaus (Friedo prasme) už Dantę.

Ateities filosofijos

Dabar turime progą prabilti apie vieną iš mano mėgstamiausių temų: *ateities filosofijas*. Akivaizdi problema, teigiant, jog tas ar kitas autorius – *filosofijos ateitis*, yra prielaida, kad žmogus jau žino, kur filosofija eina ar turėtų eiti. Dažniausiai, nebent kas nors turi neįprastai jautrią uoselę tam tikroms problemų sprendimo trajektorijoms – tai gi užuodžia, kaip šiuolaikinės minties linijos gali susisukti ir apsiversti, – ateities numatymas tėra projektavimas pagal dabartinę situaciją. Pateikiant pavyzdį iš šalies, pažiūrėkime į Maurice'ą Blanchot. Dešimtojo dešimtmečio pradžioje, kai studijavau doktorantūroje, dažnai susidarydavo įspūdis, kad Blanchot yra svarbi ateities filosofijos figūra. Nereikia nė sakyti, kad po beveik trisdešimties metų kontinentinė filosofija netapo pastebimai blanšotiška. Jis vis dar išlieka gerbtinas studijų autorius, pagal kiekvieno skonį, ir nebūtų teisinga išjuokti tuos, kurie įrodinėjo jo amžiną svarbą. Nepaisant to, dabar akivaizdu, kad Blanchot filosofinė reputacija 1990–2020 m. nėra tokia, kokios tikėjosi ir

numatė jo karščiausi gynėjai. Paulis de Manas, rašęs daug anksčiau nei 1990 m., uždavė šį pagiriamąjį toną: „Kai galėsime iš didesnės distancijos pažvelgti į [pokario] periodą, pagrindiniai šiuolaikinės prancūzų literatūros veikėjai gali pasirodyti esantys šešėlinės figūros, palyginti su dabartinėmis įžymybėmis. O labiausiai tikėtina, kad į ateities šlovę išsiverš mažai skelbiamas ir sudėtingas rašytojas Maurice'as Blanchot.“⁸⁶

Pagarba Blanchot nebuvo retas fenomenas De Mano laikomuose rateliuose. Ištis, ant 1992 m. Blanchot *Begalinio pokalbio* (*L'entretien infini*) vertimo į anglų kalbą viršelio būta Jacques'o Derrida liudijimo, o šis linkęs į histrioniškus kraštutinumus: „Blanchot vis dar laukia mūsų, laukia būti perskaitytas darsyk ir darsyk... Pasakyčiau, kad šiandien kaip niekad matau jį labai toli mus pralenkusį.“⁸⁷ Arba šiandien Blanchot mus lenkia dar labiau, nei įsivaizduojame, arba Derrida vertinimas pasirodė perspaustas. Sakau taip ne tam, kad būčiau žiaurus Derrida, bet kad parodyčiau bendresnį principą: žmogaus polinkį projektuoti ateitį kaip tiesiog futuristinę ar *tolimą* dabarties versiją. Derrida ir jo intelektualinių giminių ratas 1990 m. pradžioje dominavo kontinentinėje filosofijoje – tiek, kad jauniems žmonėms šiandien net sunku įsivaizduoti. Kas tokioje aplinkoje būtų buvęs geresnis įpėdinis nei Blanchot? Tam tikra prasme jis yra tiesiog gūdesnis, labiau bauginantis Derrida variantas, turbulentiškesnis ir paradoksalesnis, bet niekada neišryškinantis to, ko trūksta pačiam Derrida. Nors pastarojo

85 Michel Fried, *Manet's Modernism: or, The Face of Painting in the 1860s*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.

86 Paul de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, p. 61.

87 Jacques Derrida, knygos nugarėlės citata, Maurice Blanchot, *The Infinite Conversation*, transl. by Susan Hanson, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

susižavėjimas Blanchot, be abejo, buvo nuoširdus, sunku įsivaizduoti, kad jis jam pasirodė nors truputį grėsmingas.

Yra viena šalis – pavadinimo neminėsiu iš meilės tai vietai, – kuri dažnai vadinama ateities šalimi. Atsakydami į tai, ciniški stebėtojai kartais atkerta, kad „šalis X yra ateities šalis ir liks tokia visada“. Ar ta pačia prasme Blanchot nėra kontinentinės filosofijos ateitis ir *liks toks visada*? Vis dar galima manyti, kad klystu, bet Blanchot „laukia mūsų“ jau beveik trisdešimt metų, ir ima atrodyti, kad mūsų neatvykimas – ne vien mūsų pačių kaltė. Į galvą ateina dar pora panašių vertinimų apie kažkieno svarbą. Pirmasis yra iš Whiteheado ir Lucieno Price'o mažai žinomo dialogo, įvykusio iškart po Antrojo pasaulinio karo:

Price'as: Ar jūs matote ką nors, kas užkirstų kelią [branduoliniam karui]?

Whiteheadas: Nebent pasirodytų koks pusė tuzino garbių vyrų.

Price'as: Ar matote tą pusę tuzino kažkur horizonte?

Whiteheadas: *Jie nepasirodo horizonte*; jie atsiranda tarp mūsų, ir jų negalima iškart identifikuoti.⁸⁸

Kita tinkama ištrauka, kurios tikslios vietos dabar negaliu nustatyti, yra Marcelio Prousto frazė jo didžiajame kūrinyje. Kažkur tarp tų tūkstančių puslapių Proustas teigia, kad mes linkę įsivaizduoti ateitį kaip kažkokį painų dabarties variantą, nesuvokdami, kad ateitis kyla iš paslėptų dabarties veiksmų, kurie šiuo metu tiesiog nepasireiškia.

Bet kokių atveju *Blanchot yra ateities filosofas, ir liks toks visada*. Bet man rūpi ne Blanchot, kurio futuristinė rožė vyto ir nuvyto nuo mano jaunystės. Aš labiau noriu pasiūlyti

susijusią maksimą, nors ji gali ir suerzinti kai kuriuos skaitytojus: *Schellingas ir Merleau-Ponty yra ateities filosofai, ir liks tokie visada*⁸⁹. Plačiai pripažįstama, kad F. W. J. Schellingas ir Maurice'as Merleau-Ponty yra du spalvingiausi mąstytojai per visą modernųjį laikotarpį⁹⁰. Juos abu gaubia aura, skleidžianti kažko, kas įmanoma ir sykiu paradoksalu, bet vis dar neaktualizuota, dvelksmą. Juos vis dar gaubia XXII amžiaus atmosfera; nenustebtume išgirdę mokslinės fantastikos veikėjus aptarinėjant būtent jų darbus. Schellingas visuomet kvepia kaip blyškus pažadas apversti daugiausia hegelišką XIX ir XX amžių istoriją, iš to išplauktų visa paralelinė intelektualinė visata. Kiek jau buvo išbandytų „Schellingo renesansų“, kiek dar laukia? Įvairūs Merleau-Ponty manevrai *kūno ir mėsos* link, atrodo, pranašauja artėjančių visų užsiliusių sąmonės / materijos aklavietėje išsprogdinimą. Kuo labiau analitiniai sąmonės filosofai domisi Merleau-Ponty, tuo labiau atrodo, kad jis eina į tai, ko mes iki šiol niekaip neįžvelgėme. Problema ta, kad ir Schellingas, ir Merleau-Ponty yra modernūs ontotaksonomai iki pat šerdies. Kad ir kokie keisti būtų Schellingo puslapiai, juose visada iškyla *prigimties* ir *dvasios* klausimas. Tai ta pati esminė dichotomija, kurią randame jau pas Descartes'ą. Ir kad ir kaip *outré* skambėtų Merleau-Ponty kai kuriuose savo nebaigto darbo *Matoma ir nematoma* (*Le Visible et l'Invisible*) puslapiuose su jo iš pirmo žvilgsnio skandalingu supratimu, kad pasaulis

89 Visų pirma, nenoriu įžeisti savo ilgalaikio bendražygio Iaino Hamiltono Grant, kuris labai produktyviai naudojo Schellingą savo darbuose. Mūsų nesutarimo pagrindas tas, ar Schellingas palieka pakankamai vietos individualiam objektui, o ne gamtai. Žr. Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature After Schelling*, London: Continuum, 2006. Apie mano santykį su Grant knygomis žr. Graham Harman, *Speculative Realism*, p. 60–72 ir Graham Harman, „On the Undermining of Objects“.

90 F. W. J. Schelling, *Philosophical Inquiries Into the Nature of Human Freedom*, transl. by James Gutmann, Chicago: Open Court, 2003; Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, transl. by Alfonso Lingis, Evanston: Northwestern University Press, 1968.

88 Alfred North Whitehead, Lucien Price, *Dialogues of Alfred North Whitehead*, New York: Mentor, 1956, p. 362 (išskirta autoriaus).

žiūri į mane, kaip ir aš į jį žiūriu, tai iš tikrųjų tėra tik vienas kitą stebintys du Descartes'o terminai, nieko nepridedant į šį mišinį. Net *kūnas*, Merleau-Ponty teorinė duona ir druska, tėra „susitikimas su Visata pusiauukelėje“ Barad prasme. DeLanda pateikė geriausią apibūdinimą, kūną pavadindamas „tiesiog standartiniu materialiu objektu, pakviestu į [nerealistinę] ontologiją, kad joje būtų įtrauktas nors vienas mažumos atstovas“⁹¹. Persakant Whiteheado terminais, problema ta, kad Schellingas ir Merleau-Ponty yra per daug „horizonte“ ir nepakankamai „tarp mūsų“; jie niekaip negali būti ateitis, nes per griežtai priima praeities ir dabarties apribojimus. Jie yra projekcijos to, kaip mes kadaise įsivaizduodavome ateitį – tarsi devintojo dešimtmečio nespaltose juostose su Manhatano gatvėmis lekiančiais levituojančiais laivais ir blogiečius skrodžiančiais lazeriais.

Kiekvienas laikotarpis turi savo *ateities filosofus*; kad būtų aiškiau, surizikuosiu išvardyti dar keletą. François Laruelle'is turi didelį pasisekimą tarp jaunų žmonių, tačiau – aišku, visada galiu klysti – dar nepastebėjau stipraus proveržio jo pozicijoje. Man atrodo, kad Gilbert'as Simondonas yra pažangesnis, bet jo futuristinė aura primena erzinantį mirazą deliozininkams, manantiems, kad jų smėlio laikrodis išbyrėjo per greitai⁹². Pasakyk man savo *ateities filosofą*, ir aš pasakysiu, kas tu esi. Labai tikėtina, kad jūsų ateities filosofas bus fantazminis esamos vietos įvaizdis – panašiai kaip viltingi tėvai įsivaizduoja, kad jų maži sūnūs kada nors paseks jų profesinėmis pėdomis, tik bus sėkmingesni. Heideggeris užčiuopė šią problemą, kaip matyti ištraukoje iš *Būties ir laiko* apie dviprasmybę:

91 DeLanda, in: Manuel DeLanda, Graham Harman, *The Rise of Realism*, Cambridge: Polity, 2017, p. 116.

92 François Laruelle, *Philosophy and Non-Philosophy*, transl. by Taylor Adkins, Minneapolis: Univocal, 2013; Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble: Jérôme Millon, 2005.

Kiekvienas visada iš anksto yra nuspėjęs ir pajutęs, ką kiti taip pat nuspėja ir nujaučia. Šis atsekantis-buvimas (*Auf-der-Spur-sein*), paremtas nuogirdomis – tuo, ko iš tikrųjų „esama kažkieno pėdsakuose“ (*auf der Spur ist*), apie ką nekalbama, – yra painiausias būdas, kuriuo dviprasmybė pateikia *Dasein* galimybes, idant ir užgniaužtų jas [galimybes] savo jėgomis [...].⁹³

Bet kokia filosofinė ateitis, kuri priima dar vieną mąstymo ir pasaulio ontotaksonomijos permutaciją – kad ir kaip radikaliai teigiančią, kad ji pribaigia *karteziškąjį dualizmą* – yra ne ateitis, o tik dabarties pratęsimas. Užuoť žvelgę į horizontą, turėtume apmąstyti didžiausią prietarą, kuris tarpsta tarp mūsų.

Filosofinė ląstelė

Prieš baigiant straipsnį, turėtume trumpai apsvarstyti vieną esminę moderniosios filosofijos implikaciją. Tai susiję su vadinamąja topologine ontoteologijos struktūra. Moderniosios filosofijos topologija iš esmės išsidėsto taip: pasaulio viršuje yra subjektas, o apačioje – objektas. OOO, priešingai, nepripažįsta dugno ir, nors turbūt egzistuoja apdriskęs viršutinis pasaulio sluoksnis, jis gali būti taip aukštai, kad bus nereikšmingas daugeliui filosofinių tikslų. Kiekvieną šių temų galime nagrinėti po vieną, prieš tai įvedę filosofinės ląstelės sąvoką.

Ašatviraiskolinuositerminą „ląstelė“ išbiologijos: tiksliau, iš to, kaip jis traktuojamas Čilės imunologų Humberto Maturanos ir Francisco Varelos autopoetinėje teorijoje⁹⁴.

93 Martin Heidegger, *Being and Time*, transl. by John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper, 1962, p. 217–218.

94 Humberto Maturana, Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1980.

Terminas *autopoiesis* nurodo į jų teoriją, kad ląstelė gamina ir palaiko savo egzistavimą užsiimdama savo vidiniais reikalais ir turėdama ribotą arba visai neturėdama jokio kontakto su pasauliu už ląstelės ribų. Trumpai tariant, pagal šią teoriją, ląstelė nesiekia nieko kita, bet vien *homeostazės* – pastovios vidinės būsenos savo ribose. Tai, kas vyksta išorėje, gali paveikti vidų tik, geriausiu atveju, drastiškai perkeisdamas išorinę informaciją ląstelės sistemai suprantamais terminais. Šis stiprus modelis vis dėlto iškelia bent dvi kritines problemas, kurias reikia išspręsti. Pirmiausia reikia šiek tiek paaiškinti, kaip ląstelės vidus gali užmegzti bent jau *netiesioginį* ryšį su išoriniu pasauliu. Kaip teigiama trijų autorių – Dunhamo, Watsono ir Grantso – komentare, Maturanos ir Varelos „organizuoto uždaro ir visiškai struktūrinės moduliacijos apibrėžimo per organizaciją teoriją [yra] per daug sureikšmintas. Tai geriausiu atveju išvirsta į kantišką ar fenomenologinį konstruktyvizmą, o blogiausiu atveju – į visišką nihilistinį solipsizmą“⁹⁵. Vis dėlto esama dar vienos problemos, kuri galbūt dar grėsmingesnė Čilės mąstytojams. T. y., jei visa atkirsta nuo visko, tada galima paklausti, kaip jie patys išvengia atotrūkio nuo ląstelės vidaus ir geba pereiti nuo nebylių signalų iki visaverčio pažinimo. Tie patys komentatoriai teigė: „Kaip ir Hegelis, bet priešingai nei Kantas, Maturana ir Varela yra tvirtai įsitikinę žmogaus intelekto gebėjimu iš esmės suvokti autopoietinę gyvybės realybę [...]. [Iš tikrųjų, jie] pašiepia mintį, kad gyvybė yra nepralaidi mūsų intelektui.“⁹⁶ Jų metodas užpildyti problemišką atotrūkį tarp ląstelės uždaro ir atviro žinioms yra tai, kad „pažinime nėra reprezentacijos. Nei mes, nei joks kitas organizmas neišgauna informacijos iš

išankstinio pasaulio ir *nereprezentuoja* jo sau [...]. Taigi pažinimas nėra *pasaulio*; veikiau [...] pažinimas *atneša pasaulį*.“⁹⁷ Čia susiduriame su autopoezės poezija. Užuoat atspindėjęs išorinio pasaulio būseną, pažinimas reaguoja į išorinį pasaulį, sukurdamas alternatyvią jo versiją, kuri turi prasmę kalbant ląstelės vidaus ar kito pažintinio vieneto terminais.

Nuo biologinės ląstelės pereiname prie temos, artimesnės moderniosios filosofijos širdžiai – fenomenologinio intencionalaus santykio modelio. Čia randame anksčiau aprašytą situaciją, kai objektas yra pasaulio apačioje ir subjektas viršuje. Kaip ir jo mokytojas Franzas Brentano, Husserlis tvirtina, kad kiekvienas sąmonės aktas yra nukreiptas į kokį nors objektą⁹⁸. Skirtingai nuo Brentano, Husserlis taip pat aiškiai tvirtina, kad intencionalus objektas, į kurį mes nusikreipiame, yra ne „savybių rinkinys“, prilygintinas ne jo patiriamo turinio visumai, bet veikiau minimaliam branduoliui, kuris išlieka drauge intencionalių objektu net tada, kai jo savybės kinta nuo vienos akimirkos prie kitos. Husserliškai tariant, vienas ir tas pats intencionalus objektas skirtingu metu įgauna skirtingus *profilus* (*Abschattung*). Be to, atkreipkite dėmesį, kad garsusis Husserlio pakartotinis šūkis „Prie pačių daiktų!“ neturi nieko bendra su Kanto daiktu *pačiu* savaime. Galų gale Husserliui tiesiog absurdiška manyti, kad kas nors galėtų egzistuoti, bent jau iš principo nebūdama kokio nors intencionalaus akto objektu. Tačiau, kaip minėjome anksčiau, tai net nėra esminis dalykas: teigti, kad tarp realybės ir reprezentacijos esama atotrūkio, arba ginčytis (kaip tai daro Husserlis), kad tokio atotrūkio nesama, yra vienas ir tas pats, kol tik sutinkame, kad mąstymas ir pasaulis yra du pagrindiniai filosofinės taksonomijos ramsčiai.

95 Jeremy Dunham, Iain Hamilton Grant, Sean Watson, *Idealism: The History of a Philosophy*, Montreal: McGill–Queen's University Press, 2011, p. 237. Mano reakciją į jų interpretaciją žr. Graham Harman, *Speculative Realism*, p. 85–86.

96 Dunham, Grant, Watson, *Idealism*, p. 227–228.

97 *Ibid.*, p. 234.

98 Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, transl. by Antos C. Rancurello, D. B. Terrell, and Linda McAlister, New York: Routledge, 1995.

Abiem atvejais objektas – ar huserliškas „pats daiktas“, ar kantiškas „daiktas pats savaime“ – yra laikomas žmogaus patirties paskutine stotele. Manoma, kad mąstymo ir jo objekto santykis yra kažkas išskirtinio ir unikalaus, o paties objekto dalių mereologiniai santykiai yra laikomi visiškai nebendramačiais ir prastesniais už mąstymo ir pasaulio santykį. Šia prasme intencionalus objektas yra pasaulio „dugnas“.

Tačiau kokia prasme intencionalus aktas traktuojamas kaip pasaulio „viršus“? Kaip jau minėta – analogiška prasme, kuria objektas matomas kaip pasaulio dugnas. Šitaip vieta, kur mąstymas susiduria su pasauliu, laikoma kažkokia išskirtinai svarbia. Taip nė kiek neatsižvelgiama į tai, kad intencionalumo veikėjas visiškai įsitraukia, kad sutelktų dėmesį į vieną ar kitą objektą ir kad kokiam nors kitam veikėjui ar objektui šis santykis savo ruožtu galėtų tapti *nauju objektu*. Knygoje *Sulūžęs Dantės plaktukas* (*Dante's Broken Hammer*) atskleidžiau šio proceso veikimą Dantės kūrinyje *Naujasis gyvenimas* (*La Vita Nuova*), kuriame įvairios poeto emocijos pametus galvą dėl Beatričės tampa susirūpinimo, nerimo, gailesčio ar tiesioginio jos draugų pasiilksminimo objektu⁹⁹. Mano knygoje pateikto argumento esmė – atskleisti, kad nors nereliacinių realybės zonų autonomiją pabrėžiantis kantiškasis formalizmas vertas susižavėjimo, sykiu jis įgauna perdėtai taksonominę formą – ką, interpretuodamas Courbet ir Manet tapybos biografijas, vėloškai pripažino Friedas. Tad dabar galime pateikti ir bendresnius argumentus prieš moderniosios filosofijos subjekto ir objekto viršaus / apačios schemą. Objektas nėra pasaulio dugnas, kadangi kiekvienas objektas atsiranda iš tam tikros dalių kompozicijos. Ir tai galioja objektui, su kuriuo

sąveikaujame. Štai todėl jis atsiduria ne žiaurios duoties pozicijoje, o tam tikrame tarpiniame pasaulio sluoksnyje. Kita vertus, subjektas nėra pasaulio viršūnė dėl panašios priežasties, kad mūsų (bet kokio tipo) santykis su intencionalių objektu yra tik dar vienas naujas junginys – taigi naujas ir dar kompleksiškesnis objektas. Nepaisant to, tarp viršaus ir apačios vis dar esama kažkokios asimetrijos. Kalbant apie kompoziciją, nėra pagrindo manyti, kad kada nors prisikasi-me iki galutinių paprastųjų sudedamųjų dalių – ontologinių taškinų dalelių, kurių nebeįmanoma skaidyti. Tačiau tas pats negalioja kylant aukštyn. Galų gale, net jei mano sąveika su intencionalių objektu savaime sukuria naują ir kompleksiškesnį objektą, nėra garantijos, kad šis objektas sudomins ką nors kitą. Tai reiškia, kad viršutinį visatos sluoksnį, kad ir kur jis būtų, sudaro objektai, kurie egzistuoja, tačiau šiuo metu su niekuo kitu nėra užmezgę santykio. Priešingai nei teigia Garcia ar Jonathanas Schaefferis, nėra priežasties manyti, kad egzistuoja koks nors visa apimantis objektas, vadinamas visata¹⁰⁰. Veikiaudinga analogija galėtų būti tokia: nors kiekvienas gyvas padaras privalo turėti ilgą protėvių grandinę, plytinčią po jo, nėra pagrindo manyti, kad tas padaras taip pat turės ilgą palikuonių grandinę – jos gali ir visai nebūti.

Bet kokių atveju moderniosios filosofijos topologija yra apsėsta vieno momento, kuriame mąstymas susitinka su pasauliu arba subjektas susiduria su objektu. Aš tvirtinu, kad problemos esmė čia sudaro tai, kad neatsižvelgiama į *kompoziciją*, iš kurios kyla bet koks objektas ir kurią savo ruožtu sukelia bet koks intencionalus aktas. Be to, tai reiškia, kad subjekto ir objekto, kaip pastebimai atskirų elementų, susidūrimas turi įvykti naujo objekto, kurį jie kartu

99 Dante Alighieri, *La Vita Nuova*, transl. by Barbara Reynolds, London: Penguin, 2004.

100 Tristan Garcia, *Form and Object*; Jonathan Schaeffer, „Monism: The Priority of the Whole“, in: *The Philosophical Review*, vol. 119.1, 2010, p. 31–76.

sudaro, *viduje*. Vietoj senos modernios schemos, kurioje šviesus subjektas „transcenduoja“ nesąmoningą objektų pasaulį ir aiškiai stebi jo savybes, mes turime ištirpusią vidinę erdvę, kurioje subjektas ir objektas yra tiesiog du platesnės kombinatorinės sistemos, kuriai jie abu priklauso, elementai. Be to, kas atrodo kaip vienas objektas, dažniausiai yra du. Kaip tikras Dante patiria intencionalų persimainymą Beatričės akivaizdoje, šioji taip pat gali susidurti su Dante, o tai yra kitas lygiagretus objektas. Tai, kad daugelis objektų turi dvilypę prigimtį, yra labai svarbu, tačiau šią temą paliksime kitam kartui. Tiesiog reikėtų pažymėti, kad ne visus objektus sudaro abipusis dvikryptis ryšys. Pavyzdžiui, įmanoma sąmonėje aptikti neegzistuojančius arba negyvus objektus; tokiais atvejais nėra galimybės, kad objektas mainais intenduos mus.

Jei per keistai skamba, kad realus objektas sąveikauja su intencionaliais objektais kito tikrojo objekto viduje, norėčiau atkreipti dėmesį, kad nemažai autorių jau stengėsi sutelkti dėmesį į daiktų vidų. Jau minėjome Maturaną ir Varelą. Jų įtakos šešėlyje atsiduria puikus vokiečių sociologas Niklas Luhmannas, kurio *sistemų* modelis stipriai remiasi čiliečių ląstelių teorija. Kalbant konkrečiau, Luhmannas teigia, kad sistema iš tikrųjų negali bendrauti su savo aplinka, o tai lemia „operacionalų uždarumą“¹⁰¹. Šitaip kyla būtina konfrontacija tarp Luhmanno ir Latouro, dviejų mūsų dekadose svarbių filosofų-sociologų: kadangi Luhmannas traktuoja esinius kaip iš esmės atskirtus vienus nuo kitų, Latouras mano, kad jie, priešingai, susideda iš tarpusavio santykių. Šios dvi pozicijos taip akivaizdžiai opo- nuoja viena kitai, kad netgi įmanoma, jog kažkuriame dar neįžvelgtame sluoksnyje jos net įgauna daugiau bendrumo.

101 Niklas Luhmann, *Social Systems*, transl. by John Bednarz Jr. and Dirk Baecker, Stanford: Stanford University Press, 1996.

Galiausiai neturime pamiršti ir svarbios trilogijos apie „sferas“, kurią suformulavo šiuolaikinis vokiečių filosofas Peteris Sloterdijkas¹⁰².

Visame tame svarbiausias dalykas – nustoti kliautis moderniąja žmogaus kaip „transcenduojančios“ būtybės – kuri ne „naiviai“ panyra į daiktus, bet veikiau kritiškai nuo jų atsiri- boja – samprata. Mes mėgstame įsivaizduoti, kad gyvūnai yra patikliai nepasotinami ir ištroškę poruotis, o žmonės bent dalį laiko išsilaisvina nuo šių prigimtinių potraukių. Tačiau niekada neatkreipiamas deramas dėmesys į tai, kad, nepaisant mūsų galimai ciniškos ir atšiaurios laikysenos konkrečiu momentu, nuo savo gyvūniškų projektų nusišaliname tik tam, kad pasinertume į kitus. Esama astronomų, gyvenančių dešimčių tūkstančių neseniai atrastų žvaigždžių pasaulyje, ir net jei kai kurie jų užsiima tuo „ironiškai“ (nors tikiuosi, kad tikrai ne), šios žvaigždės juos įtraukia lygiai taip, kaip kad ką tik sugauto grobio mėsa užvaldo bet kurį kalnų liūtą. Net ir sukčiausias apgavikas vis tiek panyra į turtą ir jo perkamąją galią, o Skotland Jardo ir Interpolo apgaudinėjimas gal net suteikia papildomo azarto. Paika manyti, kad privalome išsilaisvinti iš savo intereso objektų, idant taptume prie pasaulio neprisirišusiais ir vis kritiškesnio mąstymo subjektais. Visus besidominčius šia tema kviečiu, be kita ko, iš naujo perskaityti Latouro tekstą „Kodėl išsikovėpė kritikos garas?“¹⁰³

102 Peter Sloterdijk, *Spheres*, vol. III: *Foam*, transl. by Wieland Hoban, New York: Semiotext(e), 2016.

103 Bruno Latour, „Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern“, in: *Critical Inquiry* 30, 2004, p. 225–248.

Baigiamosios pastabos

Kodėl tėra vienas galimas būdas išeiti iš moderniosios filosofijos? Nes modernioji filosofija gyvena ir kvėpuoja dėl vieno pagrindinio principo – sampratos, kad mąstymas ir pasaulis yra du visatos poliai; pirmasis – betarpiškas ir radikaliai užtikrintas, o antrasis – mažiau užtikrintas, bet įspūdingai suvaldomas mokslu. Tačiau taip praraja tarp betarpiškumo ir mediacijos – kurią aš irgi priimu – neteisingai tapatinama su dviem esinių *rūšimis*. Betarpiškai žinomi dalykai – tai savo jutiminėje realybėje tarpstantys esiniai, susiję ne tiek išskirtinai su mąstymu, kiek veikiau su *bet kuo kitu*. Tai, kas nėra betarpiškai žinoma, o aptinkama tik netiesioginėmis priemonėmis, yra bet kurios realybės perteklius, kurio neišsemia santykiai su kuo nors kitu. Šis perteklius nėra tai, kas paprasčiausiai slapstosi po žmogiška simboline tvarka Lacano siaurąją trauminės *tikrovės* prasme; tai visada yra tokia forma, kurios negalima iki galo išversti į santykius, nesvarbu, jie būtų gyvi ar negyvi¹⁰⁴. Be to, ne ką sunkiau nei apie žmogaus mąstymą, tuos pačius dalykus galime išvesti apie akmenis ir lietaus lašus.

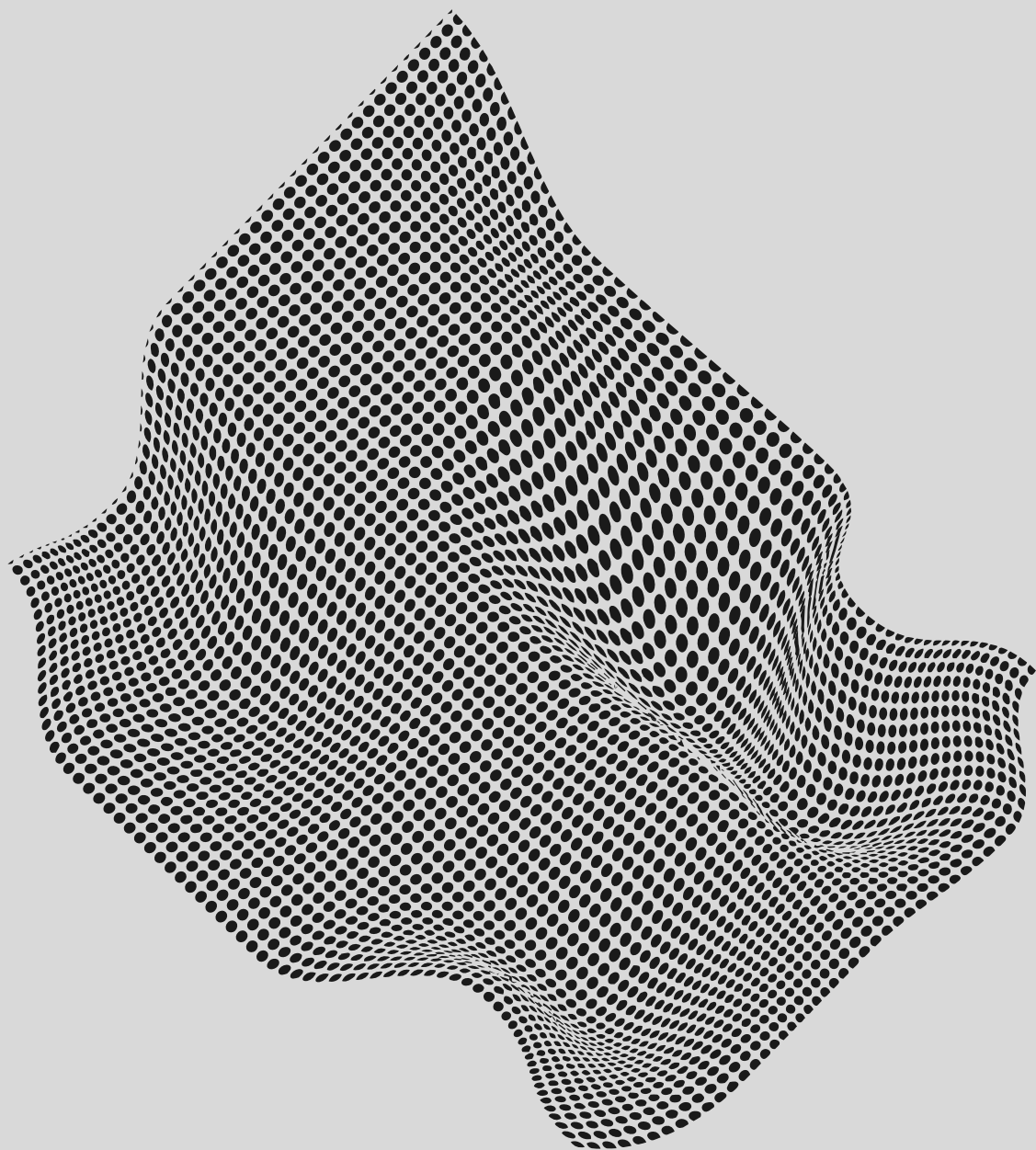
Iš to išplaukia, kad nemodernioji (o ne ikimodernioji) filosofija savo pasaulėžiūra turėtų būti nereliacinė. Tai reiškia, kad ji savo pasaulėžiūra turėtų būti *nepažodinė*, nes bet ko suredukavimas iki dalių (pasikasimas) ir bet ko suredukavimas iki padarinių (nuskurdinimas) išlieka vienodai klaidingi manevrai. Pažodine kalba gerai pavyksta priskirti esiniams savybes, kuriomis jie iš tikrųjų pasižymi. Bet kadangi esiniai yra daugiau nei savybių rinkiniai, jie niekada negali būti iki galo supažodinami. Štai kodėl filosofija yra *philosophia*, o ne *sophia*. Įrodinėti, kad filosofija turėtų

būti nereliacinė, nereiškia, kad santykiai neatsiranda. Jei kiekvienas esinys yra junginys (o ne hibridas, kaip teigia Latouras), tada kiekvienas esinys yra formuojamas iš santykių tarp komponentų, galėdamas išlikti kažkuo daugiau nei šie santykiai. O jei kiekvienas esinys gali paveikti kitus esinius, nereiškia, kad esiniai yra ne kas kita kaip savo padarinių suma.

Be kita ko, atrodo, kad XX amžiaus septintame dešimtmetyje užsimezgę ginčai dėl formalizmo mene dažniausiai niekur neveda. Problema neteisingai artikuliuojama – arba kaip „viskas susiję su viskuo“, arba kaip „viskas susiję su niekuo“. Priešingai, esmė ta, kad dauguma galimų santykių iš tikrųjų neatsiranda, todėl net labiausiai „įvietintas“ meno ar architektūros kūrinys prisiliečia tik prie riboto jo vietos aspektų skaičiaus. Kūrinys su savo siauru santykių ratu aktyviai priešinasi bet kokiems bandymams jį pridėti iš išorės, todėl tolesnių santykių kūrimas reikalauja sunkaus darbo. Priežastis, kodėl daiktai yra iš esmės nereliaciniai – net jei išlieka susiję – ta, kad be pokyčių neįmanoma jokios formos perkelti iš vienos vietos į kitą. Tokia filosofija, kaip Meillassoux atveju, teigianti, kad prieigą prie esinių mums suteikia matematinis formalizmas, galiausiai remiasi liguistai apibrėžta materija, kurioje palaikomos išgautos ir be pokyčio į mąstymą perkeltos tos pačios formos. Priešingai šioms nuostatoms, OOO kartu su Latouru laikosi nuomonės, kad be transformacijos nesama ir transportavimo¹⁰⁵. Ar iš daikto į protą, ar kaip nors kitaip – forma juda tik vienokio ar kitokio vertimo metu. Šiame atgimstančio materializmo amžiuje mums reikia mažiau materializmo ir daugiau formalizmo.

104 Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, transl. by Bruce Fink, New York: Norton, 2007.

105 Bruno Latour, *Aramis, or the Love of Technology*, transl. by Catherine Porter, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p. 119.



TINKLO METAFIZIKA

Maurizio Ferraris

Iš anglų k. vertė Ruslanas Baranovas

Jau kelis dešimtmečius vyksta dramatiška transformacija, monumentalumu prilygstanti industrinei revoliucijai, ir šios transformacijos konceptualizavimui irgi reikia laiko. Išties reikia laiko, kad pagautume jos esmę. Lig šiol jai nurodyti mes naudojome kelis skirtingus, dalinius, ezoterinius vardus: virtualumas, kolektyvinis intelektas, internetas, tinklas, *big data*, dirbtinis intelektas... Trumpai tariant, mes kartu ruošiame naują *Visnusahasranāma*: kolektyvinę poemą, – sudarytą iš knygų, esė, straipsnių, debatų ir įrašų, apdainuojančių tūkstantį Višnaus vardų, – kurios esmė vis dėlto lieka nepažinta.

Žinoma, tai nėra tik teorinė problema. Akivaizdu, kad kai susiduriame su kažkuo, ko esmė yra nepažinta, visi atsakymai tegali būti nepakankami. Posakis „gaudo vēją laukuose“ turbūt geriausiai nusako daugialypes žmonių reakcijas į šį paslėptą dievą. Kalbant konkrečiau, po kelių dešimtmečių nepasiteisinusios vilties taumaturgiškais naujojo dievo pažadais (laikotarpis, galimas tapatinti su postmodernizmu, kuris, nepamirškime, prasidėjo prieš keturiasdešimt

metų Loytardui dorojantis su paslėptu dievu) mes perėjome prie prakeiksmų. Paslėptas dievas yra netikras dievas, jis yra tikrojo piktojo dievo – kapitalo – pasiuntinys.

Tarp šių viena kitai prieštaraujančių interpretacijų mūsų Višnus, kaip ir turėtų, tęsia savo kelią pasaulyje visai kaip jo pirmtakas – industrinis kapitalas. Pastarasis pasirodė esantis kaip niekas kitas abejingas meilei ir neapykantai, ir rimtai žiūrėjo tik į Marxo analizę, palikusią nuošaly juoką, ašaras bei risentimentą ir vietoj to bandžiusią suprasti savo objektą. Visgi, jei žodžiai turi kokią nors prasmę, o istorija – eigą, marksizmas, gimęs su industriniu kapitalizmu, mirė kartu su juo, ir mes turime ne tik susitaikyti su šiuo faktu, bet sykiu, ir tai svarbiausia, pasiūlyti alternatyvą.

Prietarams nunykus ir palikus mokslą vieninteliu tiesos šaltiniu ir kandidatų išspręsti mūsų problemas, būtina sugrąžinti filosofiją prie naujos (ir kartu labai senos) paskirties. Kitaip tariant, filosofijos užduotis yra žvelgti plačiau, parodyti visumą, kurioje dalys tampa prasmingos, ir eiti anapus reiškinių, siekiant sučiuopti esmes. Todėl pirmiausia panagrinėsiu vykstančią *revoliuciją*, bandydamas sučiuopti jos specifiskus bruožus ir esminius skirtumus lygindamas ją su industrine revoliucija; tada susikoncentruosiu į metafizinę *atskleistį*, kurią ši revoliucija padarė galimą (revoliucija, kuri, kaip ir visos jos, nepakeičia pasaulio, bet parodo jo esmines struktūras paslėpta ar dar tik eskizo forma); galop imsiuosi *spekuliacijos*, t. y. seksiu proto likimą, glūdinčių duotybės, ontologijos peržengime, kad būtų pasiekta tai, ko ten dar nėra, nes teleologija – mūsų istorijos ir sprendimų, kuriuos privalome padaryti ateities atžvilgiu, tikslas.

REVOLIUCIJA

Pradėkime nuo revoliucijos, kuri šiuo metu neapima viso pasaulio ir atrodo esanti ganėtinai skirtinga nuo industrinės

revoliucijos tiek į ją įtrauktų veikėjų, tiek kur kas didesnio dinamizmo atžvilgiu (atsitiktinai peršančio mintį, kad dokumedijos globalizacija įvyks daug greičiau nei industrinė globalizacija). Tad apie ką čia kalbama? Jei negalime Višnui duoti vieno vardo, bent jau pabandykime atpažinti ryškias formas, kuriomis jis pasirodo, o jų, mano nuomone, yra keturios: dokumedialumas, automatizacija, kapitalizacija ir mobilizacija.

Dokumedialumas

Dokumedialumas yra bendroji vykstančios revoliucijos struktūra. XVIII amžiaus pabaigoje susidūrėme su industrinio kapitalo pasauliu: jis gamino prekes, generavo susvetimėjimą ir kėlė daug triukšmo – gamyklų triukšmo. Tada atėjo finansinio kapitalo eilė: jis gamino turtus, generavo adrenalinę ir vis dar kėlė triukšmą, prekybos akcijomis sesijos triukšmą. Šiandien į dienos šviesą žengia naujas kapitalas, dokumedijos kapitalas: jis gamina dokumentus, generuoja mobilizaciją ir nebekelia triukšmo. Šis kapitalas yra daugiau nei finansinis, be to, jis turi ir turės beprecedentį poveikį vertės kūrimui, socialiniams santykiams ir žmonių gyvenimų organizacijai – ir turiu galvoje ne tik jų profesinius gyvenimus.

Revoliucija, sugeneravusi šį naują kapitalą, kyla iš interneto įgalinto susidūrimo tarp konstitutyvios dokumentų galios, dabar sustiprintos jų automatizacijos, ir komunikacijos horizontalizacijos socialinėse medijose. Mes esame įrašymo aktų bumo liudininkai, taigi ir socialinių objektų bumo liudininkai: ištis dar niekada nėra buvę tiek daug dokumentų. Šis medialumas – vėlgi dėl įrašymo bumo – nulėmė perėjimą nuo vienakryptės komunikacijos (iš siuntėjo daugeliui gavėjų) prie dvikryptės ir daugiakryptės komunikacijos (kiekvienas gavėjas yra potencialus siuntėjas).

Viso to rezultatas yra naujas pasaulis, šiuolaikinis XIX ir XX amžių gamybos pramonės pasaulio atitikmuo.

Šis naujas pasaulis primena tą, kuriame mes išaugome, ne daugiau, nei industrinė era priminė feodalinę erą. Būtent todėl jis toks gąsdinantis ir sunkiai interpretuojamas. Aišku viena – naująjį pasaulį apibūdina technologinis žmogaus atminties stiprinimas, lygiai kaip industrinį pasaulį apibūdino mechaninis žmogaus jėgos sustiprinimas. Viskas bus įrašyta ir suarchyvuota, viskas virs dokumentais, statistika, žinojimu, žmonija virs dokužmonija – t. y. dokumentus kuriančia žmonija (per vertės ir prasmės kūrimą). Ši naujoji dokužmonija pakeis prekes kuriančią žmoniją (pavadinkime ją produžmonija), kurią mes pažinome jos industriniame paroksizme, atrodančiame, bet tik atrodančiame, apibrėžiančiu žmogaus esmę kaip pasmerkumą vargui ir susvetimėjimui, nuo pat biblinio prakeiksmo. Šis dokumetalumas apima tris pagrindines transformacijas.

Automatizacija

Kam reikalinga stiprinti atmintį? Ar tam, kad būtų sukurtas didelis panoptikonas, šnipinėsiantis mūsų idėjas? Ne, jis pasitarnauja statant didelį virtualų *workshop'ą*, kuriame vieninteliai darbuotojai bus mūsų elgsenos ištreniruoti algoritmai, taip pasiekiant tobulą automatizaciją. Štai kodėl pirmoji ir svarbiausioji transformacija, palyginti su industrinės gamybos pasauliu, yra ta, kad mašinos dabar stiprina ne materiją, o atmintį. Ir tai keičia viską. Prieš keturiasdešimt ar penkiasdešimt metų Turine dirbo gamyklų darbuotojai. Miniu juos ne apgailestaudamas, nes nemanau, kad kuris nors jų ilgisi to gyvenimo. Šiandien likę netrokštami tik valymo darbai, kuriuos atliekantys darbuotojai dings ta vos atidarius biurus (darbas biuruose gal ir nėra baisiai kūrybingas ir teikiantis atlygį, bet tikrai patrauklesnis, nei

tenkantis gamyklų darbuotojams ar valytojams). Valytojus, kaip ir mūrininkus, statybininkus ir dažnai minimus išvežiotojus, netrukus pakeis dronai. Mūsų pasaulyje prekės vis dažniau gaminamos mašinomis, nereikalaujančiomis žmonių pagalbos, o paslaugos vis labiau automatizuojamos arba perduodamos vartotojams, nes dėl interneto dabar mes atstojame sau bankų skyrius ir kelionių agentūras.

Mums sakoma, kad Etiopijoje ir visame pasaulyje yra daugybė prastai apmokamų darbininkų, kiekvienos lyties ir skirtingo amžiaus darbininkų, kuriems mokamos absurdiškai mažos algos, idant jie būtų dirbtinio intelekto baudžiauninkais, padedančiais kompiuteriams atlikti atpažinimo užduotis, kurių šie dar negali atlikti. Aš nematau šių darbininkų savo aplinkoje, kaip būdamas berniukas mačiau darbininkus Turine. Neabejoju, kad jie egzistuoja, bet esu įsitikinęs, kad ir jie vieną dieną išnyks, visai kaip tie [gamyklų] darbininkai, nesigailėdami blogo gyvenimo, likusio užnugary. Natūralu ir teisinga, kad šie nykstantys darbininkai užgrobia kolektyvinę vaizduotę, nes jiems yra sunkiausia. Tačiau kartais jie monopolizuoja ją, o tai nei natūralu, nei teisinga, nes pamatinė mąstančiųjų apie visuomenę užduotis nėra sakyti (nes taip elgdamiesi jie jaučiasi patogiai) dosnias kalbas, bet siūlyti konkrečius sprendimus ir alternatyvas.

Trumpai tariant, anksčiau ar vėliau mums neberekės, – o daugeliu atvejų jau dabar nebereikia, – gamintojų, ir darbas fabrikuose ar skambučių centruose taps archaizmu, nekeliančiu jokio nuoširdaus apgailestavimo, o tik gamybos, kaip fantominės galūnės, kurios ilgėsime, nors ja niekada nesimėgavome, pojūtį. Kas įgalino šią tobulą automatizaciją? Gebėjimas produkuoti dokumentus. Automatinės vertimo sistemos šiandien yra tokios efektyvios, nes gali pasikliauti beprecedente įrašytų tekstų gausa: didele dalimi vertimų, kuriuos žmonija sukūrė per savo istoriją, ir

visais vertimais, kuriuos mes kasdien tobuliname, taisydami mūsų naudojamas vertimo programas. Štai kodėl mums nuolat siūlo nemokamas paslaugas: naudodami jas, didiname jų efektyvumą, taigi ir automatizaciją.

Didėjanti automatizacija mums rodo, kad mašinos ne tik pakeičia fizinę žmonių jėgą, bet ir mėgdžioja jų intelektą, kurio šerdis – savo pamatine ir esmine forma, tiek žmonėse, tiek automatuose – yra atmintis, t. y. gebėjimas įrašyti dalykus, ir dėl to, kas buvo įrašyta, įgauti pranašumą. Dirbdamos visiškos automatizacijos režimu mašinos ne tik papildo žmogaus jėgą negyvu darbu, kuris integruojasi su gyvu darbininkų ir darbuotojų darbu. Įvyksta kažkas esmingai kita, ir kita netgi (o gal kaip tik labiausiai) konceptualiniu požiūriu, kažkas, ko Marxo „Fragmentas apie mašinas“ nenumatė: negyvas darbas, pavyzdžiui, automatizacija, tampa toks tobulas ir autonomiškas (dėl duomenų rinkimo, formuojančio gamybos ir platinimo procesus), kad neberekalauja gyvo darbo, bent jau tradicinėmis triūso ir susvetimėjimo formomis.

Ką daro žmonės? Kai kurie mūsų yra mokytojai, kiti yra šefai, futbolininkai, gangsteriai, rašytojai, pensininkai. Net jei šios profesijos bus visiškai išnaudotos, visada kas nors liks be darbo. Tad kaip gi jie? Būtent čia turi įsitraukti į žaidimą konceptualinis išradimas. Kai kiekviena veikla, gamybinė ar ne (t. y. apmokama ar ne) produkuoja duomenis, vėliau generuojančius vertę, tampa būtina suprasti, kad mobilizacija yra darbas, toks pat svarbus, jei ne svarbesnis, kaip kanoniniai darbai, nes ji leidžia tobulinti automatizaciją, optimizuoti platinimą ir pagerinti paslaugas, įtraukiant ir socialines paslaugas (pagalvokite apie biomedicininių lauką).

Kapitalizacija

Ši konceptualinė inovacija jau įvyko, bet pelną iš jos gavo platformų valdytojai, o ne duomenų kūrėjai. Taip yra ne todėl, kad pirmieji labiau orientuoti į ateitį nei antrieji, bet todėl, kad jie pamažu suvokė tai, ką pirmiausia patys ignoravo (socialinius tinklus ar internetinio platinimo tinklus pradėję žmonės manė, kad finansuos savo verslą per reklamas ir pardavimus, ir tik vėliau suvokė, kad tikrasis aukso grynuolis yra duomenų rinkimas). Technologija, įrašydama vartojimą, paverčia jį gamyba, šį kartą duomenų [gamyba], kuri savo ruožtu naudinga didėjančiai automatizacijai ir platinimui. Svarbiausia, kad jie [duomenys] gali būti kapitalizuoti, t. y. jie gali pasitarnauti kaip vertės rezervas, kaip valiuta ir mainų priemonė – kitaip tariant, jiems lemta atlikti tradicinių pinigų funkcijas.

Didžiausias šiandienos turtas kyla ne iš gėrybių gamybos ar finansų, bet iš dirbtinai sukurto dokumentacijos proceso. Dabar mes galime rinkti duomenis, kurių anksčiau negalėjome išsaugoti: dabar jie atlieka tą pačią funkciją kaip ir pinigai (vertės rezervas, valiutos vienetas, mainų priemonė), be to, neformaliai jie daug vertingesni už pinigus ir finansus, jie prisideda prie gamybos automatizacijos ir platinimo tobulinimo. Šiandien ši kapitalizacija vyksta visų mūsų akivaizdoje: sukaupti, išanalizuoti, mainyti ir parduoti dokumentai, sukurti mūsų vartojimo ir dykinėjimo, yra transformuojami į didelius turtus. Ir šie turtai (kur kas informatyvesni ir polivalentiškesni) gerokai viršija ne tik tuos, kurie yra sukurti darbu ir jau seniai nieko nebedomina, bet ir tuos, kurie sukurti pinigais ir finansais, t. y. dokumentais, sukurtais ne automatiškai, o sąmoningai ir valingai.

Tai antrasis pamatinis šios revoliucijos bruožas. Neoliberalizmas tikrai klydo, bet jo klaida buvo nelaikyti kapitalo esminiu (koku jis ištis yra). Klaida buvo manyti,

kad prototipinis kapitalas yra į pelną nukreiptas finansinis kapitalas: išties jis yra kur kas daugiau nei šitai. Panašiai ir marksizmas klydo manydamas, kad kapitalas yra gėrybių kūrimas ir darbas: vėlgi, jis yra kur kas daugiau nei šitai. Kapitalas yra esminė žmogiškosios kultūros, ir todėl žmogiškosios prigimties (nėra jokios žmogiškosios prigimties anapus kultūros), forma, nes jis yra technologijos ir socialinių objektų galimybės sąlyga: be archyvo, t. y. be kapitalo, mes neišsilaisvintume iš pinigų vergovės, bet greičiau jau (kaip Homero nesėkmės vaizdinyje) būtume „be genties, be įstatymo, be širdies“. Sulig dokumedijos revoliucija pinigai, kurie yra ne iki galo *reprezentuotas* archyvas, pakeičiami archyvu kaip tokiu.

Todėl dokumedijos kapitalą galima pavaizduoti kaip visuotinę mokyklinę lentą, kurioje visi socialiniai aktai įrašomi taip, kad būtų neištrinami ir iš principo prieinami visai žmonijai (savotiškas 1:1 mastelio imperijos žemėlapis, kurio galimybė tampa vis apčiuopiamesnė, veiksmų įrašymui plačiai paplitus aplinkoje ir jau apsieinant be įrenginių, kaip kad 5G technologijų atveju). Žinoma, žmonija neturi prieigos prie šios visuotinės lentos (ir net jei turėtų, nieko apie ją nesuprastų), bet aišku viena – kiekvienas žmogiškasis veiksmas potencialiai bus įrašytas jos paviršiuje.

Čia aptinkame antrąją transformaciją, kuri dar kartą reprezentuoja sensacingą ir nepakankamai įvertintą lūžį mūsų industrinės praeities atžvilgiu: kol gėrybės yra gaminamos ir platinamos automatizuotai, svaiginamai augant negyvam darbui, žmonės kaip veikėjai [agentai] paliekami atlikti neapsakomai daug gyvo darbo, kuris kaip toks net nėra atpažįstamas, nors tai pats gyviausias darbas iš visų: gyvenimas. Mes visi, kartu su kitais organizmais mums ir anapus mūsų, gyvename. Kitaip tariant, esame veikiami negrįžtamų procesų, diktuojančių vartojimo skubą. Šis argumentas – kurį plačiai nagrinėsiu vėliau – nėra tik

smulkmena: mašinos gali daryti viską, tačiau jos neveikia pačios, joms reikia laikiškumo ir tikslo, kylančio iš žmoniškųjų poreikių. O žmonės, vartodami ir apskritai gyvendami (pavyzdžiui, atlikdami daugybę veiksmų, kurie anksčiau nepalikdavo pėdsako ir būtent dėl šios priežasties atrodė ir *buvo* beverčiai ir bergždi), kuria dokumentus, veiksmus, kurie skaitmeninėje aplinkoje gali būti kapitalizuoti ekonominiu ir automatizuotu būdu.

Mobilizacija

Mes visi vartojame, kad ir kur būtume. Ši aplinkybė primena šiaip jau dažnai praleidžiamą aspektą, konkrečiau tariant, tai, kad viso ekonominio, socialinio ir technologinio aparato galutinis tikslas yra patenkinti žmonių, kaip organizmų, poreikius, ir visas šis aparatas be jų būtų beprasmiškas. Todėl žmogaus, kaip vartotojo, funkcija yra daug svarbesnė nei žmogaus, kaip gamintojo, net jei ryšio su ankstesniais gyvenimo būdais suformuoto įpročio esame įtikinti, kad gamyba yra privilegija ir palyginti retas nuopelnas, o vartojimas tėra akivaizdus faktas ir, greičiausiai, ne-nuopelnas, moralinis trūkumas. Dabar tai akivaizdžiai nebėra tiesa. Gamyba, kaip jau sakiau, darosi vis labiau mechanizmų privilegija, o vartojimas išlieka neperžengiama organizmų privilegija, ir tarp žmogiškųjų organizmų tampa ekonomiškai ir socialiai reikšminga. Kai gyvenimas „tiesiogiai“ taip pat tampa atidėtu gyvenimu (įrašytu, apskaičiuotu ir archyvuotu), jo sukurti duomenys ne tik gali būti kapitalizuoti platformų, bet pats gyvenimas tampa mobilizacija.

Taigi kalbame apie trečiąją transformaciją: tai, kas klasikine prasme buvo vadinama darbu ir aiškiai atskirta nuo gyvenimo, dabar tampa mobilizacija, veikla, kuriančia vertę įrašinėjimo pripildytoje aplinkoje. Kai automatizacija paverčia žmonių veiksmus pertekliniais, žmonija toli gražu

neįpuola į dykinėjimą ir neveiksmumą, bet patiria beprecedentę mobilizaciją. Viena vertus, ši visuotinė mobilizacija paverčia gyvenimą iš pažiūros visiškai susvetimėjusiu dėl kolonizacijos, kuri, regis, realizuoja, nors ir švelnia forma, visą dieną išsitiesusio darbo svajonę (trivialu, bet galime prašyti atsakyti į mūsų žinutę ar elektroninį laišką bet kuriuo paros metu). Kita vertus, nors tai akivaizdžiai prieštarina, atrodo, kad susvetimėjimo nelikę nė pėdsako, nes, kaip buvo pastebėta, dėl užduočių įvairovės ir darbo laiko nebuvimo darbuotojas (senas vardas naudojamas nesant geresnių) galutinai įgyvendina laisvą darbą, tariamai pasiekiamą komunistinėje visuomenėje.

Mobilizacija turi du pagrindinius bruožus. Pirmiausia, ir tai labiau akivaizdu, užuot visą dieną gulėję lovoje, mes keliaujame, vartojame ir, svarbiausia, visą laiką sąveikaujame su dokumedijos įrenginiais (dažniausiai tai telefonai ir laikrodžiai, bet, kartoju, pažangesnės technologijos leis kurti dokumentus net ir be šių įrenginių). Todėl, jei tradicinių gėrybių gamyba yra transformuota į negyvą darbą, žmonės praktikuoja didžiulį ir nepakeičiamą gyvą darbą, pavyzdžiui, dokumedijos prekių gamybą. Šioji apsiriboja dalykų, kuriuos žmonės jau darė anksčiau, įrašymu, t. y. gyvenimu ir viskuo, kas su juo susiję (vartojimu, nerimu, smalsumu, pasilinksminimu, nuoboduliu...). Tik dabar visas šis nenaudingumas (gyvybė neturi išorinių tikslų, bet tik vidinius: t. y., kalbant paprasčiau, ji yra nesuprantama) tapo naudingas, nes jis yra įrašytas, ir jis yra įrašas, nes yra naudingas, todėl jis kvantifikuotas, suvienytas ir transformuotas į statistiką ir prognozes.

Ši mobilizacija, kaip vertės kūrimas, dar nėra konceptualizuota dėl *ignava ratio* formos ar bent jau tradicionalizmo. Darbo ir gamybos tapatinimas, susaistantis žmones su pasenusia technologine istorija, mums neleidžia atpažinti darbo kaip žmogiškojo įsikišimo į pasaulį esmės. Tai puikiai

matyti tradicinėse sampratose, darbo nebuvimą vaizduojančiose kaip gryną ne-veiklą, visai kaip XX amžiuje, kai ekonomistai ir sociologai susirūpinę svarstė, kuo žmonės užpildys automatizacijos užtikrinamą didėjančią laisvo laiko dalį. Tai, kas įvyko per kelis pastaruosius dešimtmečius, parodo, kad toks susirūpinimas buvo nepagrįstas, nes žmonės puikiai žino, kuo užimti laisvą laiką, jei tik jie turi technologinių įrankių, leidžiančių tai padaryti. Taigi dokumedijos revoliucijos sukelta visuotinė mobilizacija yra ypač įdomi antropologiniu požiūriu, nes parodo, kad žmonės, jei aplinka yra palanki, renkasi veikimą, o ne ne-veikimą.

Antras šios mobilizacijos bruožas, esmingesnis, nors mažiau akivaizdus – kad dokumentalizacijai pavyksta į veiklą ir pelną transformuoti ir tuos dalykus, kurie anksčiau buvo visiškai pasyvūs ir nenaudingi: miegą, pasilinksminimą, vartojimą. Produkcijai ir platinimui tampant vis labiau automatizuotiems, lemiamas veiksnys persikelia iš gamybos į vartojimą ir iš *negotium* – į *-otium*. *Homo faber* buvo tik atsitiktinumas, susijęs su labai ilga žmonijos istorijos faze, trukusia tarp pasibaigusio medžioklės bei derliaus nuėmimo etapo ir tobulos gamybos automatizacijos laikotarpio. Gamybą dabar gali visiškai užtikrinti mašinos, tačiau vartojimui yra būtini žmonės kaip veikėjai [agentai], užtikrinantys galutinę visos sistemos paskirtį ir sykiu pagerinantys jos veikimą, nes vartojimas, kaip ir bet kuri kita žmogiškosios mobilizacijos forma, dabar kuria duomenis.

Netgi miegas, kai jis kuria duomenis, kuriuos galima surinkti, yra kapitalizuojamas – išties netgi čiužinių testavimas gali būti labai garbinga profesija. Aristotelis teigė, kad gyvybė yra *praxis*, o ne *poiesis*, turėdamas galvoje, kad gyvybė nekuria objektų ir neturi tikslo anapus savęs. Bet kai žmonių elgesys (vartojimas, veiksmas, išradimas) gali būti įrašyti, tuomet *praxis* paverčiama *poiesis*, t. y. ji kuria dokumentus, kurie, kaip matėme, gali būti kapitalizuoti.

Norėdami suprasti, ką turiu omenyje, pagalvokite apie specifines ir neprašytas ataskaitas, kurias jums pristato jūsų išmanusis telefonas ir kurios turi neįprastą poveikį, transformuodamos į apskaičiuojamus objektus įvykius, kurie anksčiau pranykdavo, ir į veiklas dalykus, kuriuos anksčiau, atvirai tariant, vadindavome laiko švaistymu. Tarkime, kanalų junginėjimas yra laiko švaistymas, bet naršymas mobiliajame telefone – nėra, ir skirtumas tarp jų tas, kad junginėjimas nepalieka jokio pėdsako, o navigacija palieka. Visai kaip mesjė Žardenas, atradęs, kad visą savo gyvenimą kalbėjo proza, to net nežinodamas, taip ir mes atrandame, kad visą laiką buvome mobilizuoti – netgi tada, kai išsidrėbė ant sofos kaip Oblomovas žiūrėjome futbolo varžybas.

Histerežė

Automatizacija, kapitalizacija ir mobilizacija – trys pagrindiniai dokumedijos revoliucijos būdai – atskleidžia prigimtį ir struktūrą proceso, kuris pranoksta konservaciją ir revoliuciją, prisistatydamas kaip gamtinio ir socialinio pasaulio giliausia prigimtis. Todėl technologinė revoliucija šaukiasi konceptualinės revoliucijos, ir būtent čia slypi problema. Su keliomis išimtimis, mūsų tinklo suvokimas vis dar ptolemajiškas: tinklas save interpretuoja kaip informacinę technologiją, t. y. kaip paprastą skaitmeninę amneziškos televizijos, dominavusios XX amžiaus viduryje, evoliuciją. IKT, tinklo technologijas žymintis akronimas, yra iškalbingas šiuo požiūriu: informacinės ir komunikacinės technologijos. Taip dokumedijos pasaulis tapo virtualiu pasauliu, pasauliu už pasaulio, arba pasaulio reprezentacija, kurioje vyksta antrasis įsivaizduojamas gyvenimas. Pritaikyta tinklui, ši samprata suvokia dokumedijos visuomenę kaip takią visuomenę, kurioje susitinka idėjos. Tai aplinka, kurioje gyvenimas nebėra „vienišas, gyvuliškas, bjaurus ir trumpas“ (koks, anot

Hobbeso, jis yra anapus visuomenės), bet tikrai labiau sekiantis, mažiau informuotas ir mažiau skaidrus, nei norėtume. Kai dėl socialinių tinklų ir kompiuterinių paslaugų tapo aišku, kad dokumedijos pasaulis išties yra tikrasis pasaulis, vienintelis egzistuojantis pasaulis, buvo pakartota, kad tinklas yra infosfera, kad tai yra sritis, kurioje keičiamasi informacija, artima noosferos (žinojimo sferos, kuri savo ruožtu siejasi su Marxo bendruoju intelektu), apie kurią prieš beveik amžių kalbėjo Teilhardas de Chardinas, giminaitė.

Šios užmarštys praleidžia lemtingą faktą, kad tai, kas vyksta tinkle, yra labiau susiję su archyvavimu nei su komunikacija. Tai yra, metafiziškai tariant, tinklo esminis bruožas: internetas nėra nei svajonių pasaulis, nei tuščių žodžių sfera. Tai dokusfera: sfera, kuri pasitelkdama beprecedentę įrašymo galią kuria dokumentus. Tik supratę šią aplinkybę apie tinklą galėsime kalbėti gerai įsigilinę į faktus. Tai sukelia abejonę, hiperbolišką, bet pagrįstą, kad lig šiol kalbėjome apie tinklą nežinodami, kas jis yra – tai nebūtų pirmas kartas, pradedant Vest Indijos atradimu. Iš tiesų ontologiniu požiūriu tinklas nėra visuomenės reprezentacija, jis *yra* visuomenė. Tiesą sakant, visuomenė yra sudaryta iš socialinių objektų kaip užfiksuotų faktų, o įrašymas dabar vis dažniau vyksta internete. Dėl šios priežasties internetas yra daug daugiau nei supertelevizorius, perduodantis ir komunikuojantis informaciją, kurią pasyviai gauna vartotojas: tinklas įrašo ir archyvuoja. Ir nors šnekamoji kalba ir senoji žiniasklaida galėjo būti komunikacija be archyvo, sulig rašto atsiradimu, internetu ir nuo jo priklausančia naująja žiniasklaida, įrašymas yra išankstinė komunikacija. Komunikacijos nėra be archyvo, bet labai lengva archyvuoti be komunikacijos.

Todėl būtina pereiti nuo ptolemajiškojo prie kopernikiškojo tinklo, suvokiant faktą, kad mechaninis archyvo sustiprinimas yra lemtingas jo bruožas, iš kurio kyla kiti šeši

pamatiniai bruožai: 1. Tinklas pirmiausia yra įrašymas, o ne tik komunikacija; jis veikia ne kaip televizija, bet kaip archyvas; 2. Tai labiau veiksmas ir performatavimas nei informacija, jis neapsiriboja žinių kaupimu, bet apibrėžia erdvę, kurioje vyksta socialiniai aktai, tokie kaip pažadai, įsipareigojimai, įsakymai; 3. Jis labiau realus nei virtualus, pavyzdžiui, tai nėra paprastas nematerialus socialinės tikrovės pratęsimas, bet veikiau apibūdinamas kaip pasirenkama erdvė socialinei tikrovei konstruoti; 4. Tai labiau mobilizacija nei emancipacija, pavyzdžiui, jis nei išsyk išlaisvina (kuo tikėta tinklui žengiant pirmuosius žingsnius), nei yra sukonfigūruotas kaip dominavimo įrankis, bet greičiau yra mobilizavimo aparatas, priverčiantis žmones atlikti veiksmus; 5. Tai veikiau kiltis¹⁰⁶ nei [sąmoninga – *vert. past.*] konstrukcija, ta prasme, kad tai nėra kažkieno apgalvotas projektas, bet greičiau jau daugybės dalių, susijungusių neužprogramuota forma, rezultatas; 6. Galiausiai tai yra nepermatomumas ir neskaidrumas, t. y. jis nepaaiškina savęs, bet, priešingai, prašosi išaiškinamas, dar kartą atskleidamas stiprų izomorfizmą su socialine tikrove, ypač su jos iškylančia viršūne – kapitalu.

Jei bandytume duoti vieną vardą tūkstančiui Višnaus veidų, iki šiol sukaupti įkalčiai kreiptų į vieną žodį: *histerezė*. Ši sąvoka paplitusi daugybėje sričių ir turi daug skirtingų reikšmių, bet iš metafizinio (t. y., kaip netrukus sukonkrečinsiu, transkategorinio) požiūrio taško ji žymi aplinkybę, kurioje įvykis išsaugo ankstesnius įvykius taip, kad padariniai pergyvena priežastis. Įbrėžimas mano mobilijame telefone, man primenantis, kad buvau jį numetęs, kapitalo

sudėtinės palūkanos, kalbos mokymasis ir neurozės, studiančios į santykių su kitais kūrimą kartojant vaikystėje patirtus modelius – tai tik keli histerezės pavyzdžiai.

Histerezė nevyksta nei vien sąmonės vidujybėje, nei atrandama vien socialinio pasaulio išorėje: ji egzistuoja gamtoje ir jos objektuose. Kažkas įvyksta – vasaros audra, miško gaisras, į Mėnulį pataikęs meteoritas – materija atsimena tai drėgme, pelenais ar krateriais, taip pradėdama procesą, kurio galutinė baigtis, kitomis histerezės formomis, yra ne tik socialinis pasaulis, bet pati mentalinė visata. Mintis, tiesą sakant, niekada negalima be kūno pagalbos, kūno, kuris nėra redukuojamas į smegenis, bet yra padarytas iš odos, juslių, rankų, pėdų, rašiklių ir užrašų knygelių. Išties materija yra praeities įvykių archyvas: krateriai mena senovės sprogitus, kalnai išsaugo kriaukles iš tų laikų, kai kalnai sudarė dabar išnykusios jūros dugną. Kalbant kasdieniškiau, pagalvokite apie mūsų mobiliųjų telefonų įdaužas bei nuo vaikystės turimus randus, nepriekaištingai tiksliai išsaugančius mūsų kritimus. Materija yra gamta, o atmintis yra dvasia, tačiau dvi dimensijos nėra nei atskirtos, nei supriešintos viena su kita: gamta yra nesąmoninga dvasia, o dvasia yra nesąmoninga gamta.

Taip žvelgiant nenuostabu, kad išradus tokį technologinį aparatą kaip kietasis diskas, gebantį maksimizuoti histerezės padarinius, žmonija nusuko žvilgsnį nuo kosmoso užkariavimo (turėjusio tapti pagrindiniu XX amžiaus vidurio tikslu), idant pasinaudotų laiko užkariavimo pelnu, t. y. pranašumais, gaunamais dėl galimybės sekti daugybę įvykių, anksčiau pranykdavusių kaip ašara lietuje. Histerezės bumas, pavyzdžiui, aplinkybė, kad bet koks natūralus ar socialinis įvykis, bet koks elgesys, net ir menkiausia jo apraiška, gali būti automatiškai įrašytas, ir tai padaryta labai maža kaina, visiškai pakeitė pasaulį, kuriame

106 Žodžiais „kiltis“, „kilti“ ir „kyla“ verčiu įvairius *emergence* ir *emerges* vedinius. Šios sąvokos nurodo į emergentizmo teoriją, aiškinančią sudėtingų sistemų savaiminį susidarymą iš paprastesnių sistemų. Ši sąvoka dažnai randama vėlyvuosiuose Ferrario darbuose, taip pavadinta ir viena jo knygų, žr. Maurizio Ferraris, *Emergenza*, Torino: Einaudi, 2016 (*vert. past.*).

gyvename, iš pagrindų pakeisdamas pačią industrinį pasaulį charakterizavusios gamybos prigimtį.

Todėl histerezė taikosi būti vienijančiu įvykiu su tūkstančiu vardų ir veidų, su kuriuo mes dorojamės pastaruosius dešimtmečius, principu. Principu, kuris, nepamirškime, visai nebuvo numatytas XX amžiaus vidurio analizėse apie neišvengiamą rašto išnykimą. Visgi įvyko kaip tik atvirkščiai, o ideologinį visuomenės, kurioje raštas turėjo būti pakeistas šiltesnėmis medijomis, tokiomis kaip šnekamoji kalba ir vaizdiniai, paveikslą paneigė technologinės histerezės bumo tikrovė. Šis fenomenas nenusileido iš idėjų dangaus, bet išaugo iš konkrečių praktikų žemės; kaip tik dėl šios priežasties tai konstituoja istorinį atsitiktinumą, kuris kartu atskleidžia metafizinę struktūrą, šiandien galinčią būti interpretuojama ir suvokta, kaip kad matematizacija interpretavo ir suvokė fizinę pasaulio struktūrą.

ATSKLEISTIS

Dokumedijos revoliucija nėra nauja technologinio susvetimėjimo, apie kurį prirašyta milijonai puslapių, taip tik didinant miškų naikinimą ir benzininių pjūklų gamybą ir pardavimus, versija. Ši revoliucija atnešė veikiau jau apreiškimą nei susvetimėjimą. Tiesą sakant, technologija anaipatol ne iškraipo, o atskleidžia žmogaus esmę, nes negali būti žmogaus be technologinių papildinių. Todėl vykstanti transformacija atskleidė žmogaus esmę. Jei taip yra, tada nėra ko stebėtis, kad didžiulis interneto sukurtų įrašymo priemonių skaičiaus didėjimas sukėlė milžinišką socialinę kaitą, vykstančią mums prieš akis. Šią dialektiką turime pirmiausia suvokti.

Tyrinėti internetą nereikia tyrinėti technologijas, visai kaip žiūrėti į sporto areną nereikia domėtis sportu. Svarstyti apie internetą – tai turėti reikalą su žmonija: dar

prieš būdamas racionalių gyvūnu (mąstymo psichologija, kaip ir ekonomika bei kasdienis gyvenimas, atskleidžia, kokie mažai racionaliūs iš prigimties esame) ir socialiniu gyvūnu (socialumas, atrodo, yra evoliucinių poreikių nulemtas trapus primestas impulsas) žmogus yra technologinis gyvūnas, ir būtent dėl šios mobilizacijos jis įžengia į racionalumą ir socialumą nesuvereniu, paklusniu ar pavaldžiu būdu. Gerokai iki pradėdami mąstyti, mes veikėme. O svarbiausia, kad veikiamo nemąstydami didžiąją savo gyvenimo dalį. Socialinių esinių ontologija yra kur kas labiau veiksmo ontologija nei refleksijos epistemologija. Štai kodėl ir racionaliūs žmogaus elgsenos aiškinimai, ir teorijos apie conceptualinių schemų primetimą tikrovei nepaaiškina mūsų elgesio.

Tai, kas pasireiškia prieš mūsų akis, neturi nieko bendra su pasaulio vystymosi pertrūkiu ar žmogaus prigimties susvetimėjimu. Tai, kas reiškiasi, yra atvertis, kuri, kaip visada būdinga technologijai, iškelia į paviršių senovinius dalykus, esmes ir principus, iki tol paslėptus nuo mūsų po antraeilėmis būklėmis, kurių dabar galime išvengti. Likdami prie sensacingiausio atvejo, t.y. žmogiškojo darbo transformacijos, ką tik sužinojome, kad *homo faber* apibrėžimas yra neadekvatus ir atsitiktinis, ir taip yra ne tik todėl, kad jis netinka mūsų ne-per-daug-tolimiems protėviams medžiotojams ir rinkėjams, bet ir todėl, kad jis netiks mūsų ne-per-daug-nutolusiems išradėjų ir vartotojų palikuonims: tiesą sakant, gėrybių gamyba nebebus mūsų rūšies užduotis, bet veikiau išskirtinai mašinų prerogatyva. Tai gali atrodyti kaip nuostabus ar bent jau įdomus dalykas, bet kartu su juo iškyla daugybė problemų, iš dalies dėl to, kad mes natūraliai esame linkę žvelgti į dabartį praeities akimis ir suvokti naująjį pasaulį senojo laukų ir gamyklų pasaulio parametrais.

Tam, kad suprastume žmones, mums nereikia žvelgti į jų vidujybę (kaip teigtų introspekcijos hipotezė) ar tyrinėti

tik jų elgesį (kaip teigtų biheviorizmo hipotezė): reikia suprasti, kas juos mobilizuoja. Iš prigimties silpna ir reikalinga ilgesnės nei kiti gyvūnai tėvų globos žmonių rūšis išrado ne tik technologiją ir kultūrą, bet, svarbiausia, mobilizaciją, t. y. sudėtingos strategijos, įtraukiančios atmintį, atsakomybę ir laiko atidėjimą, prieinamumą. Būtent čia turime ieškoti tokių reiškinių kaip religija, ekonomika, teisė ir strategija ištakų.

Mes vis dar kaupiame kūno riebalus, lyg gyventume savanoje ir prekybos centrai neegzistuos; kompiuterių kietieji diskai išsaugo to, ką įrašė, pėdsakus, ir šis technologinis automatizmas yra šiuolaikinio pasaulio pamatas; visata yra atminties plėtros, davusios pradžią materijai, pagrindas. Todėl neverta stebėtis, kad žmonės linkę į konservatyvumą, labiau stebina tai, kad ši tendencija paliečia net ir tuos, kurie nori būti revoliucionieriais. Kas slypi už polinkio į konservatyvumą? Pirmiausia, kalbant apytiksliai, kapitalizacija yra tik visa perveriančios ir išties metafizinės struktūros iškilusi viršūnė.

Metafizika

Histerežė yra bendras visuomenės, technologijos ir gamtos *trendas*. Todėl ji yra pamatinis metafizinis principas būtent ta prasme, kuria Kantas aptaria pirmuosius gamtos mokslų metafizinius principus. Verta apmąstyti tai, kad šią metafizinę funkciją prisiima nepriklausantis mąstymui ir vidujai dinamiškas principas. Pamatine prasme histerežė reiškia, kad pasaulio konstruktyvą sudarančios sąvokos tiek ontologiškai, tiek epistemologiškai (egzistavimas, tikslas, priežastingumas, tiesa, veiksmas) kyla iš ontologinės materijos ir atminties tarpusavio priklausomybės. Be atminties nėra jokios materijos, nes atmintis visada reikalinga fizinės terpės, kurioje ji gali save įkurdinti. Visgi, kalbant dar radikaliau ir

ryžtingiau, nėra jokios materijos be atminties, nes materija, išsilaikydama laike, yra reikalinga įrašymo, apibrėžiančio materiją. Toks apibrėžimas gali atrodyti kaip ydingas ratas, bet būtent toks cirkuliarumas glūdi spekuliatyvioje hipotezėje, su kuria įprastai sutinka fizikai ir, anot kurios, visata yra pirminės ir be galo koncentruotos masės, kuri tuo metu buvo materija ir atmintis, plėtros rezultatas. Animistiška manyti, kad alus atsiranda iš stiebo, kaip veiksmo atsakas į kažkokį pirminį veikimą; jis tiesiog buvo suspaustas stiebe, ir išeidamas plečiasi ir atvėsta. Būtų ne mažiau animistiška visatos pradžią veikiau priskirti veiksmui nei pasyvumo ir entropijos principams. Tai, kas buvo grynoji histerežė, be jokio erdviškumo ir laiko, virto erdve, laiku, procesais, įvykiais ir objektais.

Metafizika nėra kažkas „anapus“ (nebent galvoje turime Aristotelio pastabas šia tema, kurias Andronikas Rodietis sudėjo *po* fizikai skirtos knygos); tai kažkas, kas yra visiškai čia, ir ko poveikį patiriame kiekvieną akimirką. Aristotelis juslinį patyrimą lygina su bėgti pasileidusia kariuomene. Patyrimo tėkmėje joslės išsilaksto kaip išsigandusi armija, kol kareivis sustoja ir įkvepia savo bičiuliams pasitikėjimo, kad falanga vėl galėtų išsirikiuoti. Lygiai taip pat juslių bėgimas sustabdomas susiformavus įsitikinimui. Žinojimu tai tampa tada, kai įsitikinimus, kuriuos laikome (teisingai ar klaidingai) teisingais ir pagrįstais, gebame perduoti kitiems. Aristotelio vaizdinys įdomus daugeliu aspektų: jis paaiškina laipsnišką perėjimą nuo jutimų prie mąstymo; jis teigia, kad taip, kaip yra fiksuotos joslės, taip suformuotos ir kategorijos, konkrečiai, per patirčių sąveiką – t. y. per rapsodišką procesą, kuris atrodo toks pagrįstas ir kurio Kantas vis tiek taip stipriai nemėgo. Svarbiausia, kad Aristotelio samprata lygina natūralius procesus (juslių fiksaciją, bet galėtume kalbėti ir apie tai, kaip šaltinis rausia vis gilesnę vagą žemėje) su intencionaliais procesais – kareiviu, kuris sustoja, ir

kitus, kurie jį imituoja. Tarp vandens tekėjimo, juslės fiksacijos ir kareivio sprendimo yra daug skirtumų, bet nėra tikro pertrūkio – nėra jokios magiškos savybės, kuri skirtų kareivio sprendimą nuo to, kaip vanduo tekėdamas suka į kairę ar į dešinę. Svarbiausia, kad tai iliustruoja histerezės procesą, kuris peržengia žinojimo sferą ir taip pat veikia buvimą, darymą ir planavimą.

Štai pirmoji pastaba, kurią reikia paaiškinti. Mes paprastai norime matyti atmintį kaip pažinimo išankstinę sąlygą, bet dažniau nenoromis pripažįstame, kad tai, kas sąmonėje reprezentuojama kaip atmintis, yra tik viena histerezės funkcijų, kuri, kaip tokia, nėra apribota epistemologijos sfera, bet apgaubia ontologiją, technologiją ir teleologiją. Kai Kantas aukščiausiąjį intelekto principą apibrėžia kaip vaizdinių gebėjimą pakartotinai įeiti į sintetinių apercepcijos vienumą, jis nurodo į faktą, kad pažinimui būtina histerezė. Kalbant apie šią tiek senosios (jau randamos *Teaitete*), tiek moderniosios epistemologijos tvirtovę, reikia pridėti, kad histerezė nėra tik gnoseologija, bet veikia visas metafizikos sritis. Histerezė yra transkategorinė (transcendentalinė klasikine prasme, metafizinė struktūra), kuri, būdama transversali, griauja tradicinės perskyras tarp *physis* ir *nomos*, *physis* ir *techne* ir apskritai tarp to, kas natūralu ir dirbtina.

Išties poveikio be priežasties išlikimas (ilgam ar trumpam) sukelia daug pasekmių. Poveikis buvo pasyvus ir susietas su jo sukūrimu dabar ir čia, o pėdsakas yra aktyvus (jis egzistuoja nepriklausomai nuo savo priežasties) ir yra nepriklausomas nuo jo sukūrimo erdvėlaikinių aplinkybių. Šios nepriklausomybės ir kapitalizacijos pasekmės – t.y. nepriklausomybės be pašalinimo – pirminio priežastingumo atžvilgiu yra tokios pat svarbios (bet kur kas mažiau apvarstytos), kaip ir paties priežastingumo pasekmės, kurių ilgai buvo laikomos vienintele metafiziškai reikšminga

mūsų suvokimo paskirtimi pasaulyje. Tai, kas įrašoma, nebėra įvykis, bet būtis, kuri leidžiasi būti pakartota (galiu laisvai ją kartoti), pakeista (įrašas išsaugo formą be materijos, *eidos* be laiko) ir pertraukta (pakartojimas, nors neapibrėžtas, nėra begalinis). Šių keturių elementų pagrindu metafizinė histerezė geba paaiškinti esmines įvykio, su kuriuo susiduriame šiandien, charakteristikas ir sykiu bendrąsias tikrovės struktūras, išreikštas per istoriją ir technologiją. Ištirkime šiuos keturis komponentus, pateikdami trumpą histerezės anatomiją, kuri taip pat leis apibrėžti keturias pamatinės metafizikos artikuliacijas: ontologiją, technologiją, epistemologiją ir teleologiją.

Ontologija

Pradėkime nuo ontologijos, t. y. kas egzistuoja nepriklausomai nuo to, ar mes tai žinome, ar manome žiną. Kodėl yra kažkas, o ne niekas? Nes yra histerezė, arba konkrečiau – praeitis, pakartota materijos ir išsaugota atminties. Kūrimo *ex nihilo* idėja, paprastos kilmės idėja, yra per trumpas laikinės perspektyvos rezultatas. Sekant Biblija, žmonės manė, kad pasaulis ne senesnis nei 6000 metų ir jokių naujų rūšių atsirasti negali (tai prieštarautų dieviškojo plano tobulumui), todėl jie negalėjo paaiškinti sudėtingų struktūrų – tai būtų pasaulis, sąmonė, kalba ar visuomenė – nesiremiami kažkokio antgamtinio sukūrimo idėja. Arba, o tai yra tas pat, jie turėjo remtis conceptualinėmis konstrukcijomis, t. y. laikišku Apvaizdos veikimu. Konstruktyvizmas problemą suprato taip: kaip be kategorijų ir „Aš mažtau“ gali būti sutvarkytas šis improvizuotas ir trumpas chaosas? Projekto, plano, konstrukcijos idėjos buvo racionalus būdas paaiškinti, kaip pasaulis galėjo būti sukurtas per tokį trumpą laiką.

Bet jei mes apskaičiuojame neišmatuojamai ilgesnį laiką, kurį mums užtikrina histerezė, viskas pasikeičia:

13,7 milijardo metų, t. y. laikas, skiriantis mus nuo laiko pradžios, yra pakankamai ilgas, kad nutiktų bet kas. Jei visata turėjo visą tą laiką ir energiją savo dispozicijoje, tada faktas, kad antraeilėje planetoje, šildomoje trečios eilės žvaigždės, galop išsivystė tokie fenomenai kaip gyvybė, kalba, futbolo lygos, o transcendentaliniai filosofai nebeatrodo tokie mįslingi. Pirmieji du įvykiai rodo tokio tipo kiltį, kurioje žmogaus intencionalumas neatlieka jokio vaidmens, o kiti du reikalauja labiau išreikšto žmogaus įsikišimo. Visgi, visai kaip pirmieji ir daugelis kitų dalykų, kiti du yra kilties ir atsitiktinumo, o ne konstravimo ir būtinybės vaisiai. Šiuose įvykiuose intelektas atlieka pagrindinį vaidmenį, ir tai vis dėlto yra ne tų įvykių sukūrimas, bet bandymas suteikti jiems prasmę (užduotis, retai atliekama sėkmingai, jei taip išvis nutinka).

Vienintelė sudėtinė dalis, kurios reikia, kad kažkas būtų, yra esminis histerezės darbas – įrašymas: sekimas įgalina atminties kapitalizaciją, paverčia ją materija, materijos kapitalizaciją paverčia atmintimi. Pradžioje buvo didysis sprogimas, o pabaigoje bus terminis ekvilibriumas. Per vidurį yra laikas, pasakojantis apie augančios netvarkos ir šilumos nuostolio tendenciją. Tad, jeigu tikime pagrindiniais fizikiniais spėjimais, visatos kilmė prisistato kaip išsiskaidymas ir pasyvumas, tad histerezė, kuri visatą išlaikė kaip būnančią kartu, atimdama iš jos erdviškumo ir laikiškumo dimensiją, susilpnėja, duodama pradžią erdvei, laikui ir erdvėlaikiniams objektams. Sprogimas privertė labai sukoncentruotą materiją išsiskleisti ir tapti pasauliu: tai atsitiktinis faktas. Bet kad ši kontingencija kiltų transformuodamasi į pasaulį, buvo būtina, kad sprogame būtų ne tik gebėjimas plėstis, bet ir išsaugoti: tam, kad kažkas įvyktų – gamtoje ar visuomenėje – įrašymas yra būtinas, kitaip pasaulis būtų amžinoje pradžioje, momentinis švytėjimas be darnos ir be pasekmių.

Bet nuo ko priklauso įrašymo pajėgumas? Kokia jo pranašumo priežastis, kuri visgi dažnai nesuprantama ar tiesiog laikoma akivaizdžia? Tai tikrai nėra paslaptis, arba, tiksliau tariant, tai vidury baltos dienos pavogtas laiškas. Įrašinėjimas turi metafizinę savybę transformuoti pasyvumą į aktyvumą, įvykius į objektus, atvejus į dėsnius. Kai A yra pakartota, tai nebėra tik A: tai kažkas kita ir labiau laisva. Tai, kas pakartota, yra pakartotina, ir tai viską pakeičia, netgi ontologiniu požiūriu. Suprasti – tai įvykdyti daug reiklesnę nei Kanto kopernikiškąją revoliuciją, kuri tiesiog laikė pažinimą priklausomu nuo įrašymo (ir pasiūlė melagingą ontologijos žlugimą epistemologijoje). Mano perspektyvoje būtis ir pažinimas yra histerezės rezultatai. Kad suprastume ontologinę histerezės svarbą, užtenka įsivaizduoti pasaulį be įrašinėjimo, t. y. pasaulį, kuriame priežastys nesukelia pasekmių – kitaip tariant, pasaulį be priežasčių ir pasekmių.

Priežastingumas, tariamai visatos klijai, išties yra dar esmingesnės struktūros, t. y. įrašymo, rezultatas. Schopenhaueris teigė, kad jis galėtų atsisakyti visų Kanto kategorijų, išskyrus priežastingumą. Aš teigiu, kad galiu atsisakyti visų kantiškojo transcendentalumo struktūrų, išskyrus įrašymą, į kurį pats Kantas nurodo kalbėdamas apie patyrimo konstitucijai būtinas sintezes, aprašydamas vaizduotę (t. y. įrašinėjimo formą) kaip bendrą jausmo ir intelekto šaknį. Įrašymas – fiksavimas, pasyvios sintezės, atminties atsimintiškumas ir materijos kartotė – lemia kiltį, kažko naujo gimimą: visatos, gyvybės, visuomenės, prasmės, intencionalumo ir visų individų, užpildančių mūsų pasaulį. Šis didingas (matematinė ir ontologinė prasmėmis) laiko ir erdvės perteklius atnešė pasauliui visokių neramumų, nesąmonių ir eikvojimų: ekonomika, nepamirškime, svarbi tik tiems, kurie turi mažai laiko. Turint pakankamai laiko ir erdvės, gali nutikti bet kas, net ir dvasia.

Jei taip, tai neturėtų stebinti, kad metafizika yra giliai įsišaknijusi pasaulyje. Dvasia ištis yra kiltis, ne Sekminės: ji kyla iš pasaulio, o ne nusileidžia iš dangaus. Žvelgiant iš Sekminių perspektyvos, prasmė ištis yra dar prieš ir nepriklausomai nuo formų, kuriomis ji išreiškiama, ir būdų, kuriais įspaudžiama. Čia viskas veikia pagal aristoteliškos išraiškos teorijos modelį: sąmonėje esama prasmų, kurios yra išreiškiamos žodžiais, kuriuos, savo ruožtu, simbolizuoja raštas. Todėl prasmė gali egzistuoti ir neišreikšta, o dar svarbiau – prasmė neturi jokios genezės: ji visada buvo, arba yra atsiųsta iš dangaus. Jei Sekminių prasmės modelis vyksta kryptimi *Prasmė > Išraiška > Histerezė*, tai kylanti prasmė vyksta atvirkščiai: *Histerezė > Išraiška > Prasmė*. Tad, išraiškos teorijos terminais tarant, naudojame užrašymo formas (įpjovas, piešinius, pėdsakus), prisiimančias išraiškos reikšmę, vėliau susiejamą su prasme; tai akivaizdu Lasko (*Lascaux*) urvuose: ženklų kūrimo geba eina pirmiau formų, kuriomis ji save atskleidžia, ir prasmų, kurias ji įgauna. Teorijoje apie žmogų aptinkame technikas, kurios atveria kitaip neišreikštas žmogaus charakteristikas – pradedant galia valiai ir baigiant meile teorijai. Teorijoje apie visuomenę, galop, mes randame organizacijos formas, kurios kilo iš mūsų gyvuliškos praeities ir vėliau buvo formalizuotos ir ištobulintos papročiuose, taisyklėse ir dokumentuose, ilgai niui davusiuose pradžių kolektyviniam intencionalumui.

Ar vis dar būtina postuliuoti *logos* (ar, kukliau, kažkokios prasmės) įsikišimą tam, kad paaiškintume pasaulį, kurio atsitiktinis kilimas priklauso tik nuo neapskaičiuojamo laiko, materijos ir energijos kiekio? Natūralaus pasaulio aiškinime pasitelkiant dieviškąjį planą, o socialinio – intencionalumą ir konstrukciją, daroma ta pati klaida, kurią kritikavo Spinoza. Šis priekaištavo tiems, kurie griebėsi dvasios, manydami, kad tam tikri veiksmai viršija kūnų galimybes: kol kas – pastebi Spinoza – niekas ištis nenubrėžė, ką

kūnas gali ir ko ne. Panašiai niekas dar nenubrėžė, ką gali vienas įrašymas. Jo poveikio nuvertinimas vertė mus apeliuoti į magiškas būtybes, be kurių galėtume lengvai apsieiti: t.y. be gerų ar piktų būtybių, kurioms prietaringai priskyrimė valdžią savo gyvenimui. Visgi galbūt šios dievybės neturi galios pačios savyje, bet tik kaip pamatinės funkcijos, konkrečiau tarant, įrašymo, įsikūnijimai.

Technologija

Technologija, atrodytų, neturi tų pačių diduomenės kredencialų kaip ontologija ir epistemologija. Visgi, jei pažvelgsime atidžiau, metafizikoje esama ir technologijos: tiesiog ji nėra pastebima. Histerezė parodo konkretų būdą, kuriuo technologija veikia ir kuris yra toks pats lemtingas – jei ne lemtingesnis – kaip jos kilmingos sesės. Sakydamas „technologija“ aš nurodau į kategorinę sritį, įtraukiančią visus skirtingus darymo būdus, kaip ontologija yra visus skirtingus buvimo būdus įtraukianti sąvokinė sritis, epistemologija – visus skirtingus žinojimo būdus įtraukianti sąvokinė sritis, o teleologija – visus skirtingus baigimo (tiek pabaigos, tiek tikslo prasme) būdus įtraukianti sąvokinė sritis. Sakydamas „technika“ turiu galvoje technikos objektą, t.y. bet kokios rūšies pakartotiną ir reguliuojamą veiksmą su išoriniu tikslu, vykdomą organizmo ar mechanizmo ir užsibaigiantį veiksmu, siekiančiu tam tikro tikslo (*praxis*), arba gamybą, sukuriančią artefaktą, t.y. tikslo objektyfikaciją (*poiesis*). Šia prasme, technologija pasirodo veikianti sritinėse ontologijos sferose, kaip antai ekologija (aplinka ir ypač žmogiškoji aplinka), antropologija (išskirtinės žmogiškojo gyvūno savybės palyginti su kitais organizmais) ir ekonomika (išskirtinės socialinio pasaulio savybės).

Ekologija yra nuo technologijos atskiras laukas ne daugiau nei tokia yra antropologija. Abiem atvejais turime

reikalą su tapsmo būdais. Nepamirškime, kad tikroji „natūralaus“ priešprieša yra ne „dirbtinis“, bet „antgamtiškas“. Šia prasme, žmogiškieji artefaktai, kalbant apie jų materialią kompoziciją, yra natūralūs, o ne antgamtiški. Plastiko sala Ramiajame vandenyne buvo sukurta procesų, kurie nėra mažiau natūralūs nei tie, kurie lėmė vulkaninės salos iškilimą: abiem atvejais dalys yra natūralios, o procesai, tiek plastiko, tiek vulkaninės salos atveju, neturi nieko bendra su antgamtiškumu (ir jei reikėtų rinktis, kuris įvykis įspūdingesnis, be abejonės, tai būtų vulkaninė sala).

Taip žvelgiant, nesimesdamas prie dieviškojo plano, žino jis tai ar ne, nori jis to ar ne, realizmas atranda save dėkingoje pozicijoje, nes geba paaiškinti gamtą per technologiją (kas nėra taip absurdiška, jei prisiminsime, kad Darwinas savo natūralios atrankos teoriją išplėtojo pradėjęs nuo dirbtinės atrankos, vykdytos ūkininkų ir veisėjų, stebėjimo), t. y. sudėtingesnę reiškinį išplėtoti pradėdamas nuo paprastesnio. Skirtumas tarp technologijos ir gamtos ištis yra tik laipsnio skirtumas: gamta įprastai daug sudėtingesnė nei technologija. Šia prasme, kaip netrukus pamatysime, skirtumas tarp dirbtinio ir natūralaus intelekto neslypi kažkokioje magiškoje pastarojo transcendencijoje pirmojo atžvilgiu, bet greičiau jau pirmojo paprastesnėse funkcijose, nors atminties sustiprinimas netrukus leis jam būti tokiam pat kompleksiskam kaip natūralus intelektas. Tai, apytiksliai tariant, turi būti gamtos filosofijos tikslas: ne tiek pripažinti gamtą kaip dvasį, kiek atpažinti ją kaip technologiją.

Ekonomika, savo ruožtu, yra labiausiai pasireiškianti histerezės forma socialinėje sferoje. Todėl mums reikia kopernikiškosios revoliucijos, kuri leistų visuomenę suprasti pradedant nuo kapitalo, užuot kapitalą supratęs pradedant nuo visuomenės, klaidingai laikomos atsparia kapitalui. Kapitalas yra esmiškai mnestiškas, ir tai leidžia paaiškinti atminties svarbą visuomenėje bei tai, kaip lengvai duomenys

pasiverčia į turtus. Visuomenė yra bendroji ekonomija, nes ji pagrįsta tuo pačiu pažado mechanizmu kaip ir ekonomika griežtąja prasme. Štai kodėl, kalbėdami apie visuomenę, anksčiau ar vėliau pradedame kalbėti apie pinigus. Tai visai nepriklauso nuo to, ar žmonės apskritai, ar konkrečios paskiros bendruomenės yra daugiau arba mažiau savanau-diškos. Paprasčiau tariant, visuomenė konstituoja technologinį aparatą, kurį žmonės, be jokios socialinės sutarties, o tiesiog vedami nesuprastos kompetencijos, sukūrė už savo ribų išorindami savo tikslus (natūralus gyvenimas neturi prasmės anapus savęs, o socialinis – turi ir nuolatos siūlo mums naujus uždavinius ir galutinius terminus). Šioje visuomenėje žmonės, eksteriorizuodami galimai vienintelį tikslą pavalgyti, gludina titnagą, kad nudobėtų gyvūnus ar kitus žmones; išorindami socialinį tikslą duoti ir turėti, jie išgraviruoja režius, nurodančius skolas ar paskolas; sukuria tatuiruotes, nurodančias socialinį statusą ir t. t.

Tai atveda mus prie technologijos ir antropologijos ryšio. Žmogus – nestabilus gyvūnas, todėl yra silpnesnis ir labiau priklausomas nei kiti gyvūnai. Štai kodėl jis išplėtojo technologijas, atperkančias jo trūkumus. Žmogus pranašesnis už gyvūnus ne tiek tuo, ką jis turi savo vidujybėje, bet greičiau jau tuo, ką jis suišorina technologijos ir archyvavimo forma. Ir jo pati vidujiškiausia viršenybė, smegenys, išvysto savo našumą nuolat susidurdamos su techniniu ir socialiniu pasauliu, šis procesas prasideda lavinantis ir mokantis kalbos, ir tai tęsiasi iki pat pensijos, o tada, visai ne-nuostabu, įvyksta staigus psichinis nyksmas (nebent prieš tai imamas veiksmų, kas būtų nesuvokiama karteziškoje sampratoje, kurioje mąstymas yra nepriklausomas nuo ekstensijos, materijos ir visuomenės).

Technologija yra ne tik ypač akivaizdi šiose trijose sritinėse ontologijose, bet ir atlieka pagrindinį vaidmenį perėjime nuo ontologijos prie epistemologijos. Technologiniai

aparatai yra puikus galios, kylančios iš automatiško bet kokios funkcijos pakartojamumo, pavyzdys. Dažniausiai viena pirmųjų atrandama titnago apdirbimo technologija, kuri buvo perduodama ir ištobulinta per labai ilgą laiką, pasitelkiant bendradarbiavimą tarp atminties (veiksmų, būtinų vis rafinuočiau apdirbti titnagą) ir materijos, veikiančios kaip dalinis atminties vektorius. Titnagas išlaiko modifikacijos pėdsakus, kurie gali būti, bet nebūtinai yra paverčiami žinojimu. Ši evoliucija truko tūkstančius metų, o jos tobulinimas buvo tiek pat patikėtas objektui, kaip ir subjektui: šį procesą sudarė pakartojimas pirmajame (praeitis yra pakartota materijos) ir atsiminimas antrajame (praeitis yra atsimenama atminties).

Todėl tai atsiminimas, o ne suvokimas: tai kompetencija, *know-how*, o ne teorinis žinojimas, net jei jis gali vesti (bet nebūtinai veda) prie pažinimo. Šis išsaugojimas, visai kaip rašto, pinigų ar apskritai dokumentų atveju, kuria vertę ir kaupia ją objekte, vertę, kuri prisistato kaip galutinis kooperacijos tarp subjektų ir objektų rezultatas. Visgi šie aparatai – nuo apdirbto titnago iki išmaniųjų telefonų, įtraukiant raštą ir valiutą – yra ne daugiau nei apribotos, nors ir labai gremėzdiškos, bendresnės technologijos paskirties manifestacijos, vykdomos socialinėje sferoje (prasmės sąvoka būtų nesuvokiama, jei nebūtų galima remtis ženklų pakartojamumu, užtikrinančiu idealizacijos procesą). Antra aplinkybė yra ypač įdomi. Tiesą sakant, pakartojamumo rezultatas yra potencialus neapibrėžto pakartojimo galimybės idėjos šaltinis.

Epistemologija

Epistemologija yra tai, ką žinome ar manome žiną. Ji priklauso nuo ontologijos tiek, kiek pažinimas visada yra kažko, nepriklausomo nuo žinančiojo subjekto, pažinimas.

Pagrindinis epistemologijos bruožas yra keitimasis. Aki vaizdu, kad šis tas panašaus į keitimąsi įvyksta, kai kažkas yra kieno nors pažįstamas, t.y. kai pereiname nuo ontologijos prie epistemologijos. Betgi, jei ontologija ir epistemologija būtų tapačios, pati epistemologijos prasmė būtų prasta, nes pažinimas visada yra kažko kito nei savęs paties pažinimas. Tai, ką XX amžiaus mąstymas apibrėžė kaip ontologinį skirtumą, t.y. skirtumą tarp būties ir esinių, turi būti tiksliau apibrėžta kaip epistemologinis skirtumas, t.y. kaip skirtumas tarp esinių ir mūsų jų turimo pažinimo.

Jei nepripažįstame šio skirtumo, redukuojame ontologiją į tik noumeniską sluoksnį ir perkeliame filosofinį tyrimą į grynosios fenomenologijos lauką, dėl ko pasaulį matome kaip paprastą mūsų konceptualinių modelių atspindį. Todėl ir ontologijos, ir epistemologijos prasmės ištuština: pirmoji redukuojama į epistemologijos pavertgtą grynąjį panašumą, o antroji netenka savo pamatinio bruožo, kažko kito nei savęs paties pažinimo. Štai kodėl kvantinė fizika sukuria tiek daug problemų epistemologijai, sukeldama anomalų ontologijos ir epistemologijos persikryžiavimą. Vis dėlto kvantiniai reiškiniai neleidžia mums visos tikrovės laikyti kvantinės mechanikos protezu. Pasaulis, kurį patiriame, nepaklūsta kvantinei fizikai, nebent norėtume pažodžiui suprasti itališką patarlę „šeimininko akis storina jo paties arklių“.

Entuziazmas, su kuriuo tiek filosofija, tiek sveikas protas sveikino kvantinę fiziką, matydami joje mokslinę „nėra jokių faktų, tik interpretacijos“ principo įrodymą, kilo dėl to, kad tai neprieštaravo transcendentalinei klaidai¹⁰⁷, t.y. egzistavimo redukcijai į tai, ką apie jį žinome.

¹⁰⁷ Ferraris transcendentaline klaida (*transcendental fallacy*) vadina, anot jo, Kanto pradėtą tendenciją tapatinti patyrimo ir mokslo struktūras. Daugiau apie tai žr. Maurizio Ferraris, *Goodbye, Kant! What Still Stands of the Critique of Pure Reason*, New York: State University of New York Press, 2014 (vert. past.).

Transcendentalinė klaida reiškia, kad ontologija turi išsprendi pažinimo teorijoje, kurioje kalbama ne apie daiktus savaime, bet apie tai, kaip jie turi būti padaryti, kad būtų mums pažinūs. Ši klaida pasirodė XX amžiaus „duotybės mito“ kritikoje, grindžiančioje ontologijos priklausomybę nuo epistemologijos šiuo argumentu: jei noriu naudoti duomenis kaip teorijos pagrindą, šie duomenys nėra nepriklausomi nuo teorijos. Jei, kita vertus, aš teigiu, kad duomenys yra nepriklausomi nuo teorijos, niekada negalėsiu panaudoti net menkiausios duomenų kruopelytės tam, kad patvirtinčiau ar paneigčiau teoriją. Vadinasi, jei noriu, kad ontologija tarnautų epistemologijai, epistemologija turi kurti ontologiją. Šis diskursas yra vidujai prieštaringas, kadangi ontologija, sukurta epistemologijos, yra epistemologija, bet ne ontologija, o epistemologija, kuri pažįsta epistemologiją (vietoj ontologijos), net nėra epistemologija.

Kai mes atėjome į pasaulį, pasaulis jau buvo čia, ir ne kaip inertiška liekana, o kaip struktūra, iš kurios gyvi padarai kyla kartu su savo socialiniais ir idealiais pasauliais. Kai ateiname į pasaulį, mes ateiname iš pasaulio, iš pasaulio, kuris supa mus ir artinasi prie mūsų su kliūtimis ir ištekiais, kompleksiška, bet pažinia tikrove, ir šis buvimas pasaulyje kelia klausimą, kaip mes pasiekiame subtiliai beprasmi pasaulį. Jei atsitiktinai atsibustumė nežinomame kambaryje, teisingas klausimas būtų ne „Kaip galiu pažinti šį kambarį?“ (aišku, kad galiu jį pažinti, aš jam!), bet, jeigu jau klaustume, tai klaustume kaip Jona ar Pinokis, atsidūrę banginio skrandyje: „Kaip aš čia atsiradau? Kodėl aš čia?“ Problema ne tai, kaip sąmonė nurodo į pasaulį, bet greičiau jau – kaip sąmonė *kyla* iš pasaulio. Ir atsakymas į šį klausimą ateina iš technologijos, kaip pakartojamumo. Sekant tokią sampratą, idealizacijos procesas, kaip pakartojamumo baigtis, yra lemtingas perėjimo nuo technologijos prie epistemologijos, nuo tapsmo prie pažinimo, elementas, t. y. nuo

pakartojamumo (tas pats yra pakartojama) prie pokyčio (tas pats yra žinoma ir tampa suvokimo objektu). Tik turėdami idėjas, galime formuluoti teiginius apie kažką, t. y. vykdyti procesus, kuriuose epistemologija atskleidžiama kaip kooperacijos tarp ontologijos ir technologijos rezultatas, kooperacijos, kurioje pirmoji siūlo materiją, antroji procesą, o trečioji – formą (propozicija S yra p, kur p siekia būti teisingas S atžvilgiu).

Leiskite duoti pavyzdį. Skardinėje yra 22 pupos (ontologija); aš galiu jas suskaičiuoti (technologija); aš ištariu sakinį: „Skardinėje yra 22 pupos“ (epistemologija). Sakinys yra teisingas. Skardinė yra tam tikro svorio (ontologija); pasveriu ją svarstyklėmis (technologija); ištariu frazę: „Ši skardinė sveria 100 gramų“ (epistemologija). Šis sakiny s irgi yra teisingas. Jei būčiau Jungtinėse Valstijose, sakyčiau, kad skardinė sveria tris su puse uncijos, ir tai taip pat būtų teisinga, nors 3,5 ir 100 yra du skirtingi skaičiai. Esmė tokia: tiesa yra santykiška verifikacijoje naudojamų techninių instrumentų, bet absoliuti santykio su ontologine sfera, į kurią ji nurodo, ir epistemologinio poreikio, į kurį ji atsako, atžvilgiu. „Santykiška“ ir „absoliuti“ mano siūlomoje versijoje nurodo į dvi skirtingas tiesos priklausomybės formas, viena vertus, santykyje su ontologija, kita vertus, santykyje su technologija. Ką tik aprašyta operacija remiasi trimis elementais: tiesos nešėjais, tiesos faktoriais ir tiesos reiškėjais. Tiesos nešėjai yra dalykų padėtys, santykyje su kuriomis propozicija yra teisinga (pupos skardinėje). Todėl jie konstituoja ontologinį proceso elementą. Tiesos faktoriai yra būtinos operacijos, kuriant teisingas propozicijas apie dalykų padėtis (šiuo atveju pupų skaičiavimas). Todėl jie konstituoja technologinį proceso elementą. Tiesos reiškėjai yra propozicijos, kurios būtinos komunikuojant operacijų, įvykdytų tiesos faktorių, nurodančių į tiesos nešėjus, rezultatus (šiuo atveju frazę „skardinėje yra 22 pupos“). Todėl jie konstituoja epistemologinį proceso elementą.

Verta pabrėžti, kad šis procesas turi sintetinę dimensiją, jis prideda, o ne tik analizuoja tai, kas jau yra. Analitinės tiesos, pranešančios mums, kad nė vienas viengungis nėra vedęs, yra kur kas mažiau įdomios nei sintetinės tiesos, pranešančios apie išteklėjusią moterį, kuri leidžia laiką su dviem viengungiais. Sintetinių tiesų paieškos iš dalies yra darymas nežinant, pavyzdžiui, menas: Maigret tyrinėja ir negali paaiškinti savo tyrinėjimų logikos, o Kantas mums primena apie mįslingą paprastos operacijos $7+5=12$ prigimtį, kurioje 12 sąvoka negali būti išvesta iš 7 ir 5 analizės, nes 12 galiu gauti sudėdamas 6 ir 6 arba 10 ir 2. Taigi išaiškinkime seną paslaptį, šį kartą – filosofinę. Intuityvus tiesos apibrėžimas sako, kad tiesa yra propozicijos ir daikto korespondencija: frazė „sniegas yra baltas“ yra teisinga, jeigu, ir tik jeigu, sniegas yra baltas. Viskas būtų gerai, bet problemų kyla tada, kai bandome paaiškinti, ką turime omeny sakydami „korespondencija“: ar tai reiškia, kad žodžiai primena daiktus? Ši problema sugrąžina Augustino požiūrį į laiką („Taigi kas yra laikas? Jeigu niekas manęs neklausia, aš žinau, kas tai yra, bet jei norėčiau klausiančiajam paaiškinti – nežinau“), ir ji gali būti išspręsta pabrėžiant būtent technologinę tiesos dimensiją – kuri, visai kaip važiavimas dviračiu ar ugnies įžiebimas, gali puikiai veikti ir nežinant priežasčių, kodėl ji veikia (kaip ir nutinka kalbant apie matematikos „nepagrįstą efektyvumą“, kuris šiandien randa iškilų ir nerimą keliančią iliustraciją visuotinės histerezės pasaulyje).

Teleologija

Todėl svarbi pastaba: net mašina yra pajėgi epistemologijai, ir tai puikiai matyti skirtinguose mechanizmuose, su kuriais žmonija turi reikalų: svarstyklės, stalai, skaičiuotuvai ir t. t. dažniausiai geba sakyti tiesą. Bėda ta, kad šios

tiesos beprasmės, t. y. jos niekam neturi prasmės. Tam, kad rastųsi prasmė, reikia ketvirto histerezės paveikto elemento, tai yra *pertrūkio*, kuris apibrėžia teleologijos sferą. Pakartojamumas neatsiranda iš savęs, kiekvienas mechaninis procesas, nuo techninio aparato iki biurokratinės sistemos funkcionavimo, gali būti pertrauktas. Anapus šio pertrūkio yra laikiškumas, kuris fundamentaliai susietas su organizmais, o ne mechanizmais. Kokia charakteristika skiria grybą nuo integrinio grandyno? Tai faktas, kad jo pakartojimas anksčiau ar vėliau bus pertrauktas, ir organizmuose šis pertrūkis yra daug reikšmingesnis nei mechanizmuose. Kaip ir kituose dalykuose, čia vadovauja ta pati lemtis: tai, kas susiformavo – išsiskaido, histerezė užleidžia vietą *entropijai*, įrašymas praranda savo galią, ir prasideda istorija, t. y. išgyvenimas intencionalioje atmintyje, intencionalume, besikaunančiame su užmarštimi. Gyvybė yra organizmų sąvybė, veikiama pertrūkio, dėl kurio visam laikui nutrūksta pakartojamumo mechanizmas. Visgi svarbu prisiminti, kad ir gamtoje, ir visuomenėje pertrūkio fenomenai vyksta pakartojamumo fone. Kitais žodžiais tariant, histerezė nėra pertraukiama, bet, priešingai, pertrūkis vyksta tik pakartojamumo fone.

Būtis-myriop, kuri Heideggeriui buvo būdingas žmogiškojo gyvūno bruožas, priešinant jį su nežmogiškaisiais gyvūnais, iš tiesų yra tai, kas skiria bet kurį gyvūną nuo automatono. Tai, ką teigiu, labai paprasta ir susieta su svarbiausia aplinkybe, kad organizmai turi medžiagų apykaitą, o kompiuteriai – neturi: trivialiai tariant, kompiuteriams alternatyva yra tarp įjungto, išjungto ir tada galbūt vėl įjungto; o organizmams alternatyva yra tik tarp gyvo ir mirusio. Kūniškojo gyvenimo baigtinumas (*finalism*) priklauso nuo fakto, kad gyvybė turi kryptį, nes vyksta neatgręžiamas procesas: galų gale tu miršti ir būni palaidotas. Jei kompiuteris hipotetiškai būtų palaidotas sausoje ir saugioje vietoje,

kitąmet jis vėl galėtų būti įjungtas, o štai atgaivinti mirusį žmogų nėra jokio būdo, nes įjungta / išjungta alternatyva jam yra išspręsta *a divinis* išjungtumo pozicijoje. Žmonės, kaip ir visi organizmai, teturi dvi padėtis, – įjungta ir išjungta – ir išjungti jie nebegali būti vėl įjungti. Automatonai, kita vertus, gali būti ilgą laiką įjunginėjami ir išjunginėjami. Lygiai kaip kad jie neturi vidinio tikslo, o tik išreiškia jų kūrėjų tikslus, taip neturi ir jokios gyvybės, bet žada prisikėlimą gyviesiems, negalintiems atgimti.

Todėl pertrūkis įneša centrinį elementą į metafizinį pasaulio apstatymą, tai yra baigtinumą (*finality*), o su baigtinumu – prasmę. *Prasmė yra pertrūkis*, mechanizmas, kuris sustoja, interpretacija, kuri sustoja ir atranda kažką tvirto: tai, kas buvo tiesiog kartojama, kam nors ką nors reiškia, kam nors, kas pirmiausia yra organizmas. Tik organizme, apibrėžtame riboto gyvenimo laiko, gali atrasti vietą tokie reiškiniai kaip nerimas, anticipacija, troškimas, nuobodulys ir alkis. Ir kaip tik šie reiškiniai kyla iš organizmų, suteikiančių prasmę tam, kas mašinoje tiesiog gamina prasmę. Aiškiau tariant, frazė „po šimto metų mes visi būsimė negyvi“ turi tą pačią prasmę ir atrasta knygoje, ir pakartota iš niūraus garsiakalbio geležinkelio stotyje, ir šmaikščiai ištarta dėstytojo. Bet tik kalbėtojai ir jo klausytojams ši frazė turi prasmę ir reikšmę. Ir taip yra dėl trivialios priežasties, kad po šimto metų jie visi ištis bus negyvi (be to, dėl tos pačios priežasties ši frazė kažką reiškia jums ir man).

Tai labai svarbi mintis, ir ji nusipelno būti toliau išplėta. Tam tikra prasme, metabolizmas – kiekvieno gyvo esinio bruožas – gali būti asimiliuotas cikliško mechanizmo progreso. Vis dėlto cikliškumui organizme būdingas labai stipriai išreikštas neapgrėžiamumas. Mašina, pakliuvusi į katastrofišką įvykį, bent jau iš principo, visada gali būti pataisyta, bet to paties negalime pasakyti apie organizmą, ir būtent dėl šios priežasties organizmus ištinka mirtis, įvykis,

visada turintis išimtinai metaforišką reikšmę mechanizams (kai sakau, kad mano kompiuteris mirė, turiu omenyje kažką metaforiško, kažką kito, nei sakydamas, kad mirė mano giminaitis, nes negaliu atmesti pirmojo prisikėlimo, nors turiu svarių priežasčių atmesti antrojo prisikėlimą).

Antropologija yra matomiausia pakartojamumo ir pertrūkio, mechanizmo ir organizmo sąveikos sfera. Žmogus yra toks pat organizmas kaip ir bet kuris kitas gyvūnas, todėl jis pavaldus neapgrėžiamiems procesams. Šie procesai yra vidinio tikslo pamatas, kuris yra visiškai betikslis: gyvenimo tikslas ištis yra gyvybės pabaiga. Šis organizmų pobūdis, faktas, kad jie turi juos išskiriančią baigtinumo savybę, atneša daug pasekmių. Neturėdami jokio tikslo anapus savęs, kai kurie organizmai išplėtojo gebėjimą kurti mechanizmus, tokius kaip technologiniai prietaisai ir socialinės struktūros, kuriems yra suteikti aiškūs tikslai (kavos aparatai skirti gaminti kavai, universitetai sumanyti edukuoti ir atlikti tyrimus, o žmonės sukurti gerti kavą ne daugiau nei tam, kad būtų edukuojami ar atliktų tyrimus).

Visgi, kurdami mechanizmus, kuriems yra suteiktas (išvestinis) baigtinumas ir neapibrėžtas pakartojamumas – techninius aparatus, neatmetant institucijų, socialinio pasaulio ir kultūros, – žmonės turi daugiau gebėjimų projektuoti baigtinę anapus savęs nei kiti organizmai. Žmogiškieji gyvūnai, priešingai nei antys, bet panašiai kaip plaukų džiovintuvai, savo pajėgumą gali sustiprinti mechaniniais procesais ir technologijomis, kurioms suteiktos pakartotinės procedūros (plaukų džiovintuvą galiu įjungti kiek tik noriu kartų). Bet, priešingai nei plaukų džiovintuvai ir visai kaip antys, jie yra sudaryti iš organiškų dalių, pavaldžių neapgrėžiamiems procesams. Tai viską keičia: turėti kūną reiškia turėti poreikių, siekti tikslų, būti sąmoningam, tai reiškia, kad laikas yra ribotas ir todėl brangus (ar galime įsivaizduoti nuobodžiaujantį kompiuterį? Nemanau, nors

puikiai žinome, kaip dažnai *mums* būna nuobodu). Žmonės yra ne pusiaukelėje tarp gyvūno ir *Übermensch* ar tarp angelų ir žvėrių, bet pusiaukelėje tarp gyvūnų ir automatonų. Jie viršija mašinas savo gyvūniškumu; perviršius, kurį demonstruoja prieš gyvūnus, yra technologija, kuri yra vadinamojo antro tipo instrumentalumo produktas: jei kiti gyvūnai gamina instrumentus, žmonės gamina mašinas – sudėtingus objektus, kurių funkciją lemia ne jų forma, o jų dalių sąveika. Nežmogiškieji gyvūnai teturi savo organizmą, todėl yra dirglūs; mašinos teturi savo mechanizmą, todėl nėra dirglios, bet reaguojančios (jos reaguoja pagal programas); žmonės yra sankryžoje tarp mechanizmo ir organizmo, t. y. jie turi tai, ką vadinu atsakomumu (*responsiveness*), – organizmo dirglumą, sustiprintą mechanizmo išteklių.

Pamatinio žmogaus bruožo privalu ieškoti atsakomume – kurį sudaro ne kažkoks dvasinis sielos papildas, bet gyvūniška prigimtis, apibūdinanti mus kaip organizmus – ir susidūrimą tarp organizmo ir techninio papildo. Mes esame žmonės, nes mes esame gyvūnai, ir esame sudėtingesnės sielos nei nežmogiškieji gyvūnai, nes turime – su mumis ir ypač anapus mūsų – labai galingus automatus, vadinau kalba, kultūra ir technologija. Šio modelio kontekste tokios sąvokos kaip pasitikėjimas, atsakomybė ir sprendimas įgauna prasmę, joms įtraukiant technologinius komponentus – iš kurių kompiuteriai yra tik vėlyviausia versija, turint galvoje, kad viskas prasidėjo nuo sverto, rato ir rašto – ir biologinius komponentus, t. y. faktą, kad esama bent dviejų socialiai sąveikaujančių organizmų. Sakyti, kad kompiuteris už kažką atsakingas, yra conceptualinė klaida, daroma atsakomybės sąvokos atžvilgiu, tai tas pats, kaip galvoti, kad, jei paimsite dešimties eurų banknotą iš dešinės kelnų kišenės ir įdėsite į kairę kišenę, tai paskolinsite sau dešimt eurų. Tas pats, nors ir dėl kitų priežasčių, galioja ir nežmogiškiems gyvūnams.

SPEKULIACIJA

Stephenas Hawkingas siekė įgyvendinti ambicingą planą pamatyti dalykus iš Dievo žiūros taško. Tai legitimu ne tik todėl, kad gyvenime mums reikia teorinių modelių, bet, svarbiausia, todėl, kad, kaip sakydavo Kantas, proto likimas yra eiti anapus ribų, kurias jis nustatė sau, ir apibrėžti totalybę, kurioje visos paskiros pažinimo formos taptų prasmingomis. Tai buvo tradicinė filosofijos užduotis, bet pastarusius du šimtmečius ji buvo palikta mokslams, o filosofija atidavė jiems ne tik tam tikras konkrečias pažinimo sritis – kas puikiai suprantama, nes labai pavojinga būti gydomam filosofu (kaip puikiai žino Schellingų šeima) – bet ir spekuliaciją apie visumą. O tai nesuprantama.

Nėra jokios priežasties atsisąžadėti spekuliacijos; ir iš tikrųjų esama svarių priežasčių atgaivinti spekuliatyvųjį filosofijos matmenį, įimantį gamtą, visuomenę ir technologiją. Tai, kad šio elemento nebuvo spekuliatyviose idealizmo filosofijose, kuriose jis buvo pakeistas apgaulinga ir neapibrėžta dvasios sąvoka, tapo viena konkrečiausių priežasčių, kodėl transcendentalinis idealizmas žlugo ir nebebuvo naudojamas; nors būtent jis galėtų sudaryti kylančio realizmo (*emerging realism*), kurį aš siūlau, pagrindą. Idealizmas preponuoja, kad tikrovė yra priklausoma nuo idėjų, t. y. ontologija yra priklausoma nuo epistemologijos. Ši priklausomybė įgyvendinama per eksplicitiškus konstruktyvistinio tipo procesus (Platono *Timajus*, kuriame pasaulis konstruojamas pradedant nuo idėjų, Kanto schematizmas, „Aš“ operacijos Fichtės filosofijoje, Hegelio dialektika). Visgi šis technologinis elementas yra subordinuojamas idealumui ir dvasiai, neapmąstant, kad abu šie dalykai yra technologijos rezultatas: idėja, kaip matėme, yra neapibrėžta pakartojimo galimybė, o dvasia yra dinamiška idėjos versija.

Šie svarstymai yra realizmo, presuponuojančio idėjų priklausomybę nuo realybės, t. y. epistemologijos priklausomybę nuo ontologijos, išeities taškas. Realizmas įtraukia emergentizmą vietoj konstruktyvizmo, kuris, priešingai, implikuojamas idealizme. Idėja ir dvasia kontingentiška forma kyla iš materijos per pakartojimo procesus, kuriuose histerezė atlieka lemiamą vaidmenį. Procesui pasiekus tam tikrą sąmoningumo laipsnį, – kaip nutinka išsivysčiusiuose organizmuose, ir ypač tokia superorganizme kaip pasaulis – histerezė pasirodo kaip technologija, t. y. į išorinę tikslą orientuota ir pagal ją reguliuojama veikla. Šio tikslo įsisąmoninimas, kuris nebūtinai įvyksta ir daugeliu atvejų nesukompromituoja proceso sėkmės, yra tai, ką vadiname epistemologija, t. y. idėjų ir dvasios pasauliu.

Jei manome, kad idėjos kyla iš tikrovės, tai natūralu ir teisinga klausti, kodėl filosofija turėtų turėti didesnę teisę į spekuliaciją nei empiriniai mokslai. Į šį klausimą galima atsakyti dviem argumentais. Pirmasis, silpnesnis, nurodo į lygias galimybes. Jei empiriniai mokslai gali pasišvesti spekuliacijai, nėra jokios priežasties, kad filosofija negalėtų daryti to paties. Šis argumentas yra pirmiausia nukreiptas į visus tuos filosofus (ir jų yra dauguma), kurie beveik du šimtmečius filosofiją vertė kukliausia mokslo imitacija ir aprašinėjimu. Nors tai kenksminga savaime, šis pasirinkimas sukūrė pražūtingą šalutinį poveikį, o kalbant konkrečiau, filosofų tapatybėje atsiradusį maištą dėl mokslo, kuris pavertė filosofiją kuklia magijos imitacija. Apeliuoti į lygias galimybes reiškia nesuteikti mokslui tiesos ir spekuliacijos monopolio, bet tai tikrai nereiškia, kad mokslas nemažsto, ar kitų panašių nesąmonių.

Antrasis, kiek stipresnis argumentas, nurodo į konkrečius mokslo ir filosofijos skirtumus ir yra skirtas tiek filosofams, tiek mokslininkams. Kaip žinome, skirtumas tarp mokslo ir filosofijos ne senesnis nei mokslinė revoliucija.

O šiąją, kaip žinia, charakterizuoja matematikos ir kiekybinio metodo generalizavimas ir suteikta absoliuti privilegija veikiančiosioms priežastims. Ne man kritikuoti pasirinkimus, kurių nauda, žvelgiant į populiacijos augimą ir ilgėjančią gyvenimo trukmę, makroskopiškai akivaizdi. Vis dėlto spekuliacijai būdinga galutinių priežasčių paieška – proto likimas, t. y. veržimasis anapus to, kas gali būti pavaldumui empirinei verifikacijai, – būtinai įtraukia atsižvelgimą į *tikslus*, o ne tik priežastis. Spekuliacija neužsiima spėjimais apie priežastis, kurių negalima įrodyti empiriškai, bet hipostazuoja baigtį, kuri padaro empirinį įrodymą galimą, bet nėra jo dalis. Pavyzdžiui, kad paaiškintume širdies plakimą, turime numanyti, kad jo tikslas yra kraujo cirkuliacija; aš galiu *įrodyti*, kad širdies plakimas sukelia kraujo cirkuliaciją, bet galiu tik *spekuluoti*, kad širdies tikslas yra kraujo cirkuliacija. Kita vertus, tai, kad kainų mažinimu siekiama prekybos augimo, o muito mokesčių įvedimu norima skatinti nacionalinę ekonomiką, nėra spekuliatyvos hipotezės.

Skirtumas tarp natūralaus ir dirbtinio intelekto yra spekuliatyvus, nes tai nėra klausimas apie patį intelektą, bet apie tikslą. Mechanizmai įgauna savo baigtinumą iš išorės, tad turi ekspllicitiškus baigtinumus (*explicit finalities*), tačiau šių jie patys sau nesuteikė. O organizmai teturi vidinius tikslus, ir šie tikslai pasireiškia kaip poreikių, valingų troškimų (*volitions*), jauslių ir jausmų rinkiniai, apibūdinantys funkcionuojantį organizmą priešpriešoje su mechanizmu. Būtent šis organiškasis įsisaugojimas pagrindžia protą kaip tikslų gebą. Smegenys sukurtos mąstyti ne daugiau, nei akys sukurtos matyti, o nosis – prilaikyti akinius. Mes laikome smegenis kompiuteriu, o akį – vaizdo kamera todėl, kad galutinių tikslų (mąstymo, regos) įvedimas leidžia paaiškinti jų veikimą. Visgi, kaip tokios, nei smegenys, nei akys neturi jokio tikslo apskritai. Jos yra dalys organizmo, turinčio vieną, dažniausiai neįsisąmonintą, tikslą: išlikti gyvam.

Dėl šio poreikio organizmai yra vedami galutinių priežasčių (priežasčių, kurių prototipas yra stimuliavimas alkio), o mechanizmai yra vedami veikiančiųjų priežasčių (paliepimo, kurį duoda organizmas).

Tarkime, ruošiuosi virtuviniais įrankiais gaminti makaronus, o viryklės dalys, kurios turi eksplicitiškus tikslus, pereina į veikiančiąsias priežastis, kylančias iš mano veiksmo, kurį nulemia mano troškimas valgyti. Racionalumas ir yra šis gebėjimas priskirti tikslą, pradedant makaronų gaminiu ir baigiant Romos imperijos atkūrimu. Todėl neklydo tie, kurie – tarp darvinizmo ir vitalizmo – pripažino biologinį proto pagrindą. Jie klydo tik iš šio pagrindo išvesdami kontrastą tarp gyvybės ir intelekto. Gyvybė, kaip organinis komponentas, suteikia tikslus; intelektas, kaip mechaninis komponentas, suteikia priemones. Protas yra šios tikslų ir priemonių sąveikos rezultatas – tai visiškai žmogiška organizmo realizacija. Iš to, kas pasakyta, matyti, kad dirbtinis intelektas buvo visada, bet niekada nebus dirbtinio proto. Antras yra atsakomumo rezultatas – pakartojamumo ir pertrūkio, mechanizmo ir organizmo, priežasties ir tikslo susidūrimo rezultatas. Štai kodėl filosofija, labiau nei empiriniai mokslai, yra verta imtis spekuliacijos. Filosofija yra žmogiškojo proto teleologija, t.y. refleksija, kuri, pradėdama nuo būties charakteristikų, apibrėžia baigtinybės formas: intencionalumą, atsakomybę ir istoriškumą.

Intencionalumas

Pradėkime nuo intencionalumo. Kasdienėje šnekoje ketinti, ar turėti intenciją, reiškia pasiūlyti ką nors daryti. O filosofinėje kalboje tai sykiu reiškia kažką reprezentuoti savo sąmonėje. Iš tiesų, išskirtinė sąmonės savybė yra gebėjimas sukurti objektų vaizdinius, o objektai sukurti subjektų vaizdinių negeba. Šiuo metu aš reprezentuoju savo kompiuterio

ekraną, kuris yra intencionalus mano sąmonės turinys būtent todėl, kad aš turiu jo vaizdinį savo sąmonėje. Turėti šią reprezentaciją, kaip jau sakiau, yra išskirtinė sąmonės, priešpriešinamos tam, kas nėra sąmonė, savybė, jei ne patyrimo galimybės (tai teigia Kantas, sakydamas, kad „Aš“ turi lydėti visas mūsų reprezentacijas) ar egzistavimo (*ego cogito, ego sum* gali būti išversta kaip „Aš turiu reprezentacijas, todėl esu“) sąlyga.

Visgi įsivaizduokite, kad aš įjungiu savo internetinę kamerą ir atsuku ją į save. Dabar turiu ekrano vaizdinį, o ekranas turi mano vaizdinį. Ar tai reiškia, kad kompiuteris yra intencionalus? Jei „intencionalumas“ nurodo į gebėjimą turėti daiktų anapus mūsų vaizdinius, tuomet ne tik kompiuteriai ar kameros, bet ir veidrodžiai turėtų šią išskirtinę sąmonės savybę. Tas faktas, kad, mėgindami rasti atsakymą į šį prieštaravimą, ir scholastikos, ir analitiniai filosofai pasitelkia antrinio intencionalumo sąvoką, tik dar labiau sustiprina bendrą sutrikimo būseną; juk neaišku, kodėl – jei ne dėl *Petitio principii* – reikėtų veidrodžių ir kompiuterių intencionalumą vadinti antriniu, o profesoriaus ar bebro intencionalumą – pirminiu. Skirtumas yra ne tarp pirminio ir antrinio, bet organinio ir mechaninio, ir vis dar neaišku, kodėl mes turėtume įvesti tokią animistinę sąvoką kaip „intencionalumas“ vietoj „reprezentacijos“, kuri nereikalauja perėjimo prie sielos papildinių tam, kad būtų suprasta.

Tai parodo, kad dėl istorinių priežasčių, kurių čia negaliu apžvelgti, intencionalumo sąvoka yra klaidinanti, nes ji teigia ne tik vaizdinio turėjimą, bet ir valios aktą. Turėti intenciją daryti šitą ar aną nereiškia tik reprezentuoti šito ar ano, – o tai neabejotinai galėtų padaryti ir sąmonė, ir kompiuteris – tai reiškia pasiūlyti atlikti veiksmą. Tai yra kažkas, ką aš galiu, o kompiuteris negali, ir ne todėl, kad aš turiu vaizdinį, o kompiuteris neturi, bet todėl, kad aš turiu nuostatus vaizdinių atžvilgiu (baimę, troškimus, planavimą),

o kompiuteris jų neturi. Vėlgi, perėjimas prie intencionalumo pristatomas kaip *petitio principii* – sąvoka, turinti apibrėžti išskirtinę sąmonės savybę, iš tiesų presuponuoja šią išskirtinę savybę, bet implicitiškai forma, t. y. faktą, kad sąmonė yra ne mechanizme, bet organizme kylančių vaizdinių (ir, nepamirškime, operacijų, kurios nėra reprezentuojamos) sritis. Jei norime atskirti mechaninius vaizdinius nuo organinių – o tai neabejotinai pagrįstas noras – turime imtis rimto darbo, užuot bandę išsisukti vartodami tokį dviprasmišką raktinį žodį kaip „intencionalumas“.

Tai tinka nepaisant cirkuliarumo, kai sąmonė yra apibrėžiama per intencionalumą, o intencionalumas – per sąmonę. Manyti, kad ekstramentaliniai vaizdiniai įgauna intencionalumą tik todėl, kad jie naudojami sąmonės, bet neturi intencionalumo savyje, reiškia teigti tai, kas, geriausia atveju, yra akivaizdu – t. y. kad veidrodys ar kompiuteris yra mechanizmai, o bebras ir profesorius – organizmai. Blogiausia ir dažniausia atveju – tai įtikinėti, kad sąmonė vaizdiniams suteikia intencionalumą, o tai prilygsta *definiendum* (intencionalumo kaip tariamos sąmonės savybės) kaip *definiens* (intencionalumo kaip savybės, kurią sąmonė suteikia vaizdiniams) vartojimui.

Atsakomybė

Todėl išskirtinė žmogiškosios sąmonės, priešpriešinant ją kompiuteriui, savybė, kiek tai liečia intencionalumą, yra susijusi ne su reprezentacijų turėjimu, bet su tikslais, susietais su šiomis reprezentacijomis – t. y. tuo, ką ketiname daryti su jomis, apskritai tariant, ką apskritai ketiname daryti. Taigi tikroji sąmonės savybė yra – jei vartodami šią sąvoką turime omeny natūralią, o ne dirbtinę sąmonę – intencionalumas ne filosofine, bet teisine prasme; o tai, galų gale, neprieštarauja kasdieniam žmonių kalbėjimui. Kompiuteriai

turi intencijas kaip reprezentacijas, žmonės turi intencijas kaip reprezentacijas ir ketinamus atlikti veiksmus. Kitais žodžiais tariant, tai, kas apibrėžia žmogiškąjį intencionalumą priešpriešoje su dirbtiniu intencionalumu, visai kaip tai, kas apibrėžia žmogiškąjį intelektą priešpriešoje su dirbtiniu intelektu, nėra geba (reprezentuoti intencionalumo atveju ar dirbti su ženklais intelekto atveju), bet praktinis tikslas ir emocinis tonas, lydintis reprezentaciją ir manipuliaciją.

Prasmė priklauso nuo šios aplinkybės: tai, kas buvo tiesiog pakartota organizmo ar mechanizmo, kažkam kažką *reiškia*. Šis kažkas turi būti organizmas (dažniausiai gyvūnas), ir kaip toks pavaldus pertrūkio procesams, apie kuriuos kalbėjau prieš tai. Tik organizme, apibrėžtame riboto gyvenimo laiko, gali rasti tokie reiškiniai kaip nerimas, laukimas, troškimas, nuobodulys ar alkis. Ir būtent šie organizmą veikiantys reiškiniai suteikia prasmę tam, kas mašinoje tėra tiesiog prasmingas veikimas. Jei akimirka pagalvosime apie šį lemtingą skirtumą tarp organinio ir mechaninio, galėsime pateikti ne mistinį ar tautologinį vitalinio impulso paaiškinimą, bet sykiu paaiškinti, kur tiksliai slypi skirtumas tarp žmogiškojo ir kompiuterinio mąstymo. Baigtinumo suvokimas, priklausantis nuo procesų – paveikiančių gyvąsias (tad turinčias atmintį ir pabaigos suvokimą) būtybes – neapgrėžiamumo, tegali kilti gyvoje būtybėje. Kai kurie tikins, kad daugybė gyvų būtybių neturi jokio reflektuoto pabaigos įsisąmoninimo. Visgi nebūtina perskaityti veikalo apie metafiziką ar būti praktikavęs kažkokią autentiškos egzistencijos formą, kad jaustum stiprų alkį ir troškulį, kurie su tokiu aiškumu, kokio be reikalo ieškotume kokiame nors pasišventusio gyvenimo vadove, mums primena, kad esame ir būsime dulkės.

Šis dalykas atsakomybės sferoje imamas taikyti pasirinktinai. Debatai apie laisvą valią šiame lauke sukėlė didžiulę painiavą. Prasidėję tais laikais, kai ką nors paaiškinti

reiškė identifikuoti priežastis, šie ginčai neišvengiamai vedė prie laisvės paneigimo – nes akivaizdu, kad atsiradusi pasekmė tegali sekti iš ją sukėlusios priežasties. Jei iš naujo pažvelgtume į tokius atvejus, taptų aišku, kad Semas ir vėl privalėtų groti *As time goes by*, o Blücheris tegalėtų į Vaterlo laukus atvykti anksčiau už Ney – ir būtent dėl tų pačių priežasčių mes negalėtume padaryti nieko kita, tik tai, ką jau padarėme. Tokioje perspektyvoje, ar tiksliau retrospektyvoje, mes suvokiame tik vieną atsakomybės pusę, kuri yra įdomi atlygio ir bausmės požiūriu – t. y. *atsakomybę už tai*, ką padarėme. Visgi, jei galime turėti *atsakomybę už*, taip yra būtent todėl, kad esame laisvi, – o priežastinė perspektyva tai neigia. Jei *atsakyti už* reiškia įprasmingi, tuomet būtina įvesti kitą perspektyvą, – *atsakymo į* – kuri būtų grįsta ne priežasčių, o tikslų principais. Atsakomybė už praeities veiksmus priklauso nuo sprendimo apie ateities veiksmus, todėl ją paaiškina ne ontologija, bet teleologija. Semas galėjo negroti *As time goes by*, o Ney galėjo būti greitesnis – ir tai įmanoma, nes, priešingai nei praeitis, ateitis dar neegzistuoja, ji nėra pavaldi ontologijai, bet atsiduria teleologijos rankose – t. y. baigtinumo, kurį nusprendžiame suteikti savo veiksmams ir už kurį būsime pakviesti atsakyti ne kaip priežastiniams principams paklūstantys kūnai, bet kaip galutiniams principams paklūstančios dvasios.

Svarbu pabrėžti, kad šioje perspektyvoje dualizmas tarp materijos ir dvasios apsibrėžia ne kaip nepriimtinas ontologinis dualizmas, bet kaip chronologinis dualizmas: dvasia yra visas laikas, kurį turime priešais save, materija yra visas laikas už mūsų, visai kaip priežastingumas yra tai, kas slypi už mūsų, o tikslas – tai, kas slypi prieš mus. Visai atsitiktinai tie, kurie kaltina realizmą tikrovės tokios, kokia ji yra, priėmimu, tarytum tai reikėtų laisvės neigimą, demonstruoja tą patį nesupratimą – teigti realybę tokia, kokia ji yra, nereiškia jos nepriimti, o tik nebūti kvailam ar aklam.

Dvasios ir laisvės pasaulis atviriausias yra tada, kai jis patalpinamas į savo tikrąjį laiką, t. y. ateitį, kurios atžvilgiu mes turime daryti sprendimus.

Moderniajam mokslui apsibrėžus per išskirtinį atsigręžimą į priežastinius aiškinimus, filosofija, kuri nenusižemino iki antro svarbiausio veikėjo statuso, teisėtai pareikalavo iš savęs galutinių priežasčių, pastebėdama nenuginčijamą faktą – kad istorinis ir socialinis pasaulis negali būti paaiškinti be atsigręžimo į galutinius principus. Vis dėlto šiame procese (tai gerai žinomas dvasios mokslų reikalas) filosofija buvo transformuota į socialinį-istorinį mokslą, palikdama nuošalyje visą gamtos lauką ir neapmąstydamą technologijos, t. y. eksplacitiškų tikslų lauko. Todėl priminti spekuliacijos būtinybę filosofijoje, mano perspektyvoje, reiškia pabrėžti faktą, kad filosofija, galėdama atsigręžti tiek į veikiančias priežastis, tiek į galutines priežastis, yra vertesnė imtis spekuliacijos nei mokslas. Išties, mokslas tiesiog dorojasi su hipotetine priežastinių ryšių generalizacija, o filosofija (jei tik jai rūpi spekuliacija) gali pagrįstai imtis galutinių tikslų.

Istoriškumas

Paskutinė pastaba. Galutinių tikslų klausimas yra istorijos klausimas, daugiau liečiantis ateitį nei praeitį. Kalbant apskritai, istoriškumas yra labai nesėkmingo Wittgensteino teiginio „apie ką negalima kalbėti, apie tai reikia tylėti“ antitezė, teiginio, analitikams suteikuso įsitikinimą, kad jie vien dėl šios priežasties buvo pirmieji tarp filosofų, nors ir tapo paskutiniaisiais tarp mokslininkų. Kurdami istorijos filosofiją, arba, jei jums tai labiau tinka, pasakojimą, mes nurodome perspektyvą ateičiai, ir tik žvelgdami iš šios perspektyvos galime perskaityti praeitį. Tai itin gerbtina veikla, per pastaruosius du šimtmečius įgijusi prastą reputaciją dėl labai svarios priežasties – nes paskutinius du šimtmečius

mums pranešdavo tik blogas naujienas: dykumos plinta, Vakarai smunka, nihilizmas užvaldo pasaulį ir t. t.

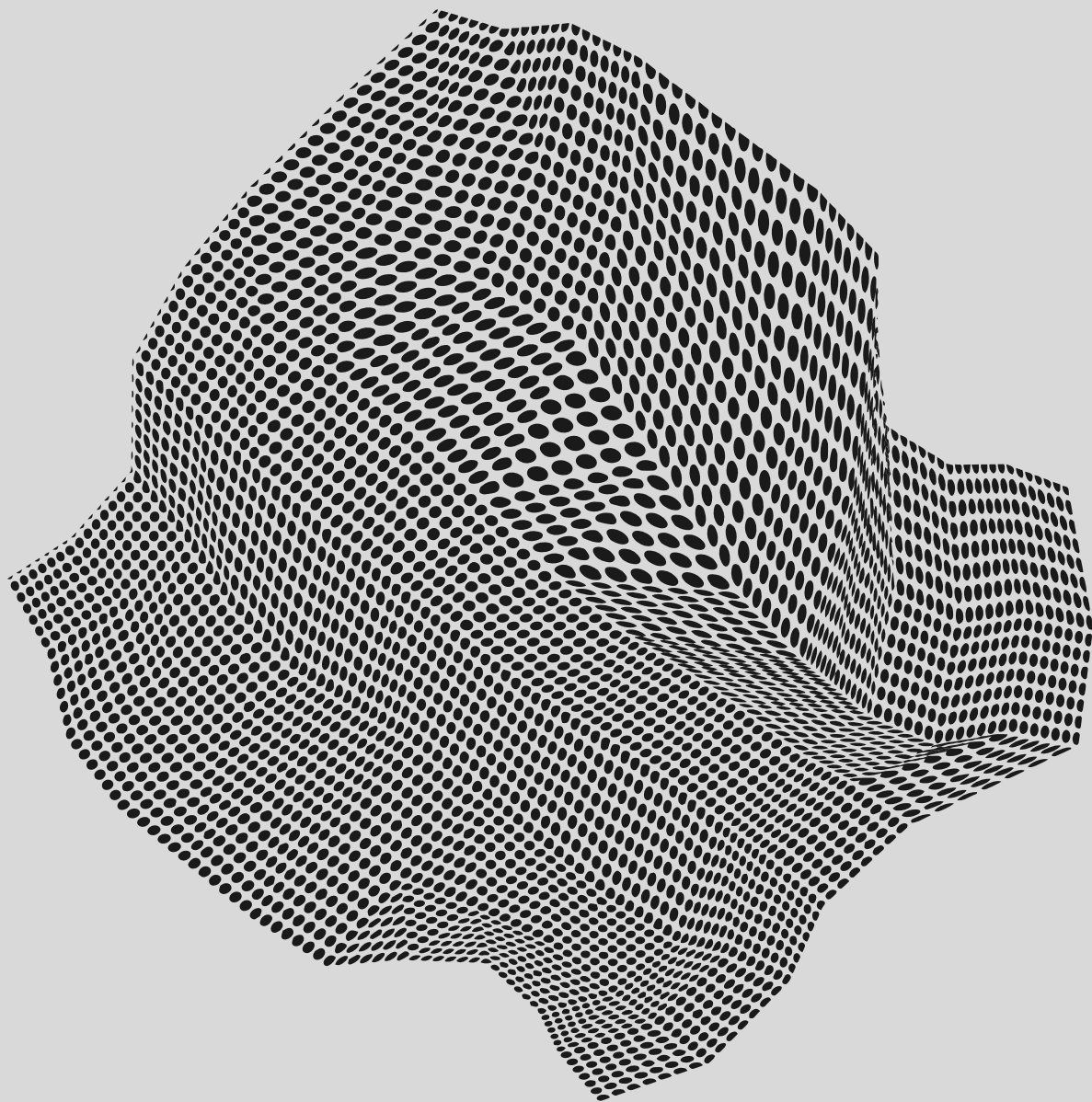
Jei apie tai pagalvotume, atrodytų, kad poreikio ir jo patenkinimo ratas, t. y. gyvenimas, neturi prasmės (ir tai yra vadinama „nihilizmu“); bet, geriau tai apmąščius, nėra jokios priežasties, dėl kurios apskritai turėtų egzistuoti galutinė ir aukščiausia prasmė, o tarpinio prasmių daugio – nuo žvaigždėto dangaus virš mūsų galvų iki *Michellin* žvaigždėmis įvertintų restoranų priešais mus – yra daugiau nei pakankamai, kad būtų verta gyventi. Vis dėlto šis atsakymas nesuderinamas su spekuliatyviu polinkiu peržengti savo ribas. Todėl aš ir nenoriu vengti galutinio ir aukščiausio tikslo klausimo – t. y. to, ką, pasitelkdamas Samuelio Alexanderio terminologiją, vadinu „Dievybe“ – kaip ir idealaus *telos*, kurio link juda visas istoriškumas, problemos.

Kas mums nutiks? Kuo mes baigsime, jei viskas klostysis kaip dabar? Rimtai imkimės šio klausimo. Būtent mes, kaip žmonės, esame tie, kurie keliauja kažko link. Drambliai, bebrai, kefalės ir amebos neturi istorijos filosofijos, t. y. nekuria tikslo, kuris peržengtų jų organizmų tikslą. Ir tai joks ribotumas, o veikiau tik įrodymas, paliudijantis jų gyvybės formos sėkmę. Tad mes galime ir turime savęs klausti: „Kas mums nutiks?“ – atkreipkite dėmesį – kas nutiks *mums*, o ne (kaip antropocentriškame antropocene) kas nutiks planetai, kuri buvo prieš mus ir bus po mūsų, nepriklausomai nuo mūsų diskusijų. Sprendimas dėl ateities yra žmonių sprendimas ir sprendimas apie žmones, ir anaip tol nebūdami kalti pavogę kažkieno ateitį, šiandien galime geranoriškai duoti nekatastrofišką atsakymą į šventą klausimą: kas mums nutiks?

Tai pripažinę galime ir turime kažką daryti, o darydami privalome pradėti nuo fakto, kad dabar (priešingai, nei manome) galime keisti žaidimo taisykles kur kas daugiau nei bet kada iki šiol. Dabar, kai mašinos išlaisvino mus

nuo darbo, gavome esminę vartojimo užduotį – t. y. suteikti prasmę. Tiesą sakant, jei atsakomumas yra išskirtinė žmogaus – kaip organizmo ir mechanizmo, gamtos ir kultūros junginio – savybė, tada, stiprinant mechanizmus (dirbtinį intelektą), žmogus beprecedentiškai ir atsiduria visa ko centre. Kai liaujamės tarnauti it mechanizmai, nes įgijome tobulus mus pakeičiančius mechanizmus, viršų vėl paima mūsų organiškoji pusė. Be mūsų, alkanų, nuobodžiaujančių, trokštančių ir pagrįstai nerimaujančių, kad viskas baigsis katastrofa, – ne pasaulio pabaiga (kaip teigia savimi perdėm pasitikintys antropoceno teoretikai), bet žmonijos pabaiga – visi mūsų nuostabūs aparatų rinkiniai prarastų prasmę.

Įsivaizduokite tokią situaciją. Ekologinė katastrofa priverčia visus žmones išnykti, tačiau visi automatonai išlieka – milijardai išmaniųjų telefonų, planšetinių kompiuterių kiek tik akys geba aprėpti, bankomatai, sušių gaminimo mašinos, dronai sušiams pristatyti, savarankiškai išleisti romanai, juodi kailiniai, laikrodžiai su *Minnie* ir *Mickey Mouse*, pornografiniai filmai ir t. t. Kokiu tikslu visa tai? Kam? Ne bebrams (tarkime, kad šiai gyvenimo formai dėl mūsų išnykimo pasisėkė labiausiai). Išties sunku įsivaizduoti bebrą juodais kailiniais, žiūrintį pornofilimą. Tuomet prietaringasis Dievas suprastų, kad labai netobulos būtybės, kurias mes vadiname žmonėmis, buvo visos sistemos tikslas. Aišku, žmonės galėtų prieiti prie tos pačios išvados ir be ekologinės katastrofos – išties bandydami ją sustabdyti, ir, tikėkimės, net sėkmingai. Tai būtų ne kenožė, bet apoteozė. Aš asmeniškai dedu į tai viltis – net jei tai ir nereiškia tapti laimingiems, nes žmonės tiesiog niekada nebūna laimingi. Štai kodėl jie iš dievų pavogė ugnį – jie tikėjo, kad taps laimingi kaip anie. Žmonės nesuprato, kad problema – ne ugnis, bet pati žmonija, o (pasitelkus technologinę metaforą) tai reiškia, kad neįmanoma groti nutrūkusiomis stygomis.



PO KANTO: NAUJOJO REALIZMO IR ABSOLIUČIOJO IDEALIZMO ALTERNATYVOS

Ruslanas Baranovas

Filosofijos istorijoje ir šiuolaikybėje realizmo problema svarstoma daugybėje teorinių opozicijų. Savo jau klasikiniu tapusiame veikle *Po baigtinybės* Quentin Meillassoux siūlo realizmą apmąstyti priešpriešoje su koreliacionizmu, kuris, anot jo, yra visos pokantinės filosofijos išeities taškas. Anot Meillassoux, pokantinė filosofija pradeda nuo idėjos, kad nei subjektas (mąstymas), nei objektas (būtis) negali būti duoti ar apmąstyti atskirai, anapus jų koreliacijos¹⁰⁸. Kitaip tariant, neįmanoma mąstyti objekto, tuo pat metu nemąstant subjekto ir *vice versa*. Pritardamas Meillassoux, Maurizio Ferraris pastebi, kad tokia pozicija verčia koreliacionistus priimti tezę, jog „nėra jokio pasaulio be stebėtojo“¹⁰⁹. Vedamas tokios diagnozės, Meillassoux pateikia savo

108 Quentin Meillassoux, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, London: Continuum, 2008, p. 13.

109 Maurizio Ferraris, „Ding an Sich“, in: *Das neue Bedürfnis nach Metaphysik*, hrsg. von Markus Gabriel, Wolfram Hogrebe und Andreas Speer, Berlin: De Gruyter, 2015, p. 120–121.

fosilijų argumentą ir bando ištrūkti iš koreliacionistinio rato.

Visgi, net jei koreliacionizmo kritika pagrįstai laikoma (vienintele) visų naujųjų realizmų bendra šerdimi, atskiri naujieji ir spekuliatyvieji realistai pabrėžia ir iškelia skirtingus pokantinės filosofijos bruožus, jų nuomone, nulemiančius jos antirealistinį pobūdį. Grahamas Harmanas savo realizmą konstruoja opozicijoje su dviem daiktų redukavimo procedūromis („nuskurdinimo“ (*overmining*) ir „kasimosi po“ (*undermining*)¹¹⁰) bei privilegijuota žmogiško subjekto vieta kosmose¹¹¹, o Ianas Hamiltonas Grantas teigia, kad esminis antirealizmo bruožas yra gamtos išnykimas¹¹². Nereikia nė sakyti, kad šios pirminės perskyros ir opozicijos esmingai veikia šių mąstytojų realizmų pobūdį. Tad kam konkrečiai savo naująjį realizmą priešpriešina Ferraris?

Atsakymas į šį klausimą yra apgaulingai paprastas. Ferraris naująjį realizmą mąsto pirmiausia priešpriešoje su konstruktyvizmu. Tai matyti skaitant jo pateikiamą moderniosios filosofijos diagnozę. Anot jo, konstruktyvizmas „yra moderniosios filosofijos *mainstream*: ne nihilizmas ar solipsizmas (kuris per stipriai prieštarauja sveikam protui), o konstruktyvizmas, – pavyzdžiui, idėja, kad realybė egzistuoja, bet yra amorfiška, kaip sausainių tešla, nediferencijuota *khora*, kuri yra modeliuojama subjektų, tampančių reiškinių konstruotojais“¹¹³. Tokia konstruktyvizmo kritika nužymi ir tai, ką *realizmas à la Ferraris* turi ginti. Priešingai

110 Plačiau žr.: Kristupas Sabolius, „Vietoj įvado. Įsivaizduojant tikrovę iš skirtingų perspektyvų“, in: *Apie tikrovę*, Vilnius: Lapas, 2021, p. 30.

111 Plačiau: Graham Harman, *The Quadruple Object*, Winchester: Zero Books, 2011; Graham Harman, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, London: Pelican, 2017.

112 Ian Hamilton Grant, *Philosophies of Nature After Schelling*, London: Continuum, 2006.

113 Maurizio Ferraris, „Ding an Sich“, p. 120.

konstruktyvizmui, realizmas turi teigti, kad realybė nėra „amorfiška“ ir „nediferencijuota“, bet yra struktūruota dar prieš bet kokią interakciją su subjektais ir todėl yra determinacijos pasaulyje šaltinis. Nors tai nėra akivaizdu, būtent tokią mintį Ferraris bando pagrįsti daugelyje jo darbų randamu šlepetės eksperimentu.

FERRARIS TARP NEGATYVAUS IR POZITYVAUS REALIZMO

Šlepetės ir kiti susiduriantieji

Šlepetės eksperimentas užima centrinę vietą ne viename Ferrario darbe¹¹⁴. Visgi skaitytojui, pratusiam prie kontinentinei filosofijai būdingo aukšto kompleksiskumo ir įtarumo (demaskavimo, genealogijos ar dekonstrukcijos pavidalais) lygmens, pats eksperimentas veikiausiai pasirodys naivus, jei ne apskritai kvailas. Bandydami išvengti savo įpročių valdžios, pažvelkime į tai, kokią problemą Ferraris svarsto šiuo eksperimentu. Tam iš pradžių pristatysiu patį šlepetės eksperimentą.

Eksperimento esmė paprasta. Įsivaizduokite ant kilimo gulinčią šlepetę. Antrajame eksperimento etape įveda mas žmogus. Tarkime, kad žmogus žiūri į kilimą ir šlepetę ant jo. Tada Ferraris vieną po kito pristato dar keturis veikėjus, kurių susidūrimas su šlepete vyksta pagal į mūsų visiškai nepanašias conceptualines schemas. Dažniausiai tie veikėjai būna šuo, sliekas, gebenė ir pati šlepetė. Akivaizdu, kad veikėjų sąrašas sukomponuotas taip, kad kiekvienas veikėjas vis labiau toltų nuo žmogaus pažintinių ir patirtinių

114 Eksperimentą randame tokiuose Ferrario darbuose kaip *Naujojo realizmo manifestas* (*Manifesto del nuovo realismo*), *Išorinis pasaulis* (*Il mondo esterno*), „Naujasis realizmas kaip pozityvus realizmas“ („New Realism as Positive Realism“), „Ding an Sich“ ir t. t.

gebų. Toliau Ferraris pateikia šių veikėjų ir šlepetės sąveikų aprašymus, kurių tikslas yra parodyti, kad, nepaisant itin skirtingų būdų, kuriais šie veikėjai sąveikauja su pasauliu (skirtingų „konceptualinių schemų“), jie vis tiek susiduria su ta pačia šlepete. Pavyzdžiui, Ferraris pateikia tokį aprašymą: „Mes negalime jam [sliekui – R. B.] pasakyti: „Atnešk man šlepetę.“ Vis dėlto šliauždamas kilimu, jei sutinka šlepetę, jis gali rinktis vieną iš dviejų strategijų: arba šliaužti aplink ją, arba per ją. Abiem atvejais sliekas susiduria su šlepete, nors visai kitaip, nei susiduriu aš.“¹¹⁵ Anot Ferrario, šį faktą galime paaiškinti tik pažabodami konstruktyvizmo ambicijas. Kaip rašo pats Ferraris, „iš tiesų šiame pasaulyje mes gebame sąveikauti su esiniais, turinčiais konceptualines schemas ir percepcinę sąrangą, kuri itin skiriasi nuo mūsų. To nebūtų galima paaiškinti, jei nebūtų visiems bendro pasaulio „anapus“, – kuris būtų nepriklausomas nuo mūsų percepcinės sąrangos ir konceptualinių schemų, – tai yra visiems bendrų daiktų savyje ir sau.“¹¹⁶ Kitame tekste ta pati idėja pristatoma pabrėžiant kitą aspektą: jei nenorime grįžti prie Dievo nustatytos harmonijos ar stebuklo, turime pripažinti, kad „interakciją daro galima tai, kad mes dalijamės bendra ir homogeniška erdve“¹¹⁷. Paprasta. Prasklaidykime šį paprastumą, nukreipdami dėmesį į galią šio eksperimento kritiką.

Šlepetės, atomai ir antropocentrizmas

Yra keli galimi būdai atmesti Ferrario eksperimentą. Pirmasis būtų teigti, kad argumentas yra įtikinantis ir veikia tik tol, kol jo veikėjai yra veikėjai, kuriuos sutinkame savo

kasdienėje aplinkoje. Štai, tarkime, atomai nesutinka šlepetės ir be jokio pasipriešinimo juda kiaurai per ją. Visgi norėdami paneigti Ferrario argumentą turėtume parodyti, kad atomas juda kiaurai šlepetės, nes jie nėra „bendroje ir homogeniškoje erdvėje“. Betgi atomas juda kiaurai šlepetės ne todėl, kad atomai konstruoja „kitokį pasaulį“ nei Ferrario eksperimento veikėjai, bet tiesiog dėl atomų dydžio ir fizikinių pasaulio charakteristikų (to, kad, atomų lygmeniu, didelę dalį šlepetės sudaro tuštuma). Tad panašu, kad šis pavyzdys nesugriauja Ferrario argumento.

Antrasis kelias – apkaltinti Ferrarį naiviu antropocentriškumu. Tarkime, būtų galima teigti, jog žmogaus ir šlepetės susidūrimas bei gebenės ir šlepetės susidūrimas yra visiškai skirtingos rūšies susidūrimai, tad tos pačios sąvokos vartojimas tėra metaforiškas ir klaidinantis. Tokio pobūdžio argumentai yra populiarūs kontinentinėje filosofijoje, tad dabar trumpam apsistosiu prie Agambeno remarkų apie panašaus pobūdžio problemas. Tai padės geriau atskleisti šlepetės eksperimento esmę.

Agambenas, susidūrimai, apibrėžtys

Agambenas irgi yra susidomėjęs susidūrimais tarp skirtingų esinių. Sekdamas Martinu Heideggeriu, jis sutelkia dėmesį į sąveikas tarp žmonių ir gyvūnų. Agambenišką mąstymo liniją gerai iliustruoja jo priklausomumas nuo Baltijos vokiečių biologo Uexküllio aplinkos (*Umwelt*) teorijos. Anot Agambeno, iliuziška būtų manyti, kad žmonės ir įvairūs gyvūnai išties susiduria tame pačiame pasaulyje:

Ši iliuzija remiasi tikėjimu vienu pasauliu, kuriame yra visi gyvi padarai. Uexküllis parodo, kad toks vieningas pasaulis neegzistuoja, visai kaip neegzistuoja erdvė ir laikas, kurie būtų vienodi visiems gyviems

115 Maurizio Ferraris, *Manifesto of New Realism*, Albany: SUNY Press, 2012, p. 29.

116 Maurizio Ferraris, „Ding an Sich“, p. 119–120.

117 Maurizio Ferraris, „New Realism as Positive Realism“, in: *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Special Issue, 2014, p. 192.

padarams. Musė, laumžirgis ir bitė, kuriuos stebime skrendančius šalia mūsų saulėtą dieną, nei juda tame pačiame pasaulyje, kuriame mes juos stebime, nei dalijasi su mumis – ar vieni su kitais – bendra erdve ir laiku.¹¹⁸

Jei sutiksime su tuo, ką teigia Agambenas, Ferrario minimo susidūrimo kokybė pradės atrodyti abejotina. Anot Agambeno, mes nesidalijame tuo pačiu pasauliu su kitais veikėjais būtent todėl, kad pats pasaulis yra to, kokiose konceptualinėse schemose save atrandame, padariny. Kitaip tariant, pasaulis, apie kurį kalba Agambenas, nėra kažkoks erdvėlaikio arealas, vieta, bet aplinka, kurios konstitucijai įtaką daro konceptualinės schemas. Taigi, užuot priėmęs Ferrario prielaidą dėl bendro pasaulio, Agambenas atmeta idėją, kad tarp skirtingų veikėjų ištis įvyksta tikri susidūrimai.

Išsiaiškinti, kas šiuo klausimu teisingas, šiam tekstui nėra svarbiausia¹¹⁹. Svarbiau tai, ką ši polemika leidžia atskleisti. Atkreipkite dėmesį, kad abiejų filosofų argumentams paprastas (šlepetės) egzistavimo faktas nėra pakenkamas ar (net) svarbus. Pavyzdžiui, Agambenas neneigty, kad musė ir žmogus tam tikra prasme susiduria su ta pačia esatimi. Bet jis klausytų, ar yra prasmės kalbėti apie šį tapatumą, turint galvoje, kad jis a) neprieinamas ir b) musės ir žmogaus konceptualinės schemas sukuria radikaliai nebe-dramačius pasaulius, kuriuose tos esaties prasmės nebeįmanoma palyginti. Tas pats galioja ir Ferrariui, kuriam būtina, kad sąveika, bent jau erdviškai, būtų panaši: „Gebenė auga aplink šlepetę arba per ją persikars, visai kaip žmogus

didelės kliūtis akivaizdoje, nors šioji neturi nei akių, nei konceptualinių schemų.“¹²⁰ Ferrariui būtina, kad gebenė veiktų „visai kaip žmogus“. Todėl, mano nuomone, šlepetės eksperimento esmė nėra tai, kad mes susiduriame su kažin kokia grynąja esatimi, kuri mums priešinasi (kaip supo-nuoja realybės kaip neatkeičiamumo samprata), bet tai, kad determinacijos, su kuriomis mes susiduriame, kyla iš pačių objektų, todėl net ir veikėjai su skirtingomis konceptuali-nėmis schemomis (ar apskritai be jų) susiduria su objektais panašiai. Kitaip tariant, „visiems bendras pasaulis anapus“ pirmiausia atsiskleidžia kaip nuo subjektų nepriklausomas determinacijos šaltinis. Kaip matysime, susitikimo (Kanto žodžiais tariant) tarp subjekto ir objekto problema lygiai taip pat susieta su determinacijos klausimu Kanto ir Hegelio filosofijose. Jei sutinkame, kad Ferrario naujojo realizmo cen-tre yra determinacijos kilmės klausimas, įvairios jo realybės sampratos tampa skaidresnės.

FERRARIO REALYBĖS SAMPRATOS

Realybė kaip neatkeičiamumas

Neatkeičiamumas (*inemendabilitá*) yra pagrindinė realybės charakteristika Ferrario darbuose tarp *Racionalios estetikos*¹²¹ ir *Dokumentalumo*¹²². Filosofema naudojama ir vėlesniuose filosofo darbuose, bet ten ji tėra vienas būdų apmąstyti realybę. Kita vertus, nors neatkeičiamumo sąvokos *Racionalioje estetikoje* nerasime, šiame darbe ginamas estetiškos patirties pirmumas gali būti matomas kaip neatkeičiamumo sąvokos pirmtakas. Nors Ferraris pats nurodo

118 Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, Stanford: Stanford University Press, 2004, p. 40.

119 Nors šio straipsnio autoriaus simpatijos šiuo klausimu yra Ferrario pusėje.

120 Maurizio Ferraris, *Manifesto of New Realism*, p. 29–30.

121 Maurizio Ferraris, *Estetica Razionale*, Milano: Raffaello Cortina, 2011.

122 Maurizio Ferraris, *Documentality: Or why it is necessary to leave traces*, New York, Fordham University Press, 2012.

*Analogon rationis*¹²³ kaip darbą, kuriame pirmą kartą formalizuota neatkeičiamumo sąvoka, čia bus nagrinėjamas *Naujojo realizmo manifestas*, kuriame ši sąvoka jau yra išplėtotą ir įgavusi savo (kol kas) galutinį pavidalą, aptinkamą vėlesniuose darbuose.

Neatkeičiamumas yra esmingai negatyvus būdas nusakyti realybės pobūdį. *Manifeste* Ferraris pristato aiškius apibrėžimus, į ką toks realybės nusakymas nurodo: „Siūlau taip apibrėžti šį realybės neatkeičiamumo pamatinį bruožą: tai yra faktas, kad tai, su kuo susiduriame, negali būti pataisyta ar pakeista paprastu conceptualinių schemų naudojimu.“¹²⁴ Pirmiausia atkreipkite dėmesį, kad susitikimo metaforika (kuri, kaip parodysiu vėliau, nuolatos išnyra svarstant realybės problemą) naudojama įvairiose Ferrario realybės sampratose, ar tai būtų šlepetės ir žmogaus susitikimas, ar realybė, kaip „tai, su kuo susiduriame“. Kalbant konkrečiau, realybė kaip neatkeičiamumas atsiskleidžia kaip kažkas, kas priešinas mūsų interpretacijoms, yra anapus jų ir mūsų pažintinių gebų. Iliustruodamas tai Ferraris pateikia vaizdingų pavyzdžių: „Būtent tai ir yra ‚neatkeičiamumas‘: žvelgdamas į ugnį galiu manyti, kad tai oksidacijos fenomenas arba – flogistono veikimas, bet (jei neturiu asbestinių pirštinių) įkišęs ranką į ugnį aš negaliu nenudegti.“¹²⁵ Atkreiptinas dėmesys, kad realybė nėra neatkeičiama *per se*, bet tokia ji tik mūsų pažintinėms geboms. Kitaip tariant, žmogus gali užgesinti ugnį tiesiog užpildamas ją vandeniu, bet neįmanoma padaryti taip, kad ugnis nedegintų tiesiog pakeitus savo conceptualinę schemą, per kurią suvokiame pasaulį (nors galima pakeisti savo įsitikinimus apie tai, kodėl ugnis degina, ką tai reiškia, manyti, kad gal

ji išties kanda ir t. t.). Taip atsiskleidžia Ferrariui ypač svarbi perskyra tarp ontologijos (to, kas nepriklauso nuo mūsų pažinimo) ir epistemologijos (mūsų pažinimo ir to, kas nuo jo priklauso, t. y. kokią prasmę mes teikiame reiškiniams).

Visgi tokia Ferrario realybės samprata gali pasakyti labai mažai pozityvaus apie pačią realybę. Tai veikiau atrodo kaip argumentas prieš konstruktyvizmą, nei produktyvus būdas mąstyti apie pačią realybę. Ferraris teigia, kad realybė yra determinacijos šaltinis, ypač suvokime, bet realybės nusakymo negatyvumas sukuria daug problemų. Iš dalies šios problemos kyla iš to, kad Ferraris mėgsta savo filosofiją pristatyti atskiromis dalimis ir skyriais, todėl santykiai tarp dalių lieka neišplėtoti. Galima klausti, kodėl, jei juslinis suvokimas atveda mus į tiesioginį santykį su realybe, apie ją vėliau negalima kalbėti pozityviai? Ir kas bei kaip nutinka, kad pradėję nuo tiesioginio suvokimo baigiame sąvokiniais aparatais, nebeturinčiais ryšio su realybe? Manau, kad negatyvi realybės samprata padeda Ferrariui išvengti šių iš *Racionalios estetikos* kylančių klausimų. Ir nors neatkeičiamumo sąvoka gali būti produktyviai įdarbinta pokantiškos filosofijos kritikai, joje mes nerandame nieko, ko nėra jau įtvirtinęs šlepetės eksperimentas. Kitaip tariant, nors dabar jau aišku, kad realybė yra determinacijos šaltinis pasaulyje, nėra aišku, koks yra (mus nuo realybės nutolinančių) apibrėžčių šaltinis mūsų galvose. Negatyviojo realizmo realybės samprata yra esmingai skurdi. Tai Ferraris bando išspręsti *Pozityviame realizme*¹²⁶. Turint omenyje šios monografijos įvade atskleistą kantiškąją skirtį tarp realybės ir tikrovės¹²⁷, būtina pastebėti ir tai, kad, jeigu negatyviajame realizme realybė yra suvokiama kaip determinacija, kurios

123 Maurizio Ferraris, *Manifesto of New Realism*, p. 94.

124 *Ibid.*, p. 34.

125 *Ibid.*, p. 36.

126 Maurizio Ferraris, *Realismo Positivo*, Torino: Rosenberg & Sellier, 2013.

127 Kristupas Sabolius, „Vietoj įvado. Įsivaizduojant tikrovę iš skirtingų perspektyvų“, p. 15–26.

buvimas sukelia pasipriešinimą, pozityviojo realizmo laikotarpiu realybė tampa kur kas labiau orientuota į veikimą, poveikį, taigi mąstant apie ją kur kas svarbesnis tampa tikrovės krumplio, o ne realumo matmuo.

Pozityvus realizmas ir suteikiamybės

Pagrindinė vėlyvojo Ferrario realybės sampratos sluoksnio sąvoka yra suteikiamybės (*affordances*)¹²⁸. Dabar Ferrario tikslas ne tik parodyti, kad realybė yra nepriklausomas determinacijos šaltinis, bet ir atskleisti, kaip iš jos gali kilti mūsų patiriamos determinacijos. Ši problema yra ne kas kita nei klausimas, kaip mūsų mąstymas gali „sutikti“ su realybe ir galbūt net iš jos kilti. Suteikiamybės, kaip pozityvi sąvoka, turi spręsti šią problemą: „Pasitelkdamas suteikiamybių argumentą aš ginu teoriją, kad verčiau pradėti nuo objektų (srities, kuri jima ir subjektus), idant sumažintume dispersiją tarp mūsų teorijų ir mūsų pasaulio pažinimo.“¹²⁹ Bet kas yra suteikiamybės ir kaip jos veikia?

Anot Ferrario, suteikiamybės – tai galimybės ir apibrėžtys, kurias objektai suteikia kitiems (objektams) tam tikrose aplinkose: „Taip žvelgiant, tai, kas yra realu, nepasirodo tik kaip pasipriešinimas ir negatyvumas. Kiekviename neigime esama determinacijos ir galimybės. Pasaulis įveikina suteikiamybes per objektus ir jų aplinkas, ir tai laikytina pozityviu realizmu.“¹³⁰ Pažvelkime į pagrindines Ferrario apibrėžimo sąvokas atskirai. Mes jau žinome, kad realybė

yra determinacijos šaltinis. Dabar Ferraris prideda, kad kiekvienoje realybėje taip pat esama galimybių. Tai paprasčiausiai reiškia, kad bet kuris mūsų sutiktas individas turi ribotą galimų sąveikų su mumis ir kitais objektais skaičių. Pavyzdžiui, gali atrodyti, kad stalas turi daugybę naudojimo suteikiamybių. Ant stalo galima valgyti ar rašyti, bet jį galima naudoti ir kaip pakylą ar, atvirkščiai, juo pridengti kitą objektą. Vis dėlto du dalykai aiškūs: 1) kai kurios suteikiamybės objektams yra natūralesnės ir 2) jos yra ribotos: neįmanoma stalo naudoti kaip futbolo kamuolio rungtynėse su draugais¹³¹. Svarbu ir tai, kad suteikiamybės neatsiranda vakuume, griežtai tariant, jos nėra objektų savaime savybės. Sąveikos su kitais objektais (pavyzdžiui, mūsų interpretacijos) gali keisti objekto suteikiamybes¹³².

Pastebėtina, kad tokia realybės kaip suteikiamybės samprata yra labai ambicinga. Anot Ferrario, „[o]la suteikia galimybes [*affords*] įvairių rūšių esiniams ir tarnauja kaip prieglobstis būtent todėl, kad ji turi šias, o ne kitas charakteristikas“¹³³. Tai reiškia, kad realybės, kaip priešinimosi, teigimui būdingas kuklumas dabar yra pakeistas daug stipresne ontologine teze: realybė yra determinacijos šaltinis ir turi atpažįstamą struktūrą, kuri įgalina / leidžia mums sąveikauti su ja tam tikrais būdais ir neleidžia sąveikauti kitais. Svarbu ir tai, kad, kol neatkeičiamumo sąvoka vis dar išlaiko galimybę, jog realybė yra visiškai skirtinga ir indifereentiška mums, suteikiamybės implikuoja būties prasmingumą (jei prasmingumą suprasime kaip tam tikrą būties

128 Suteikiamybių sampratą Ferraris perima iš psichologo Jameso J. Gibsono, labiau siai žinomo dėl jo tiesioginės percepcijos sampratos. Gibsonas sukūrė naują sąvoką – *affordances* – pažymėti tai, kad objektai suteikia mums tam tikrą spektrą galimybių sąveikai su jais. Skaitytojams ši sąvoka ir tai, kaip ją įdarbina Ferraris, gali visai pagrįstai priminti realistinį Heideggerio parankiškumo sampratos variantą.

129 Maurizio Ferraris, *Realismo Positivo*, p. 54–55.

130 *Ibid.*, p. 54.

131 Galimybių ribotumas buvo pagrindinis Umberto Eco negatyviojo realizmo argumentas prieš konstruktyvizmą. Žr. Umberto Eco, „Some Remarks on New Realism“, in: *Journal of Philosophical Research*, Special Supplement, 2015, p. 387–395.

132 Ferraris aplinkos sąvoka gana panaši į Levi R. Bryanto *regimes of attraction* (žr. penktąjį jo *Democracy of Objects* (London: Open Humanities Press, 2011) skyrių) sampratą.

133 Maurizio Ferraris, *Realismo Positivo*, p. 55.

perskaitomumą tiek žmonėms, tiek kitiems objektams ir subjektams). Todėl Ferraris dabar gali teigti, kad „aplinkoje prasmė išnyra į būtį“ – ir tai iki galo nėra mūsų valioje. Prasmė yra organizacijos modalumas, kažkas pristatytas tam tikru būdu. Vis dėlto galų gale tai nėra priklausoma [*does not ultimately depend*] tik nuo subjekto.¹³⁴

Visgi realybės, kaip suteikiamybės, samprata savo esme yra santykinė. Nors suteikiamybės ir yra objektų savybės, jos egzistuoja tik santykyje su kitais objektais. Kitaip tariant, pozityvios realybės sampratos kaina yra tokia, kad ši labai priartėja prie koreliacionizmo. Galop, jei suteikiamybės yra galimybės, kurias objektas suteikia, tuomet kalba veikiau krypta link jų tikroviškumo, o ne realumo. Galų gale mes turime rinktis tarp (galbūt) koreliacionistinės pozityvios realybės sampratos ir skurdžios negatyvios realybės sampratos. Nei vienas, nei kitas pasirinkimas neatrodo itin viliojantis.

Ferrario artėjimas prie koreliacionizmo verčia klausti, kaip realizmo ir idealizmo problemą ir jos sprendimą matė patys klasikinės vokiečių filosofijos atstovai bei ką realizmo ir idealizmo terminai jiems apskritai reiškė. Juk šioje filosofinėje mokykloje gimė ne tik tai, ką naujieji realistai šiaudien vadina koreliacionizmu, bet ir absoliutusias idealizmas, buvęs pirmąja alternatyva Kanto filosofijai.

KANTO REVOLIUCIJOS IR DETERMINACIJOS PROBLEMA

Kantas ir susitikimo problema

Kantas pradeda „Perėjimą prie transcendentalinės kategorijų dedukcijos“, – turinčios pagrįsti visą pirmosios *Grynojo proto kritikos* dalies argumentą, – pateikdamas pokantinei filosofijai fundamentalią alternatyvą:

Tegalimi du atvejai, kai sintetinis vaizdinys ir jo objektai gali derėti, būtinai būti vienas su kitu susiję ir tarsi vienas su kitu susitikti: jei objektas daro galimą vaizdinį arba jei vaizdinys daro galimą objektą.¹³⁵

Taigi arba objektas padaro mūsų vaizdinius tokius, kokie jie yra, ir yra aktyvus, arba pats mūsų vaizdinys, o tiksliau vaizdinio kūrimo galia, padaro patiriamus objektus galimus ir yra aktyvus. Taip pirmasis „Perėjimo“ sakiny suformuoja perskyrą tarp to, ką vėlesnė filosofija vadins ikikritine ir pokritine filosofijomis¹³⁶. Fichte savo garsiąją perskyrą tarp idealizmo ir dogmatizmo grindė lygiai ta pačia idėja. Jis pastebi, kad mūsų patirtyje gali būti skiriami du pradai – daiktas ir intelektas. Todėl filosofas turi rinkis:

Jei jis palieka pirmąjį polių [daiktą – *R. B.*], jam lieka intelektas savaime, tai yra intelektas, abstrahuotas nuo santykio su patyrimu, kaip pagrindas paaiškinti

134 *Ibid.*, p. 55–56.

135 Immanuel Kant, *Grynojo proto kritika*, vertė Romanas Plečkaitis, Vilnius: Margi raštai, 2013, p. 131.

136 Pastebėtina, kad skirtumas tarp ikikritinės ir pokritinės filosofijų nėra tapatus skirtumui tarp koreliacionizmo ir naujojo realizmo, nes beveik visi su naujuoju realizmu susiję autoriai nemano grįžtantys į ikikritinę filosofiją, bet formuluojantys pokritinį realizmą.

patyrimą; jei jis palieka antrąjį, jam lieka daiktas savaime, tai yra daiktas, abstrahuotas nuo fakto, kad jis pasirodo patyrimo, kaip panašus pagrindas aiškinimui. Pirmas metodas yra vadinamas idealizmu, antrasis – dogmatizmu.¹³⁷

Taigi šios dvi perskyros formuluotės parodo, kad esminė Kanto filosofijos įžvalga yra pažintinės galios ir jos aktyvumo, kaip filosofinio pažinimo pagrindo, traktavimas. Nors perskyros tarp ikikritinės / dogmatinės ir kritinės / idealistinės filosofijų yra naudingas įrankis bandant susigaudyti filosofijos istorijoje ir atskirti grūdus nuo pelų šiuolaikinėje diskusijose apie naujuosius realizmus, kol kas jos gerokai per abstrakčios.

Tad, grįžtant prie Kanto, reikia pažymėti, kad Kantui pats perėjimas į naują, kritinę, filosofijos epochą yra susijęs su objekto ir subjekto derėjimo (*zusammentreffen*), jų ryšio (*beziehen*) ir susitikimo (*begegnen*) problema. Kalbant šiek tiek paprasčiau, Kantas klausia, kaip įvyksta mūsų patirtis, kurioje mes kasdien susiduriame su daiktais, kurie mums yra duoti kaip mums išoriški. Taigi kaip susitinka du skirtingi poliai, subjektas ir objektas? Čia svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad iš mūsų patyrimo / suvokimo požiūrio taško ir objektai, ir mūsų vaizdiniai yra tam tikrų apibrėžčių (kokybių) visumos. Todėl galima sakyti, kad perėjimas nuo dogmatinės prie kritinės filosofijos yra nulemtas dviejų skirtingų pažiūrų į determinacijos galimybės šaltinį pasaulyje: Kantas teigia, kad apibrėžtys kyla arba iš objektų, arba iš vaizdinių. Taigi šis klausimas liečia ne tik sintetinių apriorinių sprendinių, bet ir determinacijos kaip tokios, t. y. to, kaip kažkas apskritai yra, problemą. Žinoma, tai nereiškia,

kad Kantas arba Fichte mano, jog galima aiškiai atskirti ir sudėlioti į du skirtingus krepšelius tai, kas, viena vertus, mūsų patirtyje yra kilę iš mūsų pačių pažintinių galių, ir, kita vertus, determinacijas, kylančias iš objekto. Kanto tyrinėtojas Pippinas siūlo puikią formuluotę nužymėti tokį daikto ir intelekto santykį: skirtingi, bet neatskiriami (*distinct, but inseparable*)¹³⁸.

Taigi pirmieji „Perėjimo“ sakiniai formuluoja realizmo-idealizmo problemos matricą, kurioje išlieka ir Ferraris: realizmo-idealizmo diskusija – tai klausimas, kas yra determinacijos šaltinis ir kaip skirtingi esiniai susitinka vieni su kitais.

Kitos galimybės

Anot Kanto, „yra tik dvi galimybės“, kaip mūsų patirtyje galimą determinaciją. Kanto transcendentaliniam argumentacijos modeliui būtina, kad būtų tik viena validi galimybė paaiškinti patyrimą. Transcendentalinė argumentacija pradeda nuo kažkokio neabejotino fakto. *Grynojo proto kritikos* atveju toks faktas yra sintetinių apriorinių sprendinių egzistavimas, kurį tariamai parodo fizikos ir matematikos mokslų egzistavimas. *Kritika* siekia atskleisti šių neabejotinių sprendinių *galimybės sąlygas*. Jei yra tik vienas validus tokių galimybės sąlygų rinkinys, vadinasi, jis yra aktualus, nes aktualu yra tai, ką jis daro galimu. Tokia Kanto argumento struktūra lemia, kad jam būtina parodyti, jog apibrėžtys negali kilti iš objekto. Tai itin svarbu pabrėžti. Nors Kantas dažniausiai pristatomas kaip agnostikas kalbant apie objektų kaip tokių buvimo ypatybes, jo argumentui būtina griežtai atmesti jų buvimo determinacijos šaltiniu

137 Johann Gottlieb Fichte, *Science of Knowledge, Science of Knowledge*, transl. by Peter Heath and John Lachs, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 8–9.

138 Robert Pippin, *Hegel's Realm of Shadow's, Logic as Metaphysics in „The Science of Logic“*, Chicago: University of Chicago Press, 2018, p. 22.

patirtyje galimybę. Tokia Kanto argumento struktūra aiškiai matyti transcendentalinėje estetikoje, kur pateikiama po keturis argumentus, kodėl erdvė ir laikas negali būti objektyvūs, t. y. kodėl erdvės ir laiko determinacijos privalo būti kildinamos iš subjekto. Dabar kyla klausimas: ar Kantas pateikia argumentų, kodėl galimybė, kad objektai kaip tokie gali būti apibrėžčių apskritai šaltinis, turi būti atmesta? Ir ar išties tėra du būdai paaiškinti determinacijos galimybės sąlygas? Trumpai apžvelkime dvi Kanto neminimas determinacijos šaltinio kandidatūras ir tai, kaip jis atmeta objekto, kaip determinacijos šaltinio, alternatyvą.

1. Visas realistines / metafizines determinacijos kilmės teorijas Kantas atmeta dar *Grynojo proto kritikos* įvade. Čia randamas argumentas yra grynai istorinis. Anot Kanto, metafizinis determinacijos aiškinimas atveda prie „nugrimzdimo į sutemas“ ir „prieštaravimus“, o metafizika tampa „nesibai giančių ginčų arena“¹³⁹. Metafizikos „valdžia“ yra „despotiška“¹⁴⁰. Tai veda prie metafizikos atmetimo dėl dviejų priežasčių: 1) nėra jokio būdo nustatyti, ar metafizika padarė bent menkiausią pažangą, 2) ir, kaip sako Kantas, „dabar, kai (kaip manoma) tuščiai išbandyti visi keliai, moksluose viešpatauja persisotinimas ir visiškas *indiferentizmas* – Chaoso ir Nakties motina“¹⁴¹. Kitaip tariant, metafizika ima niekam neberūpėti.

2. Kita Kanto neminima alternatyva yra tai, ką jis vėliau vadina vidurio keliu. Anot Kanto, „jei kas pasiūlytų dar tarpinį kelią tarp nurodytų dviejų vienintelių galimų kelių [...], būtent kad kategorijos [...] būtų tik nuo pat mūsų egzistavimo pradžios mums įgimti subjektyvūs mąstymo

polinkiai [...], tai lemiamas argumentas prieš minėtąjį tarpinį kelią [...] yra tas, kad tokiu atveju kategorijos stokatų *būtinumo*, iš esmės būdingo jų sąvokai.“¹⁴² Šis argumentas gali skambėti keistai: kaip, jei kategorijos įgimtos ir „mūsų kūrėjo taip sutvarkytos“¹⁴³, joms gali stigti būtinumo? Anot Kanto, idėjoms stinga būtinumo todėl, kad įgimtų idėjų teorija išlaiko skirtumą tarp daiktų ir jiems išoriškų idėjų, kuriuos tik vėliau yra uždedamos ant daiktų. Kitaip tariant, galop neįvyksta joks tikras susitikimas tarp subjekto ir objektų, nes subjektas tegali mąstyti jam iš anksto implantuotas idėjas. Priešingai, Kanto transcendentalinė filosofija teigia, kad būtent mūsų kategorijos pertvarko pačius objektus, kuriuos mes suvokiame. Tai dar kartą parodo, kad, priešingai šiandien Kantui metamam kaltinimui, jis siekė paaiškinti subjekto ir objekto susitikimą ir sąlytį, o ne tik palikti mus įkalintus savo sąmonėse, galutinai pašalinti *daiktą savaime* ir uždaryti *didįjį anapų*¹⁴⁴.

3. Kantas atmeta objekto, kaip determinacijos šaltinio, alternatyvą dėl jos implikuojamo empirinio determinacijos pobūdžio. Kaip parodo Kanto garsusis sprendinių skirstymas, tik *a priori* sprendiniai gali būti būtini, o visi empiriniai sprendiniai yra atsitiktiniai¹⁴⁵. Todėl, jei determinacijos šaltinis būtų empirinis, žmogaus pažinimas netektų bet kio būtinumo. Bet matematika ir fizika parodo, kad būtino pobūdžio sprendiniai egzistuoja. Todėl objektas negali būti determinacijos šaltinis. Viena priežasčių, kodėl Kantas per daug neišplečia šio argumento, yra ta, kad jo akyse Hume'o indukcijos kritika tai jau tvirtai įrodė.

139 Immanuel Kant, *Grynojo proto kritika*, p. 9.

140 *Ibid.*, p. 10.

141 *Ibid.*

142 *Ibid.*, p. 159–160.

143 *Ibid.*

144 Quentin Meillassoux, *After finitude*, p. 20.

145 Immanuel Kant, *Grynojo proto kritika*, p. 50–52.

Atmetus metafizikos, empirizmo ir racionalizmo alternatyvas, subjektas lieka vieninteliu galimu determinacijos galimybės sąlygos šaltiniu. Bet ką tiksliai tai reiškia? Ir ar tai parodo, kad šiuolaikiniai Kanto kritikai yra teisūs ir Kantas uždaro mus subjektyvybės plotmėje?

Subjekto alternatyva: vaizdiniai ir egzistavimas

Tad ką reiškia teiginys, kad subjektas yra determinacijos galimybės šaltinis? Ar vaizdiniai sukuria savo objektus, o mes esame mentalinės būtybės, vien tik mąstymo pastangomis galinčios kurti daiktų erdvėlaikyje? Kantas bando atsiriboti nuo tokio skaitymo, teigdamas, kad „vaizdinys pats savaime nesukuria savo objekto jo egzistavimo [*Dasein* – R. B.] prasme, nes čia mes visai nekalbame apie vaizdinio priežastinę gumą dėl valios“¹⁴⁶. Iš empirinės sąmonės požiūrio taško, objekto egzistavimas yra jo apibrėžčių duoties faktas. Vis dėlto, priešingai nei visos kitos apibrėžtys, Kanto tiriamos apibrėžtys (erdvė, laikas ir kategorijos), paties objekto egzistavimo galimybė nekyla iš subjekto. Tai suponuoja tam tikrą dvilypumą: subjektas ir jo vaizdiniai vs. nesubjektiškas vaizdinių egzistavimo šaltinis / šaltiniai. Tai yra vienas būdų suprasti garsųjį Kanto moto, kad „sąvokos be vaizdinių yra tuščios, o vaizdiniai be sąvokų akli“. Būtent čia atsiskleidžia jau minėtas dvilypumas: viena vertus, jei mums būtų duoti mūsų kategorinių gebų neperdirbti vaizdiniai, mes net nepajėgtume suvokti. Šia prasme, kalbant laisviau, būtų galima teigti, kad kategorijos yra ne tik patyrimo, bet ir (patiriamų) daiktų galimybės sąlygos. Kita vertus, teiginys, jog sąvokos be vaizdinių yra tuščios, reiškia tai, kad subjektas nėra vienintelis determinacijos šaltinis. Tai gana subtili Kanto idėja: nors subjektas, kaip konstruojantis aktyvumas,

yra determinacijos šaltinis, jam taip pat būtinas susitikimas su objektyvumu.

Kanto ambivalentiški teiginiai

Kaip konkrečiai tai veikia ir kokios yra transcendentalinio subjekto ir jo kategorijų veikimo ribos? Kanto teiginiai transcendentalinėje kategorijų dedukcijoje suteikia dar daugiau pagrindo neužtikrintumui. Keliuose paragrafuose Kantas susieja kategorijas su suvokimu, intuicija, mąstymu ir patyrimu. Kitaip tariant, darosi neaišku, kur yra subjekto, kaip determinacijos šaltinio, veikimo ribos. Kaip jau matėme, subjektas negali vien tik mąstymo pastangomis kurti daiktų erdvėlaikyje. Bet ar transcendentalinis subjektas konstruoja mūsų mąstymo, patyrimo, o gal ir mūsų paprasčiausių empirinių intuicijų determinacijas? Šiuo klausimu reikšmingiausias pirmos *Kritikos* paragrafas yra šis:

Dabar kyla klausimas, ar ir apriorinės sąvokos nėra išankstinės sąlygos, vien tik kuriomis kas nors tegul ir nestebima, tačiau mąstoma kaip objektas apskritai; tokiu atveju bet koks empirinis objektų pažinimas būtinai turi atitikti tokias sąvokas, nes, nepriėmus jų kaip prielaidos, niekas negali būti *patyrimo objektas*. [...] vadinasi, kategorijų kaip sąvokų objektyvi reikšmė remsis tuo, kad patyrimas (mąstymo formos požiūriu) galimas tik dėl sąvokų. Tada jos būtinai ir *a priori* yra susijusios su patyrimo objektais, nes tik jomis apskritai galima mąstyti kokį nors patyrimo objektą.¹⁴⁷

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 224.

Iš šio paragrafo aišku tik viena: patyrimas nėra galimas be kategorijų. Taip pat aišku, kad neįmanoma mąstyti patyrimo objekto nemąstant jo per kategorijas, nors įmanoma mąstyti apie daiktą savaime. Visgi intuicijos ir kategorijų santykis nėra akivaizdus. Nepaisant to, ši klausimą galima išspręsti atkreipiant dėmesį į pagrindinį pirmos *Kritikos* dalies tikslą – įrodyti universalų kategorijų universalumą. Taigi siekiama parodyti, kad apibrėžtys yra visa esančios mūsų sąmonių gyvenime. Kitaip tariant, neįmanoma patirti objektų, kurie nebūtų vienas (kiekybės kategorijos), turėtų kokybių (kokybės kategorijos), būtų priežastingi (santykio kategorijos) arba būtų aktualūs ar būtini (modalumo kategorijos). Taigi bet koki patyrimą sudaro trys dėmenys: 1. patiriantis „Aš“, 2. objektus konstruojančios ir subjekto bei objekto susitikimą įgalinančios aktyvios sintezės, kurios (*sic!*) nėra duotos pačiam patiriančiam „Aš“, patiriančiam tik galutinius produktus, ir 3. objektyvumas kaip egzistavimo šaltinis. Jei antrojo dėmens neliktų, mes patirtume, Kanto žodžiais tariant, „kažką mažiau nei sapnas“ (*weniger, als ein Traum*)¹⁴⁸. Arba, mažiau poetiškai, tai reiškia, kad „įvairovė duotajame stebėjime būtinai subordinuota kategorijoms“¹⁴⁹. Apvertus šią tezę, tampa aišku, kad mes negalime susidurti su niekuo, ko apibrėžčių galimybės sąlyga nesame mes patys. Visgi būtina pabrėžti du momentus: viena vertus, Kanto siekis pagrįsti subjekto ir objekto susitikimą paradoksaliai yra įgyvendinamas prarandant daiktą savaime. Antra vertus, dvigubas patyrimo ir kategorijų susaistymas reiškia, kad visas patyrimas yra apibrėžtas ir prasmingas, be to, kategorijų taikymo ribojimas patyrimo

objektams reiškia, kad prasmė ir determinacijos yra susiejamos su patyrimu.

Dabar tampa aiškesnis Kanto teiginys, kad reprezentacija yra patyrimo galimybės sąlyga. Visas iki šiol atliktas darbas dabar padės pereiti prie tikslesnio šiuolaikinių diskusijų su Kantu traktavimo. Vis dėlto vaisingai diskusijai tarp Kanto ir naujųjų realizmų reikalinga detaliau išanalizuoti, kaip Kantas vartoja realizmo ir idealizmo sąvokas.

Kanto transcendentalinis idealizmas

Henry Allisono knyga *Kanto transcendentalinis idealizmas* (*Kant's transcendental idealism*) turėjo milžinišką įtaką tam, kad šiandien Kanto pozicija dažniausiai nėra nesusimąstant įvardijama transcendentalinio idealizmo terminu. Ir nors kyla klausimų, ar toks terminas tinka įvardyti Kanto projektą kaip visumą, jis tobulai tinka čia nagrinėjamai pirmajai *Grynojo proto kritikos* daliai. Tad kas konkrečiai yra Kanto idealizmas?

Pirmiausia reikia atkreipti dėmesį į tai, kokioje priešpriešoje Kantas apmąsto savo idealizmą. Idealizmo priešybe tradiciškai buvo laikomas materializmas. Ginčai tarp materialistų ir idealistų vyko dėl to, iš ko sudarytas pasaulis. Kaip jau minėta, Kantas savo ruožtu bando atsakyti į visai kitą klausimą, t. y. kas yra determinacijos šaltinis pasaulyje. Kantui realizmas ir idealizmas yra du atsakymai būtent į šį klausimą. Realizmas (arba dogmatizmas) yra pozicija, teigianti, kad „tik objektas padaro vaizdinį galimą“ ir objektas yra determinacijos, kurios pasyvūs recipientai mes esame, šaltinis. Idealizmas, priešingai, teigia, kad apibrėžtys yra įmanomos dėl subjekto aktyvios veiklos ir dalis jų neegzistuoja anapus patyrimo. Taigi žodis „idealus“ Kantui reiškia priklausomas, egzistuojantis ne savaime. Šia prasme apibrėžtys, kurias atrandame patyrimo, yra idealios: jos

148 Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner, 1956, p. 164. Ši *Grynojo proto kritikos* dalis yra tik pirmajame leidime, todėl nurodome į vokišką tekstą, o ne Romano Plečkaičio antrosios *Grynojo proto kritikos* laidos vertimą.

149 Immanuel Kant, *Grynojo proto kritika*, p. 143.

neegzistuoja savaime, bet tik kaip subjekto aktyvumo rezultatas. Būtent todėl Kantui ir vokiečių idealistams idealizmo priešybė yra realizmas, o ne materializmas. Toks idealizmo ir realizmo terminų vartojimas vėliau buvo dar labiau supainiotas Marxo ir marksistinės tradicijos, Hegelio idealizmui priešinusios materializmą.

Ką reiškia „transcendentalinis“ transcendentaliniame idealizme? Kaip jau mėginta parodyti, Kanto idealizmas yra transcendentalinis savo *topos*, – jis yra vieta, kur yra lokalizuojamos vaizdinių galimybės sąlygos. Tas *topos* yra subjektas ir jo „sielos galios“. Vis dėlto Kanto idealizmas yra apribotas idealizmas, jis niekada iki galo netampa subjektyviu idealizmu. Nors subjektas ir yra determinacijos šaltinis, jis nekuria apibrėžčių (subjektų) tuščioje vietoje ar iš nieko. Bet kuri konkreti determinacija yra subjekto aktyvių galių ir joslėms duotos įvairovės harmonija. Mano nuomone, svarbu nepersistengti kalbant apie Kanto kopernikiškosios revoliucijos apimtį. Kantas neteigia, kad mes, kaip transcendentaliniai subjektai, duodame įsakymus gamtai. Veikia jau mes – t.y. transcendentalinis subjektas – suteikiame dėsniškumo ir determinacijos formą, užuot kūrę konkrečius dėsnius ar determinacijas. Kanto nuomone, iš transcendentalinio subjekto sąrangos neįmanoma išvesti konkrečių gamtos dėsnių, nes transcendentalinis matmuo apima tik pačias universaliausias patyrimo sąlygas. Taigi Kanto empirinis realizmas reiškia ne tik tai, kad erdvė, laikas ir kategorijos yra objektyviai validžios empiriniame patyrimo, bet ir tai, kad iš empirikos galima itin daug išmokti.

Čia Kantas prieina tam tikrą savo metodologijos ribotumą. Pradėdami nuo subjekto, kaip determinacijos šaltinio, atskirti subjektyvią ir empirinę patyrimo dalį galime tik pasitelkdami abstrakciją. Ir nors *Grynojo proto kritikos* pradžioje Kantas įveda skirtį tarp materijos (to, kas ateina iš

empirinio pasaulio) ir formos (mūsų patyrimo sąrangos)¹⁵⁰, iš tiesų šių dviejų elementų atskirti neįmanoma. Viena vertus, taip yra ir dėl to, kad mes visada susiduriame su jau įforminta materija, kita vertus, dar gilesnė priežastis yra ta, kad, nuo materijos atskyrus formą, materija tampa tuo, kuo ji visada buvo filosofijos istorijoje: kažkuo neinteligibiliu ir neapibrėžtu, tad galiausiai neprieinamu. Taip daikto savaime problema dar kartą atsikartoja kitu lygmeniu: mes galime susitikti su objektu tik jį įformindami ir, šia prasme, jį prarasdami.

Kopernikiškoji ar ptolemajiškoji revoliucija?

Pastarąjį dešimtmetį naujieji realistai apkaltino Kanto transcendentalinį idealizmą esant ne kopernikiškąją revoliuciją, bet veikiau jos priešybę. Anot Meillassoux, Kantas išties pradeda ptolemajiškąją revoliuciją: „Visgi tapo visiškai aišku, kad kantiškai revoliucijai mąstyme tinkamesnis palyginimas būtų „ptolemajiškoji kontrrevoliucija“, turint omeny pirmosios tvirtinimą, kad ne stebėtojas, kuris, kaip manėme, buvo nejudantis, iš tiesų skrieja aplink stebimą Saulę, bet, priešingai, subjektas yra pažinimo proceso centre.“¹⁵¹ Ta pati idėja atsikartoja ir Ferrario *Naujojo realizmo manifeste*¹⁵², o Gabrielis Catrenas teigia, kad šio Kanto filosofijos aspekto peržengimas yra centrinis jo paties projektui: „Filosofija galiausiai taps moderni, jei tik pajėgs nukelti (*sublate*) kritinį momentą, sutriuškinti ptolemajiškąją kontrrevoliuciją ir pagilinti moderniojo mokslo sukeltas

150 *Ibid.*, p. 68.

151 Quentin Meillassoux, *After finitude*, p. 53.

152 Maurizio Ferraris, *Manifesto of New Realism*, p. 6.

narcisistiškas žaizdas.¹⁵³ Vis dėlto manyčiau, kad atremti Kanto filosofijos kaip ptolemajiškosios revoliucijos apibūdinimą yra labai sunku¹⁵⁴.

Naujųjų realistų Kanto, kaip ptolemajiškosios revoliucijos pradininko, kritika mus grąžina atgal prie „susitikimo problemos“. Kantas teigia, kad yra tik vienas susitikimo tarp subjekto ir objektyvybės galimybės sąlygų rinkinys. Turint omenyje, kad jis taip pat draudžia peržengti baigtinio subjekto perspektyvą, bet koks kalbėjimas apie kitus „susitikimo“ būdus tampa beprasmis. Pagaliau tai reiškia, kad Kanto perspektyvoje negalima rimtai teigti, kad plaktukas trenkė į vinį arba šuo pastūmė kaulą, bet tik plaktukas trenkė į vinį mūsų perspektyvoje ir šuo pastūmė kaulą mūsų patyrimo. Kitaip tariant, bet koks objekto-objekto ar ne žmogiškojo subjekto-objekto susitikimas anapus patyrimo lauko yra atmetamas kaip neaptariamas ir nepažinus. Taip Kanto bandyto steigti susitikimo tarp subjekto ir objektyvybės sėkmė tampa dar labiau abejotina. Kitaip tariant, Kantui filosofijoje tėra prieinamas vienos rūšies determinacijos šaltinis.

Akligatvis

Nors Kantas išplėtoja turtingą realybės sampratą, jo filosofijos analizė patvirtina šios sampratos koreliacionistinę ir ptolemajišką (t. y. antropocentristinę) pobūdį. Bet ar tai nereiškia, kad Kantui nepavyksta įsteigti susitikimo tarp subjekto ir objekto galimybės sąlygų? Galbūt vertėtų atsigręžti į dar pačių vokiečių klasikų formuluotą kritiką Kanto filosofijos

153 Gabriel Catren, „Outland Empire: Prolegomena to Speculative Absolutism“, in: *Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, ed. by Levi R. Bryant, Graham Harman, and Nick Srnicek, Melbourne: Re.press, 2010, p. 335.

154 Pastarosios temos kur kas plačiau apžvelgtos Igno Šatkausko šiai monografijai parengtame tekste „Gaja ir Narcizas. Sekant mito terpių sankirtas dabartinėje filosofinėje antropologijoje“, p. 260–291.

atžvilgiu ir alternatyvų Kanto filosofijai konstravimą, atliktą jo amžininkų? Žvelgiant iš šiandienos perspektyvų matyti, kad, tarkime, ir Hegelio absoliutaus idealizmo, ir naujojo realizmo kritika Kanto filosofijos atžvilgiu turi sąlyčio taškų.

ABSOLIUTUSIS IDEALIZMAS KAIP PIRMOJI KANTO SUBJEKTYVIZMO KRITIKA

Nuo ko turime pradėti?

Dvasios fenomenologijos kelias

Jei *Dvasios fenomenologiją* pradėtume skaityti nuo įvado (o ne vėliau pridėtos pratarinės), žodį „absoliutas“ rastume jau pirmame sakinyje, kuris tuo pat metu pradeda tiesioginę konfrontaciją su Kantu. Hegelis rašo: „Natūralu manyti, kad filosofijoje, prieš imantis paties dalyko, t. y. to, kas iš tiesų yra, tikrojo pažinimo (*das wirkliche Erkennen*), iš pradžių būtina susitarti dėl pažinimo, traktuojamo kaip įrankis, kuriuo įvaldomas absoliutas, arba kaip priemonė, kuriai padedant absoliutas perregimas kiaurai.“¹⁵⁵ Jau pirmuoju sakiniu Hegelis atskleidžia tris svarbius dalykus: 1) jis patvirtina, kad filosofijos tikslas, filosofijos „pats dalykas“, yra „to, kas iš tikrųjų yra, tikrasis pažinimas“. Hegelis laikysis tokio aiškiai aristoteliško filosofijos apibrėžimo ir *Fenomenologijoje*, ir *Logikos moksle* (*Wissenschaft der Logik*). Filosofija yra ontologija. 2) Hegelis teigia, kad prieš imantis „paties dalyko“ atrodo natūralu pradėti nuo kitokio pobūdžio tyrimo. Atrodytų, savaime suprantama, kad prieš pradedant ką nors pažinti būtų teisinga pažinti pačius būdus, kuriais pažįstame, bei jų ribas ir taip išvengti klaidų ir paklydimų. Epistemologija yra natūrali pagunda. 3) Trečia, filosofija vienaip ar kitaip siekia

155 Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Dvasios fenomenologija*, vertė Arvydas Šliogeris, Vilnius: ALK/Pradai, 1997, p. 81.

pažinti absoliutą. *Fenomenologijos* įvade Hegelis toliau pateikia argumentus prieš epistemologinių tyrinėjimų pirmumą. Visgi juos peržvelgti čia nėra vietos. Mums svarbios tik dvi įvade padaromos išvados.

Absoliutas su mumis ir be mūsų

Kanto filosofija pradeda nuo klausimo, kaip galimas susitikimas tarp subjekto ir objekto, bet, bandydama atrasti tokio susitikimo sąlygas, galop nuo mūsų patyrimo atriboja daiktą savaime. Anot Hegelio, toks rezultatas pasiekiamas dėl ontologinės situacijos, nuo kurios Kantas (ir, šiandien sakytume, dauguma kitų koreliacionistų) pradeda:

Pirmiausia daroma prielaida, kad absoliutas yra vienoje pusėje, o pažinimas – kitoje, pats sau ir atskirtas nuo absoliuto, nors tuo pat metu įsivaizduojama, kad jis yra kažkas realaus; kitaip sakant, tariama, kad pažinimas, būdamas už absoliuto, vadinasi, ir už tiesos, vis dėlto yra teisingas.¹⁵⁶

Anot Hegelio, pradedant nuo šio atspirties taško, susitikimo problema tampa neišsprendžiama. Tačiau toks atspirties taškas neišvengiamas visoms nuo subjekto pradedančioms filosofijoms. Maža to, net ir peržengti subjekto ir objekto perskyrą bandančios pozicijos išlaiko šį kantiškosios filosofijos bruožą, nes galiausiai apriboja patyrimą / pažinimą lauku, padedančiu peržengti pačią subjekto-objekto perskyrą. Nesvarbu, tas laukas būtų patirtis, kalba, struktūra, ideologija ar istorija. Tokią kantiškosios filosofijos diagnozę Hegelis suformuoja dar *Tikėjime ir žinojime (Glauben und Wissen)*, kuriame baigtinumo absoliutumas atveda prie

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 83.

absoliučių baigtinumo ir begalybės, juslinio ir antjuslinio perskyrų ir „visko, kas yra išties tikra ir absoliutu, anapusiskumo“¹⁵⁷. Tad, užbėgant už akių tolesnei Hegelio filosofijos analizei, galima būtų klausti, ar subjekto ir absoliuto atskyrimas nėra ir šiuolaikinių autorių įvardijamo koreliacionizmo priežastis bei paaiškinimas?

Ontologinis išeities taškas, kurį Hegelis priešpriešina Kantui, atsiskleidžia *Fenomenologijos* įvade naudojama keistame ir ironiškame įvaizdyje. Anot Hegelio, filosofai, kurie pasitelkdami epistemologiją ruošiasi pažinti absoliutą, yra tarytum medžiotojai, bandantys pagauti paukštį kliais patepta rykštele¹⁵⁸. Šiame keistame vaizdinyje Hegelis mini paukščių medžioklės techniką, kurios esmė – kliais ištepti medžio šakas, kad ant jų nutūpęs paukštis priliptų. Būtent pristatydamas šį vaizdinį, vienu šalutiniu sakiniu Hegelis atsiskleidžia visiškai priešingą kantiškai ontologinę situaciją: „Tokiu [mūsų medžioklės – R. B.] atveju, jeigu absoliutas savyje ir sau jau nebūtų ir nenorėtų būti su mumis nuo pat pradžių, jis tikrai pasityčiotų iš tokios gudrybės.“¹⁵⁹ Taigi, anot Hegelio, susitikimo problema – taip, kaip ją kelia Kantas – yra pseudoproblema, nes absoliutas jau visada yra su mumis. Todėl nereikia ieškoti apriorinių susitikimo sąlygų, nors tai ir nereikia, kad nėra geresnių ir blogesnių konkrečių absoliuto pažinimo formų.

Vis dėlto taip žvelgiant kyla klausimas, kas yra absoliutas Hegeliui? Nors dabar Hegelio ontologinė išeities pozicija formaliai yra aiški, absoliuto sąvokos detalizacija bei tai,

¹⁵⁷ Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Faith and Knowledge*, transl. by H. S. Harris and Walter Cerf, Albany: SUNY Press, 1977, p. 62.

¹⁵⁸ Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Dvasios fenomenologija*, p. 82.

¹⁵⁹ Vertimas pakeistas. Arvydo Šliogerio vertime vietoj „buvimo su mumis“ atsiranda erotizuota „atsidavimo“ metaforika. Šliogerio vertimas: „Tokiu atveju, jeigu absoliutas savyje ir sau mums neatsiduotų ir nenorėtų atsiduoti pats, jis tikrai pasityčiotų iš šios gudrybės“, *ibid.*

kaip absoliuto mąstymas neišvengia anapus kritinės filosofijos užbrėžtų ribų ir neatkrinta į dogmatizmą, bus tolesnio tyrimo tema.

Absoliutas absoliučiajame idealizme

Kaip pažymi Markusas Gabrielis, „jei paklaustume, kas Hegelio brandžiojo laikotarpio sistemoje atitinka absoliutą, negautume paprasto atsakymo“¹⁶⁰. Savo knygoje *Vokiečių idealizmas: kova su subjektyvizmu, 1781–1801* absoliuto sąvoką viena centrinių vokiečių idealizmo istorijai laikantis Frederickas Beiseris pagrįstai atkreipia dėmesį į tai, kas dar labiau apsunkina mūsų tyrimą: „[V]okiečių idealizmo kontekste ‚absoliuto‘ sąvoka retai kada eksplicitiškai apibrėžiama ar paaiškinama.“¹⁶¹

Kaip jau minėta, Beiseris laiko šią sąvoką esmine aiškinant vokiečių idealizmo raidą, pagrindžiančią perėjimą nuo Kanto ir Fichtės subjektyvaus idealizmo prie knygoje nagrinėjamo „absoliučiojo idealizmo“ (kuriam knygoje atstovauja Hölderlinas, Novalis, Schlegelis, Schellingas ir Hegelis). Anot Beiserio:

Pokantiniai idealistai absoliutą suprato transcendentaliai, kaip pamatinę patyrimo galimybės sąlygą; kaip tokį, jie atsisakė jį apibrėžti tiek kaip subjektyvų, tiek kaip objektyvų; greičiau jau, pasak jų, tiek

subjektyvumą, tiek objektyvumą pačios randasi patirtyje, todėl šios sąvokos negali būti taikomos absoliutui nepakliūvant į ydingą ratą.¹⁶²

Dvi svarbios idėjos slypi šioje Beiserio citatoje. Pirma, absoliutas nėra apmąstomas iš subjekto perspektyvos, kaip tai daroma Kanto filosofijoje, bet greičiau jau pats subjektas ir jo koreliatas objektas yra galimi tik absoliute. Kitaip tariant, viskas grindžiama ne subjektu ir jo patirtimi, bet tik didesne visuma, kurioje pats subjektas tampa įmanomas. Sekant Beiseriu, galima teigti, kad būtent ši idėja pagrindžia perėjimą nuo subjektyviojo idealizmo prie absoliučiojo idealizmo. Svarbu, kad toks absoliuto sąvokos traktavimas savo esme išlieka transcendentalinis, nes absoliutas čia įvedamas kaip bet kokios patirties galimybės sąlyga. Tai skiria absoliutųjį idealizmą nuo dogmatinės metafizikos, nes čia patiriantysis subjektas nebėra ištirpdomas monistiniame vienyje, bet ir nėra išskiriamas iš visų kitų esinių. Kaip teigia Beiseris, „dvasios karalystė, subjektyvumas, gali būti aukščiausia absoliuto manifestacija, ekspresija ar įsikūnijimas, vis dėlto, net jei tai tiesa, ji turi likti tik viena iš jo apraiškų“¹⁶³.

Anot Beiserio, Spinozos įtaka nulėmė kitą esminę absoliuto sąvokos sluoksnį absoliučiajame idealizme. Gerai žinoma, kad Spinoza substanciją suprato kaip nepriklausomą, savipakankamą, jokios išorės neturinčią esatį. Po Kanto Spinozą skaitė idealistai manė, kad tai implikuoja, jog Spinozos substancija „yra lygi visatai kaip visumai, nes bet kas mažiau nei visų dalykų visuma turi priklausyti nuo kažko, kas yra anapus jos“¹⁶⁴. Anot Beiserio, tai ir buvo sąvokos „absoliutas“ reikšmė po Fichtės: „Nors ši sąvoka turi

160 Markus Gabriel, *Transcendental Ontology: Essays on German Idealism*, London: Continuum, 2011, p. 106.

161 Frederick Beiser, *German Idealism: the Struggle Against Subjectivism, 1781–1801*, Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 351.

162 *Ibid.*, p. 6.

163 *Ibid.*

164 *Ibid.*, p. 351.

religinių ir mistinių asociacijų, ji tereiškė visatą kaip visumą. Todėl jai giminingomis sąvokomis kartais tapdavo „visata“ (*das Universum*), „vienas ir visa“ (*Hen kai pan*) ar tiesiog „būtis“ (*Seyn*).¹⁶⁵ Verta dar kartą pabrėžti, kad jau Hölderlino *Urteil und Seyn* šios ontologinės sąvokos nebuvo pasiektos kažkokia spekuliatyvia (nehėgeliška šios sąvokos prasme) procedūra, bet kaip patirties galimybės sąlygos, t. y. pagaliau kaip determinacijos galimybės sąlygos. Todėl absoliutieji idealistai dažniausiai matė save kaip Kanto filosofijos tęsėjus.

Kitas svarbus absoliuto sąvokos matmuo yra puikiai aptartas Adriano Johnstono veikale *Naujasis vokiečių idealizmas*. Veikale Johnstonas pabrėžia bemaž klasikinę tezę: „Bėgalinis absoliutas, kaip substancija, taip pat tampa savi-reflektyvus baigtinėje sąmoningoje subjektyvėje ir per ją. Subjektyvė bei jos suvokiančios (savi)sąmoningos veiklos išlieka visiškai imanentiškos substanciskai, absoliučiai begalybei kaip ontologiniam pagrindui, iš kurio ji yra kilusi.“¹⁶⁶ Visgi, pasak Johnstono, tai taip pat reiškia, kad pats subjekto (ir net gyvybės) atsiradimas turi būti paaiškintas per absoliutą kaip visumą. Kad ir kaip keistai tai skambėtų, tokia absoliuto samprata verčia Hegelį priimti apriorinę „būties tęstinumo“ tezę, kurioje pertrūkiai atsiranda *a posteriori*, bet jie niekada nebūna neperžengiami. Būtent kaip tokį užmojų galima skaityti Hegelio gamtos filosofiją, kurioje gyvybė ir subjektas yra kildinami iš neorganinių esinių, o šie galiausiai iš paties absoliuto. Šitaip absoliuto samprata verčia kvestionuoti visas filosofijas, matančias radikalų pertrūkį tarp subjekto ir viso kito.

165 *Ibid.*, p. 352.

166 Adrian Johnston, *A New German idealism: Hegel, Zizek, and dialectical materialism*, New York: Columbia University Press, 2018, p. 61.

Absoliutas ankstyvojo Hegelio darbuose

Beiserio pristatomi absoliučiojo idealizmo argumentai prieš Kantą bei pratęsiantys Kantą yra bene pirmą kartą aiškiai suformuluoti dar jaunojo Hegelio tekste *Skirtumas tarp Fichtės ir Schellingo filosofijos sistemų* (žinomame pavadinimu *Differenzschrift*). Hegelis pradeda šį tekstą iškeldamas susitikimo tarp subjekto ir objekto klausimą, tiesa, darydamas tai „absoliučios tapatybės“ terminais. Anot Hegelio, du skirtingi idealizmai bando išspręsti šią problemą. Fichtės idealizmą jis įvardija subjektyvios subjekto-objekto tapatybės idealizmu. Anot Hegelio, „Fichte nustatė [*Gesetz*] tik vieną iš priešybių absoliute, arba kitais žodžiais, kaip absoliutą. Jam teisinga ir būtina slypi tik savimonėje, nes tik savimonė yra savinustatymas, subjektas-objektas.“¹⁶⁷ Kitaip tariant, subjektyviajame subjekto-objekto tapatybės idealizme visos apibrėžtys kyla iš subjekto poliaus. Kokia yra šio idealizmo alternatyva? Atsakant į šį klausimą ypač svarbu, kad *Differenzschrift* Schellingo filosofija yra pristatoma ne kaip objektyvusis idealizmas (etiketė, kurią ankstyviesiems Schellingo darbams Hegelis prilipdė vėliau), bet kaip absoliutusias idealizmas. Hegelis rašo: „Gamtos filosofijoje Schellingas nustato objektyvųjų subjektą-objektą šalia subjektyviojo subjekto-objekto ir pristato abu kaip suvienytus kažkame aukštesnio nei subjektas.“¹⁶⁸ Argumentas, kurį už tokį šelingišką idealizmą pateikia Hegelis, yra tobulas Beiserio aptartos absoliučiojo idealizmo logikos pavyzdys:

167 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, transl. by H. S. Harris and Walter Cerf, Albany: SUNY Press, 1977, p. 157.

168 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, p. 81.

Tam, kad absoliuti tapatybė būtų visos sistemos principas, yra būtina, kad tiek subjektas, tiek objektas būtų nustatyti kaip subjektas-objektas. Fichtės sistemoje tapatybė konstituoja save tik kaip subjektyvųjį subjektą-objektą. Bet šis subjektyvusis subjektas-objektas yra reikalingas objektyviojo subjekto-objekto tam, kad jį užbaigtų, todėl absoliutas prisistato abiejuose iš dviejų subjektų-objektų ir tampa užbaigtas tik juose abiejuose kaip aukščiausioje sintezėje, paneigiančioje abu tiek, kiek jie yra supriešinti. Kaip jų absoliutaus neskirtumo taškas, absoliutas apima abu, pagimdo abu ir gimsta iš abiejų.¹⁶⁹

Kitais žodžiais tariant, subjektyvusis subjekto-objekto idealizmas yra ne visas ir „reikalingas pataisymo“ tam, kad galėtų paaiškinti subjekto ir objekto susitikimą (absoliučią tapatybę), nes subjektas išties yra tik dalis, o ne visa konstituojantis pagrindas. Todėl aukštesnis absoliuto žiūros taškas yra būtinas, norint suprasti tokį susitikimą. Visgi tai nereiškia, kad baigtiniai esiniai yra ištirpdomi absoliute. Absoliutas „pagimdo abu“, bet „yra pagimdytas abiejų“. Būtent tokį absoliuto¹⁷⁰ pobūdį nužymi garsioji Hegelio frazė „tapatybės ir netapatybės tapatybė“ (*Identität der Identität und der Nichtidentität*). Svarbu ir tai, kad, jeigu absoliutas laikomas galutiniu determinacijos šaltiniu, tikroji absoliučiojo idealizmo priešybė yra ne realizmas, bet ontologinis pozityvizmas, t. y. teigimas, kad paskiri objektai, o ne visumos, yra

169 *Ibid.*, p. 156.

170 Nors čia negaliu leisti į detales, verta pažymėti, kad šiuolaikiniame kontinentiniame Hegelio tyrimų lauke du būdai interpretuoti Hegelio absoliuto sąvoką sulaukia vis daugiau gynėjų. Vieni autoriai, kaip pats Johnstonas ar Malabou (ir analitinėje filosofijoje populiarūs bandymai skaityti Hegelį kaip natūralistą), absoliutą linkę laikyti, Johnstono žodžiais, „kontingentišku materialaus faktiškumo pozityvumu“ (Adrian Johnston, *A New German idealism*), kiti, kaip Žižekas, Agambenas ar Šerpytytė, į absoliutą veikia žvelgia kaip į „pirmąpradės tuštumos negatyvumą“.

determinacijos šaltinis. Šia prasme absoliutusias idealizmas yra nesuderinamas su Ferrario naujuoju realizmu ar į objektus orientuota ontologija.

Absoliutas brandžiojo Hegelio darbuose

Gana lengva parodyti, kad absoliutas yra centrinė tema ir brandžiuosiuose Hegelio darbuose. Absoliutas yra ir įvado į *Dvasios fenomenologiją* centre. Todėl gali atrodyti keista, kad garsiajame vėliau parašytos pratarinės teiginys, kuris „viską lemia“, absoliuto sąvoka nepasirodo. Anot Hegelio, „mano požiūriu, kuris turi pasiteisinti tik per sistemos išskaidą, viską lemia tai, kad tiesa [*das Wahre*] būtų suvokta ir išreikšta ne tik kaip *substancija*, bet ir kaip *subjektas*“¹⁷¹. Pirma, reikia pažymėti, kad Hegelio *das Wahre* turėtų būti suprastas ne tiek kaip tiesa, kaip Šliogerio vertime, bet kaip objektas, t. y. tai, kas yra tiesa. Taip žvelgiant, ar šioje Hegelio formulėje tikrai nėra absoliuto? Dabar turėtų būti aišku, kad yra visai priešingai. Jei Hegelis seka tuo, kaip absoliutieji idealistai vartojo absoliuto sąvoką, tuomet „absoliutas“ ir „tai, kas yra tiesa“ turėtų būti laikomi sinonimais. Jei taip yra, tai garsiąją Hegelio frazę galime skaityti ir taip: „Viską lemia tai, kad absoliutas būtų suvoktas ir išreikštas ne tik kaip *substancija*, bet ir kaip *subjektas*.“

Logikos mokslas yra ir absoliuto mokslas. Pavyzdžiui, rašydamas apie apibrėžtį „būtis“ Hegelis teigia:

Ši sąvoka gali būti laikoma pirmuoju ir gryniausiu, tai yra abstrakčiausiu, absoliuto apibrėžimu – kaip tikrai būtų, jei klausimas tebutų apibrėžimų formuluotės ir absoliuto vardas. Šia prasme absoliuti sąvoka kaip

171 Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Dvasios fenomenologija*, p. 39.

tokia būtų pirmasis absoliuto apibrėžimas, todėl visos tolesnės apibrėžtys ir plėtotės būtų tik labiau apibrėžti ir turtingesni absoliuto apibrėžimai.¹⁷²

Šiuo atveju mus domina ne tai, kad Hegelis atmets absoliuto apibrėžimų paiešką kaip tinkamą tikslą, bet veikiau tai, kad *Logikos mokslas* dirba su absoliuto determinacijomis ir jų plėtotėmis, net jei šios negali būti sutrauktos į apibrėžimus. Taigi, jei *Fenomenologija* dorojasi su įvairiomis episteminėmis, egzistencinėmis, etinėmis, religinėmis ir ideologinėmis sąmonės formomis, sučiuopiančiomis absoliutą istorijoje, *Logika* tvarkosi su tuo, kaip absoliutas pasirodo grynajam mąstymui. Tokiu atveju, kaip rašo pats Hegelis, *Logikos mokslo* užduotis yra „padeonstruoti, kas absoliutas yra. Bet ši demonstracija negali būti nei [tyrėjo – R. B.] apibrėžtis, nei išorinė refleksija, kurias pasitelkiant būtų gautos absoliuto apibrėžtys, bet veikiau jau *absoliuto ekspozicija*, arba tiksliau, absoliuto *saviekspozicija*, tik *parodymas to, kas jis yra*.“¹⁷³

Dvi ontologijos prasmės

Absoliuto sąvoka absoliučiajame idealizme padeda pasiekti tris tikslus: 1) peržengti Kanto subjektyvizmą, 2) pateikti teoriją, parodančią, kaip iš absoliuto kyla visos kitos apibrėžtys ir galop pats subjektas, 3) išlaikyti subjektą kaip vieną svarbiausių absoliuto išraiškų ir jo dalį. Jei viskas, ką iki šiol teigiau, yra tiesa, didžiausias sunkumas mąstant apie Hegelio filosofiją yra tai, kad jam dvi skirtingos ontologijos prasmės susilieja į vieną. Nors tai gali kelti nuostabą, pats

žodis „ontologija“ pradėtas vartoti tik XIX amžiuje, jį išpopuliarinus Christianui Wolffui. Pastarajam ontologija yra „būties kaip tokios“, *būties kaip būties*, tyrimas. Todėl nieko nuostabaus, kad net ir Wolffo veikalo pavadinimas, *Pirmoji filosofija kaip ontologija* (*Philosophia Prima sive Ontologia*), nurodo artimą disciplinos ryšį su Aristotelio metafizika¹⁷⁴. Tiek Wolffo, tiek Aristotelio ontologijos įprastai laikomos realistinėmis ontologijomis, realizmo terminą suprantant kaip „sugestiją, kad galima pasiekti visišką supratimą, kaip veikia pasaulis iš grynai trečiojo asmens objektyvistinės kalbos perspektyvos“¹⁷⁵. Šia prasme ontologija yra mokslas apie nuo sąmonės nepriklausomą *būtį kaip būtį*. Visgi žodis „ontologija“ prasmiškai priartėja prie kantiškosios perspektyvos Heideggerio darbuose. Čia „mes paliekame ontologijos terminą teoriniam tyrimui, kuris yra eksplicitiškai pasišventęs esinių prasmei“¹⁷⁶. Iš Heideggerio perspektyvos, ontologija atskleidžia ne nuo sąmonės nepriklausomą tikrovę, bet veikiau jau „esinių prasmę“, t. y. kaip esiniai yra duoti mums. Todėl Heideggeris gali teigti, kad „ontologija yra įmanoma tik kaip fenomenologija“¹⁷⁷. Kitais žodžiais tariant, kol klasikinė ontologija visiškai ištrina sąmonę ir patyrimą iš *būties kaip būties* tyrimo, heidegeriškoji ontologija apriboja ontologiją būties patyrimu.

Siekiant suprasti Hegelio absoliutųjį idealizmą, kyla problema, kad jis yra ontologija tiek heidegeriška, tiek klasikine prasmėmis, nors iki galo nesutampa su nė viena jų. Hegelio ontologija yra absoliuto, kaip visumos, ontologija

174 Apie volfišką ontologijos sampratą žr. Kristupas Sabolius, „Įsivaizduojant tikrovę iš skirtingų perspektyvų“, p. 16–17.

175 Richard Sebold, *Continental anti-realism: a critique*, New York: Rowman & Littlefield International, 2014, p. 263.

176 Martin Heidegger, *Being and Time*, transl. by John Macquarrie and Edward Robinson, New York: HarperCollins Publishers, 2001, p. 32.

177 *Ibid.*, p. 60.

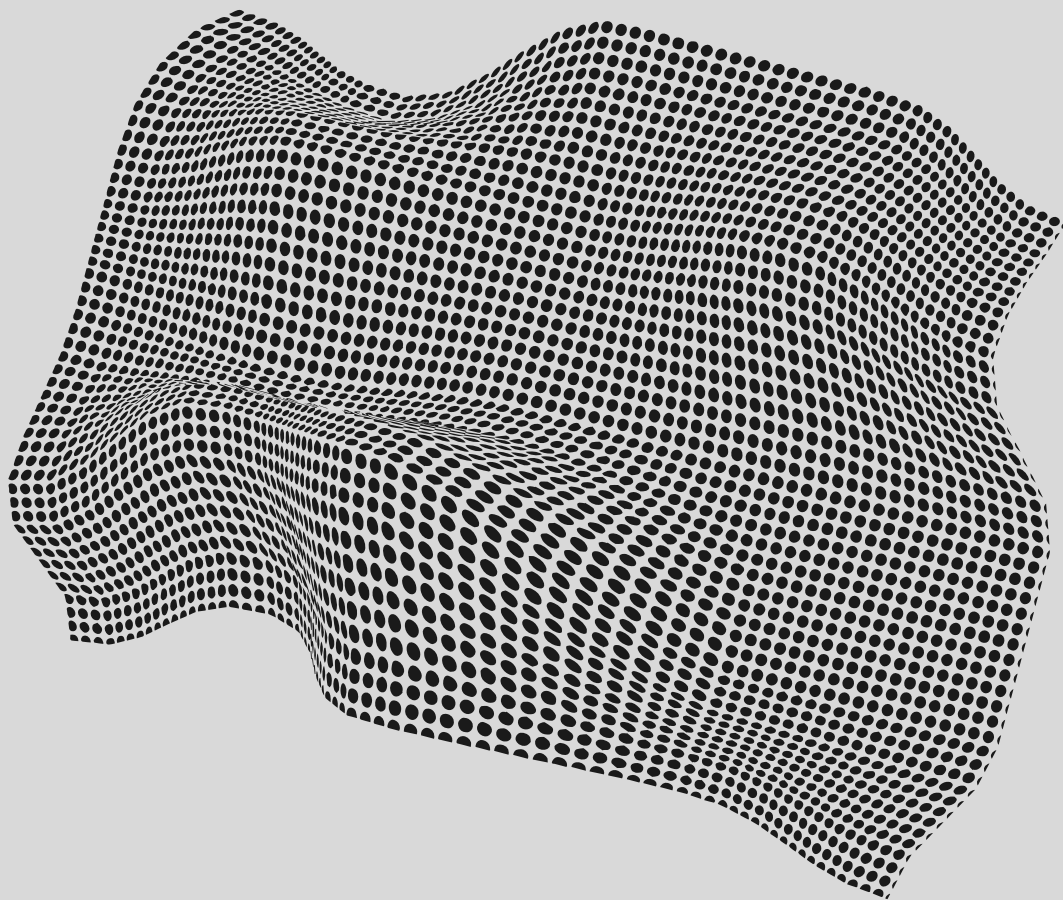
172 Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Science of Logic*, transl. by George Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 51–52.

173 Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Science of Logic*, p. 466.

(šia prasme ji tiria būtį kaip būtį), bet kartu ji įima ir padaro esmingą pačią žmogiškąją patirtį absoliuto vystymesi. Šia prasme Hegelis yra ir koreliacionistas, ir realistas. Hegeliui problema ne tai, kad mes negalime pažinti nuo sąmonės nepriklausomos būties, bet kad pati būtis būtų visiškai kitokia, jei nebūtų sąmonių. Kitaip tariant, būtis yra sąmonės koreliatas, o sąmonė yra būties koreliatas, bet tai nereiškia, kad Hegelio ontologija yra antirealistinė.

Absoliutusias idealizmas anapus realizmo ir koreliacionizmo

Šis Maurizio Ferrario kritikos įkvėptas tyrimas parodė, kad pats Kantas ieškojo susitikimo tarp objekto ir subjekto galimybės sąlygų. Vis dėlto, Kanto teigimu, toks susitikimas įmanomas, tik jeigu determinacijos šaltiniu laikysime transcendentalinį subjektą, dėl ko prieiga prie daiktų savaime tampa ypač problemiška. Tekste siekiau parodyti, kad, bandydamas išvengti šios išvados, Ferraris pradeda nuo objektų, kaip determinacijos šaltinio, sampratos. Visgi, bandydamas kurti pozityvųjį realizmą, Ferraris labai priartėja prie koreliacionizmo. Tokiame kontekste iš naujo pažvelgus į Hegelio absoliutųjį idealizmą, kuris determinacijos šaltiniu laiko absoliutą kaip visumą ir peržengia skirtį tarp realizmo ir koreliacionizmo, absoliutusias idealizmas tampa vaisingu ir perspektyviu diskusijos tarp Ferrario ir Kanto dalyviu.



LAIKAS, BŪTIS IR ĮSIVAIZDUOJAMYBĖ: NAUJOS REALUMO PERSPEKTYVOS CATHERINE MALABOU IR GIORGIO AGAMBENO FILOSOFIJOJE

Rita Šerpytytė

Catherine Malabou:
Hegelis ir *le ,voir venir‘*

Realumo / tikrumo problemos permąstymui dabarties filosofinių problemų kontekste ypač svarbus dviejų šiuolaikinės filosofijos idėjų – plastiškumo, atstovaujamo Catherine Malabou, ir impotencialumo, atstovaujamo Giorgio Agambeno, sugretinimas, sykiu ieškant jų ryšio, reikšmingo ne vien realybės / tikrovės problemos, bet ir jos ryšio su įsivaizduojamybės / vaizduotės problema kėlimui bei sprendimui.

Taigi, konkrečiau tariant, čia dėmesio centre bus, iš vienos pusės, Malabou Hegelio skaitymo implikuotas laiko ir istorijos santykio „perkrovimas“, iš kitos – agambeniškas Aristotelio *potencijos* sąvokos revizavimas, jos sampratos persvarstymas.

Jacques Derrida, pristatydamas, o veikiau ypatin-
gai palaimindamas Catherine Malabou knygą *L'Avenir
de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique* (1996) / *The
Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic* (2005),

pirmiausia sušunka „Hegelio ateitis / atėjimas (*l'a-venir*)!“, šį susižavėjimo šūksnį pirmiausia nukreipdamas į patį „pavadinimo meną“ (*the art of title*)¹⁷⁸.

Taigi pradėti norėčiau ne vien nuo Malabou brėžiamos perspektyvos, bet ir nuo pačios galimos prieigos prie Hegelio, o tiksliau – prie jo santykio su laiku svarstymo. Tačiau, net ir padarius šią išlygą ir orientuojantis į „patį Hegelį“, Derrida šūksnis girdisi ir lieka galioti – maža to, pati prieiga prie įvardytos problemos ima suktis pirmiausia apie tris galimas „Hegelio ateities / atėjimo“ prasmes.

Pirmiausia gali kilti klausimas, ar *Hegelis* turi ateitį, kokia *jo* vieta filosofijos istorijoje, ar jis nėra tiesiog *passé* mąstytojas?

Antrasis klausimas, kuris, be abejo, yra implikuotas pirmajame, gali būti apibendrintas, redukuotas į klausimą, apie kurį dažniausiai ir sukasi visi filosofiniai svarstymai – ar Hegelis turi / turėjo *ateities sampratą* (Hegelio atveju labiau tiktų sakyti – *ateities sąvoką / konceptą*)? Nors Derrida tai išreiškia turiningiau – „ar jis turėjo (mąstė) ateitį? Ar jis bus turėjęs ateities *sąvoką*?“ Ar tai ateitis, ar *vieta ateičiai* [kursyvas mano – R. Š.] pagal *jo* viziją ir *jo* filosofijoje? Ar jis bus mąstęs ateitį *kaip tokią*?

Į šiuos abu klausimus sykiu su Derrida galime atsakyti „taip“, kartu pastebėdami, kad *ateitis*, – šis daiktavardis prancūzų kalboje sykiu įgauna ir veiksmąžodinę formą „ateiti“, – nukreipia į trečią, esmingesnę klausimą, kurį Malabou knygoje išskaito Derrida: „Kaip, koku būdu ateities galimybė apskritai priklauso nuo *Hegelio* ateities, nuo Hegeliui *pažadėtos* ateities, sykiu nuo *šio mąstytojo mąstytos* ateities?“¹⁷⁹

178 Jacques Derrida, „A time for farewells: Heidegger (read by) Hegel (read by Malabou)“, in: Catherine Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectics*, London, New York: Routledge, 2005, p. vii.

179 *Ibid.*, p. viii.

Ir išskleidžia galimą abejonę kaip didžiausią riziką, „ar čia bus ir ar gali būti ateitis, padarius prielaidą apie istorijos pabaigą, anapus tos ‚scenos‘ ar ‚topos‘, kuri vadinama ‚absoliučiu žinojimu‘? Anapus tam tikro laiko apskritai interpretavimo ir prezentavimo? Ir kas tai galėtų būti? Ar gali ateitis, kuri turi ateiti, būti mąstoma, būti suvokta [įsivaizduota] ir paskelbta [...]“¹⁸⁰, suformuluojant klausimą „Kas yra?“ ar net apskritai „formuluojant klausimą“?

Tačiau Derrida pasigėrėjimo šūksnis nėra orientuotas į klausimų apie Hegelio ateitį (jo ateitį, jo ateities sampratą) iškėlimą ar atsakymų į juos suradimą. Jis, sakyčiau, jei ir kyla iš to paties klausimų šaltinio, tai yra veikiau vadintinas orientacija į Hegelio santykio su istorija „perkrovimą“, nes, Derrida akimis, Malabou pirmoji knyga pasakoja negirdėtą istoriją – „laiko istoriją kaip ateities istoriją“. „Atėjimo / ateities istorija“ – tai yra pagrindinis Malabou teiginys, jos tezė, jos pasiūlymas. Ir jis yra legitimuojamas ne kuo kitu, o būtent tos istorijos susiejimu su laiko istorija. O tai yra ne kas kita kaip istorija „subjektiškumo kaip ‚matymo / regėjimo (kas) ateina‘ (*subjectivness as ‚to see (what is) coming‘*) / (*le ‚voir venir‘*)“¹⁸¹.

Tad Hegelio ateities matymas, Malabou matymas, pirmiausia yra susijęs su laiko ir istorijos hierarchijos pakeitimu. Ne laiką atrandame tam tikroje (Hegelio) istorijos sampratoje, o istorija randasi kaip laiko – dargi ateities laiko – istorija. Net paviršutiniškai žvilgtelėjus į daugybę reprezentatyvių Hegeliui skirtų veikalų, randame priešingą hierarchiją, kurią galėtume net pavadinti chrestomatiška. Tuo tarpu Malabou „negirdėtoji istorija“ yra įgalinama tuo, ką Derrida pavadina sąvokos ekstrordinarišku ir būtinu „suktumu / sukčiavimu“ (*contortion*), kuris jo išreiškiamas

180 *Ibid.*

181 *Ibid.*, p. 194.

sąlygos sakiniu: „[J]eigu istorija presupponuoja laiko egzistavimą, kaip gali laikas būti mąstomas kaip turintis istoriją? Kaip tai gali būti mąstoma radikaliau nei istorijos maniera [būdu] (kas taip pat yra būtina refleksija, bet kas yra kur kas bendresnis mąstymo būdas)?“¹⁸²

Tačiau toks Hegelio matymas, jo istorijos ir laiko santykio paradoksalus perkrovimas yra susijęs su esminga pačiai Malabou iš Hegelio filosofijos ištraukta plastiškumo „idėja“. Šio ekstrakto teisėtumą ir prasmę bei jo santykį su laiku (ar bent jau tam tikrą jo aspektą) čia kaip tik pirmiausia ir bandysime apmąstyti. Taigi, kad galėtume kalbėti apie plastiškumą ir laiką, turime pradėti nuo laiko plastiškumo kaip istorijos ir laiko santykio perversijos.

Nors Malabou savo knygą apie Hegelio ateitį apskritai pradeda nuo plastiškumo idėjos pristatymo, o kitose knygoje nuolatos plėtoja, šią idėją laikydama motorine „schema“, čia orientuosimės ne į plastiškumą apskritai, o į tam tikrą jo esmingą, net esmingiausią specifikaciją – laiko plastiškumą. Laiko plastiškumas Malabou reiškia jo (laiko) sinchronišką ir diachronišką gebėjimą pačiam autodiferencijuotis. Orientuodamasi į Hegelio *Filosofijos mokslų enciklopedijos* tam tikrus laikui skirtus paragrafus, Malabou pabrėžia, kad „sakyti, jog laikas nėra visada tai, kas jis yra, sykiu reiškia, kad jis laikiškai pats save atskiria (diferencijuoja) nuo savęs paties, kad, kitaip tariant, jis turi istoriją. *Enciklopedijos* paragrafuose apie erdvę ir laiką implicitiškai referencijos į Aristotelį ir Kantą įgalina paaiškinti šį Hegelio mąstymo fundamentalų bruožą. „*To see (what is) coming*“ / „matyti tai, kas ateina“ (*le voir venir*“), o tai yra visų susidūrimų pirmapradė galimybė, subjektiškos anticipacijos struktūra“, sykiu yra matyti, kad ši struktūra yra „*ne ta pati kiekvieną savo istorijos momentą*, ji tuo pačiu būdu ne-, mato to, kas

ateina“, *ji neturi tos pačios ateities*. Subjektiškumas ateina į save patį dviem fundamentaliais momentais: *Graikiškuoju momentu* ir *moderno momentu*, kas pasirodo esą ir jų loginė vienovė, ir chronologinė seka, „subjektas kaip substancija“ ir „substancija kaip subjektas“.¹⁸³

Taigi, siūlydama laiko plastiškumo idėją, įgalinančią laiko istoriją kaip ateities istoriją, Malabou iš tiesų orientuojasi į du Hegelio *Enciklopedijos* paragrafus (258 ir 259), pateikdama kitokį nei įprasta, originalų Hegelio laiko sampratos traktavimą. Analizuodama Hegelio laiko „apibrėžimą“, pagal kurį laikas „yra būtis, kuri būdama nėra, o ne-būdama yra“, Malabou pabrėžia, kad Hegelis dirba išsyk dviem laikais (dviem laiko režimais), o minėtos frazės dialektinis skaitymas iškelia aiškėn tą būtiną dvigubą, dvejopą Hegelio laiko supratimą, jo „dvigubą prasmę“, „dviprasmiškumą“. Paprastai mes vadovaujamės tokiu supratimu, kad laikas „yra“ arba „nėra“ tokiu laipsniu, kad (kiek) jo momentai panaikina vienas kitą. Tada dabartis yra tai, kas „dabar“ egzistuoja, bet kadangi tai yra, kas praeina, ji greitai, beveik akimirksniu, staiga, ima nebeegzistuoti; dabartis yra akimirka, „kabanti“ tarp dviejų neegzistuojančiųjų, praeities ir ateities. Kitame paragrafe, 259, kaip pastebi Malabou, Hegelis rašo, kad „[l]aiko dimensijos – dabartis, ateitis, praeitis – yra eksterioriškumo kaip tokio tapsmas (*becoming*) ir jo išsprendimas / ištirpdyimas (*Auflösung*) į būtį kaip perėjimą į nieką, ir nieką kaip perėjimą į būtį“. Tačiau, anot Malabou, nepakanka tapsmą (*becoming*) suprasti kaip esaties ir nieko koimplikaciją, kaip dvigubą „dabar“ neigimą, – kad ir koks tikslus būtų, jis lieka neišbaigtas. Nes jeigu, pasak Hegelio, laikas yra būtis, kuri būdama nėra, o nebūdama yra, tada tai sykiu reiškia, kad „[p]ats laikas nėra tai, kas jis yra“. Laikas visomis prasmėmis – simultaniškumo, sekmiškumo,

182 *Ibid.*183 *Ibid.*

permanentiškumo – nėra tas pats, kitaip tariant, laikas kaip toks nėra saviidentiškas. Todėl Malabou išvada apie Hegelio laiką – laiko sąvoka turi / įima į save savo „nuosavus“ [o tai reiškia, atskirus, netapačius – R. Š.] momentus: laikas (kaip sąvoka) save patį diferencijuoja ir save patį temporalizuoja. Todėl galima sakyti, kad dialektinis tų dviejų Hegelio paragrafų skaitymas ir iškelia aikštėn, ir panaikina tą dvigubą, dvejoją laiko prasmę. Ir sykiu užkerta kelią plastiškam laiko supratimui, nes yra nepakankamas. O paties laiko netapatumas sau reiškia daugiau, nei aprėpia dialektinis skaitymas – laiko savęs paties temporalizaciją ir diferenciaciją, arba laiko plastiškumą. Malabou iš esmės kvestionuoja apsiribojimą tokiu vien dialektiniu Hegelio laiko sampratos perskaitymu.

Tad ne chrestomatinis „dialektinis“ Hegelio *Enciklopedijos* dviejų laikui skirtų paragrafų skaitymas išsemia, arba, kitaip tariant, conceptualiau paaiškina laiko klausimą, o įžvalga, kad „pats laikas nėra tas pats“, kad jis diferencijuojasi ir temporalizuoja (pats). Toks plastiškas laikas, istoriją turintis laikas, įgalinamas ir įgalina ir atskirų Hegelio opusų skaitymą naudojant dvi skirtingas optikas vienu metu. Turiu galvoje *Dvasios fenomenologiją* ir *Logikos mokslą*. Nes tik skaitant juos sykiu išryškėja ta dvejoja, dviguba ne vien dialektinė, bet ir plastiškoji laiko prasmė.

Išsamaus ir iškalbaus savo knygos *Hegelio ateitis* įvado pabaigoje Malabou conceptualiai struktūruoja pačią knygą, neabejotinai pasiremddama ne kuo kitu, o *Enciklopedijos* „ontologine“ struktūra. Knygos struktūrą ji pirmiausia įvardija kaip „mūsų Hegelio skaitymo tris laikus“. Ir nors Malabou čia nepasako, kad ta laikų triada yra laiko kaip ateities istorija, kad ji pasakos būtent tokią istoriją, akivaizdu, kad tokiu struktūravimu ji pagrindžia ne ką kita, o laiko kaip ateities istorijos pasakojimo idėją. Šie trys *laikai* yra

įvardijami kaip „Hegelis apie žmogų“, „Hegelis apie Dievą“ ir „Hegelis apie filosofą“.

Tikrasis tokios (laiko) istorijos pagrindas yra Hegelio *Enciklopedijos* struktūravimo principas. Malabou meta teorinį iššūkį, Hegelio Žmogui, Dievui ir Filosofui leidžiantį atsiskleisti ne taip, lyg jie būtų substancialios fiksuotos esybės, bet kaip laiko perskrodimams atviros perspektyvos. T. y. ji parodo, jog nepakanka į juos žiūrėti vien kaip į žingsnius, pakopas (*Stufen*) substancijos-subjekto santykio vystymesi, arba, kaip taria ji pati, cituodama Hegelį, tarytum „sąvoka, nors ir manifestuodama save istorijoje, pati liktų be istorijos“¹⁸⁴.

Ši triada – Žmogus, Dievas, Filosofas – nėra iš anksto konstitavęsi subjektai, jų supratimas, kaip ir jų tarpusavio santykio dislokacija, yra nuoroda į tai, kad subjektiškumas yra pats save formuojantis. Todėl Malabou Žmogus, Dievas, Filosofas yra plastinės instancijos, nurodančios į tris didžiuosius „istorinius“ savideterminacijos momentus: graikiškąjį, modernųjį ir „absoliutaus žinojimo“. Visi šie trys momentai dėl jau aptartos laiko ir istorijos santykio perversijos gali būti ir yra traktuojami kaip patys kuriantys, formuojantys sykiu ir savo nuosavą temporalumą.

„Iš šios perspektyvos, – pastebi Malabou, – „žingsnio“, „pakopos“ (*step*) sąvoka praranda vertinamąjį turinį, ji reiškia tik lūžį arba įsiveržimą – lūžio (*breaking*) veiksmą (*operation*) paties laiko saviformavime(si)“¹⁸⁵.

Taigi šitaip prieinama prie esminės Malabou įžvalgos – laiko savideterminacijos. Ši įžvalga ir tampa esmingiausia ne vien atėjimo / ateities laiko, bet ir įsivaizduojamybės bei realumo problemos svarstymui.

184 Catherine Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectics*, p. 20.

185 *Ibid.*

Tad kaip tokio žvilgsnio optikoje matyti tai, kas įvardijama vaizduote? Ką tokiaame požiūryje, kuris preferuoja tam tikrą pirmąją substancijos modalumą – jos savide-terminaciją ir atsikartojantį negatyvumą – galima įžvelgti kaip tam tikrą vaizduotės ontologiją?

Malabou atlikta Hegelio „ateities“ analizė leidžia teigti, kad toje į vaizduotės ontologiją nukreipiančioje perspektyvoje pagrindinis protagonistas yra laikas.

Tačiau kontekstas, kuriame Malabou nagrinėja Hegelio laiko, kaip plastiško ateities laiko, problemą ir kuri išveda į vaizduotės ontologijos problematiką, yra pati Hegelio *Enciklopedijos* struktūra.

Ką tai reiškia? Pirmiausia, kad pačia laiko problemos lokalizacija siekiama išeiti į spekuliacijos erdvę. Tik tam tikru būdu lokalizuojant laiko (ateities) problemą, gali būti iššaukiamas toks diskursas, kuris nesitenkins loginės ir chronologinės genezės vienove, bet sieks atrasti savo šaknis spekuliatyviame judesyje. Taigi, pasak Malabou, diskursas, į kurį ji pretenduoja ir kuris atitinka Hegelio mąstymą, yra „[t]oks diskursas, kuris siekia aprašyti patį dalykų matymą, kur laikai susitinka ir susikerta“. Čia ji ir įvardija, ką turi galvoje: „[T]ai spekuliatyvus „lankstumas“ (*suppleness*), kuris nėra nei aistra, nei pasyvumas, bet plastiškumas.“¹⁸⁶

Malabou seka *Enciklopedijos* onto-logine struktūra ir, norėdama išryškinti pastarąją, pasakoja Hegelio laiko istoriją kaip Žmogaus, Dievo ir Filosofo – trijų subjektyvių laikų – istoriją.

Kaip matyti, Dievo „vieta“, žvelgiant iš spekuliacijos perspektyvos, yra medialinė. O paprastai tariant, Hegelis kalba apie Dievo mąstymą, kad ir kaip dviprasmiškai skambėtų šis kilmininkas.

Pasakymus „Filosofų dievas“ arba labiau rafinuotus, tokius kaip „Dievas be transcendencijos“, kiekvienas mūsų yra girdėjęs. Ką Malabou gali pridurti prie to Hegeliui dažnai pateikiamo kaltinamojo argumento? Ką ji gali pridurti matydama dieviškumą (vien) kaip įlaikintą dieviškumą?

Neatkartodami viso spekuliacijos perspektyvoje atskleidžiančio Dievo mąstymo istorijos, susitelksime į klausimą „Kas yra dieviškasis plastiškumas?“, nes būtent šis momentas Hegelio „laike“ apie Dievą yra svarbiausias Malabou laiko kaip ateities laiko istorijoje.

Kai esame įvesdinti į dieviškumą apreikštosios religijos perspektyvoje, sakyti, kad „laikas nėra tai, kas jis yra“, reikėtų, vartojant Hegelio žodyną, imti kalbėti apie *posūkį* ir *revoliuciją*. Ir šis *Wendungspunkt* (posūkio taškas) yra negatyvumas.

Krikščionybė kaip apreikštoji religija nėra vienas momentas tarp kitų, bet *viršūnė* – „apreikštoji religija įgalina, kad spekuliatyvaus pasaulio tikslas būtų pasiektas“¹⁸⁷.

Antras svarbus dalykas, apie kurį galime spręsti iš Malabou akimis pamatyto Hegelio, yra permąstyto Hegelio laiko sampratos susiejimas su vaizduotės problema. Tai, kad vaizduotės klausimą, persvarstydamas Kantą, Hegelis kelia svarstydamas dieviškumo problemą, buvo gerai žinoma ir iki Malabou. Tačiau kokiomis teisėmis transcendentalinę vaizduotę galima imti laikyti spekuliatyviu judesiu? Malabou pateiktasis argumentas yra laiko plastiškumas, kuris ypač atsiskleidžia dieviškajame plastiškume.

Tačiau sykiu primygtinai tenka kelti klausimą – kokia yra Dievo, teologijos vieta taip suprantamoje Hegelio laiko sampratos perspektyvoje? Kokia galima prieiga keliant šį klausimą? Vėlgi reikėtų atkreipti dėmesį, kad žvilgsnį tektų nukreipti į *Filosofijos mokslų enciklopediją*, į patį

186 *Ibid.*187 *Ibid.*, p. 115.

neatsitiktinį jos struktūravimą. Malabou, ko gero, pridurtų – laiko požiūriu. Nes būtent tokią prieigą galime atpažinti jos Hegelio Dievo problemos lokalizacijoje.

Daugybė teologų ir filosofų yra studijavę Hegelio *Enciklopedijos* 6 skyrių, kur kalbama apie Dievo būtį, redukuotą į spekuliatyvaus sprendinio formą; Dievas save apibrėžia / determinuoja ir Sūnus pasirodo kaip tėviškos substancijos predikatas – šis reprezentuoja dieviškosios transcendencijos griuvėsius. Tačiau, Malabou manymu, ši geniali įžvalga lieka akla savideterminacijos *laikinės dimensijos* atžvilgiu, dimensijos, kurią nurodo pats „posūkių“ ir „revoliucijos“ žodynas¹⁸⁸. Todėl ji ir ima kalbėti apie plastiškumą, norėdama pabrėžti patį laiko ar laikiškumo faktorių, aptinkamą krikščionybėje. Čia, anot Malabou, kaip tik ir tampa matomas, vizualus, formos dovanojimas / suteikimas ir priėmimas kaip naujas modalumas. Kitaip tariant, krikščionybėje tampa matoma nauja savideterminacijos samprata.

Tačiau sykiu Malabou yra priversta svarstyti dieviškojo plastiškumo legitimumo problemą, pastebėdama, kad kyla klausimas, kaip įteisinti pačios tokios sąvokos vartoseną kontekste, kuris *a priori* to nereikalauja?

Bandydama realizuoti šį įteisinimą ir pabėgti nuo jos pačios įvardytos dviprasmybės pačiu klausimo kėlimu, Malabou pirmiausia pastebi, kad Kristus arba jo „ypatingas subjektiškumas“ negali būti palaikytas „plastiniu individualumu“ – „substancinių individų“, reprezentuojančių graikų mąstymą, prasme. Kitaip tariant, jis negali būti tapatinamas su Sokratu. Didžioji laiko revoliucija, įvykstanti su krikščionyste, yra paradoksali ne-pasikartojančio laiko inauguracija. Laikas, kuris daro istorijos posūkį, yra laikas, kuris pats nepasuka ir negrįžta: tai linijinis laikas, radikaliai

skirtingas nuo teleologiško laiko. Na, o svarbiausia čia, kad Įsikūnijimas įvyksta vieną kartą unikaliame individe / asmenyje. Dieviškosios ir žmogiškosios prigimties vienovė gali būti manifestuota tik *viena* paskira (*singular*) forma.

Iš to, beje, Hegelis padarys išvadą, kad tik tapyba, romantinė tapyba, bet ne graikiškoji antikinė skulptūra gali suteikti veidą tokiai formai. Argumentas yra nuoroda į tapybos savęs įtvirtinimą per vidinį subjektiškumą, „savisubjektiškumą“, pačiu vidujybės „apčiuopimu“, vidinio savęs (savi)refleksija, kuri yra (ir tapyba tai atskleidžia) *ypatinga* (*particular*).

Malabou toliau pastebi, kad jos pasiūlytasis plastiškumas, kai jis projektuojamas į „dieviškumo sritį“, užuot tiesiog apibūdinęs tam tikrą individualumą, yra nutaikomas į tam tikrą Hegelio substancijos-subjekto supratimą, t. y. tokį supratimą, kai subjektas-substancija traktuojamas kaip tai, kas vystosi laikišku būdu, laikiškai. Kitaip tariant, kaip tai, kieno pačioje sąvokoje telkiasi savi(*self*)-diferenciacija. Taigi subjektas-substancija yra plastiškas, kadangi vienu metu yra ir savo paties formos suteikėjas, ir jos gavėjas. Taip steigiasi evoliucija pačioje plastiškumo sąvokoje.

Tad Malabou Hegelio žodžiais ima kalbėti apie „plastiškumą“, kai substancija-subjektas – pats Dievas – „mato save ateinat“.

Galime sakyti, kad Malabou „laiko testas“ patvirtina, jog Hegeliui būtent krikščionybės Dievas yra ir pirminė spekuliatyvumo instancija. Tik čia ši formulė „matyti / regėti, kas yra tai, kas ateina“ įgauna ekspresyvų jos pačios struktūrą išreiškiantį dieviškojo *hypotyposis* savi-judesio pavidalą. „Dievas manifestuoja save savo paties žvilgsniui, spekuliatyvia dieviškumo prezencija pats padalydamas /

188 Cfr. *ibid.*

atskirdamas save nuo savęs paties, atverdamas dieviškumą perspektyviam savo paties saviprezenzijos matymui.¹⁸⁹

Taigi Malabou, jau atskleisdama dieviškumą kaip plastišką laiką (jo momentą), įtvirtina Hegelio Dievo idėją kaip spekuliatyvų krikščionybės principą, nes Dievas čia „turi (*soll*) matyti“ save kaip momentą ir kaip tai, kas ateina, o tiksliau – kaip *atėjimą*, kuris *turi* įvykti. O tai ir yra ateities laiko istorijos pasakojimo pirminis štrichas.

Ir šis Dievo savęs paties anticipuojantis matymas, jo saviprezentavimas atveda prie vaizduotės ontologijos problemos.

Savo knygos antros dalies „Hegel is apie Dievą: dvejos pos prigimties posūkis“ („Hegel on God: the turn of double nature“) išvadose Malabou atkreipia dėmesį į Dievo problemos ir Kanto transcendentalinės vaizduotės interpretacijos Hegelio filosofijoje sąsają, netgi tapatumą. Sykiu ji paneigia paties Hegelio ankstyvajame tekste *Tikėjimas ir žinojimas* (*Glauben und Wissen*) pateikiamą galimybę Kanto transcendentalinę vaizduotę tapatinti su „pirmaprade sintetinė savybe / geba, kuri *a priori* įgalina subjekto ryšį / santykį su patyrimu sutinkamomis juslinėmis esybėmis“¹⁹⁰, sakydama, kad pats Hegelis prie tos minties daugiau niekada negrįžo. Kitaip tariant, kantiškosios transcendentalinės vaizduotės Hegelis neapribojo supratimo, intelekto (*Verstand*) plotme, nelaikė jos subjekto „savybe“, „geba“. Patį transcendentalumo principą, patį *a priori* imdamas laikyti spekuliatyviu principu, Hegelis ir transcendentalinę vaizduotę pagrindžia kaip spekuliatyvų judesį. Malabou žodžiais, Hegelis visada akcentavo spekuliatyvią Kanto atradimo vertę.

Kaip Kantas apibrėžia vaizduotę? Vaizduotė, pasak Kanto, yra tai, kas leidžia „kažkam būti atvaizduotam /

reprezentuotam savo nesatyje“. Tai nihilistinis, negatyvus vaizduotės nusakymas, įgalinamas jos *aprioriškumo*, transcendentalumo, o tai reiškia, jos atsietumo nuo konkretaus fizinio subjektiškumo kaina, jos ne-buvimo subjekto savybe, ne-buvimo subjekto geba kaina. Įsivaizduojama esybė nėra nei esanti, nei nesanti, ir tą esaties bei nesaties koimplikaciją įgalina transcendentalumo principas. Hegelis šį principą ima laikyti spekuliatyviu. Transcendentalumą supraci kaip spekuliatyvumą jį įgalina ne kas kita kaip laiko, „ateities“ laiko, tam tikras supratimas, laiko plastiškumas.

Todėl Malabou veikia retoriškai klausia: „Ar gali būti, kad *voir d'avance* galimybė yra būtent tai, kas atveria subjektui grynai ir absoliučios ateities horizontą? Ar tai gali būti perspektyva, įimta į / neatsiejama nuo *voir d'avance* judesį / judesio?“¹⁹¹

Būtent transcendentalinė vaizduotė kaip *a priori* instancija ir įtvirtina tokią laikiškumo ir laikiškume viziją, tokį matymą. Todėl, kaip sako Malabou, „Hegel is, sutapatindamas Dievą su transcendentaline vaizduote, į Dievą įrašo laiką, bet ne tuštumą“¹⁹². Bet svarbu ne tik tai. Būtent tam tikra laiko samprata, laiko plastiškumas įgalina Hegelį pačią transcendentalinę vaizduotę imti laikyti spekuliatyviu principu.

O spekuliatyvumo judesio atpažinimas vaizduotėje leidžia joje pamatyti subjektiškumo *galią*, o ne subjekto *savybę* ar *gebą*.

Giorgio Agambeno *coming philosophy*

Ši išvada beveik tiesiogiai nukreipia į Giorgio Agambeno filosofiją ir skatina ieškoti paralelių bei sąsajų ne tik Malabou

189 *Ibid.*, p. 118.

190 *Ibid.*, p. 126.

191 *Ibid.*

192 *Ibid.*

ir Agambeno Hegelio interpretacijose, bet, svarbiausia, ieškoti vaizduotės sampratos bendrųjų pagrindų, vaizduotės kaip galios interpretacijos bei jos implikacijų realumo problemai.

Tačiau prie Agambeno kaip tik norėčiau pereiti per jo laiko problemos interpretaciją. Čia nebus siekiama pateikti išsamios ar apibendrintos Agambeno laiko analizės, o veikiau išryškinti vieną esminį tos sampratos bruožą, susiejantį jį ir su Malabou laiko plastiškumo samprata, ir su Hegelio negatyvumo samprata, iš kurių ir gali būti kildinama Malabou pozicija. Nes, kaip minėta, ir vaizduotės sampratai esminė būtent yra laiko plastiška interpretacija.

1990 metais Agambenas išleidžia knygą pavadinimu *La comunità che viene*, davusią pradžią tam, kas buvo įvardyta Agambeno *coming philosophy*, sykiu klausiant, kas tai galėtų būti¹⁹³.

Vėliau išraišką *che viene (coming)* – „kuri ateina“ – jis ima vartoti ir su kitas sferas apibūdinančiais daiktavardžiais: *filosofia che viene, etica che viene, politica che viene, teologia che viene* – „filosofija, kuri ateina“, „etika, kuri ateina“, „politika, kuri ateina“, „teologija, kuri ateina“, ir t. t. Daugelis tyrinėtojų tokiaime kontekste pirmiausia akcentuoja teologijos sampratos persvarstymo svarbą visai Agambeno filosofijai kaip *coming philosophy* – „ateinančiai filosofijai“. Tai neabejotinai yra labai svarbi perspektyva. Tačiau čia norėtume susitelkti į pačią išraišką *che viene* – „kuri ateina“ – ir projektuoti į ją signalizuojamą laiko problemą, patį laikiskumo pobūdį. Žinoma, tam tikra laiko samprata kyla iš tų pačių teologijos permąstymo paskatų. Tačiau būtent ji čia yra centrinė. Išraiška *che viene*, be abejo, nurodo į *ateities* laiko modusą. Ir būtent tai kelia daugybę neaiškumų ir netgi,

sakyčiau, nesusipratimų interpretuojant Agambeną. Taip, iš tiesų, iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad Agambenas kalba tiesiog apie „ateities“ bendruomenę, „ateities“ politiką, „ateities“ filosofiją, nedarydamas esminio skirtumo tarp „ateities“ ir „ateinančios“, ir tai atlieka, problemas svarstydamas atpirkimo (*redenzione*) perspektyvoje. Tačiau reikalas tas, kad šis jo kalbėjimas apie „ateitį“ arba „po paskutiniojo teismo“ (*post iudicium*) yra pagrįstas nuostata, kurio centruota išraiška yra skyrelis, įvardytas žodžiu *Irreparabile*¹⁹⁴. Kaip visi dalykai bus *post iudicium*? Į „ateitį“ orientuotos Agambeno pozicijos išvada yra keista ir netikėta, kai kas ją laiko netgi paslaptina. *Irreparabile* – tai monograma, įrašas visuose daiktuose po paskutiniojo teismo.

„Tai, kas nepataisoma [*irreparabile*], reiškia, kad jie yra jų vienintelis *šitaip* [...], bet taip pat tai reiškia, kad jiems nesama, tiesiogiai tariant, jokio galimo atitaisymo, kad jų buvime-šitaip jie yra absoliučiai išstatyti, aboliučiai apleisti [palikti]“¹⁹⁵.

Taigi *l'irreparabile*, žinoma, pirmiausia yra teologiskai pagrįstas filosofinis absoliučios imanencijos instancijos įvardijimas. Kaip pastebi kai kurie Agambeno tyrinėtojai, tai „yra bandymas mąstyti, išgelbėjimą absoliučiai imanentišku būdu, anapus (arba šiaupus) tradicinių teologinių-politinių (metafizinių) prielaidų arba – etinio-politinio veikimo, atsinaujinimo ir atpirkimo projektas“¹⁹⁶.

Tačiau tokiaime imanentiškumo akcentavimo kontekste lieka šešėlyje pati ateities laiko prasmė: „[V]iskas bus šitaip, kaip yra, nepataisomai, tačiau būtent tai ir yra viso to naujumas.“¹⁹⁷

193 Colby Dickinson, Adam Kotsko, *Agamben's Coming Philosophy. Finding a New Use of Theology*, London, New York: Rowman & Littlefield, 2015.

194 Giorgio Agamben, *Comunità che viene*, Milano: Bollati Boringhieri, 2008, p. 37.

195 *Ibid.*

196 Carlo Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, Genova: Il Melangolo, 2013, p. 66–67.

197 Giorgio Agamben, *Comunità che viene*, p. 37.

Tradiciškai traktuojant ateities laiko modusą, išraiška *che viene* suprastina nebent ironiškai. Tačiau Agambeno filosofijos perspektyvoje nekoketuojama su ateitimi, ji neironizuojama. Agambeno ateities sampratą, manyčiau, kaip tik paaiškina plastiškas požiūris į laiką, pats laiko plastiškumas, paties laiko gebėjimas atsiskirti nuo savęs, savidiferencijuotis ir matyti save ne kaip tiesiog „ateities“ laiką, o kaip „ateinantį“. Dabar ateinantį. Todėl ir turime sakyti, kad matyti dalykus *post iudicium* yra matyti, kaip dalykai yra „dabar“. Šitaip „dabar“ tampa ne tradiciškai traktuojamos ateities, o ateinančio laiko, paties atėjimo modusu – laiku, turinčiu istoriją.

Agambeno „ateinančios“ / „ateities“ filosofijos samprata yra neatsiejama nuo mesianiškojo laiko sampratos. Kitaip tariant, Agambeno embleminė išraiška *che viene*, įėjusi į jo filosofiją iš Walterio Benjamino teksto „Sul programma della filosofia *che viene*“ (1918)¹⁹⁸, taps mesianiškos filosofijos (bendruomenės, etikos, politikos ir t.t.) užduoties nuoroda.

Tad *che viene* giliausia prasme yra užduoties, reikalavimo formulavimas; tai yra reikalaujantis spaudimas, kurį dabarties momentas uždeda mąstymui.

Kaip žinia, mesianiškojo laiko sampratą Agambenas giliausiai pagrindžia savo knygoje *Il tempo che resta*¹⁹⁹, interpretuodamas šv. Pauliaus laiškus. Kodėl šv. Paulius yra ne pranašas, o apaštalas? Atsakymas yra agambeniškoje mesianiškojo laiko interpretacijoje, bandančioje atpauzinti dažnai supainiojamą mesianiškąjį laiką su eschatologiniu laiku, o pranašo figūrą – su apaštalo.

Ne pranašavimas, kuris gręžiasi į ateitį, bet apokalipsė, kuri kontempliuoja laiko pabaigą, yra pats klastingiausias mesianiškos žinios / skelbimo nesupratimas. Apokaliptikas įsitaiso paskutinėje dienoje, rūstybės dienoje: jis mato išsipildant pabaigą ir aprašo, ką mato. Laikas, kurį apaštalas išgyvena / patiria, priešingai, nėra *eschaton*, nėra laiko pabaiga. Jeigu būtų norima į formulę sutraukti skirtumą tarp mesianizmo ir apokalipsės, tarp apaštalo ir vizionieriaus, manau, reiktų sakyti, perimant Gianni Carchia siūlymą, jog tai, kas mesianiška, nėra laiko pabaiga, bet *pabaigos laikas*²⁰⁰. Tai, kas domina apaštala, nėra paskutinė diena, nėra akimirka, kurią laikas pasibaigia, bet laikas, kuris išsitiesia [išsitempia] ir pradeda baigtis (*ho kairós synestalménos estín: I Kor, 7, 29*) – arba, jeigu norite, laikas, kuris lieka tarp laiko ir pabaigos.²⁰¹

Taigi ir knygoje *La comunità che viene* Agambenas kalba ne apie paprastą dalykų padėtį, kaip jie „dabar yra“, kai sako, kad „viskas bus, kaip yra dabar“ (*tutto sarà com'è ora*), bet apie jų prasmę ir jų ribas, pridurdamas: „bet šiek tiek kitaip“ (*ma un pò diverso*). Agambenas numato, įveda galimybę papildyti pasaulio nepataisomumą (*irreparabilità*), ir tas papildinys, mano manymu, yra galios (*potenza*) perspektyva. Interpretuodamas, o tiksliau – nuvalydamas nuo Aristotelio potencijos sampratos modernybės apnašas, savąja potencialumo ontologija jis ima (at)skirti potenciją kaip galią nuo potencijos kaip vien tik savybės ar gebėjimo.

Tad alternatyvi tradicijos atžvilgiu atpirkimo / išganymo samprata tampa pagrindu alternatyviai ontologijai –

198 Beje, pastebėtina, kad į italų kalbą žodis *kommende* iš pradžių buvo išverstas klaidingai – *futura*, o ne *che viene*.

199 Giorgio Agamben, *Il tempo che resta*, Torino: Bollati Boringhieri, 2005.

200 Gianni Carchia, *L'amore del pensiero*, Macerata: Quodlibet, 2000, p. 144.

201 *Ibid.*, p. 62–63.

performatyviai (im)potencialumo ontologijai, numatančiai galimybę nutrinti to, kas įsivaizduojama, ir to, kas realu / tikra, neperžengiamą ribą.

Tuo tarpu (im)potencialumo ontologija tampa veiksminga tik tada, jei agambeniška ateitis traktuojama kaip plastiško laiko dimensija. Tad hegeliškas Malabou *le ,voir venir‘* ir Agambeno *che viene* kalba apie tą pačią laiko prasmę, numatančią neišsenkančią įsivaizduojamybės galią ir sykiu naują realumo perspektyvą.

Giorgio Agambeno modalinė ontologija ir realumo problema

Kaip jau minėta, klausimas „Kas yra realu / tikra?“ Agambeno filosofijoje pirmiausia gali būti siejamas su jo originaliai keliama impotencialumo problema. Ši problema yra pati Agambeno filosofijos ašis. Ji iškyla, iš naujo permąstant Aristotelio *Metafizikos* ir šio Antikos klasiko filosofijos apskritai ontologines įžvalgas, ir struktūruoja visą Agambeno filosofiją, į pirmą planą pastūmėdama Agambeno originalų *Homo Sacer* projektą, jungiantį daugelį svarbiausių jo kūrybinių. Tačiau ne vien terminologine, bet ir apskritai konceptualiaja prasme pats realybės / tikrovės klausimas Agambeno filosofijoje dažnai lieka netematizuotas ir reikalauja rekonstrukcijos. Manychiau, kad ši teorinė rekonstrukcija gali ir turi būti atlikta, ieškant Agambeno teorinio maršruto esminių taškų nuo Aristotelio naujo ontologijos perskaitymo prie savos impotencialumo ontologijos sukūrimo.

Paties Agambeno fokusavimasis į realybę / tai, kas realu, mano nuomone, yra aiškiai išreikštas ir universaliausia prasmę įgyjantis jo knygos *L'uso dei corpi* skyriuje „Modalinės ontologijos link“²⁰². Kitaip tariant problemas,

iškeltas modalinės ontologijos kontekste, galėtume laikyti savotišku ypatingu įvadu į specifinį klausimą „Kas yra tai, kas realu?“

Tačiau ne jo teorinės išvados labiausiai krinta į akis šiame tekste ir verčia tam tikru būdu konceptualizuoti Agambeno sumanymą. Agambenas čia akivaizdžiai teikia pirmenybę ne substanciskai orientuotai metafizinei ontologijai, būties, o sykiu realybės klausimą keliančiai klausimo „Kas yra?“ pavidalu, o heidegeriškai orientuotai (fundamentinei) postmetafizinei ontologijai, įsiklausančiai į tai, „kad yra“. Tačiau *L'uso dei corpi* knygos skyrius, skirtas tam, ką Agambenas įvardija kaip modalinę ontologiją, nėra tiesiog Heideggerio ontologijos preferavimo ir prieraišumo pastarajai išraiška.

Šį skyrių veikiau reikėtų laikyti ontologiškai nuosekliu archeologiniu Aristotelio *Metafizikos* perskaitymu, pasitelkiant svarbiausius scholastikos, naujųjų laikų ir dargi vokiečių idealizmo autorių argumentus, ištraukiant į jų sukeltas diskusijas ir išryškinant jų pačių ne iki galo įsisąmonintas išdavas. Būtent taip išryškėja Agambeno ontologinis maršrutas – ne atsitiktinai, o archeologiškai motyvuotai per klasikinio ontologinio mąstymo kaip modalumo ontologijos tapsmo išryškinimą jį prie savos impotencialumo ontologijos vedantis kelias.

Tad kokie yra svarbiausi to teorinio kelio momentai?

Pirmiausia tektų atkreipti dėmesį, kad vadinamoji *modalinė ontologija* – jos genezė, statusas bei perspektyvos – Agambeno filosofijoje yra įšaknyta Leibnizo iškeltos kūno substancijos vienovės problemoje, keliama jos perspektyvoje ir tam tikra dalimi ja grindžiama.

Kaip žinoma, Leibnizas teigia, kad esama kažko *realaus* už ir virš monadų.

Leibnizas šį absoliutų principą (*absolutum aliquid*), monadoms suteikiantį jas „vienijantį realumą“, be kurio

202 Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, Vicenza: Neri Pozza editore, 2014.

kūnai būtų tik regimybės, o realios / tikros būtų tik monados, įvardija „substancišku ryšiu“ (*vinculum substantiale*). Agambenas šį *vinculum substantiale* išverčia į italų kalbą kaip *vincolo sostanziale* (angl. *substancial bond*).

Sakyčiau, Agambeno modalinės ontologijos ištakos ir pati jos ašis yra ši jam raktine tampanti Leibnizo sąvoka.

Kaip žinoma, bandydamas nusakyti ir tam tikra prasme patikslinti, ką turi galvoje vartodamas *vinculum substantiale* terminą, Leibnizas pirmiausia tą ryšį (*vinculum*) apibrėžia kaip „tobulesnį santykį“, transformuojantį paprastųjų substancijų, arba monadų, daugį į naują substanciją. Būtent ši aplinkybė Agambenui pasirodo labai svarbi²⁰³. Pastebėsime, kad būtent tokiam Leibnizo nužymėtam kontekste Agambenui pasirodo ir ima funkcionuoti ir pati realybės sąvoka.

G. W. Leibnizas:

Dievas svarsto ne tik pavienes monadas ir bet kurios iš jų modifikacijas, bet ir mato jų santykius, ir iš to susidaro santykių ir tiesos realybė. [...] Bet už ir virš šių [monadų – R. Š.] realių ryšių gali būti užčiuoptas tobulesnis ryšys, per kurį iš daugybės substancijų atsiranda viena nauja substancija. Ir tai nebus paprastas rezultatas, t. y. jis nebus susidarantis vien tik iš realių ar tikrų santykių; bet, maža to, jis pridės tam tikrą naują substancialumą, arba substancinį ryšį [*aliquam novam substantialitatem seu vinculum substantiale*], ir tai bus ne vien dieviškojo intelekto, bet ir dieviškosios valios veikimo pasekmė.²⁰⁴

203 Cfr. *ibid.*, p. 193.

204 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Bd. 2, hrsg. von C. I. Gerhardt, Hildesheim: Olms, 1960, p. 438–439.

Taigi Leibnizui monadų substanciška realybė yra nepakankama, kad atskira kūniška esybė – šitas *arklys*, šitas *šuo*, tas ar kitas žmogaus kūnas – būtų reali, t. y., kaip jis sako, kad ta ar kita „natūrali mašina“ būtų laikytina „viena substancija“. Akivaizdu, kad Leibnizui tas principas, kurį jis įvardija kaip *vinculum substantiale*, atlieka „vienijančios realybės“ principo vaidmenį.

Kita vertus, nereikia užmiršti, kad šie Leibnizo svarstymai, tokie reikšmingi Agambenui, pasirodo teologiniame kontekste, epistoliarinėje polemikoje su Des Bosses, svarstant Kristaus kūno transsubstancializacijos problemą. Agambenas mano, kad Leibnizas, iš esmės prieštaraudamas šiam jėzuitų teologui, pasiūlo „elegantišką problemos sprendimą“, kaip tik įvesdamas *vinculum substantiale*.

Taigi frazė „tai yra mano kūnas“ (*hoc est corpus meum*) žymi ne monadas, o ryšį, aktualizuojantį jų vienovę²⁰⁵.

Tačiau ypatinga Agambeno įžvalga laikytina tai, kad Leibnizo terminas „ryšys“, juo išreiškiant tai, ką ontologinis žodynas vadino substancijos vienove, Agambenui visai nėra atsitiktinis dalykas²⁰⁶.

Negalint ir nepretenduoju čia išsamiau pristatyti Agambenui reikšmingų Leibnizo minties ištakų, t. y. vėlyvosios scholastikos autorių svarstymų, mano manymu, vis dėlto labai svarbu apžvelgti esmingiausius vėlyvosios scholastikos autorių ir diskusijų su jais momentus, turėjusius įtakos bei neatsitiktinės reikšmės tam tikru būdu konstruojant paties Agambeno ontologinę poziciją ir jo tikrovės sampratą. Čia paminėsime tik keletą svarbiausių šios diskusijos momentų ir jos ontologinių pasekmių.

Pirmiausia reikėtų atkreipti dėmesį į tai, kad scholastinėje diskusijoje galima atsekti klausimą, kuris vėliau gali

205 Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 193–194.

206 Cfr. *ibid.*, p. 194, 152.

būti traktuojamas kaip ginčas, aiškinant Leibnizo jau įvestą sąvoką: Ar *vinculum substantiale* (*vincolo sostanziale*) yra *modus* (*modo*)? Ar „substanciškas ryšys“ yra „būdas“ / „modus“?

Tai klausimas, grindžiantis pačią modalinės ontologijos paiešką.

Bandydamas atskleisti svarbiausius neatsitiktinius *vinculum substantiale* interpretavimo ne kaip tiesiog aukštesnio laipsnio substanciškumo, o kaip tokio substancialumo, kurį įgalina būti tam tikras ryšys (*vinculum*, *vincolo*) kaip buvimo būdas (*modus*, *modo*), Agambenas ir leidžiasi į diskusijas su scholastikos bei vėlesnių laikų filosofais.

Pirmiausia Agambenas cituoja Suárezą, kuris tvirtina: „Moduso‘ arba ,modalinio / moduso skirtumo‘ sąvokos iškyla būtent bandant apibrėžti paskiros egzistencijos ypatinę / savitą statusą / būvį.“²⁰⁷

Šis pastebėjimas jam bus svarbus ir vėliau, *vinculum* kaip *modus* interpretaciją siejant su individuacijos problema, su esmės ir egzistencijos santykio permąstymu.

Ne tik Suárezo mintį, bet ir Agambeno paieškos esminę intenciją patvirtina ir orientavimasis į Egidijų iš Viterbo (Giles Antonini, Egidio da Viterbo), pasak kurio, „buvimas sau“ (*per se esse*) ir „paveldas / ėjimas“ (*in esse*) išreiškia ne substancijos ir akcencijos esmę, o tik jų buvimo būdą. Kitaip tariant, paveldas / ėjimas nereiškia pačios akcencijos kaip tokios buvimo, bet tam tikrą jos buvimo būdą (*modus essendi eius*), lygiai kaip buvimas sau nereiškia pačios substancijos buvimo, bet tam tikrą substancijos buvimo būdą; p. 18)²⁰⁸.

Todėl, sekdamas Trappo, kaip Egidijaus iš Viterbo interpretatoriaus, pačią Egidijaus doktriną įvardijusio *doctrina modorum*, mintimi, Agambenas, jau atsigręždamas į Aristotelio filosofiją ir susiedamas ją su Spinozos filosofijoje įtvirtinta substancijos samprata, teigia:

„Buvimas sau‘ ir ,buvimas kitame‘ [*esse in alio*], šie du fundamentalūs Aristotelio ontologijos terminai, skiriasi modališkai [*modaliter*], bet ne esmiškai. Spinoziškoji substancijos definicija kaip to, ,kas yra savyje‘ [*quo dñ se est*], ir būdo / moduso kaip to, ,kas yra kitame‘ [*quo dñ alio est*], tampa labiau suprantama, jeigu ji pateikiama kaip prieštaraujanti / priešlara Egidijaus iš Viterbo ,modalinio skirtumo‘ koncepcijos pagrindui.²⁰⁹

Tačiau sykiu ima aiškėti, kad dviprasmiškumas, kuris ilgam paženklinus moduso / būdo sąvoką, išryškins ir sunkumus, liečiančius patį moduso / būdo statusą. Reikalas tas, kad šis statusas imamas suprasti ir kaip loginis, ir kaip ontologinis. Dviprasmiškumas, kuris išryškintas kaip tik ir byloja, kad šis statusas toks ir yra – loginis ir sykiu ontologinis. Agambenui šioje perspektyvoje žvelgiant nėra nieko labiau pamokančio nei „atkakli polemika“, vykusi tarp Goffredo di Fontaines [Godefribus de Fontibus] ir Tomo Argentiniečio ir susijusi su Egidijaus iš Viterbo moduso / būdo samprata. Anot pirmosios pozicijos, tai, kad kažkas realiai skiriasi nuo kito ir, nepaisant to, nėra kitas dalykas, yra logiškai prieštaringa²¹⁰.

Tuo tarpu Tomo Argentiniečio atsakymas Agambenui yra bene subtiliausias bandymas apibrėžti savitą moduso /

207 *Ibid.*, p. 199.

208 „Damasus Trapp, Aegidii Romani de doctrina modorum“, in: *Angelicum* XII, 1935, p. 18, cit. iš Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 200.

209 Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 200.

210 Cfr. *ibid.*, p. 201.

būdo vietą tarp būties ir nieko, tarp to, kas logiška, ir to, kas ontologiška:

Modusas / būdas yra niekas, bet jis yra kažkas, kas išreiškia pačią gamtą / prigimtį: taigi daiktą, kuris ir yra gamta / prigimtis. Ir maža to, būdas ir gamta nereiškia gamtos ir kažko [*natura et aliquid*], bet pačią gamtą, pajvairintą / diversifikuotą per ką nors / kažkokiu būdu [*per aliquid*], kas yra realus / tikras būdas, nes tai realiai / iš tikrųjų seka iš pačioje gamtoje padarytų variacijų.²¹¹

Agambenas daro išvadą, kad scholastikoje būdo / moduso samprata atsiranda nuosekliai. Jis teigia, kad remdamasis tradicija, susiformavusia pradedant Egidijumi iš Viterbo ir baigiant Tomu Cayetanu [Tomasso de Vio arba Gaetanus], Francisco Suárezas būtent ir įvardija ką tik aptartąjį skirtumą esant *modaliniu* skirtumu ir tuo remdamasis sukonstruoja ir pačią tikriausią modalumų / būdų teoriją:

Aš tvirtinu, kad sukurtuose daiktuose yra skirtumas, kuris yra tikras ir atitinka daiktų prigimtį iki bet koks proto veiksmo atlikimo, kuris nėra toks didelis kaip tas, kuris įsiterpia tarp dviejų daiktų ar visiškai skirtingų esmių. Jis gali būti vadinamas realiu / tikru, nes kyla iš daiktų, o ne iš išorinės intelekto denominacijos; kad geriau jį atskirtume nuo tikrojo skirtumo, mes jį galėtume vadinti, – ir tai būtų teisingiau, – modaliniu skirtumu, nes jis visada veikia tarp daikto ir jo [buvimo] būdo.²¹²

211 „Damasus Trapp, Aegidii Romani de doctrina modorum“, p. 36, cit. iš Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 202.

212 Francisco Suárez, *Francisci Suárez e Societate Jesu Opera omnia*, vol. 25, Parisiis: Vives, 1861, p. 255, cit. iš Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 202–203.

Pasak Agambeno, moduso / būdo idėja ir „buvo sumanyta“ (o aš sakyčiau – prikelta, pasišaukta iš naujo) ne dėl ko kito, o kad būtų galima vėl padaryti pamastomą esmės ir egzistavimo santykį. Juk, kaip visi gerai žinome, esmė ir egzistavimas filosofijai yra atskiri, bet sykiu absoliučiai neatsiejami dalykai²¹³. Šitaip Agambenas *modus* klausimą padaro pagrindinį, sprendžiant klasikinę ontologinę problemą – esmės ir egzistavimo bei jų santykio problemą. Tad vėlgi – kaip šis esmės ir egzistavimo santykio aktualizavimas, jo permąstymas pasitarnaus jau *modus* / būdo ontologiam preferavimui?

Agambenas visų pirma mato neatsitiktinį Suárezo vaidmenį permąstant šį santykį kaip individuacijos problemą. Šio santykio kaip individuacijos problemos permąstyme Agambenas įžvelgia vos ne simultanišką Dunso Škoto ir Suárezo pastangą, kuri, tiesą sakant, didžia dalimi yra atliekama paties Agambeno rankomis:

Elegancija, su kuria Dunsas Škotas išsprendžia individualizacijos problemą, grindžia jos legendinę formą, įgautą *ecceità* / *haecceity* koncepcijoje. Dunsas Škotas individuaciją supranta kaip bendros prigimties ar formos papildymą, įvykstantį ne kaip kitos formos ar esmės papildymą (įsikišimą), bet kaip *ultima realitas*, pačios formos viršenybę. Atskira egzistencija, tiesą sakant, prie bendros formos nepriideda nieko, išskyrus *haecceity* (arba *ecceity* (it. *ecceità*), – taigi kas nors, galvodamas apie kristologinį *ecce homo*, galėtų išversti Dunso Škoto išradinę terminą *haecceitas*). *Ecceità* yra ne kas kita kaip esmė, bet tik jos galutinė tikrovė, kurioje ji gali būti pasiūlyta eksponuoti (dėl šios priežasties Suárezas matys

213 Cfr. Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 203.

joje būdą). Formoje ar esmėje nesama principo *in virtutū* (dėl kurio veikimo) ji individualizuotusi / įvyktų individuacija: čia esama tik *formos* galutinumo, tos kraštutinės modifikacijos, leidžiančios pasakyti: štai žmogus, arba – tai yra mano kūnas. Tačiau dėl šios priežasties, pasak Dunso Škoto, būtina, kad bendra forma ar bendra prigimtis savyje būtų neindiferentiškos bet kokiam singularumui, arba, kaip teigė po jo kartos scholastai, kad „jos nebūtų galima atsisakyti, kad turėtum kokį nors singularumą“.²¹⁴

Tačiau nepaisant pozicijos, Agambeno išryškintos interpretuojant viduramžių autorius, klausimas išlieka problemiškas, nes problemiška tebėra pati individuacija. Agambenas pripažįsta, kad net jei santykis tarp esmės ir singularios egzistencijos mąstomas remiantis aristotelišku santykiu tarp potencijos ir akto, tarp to, kas galima, ir to, kas aktualu / tikra, modeliu, individuacijos klausimas neišsprendžiamas. Juk lieka neaišku, kas verčia tai, kas galima, produkuotis kaip *ecceità*, realizuotis aktu į tą ar kitą singuliarumą?

Tai, ko gero, pats didžiausias sunkumas, su kuriuo susiduria ir pats Agambenas, archeologiškai plėtodamas ontologiją kaip modalinę ontologiją.

Agambenui labai svarbi ši nuolatos jo įvairiuose kūriuose primenama ir daug kur cituojama bei skirtingai nei kitų interpretuojama Aristotelio pozicija, reikšminga modalinei ontologijai, kaip kylančiai iš Aristotelio ontologijos permąstymo:

Garsiojoje *Metafizikos* knygos „Theta“ ištraukoje (1047a 24–25) Aristotelis mįslinga formuluote išdėstė

(bet neišsprendė) problemą, pagal kurią: „Galintis yra tasai, kuriam, realizavus aktą, kurio potenciją / galią jis buvo laikomas turinčiu, nieko nebus galinčio nebūti.“ Jei esmė ir egzistencija yra suskirstytos / padalytos taip, kaip galia / potencija ir aktas, nieko nėra problemiščiau už jų santykį.²¹⁵

Ko gero, ieškodamas tvirtesnio pagrindo individuacijos problemai paaiškinti, o sykiu jos sąsajai su būdo / moduso problema išryškinti, Agambenas po Aristotelio vėl atsigręžia į Leibnizą, į jo nusavintą Suárezo tezę, pagal kurią „kiekvienas individas yra individualizuojamas / individualizuojasi per jo esmės totalybę“. Leibnizas, debiutavęs 1663 metais disertacija pavadinimu *Apie individuacijos principą* (*On the Principle of Individuation*), anot Agambeno, minėtą tezę padaro sava tam, kad paaiškintų sudėtinių substancijų individualumą, kurį dabar pristato kaip kažką esmingesnio nei proto modusą / būdą ar jo skirtumą. Pro Agambeno akis nepraslysta būtent tai, kad, iš naujo perimdamas jau scholastų plačiai vartojamą sąvoką, Leibnizas individuaciją įvardija esant *vinculum substantiale* (substanciniu ryšiu). Tačiau šiame kontekste Agambeno keliamas klausimas ne tiek apie tai, ar individuacijos principas yra būdas ar substancinis ryšys, kiek apie pačių pamatinių ontologijos sąvokų transformaciją. Šiuo požiūriu lemiamą reikšmę jam turi *reikmės* sąvoka / samprata, kurią Leibnizas išplėtojo jau 1680-ųjų pabaigoje savo tekste *De veritatis primis*. Kokia tos plėtotės svarbiausioji idėja? Agambenui svarbiausia Leibnizo signalizuojama ontologinė žinia ta, kad ryšys (*vinculum*) yra aktyvus principas, „reikalaujantis monadų“, lygiai taip pat, kaip ir tekste apie pirmąsias tiesas, egzistencija yra apibrėžiama kaip „esmės reikmė“.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 204.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 205.

Taigi Agambeno išvada ta, kad kaip tik Dunso Škoto sąvoka „nensusderinamumas“ / „neprieštarinamumas“ (*non-ripugnanza*) ir Suárezo sąvoka „tinkamumas“ (*attitudine*) dabar yra tapę *reikme*. Egzistencija tad nėra vien tik esmės (buvimo) būdas ar vien proto skirtumas: tai yra reikmė²¹⁶.

Būtent tokią ontologijos transformaciją Agambenas, jo paties žodžiais, „siektis sekti“ ir plėtoti iš naujos perspektyvos.

Vis dėlto, siekiant individuacijos principą sukabinti su *vinculum* kaip *modus*, o ne su substanciskumu klasikine prasme, negalima nesuvesti sąskaitų su Benedictu Spinoza. Pastarojo ontologinė tezė, kurią Agambenas laiko radikalia, yra visiems gerai žinoma: „Nieko neegzistuoja, išskyrus substancijas ir būdus / modusus“ (*praeter activias et modos nihil olemasolu*; Spinoza, *Etica*, I, prop. XV, dim.). Agambeno netenkina Spinozos perėmimas klasikiniame filosofiniame mąstyme. Nors buvo teigiama, kad Spinozos naujumą sudaro ne substancijos apibrėžimas, o būdų / modusų apibrėžimas ir nors, anot Agambeno, veikale *Cogitata* (I, I) Spinoza atskyrė būdus nuo akcencijų, jo modusų / būdų apibrėžimas atkartoja ne ką kita kaip tradicinį akcencijų apibrėžimą: būdai / modusai yra substancijų afektai (*affezioni*), arba tai, kas yra kitame, kam tarpininkaujant jos yra mąstomos / suvokiamos / apčiuopiamos (*in alio est per quod etiam concepitur* – *Etica*, I, def., 5).

Su tokiu Spinozos interpretavimu, kuris, kaip matėme, Agambenui išryškina tam tikrą Spinozos ribotumą einant modalinės ontologijos linkme, jis sieja ir šiuolaikinę painiavą ne tik atsakant į klausimą, ar būdas / *modus* yra realybę steigiantis principas, bet, visų pirma, – o tai yra susiję dalykai – koks yra paties būdo / *modus*, statusas – loginis ar onto-loginis?

Todėl pati svarbiausia Agambeno išvada einant modalinės ontologijos linkme yra ši:

Būdo sąvoka / samprata, kadangi ja siekiama mąstyti apie esmės ir egzistencijos, potencijos ir akto sutapimą ar indiferentiškumą, įneša dviprasmybę, dėl kurios ji Vakarų filosofijos istorijoje dabar pristatoma vos ne kaip vien loginė sąvoka (tada pirmenybė teikiama kalbėjimui apie „modalumą“ arba modalinę logiką) arba vos ne kaip vien ontologinė sąvoka. Dviprasmybė dar tebėra akivaizdi Kanto filosofijoje, kur teigiama, kad modalumo kategorijos išreiškia objekto santykį su mūsų pažintiniais gebėjimais, ir „vis dėlto jos neturi tik loginės prasmės [...], bet turi būti susijusios su daiktais ir jų galimybe, aktualumu / tikrove ar būtinumu“ (*Grynojo proto kritika*, A219, B627). Šioje dviguboje modalumo prigimtyje galima įžvelgti daugiau nei vien Škoto formaliojo atskyrimo / skirtumų ypatingą aidą (kas yra daugiau nei proto skirtumų, bet mažiau nei realių skirtumų numatymas), o ir būdą pagal Suárezą, kuris yra realus, bet ne taip, kaip daiktas (būdai *non sunt formaliter entia*). Logikos ir ontologijos ne-neišsakomumas šia prasme yra konsubstanciškas būdo sąvokai ir turi būti sugrąžintas prie Aristotelio ontologijos konstitutyvaus neišsakomumo, kadangi pastaroji mąsto būtį tiek, kiek ji yra pa-/išsakyta. Tai reiškia, kad būdo sąvokos dviprasmybė negali būti tiesiog pašalinta, o turi būti mąstoma kaip tokia.²¹⁷

Tad gali būti, kad ir ginčas tarp filosofijos, netiesiogiai apibrėžtos kaip kontinentinė, bei analitinės filosofijos turi savo

216 *Ibid.*, p. 207–208.

217 *Ibid.*, p. 210.

šaknis šioje dviprasmybėje ir todėl gali būti išspręstas tik permąstant būdų teoriją ir modalumo kategorijų teoriją²¹⁸.

Ir visai heidegeriškai jau nuskamba Agambeno mintis, kad šiuo metu problema yra ta, jog reikia rasti sąvokas, leidžiančias mums korektiškai mąstyti modalumą. Esame įpratę mąstyti *daiktavardiniu* režimu, o būdas konstituciškai turi *prieveiksminį* pobūdį, jis išreiškia ne „kas“, o „kaip“ yra būtis²¹⁹.

Taigi Agambenas, ieškodamas modalinės ontologijos ištakų ir aiškindamas ontologijos transformacijas, teigia, kad *vinculum substantiale* problema privalo būti iš esmės permąstyta. Heidegeriškai teigdamas, kad būtis „neegzistuoja“ pirma nei būdas, bet konstituojasi modifikuodamasi, kad ji yra ne kas kita, kaip jos modifikacijos, jis nukreipia ne į Heideggerį, bet, visų pirma, į Leibnizą. Visame aptartame kontekste ryškėja, jog iš tikrųjų galima suprasti, kodėl Leibnizas galėjo teigti, kad ryšys yra kažkas panašaus į aidą, ryšys, „kuris, kažkada nustatytas, *reikalauja* monadų“. Anot Agambeno, šis Leibnizo teiginys tampa suprantamas tik reikmės sąvokai atstatant jos pilnutinę ontologinę prasmę.

Jei reikmė, o ne substancija yra pagrindinė ontologijos sąvoka, tada galima sakyti, kad būtis yra būdų / modalumų reikmė, lygiai taip pat būdai yra būties reikmė, jeigu tik patikslinsime, kad reikmė čia nėra nei loginė implikacija, nei moralinis imperatyvas. Ir tai yra vienintelė transcendentalumo / transcendentalijų doktrinos prasmė: būtis, kuri visada yra jos modifikacijos; reikalauja būti *unum, verum, bonum*

seu perfectum, reikalauja tiesos, teisingumo ir tobulumo ta pačia prasme, kuria Benjaminas teigė, kad teisingumas yra ne dorybė, o pasaulio būvis.²²⁰

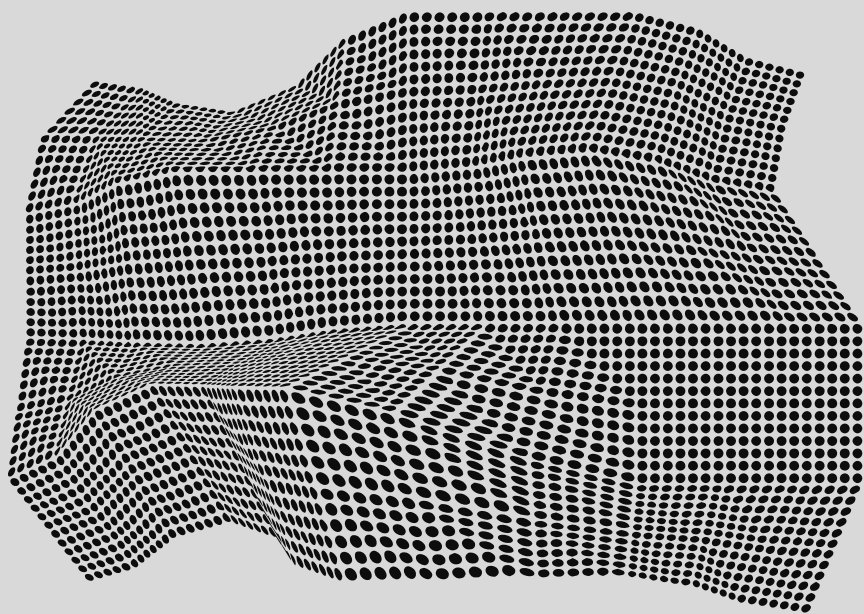
Agambeno modalinės ontologijos svarstymas neabejotinai įveda mus į šiuolaikinę realybės / tikrovės santykio svarstymo (su visomis jos implikacijomis) problemą. Tačiau sykiu su būdo (*modo*) interpretacijos bei jo loginės / ontologinės prasmės ir jų santykio problema iškelia pačios realybės / tikrovės ontologinio įvardijimo klausimą. Koks terminas onto-logiškai išreiškia tai, kas yra, kas yra tikra, kas realiai egzistuoja? Ar šios problemos svarstyme galime dėti koki nors (orto)grafinį ženklą?

Ir koks ženklas tai būtų? Taškas? Daugtaškis? Klaustukas? Kad ir kaip būtų, mes galime matyti tam tikrą nuoseklią Agambeno pozicijos, susijusios su tikrovės / realybės problema, raidą. Agambenas nuolat be paliovos sprendė tikrovės problemą, gręždamasis į aristoteliškas ontologijos ištakas. Nors aptartuose tekstuose Agambenas neanalizuoja ontologinės tikrovės, nurodydamas į kantišką *Realität / Wirklichkeit* perskyrą, aiškindamas Aristotelio *dynamis* ir *energeia* Hegelio ir Heideggerio mąstymo perspektyvoje, jis iš tikrųjų ne tik pateikia ontologinę tikrovės kaip *Wirklichkeit* aiškinimą – t. y. pateikia alternatyvą tikrovės aiškinimui kaip *Realität* – bet kartu siūlo tam tikrą savą modalinės ontologijos variantą – impotencialumo ontologiją, leidžiančią perbraižyti ribas tarp realybės ir įsivaizduojamybės, o galbūt net leidžiančią tą ribą nutrinti nuolatos ja vaikstant.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*, p. 214.

²²⁰ *Ibid.*, p. 220–222.



TEN, KUR NĖRA FORMOS, YRA NORMA

Catherine Malabou kalbina Kristupas Sabolius

Iš anglų k. vertė Brigita Gelžinytė

Kas nutinka, kai susiduria simboliškumas ir biologiškas? Kaip sąmonė ir materija atliepia viena kitą? Kaip įmanoma pereiti nuo smegenų sinapsių prie kultūros, ir atvirkščiai? Arba ką mums – plastiškoms būtybėms – reiškia pastanga suprasti plastiko istoriją?

Catherine Malabou – svarbus ir kūrybingas balsas šiuolaikinėje filosofijoje – neretai pamini istoriką Dipeshą Chakrabarty, teigiantį, jog, priimdamas antropoceną kaip legitimų konceptą, mūsų pačių mentalumas susiduria su tam tikra pertrūkio problema. Žmogus negali suvokti savęs kaip geologinės epochos, sykiu nesteigdamas refleksyvumo lūžį generuojančios naujos sąmonės formos.

Taigi šiame kontekste galime klausti – kokį pavojų kelia plastiškumo ir plastiko dialektika? Kaip puikiai žinoma, Malabou mąstymas svarbus tuo, kad pasiūlo originalią filosofinę plastiškumo koncepciją, kurią išplėtoja pasiremdamas Hegeliu ir kuri, paveikta fantastiškumo paieškų Heideggerio filosofijoje, buvo nuolat vystoma ir kontekstualizuojama, aptinkant sąsajų net ir neuromokslo

ir epigenetikos srityse. Plastiškumo samprata atsiskleidžia garsiąja trilypės prasmės žaisme – galimybe įgyti, suteikti ir sugriauti formą.

Būtent keista ir netradicinė trečioji reikšmė gali būti aptikta plastiko likimo šerdyje. Pasižymėdami įspūdinga savybe – neirumu – polimerai laikomi svarbiausiu taršos šaltiniu ir ekologijos priešu. Kita vertus, būtent dėl to paties neirumo polimerai iškelia ir mirties klausimą. Kaip per pokalbį pažymėjo Malabou, „ekologinis mąstymas visuomet turės susidurti su mirtimi ir naikinimu, nes įsivaizduoti, esą vieną dieną mes galėtume tiesiog liautis naikinę, būtų absurdiška“. Plastiška paties plastiko prasmė apima ir išnykimą, ir nemirtingumą. Tol, kol plastikas nepasiduoda mirčiai, jis skleidžia mirtį. Taigi tikrasis ekologijos klausimas susijęs su neelegantiškais būdais išlikti, o tapdami plastiški, turime iš naujo mokytis mirti.

Ir vis dėlto, jau pačioje mūsų pokalbio pradžioje Malabou prisipažįsta – „aš neturiu plastiškumo apibrėžimo“. Tačiau akivaizdu, kad šis prisipažinimas negalint apibrėžti jau dešimtmečiais vystomos savo pamatinės idėjos yra ne kas kita kaip kalbos figūra. Plastiškumas reprezentuoja ir sykiu įkūnija bandymą mąstyti *per* bei *su* ir *sykiu* su pokyčių dinamika, įtraukiančia į kaitą tiek patį mąstantįjį, tiek tai, kas mąstoma.

Galbūt todėl plastiškumą Malabou siūlo suvokti kaip „motorinę schemą“, mąstymą aktyvuojančią vaizduotės galią, kurios sukuriamas vaizdinys brėžtų tam tikrą mąstymo trajektoriją, kartu suteikdamas jam neapibrėžtumo ir neišbaigtumo dimensiją. Pastanga apmąstyti kaitą negali remtis vien griežtomis struktūromis, ji pati turi būti pasirengusi tapti plastiška.

Tačiau, siekiant atverti erdvę dialektiniam susidūrimui, nėra lengva išvengti supaprastinimų ir redukcijų. Kaip knygoje *Plastiškumas rašymo sutemose* (*La Plasticité au soir*

de l'écriture) teigia pati autorė, „istoriškai schema nyksta gausybe figūratyvių būdų, kuriais sau apie save – tiek mąstymo grynume, tiek kultūros materialume – paskelbia būtis ir prasmę“. Tad kas gi išjudina šią motorinę schemą nūdienos iššūkių horizonte?

Su Catherine Malabou susitikome pasikalbėti apie plastiškumo dabartį ir ateitį.

K. S. Pradėkime nuo įprasto ar net nuobodaus klausimo, susijusio su jūsų pasiūlyta ir jau keletą dešimtmečių vystoma plastiškumo idėja. Gera žinoma, jog šią sąvoką aptinkate ir Hegelio filosofijoje, ir neuromoksluose. Tačiau pirmoji jūsų knyga, kurią perskaičiau, buvo Heideggerio kaita. Apie fantastiškumą filosofijoje (Le Change Heidegger, du fantastique en philosophie). Nors Heideggeris nevartoja žodžio „plastiškumas“, mėginate parodyti, kad jis vis dėlto kalba plastiškumo temomis – t.y. apie kaitą, transformacijas ir metamorfozes. Tas pats pasakytina ir apie Derridą. Juolab kad abu šie mąstytojai jūsų filosofijos vizijoje patys pasirodo esantys „plastiški“. Kiekvieną kartą, susidurdama su tam tikru autoriumi ar žinijos sritimi, jūs kažką pridodate prie šios sąvokos tam, kad, kaip pati sakote, galėtumėte „ją plėtoti“. Taigi pati sąvoka yra plastiška, tarsi pats plastiškumas būtų plastiškas.

C. M. Be jokios abejonės.

K. S. Tad, jau atlikus visą šį darbą, kas tokios transformacijos perspektyvoje jums šiandien yra plastiškumas?

C. M. Kas šiandien yra plastiškumas? Manau, jūs teisingai sakydami, kad pats plastiškumas man yra plastiškas, taigi jis nuolat kinta, keičia kryptis ir panašiai. Tačiau, prieš pereidama prie nūdienos klausimo, norėčiau šį tą pridurti. Kai dar buvau studentė, labiausiai mane dominę filosofai buvo

Derrida, Heideggeris ir Hegelis. Kadangi turėjau progos šiek tiek padirbėti su Derrida, bandžiau tarpusavyje sieti jų filosofijas, juolab kad rašiau disertaciją iš Hegelio ir tikėjausi, kad visa tai gali kažkur nuvesti.

Taip pastebėjau, kad Heideggerio ir Derrida metafizikos sampratos priklausė filosofinei tradicijai, kuri buvo pajėgi imanentiškai keistis – tiek dėl to, kad joje liko kažkas nuslopinta (kaip, pavyzdžiui, Būtis Heideggeriui), tiek dėl jos istoriškumo. Tada pagalvojau, kad galbūt galėčiau patyrinėti šį imanentinį filosofijos mutabilumą ir pasitelkti jį prieš Heideggerį ir Derrida, parodant, kad Hegelis tame mutabilume atkreipė dėmesį į tai, ko anie du nepastebėjo.

Taigi plastiškumas man nuo pat pradžių tapo bendru filosofijos kismo judėjimu, nes pati filosofija, kaip tradicija, visuomet yra daugialypė, joje lieka kažkas represuota. Plastiškumą suvokiau ir kaip bendrą kaitos principą, ir kaip sąvoką, priklausančią pačiam šiam judėjimui. Taigi ir kaip visumą, ir kaip dalį.

Nagrinėdama naują problemą, kaip antai pastaruoju metu domėdamasi epigenetika, visada atsižvelgiu į abi šias puses: viena vertus, klausdama, koks istorinis judėjimas privertė mane apie tai šiandien susimąstyti, kur glūdi tas istorijos imanentiškumas ir mutabilumas, privertęs mane kelti šią problemą; kita vertus, tuo pat metu mėgindama suvokti ir šį bendrą judėjimą, t. y. suprasti, kur dabar atsidūrė pati plastiškumo idėja. Pavyzdžiui, bendras mano epigenetikos tyrinėjimų kontekstas buvo toji diskusija su Meillassoux ir naujaisiais realizmais, o plastiškumo sąvoka buvo pati epigenetika. Manau, visada egzistuoja tinklas, apimantis ir bendrą judėjimą, ir paskirai neuronų tinklą.

Kur esu šiandien? Šiuo metu nagrinėju anarchizmo filosofiją, mėginu suformuluoti anarchijos sampratą, leisiančią parodyti, kad anarchijos sąvoka buvo represuota visoje XX amžiaus filosofijoje, sykiu išlikdama itin gyva,

pavyzdžiui, Levino darbuose. Mėginu judėti link politikos ir suprasti, kaip toji mano bendra nuostata – mutabilumas ir neuronai mutabilumo viduje – gali būti pritaikyta politikoje, remiantis šia anarchijos samprata.

K. S. *Knygose* Ką turėtume daryti su savo smegenimis? (Que faire de notre cerveau?) ir Naujieji sužeistieji: apmąstant šiuolaikines traumas nuo Freud o iki neurologijos (Les Nouveaux Blessés: de Freud a la neurologie: penser les traumatismes contemporains) jūs jau pateikėte keletą preliminarų pasvarstymų apie politinį plastiškumo vaidmenį. Taip pat visai neseniai įsitraukėte į diskusiją su Foucault ir Agambenu, kritikuodama jų biopolitikos idėją ir iš jos kylančią gyvenimo sampratą. Mėginate atkreipti dėmesį į tai, kad jie atmeta mokslinę dimensiją, susitelkdami vien į simbolinį lygmenį. O jūsų filosofinis projektas siekia suderinti biologinio ir simbolinio gyvenimo dimensijas. Tai, ką dabar sakote, atrodo, turi šį tą bendro ir su politine filosofija. Kokia politinė plastiškumo prasmė?

C. M. Plastiškumą mėginu suvokti kaip anarchiją, t. y. principo nebuvimą, paties įpavidalinimo pakaitalą ir gebą formuoti principus. Tai būdas kurti savo gyvenimą ir socialines sąlygas, suteikti pavidalą savo kolektyvinei esčiai be jokių taisyklių, nuleistų iš viršaus, primestų kokios nors formos partijos ar centralizuotos valdžios. Ieškau atsakymų, kuo marksizmas gali tapti svarbus siekiant suvokti neuro-mokslų atradimus.

Mane domina valstybės išnykimas, politikos subjekto rekonstrukcija. Taip pat svarstau, kaip šiame kontekste turėtume spręsti ekologines problemas – žvelgiant, taip sakant, horizontaliai.

Sykiu mane domina Foucault ir visų tų „Occupy“ judėjimų įkvėptas postanarchizmo klausimas, gretinant jį su

vadinamuoju senuoju anarchizmu, grindžiamu Pierre'o-Josepho Proudhono, Piotro Kropotkino ir kitų idėjomis, taip pat viso to santykis su mokslo, konkrečiai neurobiologijos, sritimi. Žinia, postanarchizmas pateikia gana priešiškas nuostatas mokslinės prieigos atžvilgiu. Taigi aš mėginu plėtoti tam tikrą dialektiką, užsimezgančią tarp, tarkime, tradicinio ir naujojo anarchizmo.

K. S. Ar pasirodys knyga apie tai?

C. M. Šiuo metu prie to sunkiai dirbu. Dėstau kursą šia tema.

K. S. Be kita ko, čia vertėtų paminėti menininkų dueto Laumes (Goda Budvytytė ir Viktorija Rybakova) atliktus plastiko kilmės tyrimus. Jos remiasi Michaelu J. Tarkanianu ir Dorothy Hosler, teigusiais, kad plastikas buvo atrastas ir gaminamas jau 1600 m. pr. Kr. Centrinės Amerikos civilizacijoje, sintetinant natūralius komponentus. Dar iki ispanų užkariavimo actekai buvo pastebėję, kad augalai, šiame sintezės procese naudojami medicininiiais tikslais, pasižymėjo ir daugybe kitų savybių. Keisdami medžiagų konsistenciją, mezoamerikiečiai galėjo gaminti įvairius daiktus, tokius kaip guminiai rutuliai, batų padai ar kiti įrankiai. Visgi paradoksas, kad plastikas tenyščių žmonių buvo laikomas, taip sakant, „natūralių medžiagų“ išplėtimu, o šiais laikais sukryžminti polimerai suvokiami kaip „dirbtiniai įsibrovėliai į gamtą“. Manau, šis pasikeitimas atliepia jūsų įžvalgą ta prasme, kad ne tik plastiškumas, bet ir plastikas yra plastiški. Plastiko istorija taip pat yra plastiška.

C. M. Visiškai sutinku. Be to, tai taip pat susiję su visa ilga cheminių medžiagų istorija. Nuo polimerų iki kitų sintetinių medžiagų.

K. S. Kadangi ekologiją ir aplinkosaugą įvardijote kaip pastaruosiu metu jus dominančias temas (neseniai pasirodė jūsų straipsnis antropoceno klausimu): kokias trajektorijas plastiškumo filosofija gali atverti šiame kontekste?

C. M. Taip, čia esama paradokso: plastikas yra ekologijos priešas, todėl mes išsyk linkę galvoti apie neyrantį plastiką ir sieti jį su tarša. Tai labai svarbu, ir aš jokių būdu nemėginu išvengti šio klausimo. Mano plastiškumo idėja, kaip jūs turėtumėte gerai žinoti, visuomet turėjo destruktivumo dimensiją.

K. S. Taip, garsioji trečioji reikšmė.

C. M. Būtent. Aš nesutinku su ta naiviosios ekologijos nuostata, kad mums tereikia viso to atsikratyti, ir problema bus išspręsta. Manau, ekologinis mąstymas visada susidurs su mirtimi ir destrukcija, nes įsivaizduoti, esą vieną dieną mes galėtume tiesiog liautis naikinę, būtų absurdiška. Būtent todėl plastiškumas glūdi šios dilemos šerdyje. Viena vertus, jis žymi ir naikinimo grėsmę – juk pasaulis tėra vienas, todėl šia prasme jis yra trapus ir išstatytas savo paties pabaigai; kita vertus, tai žymi recirkuliaciją ir atstatymą.

Paradoksas: tik patys tapdami plastiški galime susisaistyti su abiem šiais momentais. Pavyzdžiui, šiuos du plastiškumo ir technologijų aspektus galima aptikti ir Marshallo McLuhano tekstuose – nors šis autorius ir nebėra taip skaitomas. Neseniai vėl ėmiausi jo tekstų, ir jie nuostabūs. McLuhanas teigia, kad tai, kas mus išlaisvina, sykiu mus hipnotizuoja; jis kalba apie tą technologijų keliamą nejautrą. Taip labai tiksliai įvardijamos technologijų grėsmės – norėdami su jomis dorotis, turime išlikti plastiški, ir toks požiūris tam tikra prasme yra dinamiškas; kitu atveju tai (šios grėsmės) mus paralyžiuoja. Šia prasme ekologija taip pat yra paralyžiuojanti.

K. S. Ekologija paralyžiuoja daugeliu prasmų. Pavyzdžiui, ji sukuria tam tikrą anestezinį efektą teorijoms, mėginančioms spręsti anthropos problemą antropoceno kontekste.

C. M. Sutinku su Dipeshu Chakrabarty, teigiančiu, kad problema veikiau yra pati sąmonė, kurią steigia antropocenas. Nes jei mes patys, žmonės, tampame gamtos jėga – o tai yra pamatinė antropoceno prielaida – kaip galime išlikti sąmoningi savo paties, kaip geologinės jėgos, atžvilgiu? Tai pertrūkis sąmonės refleksyvume.

Svarstydamas šį klausimą, Chakrabarty nuolatos pabrėžia, kad antropoceno kontekste mes nebegalime kalbėti apie atsakomybę: nei jūs, nei aš nesame atsakingi. Vyksta kažkas kita.

K. S. Yra teorijų, siūlančių geologinės jėgos veikimą laikyti būtent kapitalo problema, taip veikiau šliejantis prie kapitaloceno sąvokos.

C. M. Į tai atsižvelgiu nagrinėdama anarchizmo klausimą. Mane išties vargina, kad dėl visko kaltinamas kapitalizmas. Galios ir dominavimo klausimų negalima suvesti vien į ekonominį išnaudojimą, kuris, žinoma, lieka neginčijamas. Vis dėlto imti suvokti save kaip gamtinę jėgą, kaip jau minėjau, reiškia leisti rasti naujai problemai, kurios negalima laikyti vien ekonomine problema.

K. S. Pereikime prie posthumanistinio posūkio ir keršto klausimo. Naujausiuose savo tekstuose heidegeriškai skaitydama Nietzsche, keršto sąvoką įkurdinate žmogaus problemos centre. Cituoju: „Dabar jau galite numanyti, kokia tai problema: ar galime susidoroti su šia nauja pakartojimo būtinybe, nereikalaudami jai keršto? Ar įmanoma pakartoti nesiekiant atkeršyti? Nemėginant nukryžiuoti laiko ir praeinamumo,

neišrandant naujų žiaurumo formų?“ Tad, siekiant suvokti žmogiškumą, ji lemiančiu dalyku tampa būtent kerštas – ne kultūra, ne kalba, ne technologija, bet kerštas. Kokia ateitis laukia žmogaus, jei insime domėn šį galimą keršto persvarstymą?

C. M. Keršto persvarstymas žmogiškumo centre bus labai svarbus plastiškumo sampratai. Šiuo atveju turiu omenyje substitucijos, arba pakaitos, idėją. Žinoma, galvojant apie antžmogio, viršžmogio ir kitas panašias figūras, kyla mintis apie substituciją. Būtent, kas pakeis žmogų, kas ateis po jo? Posthumanizmo ar transhumanizmo kontekste (pavyzdžiui, augmentuota žmonija ir panašios temos) tai gali būti labai prasminga diskusija. Turėtume paklausti: kaip augantys mūsų technologiniai gebėjimai siejasi su kerštu?

K. S. Jūs įsitraukėte į diskusiją su Quentinu Meillassoux, ir tai jus netgi paskatino parašyti knygą apie Kantą. Atsižvelgiant į dabartines diskusijas apie spekuliatyvųjį realizmą ir materializmą, realybės perversinimas kontinentinės filosofijos kontekste tapo itin svarbia tendencija. Jūs pati savo nuostatas įvardijate kaip materializmą, bet niekada neįvardijate jų kaip realizmo. Kodėl? Ar realybės ir tikrovės sąvokos jums kažkuo svarbios?

C. M. Visų pirma, nesu tikra, iš kur spekuliatyvusis realizmas perėmė tikrovės sąvoką. Manau, ji veikusiai kyla būtent iš analitinės filosofijos. Spekuliatyviųjų realistų prieiga įdomi tuo, – ir būtent todėl visa ši diskusija patraukė mano dėmesį, – kad čia aš aptinku labai ginčytiną tikrovės sampratą, kuri yra visiškai abejinga subjektui. Įtariu, jog kaip tik taip Meillassoux supranta sąvoką „pažodinis“ (*literal*) – ne metaforiškai ir ne kaip signifikaciją. Antraip visa tai numatytų subjektyvią ir baigtinę žiūrą.

Man patinka jų pasiūlyta dykumos idėja – kažko, kas yra visiškai autonomiška (netgi pats žodis „autonomiškas“ turi šią konotaciją). Neutralu, indiferentiška ir neapdirbta – manau, tai labai įdomu. Ir esu tikra, kad bet koks filosofinis mąstymas turi apsvarstyti šią hipotezę, nes ji numato ir tai, kad niekas egzistuoja. Tam tikra prasme sakyti, kad „yra tik tai, kas realu“, reiškia teigti, jog „niekas yra“. Taip priartėjame prie tikrovės ir nieko tapatybės.

Taigi kontingentiškumą Meillassoux, manau, suvokia būtent kaip totalaus sunaikinamumo galimybę. Ir tikiu, kad šis radikalus negatyvumas ištis yra filosofijos iššūkis. Antikinėje tradicijoje aptinkame keletą šios nuostatos versijų – pavyzdžiui, skepticizme. Ir Meillassoux knygoje atpažina naują šio radikalaus iššūkio formą.

Vis dėlto, jei nuosekliai seksime šia vizija, neišvengiamai susidursime su nuostaba – kas gi yra šios vizijos subjektas? Juk mes taip pat čia esame. Mes taip pat esame realūs. Tačiau šio klausimo Meillassoux niekada nekelia. Mūsų pačių realybė, kaip tos realybės liekana, niekur nesvarstoma.

Todėl manau, kad būtent čia materializmas tampa absoliučiai nepakeičiamas. Tai yra subjekto atsakas tikrovei. Arba, jei tiksliau, materializmas yra paties subjekto savo materialumo refleksija santykyje su tikrove. Todėl spekuliatyvusis realizmas čia, mano manymu, tampa problemiškas. Jei subjekto nebėra, kuo visa tai virsta? Juk jeigu jis taip pat yra realybės dalis, kur glūdi jo realybė? Kas jis yra?

K. S. Manau, Corneliaus Castoriadžio išplėtotą radikaliosios vaizduotės problema, suvokiama kaip tam tikras atsakas ir įsitraukimas į materialumą, šiuo atveju tampa labai svarbi. Determinacija filosofijos istorijoje turėjo veikti kaip pamatinė ir dažnai implicitiška loginio mąstymo sąlyga. Ji gali būti laikoma hiperkategorija, suteikiančia pagrindą visiems logikos ir metafizikos dėsniams. Anot Castoriadžio, joks realizmas – ir

dar pridurčiau, jog tai sykiu galioja įvairioms naujausioms jo formoms, įskaitant Meillassoux – negali būti formuluojamas be pirminės prielaidos: apibrėžiant, kas yra realu. Kitaip tariant, kiekvienas realizmas linksta prie determinizmo dėl pačios savo pastangos apibrėžti, net jei ir spekuliatyviai, realumo ribas. Kita vertus, determinizmas pasirodo kaip programinė mokslinio reduktyvizmo dalis. Savo apmąstymuose jūs vystote tokią materijos ir materializmo idėją, kuri nebūtinai yra deterministinė. Jūsų bandymas kontinentinę filosofiją ir biologiją ar neuromokslus suburti dialogui numato poreikį atsiverti. Aš tai formuluočiau kaip radikalios vaizduotės problemą – kaip mes galime vaizduotis esą realistai, nepaisydami determinacijos iššūkio? Ar įmanoma būti mokslininku, visgi išvengiant determinizmo?

C. M. Tai labai svarbus klausimas. Tikrai manau, kad tai įmanoma. Gera žinote, kaip visa tai užginčijo kvantinė fizika ir Karen Barad – kurią, beje, labai mėgstu – filosofinės įžvalgos. Jos knyga *Visatą sutinkant pusiaukelėje* (*Meeting the Universe Halfway*), kurioje šis klausimas nagrinėjamas Nielso Bohro kontekste, man labai įdomi. Determinizmą ji vertina pakankamai rimtai, tačiau sykiu apmąsto jį visai kitose, skirtingose plotmėse.

Arba pažvelkime į neurologiją. Dauguma mokslininkų atstovauja redukcionistinei neurologijai, ir esama tik saujelės tų, kurie dirba toje neapibrėžtumo erdvėje kvestionuodami ribų galiojimą. Būtent plastiškumas pasirodo esąs šios problemos šerdis.

K. S. Kokias galimybes atveria plastiškumas kaip nedeterministinė sąvoka? Kaip apibūdintumėte plastiškumo vaidmenį siekiant atverti mokslinį determinizmą?

C. M. Manau, tai susiję su pagrindiniu Meillassoux prieštaravimu – jo minima transbaigtinumo sfera ir Cantoro

matematika, nes jis kalba apie begalybės sąvokos plastiškumą. Cantoro begalybė yra neapibrėžta, ji visiškai nedeterministiška. Įtariu, jog pažvelgę į daugelį mokslo sričių galėtume parodyti, kad pagrindinės jų sąvokos yra atviros. Jos plėtojamos ne deterministiškai.

Kita problema, kad mokslininkai vertina tik tuos filosofus, kurie iš tikrųjų yra redukcionistai. Net ir tie realistai, apie kuriuos kalbėjome, tokie kaip Meillassoux, sykiu ir Harmanas, Brassier ir kiti – nėra rimtai vertinami. Turite būti iš Oksfordo ir atitikti tam tikrus kriterijus, kad į jus būtų atsižvelgta. Ir čia aš neturiu sprendimo.

Tačiau mažiausia, ką gali padaryti filosofai, tai rimtai vertinti patį mokslą. Nes jo nuvertinimas buvo didžiulė dekonstrukcijos ir visų panašių krypčių klaida. Mes turime dalyvauti konferencijose ir stengtis susikalbėti su mokslininkais. Aš pati tai darau. Ar jie įsiklauso į tai, ką sakau? Aš nežinau.

K. S. Ar jie jus išgirsta?

Ar jie mane išgirsta? Nežinau. Galbūt ir išgirsta, bet ką su tuo veikia, nežinau. Kartais jie sako: „Jūsų plastiškumo sąvoka yra metafora.“ Tačiau vis tiek manau, kad turime toliau veikti – svarbu egzistuoti; ir tegu jie žino, kad mes esame. Kita vertus, prieš dvidešimt metų jie buvo įsitikinę, kad filosofai tikrai ne jų pusėje ar bent jau niekada su jais nesivelia į diskusijas. Manau, dabar tai keičiasi.

K. S. Ar manote, kad tai yra ta gija, kuria turėtų sekti kontinentinė filosofija? Turiu galvoje, ieškoti bendro mokslo ir filosofijos pagrindo.

C. M. O taip. Nors, žinoma, nesakau, kad tai vienintelis kelias. Bet tikrai taip. Vyksta daug svarbių dalykų, neįmanoma likti anapus.

K. S. Ir tai jūs bandote sieti su diskusijomis apie neuroplastiškumą ar epigenetiką.

C. M. Deja, grįžtama prie kietojo determinizmo. Pavyzdžiui, biologijoje. Buvau labai patenkinta epigenetika dėl jos atveriamų trajektorijų, bet, tiesą sakant, ji buvo įvairiai ginčijama, nes mokslo atradimai taikomi ir visai priešingoms tendencijoms. Pavyzdžiui, visiems žinomas DNR testas, leidžiantis atsekti savo protėvius. Juk tai siaubinga!

Yra šalių, kuriose žmonės privalo atlikti šį testą, ir jei rezultatai parodo, kad asmuo visu šimtu procentų nepriklauso tam tikram paveldui, praranda teisę į socialinę apsaugą. Kai kurios šalys tai naudoja kaip diskriminavimo priemonę. Esame eugenikos sugrįžimo liudininkai: „Pažvelk į mane – esu šimtaprocentinis baltaodis“, ir t. t. Ir tai nėra vien epigenetikos atradimų ignoravimas, taip atmetama ir pati idėja, kad nesame visiškai determinuoti, kad egzistuoja tam tikras plastiškumas, neleidžiantis mums būti redukuotiems į savo DNR, arba kad aplinka taip pat labai svarbi, ir pan. Tačiau šie testai (ar bent tai, kaip jie naudojami) neigia plastiškumą.

Daug skaitau apie šiuos testus, ir jie yra absoliučiai ginčytini, nes juos galima interpretuoti labai įvairiai. Jie patiekia tik orientyrus, o ne tikslus atsakymus.

K. S. Koks filosofijos vaidmuo šiame kontekste?

C. M. Mano vizija labai paprasta. Manau, kad mūsų, filosofų, užduotis yra atverti erdves – laisvės, skaitymo ir kt. Turime kovoti su visomis šiomis uždaro ir riboto formomis.

Pavyzdžiui, buvo galima manyti, kad su genetiniu determinizmu jau baigta, bet štai – senas nelabasis vėl čia.

K. S. Savo plastiškumo sampratos tyrimuose, be kita ko, nuolat sugrįžtate prie formos klausimo – nors ir puikiai suvokdama, jog tai išlieka tikra metafizine sąvoka. Pavyzdžiui, esate atkreipusi dėmesį, kad Derrida tokias sąvokas kaip eidos arba morphè regi amžinai įkalintas metafizikoje. Galėtume prisiminti ir Gilbertą Simondoną, kuris bandė atsakyti hi-lomorfinės ontologijos siūlydamas sąvoką individuacijos teoriją. Tačiau būtent plėtodama formos sąvoką jūs teigiate esanti materialistė. Taigi tarsi išlaikydama senąją metafizinę terminologiją jūs taip pat siūlote pastangą ją transformuoti. Ar tai reiškia, kad apie ontologiją negalime mąstyti už formos ribų? Ar žmogus yra priklausomas nuo metafizinės formų būtinybės?

C. M. Galbūt tai yra akloji dėmė mano darbuose. Tiesą sakant, negalėčiau pateikti formos apibrėžimo – ką aš laikau forma. Būtent šito nežinau, ir, ko gero, tai yra mano akloji dėmė. Bet sykiu tai kažkas, su kuo esu itin susijusi. Tai glūdi pačioje mano darbo esmėje. Vėlgi, galiu jums pasakyti labai paprastai: ten, kur nėra formos, yra norma.

Na, gerai, atmeskime formą. Ką jūs rasite vietoj to? Pavyzdžiui, Deleuze'o filosofijoje aptiksite žaidimo (*le jeu*) sampratą, nurodančią į taisykles, prasmę ir tam tikro pobūdžio normas. Arba, jei pažvelgsime į Derrida, jam taisyklė yra kažkas nepaprastai griežto. Galite su ja žaisti, bet ji visuomet sugrįžta, lygiai kaip ir pati dekonstrukcijos taisyklė.

Jei ieškosite, kuo forma buvo pakeista filosofijoje, rasite taisyklę be jokio kūniškumo. Ir tai siaubinga. Nes tai reiškia discipliną. Jei pašalinsite formą, gausite sistemą siaubingiausią jos prasme.

Kita vertus, imkime, pavyzdžiui, Hegelį. Formos sąvoka jo filosofijoje pasirodo nuolatos. Tačiau žodžio „taisyklė“ jo darbuose nerasite. Dialektika visada susijusi tik su formomis. Tai siejasi ir su transcendentalumu – nes tai irgi yra formos, net jei ir nelanksčios, rūšis. Todėl tai, kas Kantą išgelbsti nuo totalitarizmo, yra būtent jo formos samprata, nes formą visada galima transformuoti. O kaip yra su taisyklėmis?

K. S. Taisyklėms privalai paklusti.

C. M. Būtent, privalai joms paklusti. Žinoma, gali jomis manipuliuoti, bet taisyklė yra taisyklė. Aš teikiu pirmenybę formai.

Be abejo, forma taip pat gali būti taisyklė. Bet čia visada yra vietos atsitiktinumui, kaitai, kaip parodė Aristotelis. Kaip jau minėjau, negaliu atsakyti, kas man yra forma. Bet žinau, kas ji nėra – ji nėra taisyklė.

K. S. Galbūt jūsų darbų kontekste tai yra metafizinė žaizda, į kurią turime atsižvelgti?

C. M. Visiškai sutinku. Tai žaizda. O žaizdos užgyja tik laikui bėgant, nieko nepaisydamos, išskyrus bendruosius principus. Bet tam tikra autonomija vis dėlto išsaugoma.

Manau, savo paskutiniuosiuose darbuose – kurių, beje, žmonės paprastai neskaito – į tai gilinosi Foucault. Ir šie jo tekstai – mano mėgstamiausi, nes būtent čia jis kalba apie savęs transformavimą, užuot vien paklusus kokioms nors labai geroms normoms.

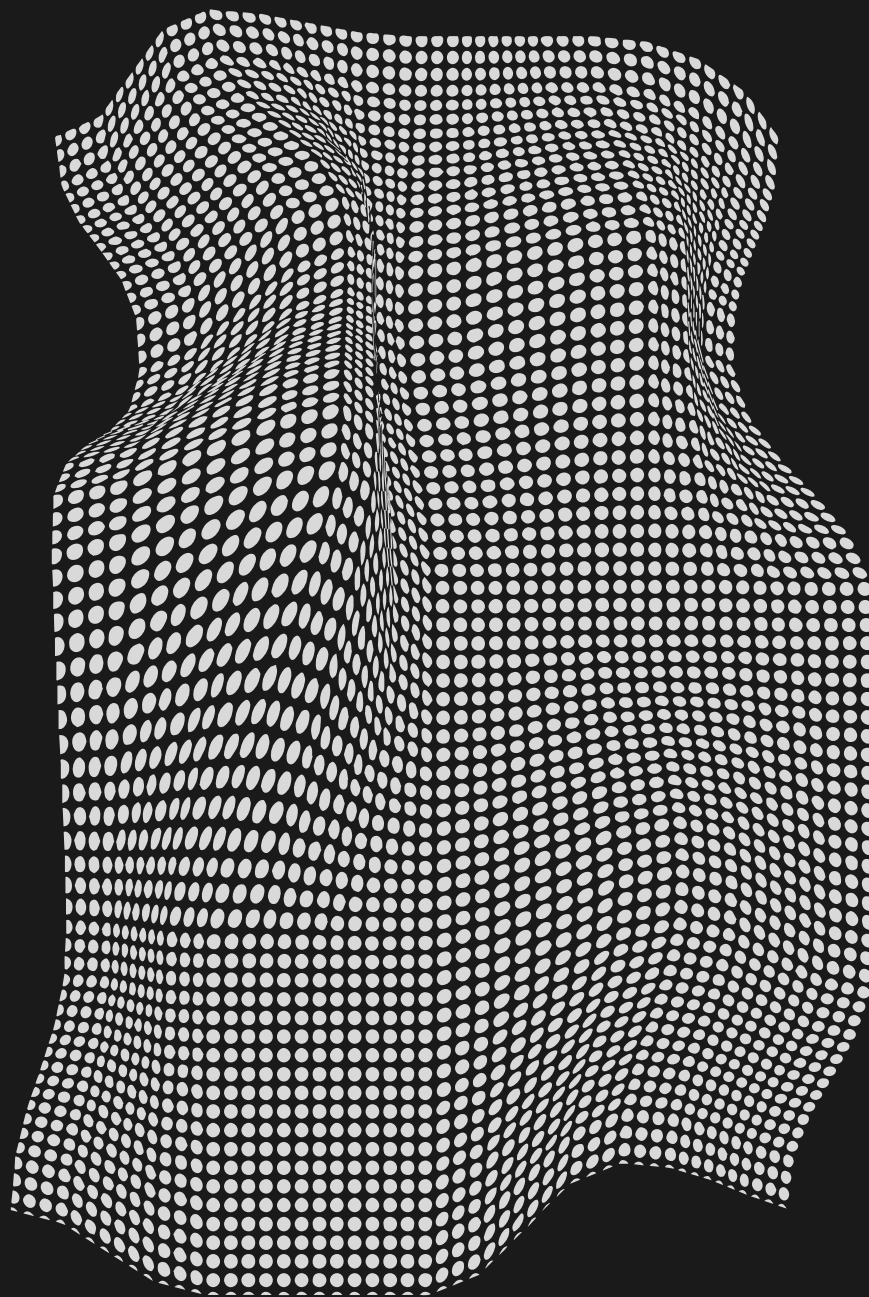
K. S. Hegelio ir Heideggerio skaitymas į jūsų mąstymą įvedė vaizduotės sąvoką. Mano įsitikinimu, kalbėdama apie kūrybišką plastiškumo dinamiką, pasirodote kaip vienas tų retų

šiuolaikinės filosofijos pavyzdžių, išsamiai svarstančių vaizduotės klausimą – kaip dalį savo filosofinės pozicijos. Ar sutiktumėte su manimi, jei pavadinčiau jus „vaiztuotiškąja materialiste“ (kaip alternatyva „spekuliatyviajam realizmui“)?

C. M. Niekada apie tai nesusimąsčiau. Prieš kurį laiką dėčiau kursą apie simboliškumą, mėginau peržvelgti simbolio raidą ir įžvelgti skirtumų tarp simbolio ir vaizdinio. Bet tai, ką jūs sakote – puiku, turėsiu apie tai pagalvoti. Tai reikėtų išplėsti.

Šis interviu pirmą kartą publikuotas Viktorijos Rybakovos ir Godos Budvytytės sudarytoje knygoje El Plastico, the Sun that lives inside the Rock (Berlin: Bom Dia Boa Tarde Boa Noite, Vilnius: The Baltic Notebooks of Anthony Blunt, 2020).

TIKROVĖ IR
PERSPEKTYVOS



IŠLAISVINTA TIKROVĖ

Kristupas Sabolius

Tikrovės problema šiandienos diskusijose pasirodo kaip išsilaisvinimo iššūkis.

Ilgą laiką tiek filosofinėje, tiek mokslinėje pasaulėvokoje klausimas apie tikrovę buvo keliamas kaip subjektyvaus žvilgsnio įveika, ieškant galimybės išryškinti realybės struktūras pasitelkiant objektyvius, kitaip tariant, pasikartojančius ir galimus verifikuoti parametrus. Taip realybės klausimo traktuotė nuolat atsidurdavo ontologijos ir epistemologijos sandūroje. Jeigu analitinėje filosofijoje įvairios realizmo formos svarstytos iš epistemologinės, loginės ir matematinės prieigos, tai kontinentinėje tradicijoje – nuo Kanto iki XX amžiaus pabaigos – susidomėjimas realybės problema išblėsta visų pirma atskleidžiant subjektyviuosius (konstruktyviuosius) elementus žmogiškojo pasaulio struktūrose, sykiu būties klausimą iš esmės atsiejant nuo realybės temos. Tarkime, kaip atkreipia dėmesį Grahamas Harmanas, nors tokių autorių kaip Heideggerio ar Husserlio nevertėtų įvardyti antirealistais griežtąja prasme, patį

realizmą šie mąstytojai suvokė pirmiausia kaip „pseudoproblemą“²²¹. Negana to, galima prisiminti ir tai, kad tokie svarbūs prancūziškosios filosofijos atstovai kaip Deleuze'as ir Guattari galėtų būti laikomi realistais, o šiandien persvars-tomi būtent tokioje perspektyvoje DeLandos mąstyme²²².

Taigi, nors būtis išlieka svarbus orientyras, galintis mus pakviesti mąstyti, tarp būties tikrovės ir žmogaus pasaulio aptinkame pertrūkį, skirtumą (ar skirsmą), kurio nepavyksta įveikti dėl to, kad tiek mąstymas, tiek pažinimas išlieka sukaustyti antropomorfiškoje gramatikoje. Tad, bendresne prasme, galėtume teigti, kad ilgainiui kontinentinės filosofijos tradicija ne tiek liaujasi tikėti tikrove, kiek demonstruoja gilų ir įvairialypį nepasitikėjimą reprezentacionalizmu. Tai reiškia – žmogiškosios išraiškos neišvengiamai determinuoja ir sykiu subordinauja tikrovę, reprezentavimo procese įvesdamos tokias transformacijas ir iškraipymus, kad anapus jų nebeįmanoma įžvelgti nieko, kas nebūtų genetiškai kilę iš tų pačių žmogiškumo struktūrų. Kitaip tariant, tikrovė pasitraukia iš žmogaus kalbos ir vaizdinių, o šiosios reprezentacijose žmogus aptinka tik savo paties atspindį.

Būtent į determinacijos ir subordinacijos momentą norėčiau atkreipti kiek detalesnį dėmesį. Kaip žinome, šian-dienos naujosios realizmo ir materializmo formos nesiūlo grįžti prie naiviojo ar metafizinio realizmo, pasitikinčio tiesiogine arba specifiškai privilegiuota prieiga prie tikrovės. Greičiau priešingai, pasauliui primestas žmogaus santykis – determinuojantis ir subordinaujantis – čia iškeliamas kaip esminis slenkstis, kurį būtina peršokti, siekiant išlaisvinti

tikrovę iš antropomorfizmo. Pastarąjį momentą Quentinas Meillassoux įvardija koreliacionizmo problema.

Veikale *Po baigtinybės (Après la finitude)* Meillassoux teigia, kad, išryškėjęs sulig Kanto transcendentalizmu, koreliacionizmas įtvirtina principą, kad tarp žmogaus ir pasaulio egzistuoja būtinybės santykis, ir taip realybė pajungiama žmogui²²³. Tad visa pokantinė filosofija pradeda nuo žmogaus ir pasaulio ryšio kaip būtinojo santykio. Kitaip tariant, būtinybė pasaulyje aptinkama kaip žmogaus proto projekcija – kaip antropologinis parametras – tarsi gamtos struktūra ir dėsningumas būtų pajungti subjekto intelektui, kuris suvedamas į kategorines sistemas. Šis reikalavimas, pastebi Meillassoux, negali būti dedukuotas iš transcendentalinio subjektyvumo struktūrų, bet veikiau pasireiškia kaip iš subjekto kylanti pasaulio determinacija.

Kas išlaisvins tikrovę?

Kaip galima išvaduoti tikrovę nuo žmogaus? Kokią tikrovę galėtume suvokti kaip visiškai laisvą ir nepriklausomą? Quentinas Meillassoux savąjį spekuliatyvųjį materializmą įvardija kaip „mąstymo pretenziją, galinčią pasiekti abso-liutą: t. y. amžinąją tiesą, nepriklausomą nuo mūsų santykio su pasauliu (psichologinių, istorinių, lingvistinių) kontingencijų“²²⁴. Tačiau kaip įmanomas *absoliutas*, kuriame būtų iš tikro įprasminata šio lotyniškos kilmės žodžio etimologija? Kaip galėtume būti paleisti iš subjekto pančių, atsižvelgiant į tai, kad *absolvere* reiškia atsieti, išlaisvinti, išsirišti? Meillassoux pasiūlymas – garsusis faktuališkumo principas

221 Graham Harman, „The Only Exit From Modern Philosophy“, in: *Open Philosophy* 3 (1), 2020, p. 132–146.

222 Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London: Continuum, 2002.

223 Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Seuil, 2006.

224 Quentin Meillassoux, „The Immanence of the World Beyond“, in: *The Grandeur of Reason: Religion, Tradition and Universalism*, ed. by Conor Cunningham and Peter Candler, London: SCM Press, 2010, p. 445.

(*le principe de factualité*), kurio idėja atmeta kantiškąjį prisirišimą prie „galimybės sąlygų“, iškeldama žmogaus protu nedeterminuotos ontologijos perspektyvą. Ir būtent galimybės ir būtinybės dinamika čia pasirodo įdomiausiu rakursu. Jeigu Kantui galimybės tema visuomet siejasi su ją sąlygojančiais veiksniais, – tai, kas galima, yra įmanoma tik tam tikromis sąlygomis – tai Meillassoux užklausia apie radikaliai kitokią galimybę.

Meillassoux jai suteikia ir kitą vardą – tai „absolučios kontingencijos“, arba „kontingencijos būtinybės“, principas, pagal kurį mes negalime atrasti jokio pagrindo, kuriuo remiantis pasaulis privalėtų egzistuoti pavidalu, visiškai atitinkančiu mūsų patirtį ir refleksiją. Kita vertus, nors ir atsisakydamas Leibnizo „pakankamo pagrindo principo“, Meillassoux diagnozuoja išvirkštinę būtinybę, kuria atmetamas pats grindžiantis faktorius, tačiau, savo ruožtu, pagrindo nesatis tampa būtina. Savąją ontologinę idėją Meillassoux įvardija kaip „pagrindo nebuvimo principą“ (*principe d'irraison*), pagal kurį „niekas neturi pagrindo egzistuoti ir išlikti toks, koks yra“²²⁵. Pasaulio tvarka neturi jokio pagrindo, ir tai yra vienintelis būtinas realybės dėsnis: būtina būti be pagrindo. Visuotinio ir X proto vietoje Meillassoux aptikus radikalų Dievo nebuvimą, paradoksaliai pagrindžiamas bet kokios būties fundamentalus atsitiktinumas. Taigi Leibnizo įvardytoji būtinoji substancija, kaip galutinis visų tiesų pagrindas, užleidžia vietą būtinajam chaosui. „Šis absoliutas iš tiesų yra ne kas kita kaip ekstremali chaoso forma, hiperchaosas, kuriam niekas nėra ar neatrodo, kad būtų neįmanoma arba nepažįstoma.“²²⁶

Iš šios įžvalgos išplaukia visas pluoštas filosofinių problemų – kodėl vis dėlto mokslo dėsniai lieka galioti?

Kodėl aktualiai egzistuojantis pasaulis nepraranda pagrindo? Kodėl iš tikrųjų neįsivyrąja Meillassoux siūloma hiperchaoso būklė? Nepaisant visų galimų poleminių perspektyvų svarbos, mūsų svarstymo kontekste didžiausią intrigą kelia faktas, kad, ieškodamas realybės matmens, Meillassoux atsigręžia į tai, kas, galėtume sakyti, reikalauja ne tik spekuliatyvaus svarstymo, bet ir radikalsios vaizduotės: *realybė yra tai, ką imame įsivaizduoti, kai išsilaisviname iš savojo žmogiškumo*. Peržengti koreliacionizmą ir pasiekti absoliutą – tai paneigti žmogiškąjį subjektą kaip determinuojančią jėgą, kuri pasaulyje visuomet ieško būtinybės, būdingos tik jos pačios intelektinėms struktūroms. Vadinasi, atsisakyti ontologinio pagrindo, kuriame slypi reikalavimas, kad pasaulis sutaptų su žmogaus prote aptinkamomis ir verifikuojamomis ribomis. Kita vertus, būtent čia išryškėja nepajėgumas įsivaizduoti, kad gali egzistuoti kokio nors kito tipo galimybės, kurios nepaklustų subordinuojančiam santykiui, plaukiančiam pirmiausia iš jau Kanto sugrupuotų kategorijų.

Įdomu, kad dėl labai panašių priežasčių Kanto filosofiją kritikavo ir radikalsios vaizduotės teoretikas Cornelius Castoriadis. Kūrinyje *Vaizduotiška visuomenės steigtis* (*L'institution imaginaire de la société*) jis pastebi, kad kritinė filosofija atmeta „bet kokios saviduoties organizacijos idėją anapus to, ką jos atžvilgiu primeta mąstymas“²²⁷. Kitaip tariant, neįmanoma, kad egzistuotų kokio nors tipo organizacijos, kuriose, viena vertus, mąstymas pasireikštų iš esmės kitaip nei kategoriniu pavidalu; antra vertus, pati duotis nebūtų subordinuota jokiai išankstinei determinacijai. Vadinasi, kai sakoma, kad mąstymas ir duotis koreliuoja, turima galvoje, kad žmogaus protas veikia kaip determinacijos

225 Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, p. 94.

226 *Ibid.*, p. 87.

227 Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Le Seuil, 1975, p. 495.

šaltinis – jis nustato būtinybės registro struktūras ir kartu suformuoja atitikimo santykio metmenis. Tokioje perspektyvoje ima ryškėti ir kitas dalykas: iš pasaulio (gamtos) nekyla jokia determinacija, t. y. būtinybė ir determinacija yra jaugusios viena į kitą tik žvelgiant iš žmogiškojo mąstymo perspektyvos.

Kaip jau minėta, siekdamas išardyti koreliacines struktūras, Meillassoux savo mąstyme supriešina galimybės ir kontingencijos sampratas. Jeigu galimybės plotmė visuomet išlieka sąlygota žmogaus proto dimensijos, o platesne prasme – įvairaus tipo numatytų taisyklių ir normatyvumų, – tai kontingencija suprastinė kaip radikaliai kitokio tipo galimybė, kurios neapibrėžia išankstinės sąlygos ir kuriai nereikalingas joks pagrindas, o jeigu jis atrandamas – šiame pagrinde turėtų būti implicitiškai fiksuojamas nepakankamumas. Kitaip tariant, jeigu galimybės yra priklausomos nuo apriorinių formų ir žmogaus mąstymo, tai kontingencijos nepaklūsta jokioms subjekto determinacijoms, o tai reiškia – ir jokiai metafizinei struktūrai, kuri ontologiškai fiksuoja vienokią ar kitokią dalykų padėtį. Kaip jau minėta, Meillassoux, ieškodamas būdų įveikti koreliacionizme išskylančią determinacinę santykį, ima plėtoti abso-
liučios kontingencijos bei hiperchaoso idėją. Castoriadis dėl panašių priežasčių prabyla apie radikaliąją vaizduotę ir ją grindžiantį niekį (*nihil*).

Aibių teorija ir Russello paradoksas

Šiame kontekste Meillassoux ir Castoriadžio mąstymą susieja ir dar vienas atspirties taškas – tai atožvalga į Georgo Cantoro aibių teoriją. Viename tekstų Castoriadis primena tokią Cantoro laiško Richardui Dedekindui eilutę, kurioje išryškinamos prielaidos apibrėžti aibės sąvoką: „Kiekvienas daugialypumas yra arba prieštaringas daugialypumas,

arba aibė.“²²⁸ Kitaip tariant, aibės kategorija leidžia suvaldyti pasklidusį daugį suteikiant jam pagrindą, kuriuo remiantis šis galėtų būti vienijamas į begalinę, tačiau apibrėžtą seką. Vis dėlto, kaip pažymi Castoriadis, „teigiant, jog daugialypumas yra prieštaringas, akivaizdžiai implikuojama ir tai, kad daugialypumas yra, ir jis yra tam tikru būdu, kurį reikėtų specifiškai ir kurio Cantoras nspecifiškai“²²⁹. Kitaip tariant, aibės sąvoka pati savaime yra determinuojantis faktorius, apibrėžiantis aptariamą ontologinį regioną, bet jam pačiam nepriklausantis ir jo atžvilgiu visuomet pasiliekančias išorėje. Šia apibrėžtimi galime sugrupuoti aibę sudarančius elementus ir netgi jiems priskirti tapatybę, nors ši visuma niekada nepasirodo esanti galutinė ir visa pagrindžianti. Kitaip tariant, aibių teorija leidžia teigti, kad ten, kur buvo manoma, kad egzistuoja tik vieno tipo, esama įvairių begalybės tipų, o begalybės nėra determinuojamos tokiu pačiu pagrindu²³⁰.

Savąją *transfinitum* sampratą Cantoras imasi formuoti būtent santykyje tarp apibrėžtumo ir neapibrėžties – viršbaigtinė begalybė vis dar išlieka begalinė, tačiau, nepaisant to, pasižymi išskirtine savybe – ją galima didinti. Todėl, Cantoro manymu, transfinityvius skaičius tam tikra prasme galima suvokti kaip „naujuosius iracionaliuosius skaičius“, kurių apibrėžtumui išgauti reikalingas tarpusavio santykių nustatymas tarp skirtingų matematinės ontologijos plotmių. Analogiškai kaip iracionaliųjų skaičių apibrėžimui būtina pasitelkti begalines racionaliųjų skaičių imtis, taip ir potencialioji begalybė turėtų numatyti tikrosios begalybės imtį, o transfinityvių skaičių tikrumas gali būti

228 Cornelius Castoriadis, „The Logic of Magmas and the Question of Autonomy“, in: *The Castoriadis Reader*, Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers, 1997, p. 290.

229 *Ibid.*

230 *Ibid.*

patvirtintas „tiesiogiai abstrahuojant begalinių aibių egzistavimą“²³¹. Tai reiškia, kad aibės determinacija negalima išliekant vieno tipo begalybės domene, ją steigia ir įtvirtina išoriški parametrai.

Kaip žinoma iš matematikos ir filosofijos istorijos, būtent dėl šių priežasčių Cantoro aibių teorija susilaukė kaltinimų nebrandumu, o kartais vadinta ir „naiviaja“. Garsiausias kontrargumentas – paradoksas, kurį pasiūlė Bertrandas Russellas, mėgindamas pabrėžti aibių teorijoje glūdinčio formalizuojančio judesio prieštarinę prigimtį. Nurodant į paties Russello naudotą pavyzdį, šis argumentas kartais dar iliustruojamas vadinamuoju barzdaskučio paradoksu. Tarkime, kad „apibrėšime barzdaskutį kaip tą, kuris skuta visus, ir vien tik tuos, kurie nesiskuta patys“. Tuomet kyla klausimas: ar barzdaskutys skutasi pats?“²³² Jeigu ne – tada jis skuta ne visus žmones. Jeigu taip, tada jis skuta barzdą tam, kas skutasi pats. Anot Russello, šis prieštarinėjimas gali būti pašalintas pastebėjus, kad „klasė [apibrėžiantis] simbolis yra neišbaigtas simbolis. Iš tiesų, jis negali būti dalimi tų teiginių, kuriuose veikia simbolizuodamas, tačiau teisinga šių teiginių analize simbolis yra suardomas arba pats išnyksta.“²³³

Šiuo atveju išryškintas paradoksas atsiduria ir aibių teorijos šerdyje: ar tai, kas determinuoja, gali būti ir autodeterminacijos šaltinis? Kitaip tariant, kokios prigimties yra pačios aibės, jeigu, kategorizuodamos vienos rūšies visetą, jos pačios negali būti šių visetų dalimi? Ar tam tikroje aibėje, kurioje egzistuoja kitos aibės, yra ir ji pati? Jeigu yra, tada

ji netenkina jos elementams keliamo reikalavimo. O jeigu joje jos pačios nėra, tai reikštų, kad šioji aibė nėra išbaigta.

Kaip žinome, tolesnė polemika apie aibių teoriją pasisuko aksiomatizacijos kryptimi – kai aibei ieškoma pagrindo, kuriuo remiantis ją būtų galima išvesti iš jau žinomų aksiomų. Kita vertus, šiuo paradoksu aptariama situacija leidžia užčiuopti Vakarų filosofijos ontologinį nervą, kuris atsiduria tiek Castoriadžio, tiek Meillassoux svarstymų akiratyje. Realybės problemos ištakos glūdi jos determinacijos, vadinasi, ją lydinčios galimybių sistemos ribų apmąstyme. Iškeldami klausimą apie realybę, implicitiškai mėginame aptikti ir apibrėžti jos ribas, kuriose šioji gali galioti.

Kitaip tariant, klausimas „Kas yra tikra?“ visuomet įima į save ir klausimą „Ar tai *gali* būti tikra?“, remiantis esamomis būtinai išpildomomis sąlygomis, leidžiančiomis identifikuoti galimus realybės aibės variantus. Taigi, užduodami klausimą apie realybę, bandome patikrinti, ar mūsų svarstomi atvejai *galėtų patekti į pasirinktos realybės aibę*, net jeigu aktualiai joje niekada nebuvo identifikuoti. Realus įvykis nebūtinai turi būti įvykęs. Šia prasme realybė visuomet viršija baigtinę grynai empirinių faktų visumą, o veikiau gali būti suvokta kaip mąstoma ir įsivaizduojama begalybė, turinti apibrėžtos aibės pobūdį. Mes ją charakterizuojame ne tik kaip tai, kas jau įvyko, bet kaip įmanomus įvykius, kurie atitinka aibės atvejus.

Cantoro teorijoje pasiūlomas begalybės išlaisvinimas iš vieno determinacijos šaltinio tampa prielaida pačią realybę apmąstyti kaip skirtingai determinuojančių jėgų susikirtimą. Kita vertus, prisiminus Russello paradoksą, būtent čia galime kelti klausimą: kaip realybės galimumą determinuojantis faktorius, kuris pats negali išlikti savo paties determinacija, suprastinas ne tik grynai matematinėje ar loginėje plotmėje, bet iškyla ir kaip ontologinė problema? Kitaip tariant – ką ir kaip skuta būties barzdaskutys?

231 Joseph Warren Dauben, *Georg Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite*, London: Harvard University Press, 1979, p. 128.

232 Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, Abingdon: Routledge, 2010, p. 102.

233 *Ibid.*

Virtualumas: kontingencija vs. šansas

Meillassoux mąstymo kontekste klausimą apie realybę galime suformuluoti šitaip – ar galime įsivaizduoti ką nors, kas būtų absoliučiai nepriklausoma nuo žmogaus galimybių sistemos? Būtent tam, kad pranoktų subjektinės būtinybės sferą, Meillassoux ima svarstyti du ontologinių galimybių domenų – potencialumo ir virtualumo.

Šiandien virtualumo sąvoka siejama visų pirma su skaitmeninių technologijų įsigalėjimu. Kinas, televizija, internetas, socialinės medijos, kompiuteriniai žaidimai, mobiliųjų telefonų aplikacijos ir įvairios kitos skaitmeninės realybės formos tapo integralia mūsų kasdienybės dalimi, skatinančia nuolatinį įsitraukimą į virtualų pasaulį. Turbūt neatsitiktinai būtent „galia“ ir „jėga“ yra pirminės virtualumo sąvokos prasmės. Lotyniškasis *virtualitas* kildinamas iš žodžio *virtus* (dorybė, jėga, efektyvumas, galia), kuris savo ruožtu siejamas su žodžiu *vir* (vyras) ir išreiškia įvairiausius teigiamus antikinio vyriškumo bruožus – drąsą, narsą, užsispyrimą, pajėgumą. Žodis *virtus* dažnai taikytas apibūdinti Romos imperatorius ir jų dieviškąjį statusą.

Galime prisiminti ir chrestomatinę tiesą, kad Aristotelio mąstyme bet kuri būtybė gali egzistuoti tiek aktualiame (*energeia*), tiek potencialiame (*dynamis*) būvyje, o egzistavimas vyksta kaip savojo potencialumo aktualizavimas. Aktualizuoti arba realizuoti įmanoma tik tai, kas jau iš anksto potencialiai duota kaip galimybių arealas, laukiantis, kol bus išpildytas. Šv. Tomas Akvinietas potencialumo ir virtualumo sąvokas vartoja pakaitomis, siūlydamas jas suvokti kaip sinonimus, kuriais gali būti verčiamas graikiškasis *dynamis*. Taigi potencialume užkoduojamas absoliutus atitikimas aktualumo atžvilgiu – realybė apima ir galimybės (kaip potencialumo arba virtualumo), ir jos įgyvendinimo sferas. Tai dvi tapačios ir paralelinės tvarkos, ir vienai

pereinant į kitą neįvyksta jokių esminių savybių pokyčio, bet tik to, kas jau ir taip buvo numatyta, išpildymas.

Tačiau modernybėje virtualumo ir potencialumo sampratos išsišakoja. Nemažas būrys autorių (Kantas, Bergsonas, C. S. Peirce'as, Deleuze'as) virtualumo kategorijai priskiria iš esmės kitokią sampratą nei klasikinė tradicija. Akivaizdu, kad būtent šia kryptimi seka ir spekuliatyvusis materializmas. Anot Meillassoux, virtualumas turėtų išreikšti absoliučios laisvės situaciją, kai gali keistis ne tik daiktai, jų ryšiai ir sąveikos, bet ir jas reguliuojantys dėsniai. Ir būtent todėl šiame kontekste jam tampa svarbi Cantoro begalybės samprata, kuri ima veikti remiantis aibių teorija.

Meillassoux pastebi, kad esminį vaidmenį čia atlieka indeksuojanti aibės funkcija, suteikianti apibrėžties kriterijus. Indeksuoti galimybės atvejai priklauso potencialumo sričiai. Tai šanso principas, pagal kurį – tarsi metant lošimo kauliukus – gali įvykti įmanomi ir tikėtini atvejai. Vadinas, šanso atveju privaloma turėti iš anksto nustatytų sąlygų baigtinę visumą, kartu implicitiškai priimant, kad įmanoma determinuoti visus galimybių variantus. Kaip puikiai žinome, lošimo kauliukai yra kubai suapvalintais kampais, kurių kiekviena sienelė pažymėta skirtingu skaičiumi taškų – nuo 1 iki 6. Jais žaidžiant, įmanoma, kad iškristų tik vienas iš šių indeksuotų atvejų. Taigi čia apibrėžiama ir įmanoma galimybių visuma, ir kiekvienas jos atvejis, kaip pasižymintis tinkamomis savybėmis, įgalinančiomis jį tapti šios klasės dalimi. Beje, pats kauliukų pavadinimas romaniškose kalbose (angl. *dice*, pranc. *dé*, isp. *dado*) kilęs nuo lotyniškojo *datum* – reiškiančio tai, kas duota, t. y. iš anksto nustatyta.

Anot Meillassoux, potencialumo samprata grindžiama būtent tokia iš anksto jau galiojančia determinacija, kurioje esminį vaidmenį atlieka šanso kategorija. „Potencialumai yra neaktualizuoti indeksuotos galimybių

aibės atvejai pagal duotojo dėsnių sąlygas.²³⁴ Taigi potencialumo samprata pirmiausia siejasi su galimybių sąlygojimo veiksmu, t. y. su tam tikra apriorine taisykle, kuria remiantis įgalinama įvykių eiga. Šiame kontekste visi kada nors įvykę praeities atvejai apibrėžia būsimuosius atvejus, o duotis įsteigia tokią galimybių plotmę, kuri leidžia iki galo apskaičiuoti būsimos realybės įvykius. Taip tarp praeities ir ateities įsteigiama pusiausvyra, kurią garantuoja ne kas kita, kaip universalų matą užtikrinanti apibrėžta galimybė. Įsitikinti gali tik tai, kas jau yra įvykę (arba ką galima išvesti iš jau buvusių įvykių perkombinavimo).

Tuo tarpu virtualumas iš esmės skiriasi nuo potencialumo, nes neišsitenka duotoje galimybių sistemoje ir išlaisvina ją iš išankstinės determinacijos. Plėtodamas šią temą, Meillassoux pasitelkia specifinę laiko sampratą – kaip tai, kas realizuoja galimybes, kurios nebuvo iš anksto numatytos. Virtualybė paverčia įmanomomis visas galimybes, jeigu jos atitinka neprieštaringumo principą. Šitaip išryškėja radikalaus naujumo samprata, kurioje „laikas atsiskleidžia ne todėl, kad aktualizuoja praeities gemalą, bet todėl, kad išstumia virtualybę, anksčiau neegzistavusią jokių pavidalų – jokiame totalybėje, kuri būtų neprieinama laikui, jo paties atėjimui“²³⁵.

Taigi Meillassoux pasiūlyta kontingencijos samprata pakeičia galimybės idėją, kuria disponuoja tradicinis potencialumo diskursas. Kontingencija traktuotina kaip radikaliai kitokia galimybė, ne tik išvengianti determinuotumo iš anksto nustatytais dėsniais, bet ir kvestionuojanti determinaciją kaip tokią. Savąja kontingencijos samprata Meillassoux norėtų išryškinti radikalių kitybės matmenį. „Kontingenciją aš vadinu indeksuotos atvejų aibės savybe

(o ne atvejo, kuris priklauso indeksuotai aibei savybe), kuri pati nėra atvejų aibių aibės atvejis.“ Kitaip tariant, virtualybė yra „visų tapse pasirodančių atvejų aibės savybė, kurios nevaldo jokia iš anksto nustatyta galimybių totalybė“²³⁶.

Kaip matome, Meillassoux akimis, kontingencija čia veikia kaip išvirkščias dėsnis – būtent todėl ji yra ne atvejo, bet aibės savybė. Ieškodami pagrindo, randame bepagrindiskumą. Jeigu atvejai vis dar veikia pagal galimybės principą – juos įmanoma išskirti ir apibrėžti aibės indeksavimo procese, – tai nuo pagrindo išlaisvinta aibė visada atsiskleidžia kaip kontingentiška, nesuteikianti šiems atvejams jokio determinuoto principo. Šia prasme, mums pažįstamo pasaulio dėsniai atrodo susieti ir determinuoti tik todėl, kad veikia kaip paskiri indeksuotos realybės aibės atvejai; tačiau šios aibės pagrindas išlieka kontingentiškas ir nepriklausomas nuo jokių iš anksto užduotų aplinkybių. Taigi virtualybė tarsi įima į save tam tikru mastu galiojančią potencialybę ir paverčia įmanomomis visas iš būtinybės išlaisvintas galimybes, jeigu jos atitinka neprieštaringumo principą.

Kaip jau minėjome, tokią keliasluoksnią ontologiją išreiškia hiperchaoso idėja. Būtent todėl, kad pasaulis mums atrodo tvarkingas – šioje mums duotoje realybės aibėje veikia ir fizikiniai dėsniai, ir matematinės teoremos – jo pagrindas negali būti tiesiog chaosas, suvoktas kaip įžvelgtos tvarkos stygius. Hiperchaosas numato, kad įvairios tvarkos formos gali kuo puikiau funkcionuoti duotose aibėse, nors pačių šių aibių pagrindas visada išliks kontingentiškas. Būtent todėl, pasitelkdamas Descartes'o modelį, Meillassoux išskiria du absoliuto lygmenis – pirminį (kuris atitiktų Dievą), ir antrinį (t. y. matematinį). Tačiau, priešingai nei Dievas, šis pirminis absoliutas – kurį Meillassoux ir įvardija hiperchaosu – „nepajėgus garantuoti mokslinio

234 Quentin Meillassoux, „Potentiality and Virtuality“, in: *Collapse II*, 2007, p. 71–72.

235 *Ibid.*, p. 80.

236 Quentin Meillassoux, „Potentiality and Virtuality“, p. 72.

diskurso absoliutumo, kadangi, užuot užtikrinęs tvarką, jis tegali garantuoti bet kokios tvarkos galimą destrukciją²³⁷.

Visetas ir tapatybė

Štai šioje vietoje išryškėja skirtumas tarp Meillassoux ir Castoriadžio prieigų prie realybės, kurią žymi santykis su matematine Cantoro pozicija. Abu veikiausiai sutiktų, kad būtent determinacijos aspektas leidžia tiek diagnozuoti galimybių ir aktualizacijų plotmes kaip integralią realybės visatą, tiek ir dėl jų užčiuopti emancipacinį momentą. Jeigu realybė yra tai, kas turėtų būti išlaisvinta iš būtinybės, tai Meillassoux šią problemą sprendžia išlaikydamas vieną esminę determinaciją – tapatybės dėmenį – iš kurio gali būti išaugintos visos kitos kaitos trajektorijos. „Pagrindo nebuvimo principas (*principe d'irraison*) mus moko, kad kaip tik todėl, kad racionalumo principas yra absoliučiai klaidingas, neprieštaringumo principas yra absoliučiai teisingas.“²³⁸

Išvedus analogiją su jau Russello įvardytu paradoksu, būtų įmanoma teigti, kad tapatybę grindžiantis neprieštaringumo principas Meillassoux teorinėje laikysenoje atlieka barzdaskučio vaidmenį. Atsisakydamas bet kokios realybės sąlygojančios išorinės determinacijos (t. y. pakankamo pagrindo, dėsnių, taisyklės), Meillassoux vis dėlto palieka galioti vidinę determinaciją. Būtina, kad kas nors, tapdamas kuo nors, kuo nors būtų. Nors identitetai nėra pripažįstami kaip nekintančios subjektų substancijos, o kartu neišreiškia jokios metafizinės esmės, kontingencijos viršenybė reikalauja, kad tam tikros tapatybės egzistuočiau kaip atramos taškai. Taigi, anot Meillassoux, ontologinė neprieštaringumo

principo prasmė išreiškia kontingencijos būtinybę arba minėtąją chaoso visagalybę.

Šis tapatybės išlaikymas akivaizdžiai vis dar išsaugo nostalgiją tam, ką Castoriadis buvo įvardijęs kaip Vakarų filosofiją užvaldžiusią viseto-tapatybės ontologinę logiką (*l'ontologie ensembliste-identitaire*). Mąstymas apie būti yra visuomet pagrįstas steigtiis kuriančiais „ansambliais“, o tokių mėginimų kupina visa Vakarų filosofijos istorija²³⁹. Jeigu viseto dimensija Cantoro mąstyme permąstoma pasiūlant aibės sampratą, tai tapatybė yra kitas būtinas šios laikysenos polius, kuriuo užtikrinamos visetą sudarančių elementų savybės ir parametrai. Ir nors Castoriadis, skirtingai nei Meillassoux, visuomet išlieka žmogiškojo veikimo arealo plotmėje, ontologinę plotmę siedamas su socialine steigtimi ir tarsi iš naujo perrūšiuodamas Meillassoux kritikuojamus koreliacinius santykius, galima teigti, jog būtent šis žmogiškojo mastelio distancijos laikymasis leidžia atskleisti, kad apibrėžtumo kategorija kaip tokia negali būti pripažinta kaip galutinis pagrindas²⁴⁰.

Pasak Castoriadžio, determinacija filosofijos istorijoje veikė kaip esminis ir neretai implicitiškas logika grįsto mąstymo reikalavimas. Ją galima suvokti ir kaip hiperkategoriją, suteikiančią pagrindą visiems kitiems logikos dėsniams. Šis viseto-tapatumo logikos operatorius, sutvirtindamas logikos logiškumo pamatinius kriterijus, sykiu nuolat išlaiko aukščiausią ir implicitiškai numanomą reikalavimą, kurio ištakos glūdi graikiškame dėmesingume ribos, arba *πέρας*, sampratai. Tik ribas turintys arba determinuoti dalykai galėjo būti ir išsakomi, ir apmąstomi, ir traktuojami kaip egzistuojantys²⁴¹.

237 Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, p. 87.

238 *Ibid.*, p. 109.

239 Cornelius Castoriadis, „The Logic of Magmas and the Question of Autonomy“, p. 295.

240 *Ibid.*, p. 312.

241 *Ibid.*, p. 295.

Kvestionuodamas ensemblistinę-identitarinę logiką ir išlaikydamas Cantoro minėtų prieštarų daugialypumą interesą, Castoriadis siūlo specifinį vidurio kelią, kurio centre atsiduria radikaliosios vaizduotės dimensija, o kartu įvedama jai atliepanti magmos kategorija. Kaip žinome, magma yra geologinis terminas, nurodantis į žemės gelmėse aptinkamas išsilydžiusias uolienas. Šio lydalo cheminė sudėtis labai sudėtinga, be to, jai būdinga aukšta temperatūra: 649–1200 °C. Magmoje²⁴² gali būti ne tik kietųjų medžiagų ar kristalų, bet ir dujų burbulų priemaišų. Atsižvelgdamas į visas šias savybes, Castoriadis magmą suvokia kaip prieštarų daugialypumo metaforą. Jau *Vaizduotiškoje visuomenės steigtyje* jis teigia: „Magma yra tai, iš ko galima ištraukti (arba kame galima sukonstruoti) neapibrėžtą skaičių viseto organizacijų, bet kas niekada negali būti (idealiai) atstatyta šių organizacijų (baigtine ar begaline) viseto kompozicija.“²⁴³

Kas yra *magmos*?

Vadinasi, vienas esminių magmos bruožų išreiškia neabsoliutų determinacinės procedūros pobūdį. Magmas galėtume laikyti materialios tikrovės metafora – tokios tikrovės, kuri siūlosi pateikdama įvairias ekstrapoliacijos kryptis, tačiau, tai, kas šiame procese išgaunama, neturėtų būti traktuojama kaip atitiktis ištakoms. Magmų sąvoka išreiškiamas ambivalentiškos tikrovės pobūdis – tokios, kuri nuolat išlieka neredukuojama į savo dalių sumą, tačiau iš kurios tuo pat

metu gali būti iškristalizuotas apibrėžtų ir indeksuojamų formų daugis. Ir būtent pastarasis – ireversabilus, t. y. neatstatomas, – santykis tarp pirminės duoties ir jos pagrindu gaunamos išeigos čia atlieka esminį vaidmenį.

Vis dėlto Castoriadžio svarstyme nuolat akcentuojama, kad magmos gali būti ir netgi turi būti nuolat apibrėžiamos, nors niekada nebus iki galo apibrėžtos. Kitaip tariant, magma jokių būdu nesuvoktina kaip apeironas – absoliuti neapibrėžtis. Veikiau jos implicitiškas atvirumas paverčia magmas tarpinės (tranzitinės) ontologijos versijomis, kurios regionalizuoja ir išsluoksniuoja bet kokius santykius su būtimi. Magmos savotiškai reikalauja determinacijos, nes būtent tai leidžia įsteigti su jomis santykius.

Tačiau užmegzdami kokio nors pobūdžio – t. y. formalizuotus – santykius, mes visų pirma apsistojame tam tikrame būties sluoksnyje, kuris įgauna apibrėžtą formą, tačiau negali išlaikyti visumą apimančios pretenzijos. Kitaip tariant, santykio matmuo visuomet veikia kaip determinacijos mechanizmas: jis demarkuoja veikimo teritoriją, šitaip įgalindamas joje įsikurti tiek subjektams, tiek objektams kaip pusiau praviriems dariniams. Sykiu ši ribų nustatymo procedūra numato, kad kažkas lieka nepažymėta – mums pasiekiamas būties regionas atsiskiria nuo to, kas liko anapus jo.

Šiame kontekste Castoriadis išskiria penkis esminius magmų bruožus, kuriais tipologizuojami magmų determinacijos procesai:

M1: Jeigu M yra magma, tai M viduje galima pažymėti neapibrėžtą skaičių „visetų“. Tai bet kokios artikuliacijos išankstinė prielaida – idant galėtume prabilti apie pačią magmą, ją reikia tam tikru būdu pažymėti, kas jau išsyk numato tam tikrą apibrėžtumo laipsnį. Nors ši procedūra sukuria sąlygas pirminei determinacijai, ji sykiu išreiškia nebaigtinį

242 Žodis „magma“ lietuvių kalboje įprastai neturi daugiskaitinės formos, todėl, kalbėdami apie magmą kaip gamtinį reiškinių, vartojame vienaskaitą. Castoriadis, pasitelkdamas daugiskaitą, apie „magmas“ svarsto kaip apie ontologinį principą, kuriuo apmąstoma daugialypumo ir determinacijos problema. Todėl ir lietuviškai tokiais atvejais išlaikome daugiskaitą „magmos“ (*sud. past.*).

243 Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, p. 497.

determinavimo proceso pobūdį, nes *M* visuomet viršys joje išskirtus ansamblius. Kita vertus, tai reiškia, kad magmos lengvai pasiduoda kvantifikacijai, tad ši savybė būtina, kad išsaugotų tiltus su tomis plotmėmis, kuriose magma gali būti formalizuojama ir kuriose būtinas tikslųjų žinių registras. Galiausiai *M1* savybė nurodo į žmogiškąją prieigos prie magmų metodiką – santykio užmezgimas visuomet yra žymėjimas (*repérage*). Juo daugiau visetų išskiriama, juo labiau nuskaidrinamas magmos miglotumas²⁴⁴.

M2: Jeigu M yra magma, tai šioje M įmanoma pažymėti magmas, kurios būtų kitos nei M. Šia komplikuota formuluote Castoriadis mėgina atskleisti magmų atvirumą, o kartu begalinį potencialumą. Net ir pažymėjus magmą, neįmanoma išsemti visų galimų joje aptinkamų egzistavimo būdų. Ši potencialumo forma išryškina santykinį visetų pobūdį – jų klausimo negalime išspręsti priskirdami tapatybes, o vėliau jas sumuodami. Vadinasi, *M2* reiškia, kad kitybė išlieka visada galima, nepaisant išskirtos tapatybės. Todėl čia turimas galvoje ne tiek objektų, kuriuos magma gali apimti, skaičiaus beribiškumas, bet veikiau nebaigtinis egzistavimo modusų, o kartu organizacijos tipų skaičius. Šioji *M2* savybė sukuria sąlygas tapatumo principo kritikai iš magmų perspektyvos²⁴⁵.

M3: Jeigu M yra magma, M negali būti suskaidyta į magmas. Pasak Castoriadžio, tai svarbiausia magmų savybė, reiškianti, kad šitokia maniera svarstant apie tikrovę iš principo privalu atsakyti skirties operatoriaus pirmapradiškumo – nepaisant to, kad skaidymo ir dalijimo operacija išlieka dažna

ir praktiškai neišvengiama. Tai reiškia, kad magmos išlaiko perteklinį pobūdį, įgalinantį nuolatinių asociatyviųjų ryšių atsiradimą, o tai leidžia peržengti griežtas ribas tarp prasminių arealų. Kalbant apie mentalinį gyvenimą, ši magmų savybė tampa dar iškalbingesnė. Įsivaizduodami ar bendresne prasme mąstydami retai kada galime aptikti grynuosius vaizdinius, kurie išreikštų tik vieną griežtai apibrėžtą dalyką, o jų reprezentatyvus pobūdis vienareikšmiškai išsemtų tai, kas šiais vaizdiniais pateikiama. Castoriadis mini keletą pavyzdžių, kurių vienas susijęs su „mano šeimos“ įsivaizdavimu. Mano psichinio gyvenimo vaizdinių magmoje nesauna kriterijų, kaip griežtai atskirti vaizdinius, aiškiai nurodančius į „mano šeimą“, nuo visų kitų vaizdinių. Netgi tie vaizdiniai, kurie iš pirmo žvilgsnio nenurodo į „mano šeimą“, gali lengvai aktyvuoti asociatyvią grandinę ir nuvesti iki „mano šeimos“ vaizdinio. Todėl griežtas skirstymas mano vaizdinių magmoje atrodo neįmanomas. Būtent todėl, pasak Castoriadžio, mažne kiekvienas teiginys apie tikrovę turėtų vengti totalizuojančių apibendrinimų, bet taikyti išlygas, formuluojamas kaip „beveik visur“, „beveik niekada“ ir t. t.²⁴⁶

M4: Jei M yra magma, bet koks M išsiskaidymas į visetus palieka magmą kaip nuosėdą. Pastaroji savybė yra akivaizdi trečiosios plėtotė: kai magma išardoma, idant būtų suformuotas tam tikras visetas *X*, tuomet naujasis konstruktas yra būtent *X*, o ne magma²⁴⁷. Prie šio svarstymo galima būtų pridurti Castoriadžio neminimas, bet, mūsų akimis, tinkamas įvairių atvejų analogijas, kuriose išryškėja individualizacijos procese pasireiškianti redukcija – stalas niekada iki galo nesutampa su mediena, iš kurios buvo pagamintas;

244 Cornelius Castoriadis, „The Logic of Magmas and the Question of Autonomy“, p. 297–298.

245 *Ibid.*, p. 298.

246 *Ibid.*

247 *Ibid.*

grybai, kuriuos renkame ir kategorizuojame kaip atskirus individus, neišsemia juos išauginusio micelio, ir t. t.²⁴⁸

M5: *Tai, kas nėra magma, yra arba visetas, arba niekas.* Paskutiniąja savybe nurodoma, kad magmatinė ontologija traktuotina kaip absoliučiai universali ir visa apimanti, aptinkama kiekvieną kartą, kai ansambliais ir identitetais grįstas mąstymas prieina savo paties ribą. Anapus visetų visatos, visuomet aptinkama magmos, ar net veikiau supermagmos, sfera, į kurią suteka ir iš kurios išaugo bet koks egzistavimas, įskaitant ir mūsų pačių²⁴⁹.

Taigi santykiai su magmomis funkcionuoja kaip nuolatinis savęs apibrėžimo procesas, neredukuotinas į šio vyksmo rezultatus. Magmos nurodo tokią kompleksiską būtį, iš kurios gali išsikristalizuoti kažkas apibrėžto, bet pati savaime visuomet išlaiko neapibrėžtumo matmenį, leisdama šia pusiau pravira ir baigtinėmis formomis nepasitikinčia strategija išeiti iš ydingo rato, uždarančio griežtai matematinio tipo mąstymą.

Jeigu šiame kontekste vėl grįžtume prie barzdaskučio paradokso, kaip jo komentarą galėtume pateikti Castoriadžio primenamą paties Cantoro apibrėžimą, pagal kurį „aibė yra apibrėžtų ir paskirų mūsų intuicijos arba mūsų proto objektų visumos rinkinys. Šie objektai yra vadinami aibės elementais.“²⁵⁰ Radikalios vaizduotės teoretikas atkreipia dėmesį, kad čia susiduriame su stebėtojo – to, iš kurio perspektyvos aibė yra apibrėžiama, – dimensijos pripažinimu. Kadangi aibė yra imtis, kurią užčiuopia mūsų intuicija (*Anschauung*), vadinasi, jokia aibė neegzistuoja

be intuicijos. Todėl šis Cantoro pasiūlymas suprasti aibes, iš pirmo žvilgsnio naivus, išreiškia „pačiame apibrėžties apibrėžime glūdintį nedefinuojamumą, neeliminuojamą kiekvieno bandymo suteikti pagrindą cirkuliarumą“²⁵¹. Galėtume pridurti, kad Meillassoux svarstymo kontekste šis teiginys turėtų būti traktuojamas kaip koreliacionistinis, reiškiantis, kad matematinio mąstymo forma yra priklausoma nuo subjekto perspektyvos. Norėdami to išvengti, atsiduriame Russello jau įvardytame ydingame rate – kai siekdami atrasti nepajudinamus pagrindus ir viską kuo tiksliau formalizuodami galų gale pastebime, kad to padaryti neįmanoma, nes vis tiek išlieka kažkas, kas tokiam griežtam mąstymo būdai nepasiduoda ir reikalauja bent jau dalinio atvirumo.

Tačiau begalinės regresijos grėsmė atskleidžia, kad – prisimenant garsiąją ir filosofų pamėgtą eilutę – išsigelbėjimas slypi ten pat, kur ir pavojus. „Kiekvienas formalizavimas suponuoja formalizavimo veiksmą, o pastarojo negalima formalizuoti (išskyrus galbūt paviršutiniškus atvejus). Kiekvienas formalizavimas priklauso nuo pirmapradžių ženklų, sintaksės ir net semantikos steigties operacijų (be kurių toks formalizavimas yra tuščias ir nesuinteresuotas). Šios operacijos yra bet kokio formalizavimo išankstinė prielaida; kiekvienas pseudoformalizacijos bandymas juos tik pastūmėtų atgal.“²⁵² Kitaip tariant, tai reiškia, kad matematika, kaip visuma (ir pirmapradais ženklais pagrįsta sistema), yra vaizduotės produktas, sukurta ir įsitvirtinusi kolektyvinės įsivaizduojamybės apraiška, kurią galima transformuoti.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 298–299.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 292.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *Ibid.*, p. 300.

Santykis ir pertrūkis

Taigi dabar galime dar aiškiau matyti, kad Meillassoux mėginimas spekuliatyviuoju mąstymu pasiekti mąstomybės ribą nuosekliai aptinka kontingencijos idėją kaip išplaukiančią iš šios ontologinės emancipacijos projekto. Jeigu koreliacijos pagrindas yra ne tik žmogaus ir pasaulio susietumas, bet ir šį santykį grindžianti būtinybė – kaip iš intelekto kylantis pasaulio prisiderinimo reikalavimas – tuomet būtent hiperchaosas reiškia bet kokios būtinybės atsisakymą, dėl kurio realybė pasijustų laisva nuo žmogaus projekcijų, įpareigojančių žmogaus protą pasiremti dėsningumais ir taisyklėmis. Tačiau, greta to, priduria Meillassoux, realybė nusimeta žmogaus diktatą, kai tarp žmogaus ir pasaulio įsiterpia tai, kas vadinama „radikaliuoju pertrūkiu“. Vadinasi, esminė spekuliatyvumo prerogatyva čia sutampa su, tiesą pasakius, jau Kanto perskyra tarp intelekto ir grynojo proto artikuliuota mąstymo galia ne tik užmegzti santykius, bet sykiu juos apleisti ir sutraukti. Kitaip tariant, būtent grynuoju protu – spekuliatyviai – išsilaisvinti iš patvirtinimo reikalavimo, kurį mums primeta panirimas į empirinį pasaulio totalumą.

Ir turbūt vėlgi neatsitiktinai viename tekstų Meillassoux pasitelkia virtualybės konceptą, apsvarstydamas vadinamąją spektrinę dilemą. Spektro, arba šmėklos, sąvoka, be jokios abejonės, šiandienėje filosofijoje visų pirma nurodo į Jacques'o Derrida pasiūlytą kontekstą – po Berlyno sienos griūties parašytą ir marksizmą permąstantį garsųjį veikalą *Marxo spektrai* (*Spectres de Marx*), kuriame plėtojama specifinė hontologijos laikysena. Ir nors nei pastarosios knygos, nei jos autoriaus Meillassoux eksplisitiškai nemini, pati temos formuluotė – vaiduoklio, kaip neįmanomo teisingumo, tema – akivaizdžiai interpretuojama vėlyvojo Derrida svarstymų maniera. Galime prisiminti, kad, pasak Derrida,

„vaidentis“ nereiškia mistifikuoto proceso. Paprasčiausia prasme spektrų apsireiškimą turime suvokti kaip nuolatinio istorinio sugrįžimo formą, arba praeities įsitarpinimą dabartyje. Iš esmės, spektras reiškiasi nuolat; vėl ir vėl sugrįžtanti – ir būtent laiko požiūriu šmėkliška egzistencija, kurioje užlaikoma praeitis, – pasireiškia kaip begalinė fikcijų plėtra, pro kurios sluoksnius niekaip neįmanoma prisikasti iki „tikrosios esaties“ lygmens. Tad spektras Derrida mąstyme pirmiausia paliudija betarpiškos esaties negalimybę – medijuotą ir praeitimi įskaudintą tikrovę, kurią prisimindami nepajėgiame peržengti daiktų iliuziškumo. Dar daugiau, šios situacijos neįmanoma išspręsti tiesiog prisiimant vienareikšmiško realizmo poziciją. Kadangi kiekvienas mūsų vienaip ar kitaip sprendžiamo Hamleto stiliaus teisingumo dilemą, negebame matyti „tikrųjų daiktų“, ant kurių nebūtų užmestas iš praeities besikreipiančios tėvo šmėklos šešėlis. Negana to, tokia pažeista, t.y. neteisinga, tikrovė nuolatos spektralizuojasi, t.y. apsireiškia kaip fikcijų ir įvairių medijuotų būvių plėtra. Kitaip tariant, „vaiduoklis jau yra ten – tai būtų atsivėrimas pažadui ar lūkesčiams – dar prieš savo pirmąjį pasirodymą“²⁵³.

Meillassoux pasiūlo kardinalią šios Derrida vizijos reviziją. Jeigu *Marxo spektrų* autorius nuolat akcentuoja mūsų įsikalinimą praeityje, Meillassoux šmėklos klausimą išvysta kaip ateities iššūkį, kuris nutraukia santykius su mūsų istoriniu susietumu, išlaikančiu praeities nuoskaudas. „Spektrine dilema mes vadinsime aporetinę alternatyvą tarp ateizmo ir religijos, susiduriančią su esminių spektrų gedėjimu. Šioje aporetinėje alternatyvoje mes plevename tarp gyvenimo be Dievo absurdiškumo ir Dievo, kuris ‚meile‘ vadina savąjį ekstremalaus blogio *laissez-faire* ir

253 Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris: Galilée, 2006, p. 259.

gaminimą. Tai dvejoja nesėkmės įgyvendinti esminį gedulą formą.²⁵⁴

Pasak Meillassoux, toks velionis, kurio mirties aplinkybės neleidžia mums jo išgedėti, ir vadintinas esminių spektru. Tai žmogaus, kurio nesavalaikė mirtis pavirsta vaiduokliška forma, kurią pernelyg sunku įsisąmoninti ne tik jo artimiesiems, tačiau ir visiems, kurie su juo kažkada susidūrė. Esminiai vaiduokliai tiesiog negali pereiti *anapus*, ir šį atsisakymą jie nuolat primena vaidendami gyviesiems. „Jų pabaiga neturi jokios prasmės, joje nėra jokio užbaigtumo.“ Pilnavertis ir išbaigtas šių velionių gedulas – t. y. esminis gedulas – įgalina išsilaisvinti iš liguisto santykio su tais, kuriuos palytėjo siaubinga mirtis. Toks gedulas nepanardintų gyvųjų beviltiškumo persmelktoje baimėje, tačiau leistų mirusiųjų atminimą „įpinti į gyvųjų egzistencijos audinį“²⁵⁵.

Paradoksas, tačiau esminio gedulo ir teisingumo klausimo išspręsti neįmanoma, nepriklausomai nuo to, Dievas egzistuoja ar neegzistuoja – nei religijos, nei ateizmo pozicijos nepasiūlo sprendimo, kuris leistų ištrūkti iš praeities dimensijos. Įdomu, kad šis svarstymas apie gedulą ir teisingumą, Meillassoux akimis, turi ontologinį matmenį, dar geriau išryškinantį kiek anksčiau aptartą absoliučios kontingencijos idėją. Tam, kad būtų išspręsta ši dilema, pasak spekuliatyviojo materializmo autoriaus, būtina pasitelkti virtualybės matmenį.

Kaip matėme, virtualumas pranoksta iš anksto įsteigtų ir indeksuotų galimybių visumą, kuria mes disponuojame retroaktyviai. Tai reiškia radikalios temporalizacijos gestą – posūkį į ateitį – kuris veikia pagal radikalios kontingencijos logiką. Net ir tai, ko nėra, gali bet kada atsirasti.

Nėra pakankamo pagrindo teigti, kad kas nors privalo neįvykti. Todėl Dievas gali ištikti kaip ateities įvykis – tačiau tik tada, jei bus sutraukti visi saitai su tokiu pasauliu, kuris egzistuoja antropocentriškoje paradigmoje. Būtent todėl Meillassoux prabyla apie virtualų Dievą, kuris gali įvykti kaip radikalaus pertrūkio ir absoliučios kontingencijos padarinys.

Toks Dievas dar neegzistuoja – kaip išankstinė galimybė – jis tik galimai pasirodys ateityje dėl „virtualizuojančios laiko galios“. Meillassoux viename interviu su Grahamu Harmanu yra sakęs, kad Vakarų filosofijoje būtent Bergsono traukės intuicija siejama su „pačiu galingiausiu mąstymu apie kūrybą“²⁵⁶. Tačiau, pasiūlydamas savąjį „ateinančio Dievo“ matmenį, jis mėgina oponuoti tokiam praeitimi grįsto naujumo conceptui. Būtent todėl, kad Bergsonas teigia nepertraukiamą praeities ir dabarties tolydumą, jo postuluojuama „kūryba niekada nesiliauja“²⁵⁷, tačiau kartu išlieka ne kas kita kaip praeities plėtotės forma. Todėl Meillassoux pasiūlo absoliutų pertrūkį tarp dabarties ir praeities kaip esminę procedūrą, leidžiančią užčiuopti iki tol neegzistavusius įvykius – „gyvybę palyginti su neorganine materija“ ar „mąstymą santykiuose su gyvybe“²⁵⁸.

Radikalioji vaizduotė

Castoriadžio akimis, toks pertrūkis visuomet bus kondicionuotas. Mes esame sąlygojami socialinės įsivaizduojamybės, kuri magmatinę ontologiją formalizuoja į sociokultūrinius regionus, suteikdama jiems artikuliuotas formas. Net jei mąstome apie Dievą, kuris dar neegzistuoja ir kurį

256 Graham Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 171.

257 *Ibid.*

258 *Ibid.*

254 Quentin Meillassoux, „Spectral Dilemma“, in: *Collapse IV*, 2008, p. 265–266.

255 *Ibid.*

gali sukurti virtualizuojanti laiko galia, mūsų spekuliacijos yra persmelktos jau suteiktų vardų tradicijos, t. y. paveldėtų vaizduotiškų signifikacijų, disponuojančių istoriniais ir kultūriniais turiniais. Negalime įskelti dabartyje pertrūkio, nesuveddami santykių su praeitimi.

Tačiau magmatinė tikrovės specifika priverčia ne tiek nutraukti santykius, kiek juos radikalizuoti. „Ar galėtų gyva būtybė organizuoti absoliučiai chaotišką pasaulį? Kad gyva būtybė galėtų sau organizuoti pasaulį, pradedant kokiu nors X, šis X savo ruožtu turi būti organizuojamas. Tai sena kantiškosios kritikos problema, nuo kurios jis niekada negalėjo pabėgti.“²⁵⁹ Vadinasi, pastebi įsivaizduojamybės teoretikas, transcendentalinei sąmonei būdingos formos ir jos logiką grindžianti struktūra privalo būti susijusi su vadina-mąja materija, kurią ji formuoja. Kitaip tariant, šioji materija, bent jau minimaliu pavidalu, turėtų pati „būti formuojama“. Todėl „absoliučiai netvarkingos visatos idėja mums yra nepamąstoma“²⁶⁰.

Reikia pažymėti, kad radikaliosios vaizduotės kūrybos rezultatai išlieka nedeterminuoti specifine prasme. Šis nedeterminuotumas negali būti paaiškintas vien „neaiškumo“ dėl konkrečios galimybės terminais – kitaip tariant, tikrumo stoka, kuri iš konkrečių galimybių aktualizuosis baigtinėje aibėje. Visų pirma, apibrėžtumo stokoja pati galimybių aibė. Dar daugiau, Castoriadžiui nedeterminuotumas sietinas ne tiek su mūsų nežinojimo ir netikrumo būkle, kiek su pačia radikaliausia galimybe sukurti naują būklę, kurioje tampa įmanomi kiti apibrėžtumai, nauji dėsniai, netgi naujos dėsningumų plotmės²⁶¹.

Tad radikaloji vaizduotė turėtų būti skiriama nuo antrinės (reprodukcinės) vaizduotės kaip *vis formandi*, kuri atsiskleidžia, viena vertus, kaip kurianti vis naujas signifikacijas, kita vertus, kaip save pačią formuojanti jėga. Ją Castoriadis suvokia kaip „a-kauzalinę“, t. y. išrūkstančią iš priežastingumo grandinės ir šia prasme viršgamtišką jėgą. Tačiau jos „a-kauzalumas“ nėra „nesąlygiškas“, arba absoliutus – santykiai ir priklausymas kontekstui visuomet įtraukiami į naujų signifikacijų formavimo procesus. Todėl radikaloji vaizduotė savo signifikacijas atranda kaip tai, kas „yra kūriniai atsižvelgiant į apribojimus“²⁶².

Radikaloji vaizduotė reiškia atotrūkį nuo gamtos determinacijos ir atsivėrimą naujoms galimybėms, kurių neapibrėžė natūralioji sfera, bet kurioje tampa įmanomas žmogaus autonomijos – kaip sau naujus įstatymus steigiančios būtybės – projektas. Castoriadis teigia, kad, defunkcionalizuodamas savo organiškuosius pradus, žmogus tarsi pasitraukia nuo gamtos ir įsikuria „nesveikoje“ vaizduotės terpėje. Štai kodėl įsivaizduojamybė nuo pat pradžių pasirodo patologiška gyvybės požiūriu – sutraukydama natūraliuosius ryšius, ji nuolat generuoja naujus priežastingumus, nepaklūstančius biologinei tvarkai ir pasiūlančius pastarosios neatitinkančias naujas normų sistemas.

Vis dėlto įdomu tai, kad, suvokdamas išsilaisvinimo temą pirmiausia kaip žmogaus autonomijos klausimą, Castoriadis išlaiko ir panašaus įtrūkio, kurio reikalauja ir Meillassoux, orientaciją. „Visuomenės steigtimi visada buvo siekiama – ir daugiau ar mažiau tai pavykdavo – paslėpti tai, ką anksčiau esu pavadinęs Chaosu, Pagrindo nebuvimu, Bedugne; Pasaulio, pačios sau *psyche*, pačios sau

259 Cornelius Castoriadis, „The Logic of Magmas and the Question of Autonomy“, p. 306.

260 *Ibid.*

261 *Ibid.*, p. 308.

262 Cornelius Castoriadis, „Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary“, in: *The Castoriadis Reader*, Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers, 1997, p. 333.

visuomenės Bedugne.²⁶³ Vaizduotė radikalizuojasi, kai liaujamės traktuoti materiją kaip determinuojantį faktorių, o kartu šiuo „bepagrindiškumu“ imama operuoti kūrybos procese. Kitaip tariant, kuriančio žmogaus autonomija aktyvuojasi, kai vietoj visuomenę steigiančios tvarkos solidaus pagrindo išvystame bedugnę, t. y. kai ši ontologinė diagnozė tampa epistemologine implikacija.

Štai kodėl privalu nuolat išlaikyti akiratyje socialinę įsivaizduojamąbę steigiančių signifikacijų reliatyvumą. Autonomija tampa galima kaip šio radikalaus kognityvinio nukreiptumo pakibimas ontologiniame limbe – regint tiek natūralaus dėsningumo, tiek sociokultūrinio sąlygotumo ribas. Tiksliau tariant, radikaloji vaizduotė reiškia išsilaisvinimą iš determinuojančių galimybių ir pasiruošimą naujoms determinacijoms. Be jokios abejonės, kuriančiojo akiratyje visuomet išlieka aplinkybių ir sąlygų laukas, kuris reguliuoja ir sunormina vaizduotės raišką. Tačiau šiame lauke pasiūlytos galimybės nėra išbaigtos ir galutinės.

Galima teigti, kad radikaloji vaizduotė yra dvilypio perspektyvos išlaikymo judesys. Juo ne tik kuriama „iš nieko“, bet visų pirma įsisąmoninama, kad bet kokios signifikacijos, bet kokios socialinės tikrovės formos, bet kokios kalbinės struktūros, visi simboliai ir kitos realybės dimensijos yra sukonstruotos „iš nieko“ ir išlieka „virš nieko“ pakibusios. Vis dėlto būtent šis *nihil* ir yra radikalos kūrybos potencialas. Jeigu visos determinacijos yra reliatyvios, o visa žmogiškoji simbolinė realybė fiktyvi, būtent įsisąmonintas santykis su niekiu leidžia teigti, kad viską įmanoma perkurti.

263 Cornelius Castoriadis, „The Logic of Magmas and the Question of Autonomy“, p. 315.

Išvados

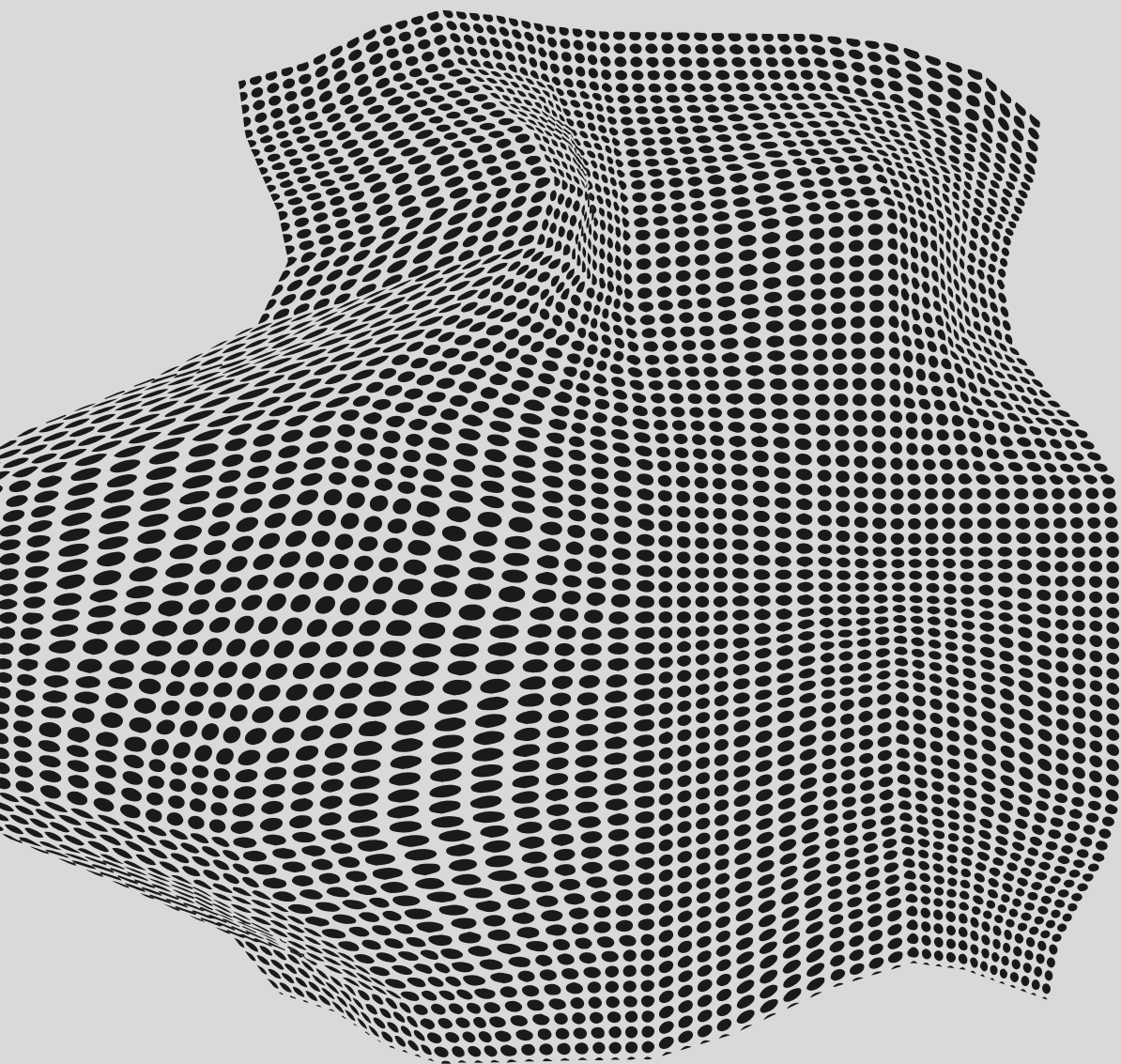
Tiek Meillassoux, tiek Castoriadžio projektą sieja kritiškas santykis su Kanto filosofija. Jie abu atmeta iš transcendentalinės perspektyvos įsteigiamą būtinąjo ryšio tarp žmogaus ir pasaulio prerogatyvą. Kitaip tariant, būtent išsilaisvinimas iš būtinybės iškelia radikalizacijos siekį – kaip vienintelę įmanomą įveikos strategiją. Taigi reaguojant į „Kanto problemą“ pasiūlomi du keliai: spekuliatyviai apmąstomos radiklios kontingencijos (Meillassoux) ir radikliosios vaizduotės, vedančios į subjekto autonomiją.

Svarbu pažymėti, kad abiem atvejais įsitikrovimo problema suvokiama kaip emancipacijos projektas. Meillassoux siekia išlaisvinti realybę, paneigdamas žmogų ir atmesdamas bet kokio subjektiškumo formas. Ontologine prasme tokia realybės forma tampa pamąstoma kaip hiperchaosas, kurio pagrindas yra bet kokio grindžiančio pamato ar galiojančio dėsnių suspendavimas. Taigi realybės išraiška traktuojama kaip spekuliatyviai apčiuopiama, bet empiriškai nepatiriama radikali kontingencija, kurią garantuoja įsteigtasis pertrūkis koreliacijos grandinėje. Tačiau tokioje perspektyvoje išlaisvinta realybė ne tik nusimeta žmogų, bet ir nepalieka vietos alternatyvių santykių plėtotei. Į klausimą, kas lieka iš žmogaus, kurio nusikratė realybė, neatsakoma.

Castoriadis, priešingai, pradeda nuo realybės koreliacijos sutirštinto. Magmų ontologija išreiškia būtent tokią situaciją, kurioje mėginama užčiuopti žmogaus santykį su tikrove fiksuojant determinacijos ir nedeterminuotumo dinamiką. Jeigu mėgintume permąstyti šį pasiūlymą Meillassoux maniera, tai reikštų, kad koreliatyvus santykis yra tai, kas sąlygoja žmogaus tikrovę, bet kartu nebūtinai turi būti suvokta kaip ją determinuojanti galutinė būtinybė. Radikaloji vaizduotė, kurios akiratyje atsiduria Niekio

bedugnė – beveik empiriniame lygmenyje – išlaisvina žmonių iš subordinuojančio santykio, tačiau sykiu vėl įtraukia į naujus determinacijų kūrimo procesus. Kitaip tariant, pagrindo nebuvimo įsisąmoninimas čia turėtų aktyvuoti autonomiją įgyvendinantį kūrybingumą, kuris jokios naujos įsteigtos formos nepaverčia galutinio įstatymo instancija. Autonomija reiškia, kad įstatymus reikia kurti sau vis iš naujo.

Vis dėlto abi šios pozicijos, nors pateikia svarbias Kanto filosofijos įveikos perspektyvas, savo radikalumu pasirodo kaip poliarizuojančios ir reduktyvios. Viena vertus, Meillassoux projektas panaikina žmogaus dimensiją, todėl nepalieka vietos subjekto transformacijų apmąstymui. Nors tokia dehumanizuota realybė veikia kaip išjudinantis eksperimentas, kartu ji neleidžia svarstyti alternatyvaus žmogiškumo formų sugrįžimo. Kita vertus, Castoriadžio filosofija autonomiją svarsto kaip naują socialinę plotmę steigiančio individo išsilaisvinimą, kurio šviesoje vienintele tikroviškumo formas įgalina radikalus žmogaus kūrybingumas. Tad, jei Meillassoux siekia išlaisvinti realybę nuo žmogaus, Castoriadis mėgina suteikti autonomiją žmogui, mėginančiam ištrūkti iš jį patį kuriančios socialinės realybės dimensijos. Abi šios pozicijos provokuoja atverti tikrovės temą kaip laisvės iššūkį, kuriame galimos skirtingo veikimo perspektyvos. Sykiu jos abi išlieka ne iki galo pakankamos svarstyti revizuotos, žmogumi neapsiribojančios, tačiau santykių su žmogumi nepraradusios tikrovės galimybes.



GAJA IR NARCIZAS. SEKANT MITO TERPIŲ SANKIRTAS DABARTINĖJE FILOSOFINĖJE ANTROPOLOGIJOJE: LATOURAS, STENGERS, VIVEIROS DE CASTRO

Ignas Šatkauskas

Įvadas

2019 metų spalio 5 dieną *The Washington Post* paskelbė 11 258 įvairių sričių mokslininkų pasirašytą kritišką klimato padėtį pristatančią rezoliuciją, paremtą analize, žymiai besiskiriančia nuo pastarųjų globalinio atšilimo vertinimų. Skirtumas toks, kad rezoliucijos išvadų nebebandoma apvilkti hipotetinės, neužtikrintos kalbos rūbu, bet atvira išrašomi (*prescribe*) šeši elgesio įstatai²⁶⁴. Būtent šią klimato kaitos faktų *deskripcijos* ir iš to plaukiančios elgesio *preskripcijos* slinktį, jos filosofinę problematiką, apmąsto Bruno Latouras pirmojoje ciklo *Akistatoje su Gaja. Paskaitos apie naują klimato režimą* (2017) paskaitoje. Latouro įvardytam *preskripcijos* momentui Gajos įsibrovimo

264 Andrew Freedman, „More than 11,000 scientists from around the world declare a ‚climate emergency‘“, in: *The Washington Post*, November 5, 2019, <https://www.washingtonpost.com/science/2019/11/05/more-than-scientists-around-world-declare-climate-emergency/?fbclid=IwAR3AgwdgxvXuscIn8Av8K13fCeH-6ThUrMk1X5mjx3w0pITk8PXasTxUlc58> [žiūrėta 2019 11 06].

akivaizdoje iš dalies oponuoja Isabelle Stengers savo veikalė *Katastrofiškais laikais*²⁶⁵. Taigi kas įvyksta akistatoje su Gaja? Ką mumyse iškviečia ar nuslepia Gajos pasirodymas?

Svarstymą pradėsime Latouro asmeniniu susidūrimu su „[...] Gajos figūra. Jau nebegalėjau to išvengti: turėjau suprasti, kas juda manęs link, kas vienu metu yra baisingos jėgos forma ir kartu mitinė, mokslinė, politinė ir veikiausiai religinė figūra.“²⁶⁶ Iš karto matyti Gajos pasirodymo sukeltas ypatingas nerimas ir poreikis suprasti. Šiame tekste apsiribokime nūdienio mitinio Gajos krūvio apmąstymu arba tuo, kaip iš mokslinio Gajos hipotezės diskurso į kasdienybę veržiasi mito virtualybė, aktualizuojama įvairių su klimato kaita susijusių neramumų refleksijose.

Gaja, Žemė ir žmogus

Pagal Gajos hipotezę, gyvybė Žemėje santykiauja su neorganinės kilmės aplinka ir taip susidaro kompleksiška, sinerginė, save reguliuojanti sistema, padedanti palaikyti tinkamas sąlygas gyvybei egzistuoti. Jamesas Lovelockas, vienas pagrindinių Gajos hipotezės sumanytojų, mena šios hipotezės pradžią:

Prieš dvidešimt šešerius metus, kai pradėjau rašyti šią knygą, neturėjau aiškios idėjos, kas yra Gaja, nors giliai apie tai mąsčiau. Žinojau tik tiek, kad Žemė skiriasi nuo Marso ir Veneros. Tai planeta, aiškiai turinti keistą savybę išsilaikyti kaip stabili ir patogė vieta gyvoms būtybėms gyventi. Turėjau mintį, kad ši Žemės savybė kažin koku būdu nėra atsitiktinė dėl jos

265 Isabelle Stengers, *In Catastrophic Times. Resisting the Coming Barbarism*, transl. by Andrew Goffey, Open Humanities Press, 2015.

266 Bruno Latour, *Facing Gaia, Lectures on the New Climate Regime*, transl. by Catherine Porter. Cambridge: Polity Press, 2017, p. 2.

pozicijos Saulės sistemoje, bet yra gyvybės jos paviršiuje pasekmė. Gajos sąvoka mane pasiekė iš draugo ir artimo kaimyno, rašytojo Williamo Goldingo. Jis manė, kad mano idėjai tiktų Gajos pavadinimas, pagal graikų Žemės deivę.²⁶⁷

Pasak Lovelocko, iš pradžių jam dar nebuvo aišku, kad ne tik gyvi organizmai, ne tik biosfera save reguliuoja, bet visa planeta – gyvybė, oras, vandenynai, uolos: „Visas Žemės paviršius, taigi ir gyvybė, yra save reguliuojanti būtybė, ir kaip tik tai turiu omenyje, sakydamas Gaja.“²⁶⁸ Tačiau jau pačioje šios hipotezės kūrimosi pradžioje Lovelockas susidūrė su suvokimu, kad Gaja turi vienokių ar kitokių dorovinių implikacijų ir pati hipotezė apie save reguliuojančią būtybę sykiu ima reguliuoti tai, kaip žmogus turėtų elgtis. Pasak jo, „[p]radėjau vis labiau matyti pasaulį jos akimis ir pamažu, tarsi seną palatą, nusimečiau savo ištikimybę humanistiniam krikščioniškam tikėjimui žmonijos gerove, kaip vieninteliu svarbiu dalyku. Pradėjau regėti mus visus kaip gyvų būtybių bendruomenės dalį, nesąmoningai išlaikančią Žemę patogiais namais, ir suprasti, kad žmonės neturi jokių išskirtinių teisių, bet tik pareigas Gajos bendruomenei.“²⁶⁹ Atkreipiame dėmesį į momentą, kai Lovelockas, susipažinęs su hipotezei relevantiškais klimato ir ekosistemų faktais, vis labiau ima regėti „Gajos akimis“, kitaip tariant, jis, kiek tai įmanoma, ima *žvelgti iš Gajos perspektyvos*, ir ši perspektyva steigia ypatingas dorovines taisykles, kaip jis sako – „pareigas“. Minėtose paskaitose „Akistatoje su Gaja“ Latouras įvairiais aspektais analizuoja kaip tik šį „faktų ir vertybių“ skirties peržengimo momentą. Pirmoje paskaitoje Latouras

267 James Lovelock, *Gaia, A New Look at Life on Earth*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. vii.

268 *Ibid.*, p. viii.

269 *Ibid.*, p. ix.

nagrinėja momentus, kai faktų apie klimato kaitą *deskripcijos* reiškiasi kaip *preskripcijos* politinei ar kasdienei veiklai: matome tikrąją padėtį ar, trumpai tariant, „kaip yra“ – tad ką turėtume daryti? Siekdami mito virtualybės išsklaidos šiame kontekste turime žymėti, kaip mitinis save reguliuojančios būtybės veidas įpareigoja žmogų užimti vienokią ar kitokią laikyseną, kitaip tariant, mito virtualumas, kaip tam tikras universalus pritaikomumas įvairioms žmogaus būties situacijoms, aktualizuojasi konkrečiu elgesiu, ypatinga nuotaika ar net psichopatologija. Iš Lovelocko samprotavimų regėti, kad virtualūs „mitiniai laikai“, kai žmogus dar neatsiskyręs nuo visos gyvybės, kai kūniškumas (gamta) ir dvasia (kultūra) glūdi neapibrėžtoje vienovėje, grįžta kartu su Gajos hipoteze ir aktualizuojasi, Gajai reikalaujant, kad žmogus permąstytų savo išskirtinumą gamtoje. Pats mitinis Gajos vardas nurodo į virtualų visų būtybių, tarp jų ir žmogaus, neišskiriamumą arba žymi vis dar neįvykusią slinktį išskirtinumo link. Kaip sako Lovelockas, save ir kitus imame regėti Gajos akimis – tai mitopoetinis, netgi šamaniškas elgesys, prašantis nuodugnesnio šios būsenos suvokimo, nors Lovelocko kolegos tiksluosiuose moksluose laikosi požiūrio, esą „bet kokia asociacija su mitu ar pasaka paverčia mokslą prastu“²⁷⁰. Toks priešiškus turėtų aistrinti humanitarinių mokslų atstovus, besidominčius tikrovės, vaizduotės, mito, čiabuviško mąstymo problematika.

Taigi Gajos akivaizdoje Latourui, kartu su Isabelle Stengers, Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro ir kitais šią tematiką gvildenančiais šiuolaikiniais mąstytojais, tenka apsvarstyti „gamtos ir kultūros“ skirties pagrindus. Lovelocko minėtas regėjimas Gajos akimis – virtualus žmogaus perspektyvos peržengimas – personifikuoja Gają ir teikia užuominą, kad tokia perspektyvos augmentacijos

²⁷⁰ *Ibid.*, p. xi.

technika galimai remiasi mitopoetinis mąstymas. Kita vertus, tokio perspektyvos lankstumo galėtume ieškoti Viveiros de Castro atliktuose antropologiniuose Amazonės genčių aprašymuose. Jei pagal vieną konvencionalių mito apibrėžimų aiškintume mitą kaip žymintį kūrybingus, vaizduotiskus žmogaus susivokimo gamtoje bandymus, turėtume pripažinti, kad šiandien *vėl* iškyla žmogaus ir gamtos santykio klausimas kaip mokslinė (ir ne tik) problema, vadinausi, kartu aktualizuojasi ir mitinis, virtualus šio klausimo aspektas. Čia svarbus *vėl* – pakartojimo momentas, reiškiantis kartojančiojo suartėjimą su virtualybe, mitiniu laiku²⁷¹; tai vis grįžtantis mitinis laikas ir mitinis veiksmas – klausimas apie žmogaus vietą gamtoje, – nelyg lietuviška begalinė pasaka, kaip žmogus ėjo iš gamtos, bet „užkliuvo už varčios, ir viskas iš pradžios“. Gajos perspektyvos užėmimas, kaip vaizduotės judesys, konfigūruoja akcentus, kuriais nužymima realybės suvokimo trajektorija: realybė, kaip tikrovės determinavimo galimybėmis bandymas, Gajos akivaizdoje iškyla kaip bendravimo tarp visumos ir dalies, tarp planetos ir paskiros gyvos būtybės artikuliacija. Gajos perspektyva atsiveria kaip visumos ir atskirybės (žmogaus, individo) bendravimo galimybių arealas ir funkcionuoja kaip radikalus šio arealo praturtinimas įsivaizduojamybe. Lygiagrečiai personifikuota, mitinė Gajos išraiška reikalauja į santykį su ja sueinančios figūros. Šiame tekste pamėginsime išryškinti šią figūrą Gajos bendruomenėje.

Isabelle Stengers taip pat seka Lovelocko teorijos vėžiomis, tačiau Gajos perspektyva jai kelia transcendencijos svetimybės, nežinomybės siaubą. Stengers yra kur kas

²⁷¹ Mircea Eliade teigia: „Aukojimai yra atliekami pradiniam laike; per apeigų paradoksą, profaniškas laikas ir trukmė yra suspenduojami. Tas pats galioja visiems pakartojimams, t. y. visų archetipų imitavimams; per tokį imitavimą žmogus patenka į mitinę epochą, kurioje šie archetipai buvo atskleisti“ (Mircea Eliade, *The Myth of Eternal Return*, New York: Harper and Brothers, 1959, p. 35).

atidesnė mąstydamą, ko iš žmogaus (ne)reikalauja Gajos išibrovimas. Stengers Gaja yra transcendencijos svetimybės išiveržimas. Kai Lovelockas kerta „faktų ir vertybių“ skirties ribas ir mąsto apie „Gajos bendruomenę“, svetimybę kaip tokia nėra aktualizuojama. O Latouras čia ruošia dirvą, tinkamą „hibridams“²⁷² augti, ir, kaip matysime, Gają regi kaip „klimato pamišimo“ šaltinį. Latouras klausia: jei regime tikrąją padėtį, ir tai kelia tam tikrą pamišimą tarp žmonių, jei Gajos perspektyvos išibrovimas yra duotybė, tai kaip, kokiais pamatuotais būdais galime pereiti prie klausimo, ką turėtume daryti? Stengers mano priešingai, pirmiausia teigdamą: „Šio tipo transcendencijos išibrovimas, kurį vadinu Gaja, steigia pagrindinę nežinomybę, kuri čia atėjo tam, kad pasilikty, ir egzistuoti mūsų gyvenimo širdyje. [...] Mums nebeleidžiama jos pamiršti.“²⁷³ Mes susiduriame su Gaja kaip su nežinomybe, tad nederėtų skubotai griebtis atsakymo į klausimą, ką turėtume daryti. Greito sprendimo noras yra siekis kuo greičiau pamiršti, tačiau čia pamiršti nebeleidžiama. Anot Stengers, jei versime save tuojau pat išgalvoti veiksmų planą, artėsime prie Lovelocko ekstravagancijos: „Jei klausytume negandos pranašu tapusio Lovelocko, reikėtų sumažinti žmonių populiaciją iki maždaug 500 milijonų – tik taip nuramintume Gają ir gyventume su ja sąlyginėje harmonijoje. Vadinamieji racionalūs skaičiavimai, galiausiai siūlantys vienintelę išeitį – iki šio šimtmečio pabaigos išnaikinti didžiąją dalį žmonių, vargiai nuslepia žudikiškos ir šlykščios abstrakcijos maniją. Gaja nereikalauja naikinti. Ji nereikalauja nieko.“²⁷⁴ Vis dėlto minėtoji 2019 metų lapkričio rezoliucija rodo, kad reikalavimas yra, – bet ar tai Gajos reikalavimas?

272 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, transl. by Catherine Porter, Cambridge: Harvard University Press, 1993, p. 3.

273 Isabelle Stengers, *In Catastrophic Times*, p. 47.

274 *Ibid.*

Latouras ragina permąstyti klimato krizės sąvoką. Anot jo, krizė nurodo į trumpalaikę problemą, kurią galima praleisti kantriai laukiant ir tikintis geresnių laikų, tačiau klimato kaita, pasak Latouro, yra veikiau permanentinė, tad verčiau reikėtų kalbėti apie žmogaus santykio su pasauliu kaitą²⁷⁵. 2019 metų lapkritį paskelbta *climate emergency* žymi šią conceptualinę slinktį ir nurodo į padėties skubumą, neatidėliotinumą. Jis pažymi, kad ši santykio su pasauliu kaitos sąvoka taip pat yra „scholastinis“ šydas, paaiškinimais dengiantis nuojautą, kad ekologija veda į beprotybę: „Mes nieko nesuprasime apie klimato mutacijas, jei nesvarstysime, kiek tai visus varo į paniką.“²⁷⁶ Kaip žinia, vienas pagrindinių patarimų ištikus nelaimėi (*emergency*) yra „nepanikuoti“, „išlikti ramiesiems“, tad avarinė klimato padėtis pati savaime steigia tiek reaktyvų elgesį, tiek ir taisykles, kaip dorotis su paniška reakcija²⁷⁷. Latouras vardija įvairias, viena už kitą isteriškesnes klimatopatologijos formas: kai kurie žurnalistai ir intelektualai tampa aršiais klimato *nutylėtojais* (*climate quietists*), kita sauželė liguistai gina modernybės progreso vėžias ir žmogaus vadovavimą planetai ir ragina imtis *geoinžinerijos*, dar kiti puola į bejėgiškumą atsiduodančią melancholiją, esą „jau per vėlu“, tačiau, pasak Latouro, mažiausiai nuovokūs atrodo tie, kurie dar turi vilties ką nors pakeisti – nepaisant visų sunkumų, nepaisant to, kad jau, ko gero, „per vėlu“²⁷⁸. Jei Stengers siūlo pirmiausia kuo ramiau suvokti nežinomybę, normatyvumo stygių Gajos pasirodyme, tai Latouras išeities taško apmąstant šią problemą ieško pačiame Gajos pasirodymo sukeltame nerime.

275 Bruno Latour, *Facing Gaia*, p. 7–9.

276 *Ibid.*, 10.

277 Čia derėtų prisiminti ir sąvokos „panika“ mitinį kontekstą – ožiakojį dūdorių Paną.

278 Bruno Latour, *Facing Gaia*, p. 11–12.

„Be jokios abejonės, ekologija veda žmones iš proto; tai turi būti mūsų išeities taškas – neturint tikslo rasti vaistą, o tik tam, kad išmoktume išgyventi nenublokšti į neigimo, puikybės, depresijos, protingo sprendimo vilties ar išsikraustymo į dykumą kraštutinumus.“²⁷⁹ Išeities tašku tampa iš proto vedanti santykio su pasauliu kaita, kuri iš dalies paaikšina „klimato pamišimą“, numato ne tik pačios santykio sąvokos permąstymą, kuris šiandien vyksta filosofijoje (greta kitų disciplinų), įgydamas įvairias formas, tokias kaip spekuliatyviojo materializmo ir į objektus orientuotos ontologijos, bet ir su tuo kylančius iššūkius filosofinei tikrovės sampratai. Tikrovės samprata negali išlikti nepaliesta ir tvari tradiciniuose filosofijos baruose gaubiamą nusistovėjusių filosofinių klausimų, kai, keičiantis santykio su pasauliu vaizdui, kinta ir paties santykio bendriausia prasme suvokimas, be kita ko, įgydamas ir mitinį kontekstą Gajos perspektyvoje. Pratešdami Latouro mintį apie „vedimą iš proto“, galėtume paklausti: „Veda iš proto *ko link*“? Aišku, iš kur veda, bet *ko link*? Jei protą greitomis atsimsime kaip *logos*, nesunkiai nuspėsime, kad takelis nuo *logos* greičiausiai veda prie *mythos*. Šį takelį pats pramynė iš mito besivaduojantis ir tikrovę be pastarojo pagalbos siekiantis pažinti protas.

Lovelockas aprašo jį ištikusią tikrovės klausimo užuomazgą: vaikštinėdami su bičiuliu Kornvalio pietvakarinėmis pakrantėmis, jiedu pamatė nelegaliai pakrantėje įsikūrusį karavaną, šokiravusį nederme su kraštovaizdžiu ir trikdžiusį pakilią gamtos ramybės nuotaiką, – tikrą urbanistinį įsibrovėlį:

Mesėjome toliau pasipiktinę, bet, tarsi kokio burto įveiktas, bjaurusis karavanas ištirpo saulėkaitoje

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 13.

pavirsdamas smėliu, tamsia uola ir jūros vandens baseineliu. Šviesos ir vaizdo triuko paveikti, mudviejų protai vienu metu suvokė netikrą karavano vaizdinį ir mūsų jausmai ir įsitikinimai užpildė likusias detales, sukurdami tariamą tikrovę. [...] Dabar rašydamas galvoju, kas skiria iliuziją mūsų protuose nuo to, ką vadiname tikrove. Kiek Gajos aš matysiu, žvelgdamas į Žemę, nutolusią per šešiasdešimt mylių, pro Richardo kosminio laivo liuką?²⁸⁰

Greta tradicinio iliuzijos ir tikrovės opozicijos santykio į filosofinį tikrovės suvokimo lauką patenka neįprasta Gajos ir Žemės santykio pora ar, apskritai, mitinės būtybės virtualumo ir fizinės būtybės aktualumo polių sąauga viename vaizdinyje. Lovelockas gana lengvabūdiškai apibendrina: „Mes nuolatos lyginame pasaulį, duotą suvokti julsėmis, su pasaulio modeliu savo protuose. Kai atitikimas patenkinamas, mes priimame tai kaip tikrovę.“²⁸¹ Čia ryškėja šioje monografijoje brėžiama skirtis tarp filosofinės realybės ir tikrovės sąvokų traktuotės: išprotauti pasaulio modeliai, apibrėžiami juos determinuojančių galimybių įsivaizdavimo, čia daugiau ar mažiau atitinka realybės sąvoką, o tai, į ką šie modeliai yra nukreipti, atstovautų tikrovės sąvokai. Jau buvo matyti, kokią įtaką pasaulio modeliui turi mitinė Gajos figūra, kaip ji provokuoja permąstyti žmogaus vietą pasaulyje ir t. t. Tikrovės ir realybės skirties klausimą regime veikiau ne modelių atitikimo fone, o neapibrėžtoje, poliarizuotoje *terpėje*, pereinamoje žemėje tarp mito virtualumo (bei kantiškosios 100 talerių realybės virtualumo) ir aktualybės. Šioje terpėje didžiulę įtaką turi vaizduotė, pavyzdžiui,

²⁸⁰ James Lovelock, *The Vanishing Face of Gaia, A Final Warning*, New York: Basic Books, 2009, p. 188.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 191.

konfigūruodama tai, ar Lovelockas mato Žemę (aktualybę) ar Gają (virtualybę).

Latouras taip pat atkreipia dėmesį į provokuojančias Gajos mitinio personažo charakteristikas. Skaitydamas Hesiodo *Teogoniją*, jis padaro išvadą: „Aišku tai, kad ji nėra harmonijos figūra. Joje nesama nieko motiniško – arba mums reikia visiškai permąstyti tai, ką turime omenyje sakydami „Motina!“²⁸² Pavyzdžiui, jis nurodo, kaip Gaja priverčia savo vaikus kastruoti tėvą Uraną²⁸³. Jos klausa reiškiasi tuo, kad ji pati niekuomet nesiima vykdyti baisingų savo ketinimų, bet įpareigoja kitas būtybes tai atlikti už ją, nuolat išprovokuoja aibę savo palikuonių žudyti ir kankinti vieniems kitus, šiuose vaiduose jiems aiškiaregiškai patarinėdama ir toliau regždama pinkles²⁸⁴. „Kas tiesa apie mitologinį personažą, tiesa ir apie teoriją, turinčią jo vardą. Taip, be jokios abejonės, esama prakeikimo, susieto su Gajos teorija.“²⁸⁵ Tada Latouras grąžina mus į mūsų „mitinius“ laikus, kur visokie klastuoliai patarinėja jam nesigarsinti, kad jis domisi Lovelocko teorija, ir tai jie daro taip dažnai ir įkyriai, kad išprovokuoja Latourą šia tema rašyti esė²⁸⁶. Kita Latouro užuomina mus labiausiai domina braidant po mitinius tikrovės ir realybės santykio klausimo vandenį: „Jei esama Gajos teoriją slegiančio prakeikimo, tada tai atnešė modernizmas, reikalaujamas traktuoti mūsų santykį su pasauliu pagal gamtos / kultūros schemą [...]“²⁸⁷ Mums rūpi specifikuoti šį „prakeikimą“, ateinantį iš modernios filosofijos

282 Bruno Latour, *Facing Gaia*, p. 82.

283 Hesiod, *Theogony*, transl. by Hugh G. Evelyn-White, Cambridge: Harvard University Press, 1914, p. 160–180.

284 Bruno Latour, *Facing Gaia*, p. 82–83.

285 *Ibid.*, p. 84.

286 *Ibid.*

287 *Ibid.*, p. 84–85.

subjekto įtvirtintos žmogaus atskirties, ir paryškinti virtualų, mitinį jo atitikmenį.

Išnašoje Latouras nurodo, kad kol kas nepranoktus šio iššūkio šiuolaikinei filosofijai apmąstymus yra atlikę Déborah Danowski ir Eduardo Viveiros de Castro veikale *Pasaulio pabaigos (Há mundo por vir?)*²⁸⁸. Vadavimasis iš mito matyti nuo pat filosofijos pradžios Milete, kai, įsitvirtinant filosofiniam mąstymui, mito ir logoso sąvokų reikšmės tolo viena nuo kitos, kurdamos įtampą, o tai, apie ką kalba Latouras, yra tolesnė šio proceso raida. Senovės Graikijoje sąvoka *mythos* buvo nedeterminuotos opozicijos santykiais siejama su dviem kitomis sąvokomis: *logos* ir *ergon*. Kaip *logos*, taip ir *mythos*, – abi šios sąvokos reiškė skirtingus, bet persiklojančius naratyvumo aspektus, – buvo priešinama *ergon* – veiksmui, darbui. Mitas reiškė ir pasakojimą, kalbą, ir šventuosius pasakojimus apie dievų ir herojų darbus. Latouras čia taip pat ragina atkreipti dėmesį į tai, ką Gaja daro, o ne tik į tai, kas ji yra²⁸⁹. Kaip paaiškės kiek vėliau, Viveiros de Castro mito samprata, imponuojanti Latourui, yra labai artima populiariam mito apibrėžimui, pasiūlytam suomių folkloristo Lauri Honko: „Mitas – tai pasakojimas apie dievus, religinis pasaulio pradžios, kūrimo, pamatinių įvykių, pavyzdinių dievų darbų, dėl kurių radosi gamta ir kultūra su visomis dalimis bei ligšiolinė tvarka, aprašymas. Mitas išreiškia ir įtvirtina religines visuomenės vertybes ir normas, suteikia elgesio modelį, kuris turi būti imituojamas, liudija apie ritualo praktinių aspektų veiksmingumą ir steigia kulto šventybę.“²⁹⁰ Šios monografijos kontekste mitas iškyla kaip vienas realybės projektavimo modelių.

288 *Ibid.*, p. 14.

289 *Ibid.*, p. 86.

290 Lauri Honko, „The Problem of Defining Myth“, in: *Sacred Narratives – Readings in the Theory of Myth*, ed. by Alan Dundes, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984, p. 49.

Mums svarbu paryškinti vieną mito savybę, charakterizuojančią tokį projektavimą: mite asmenybės savybės, nuotaikos, ketinimai – kultūra – yra laisvai asocijuojami su gamta – dangumi, žeme, meteorologiniais reiškiniais ir t.t. Vaduojantis iš šių laisvos asociacijos principų, reikėjo taisyklių, draudžiančių painioti, kas tinka asmenybei ir yra asmenybės projekcija, ir kas tinka „negyvajai gamtai“. Gamtos / kultūros schema čia pasirodo kaip šio proceso tąsa, sąlygota atradimo, kurį Latouras pavadina *galilėjišku*: „Į fiziką pirmiausia grynai praktiniais sumetimais įvesta skirtis tarp pirminių ir antrinių savybių pradėjo proliferuotis kiekvienoje srityje. [...] Kas buvo tik patogi atspirtis Galilei’ui, buvo transformuota į metafizinį pagrindą Locke’o, Descartes’o ir jų pasekėjų rankose.“²⁹¹ Gajos teorijos pasirodymas po keturių amžių provokuoja ir glumina mąstytoją lygiai taip pat kaip mitinės Gajos klasta. Kaip sako Latouras, „tai todėl, kad Gaja neturi vietos gamtos / kultūros schemoje“²⁹². Jei ši schema apibrėžia nuo mito kerų vaduotą tikrovės modelį, mūsų tikrovės skliautą, vadinasi, Gaja vėl rezga intrigą, galanda savo pjautuvą, kuriuo kadaise jos vaikai išromijo dangų Uraną.

Būtent mitiniai klimato kaitos suvokimo lygmenys supina kelias pastarųjų dešimtmečių ekofilosofinės minties gijas į bendrą audinį. Kaip jau buvo matyti iš Latouro nuorodos į mitinį Gajos figūros kontekstą, Gaja pasirodo kaip

291 Bruno Latour, *Facing Gaia*, p. 85. Būtent prie pirminių ir antrinių savybių skirties grįžta Quentinass Meillassoux (*Après la finitude*, p. 7–10), kritikuodamas modernios filosofijos posūkį į žmogaus-pasaulio santykio kanonizavimą, sureikšminant žmogaus vaidmenį jame. Spekuliatyvusis realizmas, bent iš dalies, koketuoja su mitu, svarstydamas galimybę peržengti žmogaus-pasaulio koreliacijos ribas ir, kiek siekia, užčiuopti tikrovės anapus žmogaus savybes, ypač tokias, kurios įprastai siejamos su asmenybės bruožais, pavyzdžiui, suvokimu, valinga veikla, kaip Grahamo Harmano polipsichizmo sampratoje (Graham Harman, *Towards Speculative Realism*, p. 161–162).

292 Bruno Latour, *Facing Gaia*, p. 85.

bent iš dalies personifikuota titanė, reaguojanti, atsakanti į žmogaus veiklą²⁹³ ir gana klastingai (ne)raginanti žmogų vienaip ar kitaip elgtis. Tačiau kokį mitinį vaidmenį šioje situacijoje įgyja žmogus, – kol kas patikslinkime, Vakarų modernios civilizacijos individas? Koks yra šis universalus, transcendentalinis individas, užsidengęs gamtos / kultūros skliautu, bėgdamas nuo mito ir todėl susidurdamas su mitu, pats virsdamas mitine būtybe? Kokia mitinio pasaulio figūra iškyla kaip modernios civilizuotos žmonijos personifikacija, pakviesta į pokalbį su Gaja? Koks prakeiksmas, nulemtas minėtosios schemos, slegia Gajos teoriją? Būtent čia Danowski ir Viveiros de Castro svarstymai pasirodo itin įžvalgūs. Pasak jų, ši figūra – tai Narcizas²⁹⁴. Neatsitiktinai veikale *Pasaulio pabaigos* įžvalga apie modernios filosofijos subjekto narcisizmą pasirodo diskusijoje su spekuliatyviojo realizmo korifėjais, visų pirma Quentinu Meillassoux. Nors autoriai priešinasi naujojo realizmo minties eigai, nors ir pateikia Amazonės genčių mitopoetiką kaip alternatyvą ir galų gale nusprendžia, kad Meillassoux filosofiją tėra tik dar radikalesnis euroantropocentrizmo atvejis²⁹⁵, šios jų pastangos kartu iškelia ir tai, ko veikiausiai nenorėta paviešinti: būtent kad per spekuliatyviojo realizmo suformuluotos

293 *Ibid.*, p. 3.

294 Kiek anksčiau Viveiros de Castro veikale *Kanibalų metafizika* nagrinėdamas kitą, įsivaizduojamą, bet neužrašytą savo tekstą „Antinarcizas“ (kas yra gana narcisistiška), išryškino filosofinės antropologijos mitinį atitikmenį – Narcizą. Pasak Viveiros de Castro, antropologija ima save suvokti „kritiškai“, kaip besidominčią svetimomis kultūromis dėl to, ko pastarosios neturi, bet turime mes, modernūs Vakarų žmonės, kas padaro jas nemoderniomis; čia Viveiros de Castro įžvelgia giluminį antropologijos narcisizmą (Eduardo Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics*, p. 43). Nuo šio taško netoli iki modernios filosofijos subjekto narcisizmo įžvalgos.

295 Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, *The Ends of the World*, transl. by Rodrigo Nunes, Cambridge: Polity Press, 2017, p. 35, 63.

„koreliacionizmo“²⁹⁶ sąvokos prizmę įmanoma įžvelgti mitinę Narcizo figūrą kaip mitologizuotą modernios filosofijos esmės kristalizaciją. Grynai spekuliatyviai galima teigti, kad koreliacionizmo sąvoka leidžia trumpam pažvelgti Gajos akimis į modernios filosofijos subjekto ontologinį atsiskyrimą. Šioje sąaugoje tarp mito ir logoso išryškėja tikroji koreliacionizmo sąvokos galia, kuri išsitenka ne tik filosofiniame argumentacijos lygmenyje, bet ir užima mitinės įtaigos poziciją. Užtenka žvilgtelėti į aršų Dano Zahavi laišką (2016) spekuliatyviojo realizmo adresu, kad pamatytume, kiek sumišimo ir nepasitenkinimo sukėlė ši koreliacionizmo diagnozė (ir, slapčia, šis Gajos žvilgsnio įsibrovimas) įsitvirtinusiose filosofijos mokyklose. Taip, Zahavi teigus, koreliacionizmo sąvoka buvo pavartota ir apibrėžta anksčiau, nei ją pasitelkė Meillassoux²⁹⁷, taip, spekuliatyviojo realizmo atstovai kol kas skyrė galbūt per mažai dėmesio nuodugnioms fenomenologijos ir kitų tradicinių filosofijos srovių studijoms²⁹⁸, taip, spekuliatyviojo realizmo įtaka kitoms disciplinoms kol kas nėra akivaizdi²⁹⁹, jei šioje ankstyvoje fazėje galima to iš jos reikalauti³⁰⁰; vis dėlto modernaus žmogaus narcisizmo

296 Meillassoux koreliacionizmo apibrėžimas: „*Koreliacija* vadiname idėją, kuria remdamiesi teturime prieigą prie mąstymo ir būties koreliacijos ir niekada prie kurio nors pavieniui. Toliau koreliacionizmu vadinsime kiekvieną dabartinį mąstymą, tvirtinantį neperžengiamą šitaip apibrėžtos koreliacijos pobūdį“ (Quentin Meillassoux, *After Finitude*, p. 13).

297 Dan Zahavi, „The End of What? Phenomenology vs. speculative realism“, in: *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 24, no. 3, 2016, p. 293.

298 *Ibid.*, p. 300.

299 *Ibid.*, p. 302.

300 Ar kas nors reikalavo iš ankstyvojo Husserlio nusakyti, kokią įtaką gali turėti fenomenologija?

diagnozė taip pat nėra ypač originali ir nauja³⁰¹. Tačiau būtent nenumatytoje ir nepageidautoje spekuliatyviojo realizmo ir dabartinės kultūrinės antropologijos sąjungoje išryškėjo tai, dėl ko koreliacionizmo diagnozė yra tokia paveiki, nepaisant to, kaip lengvai Zahavi ir kitų minties srovių milžinai atremia filosofinę spekuliatyviojo realizmo argumentaciją. Atidėjus į šalį filosofinį Meillassoux argumentų svorį, koreliacionizmo sąvoka vis vien išlaiko didelę galią. Tai yra būtent mitinio šios diagnozės lygmens paveikumas. Ką, trumpai tariant, išreiškia koreliacionizmas – filosofijos susitelkimo į žmogaus ir pasaulio santykį su ypatingu dėmesiu žmogui diagnozė? Ogi tai, kad modernios filosofijos subjektas, svarstydamas savo santykį su pasauliu, iš tiesų domisi tik savo paties atvaizdu pasaulio paviršiuje, t. y. jam rūpi *realybė*, kiek ją sugeba reflektuoti konstituojantis subjektas. Būtent ši prielaida sukėlė įtarimą spekuliatyviojo realizmo terapeutams, ir buvo išrašyta koreliacionizmo diagnozė. Danowski ir Viveiros de Castro, interpretuodami šią išvadą, teigia: „Kartu su Kantu, trumpai tariant, mes netekome pasaulio ir nusigręžėme vidun, kas galėtų būti apibrėžiama kaip tikras mūsų metafizikos istorijos psichozės epizodas: modernus konstituojantis subjektas yra

301 Po Freudo narcisizmo analizės, kaip ego nemirtingumo geismo, kuriam grąsina tikrovė ir kuris proliferuojasi į ateinančias giminės kartas (Sigmund Freud, *On Narcissism*, p. 15), narcisizmo ieškantis teorinis žvilgsnis gręžėsi į platesnius socialinius, tarpasmeninius lygmenis, pavyzdžiui, Christopherio Lascho svarstymuose apie narcisizmą kaip bendrą žmogaus būklės metaforą narcisizmas pasirodo tarpžmogiškų santykių lygmenyje, kur narcisizmo kontūrai nenoromis ištįrsta neapibrėžtoje „asocialaus individualizmo“ terpėje (Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, p. 31–33). Laschas apgailestauja, kad, siekdami narcisizmo sąvokos pritaikomumo socialinėje analizėje, teoretikai skiria per mažai dėmesio klinikinėms studijoms. Tačiau lygmuo, kuriame veikia koreliacionizmo diagnozė, neapsiriboja socialine terpe, o artinasi prie to, kas Latourui yra *Nature / Culture* audinys. Narcizo mitas šiame kontekste destabilizuoja kultūros ir gamtos perskyrą, žmogaus priklausomybę kuriai nors iš perskyros pusių – nurodo į žmogaus asocialumą kita, ontologine, prasme nei Lascho *Narcisizmo kultūroje*.

narcisistinė haliucinacija [...].³⁰² Mitinės Narcizo figūros paviršiaus ir gelmės išryškinimas koreliacionizmo sampratoje leidžia įžvelgti spekuliatyviojo realizmo minties potenciją, tai, kas slypi kaip dar tik būsią išnaudoti šio mąstymo resursai. Pavyzdžiui, naujesiems realistams nesvetima keistos autorinės siaubo literatūros, ar apskritai fikcijos (kaip Howardo Phillipso Lovecraft), kaimynystė³⁰³ gali lengvai išsiplėsti įtraukdama į sąjungą ir ne ką mažiau keistus mitinius pasakojimus, kurie nepriklauso pavieniams autoriams, bet yra kolektyvinės ir amžius trunkančios kūrybos vaisiai. Toks perpyrimas gerokai praturtina spekuliatyvų arsenalą, suteikia mitopoetinių, čiabuviškų šamaniškos vaizduotės galių arba įrankių spekuliuojančiam protui. Vaduojantis iš transcendentalizmo ribų, kolektyvinio liaudies ar čiabuviško mąstymo braižas tampa nesvetimas – naujasis realizmas nebenori likti užsidaręs transcendentalinio subjekto vienatvėje, nors galbūt ir to neišvengia, tad jam atsiveria galimybės semtis patirties ir pasakojimo technikų iš vienokio ar kitokio folkloro. Iš Viveiros de Castro ir Danowski priešiško spekuliatyviajam realizmui aišku, kad ši sąjunga nėra nuo pat pradžių itin patogi, bet jos reikmė ir didžiulis potencialas pasirodo tada, kai į areną žengia kita mitinė personifikacija – Gaja. Ką tada regime? Greta viso kito aptinkame naują mitinį ir filosofinį (hibridinį) pasakojimą apie tikrovę, kuriame susitinka Gaja ir Narcizas. Nors Latouras plačiau apie tai nekalba, būtent čia telkiasi Danowski ir Viveiros de Castro įžvalgų esmė, – kai jiedviem, Latourui, spekuliatyviams realistams ir mums visiems tenka stoti akistaton su tikrove, kurioje į mus kreipiasi Gaja.

302 Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, *The Ends of the World*, p. 31–32.

303 Prisiminkime, kad Lovelockui „Gajos“ vardą pasiūlė kaimynas, *Mūsų valdovo* autorius.

Jei turime omenyje nūdienį mitinį pasakojimą apie Gajos įsibrovimą, regime gana nepatogų vienaip ar kitaip personifikuotos titanės, bendraujančios su neapibrėžta, marga, tarpusavy besiriejančių klimato isterikų minia, vaizdą. Latourui, kaip sociologui, tai gali būti priimtina, tačiau mitiniai pasakojimai taip nevyksta: abi santykio pusės turi būti personifikuotos, idant pajudėtų mitinis siužetas. Būtent čia prireikia Viveiros de Castro ir Danowski užčiuoptos Narcizo figūros, kuri netenka pasaulio ir nusigręžia savo vidun. Čia ryškėja ne tik „naujo klimato režimo“ tikrovės mitiniai kontūrai, bet ir mitinės vaizduotės *modus operandi*: abipusė, poliarizuota personifikacija (judėjimas tarp amorfiškumo ir apibrėžtumo polių), nusakanti santykių tarp mitinių figūrų plėtotę. Jei paklausime, kodėl įvyksta šis užsi-sklandimas, išvysime, kaip Narcizo figūra patenka į Latouro akiratį, nors jis ir neišnaudoja šios figūros teikiamų galimybių santykyje su Gaja:

Prisiminkime klišę apie tris „narcisistines žaizdas“, išgarsintas Freudo, kuris čia neapsiėjo be šio tokio mazochizmo: pirmiausia Kopernikas, tada Darwinas ir galiausiai pats Freudas. Freud akimis, tris-kart iš eilės žmogaus arogancija buvo giliai įžeista mokslinių atradimų: pirmiausia Koperniko revoliucija išvarė žmones iš kosmoso centro, tada Darwino evoliucija pavertė žmones plikų beždžionių rūšimi ir galiausiai Freud pasąmonė išstūmė žmogaus sąmonę iš centrinės pozicijos.³⁰⁴

Užgavus žmogaus aroganciją ir sužadinus gynybinę reakciją, ryškėja didesnės narcisizmo fabulos momentas: Koperniko įžeistas modernus subjektas užsidaro savyje

304 Bruno Latour, *Facing Gaia*, p. 79.

atrasdamas transcendentalinę plotmę, ir šį atradimą įsivardija kaip Koperniko revoliucijos atitikmenį filosofijoje; plotmę, kurios kevale mėgina išverti būsimus smūgius. Latouro manymu, Freudas užmiršo, kiek laisvės ir džiaugsmo žmonėms suteikė šie smūgiai narcisizmui³⁰⁵, tačiau, jei atkreipsime dėmesį į koreliacionizmo žymimą modernios filosofijos raidą, regėsime, kad šis užsidarymas savyje ir begalinis susidomėjimas savimi atskleidžia ne tik džiaugsmingą savivokos revoliucijų sutiktį, bet ir narcisistišką savigraužą, – kaip sako Laschas, narcisizmas turi daugiau bendro su savęs neapykanta, nei su gėrėjimusi savimi³⁰⁶. Žvelgiant iš šios perspektyvos atrodo, kad iš gilaus nepasitikėjimo savimi, savo pažintiniais gebėjimais kyla moderni kritinė filosofija, ir būtent šį nepasitikėjimą, šį savivertės trūkumą mėgina apmąstyti ir gydyti spekuliatyviojo realizmo terapeutai³⁰⁷. Harmanas patikina: „Prieštaraudamas filosofijos kaip bendrosios nuovokos šablono ir archyvinės blaivybės modeliui, aš teigiu, kad vienintelė filosofijos misija yra *keistas realizmas*. Filosofija turi būti realistinė, nes jos mandatas yra atrakinti paties pasaulio struktūrą; ji turi būti keista, nes tikrovė yra keista.“³⁰⁸ Filosofija, metafizika turi projektuoti keistą realybę kaip įsivaizduotų ir dar neįsivaizduotų galimybių arealą siekiantį determinuoti pasaulį, nes tikrovė yra keista ir nedeterminuojama.

305 *Ibid.*

306 Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York, London: W. W. Norton & Company, 1991, p. 31.

307 Freudas atkreipia dėmesį į narcisizmo ryšį su filosofija: „[I]š pagrindų sąžinės savikritiškumas sutampa su savistaba, kuria jis yra paremtas. Tad sąžinės funkciją užimanti proto veikla taip pat padeda vidiniam tyrinėjimui, aprūpinančiam filosofiją jos intelektualinių operacijų žaliava“ (Sigmund Freud, *On Narcissism*, p. 19). „Savikritika“, būdinga narcisizmo viešosios raiškos forma, teikia peno moderniai savistabiai filosofijai. Spekuliatyvusis realizmas, be abejo, minta tuo pačiu penu, tačiau mėgina praversti savistabos skliautą ir įsileisti nors truputėlį keistos, grasinančios tikrovės.

308 Graham Harman, „The Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl“, in: *Collapse IV*, 2008, p. 334.

Narcizas ir atvaizdas

Net iš pirmo paviršutiniško žvilgsnio matyti, kad Narcizo mitas yra itin palankus sudaryti santykį su kokia nors kita mitine figūra. Juk gražuolis Narcizas ateina prie atitinkamai gražaus upelio, prie *vandens*. Vanduo daugelyje indoeuropietišκών mitologijų atstovauja pirmųkščiam chaosui. Kaip bemaž visi mitai, tai yra santykio mitas, tačiau šis ypatingas tuo, jog veikėjas šio santykio ne siekia, ne vertina, o grožisi tik pačiu savimi³⁰⁹. Viena galimų šio santykio interpretacijų ženklina susvetimėjimo, atsitraukimo į save, vienpusiškumo kontūrus, kurie ryškėja būtent santykyje. Ovidijaus *Metamorfozių* trečioje knygoje Narcizas, savo abejingumu užrūstinęs nimfą Echo ir kitus gerbėjus, užsitraukia deivės Nemesidės praeiksmą³¹⁰. Mite užsimezges santykis yra keistai katastrofiškas – Narcizas, negalėdamas pasiekti savo atvaizdo, ilgainiui išsenka ir miršta. Jei upelis yra gamta, o Narcizas – žmogus, užsisklendžiantis nuo gamtos, tuomet mitas mums pasakoja, kaip žmogus gaisa brangų gyvybės laiką savistaboje, kol gamta pasiglemžia susvetimėjusį žmogų ir mirtis užbaigia šį susvetimėjimą. Minėtas praeiksmas, perėjęs įvairias metamorfozes ir identifikuotas kaip modernios filosofijos subjekto narcisizmas, grįstas gamtos / kultūros schema arba koreliacijos primatu, atitinka Latouro įvardytą praeiksmą, slėgiantį Gajos teoriją. Lygiagrečiai iškyla Gajos indiferentiškumas ir Narcizo abejingumas.

Po Narcizo ir atspindžio vandenyje vaizdinio paviršiumi taip pat slypi visa mitinė ir filosofinė vandens

309 Būtent tai ir yra nepriimtina Laschui, anot kurio, tokiai socialinės kritikos kryptčiai „narcisizmas, aptakiausia prasme, išlieka savanaudiškumo sinonimas, o dar tiksliau – yra vien tik metafora, apibrėžianti proto būseną, kurioje pasaulis pasirodo kaip savasties veidrodis“ (Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, p. 33). Toks „vien tik“ vaizdas susidaro, jei į svarstymų akiratį nepatenka ontologinis matmuo.

310 Ovid, *Metamorphoses*, transl. by Anthony S. Kline, A. S. Kline Online, 1903 (2000), p. 402–436, <http://ovid.lib.virginia.edu/trans/Ovhome.htm#askline> [žiūrėta 2019 11 11].

sampratos gelmė, ir vanduo čia yra kaip pirmasis filosofijos įvardytas pradas, pirmykštis ir tikrasis veidrodis – tolimos refleksijos sąvokos ištakos, menančios tuos mitinius laikus, kai filosofija narcisistiškai atsiskyrė nuo mitopoetikos. Koreliacionizmas, be kita ko, reiškiantis reflektuojančią, kritišką savo pačios judesiams filosofiją, savo ištakose taip pat turi šiuos pirmykščius vandenį. Narcizas, bent iš dalies, yra reflektuojantis – savo atspindį vandenyje regintis – mąstytojas. Bet šis reflektavimas paviršiuje yra tik tol saugus, kol žmogus jaučia tam tikrą gėrėjimosi savimi ar savikritiškumo saiką. Pažeidus jį ištinka dviprasmybė: per daug į save susitelkęs žmogus linksta bučiuoti savo paties atvaizdą, bet negali jo pasiekti, sudrumsčia paviršių ir trumpam atveria gelmes, kurios jau neatspindi žmogaus veido, bet yra nežmogiška, bekalbė tikrovė, kaip sakytų Meillassoux – „absoliuti išorė“, arba *the Great Outdoors*³¹¹. Domėjimosi savimi ir gresiančio išsekimo bei mirties motyvai išlieka ir šiandien, kas Latourui rodosi kaip įvairios aptartos pamišimo dėl klimato formos. Iš kai kurių šių formų, tarkime, *geoinžinerijos* entuziastų, matyti, kad Narcizas jau lenkiasi save bučiuoti.

Iš to plaukia, atrodytų, paradoksali išvada: norėdamas pažinti nežmogišką tikrovę, žmogus turi taip įsimylėti savo atvaizdą, taip siekti jo artumo, taip susvetimėti su gamta, kad netektų paprasčiausios savisaugos ir pražūtų svetimybės, bekalbės tikrovės ir chaoso³¹² gelmėse. Toks judesys atitinka Danowski ir Viveiros de Castro įvardytą modernios Vakarų metafizikos psichozės epizodą – narcisistinę haliucinaciją, kurios įkarštyje ištikusi ar būtent šio įkarščio sukelta klimato krizė žiojasi praryti žmogų ir primygtinai

311 Quentin Meillassoux, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, London: Continuum, 2008, p. 17.

312 Pavyzdžiui, kai Meillassoux suvilioja *hiperchaosas* (*ibid.*, p. 105).

primena, kad žmogus priklauso gamtos vandenų gelmei, nors lygiame paviršiuje jį gundo jo paties atvaizdas – kultūra. Latouras teigia:

Pati išraiška, „santykis su pasauliu“ demonstruoja susvetimėjimą kaip atotrūkį nuo gamtos, kuriame esame. Ekologinė krizė dažnai yra pateikiama kaip vis naujas atradimas, kad „žmogus *priklauso gamtai*“, – atrodytų, paprasta išraiška, tačiau iš tiesų ji yra labai miglota [...]. Ar tai yra būdas kalbėti apie žmones, galiausiai suprantančius, kad yra „natūralaus pasaulio“, prie kurio jiems reikia išmokti prisitaikyti, dalis? Vakarų tradicijoje dauguma žmogaus apibrėžimų akcentuoja jo *atsiskyrimo* nuo gamtos mastą. Būtent tai dažniausiai turima omenyje vartojant kultūros, visuomenės ar civilizacijos sąvokas. Todėl kas kartą, kai mėginame „atvesti žmones arčiau gamtos“, mums kelią užkerta prieštaravimas, kad žmogus yra aukščiau visko arba kad žmogus yra ir kultūrinė būtybė, turinti pabėgti ar būti *atskirta* nuo gamtos.³¹³

Koreliacionizmo filosofema, kaip ją interpretuoja *Pasaulio pabaigų* autoriai Danowski ir Viveiros de Castro, nurodo esminę modernios filosofijos tendenciją kaip naują žmogaus *atsiskyrimo* pakopą, prasidėjusią įtvirtinus transcendentalinį subjektą kaip tam tikrą „universalų individą“, kuriam, pasirodo, kaip naujagimiui būdingas infantilus ar natūralus narcisizmas, iš kurio vieną dieną turėtų būti išaugta. Taigi kartu su narcisizmo įžvalga naujasis realizmas įgyja tam tikrą terapinį, refleksijai deramą atstumą, skiriančią jį nuo to, kas identifikuojama kaip koreliacionizmas, pasižymintis įnikimu į žmogaus santykio su pasauliu išskirtinumą.

313 Bruno Latour, *Facing Gaia*, p. 14.

Tačiau mitinis Narcizo siužetas sudrumsčia šią padėtį nurodydamas, kad ir „arčiau gamtos“ gali reikšti „arčiau savo paties atvaizdo“, o visiškas ištirpimas gamtoje, susiliejimas su gamta tėra žingsnis prieš pasineriant į atvaizdą, taip sakant, į *atsiskyrimo* kultūrą, – taigi žmogaus išskirtinumas kultūroje visai nėra išskirtinis³¹⁴. Tad koreliacionizmo kaip narcisizmo samprata yra paranki spekuliatyviajam realizmui, bet tik tada, kai pastarasis atsiveria mitui ir leidžia mitui reikštis spekuliatyviuoju modusu ir keisčiausiais pavidalais.

Latourui prireikia savito žodyno, leidžiančio kalbėti destabilizuotos gamtos / kultūros skirties akivaizdoje, jis primena: „Jei pamenate tas nuostabiai išradingas priemonės siekiant išvengti seksistinio kalbos vartojimo, suprasi, kaip palanku būtų turėti atitikmenį kalbant apie šį saitą tarp gamtos ir kultūros. Deja, nėra priimto termino, kuris atliktų tą patį vaidmenį kaip sąvoka „žmogus“ [*human* – I. Š.], idant būtų pasiektas tas pats efektas kreipiant skaitytojo dėmesį, tad siūlau sujungti juos tipografiškai nurodydamas į gamtą / kultūrą.“³¹⁵ Gamtos / kultūros skirties ir jos nykimo plėtotė ar sąauga žymi modernaus subjekto brendimo trajektoriją, kai infantilus transcendentalinio naujagimio narcisizmas palengva artėja prie suvokimo, kad jo *išskirtinumas* tėra sąlyginis. Kartu ši sąauga atsispindi *mythos* ir *logos* santykių. Kaip pažymi Latouras, Gajos teoriją slegiančio prakeiksmo bent paviršutiniškai būtų galima išvengti nurodant, kad vardas nesvarbu, prireikus galime vadinti ne Gaja, o „Žemės sistemų mokslais“, kaip tai daro „rimtų“

314 Kaip pažymi Viveiros de Castro, Amazonės tautų žmonės laikosi požiūrio, kad visos būtybės yra atsiskyrusios į savo kultūras, nors ir nėra visiškai jose užsisklendusios. Per tai reiškiasi jų „natūra“.

315 Bruno Latour, *Facing Gaia*, p. 16. Anglų kalba, pasak Latouro, leido nekritiškai ir nediferencijuotai vartoti sąvoką *man* (vyras) kaip sinonimą sąvokai *human* (žmogus). Feminizmo idėjų paveiktame diskurse buvo pasitelktos įvairios priemonės išvengti tokio sąvokos *man* vartojimo. Anglų kalboje žodis *human* tapo neutraliu terminu, bent iš dalies išpildančiu šiuos poreikius.

tikslųjų mokslų atstovai³¹⁶. Tokiu atveju, anot jo, tik pakeistume vieną dviprasmišką vardą kitu, dar sunkiau apibrėžiamu, „vengdami tikro mito, pasiremtume suklastotu“³¹⁷. Šioje padėtyje, Latouro manymu, akivaizdu, kad „[m]itas ir mokslas, kaip žinome, kalba kalbomis, kurių skirtumas tėra regimybė; kai tik artinamės prie metamorfiškos zonos, kurią išmokome identifikuoti, jie pradeda mainytis savo savybėmis, idant išreikštų, pratęstų tai, ką nori pasakyti. Kaip teigė Serresas, „[n]ėra gryo mito, išskyrus tąjį apie mokslą, išgrynintą nuo mito“³¹⁸. Latouras moko mus identifikuoti hibridus, ar tinklus, – sąaugas, tokias kaip ozono sluoksnio trūkiai³¹⁹ ar gamta / kultūra, kurios reiškiasi šioje metamorfiškoje, o tiksliau, amorfiškoje zonoje. Čia mainosi savybėmis mokslas ir mitas, ir šioje amorfiškoje terpėje sutinkame Gają ir Narcizą.

Kadangi esame amorfiškoje zonoje, Gaja tuo pat metu ir nereikalauja nieko, kaip mano Stengers, ir sukelia paniką, dominančią Latourą, ir pati ši panika sufleruoja dorojimosi su šia būseną būdus. Tokia Gaja savo slėpiningu klasringumu tikrai primena mitinę titanę, kuri pati nesivelia į veiksmą, tačiau patarinėja ir vadovauja savo vaikams jų vaiduose. Ji modernų žmogų glumina daugialype provokacija atsiliepti į *keistą* jos transcendencijos nežinomybės tikrovę ir tuo pat metu reaguoti į žmoguje kylančią paniką, kuri reiškiasi tiek pat keistai ir grėsmingai šioje amorfiškoje terpėje. Jei žmogaus narcisizmui moderniaisiais laikais jau buvo grasinta bent tris kartus, tai Gajos pasirodymas suvoktinas kaip ketvirtas smūgis, radikalesne forma atsispindintis, tarkime, Lovelocko pasvarstymuose apie populiacijos

316 *Ibid.*, p. 85.

317 *Ibid.*

318 *Ibid.*, p. 85–86.

319 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, p. 5.

mažinimą: žmogus kelia grėsmę daugelio būtybių, bet, svarbiausia, savo paties išlikimui, ir dėl šios grėsmės jis taip pat būtų linkęs save naikinti. Gaja kursto žmogų neapkęsti savo įsivaizduojamybės, tiksliau savęs, idealizuoto savo paveiklo įsivaizduojamybėje. Gaja ir provokuoja narcisizmą, ir verčia su juo susipriešinti – amorfiška, prieštaringa jos klasta. Šiame nūdienos mite Narcizas, atėjęs prie vandens, jau patenka į amorfišką įsivaizduojamybės terpę, jis iš dalies jau yra vandenyje, slepiamas savo paties atvaizdo. Virš upelio palinkęs Narcizas ir yra terpė, amorfiška zona: vanduo laiko Narcizo veidą (formą), Narcizas suteikia vandeniui veidą (formą), – tai vaizduotiška, poliarizuota ir daugialypiškai persiklojusi sritis, kurioje laisvi vienų ar kitų savybių mainai (kaip mito ir mokslo, pagal Latourą) išsidėlioja pagal vaizduotės ar mitopoetinio siužeto logikos užgaidas ir turi bene hipnotizuojančią galią. Nenuostabu, kad mite Narcizas užsibūna šioje terpėje ir miršta išsekęs. Narcizas, norėdamas to ar ne, siekia naikinti: naikinti nenusakomą atstumą tarp savęs ir atspindžio, naikinti atspindžio panašumą į save – vandens panašumą į Narcizą, naikinti savo neišskirtinumą ir, galų gale, po visu tuo slypintį savinaikos impulsą. Po savimyla ir savikritiškumu, kaip po savo atvaizdu, jis slepia neapykantą.

Jei pasikliausime Gajos mitine raiška *Teogonijoje*³²⁰, neapykantą žmogus paveldėjo iš Gajos atžalų, kurias motina kursčiusi vaidytis. Kaip ir savo vaikų, taip ir tolesnių palikuonių atžvilgiu Gaja yra responsyvi, bet indiferentiška, provokuojanti, bet neturinti favoritų. Kaip teigia Stengers, „Gajos įsibrovimas negali būti redukuotas kaip ‚sunkus momentas, kuris praeis‘ kartu su kapitalizmu, kuris už tai atsakingas. Abejingas žmogaus protui, aklas mūsų vadinamosios emancipacijos didybei, šis įsibrovimas suveda visus,

320 Hesiod, *Theogony*, p. 150–165.

kam tai kelia iššūkį, į vieną lygį, nes joks žinojimas negali girtis privilegija, kiek tai siejasi su atsaku į jį.“³²¹ Galėtume pasiūlyti *provokatyvaus indiferentiškumo* terminą, – kaip amorfišką conceptualinę terpę poliarizuotą, keliamačių laikysenų sąaugoje, – kuris žymėtų Gajos charakterio savybę ir talpintų Stengers ir Latouro išryškintus bruožus. Tai būtų į veiksmą atsakanti, veiksmą skatinanti, tačiau jam abejinga, todėl amorfiška, terpinė Gajos laikysena. Gaja sutampa su savo savybe, kaip fraktalo dalis sutampa su visuma ir atkartoja panašią formą. Gaja yra amorfiška ir gramzdina viską, prie ko prisiliečia, į įsivaizduojamybės pelkę: pavyzdžiui, kai Lovelockas svarsto apie tikrovę ir iliuziją ir įsivaizduoja save, žvelgiantį į Žemės / Gajos sąaugą ir keliantį tikrovės klausimą. Dalis šios tikrovės raiškos, reikšmės pratisai smenga į neapibrėžtą vaizdinių liūną, bet niekada iki galo nepanyra, tad vis iš naujo išlieka tarpinės būsenos. Viveiros de Castro puikiai iliustruoja amorfišką mito terpę virtualumo mąstymu: „Mitinis diskursas registruoja judėjimą, kuriuo dabartinė dalykų padėtis aktualizuojasi iš virtualios, prekosmologinės būsenos, kuri pati yra tobulai perregima, – cha-osmosas, kuriame būtybių kūniškumo ir dvasiškumo dimensijos viena kitos neslepia.“³²² Šį judesį *Teogonija* pirmą kartą registruoja būtent Gajos atsiradimu greta Chaoso³²³. Gajos pasirodymas žymi Chaoso smegimą į terpę, į sąaugą su kosmosu, – kaip sako Viveiros de Castro, į „cha-osmosą“. Nuolatinis, amžinai pasikartojantis (tarsi lietuviškoje pasakoje be galo) perėjimas iš virtualybės į aktualybę taip pat signifikuoja, kaip mitas kartu su Gaja ir kitomis hibridinėmis būtybėmis braunasi į tikrovę šiandien, ją paversdamas amorfiška terpe, o gal veikiau išryškindamas

321 Isabelle Stengers, *In Catastrophic Times*, p. 58–59.

322 Eduardo Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics. For a Post-structural Anthropology*, transl. by Peter Skafish, Minneapolis: Univocal Publishing, 2014, p. 65–66.

323 Hesiod, *Theogony*, p. 115–120.

jos nedeterminuojamumą. Ši pratisą smegimą iš virtualybės į aktualybę *atvirkščiai atspindi* amorfiškos vaizduotės kristalizavimasis į „objektyvizuotas“ įsivaizduojamybės srities būtybes, tokias kaip Narcizas. Šiame atspindyje pasirodo mitą, mitines būtybes kuriantis ir mito išsiveržime tikrovėje gyvenantis žmogus – Narcizas. Narcizo atspindys yra atvirkščias, nors taip pat pasižymi abejingu provokatyvumu, užrūstinusiu nimfas ir keršto deivę Nemezidę. Atspindys vandenyje žymi nesibaigiantį judėjimą iš neapibrėžtumo į pavidalą, iš vandens į veidą, į personifikaciją. Atvaizdo suviliotas – prakeiksmą užsitraukęs – Narcizas pakliūva į tarpinę būseną (tarp gyvybės ir negyvumo, tarp kultūros ir gamtos), jis pats smenga iš aktualybės į virtualybę, atvirkščiai atspindėdamas mitu žymimą procesą.

Šis atvirkštinis ir abipusis, vienas kitą kuriantis ir atvaizduojantis judėjimas steigia tikrovę sudarančias įtampas, už kurių gali užsigriebti filosofija ir kurios turėtų vilioti spekuliatyvų realizmą, ypač Harmano į objektus orientuotą ontologiją. Per šią terpę tarp *mythos* ir *logos*, tarp virtualybės ir aktualybės, Gajos ir Žemės, Narcizo ir atvaizdo vandenyje į filosofiją bus įsileista keisto įvairiausių tautų folkloro, iš kurio (vaizduotės ir įsivaizduojamybės santykį numatančios slinkties tarp neapibrėžtos liaudies kūrybos ir konkretaus folklorinio kūrinio) naujoji spekuliatyvi filosofija mokysis kalbėjimo apie tikrovę būdų. Pavyzdžiui, Harmanas tam praskina kelią, sumaniai gretindamas Husserlio objekto raiškos ir suvokimo aktų teoriją su Lovecraftu siaubą keliančiais, keistais daiktų pavidalais. Pasak Harmano, Husserlio fenomenologija įprastą daiktų raišką padaro keista ir siaubą keliančia neišsemiamų prezentifikacijų ir horizontų regimybę, kuri apibrėžtą daiktą skandina neapibrėžtoje begalybėje įvairiausių jo pasireiškimų ir skirtingoje laikysenoje vyks-

tančių suvokimų³²⁴. Jei Husserlio paskata buvo išaiškinti ir išryškinti šių amorfiškų, nuo kasdienio žvilgsnio paslėptų aktų veiklą intencionalioje objekto pagavoje – judėti iš neapibrėžtumo į apibrėžtumą, tai Harmano interpretacija Husserlio aiškinimus gramzdina atvirkštinio atspindėjimo principu – iš apibrėžtumo į amorfišką keistenybę. Harmano „keturgubo objekto“ samprata yra paremta šiomis įtampomis, paveldėtomis iš atvirkščio Husserlio atvaizdo: įtampomis tarp intencionalaus objekto ir šio objekto savybių prezentacijų ir prezentifikacijų. Taigi folklore ir mite mąstomas ir įgyvendinamas abipusis judėjimas tarp neapibrėžtumo ir pavidalo, tarp kultūros ir gamtos, kaip potencialus vaizduotės išteklis, patenka į šiuolaikinę filosofiją per latūriškų hibridų atvertus plyšius, kaip, pavyzdžiui, Viveiros de Castro *Kanibalų metafizikoje*, darydamas filosofiją tokia keista terpe, kad ši, pasak Harmano, galėtų liudyti atitinkamai keistą tikrovę.

Išvados

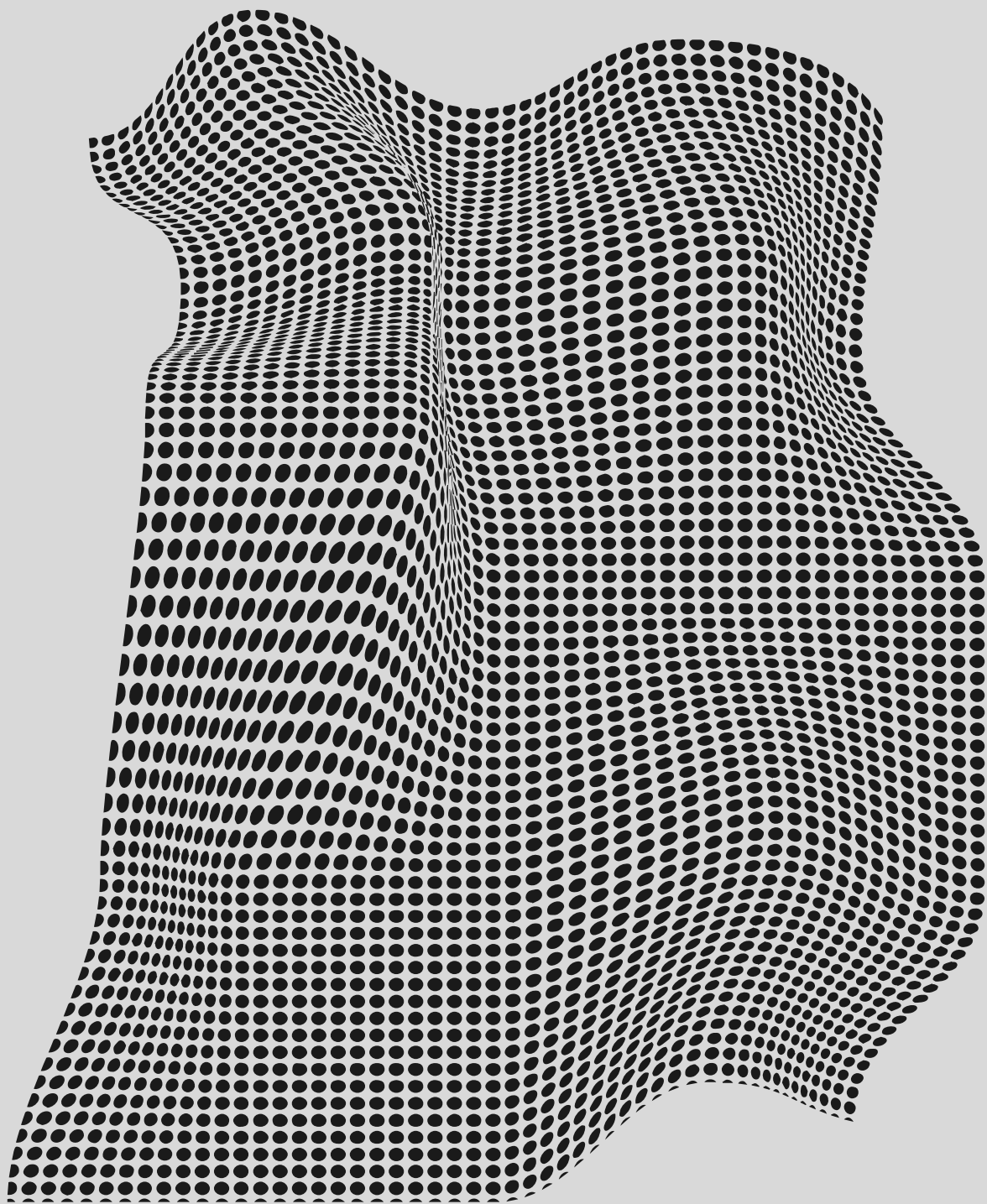
Regime dvi latūriškas hibridines figūras: Gajos teoriją (mitinę titanę) ir modernaus mokslo (filosofinės antropologijos) savivokoje ryškėjantį narcisizmą (mitinį Narcizo siužetą). Mitinė Gaja, pasirodanti *Teogonijoje*, žymi pirmykščio Chaoso perėjimą į terpę tarp chaoso ir kosmoso: Gaja steigiasi kaip į terpę įtraukianti galia, kaip abipusis judėjimas tarp neapibrėžtumo ir konkretumo, tarp virtualybės ir aktualybės, kurį registruoja mito naratyvumas. Patekusi į sąlytį su mokslinė Gajos teorija, ši galia ją taip pat įvelia į hibridinę terpę ir, kaip sako Latouras, užtraukia šiai teorijai modernios kultūros / gamtos skirties prakeiksmą. Narcizo mite taip pat aptinkamas abipusis judėjimas tarp neapibrėžtumo

324 Graham Harman, „The Horror of Phenomenology“, p. 5–6.

ir pavidalo, tarp vandens ir veido, kuris paverčia Narcizą terpės būtybe, mitas vaizduoja Narcizo įklimpimą sąlytyje su atspindžiu, kas modernios minties savivokos kontekste simbolizuoja filosofinės, kritinės refleksijos betarpiškumo slepiamą modernaus subjekto įsitraukimą į terpę tarp gyvybės ir naikinimo, į kultūros / gamtos skirties pelkę.

Gajos ir Narcizo susitikime, kuris bent iš dalies apibrėžia šiuolaikinę tikrovę klimato kaitos ir žmogaus įtakos šiai kaitai akivaizdoje, susilieja dvi terpės, pasižyminčios poliarizuotu judėjimu tarp amorfiškumo ir apibrėžtumo. Šioje sąaugoje, panašiai kaip Latouro įvardytuose mito ir mokslo savybių mainuose, tarp abiejų figūrų vyksta savybių apykaita: narcisistiškas žmogus, žmonija virsta globalia geologine galia, atveria naują Žemės raidos epochą – antropoceną, o Gaja ima rodytis ir veikti lokaliuose situacijose, braunasi į konkrečius diskursus, užaina lyg nepageidaujamas svečias, pavyzdžiui, į spekuliatyviojo realizmo namus, kai Meillassoux mėgina praverti duris į *Great Outdoors*.

Mitas, susilietęs su filosofinės antropologijos savivoka, su spekuliatyviojo realizmo įgyvendinama šios savivokos tąsa, įtraukia pastarąsias minties sroves į mitinį siužetą, leidžia joms susivokti esant hibridinėmis terpės būtybėmis, ir kartu atveria joms galimybę semtis kūrybinių išteklių, spekuliatyvaus mąstymo įrankių iš mitopoetikos ir folkloro. Kokiomis galimybėmis šiame areale pasinaudos naujasis realizmas, galėtų būti tolesnių tyrinėjimų kryptis.



ŽVELGIANT IŠ POLIARINIŲ LOKIŲ POŽIŪRIO TAŠKO

Déborah Danowski ir Eduardo Viveiros de Castro
kalbina Kristupas Sabolius

Iš anglų k. vertė Ignas Šatkauskas

Kai 2016 metais pasirodė Déborah Danowski ir Eduardo Viveiros de Castro knygos *Pasaulio pabaigos* (*Há mundo por vir?*) angliškas leidimas, jau kurį laiką vykstanti realistų polemika įgavo naują skambesį. Atvirai kritikuodami Meillassoux ir akseleracionistų pozicijas, šiedu Brazilijos mąstytojai tarsi užklausė – ar tikrovės problema, taip patogiai svarstoma Vakarų filosofų akademijoje, iš tiesų nebuvo dar kartą nusavinta užmerkiant akis prieš tuos, kurie toje pačioje tikrovėje dalyvauja apribotomis teisėmis. Ar keldami klausimą apie tikrovę neturėtume radikaliau įsivardyti – apie kokią tikrovę kalbame? Kitaip tariant, kieno atžvilgiu ji iškyla?

O jei pažvelgtume iš Amazonės čiabuvių taško? Arba poliarinių lokių perspektyvos? Štai kodėl pabaigės – greisiančios katastrofos, kurioje išnykimas pasirodo kaip reali grėsmė ne tik baltiesiems, bet ir daugybei kitų Žemės gyventojų – motyvas leidžia Danowski ir Viveiros de Castro pasiūlyti naują orientaciją. Tokio mąstymo apie tikrovę

išeities taškas, lygiai kaip ir ateities matmuo, tampa vieno-dai svarbūs.

Amerindinis perspektyvizmas, čiabuviškoji filosofija, kurios prielaidas Viveiros de Castro mėgino išskleisti jau ne vieną dešimtmetį, suteikia tam tikrų gairių. Kalbame ne tik apie idėją, kad žmonės, gyvūnai ir dvasios mato save ir vienas kitą tam tikru būdu, bet ir apie tai, kad šiuo regėjimu galima apsimainyti pritaikius įvairias įsivaizdavimo technologijas. Kalbame ir apie patį tokios filosofijos variklį – Amazonės kosmologijos šerdyje atsideria prerogatyva, angažuotumas ir net būtinybė keisti perspektyvas.

Šiuo požiūriu, priklausymas tam tikrai kultūrai, kaip ir vadinamasis pirmojo asmens požiūrio taškas, imamas traktuoti ne kaip užveriantis įsaknytumas, bet veikiau kaip tam tikra iliuzija, kurią būtina įveikti. Tai sietina ir su garsiąja bei itin prieštaringa multinatūralizmo samprata, teigiančia, kad egzistuoja viena kultūra, tačiau daugybė gamtų (prigimčių). Kitaip tariant, nors kūnai skirtingi, su jaguara, bitėmis ir pekariais mus sieja bendrakultūrinis žmogiškumas, leidžiantis asmens statusą priskirti bet kuriai rūšiai.

Kai kelias valandas trunkančio pokalbio pabaigoje pašnekovai papasakoja vienos iš panų tautų ajahuaskos kilmės mitą, nuskamba ir perspektyvizmo realybės sampratos kertiniai momentai: „Kita pusė mums reiškia kažką anapus, t. y. transcendenciją. Šiuo mitu mėginau parodyti, kad čiabuviams kitos pusės kita pusė yra ši pusė. Viskas yra kita pusė, taigi nėra teisingos pusės. Kai nukeliauji į anapusybę ir pavartoji vaisto, leidžiančio matyti anapusybę, matai šią pusę. Nėra realaus vaizdo ir jo veidrodinio atspindžio, tėra tik atvaizdai.“

Štai kodėl „tikroji realybė, slypinti už regimybės, regimybės pasaulyje yra kūnas“, „sielos siela yra kūnas“, taigi nesama ir „hierarchijos tarp regimybės ir esmės. Regimybės regimybė yra esmė.“

Kristupas Sabolius: Jūs drauge parašėte knygą Pasaulio pabaigos, kurioje sutelkiate dėmesį į tris pagrindines sritis: aplinkodairos krizę, Vakarų filosofiją, ypač kai kurias naujausias jos tendencijas – akseleracionizmą ir spekuliatyvų realizmą – ir čiabuvių mąstymą. Vis dėlto, ko gero, pirmoji – klimato krizė – leidžia pažvelgti į pastarąsias dvi sritis iš ypatingos perspektyvos.

Eduardo Viveiros de Castro: Taip, iš tiesų, krizė suartina pastarąsias sritis.

K. S.: Ar tai tiesa? Kokiu būdu regite šį dialogą kaip vaisingą perspektyvą?

Déborah Danowski: Pradėčiau nuo teiginio, kad ekologinės krizės problema nėra vien tai, kas suartina dvi pastarąsias sritis. Visų pirma – tai pagrindinė knygos tema. Svarstome apie akseleracionizmą ir spekuliatyvų realizmą tik mėgindami suprasti, kaip filosofija, menas, populiarinio mąstymo mitologija ir čiabuvių mąstymas užčiuopia ir suvokia tai, kas dedasi šiandien. Tai svarbu pabrėžti. Kalbame apie akseleracionizmą ir spekuliatyvų realizmą neturėdami jokio išskirtinio intereso pastarųjų atžvilgiu.

E. V.: Prisiminkime, kad ši knyga parašyta 2013 metais. Mus pribloškė, kad tuo metu šie žmonės – spekuliatyvieji realistai ir akseleracionistai – iš viso neminėjo aplinkosaugos krizės; tarsi jiems iš viso nebūtų kilusi tokia mintis. Turiu galvoje, kad šis klausimas niekur neminimas, nors jie ir svarsto tokias temas kaip išnykimas ar pan. Vis dėlto, jie nesiejo to su dabartine ekologine krize.

D. D.: Tai išties mus gerokai nustebino. Kai skaičiau Meillassoux veikalą *Po baigtinybės (Après la finitude)*, tikėjau

rasti jame apie tai bent užuominą. Nes juk Meillassoux svarsto apie tikrovę be žmogaus, todėl, maniau, anksčiau ar vėliau jis prabils ir, tarkime, apie ekologinę krizę, ir galimą išnykimą.

K. S.: Kaip žinome, daug debatų kelia apibrėžimo problema – kaip šiuos dalykus įvardyti, kaip apibūdinti. Terminų pasirinkimas įžiebiamas nesutarimų ir dėl teorinių pozicijų.

E. V.: Be abejonės. Vis dėlto, stokodami geresnio termino, kol kas vadinkime tai antropocenu. Taigi, net jei Meillassoux ir kiti spekuliatyvieji realistai neapmąsto antropoceno, mūsų hipotezė teigia, kad jie iš tiesų šį klausimą išreiškia ir reflektuoja. Antropoceno būklė gali būti suvokta kaip tam tikras metafizinės panikos įsisąmoninimas: ar iš tikrųjų „kažkur ten“ yra tikrovė, ar tik subjektas ją sukuria? Juk pats koreliacionizmas ir sąlygoja antropoceno situaciją, ši susiklosto objektyvaus koreliacionizmo pagrindu.

Juk žmogiškas mąstymas sukuria žmonijos civilizaciją, o pastaroji sukelia klimato kaitą. Tai yra tobulai objektyvaus koreliacionizmo atvejis – žinoma, žvelgiant ironiškai. Panašu, kad Meillassoux visiškai neima domėn, kad tarp subjekto ir objekto, o tai reiškia – tarp žmogaus ir gamtos – esama ir tokio pobūdžio koreliacijos.

Tiek spekuliatyvieji realistai, tiek, tarkime, singularitarai, plačiai svarstantys technologijos klausimus, nutyli antropoceno temą. Tarsi tai būtų atsietas teminis laukas: kas yra technologija, kas yra technologijos esmė ir t. t. Neatsižvelgiama į tai, kad klausimas apie ryšį su technologijomis apima ir tai, kas dedasi su Žeme...

D. D.: Išskyrus tuos atvejus, kai laikomasi Heideggerio prieigos. Tuomet kritikuojama bet kokia technologija, ji

pasmerkiamą kaip blogis ir t. t. Ir nors Heideggeris plačiai svarstė technikos klausimą, mums jo pozicija svetima.

E. V.: Taip, mes jos nepriimame. Tiesa, nuo 2013-ųjų kai kuriuose su spekuliatyviuoju realizmu susijusiuose filosofų rateliuose jau galima pamatyti ekologinės katastrofos apmąstymo užuomazgų, pavyzdžiui, Negarestani mąstyme. Taip pat nedrąsių, drovių nuorodų esama ir Srniceko ir Williamso manifeste. Vis dėlto čia iškyla daug problemų. Viena jų susijusi su ilgalaikės marksizmo filosofijos įtaka. Per ilgai užtruko susivokti, jog marksizmas nesiūlo tinkamų įrankių šiai temai apmąstyti.

K. S.: Turite galvoje, kad marksizmo filosofijoje akcentuojamas visuomenės matmuo?

E. V.: Taip, būtent. Šios tradicijos autoriai kone religingai tikėjo žmonijos savitranscendavimu technologijos priemonėmis – kai žmonija pati sau traktuojama kaip vienintelė problema. Vadinas, tai sykiu reiškia, kad nėra jokių problemų, kurių žmonija negalėtų išspręsti pati. Šiuo požiūriu regime tokį kraštutinį entuziazmą. Marksistinių ir dialektinių pažiūrų paveikti filosofai užtruko šiek tiek per ilgai, kol susivokė, kad jau nebėra priešakinės mąstytojų gretos; kad dabar jie jau vežasi, jie regi ontologinį plyšį ir mėgina šias temas inkorporuoti į trečiąją *Kapitalo* tomą, – juk viskas jau yra jame, kaip Biblijoje, viskas jau buvo jame užrašyta.

K. S.: Bet ar buvo?

E. V.: Tiesą sakant, šių dalykų ten nebuvo išvis.

D. D.: Tai juk *événement* – įvykis. Naujiena. To jame ir negalėjo būti. Filosofams dažnai sudėtinga tokius dalykus

pripažinti. Neretai jie įsitikinę, kad vieninteliai geba pakilti virš pasaulio – nusišalina nuo šio pasaulio, idant mąstytų, reflektuotų ir pan. Ši istorija dažnai naudojama kaip pasiteisinimas, kad jiems nereikėtų pajusti to, kas iš tiesų dedasi. Tai tvirtai įsišaknijusi filosofų nuostata – ypač čia, Brazilijoje. Čia vos keletas filosofų priima antropoceną kaip rimtą filosofinę problemą.

K. S.: Kadangi jau paminėjote Kapitalą ir marksistinę tradiciją, galime sugrįžti prie terminologinės problemos. Būtent šioje mąstymo kryptyje esama mėginimų aplinkodairos problemas ir žmogaus poveikio matmenį permąstyti pasitelkiant kapitaloceno arba „ekomarksizmo“ naratyvą. Jasono W. Moore'o, Alfo Hornborgo, Johno Roberto McNeillo, Juano Martínez Aliero ir kitų autorių darbuose kapitalocenas interpretuojamas geologinę veikmę lokalizuojant ne konkrečioje rūšyje, bet kompleksiniuose dominuojančios sistemos procesuose, apimančiuose ir istorinę, ir ekonominę, ir politinę organizaciją. Gal tai galima laikyti reikšmingu mėginimu iš naujo suaktyvinti marksistines sąvokas šiuose kontekstuose?

E. V.: Buvusi Déborah studentė ir mūsų kolegė Juliana Fausto, kuri gilinasi į gyvūnų studijas, šių tyrimų kontekste pasiūlė labai reikšmingą įžvalgą. Nesvarstydama antropoceno sąvokos kaip tokios, ji atkreipė dėmesį, kad nors ne visi žmonės atsakingi už tai, kas dabar vyksta, tačiau visi, kurie už tai atsakingi, yra žmonės.

Man tai priminė Andreaso Malmo ir Alfo Hornborgo – minėtų dviejų Moore'o bendražygių, kartu su juo propaguojančių kapitaloceno sąvoką – įžvalgą. Kritikuodami antropoceno terminą, Malmas ir Hornborgas teigia: antropoceno sąvoka įgytų prasmę tik iš poliarinių lokių ar panašaus požiūrio taško.

Aš teigiu, kad kaip tik todėl šis terminas ir turėtų būti vartojamas. Nes, jei mąstome tik apie žmones, vadovaudamiesi vien žmogiškuoju kompasu ir aprėpdami tik žmogaus horizontą, tuomet tinkama sąvoka, be jokios abejonės, bus kapitalocenas. Tačiau, priėmus poliarinio lokio ar bet kurios kitos gyvybės formos požiūrio tašką, toji sąvoka bus antropocenas. Jei mąstome apie šeštąją didžiąją išnykimo bangą ir atsižvelgiame į tai, kas nutiko visoms gyvybės formoms, turime šiuos dalykus vadinti antropocenu, o ne kapitalocenu; nes, kaip sakė Juliana, už tai atsakingi būtent žmonės. Tai yra poliarinių lokių požiūrio taškas. Ir šia prasme aš palaikau tokį poliarinių lokių požiūrį – tai būdas pažvelgti į žmonių rūšį iš išorės.

Be to, manau, kad pastaroji nuostata suteikia pagrindimą Chakrabarty plėtojamai negatyviosios universalios istorijos idėjai kaip vienintelei galimai universaliajai istorijai. Priešingai nei Hegelio mąstymo momente, čia pasiūloma negatyvi universalioji istorija – kas reiškia, kad vienintelis dalykas, leidžiantis užčiuopti visą žmoniją kaip aktyvų subjektą, tegali būti kažkas negatyvaus. Tai stokojanti universalija, negatyvioji universalija. Todėl man priimtinas antropoceno terminas, nes juo numatomas nežmogiškasis požiūrio taškas. Juk šiandien daug diskutuojama apie nežmogiškumą ir posthumanizmą. Kaip tik todėl šį dalyką ir turėtume vadinti antropocenu.

D. D.: Iš dalies – tai akmenų ir uolienu požiūrio taškas, nes juk turima galvoje geologinė sąvoka. Pirmiausia ji buvo pasiūlyta geologijos kontekste. Man atrodo, kad ji tobulai atlieka savo vaidmenį. Manau, be šios sąvokos gal būtume užtrukę kur kas ilgiau, mėgindami suprasti, jog regime milžiniško masto suardymą ir transformaciją.

Kita vertus, antropoceno terminas įgalina mąstyti atsižvelgiant į didelės aprėpties laiko skalę. Šiuo metu CO₂

kiekis atmosferoje didžiausias per daugybę milijonų metų. Koks dar požiūris leistų mums perspektyvą pažvelgti į tai iš viršaus? Nes dabar mums tenka keisti perspektyvas, nuolat ir visą laiką.

Kita vertus, man patinka ir tai, ką teigia Donna Haraway. Kritikuodama antropoceno terminą ir išreiškdamą prielankumą Jasono Moore'o knygai, ji vis dėlto teigia, kad mums reikia visų šių vardų, nes mums reikia visų šių pasakojimų. Kiekvienas jų pasako šį tą skirtinga. Manau, kad tai absoliuti tiesa. Daugiau pasakojimų, o ne mažiau.

E. V.: Tai leidžia išvengti redukavimo į vieną kaltininką: žmogų ar kapitalą.

D. D.: Kaip teigia Chakrabarty, kapitalocenas irgi nėra tinkamas terminas. Juk jei visame pasaulyje būtų įsitvirtinusi sovietinė sistema, veikiausiai vis vien turėtume antropoceną.

E. V.: Žinoma, kai kas pasakys, kad tai nebuvo tikras socializmas. Bet aš niekada nesu matęs tikro socializmo. Tai tam tikra civilizacinė matrica, kilusi iš kapitalizmo. Man regis, vadinti tai kapitalocenu reiškia suteikti per daug galios kapitalizmo sąvokai ta prasme, kad problema truks kur kas ilgiau nei pats kapitalizmas.

Žinoma, daug kas priklauso nuo to, ką, sukurdami tokią sąvoką, norite pasiekti politinio efekto prasme. Kai kuriems dalykams įvardyti kapitalizmas yra labai tinkama sąvoka; Gaja parankesnė kitkam, antropocenas gerai išreiškia dar kitus dalykus. Jei rūpi, tarkime, iškastinio kuro ekonomika, kapitalocenas yra būtent ta sąvoka. Jei kalbame apie šeštąją rūšių išnykimo pakopą, tuomet tinkamas terminas bus antropocenas. Tai priklauso nuo siekiamo tikslo ir pasiekiamo rezultato.

Aš laikausi antropoceno, nes siaubingiausia vykstančių procesų pasekmė – tai kitų gyvybės formų išnykimas. Jos turi savaiminę vertę ir yra kertinis faktorius palaikant termodinaminę klimato pusiausvyrą. Aš manau, kad gyvybės išnykimas yra labai didelė problema.

K. S.: Vadinasi, galima teigti, kad, aplinkodairios požiūriu, antropocenas pabrėžia perspektyvą, kuria išreiškiamas susirūpinimas ne vien žmonių gyvybėmis, t. y. akcentuojamas biologinės įvairovės klausimas?

E. V.: Žinoma. Mąstau ne vien apie žmones, mąstau apie kitas rūšis, kurias išnaikina žmonių veikla. Ir nors už tai atsakingi ne visi žmonės, bet visi, kurie atsakingi, yra žmonės. Šis išnykimas kelia grėsmę dar kitoms rūšims. Tačiau ir pati žmonių rūšis kelia grėsmę atmosferai, nes atmosferą kuria gyvybė. Todėl šiame kontekste laikausi antropoceno termino. Tačiau, jei eičiau protestuoti, kalbėčiau apie kapitaloceną.

K. S. Tęsiant šią mintį, „Okupuoti Volstritą“ – tam tikru požiūriu tai irgi gali būti suprasta kaip kapitaloceno aktas.

E. V.: Būtent. „Okupuoti Volstritą“ yra kapitaloceno aktas, o judėjimas, kuris priešinasi išnykimui, būtų antropoceno aktas.

K. S.: Man rodos, čia galima pereiti prie Gajos sąvokos, kilusios iš biologinės Jameso Lovelocko ir Lynn Margulis hipotezės. Šiandien ją kiek skirtingai ir savitai plėtoja Bruno Latouras ir Isabelle Stengers. Beje, ši mąstytoja taip pat įitariai vertina ir nepritaria antropoceno terminui.

E. V.: Ji viską vertina įtariai. Stengers toks metodas – įtarti viską.

D. D.: Stengers yra pasiūlusi labai įdomių pastebėjimų. Ji siūlo įsivaizduoti geologą ateityje. Tirdamas uolienas ir žvelgdamas į praeitį, šis aptiktų tokių pokytį, kurį ir nulėmė žmonių dominavimas. Iš dalies tokie įsivaizdavimai mus veikia raminaimai. Jie leidžia mąstyti, kad ateityje bus toks laikas, kai mes vis dar egzistuosime ir kartu galėsime žvelgti atgalios. Stengers pabrėžia, kad tokios mintys kaip tik ir atima iš mūsų galimybę transformuoti dabartį kitokiais būdais.

K. S.: Turbūt kaip tik todėl jos siūloma Gajos samprata nesiekia nieko nuraminti, o veikiau pašalinti būsimojo atliktinio testinio laiko (future perfect continuous) fantazijas, leidžiančias projektuoti tokius ateities geologus kaip mūsų tąsą. Kartu – tai labai galingas konceptas, mano akimis, apimantis ir antropoceno problematiką, ir kai ką daugiau – turiu galvoje jos idėją apie Gajos įsibrovimą. Tai, ką galime liudyti šiandien, yra Gajos įsibrovimas.

Vis dėlto Stengers nevaržo keršto terminologijos (kurį galime rasti Lovelocko darbuose), pabrėždama, kad įžeista Gaja yra abejinga klausimui, kas atsakingas. Mes, kaip rūšis, jai nerūpime, o tie, kurie kenčia labiausiai, gyvena skurde, nors, kaip minėjome, neturėjo tiesioginės įtakos antropoceno situacijai. Iš esmės, Gaja reiškiasi kaip galia ar santykių tinklas, kurio mes nesuprantame. Ji išlieka nebendramatė kaip tik todėl, kad nesikalba su mumis mūsų kalba. Todėl ir mes jos atžvilgiu esame akli.

E. V.: Įdomu, nes žodis Gaja pasitarnauja kaip tikras provokacijos šaltinis. Stengers ir Latouras yra draugai, jie dirba kartu, mąsto drauge, jie keičiasi idėjomis. Tačiau sakydami

„Gaja“, turi omenyje skirtingus dalykus. Latouro Gaja yra mokslinės sąvokos ekspansija į teologinį ir filosofinį lauką (Lovelock ir Margulis, Chamberland ir t. t.). Stengers Gaja – tai ne mokslinės sąvokos pratęsimas, bet kažkas kita. Ji teigia, kad Gaja yra problema mums – turėdama minty baltuosius, europiečius. Tuo pat metu Gaja yra transcendencijos forma.

K. S.: Stengers vadina Gają transcendencijos forma, iš kurios pašalintos kilniosios savybės, leidžiančios ją pasitelkti kaip teisėją ar tikrovės pagrindą. Iš esmės, tai „dirglus jėgų asambližas, abejingas mūsų priežastims ir projektams“. Panašu, kad čia esama net religinio matmens.

E. V.: Taip, ji itin pabrėžia Gajos transcendenciją. Latouras, priešingai, kalba apie Gajos imanenciją. Latourui Gaja – tai grynoji imanencija. Stengers Gaja – tai kažkas, ko nesuprantame. Ji abejinga.

D. D.: Įsibraunanti į mūsų gyvenimą. Įsibraunanti santykyje su kažkuo, ko Latouras neturi galvoje.

E. V.: Mano akimis, Stengers Gaja – tai politinė metafizinė sąvoka, ne itin susijusi su klimatologija. O Latouras iš klimatologijos juda būtent į Gajos ontologiją ir vėliau – į teologiją. Bet tai yra dvi skirtingos Gajos. Tai primena antropoceno ir kapitaloceno sąvokų divergenciją. Tik tiek, kad mes turime omenyje tą pačią reikšmę, slypinčią už antropoceno ir kapitaloceno sąvokų, o Gaja reiškia du skirtingus dalykus.

Taigi Stengers Gaja ir Latouro Gaja du skirtingi objektai, esiniai – nors tarp jų akivaizdžiai esama ryšio, tad jie bendrauja tarpusavyje. Man žymiai lengviau suprantama Latouro Gaja – ta prasme, kad ją žymiai paprasčiau paaiškinti studentams. Stengers nėra aiškintoja, ji – komplikuotoja,

nuolat parodanti, kad dalykai kur kas labiau komplikuoti, nei atrodo. Ji taip rašo, nuolatos perkloja, iškreipia reikšmes.

K. S.: Perklojimas – prisimenant „klostę“ – skamba labai delioziškai.

D. D.: Latouras yra žymiai labiau delioziškas, nei pats to norėtų.

E. V.: Vis dėlto manau, kad Isabelle Stengers teigia šį tą svarbaus – ji daug labiau įsiklauso į ne baltuosius, ne populiaruosius, ne vakarietiškus diskursus. Isabellės darbuose europietiskai minčiai išoriškas dalmuo (pavyzdžiui, čiabuvių mąstymas) žymiai ryškesnis nei Bruno Latouro veikaluose. Taip pat ji mieliai svarsto apie raganavimą, pagoniškąją vikka judėjimą, animizmą ir kitas eksperimentinio mąstymo formas. Bruno mąsto kur kas glausčiau, judėdamas nuo mokslų prie teologijos, o Stengers – nevengdama kalbėti apie raganas, vikkanus ir animizmą – išreiškia kur kas daugiau prielankumo antropologiniam ir etnologiniam diskursui nei Bruno.

K. S.: Manyčiau, kad dabar būtų tinkamas metas įvesti perspektyvizmo dimensiją ir aptarti jūsų svarstymus šia tema – šis aspektas iškilo ir palietus terminų klausimą, kai užsiminėte apie antropoceną ir kapitaloceną. Tačiau galima prijungti ir kitus terminus – baltųjų supremaceną, tanatoceną, negantropoceną ir plantacioceną.

E. V.: Plantaciocenas istorine prasme – taip pat gera sąvoka. Plantacijų ekonomikos plėtra XVI amžiuje sukėlė didžiausią ir labiausiai išplitusią kraštovaizdžio modifikaciją bei anglies dvideginio apykaitą. Tad plantaciocenas yra gera sąvoka. Ji siejasi su kapitalizmo ištakomis.

K. S.: Ir kolonializmo.

E. V.: Taip, kolonializmo, kas dažnai užmirštama. Primityvusis kaupimas, kuris – kaip žinome iš Rosos Luxemburg – niekada nesustojo. Primityvusis kaupimas turi tęstis, idant kapitalizmas išliktų. Jam nuolat reikia išteklių, kurie išgaunami anapus kapitalizmo. Moore'as tai apmąsto svarstydamas apie „pigiasias gamtas“. Antropocenas kaip tik ir yra pabaiga to, ką Moore'as vadino „pigiąja gamta“. Taigi – pabaiga to, kas išoriška kapitalizmui, iš kur galima grobti, kad palaikytum sistemą.

Daugiau nebėra nemokamo vandens, nemokamo oro, nemokamos energijos, nemokamos darbo jėgos ir t. t. Jei taip galima pasakyti, kapitalizmas kenčia alkį. Jis dvėsuoja – tarsi vampyras, kai aplink nebelikę kraujo. Jam būtina įsišvirkšti svetimo kraujo į savo kraujotaką. Štai kas yra primityvusis kaupimas. Akivaizdu, kad kraujo ištekliai mažta ir kapitalizmas klimpsta į bėdą. Mineralų vis mažiau, išteklių apskritai ima stigti. Kapitalizmo svajonė baigiasi. Bet jūs užsiminėte apie perspektyvizmą...

K. S.: Taip. Turėjau galvoje, kad diskutuodami apie antropoceną ir su juo susijusias sąvokas (ir kartu pripažindami negalimybę pasirinkti vieną jų) veikiausiai priėjome teorinę poziciją, dėl kurios esate labiausiai žinomi – t. y. amerindinio perspektyvizmo temą. Minėjote, kad skirtingomis progomis reikia skirtingų terminų – priimant poliariinių lokų požiūrio tašką, tinka antropocenas, kitu atveju – kapitalocenas ir t. t. Man regis, jūs čia jau taikote perspektyvizmo prieigą, ar aš klystu?

E. V.: Man čia viskas kiek komplikauta, kadangi nesu filologas. Aš – antropologas. Kai kalbu apie perspektyvizmą, turiu omenyje mąstymo būdą. Tai mano rekonstruoti teorija

apie čiabuvių mąstymą. Sykiu aš neužsiimu ontologinio tribunolo verslu. Neteigiu, kad tai tikroji ontologija, perspektyvizmas teisingas, o štai kiti klysta. Tik tvirtinu, kad esama tokios mąstymo formos, filosofijos – jei norime taip vadinti – kuri veikia tokiu būdu.

Ar ji geresnė nei kitos priegios? Ne man spręsti. Ar tai įdomus kampas, įdomus požiūrio taškas, tinkamas suprasti kai kuriems dalykams? Taip. Ar jis konkuruoja geriausios ontologijos rinkoje? Ne. Bent jau mano akimis. Man visiškai pakanka teigti, kad perspektyvizmas – tai būdas, kuriuo, pasitelkus Vakarų filosofijos žodyną, gali būti apibūdintas Amazonijos mąstymas. Ar toks apibūdinimas viską išsemia? Žinoma, kad ne. Juo neapibrėžiamos visos čiabuvių mąstymo dimensijos. Būtų absurdiška, jei viską redukuotume į perspektyvizmą.

Ar tai tobulas vertimas iš Leibnizo, Nietzschės, Whiteheado, Gotarde'o, Deleuze'o filosofijos – visi jie vartoja perspektyvos sampratą – į čiabuvių mąstymą? Ne, taip nėra. Ar aš skaičiau visus šiuos filosofus ir todėl man šovė į galvą perspektyvizmo terminas? Žinoma, kad taip.

D. D.: Grįžkime prie jūsų klausimo. Jūs teisingas. Mes teigiame, kad žvelgiant iš tam tikros perspektyvos čiabuvių mąstymas mums padeda šitaip mąstyti; tad iš gyvūnų požiūrio taško vienas terminų – antropocenas – veikiausiai tampa geresnis nei kitas – kapitalocenas. Šioje vietoje galėtume kiek išsiplėsti, paryškindami, kaip tai atrodo žvelgiant iš čiabuvių, vartojančių „dangaus griūties“ ar kai kurias kitas sąvokas, perspektyvos.

E. V.: Atrodo, kad daug kas galėtų teigti tą patį, ką teigiame mes. Iš tiesų, Malmas ir Hornborgas sakė, kad antropocenas būtų teisinga sąvoka, jeigu žvelgtume iš poliarinių lokių požiūrio taško. Bet tai buvo pasakyta ironiškai. Aš sakau – ne.

K. S.: Turite omenyje, kad tai nėra ironiška, bet labai rimta?

E. V.: Tai rimta. Kodėl galiu teigti, kad tai rimta? Nes turiu patirties amerindinio perspektyvizmo srityje. Galbūt to negalima išversti tiesiogiai, tačiau tai man suteikė pajautą, kad tvirtinčiau šį dalyką be ironijos.

Tad rimtai pasvarstykime poliarinių lokių požiūrio tašką. Mums net nebūtina lokių įsivaizduoti kaip žmonių, kaip kartais daro čiabuviai. Galime juos įsivaizduoti kaip subjektus su gyvybiniais interesais – būtent apie tai prabyla Nietzschės perspektyvizmas.

Kalbame ne apie būdą regėti pasaulį, o apie iš tam tikro požiūrio taško pasimatančius tavosios rūšies gyvybinius interesus, gyvenimo interesus. Arba galime sekti Spinoza, klausdami – kas tau yra gera, kas tave stiprina?

Šia prasme tai etnologinė, o ne filosofinė teorija. Kaip etnologinė teorija, ji priima savąją tematiką kaip teoriją, o ne kaip socialinių determinacijų, ekonominių gamybos būdų, kognityvinių universalijų padarinį. Priešingai, ja apsisprendžiama teigti, kad tai, kas iškyla priešais mane, yra kontrantropologija.

Juk ką gi antropologai turėtų ar norėtų daryti? Kaip jiems įprasta – tyrinėti kitus antropologus. Jie tiria kitokių žmogaus įsivaizdavimo būdus. Vadinasi, turime reikalą su žmogaus teorija – kas atitinka, kas žmogų paverčia žmogumi?

Tad, užuot mėnęs, kad žinai, kas tie žmonės, gali pažvelgti, ką apie tai galvoja kiti. Ir tada keliauji, idant pažvelgtum, kaip jie jaučia, kaip išjaučia šią žmogaus sąvoką, stebi, kaip ši sąvoka kinta. Būtent šia prasme antropologijos objektas yra kiti antropologai, o perspektyvizmas kyla iš antropologijos.

Mes pradėjome nuo mintinio eksperimento, galime prisiminti ir dar šį tą. Kokia būtų klasikinė antropologijos

diskusija? Nors tai svarstoma ir filosofijoje, tipiškas antropologijos ginčas būtų šis: koks skirtumas tarp gamtos ir kultūros?

K. S.: Žinoma, klasikinė jūsų diskusija su Philippe'u Descola.

E. V.: Taip. Kas yra universalusis reliatyvizmas? Jei stovi kultūros pusėje, tu – reliatyvistas, jei esi už gamtą, tu – universalistas. Ir tuomet prasideda: kultūra yra dalis gamtos, tačiau gamta – tai tokia sąvoka, kurią kai kurios kultūros turi, o kai kurios – ne. Taigi uždaras ratas. Vienas polius jaustas į kitą, tad neįmanoma iš to išlipti.

Mano pasiūlymas buvo toks – užuot dirbę kaip filosofai, kurie, žvelgdami introspekciškai, apsisprendžia, kas yra gamta, o kas – kultūra, paklauskime pačių žmonių.

Įsivaizduokime, kad klausiu čiabuvių: ką turi omenyje, sakydamas „gamta“ ir „kultūra“? Ką supranti kaip „universalumą“ ar „reliatyvumą“? Atsakymas, kurį gavau, buvo perspektyvizmas. Tai tam tikra inversija.

K. S.: Ar teigiate, kad šį atsakymą gavote apibendrindamas tiek savo, tiek kitų autorių antropologinius darbus? Juk savo veikaluose įtraukiate ne tik savo lauko tyrimus, bet ir daugybę kitų mokslininkų tyrimų.

E. V.: Taip. Ir, man rodos, tai siejasi su klausimu, kurį uždavėte kiek anksčiau, dar prieš šį pokalbį. Kaip galime įsivaizduoti čiabuvių? Ar jie nėra tik mūsų fantazijos vaisius? Kokia buvo tiksli jūsų klausimo formuluotė?

K. S.: Man tai ištis svarbus klausimas, nes mėginu suprasti – kaip įsitraukti į Brazilijos realybę nebūnant turistu.

E. V.: Čiabuvių tematika man yra vaizduotės projektas. Bet – jeigu leisite kiek žaismingiau į tai pažvelgti – juk vaizduotės produktas jums yra geras dalykas, ar ne?

K. S.: Be abejo. Man tai tikrai neatrodo nieko bloga.

E. V.: Jūs prie to dirbate.

K. S.: Taip, dėkui, kad kreipiate dėmesį į mano tyrimus. Laikausi nuostatos, kad turėtume skirti vaizduotę nuo fantazijos. Šiuo požiūriu mano mėginimai kurti vaizduotės teoriją yra kažkiek panašūs į tai, ką darote jūs. Juk esate minėjęs, kad norėjote parašyti knygą apie antinarcisizmą. Iš esmės, vaizduotės idėja apima du polius. Vienoje pusėje – Freud, Lacano ir Žižeko išryškintas fundamentaliosios fantazijos matmuo, kurio centre atsидuria ego projekcijos ir atotrūkis nuo tikrovės.

E. V.: Viskas tėra tavo galvoje.

K. S.: Juk žinome, kad, anot Lacano, tavoji tapatybė yra įsivaizduojamybės susiformavęs imago – pirmoji iliuzija, kuri visų pirma maitinasi narcisizmu. Taigi fantazijoje reiškiasi mūsų narcisizmo simptomatika. Tad ką daryti? Kas būtų fantazijos emancipacija? Kitoje poliaus pusėje aptinkame vaizduotę, kaip išsilaisvinimą iš buvimo narcizu. Man įdomu sek-ti šia kryptimi. Žinoma, šie poliai nuolat sąveikauja, psyche viduje vyksta vaizduotės funkcijų persiskirstymas; norėdami įveikti fantazuojantį narcizą, turime būti kritiški ir laikytis tam tikrų procedūrų.

E. V.: Taigi vaizduotė nėra narcisizmo projekcija, bet būdas ištrūkti iš narcisizmo.

K. S.: Taip. Ir šis procesas gali pasirodyti kaip šamaniškas – jame svarbus įsibrovimas, išorybės įsiveržimas į vaizduotę – o tam reikia meno, tam reikia kitybės, tam reikia mąstyti kitą savo vaizduotės rėmuose, kaip tai, kas įsibrauna į mane.

Juk koks pamatinis narcisizmo variklis? Tai mano geismai ir svajonės. Tarkime, noriu nuvykti į Braziliją, į Rio de Žaneirą, nes mane traukia tolima kultūra. Arba noriu žavėtis ir kone svajoju tapti čiabuviu, nes jie egzotiški. Tačiau taip kituose matau tik savo atspindį. Kaip šia prasme save išstumti iš komforto zonos? Kaip sudaužyti savo ego projekcijų veidrodį, kad galėčiau priimti kitą ne dėl to, kad noriu juo tapti, paversdamas jį savo atspindžiu, bet dėl to, kad kažkas iš tiesų įsibrauna į mane: kitybė.

E. V.: Yra toks antropologijos apibrėžimas, kurį pateikė mūsų draugas, filosofas Patrice'as Maniglier. Antropologija rodo mums tokį veidrodį, kuriame neatpažįstame savęs. Tai nėra narcizo veidrodis, veikiau priešingai. Veidrodis šiuo atveju, aišku, yra čiabuvis, kitas ir t. t. Nors tai labai glaudus apibrėžimas, jis itin tikslus – man regis, kad tai gal net geriausias antropologijos apibrėžimas, kokį tik esu girdėjęs.

Kaip įsitraukti į produktyvų dialogą be klišinės fantazijos, be čiabuvių egzotizacijos? Pradžioje reikėtų skaityti etnografinę literatūrą ir užmegzti kontaktus su antropologija. Kita man patinkanti sentencija priklauso Pierre'ui Clastresui. Nors tai ir nėra antropologijos apibrėžimas, jis ironiškai pastebi: gal mes ir liovėmės buvę „egzoticistai“, nes jau nebetraktuojame čiabuvių kaip primityvių, priimame juos su visu deramu rimtumu ir pan. Tačiau išlieka klausimas – kiek toli galime leisti priimdami juos rimtai? Ką reiškia juos priimti rimtai? Ar tai reiškia jais tikėti? Ar tikėjimas tinkama sąvoka šia prasme? Ką tai reiškia? Tai klausimas, į kurį neturiu paprasto atsakymo.

Kartu tai tas pats klausimas, kurį Stengers ir Pig-narre'as iškėlė *Kapitalizmo keruose (La Sorcellerie capitaliste)*. Jie pasakė kiek kitaip, maždaug: problema ta, kad, nors kritikuojame save kaip baltuosius žmones, vis dar manomės esantys mąstančioji žmonijos galva. Problema – kaip sukurti vietos kitiems? Tai klausimas, kurį jie iškelia knygos pabaigoje. Abi šios formuluotės sudaro tą patį klausimą – kaip sukurti vietos kitiems ir kiek toli galime leisti priimdami juos rimtai?

Man regis, tai pamatinė problema, kuri siejasi su mąstymo dekolonizacijos klausimu. Aš griežtai atskirčiau antropologinę mąstymo dekolonizacijos sampratą nuo dekolonijinės mados ir dekolonijinės literatūros. Kai kalbu apie mąstymo dekolonizaciją, aišku, pradedu ne nuo bandymo keisti kitų mąstymą, bet nuo savo paties mąstymo dekolonizacijos – ta prasme, kad mąstymas visuomet yra savikolonizacijos procesas – jei į tai nekreipi dėmesio, tampi savo paties kolonizatoriumi. Mąstymo dekolonizavimas reiškia nepritarimą mąstymo kolonizavimui – čia siunčiame linktelėjimą Trotskiui. Mąstymo dekolonizacija pereina per kolonijinės paskatos fazę, turint omenyje visą kolonijinę antropologinės minties, Europos politinės filosofijos, Vakarų metafizikos struktūrą, kurią didžiai privalu dekolonizuoti. Tačiau dekolonizuojant mąstymą nepakanka vien tik tarti: „Žinot, Vakarų filosofija yra rasistiška.“

K. S.: Na, tam tikru požiūriu, ji visuomet išlieka rasistiška.

E. V.: Ji rasistiška, taip. Bet tai nereiškia, kad bevertė vien dėl to, kad rasistiška. Tai tiesiog reiškia, kad į šiuos dalykus privalu kreipti dėmesį.

K. S.: Ar jūs turite galvoje, kad sąvokas, kurias paveldėjome, tarkime, iš Platono, privalome permąstyti – patikslinti,

persvarstyti jas, atskleisti kitas spalvas? Galime jas vartoti, bet privalome pabrėžti, kad tai darome pervertindami sąvokų istoriją.

D. D.: Turime su jomis jaustis nepatogiai.

E. V.: Mąstymo dekolonizavimo problema daugiau ar mažiau siejasi su viena Deleuze'o idėja. Jis teigia, kad niekas nemąsto, kol nėra priverstas mąstyti. Nemąstai, nes tavyje esama kažko tokio, kaip natūralus minties kvailumas. Mąstymas išsijudina tik tada, kai yra priverčiamas judėti ir mąstyti – niekas nemąsto spontaniškai. Kažkas visuomet mus priverčia mąstyti – ir, tam tikra prasme, šį dalyką turiu galvoje kalbėdamas apie mąstymo dekolonizavimą.

Jei nekreipi dėmesio į būdą, kuriuo tavo paties mąstymas tave kolonizuoja, patogiai įsikuri savo paties mąstyme. O štai dekolonizuodamas mąstymą imi kreipti dėmesį į šį vidinį faktą – kad tu pats esi savo paties dekolonizatorius, o kartu į faktą, jog esi dalis milžiniškos kolonijinės Vakarų mąstymo kampanijos dalis. Tad tau tenka kreipti dėmesį į dekolonijinius mąstytojus.

D. D.: Tam tikra prasme šiandien Gaja yra tai, kas mus priverčia dekolonizuoti savo mintis. Gajos įsibrovimas.

E. V.: Taip.

D. D.: Juk nėra taip, kad norėtume ar būtų natūralu mąstyti apie dalykus, apie kuriuos mąstome šiandien. Tai sužadina Gajos įsibrovimas.

E. V.: Pavyzdžiui, mąstant apie šiuos dalykus ir sugretinus Gajos sampratą bei kolonializmo sąvoką, tampa įmanoma pasiūlyti kosminio kolonializmo kritiką – turiu galvoje idėją

persikelti į Marsą ir palikti Žemę. Juk ją veda vis ta pati sena svajonė apie naujus kraštus.

K. S.: Kai pribaisime šią planetą, kolonizuosime kitas.

E. V.: Gaja leidžia suvokti, kad filosofinis ar konceptualinis kolonializmas neatsiejamas nuo tikrojo, imperialistinio kolonializmo. Abstrakčiau pagalvojus apie kolonijinį mąstymo būdą, ima atrodyti, kad Platonas geriau nei šamanas, kad Vakarų filosofija ir yra filosofija, o visa kita – tik religija, kaip Deleuze'as ir Guattari teigia savo veikale *Kas yra filosofija? (Qu'est-ce que la philosophie?)*.

Beje, regiu labai daug problemų su kai kuriais šios knygos skyriais. Čia Deleuze'o filosofija reiškiasi kaip kolonijinis mąstymas, kuriuo teigiama, kad reikia įsiveržti į svetimas žemes ir pan. Ir jis istoriškai neatsiejamas nuo tikrojo kolonializmo, netgi išlaiko teigiamą grįžtamąjį ryšį su kolonijiniu mąstymo būdu. Negalima teigti, kad šie dalykai vyksta nepriklausomai vienas nuo kito.

Pavyzdžiui, Lévi-Straussas, rašydamas knygas apie evoliucionizmą, parodo metafizines kolonializmo šaknis. Kolonializme esama metafizinių šaknų: istorija, progresas, žmogus kaip kūrinijos viršūnė ir t. t.

Priešingas kelias būtų rodyti kolonialistines metafizikos šaknis, atvedančias mus prie šiandienos – atskleisti, kad pati metafizika yra kolonialistinė ir todėl pats kolonializmas – metafizinis. Man regis, šis vidinis, žiedinis santykis tarp metafizikos ir kolonializmo – labai svarbus.

Manoji mąstymo dekolonizavimo idėja sutelkta į tą momentą, kai šiedu dalykai tampa nebeatskiriami. Ir ypač – kaip tai paveikia tave, o ne tik čiabuvius. Užuoť siekė dekolonizuoti kitą, prieš leidžiantis „ana ten“, gelbėti „jų“, prieš tampant vargšelių „gelbėtojais“, pirmiausia išsilaisvinkime nuo savęs pačių.

Duosiu pavyzdį, kurį pateikė vienas Šiaurės Amerikos čiabuvių mąstytojas Russellas Meansas per Vundid Ny (*Wounded Knee*) sukilimą 1890-aisiais. Jūs teiravotės, kokia čiabuvių ateities samprata? Anot Russello Meanso, ateitis buvo užgrobta baltųjų.

Jis sako: „Visa europietiška tradicija – įskaitant markizmą – susimokė paneigti natūralią dalykų tvarką. Motina Žemė buvo išnaudota, jos galios buvo išsekintos. Tai negali tęstis be galo. Jokia teorija negali pakeisti šio paprasto fakto. Motina Žemė duos atkirtį, visa aplinka duos atkirtį, ir išnaudotojai bus eliminuoti. Visa sugrįš prie to, nuo ko prasidėjo.“

Tokia štai ateities idėja. „Tai revoliucija, – teigia jis. – Tai mūsų, hopių tautos žmonių, ir visų kitų teisingųjų pranašystė.“ Jau daugybę amžių Amerikos čiabuviai bandė tai išaiškinti europiečiams, bet, kaip minėjau, europiečiai pasirodė neįgalūs išgirsti.

K. S.: Tai dažnai girdime iš čiabuvių – kad esame kurti.

E. V.: Žymiai anksčiau, nei mes pradėjome kalbėti apie antropoceną, šis čiabuvis jau bylojo apie ekologinę katastrofą. Vėl įsivyras natūrali tvarka, kuriai europiečiai pasirodė kurti, o pažeidėjai išmirs – kaip kad išnyksta stirnos, kai dėl populiacijos pertekliaus regione pažeidžiama natūrali pusiausvyra. Tik laiko klausimas, kada nutiks tai, ką europiečiai vadina globalių proporcijų katastrofa. Antropocenas.

Amerikos čiabuviai turi taisyklę – taisyklę, kad visos gamtinės būtybės išlieka. Viena mūsų išlikimo sąlygų yra pasipriešinimas – ne tam, kad nuverstume valdžią ar perimtumė politinę galią, o kad priešintis išnaikinimui yra natūralu, natūralu yra išlikti. Mums nereikia baltųjų institucijų galios, mes norime, kad institucijos išnyktų.

Ir tada – man itin patinka ši vieta – Russellas Meansas tęsia: „Tai revoliucija. Ir tuomet, kai katastrofa baigsis, mes,

Amerikos indėnai, vis dar būsimė čia, kad apgyvendintume šį pusrutulį. Man nerūpi, kad liks tik saujelė raudonųjų žmonių, gyvenančių aukštai Anduose, Amerikos žmonės išgyvens, ir harmonija bus atkurta. Tai revoliucija.“

K. S.: Įspūdinga, kad revoliuciją jis susieja su gamtos pasipriešinimu žmogui. Čia galime prisiminti ir kogių tautą iš Siera Nevados de Santa Martos. Jie kelis kartus kreipėsi į baltuosius jau XX amžiaus pabaigoje, sakydami: „Nagi, ką jūs darote? Artėja katastrofa, mes jaučiame šią nedarną.“ Kogiai mus, vankariečius, pavadino jaunesniaisiais broliais – mes nesuvokiame, ką darome, tarytum vaikai, mes esame kvaili.

E. V.: Anot Herodoto, egiptiečiai taip vadino graikus. Egiptiečiai sakė: „Ak jūs, graikai, esate vaikai, ir mes kur kas vyresni už jus.“

K. S.: Turbūt vaikai esame pirmiausia todėl, kad žaidžiame su technologijomis. Džiaugiamės savaisiais iPhone ir robotais siurbliais, tačiau sykiu esame apakinti, kaip vaikai, kurie netekę amo stebi fejerverkus. Nieko negalime padaryti, nepajėgiame atsispirti. Ir nepastebime, kad būtent technologijos mus įtraukia į beprotiško greitėjimo procesus.

Žvelgiant iš vakarietiškos perspektyvos, kartais atrodo, kad čiabuviai gali išmokyti lūkuriavimo išminties – priimti deakceleracijos poziciją, jei taip galima pasakyti. Jei gerai suprantu, jūs taip pat teigiate, kad ateitis iš čiabuvių perspektyvos yra deakceleracija, sulėtėjimas ir laukimas...

E. V.: ...kol baltieji susinaikins.

K. S.: Tegul akseleracionistai akseleruojasi.

E. V.: Leiskime jiems sudegti.

D. D.: Kita vertus, akseleracija siejasi su evangelikalų – ypač naujųjų – judėjimuose pabrėžiama Paskutiniojo teismo idėja – jie laukia ir tikisi, kad šis susinaikinimas įvyks. Tačiau čiabuvių tautos to nelaukia, jos mėgina mus paprotinti ir skatina sulėtėti. Čiabuviai žino, kad išliks, bet ne visi, galbūt tik keletas.

E. V.: Kaip sakė Russellas Meansas – saujelė raudonodžių Anduose. Amerikos tautos išliks, ir harmonija bus atkurta. Beje, Jungtinėse Valstijose esama tokio naujųjų sekmininkų judėjimo – tai štai jie neneigia antropoceno, nes norėtų, kad pasaulio pabaiga ateitų kuo greičiau, ir jie galėtų iškeliauti – tik ne į Marsą, o į dangų. Amerikiečiai tiesiog apsėsti noro keliauti į dangų – vieni į Marsą, kiti į Dievo karalystę.

K. S.: Ar tai ir yra amerikietiška svajonė?

E. V.: Būtent. Amerikietiška svajonė. Visi šunys keliauja į dangų – yra net filmas tokiu pavadinimu. Man regis, kaip tik šiuo požūriu čiabuvių pozicija gerokai skiriasi. Jie nepuoselėja norų pagreitinti pasaulio pabaigos, idant iškeliautume kažkur kitur.

D. D.: Taip mėginama pagrįsti, kad mes teisūs, o jūs klystate, mes išliksime, o jūs pradingsite.

E. V.: Jie sako: „Pirmyn, bet mes išliksime. Jūs patys susinaikinsite, o mes vis dar būsime čia. Nesvarbu, kad mūsų bus tik keletas. Harmonija bus atkurta.“

Apie tai kalbėjome ir savo knygoje: šioms tautoms pasaulis pasibaigė XV ir XVI amžiais, tad jie yra pasaulio pabaigos ekspertai. Tad, jei nori sužinoti, koks jausmas regėti pasaulį išnykstant – tiesiog paklausk čiabuvių bendruomenių, nes jų pasaulis išnyko, kai į žemyną įsiveržė europiečiai

ir išnaikino 98 proc. populiacijos. Bet jie išliko. Ir išlaikė šią pasaulio praradimo patirtį, jie matė išnykstantį pasaulį.

D. D.: Bet jie niekam to nelinki. Vienoje savo ištarmių čiabuvių mąstytojas Davi Kopenawa yra sakęs: „Mes nenorime vėl mirti. Aš nenoriu vėl mirti. Mes, janomamių tauta, mirėme, nes baltieji žmonės atvyko į mūsų žemes. Ir aš nenoriu vėl mirti.“ Todėl jiedu kartu su Bruce'u Albertu parašė knygą *Griūvantis Dangus* (*The Falling Sky*), kurioje kalbama, kaip dangus užgrius baltuosius žmones, bet kartu ir janomamių tautą. Viena vertus, ši ištara apima ir tas temas, kurias jau aptarėme – mes išliksime visko pabaigoje. Kita vertus, čiabuviai mėgina tam užkirsti kelią. Tai svarbu. Nėra taip, tarsi jie žiūrėtų į viską iš šalies.

E. V.: Žinoma, Russellas Meansas buvo kur kas labiau įpykęs. Jis tiesiog teigė: „Užsikruškite, norit sunaikinti pasaulį – pirmyn, bet mes išliksime.“ O štai Kopenawa, jei galima taip pasakyti, kalba kitame dažnyje. Jis sako: „Nesielkite taip, nes pasaulis pasibaigs mums visiems. Dangus užgrius.“

D. D.: „Mes, janomamių šamanai, laikome dangų, idant šis neužgriūtų.“ Bet juk jie nepajėgs to daryti be galo.

E. V.: Tai klasika. Šis klausimas reikšmingas daugeliui tradicijų. Kas laiko dangų? Kas neleidžia pasauliui pasibaigti?

K. S.: Kadangi jau prabilome apie dangaus laikymą, galime sugrįžti prie čiabuvių įsivaizduojamybės klausimo. Savo darbuose jūs gana dažnai minite vaizduotės terminą, aptariate conceptualinę, teorinę vaizduotę, taip pat santykinę vaizduotę.

Kiek plačiai galime taikyti šias kategorijas čiabuvių atveju? Ar subjektinės formos jiems būdingos? Ar psichologinis

kategorizavimas čia relevantiškas? Ar jie turi epistemologiją? Man regis, kad sąmonės ar psichikos struktūra, taip atidžiai apmąstyta, tarkime, Aristotelio ar Kanto, nėra relevantiška čiabuvių mąstymui. Ir, svarbiausia, ar čiabuviai apskritai įsivaizduoja vakarietiška šio žodžio prasme? Ar jų atveju galime vartoti pačią vaizduotės sąvoką?

E. V.: Ar čiabuviai įsivaizduoja vakarietiška šio žodžio prasme? Mano galva, jūsų klausimas siejasi su Kopenawos laikysena ir čiabuvių sapno samprata. Tad mano pirminis atsakymas būtų – jie sapnuoja. Sapnavimas – tai idioma, kuria čiabuviai apibrėžia tai, ką mes apibrėžiame kaip vaizduotę.

Svarstydamas apie sapnavimą ir vaizduotę, Kopenawa labai įdomiai plėtoja minties giją. Jis sako: „Jūsų, baltųjų, problema ta, kad daug miegate, bet sapnuojate tik save pačius. Ir sapnuodami svajojate apie savąsias prekes, automobilius, atostogas. O mes sapnuojame išorę – gyvūnus, dvasias, patirtis ir dalykus, kuriais nesame.“

Išties, šitaip Kopenawa apverčia visą klasikinę Freudo ir Marxo nuostatą apie primityvius žmones. Šitaip Freudas nusakė primityvų narcisizmą – svajojame tik apie save. Tad primityvieji – tarsi vaikai; jie projektuoja save į aplinką, tad aplinkoje mato tik save. Marxas, savo ruožtu, svarsto apie fetišizmą, išreiškiantį subjektyvių galių priskyrimą negyviems daiktams.

Kopenawa gi teigia priešingai. Jis sako: „Tik jūs sapnuodami svajojate apie save, tik jūs matote save – o ne mes. Tai jūs ir esate fetišistai. Jūs garbinate auksą, automobilius ir prekes. Jūs elgiatės su savo prekėmis, tarsi tai būtų jūsų nuotakos ir mylimieji. Jūs su savo daiktais elgiatės kaip su mylimaisiais, bet tai tėra daiktai.“

Tai tarsi kontrpsichoanalizė. „Jūs, baltieji, esate narcizai, primityvūs narcizai, nes sapnuodami svajojate tik

apie save. Ir jūs, baltieji, esate fetišistai, nes fetišizujete objektus.“

D. D.: Kita vertus, taip yra dėl to, kad baltiesiems objektai nėra žmonės, jie nėra subjektai. O štai kai čiabuvis sapnuoja objektą, tai nėra sapnas apie save, bet apie kažką kitą.

E. V.: Kaip apie asmenį, kaip apie personą.

D. D.: Taip.

K. S.: Jūs apie tai svarstote Kanibalų metafizikoje (Metafísicas canibais).

E. V.: Čiabuviai turi daug pavadinimų, kuriais skirtingos Amazonės tautos įvardija viena kitą, pavyzdžiui, papūgų tauta, kokio nors kito gyvūno ar vietos žmonės ir pan. Etnonimas, t. y. bendras vardas, kurį janomamių tauta suteikė baltiesiems, yra „prekių tauta“, „prekių gentis“. Baltuosius apibrėžia tai, kad jie yra prekių žmonės.

K. S.: Vėlgi, kapitalocenas.

E. V.: Taip, jie puikiai tai įžvelgia.

K. S.: Būtent todėl kapitalocenas yra išskirtinai baltųjų žmonių problema.

D. D.: Kaip ir akseleracionizmas.

K. S.: Akseleracionizmas plius kapitalocenas lygu Vakarų kultūra.

E. V.: Nes čiabuviai sapnuoja apie kažką, kas turi sielą. Jie labai aiškiai skiria sapnavimą nuo būdravimo. Nors jų atveju tai gana komplikauta, nes čiabuviai pasitelkia cheminę prostę. Tai yra jų „vaistai“ – jie vartoja labai materialią išvaizdavimo technologiją, vadinamą ajahuaska, kuri modifikuoja sąmonę.

Tai, ką čiabuviai vadina sapnais, nėra tas pats, ką mes vadiname sapnavimu, kai tiesiog miegame. Jų sapnai apima ne tik miegą, bet ir haliucinogeninių preparatų poveikį – šie sukelia regėjimus, ir tu regi keisčiausius dalykus, kurių paprastai nepamatytum.

Štai kodėl sapnavimas nėra labai geras vertimas to, kuo čiabuviai užsiima. Jie tai vadina sapnavimu, nes nesama kito žodžio, nors iš tiesų kalbama apie haliucinacijas. Nepaisant to, haliucinacija taip pat nėra geras žodis, nes haliucinacija išreiškia pamatinę nerealybę.

Čia esama didžiulės čiabuvių epistemologijos sampratos problemos. Kas yra realu, o kas – ne? Koks sapnavimo *vis-à-vis* būdravimas statusas? Sapnavimas sykiu yra tikroviškesnis, tačiau mažiau realus, mažiau materialus. Nors, iš tiesų, tai tikroviškiau, nes nurodo būtent į virtualiuosius dalykų aspektus. Tai, ką regi sapnuose, nėra aktualu, tai virtualu. Tai, ką matai sapnuodamas, būtų virtualybės kontempliacija, tai būdas aktualiai pamatyti virtualybę. Taip mėginčiau tai apibrėžti.

Žmonės yra pratę mąstyti dualistiškai, skirdami kūną ir dvasią. Tačiau aš labai mėgstu mitą apie ajahuaskos kilmę.

Kartą toks vyras žvejojamas pamatė pačią gražiausią moterį. Jis mėgino prie jos prisiliesti, tačiau moteris pavirto į gyvatę. Atsitraukusi ir susirangiusi, šioji vėl atvirto į moterį. Galiausiai jiems pavyko užmegzti pokalbį, ir ji tarė: „Tau reikėtų įsilašinti šių akių lašų, ir tada pamatysi dalykus, kaip jie iš tikrųjų yra. Tuomet sek paskui mane į ežerą.“

Kai jis įsilašino tų lašų, ji galutinai įgavo moters pavidalą, ir vyras nusekė paskui ją į ežero dugną, kur buvo jos kaimas. Žvejys vedė gražiąją moterį, ir jie gyveno kartu su svainiais ir jos šeima ežero dugne. Vieną dieną moters tėvas tarė: „Išgerkime šio eliksyro, kurį ruošiame apeigoms.“ Taigi žvejys buvo pakviestas išgerti šio apeiginio gėrimo. Tada jo moteris jam pasakė: „Negerk, tau nepatiks, ką pamatysi išgėręs.“ Vis dėlto, priverstas svainių, jis išgėrė. Kai pradėjo veikti eliksyras, žvejys išvydo, kas tie žmonės iš tikrųjų yra. Jie visi iki vieno buvo gyvatės.

D. D.: Ajahuaska ten nėra tas pats, kas ajahuaska čia.

E. V.: Tikroji realybė, slypinti už regimybės, regimybės pasaulyje yra kūnas. Tarkime, matai gyvatę, kuri yra gyvūno kūnas, o jos siela – žmogiška. Taigi būtybė, kurią regi moters forma, yra to objekto siela. Kai matai gyvatės formą, matai gyvūno kūną. Kai nukeliauji į sielų pasaulį – ežero dugne – ir ten išgeri vaisto, ir pažvelgi į sielas, pamatai priešingai – moterys ir vyrai pasirodo kaip gyvatės.

Taigi sielos siela yra kūnas. Ežere tu gyveni sielų pasaulyje, bet matai juos kaip kūnus. Kai pavartoji vaistų, imi regėti šių kūnų sielas, o tos sielos yra kūnai. Taigi nėra hierarchijos tarp regimybės ir esmės. Regimybės regimybė yra esmė.

Tai labai svarbus ajahuaskos kilmės mitas, kilęs iš vienos panų tautų Vakarų Amazonėje. Čiabuviai turi tokią idiomą – daugelis jų kalbų nurodo į sielų pasaulį kaip į „kitapusybę“. Mums kita pusė reiškia kažką anapus, t. y. transcendenciją. Šiuo mitu mėginau parodyti, kad čiabuviams kitos pusės kita pusė yra ši pusė. Viskas yra kita pusė, taigi nėra teisingos pusės. Kai nukeliauji į anapusybę ir pavartoji vaisto, leidžiančio matyti anapusybę, matai šią pusę. Nėra realaus vaizdo ir jo veidrodinio atspindžio, tėra tik atvaizdai.

D. D.: Man tai primena Nietzsche's perspektyvos sampratą – tarkime, sveikata ir liga. Liga yra sveikatos perspektyvoje, o sveikata – ligos perspektyvoje.

E. V.: Taip. Šioje vietoje verta prisiminti tai, ką minėjau anksčiau – kiek toli galime leisti čiabuvius priimdami rimtai. Tai reiškia jų deegzotizaciją, tokio mąstymo būdo deinfantilizaciją.

Kai jie teigia, kad jūs daug miegate, bet sapnuojate tik save, galime tai išsiversti į froidišką žargoną ir tarti, kad jie teigia: jūs esate narcizai, pirmynščiai narcizai. Jūs ir esate tie, kurie projektuoja apverstą tabu.

Tas pats ir su fetišizmu. Jūs esate fetišistai, ne mes. Kai imi – ne moraline, o filosofine prasme – vertinti čiabuvių idiomą, jų išraiškos būdus, suprantu, kad tai, ką jie teigia, nėra skirtingo sudėtingumo ar rimtumo lygio nei tai, ką kalbame mes – apie pasaulio pabaigą, sapnavimą, vaizduotę ar ką kita. Aišku, ne tada, kai kalba pasisuka apie aukštąją matematiką – tai ne jų reikalas.

K. S.: Išklaušius jūsų poziciją, mano akimis, būtų reikalinga teigti, kad perspektyvizmas bei multinatūralizmas galėtų būti suvokti kaip gilaus koreliacionizmo filosofija.

E. V.: Visiškai pritarčiau. O Meillassoux, sekant jo naujesniu straipsniu, tai dar pavadintų hipersubjektalizmu. Toks yra naujausias jo sugalvotas užgaulus įžaidimas. Tai dar rimčiau nei koreliacionizmas. Perspektyvizmas jam atrodytų taip klaidinga, kad jis įvardytų tai subjektalizmu, kuris traktuotinas kaip hiperidealizmas. Taigi taip, perspektyvizmas būtų hipersubjektalizmas.

K. S.: Taigi jūs esate gilus koreliacionistas?

E. V.: Aš neabejotinai esu koreliacionistas.

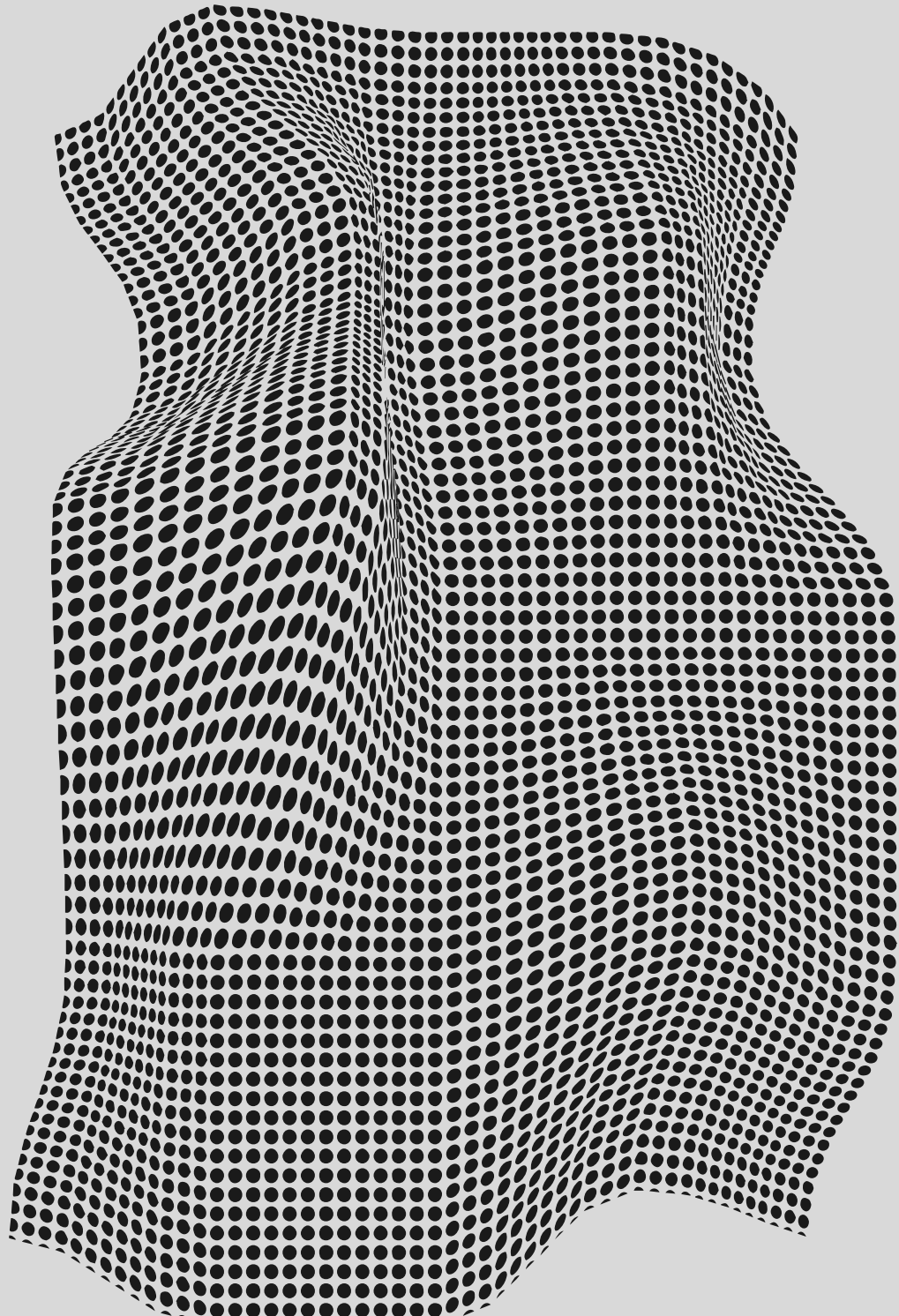
K. S.: Turbūt tai reikėtų, kad negalite spręsti antropoceno klausimo ar net prie jo priartėti, neatsižvelgdamas į tai, jog esate susipynę įvairiais santykiais. Taigi būtina pradėti nuo santykio. Ko gero, antraip būtų arogantiška teigti, kad mąstysiu apie tikrovę – ar objektus, ar hiperchaosą.

E. V.: Kad paneigtų koreliacionizmo pagrindą, Meillassoux nurodo į archeofosilijas. Tačiau juk joks koreliacionistas, būdamas sveiko proto, nesiimtų teigti, kad augalų ar gyvūnų nebuvo, kol neegzistavo žmonės. Tarp šių dalykų nesama ryšio. Kita vertus, jei esi koreliacionistas, kodėl negalėtum įrodyti pasaulio egzistavimo be žmonių? Kodėl ne?

K. S.: Muito obrigado, buvo labai malonu.

E. V.: Tai man buvo malonu.

D. D.: Man taip pat.



REALISTINĖS PRIEIGOS TAIKymo KLIMATO PROBLEMAI KLAUSIMU: TRANSGENERACINĖS ATSAKOMYBĖS PRINCIPAS

Tiziana Andina

Iš italų k. vertė Dainius Būrė

Socialinių ryšių klausimu: transgeneraciškumas

Toliau straipsnyje siūloma teorinė hipotezė yra grindžiama mintimi, kad, vertinant klimato kaitos keliamas problemas, būtų pravartu pasitelkti socialinės ontologijos tyrimus ir transgeneraciškumo apmąstymą. Šiuolaikinė socialinė ontologija kaip disciplina nagrinėja invariantines socialinės tikrovės struktūras, kurios, nors priklausomos nuo žmonių, sykių atsiradusios, pasižymi specifiniu stabilumu ir santykinė nepriklausomybe.

Prieš imdamiesi tiesiogiai klimato problemos, trumpai apibūdinsime, ką vadiname transgeneraciškumu ir transgeneraciniais veiksmais. Terminu „transgeneraciškumas“³²⁵ įvardijame ryšį, siejantį skirtingas kartas. Šis ryšys reiškiasi dviem formomis – pirmoji jų yra biologinė, kylanti

325 Išsamiau žr. Tiziana Andina, *An Ontology for Social Reality*, transl. by Sarah De Sanctis, London: Palgrave Macmillan, 2016; Tiziana Andina, *Transgenerazionalità. Una filosofia per le generazioni future*, Roma: Carocci, 2020.

iš to, kas sieja tėvus ir vaikus. Ypatingą psichologinę struktūrą šis ryšys įgauna motinos ir vaikų santykiuose³²⁶.

Antroji forma svarbesnė tyrimuose, kurių objektas yra socialinė realybė, ir reiškiasi kaip saitas, istorijos tėkmėje jungiantis skirtingas kartas. Šis saitas apibūdina tam tikrų socialinių veiksmų, kuriuos vadinsime „kartų veiksmiais“, struktūrą. Todėl tarus, kad socialinės ontologijos tikslas – perprasti socialinę realybę, kyla būtinybė iki galo ištirti transgeneracinių veiksmų struktūrą.

Taip žvelgiant, transgeneracinio ryšio nagrinėjimas atveria galimybę atlikti įvairaus pobūdžio socialinės ontologijos analizę. Mat sinchroninę socialinės realybės struktūrą – apimančią jos veikėjus, socialinius veiksmus, socialinę realybę nusakančių taisyklių ir normų aparatą ir kitus panašius aspektus – tada galima papildyti jos diachroninės struktūros, t. y. sąlygų, leidžiančių visuomenėms tęstis laike, analize. Kaip daugybę sykių jau buvo pastebėta filosofinės refleksijos kontekstuose³²⁷, tai reiškia, kad kartų kaita, įskaitant naujų kartų įsiliejimą į socialinę struktūrą ir politinį modelį, yra pirminės svarbos klausimas mažiausiai dėl dviejų dalykų. Pirma, ši kaita neišvengiama ir jai nėra alternatyvos, nebent įsivaizduotume atomų visuomenės, kurių gyvavimo laikas būtų per trumpas sudėtingiems ir ilgalaikiams socialiniams veiksmams išplėtoti. Antra, tam tikromis aplinkybėmis mūsų visuomenės inicijuoja veiksmus, kuriems pritarimą yra išreiškę tik tie, kas priėmė sprendimą veikti. Visi kiti, kitaip tariant, vėlesnės kartos, kurių taip pat reikia, kad veiksmas būtų užbaigtas, galimybės spręsti neturi.

326 Sistemingą šios temos analizę žr. Anne Ancelin Schützenberger, *The Ancestor Syndrome: Transgenerational Psychotherapy and the Hidden Links in the Family Tree*, London: Routledge, 1998.

327 Apsiribojant tik klasikais, žr., pvz., Immanuel Kant, *Sette scritti politici liberi*, Firenze: Firenze University Press, 2011, p. 250; David Hume, *Il contratto originario [Of the Original Contract]*, transl. by in Id. trad., *Opere*, 2, Roma, Bari: Laterza, 1974, p. 866–886.

Iš šios aplinkybės kyla svarbių, pirmiausia etinio pobūdžio, problemų, o pastarųjų fone atsiveria ir opūs transgeneracinio teisingumo klausimai³²⁸.

Turėsime progos įsitikinti, kad klimato kaita, kad ir kurį jos aspektą imtume, yra labai iškalbingas atvejis: juk iš tiesų tai tikrovės transformacijos sfera ir kartu – veiksmo sritis, kurioje transgeneratyvumas vaidina lemiamą vaidmenį. Tad glaustai aptarkime, ką vadiname transgeneraciniais veiksmiais.

Transgeneraciniai veiksmai

Transgeneraciniais veiksmiais laikome tam tikrus socialinių veiksmų tipus, kuriems būdinga ganėtinai ilga trukmė ir dėl to neišvengiama savitų implikacijų. Pirmoji tų implikacijų ta, kad nusprendusieji imtis šių veiksmų inicijuoja ilgalaikius procesus, kuriems užbaigti reikalingas kitų, veiksmo neinicijavusių, socialinių veikėjų bendradarbiavimas. Tarkime, tam tikrą veiksmą (jį pavadinsime X) pradėjo kažkuri karta. Tarkime, X sutampa su masine iškastinio kuro gavyba, turinčia pasitarnauti besivystančios šalies elektrifikavimui. Toji gavyba – sudėtingas procesas, kurio įgyvendinimas užtrunka gana ilgai, todėl akivaizdu, kad politinių sprendimų priėmėjai, davę leidimą atlikti daugelį veiksmų, kuriuos galime laikyti X dalimi, remsis įsitikinimu, kad ateities kartos tą X plėtos panašia linkme ir vadovausis tomis pačiomis pamatinėmis vertybėmis ir strategijomis. Vadinas, jie netiesiogiai

328 Pirmąją klausimo, susijusio su transgeneraciniu teisingumu, formuluotę žr. Jörg Tremmel, *A Theory of Intergenerational Justice*, Taylor & Francis Group, 2009; *Intergenerational Justice*, ed. by Axel Gosseries et al., London: Oxford, 2009; Jörg Tremmel, *Handbook of intergenerational justice*, Northampton, MA: Edward Elgar, 2006; Laura Westra, *Environmental justice and the rights of unborn and future generations: law, environmental harm and the right to health*, London, Sterling, VA: Earthscan, 2006; Andrew Dobson, *Fairness and futurity: essays on environmental sustainability and social justice*, New York: Oxford University Press, 1999.

vadovausis nuostata, kad ateities kartos sutiks su X, pritardami ir veiksams, kurių reikia įgyvendinti X.

Čia svarbu atkreipti dėmesį į du dalykus. Pirmą, ateities kartos kaip fikcinis subjektas negali išreikšti jokio sutiemo, tad teiginys, kad jos sutiktų su X, jei jų sutikimo būtų paprašyta, yra pritemptas. Vis dėlto toks pritempimas turi praktinę motyvaciją, nes taip subjektai, priimančys sprendimą inicijuoti X, gauna įgaliojimą veikti, tardami, kad jų veiksmą užbaigs ateities kartos. Reikėtų pažymėti, kad subjekto „ateities kartos“ vaidmuo funkcinio požiūriu yra lemiamas: subjektai, nusprendę įgyvendinti X, remiasi ne tik ateities kartomis (jų buvimą ateityje jie postuluoja kaip tikrą), bet ir tuo, kad šis fikcinis subjektas, tapęs realiu, veiks būtent taip, kaip numatyta. Pavyzdžiui, jie taria, kad tos kartos prisidės prie susidariusios valstybės skolos grąžinimo.

Antras dalykas: ateities kartos – tai fikcinis subjektas, pasižymintis tik jam būdingomis savybėmis, jo ontologinis statusas numato perėjimą iš potencialios į aktą (anksčiau ar vėliau šis subjektas egzistuos). Pastarajame punkte akivaizdžiai esama praktiniu ir etiniu požiūriu svarbių implikacijų. Dabar imkimės klimato klausimo.

Klimato kaita: dviejų dalių strategija

Klimato sutarčių istorijoje 1992-ieji yra labai svarbi data. Tais metais Rio de Žaneire vyko Jungtinių Tautų Aplinkos ir plėtros konferencija. Organizatoriai puoselėjo viltį pasirašyti susitarimą, kuriuo būtų suderinti įvairūs interesai ir įgalinti ryžtingi veiksmai visame pasaulyje mažinant šiltnamio efektą sukeliančių dujų išmetimą³²⁹. Etniniu požiūriu tai buvo mėginimas nustatyti protingą teisių ir pareigų, kaštų

ir naudos balansą. Labiausiai išsivysčiusios pasaulio ekonomikos buvo gavusios akivaizdžios ekonominės naudos – juk didesnis išmetamųjų dujų kiekis siejosi su tų šalių industrializacijos procesais, kurie juos pradėjusioms tautoms ir sukūrė gerovę. Kita vertus, emisijų ribojimas skaudžiausiai būtų paveikęs būtent besivystančių valstybių ekonomikas – elektrifikuojant pramonės procesus šiltnamio dujų emisijos ten buvo būtinos.

Tai įvertinus buvo parengta veiksmų strategija ir numatyti du jos etapai. Pirmu etapu turėjo būti įgyvendintos priemonės, įgalinančios besivystančias šalis užbaigti savo pramonės plėtrą. Tų šalių ekonomikos turėjo augti, kad pagerėtų tenyksių tautų gyvenimo sąlygos. Tik vėliau būtų pereita prie antro etapo ir iš besivystančių šalių pareikalauta pritaikyti išmetamų teršalų kiekio ribojimus. Iki to laiko didžiausias pastangas turėjo dėti turtingos šalys, jau gavusios daugiausia naudos iš industrializacijos.

Rio de Žaneiro susitarimų principas žinomas kaip bendros, bet diferencijuotos atsakomybės principas. Sumažinymas paprastas ir pamatuotas. Pagal šį modelį pirmuoju etapu turtingiausios šalys būtų prisiėmusios didžiausią našumą: labiau nei kitos būtų apribojusios emisijas ir plėtojusios mokslinius tyrimus, atveriančius galimybes naudoti aplinką tausojančią energiją ir perduoti technologijas skurdžiausioms šalims, kad šios galėtų aktyviai įsitraukti į tarptautinę bendradarbiavimą kovoje su klimato kaita. Jei valstybių lygiateisiškumo ir teisingumo požiūriu šis principas atrodo subalansuotas, tai kitokias išvadas tenka daryti vertinant jo veiksmingumą – aspektą, politikoje atliekantį akivaizdžiai ne paskutinį vaidmenį. Bendros, bet diferencijuotos atsakomybės principas, susitarimus dėl jo taikymo perdavus daugiašalio bendradarbiavimo institutams, sužlugdo neįstengus pritaikyti jo iš esmės. Nors šis principas Rio de Žaneiro konferencijos pabaigoje buvo priimtas, JAV ir kitos naftą

³²⁹ Klimato problemos sprogimą paskatinusių socialinių ir politinių įvykių išsamią chronologiją žr. Marcello Di Paola, *Cambiamento climatico. Una piccola introduzione*, Roma: Luiss University Press, 2015, p. 43 ir toliau.

gaminančios šalys, sukliudydamos tiksliai apibrėžti intervencijos tikslus ir nustatyti realistišką įgyvendinimo grafiką, faktiškai sužlugdė bet kokius mėginimus jį įgyvendinti.

Netrukus tapo aišku, kad bet kokios rimtos derybos klimato klausimais patyrė beveik visišką fiasko. Kad pagrįstume šį teiginį, pakanka priminti dvi datas.

Pirmoji – 1997 metai, kai buvo paskelbtas Kioto protokolas, kurį pasirašė 191 šalis. Šiuo protokolu įsipareigojama sumažinti išmetamų dujų kiekį 8,65 proc., palyginti su 1985 metais fiksuotomis emisijomis, kurių duomenis buvo nuspręsta imti kaip atskaitos tašką. Įgyvendinimo laikotarpis turėjo apimti 2008–2014 metus. Kaip žinome, tas įsipareigojimas iš esmės taip ir liko popieriuje. Taip pat žinome, kad mėginimą siekti bendrų tikslų tąsyk didžiąja dalimi sužlugdė JAV pozicija.

Kita svarbi data – 2010 metai, kuriais vyko Kopenhagos konferencija. Tada tikėtasi globaliai pertvarkyti klimato politiką. JAV delegacijai vadovavo Barackas Obama. Dėmesiu klimato problemoms jis labai skyrėsi nuo savo pirmtakų, ankstesnių prezidentų, ypač George'o W. Busho. Nepaisant kitokių Obamos nuostatų, Kopenhagos konferencija baigėsi nesėkme, ir pasaulis turėjo progos įsitikinti, kad daugiašaliu tarptautiniu valstybių susitarimu grįstas būdas, kuriuo daugiau nei trisdešimt metų siekta sukurti vieningą klimato politiką, iš esmės nepasiteisino. Nacionalinio savanau-diškumo ir valstybių tarpusavio nepasitikėjimo mišinys – ypač besivystančių valstybių nepasitikėjimas sprendimais, kuriuos, jų manymu, priėmė išsivysčiusios ekonomikos šalys, – nulėmė bendradarbiavimo politikos žlugimą ir užblo-kavo mėginimą tartis.

Padarinius juntame iki šios dienos: nėra beveik jokių bendrų susitarimų, kiekviena valstybė formuoja savo atskirą, dažnai nelabai veiksmingą politiką, tad įgyvendinti

konkrečius tikslus darosi daug sunkiau ir beveik neįmanoma plačiau taikyti teisingumo principų.

Transgeneracinio teisingumo principas

Verta dar sykį pakartoti, koks sudėtingas klimato kaitos klausimas. Ne tiek svarbu, nagrinėsime jį teisingumo principų taikymo šviesoje ar svarstysime priemones, kaip sumažinti šiltnamio efektą sukeliančių dujų išmetimą – visi šie klausimai pasirodo neišvengiamai persipynę. Iš tiesų mažiausiai į dvi plotmes tenka atsižvelgti mokslininkams ir įstatymų leidėjams, sprendžiantiems grėsmingos klimato kaitos ir jos padarinių klausimus. Viena vertus, esama klausimų, susijusių su sąžiningumo ir teisingumo principų taikymu valstybių santykiuose kartu su žmonių teise gyventi laimingą gyvenimą – šį aspektą pavadinsime „synchronine teisingumo plotme“. Kita vertus, susiduriame su kartų teisingumo klausimais ir ateities kartų teise į būtį – šį aspektą vadinsime „diachronine teisingumo plotme“. Vienas kritinių aspektų, akivaizdžiai iškilęs su klimato klausimu, yra tai, kad klimato problema visais atžvilgiais daugialypė. Ji įgalina konceptualizacijų pliuralizmą, apima daugybę įvairius vaidmenis atliekančių veikėjų ir galiausiai atsiveria ekonominėms, socialinėms, politinėms ir kultūrinėms implikacijoms.

Klimato klausimas kerta abi plotmes – ir synchroninio, ir diachroninio teisingumo, iškeldamas ne tik būtinybę neatidėliotinai imtis jų abiejų, bet ir apsibrėžti jų hierarchiją. Galima pateikti svarių argumentų, kad abi šios plotmės ne visai sutampa: pavyzdžiui, reikšmingas skurdo sumažinimas tam tikroje šalyje gali būti pasiektas sukūrus didesnę gerovę, kitaip tariant, suintensyvinus tos visuomenės industrializacijos procesus, o tai, kaip jau matėme, sukelia šalutinį poveikį – padidina išmetamų teršalų kiekį ir dar

labiau paaštrina klimato problemas, su kuriomis susidurs kitos kartos. Taigi tokiu atveju sinchroninė ir diachroninė plotmės nėra koekstensyvos. Tai visai ne paprastų klausimų sampyna.

Bendros, bet diferencijuotos atsakomybės principas, kertinis klimato diplomatijai, kantriai plėtojusiai globalų dialogą, yra grindžiamas keturiais esminiais aspektais: istorinė atsakomybė, teisingumu, pajėgumu ir pažeidžiamumu. Teisingumo, pajėgumo ir pažeidžiamumo kriterijai, kuriuos dar aptarsime išsamiau, visi orientuoti į sinchroninę teisingumo plotmę. Istorinė atsakomybė – vienintelis į diachroniją, konkrečiai – tik į praeities plano tyrimą, orientuotas kriterijus. Todėl tai svarbi, bet tik dalinė diachronija.

Istorinis atsakomybės kriterijus grindžiamas duomenimis, parodančiais, kad kai kurioms šalims dėl jų ekonomikų industrializacijos tenka didesnė dalis šiltnamio efektą sukeliančių dujų kiekio. Remiantis tokiais duomenimis, teiginys, kad šios šalys turi imtis didesnio vaidmens kovoje su išmetamais teršalais, atrodo pamatuotas. Apskritai daugiausia emisijų generuojančios šalys yra ir turtingiausios, tad, atrodytų, pasirinkimas pirmiausia įtraukti valstybes, kurių istorinė atsakomybė didžiausia, sykiu tenkina ir teisingumo kriterijų. Todėl labiau įsitraukti turi tos šalys, kurių pajėgumas pakelti ekonominę ir socialinę kovą su klimato pokyčiais našta yra didžiausias. Taip jos paruoštų sąlygas ir skurdžiausioms šalims aktyviai įsitraukti į kovą su grėsmingais klimato pokyčiais antruoju etapu.

Jau matėme, kad sąmoningumas – pagrindinis skiriamasis veiksnys: formuluojant vertinimus, įskaitant ir istorinės atsakomybės vertinimą, esminis dalykas yra būtent žinojimas ar nežinojimas, disponavimas ar nedisponavimas moksliniais duomenimis, kuriais remiantis galima atitinkama linkme orientuoti visuomeninius ir politinius sprendimus. Pavyzdžiui, esama svarių argumentų, leidžiančių

tiksliai nustatyti šalių, labiausiai prisidėjusių prie šiltnamio efektą sukeliančių dujų išmetimo, atsakomybę, pradedant nuo to laiko, kai mokslas jau galėjo pateikti patikimus duomenis. Nuo to istorinio atskaitos taško jau galime svarstyti tiesioginės atsakomybės klausimus – juk atsakomybės našta akivaizdžiai padidėja, jei veikimą lydi sąmoningumas.

Kalbant apie pajėgumo principą, laikomasi nuostatos, kad didžiausią naudą iš dujų išmetimo gavusios valstybės yra pasiekusios kaip tik aukščiausią technologinių žinių lygį, tad disponuoja didžiausiu žinių ir atitinkamų technologijų pajėgumu. Taigi galima pagrįstai manyti, kad šios valstybės geriausiai geba kurti novatoriškus sprendimus, kaip stabdyti klimato kaitą.

Pabaigoje apie pažeidžiamumo principą. Puikiai žinome, kad neigiamos klimato kaitos pasekmės labiausiai paliečia skurdžiausias valstybes. Taip yra dėl kelių priežasčių. Pirmiausia, šios šalys paprastai neturi reikšmingesnių finansinių išteklių, kuriuos galėtų pasitelkti kovodamos su klimato kaita tiesiogiai arba finansuodamos pasekmėms sušvelninti skirtas priemones. Tokios šalys paprastai neįstengia pakankamai investuoti į aukšto lygio mokslinių tyrimų plėtrą, lėšų joms stinga ir norint įsivežti technologijas iš technologiškai išsivysčiusių šalių.

Visi minėti kriterijai yra tarpusavyje susiję ir tam tikru būdu priklausomi nuo juos pagrindžiančio istorinės atsakomybės kriterijaus. Iš kriterijaus, skatinančio tirti istorinę atsakomybę, natūraliai tikimės ypatingo dėmesio tam, kas sąmoningai ar nesąmoningai buvo padaryta, taip pat tikimės, kad bus išryškinta tam tikra diachronija, kuri pasirodo labiausiai nukreipta į praeitį. Kita vertus, diachronija vis dėlto reiškia, kad laiką reikia suvokti kaip tam tikrą tęstinumą, nepraleidžiant ir ateities. Šiuo atveju ateitis ypač svarbi, nes būtent ji pasirodo kaip toji plotmė, kurioje metafiziniam būties viršenybės prieš nebūtį kriterijui iškilęs

mirtinas pavojus. Todėl siūlau į istorinės atsakomybės kriterijų įtraukti papildomą kriterijų, kurį vadinsiu „transgeneracinės atsakomybės“ kriterijumi. Transgeneracinės atsakomybės kriterijuje slypi keletas prielaidų:

1. Būčiai paprastai teiktina pirmenybė prieš nebūtį;
2. Tarp kartų esama ryšio – transgeneracinio saito, kuris jas sieja, nulemdamas teises ir pareigas transgeneracinėje grandinėje;
3. Transgeneraciniai veiksmai pasižymi savita struktūra, kurioje numatytas kartų bendradarbiavimas, kad tam tikras veiksmas būtų užbaigtas;
4. Transgeneracinio pobūdžio socialiniai veiksmai turi būti grįsti pagarba tam saitui ir įsipareigojimu orientuoti ateitį tokiais būdais, kurie nekeltų potencialios grėsmės ateities kartoms.

Klimato pokyčius lemia veiksmai, kurių struktūros transgeneracinis pobūdis darėsi vis aiškiau matomas istoriniu laikotarpiu, kuriuo išryškėjo antropinė neigiamų klimato pokyčių prigimtis. Kaip matėme, transgeneraciniai veiksmai implikuoja (minimalią) pareigą kreipti ateitį taip, kad nekiltų grėsmės naujų kartų teisei į būtį.

Remiantis transgeneracinės atsakomybės principu, pažeidžiamumo kriterijus turėtų būti taikomas ne tik skurstantiems gyventojams, bet ir ateities kartoms. Kai būtis viršenybės prieš nebūtį principui iškyla pamatuota grėsmė ir tenka spręsti, kam teikti pirmenybę – skurstančių gyventojų interesams ar ateities kartų egzistavimui, pastaroji absoliuti rizika turi būti tinkamai pasverta.

Transgeneracinės atsakomybės principą gali būti mėginama neigti to paties pobūdžio argumentu, kuriuo dažnai ginčijama tiek bendra klimato problemos sprendimo strategija, tiek etiniai principai, bylojantys apie būtinybę suderinti interesus gyvenančiųjų čia ir dabar su interesais tų, kurie dar turi gimti. Pagrindinis argumentas, jungiantis

racionalumą ir žmogiškumą, yra grindžiamas nuostata, kad dėl problemos opumo pirmenybė teiktina poreikiui ginti gi-liame skurde gyvenančių žmonių teises, o ne teises tų, kurių dar apskritai nėra. Taigi sumažinti esamą kančią etiniu požiūriu atrodo tinkamiau, nei užkirsti kelią skausmui, kuris dar neįjuntamas, nes pats kenčiantysis dar neegzistuoja. Vis dėlto jau matėme, kad transgeneracinės atsakomybės principas brėžia kitokią perspektyvą, nuo kurios ir turėtų prasi-dėti šios problemos sprendimas, išryškinant du momentus. Pirmiausia, tai faktas, kad ateities kartos turi teisę į būtį. Šioji teisė išplaukia iš moralinio principo, kurį pripažiname tarę, kad būčiai paprastai teiktina pirmenybė prieš nebūtį. Antra, ateities kartos tokią teisę turi, nes jos pačios yra būti-noji transgeneracinių socialinių veiksmų prielaida. Be ateities kartų transgeneraciniai socialiniai veiksmai daugeliu atvejų negalėtų būti užbaigti. Kitaip tariant, kiltų rimtas pavojus, kad jie atrodytų kaip neįvykdomi pažadai. Trečia, dėmesys transgeneraciškumui reikštų, kad imamasi politinių sprendimų dėl skurdžiausių šalių, kurioms, kaip matėme, kebliausia rasti išteklių klimato pokyčiams stabdyti. Kitaip tariant, reikėtų, kad turtingesnės šalys įsipareigotų perduoti technologijas ir žinias neturtingiausioms šalims. Tai galėtų paskatinti technologinę bei socialinę tų šalių plėtrą ir sykiu pakelti jų išsivystymo lygį ir sumažinti skurdą.

Gerbti ateities kartų galimybę kada nors egzistuoti transgeneracinės atsakomybės principas mus įpareigoja remiantis mažų mažiausiai dviem argumentais: todėl, kad būčiai teiktina pirmenybė prieš nebūtį ir todėl, kad ateities kartos yra fikciniai subjektai, kurių presuponavimas esamoms kartoms teikia galimybę iki galo įgyvendinti transgeneracinius socialinius veiksmus. Šių veiksmų svarba esminė – tik taip visuomenė gali tęstis laike, kitaip tariant, žmogaus gyvenimas gali pasiekti labiausiai išplėtotą ir išbaigtą plotmę.

Tad galime teigti, kad transgeneracinės atsakomybės principas nestipriai susaisto kiekvieną kartą įsipareigojimu ateičiai. Kitaip tariant, jis neįpareigoja dabarties kartų suteikti būsimosioms tų teisių ir tos gyvenimo kokybės, kokiomis pačios naudojasi, kita vertus, įpareigoja užtikrinti joms galimybę ateiti į būtį.

Prasminga klausti, ar mus visiškai tenkina toks minimalistinis saitas ir ar jo pakanka bendresnei transgeneracinio teisingumo idėjai pagrįsti. Manau, plačiau žvelgiant mūsų atsakymas turėtų būti „ne“³³⁰. Vis dėlto, apsiribojus vien klimato klausimu ir pripažinus transgeneracinio teisingumo principo galiojimą bei kitus bendros atsakomybės principą formuojančius kriterijus, būtų galima žengti konkrečius žingsnius link pagrindinio tikslo – planetos ir jos biologinės įvairovės išsaugojimo.

Tačiau bendresniame kontekste mes matėme, kad socialiniai veikėjai – iš esmės tai mes visi – pasitelkia ateities kartos sąvoką kaskart, kai tik nusprendžia įsitraukti į tam tikrą laiką išsitiesusį veiksmą, kuriam užbaigti reikalingas ir būsimų kartų įsipareigojimas. Tarkime, tam tikra karta, pavadinkime ją X, prašo kitų kartų įsipareigoti refinansuoti valstybės skolą. Tą skolą karta X sukaupe siekdama, kad šalyje, kurioje gyvena pati ir kurioje gyvens ateities kartos, būtų sumažintas gyventojų skurdo lygis ir paskatinta pramonės plėtra, imantis veiksmų, kurie, kaip jau žinome, sukelia šalutinį poveikį, įskaitant kenksmingų šiltnamio efektą sukeliančių dujų išmetimą į atmosferą. Tokiu atveju toji karta X privalo pripažinti ir ateities kartų teisę į būtį, ir savo pačios pareigą užtikrinti pačią tokios teisės galimybę.

Metafizinė transgeneracinių kartų socialinių veiksmų struktūra, transgeneracinių veiksmų kontekste socialiniams veikėjams paprastai įprastas operavimas ateities

kartos samprata ir esminė ateities svarba socialinei tikrovei, suteikiančiai galimybę pilnatviškai atsiskleisti žmogiškumo plotmei, iš esmės sudaro pakankamą pagrindą teigti, kad dabartinės kartos privalo – todėl, kad gali ir todėl, kad pačios sukūrė tokią socialinę struktūrą – prisiimti įsipareigojimą ateičiai ir visokeriopai stengtis, kad ateities kartos turėtų galimybę egzistuoti. Tai ne dovana, kurią dovanojame ateinantiesiems po mūsų, bet sutartinis įsipareigojimas, vykdomas jį prisiėmus, o prisiimti jį buvo aiškiai naudingiau būtent tiems, kas jį ir prisiėmė.

Šiomis aplinkybėmis iškyla ypač sudėtinga partija, kurią visą dar teks sužaisti. Ji susijusi su transgeneracinės atsakomybės principo praktiniu taikymu mūsų demokratinėse sistemose. Manau, dabarties kontekste dėmesio neatidėliotinai reikalauja pirmiausia dvi problemos. Pirmoji – nepakankamas visuomenės suvokimas, kad kiekviena karta yra įsipareigojusi ateičiai. Šį įsipareigojimą mes sutinkame prisiimti kaskart tarę, kad ateities kartos prisiims užbaigti tai, ką norime, kad užbaigtų. Kadangi su tam tikru lengvabūdiškumu manome, kad ateities kartos darys tai, ko mums reikia (taigi priskiriame joms pareigas), tampa neaišku, dėl kokių priežasčių neturėtume suteikti joms ir atitinkamų teisių.

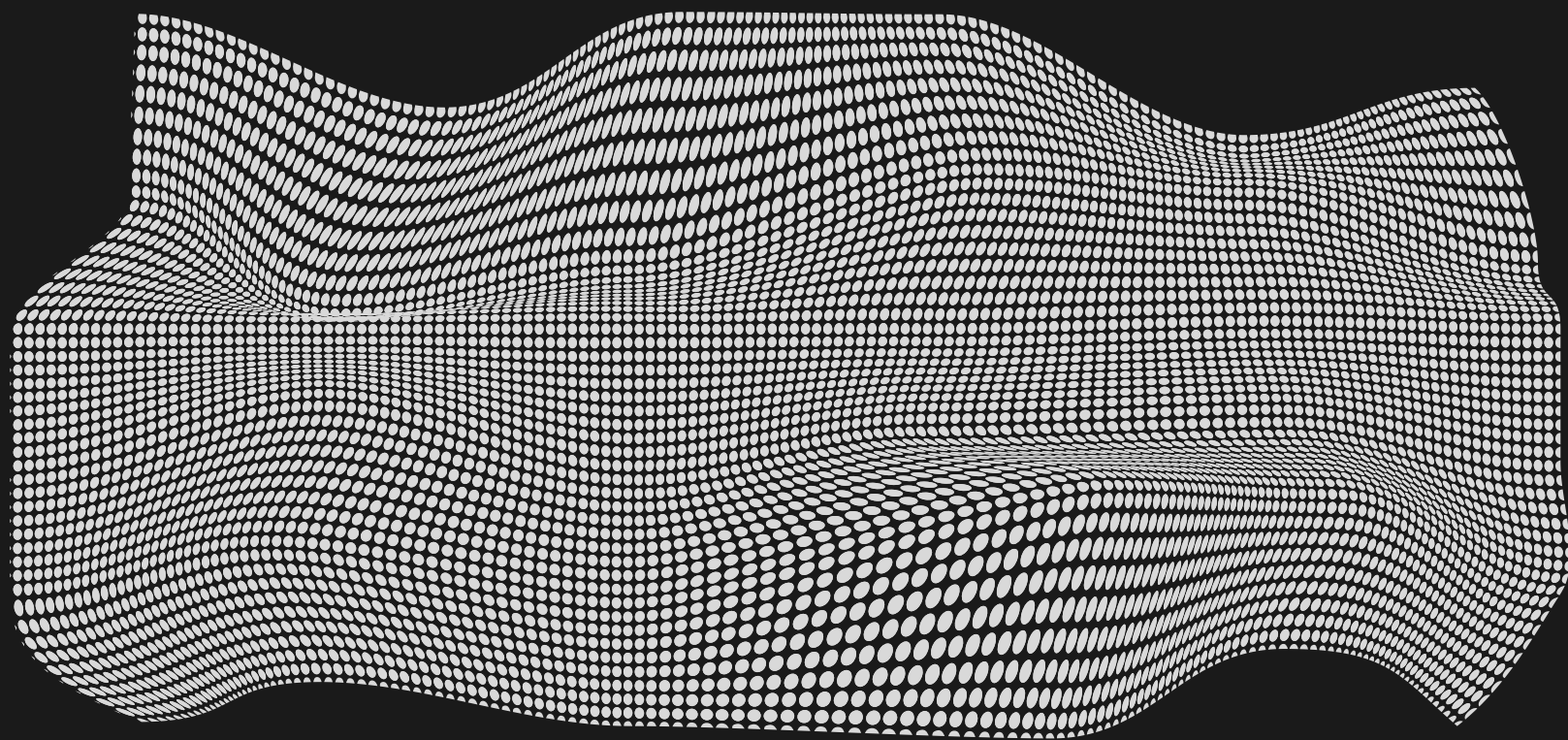
Antras ne mažiau svarbus klausimas siejasi su viduriniu demokratijų keblumu orientuoti ateitį būdais, kurie nevirstų tiesiog parazitavimu. Manau, esama svarių argumentų teigti, jog, plėsdami savo teisingumo principus ir sistemingai įtraukdami naujas kartas, esame priversti nuodugnai ir atidžiai persvarstyti savo demokratinių sistemų idėją ir demokratijos mechanizmus. Tai būtina dėl gana paprastos priežasties. Demokratija – tai valdymo forma, grįsta tautos suverenitetu ir garantuojanti kiekvienam piliečiui visišką lygybę vykdant viešąją valdžią. Kitaip tariant, ši valdymo forma grįsta konsensuso sukūrimu ir išsaugojimu – tiksliau,

330 Išsamiau šie klausimai aptariami netrukus pasirodysiančioje mano publikacijoje.

būtent piliečių, kuriems demokratijoje atstovaujama, konsensusu. Ir vis dėlto tai reiškia, kad iš tiesų nėra atstovaujami tie, kas negali būti atstovaujami, nes neturi teisės į atstovavimą – pavyzdžiui, yra per jauni, neturi balsavimo teisės arba dar nėra gimę. Tai galingas „trumpasis jungimas“, parodantis, kodėl demokratinėse sistemose kyla konkrečių ir labai akivaizdžių sunkumų tinkamai orientuoti ateitį, ir atskleidžiantis aklavietę bei rimtą egzistencinį pavojų mūsų visuomenėms, jau susiduriančioms su kritiniais sunkumais, kurių ištakos – esminis negebėjimas orientuoti ateitį ir tikrai jai įsipareigoti.

Bet tai, žinoma, jau tolesnės istorijos dalis.

TIKROVĒ IR VAIZDUOTĒ



VAIZDUOTĖS REALYBĖ. TECHNINIS KŪRYBINGUMAS IR KALBA

Pietro Montani

Iš anglų k. Brigita Gelžinytė

TECHNOESTETIKA IR VAIZDUOTĖ

Sąvoka „technoestetika“ pasirodo trumpame Gilberto Simondono (2014) tekste – 1982-aisiais Derrida skirtame laiške, kuris jam taip ir nebuvo išsiųstas. Jame autorius siekė teoriškai pagrįsti estetinę prieigą prie techninių praktikų ir nužymėjo keletą galimų krypčių. Nors šio teksto kryptis daugeliu atvejų lieka priklausoma nuo Simondono technologijos filosofijos (Montani 2007, 2014), apie technoestetiką aš ketinu kalbėti visai kita prasme. Ketinu parodyti, kad technoestetikos terminą sudarančių sąvokų sąsaja tiksliau- siai gali būti paaiškinta Kanto kritinės filosofijos kontekste (kuris neturi jokių žymių panašumų su Simondono mąstymu). Tiksliau tariant, tai, kad žmogaus jslumas (*aisthe- sis*) veikia ir pasitelkus technines kūno pratęstis (*extensi- ons*) – ir, taikant žinomą įvaizdį, yra aktyvus „neregio lazdos smaigalyje“ (Bateson 1973; Malafouris 2013) – šiame tekste bus aiškinama prieštaraujant tai filosofinei paradigmai, kuri, kaip ir išdėstyta Kanto estetikoje (Kant 2001), pabrėžia

besąlygišką jslumo veikimą ir jo kokybės svarbą, taip siekiant atitinkamai kritiškai įvertinti žmogaus patyrimą ir jo ypatybes (Garroni 1986, 1993; Nanay 2016).

Kaip Kanto nagrinėtas jslumas (*Sinnlichkeit, Gefühl*) leidžia atsižvelgti į tai, ko reikia technologijos filosofijai? Atsakymas labai paprastas. Smarkiai atsitraukdama nuo karteziškojo reprezentacinio ir į save nukreipto subjekto, kantiškoji estetika nurodo į subjektą, kurį galėtume apibūdinti kaip ek-statišką. Tai subjektas, kuris jaučia pasaulį-aplinką ir jaučia save tame pasaulyje-aplinkoje kaip abipusę priklausomybę (tiek materialiu lygmeniu, tiek bendruomenėje). Veikimas, leidžiantis šiam subjektui įgyvendinti savo ek-statiškumo sąlygą tam tikro patyrimo metu (pavyzdžiui, pažintiniame patyrimo, kuriuo dalijamės su kitais), apima tam tikrą schematizmo sąvokos dalį – ja Kantas (1998, 2000) apibrėžė medijavimų konstravimą, užtikrinantį, jog žmogaus patyrimas visada išlaikytų pastovų ir interaktyvų santykį su pasauliu-aplinka. Apibrėžiant šiuos medijavimus, svarbiausia, kad Kantas juos taip pat – o gal ir visų pirma – suvokia kaip įkūnytus techninius medijavimus. T. y. tikrosios sensomotorinės schemos užsiima technika ar siekia būti pratęstos techniniuose artefaktuose, įskaitant ir ypač galingą techninį artefaktą – kalbą (žr. šio straipsnio skirsnį „Reflektyvus atsiribojimas ir kalbinė artikuliacija“). Jau pirmojoje *Kritikoje* „schematizmas“ buvo tiesiogiai įvardytas kaip *Kunst*, t. y. technikos, produktas³³¹. Taigi dabar norėčiau labiau pagrįsti šią neįprastą Kanto filosofijos profilį išryškinančią teoriją.

Technikos svarba ypač išryškėja pirmajame (nepublikuotame) *Sprendimo galios kritikos* įvade (Kant 2000). Čia Kantas ieško tokio principo, kuriam sprendimo veikla

paklustų pirmine savo forma. Šią veiklą jis apibrėžia kaip reflektuojančiąją sprendimo galią, t. y. kai konkrečiam atvejui sprendimo galia turi surasti arba sukurti taisyklę, kuriai šis atvejis būtų subordinuojamas. Tai yra klasikinis hipotetinio teiginio pavyzdys, kai empirinė taisyklė grindžiama tam tikru duomenų kiekiu ir stebėjimais. Bet sykiu – *ir kur kas labiau pirmapradiška prasme* – tai klasikinis artefakto, tar-kime, nuskaldyto titnago, atsiradimo pavyzdys. Kaip sprendimo galios schematizmas pasireiškia tokiomis aplinkybėmis? Štai puikus Kanto atsakymas:

Taigi reflektuojanti sprendimo galia pradeda nuo duotųjų reiškinių, siekdama juos pritaikyti empirinėms apibrėžtų gamtinių objektų sąvokoms. Ir tai padaryti ne *schematiškai*, o techniškai, ne taip, tarsi tai būtų daroma tiesiog mechaniškai ar instrumentiškai, bet kūrybiškai (*künstlich*), laikantis bendrojo ir sykiu neapibrėžto tikslingos ir sistemiškos gamtos sąrangos principo, tarsi tai būtų reikalinga mūsų sprendimo galiai [...]. Taigi pati [reflektuojanti] sprendimo galia gamtos technišumą *a priori* paverčia jo refleksijos principu.³³²

Jei „gamtos technišumo“ idėja turi būti svarstoma kaip apriorinis reflektuojančiosios sprendimo galios principas, vadinasi, žmogaus patyrimo sąlygos *visų pirma* ir *labiausiai* apima bendrą pasaulio-aplinkos suvokimą, atskleidžiantį nedeterminuotą (nors determinuojamą) pasirengimą reaguoti į techninę stebėseną. Tačiau turi būti aišku, kad čia kalbama ne apie loginį, o apie estetinį principą (jausmą ir savi-jautą). Be to, tai nėra ir objektyvus principas (konceptualus

331 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, transl. by Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 273.

332 Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgement*, transl. by Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 17.

gamtos apibrėžimas), bet vien nedeterminuotas polinkis suvokti pasaulį-aplinką ir su ja sąveikauti techninio virtualumo prasme. Kaip nurodo Kantas – taip, tarsi gamta būtų artefaktas, sukonstruotas remiantis taisyklėmis, parankiomis mūsų gebėjimui spręsti. Visgi šis principas neapsiriboja vien konceptualinių schemų kūrimu, nes pirminė jo forma (kaip bus paaiškinta vėliau) yra neatsiejama nuo sensomotorinio konteksto. Kitaip tariant, sąvoka *a priori* neturėtų nurodyti į jokią „įgimtą“ prietaisą, kuris užtikrintų mūsų (pažintinio ir praktinio veikimo) pasaulio-aplinkos patyrimo sistemiškumą ir nuoseklumą. Likdami ištikimi kritinės filosofijos paradigmai, tačiau pasitelkdami kitokį nei Kanto sąvokyną, galėtume sakyti, kad mes, žmonės, pasaulį-aplinką išgyvename kaip patirtinį lauką, kuris *visų pirma* yra suderintas kaip techninis registras. Išgyvename jį kaip pasaulį, kuris mums pasirodo ir atliepia mūsų poreikį jame ieškoti savo vietos, ir kartu skatina to siekti techniškai. Šitaip mūsų jauslumas gali išsitiesti iki techninių artefaktų ir įgyti tokius pavidalus, kaip pradžioje minėtoji lazda arba aibė protezų, su kuriais judantis kūnas spontaniškai susitapatina. Galų gale, dėl tos pačios priežasties mūsų patyrimas nepasižymi jokia automatine veikla; išties tai labai priklauso nuo to, kaip ką tik minėta „techninė harmonija“ laikui bėgant save peraiškina ir perorganizuoja. Galutiniame trečiosios *Kritikos* įvade „gamtos technikos“ principą Kantas suformulavo iš naujo, apibrėždamas jį kiek bendriau – kaip „gamtos tikslinumą“. Visgi toliau svarstydamas tam tikrą kalbinį specifiškumą ketinu parodyti, kad ši nauja formuluotė iš esmės nieko nekeičia. Bet pirmiau norėčiau susitelkti prie to, kas jau spėjo išryškėti, tačiau vis dar reikalauja atidesnio žvilgsnio. Turiu galvoje tai, ką norėčiau įvardyti kantiškosios vaizduotės „realizmu“.

Interaktyviosios vaizduotės realizmas

Nors Kantas ilgai nesirijo schematizmo valdymo priskirti vaizduotei (*Einbildungskraft*), o ne intelektui (*Verstand*), trečiojoje *Kritikoje* jis nurodo, jog empirinės schemos iškyla per šių dviejų gebėjimų „laisvą žaisimą“. Pavyzdinis šio laisvo žaismo atvejis yra estetiškas sprendinys, kuriam būdingas atitikimas, įvykstantis spontaniškai ir be pastangų. Tačiau būtent vaizduotė atskleidžia ir skatina šį žaisimą, kuriame intelektas veikia paprasto ir neapibrėžto įstatymiškumo režimu. Laisvame „reflektuojančiosios sprendimo galios schemiškume“ vaizduotė „schematizuoja be jokios sąvokos“, taigi pats sprendinys privalo remtis paprasčiausiu vienas kitą įgalinančių vaizduotės laisvės ir intelekto įstatymiškumo jauslumu.

Bet kaip galime aprašyti konkrečią vaizduotės veiklą? Be jokios abejonės, tai yra sintezuojanti veikla, t. y. dėsningumo priskyrimas vien *apytikrei* empirinei įvairovei. Tačiau apie kokius dėsningumus mes kalbame, jei tai nėra konceptualiniai dėsningumai siaurąją prasme? Atsakymas glūdi techninėje veikloje, susijusioje su tuo „laisvu žaisimu“, apie kurį prabyla ir Kantas. Viso to efektas yra vaizduotė, nuolat sąveikaujanti su „daiktais“ pasaulyje-aplinkoje. Kantas siūlo mums pažvelgti į šią sąveiką kaip į judėjimą tarp į tam tikrą materialų prieinamumą (*material affordances*) sutelktų dėmesio momentų ir tokių momentų, kuriuose dėmesys yra neapibrėžtas ir išsklaidytas (Nanay 2016); tarp klausymosi, sutelkto į esmines empirinio fakto savybes, ir klausymosi,

kurio centre esama tik virtualių ir, taip sakant, „pareities“³³³ (*supervenient*) savybių (Montani 2014, išsamiau tai aptarsiu šio straipsnio skirsnyje „Vaizduotės hiperinteraktyvumas: pagrindinės ir išvestinės galimybės“). Būtent šiame judėjime pirmyn ir atgal išryškėja determinuotas projektas, kuriam intelektas galiausiai primes savo vienijančią galią. Vis dėlto konceptualinės determinacijos neturėtume suvokti vien siaurąją prasmę, kaip, pavyzdžiui, tuo atveju kai hipotetinė empirinio dėsno formuluotė pavirsta kalbine išraiška. Determinaciją pirmiausia turėtume suprasti kaip tai, kas pasireiškia visos į aktyvų produkavimą įsitraukusios kūno veikmės forma – pradedant rankų darbu, šiuo požiūriu puikiai išreiškiančiu tokio veikimo įkūnytumą, kurį čia mėginu aptarti panašiai, kaip daroma veikale *Materialiosios įtraukties teorija* (*Material Engagement Theory*) (Malafouris 2013). Tačiau esama vieno skirtumo – t. y. „materialioji įtrauktis“ nesiekia išskirti *dvių skirtingų instancijų* (esminio Kanto kritinės filosofijos momento), kurioms priskiriamos skirtingos užduotys (nors kartais šis skirtumas tėra tiesiog užregistruojamas)³³⁴. Kitaip tariant, Kanto estetika mums leidžia laisvame sprendimo galios schematizme atpažinti vaizduotės laisvės ir intelekto *dėsningumo* sinergiją, o tai yra pirmoji praktikos sritis, kurioje pasireiškia techniško arba, jei norite, techniškai įgyto pažinimo charakteristikos.

Plačiau tai aptarsiu šio straipsnio skirsniuose „Gyvų būtybės ir neorganiškumas: techninio įgalinimo procesas“

333 Lietuviškos vartosenos kontekste Marius Povilas Šaulauskas ir Jonas Dagys siūlo terminą *supervenience* versti žodžiu „pareitis“. Ši sąvoka dar verčiama kaip „ans-tatavimas“ ir „supervenavimas“. Pasak Dagio, į teorinę vartoseną sąmonės filosofijos kontekste šią sąvoką įvedęs Donaldas Davidsonas ją mėgina parodyti, kad sąmonė yra „pareinanti nuo materijos“, tačiau šis ryšys, nors gali būti suvoktas kaip metafiziškai būtinas, nėra „nei loginis, nei kauzalinis“, žr. Jonas Dagys, „Pareitis, fizikalistinė redukcija ir pakeistos kokybės“, in: *Problemos*, nr. 71, 2007, p. 109 (*sud. past.*).

334 Lambros Malafouris, *How Things Shape the Mind*, Cambridge: MIT Press, 2013, p. 99–106.

ir „Gyvų būtybių ir materialaus pasaulio „atitikimo“ (*correspondence*) būdai“, o čia norėčiau pabrėžti vieną svarbiausių momentų. Be reprodukuojančio kantiškosios vaizduotės pobūdžio, t. y. gebėjimo išsaugoti ankstesnių suvokimų pėdsakus ir išlaikyti juos net tada, kai jų nebėra, privalu, kaip vieną pamatinių jos elementų, pridurti ir *interaktyvų* aspektą. Tai tam tikras jautrumas, kurį išryškina pasaulis-aplinka, ypač techninės prigimties prieinamumo (*affordances*) atžvilgiu. Prieš suvokiant ją kaip *phantasia* (pasitelkiant graikų kalbos žodį, išreiškiantį vaizduotės gebėjimą re-prezentuoti tai, ko nėra), Kanto *Einbildungskraft* yra tikrovės įsivaizdavimas ta prasme, kad vaizduotė sąveikauja su pasauliu-aplinka ir ją tiek formuoja, tiek pati yra jos formuojama. Viena ypač rafinuotame *Sprendimo galios kritikos* pasaže³³⁵ Kantas tvirtina, jog būtent objektyvusis pasaulio-aplinkos prieinamumas padeda formuoti vaizduotę techninėje veikloje. Čia jis teigia, jog empirinio pažinimo (siaurąją prasmę) procese vaizduotei iškyla uždavinys apibrėžti savo laisvą žaismą su intelektu, remiantis „proporcija“, kuri siejasi su mūsų siekiamo pažinti objekto tikslingumu. Taigi būtent pažinimo objektas yra tai, kas suteikia atsaką vaizduotės laisvei, nukreipdamas jos interaktyvumą link tam tikros konkrečios formos. Nors Kantas čia kalba apie konceptualinį pažinimą, visiškai akivaizdu, kad interaktyvumo būseną, apibrėžta proporcionavimo idėja, kurią pasiūlo tam tikras apibrėžto objekto prieinamumas (*affordances*), techninės praktikos atveju gali būti suvokta kur kas pirmapradiškiau. Grįžtant prie lazdos pavyzdžio – tiesiog pagalvokite, kiek esama kitų galimybių ją panaudoti, priklausomai nuo to, atsižvelgiame į vienas ar į kitas jos savybes. Pavyzdžiui, tai gali būti lankstumas, būtinas norint

335 Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgement*, § 21.

sukonstruoti lanką strėlėms laidyti, arba, atvirkščiai, tvirtumas, reikalingas gaminant svirtį, ir t. t.

Galiausiai reikia pažymėti, jog ši interaktyvi ir *reali* veikla, kurią čia mėginu aprašyti, nagrinėja platų determinacijų lauką, kurio pobūdis gali būti susietas su *semantika*, įsišaknijusia kūniškoje ir techninėje vaizduotės prigimtyje (prie to dar grįšiu skirsnyje „Reflektyvus atsiribojimas ir kalbinė artikuliacija“). Be to, sensomotorinės schemos, besiformuojančios šioje sąveikoje, gali būti naudojamos plačiai ir įvairiopai, ir tai Kantas svarsto viename svarbiausių ir novatoriškiausių savo estetikos fragmentų.

GYVOS BŪTYBĖS IR NEORGANIŠKUMAS: TECHNINIO ĮGALINIMO PROCESAS

Ankstesnius mano teiginius apibendrinant kita filosofine kalba, galima teigti, kad gyvenimo formas, evoliucijos eigoje išbandytas *homo sapiens*, puikiai charakterizuoja tas praktikų laukas, kuriame pasireiškia tam tikras *techninis kūrybingumas*. Mano galva, šiuo požiūriu ypatingo dėmesio nusipelno *techninio įgalinimo* klausimas (Montani 2014, 2017, 2018, 2019) – tai būtent toks internalizacijos metu vykstantis įgūdžių, su kuriais pirma ilgą laiką buvo eksperimentuojama techniniam veikimui tipiška eksternalizacijos³³⁶ maniera, įsisavinimo procesas. Siekiant patikslinti techninio įgalinimo sąvoką ir jos reikšmę, pakanka paminėti dvi ypač galingas technologijas: sakytinę kalbą ir raštą. Daugiau dėmesio skirsiu pirmajai, remdamasis idėja, kad, apskritai paėmus, sakytinė kalba nėra deramai ištirtinėta platesniame

336 „Eksternalizacija“ iš esmės yra dažniausiai vartojama, nors šiuo atveju ir nenoriai pasirinkta sąvoka. Ji gali netgi klaidinti, nes verčia manyti, kad šį procesą sudaro kažko, kas jau buvo suvokta „viduje“, iškėlimas į „išorę“. Kaip bus patikslinta toliau (žr. šio straipsnio skirsnius „Išorės-vidaus santykis“ ir „Gyvų būtybių ir materialaus pasaulio...“), šis judėjimas „iš vidaus į išorę“ turi būti radikaliai užklaustas.

techninės kūrybos kontekste – jeigu jos neužgožia kitos temos, ji laikoma tiesiog nesvarbia ar net klaidinančia.

Mano išeities taškas yra „materialiosios įtraukties“ samprata, kurią Lambros Malafouris išdėstė savo reikšmingoje knygoje (Malafouris 2013). Tiesą sakant, Malafourio prieiga svarbi tuo, kad techninio kūrybiškumo fenomeną ji integruoja sykiu su labai veiksminga ir įtikinančia paradigma – tai minėtoji *materialiosios įtraukties teorija* (*Material Engagement Theory* – MET), kurią aš iš esmės palaikau. Kartu su Donu Ihde pasiūlydamas klasikinę *homo faber* figūrą, neseniai Malafouris darsyk patvirtino programinį šios prieigos aspektą – jei mes, žmonės, pirmiausia atliepiame ne *homo sapiens*, o būtent šią figūrą, taip yra tikrai ne dėl mūsų polinkio kurti artefaktus, bet dėl to, kad „mes kuriamo tai, kas savo ruožtu kuria mus“³³⁷. Šio santykio abipusiškumas ir tai, kas kiekvieną kartą iš jo iškyla, ir yra pamatinis MET orientyras.

Šiame tekste negaliu išsamiau aptarti Malafourio pasiūlytos teorijos, kurioje man svarbiausia tai, jog ji pripažįsta „pratęstosios sąmonės“ (*extended mind*) sampratos įtaką (Clark ir Chalmers 1998). Beje, pats Malafouris apibūdina MET kaip „stipriąją pratęstosios sąmonės teorijos versiją“³³⁸ ir nurodo į „hilonoetinį lauką“, kartu susitelkdamas į „*mediacijos* svarbą žmogaus mąstyme“ (kursyvas mano), šitaip tiesiogiai priešindamasis klasikinei hilomorfizmo sampratai, pagal kurią hilomorfizmas yra žmogaus sąmonėje įžvelgtas dizainas, formuojantis negyvą materiją. Mediacijos samprata, priešingai, nurodo į bendrą techninę veiklą, kurią sudaro *lygiavertis interaktyvusis santykis*, užmegztas tarp skirtingų procesų „rangovų“, kurie ir kontroliuoja artefaktų

337 Don Ihde, „Lambros Malafouris, Homo Faber Revisited: Postphenomenology and Material Engagement Theory“, in: *Philosophy & Technology*, 2011, p. 195.

338 Lambros Malafouris, *How Things Shape the Mind*, p. 227.

atsiradimą. Iš gausybės iškalbingų Malafourio pateikiamų pavyzdžių paimkime vazos, išgaunamos tinkamai suformavus molio gabalą, gaminimo iliustraciją. Prie šio pavyzdžio grįšiu dar keletą kartų. Viena vertus, vertinti šį procesą MET požiūriu – tai pabrėžti, kad pačiame molyje atsiskleidžiančios prieinamumo savybės (*affordances*) – minkštumas, lankstumas, santykinis laidumas, atsparumas ir kt., – vazos atsiradimą lemia tiek pat, kiek puodžiaus rankų jautrumas ir rato judėjimas. Kita vertus, akcentuojama, kad visas šis produktyvus veikimas įgyja sudėtingo *pažintinio įvykio* konfigūraciją – jame dalyvaujanti pratęstoji sąmonė performuojama, be to, jai suteikiami tokie intencionalūs gebėjimai, kuriais anksčiau ji nepasižymėjo³³⁹. Kitaip tariant, pats intencionalumas yra tai, kas pasirodo pačiame materialiosios įtraukties procese, o ne kažkas, kas jį reguliuoja tam tikru privilegijuotu būdu. Privalu pabrėžti paskutinį dalyką – techninis kūrybingumas, susijęs su materialaus įsitraukimo ir įgalinimo procesais, yra toks pat senas kaip ir *homo faber*. Vadinasi, toks kūrybingumas buvo veiksmingas daug anksčiau, nei susiformavo bent kažkas panašaus į kalbą. Taigi materialioji įtrauktis, manau, turėtų nurodyti į bendrą sensomotorinę žmogaus kūno veikmę, kurią galime įvardyti įprasta vaizduotės sąvoka, tačiau nuolat atsižvelgdami į šiek tiek jau aptartus fundamentalaus įkūnytumo ir steigiančio interaktyvumo aspektus. Kai žmonės įsivaizduoja, jie tai daro visu savo kūnu – ir, žinoma, pirmiausia rankomis. Atitinkamai ši vis sudėtingėjanti sensomotorinių protokolų sistema tūkstantmečiais skatino interaktyvių jos rutininių praktikų komunikuojamumą. Vis dėlto, griežtai vertinant, šių komunikacijos (ir mokymosi) formų neturėtume vadinti „kalba“ (Corballis 2002; Everett 2017).

339 Šis apibūdinimas iš esmės sutampa su tuo, ką aš įvardijau kaip „techninį įgalinimą“.

Prieš išsamiau aptardamas vieną MET aspektą, norėčiau pridurti, kad pažvelgę į tą daugybę teorinių prielaidų, kurios, nepaisant skirtumų, didžiąja dalimi laikosi humanitarinių mokslų pastaruosius keturiasdešimt metų išsaugotos nuostatos tikslųjų mokslų atžvilgiu, pastebėsime, jog iš esmės sutariama dėl teorinės paradigmos, kurią Malafouris įvardija pažinimo archeologija. Kitaip tariant, nuostata, kad turėtume tyrinėti įkūnyto žmogaus pažinimą ir jo komunikacijos sistemas, šiandien yra plačiai paplitusi tiek antropologijos, tiek neuromokslo, tiek paleontologijos ir psichologijos srityse (Gallagher 2005, 2017; Gallese ir Lakoff 2005; Grusin 2017; Ingold 2001, 2013; Latour 1999; Noë 2009; Tomasello 1999). Trumpai tariant, mes nagrinėjame žmogaus pažinimo ir patyrimo klausimo prieigos galimybę, kuri – be tam tikrų, nors kartais ir svarbių, ir reikšmingų skirtumų – suvoktina kaip filosofinė pastanga aiškiai ir tiksliai aprašyti tam tikrą nesuderinamumų sistemą, pasitelkiant, pavyzdžiui, reprezentacines, intencionalistines ar prigimtinės (*innatist*) sąmonės teorijas ir t. t. Tuo tikslu taikomos metodologinės nuostatos, vis atidžiau vertinančios siūlomų teorinių hipotezių ir jų eksperimentinio indėlio empirinį atitikimą.

Privalu pabrėžti du dalykus. Pirmiausia, kaip jau minėta, visiškas hilomorfizmo teorijos atmetimas (Ingold 2013). Šios teorijos požiūriu, tai, kas neorganiška, tėra negyva materija, daugiau ar mažiau tinkama įgyti formos, kurią iš anksto numatė kažkieno sąmonė, atspaudą. Antra – *homo faber* „vaizduotiškas“ veikimas eina pirma ir daugiausia instruktuoja *homo symbolicus* veiksmus³⁴⁰. Šie du momentai akivaizdžiai susiję. Viena vertus, kaip matėme, materialioji įtrauktis įgyvendina ir numato aktyvų neorganiškosios plotmės dalyvavimą žmogaus sąmonės atsiradime; kita vertus,

340 Lambros Malafouris, *How Things Shape the Mind*, p. 153–177, 227–249.

laikinė materialiosios įtraukties raida savo ruožtu sukuria atitinkamą pažinimo infrastruktūrą, paruošiančią tinkamą dirvą iškilti simboliškumui. Kažko panašaus į *fonetiškai artikuliuotos* ir *semantiškai denotuojančios* kalbos (pastarosios technologijos poveikio radikaliai žmogaus gyvenimo formų kaitai, į šį procesą veikiausiai įvedusiai pertrūkio³⁴¹ elementą, tiesiog neįmanoma pervertinti) atsiradimą norėčiau iškelti kaip klausimą, vertą atskiros diskusijos.

Šio artikuliuotos kalbos atsiradimo įvykio atveju kylančios problemos – išties įspūdingos ir toli gražu nelengvai išsprendžiamos, ar bent tinkamai suformuluojamos. Apsiribosiu įvardydamas keletą ir vėliau prie jų grįšiu išvadoje. Ar artikuliuotos kalbos atsiradimas yra sąlygojamas tikėtino staigaus įsiveržimo, ar veikiau ilgo ir laipsniško vystymosi? Ar fonetinis-artikuliacinis elementas užtikrina lemtingus skirtumus, ar vis dėlto gali būti pakeistas kitais išraiškos matmens reguliavimo sistemų šaltiniais, pavyzdžiui, gestu? Ar semantinis-denotacinis išsakymo pobūdis, t.y. „objektyvumas“, ar „nurodymas į kažką“ (*aboutness*), gali apibrėžti šios technologijos savitumą, ar veikiau ją tiesiog integruoja greta kitų pragmatinių, komunikacinių ir išraiškos savybių? Ar artikuliuotos ir denotacinės kalbos savimonės laipsnis gali visomis prasmėmis būti lyginamas su *homo faber* būdingomis – tiek operatyviosiomis, tiek performatyviosiomis – vaizduotės praktikomis, ar veikiau juo žymima ryški ir nebeatšaukiama transformacija?

Savimonę liečiantį klausimą, patį bendriausią ir mažiausiai apibrėžtą, suformulavau pačioje pabaigoje, manydamas, kad jis gali atsiskleisti kaip daug žadantis išeities momentas. Kitame skyrelyje pamėginsiu aiškiau apibrėžti šį jo privalumą.

341 Šiuo bene labiausiai šiandien svarstomu klausimu aš pasisakysiu baigiamosiose pastabose.

Išorės-vidaus santykis

Prieš tęsiant privalu bent trumpai patikslinti vidaus-išorės santykio sampratą. Kaip jau minėjau, filosofijos žodyne visuotinai priimta vartoti eksternalizmo sąvoką – pavyzdžiui, turiu omenyje teorijas, kurios remiasi „pratęstosios sąmonės“ paradigma (Clark ir Chambers 1998). Vis dėlto tai neįparankus terminas. Iš tiesų jis sužadina semantinę schemą, kurioje abi proceso pusės – išorės ir vidaus – galima suvokti kaip atsietas, o tam tikrais atvejais net atsakingas už vienkrypčius veiksmus (iš vidaus į išorę ar atvirkščiai). Pasiremdamas keliais pavyzdžiais, ketinu parodyti, kodėl ši schema yra klaidinanti.

Kad būtų aiškiau, pirmiausia išskirsiu tris „eksternalizavimo“ tipus, pradėdamas nuo paprastesnio ir tiesesnio – regis, vienintelio, kuriam tinka ši mano ką tik paminėta išraiška. Pavyzdžiui, jei kalbame apie atmintį, galime teigti, kad eksternalizacija vyksta kiekvieną kartą, kai ko-kiam nors techniniam įrenginiui perduodamas saugoti didelis kiekis duomenų, kurių negalėtume įsiminti. Tai mūsų galingų, patogių, tvarių ir greitų išmaniųjų telefonų atmintis. Pereikime prie kito, daug archajiškesnio eksternalizuotos atminties priemonės tipo, kuriam galima priskirti „mazgelio nosinėje“ modelį. Akivaizdu, kad šiuo atveju esminį skirtumą sudaro žymiai didesnis šios išorinės priemonės ir ją naudojančių asmenų interaktyvumo laipsnis. Mazgelis nosinėje mums primena, kad reikia atlikti tam tikrą veiksmų programą, tačiau su šia programa jis neturi jokio tiesioginio ryšio (priešingai nei, pavyzdžiui, išmaniajame telefone išsaugotas telefono numerių sąrašas, kuriam būdingas visiškas atitikimas). Tad panašu, kad interaktyvumo laipsnis žymi svarbią asimetriją tarp išorės ir vidaus bei tam tikrą apykaitą, darančią įtaką abipusei determinacijai. Taigi ima aiškėti, jog šios dvi mūsų sąvokos – vidus ir išorė – *turi būti*

apibrėžtos pagal jų tarpusavio santykį. Panagrinėkime kiek sudėtingesnę veiksmą, tokį kaip įgyjamas įgūdis. Pavyzdžiui, kaip išmokyti teisingai ir efektyviai atlikti koordinuotą judesių seką, būtiną žaidžiant tenisą.

Jei jums kada nors teko susidurti su kuo nors panašaus (galbūt net ne sykį), tai žinote, kiek laiko prireikė įsisavinti, apdoroti ir įsiminti tą judesių seką. Tačiau taip pat žinote, kad jūsų gebėjimas susiformavo žingsnis po žingsnio, į šį interaktyvų veiksmą įtraukiant daugybę – sensorinių, materialių, techninių ar pažintinių – elementų, kurių kiekvienas nepakeičiamu būdu prisidėjo prie sėkmės. Jei manęs kas nors paprašytų, galėčiau be raketės ar kamuoliuko imituoti tenisininko judesių seką; bet man tai pavyktų tik todėl, kad „žinau“, ką tiksliai reiškia laikyti raketę ir kiek sveria teniso kamuoliukas, kokį optimalų aukštį turi pasiekti prieš smūgį išmestas kamuoliukas, kaip tvirtai mano kojos turi remtis į žemę ir pan. Įvardijau tai „žinojimu“, tačiau akivaizdu, kad kalbu apie tam tikrą įkūnytą įsisavinimą (*embodied internalization*) – įgalinimą, prie kurio atsiradimo vienodai prisidėjo daug veiksmų: laikančioji ranka ir viso kūno motorinė koordinacija, tinkamo atstumo įvertinimas ir bendrų erdvinį santykių pojūtis, raketė (savo forma dabar tokia skirtinga nuo tos, kurią naudočiau vaikystėje) ir kamuoliukas, nepamirštant ir grindinio, ant kurio stoviu ir judu (suplūkta žemė ar cementas), tinkamų batų ir t. t.

Galiausiai ši vidaus ir išorės sąveika klostosi kaip vienosios interaktyvus santykis, kurio atviro grįžtamojo ryšio sistemoje abi pusės nuolat iš naujo determinuoja viena kitą.

GYVŲ BŪTYBIŲ IR MATERIALAUS PASAULIO „ATITIKIMO“ (*CORRESPONDENCE*) BŪDAI

Dabar jau galime aiškiau išskirti šią *lygiavertės interakcijos santykio* paradigmą, kurią, apskritai paėmus, apibrėžiau

remdamasis Malafourio argumentais. Šiuo tikslu norėčiau susitelkti prie specifinių ir žmogaus technišumą panašiai interpretuojančių teorinių nuostatų, būdingų antropologams kaip Timas Ingoldas (2011, 2013). Kaip jau minėjau, šias dvi ir kai kurias kitas koncepcijas sieja radikalus kritiškumas tokio materijos-formos modelio atžvilgiu, koks jis tūkstančius metų buvo apmąstomas hilomorfizmo kontekste. Kita vertus, šias dvi sampratas išryškina vadinamasis vaidmenų žaidimas, kurį galima atpažinti šiame santykiuje. Kaip siūlė Ingoldas, pradėti vertėtų nuo gana reikšmingo fakto, atsisakant interakcijos sąvokos ir keičiant ją atitikimo sąvoka, panašiai ir net dar skrupulingiau revizuojant kitus conceptualinius instrumentus – tokius kaip įkūnijimas ir veikmė (*agency*), paprastai siejamus su pratęstosios sąmonės idėja.

Daugeliu aspektų, pradedant nuo terminijos ir pasikartojančių pavyzdžių, Ingoldo pozicija sutaiso ir patikslina Heideggerio svarstymus apie techniką – Heideggerį (1949) jis mini ypač dažnai. Tiksliau tariant, Heideggerio antihumanizmas čia vėl išskyla neantropocentrinio humanizmo pavidalu, numatančiu žmogaus įsitraukimą į gilų rezonansą su „daiktais“; autentiškiausia pastarojo išraiška būtų iš esmės išlaikyti daiktų „daiktiškumą“ tėkmės būsenoje – kuria nepasižymi apgailėtini objektai, Ingoldo laikomi sustingusiais produktais, kamuojamais reprezentacinio *hybris*. Taip sukuriamas įsidėmėtiną požiūrį, leidžiantis techninę mediaciją suvokti kaip „transduktorių“³⁴² sistemos išradimą, kiekvieną kartą vis iš naujo sinchroniškai sujungiant du lygiagrečius energinius srautus, t. y. būtent žmogaus gyvenimo ir daugialypį neorganinės medžiagos srautus. Ingoldo mąstymas čia sąmoningai atkartoja Deleuze'o ir Guattari

³⁴² Ingoldas aiškiai atskiria šio žodžio vartojimą nuo transduktyvumo sąvokos, kurios laikosi Simondonas (2014). Tačiau šio autoriaus originalias įžvalgas Ingoldas vertina ir iš dalies į jas atsižvelgia.

(1980) mąstymą. Ingoldas siūlo keletą pavyzdžių – visi jie itin iškalbingi ir ypač atidžiai aprašyti. Tarp jų – ir išskirtinis Malafourio pavyzdys, t. y. būtent materialioji įtrauktis, per kurią atsiranda artefaktai ar, tiksliau tariant, keramikai priskirtini „daiktai“. Siekdamas nuosekliai išlaikyti savo antropocentrinę poziciją ir sykiu vengdamas tokių sąvokų kaip veikmė ar įkūnijimas (nesvarbu, žmogiškasis ar materialusis), gamybos procesą Ingoldas apibūdina pagal tokia schema: žmogaus „atitikimas“, tiksliau, jo sklandi molio tėkmės savybių propriocepcija įmanoma tik tarpininkaujant transduktoriui, šiuo atveju – puodžiaus žiedimo ratui. Taigi minėtame „žaidime vaidmenimis“ Ingoldo darbinis modelis įgyja tikslią *trilypę konfigūraciją*: atitikimas tarp žmogaus ir pritaikyto bei takaus *physis* pertekliaus (nors Ingoldas veikiau kalba apie „pasaulį“) privalo būti *kūrybiškai* medijuotas transduktorių išradimu, kuris visa tai įgyvendina ir, taip sakant, „išskirsto fazėmis“. Šio susidūrimo vieta – ne kas kita kaip „daiktas“, suvokiamas kaip pasižymintis neredukuojamu skirtumu nuo objekto. Šis argumentas, regimas vitalistinio ir sutaikančiojo fenomenologinio *Stimmung* fone, vertingas ne tik dėl siekio užmegzti dialogą tarp Heideggerio ir Deleuze'o su Guattari, bet ir dėl pastangų formuoti *homo sapiens* sampratą remiantis perspektyva, kurioje sustiprinamas jo techninis kūrybingumas anapus bet kokio geismo viešpatauti. *Stimmung* yra ta „antroji technika“, kurią Walteris Benjaminas (1935) siejo su žaidimo ir mimezės idėjomis – kaip sustiprinančiomis prigimtį ir neutralizuojančiomis bet kokią valią galiai ar neišvengiamybę paklusti³⁴³. Vis dėlto Ingoldo tekste (2013) šių nuorodų nesama.

343 Priėmus ir kito Heideggerio pastebėjimo nuostatą, taptų įmanoma kalbėti ir apie „gamybą *physis* lopšyje“. Vis dėlto tai, kad tiek daug skirtingų autorių statomi greta arba galimai ima derėti tarpusavyje šioje taikingoje Ingoldo problematikos erdvėje, gali kelti tam tikrų pagrįstų abejonių.

Dar viena pastaba prieš pateikiant vertinimą, ar ir kur Ingoldo pozicija susiduria su tam tikrais sunkumais. Galima svarstyti, kodėl tokia turtinga ir kūrybiška dermė su pasaulio tėkmės pertekliumi žymi vien žmogaus, bet ne kitų gyvų būtybių egzistavimą. Bent jau ne tuo būdu, kuris leistų išskirti lemiamus ar netgi katastrofiškus evoliucijos posūkius. Tiesą sakant, nebegalėdamas kliautis tradiciniu aiškinimu, vienaip ar kitaip vedančiu prie tam tikrų kognityvinių ir greičiausiai tik tam tikroms rūšims būdingų ir įgimtų funkcijų apsvaistymo, Ingoldas teigia, kad žmogui būdinga ir tokia savybė, kuri, be kita ko, pačiam Ingoldui atrodo mažiausiai antropocentriška. Tai „jausmas“, kurį reikėtų suvokti kaip *aisthesis* ir kuris yra priderintas prie paradoksalios, nors toli gražu intuityviai neprieštaringos, ek-statiškos išcentruotos propriocepcijos būsenos³⁴⁴.

Atitikti pasaulį [...] nereiškia vien jį aprašyti ar reprezentuoti; tai reiškia ir atliepti jį. Atitikimas numato *juslinio sąmoningumo* (*sentient awareness*) [kursyvas mano] sukeltų veiksmų susiliejamą su gyvo gyvenimo tėkmėmis ir srautais, transduktoriais užtikrinant mediaciją. Šis susiliejimas – kurio metu, idant taptų [...] neatskiriami, dvilypiais saitais susijungia jslumas ir medžiagiškumas – yra gamybos esmė.³⁴⁵

Taigi panašu, kad ypač atviras, mobilus ir be selektyvių filtrų žmogus vienintelis iš visų gyvų būtybių geba kūrybingai ir transduktoriai, t. y. anksčiau aptartu technišku būdu, atitikti pasaulį. Kaip matysime netrukus, nors pastarąją Ingoldo

344 Tiesą sakant, „išcentruota propriocepcija“ skamba kaip oksimoronas. Tačiau norint įsitikinti, kad tai be jokių sunkumų yra prieinama intuityviai, pakanka labai paprasto veiksmo: galima nurodyti, pavyzdžiui, į grožio patyrimą.

345 Tim Ingold, *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*, London: Routledge, 2013, p. 182.

nuostatą reikėtų išlaikyti, jos nevertėtų priimti apsigauvant jos tariamu nekaltumu. Iš tiesų neįmanoma teigti, kad žmogus „jaučia“ (*feels*) pasaulio pertekliaus tėkmę (*fluid superabundance of the world*) tiesiog „kitaip“ nei, tarkime, erkė ar šimpanzė, nepriduriant, jog šiam „skirtingumui“ tenka atsakomybė už istorinius, kitoms gyvoms rūšims nežinomus padarinius – o gal net pačią istoriją *tout court*. Dabar ketinu dar kartą sugrįžti prie Malafourio idėjų ir pamėginti vieną iš likusių atvirų problemų pateikti kiek kitaip ir galbūt tinkamiau. Turiu omenyje artikuliuotos kalbos klausimą, traktuojamą kaip specifinio žmogaus vaidmens etaloną, atsiskleidžiantį radikaloje ir lygiavertėje interakcijoje, būdinčioje materialiajai įtraukčiai.

Antropocentrizmas ar antropomorfizmas? Technoestetikos klausimas

Ingoldą ir Malafourį, kaip ir daugelį kitų, sieja aiškus nepasitikėjimas antropocentrizmu, kurį savo ištakose bei raidoje veikia pasisavina objektyvuojanti pozicija – tai būtent veikiančiųjų (žmonių) izoliavimas nuo daiktų, kurie, savo ruožtu, subordinuojami reprezentaciniam ir hilomorfiniam mąstymui. Malafouris šiam požiūriui duoda labai aštrų atsaką, galutinai patvirtindamas mūsų jau apsvarstytą mintį:

Jei egzistuoja toks dalykas kaip žmogaus veikmė (*agency*), tuomet egzistuoja ir materialioji veikmė; žmogiškosios ir materialiosios veikmės neįmanoma išpaužti. Kitaip tariant, nors veikmė ir intencionalumas negali būti daiktų savybės, jos nėra ir žmogaus savybės; tai – materialiosios įtraukties savybės.³⁴⁶

Nepaisant visko, Malafouris puikiai supranta, jog toji sampyna (*entanglement*), kurią išryškina materialioji įtrauktis ir kurioje dalyvauja žmogus, turi kažką savito, tad negali visomis prasmėmis būti apibendrinta. Šį savitumą jis nusako nubrėždamas skirtį tarp antropocentrizmo ir antropomorfizmo. Jis rašo, kad „antropocentrizmas suvokia žmogų kaip esantį realybės centre; antropomorfizmas realybę suvokia žmogiškai“, ir priduria, jog „tai yra biologinė žmogaus būklės sąlyga, kurią turime priimti“. Neįmanoma net įsivaizduoti, ką mums, žmonėms, reikėtų gyventi ir mąstyti be sudedamojo metaforų aparato, kuriuo grindžiamas mūsų pasaulio suvokimas – perpintas giliai įkūnytų sensomotorinių schemų, tokių kaip aukštyn / žemyn, priekyje / gale, viduje / išorėje ir pan. Iš to plaukia, kad antropomorfizmas turėtų būti mąstomas „ne kaip problema, kurios mums nepavyko įveikti, bet veikiau kaip pagrindinis žmogaus žiūros ir materialiosios įtraukties bruožas, į kurį dera atkreipti dėmesį ir pamėginti suprasti“³⁴⁷.

Epistemologinę šio klausimo plotmę verta panagrinėti ir išplėtoti išsamiau, net jei tai reikėtų peržengti Malafourio brėžiamas metodologines ribas. Tiksliau tariant, turėtume iškelti klausimą, ar šiuo atveju vartojama suvokimo sąvoka tinka visomis prasmėmis, ar būtų tikslingiau – kaip kad daro Ingoldas – kalbėti apie bendresnę ir neapibrėžtą „julinį sąmoningumą“, t. y. žmogui būdingą *aisthesis* atvirumą. Turiu omenyje, jog, susitelkdami į specifiškai „estetinį“ elementą, esame įgalinami geriau suprasti Malafourio aptariamą antropomorfinį suvokimą ir Ingoldo teigiamą ekstatinę propriocepciją. Malafourio nurodytą „antropomorfizmo“ poreikį aiškiai numato pats Kanto *Sprendimo galios kritikos* (2000) epistemologijos statusas. Kantas kalba apie „gamtos tikslingumą“, kuris turėtų būti suvokiamas

346 Lambros Malafouris, *How Things Shape the Mind*, p. 119.

347 *Ibid.*, p. 131.

kaip „subjektyvus“ reflektuojančios sprendimo galios principas. Tiesą sakant, teigia Kantas, šios pamatinės veiklos metu mes elgiamės taip, tarsi už šios gausios ir į nieką nesuvedamos „formų įvairovės“, kuria mus pasitinka „gamta“, slėpėtų protinga tvarka – net jei visa ši tvarka dar tik turės būti atrasta. Šiuo atveju mums įdomiausia, kad, anot Kanto, antropomorfinė žiūra, pagal kurią gamta suvokiama taip, tarsi ji buvo spontaniškai suderinta su mūsų giliausiais lūkesčiais, idant galėtume joje apsigyventi ir ją pažinti, yra – kažko kito ir savęs paties – „malonumo ir nepasitenkinimo jausmas“. Todėl tai yra kažkas itin artima tam „atitikimui“, kurį teigia Ingoldas ir kurio pirminis laukas, anot Kanto, taip pat yra ne sąvokomis perpintas suvokimas, bet būtent *aisthesis*; ir tai jokių būdu negalėtų būti konceptualiąją plotmę užimantis intelektas.

Pradžioje į šią atidėtą klausimą – apie tai, kas įgyja svarbą lygiavertės sąveikos dalyvių „žaidime vaidmenimis“, iš kurio sudaryta materialioji įtrauktis ir kuriuo atliekamas *homo faber* būdingas techninis kūrybiškumas – sufleruojama galimybę atsakyti pasitelkiant technoestetiką. Žmogus pradeda žaisti visų pirma dėl nepaprastai intensyvaus, bet sykiu neapibrėžto ir atviro jausmo, orientuojančio jo vaizduotę vykstant materialiosios įtraukties sampynai. Ir aki-vaizdu, kad šio jausmo impulsas siejasi su specifine gyvos būtybės kūrybine adaptacija, kuri, stokodama biologinių išlikimo galimybių, yra priversta ieškoti techninių (Montani 2017). Kitaip tariant, tai, kas grynai hipotetiniu ir simuliaciniu būdu patiriama kaip iš prigimties antropomorfiška, pirmiausia yra prisitaikymas prie plačios ir neapibrėžtos techniško struktūros. Iš to plaukia, kad nuo pat savo ištakų žmogiškasis *aisthesis* yra techniškai suderinta jausena (*technically attuned feeling*): *technoestetika*.

Privalu tinkamai įvertinti originalią Kanto formuluo-
tę – tą įpareigojimą, pagal kurį žmogaus veikmė (*agency*)

esmingai susiejama su technišku. Tai galėtų būti viena, nors ir ne paskutinė svarbi priežastis, dėl kurios jis sugrįžo prie kur kas mažiau apibrėžto „tikslingumo“. Jei į šią situaciją pažvelgsime rimtai, tai padėtis, kurią iki šiol rekonstruome, nepaisant skirtumų susiedami Malafourio ir Ingoldo idėjas, gana žymiai pasikeis. Tiesą sakant, ne tik sutaukinantis Ingoldo *Stimmung* suteikia erdvės tam tikrai neįaukiai *techninio kūrybingumo prievartai* – prisimenant tą *deinotes* (gr. δεινός – šurpus, klaidus), kuriuo pirmajame „Antigonės“ stasimone Sofoklis įvardijo vidinį žmogaus technišumą (Montani 2017a), – bet ir nuolat akcentuojamas atitinkamų materialiosios įtraukties elementų lygiavertiškumas yra bent jau iš dalies kvestionuojamas šių elementų demonstruojamu pertekliniu aktyvumu ir išpūdingu plastiškumu. Tačiau šį aspektą privalu apibrėžti išsamiau.

VAIZDUOTĖS HIPERINTERAKTYVUMAS: PAGRINDINĖS IR IŠVESTINĖS GALIMYBĖS

Dar viena nuoroda į kantiškosios estetikos filosofinę sistemą bus naudinga formuluojant problemą pagal tą konceptualinę schemą, kurią laikau esant tinkama ir kurios laikysiuosi likusioje teksto dalyje. Kaip matėme, Kantas analitiškai apibrėžia estetinį jausmą, dėl kurio mes, žmonės, jaučiame sanderinę ar atitikimą su gamta – jei turime omenyje „laisvą žaismą“ tarp vaizduotės ir intelekto. Tiksliau tariant, tai laisvas žaismas tarp vaizduotės neapibrėžtumo ir intelekto apibrėžtumo. Tai gerai žinomas apibrėžimas. Keletą jo momentų ketinu išryškinti, nors ir be perdėto filologinio skrupulingumo. Iš tiesų, ką gi reiškia, kad vaizduotė susijusi su neapibrėžtumu?

Ogi tai, kad įsiskverbdoma³⁴⁸ į empirinių duomenų prieinamumą (*affordances*) vaizduotė formuoja galimas jų įvairovės sintetines vienoves³⁴⁹. Pavyzdžiui, galima pasitelkti molio apdirbimo atvejį. Čia lemia ne tik dėl medžiagos plastiškumo išryškėjusios prieigos galimybės (*affordances*), bet ir prieinamumas, leidžiantis reaguoti į žiedimo judesį. Pirmuoju (plastiškumo) atveju galima kalbėti apie ryškiausiąjį prieinamumą (*salient affordances*); antruoju (jautrumas sukimosi judesiui) – apie pareitiminį prieinamumą (*supervenient affordances*) (Montani 2014, 2017).

Noriu pabrėžti štai ką – kalbant apie Kanto teigiamą „laisvą žaismą“, privalu išryškinti ne tik sutelktą ir dėmesingą orientaciją – kuriai, anot Kanto, vadovauja intelektas, – bet ir kitą, išcentruotą ir neapibrėžtą, tik šįkart vedamą vaizduotės. Užuo, kaip tai daro Kantas, atskyrę šiuos du gebėjimus, abi šio proceso „fazes“ galime priskirti dėmesingam ir sykiu nešališkam įsiklausymui į medžiagą – šiuo atveju molį. Tai toks įsiklausymas, kuris įrodo galys susitelkti į ryškiausias prieinamumo galimybes (*salient affordances*) ir tuo pat metu *nuo jų atsiriboti* – Kantas tai pavadintų nesuinteresuotumu – idant hipotetiškai galėtų numatyti pareitiminio prieinamumo galimybes (*supervenient affordances*). Kitaip tariant, šioje žaismėje aktyviai veikia atsiribojimas. Toks atsiribojimas taip pat yra laikiško pobūdžio – be kita ko, tai ir uždelsimo modusas. Jis įgyvendinamas atsižvelgiant į formuojantįjį ryškaus ir sutelkto dėmesio momento įtikimumą (Desideri 2011; Nanay 2018). Trumpai tariant, žaismėje veikia ir toks *išsilaisvinimas*, kuris, jei galima taip

sakyti, jautrumą gali kiek atitolinti. Arba tiksliau: tai savotiškas *débrayage*, arba tam tikras *iškūnijimas*, realizuojantis *reflektyvų ir rekursyvų atsitraukimą* pačiame vaizduotiskame įvykyje³⁵⁰. Jei taip nebūtų, tuomet tai, ką Ingoldas įvardija transduktyvumo dėmeniu, negalėtų rasti apskritai. Konkrečiai mūsų atveju šis dėmuo lengvai atpažįstamas ne tik molio žiedimo rate, bet ir, pavyzdžiui, jo išdegimo procese, kuris reikalingas, kad daiktas taptų atsparus ir nepralaidus.

Reikia išryškinti ir pabrėžti du šio glausto svarstymo momentus. Pirmasis susijęs su tuo, ką būtų galima apibūdinti kaip žmogaus vaizduotės hiperinteraktyvumą. Ši veikla susitelkia į preliminaras sintezes, taip išlaikydama galimybę tarp kitų užčiuopti ir alternatyvius materialaus pasaulio prieinamumo siūlomus profilius. Antrasis susijęs su anksčiau minėtu reflektyviu ir rekursyviu atsitraukimu. Tiksliau tariant, jis įsteigiamas kaip sąlyga procesui, leidžiančiam rasti tokiam atsiskyrimui nuo „daiktų“, kuris leidžia šiems suteikti „objektiškumo“ statusą. Atkreiptinas dėmesys, jog šį procesą privalu atriboti nuo *mokslinės žiūros* epistemologiniu požiūriu. Turi būti aišku, kad objektyvi reprezentacija (*ob-jectum*, *adaequatio*, *Richtigkeit*, *aboutness* ir t.t.) nėra platoniškosios metafizikos ar Descartes'o *cogito* klaida. Tai įvykis, kuriame pasireiškia evoliucinis pranašumas ir kurį sukelia keli sykiu veikiantys dalykai, tokie kaip būtinybė individualizuoti ir ištaisyti technines klaidas, su kuriomis neišvengiamai susiduria materialioji

348 Netikėtoje *Grynojo proto kritikos* (Kant 1998) vietoje, kurią jau esu komentavęs (plg. Montani 2017), Kantas vartoja būtent veiksmažodį *durchgehen*, apibūdindamas sintetinę vaizduotės veiklą. Kitoje trečios *Kritikos* ištraukoje Kantas kalba apie „skirtingas santykio proporcijas“ tarp to, kas apibrėžta ir neapibrėžta.

349 *Sprendimo galios kritikos* 21 paragrafe Kantas išsamiai aprašo šį vaizduotės procesą.

350 Levas S. Vygotsky pirmasis visa tai išdėstė rekursyvumo požiūriu (plg. Vygotsky 1987). Atsiribojimo (*débrayage*) ir jį lydinčių sensomotorinių schemų modifikacijos taip pat buvo esminė įspūdingo eksperimento su makakomis dalis (Iriki ir kt. 1996), kurį skrupulingai aptarė Malafouris (*How Things Shape the Mind*, p. 164–169). Jis svarsto apie „iškūnijimo“ procesą, būtiną siekiant įgyti naują įgūdį. *Débrayage* sąvoka, šiuo atveju vartojama jos neformalizuojant, priklauso teorinei semiotikos terminologijai (plg. Greimas ir Courtés 1982).

homo faber įtrauktis³⁵¹; taip pat – verbalinės artikuliuotos kalbos atsiradimas kaip profiliavimo ir artikuliuavimo, įtarpinimo ir segmentavimo *specializacija*, t. y. darbas, kurį jau šimtus tūkstančių metų atlieka vaizduotės hiperaktyvumas.

Jokių būdu nevertėtų manyti, jog būtent šioji – tiesiogiai iš anksto kalbą numatanti – vaizduotės funkcija dėl kokių nors priežasčių turėtų išvengti išskylančio ir (ko)evoliucionuojančio proceso, ypač aiškiai išdėstyto paties Malafourio³⁵². Laiko tėkmėje, pasiremddama ilgomis išoriškų patyrimų serijomis, vaizduotė išties palaipsniui įgyja savosios artikuliacinės funkcijos savimonę – tuo galima akivaizdžiai įsitikinti jau stebint ankstyviausias *sąmoningų įrašų* praktikas, kad ir randamas Blombos urve ir siekiančias aštuoniasdešimt tūkstančių metų. Čia per ranką pasireiškianti vaizduotė, kuri brėžia linijas ar išraižo dėmes, pati eksperimentuoja su savimi kaip su protoraštu ir prokalbe – šioji praktika bus pasitelkiama ir vėliau, kuriant tikrąsias mnemotechnikas (d'Errico ir Colagé 2018). Taikant šią techniką, taps įmanoma suformuoti operatyviąją (ir suišorintą) skaičiaus sampratą³⁵³.

Reflektyvus atsiribojimas ir kalbinė artikuliacija

Antras punktas vis dėlto daug svarbesnis – būtent dėl tos priežasties, kad jį galima laikyti ypatingu *homo sapiens* bruožu, o anksčiau minėtas įrašų apraiškas aptinkame ir kitose hominidų šeimose. Šiuo požiūriu André Leroi-Gourhanas (1964) – autorius, kurį vertina ir Ingoldas, ir

351 Išvestinis ir koreguojamas mokslinio požiūrio pobūdis, atsižvelgiant į techninį kūrybingumą, yra viena pamatinių Georges'o Canguilhemo minties gairių. Šio mąstytojo idėjų apžvalgą (Fiorenza Lupi ir Stefano Pilotto (sud.) 2019).

352 Plg.: „Akmenskaldys pirmiausia mąsto *per* akmenį ir *su* akmeniu, dar iki galėdamas pamąstyti *apie* akmenį, taigi ir apie save kaip apie sąmoningą ir reflektuojantį veikėją“ (Lambros Malafouris, *How Things Shape the Mind*, p. 176).

353 Lambros Malafouris, *How Things Shape the Mind*, p. 106–116.

Malafouris – pateikė svarbių įžvalgų, kurių specializuotoje literatūroje dažnai nepaisoma. Jei paliksime nuošalyje faktą, kad Leroi-Gourhanas naudoja periodizaciją ir terminologiją, kurias naujausi atradimai iš esmės jau yra transformavę, jo svarbiausios teorinės įžvalgos indėlis iš esmės lieka nepriklausomas nuo itin tikslaus jo datavimo. Štai toji įžvalga: per visą laiką, skaičiuojant nuo viduriniojo paleolito, įvyko „labai svarbi evoliucija akmeninių įrankių srityje“, susidedanti iš to, jog luitas, kuris iš pradžių buvo naudojamas kaip medžiaga gaminti artefaktui (pavyzdžiui, dvibriaunis titnagas), vėliau buvo naudojamas siekiant išgauti tam tikrą skaičių atskalų, kurios, savo ruožtu, būtų perdirbamos gaminant įvairius įrankius. Vadinasi, kaip teigia Leroi-Gourhanas:

Įvyko poslinkis [...], žymintis pažangiausias pramonės šakas. Kitaip tariant, pirminis luitas, pats buvęs įrankiu, dabar tampa įrankių šaltiniu; nuo vėlyvojo paleolito pereinama į kitą etapą, kuriame geležtė ar titnagas jau nebėra įrankiai, bet bus taip padalinti, kad, paprastai tariant, taptų atspirties tašku įrankių atsiradimui.³⁵⁴

Šiame tekste Leroi-Gourhanas kalba apie poslinkį, o Emilio Garroni savo labai svarbioje esė (1977) teigė, kad šiame Leroi-Gourhano apibūdintame transformatyviame procese turime atpažinti realaus pertrūkio³⁵⁵ pobūdį. Tiesą sakant, turėtas galvoje ne vien ankstesnių produktyvumo protokolų patobulinimas, bet ir tai, kad atsirado naujas komponentas, tapatintinas su būtent tuo vaidmeniu, kurį

354 André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Paris: Albin Michel, 1964, p. 145.

355 Dėl to paties pertrūkio sutaria ir keli paleoantropologai, remdamiesi daugybe kitų sutampančių įrodymų. Daugiau apie tai žr. Tattersall 2008, 2016.

atlieka refleksyvioji ir rekursinė materialioji įtrauktis ir kuri anksčiau susiejau su objektyvuojančios atotrūkio proceso sukonfigūravimu bei įvedimu. Tai reiškia – į pamatinę ir lygiavertę materialiosios įtraukties sąveiką buvo įvestas originalus elementas. Šis elementas sugebėjo nukreipti materialiąją įtrauktį visiškai naujų evoliucijos tendencijų kryptimi, prie to prisidėjo ir fonetinio bei akustinio aparato atžvilgiu lemiami *egzaptacijos* procesai (Lieberman 2007; Tattersall 2016; Cox 2018). Trumpai tariant, tik šiuo pagrindu galėjo atsirasti kažkas panašaus į artikuliuotą ir denotacinę prokalbę.

Jei šis požiūris išties nuoseklus, teksto pradžioje iškeltas problemas būtų galima persvarstyti kitoje šviesoje. Apsiribosiu vien jų išvardijimu, išsamų svarstymą pasilikdamas kitai progai.

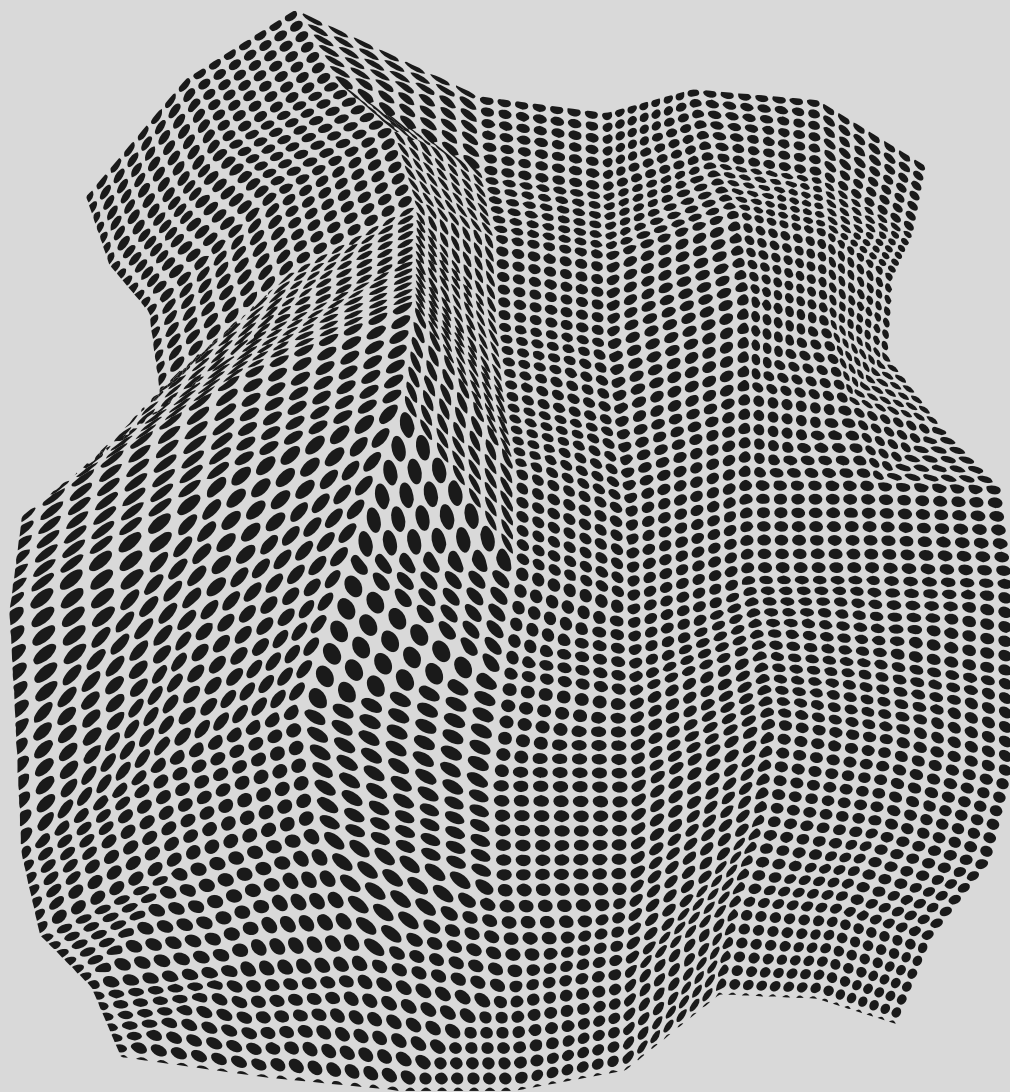
Tiksliu tariant, į klausimą, ar artikuliotos kalbos suiformavimui būdingas „staigus protrūkis“ ar veikiau ilgas ir laipsniškas vystymasis, reikėtų atsakyti, jog laipsniškas vystymasis buvo neabejotinai būtinas, mat tik tokiu atveju iškilusi materialioji įtrauktis leido *homo sapiens* rūšiai (ir vien tik jai) suformuoti refleksijos ir atsitraukimo elementą. Fonetinėje raiškoje šis elementas atrado ypač efektyvią terpę, įgalinusią vykdyti vaizduotei priskiriamą profiliavimo ir segmentavimo veiklą. Todėl į antrą klausimą turėtume atsakyti taip: vertėtų manyti, kad fonetinė-artikuliacinė forma esmingai skiriasi nuo kitų išraiškos reguliavimo sistemų šaltinių (tokių kaip ekspresiniai-gestikuliaciniai). Galų gale, juk akivaizdu, kad, vos tik atsiradus kalbai, daugelis jos artikuliacinių bruožų nesunkiai perėjo ir į gestinės komunikacijos struktūrą. Kalbant apie trečią klausimą, tenka pripažinti, kad šios technologijos pobūdį nulemia semantinės-denotacinės ištarnos savybės, t. y. jos „objektyvumas“, arba „kalbėjimas apie“ (*aboutness*). Be to, nors pati kalba ir siejasi su kitomis, dar ikikalbinėje atpažįstamomis pragmatinėmis,

komunikacinėmis ir ekspresyvosiomis savybėmis, ji *jas radikaliai pertvarko*. Šis momentas sugrąžina mus prie kito pradžioje paliesto klausimo, kuris dabar, pabaigoje, išryškėja visa savo teorine apimtimi ir sudėtingumu. Būtent tai, ką apibrėžiau kaip „artikuluotos ir denotacinės kalbos formuojamą savimonės laipsnį“, dabar atrodo nepalyginama su savimone, priskiriama kitoms vaizduotės valdomoms komunikacijos ir veiklos praktikoms. Tai yra ne tik dėl gramatinio šios savivokos subtilumu galimo įgyti formalizavimo laipsnio, bet svarbiausia todėl, kad kalba palaiko rekursyvumą, kurį galima aptikti ir tam tikra metadiskursyvumo forma pasižyminčioje materialiojoje įtrauktyje. Kaip pabrėžia Émile'is Benveniste'as (1966, 1974), artikuluota kalba išties tėra vienintelė semiotinė sistema, gebanti pati save – t. y. ją sudarančius elementus ir išraiškas – nagrinėti kaip savo išraiškos objektą.

Galiausiai akivaizdu, kad, įvesdama absoliučiai originalų denotacinės semantikos elementą, ši neįtikėtina artikuluota kalba reprezentuojama technologinė inovacija turėjo iš esmės ir neabejotinai negrįžtamai pertvarkyti materialiosios įtraukties „žaidimą vaidmenimis“. Be abejo, nors tai labai galinga priemonė, ji lieka iš esmės priklausoma nuo vaizduotės veikimo, nes tik pastarasis gali suteikti ir objektyvias reikšmes (*Bedeutungen*, kaip sako Kantas (1998)), ir nedeterminuotas prasmes (Kant 2000; Garroni 2005; Montani 2017). Kitaip tariant, išradus kalbą ir įsisavinus jos artikuliacines savybes, tik neišsenkantis vaizduotės sintezės judėjimas tegalėjo užtikrinti kalbinių elementų įsišaknijimą praktiniame pasaulyje, sykiu pastarąjį pratęsiant ir pertvarkant. Pastarasis aspektas šiame tekste nagrinėtuose tyrimuose gana retai imamas domėn. Galbūt tai susiję su iš esmės konvencionalistinėmis interpretacijomis grįsta artikuluotos kalbos samprata. Tiesą sakant, nėra taip, kad neprilygstama galia pasinaudojusi kalba tiesiog

perėmė anksčiau vaizduotei priskirtą artikuliacijos veikimą („profiliovimą“, „segmentavimą“) ir trumpai minėtus pirmuosius įrašus. Šis darbas įgalino ir daugelį kitų materialiosios įtraukties „žaidimo vaidmenimis“ dalyvių (Gahrn-Andersen 2017). Galbūt kai kurie šių veikėjų trikdo ir lieka nepageidaujami. Pirmiausia turiu galvoje neišvengiamą rekursyvumo tendenciją veikti ir suvokti save ne tik metadis-kursyvumo, bet ir *autoreferencijos* atžvilgiu.

Kitaip tariant, atrodo, tarsi kalba sugebėjo atsiriboti nuo vaizduotės indėlio (čia suvokiamo plačiąja prasme) ir savarankiškai numatyti reikšmių tvarkos susidarymą ir persitvarkymą. Neatsitiktinai šiame autizmo patologijas primenančiame procese išryškėja analogija su kitomis istorinę reikšmę turinčiomis simbolinėmis praktikomis. Pavyzdžiui, vėlyvojoje modernybėje vaizdų sritis (Montani 2010), žiniasklaida (Manovičius 2001, 2014) ir menas (Danto 1986; Andina 2012; Velotti 2012) ypač tyrinėjo tokio pobūdžio reiš-kinius, lygiai kaip ir tuos, kurie (tam tikrais aspektais besi-siejantys su minėtaisiais (Cecchi 2013)) yra susiję su finansi-nio kapitalizmo instrumentarijumu grindžiama ekonomika. Pagalvokime vien apie vidinį vadinamųjų „ateičių“ auto-referentiškumą. Trumpai tariant, mūsų laikais materialio-ji įtrauktis greičiausiai atsiskleis sferose, giliai persmelkto-se technologinio įtarpinimo (Grusin 2017; Cecchi, Feyles ir Montani (sud.) 2018), sykiu pasiūlydama galimybę iš esmės transformuoti savosios sampratos modelį. Ir šiame naujaja-me modelyje turėtų būti deramai apsvarstytas pamatinis – kartais prieštaringas ir net mįslingas – artikuliuotos kalbos ir jos poveikio materialiai kultūrai klausimas. Šią užduotį palikime kitam tekstui.



TRANSCENDENTALINIO REALIZMO LINK? PASTABOS APIE EMILIO GARRONI IR JO VAIZDUOTĖS FILOSOFIJĄ

Dario Cecchi

Iš anglų k. Laurynas Adomaitis

Užtariant transcendentalinį realizmą

Žmogus stovi pasaulio akivaizdoje: tai jos ar jo realybė. Jei žmogus bus vertinamas pagal jos ar jo santykį su pasauliu ir realybe, aš ją arba jį pavadinsiu „subjektu“. Šis apibrėžimas neapsiriboja pažinimu, bet apima visų rūšių žmogaus patirtį, jei joje glūdi nuoroda į realybę ir pasaulį. Taigi subjekto patirtis gali būti ir emocinė, ir pažintinė, be to, ji gali apimti ir kitas sritis, ne tik pažinimą: etiką, estetiką, politiką, religiją, žaismę – paminint tik keletą, be jokios tvarkos ar pretenzijos į išsamumą. Įprastos patirties požiūriu, žmogaus kaip subjekto santykis su realybe yra akivaizdus: tiek, kiek egzistuoja pasaulis, jis sudaro žmogiškosios patirties, t. y. realybės, pagrindą. Filosofija dažnai regima kaip lūžis šioje nairoje ir kartu laimingoje subjektyvios patirties ir objektyvios realybės korespondencijoje, kurioje tarpininkaujantį vaidmenį tarp pastarųjų dviejų užima pasaulis. Nepaisant to, savo kilme filosofija neatrodo skirta tokiam neigiamam ir, apskritai kalbant, dekonstrukciniam tikslui; ji, regis, siekia

atrasti realybės pamatus ir principus, o ne ją dekonstruoti. Mėginant užklausti objektyvią realybę, filosofinis diskursas pasitelkiamas jau vėliau. Tikriausiai tai galima sieti su helenizmo, bet ne ankstesniais filosofiniais judėjimais: pagalvokime apie skepticizmo ištakas ir sykiu apie perėjimą nuo gamtos struktūros prie aktualioje sąveikoje su realybe užčiuoptos subjektyvumo struktūros tyrimo Epikūro laiškuose. Kosminės tvarkos paieška čia lydimas vis problemiškesnių įžvalgų apie per jos ar jo patirtį pasirodantį subjekto santykį su realybe. Galėtume netgi teigti, kad filosofinis realizmo svarstymas yra įmanomas tik tada, kai per patirtį su probleminamas žmogaus santykis su realybe – teorijos apie realybę ir jos statusą iš tikrųjų yra reikšmingas tik tam tikru būdu suprantam žmogaus patyrimui ir subjektyvumui.

Žvelgiant plačiau, ši skeptinė subjekto, pasaulio ir patirties vienovės lūžį dažnai tapatiname su filosofinės modernybės gimimu. Vis dėlto minėtieji dalykai, regis, sukuria poreikį grįžti prie šio trūkio. Taip pakeitus požiūrį į filosofijos istoriją, mums gali tekti netgi persvarstyti esamą modernybės filosofijos indėlį į šiandienų realizmo teorijų plėtotę. Juk, tiesą sakant, moderniąją filosofiją galima vertinti ne tiek kaip minėtų trijų elementų (realybės, pasaulio ir patirties) vienovės nuvertinimą, bet veikiau kaip būdą pastarąją atkurti. Ir Immanuelio Kanto filosofija, tikėtina, tampa ypač gera kandidatūra, norint pagrįsti realizmo modernybės filosofijoje persvarstymą. Kitoje teksto dalyje bandysiu apginti šią poziciją. Vis dėlto realizmo klausimo nenagrinėsiu iš paties Kanto filosofijos perspektyvos. Kaip nutiko ir kitiems įtakingiems modernybės filosofams – išskyrus tuos, kurie sukūrė savitas mokyklas – Kanto mąstymas tapo begalinės kitų filosofų apropiacijos objektu, ir tai tęsiasi iki mūsų dienų.

Nusprendžiau imtis realizmo klausimo atsigręždamas – iš daugybės post- ir neokantininkų legionų – į italų

filosofą Emilio Garroni. Turbūt vertėtų tarti keletą pristatomųjų žodžių: jo darbai žinomi už Italijos ribų, ypač Prancūzijoje ir Vokietijoje, nes dalis jų buvo išversti į prancūzų ir, pirmiausia, vokiečių kalbą, tačiau niekada – į anglų. Daugelį metų Garroni buvo Romos universiteto estetikos profesorius, dėstytojavęs čia apytiksliai nuo XX amžiaus septinto dešimtmečio iki XXI amžiaus pradžios. Jo vardas siejamas su svarbia Kanto *Sprendimo galios kritikos* interpretacija. Kanto tekstą jis pradėjo skaityti aštuntame dešimtmetyje, ir nuo to laiko šis tekstas jam tapo begalinės interpretacijos objektu, o kartu atspirties tašku plėtojant originalią filosofinę mintį. Tačiau prieš tai, kai visiškai suartėjo su Kanto filosofija – ją Garroni, kaip ir pats Kantas, pirmiausia suvokė ne kaip doktriną ar sistemą, o kaip mąstymo būdą – Garroni sykiu buvo vienas iš septinto dešimtmečio debatų ir ginčų tarp semiotikos ir estetikos protagonistų.

Pirmoji Garroni trečios *Kritikos* interpretacija pasirodo knygoje *Estetika ir epistemologija: apmąstymai apie „Sprendimo galios kritiką“* (*Estetica ed epistemologia: riflessioni sulla Critica del Giudizio*). Ji sukasi aplink ašį, kurią galima išreikšti taip: kalbant apie trečią *Kritiką*, estetika negali būti suprantama kaip ypatinga filosofijos šaka, skirta grožiui ir menui³⁵⁶. Kaip Garroni tvirtins savo vėlesnėse

356 Garroni trečios *Kritikos* interpretaciją iš dalies įkvėpė įtakingas Kanto tyrinėtojas italas Luigi Scaravelli ir jo „Pastebėjimai apie *Sprendimo galios kritiką*“, žr. Scaravelli, „Osservazioni sulla Critica del Giudizio“, in: *Scritti kantiani*, Firenze: La Nuova Italia, 1968, p. 337–528. Garroni palaiko tiesioginį dialogą ir su kitu įtakingu Kanto tyrėju Silvestro Marcucci. Apie pastarojo darbus apie Kantą žr. Marcucci, *Studi kantiani*, vol. 3, Lucca: Maria Pacini Fazzi, 1988–1990. Abi linijos toliau kalbėjosi per atstumą. Apie Marcucci požiūrį žr. Claudio La Rocca, *Soggetto e mondo: studi su Kant*, Venezia: Marsilio, 2003. Apie Garroni požiūrio raidą žr. šiuos Garroni įžvalgą, nors ir skirtingomis kryptimis, plėtojančius veikalus: Pietro Montani, *Tecnologie della sensibilità*, Milano: Cortina, 2014 ir Stefano Velotti, *La filosofia e le arti*, Roma, Bari: Laterza, 2012. Kanto estetikos ir pažinimo ryšys reikšmingai atgimsta ir anglosaksų *Kant-Forschung*, žr. Rebecca Kukla (ed.), *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006 ir Linda Palmer, „On the Necessity of Beauty“, in: *Kant-Studien*, vol. 102, no. 3, 2011, p. 350–366.

knygose, tokiose kaip *Prasmė ir paradoksas* (*Senso e paradosso*) arba *Estetika: matyti kiaurai* (*Estetica: uno sguardo-attraverso*), estetika nėra „ypatinga filosofija“, priešingai – ji yra kaip tik toji refleksija, sudaranti sąlygas subjektui išgauti savo patirties prasmę. Tad galima teigti, kad estetiame tyrime filosofas nagrinėja, kaip bendras ar net universalus teiginys apie prasmę gali būti išsakomas patyrimo metu atsirandančių kontingentiškų ar konkrečių atvejų atžvilgiu. Kitaip tariant, estetika, kaip filosofija, nors ir nespecializuotai, dorojasi su dvigubu patyrimo statusu – būtent tuo, kad, vartodami žodį „patyrimas“, nurodome tiek pavienius patyrimus, tiek bendrą patirtį; be to, šios dvi dimensijos būtinai nurodo viena į kitą.

Šia prasme, iš esmės epistemologinė – t. y. tokia, kokia išdėstyta *Grynojo proto kritikoje* – Kanto kritinės filosofijos pozicija radikaliai persvarstoma *Sprendimo galios kritikoje*, kurioje pirmoji ne tiek kvestionuojama, kiek papildoma nauju požiūriu į patirtį – pastarąją sudaro ne vien pažinimui ir mokslui svarbūs elementai, todėl ji prieinama ne tik kognityviniams ir epistemologiniams svarstymams. Jei patirtis apmąstoma tik kaip pažinimo objektas, ji, tiesą sakant, išsiek subordinuojama tiksliesiems kriterijams ir standartams, t. y. epistemologiniam karkasui. Tačiau patirtis apima kur kas plačiau – ji ne tiek kaupia paskirus pažinimus, o veikiau yra plastinė ir dinaminė konfigūracija³⁵⁷. Kalbant apie šią platesnę ir labiau artikuluotą patirties perspektyvą, tenka manyti, kad žmogaus, kaip subjekto, pirminis požiūris į

tikrovę yra ne išskirtinai pažintinis, o veikiau estetiškas³⁵⁸. Tiksliau tariant, estetinė patirtis *reprezentuoja laisvą*, t. y. neapibrėžtą ir iš anksto episteminiams kriterijams nesubordinuotą *tikrovės tyrinėjimą*. Išties, aptardamas estetinius sprendinius, pats Kantas neredukuoja jų iki meno kritikos. Priešingai, jis laiko juos pavyzdine reflektuojančių sprendinių forma, t. y. tokiais sprendiniais, kuriuose sprendimo taisyklė ar standartas nėra duotas *a priori*, o turi būti surastas atpažįstant objektą. Žinoma, terminas „atpažinimas“ turi būti suprantamas platesne prasme nei vien kaip objekto identifikavimas. Taigi estetika nėra tik epistemologinio požiūrio į patirtį išplėtimas. Estetika ir epistemologija siejasi tuo, kad pastaroji apima patirtį kaip jau įrėmintą iš anksto nustatytų kriterijų ir taisyklių, o pirmoji suteikia progą nustatyti kriterijus ir taisykles, tinkamus nagrinėti tikrovę.

Apibendrinamas savo trečios *Kritikos* interpretaciją ir išplėsdamas jos perspektyvą, vėlesnėse knygose Garroni tvirtina ne vien tai, kad estetinė patirtis gali būti laikoma, trumpai tariant, pažintinės patirties anticipacija³⁵⁹, bet ir tai, kad *trečia* Kritika *reprezentuoja viso Kanto kritinio projekto naujo pagrindimo momentą*. Šis originalus kritinės filosofijos pasisavinimas – kuriame, kaip ką tik matėme, trečia ir paskutinė *Kritika*, tariamai tepateikianti „estetinę teoriją“, nėra joks specialus filosofinės sistemos skyrius, – man regis, ypač tinka transcendentaliniu požiūriu persvarstant realizmą. Kad tai parodyčiau, kitame poskyryje apžvelgsiu 2005 m., prieš pat autoriaus mirtį, išleistą paskutinę Garroni knygą *Vaizdas kalba figūra* (*Immagine Linguaggio Figura*).

357 Šiuo klausimu Garroni trečios *Kritikos* interpretacija dera su Johno Dewey patirties samprata, ypač atsižvelgiant į jos formuluotę *Art as Experience* (1938). Nepaisant filosofinių paradigimų skirtumų, Garroni pripažįsta šį panašumą savo *Estetica: uno sguardo-attraverso*. Bandžiau išplėtoti jo požiūrį, teigdamas esminį Dewey pragmatizmo ir Kanto kritinės filosofijos, suprastos pagal šią interpretaciją, suartėjimą, žr. Dario Cecchi, „Aesthetic Experience. A Pragmatist Perspective in Cognitive Aesthetics“, in: *Pragmatism Today*, vol. 7, 2016, p. 82–91.

358 Skirtumą tarp žmogaus ir ne žmogaus, t. y. gyvūno, patirties Garroni nagrinėja skyriuje apie kūrybingumą, parašytame *Enciclopedia Einaudi* ir išleistame 1978 m. Jį galima rasti ir Garroni, *Creatività*, Macerata: Quodlibet, 2010. Kliaudamasis tais metais išplėtotomis mokslinėmis skirtimis, jis mieliau kalbėtų apie „žmogiškus“ ir „nežmogiškus“ gyvūnus ar rūšis.

359 Taip pat žr. Paolo D'Angelo, *Estetica*, Bari: Laterza, 2011.

Šis konkretus pasirinkimas taps aiškesnis, vos tik priartėsime prie gana originalaus ir šioje knygoje Garroni pasiūlyto kantiškųjų kategorijų performulavimo. Užbėgdamas už akių paminėsiu, kad pagrindinis čia yra *schematizmo*, t.y. operacijos, kurios metu žmogaus protas jungia sąvokas su patirtimi surinktais faktais ir objektais, klausimas.

Vaizduotė ir transcendentalinis realizmas

Norint išgauti teoriškai nuoseklesnį požiūrį į realizmą, gana lengva pateikti priežastį, kodėl vertėtų atsigręžti į Kantą ar vieną jo pasekėjų – tarkime, Emilio Garroni – o ne į kitas filosofines paradigmas. Kadangi turiu omenyje ne Kantą ir jo paties teoriją, bet vieną originaliausių jo XX amžiaus interpretatorių, atitinkamai taupiau aptarsiu ir diskusiją apie šiuolaikinį realizmą. Iš tikrųjų ji yra artimesnė Garroni ir jo filosofinėms nuostatoms negu minėtosios teorijos. Be to, ši diskusija (galbūt netiesiogiai ir apimant vien italų mąstytojus) išauga iš filosofinės atmosferos, kurios vienas esminių veikėjų buvo pats Garroni. Pirmiausia turiu omenyje italų filosofo Maurizio Ferrario argumentą, kuriuo siekiama atkurti „naująjį realizmą“³⁶⁰. Bent jau ankstyviausiose formuluo-tėse naujasis realizmas reikalauja naivaus požiūrio į tikrovę; nepaneigiant įvairių postmodernizmo ir konstruktyvizmo formų, pojūčiai – tokie kaip skausmas, sukeltas trinkelėjusio akmens kietumo – nėra subjektyvios konstrukcijos: jie priklauso realybei. Ir vis dėlto, užmegzdamas tiesioginį dialogą su Ferrariu, vokiečių filosofas Markusas Gabrielis plėtoja tikrovės metafiziką, į kurios argumentaciją vėl įvedami skeptiniai argumentai, ir galiausiai įsteigia „naujojo konstruktyvizmo“ formą – veidrodinį Ferrario naujojo realizmo

atspindį³⁶¹. Paskatos kritikuoti šias dvi realizmo formas yra taip pat veidrodinės. Viena vertus, naujasis realizmas redukuoja tikrovę į vien jusliškai patiriamą substanciją, tačiau nepriima nuostatos, kad ši substancija pasitarnauja suvokiminei – mokslo ir kitų, ne taip griežtai sunormintų, žmogaus veiklų ir patyrimo – objektų pagavai; pastarieji savo materialumu priklauso nuo šios jusliškai patiriamos substancijos, tačiau savo egzistencinėmis tapatybėmis su ja nesutampa. Pavyzdžiui, verdantis vanduo materijos požiūriu atitinka daleles, kurių judėjimas lemia jo šilumą; tačiau vanduo, pasitelkiamas kitiems praktiniams tikslams ar kalbos žaidimams, yra jau kitas objektas. Privalu paminėti, kad ir pats Ferraris revizuoja šią ankstyviausią realizmo formą, ypač atsižvelgdamas į kalbos vaidmenį, formuojantį mūsų teorijas apie tikrovę³⁶². Kita vertus, Gabrielio teigiamas naujasis konstruktyvizmas atskleidžia sudėtingesnę realybės įžvalgą; tačiau ši įžvalga yra susijusi ne tiek su mokslinėmis ar, apskritai kalbant, metodologiniu požiūriu griežtomis pozicijomis, kiek su spekuliatyviąja metafizika.

Transcendentalinis realizmas ieško tarpinio kelio tarp minėtųjų teorijų. Jis pripažįsta, kad juslumas yra neišvengiamas visos patirties ir žinių pagrindas, tačiau kartu priima būtinybę protu apdoroti juslių duomenis, kad šiųjų priemonėmis būtų galima užgriebti realius objektus, o ne beformius juslinės substancijos fragmentus, sudarančius į žmogaus patirtį patenkančią begalinį suvokimo srautą. Realybės priskyrimas objektams čia turi dvejopą prasmę: objektai yra realūs, kadangi jų substancija yra ta pati kaip ir juslinė realybės substancija, suvokimui pateikiama jutimo organais. Objektai yra realūs taip pat ir ta prasme, kad, jei sąmonė neapdorotų juslinių duomenų, nebūtų įmanomas

360 Žr. Maurizio Ferraris, *Manifesto of New Realism*, transl. by Sarah De Sanctis, Olbanis: SUNY Press, 2014.

361 Žr. Markus Gabriel, *Why the World Does Not Exist*, Cambridge: Polity, 2015.

362 Žr. Maurizio Ferraris, *Postverità e altri enigmi*, Bologna: il Mulino, 2017.

ir joks autentiškas objektų užgriebimas, kuriame realybė mums pasirodo kaip egzistuojanti. Kartu su jusliškai suvokiamos substancijos, kaip neišvengiamo patyrimo pagrindo, pripažinimu, šią vienintelę prielaidą ir priima transcendentalinis realizmas – savo visuma realybė niekada nepasirodo žmogaus subjektui; ji veikiau atskleidžia tik paskirą ir dalinę savo substancijos perspektyvą. Kalbant apie suvokimo klausimą, šią prielaidą galima laikyti pagrindine Kanto pozicija, randama *Grynojo proto kritikos* „Transcendentalinėje estetikoje“. Ji kaip tik ir reiškia, kad kiekviena suvokimo priemonėmis užtikrinama juslinė sąveika tarp subjekto ir pasaulio negali vykti anapus bendrųjų (ir transcendentalinių) egzistavimo sąlygų, įrėmintų laike ir erdvėje, kurios tad yra *apriorinės* žmogaus jausmo formos³⁶³. Galų gale, šis interaktyvesnis transcendentalinės estetikos traktavimas, kuriame subjektyvioji veikmė (*agency*), išreiškianti požiūrį į tikrovę, pateikiama šalia laiko ir erdvės – kaip trečioji *apriorinė* jausmo forma – neprieštarauja vėlesniems Kanto svarstymams, kuriais permąstomas žmogaus kūno vaidmuo, atsižvelgiant į subjekto orientaciją patirtyje apibrėžiančias simetriškas dvinares struktūras (rankas, akis ir kt.)³⁶⁴. Ši nuostata, teigianti perspektyvinę jusliškai suvokiamos realybės prigimtį, gerai dera ir su XX amžiaus svarstymais, pabrėžiančiais ontologinę suvokimo indėlį – pavyzdžiui, Maurice'o Merleau-Ponty fenomenologija, ypač kaip ji formuluojama ankstyvuojau laikotarpiu *Suvokimo fenomenologijoje*³⁶⁵. Tik šia, ir vien tik

šia prasme, realybė prieinama vien subjektyviai žiūrai, o realizmas tampa į subjektą orientuota teorija³⁶⁶, nors ir susisiejančia su ontologine objektų struktūra. Kaip Garroni sako knygoje *Vaizdas kalba figūra*, – kuria beveik išimtinai remsiuosi kitoje straipsnio dalyje, – suvokimas yra „tuo pat metu subjektyvus ir objektyvus“³⁶⁷. Pridursiu, kad tai yra realizmas, kuris išauga iš būtent tokios suvokimo sampratos.

Taigi prieiname prie antrojo Kanto kritinės filosofijos realistinių implikacijų aspekto. Taikydamas kategorijas tikrovei, intelektas neuždeda jos atžvilgiu filtro, o veikiau tiria jos sandarą. Priemonė išvengti bet kokios intelektualinės haliucinacijos – tai, ką Kantas greičiausiai pavadintų *Schwärmerei* – yra vaizduotės atliekama intermediacija, žinoma kaip schematizmas. Schematizmas taip pat tampa pagrindu, kuriuo remdamasis vėlyvasis Garroni performuluoja savo originaliąją Kanto filosofijos interpretaciją. Garroni išskiria dvi schematizmo formas: objektyvų ir laisvąjį schematizmą. Pirmasis atitinka schematizmo doktriną, nuskaitą Kanto *Grynojo proto kritikoje*. Čia vaizduotė schematizuoja patyrimo objektus, kad juos pateiktų intelektui, ir šis, taikydamas grynąsias sąvokas ar kategorijas, analizuotų šiuos objektus ir taip sukurtų pažinimą. Daugelis daiktų yra daugiau ar mažiau apvalios regimos formos. Ši paini frazė, kuria teigiamas bendro pobūdžio kai kurių daiktų apvalumas, neleidžia sužinoti nieko tikslaus. Tačiau, jei bendrojo pobūdžio apvalumo kokybę redukuosime iki geometrinės apskritimo figūros, gausime schemą, kurios pagrindu galima atlikti mokslinį darbą, t. y. taikyti matematinius ir geometrinius dėsnius ar veiksmus. Šių schemų būtinumą įrodo

363 Suvokimo kaip interakcijos formos, remiantis Kanto filosofija, apibrėžimą žr. Pietro Montani, *Tecnologie della sensibilità*, 2014. Toks būdas apibrėžti suvokimą, be to, dera su Alva Noë veiksmine teorija, žr. Noë, *Action in Perception*, Cambridge & London: MIT Press, 2004.

364 Žr. Immanuel Kant, „What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking?“, in: *Religion and Rational Theology*, transl. by Allen W. Wood and George Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 1–18.

365 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, transl. by Donald Landes, London: Routledge, 2013.

366 „Į subjektą orientuota teorija“ (*subject-oriented theory*) yra akivaizdi Grahamo Harmano „į objektą orientuotos ontologijos“ (*object-oriented ontology*) parafrazė (*sud. past.*).

367 Emilio Garroni, *Immagine Linguaggio Figura*, Roma, Bari: Laterza, 2005, p. 6. Visų šios knygos ištraukų vertimo [į anglų kalbą] autorius esu aš – D. C.

fizikos istorijoje vykusį planetų orbitų tyrimo būdų kaitą, kai geocentrinę sistemą pakeitė heliocentrinė Visatos sistema. Įkvėptas Platono ir juo remdamasis, Galilei'us siejo apskritimus su tobulo idėja ir manė, kad planetų orbitos privalo būti apskritimai, sudarantys tobulą Visatą. Šią schemą ištaisė Kepleris, palyginęs empirinius stebėjimus ir matematinius skaičiavimus ir atradęs, kad orbitos yra ne apskritimai, o elipsės. Kaip matome, schemų įvedimas į žinojimo procesą įgalina pažangą siekiant vis tikslesnio realybės pažinimo. Schemų modifikavimas vaizduotės geba ir realybės analizė remiantis intelekto geba vyksta lygiagrečiai ir priklauso vienas nuo kito.

Sprendimo galios kritikoje pats Kantas šią schematizmo formą vadina „objektyvia“³⁶⁸. Ji yra objektyvi tiek, kiek nagrinėja empirinę objektų sandarą ir jų tyrimą pateikia pagal objektyvius kriterijus – tokius kaip matematinė analizė ir geometrinis matavimas.

Be šios schematizmo formos, Garroni pripažįsta dar vieną, kurią įvardija laisvuju schematizmu – tai formulė, išvesta iš „laisvo vaizduotės ir intelekto žaismo“ sampratos, kurią Kantas pasitelkia tame pačiame trečios *Kritikos* skyriuje (§ 9). Čia Kantas prabyla ir apie „objektyvų schematizmą“, nurodydamas į pirmą *Kritiką* – šiame skyriuje be jokios numeracijos ją vadindamas tiesiog „Kritika“. Pažymėtina, kad Kantas objektyvų schematizmą, įtraukiamą į pirmoje *Kritikoje* nagrinėtus pažinimo procesus, susieja su „sprendimo galia“, kuri yra trečios *Kritikos* tyrimo objektas. Tiesą sakant, sprendimo galia neapsiriboja nei estetiniais sprendiniais, kurie yra šios *Kritikos* pirmosios dalies objektas, nei apskritai refleksyviais sprendiniais (estetiniais ir teleoginiais), kurie yra visos *Kritikos* objektas. Iš tiesų pasirinkimas sutelkti dėmesį į šią ypatingą sprendinio

formą priklauso ne nuo konkrečios trečiosios *Kritikos* specializacijos, bet veikiau nuo šios formos „transcendentalinės privilegijos“ pripažinimo kitos formos – determinuojančio sprendinio – atžvilgiu. Galėtume sakyti, kad pastarasis išplaukia iš objektyvaus schematizmo praktikavimo: sprendiniai apie objektus, t. y. teiginiai, suformuluoti pagal formulę „X yra Y“ („šis gyvūnas yra katė“, „šis vaisius nėra obuolys“ ir kt.), jau vadovaujasi taisyklėmis, pagal kurias realybė yra inteligibili – pavyzdžiui, remiasi gyvų būtybių įvairovės klasifikavimo pagal rūšis taisyklėmis. Trečioje *Kritikoje* Kantas pripažįsta, jog taip suprastas sprendinys įtraukia ir refleksijos sąlygą, pavyzdžiui, įsikūnijančią refleksyviuose sprendiniuose, kai sprendimo taisyklė dar neprieinama, tačiau ją reikia atrasti besprendžiant – kaip trečios *Kritikos* įvado IV skyriuje rašo Kantas. Kitaip tariant, sprendimo veiklą suprasime geriau, jei neapsiribosime minėtos rūšies teiginių formulavimu, o veikiau tapatinsime ją su refleksijos procesu, lydinčiu tikrovės tyrinėjimą tada, kai atsižvelgiame į jos daugialypius aspektus. Štai kodėl refleksyvūs sprendiniai priklauso ne nuo loginių principų, o veikiau nuo nedeterminuoto „gamtos tikslingumo“ jausmo ir abipusio mūsų sąmonės gebėjimų bei patiriamų objektų adekvatumo. Estetinio sprendinio atveju šis adekvatumo jausmas atitinka pasitenkinimo jausmą, jaučiamą gražaus objekto akivaizdoje; tačiau šis jausmas priklauso ne nuo kokių nors objekto savybių, bet nuo vykusiai proporcingos „dispozicijos“ tarp vaizduotės ir intelekto – tiek vienas kito, tiek objekto, apie kurį sprendžiama, atžvilgiu – taip šie gebėjimai sužadinami ir sustiprinami.

Garroni atlieka dvilypę to, ką jis vadina trečioje *Kritikoje* teoriškai apmąstomu „laisvuju schematizmu“, apropiaciją. Pirmiausia, kaip aiškiai matyti iš laisvo vaizduotės ir intelekto žaismo kaip tikros schematizmo formos traktuotės, šis perkėlimas neapsiriboja vien gražaus objekto

368 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Berlin und Libau, § 9, 30, 1790.

ar kitais estetinio sprendinio atvejais. Laisvasis schematizmas laikomas bendrąja tikrovės patyrimo sąlyga, nes pasaulis suvokime niekada nepasirodo savo visuma – vien tik pavieniais aspektais, perspektyvomis, požiūriais ar šmėkštelėjimais. Taigi, nors pavienė patirtis, ypač mokslinė, gali atitikti loginius kriterijus, patirtis apskritai turi prasmę tik tada, kai ji nurodo į neapibrėžtą foną. Šioji sąlyga atitinka tą būdą, kuriuo reflektuojantys sprendiniai – kurių pavyzdinis atvejis yra estetiški sprendiniai – savąjį standartą pagrindžia neapibrėžtu „sveiku protu“ (*Gemeinsinn*); juo pasiremami, tie, kas sprendžia ką nors esant gražų, reikalauja ir bendro visų likusiųjų konsensuso³⁶⁹. Kitaip tariant, toks tvirtinimas grindžiamas ne loginėmis aksiomomis, bet laisvo vaizduotės ir intelekto žaismo adekvatumo jausmu, kuris mūsų sąmonėje vyksta tokiu būdu, kad atrodo, jog taip pat veikia ir bet kuri kita sąmonė³⁷⁰.

Antra, Garroni Kanto *vaizduotės* ir *intelekto* sąvokas pakeičia „vaizdo geba“ ir „kalbos geba“. Pastaroji generuoja prasmės klases, be kurių realybė negalėtų būti klasifikuojama ir todėl nebūtų mums inteligibili; pirmoji gi, užbėgdama už akių kalbos geba atliekamai lingvistinei ir intelektinei organizacijai, pateikia pirminę patirties konfigūraciją. Tad žodis „vaizdas“ – sietinas ne su vaizdo faktiniu suišorinimu paverčiant jį paveikslais ar figūromis, bet vien su sąmonės veikimu – taip aprėpia platų esinių spektrą: nuo

369 Keistas estетinių sprendimų universalumas, pagrįstas savotišku proto gebos ir gamtos objektų adekvatumo jausmu, pabrėžiamas trečios *Kritikos* 21, 22, 39, 40 ir 41 paragrafuose. Šis nagrinėjimas susijęs tiek su sveiko proto sampratos pažintiniais aspektais (21 ir 22 paragrafai), tiek su etiniais ir politiniais aspektais (39, 40 ir 41 paragrafai).

370 Kaip teigia Garroni, kritiškai vertinama patirtis, t. y. vertinama atsižvelgiant į jos transcendentalines sąlygas, nėra nei „metafizinių filosofų“, redukuojančių ją į racionalias struktūras, reikalus, nei „empirinių filosofų“, manančių, kad tai tėra grynas pavienių pojūčių ir suvokimų kaupimas, žr. Emilio Garroni, *Immagine Linguaggio Figura*, p. 3–7.

heterogeniškos tikrovės elementų „agregatų“, dažnai aptinkamų vaikų arba tų, kurie ką tik pabudo ar buvo staiga pažadinti, patirtyje, iki tinkamai suprastų schemų, įtraukiant ir pavienių objektų schemas-vaizdinius (būtent ta kėdė, būtent šis stalas), apibrėžiančius pagrindines jų savybes ir pasiduodančius performulavimui³⁷¹ (turėkime omenyje, koks iššūkis kyla suvokimui, kai atsiduriame priešais neįpras-tos formos kėdę, pavyzdžiui, įmantraus dizaino kūrinį). Svarbiausia, kad Garroni apverčia vaizdo ir schemos hierarchiją, kurią Kantas pateikė pirmoje *Kritikoje*. Šioje *Kritikoje* schemos nėra vaizdai, kadangi vaizdai laikomi tiesiog objektų kopijomis – kognityviniu požiūriu jie beveik nieko nepri-deda, nes tik identifikuoja objektą. Tačiau, pasak Garroni, schematizuojantis vaizduotės, ar, tiksliau, „vaizdo gebos“, veikimas niekada neišsilaisvina iš vaizdų gaminimo žmo-gaus sąmonėje: vaizdai čia išlieka ne tam, kad įgyvendintų atskirų objektų replikavimą, bet kad atliktų *begalinę, dina-mišką, neapibrėžtą, todėl nuolat koreguojamą tikrovės kon-figūraciją*. Kitaip tariant, *vaizdai geriausiai paliudija, kad pirmąpradė tikrovės patirtis, nors ir susaistyta jausmo, vis dėlto teigia tarp pastarojo esant santykių su tam tikru anapus juslių atrandamu inteligibilumo principu*. Garroni transcen-dentalinio metodo filosofijos šerdyje esama štai tokio klau-simo – realybė kaip visuma yra imanentiška patirčiai, kiek ji pasirodo pagal determinuotus profilius, bet ir pranokstan-ti patirtį, kiek ji nuolat nurodo į neapibrėžtumo sąlygą: „Vis dėlto akivaizdu, kad, pretenduojant į visumą, suvokimo ir jausmo išbaigtumo idėja negali būti pasitelkta kaip *to, kas determinuota, išbaigtumas*. Veikia priešingai – tai *neapi-brėžties ir apibrėžtumo junginys*, arba pastarųjų išbaigtumas jų tarpusavio integracijos prasme.“³⁷² Taigi vaizdas, pasak

371 *Ibid.*, sk. 2.

372 *Ibid.*, p. 26.

Garroni, „yra ir nėra vaizdas“³⁷³, kiek jis laikomas ne pavieniu kieno nors vaizdu, o bendrąja suvokimo ir kalbos, tikrovės ir jos organizavimo jungties sąlyga. Kitaip tariant, jei jis laikomas „vidaus vaizdiniu“ (*immagine interna*).

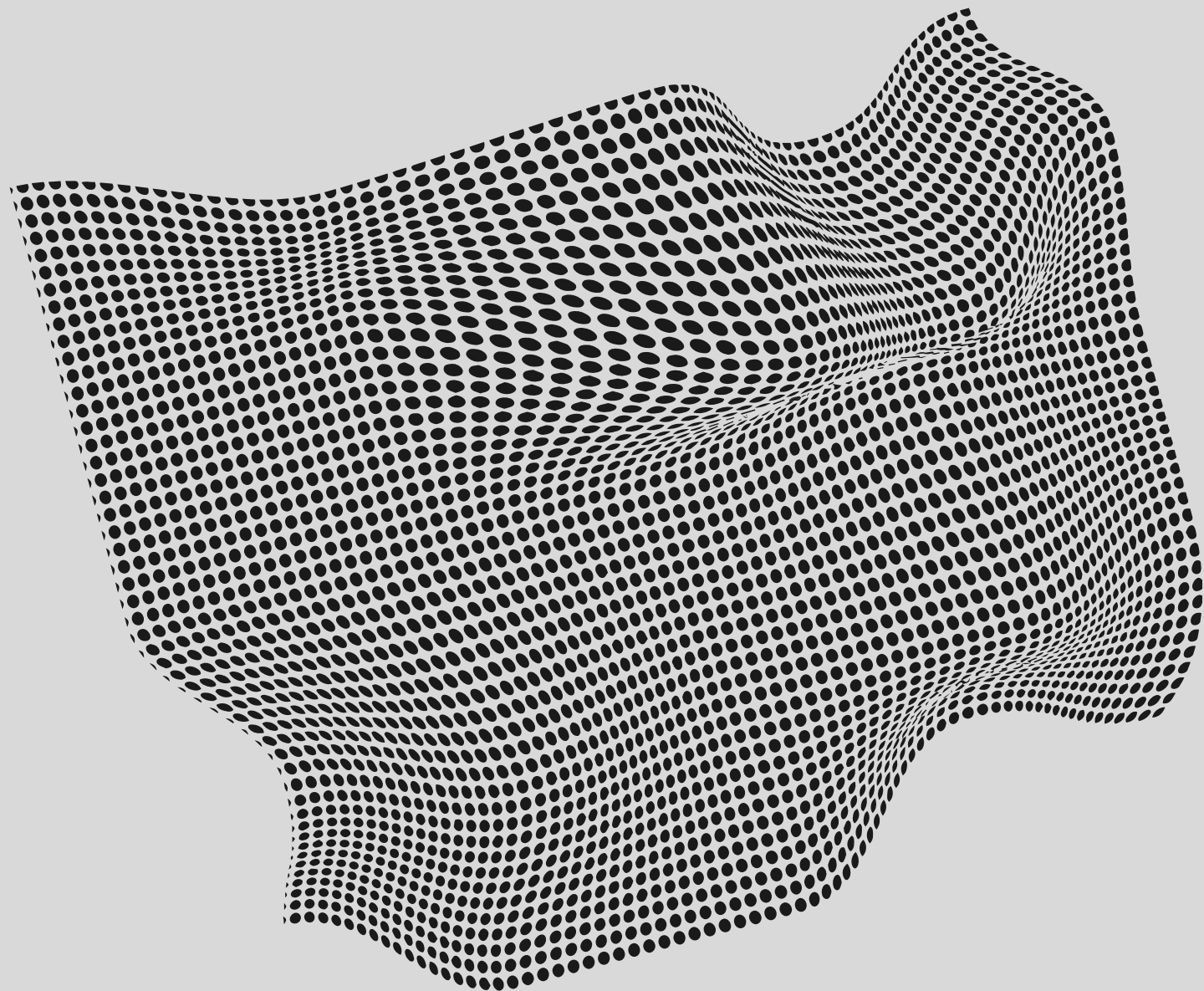
Kalbant apie vidaus vaizdinio sąvoką, Garroni požiūryje reikia pabrėžti du aspektus. Pirma, vidaus vaizdinio sąvoka – kiek ji yra kūrybinė realybės konfigūracija (kūrybinė ne todėl, kad ją iškraipo, bet išryškina jos ypatybes) ir realybės intelektualinio supratimo anticipacija – yra ne vien optinė ar vizuali, bet kartu multisensorinė ir multimodalinė. Negana to, ši sąvoka iš anksto numato intelektualinės analizės modelius. Antra, Garroni nuolat tvirtina, kad, net ir atsižvelgus į minėtus apribojimus ir jau išsakytus dalykus, šis vidaus vaizdinys vis dėlto yra „pasaulio vaizdas“. Tai ne realybės koncepcija – kokia galėtų būti koks nors *Weltanschauung*. Veikiau – tai realybės visumos reprezentacija, kiek ši reprezentacija įmanoma, remiantis bendrąja galutinio patirties neapibrėžtumo sąlyga – žinoma, ne pavienių patirčių atžvilgiu, kurios yra determinuotos, tačiau išlieka priklausomos nuo tos pačios neapibrėžtumo sąlygos, kad realybės akivaizdoje išlaikytų dermę su mūsų bendru požiūriu.

Tokia vidaus vaizdinio sandara iškelia klausimą, relevantišką transcendentalinio realizmo temoms. Vidaus vaizdinys yra ir subjektyvus (ta prasme, kad jis neatsiejamas nuo subjekto sąmonės gyvenimo), ir objektyvus, nes yra susietas su objektyvia realybės sandara. Galima netgi teigti, kad skirtingos atskirų vaizdų rūšys, išaugančios iš vidaus vaizdinių veikimo (agregatai, schemas-vaizdiniai ar net gryniosios fantazijos), galėtų būti klasifikuojamos pagal skirtingą priklausomybės ar kito santykio su tikrove lygį. Negana to, vidaus vaizdinys yra ne tik minėtąja prasme subjektyvus, bet ir *intersubjektyvus*. Jo tikrovės jausmo konfigūracija

negali būti išplėtotą atsižvelgiant į tariamai racionalią realybės struktūrą, kurią teigia „metafiziniai filosofai“, bet tai nėra ir nesąmonė, kaip tvirtina „empiriniai filosofai“. Pamatinė jo prasmės sąlyga iš anksto numato kalbos funkcionalumą, tad atitinkamai pasiūlo ir šiam funkcionavimui būtinus komunikacijos modelius.

Garroni neformuluoja jokios hipotezės apie būseną subjekto, kuriam šis vidaus vaizdinys turėtų būti priskiriamas. Vis dėlto jo schematizmo performulavimas atveria kelią pagal transcendentalinę paradigmą permąstyti subjekto tapatybę. Šioji tapatybė neturėtų būti suprantama kaip *a priori* transcendentalinė apercepcija, t. y. visą tikrovės reprezentaciją lydinti savęs reprezentacija – kaip nutinka pirmoje *Kritikoje*. Vidaus vaizdinys yra artimesnis Kanto formulotei *Ich denke* kaip „egzistencijos jausmui“ (*Gefühl des Daseins*), kurią jis pateikia *Prolegomenuose kiekvienai būsimai metafizikai*. Jei subjektas pripažįsta vidaus vaizdinį kaip giliausią savo patirties buveinę, objektyvios ir intersubjektyvios nuostatos atsiduria pirmame plane. Negana to, subjektyvi pozicija niekaip nesiekia teisės filtruoti ir galbūt pakeisti realybę, bet veikiau savo pagrįstumą pagrindžia *de-rybomis tarp pretenzijų į objektyvumą ir komunikuojamumą*. Man atrodo, čia atsiveria erdvė žengti pirmuosius žingsnius naujojo transcendentalinio realizmo steigties link.

373 *Ibid.*



TIKROVĖ IR FIKCIJA: VARDŲ SEMANTIKOS ATVEJIS

Jonas Dagys

Neišvengiama ir iš pirmo žvilgsnio neproblemiška tikrovės ir fikcijos perskyra sukelia ne tik metafizinių ar epistemologinių, bet ir semantinių klausimų. Vienas tokių – ar teiginius, priskiriamus fikciniams kontekstams, galima suprasti taip pat kaip ir teiginius apie tikrovę? Ar fikcinius vardus dera interpretuoti taip pat kaip ir realių individų vardus? Ar tai suderinama su tiesioginės referencijos samprata? Ir kaip įmanoma singularinė referencija į tai, kas faktinėje tikrovėje neegzistuoja?

XX amžiaus viduryje Willardas V. O. Quine'as ragino vengti kvantorių aprėpties ir modalinių kontekstų, kuriuos tradiciškai laikė referentiškai neskaidriais, persidengimo. Šis perspėjimas buvo grindžiamas pavojumi sujaukti loginius išvedimus, kylančius dėl modalinių operatorių sąveikos su pirmos eilės predikatų logikos kvantoriais ir individinėmis konstantomis.

Pavyzdžiu imkime galimą storą vyrą štai tame tarpduryje. O tada – galimą nuplikusį vyrą tame tarpduryje.

Tai vienas ir tas pats galimas vyras ar du galimi vyrai? Kaip mums nuspręsti? Kiek galimų vyrų yra tame tarpduryje? Ar yra daugiau galimų plonų ar galimų storų? Keli iš jų yra vienodi? O jei vienodi, ar jie yra tapatūs? Ar jokie *du* galimi objektai nėra vienodi? Ir ar tai būtų tas pats, kas sakyti, kad du objektai negali būti vienodi? O gal tapatybės sąvoka apskritai netaikoma neaktualizuotiems galimiems objektams? Bet kaip tada įmanoma prasmingai kalbėti apie esinius, kurių negalima nusakyti kaip tapačių sau ir netapačių vienas kitam? Šie subjektai yra praktiškai nepataisomi.³⁷⁴

Formalioji semantinė problemos pusė iš esmės buvo formaliai išspręsta išrandant galimų pasaulių semantiką – aprašant modelius, sudarytus iš pasaulių, susietų dviviečių prieinamumo sąryšiu, aibės ir kiekvienam pasauliui priskirtos jame egzistuojančių objektų aibės. Modalinei predikatų logikai pritaikyta galimų pasaulių semantika leido adekvačiai aprašyti singularinių terminų ir kvantoriais susaistytų kintamųjų sąveiką su tradiciniais modaliniais būtinumo ir galimybės operatoriais. Tapo įmanomas ir nepriekaištingas teorinis kvantorių sąveikos su modaliniais operatoriais aprašymas, nedviprasmiškai atskiriantis modelius, kuriuose galioja Barcan formulė bei jos konversija, nuo modelių, kuriuose bent viena jų negalioja.

Šių struktūrų išradimas (ar atradimas) lėmė proveržį ne vien grynai formaliuose modalinės logikos tyrinėjimuose. Kartu su išpopuliarėjusiu „galimų pasaulių“ pavadinimu šiam galingam instrumentui atsirado vietos ir metafizikoje bei kalbos filosofijoje. Galimų pasaulių analizė leido

formaliai apibrėžti skirtį tarp vadinamųjų rigidiškų ir neri-gidiškų designatorių, o tada pritaikyti visą aparatą tikrinių vardų vartosenai natūralioje kalboje, argumentuotai pagrindžiant tai, ką Saulas Kripke vadino „natūralia įžvalga (*intuition*), kad kasdienės kalbos vardai yra rigidiški designatoriai“³⁷⁵. Argumentai, kurių daugybė pateikiama Kripkės paskaitose apie vardus ir būtinumą³⁷⁶, yra taip gerai žinomi ir bent analitinėje filosofijoje taip plačiai priimti (nors netrūksta ir kritikų), kad čia jų kartoti neverta.

Be to, galimų pasaulių semantika teikė galimybę iliustratyviai paaiškinti intuiciją, kad „kituose nei realus pasaulyuose gali nebūti kai kurių faktiškai egzistuojančių individų ir gali pasirodyti nauji individai, tokie kaip Pegasas“³⁷⁷. Kitaip sakant, ne viskas, kas faktiškai ar tik galimai egzistuoja, egzistuoja būtinai. Todėl bent jau iš pirmo žvilgsnio patraukli atrodo teorinė galimybė pasitelkti galimų pasaulių techninį aparatą fikcinio diskurso semantinei analizei, asimiliuojant (bent jau neprieštaringus) fikcinių pasakojimų pasaulius su modalinės predikatų logikos modeliuojamais pasauliais, ir interpretuoti fikcinius individus kaip egzistuojančius ne faktiniame, o kituose galimuose pasaulyuose. Tokia interpretacija tarsi implicitiškai glūdi ir viename ankstyvųjų Kripkės straipsnių, kur kaip faktiškai neegzistuojančio galimo individo pavyzdys pateikiamas Pegasas arba garsus fikcinis detektyvas: „Holmsas neegzistuoja, bet esant kitai dalykų padėčiai (*in other states of affairs*) jis būtų egzistavęs.“³⁷⁸

Atrodytų, kad galima būtų netgi formaliai apibrėžti naują fikcijos operatorių ir gana sėkmingai interpretuoti

375 Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford: Basil Blackwell, 1980, p. 5.

376 Žr. *ibid.*

377 Saul Kripke, „Semantical Considerations on Modal Logic“, in: *Reference and Modality*, ed. by Leonard Linsky, Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 65.

378 *Ibid.*

374 Willard Van Orman Quine, „On What There Is“, in: *The Review of Metaphysics*, vol. 2, no. 5, 1948, p. 21–38.

jo veikimą, panašiai kaip tradicinių modalinių operatorių. Mažų mažiausiai, galima būtų apibrėžti skirtingos jo aprėpties atvejus, panašius į *de re* ir *de dicto* modalumų skirtumus, arba nominalios ir santykinės nuomonės struktūros skirtumus. Tarkime, „*Fikcijoje teisinga, kad egzistuoja objektas, turintis savybę F*“ galėtų būti atskirta nuo „Egzistuoja toks objektas, apie kurį *fikcijoje teisinga, kad jis turi savybę F*“. Parinkus tinkamą savybę, abi interpretacijos galėtų būtų teisingos, tarkime, apie Napoleoną, bet tik pirmoji būtų teisinga apie Holmsą. Atrodo, kad pirmasis teiginys logiškai išplaukia iš antrojo, bet ne atvirkščiai. Sudėtingesnis klausimas kyla svarstant, kaip toks fiktyvumo operatorius sąveikautų su loginių modalumų operatoriais? Ar fikcinius pasaulius įmanoma laikyti atskirais galimais pasauliais arba nuo faktinio pasaulio izoliuotomis galimomis visatomis?

Čia svarstomas klausimas tiesiogiai susijęs su tikriniais vardais, kurie pradedami vartoti fikciniame kontekste, ir tuo, kaip tokie vardai vartojami sakiniuose fikciniame – ir ypač nefikciniame – kontekste. Tam tikra prasme, tai galima laikyti specifiniu bendresnio klausimo apie tikrinių vardų semantiką atveju.

Priimkime prielaidą, kad „Šerlokas Holmsas“, atsižvelgiant į šių žodžių vartojimą Arthuro Conano Doyle'io apsakymuose, yra tikrinis vardas³⁷⁹ ir kad apsakymai apie garsųjį seklį yra fikciniai. Tada imkime sakinį:

(H) Šerlokas Holmsas egzistuoja.

379 Filosofinėje literatūroje apie fikcinius vardus galima aptikti įvairiausių pavyzdžių – „Odisėjas“, „Hamletas“, „Šerlokas Holmsas“, „Haris Poteris“. Galima tik spėti, ar konkretaus fikcinio pavyzdžio pasirinkimas susijęs su filosofo, rašančio apie fikcijos semantiką, literatūriniu skoniu, įsivaizduojamos auditorijos literatūrinėmis preferencijomis ar kitais motyvais. Palikime tai filosofijos sociologams ir filosofų psichoanalitikams. Šiame tekste vardas „Šerlokas Holmsas“ bus vartojamas kaip darbinis pavyzdys, norint pademonstruoti artumą Saulo Kripkės darbams, kuriuose šis vardas dažnai pasitelkiamas kaip iliustratyvus fikcinio tikrinio vardo pavyzdys.

Ko gero, akivaizdu, kad šis sakinyss nėra faktiškai teisingas ta prasme, kad faktiniame pasaulyje nei dabar, nei anksčiau nebuvo tokio individo kaip Šerlokas Holmsas. Nebus jo ir ateityje. Kitaip sakant, tiek, kiek Šerlokas Holmsas yra fikcinis indvidas, gryniasias autorias prasimanymas, tikrame, faktiniame pasaulyje jis negalėtų būti atrastas nei praeityje, nei dabartyje, nei ateityje. Šioje vietoje kas nors galėtų tarti, kad svarbu kalbėti tik apie praeitį ir dabartį ir susilaikyti nuo ateities vertinimo, nes sakiniai apie ateitį turi tam tikro esminio semantinio neapibrėžtumo, būdingo ir fikcijos sakiniams, tad ir viena, ir kita natūraliai pasižymės tais pačiais referentiniais trūkumais. Tačiau, nors tai visai tikėtina, kol kas tiesiog darykime prielaidą, kad *faktiškai egzistuoti ir būti fikciniu* yra esinių atributai, nesuderinami visiškai nepriklausomai nuo laiko aplinkybių.

Situaciją gaubia keletas niuansų, verčiančių tuojau pat pateikti vieną kitą paaiškinimą. Pirmą, sulig anksčiau aptariama sakinio (H) interpretacija „Šerlokas Holmsas“ nurodo ne į faktiškai egzistuojantį abstraktų esinį, personažą kaip kultūrinį artefaktą, kuriam būtų suteikia faktiškai parašyti, išspausdinti ir plačiai skaitomi tekstai. Antra, sakinio (H) teisingumas čia vertinamas ne fikcinių Conano Doyle'io pasakojimo fikcinių pasaulių atžvilgiu, bet tikrojo faktinio pasaulio atžvilgiu. Skaitomas fikciniame atitinkamo apsakymo kontekste toks sakinyss, žinoma, būtų laikomas teisingu. Trečia, skaitant sakinį (H) kaip klaidingą, neturima galvoje, kad faktinio pasaulio istorijoje nėra individo, kuris, nors ir neturi nieko bendra su apsakymuose aprašytu sekliau, tiesiog buvo ar yra vadinamas „Šerloku Holmsu“. Netgi priešingai, atsižvelgiant į tai, kaip kūrybiškai žmonės kartais renka vardus savo vaikams, o kartais ir sau, visai tikėtina, kad toks indvidas egzistuoja ar galėtų egzistuoti. Jei toks asmuo egzistuoja ar egzistavo, sakinį (H) galėtume laikyti dviprasmiu, leidžiančiu keletą galimų jo perskaitymo

būdų, ir kai kurios jo interpretacijos būtų teisingos, bet tik todėl, kad homonimiškam vardui „Šerlokas Holmsas“ būtų priskirtos skirtingos reikšmės. Tačiau mūsų atveju sprendžiamas klausimas – ar sakiny pasako ką nors teisingo ar klaidingo faktiniame pasaulyje, jei vardui priskiriama tokia pati reikšmė kaip fikciniame pasakojime, kuriame jis buvo pirmą kartą pavartotas. Atsižvelgiant į aptartas sąlygas, sakiny (H) nėra teisingas. Jei kas nors manytų, kad sakiny yra teisingas, kad Holmsas egzistuoja, veikiausiai pataisytume jį. Šerlokas Holmsas, kaip ir jo egzistavimas, yra išgalvotas. Netikras.

Čia tarsi vėl pasirodo senas egzistavimo neigimo paradoksas. Jei reikėtų paaiškinti, kas gi neegzistuoja, negalėtume vartoti vardo „Holmsas“, nes jei „Holmsas egzistuoja“ nėra tiesa, tas vardas faktiškai nieko nežymi. Kokia galėtų būti tikroji neigiamų egzistavimo teiginių loginė forma? Net pripažįstant, kad individų egzistavimo predikatą galima formaliai apibrėžti pasitelkiant egzistavimo kvantorių ir tapatybę, teiginio (H) loginė forma negalėtų būti nei $\sim \exists x(x=h)$, nei jai ekvivalentiška $(x) \sim (x=h)$. Tai reikalautų individinei konstantai priskirti objektą, o tada priskirtajam objektui predikuoti neegzistavimą. Juk tardami, kad yra kažkas, ko nėra, neišvengsime prieštaravimo. Dar blogiau, pagal universaliąją instanciaciją galėtume išvesti teiginį $\sim (h=h)$, kuris atrodo tiesiog prieštaringas. Išeitų, kad jokia individinė konstanta negali būti be prieštaravimo pavartota teisingame teiginyje, neigiančiame egzistavimą. Bet jei neigdami Holmso egzistavimą įsiveliame į prieštaravimą, Holmso egzistavimas turėtų būti laikomas logine tiesa, tautologija. O tai, be kita ko, nesuderinama su pradine intuicija, kad Holmsas iš tikrųjų neegzistuoja.

Reikalai dar labiau komplikuojasi pereinant prie sakinio (H) vertinimo kontrafaktinėmis aplinkybėmis. Sutikdami, kad jis nėra faktiškai teisingas, galime klausti – jis

toks yra tik atsitiktinai ar būtinai. Kitaip sakant, svarstydami, ar Šerlokas Holmsas būtų galėjęs egzistuoti, susiduriame su dar vienu galvosūkiu. Dabar, užuot klausę, ar tai, kas pasakoma sakiniu „Šerlokas Holmsas egzistuoja“, yra tiesa, sprendžiame, ar tai, ką jis sako, *galėtų* būti tiesa? Kokia prasme ir kokiomis sąlygomis? Reikia pripažinti, kad teiginys savaime neišreiškia formalaus loginio prieštaravimo. Tad jis nėra tiesiog logiškai klaidingas. Vadinasi, tarsi turėtume pripažinti bent jau loginę galimybę, kad teiginys gali būti teisingas. Bet kokiam gi galimame pasaulyje?

Sugrįžkime prie Kripkės. Paskaitų *Vardai ir būtinumas* (*Naming and Necessity*) priede jis rašo, kad apie jokią galimą individą negalėtume pasakyti, kad jis yra tapatus Holmsui:

Laikausi metafizinės nuostatos, kad, jei Šerlokas Holmsas neegzistuoja, negalime apie jokią galimą asmenį pasakyti, kad jis būtų Šerlokas Holmsas, jei jis egzistuotų. Keletas skirtingų galimų ir net realių žmonių, tokių kaip Darvinas ar Džekas Skerdikas, būtų galėję atlikti žymiuosius Holmso darbus, bet nėra nė vieno, apie kurį galėtume pasakyti, kad jis būtų Holmsas, jei būtų tuos darbus atlikęs. Nes jei taip, tai kuris iš jų?³⁸⁰

Čia Kripke yra atsargesnis ir vengia formuluotės, kad Holmsas galėtų egzistuoti kitame galimame pasaulyje, kurią pavartojo jau cituotame 1963-ųjų straipsnyje. Pasak jo, ši formuluotė „sudaro klaidingą įspūdį, kad toks fikcinis vardas kaip „Holmsas“ įvardija tam tikrą galimą, bet faktiškai neegzistuojantį individą“³⁸¹. Vienas pastarųjų dienų Kripkės

380 Saul Kripke, *Naming and Necessity*, p. 158.

381 *Ibid.*

kritikų – Hanochas Ben-Yami – teigia, jog tai iš esmės reiškia, kad Šerlokas Holmsas būtinai neegzistuoja. Ben-Yami nesiima grįsti tokio loginio išvedimo, bet jo interpretacija nėra neįmanoma. Jei joks individas jokiame galimame pasaulyje negali būti laikomas tapačiu Šerlokui Holmsui, o Kripke tai pristato kaip savo metafizinę tezę, tai, žinoma, nėra jokio galimo pasaulio, kuriame Šerlokas Holmsas egzistuoja, ir todėl jokiame galimame pasaulyje tai, ką teigia sakiny (H), nėra tiesa. Tad tas sakiny ne tik nėra faktiškai teisingas, bet būtinai nėra teisingas. Ben-Yami teigimu, tokią išvadą būtų absurdiška.

Pasak Ben-Yami, Kripke „netvirtina, kad Holmsas *negalėtų egzistuoti*. Jis veikiausiai teigia, kad apie jokią galimą asmenį negalime sakyti, kad jis būtų Holmsas, jei egzistuotų [...] Kripke mano, kad niekas negalėtų jokio galimo asmens padaryti tapačiu Holmsui – štai kodėl jis vadina savo tvirtinimą metafiziniu.“³⁸² Ir priduria: „Įtariu, jog iš šio išplaukia ir stipresnis teiginys, tai yra kad Holmsas negalėtų egzistuoti.“³⁸³

Tas stipresnis teiginys, kuris, pasak Ben-Yami, nėra Kripkės, bet išplaukia iš to, ką šis sako, yra ekvivalentiškas teiginiui, kad Holmsas būtinai neegzistuoja. Ben-Yami toli gražu ne vienintelis taip interpretuoja Kripkės poziciją. Collinas McGinnas rašo: „Ar fikciniai objektai nėra bent jau galimi objektai? Čia palaikau Kripkės požiūrį į neegzistuojančius esinius, tokius kaip vienas ar kiti Šerlokas Holmsas: jie nėra tikrai (*genuinely*) metafiziškai galimi objektai. [...] Fikciniai esiniai nėra metafiziškai galimi esiniai. [...] Todėl neegzistavimas yra esminė Holmsui ir vienas ar kiti savybė.“³⁸⁴ Taigi McGinnas laiko fikcinius objektus

382 Hanoch Ben-Yami, „Could Sherlock Holmes Have Existed?“, in: *Croatian Journal of Philosophy*, vol. 10, no. 30, 2010, p. 175.

383 *Ibid.*

384 Colin McGinn, *Logical Properties*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 38–39.

būtinai neegzistuojančiais esiniais – esiniais, kuriems esminga neegzistuoti. Visai neseniai ir Michaelas McKinsey'is pasiūlė panašią Kripkės pozicijos interpretaciją, rašydamas, kad „svarbi Kripkės įžvalga buvo ne tik tai, kad Šerlokas Holmsas neegzistuoja, bet ir tai, kad net neįmanoma, kad jis egzistuotų“³⁸⁵.

Tačiau, nors Ben-Yami, McGinnas ir McKinsey'is su-tartina priima sąlyginį teiginį, kad „jei negalime apie jokią galimą individą sakyti, kad jis būtų tapatus Holmsui, tai Holmsas būtinai neegzistuoja“, Ben-Yami norėtų vartoti jį kaip *modus tollens*, o McGinnas ir McKinsey'is – kaip *modus ponens* prielaidą. Visgi visi jie (kaip ir bet kuris priėmęs tokį sąlyginį teiginį) neatsižvelgia į galimą antecedento perskai-tymą, kurį priėmus konsekvantas iš jo neplauktų. Tai kiek subtilesnis tvirtinimas nei tai, kad „Holmsas“ mūsų kalboje nežymi jokio galimo individo rigidiškai ir unikaliai. Tai pirmiausia semantinis klausimas. Jei faktiniame pasaulyje Holmsas neegzistuoja, intuityviai galima būtų manyti, kad jis turėtų būti aptinkamas kituose galimuose pasauliuose. Tokiu atveju vienintelis būdas apibrėžti vardo referen-tą būtų pasitelkti apibrėžiamąją deskripciją (dėl savaimės suprantamų priežasčių ostensija nėra pritaikoma nefaktiniams individams). Tačiau tokios deskripcijos nebūtų rigidiškos. Viskas, ką žinome ar manome apie Holmsą, kaip vardo „Holmsas“ referentą fikciniuose tekstuose, yra tai, kas apie jį tuose tekstuose pasakyta. O iš Kripkės modalinės analizės žinome, kad atributai, priskiriami vienam individui viename galimame pasaulyje, gali būti priskiriami skirtingiems individams skirtinguose pasauliuose. Tai nereikia nieko kito kaip tik tai, kad tokios deskripcijos nebūtų rigidiškos. O jeigu fikcijos autoriaus nesumanyta ir

385 Michael McKinsey, *Consequences of Reference Failure*, New York and London: Routledge, 2020, p. 131.

nepasakyta kitaip, pagal nutylėjimą deskripcijos fikciniuose kontekstuose yra taip pat nerigidiškos kaip ir kasdienėje faktinio pasaulio kalboje.

Ben-Yami teigia, kad „Kripke prieina prie išvados, kad net jei kas nors būtų nuveikęs Holmsui priskiriamus darbus, tai nepadarytų jo Holmsu. Šią Kripkės samprotavimo *dalį* laikau pagrįsta, tačiau manau, kad iš jos neseka kitas jo teiginys – kurį jis norėtų pagrįsti – kad „negalima apie jokią galimą individą pasakyti, kad jis *būtų* Holmsas, jei jis egzistuotų“.³⁸⁶

Viena netikėtų modaline analize grįstos Kripkės vardų koncepcijos išdavų yra tai, kad išryškėja tam tikras skirtumas tarp faktiškai egzistuojančių ir tik galimai egzistuojančių individų įvardijimo galimybių. Paprastai įvedant naują vardą jo referentas turi būti nustatomas ostensyviai arba (rečiau) pasitelkiant apibrėžiamąją deskripciją, tačiau deskripcija gali būti apibrėžtai taikoma tik faktiškai egzistuojantiems individams. Tam tikra prasme Quine'as buvo teisus – nėra tokio individo kaip (vienintelis) galimas žmogus tarpduryje (*the possible man in the doorway*). Vadinasi, esama tam tikros metafizinės asimetrijos tarp faktinio pasaulio ir kitų, tiesiog galimų, pasaulių, kuri paveikia ir vardų semantiką. Būtent dėl šios asimetrijos, kai pritaikius deskripciją faktiniam pasauliui išrenkamas unikalus faktiškai egzistuojantis individas, jam gali būti priskirtas apibrėžtą referentą turintis vardas, ir tas vardas tarsi įsegamas į šį individą, to vardo referencija išlieka stabili visuose galimuose pasauliuose, kuriuose tas individas egzistuoja, įskaitant ir pasaulius, kuriuose individas jau nebeatitinka deskripcijos, pagal kurią iš pat pradžių faktiniame pasaulyje buvo identifikuotas. Pavyzdžiui, nors vardo „Džekas Skerdikas“ faktinis referentas paprastai identifikuojamas pagal deskripciją

„serijinis žudikas, siautėjęs Londone 1888 metais, nužudęs bent penkias moteris ir subjaurojęs jų kūnus neįprastu būdu, liudijusiu jį gerai išmanius žmogaus anatomiją“, po to, kai vardo referencija jau užfiksuota, galima kontrafaktiškai kalbėti apie Džeką Skerdiką, pavyzdžiui, sakant, kad jis galėjo ir netapti serijiniu žudiku ar kad jis būtų galėjęs siautėti kokioje kitoje vietoje ar kitu laiku. Nurodomo individo tapatybę saugo fundamentalus metafizinis principas, o ne jo požymiai, savybės ar darbai. Dar daugiau – deskripcijos net ir negali išsaugoti referencinės tapatybės, nes, viena vertus, Džekas Skerdikas – faktiškai egzistavęs asmuo – galėjo nepadaryti siaubingų jam priskiriamų nusikaltimų, kita vertus, tuos pačius jam priskiriamus nusikaltimus (bent metafiziniu požiūriu) galėjo padaryti ne vienas, o daugiau asmenų. Yra daugiau nei vienas galimas pasaulis, kuriame tokių nusikaltimų yra padaręs kas nors kitas, ir kalbėdami apie tokias galimybes tikrai nepainiotume kito menamo žudiko su faktiniu Džeku Skerdiku. Kitaip sakant, vardo „Džekas Skerdikas“ referentas gali būti fiksuojamas pasitelkiant deskripciją tik todėl, kad kažkas *faktiškai* atitinka deskripciją, instrumentiškai naudojama kaip pradinė identifikavimo priemonė.

„Holms“ atveju jokių su šiuo vardu siejamų deskripcijų unikalčiai niekas netenkina. Visi aprašytieji įvykiai yra gryniausia fikcija. To, kas pasakojama, faktiškai nebuvo. Žinoma, kiek nukrypdami į šoną, galėtume svarstyti galimybę, kad fikcinė deskripcija, paremta fikcijos autoriaus išmone, galėtų visai atsitiktinai atitikti kokį nors faktiškai egzistavusį individą. Veikiausiai toks atvejis būtų atmetas remiantis pragmatine kalbėtojo referencijos idėja. Tačiau pirmiausia įvertinkime atvejį, kai fikcinis pasakojimas nėra iš tolo nėra teisingas apie jokią faktiškai egzistuojančią individą. Kas nors galėtų sakyti, kad, nepaisant to, toks pasakojimas galėtų būti teisingas apie kokį nors galimai egzistuojantį

386 Hanoch Ben-Yami, „Could Sherlock Holmes Have Existed?“, p. 177.

individa, t. y. kažkokį faktiškai neegzistuojantį individą, egzistuojantį kokiame nors kitame galimame pasaulyje. Iš pirmo žvilgsnio, tai lyg ir neprieštarauja tam, ką sako Kripke. Jis pripažįsta, kad kituose galimuose pasauliuose galėtų egzistuoti individai, neegzistuojantys faktiniame pasaulyje, o faktiškai egzistuojantieji – kituose pasauliuose gali ir neegzistuoti. Tačiau klausimas ne tas, ar nefaktiniai galimi individai (vadinamieji *mere possibilia*) gali būti pripažinti, bet kaip jie gali būti įvardyti, kaip galima apie juos kalbėti? Juk pasakojimas, kuris faktiniame pasaulyje nėra teisingas apie kokį nors faktinį individą, kitame galimame pasaulyje galėtų būti teisinga ir apie faktiškai egzistuojantį individą, o dar kituose – apie juose egzistuojančius individus, kurių faktiniame pasaulyje nėra. Iš to plaukia, kad pati istorija jokio konkretaus galimo individo išskirtinai neaprašo. O kadangi nėra vienas galimų pasaulių nėra niekaip svarbesnis už bet kurį kitą, tai ir nėra vienas visų skirtingų galimai aprašomų individų nėra unikalus istorijos aprašomas objektas.

Galimi pasauliai yra steigiami stipuliatyviai, kaip sako Kripke, remiantis faktiškai egzistuojančių individų tapatybe, o ne atvirkščiai. Bet net jei esama galimų individų, tenkinančių fikcinį pasakojimą viename, ar daugiau nei viename, galimame pasaulyje, mes negalime pasakyti, kad kuris nors jų tenkina tą pasakojimą unikaliai. Taigi „Holmsas“ ar kiti vardai iš fikcinių pasakojimų faktiškai neturi apibrėžtos referencijos. Kadangi joks vienintelis individas netenkina fikcinės istorijos, fikcinio vardo referencija negali būti susieta su jokių unikaliu individu anapus fikcinio pasakojimo. Jei fikciniams vardams (kaip ir paprastiems kasdienės kalbos tikriniais vardams) galioja unikali referencijos reikalavimas ir jei tokie fikciniai vardai kaip „Holmsas“ unikalaus referento neturi, Kripke teisingai darydamas išvadą, kad kai fikciniai vardai vartojami nebe fikciniame kontekste, jie faktiškai į nieką nenurodo. Taigi apie jokią individą

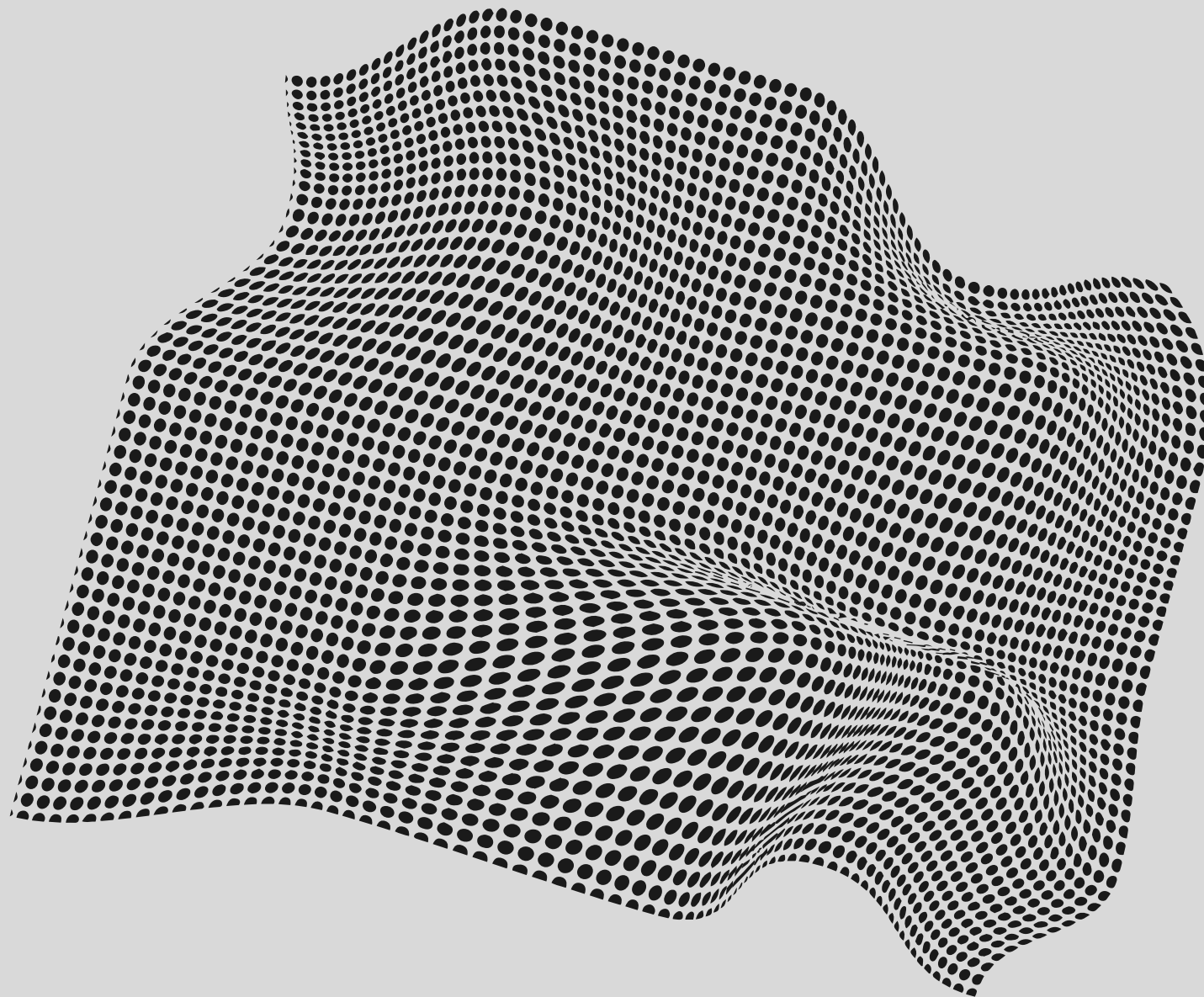
negalėtume pasakyti, kad jis būtų Holmsas, jei šis egzistotų. Ir šią išvadą turime priimti, jei neturime pagrindo suabejoti reikalavimu, kad tikriniai vardai yra rigidiški designatoriai, žymintys vieną ir tą patį unikalų individą visuose galimuose pasauliuose, ar kad istorija gali būti teisinga daugiau nei vienam galimam individui.

Kaip pažymi Gregory Currie, „tai, kad „Holmsas“ yra kažkieno vardas, yra tiesa apsakymuose apie Holmsą, bet [faktiškai, ne fikcijoje – *J. D.*] nėra tokio individo, apie kurį istorijose būtų teisinga, kad jo vardas yra „Holmsas““³⁸⁷. Egzistencinė instanciacija puikiai veikia fikcinio operatoriaus aprėptyje, bet egzistavimo kvantorius negali būti iškeltas anapus jos.

Joks galimas individas negali būti laikomas tapačiu Holmsui dėl to, kad, vartodami šį vardą taip kaip fikcijoje, faktiškai nieko nenurodome. Tad jau nuo pat pradžių nėra nieko, kam kas nors turėtų ar galėtų būti tapatus. Fikcinis vardas faktiškai neįvardija jokio *tapatybę turinčio* esinio. Tai yra faktiškai tuščias vardas. Ir todėl kvantifikavimas į fikcinius kontekstus (pagal Kripkės koncepciją) neįmanomas kaip ir modalinius kontekstus apimantis kvantifikavimas (pagal Quine'o koncepciją).

Vadinasi, kasdienėje kalboje neįmanoma apibrėžta referencija į vien galimus, bet faktiškai neegzistuojančius individus, o tarp jų yra ir fikciniai individai. Skirtingai nuo faktiškai egzistuojančių individų, kuriems galime suteikti unikaliai juos žyminčius vardus, ir skirtingai nuo formalių, dirbtinių ir baigtinių modalinės logikos modelių, kurių ribose unikalūs vardai gali būti suteikiami visiems į modelį įtrauktiems individams, apie galimai, bet ne faktiškai egzistuojančius individus iš principo kalbėti galima tik neapibrėžtai.

387 Gregory Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 167.



VAIZDUOTĖ CHAOTIŠKOS TIKROVĖS AKIVAIZDOJE

Daina Habdankaitė

Tikrovės siaubas

Filosofijos apibrėžimų gausybėje išsiskiria vieno tipo prieiga, pristatanti filosofiją kaip pastangą suprasti, įprasminėti ir taip sutvarkyti mus supančią tikrovę. Šiuo požiūriu Eugene'o Thackerio trilogija *Filosofijos siaubas* (*The Horror of Philosophy*), kurios pagrindinė užduotis – peržiūrėti didžiųjų Vakarų mąstytojų sistemas kaip pastangą atsakyti į nesvetingos, neprotingos ir nežmogiškos tikrovės akivaizdoje apimantį siaubą ir su juo dorotis – mažai kuo skiriasi nuo Delfų *pažink save* ar dekartiškojo reikalavimo, kad mąstomos idėjos būtų aiškios ir ryškios. Vis dėlto Thackerio prieigos unikalumą sudaro tai, kad, skirtingai nei klasikiniai ir net modernieji filosofai, tikrovės jis nelaiko iš anksto sutvarkyta sistema, laukiančia būti atrasta ir suprasta žmogiškojo proto ar intelekto. Priešingai, neturėdamas jokio suvokimo tinklelio ar kokio kito tikrovę struktūruojančio mechanizmo, žmogaus mąstymas „užlūžta“, ir viršų paima ne kas kita, o siaubas tikrovės akivaizdoje. Anot Thackerio,

mąstytojai susiduria ne su šiaip baime, bet būtent su siaubu, apimančiu susidūrus su radikalia nežinomybe ir nepamąstomybe: „[S]iaubas yra nefilosofinė pastanga filosofškai apmąstyti pasaulį be mūsų.“³⁸⁸ Vadinasi, esama tam tikros simetrijos tarp tikrovės nežinomybės ir mąstantįjį apimančio siaubo – abu elementai turi likutį, kuris nesiduoda nei mąstomas, nei kaip kitaip reprezentuojamas.

Thackerio pozicija laikytina *žmogiška, pernelyg žmogiška* ta prasme, kad, nors ir eksplikuodamas iracionalųjį tikrovės ir ją suvokiančio proto likutį, jis apsiriboja tik sąmonės ir tikrovės santykiu. Dar daugiau, Thackerio išeities pozicija ir yra šis santykis – mąstytojas nė nesvarsto galimybės sueiti akistaton su tikrove apsivalius (ar kokia nors filosofine terapija išsigydžius) nuo siaubo. Dėl šios priežasties Thackerio aptariamieji autoriai, kartu ir jis pats, laikytini koreliacionistais, perimant Quentino Meillassoux terminą. 2012 metais Berlyne skaitytoje paskaitoje Meillassoux teigė: „Koreliacionizmu‘ vadinu bet kokią minties išabsoliutinimo formą, kuri, siekdama savo tikslo, siūlo mintį uždaryti joje pačioje, ir taip padaro ją neįgalią pasiekti absoliutą, kuris būtų anapus jos. ‚Spekulytyvia‘ vadinu tokią filosofiją, kuri, priešingai, skelbia galinti pasiekti tokį absoliutą. ‚Materializmu‘ [...] vadinu tokią mintį, kuri pasiekia absoliutą anapus minties ir yra nesaistoma jokio subjektyvumo.“³⁸⁹ Perimdamas kantišką dichotomiją tarp fenomeno ir noumeno, Meillassoux siekia įrodyti, kad ne tik fenomenas, bet ir noumenas yra prieinamas žmogiškam protui. Tačiau ar

tikrai tėra du alternatyvūs atsakymai į klausimą, kokio tipo tikrovė prieinama žmogaus protui?

Čia vėl pravartu grįžti prie Thackerio, kuris, matyt, turėdamas omenyje Meillassoux koreliacionizmo diagnozę, greta fenomeno (pasaulio mums – Pasaulio) ir noumeno (pasaulio savyje – Žemės) įsiveda trečią narį, t. y. pasaulį be mūsų – Planetą. „Tardami, kad pasaulis be mūsų yra priešiškas žmogui, viską suvestume į žmogiškas sąvokas, pasaulio mums sąvokas. Tardami, kad pasaulis be mūsų yra neutralus žmogaus atžvilgiu, viską suvestume į pasaulio savyje sąvokas. Tačiau pasaulis be mūsų driekiasi kažkur ‚tarp‘, miglojoje zonoje, kuri yra sykiu beasmenė ir siaubinga.“³⁹⁰ Būtent šis pasaulis be mūsų pasirodo esąs filosofų siaubo šaltinis, nors kaip toks retai kada tematizuojamas. Akivaizdu, kad, norint mąstymu sučiuopti Thackerio aprašytąjį pasaulį be mūsų, įprastos suvokimo schemos ir struktūros neveiks dėl paprastos priežasties – pasaulis be mūsų yra netvarkingas pasaulis, tad bet kokia racionalizacijos pastanga savo objektą paverstų pasauliu mums. Tačiau ten, kur rankas nuleidžia *ratio*, į sceną žengia *imaginatio*: susidūres su pažinimo siaubu, ši dramatišką judesį atlieka dar Kantas, kurį, beje, Meillassoux įvardija koreliacionizmo tėvu, taip tarsi iš anksto nurašydamas. Tik ar ne per daug skubotai?

Nuo *ratio* prie *imaginatio*

Esė pavadinimu „Visa ko pabaiga“ Kantas pastebi, kad laiko pabaigos idėja mums kelia siaubą būtent todėl, kad ją peržengiamas mums suprantamas ir kaip apriorinė mūsų suvokimo forma veikiantis laikiškumas³⁹¹. Laiko pabaigos

388 Eugene Thacker, *In the Dust of This Planet. Horror of Philosophy*, vol. 1, Winchester: Zero books, 2011, p. 13.

389 Quentin Meillassoux, „Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning“, transl. by Robin Mackay and Moritz Gansen, in: *Genealogies of Speculation: Materialism and Subjectivity Since Structuralism*, ed. by Armen Avanessian and Suhail Malik, London: Bloomsbury, 2016, p. 120.

390 Eugene Thacker, *In the Dust of This Planet*, vol. 1, p. 10.

391 Immanuel Kant, „The end of all things“, in: *Religion and Rational Theology*, transl. by Allen W. Wood and George Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 221.

akivaizdoje, kai nebelieka apriorinės suvokimo formos – laiko, prieš mus iškyla didingumas, su kuriuo, jei sektume Kanto *Kritikos* veikalų trilogiją, turėtų dorotis vaizduotė – geba, kuri „tamsoje dirba smarkiau nei ryškioje šviesoje“³⁹². Minėtoje esė Kantas rašo:

Siekdami pereiti nuo laiko prie amžinybės (nepriklausomai nuo to, ar, šią idėją svarstant teoriškai kaip pratęsiančią pažinimą, ji turi objektyvų tikrumą, ar ne), kaip tai daro protas moralinėje plotmėje, susiduriame su *visa ko pabaiga* – laikinių esinių ir galimo patyrimo objektų pabaiga, kuri moralinėje pabaigos ir tikslų tvarkoje taip pat reiškia ir tų pačių esinių kaip *antjuslinių* ir todėl nepavaldžių laikui trukmės pradžia; tad trukmė ir jos būseną negali apibrėžti jokios kitos jų prigimties, išskyrus moralinę.³⁹³

Atkreiptinas dėmesys į du Kanto samprotavimo aspektus. Pirma, perėjimas nuo laiko prie amžinybės svarstomas nepriklausomai nuo jo objektyvios tikrovės. Tai reiškia, kad *visa ko pabaigos* idėja svarstoma ne kaip patyrimui pavaldi, o kaip patyriminę būtį galinti peržengti idėja. Vadinasi, mūsų svarstymą apie ją turėtų vesti jau nebe intelektas. Antroji svarbi žinutė šiame Kanto pasaže yra toji, kad *visa ko pabaigos* idėjos akivaizdoje svarstymas persikelia į moralės sritį. Tad galima spėti, jog su šia idėja dorotis bus pavesta ne intelektui, o grynajam protui. Vis dėlto labiausiai intriguoja klausimas, kuris tekste beveik nepaliečiamas: koks vaizduotės vaidmuo pereinant nuo laikiškumo prie amžinybės?

Šiuo klausimu verta atsigręžti į Kanto *Sprendimo galios kritiką*, kuri filosofų ne kartą skaityta ne tik kaip

intelektui skirtą *Grynojo proto kritiką* ir protui skirtą *Praktinio proto kritiką* siejantis tiltas, bet ir kaip prieštariną intelektui bei proto veikimo šerdį aiškinantis veikalas. Anot Gilles'io Deleuze'o, *Sprendimo galios kritikoje* išryškėja gebų tarpusavio ir kiekvienos atskirai veikimo laisvė: „Teisybė, kad *Sprendimo galios kritikoje* vaizduotė neįgauna savarankiškos steigiančiosios funkcijos. Tačiau ji išsilaisvina, ir visos gebos sueina į laisvą dermę. Taip pirmosios dvi *Kritikos* nustato santykį tarp kiekvienos jų apibrėžtų gebų; o paskutinė *Kritika* leidžia pasimatyti giliau slypinčiai laisvai ir neapibrėžtai gebų dermei kaip bet kokio apibrėžto santykio galimybės sąlygai.“³⁹⁴ *Sprendimo galios kritikoje* didingumas bei grožis svarstomi kaip dalykai, su kuriais reikalingą turi arba pažinimo, arba troškimų gebos. Abiem atvejais įveiksinama vaizduotė: matematiniu arba dinaminiu režimu. Vis dėlto reikšmingiausias šiuo atveju yra nesutapimas, neatitikimas, apie kurį Kantas rašo svarstydamas didingumo skirtumą nuo grožio pajautos. Didingumo akivaizdoje neatitikimo įspūdis kyla dėl įtampos tarp jusliškumo ir nejusliškumo: „Mes nieko daugiau negalime pasakyti, kaip tik tai, kad objektas tinka atvaizduoti didingumui, kurį galime aptikti sieloje; juk tikrojo didingumo negali būti jokioje juslinėje formoje, jis siejamas tik su proto idėjomis, kurias, nors ir negali būti jokio jas atitinkančio atvaizdavimo, sieloje sužadina ir sukelia kaip tik šis galimas jusliškai atvaizduoti neatitikimas.“³⁹⁵ Šokinėdama tarp jusliškumo ir nejusliškumo, vaizduotė dirba kiek kitu režimu nei reprezentacijos. Pastarasis režimas numato vaizdinių jungimą ir skaidymą, tad išsitenka išskirtinai jusliškumo sferoje. Lygiai tas pat jungimo ir skaidymo principas veikia formuojant

392 *Ibid.*393 *Ibid.*394 Gilles Deleuze, *Kant's Critical Philosophy. The Doctrine of Faculties*, transl. by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, London: The Athlone Press, 1984, p. 68.395 Imanuelis Kantas, *Sprendimo galios kritika*, vertė Romanas Plečkaitis, Vilnius: Mintis, 1991, p. 97–98.

idėjas, kurios, nors ir Kanto priskirtos proto sričiai, negalėtų išlaikyti vienovės ir skirtumo be formuojančios vaizduotės veiklos. Tuo tarpu didingumo pajautoje vaizduotė ima veikti nebe kaip formuojanti, o veikiau kaip atvirą skirtumą išlaikanti jėga. Jei sektume Kanto taip mėgstamais gamtos pavyzdžiais, didingumo pajauta, kylanti stebint audrą jūroje, visuomet sužadinama juslinio vaizdinio, tačiau kaskart nurodo į kažką anapus jusliškumo, *kažką daugiau*. Ši *kažką daugiau* vaizduotė tegali nurodyti, išlaikydama trūkumą (o gal tiksliau būtų sakyti – perteklių) jusliniame vaizdinyje, bet tai niekad nepasiduoda atvaizdavimui.

Vis dėlto, kalbėdamas apie pasaulio pabaigos idėją, Kantas šiam *kažkam daugiau* suteikia daugiau apibrėžtumo nei didingumo pajautos atveju. Anot mąstytojo, kontempliuojant laiko pabaigos idėją, įsijungia moralinis svarstymas, mat esą netekę galimybės operuoti vaizdiniais, kuriems sudaryti ir išlaikyti reikalinga apriorinė laiko forma, esame priversti operuoti antlaikiškais idėjomis, kurios jau yra moralinio proto veikimo prerogatyva. Kaip pastebi Thackeris, kantiškas pasaulio pabaigos skelbimas tegali būti spekuliatyvaus pobūdžio, vadinasi, „bet kokia spekuliacija apie visa ko pabaigą tegalės būti paremta mūsų moralinėmis prielaidomis ir prietarais apie pasaulį, kurio centre yra žmogus, apie pasaulį mums“³⁹⁶. Nors ir spekuliatyvus, t.y. sučiuopiantis tai, kas pranoksta jusles ir net patyrimą, Kanto atsakas į absoliutaus išnykimo siaubą išlieka žmogiškumo lauke. Apskritai paėmus, spekuliatyvumas Kantui visada yra arba metafizikos, arba moralės srities dalykas, tad yra traktuojamas kaip derantis su žmogaus apibrėžties ribotumu. Jei ir toliau sekame Thackerio pasiūlytomis žaidimo taisyklėmis ir į filosofiją žvelgiame kaip į mėginimą įprasminginti siaubą keliančią chaotišką tikrovę,

iškyla klausimas, kokio tipo filosofavimas geriausiai atlieka šį uždavinį. Galimas daktas (ir tam pagrindo teikia didžiųjų filosofinių pasakojimų paraštėse likę, mąstytojų nekonceptualizuoti, tačiau jų diskursuose iš pagrindų veikiantys elementai – tokie kaip vaizduotė Kanto mąstyme), kad atsakymo derėtų ieškoti ne atsigręžus į racionalumą kaip kantišką intelektą ar grynąjį moralinį protą, o į vaizduotę – tokią, kurią tas pats Kantas sieja su didingumo akivaizdoje generuojamu neatitikimu.

Hiperchaosas kaip mąstymo iššūkis

Vis dėlto pastangą suprasti ir įprasminginti tikrovę gali dar labiau apsunkinti sučiuoptinos tikrovės pobūdis. Meillassoux atveju esama būtent tokio pobūdžio komplikacijos, mat mąstytojas gina prielaidą, jog tikrovės pamatinis lygmuo yra tai, ką jis pats vadina hiperchaosu, kurio esminis ir vienintelis bruožas yra radikalus iracionalumas kaip pakankamo pagrindo dėsnių nebuvimas. Tekste *Laikas be tapsmo* Meillassoux hiperchaosą traktuoja kaip tikrovės pagrindą ir kaip kontingencijos būtinumo šaltinį. Anot jo, hiperchaoso laikas nepavaldus jokiems gamtos dėsniams, nes būtent jis, hiperchaosas, valdo pačius dėsnius: „Chaosu paprastai vadiname netvarką, atsitiktinumą, amžiną visa ko tapsmą. Tačiau tai nėra hiperchaosui būdingos savybės: pastarojo kontingentiškumas yra toks radikalus, kad net ir tapsmą, netvarką ar atsitiktinumą gali sunaikinti ir pakeisti tvarka, determinizmas ir stabilumas. Hiperchaose viskas taip kontingentiška, kad laikas yra pajėgus sunaikinti net ir tapsmą.“³⁹⁷ Tai, kad toks hiperchaosas geba be jokios priežasties sukurti ir sunaikinti bet kokią tapsmą ar stabilumą, verčia manyti, kad taip prisiliečiama prie būties, to *ὄντος*, negatyvios pusės.

396 Eugene Thacker, *In the Dust of This Planet*, vol. 1, p. 102.

397 Quentin Meillassoux, *Time without Becoming*, Mimesis International, 2014, p. 25.

Kadangi Meillassoux hiperchaosą apibūdina kaip esantį anapus stabilumo ir procesualumo, kyla abejonių, ar ji tinka apibūdinti laikinomis kategorijomis. Abejonę stiprina ir tai, kad Meillassoux priima vienintelį dėsni – tiesa, ne gamtos, o loginį: neprieštarinumo dėsni. Taip žiūrint, hiperchaosas pasirodo esąs ne tik anapus laiko, bet ir grindžiantis bet kokią laiką, tarsi pats būtų loginis dėsni.

Svarbu pabrėžti skirtumą tarp chaoso, apie kurį kalba Meillassoux, ir matematinės chaoso sampratos. Matematikoje chaotinėms sistemoms būdingas uždarumas, determiniškumas ir netiesiaeigiškumas. Meillassoux apie chaosą kalba ne kaip apie kokios nors sistemos bruožą, o kaip apie principą, grindžiantį bet kokios sistemos veikimą ir egzistavimą. Tad galėtume sakyti, kad Meillassoux samprotauja tam tikro aprioriškumo režimu: viena vertus, jis įveda elementą, kuris pranoksta patį transcendentalinį subjektą, būdamas anapus laiko; ir, kita vertus, šį elementą įvardijęs hiperchaosu ir susiejęs jį su neprieštarinumo dėsniu, paverčia jį bet kokio galimo laikiškumo pagrindu. Atmetus, kaip tai daro Meillassoux, pakankamo pagrindo dėsni ir tikrovę traktuojant kaip hiperchaoso pasekmę, svarstymas apie tokią santvarką negali remtis jokiais patyriminiais duomenimis (vaizdiniais ar jusliniais patyrimais) ar patyrimą įgalinančiomis formomis (kantišku laiku ir erdve), mat svarstymo objektas yra anapus patyrimo. Lieka tik spekuliacijos kelias, kurį Meillassoux kritikuoja Kantas smarkiai apribojo, tad kyla klausimas, koku pagrindu ir pavidalu Meillassoux tikisi įveiksminti spekuliatyvų mąstymą ir, žinoma, kuo čia dėta vaizduotė.

Spekuliatyvumo galia ir ribos

Nors niekur vienareikšmiškai neapibrėžtas, spekuliatyvumas Kanto aptariamas ir *Prolegomenuose*, ir visose trijose

Kritikose. Beveik kaskart spekuliatyvusis mąstymas pasirodo greta patyrimo sampratos ir yra su ja lyginamas priešinant. Visų pirma, spekuliatyviajam mąstymui pagal Kantą būdinga pretenzija į universalumą ir todėl, kad ir į kokias antinomijas būtų linkęs įsipainioti, jis tam tikrais atvejais yra nepamainomas mąstymo režimas. *Prolegomenuose* metafizinio mąstymo šaltinius Kantas įvardija taip: „[Š]io pažinimo principai [...] niekada neturi būti išvesti iš patyrimo, nes tai turi būti ne fizinis, bet metafizinis pažinimas, t. y. esąs už patyrimo. [...] Vadinas, jis yra apriorinis pažinimas, arba pažinimas gynyboje intelektu ir gynyboje protu.“³⁹⁸ Apskritai paėmus, Kantui spekuliatyvumas funkcionuoja nuo patyrimo nepriklausomame lygmenyje ir naudingas yra tada, kai sučiuopia taisyklių ar dėsnių veikimą. Antrojo *Grynojo proto kritikos* leidimo pratarmėje Kantas savo veikalą įvardija kaip *traktatą apie metodą*, o apie grynąjį spekuliatyvųjį protą rašo, jog šis turis „tą ypatybę, kad savo sugebėjimą jis gali ir privalo matuoti pagal įvairius būdus, kuriais jis pasirenka mąstymo objektus, taip pat nuodugniai išvardyti visus problemų kėlimo būdus ir šitaip pateikti išsamius metafizikos sistemos metmenis.“³⁹⁹ Kanto siekis nubrėžti ribas, kuriose spekuliatyvumas veiktų produktyviai, užuot dauginęs antinomijų, primena barono Miunhauzeno pasakojimą, kai jis neva, čiupęs sau už plaukų, iš liūno ištraukia ne tik save, bet ir savo žirgą. Spekuliatyviajam mąstymui išlikti universaliam, orientuotam į taisyklių bei bendrybių įžvalgą paskirybėse ir kartu sugebėti nustatyti ir laikytis savo veikimo ribų reiškia veikti tiek mąstymo viduje, dirbant su jo turiniais, tiek iš išorės, dirbant su jo taikymo aplinkybėmis. Tad neuostabu, kad Kanto *Kritikos* pasitarnauja kaip metodinė

398 Imanuelis Kantas, *Prolegomenai*, vertė Romanas Plečkaitis, Vilnius: Mintis, 1972, p. 41.

399 Immanuel Kant, *Grynojo proto kritika*, vertė Romanas Plečkaitis, Vilnius: Margi raštai, 2013, p. 28.

prieiga prie spekuliacijos, kuri, apribodama jos veikimą, kartu jį ir įgalina. Kantas nėra metafizikas, tačiau jo *Kritikos* metafiziką tarsi legitimuoja ir kartu uždeda jai apynasrį, aiškiai nubrėždamos jos veikimo ir įtakos ribas.

Meillassoux kantiškasis spekuliatyvumo apribojimas, žinoma, netenkina. Tačiau tai nereiškia, kad prancūzų filosofas pasiryžęs mestis (atgal) į metafizinį mąstymą. Antinomijose įsivėlusiu metafiziku Meillassoux galėtume laikyti, jei jis atvirai deklaruotų, kad hiperchaosas, prie kurio spekuliatyviai prieinama, yra noumenas kantiškąja prasme. Bet taip nėra. Noumenas pagal apibrėžimą ir savo esmę mąstomas tik santykyje su fenomenu, ką numano ir Catherine Malabou, teigdama, kad Meillassoux daiktas savyje nėra tas pats, kas Kanto daiktas savyje, nes pastarasis, pagal apibrėžimą, neegzistuoja be mūsų⁴⁰⁰. Anot filosofės, norint kalbėti apie nesąlygotą absoliutą neišvengiamai tenka dirbti transcendentalinės filosofijos lauke, o Meillassoux pastanga rasti prieigą prie daikto savyje pastarąjį paverčia gryna praraja tarp baigtinybės ir begalybės⁴⁰¹. Nors sunku būtų ginčytis dėl Meillassoux žodyno kantiškumo, turint omenyje nevienareikšmišką filosofo santykį su Kanto mąstymu, kurį tiktų įvardyti kaip dekonstrukcinį, drįsčiau teigti, kad hiperchaoso Meillassoux vis dėlto netraktuoja kaip kantiškojo noumeno, tad ir Malabou pastaba neturėtų trikdėti. Kadangi hiperchaosas pažinus tik kaip taisyklę, kad nesama jokios priežasties dalykų padėčiai būti tokia, kokią ji yra, jį mąstyti galima tik negatyviai, neįdedant jokio turinio. Būtent tai, Thackerio perspektyvoje žvelgiant, kelia filosofinį siaubą ir kartu meta iššūkį mąstymui, siekiančiam susigaudyti šio dėsno-nedėsno akivaizdoje. Kaip apie

hiperchaosą mąstyti neįvedant į jį jokios tvarkos, t. y. neįpajuniojant jo į fenomeno-noumeno diadą? Kaip toliau parodysime, Meillassoux filosofijoje spekuliatyvumas priartėja prie vaizduotės veiklos, kuri, užuot produkavusi ar reprodukovusi vaizdinius, pasirodo kaip skaidanti, neigianti ir transformuojanti diskursus bei ontologines struktūras jėga.

Spekuliatyvumas ir fikcija

Tekste *Mokslinė fikcija ir ekstramokslinė fikcija*⁴⁰², publikuotame kartu su Isaaco Asimovo novele *Biliardo kamuolys*⁴⁰³, Meillassoux Davido Hume'o problemos formuluotei ir sprendimui pakloja pagrindą, kuris nėra tik spekuliatyvus, bet įtraukia ir fikcinius naratyvus. Hume'o problemą prancūzų filosofas performuluoja pasitelkdamas galimų biliardo kamuolio trajektorijų pavyzdį: „Pagal Hume'ą, klausimo esama štai kokio: kas užtikrina, kad kamuolys nepajudės nenuspėjama trajektorija – trajektorija, kurios neįmanoma numatyti, nes ji nepaklūsta ne tik bet kokiam nustatytam, bet ir apskritai galimam nustatyti dėsniui.“⁴⁰⁴ Meillassoux Hume'o problemą ontologizuoja, nes, užuot likęs prie klausimo, kaip galime būti tikri, kad saulė patekės ir kitą rytą (kas yra sykiu indukcijos ir dedukcijos problema), jis užklausia bet kokio dėsno galimybės sąlygas. Filosofas daro skirtį tarp mokslinės ir ekstramokslinės fikcijų ir teigia, kad pastaroji laikytina spekuliatyvia pastanga patikrinti radikalių kontingencijos hipotezę. Šiame tekste Meillassoux akcentuoja, kad Hume'o problemą derėtų formuluoti ne epistemologiniu-poperiškuoju režimu, klausiant, ar dabartinės

400 Catherine Malabou, *Before Tomorrow*, transl. by Carolyn Shread, Cambridge: Polity Press, p. 143.

401 *Ibid.*

402 Quentin Meillassoux, *Science Fiction and Extro-Science Fiction*, transl. by Alyosha Edlebi, Minneapolis: Univocal Publishing, 2015.

403 Isaac Asimov, *The Billiard Ball*, in: Quentin Meillassoux, *Science Fiction and Extro-Science Fiction*.

404 Quentin Meillassoux, *Science Fiction and Extro-Science Fiction*, p. 18.

teorijos gali būti ateityje paneigtos naujais eksperimentais, o ontologiniu režimu, kuriuo būtų užklaustas ne teorijų, o procesų ir dėsnių stabilumas⁴⁰⁵. Anot Meillassoux, Hume'o formuluojama problema sudaro sąlygas mąstyti tikrovę, kurioje nebegalioja fizikos ar kokio kito mokslo dėsniai – dar daugiau, tokią tikrovę, kurioje neįmanomas joks mokslas. Meillassoux čia pat priduria, kad Kantui sąmonė be mokslo reikštų racionalumo griuvėsius⁴⁰⁶, kitaip tariant, jų santykis yra būtinas ir koreliacinis. Ekstramokslinė fikcija filosofo suprantama kaip fikcijos kelias nekoreliatyviai tikrovei pasiekti ir ją išskleisti kaip pasaulį, kuriame „eksperimentinis mokslas yra neįmanomas ir apie jį net nieko nežinoma“⁴⁰⁷. Nesileidžiant į Meillassoux pateikiamą ekstramokslinių fikcijų pasaulių tipologizaciją, galima apibendrinti filosofo numatomas būtinąsias sąlygas tikrai ekstramokslinei fikcijai, kurioje Hume'o argumentas būtų pristatytas ontologiniu režimu. Tai pasakojimas, kuriame tikrovės įvykių negali paaiškinti jokia „tikra ar įsivaizduojama „logika“ ir kuriame mokslas neegzistuoja ar egzistuoja kaip paneigtas⁴⁰⁸.

Kaip vertinti šį Meillassoux samprotavimą? Akivaizdu, kad dėstymas formuluojamas ne (tik) kaip įvadas į Asimovo novelę, kurią, beje, filosofas priskiria įprastai mokslinei fikcijai, o veikiau renčiamas kaip dar vienas prieš koreliacionizmą nukreiptas ir absoliuto pamąstomumą įrodinėjantis argumentas. Esama pagrindo manyti, kad ekstramoksliniai tekstai, apie kurių galimybę kalba Meillassoux, jo nėra suvokiami kaip euristinė priemonė ar spekuliatyviojo argumento iliustracija. Tiek spekuliatyviojo filosofinio argumento, kuriuo mėginamas įrodyti kontingencijos būtinumas, tiek

pasaulio be mokslo fikcinio aprašymo objektas yra ne metafizinės tikrovės esiniai, ne tai, kas yra esamuojų režimu, o tai, kas būtinai turi būti (tikrovės esinių ir dėsnių kontingencija). Ekstramokslinė fikcija sudaro sąlygas mąstyti tikrovę, kurios įvykiai nekoreliuoja su mąstymu per mokslą ar kokias nors juos aiškinančias teorijas. Tačiau kaip tokia ekstramokslinė tikrovė mąstoma? Kokiais vaizdiniais, kojomis sąvokomis? Meillassoux nepateikia ekstramokslinės fikcijos pavyzdžių literatūroje, palikdamas tai kaip galimybę. Mano supratimu, konkrečių atvejų nėra nebūtina ieškoti, nes visiškai užtenka papasakoti, apie ką tokia fikcija turėtų būti – apie pasaulį, kurio įvykių neaiškina jokie dėsniai ar teorijos. Tai grynai naratyvinis, nevaizdinis reprezentacijos modelis, o jo naratyvumas išsitenka galimybės sąlygų aprašyme. Ekstramokslinė fikcija, apie kurią kalba Meillassoux, yra nereprezentacinė reprezentacija, kurios turinys yra spekuliatyvus, t.y. liečiantis kontingencijos būtinumą, o ne kontingentiškos tikrovės turinius.

Ar tai reiškia, kad spekuliatyvioji Meillassoux mąstymo dalis, kurioje nekalbama apie menines fikcijas, taip pat turi problemišką santykį su reprezentacija? Manau, kad taip. Veikale *Po baigtinybės*, pateikdamas archefosilijų pavyzdį, Meillassoux meta iššūkį fenomenologiniam mąstymui, kuris bet kokį objektą traktuoja kaip reiškinį suvokiančios sąmonės perspektyvoje. Archefosilijos, kaip „ancestralią tikrovę ar įvykį žyminti materija, ankstesnė už gyvybę Žemėje“⁴⁰⁹, anot prancūzų filosofo, negali būti mąstomos kaip reiškiniai mums, kadangi jų tikrovė pranaoksta bet kokios suvokiančios sąmonės egzistavimo galimybę. Vienintelis būdas prieiti prie archefosilijų tikrovės, Meillassoux teigimu, yra matematinė jų amžiaus išraiška,

405 *Ibid.*, p. 15.

406 *Ibid.*, p. 27.

407 *Ibid.*, p. 5–6.

408 *Ibid.*, p. 44.

409 Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Seuil, 2006, p. 26.

gauta apskaičiuojant cheminių medžiagų skilimo greitį ir trukmę. Vadinasi, prieiga prie žmogišką sąmonę laike pranokstančios tikrovės nėra ir negali būti turininga, mat bet kokie turiniai numano juos generuojantį ir išlaikantį suvokimo aktą. O cheminės medžiagos atomo skilimo greitis išlieka toks pat, nepriklausomai nuo to, kieno yra mąstomas ir ar yra mąstomas apskritai. Tačiau tokiu atveju žmogiškąją koreliacija nesusaistytą prieiga prie tikrovės pasirodo esanti itin formali, tad pagrįstai kyla klausimas, ar Meillassoux spekuliatyvioji prieiga pajėgi sučiuopti ką nors daugiau nei matematinių tikrovės kiautą, jo turinį palikdama koreliacionistiniam mąstymui.

Čia verta aptarti matematikos ontologinį statusą ir jos medijuotumo klausimą. Absoliuto pamąstomumą grįsdamas matematika ar matematine fizika, Meillassoux anaip tol nenumano, kad tikrovė yra matematiška ir kad matematinis aprašymas išsemia tikrovės pilnatvę. Minėtoje paskaitoje Berlyne Meillassoux svarsto beprasmių ženklo reikšmę formaliose ir natūraliose kalbose, įrodinėdamas, kad beprasmis ženklas leidžia sučiuopti faktiškumą ir yra vienintelis būdas suvokti absoliutą⁴¹⁰. Beprasmiu arba pamatiniu ženklu Meillassoux vadina tokius vardus, kurių turinys yra visiškai arbitralus (taigi kontingentiškas) ir kinta priklausomai nuo su išraiška atliekamų veiksmų, pavyzdžiui, raidės (kintamieji) matematikos ar fizikos formulėje. Pasak Meillassoux, beprasmių ženklo faktiškumas leidžia fizikai ir kitiems gamtos mokslams „produkuoti hipotetinius (galimus peržiūrėti) dabartinio pasaulio aprašymus, kurie, savo ruožtu, yra teisingi absoliučia prasme – t. y. nepriklausomai nuo mūsų egzistavimo“⁴¹¹. Anot Watkino, Meillassoux teiginys, jog tikrovė yra galima matematizuoti, reiškia tai,

kad visa tikrovė (ne)egzistuoja taip pat, kaip kad beprasmis ženklas grindžia matematinę išraišką, į jos šerdį įdėdamas kontingentiškumą⁴¹². Galėtų pasirodyti, kad beprasmių ženklo reikšmės aptarimas Meillassoux priartina prie Derrida diskurso, tačiau filosofas akcentuoja, kad ženklai, apie kuriuos jis kalba matematikoje, yra beprasmiškai sintaksiškai, o ne morfologiškai, tad jų beprasmiškumas kelia didesnę iššūkį juos mąstančiai sąmonei. Tačiau mįslingiausiai atrodo Meillassoux keliamas klausimas ir jo siūlomas atsakymas: kas vyksta mąstant beprasmį ženklą? Ontologinė aprehensija – atsako Meillassoux. Kas tą aprehensiją vykdo? Protas, vaizduotė, intelektas? O gal visi išvien? O gal nė vienas? Ir kaip įgalinti ontologinę aprehensiją, kuri išvengtų koreliacijos tarp suvokėjo ir suvokiamojo? Atsakymo siūlyčiau ieškoti būtent reprezentacijos krizėje, kurią išgyvena ir beprasmis ženklas, ir ektramokslinė fikcija. Beprasmis ženklas nereiškia nieko ir kartu *gali reikšti* viską. Kaip ir ektramokslinių fikcijų pasauliai, kurių įvykiai mums suvokiami, bet stokoja paaiškinimo, kadangi nesama jokio pakankamo ontologinio pagrindo jiems vykti vienaip ar kitaip. Visgi ir beprasmiškai ženklai, ir ektramoksliniai pasauliai įgauna išraišką – formalią ir naratyvią. Tokią, kurioje vaizduotė įdarbinama ne produkuoti, reprodukuoti ir sintetinti vaizdinius, o reflektuoti vaizdų ir sąvokų krizę.

Pertrūkiškos vaizduotės ontologija

Meillassoux neapmąstytas, neeksplicituotas spekuliatyvumo aspektas reikalauja gebos mąstyti (įsivaizduoti?) tuštumą, kuri būtų ne atsitiktinė, dar neužpildyta sritis, o sudarytų to, kas yra, būtinąjį pagrindą. Puikų pavyzdį, kaip pasitelkiant

410 Quentin Meillassoux, „Iteration, Reiteration, Repetition“.

411 *Ibid.*

412 Christopher Watkin, *French Philosophy Today. New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016, p. 63.

vaizduotę steigiamas pertrūkiškas laikiškumas ir dedami pagrindai naujai ontologijai, veikale *Trukmės dialektika* (*La dialectique de la durée*) pateikia Gastonas Bachelard'as. Nepaisant to, kad Bachelard'o samprotavimas, nukreiptas prieš Henri Bergsono trukmės tolydumo idėją, yra artimesnis idealizmui nei materializmui Meillassoux prasme, prancūzų epistemologo išskleista kogitavimo struktūra leidžia pamatyti, kaip įmanoma laipsniškai judant *cogito* sluoksniais visiškai atitrūkti nuo fenomeninio patyrimo. Taręs, kad dekartiškas *mąstau, vadinasi, esu* į mąstymą įveda egzistavimą, Bachelard'as imasi dauginti mąstymo laipsnius: „Tačiau jei galime pakilti iki *mąstau, kad mąstau*, jau iškart išsilaisviname iš fenomenologinio aprašymo. O jei pajudėtume dar šiek tiek toliau ir pasiektume *mąstau, kad mąstau, kad mąstau*, ką nuo šiol žymėsime kaip (*cogito*)³, visa savo formalizacijos galia pasirodytų atskiri, vienas kitą sekantys egzistavimai.“⁴¹³ Samprotavimą Bachelard'as apibendrina teigdamas, kad mūsų gebėjimas dauginti mąstymo laipsnius yra susiformavusio asmens pasekmė ir, skirtingai nei teigia „plokščioji“ psichologija, yra daugiasluoksnis ir laikiškai struktūruotas. Dėl šios priežasties tampa įmanoma tokius psichinius veiksmus kaip svajojimas traktuoti kaip lygiaverčius kasdieniam racionalumui. Vis dėlto šiame – spekuliatyvumo tyrimo – kontekste svarbu pabrėžti formalizuojančią ir kartu ontologizuojančią laikiškos vaizduotės galią.

Sluoksniuodamas mąstymo laipsnius Bachelard'as žengia tris žingsnius, vis toldamas nuo fenomeninės tikrovės: (1) *mąstau, vadinasi, esu* – transformuojamas sąmonės intencionalumas, jį nukreipiant į save patį, (2) *mąstau, kad mąstau, vadinasi, esu* – sutrikdomas patyriminis srautas,

įvedant retroaktyviai veikiantį refleksijos sluoksnį, (3) *mąstau, kad mąstau, kad mąstau, vadinasi, esu* – galutinai atskliaudžiami fenomenologinio *epoché* skliaustai. Trečiuoju, pačiu formaliausiu, mąstymo aktu sąmonė ne tik, kaip pademonstruoja Bachelard'as, yra išlaisvinama nuo fenomeninės patirties, bet ir yra sugrąžinama į ontologinę plotmę. Kartojant mąstymo aktus, užtemdomas mąstymo objektas ir sąmonei lieka sueiti akistaton su pačiu kartojimo veiksmu, iš kurio išvestinas nebent $A\dot{s}=A\dot{s}$ tapatumas. Tačiau kartojimo metu nusigręžusi nuo savo intencionalumo objekto, sąmonė nelieka tik su tuščia tautologija. Priešingai, sąmonės tapatumas pačiai sau yra steigiamas ne tiesiog neigiant ankstesnį dėmenį, bet išsaugant, užlaikant jį dialektiniu būdu. Sintetinant vaizduotė nepajėgi sučiuopti šio itin formalaus pakartojimo dėl jam būdingo dvejopo pertrūkio: nuosekliai sluoksniuojamų mąstymo lygmenų ir palaipsniui blunkančio mąstymo objekto. Atkreiptinas dėmesys, kad „Aš“, prie kurio prieinama bašliariškojo pratimo metu, nėra tapatus dekartiškam. Dekartiškas *ego* būtinu ryšiu susietas su materialiu egzistavimu (kaip *kažkas* mąstantis, trokštantis, svajojantis ir abejojantis), o bašliariškas *ego* veikia grynai formaliu lygmeniu ir laikytinas ne tiek objektu, kiek veikiau procesu. Iš ekskurso apie Bachelard'ą darytina štai tokia išvada: formalumas, kaip atitolinimas nuo fenomeninio patyrimo, gali būti procesualus tais atvejais, kai yra sluoksniuojama per pakartojimą, taip steigiant laikiškumą, nepaklūstantį linijinei priežastinei kasdienio laiko logikai. Taip žvelgiant, Bachelard'o *cogito* sluoksniavimas laikytinas spekuliatyviu veiksmu.

Kol chaoso akivaizdoje racionalios sąvokos pasidaro nebeveiksmingos arba pradeda veikti kitaip, vaizduotė lygiai taip pat pakeičia veikimo režimą: užuot produkavusi, reprodukavusi ir sintetinusi vaizdinius, ji ima reikšti ir reflektuoti vaizdinių ir sąvokų krizę. Tad kalbėjimas apie

413 Gaston Bachelard, *The Dialectic of Duration*, transl. by Mary McAllester Jones, Manchester: Clinamen Press, 2000, p. 109.

vaizduotę chaoso akivaizdoje yra toli gražu ne arbitralus. Meillassoux mąstyme spekuliatyvumas suprastinas kaip įtraukiantis dvejopą veikimą – mąstymo ir įsivaizdavimo. Abu nukreipti į mėginimą suvokti radikalią ontologinę tuštumą – hiperchaoso idėją. Jos tuštumas nėra laikinas ar atsitiktinis. Tai nėra tuštuma, kurią galėtų užpildyti pasikeitusi ontologinė tvarka ar išaugęs mūsų žinojimas apie ją. Ši tuštuma veikiau grindžia bet kokį turinį – taip, gana deridiškai, suprastinas absoliutus kontingencijos būtinumas Meillassoux mąstyme. Absoliutus ontologinio *Ungrund* būtinumas ar, kitais žodžiais, ontologiškai įsaknytas netikrumas, reikalauja nuo žmogiško, perdėm žmogiško, samprotavimo persikelti į kitokį mąstymo ir veikimo režimą, kurio spekuliatyvi galia išlaisvintų mąstantįjį nuo žmogiško vertinimo ribotumo. Galbūt geba, kuri „tamsoje dirba smarkiau nei ryškioje šviesoje“, yra pajėgi stoti akivaizdon su tikrovės chaotiškumu?

Virtualumas kaip tikroviškumo garantas

Spekuliatyvumas pagal apibrėžimą (tiek kantišką, tiek spekuliatyviajam realizmui priskirtiną) yra apvalytas nuo vaizdinių, o fiktyvumas – nuo jų tiesiogiai priklausomas, net konstituojamas iš vaizdinių ir jų santykių. Nepaisant skirtingo santykio su vaizdiniais, tiek spekuliatyvumas, tiek fiktyvumas pasirodo kaip svetimkūniai tai tikrovei, kurioje gyvename ir funkcionuojame kasdien. Spekuliatyvumo atveju reikalą turime su formulėmis arba abstrakčiomis sąvokomis; fiktyvumo – su naratyvais, kuriuose racionalūs ir įprasti dėsniai gali būti laužomi ir keičiami kaip panorėjus. Abiem atvejais racionalus kasdienis diskursas susiduria su svetimybe, naujumu, kurį turi arba neutralizuoti, įtraukdamas į jau egzistuojančias prasmių struktūras, arba karentinuoti, išskirdamas tokiame diskursui ypatingą, bet saugią

ir kontroliuojamą vietą. Kad ir kokį kelią pasirinktume, dominuojanti sistema arba absorbuoja svetimą elementą (pavyzdžiui, Hegelio filosofija tampa filosofijos istorijos dalimi), arba neutralizuoja jį (pavyzdžiui, mitų ir religiniams naratyvams išskiriama atskira veikimo sritis su daline autonomija, kur galioja savi įstatymai ir dėsniai, niekaip neperkeliami ir neveikiantys kitų sričių – teisės, mokslo ir t. t.). Vis dėlto įmanomas ir trečias kelias, kuris fiktyvų ar spekuliatyvų diskursą išlaiko nepalietą dominuojančios prasmų sistemos, tačiau kartu įgalina jų tarpusavio santykius. Tokio pobūdžio santykius grindžia mūsų jau aptartas neaititikimas: šiuo atveju turime reikalą su tikrovės sudalijimu į heterogeniškas dalis, dar daugiau, turime reikalą su dviem tikrovėmis – spekuliatyviąja ir kasdiene, arba fiktyviąja ir kasdiene. Tikrovės sudalijimas į heterogeniškas dalis verčia galvoti apie virtualumo sferą, kuri įgalintų skirtingų tikrovės sluoksnių koegzistavimą. Tik kuria prasme?

Jei pažvelgtume į to paties Meillassoux hiperchaoso sampratą, jai išskleisti pasitelkiamas virtualumas pasirodys įkurdintas įtampoje tarp galimybės ir virtualybės. Kai apie ką nors galvojame kaip apie galimą, visada pasitelkiame tam tikrą numatymo mechanizmą (išskaičiavimą, spėjimą, priežastinius santykius), tačiau kalbant apie hiperchaosą joks numatymas nebėra galimas dėl radiklios tikrovės kontingencijos. Meillassoux, kalbėdamas apie hiperchaosą, vartoja virtualumo sąvoką, tačiau niekur neišskleidžia jos reikšmės. Antai veikale *Po baigtinybės* Meillassoux tik hiperchaosui suteikia daikto savyje statusą teigdamas, kad jo konstituojamos galimybės yra neapskaičiuojamos ir būtent šis „virtualaus chaoso perteklingumas“ užtikrina regimojo pasaulio stabilumą⁴¹⁴. Derėtų pritarti Grahamo Harmano pastebėjimui, kad Meillassoux mąstyme nutrynus griežtą

414 Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, p. 153.

perskyrą tarp virtualumo ir potencialumo, virtualumas ima smelktis ir galiausiai persunkia visus tikrovės sluoksnius⁴¹⁵. Visgi atkreiptinas dėmesys į hiperchaoso virtualumo formų pobūdį. Priešingai nei ontologiškai pertekliškas Deleuze'o virtualumas, iš kurio užgimsta aktualizuojama realybė, Meillassoux virtualumas veikia kaip ontologinę struktūrą išlaikantis veiksnys. Griežtai tariant, apie hiperchaoso virtualumą netinka kalbėti nei kaip apie perteklišką, nei kaip apie tuščią, nes jis pats yra labiau dėsniškas nei turinys.

Kad geriau suprastume pertekliško ir hiperchaotinio virtualumų skirtumą, pravartu prisiminti tokių mąstytojų kaip Deleuze'as ir Derrida kultivuotą perskyrą tarp galimos numatyti ateities (*le futur*) ir visiškai atviros nenuspėjamos ateities (*l'avenir*). Galimą numatyti ateitis veikia santykiyje su dabartimi ir praeitimi – jas sieja priežastingumo ryšiai. Tuo tarpu visiškai atvira nenuspėjama ateitis atėina arba kaip priežastinę laiko grandinę sutraukantis įvykis (Derrida), arba kaip ontologinis naujumas (Deleuze). Akivaizdu, kad kalbant apie hiperchaoso virtualumą galimybė ką nors numatyti nesvarstytina, tačiau esama pagrindo tarti, jog Meillassoux numanoma virtualumo samprata nesutampa ir su atviros nenuspėjamos ateities idėja. Tam esama dviejų priežasčių: 1) Meillassoux mąstyme negatyvumas nėra įtraukiamas į perteklinę ontologinę kūrybą kaip Deleuze'o filosofijoje ir išlieka aktyviu veiksmu; 2) hiperchaoso virtualumas nei reiškiasi, nei steigiasi kaip netikėtasis įvykis, o veikia atlieka visa ko grindimo funkciją, net jei šis pagrindas pasirodo esąs neturiningas. Toliau trumpai aptarsiu abu argumento aspektus.

Tai, kad Deleuze'o mąstyme negatyvumas visada perauga į kūrybingą pertekliškumą, veikiausiai yra nulemta

Henri Bergsono įtakos filosofo mąstymui. Bergsono pozicija negatyvumo ir neigimo klausimu gali būti apibendrinta taip: jo manymu, tuštumos idėją gimdo sutrikusi, susipainiojusi sąmonė. Veikale *Materija ir atmintis* filosofas šią klaidą kildina iš to, kad dažnai apie judėjimą galvojame iš nejudrumo perspektyvos⁴¹⁶. Siekdamas apversti tradicines mąstymo schemas, filosofas ragina neteikti pirmumo nejudrumui judrumo atžvilgiu, o apie turinį negalvoti kaip apie užpildytą tuštumą. *Kūrybinėje evoliucijoje* Bergsonas žengia dar vieną žingsnį teigdamas, kad neegzistuojančio daikto idėja yra turtingesnė nei egzistuojančio, nes joje esama ne tik objekto tikroviškumo, bet ir visos tikrovės eliminavimo neigimo veiksmu⁴¹⁷. Panašu, kad Bergsono sistemoje neigimas ir negatyvumas laikomi arba mąstymo paklydimu, arba ontologinio krūvio neturinčia papildoma mąstymo operacija. Deleuze'o pozicija kiek labiau niuansuota: užuot teigęs, kad neigimas ir negatyvumas yra tiesiog užslėptas teigimas ir turiningumas, filosofas veikia linkęs apie nebūtį mąstyti kaip apie būties dalį, kuri niekada nepereina į negatyvumą: „Būtis taip pat yra ir nebūtis, tačiau nebūtis yra ne negatyvumo būtis, o to, kas problemiška, būtis, problemos ir klausimo būtis.“⁴¹⁸ Taigi, užuot akcentavęs nebūties negatyvumą, Deleuze'as labiau linkęs kalbėti apie jos atvirumą, kurį išreiškia vietoj priešdėlio *ne-* rašydamas klaustuką. *?-būties* konceptas Deleuze'ui leidžia ištrūkti iš uždaro dialektikos tarp teigimo ir neigimo rato ir įgalina apie ateitį mąstyti kaip apie sprendimo reikalaujantį uždavinį. Išspręsti ateitį reiškia aktyviai įsitraukti, dalyvauti, veikti – taip neapibrėžtumo ir nenuspėjamumo sferoje ne tik atsiranda vietos laisvei, bet ji tampa esminių buvimo modusu.

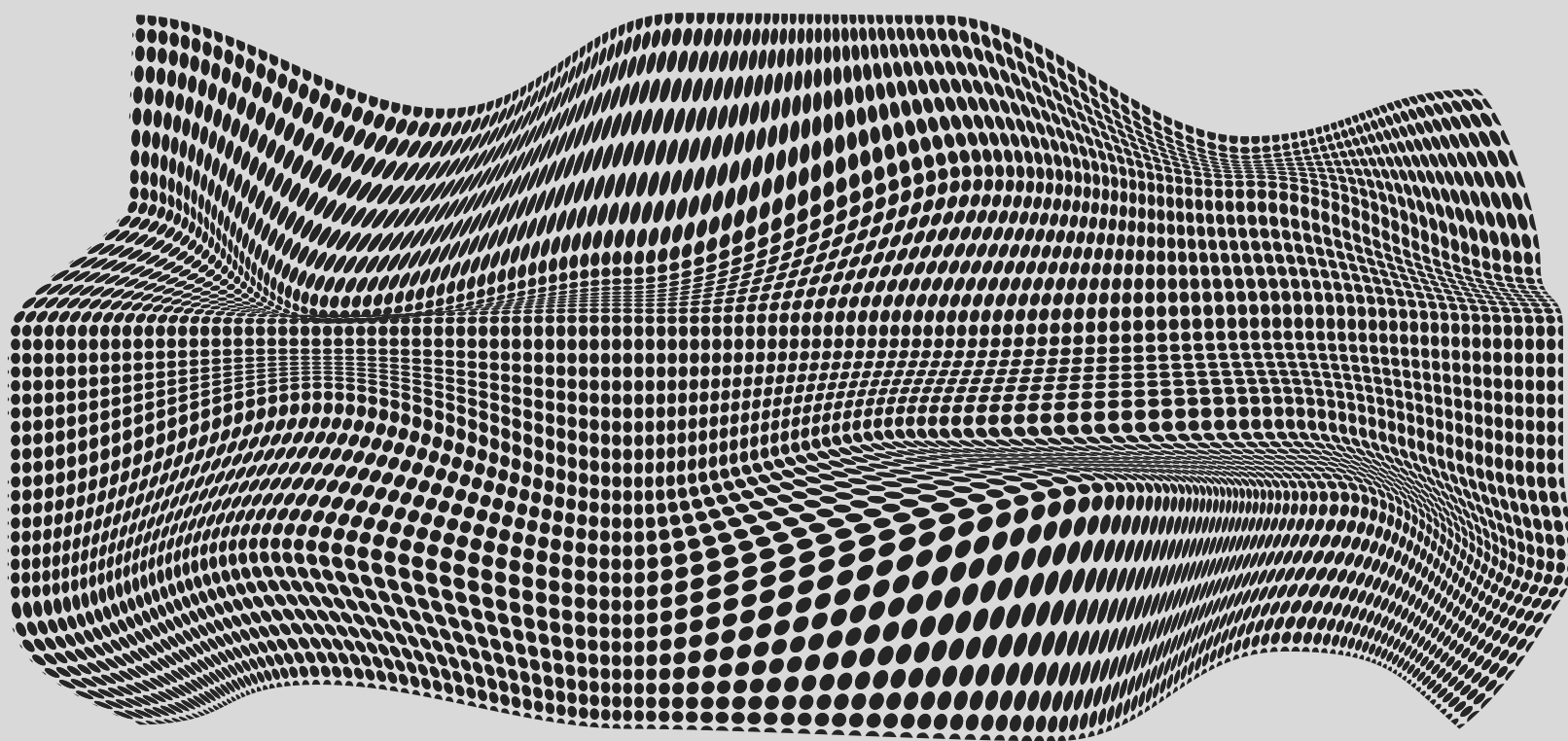
416 Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Quebec: Chicoutimi, 2003, p. 274.

417 Henri Bergson, *Kūrybinė evoliucija*, vertė Petras Račius, Vilnius: Margi raštai, 2004, p. 311.

418 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris: P.U.F., 2011, p. 89.

415 Graham Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 63.

Virtualumui suteikiamu atvirumu Deleuze'o ir Meillassoux pozicijos pasirodo esančios giminingos, tačiau mąstytojai akcentuoja skirtingus tokio atvirumo aspektus: Deleuze'ui svarbus kūrybinis atvirumo potencialas, o štai Meillassoux – negatyvusis. Vis dėlto Meillassoux ontologijoje žengiama toliau, ar tiksliau būtų sakyti – giliau, mat paliečiamas tikrovės priežasčių ir pamatų klausimas. Radikalios kontingencijos idėja reiškia, kad nėra jokios priežasties tikrovei būti būtent tokia, kokia ji yra tol, kol išlaikomas neprieštaringumo principas. Šiuo požiūriu Meillassoux hiperchaoso virtualumas pasirodo esąs veikiau loginis-matematinis *Ungrund* principas – formali visa grindžianti bepagrindybė, o jos formalumas sučiuoptinas skaidančios vaizduotės veikla.



ON THE REAL

Edited by Kristupas Sabolius

On the Real offers an insight into the problem of the real and the reality as a conversation between realist theorists and those who are not direct participants in the various incarnations of philosophical realism and materialism. Therefore, the monograph not only introduces the positions of *Object-oriented ontology* and *Nuovo realismo* but also activates a dialogue with thinkers who do not belong to the realist movements. In addition to the problematics of the real, the authors of the monograph articulate the question of imagination which is discussed as an approach to the real and its stereotypical “unreal” status is questioned.

By opening the book with *Imagining the Real from Different Perspectives*, Kristupas Sabolius traces back the history of the concept of reality itself. Surprisingly, the ancient Greeks did not use such a term, instead they thought of Being and Truth. *Realitas* first appears in Duns Scotus’ philosophy as an attempt to unify the realms of essence and existence. However, it is namely the idea of reality as the field of things (*res*) prevails in the history of philosophy.

In Kant's famous table of categories, we encounter two different notions: Reality (*Realität*) together with negation and limitation are qualitative definitions, while existence (*Wirklichkeit*) together with necessity and possibility fall under a separate category of modality. Sabolius also introduces the idea of determination and proposes to view the contemporary debates in the light of the tension between these two concepts – reality and *Wirklichkeit*.

The collective monograph is comprised of three parts. The first part *Reality and Being* opens with Graham Harman's text *Against Ontotaxonomy* where he reevaluates the main points of object-oriented ontology by comparing the positions of Quentin Meillassoux and Bruno Latour. As showcased by Harman, both authors criticize Immanuel Kant for opposing reasons: while Meillassoux claims Kant to be reducing thought and world to a constant correlation, Latour views Kant's endeavor as an attempt to distinguish between thought and world and thus failing to realize their hybridity. Harman unveils that both critical positions are based on a presupposition that thought and world are two distinct yet main polar sides of the universe. By coining the new term of "ontotaxonomy", Harman showcases such presupposition to be derived from Descartes' thought where the distinction between thought and world is grounding the classification of all objects in existence.

Maurizio Ferraris' *Network Metaphysics* represents original investigations of *documediality* as an ongoing revolution of mediality that challenges philosophy to conceive novel ways of describing reality that is infused with automatization, capitalization and mobilization. Ferraris suggests the term of *hysteresis* as an incitement for a conceptual revolution that would get to grips with the changes of an increasingly network-saturated reality. From a metaphysical perspective, the term of *hysteresis* signifies the condition

by which an event retains traces of previous events in a way that such effects remain long after the causes are gone. *Hysteresis* means that the reciprocal nature of matter and memory constitutes fundamental ontological and epistemological concepts.

Rita Šerpytytė juxtaposes the philosophies of Catherine Malabou and Giorgio Agamben in an effort to reconsider the question of reality. Šerpytytė borrows two concepts from these authors: Malabou's *plasticity* and Agamben's *impotentiality* and furnishes them with a temporal perspective. In development of this reconsideration of the problem of reality, a Kantian theme of transcendental imagination comes into focus and it is interpreted by drawing upon Malabou's and Agamben's ideas.

The interpretation of Kant's philosophy from realist perspectives continues in Ruslanas Baranovas' text. As a proponent of contemporary realism, Baranovas takes Ferraris and analyses Ferraris' arguments against Kant in light of which Baranovas surmises that the problem of new realism is the problem of the source of determination of reality. A realist reading of Hegel is suggested to approach the question of the determinacy of reality.

The first part of the book closes with Kristupas Sabolius' interview with Catherine Malabou where the problematics of realism is discussed in the context of Malabou's philosophical endeavor. As the conversation advances, it is stressed that Malabou interprets Meillassoux's philosophy as an important moment in contemporary thought which presents the idea of reality as desert from which subject is removed. However, this idea is exactly what the philosopher sees as a problematic aspect of Meillassoux's thinking since, according to her, Meillassoux views contingency as a possibility of total destruction leading to overlooking the reality of the thinker. As a result, Malabou identifies not with

realism but with materialism instead, which, according to her, should be understood as a subject's response to the reality or a subject's reflection of its own materiality in relation to the real.

The second part of the monograph, called *Reality and Perspectives* opens with Kristupas Sabolius' text *The Emancipated Reality* where the positions of Quentin Meillassoux and Cornelius Castoriadis are compared on the basis of sharing a critical approach towards Kant's philosophy, declaring the necessity of radical imagination, and turning to Georg Cantor's theory of sets where infinity, freed from any determinacy, allows us to rethink reality as the clashing point between different determining powers. The inquiry reveals that from Meillassoux's perspective, the emancipated reality not only frees itself from human but also leaves no room for an alternative relation leaving the question of the essence of human without reality unanswered. Although both philosophical positions in question are viewed as challenging enough to open new perspectives of emancipation, it is nevertheless concluded that both of them remain insufficient for considering the new non-anthropocentric, yet still somehow related to human, reality.

In an interview, Déborah Danowski and Eduardo Viveiros de Castro discuss the various tendencies of contemporary realisms and note the lack of concern for the thematic of the Anthropocene, climate change and Gaia theory as well as for errors of epistemic colonialism. An alternative view towards the former topics is proposed, forming the Amerindian perspective as it is exposed by originally reinterpreting modern philosophical and indigenous terms. The question of reality is elucidated in a mythopoetic context drawing upon a narrative folding of spiritual and corporeal dimensions.

An interpretation of Danowski's and Viveiros de Castro's works follows in Ignas Šatkauskas' investigation of the reception of James Lovelock's Gaia theory in contemporary philosophical anthropology. Isabelle Stengers and Bruno Latour offer different conceptions of Gaia. The former emphasizes the indifference of its radically disenchanted transcendence, while the latter – the provocative nature of the figure of Gaia. Following Danowski and Viveiros de Castro, Šatkauskas suggests a figure of Narcissus as a mythologized representation of a modern philosopher that faces Gaia. Šatkauskas emphasizes that the insight of narcissism on the modern philosophical subject happens in discussion with speculative realism, which sharpens the problem of ontological exclusivity of the human.

Tiziana Andina offers a social ontological analysis of today's reality in the context of climate change. The perspective of relation between human generations – transgenerationality – is drawn to discuss the responsibility that one generation has for another as it pertains to environmental stability. The question of justice for environmental transgenerational acts is articulated. Transgenerationality is proposed as an effective social ontology for human reality in climate change.

The third and final part of the monograph – *Reality and Imagination* – opens with Pietro Montani's text *The Reality of Imagination. Technical Creativity and Language*. In his research, the author turns our attention to the multiple functions of imagination with a particular stress on its ability to concretely interact with the world-environment by transforming it and enriching it with new objects, especially technical. Montani refers this function to its sensorimotor matrix, which he defines, following Gilbert Simondon, as Techno-Aesthetics. By showcasing its "realistic" requirements and their connection with the technical creativity of

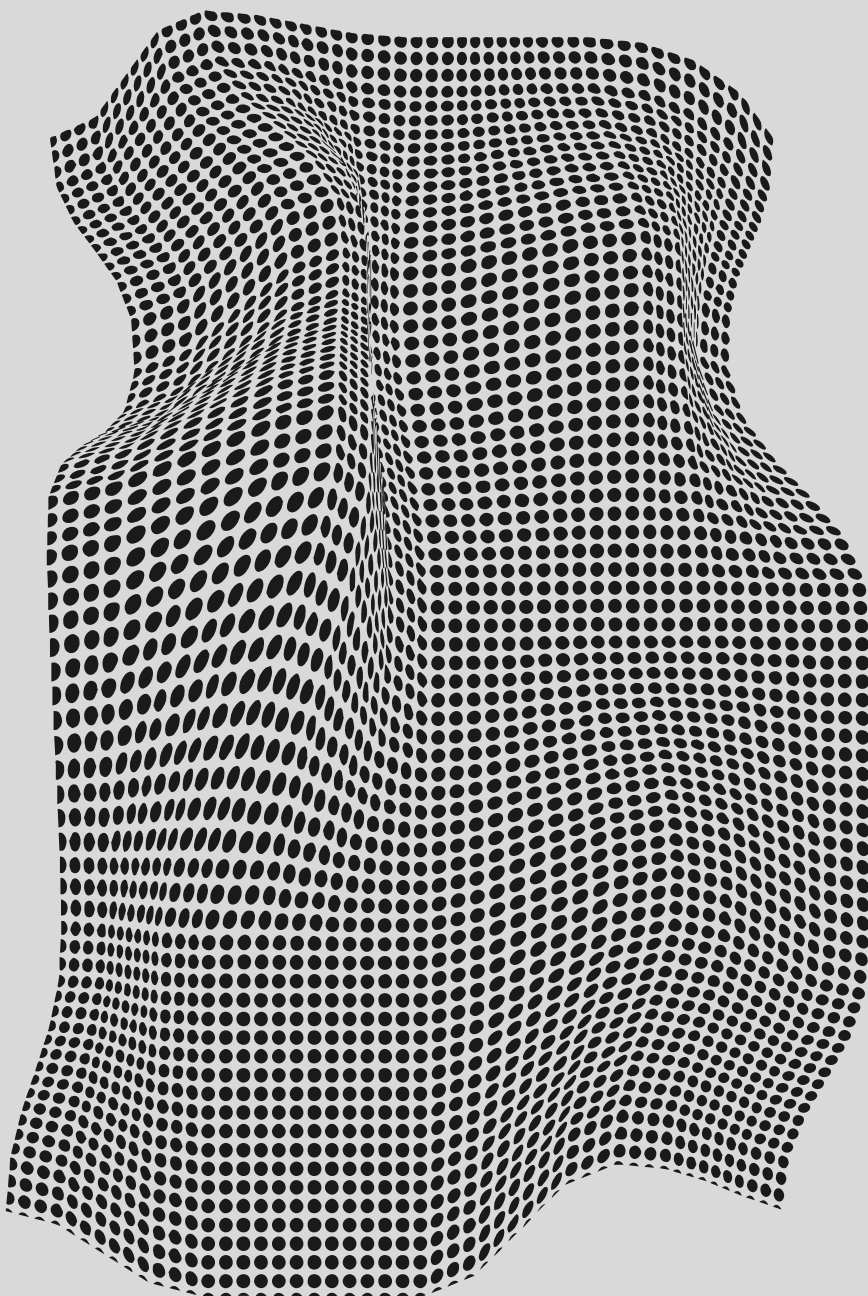
the human being, the author clarifies the operation by introducing the concept of “technical empowerment” and distinguishing some of the forms of it. Finally, Montani focuses on the specific question of articulated language, which is presented as a particular form of technical empowerment.

Dario Cecchi suggests that the ontological question may only arise when the relation of human subject and reality, fluent in every-day life, is specifically problematized. The author invites us to reconsider the realism of modern philosophy in the light of Emilio Garroni’s reading of Kant. Aesthetics comes to the fore as a discipline offering a unique perspective to experience and thus reality. Cecchi takes up Garroni’s idea that aesthetics is concerned with experience and with an immanent tension within this concept: to signify an individual event of experience and to grasp experience as a whole. Cecchi offers a transcendental realism as an alternative to various contemporary and historical realisms.

In this part of the book, a dialogue with the tradition of analytic philosophy is made through the text of Jonas Dagys’ *Reality and Fiction: The Case of the Semantic of Images* where the author suggests rethinking the distinction between reality and fiction through the aspect of semantics. In his research, Dagys discusses the idea that proper names are rigid designators as well as their validity for names used in fictional narratives and propositions containing such names in fictional and non-fictional contexts. By claiming a certain asymmetry between naming a factual and a possible individual, Dagys agrees with Saul Kripke that in a non-fictional context no individual can be identified with Sherlock Holmes. Yet Dagys claims that it does not mean that Holmes is a necessary and essentially non-existent individual or an impossible being. According to Dagys, this simply means that a direct singular reference to possible, but inexistent in

the factual world, objects, including fictional individuals, is extremely problematic.

The monograph concludes with Daina Habdankaitė’s text *Imagination in the Face of Chaotic Real* where she discusses the tension between imagination and reality in the thinking of Quentin Meillassoux. The author analyses the ontological meaning of chaos, which appears in such contexts as biology of systems or environmental politics. Departing from Kantian philosophy and its reception in Meillassoux’s system, Habdankaitė formulates and tests the hypothesis that in order to grasp chaotic reality one needs to employ the power of imagination. Virtuality, which is seen as essential for both fiction and speculation, is discussed by the author as the source of the reality of the real.



LITERATŪRA

1. Agamben Giorgio, *Comunità che viene*, Milano: Bollati Boringhieri, 2008.
2. Agamben Giorgio, *Il tempo che resta*, Torino: Bollati Boringhieri, 2005.
3. Agamben Giorgio, *L'uso dei corpi*, Vicenza: Neri Pozza editore, 2014.
4. Agamben Giorgio, *The Open: Man and Animal*, Stanford: Stanford University Press, 2004.
5. Althusser Louis, „Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)“, in: *The Anthropology of the State: A Reader*, ed. by Arathana Sharma and Akhil Gupta, Oxford: Blackwell, 2006, p. 86–111.
6. Andina Tiziana, *An Ontology for Social Reality*, transl. by Sarah De Sanctis, London: Palgrave Macmillan, 2016.
7. Andina Tiziana, *Filosofie dell'arte. Da Hegel a Danto*, Roma: Carocci, 2012.
8. Andina Tiziana, *Transgenerazionalità. Una filosofia per le generazioni future*, Roma: Carocci, 2020.
9. Aristotle, *Metaphysics*, transl. by Joe Sachs, Santa Fe: Green Lion Press, 1999.
10. Barad Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham: Duke University Press, 2007.
11. Barcan Marcus Ruth, „Modalities and Intensional Languages“, in: *Synthese*, vol. 13, no. 4, 1961, p. 303–322.
12. Bateson Gregory, *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco: Chandler Pub. Co., 1973.
13. Beiser Frederick C., *German Idealism: the Struggle Against Subjectivism, 1781–1801*, Cambridge: Harvard University Press, 2002.
14. Benjamin Walter, *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, transl. by Harry Zohn, New York: Schocken Books, 1969.
15. Bennett Jane, „Systems and Things: A Response to Graham Harman and Timothy Morton“, in: *New Literary History* 43, 2012, p. 225–233.
16. Bennett Jane, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham: Duke University Press, 2010.
17. Benveniste Emile, *Problèmes de linguistique générale*: 1, Paris: Gallimard, 1966.
18. Benveniste Emile, *Problèmes de linguistique générale*: 2, Paris: Gallimard, 1974.
19. Bergson Henri, *Kūrybinė evoliucija*, vertė Petras Račius, Vilnius: Margi raštai, 2004.
20. Bergson Henri, *Matière et mémoire*, Quebec: Chicoutimi, 2003.
21. Blanchot Maurice, *The Infinite Conversation*, transl. by Susan Hanson, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.
22. Braidotti Rosi, *The Posthuman*, Cambridge: Polity, 2013.
23. Brassier Ray et al., „Speculative Realism“, in: *Collapse* III, 2007, p. 306–449.
24. Brassier Ray, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, London: Palgrave Macmillan, 2007.
25. Braver Lee, *A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism*, Evanston: Northwestern University Press, 2007.
26. Brentano Franz, *Psychology from an Empirical Standpoint*, transl. by Antos C. Rancurello, D. B. Terrell, and Linda McAlister, New York: Routledge, 1995.
27. Bryant Levi R., *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
28. Bryant Levi R., *The Democracy of Objects*, London: Open Humanities Press, 2011.
29. Canguilhem George, „Descartes et la technique“, in: *Œuvres complètes, Tome I, Écrits philosophiques et politiques (1926–1939)*, Paris: Vrin, 2011, p. 490–498.
30. Caputo John D., „For the Love of the Things Themselves: Derrida's Phenomenology of the Hyper-Real“, in: *Fenomenologia Hoje II: Significado e Linguagem*, ed. by Ricardo Timm de Souza and Nythamar Fernandes de Oliveira, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 37–59.
31. Castoriadis Cornelius, „Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary“, in: *The Castoriadis Reader*, Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers, 1997, p. 319–337.
32. Castoriadis Cornelius, „The Logic of Magmas and the Question of Autonomy“, in: *The Castoriadis Reader*, Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers, 1997, p. 290–318.
33. Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Le Seuil, 1975.
34. Castoriadis Cornelius, *The Imaginary Institution of Society*, transl. by Kathleen Blamey, Cambridge: The MIT Press, 1998.
35. Catren Gabriel, „Outland Empire: Prolegomena to Speculative Absolutism“, in: *Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, ed. by Levi R. Bryant, Graham Harman, and Nick Srnicek, Melbourne: Re.press, 2010, p. 334–367.
36. Cecchi Dario et al., *Ambienti mediali*, Milano: Meltemi, 2019.
37. Cecchi Dario, „Aesthetic Experience. A Pragmatist Perspective in Cognitive Aesthetics“, in: *Pragmatism Today*, vol. 7, 2016, p. 82–91.
38. Cecchi Dario, *La costituzione tecnica dell'umano*, Macerata: Quodlibet, 2013.
39. Clark Andy and Chalmers David, „The Extended Mind“, in: *Analysis*, vol. 58 (1), 1998, p. 7–19.

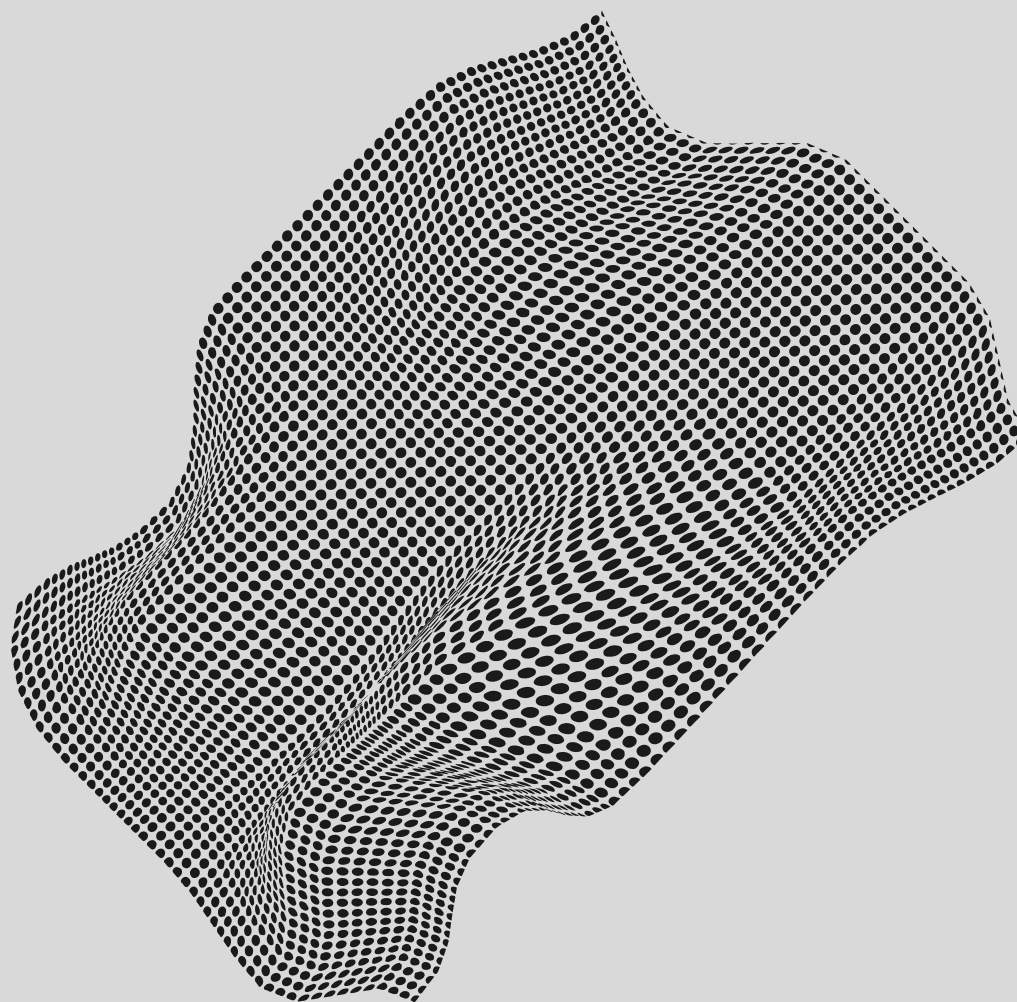
40. Coggins David, „Secret Powers: An Interview with Joanna Malinowska“, in: *artnet*, January 24, 2010, <http://www.artnet.com/magazineus/features/coggins/joanna-malinowska1-15-10.asp> [žiūrėta 2019-07-10].
41. Corballis Michael, *The Recursive Mind: The Origins of Human Language, Thought, and Civilization*, Princeton: Princeton University Press, 2011.
42. Cox Trevor, *Now you're talking. The Story of Human Conversation from the Neanderthals to Artificial Intelligence*, London: The Bodley Head, 2018.
43. D'Angelo Paolo, *Estetica*, Roma, Bari: Laterza, 2011.
44. D'Errico Francesco and Colagé Ivan, „Cultural Exaptation and Cultural Neural Reuse: A Mechanism for the Emergence of Modern Culture and Behavior“, in: *Biological Theory* 13, 2018, p. 213–227.
45. Dagys Jonas, „Pareitis, fizikalistinė redukcija ir pakeistos kokybės“, in: *Problemos*, nr. 71, 2007, p. 108–115.
46. Danowski Déborah and Viveiros de Castro Eduardo, *The Ends of the World*, transl. by Rodrigo Nunes, Cambridge: Polity Press, 2017.
47. Dante Alighieri, *La Vita Nuova*, transl. by Barbara Reynolds, London: Penguin, 2004.
48. Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, transl. by Allen Mandelbaum, New York: Random House, 1995.
49. Danto Arthur, *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, New York: Columbia University Press, 1986.
50. Dauben Joseph Warren, *Georg Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite*, London: Harvard University Press, 1979.
51. Dekartas René, *Samprotavimas apie metodą*, in: *Rinktiniai raštai*, vertė Gvidonas Bartkus ir Petras Račius, Vilnius: Mintis, 1978, p. 98–151.
52. DeLanda Manuel, *A New Philosophy of Society*, London: Continuum, 2006.
53. DeLanda Manuel, Harman Graham, *The Rise of Realism*, Cambridge: Polity, 2017.
54. DeLanda Manuel, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London: Continuum, 2002.
55. Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris: P.U.F., 2011.
56. Deleuze Gilles, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris: Minuit, 1980.
57. Deleuze Gilles, *Kant's Critical Philosophy. The Doctrine of the Faculties*, transl. by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, London: The Athlone Press, 1984.
58. Deleuze Gilles, *The Fold: Leibniz and the Baroque*, transl. by Tom Conley, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
59. Derrida Jacques, „A time for farewells: Heidegger (read by) Hegel (read by Malabou)“, in: Catherine Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, London, New York: Routledge, 2005.
60. Derrida Jacques, *Spectres de Marx*, Paris: Galilée, 2006.
61. Descartes René, *Meditations on First Philosophy*, transl. by Donald A. Cress, Indianapolis: Hackett, 1993.
62. Descartes René, *Meditations on First Philosophy: with Selections from the Objections and Replies*, transl. by Michael Moriarty, Oxford: Oxford University Press, 2008.
63. Desideri Fabrizio *La percezione riflessa*, Roma, Bari: Laterza, 2011.
64. Di Paola Marcello, *Cambiamento climatico. Una piccola introduzione*, Roma: Luiss University Press, 2015.
65. Dickinson Colby, Kotsko Adam, *Agamben's Coming Philosophy. Finding a New Use of Theology*, London, New York: Rowman & Littlefield, 2015.
66. Dobson Andrew, *Fairness and futurity: essays on environmental sustainability and social justice*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1999.
67. Dunham Jeremy et al., *Idealism: The History of a Philosophy*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2011.
68. Dupuy Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris: Editions du Seuil, 2002.
69. Dupuy Jean-Pierre, *The Mark of the Sacred*, transl. by Malcolm B. DeBevoise, Stanford: Stanford University Press, 2013.
70. Eco Umberto, „Some Remarks on New Realism“, in: *Journal of Philosophical Research*, Special Supplement, 2015, p. 387–395.
71. Eliade Mircea, *The Myth of Eternal Return*, New York: Harper and Brothers, 1959.
72. Everett Dan, *How Language began. The Story of Humanity's Greatest Invention*, London: Profile Books, 2017.
73. Ferraris Maurizio, „Ding an Sich“, in: *Das neue Bedürfnis nach Metaphysik*, hrsg. von Markus Gabriel, Wolfram Högbe und Andreas Speer, Berlin: De Gruyter, 2015, p. 119–132.
74. Ferraris Maurizio, „New Realism as Positive Realism“, in: *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Special Issue, 2014, p. 172–213.
75. Ferraris Maurizio, „On New Realism“, in: *Kairos. Revista de Filosofia & Ciência* 8, 2013, p. 45–65.
76. Ferraris Maurizio, *Documentality: Or why it is necessary to leave traces*, transl. by Richard Davies, Fordham University Press: New York, 2013.
77. Ferraris Maurizio, *Emergenza*, Torino: Einaudi, 2016.
78. Ferraris Maurizio, *Estetica Razionale*, Milano: Cortina, 1997.
79. Ferraris Maurizio, *Goodbye, Kant! What Still Stands of the Critique of Pure Reason*, transl. by Richard Davies, Albany: SUNY Press, 2013.
80. Ferraris Maurizio, *Il mondo esterno*, Roma: Studi Bompiani, 2001.
81. Ferraris Maurizio, *Manifesto of New Realism*, transl. by Sarah De Sanctis, Albany: SUNY Press, 2012.
82. Ferraris Maurizio, *Manifesto of New Realism*, transl. by Sarah De Sanctis, Albany: SUNY Press, 2014.
83. Ferraris Maurizio, *Postverità e altri enigmi*, Bologna: il Mulino, 2017.
84. Ferraris Maurizio, *Realismo Positivo*, Torino: Rosenberg & Sellier, 2013.
85. Fichte Johann Gottlieb, *Science of Knowledge*, transl. by Peter Heath and John Lachs, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
86. Freedman Andrew, „More than 11,000 scientists from around the world declare a „climate emergency““, in: *The Washington Post*, November 5, 2019, <https://www.washingtonpost.com/science/2019/11/05/more-than-scientists-around-world-declare-climate-emergency/?fbclid=IwAR3AgwdgxxXuscln8Av8K13fCeH6ThUrMk1X5mjx3wOpITk8PXasTxUlc58> [žiūrėta 2019-11-06].

87. Freud Sigmund, *On Narcissism*, transl. by James Strachey et al., sigmundfreud.net, 1914 (2015), <https://www.sigmundfreud.net/on-narcissism-pdf-ebook.jsp> [žiūrėta 2019-11-07].
88. Fried Michael, „Art and Objecthood“, in: *Art and Objecthood: Essays and Reviews*, Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 148–172.
89. Fried Michael, *Absorption and Theatricality: Painting and Beholder in the Age of Diderot*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.
90. Fried Michael, *Courbet's Realism*, Chicago: University of Chicago Press, 1990.
91. Fried Michael, *Manet's Modernism: or, The Face of Painting in the 1860s*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.
92. Gabriel Markus, *Fields of Sense: A New Realist Ontology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
93. Gabriel Markus, *Transcendental Ontology: Essays on German Idealism*, London: Continuum, 2011.
94. Gabriel Markus, *Why the World Does Not Exist*, Cambridge: Polity, 2015.
95. Gahrn-Andersen Rasmus, „But Language too is material!“, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 18, 2017, p. 169–183.
96. Gallagher Shaun, *Enactivist Interventions. Rethinking the Mind*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
97. Gallagher Shaun, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
98. Gallese Vittorio and Lakoff George, „The brain's concepts: The role of the sensory-motor system in reason and language“, in: *Cognitive Neuropsychology*, vol. 22, 2005, p. 455–479.
99. Garcia Tristan, *Form and Object: A Treatise on Things*, transl. by Mark Allan Ohm and Jon Cogburn, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
100. Garroni Emilio, *Creatività*, Macerata: Quodlibet, 2010.
101. Garroni Emilio, *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, Milano: Garzanti, 1993.
102. Garroni Emilio, *Immagine, linguaggio, figura*, Roma, Bari: Laterza, 2005.
103. Garroni Emilio, *Ricognizione della semiotica*, Roma: Officina, 1977.
104. Garroni Emilio, *Senso e paradosso*, Roma, Bari: Laterza, 1986.
105. Gosseries Axel, Lukas H. Meyer (ed.), *Intergenerational Justice*, London: Oxford, 2009.
106. Grant Iain Hamilton, *Philosophies of Nature After Schelling*, London: Continuum, 2006.
107. Greenberg Clement, *Homemade Esthetics: Observations on Art and Taste*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
108. Greimas Algirdas Julien, Courtés Joseph, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris: Hachette, 1982.
109. Grusin Richard, *Radical mediation*, Cosenza: Pellegrini, 2017.
110. Haraway Donna, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham: Duke University Press, 2016.
111. Harman Graham, „A Festival of Anti-Realism: Braver's History of Continental Thought“, in: *Philosophy Today*, vol. 52, no. 2, 2008, p. 197–210.
112. Harman Graham, „Agential and Speculative Realism: Remarks on Barad's Ontology“, in: *rhizomes* 30, 2016, <http://www.rhizomes.net/issue30/harman.html> [žiūrėta 2020-07-08].
113. Harman Graham, „On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy“, in: *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, ed. by Levi R. Bryant, Nick Srnicek, and Graham Harman, Melbourne: re.press, 2011, p. 21–40.
114. Harman Graham, „Response to Shaviro“, in: *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, ed. by Levi R. Bryant, Nick Srnicek, and Graham Harman, Melbourne: re.press, 2011, p. 291–303.
115. Harman Graham, „The Only Exit From Modern Philosophy“, in: *Open Philosophy* 3 (1), 2020, p. 132–146.
116. Harman Graham, „The Third Table“, in: *The Book of Books*, ed. by Carolyn Christov-Bakargiev, Ostfildern: Hatje Cantz Verlag, 2012, p. 540–542.
117. Harman Graham, „Undermining, Overmining, Duominging: A Critique“, in: *ADD Metaphysics*, ed. by Jenna Sutela, Aalto: Aalto University Design Research Laboratory, 2013, p. 40–51.
118. Harman Graham, „What the End of Modern Philosophy Would Look Like“, in: *Los Angeles Review of Books*, October 21, 2019.
119. Harman Graham, „Whitehead and Schools X, Y, and Z“, in: *The Lure of Whitehead*, ed. by Nicholas Gaskill and A. J. Nocek, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014, p. 231–248.
120. Harman Graham, *Art and Objects*, Cambridge: Polity Press, 2020.
121. Harman Graham, *Dante's Broken Hammer: The Ethics, Aesthetics, and Metaphysics of Love*, London: Repeater, 2016.
122. Harman Graham, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, London: Pelican, 2017.
123. Harman Graham, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne: re.press, 2009.
124. Harman Graham, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
125. Harman Graham, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
126. Harman Graham, *Speculative Realism: An Introduction*, Cambridge: Polity, 2018.
127. Harman Graham, *The Quadruple Object*, Winchester, Washington: Zero Books, 2011.
128. Harman Graham, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago: Open Court, 2002.
129. Harman Graham, *Towards Speculative Realism. Essays and Lectures*, The Bothy, Deershot Lodge: Zero Books, 2010.
130. Harman Graham. „On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl“, in: *Collapse* IV, 2008, p. 333–345.
131. Hartmann Nicolai, *Ontology: Laying the Foundations*, Berlin: De Gruyter, 2019.
132. Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, transl. by H. S. Harris and Walter Cerf, Albany: SUNY Press, 1977.

133. Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Dvasios fenomenologija*, vertė Arvydas Šliogeris, Vilnius: ALK/Pradai, 1997.
134. Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Faith and Knowledge*, transl. by H. S. Harris and Walter Cerf, Albany: SUNY Press, 1977.
135. Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *The Science of Logic*, transl. by George Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
136. Heidegger Martin, *Being and Time*, transl. by John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper, 1962.
137. Heidegger Martin, *Being and Time*, transl. by John Macquarrie and Edward Robinson, New York: HarperCollins Publishers, 2001.
138. Heidegger Martin, *Conferenze di Brema e Friburgo*, trad. di Giovanni Gurisatti, Milano: Adelphi, 2002.
139. Heidegger Martin, *Kant and the Problem of Metaphysics*, transl. by James S. Churchill, Bloomington: Indiana University Press, 1965.
140. Hesiod, *Theogony*, transl. by Hugh G. Evelyn-White, Cambridge: Harvard University Press, 1914.
141. Honko, Lauri, „The Problem of Defining Myth“, in: *Sacred Narratives – Readings in the Theory of Myth*, ed. by Alan Dunes, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984.
142. Hume David, *Il contratto originario [Of the Original Contract]*, transl. by in Id. trad., *Opere*, 2, Roma, Bari: Laterza, 1974, p. 866–886.
143. Hume David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 1978.
144. Husserl Edmund, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, transl. by Dorion Cairns, Hague: Martinus Nijhoff, 1977.
145. Husserl Edmund, *Logical Investigations*, transl. by D. Moran, London: Routledge, 2001.
146. Ihde Don, Malafouris Lambros, „Homo Faber Revisited: Postphenomenology and Material Engagement Theory“, in: *Philosophy & Technology*, 2011, p. 195–214.
147. Ingold Tim, *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*, London: Routledge, 2013.
148. Ingold Tim, *Redrawing Anthropology: Materials, movements, lines*, Aldershot: Ashgate, 2011.
149. Iriki Atsushi et al., „Coding of modified schema during tool use by macaque postcentral neurons“, in: *Neuroreport* 7, 1996, p. 2325–2330.
150. Johnston Adrian, *A New German idealism: Hegel, Zizek, and dialectical materialism*, New York: Columbia University Press, 2018.
151. Kant Immanuel, „The end of all things“, in: *Religion and Rational Theology*, transl. by Allen W. Wood and George Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 221–231.
152. Kant Immanuel, „What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking?“, in: *Religion and Rational Theology*, transl. by Allen W. Wood and George Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 1–18.
153. Kant Immanuel, *Critique of Judgment*, transl. by Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett, 1987.
154. Kant Immanuel, *Critique of Practical Reason*, transl. by Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett, 2002.
155. Kant Immanuel, *Critique of Pure Reason*, transl. by Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
156. Kant Immanuel, *Critique of Pure Reason*, transl. by Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett, 1996.
157. Kant Immanuel, *Critique of the Power of Judgment*, transl. by Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
158. Kant Immanuel, *Grynojo proto kritika*, vertė Romanas Plečkaitis, Vilnius: Margi raštai, 2013.
159. Kant Immanuel, *Kritik der Reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner, 1956.
160. Kant Immanuel, *Kritik der Urteilkraft*, Berlin und Libau, 1790.
161. Kant Immanuel, *Sette scritti politici liberi*, ed. by Maria Chiara Pievatolo, Firenze University Press, 2011.
162. Kantas Imanuelis, *Prolegomenai*, vertė Romanas Plečkaitis, Vilnius: Mintis, 1972.
163. Kantas Imanuelis, *Sprendimo galios kritika*, vertė Romanas Plečkaitis, Vilnius: Mintis, 1991.
164. Kirk Paul. D. W. et al., „Systems biology (un)certainities“, in: *Science* 23, 2015, p. 386–388.
165. Kripke Saul A., *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard University Press, 1980.
166. Kukla Rebecca (ed.), *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
167. La Rocca Claudio, *Soggetto e mondo: studi su Kant*, Venezia: Marsilio, 2003.
168. Lacan Jacques, *Écrits: The First Complete Edition in English*, transl. by Bruce Fink, New York: Norton, 2007.
169. Laruelle François, *Philosophy and Non-Philosophy*, transl. by Taylor Adkins, Minneapolis: Univocal, 2013.
170. Laruelle François, *Principles of Non-Philosophy*, transl. by Anthony Paul Smith, London: Bloomsbury, 2013.
171. Lasch Christopher, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York, London: W. W. Norton & Company, 1991.
172. Latour Bruno, „Irreductions“, in: *The Pasteurization of France*, transl. by Alan Sheridan and John Law, Cambridge: Harvard University Press, 1988, p. 153–238.
173. Latour Bruno, „Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern“, in: *Critical Inquiry* 30, 2004, p. 225–248.
174. Latour Bruno, *Aramis, or the Love of Technology*, transl. by Catherine Porter, Cambridge: Harvard University Press, 1996.
175. Latour Bruno, *Facing Gaia. Lectures on the New Climate Regime*, transl. by Catherine Porter, Cambridge: Polity Press, 2017.
176. Latour Bruno, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge: Harvard University Press, 1999.
177. Latour Bruno, *We Have Never Been Modern*, transl. by Catherine Porter, Cambridge: Harvard University Press, 1993.

178. Leibniz Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften*, Bd. 2, hrsg. von C. I. Gerhardt, Hildesheim: Olms, 1960.
179. Leroi-Gourhan André, *Le geste et la parole*, Paris: Albin Michel, 1964.
180. Lieberman Philip, „The Evolution of Human Speech: Its Anatomical and Neural Bases”, in: *Current Anthropology* 48, no. 1, 2007, p. 39–66.
181. Lovelock James, *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
182. Lovelock James, *The Vanishing Face of Gaia. A Final Warning*, New York: Basic Books, 2009.
183. Luhmann Niklas, *Social Systems*, transl. by John Bednarz Jr. and Dirk Baecker, Stanford: Stanford University Press, 1996.
184. Lupi, Fiorenza, Pilotto, Stefano (ed.), *Infrangere le norme. Vita, scienze e tecnica nel pensiero di Georges Cangouilhem*, Milano, Udine: Mimesis, 2019.
185. Malabou Catherine, *Before Tomorrow*, transl. by Carolyne Shread, Cambridge: Polity Press.
186. Malabou Catherine, *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, transl. by Lisabeth During, London, New York: Routledge, 2005.
187. Malafouris Lambros, *How Things Shape the Mind*, Cambridge: MIT Press, 2013.
188. Man Paul de, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
189. Manovich Lev, *The Illusions: A BIT of The Language of New Media*, Cambridge: MIT Press, 2014.
190. Manovich Lev, *The Language of New Media*, Cambridge: MIT Press, 2001.
191. Marcucci Silvestro, *Studi kantiani*, vol. 3, Lucca: Maria Pacini Fazzi, 1988–1990.
192. Maturana Humberto, Varela Francisco, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1980.
193. Meillassoux Quentin, „Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning”, transl. by Robin Mackay and Moritz Gansen, in: *Genealogies of Speculation: Materialism and Subjectivity Since Structuralism*, ed. by Armen Avanessian and Suhail Malik, London: Bloomsbury, 2016, p. 117–197.
194. Meillassoux Quentin, „Potentiality and Virtuality”, in: *Collapse II*, 2007, p. 55–81.
195. Meillassoux Quentin, „Presentation by Quentin Meillassoux”, in: *Collapse III*, 2012, p. 408–449.
196. Meillassoux Quentin, „Spectral Dilemma”, in: *Collapse IV*, 2008, p. 261–275.
197. Meillassoux Quentin, „The Immanence of the World Beyond”, in: *The Grandeur of Reason: Religion, Tradition and Universalism*, ed. by Conor Cunningham and Peter Candler, London: SCM Press, 2010, p. 444–478.
198. Meillassoux Quentin, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, London: Continuum, 2008.
199. Meillassoux Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Seuil, 2006.
200. Meillassoux Quentin, *Science Fiction and Extro-Science Fiction*, transl. by Alyosha Edlebi, Minneapolis: Univocal Publishing, 2015.
201. Meillassoux Quentin, *Time without Becoming*, Mimesis International, 2014.
202. Merleau-Ponty Maurice, *Phenomenology of Perception*, transl. by Donald Landes, London: Routledge, 2013.
203. Merleau-Ponty Maurice, *The Visible and the Invisible*, transl. by Alfonso Lingis, Evanston: Northwestern University Press, 1968.
204. Metzinger Thomas, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge: MIT Press, 2004.
205. Montani Pietro, „Sensibilità, immaginazione e linguaggio. Processi di interiorizzazione e cultura digitale”, in: *Bollettino della Società filosofica Italiana*, settembre–dicembre 2018, p. 25–41.
206. Montani Pietro, *Antigone e la filosofia. Un seminario a cura di P. Montani*, Roma: Donzelli, 2017.
207. Montani Pietro, „Techno-aesthetics and forms of the imagination”, in: *Italian Philosophy of Technology: Socio-Cultural, Legal, Scientific and Aesthetic Perspectives on Technology*, ed. by Simona Chiodo, Viola Schiaffonati, Springer Nature, 2020.
208. Montani Pietro, *Tecnologie della sensibilità*, Milano: Cortina, 2014.
209. Montani Pietro, *Tre forme di creatività. Tecnica, arte, politica*, Napoli: Cronopio, 2017.
210. Nanay Bence, *Aesthetics as Philosophy of Perception*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
211. Noë Alva, *Action in Perception*. Cambridge in London: MIT Press, 2004.
212. Noë Alva, *Out of our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*, New York: Hill and Wang, 2009.
213. Ortega y Gasset José, „Preface for Germans”, in: *Phenomenology and Art*, transl. by Philip W. Silver, New York: Norton, 1975, p. 17–76.
214. Ovid, *Metamorphoses*, transl. by Anthony S. Kline, A. S. Kline Online, 1903 (2000), <http://ovid.lib.virginia.edu/trans/Ovhome.htm#askline> [žiūrėta 2019-11-11].
215. Pakui Hardware, *Hesitant Hand, The Programmed, The Spontaneous*. Paskaitos įrašas: 2017 m. gruodžio 21 d., Paryžius, <https://www.youtube.com/watch?v=EETBqU2fwM&t=489s> [žiūrėta 2020-07-08].
216. Palmer Linda, „On the Necessity of Beauty”, in: *Kant-Studien*, vol. 102, no. 3, 2011, p. 350–366.
217. Pippin Robert B., *Hegel's Realm of Shadow's: Logic as Metaphysics in "The Science of Logic"*, Chicago: University of Chicago Press, 2018.
218. Russell Bertrand, *The Philosophy of Logical Atomism*, Abingdon: Routledge, 2010.
219. Salzani Carlo, *Introduzione a Giorgio Agamben*, Genova: Il Melangolo, 2013.
220. Šatkauskas Ignas, „Where is the ‚Great Outdoors‘ in Meillassoux's Speculative Materialism?”, in: *Open Philosophy* 3, 2020, p. 102–118.
221. Scaravelli Luigi, „Osservazioni sulla Critica del Giudizio”, in: *Scritti kantiani*, Firenze: La Nuova Italia, 1968, p. 337–528.
222. Schaffer Jonathan, „Monism: The Priority of the Whole”, in: *The Philosophical Review*, vol. 119.1, 2010, p. 31–76.
223. Scheler Max, „Ordo Amoris”, in: *Selected Philosophical Essays*, transl. by David R. Lachterman, Evanston: Northwestern University Press, 1973, p. 3–97.

224. Scheler Max, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, transl. by Manfred S. Frings and Roger L. Funk, Evanston: Northwestern University Press, 1973.
225. Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, *Philosophical Inquiries Into the Nature of Human Freedom*, transl. by James Gutmann, Chicago: Open Court, 2003.
226. Schützenberger A. A., *The Ancestor Syndrome: Transgenerational Psychotherapy and the Hidden Links in the Family Tree*, London: Routledge, 1998.
227. Sebold Richard, *Continental anti-realism: a critique*, New York: Rowman & Littlefield International, 2014.
228. Shaviro Steven, „The Actual Volcano: Whitehead, Harman, and the Problem of Relations“, in: *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, ed. by Levi R. Bryant, Nick Srnicek, and Graham Harman, Melbourne: re.press, 2011, p. 279–290.
229. Shaviro Steven, *Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*, Cambridge: MIT Press, 2009.
230. Simondon Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble: Jérôme Millon, 2005.
231. Simondon Gilbert, *Sur la technique*, Paris: PUF, 2014.
232. Sloterdijk Peter, *Spheres* Vol. I: *Bubbles*, transl. by Wieland Hoban, New York: Semiotext(e), 2011.
233. Sloterdijk Peter, *Spheres* Vol. II: *Globes*, transl. by Wieland Hoban, New York: Semiotext(e), 2014.
234. Sloterdijk Peter, *Spheres* Vol. III: *Foam*, transl. by Wieland Hoban, New York: Semiotext(e), 2016.
235. Stengers Isabelle, *In Catastrophic Times. Resisting the Coming Barbarism*, transl. by Andrew Goffey, Open Humanities Press, 2015.
236. Stengers Isabelle, *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*, transl. by Michael Chase, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.
237. Suárez Francisco, *Francisci Suárez e Societate Jesu Opera omnia*, vol. 25, Parisiis: Vives, 1861.
238. Tattersall Ian, „Language Origins: An Evolutionary Framework“, in: *Topoi* 37, 2016, p. 289–296.
239. Tattersall Ian, *The World from Beginnings to 4000 BCE*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
240. Thacker Eugene, *In The Dust of This Planet. Horror of Philosophy*, vol. 1, Winchester: Zero books, 2011.
241. Thacker Eugene, *Starry Speculative Corpse: Horror of Philosophy*, vol. 2, Winchester: Zero Books, 2015.
242. Thacker Eugene, *Tentacles Longer Than Night: Horror of Philosophy*, vol. 3, Winchester: Zero Books, 2015.
243. Tomasello Michael, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge: Harvard University Press, 1999.
244. Trapp Damasus, „Aegidii Romani de doctrina modorum“, in: *Angelicum* XII, 1935.
245. Tremmel Jörg, *A Theory of Intergenerational Justice*, Taylor & Francis Group, 2009.
246. Tremmel Jörg, *Handbook of intergenerational justice*, Northampton, MA: Edward Elgar, 2006.
247. Vattimo Gianni, Rovatti Pier Aldo (ed.), *Weak Thought*, transl. by Peter Carravetta, Albany: SUNY Press, 2013.
248. Velotti Stefano, *La filosofia e le arti*, Roma, Bari: Laterza, 2012.
249. Viveiros de Castro Eduardo, *Cannibal Metaphysics. For a Post-structural Anthropology*, transl. by Peter Skafish, Minneapolis: Univocal Publishing, 2014.
250. Vygotsky Lev S., *Thinking and Speech*, transl. by Norris Minick, New York: Plenum Press, 1987.
251. Watkin Christopher, *French Philosophy Today. New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
252. Weisman Alan, *The World Without Us*, New York: Picador, 2008.
253. Westra Laura, *Environmental justice and the rights of unborn and future generations: law, environmental harm and the right to health*, London, Sterling, VA: Earthscan, 2006.
254. Whitehead Alfred North, Lucien Price, *Dialogues of Alfred North Whitehead*, New York: Mentor, 1956.
255. Whitehead Alfred North, *Process and Reality*, New York: Free Press, 1978.
256. Williamson Timothy, „In Memoriam: Ruth Barcan Marcus, 1921–2012“, in: *The Bulletin of Symbolic Logic*, vol. 19, no. 1, 2013, p. 123–126.
257. Woodard Ben, „Mad Speculation and Absolute Inhumanism: Lovecraft, Ligotti, and the Weirder of Philosophy“, in: *continent* 1.1, 2011, p. 3–13.
258. Zahavi Dan, „The End of What? Phenomenology vs. speculative realism“, in: *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 24, no. 3, 2016, p. 289–309.
259. Žižek Slavoj, Glyn Daly, *Conversations with Žižek*, Cambridge: Polity, 2003



ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ

A

Agamben, Giorgio 6, 34, 137, 138,
164, 172, 173, 185–203, 211, 439,
444, 446, 452
Akvinietis, Tomas [Thomas
Aquinas] 19, 236
Albert, Bruce 317
Alexander, Samuel 128
Alier, Juan Martínez 298
Allison, Henry 153
Althusser, Louis 46, 444
Andina, Tiziana 10, 36, 37, 326–328,
372, 441, 444
Argentiniētis, Tomas 195
Aristotelis 16, 57, 61, 93, 101, 167,
173, 176, 189–191, 195, 198, 199, 201,
203, 221, 236, 318
Asimov, Isaac 421, 422

B

Bachelard, Gaston 426–428
Badiou, Alain 44, 425, 453
Barad, Karen 47, 57, 70, 217, 444,
448
Baranovas, Ruslanas 11, 33, 82, 132,
439

Barcan Marcus, Ruth 53, 396, 444,
453
Basanavičius, Jonas 22
Bateson, Gregory 345, 444
Beiser, Frederic C. 160, 161, 163, 444
Ben-Yami, Hanoch 401–404
Benjamin, Walter 22, 188, 203, 360,
444
Bennett, Jane 57, 444
Benveniste, Emile 371, 444
Bergson, Henri 237, 251, 426, 431,
444, 445
Bhaskar, Roy 49
Blanchot, Maurice 66–68, 445
Blücher, Gebhard Leberecht von
126
Bohr, Niels 217
Braidotti, Rosi 57, 445
Brassier, Ray 29, 31, 43, 48, 49, 54,
59, 60, 63, 218, 445
Braver, Lee 53, 445
Brentano, Franz 73, 445
Bryant, Levi R. 29, 49, 56, 57, 62,
143, 156, 445, 448, 452
Budvytytė, Goda 212, 222
Bush, George W. 332

C

Canguilhem, George 368, 445
Cantor, Georg 35, 217, 218, 232–235,
237, 240–242, 246, 247, 440, 446
Caputo, John D. 54, 445
Carchia, Gianni 189
Castoriadis, Cornelius 35, 216,
231–233, 235, 240–246, 251–256,
440, 445
Catren, Gabriel 155, 156, 445
Cecchi, Dario 11, 37, 38, 372, 376,
442, 445
Chakrabarty, Dipesh 207, 214, 299,
300
Chalmers, David 353, 445
Chauvin, Stephanus 18
Clark, Andy 353, 357, 445
Clastres, Pierre 310
Coggins, David 58, 445
Colagé, Ivan 368, 445
Corballis, Michael 354, 445
Coubert, Gustav 65, 74, 447
Cox, Trevor 370, 445
Currie, Gregory 407

D

D'Angelo, Paolo 381, 445
D'Errico, Francesco 368, 445
Dagys, Jonas 11, 38, 350, 394, 442,
445
Danowski, Deborah 10, 36, 60, 264,
271, 273, 275, 276, 277, 280, 281,
292, 293, 315, 316, 318, 320, 322,
440, 441, 445
Dante Alighieri 65, 66, 74, 76, 446
Danto, Arthur 372, 446
Darius, Steponas 22
Darwin, Charles 108, 277, 401
Dauben, Joseph Warren 234, 446
Davidson, Donald 350
Dedekind, Richard 232
DeLanda, Manuel 49, 54, 59, 70,
228, 446
Deleuze, Gilles 49, 54, 56, 57, 62,
220, 228, 237, 306, 312, 313, 360,
415, 430–432, 446, 452

Demokritas 25

Derrida, Jacques 54, 67, 173–175,
209, 210, 220, 248, 249, 345, 425,
430, 445, 446
Des Bosses, Bartholomew 193
Descartes, René 33, 44, 45, 51, 69,
70, 239, 272, 367, 438, 445, 446
Descola, Philippe 308
Desideri, Fabrizio 366, 446
Dewey, John 380
Di Paola, Marcello 330, 446
Dickinson, Colby 186, 446
Diderot, Denis 65, 447
Dobson, Andrew 329, 446
Doyle, Arthur Conan 398, 399
Dunham, Jeremy 29, 72, 446
Dunsas Škotas [Johannes Duns
Scotus] 17–19, 23, 197, 198, 200, 437
Dupuy, Jean-Pierre 446

E

Eco, Umberto 143, 446
Egidijus iš Viterbo [Egidio da
Viterbo, Giles Antonini] 194, 195
Eliade, Mircea 265, 446
Everett, Dan 354, 446

F

Fausto, Juliana 298
Ferraris, Maurizio 10, 33, 34, 44,
53, 54, 61, 82, 96, 111, 133–144, 147,
155, 165, 168, 382, 383, 438, 439,
346, 447
Fichte, Johann Gottlieb 119, 145–
147, 160, 161, 163, 164, 447, 449
Fontibus, Godefribus de [Goffredo
di Fontaines] 195
Foucault, Michel 211, 221
Freedman, Andrew 261, 447
Freud, Sigmund 211, 275, 277, 278,
309, 318, 447
Fried, Michael 64–66, 74, 447

- G
- Gabriel, Markus 54, 61, 133, 160, 382, 383, 446, 447
- Gaetanus [Tomasso de Vio] 196
- Gahrn-Andersen, R. 372, 447
- Galilei, Galileo 272, 386
- Gallagher, Shaun 355, 447
- Gallese, Vittorio 355, 447
- Garcia, Tristan 58, 75, 447
- Garroni, Emilio 7, 11, 37, 38, 346, 369, 371, 376, 379–382, 385–391, 442, 447
- Gibson, James J. 142
- Girénas, Stasys 22
- Goclenius, Rudolf 16
- Golding, William 263
- Grant, Iain Hamilton 29, 30, 69, 72, 134, 448
- Greenberg, Clement 64, 448
- Greimas, Algirdas Julien 367, 448
- Grusin, Richard 355, 372, 448
- Guattari, Félix 49, 54, 228, 313, 360, 446
- H
- Habdankaitė, Daina 11, 39, 410, 443
- Hacking, Ian 24–26
- Haraway, Donna 57, 300, 448
- Harman, Graham 10, 23, 29–33, 42, 43, 47, 49, 51, 53, 54, 56–58, 62, 65, 69, 70, 72, 134, 156, 218, 227, 228, 251, 272, 278, 286, 287, 385, 430, 438, 444–446, 448, 452
- Hartmann, Nicolai 53, 448
- Hawking, Stephen 119
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 34, 46, 72, 119, 139, 147, 154, 157–160, 162–168, 173–186, 203, 207, 209, 210, 220, 221, 299, 429, 439, 446, 449, 450, 452
- Heidegger, Martin 19, 28, 31, 46, 53, 54, 62, 70, 71, 115, 137, 142, 167, 174, 191, 202, 203, 207, 209, 210, 221, 227, 296, 297, 359, 360, 446, 448, 449
- Herodotas 315
- Hesiodas 270, 284, 285, 449
- Hölderlin, Johann Christian Friedrich 160, 162
- Holmsas, Šerlokas 38, 397–407
- Honko, Lauri 271, 449
- Hornborg, Alf 298, 306
- Hosler, Dorothy 212
- Hume, David 44, 45, 55, 149, 328, 421, 422, 449
- Husserl, Edmund 46, 48, 53, 62, 73, 227, 274, 278, 286, 287, 448, 449
- I
- Ihde, Don 353, 449
- Ingold, Tim 355, 359–365, 367, 369, 449
- Iriki, Atsushi 367, 449
- J
- Johnston, Adrian 162, 164, 449
- K
- Kant, Immanuel 6, 20–23, 27, 28, 33–35, 38, 39, 44, 45, 55, 61–65, 72, 73, 100–102, 105, 111, 114, 119, 123, 132, 135, 137, 139, 141, 143–163, 166–168, 176, 181, 184, 201, 215, 221, 227, 229–231, 237, 248, 255, 256, 275, 318, 328, 345–352, 363–366, 371, 378–382, 384–389, 391, 413–420, 422, 438–440, 442, 446, 447, 449, 450, 452
- Kearney, Richard 23
- Kirk, Paul. D. W. 450
- Kopenawa, Dawi 317, 318
- Kopernik, Mikołaj 277, 278
- Kripke, Saul A. 38, 53, 397, 398, 401–404, 406, 407, 442, 450
- Kropotkin, Piotr 212
- Kukla, Rebecca 379, 450
- L
- La Rocca, Claudio 379, 450
- Lacan, Jacques 78, 309, 450
- Lakoff, George 355, 447
- Laruelle, François 70, 450
- Lasch, Christopher 275, 278, 279, 450
- Latour, Bruno 32, 33, 35, 36, 43–46, 50, 54, 56, 61, 65, 76, 77, 79, 260–264, 266–268, 270–272, 275–285, 287, 288, 301–304, 355, 425, 438, 441, 448, 450, 453
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 24, 191–194, 199, 202, 230, 306, 446, 450
- Leroi-Gourhan, André 368, 369, 450
- Lévi-Strauss, Claude 313
- Lieberman, Philip 370, 450
- Locke, John 272
- Lorhard, Jacob 16
- Lovcraft, Howard Phillips 276, 278, 286, 448, 453
- Lovelock, James 35, 262–264, 266, 268–270, 276, 284, 285, 301–303, 441, 450
- Luhmann, Niklas 76, 450
- Lupi, Fiorenza 368, 450
- Luxemburg, Rosa 305
- M
- Maironis-Mačiulis, Jonas 22
- Malabou, Catherine 10, 34, 35, 164, 172–186, 190, 206–209, 420, 425, 439, 446, 450, 453
- Malafouris, Lambros 345, 350, 353–355, 359, 360, 362, 363, 365, 367–369, 449, 450
- Malinowska, Joanna 58, 445
- Malm, Andreas 298, 306
- Man, Paul de 67, 451
- Manet, Édouard 66, 74, 447
- Maniglier, Patrice 310
- Manovich, Lev 451
- Marcucci, Silvestro 379, 451
- Marcus Barcan, Ruth 53, 396, 444, 453
- Margulis, Lynn 301, 303
- Marx, Karl 84, 88, 95, 154, 248, 249, 318, 446
- Maturana, Humberto 71, 72, 76, 451
- McGinn, Collin 402, 403
- McKinsey, Michael 403
- McLuhan, Marshall 213
- McNeill, John Robert 298
- Means, Russell 314, 316, 317
- Meillassoux, Quentin 27–36, 38, 39, 43–46, 48, 55, 59–61, 79, 133, 149, 155, 210, 215–218, 229–232, 235–241, 247–251, 253, 255, 256, 272–275, 280, 288, 293, 295, 296, 322, 323, 412, 413, 417, 418, 420–426, 428–430, 432, 438–440, 443, 448, 451, 452
- Merleau-Ponty, Maurice 69, 70, 384, 451
- Metzinger, Thomas 60, 451
- Montani, Pietro 11, 37, 344, 345, 350, 352, 364–366, 371, 372, 379, 384, 441, 442, 451
- Moore, Jason W. 298, 300, 305
- N
- Nanay, Bence 346, 349, 366, 451
- Napoleon Bonaparte 398
- Negarestani, Reza 297
- Ney, Michel 126
- Nietzsche, Friedrich 214, 306, 307, 322
- Noë, Alva 355, 384, 451
- O
- Obama, Barack 332
- Ortega y Gasset, José 52, 451
- Ovidijus 279
- P
- Palmer, Linda 379, 452
- Peirce, Charles Sanders 237
- Pignarre, Philippe 311
- Pippin, Robert B. 147, 452
- Platonas 24, 61, 119, 311, 313, 386
- Popper, Karl 63
- Proudhon, Pierre-Joseph 212
- Proust, Marcel 68
- Ptolemajas 44

Q

Quine, Willard Van Orman 395,
396, 404, 407

R

Rybakova, Viktorija 212, 222
Rodietis, Andronikas 101
Russell, Bertrand 234, 235, 240,
247, 452

S

Saboliū, Kristupas 7, 11, 14, 134,
142, 167, 206, 226, 292, 436
Salzani, Carlo 187, 452
Scaravelli, Luigi 379, 452
Schaeffer, Jonathan 75
Scheler, Max 65, 452
Schelling, Friedrich Wilhelm
Joseph 69, 70, 134, 160, 163, 452
Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich
160
Schopenhauer, Arthur 105
Schützenberger, Anne Ancelin 328,
452
Sebold, Richard 167, 452
Shavro, Steven 62, 448, 452
Simondon, Gilbert 70, 220, 345, 359,
441, 452
Sloterdijk, Peter 77, 452
Sodeika, Tomas 16, 17
Spinoza, Benedict 106, 161, 195,
200, 307
Srnick, Nick 29, 57, 62, 156, 297,
445, 448, 452
Stengers, Isabelle 35, 36, 56, 260,
262, 264, 266, 267, 283–285, 301–
304, 311, 441, 452
Suárez, Francisco 194, 196, 197,
199–201, 452

Š

Šatkauskas, Ignas 11, 35, 36, 60, 156,
260, 292, 441, 452
Šaulauskas, Marius Povilas 350
Šerpytė, Rita 11, 15, 17, 21, 22, 34,
164, 172, 439

T

Tarkanian, Michael J. 212
Tattersall, Ian 369, 370, 452
Thacker, Eugene 60, 411–413, 416,
421, 452, 453
Tomasello, Michael 355, 453
Trapp, Damasus 194–196, 453
Trappe, Thobias 20
Tremmel, Jörg 329, 453
Trevatt, Tom 58, 59

U

Uexküll, Jakob Johann von 137, 138

V

Varela, Francisco 71, 72, 76, 451
Vattimo, Gianni 54, 453
Velotti, Stefano 372, 379, 453
Vygotsky, Lev S. 367, 453
Viveiros de Castro, Eduardo 10, 35,
36, 60, 260, 264, 265, 271, 273, 275–
277, 280–282, 285, 287, 292–294,
440, 441, 445, 453

W

Watkin, Christopher 425, 453
Watson, Sean 29, 72
Weisman, Alan 60, 453
Welsch, Wolfgang 20
Westra, Laura 329, 453
Whitehead, Alfred North 55, 56, 61,
62, 68, 70, 306, 448, 452, 453
Williams, Alex 297
Williamson, Timothy 53, 453
Wittgenstein, Ludwig 127
Wolff, Christian 16, 20, 167
Woodard, Ben 453

Z

Zahavi, Dan 274, 275, 453

Ž

Žižek, Slavoj 56, 57, 162, 164, 309,
449, 453

DALYKINĖ RODYKLĖ

A posteriori 162
A priori, apriorizmas, apriorinis, apriorinės formos 48, 49, 146, 147, 149, 151, 159, 182, 184, 185, 232, 347, 348, 381, 391, 347, 418, 419
Aboutness 356, 367, 370
 Absoliutas 34, 113, 121, 144, 157–168, 179, 229–231, 236, 239, 240, 243, 251, 253, 280, 300, 336, 412, 416, 420, 422, 424, 428
 Absoliutus principas 191
Absolutum aliquid (žr. absoliutus principas) 191
Adaequatio (žr. adekvatumas) 367
 Adekvatumas 99, 367, 387, 388, 396
Affordances 142, 349, 351, 354, 366
 Aibė, aibių teorija 24, 35, 232–235, 237–239, 241, 246, 247, 252, 270, 348, 396
Aisthesis (žr. estetika) 345, 361, 363, 364
 Ajahuaska 294, 320, 321
 Akseleracionizmas, akseleracija 36, 293, 295, 315, 316, 319

Aktualumas, aktualiai, aktualizavimas 10, 15, 19, 21, 22, 24, 33, 36, 57, 69, 147, 152, 193, 197, 198, 201, 231, 235, 236–238, 240, 252, 262, 264, 265, 266, 269, 270, 285–287, 320, 378, 396, 430
 Amazonė, Amazonija 36, 265, 273, 282, 293, 294, 306, 319, 321
 Amžinybė 66, 104, 220, 229, 285, 414, 417
 Analizė 34, 35, 37, 48, 84, 89, 98, 114, 153, 156, 159, 177, 180, 186, 203, 234, 261, 263, 275, 328, 385, 386, 390, 396, 403, 404
 semantinė 397
 Anarchija, anarchizmas 210–212, 214
 Ancestralumas, ancestralinis 44, 59, 423
 Anglies dvideginis (žr. CO₂) 304
 Animizmas 101, 123, 304
 Antirealizmas 25, 53
 Antropocenas 36, 128, 129, 207, 213, 214, 288, 296, 298–306, 314, 316, 323
 Antropocentrizmas 27, 35, 128, 137, 156, 251, 273, 359, 360, 361–363

Antropologija, antropologas 35, 36, 93, 107, 109, 117, 229, 260, 265, 273, 275, 287, 288, 304, 305, 307, 308, 310, 311, 355, 359, 369
 Antropomorfizmas, antropomorfiškumas 228, 229, 362–364
 Apercpcija, transcendentalinė a. 102, 391
 Apibrėžtumas, neapibrėžtis, neapibrėžtumas (žr. determinacija) 16, 20, 23, 30, 137, 142, 146, 147, 150, 152, 153, 155, 163, 165, 166, 208, 217, 218, 233, 235, 237, 238, 241, 242–247, 252, 253, 264, 269, 275, 277, 285–288, 347, 349, 351, 356, 358, 363–366, 381, 388–390, 399, 415, 416, 432
 Apšvieta 16
 Archeofosilijos 323, 423, 424
 Archyvas, archyvavimas 86, 90, 91, 95–97, 109, 278
 Asamblija 303
 Ateitis 11, 66–71, 84, 89, 126–128, 174–181, 184–190, 209, 215, 238, 249–251, 294, 302, 314–316, 329, 330, 333, 335–340, 399, 422, 430, 432
 Ateizmas 249, 250
 Atėjimas 174, 175, 179, 184, 188, 238
 Atitikimas 32, 232, 236, 243, 269, 349, 351, 355, 357–361, 364, 365, 415, 417, 429
 Atsakomybė 10, 36–37, 100, 118, 124–126, 214, 326, 331, 334–339, 362
 istorinė 334, 335
 Atsakomumas (*responsiveness*) 118, 122, 129
 Atsitiktinumas 93, 98, 99, 104, 106, 149, 182, 193, 194, 221, 230, 262, 401, 405, 417, 426, 428
 Atsitraukimas 279
 reflektyvus 367, 370
 rekursyvus 367
 Augmentuota žmonija 215
 Automatizacija 33, 85–91, 93, 94, 97, 100, 110, 115, 116, 118, 129, 348

Autonomija, žmogaus a. 54, 64–66, 74, 88, 216, 221, 253–256, 429
Autopoesis, autopoetinė sistema 71–73
 Baigtinybė (*finitude*) 27, 28, 30, 43, 44, 52, 62, 117, 122, 133, 229, 295, 420, 423, 430
 Baigtinumas (*finality*) 115–117, 121, 125, 126, 158, 217
 Baltieji, baltųjų supremacenas 219, 293, 303, 304, 311, 314, 315, 317–319
 Begalybė 35, 67, 103, 158, 162, 218, 233, 234, 237, 242, 244, 247, 249, 265, 278, 286, 378, 379, 383, 389, 420
 Bendroji prigimtis 18, 23
 Biheviorizmas 100
 Biologija, biologinė tvarka, biologiskumas 39, 49, 71, 73, 118, 122, 137, 207, 211, 212, 217, 219, 253, 301, 327, 338, 363, 364, 443
 Būtinybė 22–24, 35, 104, 127, 214, 220, 229–232, 236, 239, 240, 241, 248, 255, 294, 328, 333, 336, 367, 383
 Būtis 16, 17, 19, 22, 23, 27, 31, 32, 34, 54, 61, 70, 103, 105, 111, 122, 133, 144, 162, 165, 167, 168, 172, 177, 191, 196, 202, 209, 210, 227, 228, 230, 235, 243, 264, 274, 335, 336, 418, 431, 432
 Būtis-myriop 115
 Buvimo būdas (modusas) 107, 194, 196, 200, 432
 Buvinys (žr. esinys) 16, 17, 23, 28
 Chaosas 28, 39, 103, 148, 230, 231, 232, 239, 241, 248, 252, 254, 255, 279, 280, 285, 287, 323, 410, 417, 418, 420, 421, 428–432, 443
 CO₂ 299
Coming philosophy (*che viene*) 185–190

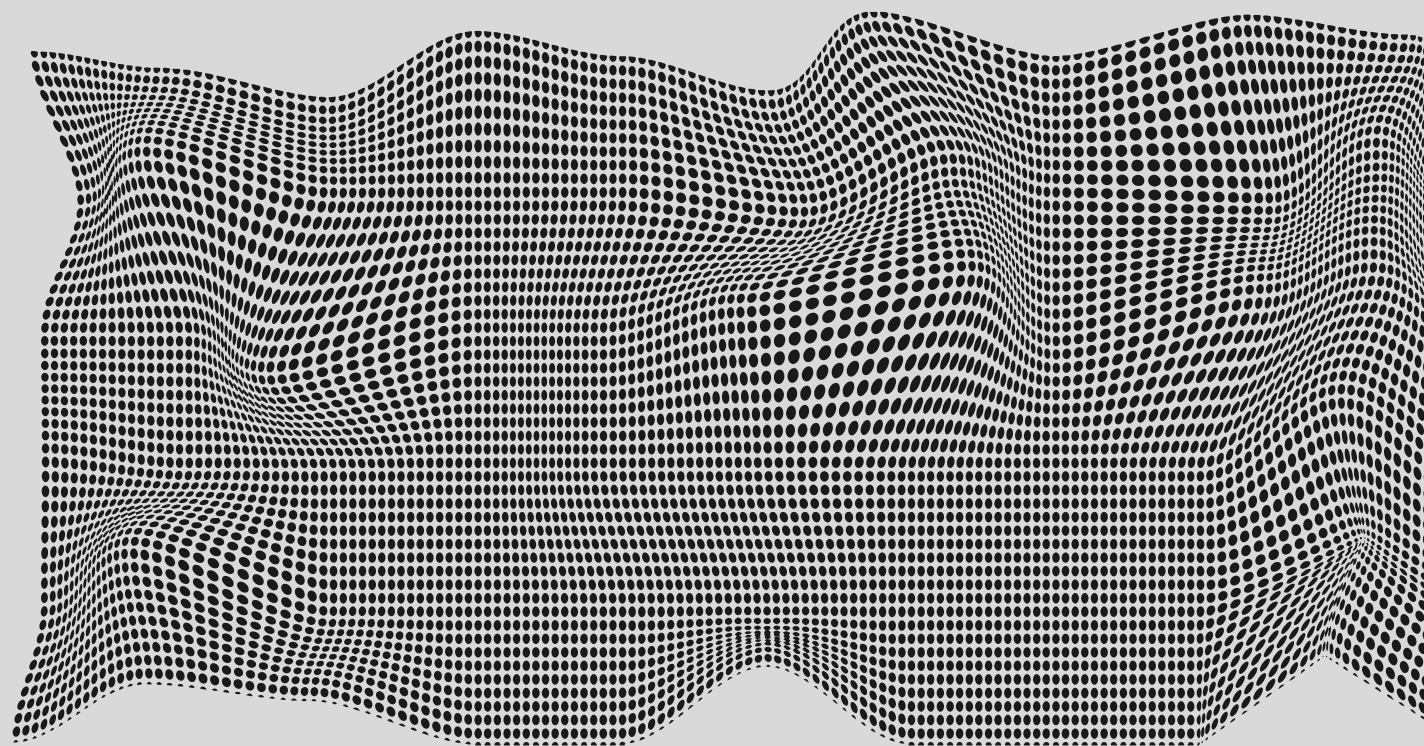
- Čiabučiai, čiabučių mąstymas 36, 264, 276, 293–295, 304, 306–310, 313–322
- Dabartis 67, 68, 70, 71, 99, 173, 177, 188, 209, 215, 251, 285, 295, 302, 338, 339, 399, 424, 430
- Daiktas, daiktas savaime 17, 18, 20, 21, 24, 25, 27, 30, 31, 48, 61–64, 73, 74, 76, 77, 79, 112, 114, 123, 134, 136, 145–147, 149–152, 155, 158, 168, 187, 196, 201, 212, 237, 249, 286, 318, 349, 359, 360, 362, 367, 385, 417, 420, 430, 431
- Dangus, griūvantis d. 64, 98, 106, 128, 272, 306, 316, 317
- Dasein* 20, 21, 28, 71, 150, 391
- Daugialypumas 83, 210, 232, 233, 242, 283, 284, 333, 359, 387
- De re / de dicto* 398
- Dekolonizacija, dekolonizavimas, dekolonijinis 311–313
- Dekonstrukcija, dekonstruoti 27, 135, 218, 220, 377, 378, 420
- Designatorius
- rigidiškas 38, 53, 397, 407, 442
- Deskripcijos 261, 264, 403–406
- apibrėžiamosios 53, 403–406
- Destrukcija, destruktivumas 213, 240, 439
- Determinacija, determinuota, determinuotumas 23, 24, 34, 35, 135, 139, 141–143, 145–151, 153, 154, 156, 162, 164, 166, 168, 179, 180, 182, 216–220, 228–235, 237–244, 252–256, 265, 269, 271, 278, 286, 307, 347, 348, 350, 352, 357, 358, 371, 387, 389, 390, 417, 418, 438–440
- autodeterminacija, savideterminacija 179, 180, 182, 234
- Determinizmas 217, 219, 220, 417
- Diachroniškumas 37, 44, 59, 176, 328, 333–335
- Dialektika, dialektinis 36, 46, 98, 119, 173, 177, 178, 207, 208, 212, 221, 297, 426, 427, 432
- Didingumas 105, 414–417
- Dievas, D. buvimo įrodymas 21, 45, 83, 84, 103, 106, 107, 108, 119, 128, 129, 136, 179–185, 192, 230, 236, 239, 249–252, 271, 316
- Dokumedija, dokumedialumas 33, 85–87, 89–95, 98, 139
- Ego 123, 275, 309, 310, 427
- Egzistavimas 15–17, 19–25, 30–33, 38, 44, 51–52, 54, 56, 59–63, 71–73, 75–76, 87, 95, 97, 100, 102, 103, 106, 111, 123, 125, 126, 128, 134, 138, 144, 147–150, 152–154, 166, 176, 177, 194, 197–203, 210, 216, 218, 219, 229–231, 233, 234, 236, 238, 240, 242–244, 246–252, 262, 266, 294, 302, 323, 330, 336, 337, 339, 340, 361, 362, 377, 383, 384, 391, 395–407, 418, 420, 422, 424–427, 429, 431
- faktiškai egzistuojantis 397, 399, 404–407
- galimai egzistuojantis 397, 404, 405
- Egzaptacija 370
- Einbildungskraft* (žr. *vaizduotė*) 349, 351
- Ekologija, ekologinis, e. katastrofa, e. krizė 36, 39, 45, 107, 129, 208, 211, 213, 214, 267, 268, 281, 295–297, 314
- Ekonomika 91, 93, 99, 100, 105, 107, 108, 109, 121, 214, 298, 300, 304, 307, 331–334, 372
- Ek-statiškumas 346, 361, 363
- Eksternalizacija 352, 357
- Emancipacija 31, 96, 240, 248, 255, 285, 309, 440
- Empirika, empirinis 21, 49, 120–122, 149–151, 154, 155, 235, 248, 255, 256, 347, 349–351, 366, 386, 388, 391
- Energija 58, 104, 106, 203, 236, 305, 331, 359
- Entropija 101, 115
- Epigenetika 208, 210, 219
- Epistemologija 17, 26, 31, 33, 99, 100, 102, 103, 105, 107, 109–114, 119, 120, 141, 157–159, 166, 227, 254, 318, 320, 363, 367, 379–381, 395, 422, 426, 439, 440
- Esatis (žr. *esinys*) 16, 19, 138, 139, 161, 177, 185, 230, 249
- Esinys, neegzistuojantis e. 38, 45, 51, 52, 76, 78, 79, 99, 111, 116, 136, 137, 143, 147, 161, 162, 164, 167, 303, 388, 396, 399, 402, 403, 407, 414, 423
- Estetika, technoestetika 37, 38, 58, 65, 139–141, 148, 214, 345–347, 349, 350, 352, 362, 363–365, 377, 379–381, 384, 386–388
- Eugenika 219
- Evoliucija, evoliucionizmas 49, 94, 99, 110, 183, 277, 313, 352, 361, 367–370, 431
- Faktuališkumas, f. principas 229
- Fantazija 25, 69, 70, 207, 209, 302, 308–310, 390
- Fenomenas 46, 61, 67, 98, 104, 115, 140, 353, 412, 413, 420, 421, 426, 427
- Fenomenologija 27, 48, 53, 72, 73, 111, 157, 159, 165–167, 178, 274, 286, 360, 384, 423, 426, 427
- Fetišizmas 318, 319, 322
- Fikcija 11, 27, 38, 39, 249, 276, 395, 397–407, 421–423, 425
- fikciniai pasauliai 397, 398
- fikcinis individas 38, 330, 337, 397, 399, 407
- fikciniai vardai 401, 406, mokslinė f. 421–423
- ekstramokslinė f. 421–423, 425
- Filosofija 10, 11, 15, 16, 19, 20, 25–27, 29, 30, 32–39, 43–55, 58–64, 66–71, 73–79, 84, 104, 108, 111, 114, 119, 120, 122–124, 127, 128, 133–135, 137–141, 144–146, 149, 155–159, 161–164, 166, 167, 172–174, 176, 179–182, 184–188, 190, 191, 194, 195, 197, 200, 201, 207, 209–211, 213, 215–221, 227–231, 234, 235, 241, 247, 248, 251, 255, 256, 260, 268, 269, 271–276, 278–281, 286–288, 293–295, 297, 298, 303, 305–308, 310, 311, 313, 322, 328, 345, 346, 348, 350, 352, 355, 357, 365, 376–382, 384, 385, 388, 389, 391, 396–398, 411–413, 415, 417, 420–423, 425, 429, 431
- kontinentinė 15, 27, 29–30, 44, 52–53, 55, 66, 67–68, 135, 137, 164, 201, 215, 217, 218, 227, 228
- analitinė 11, 21, 38, 44, 52, 55, 69, 114, 123, 127, 164, 201, 215, 227, 365, 397
- Fonetika, fonetinė artikuliacija 356, 370
- Forma, formalizmas, formalizavimas 16–19, 24, 30–33, 37, 38, 45, 48, 50, 52, 54, 57, 58, 63–65, 74, 78, 79, 84, 85, 88, 90, 92, 93, 96, 97, 101, 103, 105, 106, 108, 109, 113, 115, 118–120, 122, 124, 125, 128, 129, 140, 151, 154, 155, 159, 166, 174, 179, 182, 183, 196–198, 201, 206–208, 211, 215–217, 219–221, 227, 228, 230, 232–234, 236, 239, 242–244, 246, 247, 249–256, 262, 267, 268, 278, 280, 284, 285, 299, 301, 303, 304, 306, 309, 317, 321, 327, 328, 332, 338, 339, 347, 348, 350–356, 358–360, 364, 366–368, 370, 371, 381–387, 389, 396, 397, 400, 401, 407, 412–416, 418, 424–427, 430, 432
- Formalitas* 18

- Gaja, Gajos teorija, įsibraunanti G. 35, 36, 156, 260–274, 276–277, 279, 282–288, 300–303, 312, 313
- Galimi individai 38, 396, 397, 403–407
- Galimi pasauliai 396–398, 401, 402–407
- Galimybė 19–26, 30, 35, 38, 44, 57, 61, 71, 76, 90, 97, 106, 110, 119, 120, 123, 142–144, 146–148, 150, 152–154, 156, 160–162, 168, 174, 176, 184, 185, 189, 190, 201, 208, 216, 217, 227, 230–232, 235–240, 250–254, 256, 265, 269, 272, 276–278, 288, 302, 328, 331, 337–339, 350, 351, 355, 364–367, 372, 396, 397, 401, 404, 405, 412, 415, 416, 421, 423, 424, 429, 430
- Gamta 26, 55, 69, 94, 97, 100, 104, 108, 115, 119, 127, 129, 134, 154, 162, 163, 196, 212, 214, 229, 232, 242, 253, 264, 265, 268, 270–273, 275, 279–283, 286–288, 294, 296, 305, 308, 314, 315, 347, 348, 363–365, 378, 387, 388, 416–418, 424
- pigioji 305
- Gedulas 249, 250
- Gemeinsinn* (žr. sveikas protas) 388
- Geologija, geologai 207, 214, 242, 288, 298, 299, 302
- Gyvūnas 49, 50, 77, 94, 99, 100, 106, 107, 109, 115, 117, 118, 125, 137, 294, 298, 306, 318, 319, 321, 323, 381, 387
- racionalus 99
- socialinis 99
- technologinis 99
- Haecceitas* (žr. šitybė) 18, 197
- Harmonija 136, 154, 266, 270, 315, 316, 348
- Hibridai 3, 45, 46, 65, 79, 266, 276, 283, 286–288
- Hierarchija 175, 294, 321, 333, 389
- Hilomorfizmas 220, 353, 355, 359, 362
- Hiperchaosas 28, 230–232, 239, 248, 255, 280, 323, 417, 418, 420, 421, 428–432
- Hypotyposis* 183
- Histerezė 33, 94, 96–98, 100–108, 114, 115, 120
- Homo faber* 93, 99, 353–356, 364, 367
- Homo Sacer* 190
- Homo sapiens* 352, 353, 360, 368, 370
- Homo symbolicus* 355
- Humanizmas, antihumanizmas, transhumanizmas 215, 359
- Idealizmas 29, 33, 34, 46, 61, 62, 119, 120, 128, 132, 144–147, 153–155, 157, 160–168, 191, 284, 322, 426
- transcendentalinis 119, 153–155
- absoliutusias 33, 34, 132, 144, 157, 160–168
- vokiečių 46, 61, 62, 154, 160, 162, 191
- Imago* 309
- Imanencija 46, 162, 187, 210, 303, 389
- Imperatyvas 63, 202
- katgorinis 63
- Impotencialumas 34, 173, 190, 191, 203, 439
- Individas 38, 69, 105, 143, 182, 183, 199, 246, 256, 265, 273, 281, 385, 397, 399–407, 442, 443
- Individuacija 18, 194, 197–200, 220
- Individualizacija 197–199, 246, 275, 367
- Intelektas 18, 21, 29, 38, 47, 53, 66, 67, 69, 72, 83, 87, 88, 95, 102, 104, 105, 108, 121, 122, 125, 129, 145, 147, 184, 192, 196, 229, 231, 248, 267, 278, 369–351, 364–366, 385–390, 411, 414, 415, 417, 419, 425
- Intencionalumas 62, 74, 76, 101, 104–106, 115, 122–125, 354, 355, 362, 427
- intencionalus aktas 73–75
- i. objektas 73–76, 287, 361, 397, 400, 403
- Interaktyvumas 135, 136, 346, 349–354, 357–359, 362, 365, 367, 384, 441
- Intervencija 26, 332
- Introspekcija 99, 308
- Intuicija 21, 114, 151, 152, 246, 247, 251
- Iracionalumas, iracionalusis 233, 412, 417
- Irreparabile* (žr. nepataisomumas) 187
- Istorija 15, 17, 22, 24, 25, 29, 56, 61, 63, 65, 66, 69, 84, 87, 92, 93, 98, 103, 115, 122, 123, 127, 128, 133, 146, 148, 155, 158, 160, 166, 173–182, 184, 188, 201, 207, 209, 210, 212, 216, 229, 234, 241, 249, 252, 275, 298, 299, 304, 312, 313, 328, 330, 334–336, 340, 362, 372, 378, 386, 399, 406, 407, 429, 437, 442
- negatyvi universalioji i. 299
- Istoriškumas 127, 128, 209, 210
- Išnykimas, šeštoji masinio rūšių i. banga (pakopa) 44, 59, 60, 87, 97, 98, 129, 134, 208, 211, 234, 293, 295, 296, 299–301, 314, 316, 317, 416
- Išorės-vidaus santykis 352, 357
- Išraiška 29, 57, 106, 166, 186–188, 191, 228, 255, 265, 281, 322, 350, 356, 357, 359, 370, 371, 424, 425
- Įkūnytas įsisavinimas 358
- Įrašymas, įrašyti 85–93, 95–98, 101, 104, 105, 107, 115
- Įsibrovimas (žr. Gaja) 36, 261, 266, 274, 277, 284, 285, 302, 303, 310, 312
- Įsivaizduojamybė 25, 26, 34, 172, 173, 179, 190, 203, 247, 251–254, 265, 284–286, 309, 317
- radikalioji i. 35, 216, 217, 231, 232, 242, 246, 251–255
- Įvykis 29, 33, 57, 68, 76, 85, 88, 89, 93, 94, 96–98, 101, 103–105, 108, 109, 111, 116, 120, 138, 146, 182–184, 197, 198, 235, 237, 238, 251, 262, 271, 277, 297, 316, 330, 349, 354, 356, 367, 369, 405, 422, 423, 425, 430, 431
- Juslinis, antjuslinis 25, 97, 101, 102, 121, 141, 154, 158, 184, 269, 361, 363, 383, 384, 389, 414–416, 418
- Juslumas 51, 105, 345, 346, 348, 349, 361, 383, 384, 389, 415, 416
- Kaita (pokytis) 79, 98, 113, 208–210, 221, 240, 267, 268, 302, 328, 356
- Kalba 97, 103, 104, 109, 118, 158, 167, 215, 228, 254, 271, 282, 321, 346, 350, 351, 354, 383, 388, 396, 397, 403, 404, 406, 407
- artikuluota 352, 356, 362, 368, 370–372
- sakytinė 95, 98, 352
- Kapitalas 85, 89, 90, 96, 108, 214, 300
- Kapitalizacija 33, 85, 89, 91, 93, 94, 100, 102, 104
- Kapitalizmas 84, 214, 284, 300, 304, 305, 372
- Kapitalocenas 214, 298–301, 303–306, 319
- Kasybė (*quidditas*) 20
- Kasimasis po (*undermining*) 30, 78, 134
- Kategorijos 20, 21, 23, 47, 101, 103, 105, 145, 148–152, 154, 201, 202, 229, 231, 233, 382, 385, 418
- Kategorizavimas 38, 234, 246, 318
- Kategorijų lentelė 20, 21
- Kauzalinis 350
- Kauzalumas, a-kauzalumas 253
- Kerštas 214, 215, 286, 302
- Kiltis, kilti (*emergence*) 96, 104–106
- Kitas, kitybė 238, 244, 310, 313
- Klimatas 36, 37, 261, 263, 266–268, 277, 280, 301, 332, 333, 337, 338
- k. problema 36, 327, 330, 333, 336

- k. kaita 34, 261, 264, 272, 288, 296, 327, 329, 330, 333, 335, 336
- k. krizė 281, 295
- Kolonializmas 305, 312, 313
- Komunikacija 85, 94–96, 354–356, 370, 371, 391
- Konsensusas 339, 388
- Konstruktivizmas 29, 33, 72, 103, 119, 120, 134–136, 141, 143, 382, 383
- Kontingencija, 23, 35, 56, 104, 120, 164, 216, 229, 232, 238–240, 248, 250, 255, 417, 422–425, 429, 432
- absoliučioji k. 230, 251
- k. būtinybė 230, 241, 417, 423, 428
- radikali k. 250, 255, 429, 432
- Koreliacija 27, 33, 44, 133, 241, 247, 248, 255, 272, 274, 279, 296, 425
- Koreliacionizmas 27, 30, 45, 46, 133, 134, 144, 145, 156, 158, 159, 168, 229, 231, 232, 274–276, 280–282, 296, 322, 323, 412, 413, 422, 424
- Kosmologija 36, 294
- Kritika, kritinė filosofija 27, 64, 65, 145, 146, 159, 231, 252, 278, 279, 312, 348, 350, 380, 381, 385
- Kultūra 45, 56, 57, 90, 100, 117, 118, 129, 207, 209, 252, 264, 270–273, 275, 279, 281–283, 286–288, 294, 308, 319, 333, 372, 399
- Kunst, künstlerisch* 346, 347
- Kvantoriai 395, 396, 400, 407
- Laikas 34, 47, 101–106, 114, 126, 127, 138, 146, 150, 154, 174–191, 238, 249, 251, 265, 302, 328, 335, 368, 384, 413, 414, 416–418, 426–428, 430
- Laisvė 92, 93, 105, 125–127, 219, 229, 237, 256, 278, 349–351, 381, 415, 432
- absoliuti 237
- ląstelė 71–73, 76
- Logika 49, 50, 157, 165, 166, 178, 201, 216, 241, 242, 250, 422
- l. dėsniai 241
- modalinė l. 201, 407
- predikatų l. 395–397
- Logos 106, 268, 271, 274, 282, 286
- Magma, magmos 242–246, 251, 252, 255
- Marksizmas 84, 90, 211, 248, 297, 298, 314
- Matematika 31, 44, 46, 218, 114, 121, 147, 149, 218, 234, 247, 322, 418, 424, 425
- Materialioji įtrauktis, MET – materialiosios įtraukties teorija (*material engagement theory*) 350, 353–355, 360, 363, 364, 367, 368, 370–372
- Materializmas 35, 56, 57, 79, 153, 154, 215–217, 228, 229, 237, 250, 268, 412, 426
- Materija 25, 33, 52, 57, 69, 79, 86, 97, 100, 101, 103–106, 109, 110, 113, 120, 126, 154, 155, 207, 217, 251, 252, 254, 350, 353, 355, 359, 423
- Mediacija 78, 353, 359, 361
- Medija 85, 98, 236
- Medijavimas 249, 346, 360, 424
- Menas 39, 58, 63–66, 79, 114, 295, 310, 372, 379, 381
- m. kūrinys 22, 59, 64
- Metafizika, metafizinis 15–17, 24, 25, 27–29, 36, 38, 60, 61, 84, 96, 98, 100–103, 105–107, 116, 148, 161, 167, 187, 191, 210, 216, 220, 221, 228, 232, 240, 272, 278, 280, 296, 303, 311, 313, 335, 338, 367, 382, 383, 388, 391, 395, 396, 401, 402, 404, 405, 416, 419, 420, 423
- Metamorfozė 209, 279
- Mitas 35, 112, 262–264, 267–269, 271, 272, 274, 275, 279, 282–288, 321
- Mobilizacija 33, 85, 88, 91–94, 96, 99, 100
- Modalinis skirtumas 20, 194–196
- Modernybė, modernioji filosofija 237, 267, 271–275, 278–281, 283, 287, 372, 387
- Modernistas, antimodernistas 44
- Modernizmas 50, 64, 270
- Modus (būdas) 194–197, 199, 200, 244
- Modalumas 20, 22, 23, 144, 152, 180, 182, 191, 201, 202, 398
- Mokslas 16, 17, 25–27, 31, 39, 47–50, 54–55, 63, 78, 84, 100, 111, 119, 120, 122, 127, 148, 155, 211, 212, 217–219, 227, 239, 263–265, 277, 283, 284, 287, 288, 303, 304, 308, 331, 333–335, 355, 367, 368, 380, 381, 383, 385, 388, 421, 422–424, 429
- m. dėsniai 230, 422
- Monada 24, 191–193
- Motorinė schema 176, 209, 210
- Multinatalizmas 36, 294, 322
- Mutabilumas 210, 211
- Naikinimas 35, 98, 177, 208, 213, 216, 266, 267, 284, 288, 301, 314–317, 417, 418
- Narcizas, narcisizmas 35, 36, 273–277, 279, 280, 282–284, 286–288, 309, 310, 318, 322
- Natura communis* (žr. bendroji prigimtis) 18, 23
- Neatkeičiamumas 139–141, 144
- Negantropocenas 304
- Negatyvumas 141, 142, 144, 164, 181, 186, 216, 299, 418, 421, 430–432
- Nesuderinamumas (žr. neprieštaravimo principas) 200, 355
- Neoliberalizmas 89
- Neoracionalizmas, neoracionalistai 48–50
- Nepataisoma, nepataisomumas 187, 189
- Neprieštaravimo principas (*non-ripugnanza*) 200, 238–240, 418, 432
- Neuromokslas, neuromokslai 48, 49, 207, 209, 211, 217, 355
- Nežmogiškumas 115, 118, 280, 299, 381, 411
- Niekis 232, 254, 255
- Nihilizmas 15, 128, 134
- Nominalieji aktai (*nominale Gesamttakt*) 53
- Noosfera 95
- Norma, normatyvumas 24, 25, 27, 220, 221, 232, 253, 254, 268, 271, 328, 383
- Noumenas, noumeniškas (žr. daiktas savaime) 47, 56, 61, 111, 412, 413, 420, 421
- Nusišalinimas (*withdrawal*) 31, 77
- Nuskurdinimas (*overmining*) 30, 57, 78, 134
- Objektas 21, 29–31, 33, 37, 38, 47, 55, 62, 63, 66, 70, 71, 73–76, 85, 90, 93–95, 110, 122, 133, 139, 142–156, 158, 162–165, 168, 201, 243, 244, 246, 286, 287, 296, 319, 323, 360, 367, 371, 379, 381–391, 414, 415, 419, 423, 427, 431
- fikcinis 398, 402
- galimas 396, 402
- Okupuoti Volstritq* 301
- Ontologija, onto-logija, ontologinis 30, 33, 39, 70, 75, 84, 95, 99, 100, 102, 103, 105, 107, 109–113, 119, 120, 126, 141, 143, 157–159, 162, 164, 166–168, 178, 184, 189–203, 220, 227, 230–233, 235, 236, 239–243, 246, 248, 250, 251, 254, 255, 275, 279, 295, 303, 306, 327, 328, 330, 384–385, 421, 422, 424–428, 430–432
- o. skirtumas 23, 111
- matematinė o. 233
- plokščioji o. 49
- modalinė o. 191, 198, 201, 268, 286
- Ontotaksonomija 32, 33, 45–47, 51, 62–64, 71
- OOO (į objektus orientuota ontologija) 10, 29, 30, 32, 43, 49, 51, 59, 60, 63, 71, 79, 165
- Operatorius 24, 241, 245, 396
- fikcijos 397, 398, 407
- modalinis 395, 396, 398
- Pabaiga 107, 117, 125, 175, 189, 213, 250, 305, 413, 414

- pasaulio p. 129, 293, 316, 317, 322, 416
 Pagrindas 24, 162, 164, 179, 231–233, 239, 255, 303, 377, 417, 426, 431
 bepagrindiškumas 239, 254, 432
 galutinis p. 241
 pakankamas p. 230, 240, 417, 418, 425
 Pagrindo nebuvimo principas 28, 230, 240, 256
 Pajėgumas, pajėgumo principas 334, 335
 Pakopa 179
 Paradoksas
 egzistavimo neigimo 400
 barzdaskučio 234, 235, 246
 Pareitis, pareities savybės 70, 97, 99, 103, 110, 126, 127, 177, 238, 249–252, 302, 334, 335, 399, 430
 Pasakojimas 178, 184, 271, 276, 300, 397, 400, 405, 406, 422
 Pasaulis, pasaulis-aplinka 17, 19, 26, 27, 31, 33, 37, 44–47, 56, 58, 60, 63, 64, 66, 71–75, 78, 92, 94, 95, 97–100, 103–106, 111, 112, 119, 133–139, 141, 142, 153, 181, 189, 203, 213, 227–232, 239, 248, 252, 254, 255, 267–273, 275, 277, 278, 281, 282, 298, 316, 317, 323, 346–348, 351, 360–363, 377, 378, 384, 388, 390, 412, 413, 416, 422–425, 430
 Pastovūs pavadinimai (*feste Benennung*) 53
 Patyrimas 23, 25, 101, 105, 111, 123, 145–147, 150–156, 158, 160, 167, 184, 346–348, 355, 368, 378, 380, 383–385, 388, 414, 416, 418, 419, 426, 427
 Pažeidžiamumas, p. principas 334–336
 Perspektyva, perspektyvizmas 36, 293, 294, 304–308, 315, 322, 384, 388
 amerindinis p. 294
 Pertrūkis 99, 102, 115–117, 122, 124, 162, 207, 214, 228, 251, 252, 255, 356, 426, 427
 radikalusis 248, 251
 realusis 369
Petitio principii 123, 124
Phantasia (žr. fantazija) 351
 Plantaciocenas, plantacijos 304
 Plastikos 108, 207, 208, 212, 213
 Plastiškumas, plastiškas 34, 173, 176–178, 180–186, 188, 190, 207–213, 215, 217–221, 365, 366
 Postanarchizmas 211, 212
 Posthumanizmas 214, 215, 299
 Postmetafizinis 191
 Posūkis 29, 32, 64, 65, 181, 182, 250, 361
 Potencialumas, potencija 189, 198, 199, 201, 233, 236–239, 244, 330, 430
 Praeitis 70, 90, 97, 99, 103, 106, 110, 126, 127, 177, 238, 249–252, 302, 334, 335, 399, 430
 Prasmė 17, 34, 84, 86, 104–106, 109–111, 114–116, 118, 125, 128, 129, 144, 152, 167, 176, 202, 203, 250
 Pratęstis
 kūno (*extension*) 345
 Prieigos galimybė, prieinamumas (t. p. žr. *affordances*) 31, 100, 351, 354, 355, 366, 396
 ryškusis (*salient affordances*) 366
 pareitiminis (*supervenient affordances*) 366
 materialusis (*material affordances*) 349
 Primityvusis kaupimas 305
Principe d'irraison (žr. pagrindo nebuvimo principas) 230, 240
 Profilis (*Abschattung*) 73
 Propriocepcija 360, 363
 išcentruota 361
 Protas
 grynasis 248, 414, 416, 419
 sveikas 29, 49, 50, 111, 134, 323, 388
Quidditas (žr. kasybė) 20
 Racionalumas 18, 99, 122, 240, 336, 417, 422, 426
 Radikalizacija 255
 Raštas 95, 98, 106, 110, 118, 352
 Realybė, *realitas*, *Realität* 11, 15–29, 31, 32, 34–37, 48, 51, 54, 57, 59, 61, 72–74, 78, 120, 126, 134, 135, 139–144, 156, 173, 190–193, 200, 203, 215, 216, 227, 229–231, 235, 236, 238–240, 248, 254–256, 265, 269, 270, 272, 275, 278, 294, 320, 321, 328, 363, 377, 378, 382–391, 430
 Realistinė prieiga 10, 31, 32, 34, 36–38, 52–54, 148, 167, 168, 217, 227, 228, 278, 293, 385
 Realizmas
 esačių 24
 naujasis 10, 29, 33, 34, 139, 145, 157, 273, 276, 281, 288, 382
 spekuliatyvusis 10, 15, 21, 23, 29, 36, 43, 54, 58, 60, 63, 215, 216, 272–276, 278, 288
 transcendentalinis 11, 37, 38, 383, 384, 390, 391
 vaizduotės 349
 kylantis 119
 infrarealizmas 32
 Realistinė visuomenės teorija 59
 Redukcija 57, 111, 208, 246
 Referencija 53, 404, 405
 singularinė 38, 395
 tiesioginė 395
 apibrėžta 406, 407
 unikali 406
 Refleksija 99, 122, 166, 176, 183, 216, 230, 280, 281, 347, 370, 380, 387, 427
 Reliacinis, nereliacinis 74, 78, 79
 Reliatyvizmas, reliatyvistai 308
 Religija 100, 181, 249, 250, 313, 377
 Reprezentacija, reprezentacionalizmas 25, 26, 32, 73, 94, 95, 123–125, 153, 228, 346, 355, 359, 362, 367, 390, 391, 415, 423, 425
 Res 18, 20, 21
 Revoliucija 33, 44, 83–85, 89, 90, 93, 94, 98, 105, 108, 120, 154–156, 181, 182, 277, 278, 314, 315
 Sąmonė 17, 44, 69, 73, 76, 97, 102, 103, 106, 112, 122–124, 149, 150, 166–168, 207, 214, 252, 277, 318, 320, 350, 353–355, 357, 383, 387–391, 412, 422–425, 427, 431
 pratęstoji sąmonė (*extended mind*) 353, 354, 357, 359
 Sąmoningumas 120, 334, 335, 361, 363
 Sampyna (*entanglement*) 363, 364
 Sapnas, sapnavimas 152, 318–320, 322
 Savi(*self*)-diferenciacija 183
 Savisubjektiškumas 183
 Schema 60, 141, 176, 208, 209, 270, 272, 279
 Schematizmas 119, 135, 136, 346, 347, 349, 350, 357, 360, 382, 385–389, 391
 laisvasis 38, 387, 388
 objektyvusis 385–387
 Semantika 247, 352, 396, 397
 semantiškai denotuojanti kalba 371
 vardų semantika 11, 398, 404
 Siaubas 266, 276, 286, 411–413, 416, 417, 421
 Signifikacija 30, 215, 253, 254
 Simbolis, simboliškumas 207, 222, 234, 254, 356, 372
 Singuliarizmas, singuliaritarai, singularumas 22, 38, 198, 296, 395, 396
 Sintezė 105, 164, 367, 371
 aktyvioji 152
 pasyvioji 105
 Sistema 24–27, 39, 93, 115, 129, 163–165, 220, 229, 235, 236, 238, 262, 298, 305, 348, 354–356, 370, 371, 379, 411, 418, 419, 429
 sistemų modelis 76
 Smegenys 97, 109, 121, 207, 211
 Socializmas 300
 Solipsizmas 72, 134
 Sovietinė sistema 300
 Spektras, spektrališkumas 248–250
 Spektrinė dilema 248, 249

- Spekuliacija, spekuliatyvumas 28, 29, 39, 84, 119, 122, 127, 128, 162, 180–185, 231, 248, 252, 255, 286, 288, 412, 416, 418–424, 426, 428, 429
- Sprendimo galia 347, 349, 350, 364, 386
- reflektuojanti 347
- Sprendinys 146, 147, 149, 182, 349, 381, 386–388
- Stimmung* 360, 365
- Subjektalizmas 322
- Subjektas, subjektiškumas 27, 28, 34, 71, 73–77, 110, 122, 133–135, 139, 142, 144, 146, 148–156, 158–166, 168, 175, 177, 179, 180, 182–185, 211, 215, 216, 227, 229, 231, 232, 236, 240, 243, 247, 255, 256, 271, 273–277, 279, 281, 282, 288, 296, 299, 307, 317–319, 330, 337, 346, 377, 378, 380, 384, 385, 390, 391, 396, 412, 418
- Subjektyvizmas 160, 166
- Subordinacija 16, 24, 228
- Substancija 29, 161, 162, 165, 177, 179, 180, 182, 183, 192–195, 199, 200, 202, 240, 383, 384
- būtinoji 230
- Substanciškas ryšys (*vinculum substantiale*) 192, 194
- Suteikiamybės (žr. *affordances*) 142–144
- Šamanas, šamanizmas 264, 276, 310, 313, 317
- Šansas 237
- Šiltnamio efektas, š. e. sukeliančios dujos (žr. CO₂) 330, 331, 333, 334, 338
- Šitybė (*haecceitas*) 18, 19, 22
- Šmėkla 248, 249
- Taisyklė 23, 50, 64, 106, 211, 220, 221, 232, 238, 240, 248, 263, 267, 272, 314, 328, 347, 348, 381, 387, 419, 420
- Taksonomija (žr. ontotaksonomija) 46, 47, 74
- Tanatocenas 304
- Tapatybė 163, 164, 233, 240, 241, 244, 309, 383, 391, 396, 400, 405–407
- Tapatumo principas 244
- Technika 297, 346, 348, 359, 360, 368
- techninis įgalinimas (*technical empowerment*) 37, 350, 352, 354
- techninis kūrybingumas 37, 352, 354, 365, 368
- Technologija 36, 89, 90, 92, 94, 98–100, 102, 103, 107–110, 112, 113, 117–120, 127, 213, 215, 236, 294, 296, 297, 315, 331, 335, 337, 345, 346, 352, 356, 370
- Teisingumas 203, 248–250, 331, 333, 334, 339
- transgeneracinis 329, 338
- sinchroninis 333, 334
- diachroninis 37, 333
- Teleologija 84, 102, 103, 107, 115, 122, 126
- Teologija, teologinis 181, 186, 187, 193, 303, 304
- Tiesa 100, 113, 114, 165, 229
- Tikriniai vardai 38, 397, 398, 406, 407
- Tikrovė 38, 39, 47, 56, 59–61, 63, 78, 96, 98, 99, 103, 111, 112, 119, 120, 126, 134, 142, 144, 167, 173, 190, 193, 197, 201, 203, 215, 216, 227–229, 242, 245, 249, 252, 254–256, 264, 265, 268, 270, 272, 275–278, 280, 283, 285–288, 293, 296, 303, 309, 320, 323, 327, 329, 338, 351, 381–385, 387–391, 395, 411–414, 417, 418, 422, 425, 427–432
- Tikslingumas 365
- gamtos 348, 363, 387
- objekto 351
- Tinklas 83, 89, 94–96
- Totalybė, totalizuojantis 119, 199, 238, 239, 245
- Transcendencija 108, 181, 182, 266, 283, 294, 303, 321
- Transcendentalinė klaida 111, 112
- Transcendentalizmas 229, 276
- Transduktorius 359–361
- Transfinitum* (transbaigtinybė), transfinityvus skaičius 217, 233
- Transformacija 33, 52, 79, 83, 86, 90, 91, 98, 99, 202, 209, 228, 256, 299, 329, 356
- Transgeneratyvumas, transgeneraciniai 327–329
- veiksmi 328, 329, 336–338
- saitai 328, 336
- atsakomybė 336, 337, 339
- Trukmė 251, 265, 414, 424, 426
- Umwelt* 137
- Universalija, universalizmas 19, 23, 24, 307, 308
- stokojanti 229
- negatyvioji 229
- Vaizdinys 145, 146, 150, 153, 154, 208, 222, 228, 415, 416, 421, 423, 425, 428
- grynasis 245
- vidaus (*immagine interna*) 390, 391
- Vaizduotė 24, 26, 27, 28, 32, 34, 36–39, 87, 105, 173, 180, 181, 184–186, 208, 221, 247, 264, 265, 270, 276, 277, 284, 286, 287, 309, 310, 318, 322, 348, 349, 351, 352, 354, 356, 364–366, 370–372, 385–389, 414–418, 421, 425–428, 432
- radikalioji 35, 216, 217, 231, 232, 242, 246, 252–255
- santykinė 317
- v. technologija 36
- v. hiperinteraktyvumas 350, 367, 368
- Veikmė (*agency*) 298, 350, 354, 359, 360, 362, 364, 384
- Verstand* (žr. intelektas) 184, 349
- Viduramžiai 17, 20, 198
- Vikka, vikkanai* 304
- Vinculum substantiale* (žr. substanciškas ryšys) 192–194, 199, 200, 202
- Virtualumas, virtualus 39, 83, 96, 236–238, 250, 264, 265, 269–271, 285, 320, 348, 429–432
- Visetas-tapatybė 241, 242
- Voir venir* 34, 173, 175, 176, 190
- Wirklichkeit* (žr. tikrovė) 20, 21, 23, 203
- Žaidimas 220, 360, 383
- ž. vaidmenimis 359, 360, 364, 371, 372
- Žaismas, žaismė 38, 349, 351, 365, 366, 377, 386–388
- Žaizda 156, 221, 277



APIE TIKROVĘ

sudarė Kristupas Sabolius

Išleido
Leidykla LAPAS
leidyklalapas.lt

Tiražas
1000 egz.