



**GERIAUSIŲ FILOSOFIJOS RAŠTO
DARBŲ
ALMANACHAS**

2013



TURINYS

Pratarmė...3

Rugilė Budvytytė „*Bestia sacra*: gyvūno klausimo aporija“...5

Benediktas Gelūnas „Fikcija vs. simuliakras. J. Baudrillard'o ir W. Iserio koncepcijų palyginimas“...21

Zbignevas Gricevič „Jono Elsterio individo samprata“...39

Daina Habdankaitė „Vaizduotiškos sąmonės atvirumas Immanuelio Kanto filosofijoje“...71

Živilė Pabijutaitė „Substancijos problema Aristotelio *Metafizikos Z* knygoje“...100

Ruslanas Baranovas „Teisingumas Jacques Derrida filosofijoje“...126

Aistė Noreikaitė „Gadamerio meno samprata. Nuo estetikos iki meno teorijos“...143

Lukas Paltanavičius „Episteminė galimybė dvidimensinėje semantikoje“...163

Kristina Tamelytė „Kūrybinės laisvės paieška Aristotelio meno sampratoje“...190



PRATARMĖ

Jūsų rankose – jau antrasis VU Filosofijos studentų mokslinės draugijos (FSMD) iniciatyva leidžiamas Geriausių filosofijos studentų rašto darbų almanachas. Džiaugiamės, jog almanacho leidybos idėja nepraranda aktualumo ir pamažu tampa gražia, prasminga fakulteto gyvenimo tradicija. Dar labiau džiugina kylanti kursinių bei bakalaurinių darbų kokybės kreivė ir kartu su ja auganti tekstų savitarpio konkurencija – šių metų laureatai atrinkti po kur kas ilgesnių ir išsamesnių diskusijų nei pernai. Vertindami kelių į almanachą nepatekusių darbų kokybę ir intelektualinį įnašą, šiųmetiniame almanache pristatome naujovę: keturių papildomų kursinių darbų santraukas. Šių darbų elektronines versijas bus galima rasti tinklalapyje www.filosofija.vu.lt.

Kita almanacho ypatybė – teminė įvairovė, aprėpianti „Matricą“, *ousia*, gyvūno klausimą, Kanto schematizmą ir socialinių mokslų metodologines prieigas. Šiemet laureatai daugiausia dėmesio skiria su moderniąja arba postmoderniąja filosofija siejamai problematikai, tačiau šiame almanache, kitaip nei andainykščiame, publikuojamas taip pat ir Antikos filosofijai skirtas tekstas. Tai Živilės Pabijutaitės kursinis darbas, kuriame išsamiai nagrinėjama „klasikine“ vadinama Aristotelio substancijos problema. Nors dauguma filosofijos istorikų *Metafizikos Z* knygoje paprastai fiksuoja neišsprendžiamą vidinį Aristotelio teiginių prieštarumą, darbo autorė mėgina pagrįsti Aristotelio substancijos sampratos vieningumą, išskirdama du substancijos aspektus. *Ousia* termino daugiareikšmiškumas užtikrina Aristotelio substancijos sampratos koherentiškumą. Tuo pačiu Pabijutaitė siekia paneigti kitą plačiai paplitusį požiūrį – tariamą Platono ir Aristotelio metafizinių požiūrių nesuderinamumą. Svarbu paminėti ir tai, jog autorė kaip darbo priedą iš senosios graikų kalbos išvertė *Metafizikos Z* knygą. Deja, dėl didelės apimties vertimas nebuvo įtrauktas į almanachą; tikimės sulaukti jo publikacijos kitame leidinyje.

Moderniųjų laikų filosofijos klasiko – Immanuelio Kanto – *opus magnum* nagrinėjanti Daina Habdankaitė savo kursiniame darbe savitai perinterpretuoja centrinės *Grynojo proto kritikos* temas. Habdankaitės išvados privers susimąstyti ne vieną Kanto epistemologijos tyrinėtoją: pasak jos, sintezė, vaizduotė ir schematizmas nėra įrankiai pasauliui pažinti – tai sąmonės jungtis su pasauliu. Kritikuodama opozicinę subjekto–objekto sąveikos sampratą ir argumentuodama, jog sąmonė esti



pasaulyje, o ne priešais jį, autorė išryškina sąmonės vaizduotiškumą, srautiškumą ir performatyvumą. Tokiu būdu perstatomi Kanto projekto akcentai, užčiuopiant už epistemologiją pamatiškesnį sąmonės lygmenį.

Vaizduotės tema svarbi ir Benediktui Gelūnui, lyginančiam Jeano Baudrillard'o ir Wolfgango Iserio fiktyvumo sampratas. Iš dalies antrindamas Habdankaitei Gelūnas teigia, jog dvipolis tikrovės–fikcijos mąstymas nėra adekvatus paaiškinti žmogiškojo patyrimo modusams. Autorius grindžia mintį, jog fiktyvumas konstituoja asmens tapatybę bei leidžia tikrovę suprasti kaip prasmingai susietą – šią sąsają užtikrina įsivaizdavimas. Pozityviam iseriškam fiktyvumo apmąstymui priešpastatydamas nihilistišką Baudrillard'o simuliacinės hipertikrovės teoriją, Gelūnas simuliaciją aptaria kaip sisteminių pavojų, grasinantį dinamišką individo pasaulio suvokimą paversti statišku ir mašinišku. Neatsitiktinai savo darbą Gelūnas baigia užklaudamas etines minėtų teorijų implikacijas.

Rugilė Budvytytė savo originaliame darbe nagrinėja Lietuvos filosofijos padangėje dar menkai tyrinėtą gyvūno klausimą. Pabrėžtina, jog autorė nuošalyje palieka etinę gyvūnų „teisių“ problematiką ir koncentruojasi į filosofines gyvūno klausimo aptarties schemas. Remdamasi Derrida ir Agambenu Budvytytė konstatuoja, jog gyvūno klausimas yra centrinis filosofinėms teorijoms, mėginančioms apibrėžti žmogų, įdarbinant gyvūną kaip jo antipodą. Budvytytės akimis, svarstant gyvūno klausimą prasminga pasitelkti biopolitikos analizę, mat objekto pažinimas ir jo valdymas taip pat tarpusavyje susiję: apibrėžimas sąlygoja manipuliaciją ir kontrolę. Darbo pabaigoje autorė užsimena, jog biopolitinės gyvūno klausimo analizės modelis gali tapti vaisinga prieiga nagrinėti žmonių pajungtumą galios aparatams.

Zbignevas Gricevičius savo bakalauriniame darbe nagrinėja tų socialinių mokslininkų, kurie laikosi metodologinio individualizmo principo, tarpusavio ginčus. Gricevičius tyrimo centre – Jono Elsterio metodologinio individualizmo versija, kuri yra sparčiai populiarėjančios Analitinės Sociologijos mokyklos „pamatas“. Jis lygina Elsterio ginamos pozicijos ir jo pagrindinių oponentų – atskleistųjų pirmenybių teorijos atstovų – filosofines prielaidas. Darbe aptariamos diskusijos sudomins tuos, kuriems smalsu, kas vyksta šiuolaikinės socialinių mokslų teorijos priešakyje.

Neabejojame, kad šių autorių keliamos problemos ir siūlomos įžvalgos sudomins daugelį filosofiją besidominčių žmonių.

Simas Čelutka, VU FSMD tarybos narys



Rugilė Budvytytė

BESTIA SACRA: GYVŪNO KLAUSIMO APORIJA

Ir vėl grįžtame prie gyvūno klausimo.

Jacques Derrida

1668-aisiais metais Portugalijos karalius Prancūzijos karaliui Liudvikui XIV-ajam padovanojo afrikinį dramblių. Ši gyvūnų rūšis buvo itin retas reginys Europoje – po Romos Imperijos laikų Europos istorijoje užfiksuoti tik keli šios gyvūnų rūšies atstovai. Savaimė suprantama, Liudviko XIV-ojo dramblys tapo ypatingu reginiu. Po keliolikos metų šis Karaliaus Saulės „naminis gyvūnėlis“ – dramblys – numirė. Po dramblio mirties sekė įvykis: skrodimo ceremonija. Jacques Derrida apie šį įvykį, ceremoniją, kaip jis įvardija, užsimena 2002 metais kovo 6 dieną vestame seminare (iš seminarų ciklo, skirto gyvūno klausimui nagrinėti, pavadintu *La bête et le souverain* [Žvėris ir suverenas]). Šiame įraše teigiama, jog „veikiausiai iki tol nebuvo atlikta išpūdingesnio anatominio skrodimo, sprendžiant pagal gyvūno dydį, keletą kūno dalių nagrinėjimo preciziškumą ar ceremonijoje dalyvavusių žmonių skaičių ir statusą“ (Derrida 2009: 250). Derrida atkreipia dėmesį, jog 1681-aisiais metais vienoje vietoje, viename įvykyje, vienoje ceremonijoje dalyvavo itin didelis gyvūnas – dramblys – ir itin didis suverenas – Karalius Saulė. Abu dalyvavo toje pačioje anatomijos pamokoje – vienas miręs, kitas gyvas – gyvajam stebint mirusįjį ceremonijos apibrėžtuose erdvėje ir laike. Ši ceremonija, šis įvykis – tai žinojimo operacija, smurtas prieš mirusįjį, siekiant pamatyti ir sužinoti. Susidūrus su gyvūnu vienintelis būdas apie jį ką nors sužinoti yra jį išskrostiti: žinojimo ir skrodimo operacijos sutampa.

Skaitant Vakarų filosofijos tekstus gyvūno tema, ar bent jau gyvūno motyvas, iškyla gana dažnai. Visgi gyvūno klausimas ir jo analizės užuomazgos atsiranda postmoderniosios filosofijos mąstytojų darbuose. Būtent XX amžiuje į gyvūno klausimą pradėta žiūrėti kaip į atskiros analizės reikalaujančią problemą, mat pradėjus nagrinėti žmonių gyvenimo santykį su besiplėtojančiomis technologijomis bei politinės galios laiduojamais gyvenimo valdymo metodais, imta kelti gyvybės problematiškumo klausimą. Gyvybė, savo ruožtu, apima ne tik žmonių sociumą, bet ir gyvūnų pasaulį,



todėl iki tol eksplicitiškai nereflektuota gyvūno problematika tapo itin svarbi. Be to, pasirodė, jog tradicinis požiūris, gyvūną priešpriešindamas žmogui, nėra tinkamas įrankis nagrinėti gyvūno problematiką, nes tokia prieiga remiasi antropocentrinio registru, kuris gyvūnų gyvybės vitališkumą neišvengiamai suredukuoja į negatyvias humanistinės filosofijos ar gamtos mokslų apibrėžtis. Taigi gyvūno klausimas yra aktuali problema ne tik per pastaruosius kelis dešimtmečius susiformavusiai gyvūnų etikai, bet (kur kas labiau) šiuolaikinės filosofijos diskursui, nagrinėjančiam gyvybės sąsają su galia bei bandančiam atsakyti į metafizinį gyvybės klausimą. Mūsų manymu, gyvūno klausimo analizė yra naudinga atskleisti gyvybės valdymo mechanizmams, kurių veikimą įgalina suvereni politinė galia bei žinojimo – kaip totalaus objekto užvaldymo – instancija. Gyvūnas kaip *bestia sacra* – tai pavyzdys gryno gyvenimo (*bare life*), iš kurio atimta bet kokia politinė reikšmė, būtent taip įgalinant suverenios galios manipuliacijas jo atžvilgiu.

Šiame darbe gyvūno klausimas nagrinėjamas referuojant į Jacques'o Derrida ir Giorgio Agambeno filosofijas, tiksliau, bandoma analizuoti gyvūno klausimą pasitelkiant dekonstrukcijos ir biopolitikos įrankius. Pirmajame skyriuje pateikiama aparato (*dispositif*) samprata, antrajame apžvelgiamas žmogaus ir gyvūno dichotomijos problematiškumas ir jos implikacijos gyvūno konceptui, trečiajame skyriuje nagrinėjamos biopolitikos centru laikytinos antropologinės mašinos, kuriose ir atsiskleidžia realios žmogaus ir gyvūno skirties produkavimo pasekmės, ketvirtajame gyvūnas analizuojamas biopolitikos kontekste, pasitelkiant zoologijos sodo instituciją kaip prieigos prie gyvūno klausimo paradigmą.

APARATAS (*dispositif*)

Agambenas savo veikaluose neretai grįžta prie metodologinių klausimų: kas yra paradigma, aparatas, filosofinė archeologija, ženklėjimas ir pan. Bandymas skverbtis į netematizuotus ir neapibrėžtus (kita vertus, iš esmės netematizuojamus ir neapibrėžiamus) konceptus ir yra Agambeno metodologijos principas – poreikis atskleisti minties trajektoriją iki jos netematizuoto pagrindo (Agamben 2009b: 8).

Šio darbo tyrime itin svarbi yra Agambeno *aparato* samprata, kurią jis pasiskolina iš Michelio Foucault filosofijos (pažymėtina ir tai, jog pati Agambeno metodologija, kurioje itin didelis dėmesys skiriamas skrupulingai filosofinei archeologijai, yra taip pat stipriai paveikta Foucault įtakos).



Savo ruožtu Foucault niekada neapibrėžė aiškios *aparato* sampratos, visgi viename interviu pabrėžė, jog aparatas veikia tinkle, sudarytame iš heterogeniškų elementų: diskursų, institucijų, įstatymų, administracinių reikalavimų, filosofinių, moralinių ir filantropinių propozicijų – trumpiau, iš visko, kas pasakytina, ir tuo pat metu iš visko, kas nepasakytina. Aparatas yra visada pajungtas galios žaidimui, jis ir žymi žinojimo ribas, ir iš jų kyla, tačiau lygiai taip pat ir jas nustato: „Aparatas yra būtent tai: jėgų santykių strategijų tinklas, remiantis ir remiamas atitinkamų žinojimo tipų“ (Foucault, cit. pgl. Agamben 2009a: 2).

Aparato esmė ar jo veikimo prigimtis yra strateginė: tai reiškia, jog galima kalbėti apie galios santykių manipuliaciją. Tokia manipuliacija apima konkrečius ir sąmoningus galios santykių modeliavimus, pakeitimus, nukreiptą atitinkama linkme, galimybę galios santykius stabilizuoti, blokuoti ar apskritai panaikinti. Agambenas, kalbėdamas apie Foucault aparatą, pabrėžia tris esminius punktus: 1) aparatas yra heterogeniškas – jis įtraukia absoliučiai viską, lingvistinius ir nelingvistinius elementus, ir egzistuoja šių elementų (pvz.: diskursai, institucijos, pastatai, filosofiniai teiginiai ir t. t.) santykių lauke; 2) aparatas visada turi strateginę funkciją ir egzistuoja galios santykiuose; 3) aparatas pasirodo galios santykių ir žinojimo santykių susidūrimo taške (Agamben 2009a: 2–3).

Aparatai, Agambeno nuomone, Foucault filosofijoje užima universalijų statusą: kalbama ne apie šią ar kitą galios technologiją, ne apie šią ar kitą disciplinarinę priemonę, net ne apie iš jų ištraukiamą abstrakciją, bet veikia apie „tinklą“ (*le réseau*), kuris įsteigiamas šių elementų susidūrimo plotmėje. Aparato veikimui itin svarbi *čiadabartiškumo* nuostata – terminas „aparatas“ nurodo į praktikų ir mechanizmų tinklą, kurio tikslas yra patenkinti neatidėliotiną poreikį ir pasiekti rezultatą, kuris daugiau ar mažiau yra skubus. Galima teigti, jog strateginė aparato esmė ir yra pateikti atsakymą į neatidėliotiną problemą, numatyti ir įsteigti tinklą, paradigmą, kontroliuosiančią galimybės pateikti atsakymą į problemą ribas ir modeliavimą.

Čia išryškėja skirtis tarp Agambeno ir Foucault aparatų sampratų. Agambeno nuomone, Foucault neparodo visos aparato veikimo apimties, todėl siūloma išplėsti Foucault nurodytas aparato ribas: „Toliau plėsdamas ir taip didelę fukotinių aparatų klasę, aš aparatu vadinsiu absoliučiai bet ką, kas koku nors būdu turi gebą pagauti, orientuoti, determinuoti, pertraukti, modeliuoti, kontroliuoti ar apsaugoti gyvų būtybių gestus, elgsenas, nuomones ar diskursus. Taigi ne tik kalėjimus, beprotmanius, panoptikoną, mokyklas, išpažintį, gamyklas, disciplinas, juridines priemones ir t. t. (kurių ryšys su galia



tam tikra prasme yra akivaizdus), bet taip pat ir rašiklį, rašymą, literatūrą, filosofiją, agrokultūrą, cigaretes, navigaciją, kompiuterius, mobiliuosius telefonus ir – kodėl gi ne – pačią kalbą, kuri tikriausiai yra pats seniausias aparatas – toks, kuriame prieš tūkstančius metų primatas netyčia leidosi sugaunamas, tikriausiai nesuvokdamas pasekmių, su kuriomis teks susidurti“ (Agamben 2009a: 14).

Toks aparato apibrėžimas, apimantis „absoliučiai bet ką, kas...“ yra sąmoningai apmąstytas žingsnis, tai metodologinis poreikis paliesti netematizuotą koncepto (šiuo atveju, *aparato*) pagrindą. Svarbu pabrėžti, jog aparatas egzistuoja ne tik konceptualiniame registre, tačiau tiesiogiai liečia ir materialų pasaulį: aparatas yra būtent tai, kas apglėbia ir savo egzistavimu išryškina negalimybę griežtai vieną nuo kito atskirti grynai konceptualųjį ir grynai materialųjį registrus. Šių registrų neatskiriamumą galima iliustruoti ir šio rašto darbo kontekste: visos gyvos būtybės (ir žmogiškieji, ir nežmogiškieji gyvūnai) yra betarpiškai pagaunamos aparatų, kurie valdo, kontroliuoja, nukreipia būtybių egzistavimą tokiu būdu, kuris save nurodo kaip naudingą (naudingumo postulavimas kaip strategiškumo manifestacija).

Radikalizuojant Agambeno mintį galima teigti, jog aparatai iš esmės ir yra tai, kas apskritai įgalina gyvų būtybių egzistavimą. Taigi filosofinis diskursas apie gyvūno klausimą irgi yra konstituojamas atitinkamo aparato veikimo. Tai susiję ir su mokslų plėtra: medicinos, technologijų naujovės įtvirtino žinojimą ir atitinkamas žinojimo operacijas bei tipus kaip validumo kriterijų kalbant apie pasaulį, jo esinius bei santykius tarp jų. Kita vertus, būtų klaidinga manyti, jog aparatai atsiranda kartu su XIX amžiaus mokslų laimėjimais ir su visomis iš to plaukiančiomis pasekmėmis.

Atitinkami aparatai laikui bėgant patiria pokyčius (kita vertus, patys tuos pokyčius ir nulemia), tačiau pats aparatas (tiksliau, aparato *principas*) niekada neatsiranda, niekada nesiliauja buvęs ir užima metafizinės duotybės, *arche*, poziciją. Rašinyje „Filosofinė archeologija“ Agambenas pabrėžia būtent *arche* nesuderinamumą su chronologine laiko tėkme, t. y. klaidinga tikėtis atrasti *arche* chronologinę pradžią. Jau pats kokio nors fenomeno atsiradimo momentas ir jo tyrimas yra esmiškai aporiškas: „Atsiradimo momentas tuo pačiu metu yra ir objektyvus, ir subjektyvus, ir iš tiesų esti ant neapsprendžiamumo slenksčio tarp objekto ir subjekto“ (Agamben 2009b: 89). Filosofinės archeologijos tyrimas numato, jog faktas niekada neatsiranda be paties pažįstančiojo subjekto atsiradimo: *arche* tyrimas persidengia su subjekto tyrimu. Taigi tokiu būdu paliečiamas svarbus klausimas apie paties tyrimo epistemologinę paradigmą. Epistemologinė prieiga yra visada veikiamą



esamų žinijos mechanizmų, interpretacijos neišvengiamai veikiamos egzistuojančių aparatų taisyklių. Problema neglūdi objektyvios duotybės statuse, bet konstituoja filosofinės archeologijos heterogeniškumą. Taigi filosofinės archeologijos siekis – demaskuoti pačios žinijos/žinojimo galimybės sąlygą, klausti, koks pagrindas įgalino žinojimo ir teorijos atsiradimą.

Gyvūno klausimo kontekste tai reiškia, jog reikia tirti, kokios žinojimo operacijos bei žinijos tipai įgalino galią gyvūnų atžvilgiu, tuo pat metu nepamirštant, kad galia savo ruožtu konstituoja žinojimą (žinojimas tiesiogiai siejasi su objekto valdymu ir manipuliacija). Gyvūnai ir gyvūno konceptas metafiziškai veikiausiai nėra tušti turiniai, tačiau egzistuojanti epistemologinė prieiga, kuri yra veikiamą aparatų, sudarytų iš heterogeniškų elementų samplaikos, nesuteikia galios postuluoti gyvūnams jokių – nei pozityvių, nei negatyvių – turinių. Mąstymas, mąstydamas gyvūną, atsimuša į sieną, užlūžta. Todėl galima teigti, jog gyvūnas *tarsi* neturi turinio, nes klausiamas gyvūnas pats savaime tyli. Savo ruožtu ši tylą ir yra būtent tai, kas nesiliauja neraminti racionalų žmogaus protą: „Didėjančio kalbėjimo visatoje, kur verčiama prisipažinti ir tarti žodį, jie [gyvūnai – R. B.] vieninteliai išlieka nebylūs, ir todėl atrodo, kad jie tolsta nuo mūsų anapus tiesos akiračio. <...> Pasaulyje, linkusiame nedaryti nieko kito, tik kalbėti, pasaulyje, kur viešpatauja ženklai ir diskursas, jų tylėjimas vis sunkesniu svoriu užgula mūsų prasmės santvarką“ (Baudrillard 2009: 158). Humanistinių paskatų inspiruotas racionalaus proto triumfas privalo į žinojimo santvarką įjungti absoliučiai viską, įskaitant ir gyvūną. Tačiau radikaliai skirtingą, nepažinų dalyką įtraukiant į žinojimo paradigmą, neišvengiamai remiamasi jau įtrauktomis žinijos dalimis. Todėl nenuostabu, jog filosofijos istorijoje keliant gyvūno klausimą remtasi skirties postulavimo logika: aparatas, kuris veikia gyvūno klausimą ir įgalina įvairius atsakymus į jį, sietinas su žmogaus–gyvūno dichotomija, kurioje įvairūs predikatai ir *galia* šiuos predikatus priskirti ar atmesti ir vaidina lemiamą vaidmenį.

ŽMOGAUS-GYVŪNO DICHOTOMIJA

Itin svarbus sakinyss gyvūno klausimo archeologijoje yra Aristotelio „Politikoje“ randama frazė, jog „žmogus yra pilietiškas gyvūnas“. Iš pirmo žvilgsnio rodosi, jog čia pateikiama žmogaus, o ne gyvūno apibrėžtis, tačiau svarbu yra tai, jog šis sakinyss, regis, nesiliovė dominuoti filosofijos istorijoje kaip metodas bandant suprasti santykį tarp žmogaus ir gyvūno, taigi tokiu būdu neišvengiamai paliečiant tiek žmogaus, tiek gyvūno problematiką. Aristotelio frazė gali būti



kvestionuojama, tačiau nekvestionuotina yra tai, jog ji tapo stabilia formule, kurią sudaro du pagrindiniai komponentai: žmogus ir gyvūnas, ir papildomi komponentai, šiuo atveju „pilietiškumas“. Kita vertus, toks metodas, įsteigiant žmogaus ir gyvūno santykio kodifikavimą, numato ir inversišką judesį, formulę leidžiasi modifikuojama išlaikant du pagrindinius komponentus, tačiau keičiant jų padėtį pačioje formulėje: todėl vėliau filosofijos istorijoje galime skaityti, jog gyvūnas – su žmogumi besidalinantis gyvos būtybės kategorija – yra paraleli žmogui būtybė, stokojanti atitinkamų „žmogiškųjų“ savybių (tų savybių galima ir *buvo* primąstyta labai daug, visų pirma, racionalumo, mąstymo, socialumo, etiškumo, kalbos vartojimo, savęs atpažinimo veidrodyje ir t. t.). Derrida skepticizmą tokios logikos atžvilgiu išreiškia taip: „Tai nėra *tiesiog* klausimas, ar galima turėti teisę atimti iš gyvūno vienokią ar kitokią galią (kalbą, mąstymą, mirties potyrį, gedėjimą, kultūrą, institucijas, techniką, aprangą, melą, apsimetimo apsimetimą, pėdsakų paslėpimą, dovaną, juoką, verksmą, pagarbą, etc. – sąrašas neišvengiamai yra be pabaigos, ir filosofijos tradicija, kurioje mes gyvename, iš gyvūno atėmė visas šias galias. Tai *taip pat* reiškia klausti, ar tai, kas save vadina žmogumi, turi teisę griežtai priskirti žmogui, o tai reiškia priskirti sau pačiam, tai, ką jis atima iš gyvūno. Taip pat klausti, ar jis gali turėti *gryną, griežtą, nedalomą* tokio priskyrimo konceptą“ (Derrida 2008: 135). Darant skirtį tarp žmogaus ir gyvūno, gyvūnas neišvengiamai apibrėžiamas negatyviai – kaip stokojantis to, ką esmiškai turi žmogus. Stoka tokiu atžvilgiu įgyja ir politinę bei etinę dimensiją – skirties postulavimas implikuoja būtybių hierarchiją, kurioje aukštesnę poziciją užimančią žmogus yra labiau svarstytinas moraliai ar politiškai, tuo pat metu iš gyvūno atimamos visos teisės (visgi vis daugiau dėmesio susilaukiančios *gyvūnų teisės* ir jas ginantys teoretikai, patys to nesuvokdami, neretai papuola į tą patį dichotomijos postulavimo registrą, kuris net ir praktinėje plotmėje ne visada atneša norimų rezultatų). Tačiau tai nereiškia, jog gyvūnas nėra įjungtas į politinės galios režimą. Atvirkščiai, toks mąstymas įgalina manipuliaciją gyvūnų atžvilgiu, pavyzdžiui, mokslinių tyrimų plotmėje.

Bene vaizdingiausias pavyzdys, besiremiantis Derridos kritikuota logika, yra Renė Dekartas, gyvūną įvardijęs kaip automatoną – mašiną, neturinčią žmogiškosios sielos ir veikiančią pagal mechanistinius parametrus. Čia atsiskleidžia vienas pagrindinių probleminių taškų keliant gyvūno klausimą: Vakarų filosofijos tradicija ilgą laiką tarsi jautė latentinę gyvūno koncepto grėsmę – gyvūną siekta neutralizuoti jį pajungiant į žmogaus ir žmogiškosios tapatybės diskursą, gyvūnas įdarbintas



kaip antipodas žmogui, kaip iliustratyvi pagalbinė priemonė apibrėžti, kas yra žmogus. Sunku atsikratyti įsišaknijusio dekartiškojo gyvūno supratimo kaip automatonų: net jeigu gyvūnas žinojimo operacijoms pajungiamas iš pažiūros nepaliečiant žmogaus koncepto, mąstymas vis tiek remiasi prezumpcija, jog gyvūnas reprezentuoja tam tikrą logiką, jog jį galima ir reikia išardyti. Tokia gyvūno neutralizacija, priskiriant jam automatiškumo savybę, pasireiškia ir tuo, jog gyvūnui keliama klausimai iš anksto turi numanamus atsakymus – pats gyvūnas niekada nekalba savo vardu: „Visur – tiek metaforoje, tiek bandomojo triušio vietoje, tiek modelyje ar alegorijoje (nepamirštant jų maistinės ‚vertės‘) gyvūnai sako tai, ko reikalaujama. Niekur jie nekalba iš tikrųjų, nes jie tik pateikia atsakymus, kurių iš jų prašoma. Tuo būdu jie grąžina žmogų prie jo cirkuliariųjų kodų, anapus kurių mus analizuoja jų tylėjimas“ (Baudrillard 2009: 158).

Pats savaime gyvūnas iškrenta iš įprastinės (normatyvios) reikšmių santykių plotmės, jo atžvilgiu neveikia jokie racionalūs reikšmės „įstatymai“. Dėl šios priežasties gyvūnas pajungiamas žmogaus – suvereno – nustatomi reikšmės ekonomijai. Gyvūnas neutralizuojamas jį konceptualizuojant, paverčiant išimties padėtimi, kurią numato ir apibrėžia ne kas kitas, o suverenas. Išimties padėtis tampa taisykle – susidūrus su gyvūnu suspenduojamas reikšmės įstatymas, tačiau būtent tokiu būdu įstatymas ir įgauna tikrąją valdžią. Paminėtinas būtent šis ambivalentiškas išimties padėtis ir įstatymo santykis, kuris eksplicitiškai analizuojamas vienoje iš Agambeno knygų: „Išimties padėtis nėra ypatinga įstatymo rūšis (kaip karo įstatymas); ji yra veikiau pačios juridinės tvarkos suspendavimas, numatantis įstatymo slenkstį ar ribinį konceptą“ (Agamben 2005: 4). Taigi išimties padėtis juridinės tvarkos atžvilgiu nėra nei eksternali, nei internali; išimties padėtis sietina su indiferentiškumo zona, kurioje vidus ir išorė nėra atskiriami viena nuo kito, bet veikiau susilieja. Todėl įstatymo normos suspendavimas nereiškia jos panaikinimo. Taigi gyvūno konceptas – kaip išimties padėtis – suspenduoja normatyvų reikšmės įstatymą, jo taikymą, tačiau nepašalina įstatymo jėgos (*force-of-law*). Tokiu būdu gyvūnas į reikšmės ekonomiją yra įtraukiamas būtent per pašalinimą bei tuo pat metu pašalinamas įtraukiant (*inclusive-exclusion* bei *exclusive-inclusion*) – tampa įtvirtintas suvereno valdžioje, kuri įgalina žinojimo bei manipuliacijos operacijas.

Žinojimo operacijos tiesiogiai siejasi su biopolitika – žinojimo galia konstituoja vienokius ar kitokius jėgų santykių tinklus, į kuriuos neišvengiamai papuola gyvos būtybės. Kuo daugiau sužinoma apie biologinę būtybės gyvenimą, tuo lengviau tampa ją pajungti į politinės galios tinklą: biologija ir



medicina žengia koja kojon su gyvybės politine manipuliacija gyvenimo ir/ar mirties atžvilgiu. Įvairių mediko-biologinių technikų būdu biologinis kūnas yra pagaunamas ir totaliai įtvirtinamas suverenios galios lauke. Tai daro didelę įtaką ir įstatymų leidybai: žmonių kontekste būtinas griežtas medicininis mirties apibrėžimas, kad būtų galima spręsti, pavyzdžiui, organų transplantacijos klausimus; gyvūnų kontekste siekiama juridiskai apibrėžti, pavyzdžiui, zoologijos soduose gyvenančių gyvūnų gyvenimo sąlygas.

ANTROPOLOGINĖ MAŠINA

Žmogaus ir gyvūno dichotomijos klausimą sąryšyje su biopolitika Agambenas kelia veikale „The Open: Man and Animal“. Agambenas aiškinasi gyvūno ir žmogaus santykio produkavimą ir *kuo* toks produkavimas yra paremtas. Jo teigimu, skirties brėžimas yra centrinis biopolitikos uždavinys. Jis nurodo dvi antropologines mašinas, kuriose ir gaunamos skirtys. Kaip numato ir patys žodžiai, tai antropologinės, t. y. žmogaus konceptą liečiančios mašinos, tačiau jose nepaprastai svarbią vietą užima būtent gyvūnas – gyvūno įtrauktumas suteikia galimybę biopolitinei galiai. Matthew Calarco teigia, kad vienas pagrindinių „The Open“ nuopelnų yra išskleidimas, jog gyvūno ir žmogaus distinkcijos produkavimas yra ne neutralus mokslinis ar ontologinis klausimas, tačiau stipriai politiškai ir etiškai angažuotas veiksmas (Calarco 2008: 94).

Darwino evoliucijos teorija laikoma vienu įspūdingiausių mokslo laimėjimų. Tačiau ši teorija sukėlė daugybę problemų postuluojančią skirtį tarp žmogaus ir gyvūno: nuo kurio evoliucijos laiptelio iš gyvūno išsivysto žmogus ir, kur kas svarbiau, koks šio perėjimo kriterijus? Nepaisant skiriamo dėmesio lyginamajai anatomijai ir paleontologiniams radiniams, šis perėjimas buvo gautas ištraukus elementą, kuris *presuponuotas* kaip žmogų esmiškai identifikuojanti savybė – kalba. Tačiau patys mokslininkai ir teoretikai susidūrė su aporija: jei kalba yra esmiškai žmogiška savybė, ji negali kilti iš gyvūno, t. y. gyvūnas neturi galimybės išrasti kalbą, taigi kaip tokiu būdu įmanoma iš gyvūno išsivystyti žmogui? Darant prielaidas jog a) žmogaus atsiradimas sutampa su kalbos atsiradimu ir b) gyvūnas negali išrasti kalbos, išvada, jog žmogus išsivystė iš gyvūno, tampa sunkiai paaiškinama. Kalba nėra natūrali duotybė, glūdinti žmogaus psichofizinėje struktūroje, tai veikiau istorinis produktas, kuris kaip toks negali būti priskiriamas nei žmogui, nei gyvūnui (Agamben 2004: 36).

Tačiau skirtis, kad ir koks problematiškas būtų jos steigimo kriterijus (nurodant,



pavyzdžiui, kalbos turėjimą), *de facto* egzistuoja ir yra produkuojama antropologinės mašinos aparato. Modernioji antropologinė mašina siekia pagauti ir izoliuoti gyvūniškuosius žmogaus aspektus (nežmogiškumą) ir juos pašalinti iš tikrojo žmogaus, t. y. ne-žmogus gaunamas animalizuojant žmogų. Ankstesniųjų laikų antropologinė mašina veikia simetriškai: ne-žmogus gaunamas humanizuojant gyvūną (vergai, barbarai kaip gyvūnų žmogaus pavidalu pavyzdžiai). Abi antropologinės mašinos geba funkcionuoti, jei ir tik jei savo centre pagauna indiferentiškumo zoną, kurioje neišvengiamai įsteigiama artikuliacija tarp žmogaus ir gyvūno, tarp žmogaus ir ne-žmogaus, tarp kalbančios ir gyvenančios būtybės. Ši zona iš tiesų yra absoliučiai tuščia ir „žmogus“, kuris turėtų ten pasirodyti, yra tik nepaliaujamai atnaujinamas sprendimas, kuriame gyvūno ir žmogaus skirtis ir jos reartikuliacijos yra visada dislokuojamos ir pakeičiamos naujomis. Taigi tai, kas pagaunama tokiu metodu, nėra nei gyvūno, nei žmogaus gyvenimas, bet gyvenimas, kuris yra atskirtas ir pašalintas iš savęs paties, t. y. tiesiog grynas gyvenimas (*bare life*) (Agamben 2004: 38). Skirties tarp žmogaus ir gyvūno nustatymas nėra tik vienas iš daugelio filosofų, teologų, mokslininkų ir politikų apmąstomų klausimų, bet veikiau fundamentali metafizinė-politinė operacija, kurioje kažkas, pavadinimu „žmogus“, yra produkuojamas ir apibrėžiamas.

Žmogaus ir gyvūno skirties produkavimas sukuria sąlygas šiuolaikinei biopolitikai, kurioje „gyvūniškieji“ žmogaus gyvenimo aspektai vis labiau pavergiami juridinei ir valstybės tvarkai: antropologinės mašinos veikimu išskiriant gryną gyvenimą įsteigiamas *homo sacer* žmogaus statusas (žmogus, kuris yra neaukotinas dievams ir kurį galima nužudyti, nesusilaukiant už tai bausmės). Reikia pastebėti, kad per žmogaus ir gyvūno opoziciją gaunamas ne tik „žmogaus“ konceptas, bet ir pats gyvūnas (kaip grynas gyvenimas) *jau* yra tokios opozicijos rezultatas, o ne kriterijus žmogiškumo ribai nustatyti. Antropologinė mašina ne tik humanizuoja gyvūnus ir animalizuoja žmones, taip gaudama į *gryną gyvenimą* suredukuotus, taigi visais įmanomais būdais manipuluotinus žmones (*homines sacri*), bet visų pirma, animalizuoja ir pačius gyvūnus, net ir konceptualiai atimdama unikalią jų gyvenimo formą, kad galėtų juos supriešinti „žmogui“. Visgi Agambenas susilaukia kritikos būtent dėl to, jog nagrinėdamas antropologinę mašiną pateikia jos *poveikio žmonėms* analizę, neliesdamas klausimo, kaip tokio aparato esatis veikia įvairias gyvūnų gyvenimo formas. Agambenas *Homo Sacer* projektu demaskuoja, kaip *žmogaus* gyvybė, o ne gyvybė apskritai, yra įtraukiama į suverenios galios lauką; kita vertus, pats biopolitikos analizės projektas neabejotinai leidžiasi naudojamas ir gyvūno



klausimo diskurse.

ZOOLOGIJOS SODAS KAIP GYVŪNŲ VALDYMO NOMOS

Gyvūno klausime kilusi gyvybės valdymo problematika ryškiai atsiskleidžia zoologijos sodų kontekste. Nuo pat zoologijos sodų išradimo šios *institucijos* atliko reginio funkciją, leidžiančią ne kam kitam, o žmogui, stebėti gyvūnus, su kuriais nesusiduriama kasdieniame gyvenime. Stebint išlaikomas atstumas griežtai architektūrinių sprendimų (grotų, narvų ir t. t.) kodifikuotoje erdvėje, kuri apsaugo stebėtoją nuo galimos gyvūnų agresijos, tiksliau, nuo bet kokių dalykų, kurie *galėtų* nutikti tiesiogiai susidūrus su gyvūnu. Ribų nustatymas, Derridos teigimu, yra kartu ir rūpinimosi, ir įkalinimo menas (Derrida 2009: 298). Žinoti, kur ir kaip nustatyti ribą, priimti architektūrinį sprendimą, vienoje pusėje paliekant žiūrovą, kitoje – objektą, kuris stebimas, reikalauja nepriekaištingo *techninio* išmanymo, kaip manipuliuojant erdve, tuo pat metu manipuluoti ir gyvūnais.

Techninio inovatyvumo ir naujo galios panaudojimo santykių istorijoje puikiai iliustruoja Karlas Hagenbeckas, kilęs iš egzotinių gyvūnų pirklių šeimos. Jis išplėtė savo tėvo verslą ir 1907 metais inicijavo Hamburgo zoologijos sodo statybą. Nauja čia buvo būtent architektūriniai sprendimai: zoologijos soduose iki tol populiarias grotas pakeitė mažiau į akis krentančios gyvūnų apribojimo formos – grioviai. Tokiu būdu laikomiems gyvūnams sudaryta santykinės judėjimo autonomijos iliuzija – judėjimą apriboja ne metaliniai strypai, bet žmonių rankomis žemės paviršiuje suformuotos judėjimą reguliuojančios kliūtys. Toks sprendimas grįstas intencija sukurti kuo natūralesnę aplinką zoologijos sodo „gyventojams“ – tai rūpesčio gyvūnų gerove išdava. Kita vertus, grotų pakeitimas naujomis erdvės struktūravimo formomis atsiperka ir reginio žiūrovams – žmonėms. Grotos apriboja ne tik gyvūnus, bet ir stebėjimo galimybes; jas panaikinus stebėti gyvūnus galima be jokių vizualinių trukdžių. Svarbu, jog galios įsteigtos ir jos vykdymą garantuojančios ribos egzistuoja, tačiau jos tampa kur kas mažiau matomos. Visgi galia valdyti, manipuluoti tokiu būdu ne tik nesumažėja, bet net išauga: save paslėpusi kaip neegzistuojančią – *in absentia* – galia tampa kur kas pajėgesnė (galima prisiminti Foucault panoptikono analizę).

Zoologijos sodas, t. y. stebėjimo spektaklis, gali būti suprastas kaip absoliutus prieigos prie gyvūnų (įskaitant ir *gyvūno klausimą*) *nomos*: susidūrus su gyvūnu vienintelis būdas yra jį uždaryti, sukurti dirbtinas natūralumo sąlygas ir tik tada užduoti rūpimus klausimus bei atlikti analizę. Toks



zoologijos sodų spektakliškumas yra susijęs ir su ypatingą reikšmę turinčia žmonėms predikuotina savybe – smalsumu. Smalsumas, kaip vienas iš pagrindinių žmonijos varomųjų bruožų, Vakarų mąstyme atsirado dar Antikoje (prisimintinas, pavyzdžiui, pirmasis Aristotelio „Metafizikos“ sakiny). Poreikis pažinti, o ypač vizualiai pamatyti įtvirtina galią pažįstamojo objekto atžvilgiu: „Gyvos būtybės ontologija <...> yra teorinis žinojimas, turintis savo *logos*, savo logiką, savo racionalią ir mokslinę tvarką. Ir teorinis žinojimas (bent jau ryškiausiu pavidalu) yra matymas, teatrinis *theorein*, žvilgsnis, mestas ant matomo objekto, pirmiausia optinė patirtis, siekianti akimis paliesti tai, kas krenta po ranka“ (Derrida 2009: 277).

Žinoti reiškia, visų pirma, pamatyti (įsitikinti savomis akimis), turėti objektą priešais save ar savo rankose – savo galioje. Žinojimas yra absoliuti suvereno privilegija. Pats žinojimas užima suvereno statusą, jo tikslu tampa gyvūno įtraukimas į žinojimo hegemoniją. Gyvūnas, suredukuotas į pažįstamąjį objektą, atsiduria niekieno žemėje tarp teorijos ir teatro, tarp mokslinio tyrimo ir reginio. Todėl zoologijos sodas, lyginant jį su natūralia gamta, yra išimties padėtis, kurioje suspenduojamas Įstatymas (pati natūrali gamta ir gyvybė). Suverenas (kuris, pagal žymųjį Karlo Schmitto apibrėžimą, yra tas, kuris apsprendžia išimties padėtį) šiuo atveju yra ne kas kitas, o žmogus: žmogus įsteigia zoologijos sodą, kuriame patalpintos būtybės veikia kaip gryno gyvenimo (*bare life*) pavyzdžiai.

Reikia pastebėti, jog zoologijos sodų funkcija nuo jų atsiradimo pakito, ir toks pakitimas yra tiesiogiai susijęs su biopolitininiais aparatais. Istorijos eigoje zoologijos sodai įgijo papildomą funkciją – greta pramoginio aspekto atsirado gyvūnų išsaugojimo problema. Suvokus, jog nesuskaičiuojamos gyvūnų rūšys dėl tiesioginės ar netiesioginės žmogaus veiklos atsidūrė ties išnykimo riba, zoologijos sodai tapo gyvybės išsaugojimo vietomis. Taigi aktualizuojamos ne tik negatyvios galios operacijos – gyvūnų uždarymas žmonių pramogos vardan – bet ir galia skatinti nykstančių rūšių reprodukciją, pasitelkiant mokslą, kurio tikslas yra detalai išnagrinėti atitinkamas gyvūnų rūšis, kad būtų galima joms suteikti kuo palankesnes sąlygas daugintis ir išlikti. Savo objektu paversdamas biologinį kūną, mokslas privalo atsakyti į klausimus, susijusius su biologiniais procesais, tokiais kaip mirtingumas, gimstamumas, organizmo sveikata, gyvenimo trukmė ir t. t., ir sąlygomis, kurios šiuos procesus veikia. Mokslas, kaip gebantis pateikti nekvestionuojamą tiesą, yra pasitelkiamas spręsti racionalių protu neišsifruojamą gyvybės paslaptį kodą. Visa tai daroma siekiant sukurti reguliacinius metodus, praktikas, leidžiančias kontroliuoti būtybių gyvenimą, įskaitant ir nykstančių gyvūnų išsaugojimą.



Matthew Chrulew straipsnyje „Meilės ir mirties valdymas zoologijos sode: nykstančių rūšių išsaugojimo biopolitika“ teigia, kad toks žinojimo galios inspiruotas mokslinis gyvūnų stebėjimas zoologijos soduose, denatūralizuojantis gyvūną ir redukuojantis jį į pliką biologinę egzistenciją, gali būti suvokiamas būtent Agambeno biopolitikos rėmuose (Chrulew 2011: 142). Zoo-logika, nukreipta į moksliskai stebimas gyvūnų rūšių savybes, įgalina smurtą gyvybių atžvilgiu, suteikdama galimybę steigti kontrolės metodus.

Paradoksalu, tačiau norėdami išlikti, zoologijos sodai privalo rūpintis kuo geresnėmis ten laikomų gyvūnų gyvenimo sąlygomis, sukurti kuo „natūralesnę“ gyvenamąją aplinką. Tačiau norint suteikti „kuo geresnes“ gyvenimo sąlygas, privalu žinoti, kokios jos yra vienai ar kitai gyvūnų rūšiai – žinojimas tokiu būdu ir tampa pamatu, leidžiančiu biogaliai veikti zoologijos sode: viena vertus, suteikiant kuo natūralesnes gyvenimo sąlygas, kita vertus, iš biogalios valdomų būtybių atimant galimybę gyventi už jos jurisdikcijos ribų. Tokiu būdu zoologijos soduose gyvybė absoliučiai valdoma nuo pat gyvūno gimimo iki mirties. Tačiau zoologijos sodai nesiima tiesiog imituoti gamtą, sukurdami tobulą jos kopiją – jie veikiau sukuria tokią erdvę, kuri yra tobulesnė už gamtą, ją *pranoksta*: sukuriamas laukinės gamtos negailestingų realijų nepalietas gyvenimo simuliakras. Reikalaudamas *tik* laisvės aukos, zoologijos sodas yra rojus kūrimo aparatas (Chrulew 2011: 145). Iš tiesų, uždaryti gyvūnai nesusiduria su plėšrūnais, su kuriais tektų kovoti laukinėje gamtoje. Kita vertus, mirtis šalinama ir kitais būdais: suteikiant maistą, o prireikus – ir veterinarinę pagalbą, norint kuo ilgiau išlaikyti gyvūnų gyvybę. Prisimenant Foucault biogalios analizę, galima išskirti du polius, kurie įgalina tokią galios organizaciją: paskiro kūno discipliną ir populiacijos reguliaciją. Taigi tampa aišku, kodėl zoologijos sodai savo egzistavimą teisina kaip vienintelę galimybę išsaugoti nykstančias gyvūnų rūšis – kontroliuojant paskirus gyvūnų kūnus, reguliuojama ir visa rūšies populiacija.

Procesas, kuriame itin aiškiai susilieja tiek visos populiacijos, tiek atskiro kūno reguliacijos, yra reprodukcija. Molekulinė biologija, genų inžinerija, biotechnologija suteikė galimybę dirbtinai dauginti nykstančius gyvūnus. Taigi mokslinė galia bei jos technikos pereina į tokią stadiją, kurioje tyrimo objektas nebėra gyvas organizmas kaip visuma, nebėra *tiesiog* kūnas, bet kažkas, kas nėra priklausomas nuo organizmo baigtinumo ir gležnumo, ką moksliniais metodais galima išsaugoti daugybę metų – organizmo kaip visumos mirtis nebėra kliūtis nesibaigiančiai gyvybės manipuliacijai. Iškūninta, dekontekstualizuota genetinė informacija nesipriešina jokioms žinojimo operacijoms. Kita vertus, nors



mokslo nemato individualių kūnų, o tik rūšinius genomus, kūnai yra reikalingi žinojimo operacijoms atlikti: „Kaip priemonė, kuria manipuluojamas imaterialus žinojimo objektas, kuris yra genetinis rūšies kūnas, gyvi gyvūnų kūnai, „nematomi“ populiacijos molekulinei biopolitikai, galios intervencijai išlieka dar aiškiau matomais objektais“ (Chrulėw 2011: 148).

Mokslinių tyrimų kryptį kaip absoliučios galios išraišką gyvūno klausimo tyrime svarsto ir Derrida, kuris taip pat aptaria plika akimi nematomus, pačius mažiausius organizmo elementus. Derrida teigia, jog šiandieninė politinė galia triumfuoja per nanotechnologijas, t. y. techninį *know-how*, kuris veikia per instrumentų miniatiūrizavimą. Šis techno-mokslo menas linksta prie vis didesnio mažumo: prie „mažiausiai matomo, mikroskopinio, mažiausiai juntamo, labiausiai nepastebimo, lengviausio, mažiausiai akivaizdaus, sunkiausiai surandamo, lengviausiai pakeičiamo ar perkeliama kūnu ar kūne“ (Derrida 2009: 258). Taigi suverenumą charakterizuoja ne galios dydis ar ekstencija *per se* (matomos galios išraiškos), bet veikiau pati galios kokybė, intensyvumas, kuris suverenią galią daro vis mažiau matomą, bet ne mažiau pajėgią.

Zoologijos sodo nederėtų suprasti tik kaip realiai egzistuojančių tokio pobūdžio įstaigų apibendrinimo. *Zoologijos sodas* yra veikiau žodžių junginys, nurodantis į prieigos prie gyvūno aparatą, kuris kaip biopolitinis *nomos* peržengia realių zoologijos sodų ribas. Galima teigti, jog bet koks gyvūnas, nepriklausomai nuo to, ar „gyvena“ zoologijos sode, ar ne, gyvena būtent pagal zoologijos sodo aparato logiką: visų pirma, yra susidomėjimo, stebėjimo bei žinojimo objektas, kurį reikia preciziškai ištirti, kurio gyvenimas yra visiškai pajungtas suvereno – žmogaus – galiai.

Neveltui ne vienas mąstytojas yra pabrėžęs zoologijos sodų ir psichiatrijos ligoninių sąsają – abi šios institucijos veikia pagal tą patį modelį. Psichiatrijos ligoninėse psichinių sutrikimų turintys žmonės yra pajungti į žinojimo ekonomijos aparatą, norint, visų pirma, juos izoliuoti nuo likusios „sveikos“ visuomenės, kad jie nekeltų grėsmės likusiai žmonijai. Be to, siekiama priversti pačius pacientus atsakyti į klausimą, kodėl egzistuoja vienokie ar kitokie psichiniai sutrikimai, *kokie* tie sutrikimai iš tiesų yra ir pan., lyginant šias nepaprastąsias mentalumo padėtis su įprastiniu Protu. Ir visa tai daroma ne tik mokslo vardan, tačiau ir siekiant apsaugoti bei padėti psichiniams ligoniams. Lygiai kaip ir zoologijos soduose, psichiatrijos ligoninėse skleidžiasi kartu ir rūpinimosi, ir įkalinimo menas. Paradoksalu, jog nepaisant žmonijos siekio griežtai atriboti žmogų ir gyvūną, nubrėžti aiškią liniją tarp jų, tiek žmonių, tiek gyvūnų sritis sieja būtent santykis su galia: visos gyvos būtybės papuola į



politinį galios registrą. Todėl nesunku suprasti, kodėl Baudrillard'as teigia, kad „Visi šiuolaikinio elgesio su gyvūnais aspektai – nuo eksperimentų iki veisimo pramoniniu būdu – atkartoja manipuliavimo žmonėmis peripetijas“ (Baudrillard 2009: 149). Prieiga tiek prie gyvūnų, tiek prie įvairių socialinių grupių ar sutrikimų turinčių žmonių, tapusių žinojimo objektais, yra kartu bei *neatskiriama* ir politinė, ir mokslinė suvereno žinojimo bei valdymo operacija.

IŠVADOS

Įvairių žinojimo tipų apie gyvūnus atsiradimas suteikia pagrindą atitinkamoms manipuliacijoms, kurios pasireiškia ne tik gyvūnų fermose, cirkuose ar zoologijos soduose, bet ir filosofiniuose diskursuose, gyvūną konceptualizuojant negatyviai – kaip stokojantį įvairių predikatų, predikuotinų išskirtinai žmonėms. Toks gyvūnų supriešinimas su žmonėmis stipriai kritikuojamas Derrida gyvūno klausimo tyrime, parodant, jog kriterijai, kuriais remiamasi brėžiant skirtį tarp žmogaus ir gyvūno, yra arba tiesiog netinkami, arba dviprasmiški, nes gali būti taikytini tik daliai gyvūnijos rūšių. Taigi ydingas yra būtent „gyvūno“ termino konstravimas, neatkreipiant dėmesio į gyvūnų rūšinę įvairovę. Kita vertus, „gyvūno“ koncepto konstravimas neturėtų stebinti, žinant antropologinių mašinų veikimo principus: ir žmogaus, ir gyvūno konceptai yra antropologinės mašinos aparato rezultatai, kurie nėra statiški, o veikiau atvirkščiai – paslankūs ir dislokuotini. Taigi skirtis tarp žmogaus ir gyvūno nėra ontologinė – tai biopolitinė operacija, kuri yra suvereno galios išraiška bei suteikia galimybę šiuolaikinei biopolitikai apskritai.

Gyvūno klausimo analizė atskleidžia bendrą gyvybės valdymo mechanizmą: objekto pažinimas ir valdymas yra neatskiriama susiję registrai, kurie veikia aparatų tinkle, į kurį papuola visos gyvos būtybės. Todėl aiškinantis gyvūnų valdymo problemą naudinga pasitelkti biopolitikos analizę. Tik denatūralizuotas gyvūnas, išstumtas ne tik iš (akivaizdu) žmonių sferos, bet ir iš pačios gyvybės srities, gali tapti manipuliacijų objektu. Toks suredukuotas gyvūnas yra *bestia sacra*, kurio analizė ne tik papildo gyvybės apskritai klausimo tyrimą, bet kaip analogija galėtų suteikti įžvalgų tiriant ir žmonių pajungtumą galios aparatams.



DARBO VADOVAS DOC. DR. NAGLIS KARDELIS:

Rugilės Budvytytės kursiniame darbe, pasitelkiant šiuolaikinei kontinentinei filosofijai būdingas analitines prieigas bei metodinius instrumentus, gilinamasi į gyvūno bei gyvūniškumo sąvokų ir šiomis sąvokomis nusakomų fenomenų turinį, analizės pagrindu pasirinkus gyvūno sampratą Jacques'o Derrida filosofijoje. Turint galvoje, kad studentai savo kursiniuose darbuose dar gana retai griebiasi šiuolaikinei filosofijai aktualių temų, toks Rugilės Budvytytės pasirinkimas negali nekelti susižavėjimo, juolab kad darbo autorė puikiai išmano ir derina tiek klasikinės, tiek ir neklasikinės filosofijos kontekstus. Bestia sacra problematika yra labai aktuali atsižvelgiant į naujas tendencijas šiuolaikinėje biopolitikos filosofijoje, integruojančioje naujausias kritinės postmodernios visuomenės tyrimų perspektyvas, o minėto darbo autorė, pasirinkusi šią temą, jau dabar dirba kaip tikra filosofijos profesionalė, kuriai galima drąsiai žadėti rimtą filosofės karjerą.

Rugilės darbas pasižymi ne tik puikiu gebėjimu dirbti su šiuolaikinės filosofijos šaltiniais, bet ir kritiškai vertinti autoritetų požiūrius, kaitalioti perspektyvas ir analitinę optiką. Pasirinktam tyrimui darbo autorė įkvepia ne tik grynai teorinis interesas, bet ir autentiškas susirūpinimas šiuolaikinėje visuomenėje vykstančiais procesais. Toks rūpestis Kitu, nesvarbu, ar tai būtų gyvūnas, ar žmogus, yra kiekvieno tikro intelektualo bruožas, atskiriantis jį nuo kabinetinio teoretiko ir paverčiantis jo filosofavimą visai visuomenei reikšminga veikla.

BIBLIOGRAFIJA

1. Agamben, G., 2004. *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press.
2. Agamben, G., 2005. *State of Exception*. Chicago: The University of Chicago Press.
3. Agamben, G., 2009a. *What is an Apparatus? and Other Essays*. Stanford: Stanford University Press.
4. Agamben, G., 2009b. *The Signature of All Things: on Method*. New York: Zone Books.
5. Baudrillard, J., 2009. *Simuliakrai ir simuliacija*. Vilnius: „Baltų lankų“ leidyba.
6. Cadava, E., ed., 1991. *Who Comes After the Subject?* New York: Routledge.
7. Calarco, M., 2008. *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.
8. Chrulew, M., 2011. *Managing Love and Death at the Zoo: The Biopolitics of Endangered*



- Species Preservation*. Canberra: ANU E Press. Prieiga per internetą:
<http://epress.anu.edu.au/apps/bookworm/view/Australian+Humanities+Review+-+Issue+50%2C+2011/5451/ch08.xhtml#toc-anchor>. [Žiūrėta 2013.04.02.].
9. Derrida, J., 2008. *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham University Press.
10. Derrida, J., 2009. *The Beast and The Sovereign*, vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press.



Benediktas Gelūnas

FIKCIJA VS. SIMULIAKRAS. J. BAUDRILLARD'O IR W. ISERIO KONCEPCIJŲ PALYGINIMAS

Realybė yra tai, kas nepradingsta, kai nustoji ja tikėti.

Philip K. Dick

Dar XVIII a. D. Hume'as paskelbė, kad daiktai savaime žmogui yra nepažinūs. Neilgai trukus, kol I. Kantas, kaip pats suprato, padarė perversmą filosofijoje ir žengė ten, kur Hume'as nemanė esant įmanoma, – išryškino šio nepažinumo priežastis. Jis parodė, kaip galima apversti tradicinę pažinimo schemą, kurioje tikrumo kriterijus yra išoriškas, ir, patalpinus šį kriterijų į suvokėją, išspręsti rimtą iki tol filosofus kankinusią problemą – Descartes'o paliktą dvasios/kūno perskyrą ir ją lydėjusius racionalistų ir empirikų ginčus dėl patyrimo prigimties. Vis dėlto iš Kanto sprendimo kilusi nauja problema pasirodė esanti jei ne dar sunkesnė, tai bent ne mažiau sunki už įveiktąją. Apriorinių patyrimo galimybių sąlygų suradimas kartu reiškė ir aiškų žmogaus ribotumo suvokimą. Jei patyrimo galimybė kyla iš manęs, vadinasi, objektus patiriu tik kaip *man* (konkrečiam žmogui) pasirodančius ir negaliu nieko teigti apie jų būtį-savaime. Reikėjo nedaug, kad G. Fichte suabejotų: kodėl išvis reikalinga teigti daiktų-savaime buvimą?

Toliau sekė tai, ką būtų galima pavadinti metafizikos šermenimis. Loginis pozityvizmas, marksizmas, ateistinis egzistencializmas, fenomenologija, psichoanalizė – kiekviena kryptis savaip „laisvino“ žmogų nuo istoriškai įsišaknijusio, bet, jų manymu, neabejotinai nebenaudingo ir netgi kenksmingo tikėjimo transcendencija ir paradoksaliu jos artimumu. Net kai metafizika jau nebeatrodė galinti prisikelti, kova nesibaigė, kol palyginus neseniai prancūzų postmodernistai garsiai nepatvirtino to, kas įvyko, kartu atskleisdami visai ne tokias džiuginančias, kaip galbūt norėta, imanencijos pergalės išvadas. Atmetus metafiziką kaip fikciją, daug kas dar trūko ir fikcijų atmetimo kaip metafizikos, tačiau, pasiryžus laikytis vien tikrovės, ji pati pasirodė esanti persmelkta fiktyvumo.

Jei tai, ką sakome apie tikrovę už mūsų suvokimo ribų – būtį-savaime, tegali būti fikcija, ir kaip tokia yra atmetama, tada ir suvokiamoji būtis nesudaro kontrasto su niekuo, kas iš pirmo žvilgsnio



savaime suprantamą tikrumo–netikrumo skirtį darytų prasmingą. Vis dėlto, kaip dar neužtikrintai teigė Hume'as, yra kažkoks nuo mūsų valios nepriklausantis jausmas, kuris leidžia skirti fikcijas nuo tikėjimo, nes „tikėjimas yra ne kas kita, kaip gyvesnis, gyvybingesnis, įtaigesnis, tvirtesnis, pastovesnis objekto vaizdinys negu tas, kurį gali sukurti vien vaizduotė“ (Hume 1995: 81-82). Taigi problema tokia: ar iš tiesų tikrovė yra (pa)tikėjimo sritis ir ar adekvatu priešinti ją fikcijai?

Šio darbo tikslas – parodyti, kaip šnekant vien imanentiškumo rėmuose įmanoma prasmingai kalbėti apie tikrovės ir fikcijos santykį. Analizuodamas ir lygindamas J. Baudrillard'o ir W. Iserio pateikiamas fikcijos–tikrovės problemos plėtotes, sieksiu parodyti, kad Baudrillard'o diagnozuojamas šių dviejų ontologinių „blokų“ persilieėjimas yra ne naujas reiškiny, o esminė žmogiškojo suvokimo ypatybė, virtualios realybės laikais tik labiau išryškėjusi dėl radikalios aktualizacijos. Pagrindinė šiame darbe ginama tezė: fiktyvumas yra ne tikrovės priešingybė, o ją prasmingai patirti leidžiantis sąmonės veiksmas.

Pirmasis skyrius bus skirtas J. Baudrillard'o „Simuliakruose ir simuliacijoje“ pateikiamai hipertikrovės sampratai, kurią išryškinsiu, Baudrillard'o teoriją pritaikydamas filmo „Matrica“ analizei ir perinterpretavimui. Antrajame skyriuje pristatysiu W. Iserio filosofinę antropologiją, aprašomą jo knygoje „Fiktyvumas ir įsivaizdavimas“, ir taip pat ją iliustruosiu pavyzdžiais iš Philipo K. Dicko mokslinės fantastikos romano „Trys Palmerio Eldritch'o stigos“. Trečiajame skyriuje parodysiu, kaip Iserio žaismo samprata gali būti pasitelkiama, siekiant nesusergti klaustrofobija, Baudrillard'o žodžiais tariant, aklinoje realybėje, ir galiausiai pateiksiu išvadas.

HIPERTIKROVĖ–HIPERFIKCIJA

Knygoje „Simuliakrai ir simuliacija“ Baudrillard'as konstatuoja ir kritikuoja postmodernios būklės simptomus. „Dingsta bet kokia metafizika. <...> Tikrovė gaminama, <...> ji sudaryta vien iš operacijų. Tiesą sakant, joje nebėra nieko tikroviško, nes jos nebegobia jokia vaizduotės sfera. Tai hipertikrovė, kurią beorėje erdvėje produkuoja kombinacinių modelių radiacinė sintezė“ (Baudrillard 2009: 8). Taigi jau pačioje knygos pradžioje aiškiai pasakoma – apie tikrumą galime šnekėti tik ten, kur yra ir įsivaizduojamybė, todėl atsisakius transcendentistiškumą preziumuojančios metafizikos abu virsta kažkuo kitu. Kuo jiedu virsta ir ką tai keičia, bus klausiama šiame skyriuje.



Kas yra hipertikrovė?

Hipertikrovė – klaidinantis terminas, nes *hyper*, kurio viena iš reikšmių yra „virš“, leidžia manyti, kad yra ir kažkas „po“. Tai gali sukelti įspūdį, kad iš hipertikrovės galima ištrūkti ar nusileisti prie paslėptosios realiosios (kaip priešingos virtualiai) tikrovės, nors taip nėra. Kita vertus, „po“ simuliacija yra būtinas hipertikrovės principas, nes išviešinus „po“ nebuvimą, simuliacija būtų demaskuota ir nebeatliktų savo funkcijos būti tikroviškesnė už tikrovę, kurios iliuziškumas atsiskleidžia per simuliacijos sėkmingumą. Taigi hipertikrove Baudrillard’as laiko aktualiai nesančios tikrovės simuliaciją. Bet kas yra ši simuliacija?

„Simuliacija nėra apsimetinėjimas“, sako Baudrillard’as (ten pat: 9). Apsimesti, jo manymu, reikštų neigti kažką, kas yra, o simuliuoti – tai teigti kažką, ko nėra. Jei pirmąjį aktą lyg ir galima falsifikuoti palyginant su empiriniais duomenimis, tai antrojo tikrumas negali būti paneigtas ar įrodytas. Nesamybė apskritai yra logiškai neįrodoma. Jei kažkas sugeba simuliuoti esąs beprotis, tuomet, bent jau simuliacijos metu, ir yra tokiu laikomas.

Simuliakras yra tai, kas atsiranda, kai simbolis, iki šiol buvęs tikrovės reprezentacija, tampa toks išsamus ir panašus į tai, ką reprezentuoja, kad staiga reprezentacija tampa nebereikalinga – simbolis užima objekto vietą. Iki šiol buvęs nuoroda į kažką už savęs, signifikantas dabar išsipildo savyje ir tampa savarankiška esatimi, kurios negalima laikyti nei tikra, nei išgalvota. Jei anksčiau simbolis buvo suprantamas kaip referuojantis į objektą (tokį santykį Baudrillard’as vadina pirmojo laipsnio simuliacija) ar panašus į objektą (antrojo laipsnio simuliacija), tai trečiojo laipsnio simuliacijoje ženklas tampa objektu – nebėra į ką nurodyti. Kaip pastebi vienas Baudrillard’o interpretatorius, „vienodi daiktai vienas kito neprimena“ (Butler 1999: 35), jie yra kopijos be originalų. Gyvą signifikanto–signifikato santykį pakeičia imitacija, kuri apsieina su grynomis operacijomis, nereikalaujančiomis pačių objektų ir nuorodų į juos, tarsi kompiuterio programų vykdomi procesai. Niekas nesupainios eglės piešinio ar nuotraukos su pačia egle, bet dirbtinę kalėdų eglutę visai nesunkiai gali palaikyti tikra – ši eglutė nebėra nei eglutės simbolis, nei pati eglutė, o naujas tvarinys – egliškumo simuliakras. Dabartinė situacija, pasak Baudrillard’o, yra tokia, kai dėl simuliakrų gausumo nebeįmanoma tvirtai teigti kažko tikrumą ar netikrumą – atsiradus tobuloms ar beveik tobuloms kopijoms kalbėti apie originalo originalumą būtų mažų mažiausiai anachronistiška. „Nuo šiol hipertikrovė apsaugota nuo įsivaizduojamybės ir nuo vienokio ar kitokio tikrovės–vaizduotės skyrimo“ (Baudrillard 2009: 9). Bet ar tuo Baudrillard’as nori



pasakyti, kad mes kažkada buvome išėję iš Platono olos, o dabar vėl į ją grįžome? Ar tikrai kažkada vaizduotė buvo laisva nuo tikrovės, o tikrovė nuo jos? Dėl to gali kilti rimtų abejonių. K. Sabolius, rašydamas apie simuliakro sampratos istoriją, pastebi, kad dar klasikiniuose stoikų ar epikūrininkų tekstuose galime rasti vietų, leidžiančių manyti, kad šie taip pat užčiuopė irealią vaizdo, kuriuo mums pateikiama tikrovė, prigimtį ir daiktų savaime nepažinumą (Sabolius 2011: 119). Galbūt Baudrillard'o pozicija taps aiškesnė pažiūrėjus, kaip jis aprašo šią ontologinę skirtį iki hipertikrovės.

Tikrovė vs. fikcija?

Tikrovę Baudrillard'as apibūdina kaip substancialią referencinę būtį (Baudrillard 2009: 7). Ji yra tai, į ką galima nurodyti kaip į laike išliekančią realybę. Taigi į patį tikrumo apibrėžimą neišvengiamai turi būti įtraukiama, jei ne fiktyvumo sąvoka, tai bent aiški jos nuojauta. Tikra yra tai, kas nenurodo į nieką už savęs (simuliakras taip pat atitiktų tokį reikalavimą) ir yra priešinga simbolinei plotmei, kuri susideda iš tikrovę apibendrinančių nuorodų. Žinoma, galima paklausti, kodėl reikia taip papildyti tikrovės, kaip nepriklausomos ir tiesiogiai patiriamos būties, klasikinį suvokimą, kuris atrodo paprastesnis ir suprantamesnis. Junginys *nepriklausoma būtis* yra oksimoroniškas – viena vertus, žodis *nepriklausoma* verčia klausti, *nuo ko*, ir iškart mąstyti priešingybę, o kita vertus, šį apibrėžimą nesunku išversti į tokį giodelišką teiginį – „aš teigiu, kad yra būtis-savaime, apie kurią nieko negaliu teigti“. Apie tikrovę už suvokimo ribų geriausiu atveju galime nebent spėlioti ar ją nujausti. Iš čia ir kyla problema – atmetus metafizines nuojautas, realybės principas atsiduria pavojuje, nes tikrovė ir fikcija grasina atsiskleisti kaip vien tik solipsistiški sąmonės modusai, neturintys objektyvios prasmės. Baudrillard'as tai suvokia sakydamas, kad „tikrovė visada grindžiama įsivaizduojamyme“ (Baudrillard 2009: 28), ir nustatydamas simuliacinės sistemos veikimo būdą: „siekiama nebe klaidingai reprezentuoti tikrovę (tai buvo ideologijos paskirtis), o nuslėpti tai, kad tikrovė nebėra tikrovė, kitaip tariant, išgelbėti patį realybės principą“ (ten pat: 20).

Iki galo neaišku, ar Baudrillard'as, pats sutikdamas, kad tikrovė ir įsivaizduojamybė yra neatskiriamos, jų susiliejamą ir neatskiriamumą simuliacijos eroje laiko nauju atveju. Veikiausiai reikia atsižvelgti į tai, kad jo perspektyva ne epistemologinė ar ontologinė, o sociologinė. Galima sutikti, kad simuliacijos mastai ir užmojai šiais laikais išties milžiniški, bet kodėl gi nepažiūrėjus į tai, kaip į faktorių, kuris kaip tik esmingiau nei bet kada iškelia paviršių ir reikalauja tirti fiktyvumą ir tikrumą?



„Ir vaizduotės, ir percepcijos aktų išpildymai yra ne grynai, bet mišrūs iš prigimties“ (Sabolius 2011: 126) – taip teigdamas Sabolius leidžia sustiprinti nuomonę, kad hipertikrovės problema yra ne nauja ontologinė santvarka, o nebent naujas santykių tarp tikrovės elementų intensyvumas. Visai tikėtina, kad šios problemos supratimas galėtų padėti atsispirti hipertikrovės gundymams ir išlaikyti realybės principą. Juk dabar jau aiškiau, kad būtų netikslu „Simuliakruose ir simuliacijoje“ galimą užčiuopti nostalgiją tikrovės–fikcijos santykio aiškumui suprasti kaip praėjusios pasaulio tvarkos gedulą; dėmesio centre veikiau atsiduria pasimetęs žmogus ir visuomenė, kuriai susiduriant su savo paties kuriama virtualybe darosi vis sunkiau atskirti apgaulę nuo tiesos. Kova dėl tikrumo yra ir esminis Wachowskių filmo „Matrica“ motyvas, kurį verta panagrinėti, kad būtų lengviau sudėlioti svarbiausius akcentus Baudrillard'o ir hipertikrovės apskritai problematikoje.

„Matrica“

Baudrillard'o ir „Matricos“ santykis – populiaru tema. Ne paslaptis, kad „Matricos“ aktoriams buvo privaloma perskaityti „Simuliakrus ir simuliaciją“ – filme ši knyga cituojama, netgi parodoma, ir remiamasi jos idėjomis. Taip pat žinomi ir Baudrillard'o pasisakymai apie „Matricą“, kuriuose jis šį filmą apibūdina kaip klaidingą jo teorijos interpretaciją. Nepaisant to, ir „Matricos“ klaidos, ir dėl jų (patrauklumo) plačiai paplitusi neteisinga hipertikrovės problemos versija vis dar gali pasitarnauti kontrasto principu išryškinant tai, kas labiau atitiktų Baudrillard'o teorijos ypatybes.

Prisiminkime pagrindinę filmo idėją. Programišius Thomas Andersonas, slapyvardžiu Neo, „Simuliakrų ir simuliacijos“ knygoje laikantis nelegalias programas, vieną dieną gauna žinutę, kuri enigmatiškai užsimena apie Matricą. Neo, lyg nujausdamas tai esant kažką, ko jis visada ieškojo, pradeda sekti anonimiškus nurodymus, kol netrukus susitinka su veikėju Morfijumi. Šis paaiškina Neo, kad Matrica – „tai pasaulis, kuris buvo užtrauktas tau prieš akis, kad neleistų matyti tiesos <...> tiesos, kad esi vergas, kaip ir visi kiti gimęs priespaudoje – kalėjime, kuris yra tavo sąmonės kalėjimas“ („The Matrix“ 1999), ir pasiūlo jam pasirinkti iš dviejų piliulių: viena leisianti pamiršti visus įtarimus ir tęsti kasdienį gyvenimą, o kita nuves tiesos pažinimo keliu. Neo, žinoma, pasirenka tiesą, kuri greitai pasirodo esanti baisesnė, nei buvo galima įtarti – pasaulis, kuriame gyvename, ne šiaip pilnas apgaulių, o pats yra apgaulė. Neo atsibunda tamsioje ir skurdžioje ateities tikrovėje, kurioje Žemę užvaldžiusios dirbtiną intelektą turinčios mašinos, o iš žmonijos likęs tik nedidelis požeminis rezistencinis judėjimas,



neskaitant milijardų inertiškų kūnų, kuriuos mašinos naudoja kaip energijos šaltinį. Paaikškėja, kad Matrica – tai virtualios realybės programa, įdiegta į baterijomis paverstų žmonių protus (be sveiko sąmonės aktyvumo kūnai miršta). Išgelbėtas iš savo virtualaus inertiško būvio, Neo įsijungia į rezistencinį judėjimą kaip mesianistinė „išrinktojo“ figūra ir pradeda dar du filmus nusitęsiančią kovą dėl žmonijos grąžinimo į tikrovę ir Matricos sunaikinimo.

Mašinų palaikoma Matrica radikalizuoja Baudrillard'o hipertikrovės aprašymą. Ji yra uždara sistema, kurioje viskas virtualu ir nenurodo niekur už savęs. Fikcija priimama kaip tikrovė, o tikrovė yra fikcija, tad jų skirtis išnyksta. Bet čia filmo panašumai su Baudrillard'o hipertikrove baigiasi. Esminis „Matricos“ paklydimas interpretuojant „Simuliakrus ir simuliaciją“ yra simuliacijos ir disimuliacijos skirtumo ignoravimas. Baudrillard'o hipertikrovė simuliuoja tikrovę tam, kad nuslėptų, jog šios iš tikro nėra, ir išlaikytų realybės principą jam nesant. Matrica, atvirkščiai, yra tikrovės disimuliacija – ji slepia gilesnės realybės egzistavimą. Tai išsiaiškinus, filmo mintis kažkodėl nutrūksta. Ištrūkusi iš Matricos tiki tikrovės realumu panašiai, kaip nubudęs žmogus mano esąs tikrovėje, nes atpažįsta tai, kas praėjo, kaip sapną. Bet juk dar Descartes'as parodė, kad tai niekaip neįrodo, jog aktualybė nėra dar vienas sapnas, ypač jei net nekeliamas sapniškumo klausimas. Tik vieną kartą filme suabejojama dėl tikrovės realumo – veikėjas „blogietis“ išduoda Neo ir bendražygius mašinoms, kad galėtų būti sugrąžintas į iliuzijų pasaulį, kurio ilgisi kaip patogesnio ir laimingesnio. Jei Neo iš tiesų būtų skaitęs ir supratęs „Simuliakrus ir simuliaciją“, tai nubudęs iš Matricos (jeigu išvis būtų patikėjęs Morfijaus gundymais parodyti tiesą) patirtų ne nušvitimą, o nusivylimą, mat naujasis pasaulis, gal kiek paremtas psichoanalitine traumiškos tikrovės samprata, vis dėlto yra ne mažiau vertas abejonės. Visa valdančios mašinos, žmonės-baterijos, postapokaliptinės kovos ir herojiški nuotyčiai – argi tai neskamba gerokai neįtikinamiau, nei kompiuterių programavimas ir darbas biure? Neo galėtų paklausti Chuang-Zi būdu: „ar aš sapnavau, kad esu Thomas Andersonas, ar Tomas Andersonas sapnuoja, kad yra Neo?“. Tai jau būtų arčiau bodrijariškojo varianto. Matricos įtikinamumas įrodo tik tai, kad esant tokių tobulų kopijų galimybei, tolesnis šnekėjimas apie tikrovę ir apgaulę tegali būti arbitrali metafizinė spekuliacija.

Baudrillard'as viename interviu apie „Matricą“ yra sakęs, kad „gėdingiausia filmo vieta yra ta, kad nauja simuliacijos problema painiojama su klasikine, platoniška forma. <...> Simuliuota tikrovė, kuri nuo šiol pakeičia tikrovę ir yra jos galutinė išvada – virtuali visata, iš kurios buvo išmesta visa, kas pavojinga ir negatyvu. „Matrica“ neabejotinai yra to dalis – realizuojama ir perteikiama viskas, kas



priklauso sapno, utopijos ir fantazmo lygmeniui. „Matrica“ neabejotinai yra toks filmas apie Matricą, kokį Matrica būtų galėjusi pagaminti“ (Baudrillard, *Le Nouvel Observateur*, 2004). Taigi tampa aišku, kad „Matricos“ ir Platono olos alegorijos santykis su Baudrillard'o teorija yra toks pats: pirmieji išsprendžia tikrovės–fikcijos problemą per lengvu būdu (tikrovė atpažįstama sėkminga valios pastanga), o Baudrillard'as mano, kad ši problema išvis neberelevantiška (galima nebent reflektuoti simuliaciją, bet ne skirti jos priešingybę). Tokiu atveju telieka nihilistinė perspektyva.

Jei klasikinę tikrovės–fikcijos prieštarą galima suprasti kaip paralelinį būties–nebūties dichotomijai, tai hipertikrovėje vienintelis Baudrillard'o įžvelgiamas panašus santykis yra tarp tarsi-būties ir nebūties – pirmoji slepia antrąją, tikra yra Niekis. Perfravavus dar radikaliau – Niekis laikosi ant Niekio. Reikia turėti omenyje, kad šią diagnozę Baudrillard'as skiria išimtinai socialinei-politinei terpei (kuri veikia visa kita), kur susidūrimą su Niekium galima laikyti nauju įvykiu, žyminčiu modernybę – ankstesni istoriniai-politiniai Vakarų civilizacijos etapai (pvz., kolonializmas, pramonės revoliucija, Apšvieta, absoliutizmas, jau nekalbant apie krikščioniškuosius viduramžius) turėjo aiškias pozityvias vertybes. Kita vertus, individo egzistavimas Niekio akivaizdoje buvo atpažįstamas kaip problemiškas dar nuo Lao-Zi ar Herakleito. P. Hegartis, kalbėdamas apie „Simuliakrus ir Simuliaciją“, paremia problemos ilgaamžiškumą, teigdamas, kad ir Baudrillard'ui nemedijuotos tikrovės niekada nebuvo (Hegarty 2004: 49). Baudrillard'o kritiką veikiau būtų galima suprasti kaip diagnozę, kad pagaliau egzistenciniai svarstymai tapo aktualūs ne tik individualiu, bet ir visuomeniniu, politiniu lygmeniu. Šiuo atveju „Matrica“ pasitarnauja simuliacijos problemos supratimui ne tik negatyviai – juk idėjinis filmo pagrindas yra žmonijos poreikis atskirti tikrovę nuo apgaulės, ir tai vyksta kvestionuojant sistemą (nors ir gana grubiai). Jei Baudrillard'o teoriją galima suprasti kaip socialinį egzistencializmą, individualusis lygmuo vis tiek išlieka ir yra ne mažiau, o gal net ir labiau, reikšmingas. Egzistencialistinė socialinių reiškinių kritika gali būti aktuali tik kaip asmeninio rūpesčio dalis. Pratęsdamas šią mintį, asmeniškąją simuliacijos keliamo rūpesčio pusę aptarsiu pristatydamas W. Iserio fiktyvumo teoriją.

ĮSIVAIZDAVIMAS IR ŽAISMAS

W. Iseris knygoje „Fiktyvumas ir įsivaizdavimas“ užuot tęsęs tikrovės paieškų tradiciją, paklausia atvirkščiai: kodėl žmogui reikalingos fikcijos? Jei nebegalime ar niekada negalėjome mąstymo nuo jų išgryninti, tai galbūt fikcijos iš tiesų yra fundamentalus patyrimo elementas? Nors Iseriui



pirmiausiai rūpi antropologinis-fenomenologinis problemos pjūvis, kuris padėtų paaiškinti konkrečių literatūrinių fikcijų fenomeną ir jo vaisingumą, tačiau, kaip pamatysime, jo prieiga ir išvados leidžia svarstyti apie gerokai platesnį šios teorijos taikymą.

Fikcija kaip prasminga būtinybė

„Literatūra visada buvo laikoma ko nors kito evidencija – pradedant tuo, kad ji iliustruoja poeto gyvenimą, baigiant tuo, kad atspindi visuomenę“, sako Iseris knygos pradžioje ir tuoj priduria: „Tačiau vertinant literatūrą kaip informavimo priemonę kyla dvilypė problema: pirma, bandymas nustatyti jos literatūriškumą hipostazuoja ją, tegu ir siekiant atgauti dalį jos buvusios reikšmės; antra, mėginimas suvokti ją kaip socialinio švietimo priemonę redukuoja ją iki dokumento statuso“ (Iser 2002: 7). Taigi Iseriui akivaizdu, kad literatūra yra kažkas daugiau nei dokumentas, o poreikis kurti fikcijas – daugiau nei noras perduoti informaciją. Vadinasi, tiriant literatūrinį fiktyvumą turėtų išaiškėti tai, kas esmiška žmogui nekasdieniu lygmeniu – kažkas giliau nei pragmatiška komunikacija. Tokį tyrimą Iseris užsibrėžia atlikti remdamasis dviejų elementų, susietų su antropologiniais polinkiais ir esančių literatūros sudedamosiomis dalimis, analize. Šie elementai – fiktyvumas ir įsivaizdavimas (ten pat: 10). Šie elementai ypatingi tuo, kad niekaip negali būti esencializuojami – bet kokia pastanga ką nors pasakyti apie vaizduotės ar fiktyvumo esmę verčia mąstyti juos panaudojimo kontekstuose ir dažnai žvelgiant tik į jų produktus (o ne patį veikimą), kuriems kintant, kinta ir apibrėžimai. Tad siekis atskirti tikrovę ir fiktyvumą Iseriui taip pat atrodo absurdiškas – tai įmanoma tik prielaidaujant transcendentinę poziciją; jei žmogus galėtų joje atsistoti, toks klausimas jam veikiausiai neberupėtų. Tai, kas įmanoma žmogiškojo suvokimo ribose, yra fikcijos ir vaizduotės žaismo kaip jų veikimo, o ne predikato, atpažinimas ir aprašymas, šiuo atveju – literatūroje. Taigi uždavinys kantiškas – palikus fikciją ir vaizduotę „savaime“ kaip nepažinias, suprasti, kaip šiais modusais operuoja sąmonė ir kur yra jų ribos: „Užuot grįžęs prie senos fikcijos ir tikrovės dichotomijos, iš pradžių siūlau suvokti fiktyvumą kaip darbinį sąmonės modusą, vis įsiveržianti į esamas pasaulio versijas. <...> Fiktyvumas tuo pat metu ardo ir dubliuoja referencinį pasaulį“ (ten pat: 11). Ne taip svarbu, kaip pavadinsime referencinį pasaulį – tikrove, hipertikrove ar kuo kitu – sąmonė vis tiek darys skirtį tarp to, ką ji savo aktu nurodo, ir pačios nuorodos. Fiktyvumas – tai būdas, kuriuo pasaulis ne tik nurodomas, bet ir keičiamas/ardomas: kai sugalvoju ar susiduriu su fikcija (kurios šaknys neišvengiamai turi būti patyrimo), ji ne kabo ore ar yra



izoliuojama sąmonėje pasakų skyrelyje, o tampa nauja dalimi būdo, kuriuo aš suvokiu realybę. Taigi Iseris siūlo ne tik atsisakyti Naujųjų laikų epistemologiją valdžiusios tikra–fiktyvu dichotomijos, bet, pakeitus ją realumo, fiktyvumo ir įsivaizdavimo triada (aiškiausiai atsiskleidžiančia literatūroje), atrasti dinamišką, antropologiškai legitimuotą sąmonės veikimo būdą.

Realumas – fiktyvumas – įsivaizdavimas: žaismas

Kuo nagrinėjamu atveju skiriasi realumas (arba realybė) nuo tikrovės? Realumas, anot Iserio, „įvardija empirinį pasaulį, kuris yra ‚duotas‘ literatūros tekstui“, o realybė – tai „diskursų įvairovė, susijusi su autoriaus požiūriu į pasaulį per tekstą“ (Iser 2002: 16). Toks apibrėžimas visiškai priešingas klasikinei tikrovės kaip objektyvios būties sampratai, ir juo aiškiai užmezgama sąsaja su žmogaus pažinimo galiomis – fiktyvumu ir įsivaizdavimu. Pažinti realumą reiškia ne tik jį „gauti“, bet ir perkurti, papildyti, išžaisti. Tokiu atveju „duoties“ nepriklausomybė nuo suvokėjo nėra nei svarbi, nei pageidautina. Tą patvirtina fenomenologinė perspektyva: „nėra nei tikrų, nei išgalvotų daiktų, tik *tikroviškas* arba *netikroviškas* santykis“ (Sabolius 2012: 108). Kadangi Iserio teorija savo pagrindais yra antropologinė, galima šnekėti apie intersubjektyvumą – vienodas sąmonės dinamizmas, funkcionuojant realumo–fiktyvumo–įsivaizdavimo triadai, būdingas visiems žmonėms (galbūt su įdomiomis išimtimis genijų ar ligonių atvejais). Taigi būdas, kuriuo mums duotas empirinis pasaulis, yra visų panašus, tačiau subjektyvūs požiūriai į „duotis“ gali visiškai skirtis dėl individualaus ir nepagaunamo įsivaizdavimo ir fiktyvumo žaismo. Šis žaismas yra tai, kas leidžia išgyventi save kaip autentišką ir susietą su pasauliu. Belieka išsiaiškinti, kaip tai vyksta, iš arčiau pažvelgus į fiktyvumo ir įsivaizdavimo veikimą.

Kodėl Iseriui svarbu atskirti fiktyvumą nuo įsivaizdavimo, ir ką tai duoda? Klasikinėse tikrovės–fikcijos perskyrose toks kruopštumas nebuvo laikomas reikalingu ir užteko fiktyvumą/fikcijas nuprasminti kaip nuodingus vaizduotės vaisius, gundančius protą nuklysti nuo tiesos. Tačiau Iseriui šis išskyrimas yra esminis, nes leidžia į statišką Pasaulis–Aš antagonizmą įvesti sutaikantį judėjimą. Didžioji dalis „Fiktyvumo ir įsivaizdavimo“ skiriama šių elementų analizei paskyriui, nagrinėjant įvairias interpretacijas, tačiau čia nėra reikalo atsekti visą procesą. Apibendrinant, Iseris apibrėžia fikciją kaip intencionalų sufikcinimo *veiksmą*, „kažko išgalvoto supratimą“ (Iser 2002: 155), kuris nesiduoda tematizuojamas, bet egzistuoja dėl savo sėkmingumo patenkinant žmogišką poreikį peržengti imanentiškos realybės keliamas problemas – beprasmybę, nenuoseklumą, ribotumą ir kt. Kitaip tariant,



fiktyvumas yra ne *kas*, bet *kaip* – jo pobūdis kinta priklausomai nuo realybės konteksto, kuriame ir su kuriuo iškyla problema. Todėl „pastangos suvokti fikciją atskleidžia, kad ribų peržengimas – jos žymė <...> Fikcija papildo žmogų ir leidžia jam veikti peržengus savo ribotumą“ (ten pat: 154). Tokiu atveju, net jeigu būtų laikomasi fikcijos tapatinimo su melu, išaiškėja, kad šis melas yra egzistenciškai būtinas. Be jo taisančio ir transgresyvaus pobūdžio mūsų realybės patyrimas tikriausiai panašėtų į robotų ar kompiuterių „patyrimą“ – tai būtų tiesiog techniškas informacijos apdorojimas (ne suvokimas) pagal logines jungtis (dar kartą galima prisiminti Gödelio parodytą pilnos ir neprieštaringos loginės sistemos neįmanomumą). Bet jei fiktyvumas atlieka tokį svarbų vaidmenį, kas lieka įsivaizdavimui?

Vaizduotė taip pat yra ne esinys, o veikla. Fiktyvumas buvo nusakytas kaip supratimo veiksmas, o įsivaizdavimas – tai veiksmas iki supratimo. Jis neturi intencionalumo, o pasireiškia kaip percepcijai (ir introspekcijai) nepagaunamas laisvas žaismas su savo aktyvuotojais (ten pat: 198). Kitaip tariant, vaizduotė yra beformis vaizdinių srautas, iššaukiamas dirgiklių. Radikaliais atvejais nesutramdyta vaizduotė pasireiškia kaip sapnas, haliucinacija ar beprotybė, reflektuojama nebent retrospektyviai. Tačiau Iseriui rūpintis vaizduotės aspektas yra jos konkretizacija fiktyvume: „fiktyvumas verčia įsivaizdavimą įgyti formą ir kartu veikia kaip terpė jam pasirodyti“ (ten pat: 206). Vis dėlto net formos įgijimas išlaiko vaizduotės autonomiškumą – tai, ką supranta fiktyvumas, jau nebėra veikianti vaizduotė, o tik sulaikytas jos epizodas.

Taigi Iserio sąmonės modelį būtų galima nusakyti taip: realumas kaip empirinės duotys provokuoja chaotišką įsivaizdavimo aktyvumą, kuriam fiktyvumas suteikia konkrečias formas, savo supratimu leidžiančias peržengti realumą ir kartu padedančias patirti jį kaip prasmingai susietą. Šiame žaisme fiktyvumas ir įsivaizdavimas „išsiskleidžia grynu pavidalu, nepriklausomu nuo jų praktinių funkcijų diskurso pasaulyuose <...> Žaismas yra vienintelė vieta, kurioje fiktyvumą ir įsivaizdavimą galima atskirti nepostuluojant kokios nors transcendentalinės tokios perskyros pozicijos“ (ten pat: 242). Žaismas savo prigimtimi tikriausiai priešingas transcendentalizmui: pastarajame ieškoma ribų, o pirmajame – kaip jas peržengti. Taigi fiktyvumas ir įsivaizdavimas atsiskleidžia kaip antropologinės būtinybės, o ne našta, kaip ilgą laiką buvo manyta. Didžiojo epistemologo R. Descartes'o teiginys, kad „vaizduotės galia <...> nėra būtinas mano prigimties ar sąmonės elementas, nes net ir jos neturėdamas likčiau toks pats, koks esu“ (Descartes 1997: 177), tokiame kontekste suskamba absurdiškai. Patyrimui



pamatinės fiktyvumo reikšmės pripažinimas, solidžiai apibendrintas Iserio, bet siektas ir anksčiau, dabar jau leidžia grįžti ir išanalizuoti situaciją, kurią suproblemino Baudrillard'as, t. y., tikrovės praradimą.

INSCENIZAVIMAS IR SIMULIACIJA

Lieka vis mažiau priežasčių abejoti, kad realumas yra nesuvokiamas be fiktyvumo, tačiau ar galima kalbėti apie visišką realumo atsisakymą? Ir Baudrillard'as, ir Iseris savo knygose kaip ypatingą simuliacijos/fiktyvumo atmainą mini fantastinę literatūrą arba mokslinę fantastiką. Fiktyvumas joje gali pasiekti radikalų intensyvumą, siekdamas ne peržengti realybę, o išvis ją atmesti. Tiesa, Baudrillard'as mokslinę fantastiką laiko tik antro lygio simuliacija – energinga ir produktyvia, tačiau tai veikiau tėra mokslinės fantastikos klasifikacinis pasiūlymas, o ne sukaustantis apibrėžimas. Iseriui minėtas žanras, būdamas „fiktyviausiu“ literatūros žanru, yra puikus pavyzdys jo teorijai pagrįsti. Šį skyrių pradėsiu nuo konkretaus kūrinio – vieno filosofiškesnių mokslinės fantastikos autorių Philipo K. Dicko romano „Trys Palmerio Eldritch'o stigos“ – ir jį analizuosiu kaip parodysiu, kaip galima suderinti Baudrillard'o ir Iserio teorijas, taip pasiūlant sprendimą iki šiol keltoms problemoms.

„Trys Palmerio Eldritch'o stigos“

Philipo K. Dicko kūrybai būdingą fantastiškumą būtų galima pavadinti inversišku. Jei paprastai iš mokslinės fantastikos tikimasi šlovingų kosmoso užkariavimų, mūsų su kitomis rasėmis, utopijų išgelbėjimų ar distopijų griūčių ir panašių didingų užmojų, tai Dicko knygose šie elementai išlieka nebent fonu, virš kurio iškyla postmodernistinio herojaus – pasimetusio žmogaus – kasdienybės griūtis (ne be reikalo postmodernizmas lyginamas su romantizmu). Princesių gelbėjimą pakeičia neįmanomai atrodanti sutuoktinių komunikacija, androidų sentimentalumas priverčia žmogų suabejoti savo gyvumu, o svajonių visuomenės laikosi ant narkotikų – Dickas meistriškai sugeba išnaudoti ateities vizijas, kad parodytų žmogiškosios dramos antlaikiškumą. Šio autoriaus kūrybos centrą trumpai ir tiksliai nusako jo tyrėjas C. Palmeris: „Dicko kūrybos pasaulis toks: nėra jokios išorės dirbtinumui ar simuliacijai – tačiau jų neadekvatumas yra iškeliamas vidinio skilimo procesu.“ (Palmer 2007: 21).

Dėl minėtų priežasčių keblu pristatinti Dicko knygas. Priešingai nei šnekant apie „Matricą“, pasakyti, *apie ką* yra „Trys Palmerio Eldritch'o Stigos“, neįmanoma tiesiog apibendrinus siužetą. Į Saulės



sistemą po ilgos kelionės pas ateivių rasę sugrįžta garsus inovatorius Palmeris Eldritch'as ir atsiveža naują narkotiką, kuris grasina sugriauti vieno pagrindinių veikėjų, Leo Bulero, monopolį – narkotikų pardavimą Žemės besiilgintiems Saulės sistemos kolonistams, kuriems vienintelis prasmingas laisvalaikio praleidimo būdas yra padedant piliulėms kolektyviškai pasinerti į idiliškos žemietiškos kasdienybės simulatorius. Leo Bulero, padedamas ateities versijas matančių darbuotojų, stengiasi išgelbėti savo verslą ir netyčia pats gauna naujojo narkotiko dozę, po kurios nebeaišku, ar istorija vystosi „tikrovėje“, ar alternatyviame pasaulyje, ar nuo pat pradžių nebuvo jokios istorijos, ir viskas tėra kažkieno haliucinacija. Taigi siužetas, nors ir intriguojantis, nėra pagrindinė žinutė. Svarbi veikiau ne istorija, o jos patyrimas: vienu lygmeniu – knygos veikėjų, kurie susiduria su neišsprendžiamais ontologiniais galvosūkiiais, o kitu lygmeniu – skaitytojų, kurie, suvokdami knygos fiktyvumą, verčiami suabejoti žmogiško pažinimo apskritai adekvatumu. Vadinasi, jei „Matricą“ buvo galima pavadinti filmu, kokį Matricą būtų galėjusi sukurti apie Matricą, tai „Trys Palmerio Eldritch'o stigos“, priešingai, keltų pavojų Matricai, nes čia kyla nepasitikėjimas ne išorės tikrumu, o pačia galimybe atskirti tai, kas tikra – viskas tampa įtartina. Knygos struktūroje galima gana aiškiai išskirti du epistemologinius modelius, kurių pasikeitimas sutampa su naujojo narkotiko išbandymu ir veikimu. Apskritai knygoje abu narkotikai (senasis *can-d* ir naujasis *chew-z*) yra neįprasti tuo, kad užuot slopinę ar stimuliuavę sąmonę, veikiau sukuria jos intencionalumo pakitimus. *Can-d* leidžia panirti į miniatiūrų pasaulėlį kaip į utopinę fikciją, kurioje „būnant“ vis dėlto išlaikoma savo situacijos fiktyvumo refleksija. Nors kai kurie veikėjai tiki, kad jie iš tikrųjų persikelia į Žemę ir iš tikrųjų atsiskiria nuo savo fizinių kūnų, tai tik dar geriau išryškina tai, kad prielaidaujant kažko realumą esminis sprendinys tenka tikėjimui (atsiminkime Hume'ą). Tikėdami ar netikėdami veikėjai aiškiai skiria „persikėlimą“ su narkotiku nuo savo kasdienio gyvenimo – tikrovė jiems tokia radikaliai beprasmė, kad bet kokiai prasmės pajautai reikalinga visiškai atskirta fikcija, kuri nėra kiek neprimintų kasdienybės. Šis atskyrimas iliustruoja dar klasikinę tikrovės–fikcijos dichotomiją.

Su šiuolaikine pažinimo problematika susiduriama, kai Leo Bulero įšvirkščinama dozė naujojo *chew-z*. Leo atsiduria erdvėje, kuri jam nieko nesako, tarp veikėjų, kurių jis niekada nematė. Iš pradžių jam lyg ir akivaizdu – jis patiria narkotiko poveikį, tačiau greitai Leo supranta, kad tai – ne šiaip vizija, o vizija, kurią valdo Palmeris Eldritch'as – jo konkurentas. Buvimas svetimoje fikcijoje – tai košmaras, iš kurio Leo siekia greičiau nubusti, bet kiekvienas nubudimas ir pabėgimas pasirodo esąs tik naujas



Eldritch'o žaidimas. Leo guodžiasi savo darbuotojui: „kai patenki į vieną iš jų [*chew-z* pasaulių – B. G.], negali iki galo išsiropšti atgal; jis pasilieka su tavimi, net kai manai, kad esi laisvas. Tai vartai į vieną pusę, gal net dabar aš esu viename iš jų“ (Dick 2004: 127). Realybės principas šitaip miršta, ir veikėjų perspektyvos pradeda prasilenkti. Tie, kas bent kartą bandė *chew-z*, niekada nebegali būti tikri, kad pagaliau galutinai atsibudo. Ne be reikalo knyga pradedama veikėjo prabudimu – tai įvykis, kuris gali kartotis amžinai, niekada nepatvirtindamas naujos realybės labiau, nei paneigdamas buvusiąją. Dabar jau galima pasakyti, jog „Trys Palmerio Eldritch'o stigos“ – tai knyga apie kovos dėl realybės principo neišvengiamumą ir nebaigtinumą. Baudrillard'as ir Iseris pateikia iš esmės derančias šios kovos traktuotes.

Tapatybės principas

Akivaizdu, kad *chew-z* poveikis visiškai atitinka tai, apie ką Baudrillard'as kalba „Simuliakruose ir simuliacijoje“ – simuliacija tapusi tokia galinga, kad nebeišeina net atskirti, ar tai iš tiesų simuliacija, o bet kokios užuominos apie tikrovę – tik dar vienas triukas, padedantis nusišvęsti ir išlaikyti simuliacijų dominavimą. Kita vertus, jei jaučiamės priversti sutikti, kad gyvename simuliacijoje, išvis nebegalime teigti nei kad gyvename, nei kad simuliacija yra, nes pripažįstame esantys pasinėję į tai, kam vertinti negalime naudoti atsitraukimo reikalaujančių kriterijų: „vos sutinkame, kad gyvename simuliacijų pasaulyje, nustojame egzistuoti“ (pgl. Baudrillard, Butler 2004: 24). Kartą įsitikinęs savo pažinimo imlumu bet kam (gali užtekti ir sapno), daugiau tikrumu pasitikėti nebegalima. Ar tikrai įmanomas toks nuoseklus skepticizmas ir kokia iš jo nauda? Viename Francois L'Yvonnet'o ir Baudrillard'o interviu, pastarasis išskleidžia savo poziciją: reikia lažintis (kaip Pascalis siūlė lažintis dėl Dievo buvimo), kad realybė – tai radikali iliuzija, kurioje viskas kinta; reikia mesti iššūkį realybei ir užuot taisius jos spragas surasti visiškai naujus mąstymo būdus – tokia turėtų būti postmoderni pozicija (Baudrillard ir L'Yvonnet 2001: 41). Daugiau nei du tūkstančius metų Vakarų kultūra save grindė lažybomis dėl aukštesnės/gilesnės realybės ir tai lėmė prieštaravimų augimą iki tokio lygio, kad dabar su jais susigyventi galima tik priėmus orientalistinę arba herakleitiškąją mąstymo paradigmą ir susitaikius su pasaulio iliuziškumu. Taigi pasaulio simuliakriškumo suvokimas nėra jokia naujiena. Baudrillard'as veikiausiai pasakytų, jog panašiai, kaip ir Palmerio Eldritch'o kontroliuojamose realybose, vėlyvojo kapitalizmo laikais institucijos įgavo tokią masišką galią „gaminti“ simuliakrišką realybę, kad tai tapo



išnaudojimo ir kontrolės mechanizmu, kuris gali būti įveiktas tik perstačius savo epistemologines prielaidas. Nors hipertikrovei prasmė nereikalinga, realybės įprasminimas fiktyvumu yra esminis individo aktas. Reikia dar kartą pabrėžti – objektų vaizdas, išskylantis prieš mūsų akis, yra ambivalentiškas – jis priklauso tiek daiktams, tiek sąmonei (Sabolius 2012: 52). Teigti simuliakrų hegemoniją reikštų paneigti sąmonės intencionalumą suvokimo aktuose. Baudrillard'as reikalautų atvirkštinio nihilistinio judesio – sąmoningai paneigti hipertikrovę, kad būtų galima asmeninė simuliacija.

Minėtas Dicko knygoje aprašytas dviaukštis patyrimo veikimas puikiai iliustruoja Iserio fiktyvumo teoriją. Skaityti literatūros kūrinį reiškia išžaisti save, bandyti suturėti tapatybę, kuri šiaip negali būti apibrėžta. Kiekviena fikcija kartu yra ir inscenizacija – daugiaveidis/beveidis Aš, kuriantis ar suprantantis fiktyvumu, neišvengiamai pateikia save kaip prasmingai susijusį konkretų veikėją. Tai, kas leidžia pamatyti realybę kaip prasmingą, yra būtent šis išžengimas iš jai imanentiško, bet atsiskiriančio Aš ir jo suvokimas iš išorės kaip realybės dalies. „Literatūrinis inscenizavimas parodo nepaprastą žmogaus plastiškumą – būtent todėl, kad jis, regis, neturi apibrėžtos prigimties, jis gali plėstis į beveik neribotą kultūrinių modeliavimų sritį. Negalėjimas būti sau esamam išvirsta į galimybę išsižaisti iki beribės pilnatvės, nes, kad ir kokia plati ta sritis, nė viena galimybė neprivers mūsų „užsifikuoti““ (Iser 2002: 263). „Trijose Palmerio Eldritch'o stigmose“ veikėjai, patyrę *chew-z* poveikį, desperatiškai bando surasti galimybę save inscenizuoti fikcijose, kurios nebūtų jiems primetamos kaip aktuali imanencija – vieni svarsto, kaip gyvenimas be kūno naikina prigimtines nuodemės naštas, kiti kovoja su Eldritch'u kaip su grėsmingu ateiviu, tretį praradę viltį geidžia virsti negyvu objektu ir bent taip įgauti stabilumo chaotiškame iliuzijų verpete. Visa tai demonstruoja žmogišką poreikį užimti vaidmenį, tapti kažkuo daugiau nei tik subjektu kaip pasaulio įtakų ekranu.

Iserio teorija taip pat atrodo veiksmi, kai kalbama apie minėtos knygos skaitytojus. Įsijautimas į veikėjus reiškia ne tik pasinėrimą į kūrinį, bet ir savo realybės refleksiją. Skaitytojų noras įsiprasminti per veikėjus sutampa su pastarųjų noru, ir yra išpildomas inscenizuojant save kaip abejojančius. Galimybė apsimesti apsimentant – taip galėtų būti išreikšta pamatinė žmogaus laisvės prielaida.

Taigi inscenizavimas kaip kažkas, kas „gyvas tuo, kuo jis nėra“ (ten pat: 267), panašus į simuliakrą: „inscenizavimas visada yra simuliakras, kuris net neapsimeta kopijuojas kokią nors duotybę“ (ten pat: 268). Inscenizacija-simuliacija yra antropologinė būtinybė, kuri leidžia žmogui balansuoti ant būties ir



nebūties slenksčio. Žmogus niekada nepasitenkina fiksuotu pavidalu, bet taip pat negali negeisti jokio pavidalo. Iserio manymu, literatūra egzistuoja, nes šios įtampos neįmanoma išspręsti pažinimo diskurse.

Nors autorius kukliai apsiriboja tik literatūra, tačiau jo užčiuopiama problema liečia visą metafizinį paveldą. Pažvelgus plačiau, Iserio rūpestis ištis artimas Baudrillard'o, ir abu šie autoriai, besikoncentruojantys į siauras analizės sritis, gali būti išvedami į platųjį filosofinį kontekstą, kuriame vis dar klausiama: kas yra?, ką galima žinoti?, kaip turėčiau elgtis? Šiame darbe aptartos teorijos yra dar viena pastanga pagrįsti ir paskatinti žmogaus laisvę ir prasmės (net ir per prasmės neigimą) galimybę beprasmiškos imanencijos kontekste. Butleris teigia, kad Baudrillard'ui yra dvi tikrovės: brukamoji sistemos ir ta, kuri riboja sistemą (Butler 1999: 17). Kodėl tuomet į Baudrillard'o siūlomą iššūkį tikrovei nepažvelgus kaip į dar vieną mėginimą pasipriešinti sistemos totalitarizmui? „Simuliakruose ir Simuliacijoje“ turima omenyje tokia simuliacija, kuri yra kontrolės įrankis, medijų ir kapitalo skatinamo pasidavimo technologiniam determinizmui forma (Hegarty 2004: 60). Tai daugiausia, kam galima mesti iššūkį, nes apie užsisteminę tikrovę galime žinoti tik negatyviai – kaip apie tai, kas nėra sistema (kantišku būdu). Taip pat ir Iseris, savo knygoje be galo kruopščiai ir formaliai ištyręs vaizduotės ir fiktyvumo teorijas, ją pradeda ir baigia etiniame diskurse – žaismas iškeliamas ne tik kaip įveikiantis ontologinę tikrovės–fiktyvumo perskyrą, bet ir kaip leidžiantis išgyventi pažinimui uždaras evidencines patirtis, kurių reikšmingiausia yra meilė (Iser 2002: 265).

Galiausiai, atsimenant pradžioje iškeltas abejones, problemiška pasirodo esanti ne pati simuliacija, hipertikrovė ar realybės praradimas, o kaip tik per didelis užsispyrimas dėl šių sričių statiškumo. Vakarų filosofijoje ilgą laiką dominavo parmenidiškoji būties paradigma – tai rodo intensyvios ir gausios substancijos paieškos; tačiau ši paradigma pasiūlė ne mažiau prieštarų negu sprendimų. Nagrinėti autoriai daug artimesni herakleitiškajai perspektyvai, tam tikra prasme sakydami *nebūtis yra*. Baudrillard'as „Simuliakruose ir simuliacijoje“ hipertikrovę aprašo kaip istoriškai susiklosčiusį tikrovės antstatą, kuris ją negrįžtamai pergalėjo, tačiau taip pat skatina suvokti, kad stabilios tikrovės apskritai niekada nebuvo ir nebus, o tikrovės problematika yra greičiau tikėjimo klausimas. „Tik kai turime kuo nepasitikėti, tikėjimas išsaugo savo vertę“, rašo Sabolius (Sabolius 2011: 125). Pastovus yra nebent kismas, vis įveikinėjantis savo formų ribas. Iseris galėtų su tuo sutikti – reikia atpažinti antropologinę būtinybę nuolat save išžaisti ir įprasminti pasaulį fikcijomis, kartu pripažįstant, kad jokia to variacija niekada negali būti visuotinai pateikiama kaip vienintelė ir tikroji realybė. Šis



suvoktas kintamumas ir jį aprėpti padedančios fikcijos sudaro sąlygas nuolat savęs klausti primygtinių etikos klausimų: ar yra geresnės ir blogesnės fikcijos? kaip jas atskirti? kaip turėčiau elgtis? ir t. t. Tokią situaciją tiksliai apibrėžia R. Kearney'is: „Sutinkant, kad pasaulis yra fikcijų koliažas, kaip mums skirti geras fikcijas nuo blogų; tas, kurios veda į tamsuolišką abejingumą, nuo tų, kurios išsaugo būtiną visuomenės tvarką?“ (Kearney 2003: 166). Abu nagrinėti autoriai tikriausiai sutiktų su šių klausimų svarba. Tikrovės ir fikcijos problema nėra tik neutralių epistemologinių skirčių paieška – ji taip pat padeda (arba sugriauna) pamatus ir esminiams kasdienio gyvenimo praktikos sprendimams, bet tai – jau kito darbo tema.

IŠVADOS

1. Palyginus Baudrillard'o ir Iserio koncepcijas, galima teigti, kad dvipolis tikrovės–fikcijos mąstymas yra neadekvatus, norint paaiškinti žmogiškojo patyrimo modusus. Toks požiūris redukuoja žmogaus sąmonę į tiesos–netiesos režimus, negalinčius paaiškinti fiktyvumo poreikio ir jo taikymo.

2. Baudrillard'o simuliacinės hipertikrovės teorija, teigianti tikrovės ir fikcijos nykimą socialiniame-ontologiniame lygmenyje, radikalizuoja poreikį atpažinti šias skartis asmeniniame-epistemologiniame lygmenyje. Paslėpta simuliacija pasirodo kaip sisteminis pavojus, grasinantis dinamišką individo pasaulio suvokimą paversti statišku ir mašinišku.

3. Iseris parodo, kad fiktyvumas yra būtinas suprasti realybę kaip prasmingai susietą. Fiktyvumą ir realybę sujungti sąmonėje abipusiu žaismu leidžia įsivaizdavimas. Šie trys patyrimo elementai negali būti aptariami kaip atskiri esiniai, o gryna forma atsiskleidžia tik sinchroniškai veikdami.

4. Priėmus Iserio teorinę poziciją, žmoguje aptinkama ir inscenizacijos funkcija, kuri laikoma pamatine apsibrėžinėjant savo tapatybę, ir sudaro sąlygas išgyventi eksesyvios prasmės patirtis.

5. Abiejų nagrinėtų autorių epistemologinės-ontologinės teorijos, pradėdamos nuo skirtingų rūpesčio taškų, gali būti palyginamos per žmogiškosios laisvės ir prasmės įgyvendinimo interesą.

6. Simuliacija ir inscenizacija, susiejus nagrinėtų autorių sampratas, pasirodo kaip paraleliniai ir ambivalentiški žmogaus sąmonės modusai. Viena vertus, neatpažįstant jų žmogiškos kilmės, simuliacija ir fikcija gali uždaryti sąmonę joje pačioje, taip suardydamos žmogaus santykius su pasauliu. Kita vertus, reflektuojama simuliacija ir inscenizacija tiek Baudrillard'ui (nihilistišku būdu), tiek Iseriui (pozityviu būdu) leidžia suteikti prasmę savo santykiui su pasauliu.



7. Sutinkant su pateiktomis tikrovės–fikcijos skirties interpretacijomis, atsiskleidžia jos santykis su etika. Priklausomai nuo skirties aiškinimo, kinta žmogaus laisvės ir pasirinkimo teisingumo suvokimas. Iserio fiktyvumo, kaip sąmonės veiksmo, samprata pasirodo esanti būtina laisvės, o kartu ir etikos sąlyga, įgalinanti pasipriešinimą Baudrillard'o aprašomai represyviai simuliacijai.

DARBO VADOVAS DOC. DR. KRISTUPAS SABOLIUS:

Jau beveik postmodernizmo filosofijos „klasika“ tapusi Baudrillard'o knyga apie simuliakrus ir simuliaciją suteikia gerą progą apmąstyti realybės ir iliuzijos ryšį. Benediktas Gelūnas tuo pasinaudoja talentingai sugretindamas šią poziciją su kita teorine paradigma – Wolfgango Iserio mąstymu apie įsivaizduojamybę. Nors aptariami autoriai iš pirmo žvilgsnio svarsto panašią problemą, jų prieigose aptinkamas skirtingas conceptualinis aparatas. Baudrillard'o „realybės principas“ numato dichotominę tikrumo ir netikrumo perskyrą (arba jos išnykimą), o Iseris pasitelkia trilypę realumo-fiktyvumo įsivaizdavimo sąsają. Šitaip Baudrillard'o kritika įgauna oponentą, kurio išvalgomis ne tiek įvykdoma tikrumo restitucija, kiek pačioje įsivaizduojamybėje aptinkamos pozityvios įsitikrovinimo galimybės. Grakščiu stiliumi ir meno kūrinių analize pagrįstas Benedikto darbas atskleidžia filosofijos ir literatūros sintezės potencialą, kurio sėkmingiausias akcentas – mąstymą stimuliuojantys pavyzdžiai iš Philipo K. Dicko mokslinės fantastikos romano „Trys Palmerio Eldritch'o stigmatos“.

BIBLIOGRAFIJA

1. Baudrillard, J., 2009. *Simuliakrai ir simuliacija*. Vilnius: Baltos Lankos.
2. Baudrillard, J. ir L'Yvonnet, F., 2004. *Fragments*. London: Routledge.
3. Baudrillard, J., 2004. *The Matrix Decoded: Le Nouvel Observateur Interview With Jean Baudrillard* [interaktyvus]. International Journal of Baudrillard Studies, vol. 1, no. 2. Prieiga per internetą: http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol1_2/genosko.htm. [Žiūrėta 2013.06.15.].
4. Butler, R., 1999. *Jean Baudrillard: Defence of the Real*. London: Sage.
5. Descartes, R., 1997. *Key Philosophical Writings*. Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited.
6. Dick, Philip K., 2008. *The Three Stigmata of Palmer Eldritch*. In: Five Great Novels. London: Gollancz, pp.1-159.
7. Hegarty, P., 2004. *Jean Baudrillard: Live Theory*. London: Continuum.



8. Hume D., 1995. *Žmogaus proto tyrinėjimas*. Vilnius: ALK Pradai.
9. Iser, W., 2002. *Fiktyvumas ir įsivaizdavimas*. Vilnius: Aidai.
10. Kearney, R., 2003. *The Wake of Imagination*. New York: Routledge.
11. Palmer, C., 2007. *Philip K. Dick: Exhilaration and Terror of the Postmodern*. Liverpool: Liverpool University Press.
12. Sabolius, K., 2011. Simuliakrai niekur nebuvo išėję. *Problemos*, nr. 80. Vilnius: Vilniaus Universitetas, pp.116-130.
13. Sabolius, K., 2012. *Įnirtingas miegas. Vaizduotė ir fenomenologija*. Vilnius: Vilniaus Universitetas.

Kiti šaliniai:

Wachowski, A. ir Wachowski, L. 1999. *The Matrix*. Filmas. Warner Bros Pictures.



ZbigneŖ Gricevič

JONO ELSTERIO INDIVIDO SAMPRATA

Problemos aktualumas. Kontraversija tarp metodologinių individualistų ir metodologinių holistų yra viena iš fundamentaliausių socialinių mokslų teorijos problemų. Metodologiniai individualistai teigia, jog socialinius procesus galima paaiškinti nurodant tik į individus ir jų tarpusavio sąveikas. Metodologiniai holistai nesutinka ir teigia, jog socialinių procesų neįmanoma paaiškinti nurodant tik į individus, o privalu nurodyti į socialinius esinius, kurie patys negali būti paaiškinti nurodant į individus ir jų tarpusavio sąveikas. Šį rašto darbą motyvavo klausimas, kaip tie socialiniai mokslininkai, kurie laikosi metodologinio individualizmo principo, turėtų apsibrėžti jų aiškinimuose figūruojantį individą? Reikia pabrėžti, jog šiame kontekste individas yra traktuojamas kaip socialinių procesų aiškinimo elementas, atsiribojant nuo etinių, politinių ar bendresnių filosofinių jo apibrėžimų. Šiuo metu nėra sutarta dėl vieningos individo sampratos. Kritinėje literatūroje yra aptariama daug įvairių sampratų (Udehn 2001, Davis 2003, Davis 2011). Šiame darbe susitelkiama ties viena iš individo sampratų – ta, kurią suformulavo garsus norvegų socialinis teoretikas Jonas Elsteris. Elsteris pradėjo savo intelektualinę karjerą kaip racionalaus pasirinkimo prieigos atstovas, tačiau ilgainiui nuo šios prieigos nutolo ir ėmė ją stipriai kritikuoti (Elster 1999, Elster 2009). Racionalaus pasirinkimo prieiga dar dvidešimto amžiaus pradžioje buvo laikoma geriausiai išplėtotą metodologinio individualizmo versija (Udehn 2001: 288). Tačiau pastaruoju metu sparčiai pradėta vystyti nauja socialinių mokslų teorija, pagrįsta metodologinio individualizmo principu – analitinė sociologija (Hedström 2005; Hedström et al. 2011; Demeulenaere et al. 2011). Jos atstovai eksplicitiškai remiasi (Hedström 2005; Manzo 2010) Elsterio suformuluota individo samprata. Taigi Elsterio individo samprata yra aktuali bent dėl dviejų priežasčių. Viena vertus, joje atsispindi Elsterio pateikiama kitų racionalaus pasirinkimo prieigos atstovų kritika. Kita vertus, jos supratimas leidžia geriau suvokti analitinės sociologijos atstovų poziciją. Darbe yra mėginama atsakyti į klausimą, kas charakterizavo Elsterio suformuluotą individo sampratą racionalaus pasirinkimo prieigos kontekste.

Metodologija. Elsterio pateikiama individo samprata ir jos specifika racionalaus pasirinkimo prieigos kontekste rekonstruota remiantis Elsterio veikalais ir straipsniais (Elster 1978, 1979, 1983a,



1983b, 1982, 1985a, 1985b, 1989, 1994, 1999, 2000, 2007, 2009), jo komentatorių (Bhargava 1992; Hamlin 2002), kritikų (Opp 2005; Kincaid 1993; Schwartz 1993) bei šalininkų (Hedström 2005) darbais. Rašant darbą taip pat buvo remiamasi literatūra, kurioje aptariamas metodologinio individualizmo principas (Davis 2003, 2011; Udehn 2001) ir racionalaus pasirinkimo prieiga (Binmore 2009; Elster (ed.) 1989b; Hargreaves, H. ir Varoufakis, S. 2004).

Darbo tezė. Šiame darbe yra ginama tezė, jog Elsterio individo samprata remiasi psychologizmu, vulgariąja psichologija bei psichologiniu realizmu. Darbe pristatomos Elsterio koncepcijos filosofinės prielaidos. Šios prielaidos: nuostata, jog pagrindinis mokslo uždavinys yra pateikti įvykių aiškinimus, o paaiškinti įvykį reiškia nurodyti priežastinį mechanizmą, kuris jį sukėlė; eksplicitiškas rėmimasis vulgariąja psichologija; nuostata, jog moksliniai modeliai privalo būti realistiški. Jos priešinamos dalies racionalaus pasirinkimo prieigos atstovų filosofinėms prielaidoms: nuostatai, jog pagrindinis mokslo uždavinys yra pateikti įvykių prognozes ir jog tai galima padaryti nenurodant įvykių priežasčių; vengimas remtis vulgariąja psichologija; instrumentalizmas sprendžiant mokslinių modelių realistiškumo klausimą. Darbe parodoma, kaip šių prielaidų skirtumai nulėmė Elsterio ir kitų RPP atstovų individo sampratų skirtumus.

Darbe naudojamų santrumpų paaiškinimai

AS – analitinė sociologija

AM – anomalusis monizmas

AP teorija – atskleistųjų pirmenybių teorija

D–N – dedukcinis–nomologinis

MPS – mechanistinė priežastingumo samprata

MI – metodologinis individualizmas

NA – natūrali atranka

OI – ontologinis individualizmas

RPP – racionalaus pasirinkimo prieiga



MI IR PSICHOLOGIZMAS

Šioje darbo dalyje pristatysiu Elsterio suformuluotą psychologistinę metodologinio individualizmo (toliau MI) versiją ir argumentus, kuriuos jis pateikė siekdamas ją pagrįsti. Taip pat trumpai aptarsiu kelis Elsteriui iškeltus prieštaravimus ir pasvarstysiu, kaip jis galėtų į juos atsakyti.

MI ir psychologizmas

Socialiniai mokslai – tai mokslai apie socialinius procesus. Yra tokių socialinių mokslų teoretikų, kurie laikosi MI. MI yra aiškinamasis principas, kuriuo remiantis socialiniai procesai aiškinami nurodant tik į individus (jų savybes ir veiksmus) bei jų tarpusavio sąveikas. MI reikėtų atskirti nuo ontologinio individualizmo (toliau OI) principo (Bhargava 1992: 37–39). OI yra tezė, jog nėra jokių socialinių esinių, išskyrus individus. Elsteris laikosi tiek MI, tiek OI. Savo knygoje „Socialinių mokslų elementai“ (*Nuts and bolts for social sciences* 1989) jis teigia, jog „norėdami paaiškinti visuomenės institucijas ir socialinius pokyčius, turime parodyti jų atsiradimą kaip individų veiklos ir sąveikos padarinį“ (Elster 2000 [1989]: 17). Savo knygoje „Visuomenės cementas: socialinės tvarkos studija“ (*The Cement of Society: A Study of Social Order* 1985b) jis rašo, jog „nėra visuomenių, tik individai, kurie sąveikauja tarpusavyje“ (Elster 1985b: 248). Elsteris sutinka, jog individai gali turėti įsitikinimų apie viršindividualius socialinius esinius, ir kad tokie jų įsitikinimai gali būti priežastingai veiksmingi (*causally efficacious*), bet neigia, jog viršindividualūs socialiniai esiniai egzistuoja ekstensionaliuose kontekstuose (Elster 1985a: 6).

Elsteris taip pat laikosi psychologizmo principo. Psichologizmas yra principas, kuriuo remdamiesi socialiniai mokslininkai privalo paaiškinti ne tik socialinius procesus, bet ir individų veiksmus. Elsteris sieja psychologizmą su reduktyvizmu.¹ „Daugelis tvirtina, jog sociologijos, bent šiuo metu, neįmanoma redukuoti iki psichologijos. Kadangi esu įsitikinęs, jog aiškinant socialinius mokslus svarbiausias dalykas yra individuali žmogaus veikla, todėl remiuosi redukcija.“ (Elster 2000 [1989]: 70).

¹ Kadangi MI dažnai siejamas ar netgi tapatinamas su socialinių mokslų redukcija į psichologiją, iš pirmo žvilgsnio tokia pozicija neturėtų pasirodyti neįprasta. Tačiau kaip teisingai pastebi Satz et al., psychologizmas yra, ar bent ilgą laiką buvo, priimtas požiūris veikiau tarp filosofų, tačiau ne tarp pačių socialinių mokslininkų (Satz, D. ir Ferejohn, J. 1994: 71).



Elsterio pateikiamo individo modelio psichologinis portretas iš esmės telpa į vulgariosios psichologijos (*folk psychology*) rėmus. Vulgarioji psichologija yra psichologija, aiškinanti žmonių elgesį nurodydama į jų įsitikinimus, troškimus ir t. t. Elsterio manymu, „norėdami suprasti, kaip žmonės elgiasi ir sąveikauja, mes turime suprasti, kaip veikia jų sąmonės (*minds*). Tai iš esmės yra introspekcijos ir vulgariosios psichologijos uždavinys.“ (Elster 2007: 67). Visgi Elsteris pažymi, jog psichologinis individo portretas privalo būti „patobulintas sistematiškesnių studijų, kurias atlieka psichologai ir vis dažniau elgesio ekonomistai (*behavioral economists*)“ (Elster 2007: 67). Kitaip nei kai kurie kiti šiuolaikiniai mąstytojai, jis nelaiko vulgariosios psichologijos iš esmės nesuderinama su šiuolaikinių psichologų tyrimais ir eliminuotina iš mokslinio diskurso (Churchland 1981; Ramsey ir Stich 1990). Elsteris laikosi pozicijos, jog žmogaus tyrinėjimuose nepavyko pasiekti tokios pažangos, kokia buvo pasiekta gamtos moksluose (Elster 1999: 48–52). Jis netgi teigia, jog „kai kurie vyrai ir moterys praeityje buvo puikūs žmogaus prigimties tyrinėtojai, su platesne asmenine patirtimi, geresniais stebėjimo sugebėjimais ir gilesnėmis intuicijomis nei daugelis psichologų, apie kuriuos aš galiu pagalvoti.“ (Elster 1999: 50).

Priežastinis aiškinimas

Elsterio įsitikinimas, jog socialiniai mokslininkai privalo laikytis tiek MI, tiek psychologizmo, atsiremia į jo poziciją mokslinio aiškinimo klausimu. Savo poziciją mokslinio aiškinimo klausimu jis pirmą kartą išsamiai išdėstė knygoje „Aiškinant technologinius pokyčius“ (*Explaining Technical Change* 1983a) (Elster 1983a: 15–88). Elsterio teigimu, pagrindinis mokslininkų uždavinys yra įvykių aiškinimas. Paaiškinti įvykį, jo manymu, reiškia nurodyti priežastinį mechanizmą, kuris jį sukėlė. Elsteris atskiria priežastinį ryšį (*causal relation*) ir priežastinį aiškinimą (*causal explanation*). Priežastinis ryšys yra objektyvus ryšys tarp įvykių pasaulyje. Priežastinis aiškinimas yra subjektyvus (*mind-dependent*). Pateikti priežastinį aiškinimą reiškia nurodyti tam tikrus priežastinio ryšio bruožus, kurie yra priežastingai svarbūs (*causally relevant*). Priežastinis aiškinimas turi atitikti tikrą, nepriklausomai nuo stebėtojo egzistuojantį, priežastinį ryšį. Elsteris išskiria tris būtinus priežastinio ryšio bruožus. 1) Priežastinis ryšys yra deterministinis. Tai reiškia, jog kiekvienas įvykis turi savo priežastį. 2) Priežastinis ryšys yra asimetriškas laike. Įvykis, kurį laikome priežastimi, privalo įvykti



prieš savo pasekmę arba bent jau ne po jos. 3) Priežastinis ryšys yra lokalus. Tarp priežasties ir pasekmės turi „išsistęsti“ nepertraukiama įvykių grandinė. Tai reiškia, jog „priežastis visada veikia erdvėje ir laike tai, kas yra jai artima“ (Elster 1983a: 28). Elsteris remiasi mechanistine priežastingumo samprata (toliau MPS). MPS esmę labai taikliai nusako vienas šiuolaikinių šios sampratos atstovų Wesley C. Salmonas. Jo manymu, „dviejų procesų susikirtimas (*intersection*) yra priežastinė sąveika, jei abu procesai yra susikirtimo metu pakeičiami (*modified*) taip, jog pokytis išlieka ir po susikirtimo. <...> Procesas yra priežastinis, jei jis gali perduoti žymę (*is capable of transmitting a mark*)“ (Salmon 1990: 7).

D–N aiškinimo modelis ir jo kritika

Šis skyrius leis parodyti, kodėl Elsteris papildė savo mokslinio aiškinimo sampratą MPS elementais, bei iš dalies atskleisti, kokiomis pažūromis remėsi dalis jo pagrindinių oponentų tarp RPP atstovų. Elsteris papildė savo mokslinio aiškinimo modelį MPS elementais atsižvelgdamas į kritiką, pateiktą ilgą laiką analitinėje mokslo filosofijoje dominavusiam dedukciniam–nomologiniam (toliau D–N) aiškinimo modeliui (Hempel 2002: 45–56). Pirmojoje dvidešimto amžiaus pusėje mokslo filosofijoje, kurioje vyravo empiristinės nuotaikos, MPS buvo vertinama skeptiškai. Viena vertus, buvo laikomasi hiuimiškos pozicijos, jog neįmanoma empiriškai patirti priežastinių ryšių tarp įvykių. Tokiu atveju nuosekliau yra kalbėti ne apie priežastinius ryšius, o tik apie tam tikrus reguliarumus (Pearson 1911 [1982]: 156). Kita vertus, ši priežastingumo samprata jau presuponuoja tam tikrą metafizinį pasaulėvaizdį, kuriuo remiantis „visatos cementas“ yra lokalaus priežastingumo principas. Pagal šį principą tam tikrų fenomenų galimybė yra *a priori* eliminuojama. Pavyzdžiui, veiksmas per atstumą yra neįmanomas.² Elsteris remiasi būtent tokiu metafiziniu pasaulėvaizdžiu: lokalaus priežastingumo principas yra objektyvaus priežastinio ryšio elementas. Tačiau empiristai, kuriems patyrimas yra paskutinė tiesos instancija, sunkiai rado pateisinimą „požiūriui, kuris atsisako grynai aprioriniu pagrindu pripažinti veiksmą per atstumą galima aksioma ar galutiniu aiškinimu (*ultimate of explanation*)“

² Žinomiausiu tokio veiksmo per atstumą pavyzdžiu yra laikoma Newtono mechanikoje postuliuota gravitacijos jėga (Suppes 1970: 84–86).



(Bridgman 1958 [1927]: 46). Vyraujant tokioms empiristinėms nuotaikoms buvo suformuluotas D–N aiškinimo modelis, kuris leido pateikti mokslinį aiškinimą nenurodant į priežastinius ryšius tarp įvykių.

Viena esminių D–N aiškinimo modelio dalių yra perskyra tarp eksplananso ir eksplanandumo. Eksplanansas yra tai, kas paaiškina. Eksplanandumas yra tai, kas turi būti paaiškinta. Hempelio manymu, pateikti mokslinį aiškinimą reiškia pateikti tokios formos dedukcinį argumentą:

$$C_1, C_2, \dots, C_k$$
$$L_1, L_2, \dots, L_r$$

$$E$$

, kai $C_1, C_2, \dots, C_k$ yra teiginiai apie tam tikrus konkrečius faktus, o $L_1, L_2, \dots, L_r$ yra dėsniai. Kartu $C_1, C_2, \dots, C_k$ ir $L_1, L_2, \dots, L_r$ sudaro eksplanansą, o E yra eksplanandumas. D–N aiškinimas atsako į klausimą, kodėl įvykis E atsitiko, parodydamas, jog įvykis E buvo tam tikrų konkrečių faktų ir dėsnių išdava. Tačiau ilgainiui paaiškėjo, jog D–N aiškinimo modelis turi tam tikrų trūkumų ir generuoja prieštaraivimus, kurie privertė suabejoti jo adekvatumu (Salmon 1989: 46–50).³ Vienas žinomiausių prieštaraivimų yra vadinamasis „barometro ir audros“ prieštaraivimas. Tarkime, yra žinomas dėsningumas, jog prasidėjus audrai barometro slėgis staigiai nukrenta. Taigi, jei barometro slėgis staigiai nukrenta ir prasideda audra, remiantis D–N aiškinimo modeliu galima aiškinti, jog audra prasidėjo, nes barometro spaudimas staigiai nukrito. Visgi toks aiškinimas klaidingas, nes tiek barometro slėgis, tiek audra turi bendrą priežastį – tam tikras atmosferos sąlygas. Kai dvi pasekmės turi tą pačią bendrą priežastį, mes intuityviai nenorime sakyti, jog jos paaiškina vieną kitą. Priežastingumas nėra tapatu koreliacijoms, ir tai tampa labai svarbu, jei norime pateikti teisingus mokslinius aiškinimus. Viena vertus, šis D–N aiškinimo modeliui iškeltas prieštaraivimas parodo, jog atliekant mokslinį aiškinimą labai sunku atsiriboti nuo priežasčių nurodymo. Kita vertus, šis pavyzdys taip pat parodo, jog Hempelio aiškinimo modelis leidžia netikslus (*spurious*) aiškinimus. Tiesa, Elsteris neatsisako idėjos, jog galime aiškinti nurodydami į dėsnius.⁴ Jo manymu, „priežastinis aiškinimas <...> veikia susiedamas

³ Šiame darbe, deja, negaliu pristatyti visos D–N mokslinio aiškinimo modeliui pateiktos kritikos. Apsiribosiu tik ta, kuri yra labiausiai reikšminga mėginant suprasti Elsterio poziciją. Pagrindinė kritika yra glaustai pristatoma (Salmon 1989: 46–50).

⁴ Reikia pažymėti, jog mechanizmais paremtą aiškinimą socialiniuose moksluose Elsteris pastaruoju metu priešina aiškinimui, paremtam dėsniais (Elster 1998). Tačiau to priežastis yra ne principinis atsisakymas aiškinti socialinę tikrovę



(*works subsuming*) įvykius priežastiniais dėsniais“ (Elster 1983a: 26). Tačiau toks aiškinimas dėl jau aptartų priežasčių dažnai nėra pakankamas. Todėl, jo manymu, turime nurodyti ir priežastinius mechanizmus, sukėlusius vieną ar kitą įvykį.⁵

Reduktyvizmas

Elsteris vadovaujasi maksima, jog mokslininkai turi ieškoti vis tikslesnių (*more fine-grained*) aiškinimų. Tokius aiškinimus pasiekti, jo manymu, leidžia reduktyvistinė mokslinio aiškinimo strategija. Elsteris netgi teigia, jog „redukcija yra mokslo pažangos šerdis“ (Elster 2000 [1989]: 71). Jis remiasi specifiniu redukcijos modeliu – aiškinamąja redukcija. Remiantis šiuo modeliu, atlikti redukciją reiškia „paaikškinti sudėtingus fenomenus per (*in terms of*) paprastesnius jų komponentus“ (Elster 1986a: 22). Šis redukcijos modelis buvo suformuluotas stebint sėkmingą biologijos redukciją į chemiją (Sarkar 1992: 177).⁶ Prastus aiškinimus, Elsterio manymu, lemia „aiškinimo ir koreliacijos bei aiškinimo ir teiginių apie būtinybę (*necessitation*) supainiojimas“ (Elster 1985: 5). Aiškinimas yra supainiojamas su koreliacija, kai egzistuoja trečias kintamasis, kuris iš tiesų ir sukelia tiek tariamą priežastį, tiek tariamą pasekmę. Elsteris remiasi vadinamuoju bendrosios priežasties principu – „vienalaikiai koreliuojantys (*simultaneous correlated*) įvykiai turi bendrą priežastį, kuri paaikškina (*screens off*) koreliaciją“⁷ (Arntzenius, 2010). Šios problemos nesugebėjo išvengti D–N aiškinimo modelis. Aiškinimas yra supainiojamas su „teiginiu apie būtinybę, kai pasekmė yra sukelta kitos priežasties, kuri įvyksta

nurodant į dėsnius, o veikiau nusivylimas dabartinių socialinių mokslų išvystymo lygiu. Elsterio manymu, apribotos ambicijos, t. y. susitelkimas į priežastinius mechanizmus, o ne dėsnių paieška (kuri iki šiol pasirodė bergždžia), leis pasiekti geresnių rezultatų (Elster 1998: 45–52; Elster 2007: 45–51).

⁵ Žinoma, tai nėra vienintelė išeitis mėginant išspręsti problemas, kurias sukelia D–N aiškinimo modelis. (Salmon 1989; Woodward 2005).

⁶ Visgi yra tokių mąstytojų, kurie mano, jog jokia sėkminga redukcija iš tikrųjų neįvyko (Kincaid 1990).

⁷ Šis principas dar vadinamas Reichenbacho principu, nes jį eksplicitiškai suformulavo vokiečių filosofas Hansas Reichenbachas (Reichenbach 1956: 158–159).



anksčiau (*preempts*) už priežastį, kurią nurodo dėsningumas“⁸ (Elster 1985: 5). Elsterio manymu, abi šios rizikos sumažėja, kai „mes artinamės prie nepertraukiamos priežasties ir pasekmės grandinės idealo, kai mes sumažiname laiko tarpą (*time lag*) tarp eksplananso ir eksplanandumo“ (Elster 1985: 5). Jis yra įsitikinęs, jog laiko tarpus yra įmanoma sumažinti, nes remiasi lokalaus priežastingumo principu. „Įsitikinimas, jog pasaulis yra sutvarkytas remiantis lokalaus priežastingumo principu, verčia ieškoti vis tikslesnių mechanizmų“ (Elster 1983a: 29).

Argumentai už MI ir psychologizmą

Elsterio *oeuvre* galima rasti bent du argumentus už MI ir bent vieną už psychologizmą. Viena vertus, MI jis gali apginti pasiremdamas MPS ir OI. Laikantis MPS, privalu nurodyti priežastinių įvykių koordinates erdvėje ir vietą priežasties–pasekmės sekoje. Laikantis OI ir lokalaus priežastingumo principo, priežastiniais įvykiais galima laikyti tik individų veiksmus (ir juos nulėmusias psichologines būkles). Tokiu atveju priežastiniame aiškinime negali figūruoti viršindividualūs socialiniai esiniai, nes neįmanoma nurodyti jų koordinačių erdvėje (to neįmanoma padaryti, nes jų tiesiog nėra). Elsteris remiasi šiuo argumentu kritikuodamas poziciją, jog kalbos institucija negali būti paaiškinta remiantis MI. Elsteris tą daro cituodamas ne ką kitą, o MI termino kūrėją austrų kilmės amerikiečių ekonomistą Josephą A. Schumpeterį (Schumpeter 1909: 231). Jis, Elsterio teigimu „visą laiką buvo skeptiškai nusiteikęs keynesiškos ekonomikos atžvilgiu, nes „ji <...> priskiria agregatams (*aggregates*) savarankišką gyvenimą ir priežastinę svarbą, kurios jie neturi““ (Elster 1983c: 111). Šiuo argumentu remiasi ir analitinės sociologijos (toliau AS) atstovai. Kritikuodami holistines makrolygmens kintamųjų sociologijos tendencijas Hedströmas ir Swedbergas pastebi, jog „„klasė“ nėra priežastinis veiksnys, veikiau ji yra sukonstruota profesijų pavadinimų sanakaupa (*aggregation of occupational titles*). Statistinė priklausomybė (*association*) tarp „klasės“ ir pajamų ir tarp „klasės“ ir sveikatos parodo, jog individai iš tam tikrų „klasių“ turi mažesnes pajamas ir yra prastesnės sveikatos nei kiti, tačiau neparodo, kodėl taip yra“ (Hedström ir Swedberg 1996: 136). Kita vertus, tiek MI, tiek psychologizmą Elsteris gina kaip jau pristatyto reduktyvistinio projekto dalį. Kaip jau minėjau ankstesniame skyriuje, reduktyvistinė

⁸ Tokios klaidos pavyzdys būtų aiškinti, jog vėžiu sergantis asmuo miršta dėl vėžio (dėl kurio jis ir turėjo mirti), nors tikroji jo mirties priežastis yra ta, jog jis pakliuvo į automobilio avariją (Elster 2000 [1989]: 11–12).



mokslinio aiškinimo strategija, jo manymu, leidžia išvengti prastų aiškinimų. Ne išimtis ir socialiniai mokslai, kurie turi būti suredukuoti į psichologiją. Puiki to iliustracija yra Elsterio pateikiama redukcijos schema (Elster 2007: 257).

Sociologija, Ekonomika, Politikos Mokslai, Antropologija



Psichologija



Biologija



Chemija



Fizika

Elsteriui netgi atrodo, jog „pereiti nuo socialinių institucijų prie kolektyvinio elgesio bruožų (*aggregate patterns of behaviour*) reiškia atlikti tokio paties pobūdžio operaciją, kaip ir pereinant nuo ląstelių prie molekulių“ (Elster 1985: 5). Taigi tiek laikytis MI, tiek būti psichologais verta dėl tos pačios priežasties – siekiant išvengti prastų aiškinimų.

Visgi daug kas (Kincaid 1993, Norkus 2005, Opp 2005) mano, jog Elsteris taip argumentuodamas padaro per daug, nes jo maksima siekti vis tikslesnių aiškinimų implikuoja, jog „mes niekada nepatvirtinsime ar nepaaiškinsime, kol nepateiksime faktų apie fundamentaliąsias daleles. Tai, žinoma, paverstų beveik visus priežastinius mokslo teiginius nepatvirtintais ar nepaaiškinančiais – taip pat ir Elsterio aukštinamus individualistinius teiginius“ (Kincaid 1993: 241). Kaip pažymi vokiečių sociologas Karlas Dieteris Oppas, „jei mechanizmas yra surandamas, reikia ieškoti kito; jei ir šis randamas, reikia ieškoti dar kito ir t. t. Norint išvengti tokio begalinio regreso, yra keletas galimybių: viena jų – sustabdyti paiešką. Bet kur ją reikėtų nutraukti?“ (Opp 2005: 169). Elsteris jau ankstyvuosiuose savo tekstuose pripažįsta, jog „vieno žmogaus mechanizmai yra kito žmogaus juodoji



dežė“ (Elster 1983a: 24). Visgi, jo manymu, nors „paieškos niekada nesibaigia“ (Elster 2000 [1989]: 6) ir mes niekada negalime būti tikri dėl aiškinimo teisingumo, tačiau „kuo daugiau žinome, tuo tikresni esame, jog turime teisingą aiškinimą“ (Elster 2000 [1989]: 6). Bandydamas atsakyti tokiai Elsterio (o kartu ir AS) kritikai, Hedströmas teigia, jog „egzistuoja nuo disciplinos priklausantys (*discipline specific*) relevantiškumo kriterijai ir ‚stabdymo taisyklės‘ (Miller 1987), kurios bent iš dalies lemia, kokio tipo aiškinamieji veiksniai yra laikomi relevantiškais specifinėse akademinėse disciplinose“ (Hedström 2005: 27).

Taip pat, turint omenyje tai, jog Elsteris laikosi ne tik MI, bet ir OI principo, ne visai aišku, kaip jis gali pateikti analogiją tarp socialinių esinių ir ląstelių. Juk, kaip kritikuodamas Elsterį pažymi Justinas Schwartzas, „redukcija yra konservuojantis ryšys. Socialinės savybės (*property*) ar esinio (*entity*) redukcija parodytų, kas tai yra, o ne, kad to nėra“ (Schwartz 1993: 296). Molekulinės biologijos sėkmė neparodo, jog kalbėdami apie ląsteles, mes kalbame apie tai, ko nėra. Tokiu atveju Elsteris turi pripažinti, jog egzistuoja socialiniai esiniai. To jis negali daryti, nes remiasi MPS ir OI. Visgi, mano manymu, problema nėra labai rimta. Elsteris tiesiog ne visai tinkamai vartoja „redukcijos“ terminą. Jis būtų nuoseklesnis, jei sakytų, jog jis yra eliminatyvistas tų socialinių mokslų teorijų, kurios nesiremia MI, atžvilgiu (eliminatyvizmas dalies socialinių mokslų teorijų atžvilgiu, žinoma, netapatu eliminatyvizmui visų galimų socialinių mokslų teorijų atžvilgiu). Elsterio pozicija, mano manymu, yra panaši į tą, kurią gina prancūzų mokslininkas Danas Sperberis. Sperberio manymu, reikia eliminuoti socialinių mokslų teorijas, kurios savo aiškinimuose nurodo į viršindividualius esinius, o pačius socialinius mokslus reikia rekonceptualizuoti išvedant juos iš kognityvinės psichologijos (Sperber 1996). Kaip Elsteris pats pažymi „Sperberis (1984) suteikia naudingą pradinį tašką individualistinei kultūros analizei, nors, atsižvelgdamas į savo tikslus, aš daugiau dėmesio skirčiau emocijoms ir mažiau kognityvinėms reprezentacijoms“ (Elster, 1985: 105). Svarbu ir tai, jog abu socialinių mokslų modeliai, kuriuos gynė Elsteris – tiek lošimų teorija (Elster 1982), tiek socialinių mechanizmų fenomenologija (Elster 1998) – buvo Elsterio pateikti kaip leidžiantys sutapatinti socialinius procesus su individų veiksmis ir jų tarpusavio sąveikomis.



VULGARIOJI PSICHOLOGIJA IR REDUKTYVIZMAS

Šioje dalyje pamėginsiu parodyti, jog svarbius vulgariosios psichologijos elementus Elsteris perima iš amerikiečių filosofo Donaldo Davidsono. Taip pat pristatysiu Elsterio pateikiamą mėginimų socialinius mokslus suredukuoti į biologiją kritiką, kuri atsiremia į Elsterio įsitikinimą, jog vulgariosios psichologijos piešiamas individo psichologinis portretas yra teisingas. Tą padaręs pamėginsiu pasvarstyti, ar Elsteris gali suderinti jo paties pateiktą mėginimų socialinius mokslus suredukuoti į biologiją kritiką ir jo ankstyvuosiuose tekstuose aptinkamus teigiamus pasisakymus Davidsono suformuluotos anomaliojo monizmo (toliau AM) doktrinos atžvilgiu su savo teigiamais pasisakymais reduktyvizmo atžvilgiu.

Jonas Elsteris ir Donaldas Davidsonas

Elsterio individo psichologinis portretas telpa į vulgariosios psichologijos rėmus. Dažnai teigiama, jog Elsteris svarbius savo veiksmų aiškinimo modelio elementus – pagrindų kaip priežasčių (*reasons as causes*) doktriną bei hermeneutinio geranoriškumo (*charity*) principą – perima iš garsaus amerikiečių filosofo Donaldo Davidsono (Bhargava, 1992: 129–131; Hamlin, 2002: 118–123). Kaip pažymi indų socialinių mokslų teoretikas Rajeev Bhargava, „Elsteris parodo, kuo davidsoniškas [veiksmų aiškinimo – Z. G.] modelis gali būti relevantiškas diskusijoje, skirtoje MI.“ (Bhargava 1992: 129–130). Elsteris laikosi pozicijos, jog socialinius mokslus charakterizuoja intencionalistinis aiškinimas, kuris yra taikomas individų veiksmams aiškinti (Elster 1983a: 69). Intencionalistinis veiksmo aiškinimas yra pateikiamas, kai galima nurodyti dalykų padėtį ateityje (*future state*), tam tikrą įvykį, kurį tuo veiksmu buvo bandyta įgyvendinti, bei individo pagrindą. Davidsono manymu, pagrindą sudaro nuostatos (*pro attitude*) ir įsitikinimo (*belief*) pora (Davidson 2002 [1963]: 3). Prie nuostatų Davidsonas priskiria troškimus, norus, įvairias moralines ir estetines pažiūras ir t. t. (Davidson 2002 [1963]: 4). Elsteris naudoja tuos pačius terminus: „vartokime bendrą ‚pagrindo‘ terminą įsitikinimams ir troškimams įvardinti“ (Elster 1983a: 70). Davidsonas pateikia tokį pagrindo apibrėžimą: „R yra pagrindas, dėl kurio veikėjas atliko veiksmą A pagal aprašymą d, jei tik R sudaro veikėjo nuostata atlikti veiksmus, turinčius tam tikrą savybę, ir veikėjo įsitikinimas, jog A pagal aprašymą d turi tokią savybę“



(Davidson 2002 [1963]: 5). Pateikti tokį aiškinimą reiškia parodyti, jog individo veiksmas buvo atliktas turint pagrindą (*with a reason*). Tai reiškia, jog jo veiksmas yra suprantamas ir gali būti laikomas racionalių. Elsteris sutinka su tokiu intencionalistinio aiškinimo supratimu (Elster 1983a: 70). Davidsonas taip pat gynė „senovinę – ir sveiko proto – poziciją, jog racionalizacija yra priežastinio aiškinimo tipas“⁹ (Davidson 2002 [1963]: 3). Elsteris juo seka: „teigimas, jog aktorius daro tai, ką jis daro dėl pagrindo (*for a reason*), implikuoja, jog pagrindas yra priežastingai veiksmingas, sukeldamas veiksmą“ (Elster 1983a: 70). Elsteris traktuoja intencionalistinį aiškinimą kaip mokslinio aiškinimo tipą. Tiesa, jis pripažįsta, jog teigiant, kad „veikėjo veiksmas p buvo sukeltas troškimo padaryti p, priežastinis aiškinimas nėra pateikiamas. Intencionalistinis aiškinimas tėra perfrazuojamas tokiu būdu, kad galima būtų nurodyti kažkokio (nežinomo) priežastinio aiškinimo egzistavimą“ (Elster 1983a: 22). Tokio aiškinimo tipo naudojimą Elsteris pagrindžia pragmatiniais sumetimais (Elster 1983a: 22). Elsteris iš Davidsono taip pat perima ir hermeneutinio geranoriškumo principą. Remiantis šiuo principu, „reikia visada laikytis darbinės hipotezės, jog atliktas veiksmas buvo racionalus, kad ir koks keistas jis gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio“ (Elster 1979: 154–155). Kaip pažymi pats Davidsonas, „aukšto nuoseklumo lygio (*degree*) priskyrimas žmonėms negali būti laikomas tiesiog geranoriškumu: tai yra neišvengiama, jeigu mes norime prasmingai teigti, jog jie klysta ir yra iracionalūs. Visuotinis paklydimas (*global confusion*) <...> yra nepamąstomas <...>, nes tokiu atveju nelieta nieko, dėl ko galima būtų klysti“ (Davidson, 2002 [1970]: 221). Remdamasis šiuo principu, Elsteris mėgina pagrįsti privilegijuotą RPP vietą kitų socialinių mokslų teorijų atžvilgiu.

Yra pagrindo teigti, jog ankstyvasis Elsteris simpatizuoja Davidsono suformuluotai AM doktrinai, kuria remdamasis amerikiečių filosofas norėjo apginti Kanto tezę, jog „nei subtiliausia filosofija, nei paprasčiausias žmogaus protas negali pašalinti laisvės jokiais samprotavimais“ (Kantas 1980 [1785]: 97). Šią doktriną Davidsonas pristatė savo straipsnyje „Psichiniai įvykiai“ (*Mental Events*,

⁹ Ilgą laiką analitinėje veiksmo filosofijoje visgi dominavo pozicija, jog pagrindų negalime laikyti veiksmų priežastimis (Dray 1957; Anscombe 2000 [1957]). Tai, bent tarp filosofų, skatino skepticizmą socialinių mokslų galimybės atžvilgiu. Situaciją aukštyn kojomis apvertė 1963 metais pasirodęs Davidsono straipsnis „Veiksmai, pagrindai ir priežastys“ (*Actions, Reasons and Causes* 1963), kuriame jis tiek smarkiai sukritikavo antikauzalistinius argumentus, tiek pateikė pozityvių argumentų, kuriais grindė tezę, jog pagrindai yra priežastys. Deja, šio darbo rėmuose negaliu sau leisti pristatyti Davidsono argumentacijos. Apsiribosiu pristatydamas tik tai, ką Elsteris iš jo veiksmų aiškinimo modelio pasiskolina.



1970). Jis pradeda savo straipsnį teigdamas, jog „tokie psichiniai įvykiai kaip patyrimai, atsiminimai, sprendimai ir veiksmai yra nepagaunami (*resist capture*) nomologiniame fizikinės teorijos tinkle“ (Davidson 2002 [1970] : 207). Ankstyvojo Elsterio teigimu, „ryšys tarp intencionalaus ir priežastinio aiškinimo yra sudėtingas ir kontraversiškas. Adekvačiai jį aptarti neturiu kompetencijos. <...> Požiūris, kuris man atrodo patikimiausias, yra tas, kurį gynė Donaldas Davidsonas. Jo manymu, yra įmanoma būti materialistu sąmonės–kūno problemos klausimu nebūnant reduktivistu. Psichiniai būviai tėra smegenų būviai, bet tai nereiškia, jog kalbėjimas apie psichinius būvius gali būti nedviprasmiškai suredukuotas į kalbėjimą apie smegenų būvius“ (Elster 1983a: 21–22). Remiantis AM doktrina, „psichiniai įvykiai yra tapatūs fiziniams įvykiams“ (Davidson 2002 [1970]: 209). Davidsono teigimu, priežastiniai ryšiai tarp psichinių ir fizinių įvykių yra galimi, tačiau nei psichiniai, nei psichofiziniai dėsniai, Davidsono manymu, nėra įmanomi. Psichiniai ir fiziniai įvykiai skiriasi tuo, jog jie yra aprašomi skirtingomis kalbomis. Tai labai svarbu, nes „sąmonės anomalizmo principas taikomas įvykiams, kurie yra aprašomi kaip psichiniai, nes įvykiai yra psichiniai tik pagal aprašymą (*as described*)“ (Davidson 2002 [1970]: 215). Priežastingumas ir tapatumas (*identity*) yra ryšys tarp įvykių nepriklausomai nuo to, kaip jie yra aprašyti, bet įvykiai gali būti būti paaiškinti ar nuspėti dėsnių šviesoje, tik jei tie įvykiai yra aprašyti fizine kalba (Davidson 2002 [1970] : 215). Fiziniai įvykiai gali būti paaiškinti ir nuspėti remiantis dėsniais, tačiau psichiniai įvykiai – ne, nes juos aprašanti kalba tiesiog nėra tam pritaikyta. Psichofiziniai dėsniai nėra įmanomi, nes jeigu psichinius ir fizinius įvykius sieja dėsniai, tiek vieni, tiek kiti gali būti aprašyti kaip fiziniai įvykiai, ir tokiu atveju psichinis įvykis gali būti aprašytas kaip psichinis. Kalba, aprašanti psichinius įvykius, yra neišverčiama į kalbą, aprašančią fizinius įvykius.

Bhargava atsižvelgia į teigiamus Elsterio pasisakymus AM atžvilgiu ir jų pagrindu įtraukia jį tarp tų mąstytojų, kurie MI mato kaip „aktyvaus subjekto reabilitacijos programą, „grąžinančią žmogų atgal“, primenančią, jog vyrai ir moterys patys kuria savo istoriją“ (Bhargava 1992: 126). Reikėtų atkreipti dėmesį į tai, jog Elsteriui visą laiką buvo svarbūs ne tik deskriptyvūs, bet ir normatyvūs klausimai. Jis savo intelektualinę karjerą pradėjo ne tik kaip RPP teoretikas, bet ir kaip marksistas.¹⁰ Savo pirmojoje

¹⁰ Jis kartu su Gerald A. Cohenu, Johnu Roemeriu, Adamu Przerworskiu, Eriku Olin Wrightu ir kitais garsiais mąstytojais aštuntajame–devintajame dešimtmetyje priklausė vadinamajai „Rugsėjo grupei“, kurios tikslas buvo pasiremiant tuo metu naujausiais teoriniais socialinių mokslų ir analitinės filosofijos pasiekimais pataisyti ir reabilituoti marksizmą. Susipažinti su analitiniu marksizmu galima Džono Roemerio sudarytoje analitinio marksizmo antologijoje (Roemer 1986).



knygoje anglų kalba „Logika ir visuomenė“ (*Logic and Society* 1978) jis rašo: „pagrindinis postulatas, nuo kurio aš pradedu, yra tas, jog socialinio mokslininko tikslas yra žmogaus išlaisvinimas. Jie turi leisti jam išsilaivinti nuo priežastinių jėgų (*causal forces*), kurios formuoja ir iškreipia jo intencijas <...> Aš tikiu, jog tai yra reguliatyvi idėja, kuri turi visada vesti (*guide*) socialinį mokslininką“ (Elster 1978: 158). Toks emancipacinis tikslas, žinoma, gali būti įgyvendintas tik jei žmogus yra laisvas.

Intencionalistinis aiškinimas ir natūrali atranka

Įsitikinimas, jog žmonių veiksmai yra intencionalūs, paskatino Elsterį priešintis bandymams socialinius mokslus suredukuoti į biologiją. Garsus amerikiečių biologas Edvardas O. Wilsonas savo knygoje „Sociobiologija“ (*Sociobiology* 1980) teigė, jog „sociologija ir kiti socialiniai mokslai, taip pat ir humanitariniai, yra paskutinės biologijos sritys, laukiačios įtraukimo į Moderniąją Sintezę“ (Wilson 1980: 4). Elsteris buvo skeptiškai nusiteikęs tokių ambicijų atžvilgiu. Jis rašė: „Donaldas Davidsonas įrodinėjo, kad mėginimai atlikti psicho-fizinę redukciją yra pasmerkti atsitrenkti į intencionalumo kliuvinį (*stumbling–block*), ir iš labai skirtingo požiūrio taško čia yra pristatoma panaši tezė psichobiologinės redukcijos ar analogijos atžvilgiu“ (Elster 1979: 1). Vėlesniuose savo tekstuose jis taip pat neigia, jog visiška socialinių mokslų redukcija į biologiją yra įmanoma.

Prieš pristatydamas, kodėl Elsteris abejoja, jog intencionalūs veiksmai gali būti paaiškinti remiantis natūralios atrankos (toliau NA) mechanizmu, noriu trumpai skaitytojui priminti, kaip veikia NA mechanizmas. Elsteris, skolindamasis prancūzų mokslininko Jacques Monodo žodžius, teigia, jog „natūrali atranka veikia remdamasi atsitiktinumu ir būtinumu (*by chance and necessity*)“ (Elster 1979: 6). Organizmai įgauna naujas savybes (pvz., spalvą) visiškai atsitiktinai, veikiant mutacijos procesui. Kaip pažymima Oxfordo mokslo žodyne, mutacija yra „staigus atsitiktinis pokytis genetinėje ląstelės medžiagoje (*material*), kuris potencialiai gali priversti ją ir iš jos išvestas ląsteles išsiskirti iš normalaus tipo savo išvaizda ar elgesiu“ (Daintith et al. 2010: 546). Šioje vietoje įsijungia atrankos mechanizmas, kuris yra deterministinis. Tai reiškia, jog egzistuoja kriterijai, kuriais remiantis mutacijos yra priimamos arba atmetamos. Mutacijos yra priimamos, jeigu mutuojantis organizmas įgauna didesnes galimybes



išgyventi ir reprodukuotis.¹¹ Visgi, Elsterio manymu, šio mechanizmo neužtenka žmonių elgesiui pilnavertiškai paaiškinti. Žmonėms yra būdingos bent dvi elgesio strategijos, kurių neįmanoma paaiškinti per NA prizmę. Šios strategijos yra „laukimas“ ir „netiesioginių strategijų naudojimas“. Laukti reiškia „pasakyti NE teigiamai mutacijai, kad būtų galima pasakyti TAIP dar teigiamesnei vėliau“ (Elster 1979: 9). Naudoti netiesiogines strategijas reiškia „pasakyti NE neigiamai mutacijai idant būtų galima pasakyti TAIP labai teigiamai mutacijai“ (Elster 1979: 9). NA mechanizmas, kitaip nei žmogus, negali „atsižvelgti“ į tai, kas gali įvykti ateityje. Elsteris mielai cituoja prancūzų biologo Francois Jacobo mintį: „žmogus gali rinktis iš neaktualizuotų galimybių, kai tuo tarpu natūrali atranka gali rinktis tik iš esamų alternatyvų“ (Elster 1983a: 71).

Intencionalistinis aiškinimas ir reduktyvizmas

Tokia Elsterio pozicija mėginimų redukuoti socialinius mokslus į biologiją atžvilgiu gražiai dera su įspūdžiu, jog jis yra Davidsono pasekėjas. Tačiau, žinant tai, kaip Elsteris pagrindžia tiek MI, tiek psychologizmą, kyla klausimas, ar Elsterio pateikiama kritika gali būti suderinta su jo siūloma reduktyvistine mokslinio aiškinimo strategija. Elsteris mėgina sutaikyti šias iš pirmo žvilgsnio nesuderinamas pozicijas. Nors jis ir laiko reduktyvizmą iš principo progresyviu reiškiniu, tačiau pabrėžia, jog redukcija gali būti ir „kenksminga“. Redukcija yra „kenksminga“, jeigu ji yra per ankstyva (*premature*), grubi (*crude*) arba spekuliatyvi. Per ankstyvą redukciją galima stebėti, kai mokslininkai bando ją atlikti „dar nesant tinkamų matavimo technikų, sąvokų ir teorijų“ (Elster 2007: 258). Grubią redukciją galima stebėti, kai mokslininkai „biologinėmis sąvokomis mėgina paaiškinti specifinę elgesį, o ne gebėjimą ar tendenciją, kuri gali būti ar nebūti panaudota ar realizuota elgiantis“ (Elster 2007: 258–259). Spekuliatyviąją redukciją galime stebėti, kai mokslininkai „sukuria ,tiesiog tokių‘ (*just-so*) pasakojimus, kurie pateikia versiją, kaip tam tikras elgesys galėjo atsirasti (*emerge*) neparodydami, jog jis atsirado tokiu būdu“ (Elster 2007: 259). Tiesa, jis tikrai neneigia, jog biologija ir socialiniai mokslai gali vaisingai bendradarbiauti. Jis pabrėžia, jog „žmogaus evoliucijoje, pavyzdžiui, socialinė struktūra

¹¹ Reikia pažymėti, jog atrankos terminas yra klaidinantis. Kaip pažymi Aleksandras Rosenbergas, „aplinka ne atrenka, bet veikiau filtruoja, užkirsdama kelią mažiau atspariesiems praeiti (*from passing through*)“ (Rosenberg 2007: 18). NA veikia ne „už stipriuosius“, bet „prieš silpnuosius“.



yra dalis aplinkos, kuri nulemia, ar tam tikros mutacijos bus naudingos, ar žalingos. Kitame lygmenyje kalbos, samprotavimo (*intelligence*) ar protinių ligų biologiniai komponentai yra plačiai dokumentuoti“ (Elster 1979: 2). Taigi jis nemano, jog intencionalių veiksmų galimybė negali būti paaiškinta per evoliucijos prizmę. Kaip jis pažymi viename naujesnių savo veikalų, „natūrali atranka akivaizdžiai suformavo fizinę žmonių struktūrą, kuri suteikia jiems tiek veiksmų galimybes, tiek jas apriboja“ (Elster 2007: 288). Tačiau, anot Elsterio, sociobiologijos ir evoliucinės psichologijos atstovai, siekiantys atlikti socialinių mokslų redukciją į biologiją, turi stipresnių ambicijų. Jie nori per NA prizmę paaiškinti ir „elgesio būdus (*behavioral patterns*), o ne tik struktūras, kurios paverčia juos galimais“ (Elster 2007: 288). Būtent šios ambicijos jam atrodo nepagrįstos. Tokiu atveju Elsteris iš principo yra reduktyvistas, tačiau jam rūpi, kad redukcija būtų atliekama teisingai. Mėginimai suredukuoti socialinius mokslus į šiuolaikinę biologiją yra per ankstyvi, nes dabartinė evoliucijos teorija negali paaiškinti intencionalių veiksmų. Tačiau galbūt tai galės padaryti ateities biologija. Visgi reikia pripažinti, jog Elsterio pozicija nėra visiškai aiški. Kyla klausimas, ar draudimas užsiimti grubia redukcija reiškia, jog niekada nebus tokių biologinių terminų, teorijų ar modelių, kurių pagalba galėsime aprašyti intencionalų žmonių elgesį. Elsteris šio (esminio) klausimo tiesiog neaptaria.

Taip pat lieka neaišku, kaip Elsteris gali teigti, jog reduktyvistinė mokslinio aiškinimo strategija yra progresyvi, jeigu, viena vertus, intencionalistinį aiškinimą jis laiko moksliniu aiškinimu, tačiau, kita vertus, sutinka su Davidsonu, jog vulgariosios psichologijos redukcija į fundamentalesnius mokslus yra neįmanoma. Jeigu Elsteris prisiima AM, tai jis kartu su Davidsonu turi teigti, jog pagrindai yra psichiniai įvykiai. Pagal AM, dėsniai negali sieti nei psichinių, nei psichofizinių įvykių. Tokiu atveju socialiniai mokslai, kuriuos charakterizuoja intencionalistinis aiškinimas, iš principo negali būti suredukuoti į fiziką arba į mokslus, kurie yra suredukuojami į fiziką. Būdamas reduktyvistas ir teigdamas, jog aiškinimas dėsniais yra siekiamybė (nors dažnai ir nepasiekiamas), Elsteris negali priimti tokios radikalios doktrinos kaip AM. Visgi panašu, jog ilgainiui Elsteris nutolo nuo AM. Visų pirma, apie šią doktriną jis palankiai atsiliepia tik ankstyvuosiuose savo tekstuose (Elster 1979: 1; Elster 1983a: 21–22). Vėlesniuose veikaluose Elsteris jos tiesiog nebemini. Antra, vėlyvuosiuose darbuose Elsteris teigiamai atsiliepia apie neuromokslinius tyrimus: „nors kai kurios dabartinės praktikos (*exercises*) ir gali būti ankstyvos, grubios ar spekuliatyvios, kyla mažai abejonių, jog ši tyrimų kryptis turi didelę ateitį“ (Elster 2007: 261). Jis netgi aptaria, kaip neuromokslinių tyrimų rezultatai gali pasitarnauti



bandant paaiškinti tokius psichologinius fenomenus, kaip baimė ar pasitikėjimas (Elster 2007: 261–270). O tai jau tikrai nutolsta nuo Davidsono projekto. Trečia, Elsteris, kitaip nei Davidsonas, nebando parodyti, jog žmonių veiksmų niekada iš principo nebus galima paaiškinti remiantis dėsniais. Jis veikia mėgina atskleisti, kodėl mūsų šiuo metu turimi teoretiniai ištekliai neleis atlikti tvarkingos redukcijos. Puikus to pavyzdys yra jau aptarta mėginimų socialinius mokslus suredukuoti į biologiją kritika. Tačiau koks tokiu atveju yra Elsterio santykis su Davidsono mėginimais apginti mūsų, kaip laisvų individų, savęs supratimą ir koks yra jo emancipacinių užmojų likimas? Vienareikšmiško atsakymo, deja, jis nepateikia. Kitaip nei Davidsonas, Elsteris neatmeta galimybės, jog mokslininkų tyrimai gali parodyti, kad mes esame laisvi. Visgi Elsteris vengia užimti principingą poziciją šiuo fundamentaliu klausimu: „Kai kurie iš mūsų esame pritrenkti žmogaus elgesio sudėtingumo ir nestabilumo. Kiti turi vidinį (*gut*) tikėjimą slypinčiu reguliarumu, kurį atskleidus bus galima socialinius mokslus palyginti su gamtos mokslais – fizika, chemija, geologija ar meteorologija. Viską parodys ateitis.“ (Elster 2007: 467).

JONAS ELSTERIS IR RPP

Elsteris savo intelektualinę karjerą pradėjo kaip RPP atstovas. Visgi ilgainiui jis nutolo nuo RPP projekto ir perėjo prie kombinuotos individo sampratos, RPP papildydamas socialinių normų ir emocijų teorijų elementais. Šioje dalyje pamėginsiu aptarti, kas charakterizuoja Elsterio racionalaus individo sampratą RPP kontekste bei labai trumpai aptarti, kodėl Elsteris nutolo nuo RPP projekto.

RPP kaip socialinių mokslų paradigma

Ankstyvasis Elsteris, kaip ir kiti RPP atstovai, manė, jog RPP gali tapti nauja socialinių mokslų paradigma. Dalis RPP teoretikų tikėjosi, jog panaudojant teoretinius ekonomikos pasiekimus bus galima išspręsti ne tik ekonomikos, bet ir kitų socialinių mokslų problemas. Vienas iš RPP pionierių Gary S. Beckeris savo siūlomą RPP variantą vadino ekonomine prieiga (*economic approach to human behavior*). Jis teigė priėjęs prie pozicijos, „jog ekonominė prieiga yra visapusė, t. y. taikoma visam žmonių elgesiui“ (Becker 1978: 8–10). Kiti RPP atstovai, tarp jų ir Elsteris, dėjo nemažas viltis ne į



neoklasikinę ekonomiką, o į lošimų teoriją.¹² Savo programiniame straipsnyje „Marksizmas, funkcionalizmas ir lošimų teorija“ (*Marxism, Functionalism and Game theory* 1982) jis rašė, jog, „jeigu pripažįstama, kad sąveikos yra socialinio gyvenimo esmė (*essence*), tai <...> lošimų teorija suteikia tvirtus mikropagrindus socialinės struktūros ir socialinės kaitos tyrimams“ (Elster 1982: 477). Ši teorija leidžia modeliuoti situacijas (lošimus), kuriuose racionalūs individai priima sprendimus, atsižvelgdami į kitų racionalių individų veiksmus. Elsteris įsiveda vaizdžią perskyrą tarp parametrinio ir strateginio racionalumo. „Parametriškai racionalūs agentai laiko (*treats*) savo aplinką pastovia (*as a constant*), kai tuo tarpu strategiškai racionalus aktorius ima domėtis, kad aplinką sudaro kiti aktoriai ir kad jis pats yra jų aplinkos dalis ir kad jie tai žino“ (Elster 1979: 18). Jo manymu, dėmesys būtų šiai, antrajai, racionalumo formai charakterizuoja lošimų teoriją. „Strateginę prieigą prie žmogaus elgesio formalizuoja lošimų teorija, kuri galėtų būti pavadinta tarpusavyje susijusių (*interdependent*) sprendimų teorija“ (Elster 1983b: 77). Elsteriui, matyt, svarbu buvo ir tai, jog ši teorija leidžia parodyti, kaip daugelio žmonių tarpusavio sąveikos yra tapačios socialiniams procesams. Visgi reikia pabrėžti, jog, nepaisant visų simpatijų RPP, Elsteris niekada nebuvo ortodoksinis RPP prieigos atstovas ir gynė savitą RPP versiją.

RPP: aiškinamoji ar deskriptyvi teorija?

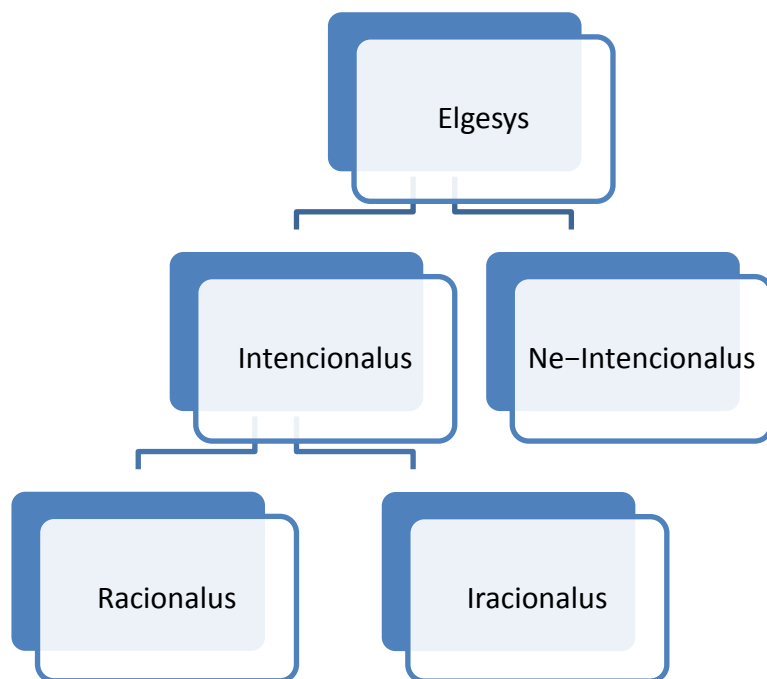
Reikia paminėti, jog RPP yra visų pirma normatyvinė teorija. Ji nurodo, kaip mums reikia elgtis, jeigu norime pasiekti savo tikslus.¹³ Žinoma, socialiniai mokslininkai dėjo viltis į RPP, nes manė, jog ji gali pasitarnauti ne tik kaip normatyvinė, bet ir kaip mokslinė teorija. Koks yra mokslinės teorijos uždavinys? Jau ties šiuo klausimu prasideda vienas pagrindinių nesutarimų tarp Elsterio ir kitų RPP atstovų. Kaip jau aptariau pirmojoje darbo dalyje, Elsteris mano, kad svarbiausias mokslininkų tikslas yra pateikti priežastinius aiškinimus. RPP jis taip pat traktavo kaip aiškinamąją teoriją (kitaip jis net nebūtų dėjęs vilčių į ją kaip į mokslinę teoriją). Jo teigimu, „tai reiškia, jog mes galime klausti, ar tam

¹² Lošimų teoriją savo knygoje „Lošimų ir ekonominio elgesio teorija“ suformulavo amerikiečių mokslininkai Džonas von Neumanas ir Oskaras Morgenšternas (*Neuman ir Morgenstern* 1944).

¹³ Tačiau, kitaip nei viena ar kita moralės teorija, ji nenurodo, kokių tikslų turėtume siekti.



tikras veiksmas buvo atliktas dėl to, kad (*because*) jis buvo racionalus“ (Elster 1986c: 2). Kaip galime matyti Elsterio pateiktos schemos ištraukoje, tiek racionalūs, tiek iracionalūs veiksmai yra intencionalūs (Elster 1983a: 69).



Elsterio pozicija yra priešinga daugelio kitų RPP atstovų pozicijai. Alternatyvios pozicijos laikėsi empiristiškai nusiteikę RPP teoretikai – vadinamosios atskleistųjų pirmenybių (toliau AP) teorijos atstovai. Jų manymu, galima tiesiog atsisakyti pretenzijos pateikti priežastinius žmonių elgesio aiškinimus. Kaip jau empiristinės mokslo filosofijos klasika tapusioje knygoje „Šiuolaikinės fizikos logika“ (*Logic of Modern Physics* 1927) pažymėjo amerikiečių fizikas Persis Bridgmanas, „įmanoma gamtą suskaidyti (*analyse*) į koreliacijas, nesigilinant į šių koreliacijų prigimtį“ (Bridgman 1958 [1927]: 37). AP teorijos atstovų manymu, RPP veikiau turėtų būti laikoma deskriptyvia teorija, kuri, remdamasi tuo, kaip žmonės elgiasi, leidžia pateikti jų elgesio prognozes, nesigilindama į jo priežastis. Tokia pozicija leidžia ginti biheivioristinę RPP interpretaciją ir psichologinius mechanizmus traktuoti „kaip juodąsias dėžes“. Kaip pažymi garsus lošimų teoretikas Kennethas Binmoras, lošimų teorija atsisako „spekuluoti apie tai, kas vyksta kažkieno galvoje. Užuoat tai dariusi, ji kreipia dėmesį tik į tai, ką žmonės daro“ (Binmore 2009: 8). Taigi tiems RPP atstovams, kurie sieja savo poziciją su AP teorija, Elsterio svarstymai apie žmogaus elgesį nulemiančias psichologines priežastis galėjo atrodyti tiesiog



nerelevantiški. „Priežasčių medžioklė“, kuri Elsteriui yra svarbiausias mokslininkų uždavinys, bihevioristinės RPP versijos rėmuose tiesiog negalima. „Psichologijos atsisakymo kaina atskleistųjų pirmenybių teorijai yra didelė. Mes turime atsisakyti pretenzijų pasiūlyti priežastinį elgesio aiškinimą“ (Binmore 2009: 20). Kaip bebūtų, Elsterį, kitaip nei AP teoretikus, nuolat motyvavo įsitikinimas, kad mokslininkai turi nurodyti ne tik tai, jog kažkas atsitiko, ir tuo pasiremdami pateikti būsimų įvykių prognozes, bet ir paaiškinti, kodėl įvyko vienas ar kitas įvykis. Kaip jau minėjau pirmojoje darbo dalyje, analitinėje mokslo filosofijoje buvo prieita prie išvados, jog atsakyti į Elsteriui taip rūpimus „kodėl klausimus“ (*why questions*), nenurodant į priežastis, yra problematiška.

RPP: realistinė ar instrumentalistinė teorija?

Dar vienas svarbus nesutarimas tarp Elsterio ir kitų RPP atstovų kilo sprendžiant klausimą, ar individo samprata privalo būti realistiška. Įprasta teigti, jog ekonomikos teorijoje, o taip pat ir RPP, kuri kartais vadinama „ekonominiu imperializmu“, figūruojanti individo samprata yra nerealistiška. Kaip pažymi amerikiečių filosofas Peteris Godfrey-Smithas, „mokslininkai, kurių uždavinys (*business*) yra empirinio pasaulio supratimas, dažnai leidžia laiką svarstydami dalykus, kurie nėra (*are known not to be*) šio pasaulio dalis. Standartiniai pavyzdžiai yra <...> visiškai racionalūs <...> įvairių socialinių mokslų modelių agentai“ (Godfrey Smith 2009: 101). Dažnai RPP teoretikai, bandydami apginti nerealistiškas RPP prielaidas, tiesiog neigia, jog moksliniai modeliai, taip pat ir individo modelis, privalo būti realistiški (Jasso 1988; Morton 1999).¹⁴ Tokią poziciją galima sieti su instrumentalistine mokslo filosofija. Instrumentalistų manymu, moksliniai modeliai yra naudingi instrumentai, leidžiantys prognozuoti, tačiau neprivalo (nors ir gali) būti realistiški. Instrumentalizmas ekonomikoje dažniausiai siejamas su dviem vardais: Fritzu Machlupu ir Miltonu Friedmanu.¹⁵

¹⁴ Tai tikrai nėra vienintelė strategija, taikoma siekiant apginti nerealistišką racionalumo sampratą. Deja, darbo apimtis neleidžia visų jų aptarti. Kaip bebūtų, ši yra viena iš dažniausiai taikomų ir aptariamų kritinėje literatūroje ir viena iš strategijų, su kuria Elsteris polemizuoja (Elster 2007: 25-27). Jo neįtikina ir ne tokie filosofiški mėginimai apginti nerealistišką racionalumo sampratą (Elster 2009: 9).

¹⁵ Machlupas ir Friedmanas, žinoma, gali pasirodyti „vakarykštės senienos“, tačiau dažniausiai naujų autorių argumentai tėra tik šių mąstytojų pateiktų argumentų versijos.



Machlupas, remdamasis vėlyvaisiais loginiais pozityvistais, priėmė sintaktinę mokslinės teorijos sampratą, kuria remiantis mokslinę teoriją galima traktuoti kaip aksiomatizuotą sistemą, susidedančią iš stebėjimo kalbos, teoretinės kalbos ir korespondencijos taisyklių, kurių pagalba galima iš teoretinės kalbos sąvokų išvesti stebėjimo kalbos sąvokas. Galimos dvi teorinės tokios kalbos interpretacijos: realistinė ir instrumentalistinė (Suppes 1977: 30). Machlupas, pasiremdamas instrumentalistine teoretinių teiginių interpretacija, rašo, jog „fundamentali klaida empiristų antiteoretikų pozicijoje glūdi jų negebėjime įžvelgti skirtumo tarp fundamentalių (heuristinių) hipotezių, kurios nėra nepriklausomai tikrinamos, ir specifinių (faktinių) prielaidų, kurios turi atitikti stebimus faktus ar sąlygas“ (Machlup 1955: 7-8). Tiesioginiu stebėjimu patikrinti, ar ekonomikos prielaidos yra teisingos, neįmanoma. Tačiau mes galime jas pateisinti netiesiogiai, tikrindami stebėjimo teiginius, kuriuos išvedame iš teorijos prielaidų. Ekonomistai, Machlupo manymu, yra tokioje pačioje situacijoje, kaip ir fizikai, kurie savo teorijose mini esinius, kurių neįmanoma stebėti, tačiau remdamiesi tokiomis teorijomis visgi gali išvesti empiriškai patvirtinamus arba paneigiamus teiginius.

Friedmanas taip pat dažnai yra laikomas instrumentalistu. Tiesa, ne visi sutinka, jog jo pažiūras galima sutapatinti su loginių pozityvistų pažiūromis (Boland 1979). Kaip ten bebūtų, jo manymu, „pagrindinis pozityvaus mokslo tikslas yra ‚teorijos‘ ar ‚hipotezės‘, kuri pateiktų teisingas ir prasmingas (i. e. netruistiškas) dar nestebėtų reiškinių prognozes“ (Friedman 2009 [1953]: 7). Kurdami hipotezes, kurios leidžia pateikti teisingas prognozes, mes galime modeliuojamiems individams priskirti įvairių savybių, kurių realūs žmonės iš tikro neturi. Tačiau jei tik jie elgiasi taip, kaip buvo prognozuota, Friedmano manymu, visiškai teisėta yra sakyti, jog jie elgiasi tarsi (*as if*) jie tas savybes turėtų. „Neatrodo visiškai nepagrįsta, jog labai geros prognozės bus paremtos hipoteze, jog biliardo žaidėjas smūgiavo tarsi jis būtų žinojęs sudėtingas matematines formules“ (Friedman 2009 [1953]: 21). Elsterio toks mėginimas apginti RPP neįtikina. Visų pirma, reikia pabrėžti, jog jis mano, kad mokslinį aiškinimą reikia atskirti nuo pasakų pasakojimų (*storytelling*). „Tikras aiškinimas paaiškina (*accounts*) tai, kas įvyko, kaip tai įvyko. Papasakoti istoriją yra paaiškinti tai, kas įvyko, kaip tai galėjo įvykti“ (Elster 2007: 24). Jis teigia, jog Friedmanas laikosi „operacionalistinio ir instrumentalistinio aiškinimo supratimo, kuris atsirado fizikoje ir <...> buvo pritaikytas (*adopted by*) socialiniams mokslams“ (Elster 2007: 25–26). Elsteris pripažįsta, jog instrumentalizmas fizikoje gali atrodyti įtikinančiai, nes nerealistiškos prielaidos iš tiesų leidžia pateikti teisingas prognozes. Tačiau RPP instrumentalizmas



nepateisina, nes ji, Elsterio manymu, retai gali pateikti teisingas žmonių elgesio prognozes (Elster 2007: 24). Žinoma, tai nėra principinis argumentas prieš instrumentalizmą, nes, nepaisant RPP nesėkmių, galbūt ir socialiniuose moksluose įmanoma sukurti nerealistišką teoriją ar modelį, kurie leistų daryti pakankamai tikslias žmonių elgesio prognozes. Friedmanas taip pat teigia, jog jeigu mokslinis modelis yra tikrovės idealizacija (o su tuo labai sunku nesutikti), jis yra automatiškai nerealistiškas. Jo manymu, „svarbus klausimas, kurio reikia klausti apie teorijos „prielaidas“, yra ne ar jos yra deskriptyviai „realistiškos“ – jos niekada tokios nėra“ (Friedman 2009 [1953]: 15).

Elsteris laikosi kitokios pozicijos. Siekdamas paaiškinti Elsterio poziciją šiuo klausimu, įsivesiu skirtį tarp aristoteliškų ir galilėjiškų idealizacijų. Kaip rašoma Stanfordo filosofijos enciklopedijoje, „aristoteliškos idealizacijos prilygsta visų savybių, kurios mūsų manymu nėra relevantiškos sprendžiamos problemos akivaizdoje, „nulupimui“ (*stripping away*) <...> Galilėjiškos idealizacijos yra tokios, kurios įtraukia sąmoningus iškraipymus (*distortions*)“ (Frigg ir Hartmann, 2012). Tokiu atveju idealizacija nebūtinai turi būti nerealistiška (nors gali būti tokia). Mokslinis modelis tiesiog privalo išskirti esmines modeliuojamo objekto savybes. Elsteris gina aristoteliškas idealizacijas ir mano, jog jos privalo būti realistiškos. Tokią jo poziciją Peteris Hedströmas įvardija kaip analitinį realizmą. Hedströmo teigimu, „nors ir įrodinėdamas abstrakcijų būtinumą, jis visada atkakliai tvirtino, jog tikri aiškinimai turi paaiškinti tai, kas vyksta, kaip tai vyksta“ (Hedström 2005: 6-7). Laikydamasis tokios filosofinės nuostatos, Elsteris reikalauja, kad individo samprata būtų ne tik psychologinė, bet ir realistiška. Tiesa, sudėtingo ginčo tarp mokslinių realistų ir instrumentalistų jis beveik neaptaria.

Plonoji ir storoji racionalumo sampratos

Elsteris laikosi kitokios pozicijos nei kiti RPP atstovai ir sprenddamas klausimą, kokia racionalumo samprata derėtų remtis. AP teorijos atstovų manymu, užtenka ganėtinai plonos racionalumo sampratos. Remiantis ja, pasielgti racionaliai reiškia išpildyti tam tikrus formalius racionalaus poelgio kriterijus (Hargreaves-Heap ir Varoufakis 2004: 8). Šie kriterijai yra pasirinkimų nuoseklumas (*transitivity*), išbaigtumas (*completeness*) ir tęstinumas (*continuity*). Nuoseklumas reiškia, jog individo pasirinkimai privalo būti bent jau tranzityvūs. Jei individas teikia pirmenybę (*prefers*) A, o ne B ir teikia pirmenybę B, o ne C, tai jis bus nuoseklus, jei teiks pirmenybę A vietoj C. Jeigu jis visgi



renkasi C vietoj A, jis yra nenuoseklus. Elsterio teigimu, „Nuoseklumas yra plonosios racionalumo sampratos esmė.“ (Elster 1983b: 1). Pasirinkimų išbaigtumas (*completeness*) reiškia, jog yra teikiama pirmenybė arba A vietoj B, arba B vietoj A. Jeigu pirmenybė neteikiama nei A, nei B, racionalus individas yra abejingas. Pasirinkimų tęstinumas reiškia, jog jei individas teikia pirmenybę A vietoj B ir A šiek tiek pakinta, tai racionalus individas vis tiek toliau turėtų rinktis A.

Plonoji racionalumo samprata yra instrumentalistinė – jai rūpi nuoseklumas pereinant nuo siekiamų tikslų prie galimų būdų šiems tikslams pasiekti. Kaip pažymi Hargreaves-Heap et al., „lošimų teorijos orientacija yra atvirai humistinė“ (Hargreaves-Heap et al. 2004: 30). Formuluodami lošimų teoriją ekonomistai mėgino atsiriboti nuo per introspekciją prieinamos vulgariosios psichologijos, kuria Elsteris plačiai remiasi svarstydamas, kaip turėtų atrodyti teisinga racionalumo samprata. Introspekcinės psichologijos protokolai daugelio buvo (ir vis dar yra) laikomi problematiškais, nes jie laikomi subjektyviais. Kaip pažymi vienas garsiausių psichologinio biheviorizmo atstovų S. S. Stevensas, „esminė visų faktų, kurie yra laikomi moksliniais, charakteristika yra ta, jog jie yra vieši. Mokslas reikalauja viešų, o ne privačių faktų“ (Stevens 1935: 327). Kaip pažymi ekonomikos filosofas Danielis Hausmanas, „Paulius Samuelsonas nubrėžė ‚operacionalistinės programos‘ gaires (*sketched*) ekonomikos teorijai, kuriose aiškiai pasiūlė naują empiriškai gerbtiną būdą užsiimti ekonomika“ (Hausman 1982: 156). Tokie ekonomistų mėginimai atsiriboti nuo introspekcinės psichologijos istoriškai sutampa su empiristinėmis dvidešimto amžiaus pradžios nuotaikomis mokslo filosofijoje ir kituose moksluose. Tuo metu buvo populiaru jau minėta amerikiečių fiziko Bridgmano suformuluota operacionalizmo doktrina, pagal kurią „kalbėdami apie bet kokią sąvoką, mes neturime omenyje nieko daugiau, išskyrus operacijų sąrašą; sąvoka yra sinonimiška atitinkamam operacijų sąrašui“ (Bridgman 1958 [1927]: 5). Tos sąvokos, kurių negalime apibrėžti nurodydami tam tikro operacijų sąrašo, nėra prasmingos. Daliai psichologų, kurie neigiamai vertino introspekcinę psichologiją, operacionalizmo doktrina pasirodė puikus „ginklas“, leidžiantis su ja „susidoroti“, nes operacijos, Stevenso manymu, užtikrina reprezentabiliam mokslui reikalingą intersubjektyvumą (Stevens 1935: 326). Samuelsono motyvacija formuluojant AP buvo panaši. Jo teigimu, „visa vartotojų elgesio teorija gali būti pagrįsta operacionaliai prasmingais pagrindais atskleistųjų pirmenybių ribose“ (Samuelson 1948: 251).

Elsteris, savo ruožtu, nors ir pripažįsta, jog mes niekad negalime būti tikri dėl to, ką jaučia ir galvoja kiti, tačiau mano, jog „egzistuoja apytikris (*rough*) intersubjektyvus sutarimas dėl to, kiek



skirtingų būklių [sąmonės – Z. G.] yra bei kokios situacijos turi tendenciją jas sukelti (*tends to elicit them*)“ (Elster 1994: 26). Nors ir neatmetė tokios racionalumo sampratos, Elsteris visgi laikėsi pozicijos, jog ji yra per plona ir privalo būti papildyta¹⁶. Remiantis plonąja racionalumo samprata, daugelio veiksmų, kurių iracionalumas mums atrodo akivaizdus, negalima kvalifikuoti kaip iracionalių. „Iki šiol nebuvo pasakyta nieko, kas sustabdytų mus nuo savižudybės, žmogžudystės ar genocido laikymo racionalių elgesiu“ (Elster 1983b: 15). Taigi, Elsterio teigimu, „mums reikia storesnės (*broadier*) racionalumo sampratos, kuri peržengia išimtinai formalius svarstymus“ (Elster 1983b: 15).

Kas būdinga Elsterio pateiktai storajai racionalumo sampratai? Knygoje „Rūgščios vynuogės“ jis rašo, jog „mes turėtume vertinti storąjį įsitikinimų ir troškimų racionalumą atsižvelgdami į tai, kaip jie buvo suformuoti (*shaped*)“ (Elster 1983b: 15). Elsteriui labai svarbu, kad tiek įsitikinimai, tiek troškimai būtų sukelti teisingų priežasčių. Tiesa, Elsteris pripažįsta, jog negali nurodyti, kokios priežastys yra teisingos, tačiau jis leidžia suprasti, jog jos yra susijusios su teisingu ir autonomišku sprendimu. „Įsitikinimas gali būti nuoseklus ir netgi teisingas, troškimas – nuoseklus ir netgi moralus, tačiau vis tiek mes galime vengti pavadinti juos racionaliais, jei jie buvo suformuoti nerelevantiškų priežastinių faktorių, aklo psichinio priežastingumo, veikiančio už asmens nugaros“ (Elster 1983b: 15–16). Kalbėdamas apie įsitikinimų racionalumą, Elsteris pasiremia vadinamąją kognityvine racionalumo samprata (Walliser 1989: 7). Pagal šią sampratą, „nors veiksmo racionalumas yra laiduojamas teisingo ryšio tarp agento tikslų ir įsitikinimų, įsitikinimų racionalumas priklauso nuo to, ar jie turi teisingo pobūdžio ryšį su jam prieinamais duomenimis“ (Elster 1986: 1). Elsterio manymu, įsitikinimų racionalumui užtikrinti neužtenka įsitikinimų ir įrodymų (*evidence*), kurie tuo metu buvo prieinami, palyginimo. Reikia atsekti tikrąją priežastinę istoriją, nes individas gali neracionaliai prieiti prie įsitikinimų, kurie taip pat turi pagrindą ir prieinamuose duomenyse (Elster 1983b: 16). Jo teigimu, „pozityvi racionalių įsitikinimų charakterizacija gali būti atlikta pasiremiant sprendimo (*judgement*) sąvoka, kuri žymi sugebėjimą sintezuoti plačią ir išsisklaidžiusią informaciją, kuri daugiau ar mažiau svarbi sprendžiant problemą – tokiu būdu, jog nė vienam elementui ar elementų aibei nėra priskiriama perdėta svarba“ (Elster 1983b: 16). Bandydamas nurodyti, kiek informacijos yra racionali surinkti, Elsteris pasiremia amerikiečių mokslininko Herberto Simono pateiktos riboto racionalumo (*bounded*

¹⁶ Jis aptarė įvairius jos trūkumus, kurių šio darbo rėmuose, deja, negaliu pristatyti. Pristatysiu tik tai, kas, mano manymu, yra esminė priežastis, paskatinusi Elsterio skeptiškumą. Jo kritika yra pateikta Elster 1983b: 2–15.



rationality) teorijos elementais (Elster 1983b: 17–18; Simon 1957: 241–274). Simono racionalaus informacijos rinkimo sampratą labai taikliai apibūdina Nobelio premijos laureatas Reinhardas Seltenas: „Sprendimų alternatyvos yra ne duotos, bet randamos viena po kitos paieškų proceso metu. Paprasčiausiu atveju paieškų procesas tęsiasi, kol randamos patenkinamos (*satisfactory*) alternatyvos, kurios pasiekia ar peržengia aspiracijos lygius, ir tada ta alternatyva yra pasirenkama“¹⁷ (Selten 2002: 13). Elsteris, deja, nepateikia jokio racionalių troškimų apibrėžimo, tik tam tikrus pasvarstymus ta tema. Racionalus troškimas, jo manymu, turėtų būti autonomiškas, bet jis pripažįsta, jog negali pasiūlyti jį patį patenkinačio autonomijos apibrėžimo.

Kombinuotos individo sampratos link

Kita vertus, negalima neigti, jog Elsteris visada atvirai pripažino, kad RPP turi ir kitų sunkumų. Tiesa, ankstyvuoju kūrybos laikotarpiu RPP trukūmai jam atrodė išsprendžiami. Visgi ilgainiui RPP trūkumų apimtis nuslopino Elsterio entuziazmą RPP atžvilgiu. Visos jo pateiktos kritikos, kurios tam tikra dalis yra ganėtinai techniška, šio darbo rėmuose, deja, negaliu išsamiai aptarti. Todėl trumpai paminėsiu tai, ką laikau svarbiausia priežastimi, nulėmusia Elsterio nutolimą nuo RPP. Kaip jau minėjau, Elsteris mano, jog socialinius mokslus charakterizuoja intencionalistinis aiškinimas. Jeigu veiksmas yra racionalus, jis yra intencionalus. Visgi net ankstyvasis Elsteris neatmeta galimybės, jog ne visas socialinis žmonių elgesys gali būti paaiškintas per intencionalaus aiškinimo prizmę. Kaip jis pastebi vienoje ankstyvųjų savo knygų, „žmonės kartais elgiasi kvailai dėl kvailumo ir rigidiškai dėl rigidiškumo. Inercija gali būti racionalus būdas kovoti su per greitai kintančia aplinka, bet tai taip pat gali būti tiesiog tai, kas iš tiesų yra: inercija“ (Elster 1979: 139). Kuo toliau, tuo stipriau Elsteris gina poziciją, jog didelę žmonių elgesio dalį mes galime paaiškinti tik kaip neintencionalų elgesį. Kadangi, kaip jau minėjau, neintencionalus elgesys negali būti (remiantis Elsterio pateikta racionalumo samprata) racionalus, tai reiškia, jog didelės žmonių elgesio dalies mes negalime paaiškinti per RPP prizmę. Vėlesniuose tekstuose Elsteris daug dėmesio skiria tokio elgesio priežastims aptarti: socialinėms normoms (kurias jis kruopščiai atskiria nuo kitokio pobūdžio normų) ir emocijoms. Lūžio tašku, ties

¹⁷ Tiesa, nors ankstyvasis Elsteris ir simpatizavo Simono pasiūlymui, visgi pripažino, jog jo teorija nebuvo pakankamai išvystyta, kad pakeistų standartinę sprendimų teorijos racionalumo sampratą (Elster 1983a: 74).



kuriuo Elsteris pereina nuo racionalaus individo sampratos prie kombinuotos, reikėtų laikyti jau minėtą knygą „Visuomenės cementas“. Joje Elsteris svarsto vadinamąją socialinės tvarkos problemą, kurią išskaido į dvi smulkesnes problemas: koordinacijos problemą ir kooperacijos problemą. Elsterio manymu, šių socialinių procesų negalima paaiškinti RPP rėmuose. Taigi Elsteris siūlo ne tik praplėsti plonąją racionalumo sampratą, tačiau ir papildyti individo veiksmų aiškinimo modelį socialinių normų teorija, kuri yra autonomiška (i. e. nesuredukuojama į RPP). Jis rašo, jog „Egzistuoja eklektiškas argumentas, jog kai kurios elgesio formos yra geriausiai paaiškinamos remiantis prielaida, jog žmonės elgiasi racionaliai, kai tuo tarpu kitos gali būti paaiškintos remiantis socialinių normų teorija. Taip pat (*alternatively*) gali būti eklektiškas požiūris, kuriuo remiantis tiek racionalumas, tiek socialinės normos yra daugelio veiksmų determinantai. Dažniausiai aš remsiuosi vienu ar kitu iš šių eklektiškų požiūrių.“ (Elster 1985b: 97). Nors jis pripažįsta, jog neturi atsakymo, kodėl žmonės laikosi socialinių normų, tačiau mėgina parodyti, jog bent dabar siūlomi būdai per RPP prizmę paaiškinti, kodėl žmonės tai daro, nėra sėkmingi (Elster 1985b: 125–151). Taigi Elsteris atitolsta nuo RPP projekto, nes jo rėmuose, jo manymu, sunku (o kartais net neįmanoma) paaiškinti žmonių veiksmų ir tam tikrų socialinių procesų. Išspręsti šias problemas, jo manymu, gali leisti realistiškesnis psichologinis individo portretas, kuris atsižvelgia į tikrąsias žmonių elgesio priežastis. Todėl „šykštumas (*parsimony*) turi užleisti vietą realizmui“ (Elster 1985b: 250).

IŠVADOS

1. Elsterio suformuluotą individo sampratą RPP kontekste charakterizuoja:
 - a) Psichologizmas. Elsteris gali pagrįsti psichologistinę individo sampratą, pasiremdamas nuostata, jog pateikti mokslinį įvykio aiškinimą reiškia pateikti priežastinį mechanizmą, kuris tą įvykį sukėlė, bei teze, jog vis tikslesnių priežastinių mechanizmų paieška leidžia išvengti prastų aiškinimų. Tą padaryti, jo manymu, leidžia aiškinamosios redukcijos modelis.
 - b) Vulgarioji psichologija. Elsteris laiko vulgariosios psichologijos pateikiamus aiškinimus teisėtu mokslinio aiškinimo tipu – intencionalistiniu aiškinimu. Bent du svarbius intencionalistinio aiškinimo elementus – pagrindų kaip priežasčių doktriną bei hermeneutinio geranoriškumo principą – Elsteris perima iš amerikiečių filosofo Donaldo Davidsono. Ankstyvuosiose savo



tekstuose Elsteris teigiamai atsiliepia ir apie Davidsono suformuluotą anomaliojo monizmo doktriną.

- c) Psichologinis realizmas. Elsteris nuolat pabrėžia, jog individo samprata privalo būti realistiška. Elsteris pateikia argumentus, kodėl nerealistiška RPP negali būti pagrįsta remiantis instrumentalistine mokslo filosofija, tačiau nepateikia argumentų už mokslinį realizmą.
2. Elsterio reduktyvizmas gali būti suderintas su jo pateikiama mėginimų socialinius mokslus visiškai redukuoti į biologiją kritika, nes nors Elsteris ir mano, jog reduktyvizmas leidžia pasiekti vis tikslesnių aiškinimų, tačiau taip pat pripažįsta, jog redukcija gali būti atliekama netinkamai. Mėginimai socialinius mokslus visiškai redukuoti į biologiją, jo manymu, yra tokios netinkamai atliekamos redukcijos pavyzdys.
3. Elsterio reduktyvizmas negali būti suderintas su jo ankstyvuosiuose tekstuose aptinkamais teigiamais pasisakymais Donaldo Davidsono suformuluotos AM doktrinos atžvilgiu, nes remiantis šia doktrina vulgarioji psichologija iš principo negali būti suredukuota į fiziką, o Elsteris neatmeta galimybės, jog tokia redukcija iš principo yra įmanoma.
4. Viena iš priežasčių, nulėmusių Elsterio nutolimą nuo RPP, yra suvokimas, jog bent kai kurių svarbių socialinių procesų nepavyks paaiškinti per intencionalistinio aiškinimo prizmę.

DARBO VADOVAS DR. KĘSTAS KIRTIKLIS:

Socialinių mokslų filosofinės problemos – ne itin populiari tyrimų sritis tiek Lietuvos filosofijoje, tiek ir pačiuose socialiniuose moksluose, tad šiai sričiai skirtas bakalauro darbas jau išsyk liudija tam tikrą autoriaus intelektinę drąsą. Žinoma, vien drąsos parašyti geram darbui nepakanka, reikalingas ir neblogas abiejų sričių (t. y. filosofijos ir socialinių mokslų metodologijos) išmanymas bei gebėjimas jį atskleisti palyginti nedidelės apimties tekste.

Zbignevas Gricevičius visas šias savybes tikrai turi. Jo bakalauro darbas skirtas vienam iš pagrindinių šiandienų metodologinio individualizmo atstovų – Jonui Elsteriui ir jo individo koncepcijai. Tačiau ne tik jai. Pasitelkus Elsterio individualizmą darbe faktiškai analizuojama gerokai platesnė diskusija dėl metodologinio individualizmo pagrindų, kurioje susikerta tokios svarbios šiuolaikinės pozicijos kaip racionalaus pasirinkimo prieiga ir analitinė sociologija, iš šiokios tokios užmaršties „prisikelia“ sociobiologija, o fone šmėsčioja holistai ir eliminatyvistai – individualizmo apskritai ar



elsteriškos jo versijos kritikai. Visgi darbas anaipol nėra vien tik itin gerai parašytas referatas ar problemos įvadas: analizuodamas Elsterio koncepciją Zbignev ne ką mažiau dėmesio skiria ir silpnosioms jos pusėms, nurodydamas keblumus, su kuriais ši koncepcija susiduria, keldamas klausimus, atsakymų į kuriuos Elsterio tekstuose pasigenda. Tų klausimų yra ne tiek jau mažai ir jie neabejotinai verti atsakymų, ar bent pastangų atsakyti, tad norisi tikėtis, kad Zbignev ir jo darbo skaitytojus jie inspiruos tolimesniems tyrinėjimams, klausimams, atsakymams, o galbūt net originalių koncepcijų kūrimui.

BIBLIOGRAFIJA

1. Arntzenius, F., 2010. Reichenbach's Common Cause Principle. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2010 Edition, ed. Edward N. Zalta. Prieiga per internetą: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/physics-Rpcc/>. [Žiūrėta 2013.06.01 d].
2. Becker, G. S., 1978. *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: The University of Chicago Press.
3. Bhargava, R., 1992. *Individualism in Social Science: Forms and Limits of Methodology*. Oxford: Oxford University Press.
4. Binmore, K., 2009. *Rational Decisions*. Oxford: Oxford University Press.
5. Bridgman, P. W., 1958 [1927]. *The Logic of Modern Physics*. New York: The Macmillan Company.
6. Churchland, P., 1981. Eliminative Materialism and Propositional Attitudes. *The Journal of Philosophy*, 78 (2), pp.67-90.
7. Daintith, J. ir Martin, E., 2010. *Oxford Dictionary of Science*. Oxford: Oxford University Press.
8. Davidson, D., 2002. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.
9. Davidson, D., 2002 [1963]. Reason, Actions and Causes. In: Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, pp.3-21.
10. Davidson, D., 2002 [1970]. Mental Events. In Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, pp.207-225.
11. Davis, J. B., 2003. *The Theory of the Individual in Economics. Identity and Value*. London: Routledge.



12. Davis, J. B., 2011. *Individuals and Identity in Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.
13. Demeleunare, P. ed., 2011. *Analytical Sociology and Social Mechanisms*. Cambridge: Cambridge University Press.
14. Elster, J., 1978. *Logic and Society: Contradictions and Possible Worlds*. New York: John Wiley and Sons.
15. Elster, J., 1979. *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
16. Elster, J., 1982. Marxism, functionalism and game theory. The Case for Methodological Individualism. *Theory and Society*, 11, pp.453-82.
17. Elster, J., 1983a. *Explaining Technical Change: A Case study in the Philosophy of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
18. Elster, J., 1983b. *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
19. Elster, J., 1983c. Reply to Comments (on Marxism, functionalism and game theory). *Theory and Society*, 12, pp.111-120.
20. Elster, J., 1985a. *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
21. Elster, J., 1985b. *The Cement of Society. A Study of Social Order*. Cambridge: Cambridge University Press.
22. Elster, J., 1986a. *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
23. Elster, J. ed., 1986b. *Rational Choice*. New York: New York University Press.
24. Elster, J., 1986c. Introduction. In: Jon Elster ed., *Rational Choice*. New York: New York University Press, pp.1-33.
25. Elster, J., 1989. *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
26. Elster, J., 1994. Rationality, emotions, and social norms. *Synthese*, 98, pp.21-49.
27. Elster, J., 1998. A Plea for Mechanisms. In: Peter Hedström and Richard Swedberg eds., *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.45-74.
28. Elster, J., 1999. *Alchemies of the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.



29. Elster, J., 2000 [1989]. *Socialinių Mokslų Elementai*. Vilnius: Vaga.
30. Elster, J., 2000. Rational Choice History: A Case of Excessive Ambition. *American Political Science Review*, 94, pp.685-95.
31. Elster, J., 2007. *Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
32. Elster, J., 2009. Excessive Ambitions. *Capitalism and Society*, 4 (2), pp.1-30.
33. Friedman, M., 2009 [1953]. The Methodology of Positive Economics. In: Uskali Mäki ed., *The Methodology of Positive: Reflections on the Milton Friedman legacy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.3-43.
34. Frigg, R. ir Hartmann, S., 2012. Models in Science. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2012 Edition, Edward N. Zalta ed. Prieiga per internetą: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/models-science/>. [Žiūrėta 2013.06.01.].
35. Godfrey-Smith, P., 2009. Models and Fictions in Science. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 143, pp.101-116.
36. Hamlin, C. L., 2002. *Raymond Boudon, Cognitive Rationality and Critical Realism*. London: Routledge.
37. Hargreaves, H. ir Varoufakis, S., 2004. *Game Theory: A Critical Introduction*. London: Routledge.
38. Hausman, D., 1992. *The Inexact and Separate Science of Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.
39. Hedström, P., 2005. *Dissecting the Social: On the Principles of Analytical Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
40. Hedström, P. ir Swedberg, R., 1996. Rational Choice, Empirical Research, and the Sociological Tradition. *European Sociological Review*, 12, pp.127-146.
41. Hedström P. ir Bearman P. eds., 2011. *Oxford Handbook of Analytical Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
42. Hempel, C. G., 2002. Two Models of Scientific Explanation. In: Alexander Rosenberg ir Yuri Balashov eds., *Philosophy of Science: Contemporary Readings*. London: Routledge, pp.45-56.
43. Jasso, G., 1988. Principles of Theoretical Analysis. *Sociological Theory*, 6, pp.1-20.



44. Kantas, I., 1980 [1785]. *Dorovės metafizikos pagrindai*. Vilnius: Mintis.
45. Kincaid, H., 1990. Molecular Biology and the Unity of Science. *Philosophy of Science*, 57, pp.575-593.
46. Kincaid, H., 1993. The Empirical Nature of Individualism-Holism Dispute. *Synthese*, 97, pp.229-247.
47. Machlup, F., 1955. The Problem of Verification in Economics. *Southern Economic Journal*, 22, pp.1-21.
48. Manzo, G., 2010. Analytical sociology and its critics. *European Journal of Sociology*, 51, pp.129-70.
49. Morton, R., 1999. *Methods and Models: A Guide to the Empirical Analysis of Formal Models in Political Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
50. Neumann, J. ir Morgenstern, O., 1944. *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton: Princeton University Press.
51. Norkus, Z., 2005. Mechanisms as Miracle Makers? The Rise and the Inconsistence of the 'Mechanismic Approach' in Social Science and History. *History and Theory*, 44, pp.348-372.
52. Opp, K. D., 2005. Explanations by Mechanisms in the Social Sciences. Problems, Advantages, and Alternatives. *Mind and Society*, 36, pp.163-178.
53. Pearson, K., 1911 [1892]. *The Grammar of Science*. London: A. and C. Black.
54. Ramsey, W. ir Stich, S., 1990. Connectionism, Eliminativism and The Future of Folk Psychology. *Philosophical Perspectives*, 4, pp.499-533.
55. Reichenbach, H., 1956. *The Direction of Time*. Berkeley: The University of Los Angeles Press.
56. Roemer, J., 1986. *Analytical Marxism*. Cambridge: Cambridge University Press.
57. Rosenberg, A., 2007. *Philosophy of Biology: A Contemporary Introduction*. Routledge: London.
58. Salmon, W. C., 1990. Scientific Explanation: Causation and Unification. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 22 (66), pp.3-23.
59. Salmon, W. C., 1989. *Four Decades of Scientific Explanation*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.



60. Samuelson, P., 1948. Consumption Theory in Terms of Revealed Preference. *Economica*, 15 (60), pp.243-253.
61. Sarkar, S., 1992. Models of Reduction and Categories of Reductionism. *Synthese*, 91, pp. 167-94.
62. Satz D. ir Ferejohn J., 1994. Rational Choice and Social Theory. *The Journal of Philosophy*, 91, pp.71-87.
63. Schumpeter, J., 1909. On the Concept of Social Value. *Quarterly Journal of Economics*, 23, pp.213-32.
64. Schwartz, J., 1993. Functional Explanation and Metaphysical Individualism. *Philosophy of Science*, 60 (2), pp.278-301.
65. Selten, R., 2002 [2001]. Rethinking Bounded Rationality. In: Gerd Gigenrenzer ir Reinahrd Selten, *Bounded Rationality: The Adaptive Toolbox*. Massachusetts: The MIT Press, pp.13-37.
66. Simon, H., 1957. *Models of Man*. London: John Willey and Sons, Inc.
67. Sperber, D., 1996. *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. London: Blackwell Publishing.
68. Suppes, P., 1970. *A Probabilistic Theory of Causality*. Amsterdam: North Holland Publishing Company.
69. Suppes, P., ed., 1977. *Structure of Scientific Theories*. Illinois: University of Illinois Press.
70. Stevens, S. S., 1935. The Operational Basis of Psychology. *The American Journal of Psychology*, 47 (2), pp.323-330.
71. Udehn, L., 2001. *Methodological Individualism: History, Background, Meaning*. London: Routledge.
72. Walliser, B., 1989. Instrumental Rationality and Cognitive Rationality. *Theory and Decision*, 27, pp.7-36.
73. Wilson, E. O., 1980. *Sociobiology: The Abridged Edition*. Harvard: Belknap Press of Harvard University Press.
74. Woodward, J., 2005. *Making Things Happen*. Oxford: Oxford University Press.



Daina Habdankaitė

VAIZDUOTIŠKOS SĄMONĖS ATVIRUMAS IMMANUELIO KANTO FILOSOFIJOJE

Immanuelio Kanto „Grynojo proto kritika“ yra lūžio taškas Vakarų filosofijos sąmonės sampratoje: Kanto atskirti juslumas, intelektas bei protas leidžia subtiliau apibrėžti sąmonės galių funkcijas bei adekvačiau aiškinti pažįstančio ir sprendžiančio subjekto veikimą. Tai įgalina du dalykai: apriorizmo principas ir vaizduotės vaidmuo suvokime. Pirmasis užtikrina subjekto ir jo suvokiamo pasaulio objektyvų ryšį, o antrasis susieja subjekto sąmonės galias. Tačiau apriorizmas ir vaizduotė yra sunkiai suderinami, jei apmąstome jų veiklą iki galo. Tuo paremta, pavyzdžiui, Hėgelio kritika, jog Kanto filosofija nesugeba išvengti subjekto–objekto įtamos, kadangi laikomasi apriorinių formų ir pažinimo turinio dualizmo. Kitas priekaištas, o kartu Kanto filosofijos radikalizavimo, atvejis yra Martino Heideggerio pasiūlyta interpretacija, kurios esmė – laikiškas sąmonės pobūdis, vedantis prie metafizikos savinaikos. Hėgeliška kritika Kantui remiasi apriorizmo principo nepagrįstumu, o heideggeriškoji interpretacija akcentuoja vaizduotišką sąmonės veikimą. Abiem atvejais vienas polis naikina kitą, vedamas prie prieštaravimų. Savo darbe iš naujo užklausime apriorizmo ir vaizduotės santykį Kanto filosofijoje, pratęsdami abiejų implikacijas.

Darbe parodysime suvokiančios sąmonės atvirumą, kurį suponuoja apriorizmo principas, bei išskleisime sąmonės dinamišką pobūdį sintezės bei schematizmo veikime. Atskleidę sąmonę kaip laikišką, performatyvią ir kūrybišką, grįšime prie apriorizmo principo, kad galėtume apibrėžti vaizduotiško sąmonės veikimo ir apriorizmo santykį – jų suderinamumą arba prieštaringumą.

Tyrimas yra įkvėptas M. Heideggerio „Grynojo proto kritikos“ interpretacijos, tačiau savo darbe ja remsimės tik epizodiškai, kadangi siekiame ne pagrįsti heideggeriškąjį Kanto skaitymą, o suvokti Kanto parodytą sąmonės dinamišką veikimą bei pratęsti tokio veikimo implikacijas. Darbe susiduriame su hermeneutine problema, kadangi „Grynojo proto kritika“ turi du paties Kanto taisytus leidimus – 1781 ir 1787 metų. Pakeitimai mus dominančiuose skyriuose yra radikalūs: skyrius apie transcendentalinę kategorijų dedukciją antrajame leidime visiškai pakeistas, vaizduotę pajungiant



intelektu prerogatyvai. Remsimės abiem leidimais, aiškiai skirdami kiekvieno iš jų implikacijas. Darbu nesiekama Kanto pozicijos rekonstruoti, kritikuoti ar ieškoti jo sistemos vidinių prieštaravimų, nors darbo eigoje teks kai kuriuos iš jų aptarti. Tyrimas traktuotinas kaip atsispiriantis nuo kantiškos sąmonės, apriorizmo ir vaizduotės sampratų, siekiant nubrėžti gaires plėtotinoms išvalgoms, kurias leidžia daryti kantiškoji filosofija.

PAŽINIMO FORMŲ APRIORIŠKUMAS: SĄMONĖ PRIEŠAIS PASAULI

„<...> pagrindinis *Kritikos* klausimas yra kaip ir kokiomis sąlygomis įmanomas patyrimo *objektas*, o ne kaip įmanomas pats
„*sugebėjimas mąstyti*“
(Cassirer 1997: 397).

Kai *Kritikos* pradžioje Kantas iškelia klausimą, kaip įmanomi sintetiniai aprioriniai sprendiniai, tampa aišku, kad filosofo orientacija ir tikslas šiame veikale yra mokslinis-epistemologinis. Mokslinis pažinimas numano pažįstančiojo ir pažįstamojo skirtumą bei reikalauja tokio pažinimo objektyvumo. Abu dalykus pagrindžia kantiškas aprioriškumo principas, kuriuo paremtas joslumo formų (laiko ir erdvės), intelekto kategorijų bei schematizmo veikimas. Tik todėl, kad sąmonė turi apriorinius darinius ir/ar gebas, ji gali būti objektyviai pažįstanti. Kiekvieno sąmonės moduso – joslumo, intelekto ir proto – esmė glūdi apriorinėse formose, kurios įgalina ne tik suvokinio sukūrimą ir jo apdorojimą, bet ir pačios sąmonės dalies veiklą. Apriorinės formos pačios savaime brėžia skirtį tarp pažįstančiojo ir to, kas yra pažįstama. Taigi Kanto subjektas yra priešais pasaulį ir turi ikipatyrines formas pasauliui priimti ir pažinti.

Čia svarbus subjekto apriorinių formų ir jo suvokinių ryšys, kuris numano juos esant atskirtus, tad reikalingus tam tikro susiejimo. Stebėjimo atveju tai kone akivaizdu: kadangi stebėjimą įgalina apriorinės joslumo formos (laikas ir erdvė), jų ryšys su stebiniais yra būtinas – „sintezė erdvėje ir laike turi objektyvią reikšmę“ (Kantas 2013: 129). Daugiau problemų kyla su intelekto kategorijomis, kurioms nėra pateikiamas joks stebinys ir kurios neturi tiesioginės įtakos stebėjimui. Todėl reikia pagrįsti intelekto kategorijų taikymą suvokimo objektams, pasitelkiant tiek kategorijoms, tiek stebiniam bendramatį elementą. Tokiu sintetiniu, objektyvų pažinimą įgalinančiu elementu Kantas įvardija schemą, kurią komentatoriai yra linkę suvokti arba kaip kitu aspektu aprašytas kategorijas (Smith 1918:



340), arba kaip apriorinę juslumo formą – laiką (Banham 2005: 164-166). Abi interpretacijos nėra tikslios, nes pažinimo objektas yra sąvokos pritaikymas stebiniui, o ne loginė taisyklė ar vien stebėjimas. Validesnė atrodo Martino Heideggerio versija apie laikišką, trukmišką sąmonę, kuri ne tik trunka laike ir operuoja laikiškais vaizdiniais, bet ir steigia laiką per kuriančiosios vaizduotės veiklą. Heideggerio interpretacijoje akcentas dedamas tik ant laiko, tačiau mes laiką ir erdvę traktuosime kaip lygiaverčius tos pačios dinaminės sąmonės funkcijos modusus, konstituojančius pažinimo objektą.

Tokį interpretacijos judesį įgalina ne tik *Kritikos* pasažas apie laiką ir erdvę kaip apriorines juslumo formas, bet ir schematizmo samprata, atskleidžianti, kaip sąmonės laikas įsierdvina per procesualumą: laikišką schemą galima vizualizuoti tiesėmis ir taškais. Be to, erdvė, kaip išorinio stebėjimo forma, užtikrina išorės sampratą ir padeda Kantui išvengti solipsizmo. Kanto sistemoje galimybė vizualizuoti subjekto trukmes kartu leidžia lokalizuoti pažinimo objektą ir net brėžti pažinimo ribą. Be abejo, Kantas nėra dekartiškojo sąmonės funkcijų lokalizavimo erdvėje (prisiminkime Dekarto liaukos teoriją) šalininkas, tačiau išlaikydamas pažinimo formų aprioriškumą jis kartu išlaiko skirtį tarp subjekto ir objekto, pastarajam palikdamas vietos subjekte kaip disponuojančiame apriorinėmis formomis. Kantas, nors ir skirdamas fenomeną nuo noumeno ir suvokdamas, kad sąmonė turi reikalą tik su fenomenais, vis dėlto ieško pažinimo objekto – tai neabejotinai lokalizuoti siekiantis troškimas, erdviškas pažinimo modelis. Kantas sąmonę laiko atskirtą nuo jos reiškinių – tai jis lokalizuojamas apriorinėse formose (neva juslinis patyrimas yra materija, o laikas ir erdvė – forma), tai iškyla problema dėl apriorinių formų suderinamumo, lyg jos būtų detalės, kurių briaunas reikėtų nugludinti.

Nepaisant siekio apibrėžti, t. y. lokalizuoti, patyrimą ir jo objektą, Kanto transcendentalumo išskleidime ryškėja sąmonės srautiškumas, kurį vėliau plėtos Husserlis ir fenomenologija apskritai. Apriorinių pažinimo sąlygų aptartis parodo, kaip vieningai veikia sąmonė: suvokimui būtinos formos pačios sau teikia sąlygas ir gaires suvokime pasirodantiems duomenims (su)sintentinti. Čia matome sąmonės kūrybinę galią: trukti, steigti laikiškus santykius ir užmesti laikišką tinklėlį būsimiems suvokiniam. Suvokimas ir suvokinio projekcija išauga iš vieno kamieno, ir tik konkrečiame pažinimo akte suvokimas ir suvokiamasis išsiskiria – tai įvyksta dėl to, jog suvokiamasis tam tikru būdu duodamas suvokėjui – objektyviai reiškiasi.

Pažįstanti sąmonė turi reikalą ne su substancialiais (t. y. materialiais) objektais, o su dinamiškais, sunkiai sučiuopiamais ir dargi priklausančiais nuo apriorinių sąmonės struktūrų vaizdiniais



(*Vorstellung*). Suprasti kaip grynai išoriniai, sąmonei tik pateikiami, tokie vaizdiniai būtų jai visiškai svetimi, tad nebūtų aišku, koku būdu visiškai nemodifikuojamas turinys iš pasaulio gali patekti į subjektą ir ten būti apdorojamas – kaip panaikinti jų nebendramatiškumą. Tad Kanto apriorinės suvokimo formos ne tik atveria subjektą objektyviam pažinimui, bet kaip aktyvios, dinamiškos ir susijusios su vidiniu sąmonės laiku, jos konstituoja ir patį suvokimo objektą. Toliau išskleisime, kaip veikia toks sąmonės atvirumas ir kokias pasekmes apriorizmo principui jis turi.

PAŽĖSTANČIOS SĄMONĖS ATVIRUMAS

Tam, kad suvokimas įgytų objektą ir taptų pažinimu, būtinas suvokimo ir suvokiamojo ryšys. Jį Kanto sistemoje užtikrina apriorinių formų įvedimas – tik dėl jų reiškinys sąmonei tampa reiškiniu ir pažinimas įgyja apibrėžtą objektą. Kantas rašo: „yra dvi sąlygos, vien tik kurioms esant galimas objekto pažinimas: pirma, *stebinys*, kuriuo objektas pateikiamas, bet tik kaip reiškinys; antra, *sąvoka*, kuria objektas, atitinkantis šį stebinį, mąstomas“ (Kantas 2013: 131). Stebinio pasirodymą sąmonei užtikrina apriorinės jausmo formos – laikas ir erdvė. Sąvokos sudarymą – intelekto kategorijos, tačiau jų taikymas stebiniams yra problemiškas dėl stebinio ir sąvokos nebendramatiškumo, todėl Kantas įsiveda schematizmo sampratą. Griežtai žiūrint, be schemos kategorija neturėtų jokio taikymo objekto, nes per schemą stebinys subordinuojamas intelektinei sąvokai. Todėl mūsų darbe schema, o ne kategorija bus laikoma pažinimo objektą funduojančiu aprioriniu elementu.

Kategorijų dedukcijos kaip apriorinės struktūros paaiškinimo neatsisakome, tačiau užuot aptarę grynąsias intelekto sąvokas, akcentuosime sintetinį sąmonės pobūdį. Tokį pasirinkimą lemia du motyvai: 1) darbe laikomasi prielaidos, jog tik vieninga sąmonė pajėgi konstituoti ir apibrėžti suvokimo objektą, todėl ieškosime visiems sąmonės modusams bendramačio elemento; 2) atsižvelgdami į fenomenologines anticipacijas, akcentuosime suvokimo dinamiškumą, kurį iš dalies kuria sintetinis apercepcijos vienumas, o ne jau suformuotos intelekto kategorijos.

Apriorinius suvokimo elementus skirstome į apriorines jausmo formas, sintezę ir schematizmą. Aptarę jų veikimą, turėsime galimybę identifikuoti visoms apriorinėms struktūroms būdingas savybes, kurios ir sudarys prielaidas suprasti sąmonę kaip vieningą, dinamišką ir atvirą.



Nejuslinis jslumas

Norint apibrėžti pažinimo objektą, būtina pereiti tam tikras suvokimo stadijas: jas tikslingiausia suvokti ne kaip išsidėsčiusias laike vieną po kitos, bet kaip sąmonės veikimo modusus. Tokios interpretacinės prieigos validumas paaiškės darbo eigoje. Dabar svarbu turėti omenyje, kad susidūrusi su reiškiniu, sąmonė turi reikalą su neapibrėžtu suvokiniu: „Neapibrėžtas empirinio stebėjimo objektas vadinamas *reiškiniu*“ (Kantas 2013: 68). Kaip matysime, reiškinio kaip pažinimo objekto apibrėžimui reikalingas jo subordinavimas sąvokai. Tačiau sąmonė vykdo apibrėžimo funkciją dar iki reiškinio įsąvokinimo: stebėjime reiškinyje apibrėžiamas kaip reiškinyje, kadangi iš įspūdžių įvairovės išskiriami tam tikri suvokimo vienetai. Tai leidžia Kantui operuoti formos ir materijos sąvokomis stebėjimo aprašyme: „Tai, kas reiškinyje atitinka pojūtį, aš vadinu jo *materija*; o tai, kas įgalina įvairovę reiškinyje sutvarkyti pagal tam tikrus santykius, vadinu reiškinio *forma*.“ (*ibid*). Tokia forma Kantas laiko laiką ir erdvę – būdamos visiškai apriorinės suvokimo struktūros, jos sąlygoja reiškinio susidarymą, pačios nebūdamos sąlygotos. Anot Heideggerio, Kantas pirmasis ima kalbėti apie jslumą nesensualistiškai, jo nesutapatindamas su jslumu – tokia nuostata leidžia kalbėti apie neempirišką jslumą laiko ir erdvės pavidalu (Heidegger 1965: 19).

Erdvė kaip išorinių, o laikas – kaip vidinių jutimų reiškinių formos patys yra vaizdiniai, kurie nėra jsliniai, bet kartu nėra ir sąvokos. Kantas juos vadina aprioriniais stebiniais. Jie įgalina objekto kaip *šito* apibrėžimą ikisąvokiniu lygmeniu. Žinoma, kyla klausimas, ar įmanoma atskirti percepciją nuo įsąvokinimo. Sellars laikosi nuomonės, kad daikto kaip *šito* apibrėžimas visuomet įtraukia ir tam tikras logines sąmonės funkcijas – laikas ir erdvė kaip apriorinės jslumo formos yra susijusios, gal net įgalintos įsąvokinančios sąmonės galios. Anot tyrinėtojo, tai matyti iš sintezės percepcijos metu: sąmonė ne tik susieja jslinius patyrimus į išskirti galimus potyrius, sutvarko jutimų medžiagą į patyrimo objektus, bet ir identifikuoja patyrimo objektus kaip *kažką*. Laike ir erdvėje pasirodantys stebiniai tėra patyrimo medžiaga, tačiau laikas ir erdvė kaip grynieji stebiniai, kiek jie atlieka sintezę percepcijos metu, turi kategorinę formą. Tai, jog apriorinės jslumo formos turi sintetinį elementą, anot Sellars, ir įgalina abstrahavusis nuo patyrimo atrasti kategorijas, kurių veikimas (įsąvokinimas) taip pat yra sintetinio pobūdžio (Sellars 1978). Sąmonės sintetiškumas bus reikšmingas tolesniuose darbo skyriuose, kuriuose išryškinsime sintezės dinaminį pobūdį.



Taip pat svarbu paminėti santykį tarp laiko ir erdvės: teiginys, jog erdvė apibrėžia išorinius reiškinius, o laikas – vidinius, reiškia ne tik apriorinių jauslumo formų veiklos barų paskirstymą, bet taip pat rodo vidinę sąmonės dinamiką. Kantas rašo: „visi vaizdiniai, nesvarbu, ar jų objektas yra išoriniai daiktai, ar ne, patys savaime kaip sielos apibrėžtumai priklauso vidinei būsenai, o ši vidinė būseną subordinuota formaliai vidinio stebėjimo sąlygai, būtent laikui“ (Kantas 2013: 79). Tai reiškia, jog išorės/vidaus skirtis yra brėžiama suvokiančioje sąmonėje dar iki konkretaus stebėjimo. Maža to, net ir stebint tiek išorinius, tiek vidinius vaizdinius, reikalas turimas ne su daiktais pačiais savaime, o su jų vaizdiniais, kurie tėra subjekto ir objekto santykis. Būtent santykis tampa esminiu, norint suprasti suvokimo objekto konstituciją: stebėjimo forma yra „būdas, kuriuo siela paveikia save savo pačios veikla, būtent tuo savo vaizdinių patalpinimu [savyje], taigi pati per save, t. y. savo forma tai yra vidinis jautimas“ (Kantas 2013: 91). Nesvarbu, išorinis ar vidinis – stebėjimas yra įgalinamas dinaminės sąmonės funkcijos, kuri dar iki bet kokio stebėjimo išlaiko savyje įtampą skirties tarp išorės ir vidaus pavidalu. Vaizdiniai, kuriais operuoja stebinti sąmonė, nėra kažkas jai svetima – konstituodama savo objektą, stebinti sąmonė apibrėžia savo pačios ribas.

Trejopa sintezė ir/ar apercepcijos vienumas

Kalbėdami apie apriorines jauslumo formas jau užsiminėme apie stebėjimo sintetinį pobūdį: laike ir erdvėje stebiniai konstituojami kaip stebiniai, įgauna pavidalą, sugrupavus įspūdžių srautą į tam tikrus darinius. Tačiau vaizdinių aritmetika darosi sudėtingesnė, kai kalba pasisuka apie apriorinį tokios sintezės pobūdį: juk tarti, kad sąmonė sugrupuoja jai pasirodžiusius vaizdinius, dar jokių būdų nereiškia parodyti, kad vaizdinio kaip tokio sudarymą įgalina būtent sąmonė. Todėl prisireikia aptarti sintetinį pažįstančios sąmonės pobūdį – Kantas tai daro transcendentalinėje kategorijų dedukcijoje. Turint omenyje, kad Kantui pažinimo objektas yra įsąvokintas stebinys, nenuostabu, kad ieškodamas grynųjų intelekto sąvokų apriorinio pagrindimo, filosofas ima kalbėti apie apercepcijos apskritai vienumą: tik suvokdami sąmonę kaip vieningą, galime tikėtis suprasti, kokių būdų tokie nebendramačiai elementai kaip stebinys ir sąvoka susijungia.

„Taigi tik dėl to, kad duotųjų vaizdinių įvairovę galiu susieti *vienoje sąmonėje*, aš galiu įsivaizduoti *sąmonės tapatybę* pačiuose *šiuose vaizdiniuose*, t. y. apercepcijos *analitinis vienumas*



tegalimas tarus esant kokį nors *sintetinį* jos vienumą.“ (Kantas 2013: 137). Ši *Kritikos* vieta svarbi tuo, jog atskirdamas sintetinį sąmonės vienumą nuo analitinio, Kantas loginį pirmumą teikia būtent sintetiniam. Tai reiškia, jog suvokiančios sąmonės tapatybė yra grįsta ne monolitiniu dariniu, iš kurio galima analitiškai išvesti jos esmės apibrėžimą, o priešingai – sąmonės esmė yra sintetiškumas, einąs pirmiau to, kas sintetinama. Visi sąmonės vaizdiniai kaip tokie randasi tik dėl sintezės, sujungiančios juos į prasmingą visumą. Jei pamėgintume apvalyti sintetiškąją sąmonę nuo sintetinamų elementų, nepavyktų sučiuopti nieko esmiškai turininga. Save stebėdama sąmonė regi tik tai, kuo ji operuoja: mano, kaip sąmonės, tapatumas yra visų mano patyrimų (stebinių, sąvokų, idėjų) visuma, tačiau pačios visumos vaizdinys yra grynai formalus principas. Kantą šioje vietoje galima nesunkiai radikalizuoti iki skirties mąstytojo: sintetinis sąmonės buvimo būdas (vaizdinių jungimas) ir būties prasmė (apercepcijos vienumo pamatiškumas sąmonės veiklai) yra sąmonės vidinė įtampa, jos skirtis *par excellence*, nes tokiu veikimu sąmonė apibrėžia ne tik suvokimo objektus ir jų santykius, kurie adicijos ir kombinacijos būdu gali kurti naujus ryšius, bet kartu steigia ir savo tapatybę, nors ir per grynąjį skirtumą. Jokia visuma nėra dalių aritmetinė suma – visuma kaip sintetinis principas yra kažkas, ką galima priešinti daliai, maža to, kas, apimdamas savo dalis, kartu apibrėžia ir savo paties apimtį. Ir nepaisant to, jog sąmonė nėra tapati jos suvokinių sumai, be suvokinių, arba, plačiau tariant, be vaizdinių, sąmonės įsivaizduoti negalime. Jei sekdami Kantu priimame prielaidą apie sąmonės (kaip vidinio jutimo) laikišką pobūdį, tuomet tampa akivaizdu, jog laikas, kuriame nieko nevyksta, nebėra laikas, lygiai kaip ir tuščia erdvė yra toks grynasis stebiny, kuris, griežtai tariant, nėra stebimas (nes negali pateikti objekto), tačiau yra galimas išgyventi, patirti, išbūti.

Gary Banham analitinį apercepcijos vienumą aiškina kaip reikalavimą, jog visi suvokiniai priklausytų tai pačiai sąmonei, o sintetinį apercepcijos vienumą supranta ne tik kaip principą, įgalinantį jungti suvokinius vieną su kitu, bet ir kaip gebėjimą šį jungimą įsisąmoninti (Banham 2005: 71-72). Tokia įžvalga apie sąmonės refleksijos laipsnius leidžia Banhamui plėtoti transcendentalinės psichologijos viziją, tačiau mūsų tyrinėjimui svarbus ne (auto)refleksinis sąmonės pobūdis, o apercepcijos sintezės universalumas. Tai, kad sąmonė ne tik surenka ir sugrupuoja patyrimo duomenis, bet ir tai, jog ji geba įsisąmoninti tokią savo veiklą, mums leidžia daryti prielaidą, kad sintetinis sąmonės veiklos pobūdis būdingas tiek stebėjimui, tiek įsąvokimui.



Transcendentalinis apercepcijos vienumas, veikdamas išvien su stebinių sinteze, yra sąlyga, leidžianti atsirasti *objektams patyrimo* (Banham 2005: 72). Nepaisant to, kad Kantas pripažįsta sąmonės sintetinį pobūdį, tačiau sintetinį apercepcijos vienumą nuolat apibrėžia per analogiją su juslinio stebėjimo sinteze, tuo rodydamas, jog šių dviejų gebų nelaiko tapačiomis. Antrajame *Kritikos* leidime Kantas skiria dviejų rūšių sintezes: intelektinę, kuri mąstoma tikrai kategorijomis, ir figūrinę – juslinio stebėjimo įvairovės sintezę. Pastrosios transcendentalinis veikimas yra apibrėžiamas kaip transcendentalinė vaizduotės sintezė – „sugebėjimas įsivaizduoti objektą ir jo nestebint“ – ir siejamas su apercepcijos pradiniu sintetiniu vienumu (Kantas 2013: 149). Tiek, kiek vaizduotė susijusi su stebėjimu, ji yra juslumas, tačiau tiek, kiek ji yra spontaniška (apibrėžianti, o ne tik apibrėžiama), ji „gali *a priori* apibrėžti jutimą pagal jo formą ryšium su apercepcijos vienumu“ (*ibid*). Čia matome, kaip sąmonės sintetinį pobūdį Kantas skaido bent į tris skirtingas sintezes: intelekto vykdomą sintezę, vaizduotės vykdomą apriorinę sintezę ir, galiausiai, visa vienijantį sintetinį apercepcijos vienumą. Pastarasis yra pamatiškesnis nei kitos dvi sintezės, tačiau turiningai sunkiai apibrėžiamas.

Apercepcijos vienumo apibrėžimas gan miglotas ir pirmajame *Kritikos* leidime, tačiau čia geriau matyti apercepcijos vienumo visuminis pobūdis, nes Kantui išskyrus trejopą sintezę – juslinę aprehencijos, vaizduotišką reprodukcijos ir intelektinę apercepcijos – tampa lengviau pastebėti sintetiškos sąmonės vieningumą, kadangi visi trys sintezės etapai yra būtini pereiti tam, jog būtų galima apibrėžti bet kokį suvokimo objektą.

Kol kas aišku tiek, kad sintezė konstituoja sąmonės tapatybę: antrajame leidime tai neturiningas transcendentalinio apercepcijos vienumo principas, pirmajame – trejopa suvokimo sintezė aprehencijos, reprodukcijos ir rekognicijos pavidalu. Perrašydamas transcendantalinės kategorijų dedukcijos skyrių, Kantas antruoju leidimu iš esmės perkonstruoja sąmonės veikimo principą. Jei pirmajame leidime trejopa sintezė buvo transcendentalinės vaizduotės prerogatyva, tai antrajame leidime apercepcijos vienumas yra suvokiamas kaip intelekto veiklos padarinys. Vaizdžiai tariant, pirmojo leidimo sąmonė suprastina kaip srautiškas vaizdinių tekamumas, kurio dinamika ir yra jos esmė, kai tuo tarpu po *Kritikos* perrašymo sąmonė įgyja taškinį pobūdį – įcentruodamas apercepcijos vienumą intelekto, Kantas suvokimo dinamiką prisega prie galbūt ir nesubstancialios (kadangi atsiriboja nuo dekartiškojo mąstančio *ego* kaip substancijos), tačiau vis tik statiškos ir konkrečios intelekto ašies. Tolesnis tyrimas atskleis *Kritikos* leidimų sąmonių skirtumus, A leidimo sąmonę nušviesdamas kaip dinamišką, o B –



kaip spontanišką. Svarbu neišleisti iš akių, jog tiek dinamika, tiek spontaniškumas Kanto yra bandomi išlaikyti kaip esminiai sąmonės veikimo principai, tačiau A ir B leidimai rodo, kad akcentuojant vieną, kitas turi būti apribotas, norint išvengti prieštaravimo. Toks apribojimas, kaip parodysime tolesniu dėstymu, turės skirtingų pasekmių schematizmo¹⁸ sampratai, todėl ir poskyrį apie suvokimo schemiškumą skaidysime į A ir B dalis, siekdami išryškinti skirtingų sąmonės sampratų abiejuose leidimuose pasekmes pažinimui ir apriorizmo principui.

Sintezės dinamika¹⁹

Anot Kanto, yra trys pamatiniai patyrimo galimybės šaltiniai (sielos gebėjimai), kurie patys nėra kildinami iš jokios kitos mąstymo galios: *juslumas*, *vaizduotė* ir *apercepcija*. Visos trys „galios“ dalyvauja patyrimo konstitucijoje, o pačios yra grindžiamos sintetiniu principu. Juslumą grindžia daugio sinopsė per jutimą; vaizduotė – šio daugio sintezė laiko santykiuose; apercepciją – daugio sintezės vienumas (Kant 1965: 127). Visi šie gebėjimai turi tiek empirinį, tiek transcendentalinį taikymą. Tai reiškia, kad, viena vertus, šios gebos vykdo trejopą sintezę, kuri ir įgalina patyrimą – sąmonės susitikimą su objektu, o kita vertus, pačios kaip apriorinės sąmonės struktūros yra ne kas kita, kaip toji jų pačių vykdoma sintezė. Aptarus kiekvieną iš sintezės etapų, bus galima išryškinti sąmonės veikimo pobūdį ir jos tapatumo pagrindą.

Aprehencijos sintezė vykdoma jau mūsų aptarto stebėjimo metu: tam tikri stebėjimo daviniai mums pasirodo tik per mūsų vidinio jaslumo formą – laiką. Vidinėje jaslumo formoje stebiniai yra išskiriami, tvarkomi, jungiami. Šis dar nereflektuotas sąmonės veiksmas yra dinamiškas ta prasme, jog daugio suvokimas visada yra jo suvokimas kaip vienas po kito laike einančių dalykų sekos. Įspūdžio, jutimo momentas tam tikrą akimirką yra absoliutus vienis, tačiau net ir po kiek laiko jis neišnyksta, o yra užlaikomas sąmonėje kaip elementas, pridėtas prie patyrimų sekos. Suvokti trukmę kaip seką reiškia apibrėžti takų laiką erdviniais vaizdiniais. Tik erdviškai apribotas laikas, kaip rašo Kantas, išlaiko drauge juslinį vaizdinį (Kant 1965: 131). Tad empiriniame aprehencijos sintezės taikyme matyti

¹⁸ Pažymėtina, kad skyrius apie schematizmą Kanto neredaguotas antrajame leidime.

¹⁹ Remiamasi pirmuoju – 1781 metų – „Grynojo proto kritikos“ leidimu, A96 – A130 dalimis.



nuolatinis judėjimas tarp skaidymo ir jungimo: viena vertus, tai, kas nėra atskira, negali būti ir sujungta, o kita vertus, tai, kas vientisa, visuomet gali būti suskaidyta. Aprehencijos sinopsė nepalieka galimybės kalbėti apie jokią stabilų vaizdinių tapatumą – pats vaizdinys yra sintezės rezultatas, tačiau sintezė lyg ir turėtų dirbti su pirminiais atskirais elementais, kurie sąmonei grynąja forma negali būti prieinami.

Šį paradoksą nesunkiai išnarplioja transcendentalinis aprehencijos sintezės momentas – apriorinės jauslumo formos (laikas ir erdvė). Kadangi jų veikimo principas yra sintetinis, tai ir jų tapatybė yra lygiai tokia pat sintetinė, ar, jei norime, formali. Tik *formalumas* šiuo atveju nereiškia, kad laikas ir erdvė veikia kaip rėmai ar taisyklės juslinei sintezei – tai veikia tokios formos, kurios nėra tapačios savo turiniui, nes, net jei ir mėgintume dėti lygybės ženklą tarp juslinės sintezės „subjekto“ ir jo sintetinio patyriminio daugio, lygybė būtų grynai formali, kadangi abiejose pusėse yra tokios struktūros: stebiny yra konstituojamas apriorinių jauslumo formų, kurios pačios niekaip negali būti apibrėžtos, kaip tik sekos vaizdiniu. Taip žiūrint, nebeatrodo miglota ir Kanto užuomina, jog grynoji aprehencijos sintezė įgalina laiko ir erdvės *vaizdinių* susidarymą (Kant 1965: 131-132) – įerdvinto laiko – srauto – vaizdinys ir yra įvaizdindos (ar įsisąmonintos) apriorinės jauslumo formos.

Reprodukcijos sintezė empiriniame lygmenyje pasireiškia kaip vaizduotės sintezės įprotis jungti vaizdinius asociacijos būdu. Tai užtikrina tam tikrų vaizdinių sekų pastovumą. Sąmonė čia vykdo dvejopą veiksmą: jungia vaizdinius įprastais jai junginiais ir kartu reprodukuoja nunykusius vaizdinius. Kiekvienas sąmonės aktas reikalauja jo užlaikymo sąmonėje, kaip rašo Kantas, „patyrimas kaip toks būtinai presupponuoja vaizdinių reprodukovimo galimybę“²⁰ (Kant 1965: 133). Kai mintyse brėžiu liniją arba mėginu skaičiuoti, privalau išlaikyti sąmonėje prieš tai buvusius vaizdinius. Iš to matyti, jog aprehencijos sintezė yra glaudžiai susijusi su reprodukcijos sinteze, kadangi be galimybės užlaikyti sąmonėje patyrimo momentų neįmanomas joks stebinio susidarymas apskritai. Įdomu tai, jog tokia empirinio vaizdinių reprodukovimo funkcija, kurią vykdo vaizduotė, turi husserliškųjų retencijų pobūdį arba, paprasčiau tariant, užlaiko patyrimą kaip praeitą. Heideggeris atskleis ir išplėtos laiko momentus trejopoje sintezėje: jei aprehencijoje svarbu buvo nuolat tarti „štai dabar“, tai reprodukcija įgalina „ši-dabar“ susieti su „anuo-dabar“, „kitu-dabar“, „jau nebe tuo dabar“. Heideggerio interpretacija atves prie

²⁰ „experience as such necessarily presupposes the reproducibility of appearances“



laiką konstituojančios sąmonės, kuri pati yra ne kas kita, kaip praeities–dabarties–ateities dinaminis srautas (Heidegger 1965: 200-201). Net neidami taip toli, kaip veda Heideggeris, vis vien galime įžvelgti sąmonės dinamiką ir tam tikrą sąsają su laiku. Prisiminus tai, jog vidinis jutimas Kanto yra apibrėžiamas kaip laiko forma, tampa nesudėtinga suvokti trejopos sintezės laikiškumo aspektą. Būdama laikiška, sąmonė ne šiaip skleidžiasi laike, bet tą laiką ir steiga, nes pati yra ne kas kita, kaip trukmė. Žinoma, sąmonės kaip tėkmės dinamika geriau išryškėja transcendentaliniame jos aspekte, o ne empirinėje sintezėje.

Reprodukcijos atveju esama ambivalentiškos padėties: viena vertus, tai yra tas sintezės tipas, kuris savybingiausias vaizduotei, kurios prerogatyva ir yra šis užlaikymas sekoje ir galimybė sekas atkartoti, tačiau kita vertus, Kantas nevienareikšmiškai įvardija vaizduotės funkciją ir apskritai jos tapatumą, todėl tampa be galo sudėtinga apibrėžti šios antrosios sintezės veikimo pobūdį ir ribas. Kantas daro skirtumą tarp reproduktyviosios ir produktyviosios vaizduočių: reproduktyvioji sintezė dirba su empiriniais vaizdiniais, juos jungdama ir grupuodama, o produktyvioji sintezė yra apriorinio pobūdžio (Kant 1965: 142-143). Tačiau klausimas, ką produkuoja kuriančioji vaizduotė (kol kas) negali būti vienareikšmiškai atsakytas. Galima manyti, jog produktyvioji vaizduotė gamina schemas ir/arba kategorijas; Heideggeris vaizduotės produktyvumą linkęs sieti su aprioriniais principais apskritai, tokiu būdu kuriančiajai vaizduotei priskirdamas ne tik transcendentalinės ribos indikatorės, bet ir pačios transcendencijos kūrėjos vaidmenį. Mūsų interpretacijai svarbus ne tiek kuriančiosios vaizduotės produktas, kiek jos veikimo būdas: produkavimo momentas. Steigtis mums buvo svarbi tiek, kiek sąmonė stebėdama apsibrėžia savo stebinį, vėliau mums rūpės, kaip sąvokai subordinuojant stebinį apibrėžiamas pažinimo objektas – visa tai yra sąmonės veiklos momentai, kurie steigia objektą. Tačiau produktyviosios vaizduotės atžvilgiu steigtis daug pamatiškesnė, o kartu ir sunkiau sučiuopiama, nes grąžina prie sintetinės sąmonės tapatybės klausimo. „Transcendentalinis apercepcijos vienumas siejasi su grynąja vaizduotės sinteze kaip apriorinė daugio sujungimo viename pažinime galimybės sąlyga“²¹, – pirmajame *Kritikos* leidime rašo Kantas (Kant 1965: 142). Transcendentalinė vaizduotė, kaip matyti iš cituoto fragmento, išvien su apercepcijos vienumu sudaro pažinimo galimybės sąlygą. Kol kas aišku

²¹ „The transcendental unity of apperception thus relates to the pure synthesis of imagination as an *a priori* condition of the possibility of all combination of the manifold in one knowledge.“



viena: transcendentalinė vaizduotė nėra tapati apercepcijos vienumui, o pozityviau apibrėžti jūdvių ryšį dar turėsime progos vėliau – išsiaiškinę trečiąjį sintezės tipą – rekogniciją.

Rekognicijos sintezės samprata beveik tokia pat ambivalentiška kaip ir vaizduotės. Empiriniu lygmeniu rekogniciją galima suprasti kaip suvokinio tapatybės steigėją, sąmonei atveriančią tai, kad šiuo metu suvokiamas daiktas yra tas pats, kurį prieš akimirką suvokė sąmonė. Pavyzdžiui, jau mūsų minėtas skaičiavimas kaip toks atpažįstamas tik tuomet, kai, dedant vienetus vieną prie kito, jų daugis yra skaičiaus sąvoka apjungiamas į visumą, taip kuriant bei išlaikant suvokinio tapatybę. Tapatumo steigimas išlieka ir rekognicijos transcendentaliniame veikime, tačiau čia tapatumo indentifikacija yra atgręžiamą į pačią sąmonę – konstituojama galimybė save suvokti kaip savastį (Kant 1965: 141). Rekognicijos sintezė, suvokta apioriškai, yra tas apriorinis sąmonės vienumo principas, apie kurį jau kalbėjome kaip apie grynąjį skirtumą arba kaip apie formalų, neturiningą sintezės reikalavimą.

Šioje vietoje būtų galima ir baigti kalbą apie sąmonės sintetinį pobūdį, tačiau dinaminis šios sintezės aspektas, beveik nepastebimas antrajame *Kritikos* leidime, kur Kantas iš karto pradeda nuo apercepcijos vienumo principo, šiame leidime įgauna intriguojantį pavidalą. Sąmonės vienumas negali būti suprastas kaip formalus jungimo reikalavimas, jei formalumą suprasime kaip loginę jungimo būtinybę. Maža to, kol svarstoma apie trejopą – aprehencijos, reprodukcijos ir rekognicijos – sintezę, neįmanoma pagrįsti kategorijų – visiškai nuo stebėjimo atsietų apriorinių grynųjų sąvokų – dedukcijos, mat apercepcijos vienumas čia yra srautiškas ne ta prasme, kad jame telkiasi nestabilios struktūros, kurias jis organizuoja į prasmingus darinius, o kitu požiūriu – apercepcijos vienumas yra srautiška sąmonė. Apercepcijos vienumas, kaip sintetinio „Aš“ tapatumo reikalavimas, nėra trečioji sąmonės judėjimo objekto sukūrimo link fazė, nėra jis ir pats bendriausias, kone logiškai formalizuojamas principas. Jau įsitikinome, kad joks vaizdinys negali būti konstitutas sąmonėje be aprehencijos čia-dabartiškos sintezės, be reprodukcijos užlaikymo vaizdinių grandinėje ir, žinoma, be suvokiamojo ir suvokiančiojo kiekvieno atskirai tapatumo sau.

Taigi, kai kalbame apie sintetinį sąmonės veikimo pobūdį, svarbu turėti omenyje, kad ne sąmonė yra daugialypė – suskaidyta į jutimą, vaizduotę, intelektą – o kad jos sintezė skleidžiasi įvairiais aspektais, kurie veikdami simultantiškai visgi yra heterogeniški. Sąmonė iškart apibrėžia savo stebinį, savo pažinimo objektą, jo vietą kontekstinėje sekoje, savo kaip suvokiančiosios tapatumą – tokia



sąmonė, kokią pirmajame leidime aprašo Kantas, primena ne mąstymo grandinę kaip vienas kitą sąlygojančių ir sekančių veiksmų eilę, o mąstymo pluoštą kaip procesualią giją ar audinį, kuris neturi pradžios siūlo, tačiau kuris suyra išpešus bent vieną nytį.

Išryškinus sintetiškos sąmonės dinamiškumą, vis dar lieka neįvardytas tokios sąmonės santykis su pažįstamąja tikrove, arba, kaip įvardijome darbo pradžioje, – su pasauliu. Walker klausia, kaip sąmonės atliekama sintezė sąveikauja su nuo sąmonės nepriklausoma tikrove. Anot tyrinėtojo, empirinė sintezė yra priklausoma nuo jai pateikiamų davinių – juslinių duomenų, tad atitikimo esama aposteriorinio, o transcendentalinė sintezė eina pirmiau už bet kokią patyrimą, kadangi jį įgalina (Walker 2006: 245). Tačiau griežtai žiūrint, skirtis tarp apriorinės ir aposteriorinės sintezių yra dirbtinė, kadangi transcendentalinis sintezės aspektas įgalina apskritai bet kokią sąmonės veiklą, nes konstituoja sąmonės tapatybę, kurios esmė yra kūrybingas takumas. Kaip rašo Sabolius, „Neįgydama jokios tapatybės, savo egzistavimo modeliu ji [sintezė – D. H.] patvirtina, kad visokia tapatybė yra performatyvi. Pastovumas visų pirma įmanomas tik kaip įveiksminta vienovė, t. y. laike trunkantis procesas, kuriame sąryšiai, kad ir kokie atrodytų stabilūs, steigiasi kiekvieną kartą iš naujo.“ (Sabolius 2012: 169). Taigi, viena vertus, sąmonės tapatybė yra dinamiška, o kita vertus, sąmonė kuria ne tik savo vaizdinius, bet ir pačią save. Tokį kūrimo aktą aptarsime sintezės spontaniškumo išsklaidoje.

Sintezės spontaniškumas²²

Perėjimas prie antrojo *Kritikos* leidimo, sumanytas darbo pradžioje, yra problemiškas – čia kaip tik ir ima ryškėti nesuderinamumas Kanto sistemoje. Kai kalbame apie dinamišką sintetinę sąmonę, kurios pagrindas yra srautiška įvairių sąryšių tarp suvokinių ir pačių suvokinių kaita, neišvengiamai tenka atsigręžti į epistemologinę nuostatą, kurios nuo pat *Kritikos* pradžios laikos Kantas: subjektas ir objektas jo norimi išlaikyti atskiri, kadangi tik subjekte yra tam tikros gebos objektui konstituoti. Tokia konstitucija turi būti sąmonės laisvai ir išsyk atliekama – čia prisireikia aptarti sintezės spontaniškumą. Problemiška yra tai, jog laipsniška trejopa sintezė, apie kurią kalba Kantas A leidime, savo veikimu jau yra laikiška, nes išsidėsto jei ne priežasties–pasekmės grandinėje, tai bent kaip tam tikri dinaminiai

²² Remiamasi antruoju – 1787 metų – „Grynojo proto kritikos“ leidimu.



procesai, kuriuos būtina išgyventi, kad būtų konstitutas pažinimo objektas. Tuo tarpu spontaniškumas numano *a priori* vieningą sąmonę kaip taškinę, kur laikas turi ne šiaip sudaryti sąmonės pagrindą, o būti jos produkuojamas. Tik taip aiškinamas Kanto pakeitimas antrajame leidime: sintezę čia vykdo nebe transcendentalinė vaizduotė, o intelektas kaip „sugebėjimo įsivaizduoti spontaniškumo aktas“ (Kantas 2013: 134) – sintezės dinamika auojama spontaniškumui. Nesunku pastebėti, kad dviejų leidimų įtampa yra pagrįsta intelekto ir vaizduotės svarbos ir pamatiškumo problemos, tačiau mūsų tyrimas remiasi vieningos sąmonės prielaida, todėl nematome prasmės spręsti ginčą pirmojo arba antrosios naudai. Daug vaisingesnis mums atrodo bandymas suvokti, kas yra suvokimo spontaniškumas ir kaip jis veikia – tai išsiaiškinus bus įmanoma apibrėžti sąmonės kaip visumos sampratą, kurią suponuoja B leidimo spontaniškumo akcentavimas.

Kantas apibrėžia sintezę kaip intelekto veiksmą, kadangi, anot jo, „kiekvienas ryšys – ar mes jį įsisąmoninę, ar ne, ar jis yra stebėjimo įvairovės, ar tik įvairių sąvokų ryšys ir ar stebėjimas pirmuoju atveju yra empirinis, ar neempirinis – yra intelekto veiksmas“ (Kantas 2013: 134-135). Kantas aiškiai atriboja juslinį stebėjimą ir apriorinius darinius, lyg pamiršdamas ypatingą apriorinių joslumo formų statusą. Kantui norėtusi bet kokią sąryšingumą priskirti intelekto veiklai, tačiau pamirštama, jog laikas ir erdvė taipogi *a priori* turi tam tikrą sintezės elementą, jie yra tam tikri vienumai, įgalinantys stebinį pasirodyti – ir tai tikrai negali būti intelekto, taip stropiai Kanto atskiriamo nuo juslinio stebėjimo, prerogatyva. O jei intelektas pats neatlieka juslinių duomenų sintezės, tuomet jį tegalima suvokti kaip dirbantį su jau pateikiamais daviniais. Kantas taip rašo apie intelekto kategorijas: kategorijos „yra tik taisyklės intelektui, kurio visas sugebėjimas yra mąstymas, t. y. veiksmas, kuriuo jam iš kitur stebėjimu duotos įvairovės sintezė sukuria apercpcijos vienumą, taigi intelektui, kuris pats savaime nieko *nepažįsta*, o tik susieja ir sutvarko pažinimo medžiagą – stebinį, kurį jam turi pateikti objektas“ (Kantas 2013: 145). Santykyje su sintetinama medžiaga intelektas atsiskleidžia kaip pasyvus – tvarkantis stebėjimo duomenis, o apercpcijos vienumas, kaip matyti cituojamame sakinyje, taip pat išjudinamas „iš kitur“ duotos įvairovės sintezės. Toks „čia“ ir „kitur“ skyrimas, viena vertus, funduoja subjekto–objekto perskyrą, kuri būtina moksliniam pažinimui, tačiau, kita vertus, tai kelia rimtų conceptualinių sunkumų – ryškiausias, kurį schematizmo aptartyje sprendžia Kantas, tai intelekto kategorijų ir juslinių stebinių suderinamumas.



Pirmajame *Kritikos* leidime Kantas per vaizduotę išsaugo būtiną intelekto ir stebėjimo ryšį (nes abu įgalina vaizduotiškas apercepcijos vienumas), o antrajame leidime bandoma intelekto kategorijų dedukciją skleisti atskirai nuo stebėjimo formų. Ar tik nėra taip, kad Kantas bloškia savo tyrinėjimą substancializuoto, lokalizuoto sąmonės traktavimo link, išskirdamas tam tikrą sritį sąmonėje intelektui, stebėjimui ir vaizduotės debėseliu sujungdamas jas abi? Tačiau net ir mėgindamas atriboti neva grynai intelektualinę apercepcijos vienumą nuo vidinio stebėjimo, Kantas negali pašalinti apercepcijos vienumo sintetinio elemento, kuris privalo kaip nors derintis su stebėjimu – tai schematizme pasirodys per laiko steigimą ir jo santykius. Tad jei pirmame leidime laikiškumas jau matomas apercepcijos vienumo paaiškinime, tai antrame leidime jis atvirai į sceną žengia tik schematizmo skyriuje. Taip pateikta, transcendentalinė dedukcija ima rodytis nepilna, kadangi reikalauja schematizmo įsitraukimo – maža to, kai kurie tyrinėtojai kategorijų dedukciją apskritai vadina nesėkme. Anot Gramo, nutylėdamas, kokias sąvokas naudojame siedami patyriminį daugį, Kantas nesugeba pagrįsti, kaip sąvokos, iš esmės skirtingos nuo stebinių, gali su jais jungtis ir sudaryti pažinimo turinį. Todėl tik schematizmas išgelbsti dėstymą, kalbėdamas apie konkrečias sąvokas, kai tuo tarpu transcendentalinė dedukcija aptaria sąvokas apskritai (Gram 1968: 88).

Tačiau konkretizacija ir generalizacija, apie kurią kalba Gramas, neišsprendžia problemos, kadangi pats sintetinis apercepcijos vienumas, kokį piešia Kantas B leidime, yra grynai intelektualinės prigimties, o tai reiškia, kad jis paradoksaliu būdu turės apimti sau svetimą turinį – stebinių vienumą. „Vaizdinys, kuris gali būti duotas iki bet kokio mąstymo, vadinamas stebiniu. Tad visa stebinio įvairovė yra būtinai susijusi su „Aš mąstau“ tame pačiame subjekte, kuriame ši įvairovė aptinkama. Bet šis vaizdinys yra spontaniškumo aktas, t. y. jis negali būti laikomas priklausančiu julsalui. Aš jį vadinu grynąja apercepcija“ (Kantas 2013: 136). „Aš mąstau“ yra taškinė sąmonė, į kurią suplaukia ir iš kurios išplaukia visi vaizdiniai, konstituojantys tiek pažinimą, tiek sąmonės tapatybę. Tačiau šis „aš mąstau“ nėra viena iš intelekto kategorijų – Kantas ragina nepainioti apercepcijos vienumo su vienumo kategorija – juk jei jiedu būtų tapatūs, tuomet neturėtume jokios galimybės objektyviai ką nors pažinti, nes prieiga prie julsalo būtų uždaryta. Juk jeigu, kaip citavome, visą sąmonės veiklą, kaip sąryšingą, grindžia grynojo intelekto sintetinis vienumas, tuomet jokia medžiaga negali jungtis su kategorijomis, nes sąmonę funduoja ta pati galia, kuri steigia ir kategorijas. Jei bandome išlaikyti kokybinius skirtumus tarp kategorijų ir stebinių, intelekto ir stebėjimo formų, nebeįmanoma niekaip pagrįsti jų sąveikos. Ir



jeigu Kantas antrajame leidime ieško to trečiojo, kuris galėtų jungti du sąmonės polius, jis negali būti dar viena sąmonės savybė, o turi būti pamatiškesnis, privalo sietis su sąmonę funduojančiu apercepcijos vienumu, nes, jei vienumą priskirsime tik intelektui, o schemas vaizduotei, laikydami intelektą ir vaizduotę skirtingomis jėgomis, niekada negebėsime parodyti jų sąveikos. Rodos, numanydamas tai, Kantas įveda vaizduotę į intelekto veikimą, nors ir nuolat akcentuodamas jos pajungtumą intelektui.

Kantas skiria du sintezės tipus: figūrinę (*synthesis speciosa*) ir intelektinę (*sythesis intellectualis*) – pirmoji yra jauslinio stebėjimo įvairovės sintezė, antroji yra intelektinis ryšys, mažstomas tik kategorijomis (Kantas 2013: 149). Suprasta transcendentališkai – kaip susijusi su apercepcijos pradiniu sintetiniu vienumu – figūrinė sintezė yra vadinama vaizduotės transcendentaline sinteze. Tad vaizduotės veikimas yra šizoidinis: ji yra jauslumas tuomet, kai intelektinėms sąvokoms teikia stebinį, tačiau kartu reiškiasi ir kaip spontaniškumas, „kuris apibrėžia, o ne tik yra apibrėžiamas, kaip jutimas, taigi gali *a priori* apibrėžti jutimą pagal jo formą ryšium su apercepcijos vienumu“ (*ibid*). Tačiau prieš tai spontaniškumas Kanto įvardytas kaip intelekto veikla, tad jam belieka daryti štai kokią išvadą: vaizduotė, kaip spontaniška, yra „sugebėjimas *a priori* apibrėžti jauslumą, o jos stebinių sintezė *pagal kategorijas* turi būti vaizduotės transcendentalinė sintezė, kuri yra intelekto poveikis jauslumui ir pirmasis jo taikymas <...> mums prieinamo stebėjimo objektams“ (*ibid*). Taip vaizduotė apibrėžiama kaip intelekto funkcija. Spontaniškumas, kaip kūrybingumas (kantiška kuriančioji vaizduotė), yra būtinas apercepcijos vienumui pagrįsti, tačiau kartu tai įgalina aptarti vidinio jutimo (laiko) ir apercepcijos vienumo skirtumą: vidiniu jutimu įvairovės ryšys tik aptinkamas, o apercepcinis vienumas jį kuria. Ar tik jų skirtis nėra tokia, kad vidinis jutimas yra apribotas stebiniais, o apercepcijos vienumas veikia kaip transcendentalinė jėga, t. y. įgalina apskritai bet kokią sąmonės veiksmą? Ima darytis akivaizdu, kad vaizduotė, susiedama sąmonės galias, kartu neleidžia jų aiškiai atriboti, tad tokie Kanto teiginiai, kaip „vidiniame jutime intelektas *neranda* tokio įvairovės ryšio, bet jį *sukuria, veikdamas* vidinį jutimą“ (Kantas 2013: 151), verčia dar kartą užklausti apie intelekto sampratą jo filosofijoje. Jei jis savo esme neturi visiškai nieko bendra su vidiniu jutimu, o vaizduotė valdo kaip savo funkciją, tuomet kokia prasmė atskyrinėti šias sąmonės gebas? Tačiau panašu, jog B leidime atskirti intelektą nuo vaizduotės Kantui atrodo būtina, tad galiausiai filosofas pateikia spontaniškumo apibendrinimą: „Tas pats spontaniškumas, kuris pirmuoju atveju vadinamas vaizduote, o antruoju – intelektu, susieja stebėjimo įvairovę“. (Kantas 2013: 156). Tai išnašos sakiny, tačiau savo reikšmingumu užgožia didžiąją dalį



skyriaus dėstymo – spontaniškumas yra būtinas vieningos sąmonės elementas, tačiau sąmonę vienijančio spontaniškumo pobūdis yra dvilypis.

Poskyrio pradžioje tikėjimės spontaniškumo išsklaidoje parodyti sąmonės taškinį pobūdį, tačiau po mūsų svarstymų aiškėja, kad B leidimo sąmonės stuktūra yra ne centralizuota, o suskilusi – šią (pseudo)skirtį tarp intelekto ir vaizduotės sprendžia schematizmo išsklaida.

Suvokimo schemiškumas

Jei apriorinės jausmo formos ir apercepcijos vienumas grindė iš pažiūros dviejų suvokimo galių – jausmo ir intelekto – veikimą, tai schematizmas turėtų būti toji grandis, pajungianti apriorinių formų veikimą sprendinio darymui. Tačiau užuot nuskaidrinęs šių sampratų sąveiką, skyrius apie schematizmą įneša dar daugiau sumaišties. Dalis tyrinėtojų schemiškumą vertina kaip perteklinį aprašymą, kuris tiesiog išplečia transcendentalinės sąvokų dedukcijos dėstymą, o schemas neva yra tos pačios kategorijos, tik atskleistos kitoje šviesoje – tokios pozicijos laikosi, pavyzdžiui, Norman Kemp Smith. Visiškai kitokią reikšmę schemiškumui teikia Martinus Heideggeris, kuris kaip tik šiame *Kritikos* skyriuje įžvelgia didžiausią Kanto mąstymo revoliuciją, o schemiškume pastebi tokį jam svarbų laikiškumą ir lemiamą transcendentalinės vaizduotės vaidmenį suvokimui ir transcendentalumo (bei transcendencijos) formavimuisi. Dar daugiau interpretacinių keblumų kyla dėl prieš tai aptartų dviejų *Kritikos* leidimų, kurių skirtumai kitaip nušviečia ir schematizmo sampratą. Tad toliau apie schematizmą kalbėsime dviem etapais: pirma aptarsime schematizmo principą B leidimo fone, parodydami kilusių prieštaravimų neišsprendžiamumą net šiame *Kritikos* skyriuje, o vėliau prieisime prie schematizmo principo remdamiesi A leidimo prielaidomis.

B leidimas ir schematizmas. Taigi turime tris elementus: jausmo duomenis, intelekto kategorijas ir suvokimo vienumą, įgalinantį bet kokius sąmonės aktus. Kanto išsakomas rūpestis, jog turėdami vien kategoriją dar neturime suvokimo, kaip ją taikyti reiškiniams, o be reiškinio esą kategorija netenka jokio objektyvumo ir negali būti net mąstoma, yra nepagrįstas. Taip yra dėl to, kad nežinia, kaip sąmonė yra pajėgi disponuoti kategorija be jos pritaikymo – juk tai reikštų, kad transcendentalinės kategorijų dedukcijos darbas nuėjo veltui, nes kalba apie objektams netaikomas kategorijas yra tuščia, neprasminga, kadangi sąmonė kategoriją pajėgi suvokti tik sujungtą su reiškiniu. Tad skyrius apie



schematizmą tokiaime kontekste suprastinas kaip neakivaizdinis prisipažinimas, jog transcendentalinė dedukcija patyrė nesėkmę.

Pats Kantas reikalavimą jungčiai tarp sąvokos ir stebinio išsako taip: „Šis tarpinis vaizdinys turi būti grynasis (neturintis nieko empiriška) ir vis dėlto intelektinis, o kita vertus, juslinis.“ (Kantas 2013: 167). Schemas kaip tokio amfibiško – ir juslinio, ir intelektualinio – vaizdinio samprata yra klaidinanti dėl dviejų priežasčių. Pirma, reikalavimai, kuriuos schemai kelia Kantas, yra sunkiai suvokiami kaip galimi kartu egzistuoti. Vaizdinio grynumą galime suprasti kaip jo aprioriškumą, t. y. jog jis turi būti duotas iš anksto, dar iki patyrimo. Vaizdinio jusliškumą galima nesunkiai suderinti su aprioriškumu – tai jau padaryta apriorinių joslumo formų – laiko ir erdvės – atveju. Tačiau trečiasis reikalavimas, jog vaizdinys būtų intelektinis, yra prieštaringas. Intelekte *a priori* yra tik kategorijos, tad vaizdinių susidarymo sritis yra nebe intelekto prerogatyva – tai vaizduotės veikla. Rodos, esame priversti arba pripažinti vaizduotei didesnę vaidmenį, nei antrajame leidime norėtų Kantas, arba modifikuoti intelekto sampratą, suvokdami ją kaip vaizduotišką – t. y. ieškoti elemento, kuris būtų bendras ir dargi pamatinis tiek grynajam intelektui, tiek transcendentalinei vaizduotei, tiek jusliniam stebėjimui.

Antras schemas kaip juslinio ir intelektualinio darinio prieštaringumas slypi žodyje „vaizdinys“ (*Vorstellung*). Tai labai neapibrėžtas nusakymas, tačiau jis stumia schemas substancializavimo link, suvokiant ją kaip vaizdą, esinį, išblukusį atvaizdą, tinklėlį ar panašiai. Verta pažymėti, kad Kantas skiria schemą nuo vaizdo. Skaičiaus penkių vaizdas yra vienas po kito išrikiuoti taškai, o schema – tai metodas, kuriuo viename vaizde pateikiama aibė. Schema kaip transcendentalinės vaizduotės sintezė apima ne vieną konkretų stebinį, bet vienumą joslumo apibrėžime (Kantas 2013: 170). Svarbu suvokti, jog schema, suprasta kaip substancializuotas vaizdas, kaip esinys tarp sąvokos ir juslinės materijos, yra prieštaringa, neadekvati ir nieko nepaaiškinanti, kadangi vaizdinys implikuoja stebėjimą, todėl tampa neaišku, kuo schema kokybiškai skiriasi nuo paprasto stebinio. Taigi tarpininko, kuris negali išpildyti visų jam keliamų reikalavimų, įterpimas reikalaus naujų tarpininkų, o tai gresia begaline tarpininkavimo tarp sąvokos ir stebinio grandine.

Jei schemas negalime substancializuoti kaip elemento, tuomet gal galima ją suprasti kaip taisyklę, kuri apibrėžia kategorijos taikymo reiškiniui ribas? Kantas pateikia šuns sąvokos susidarymo pavyzdį, sakydamas, jog šuns sąvoka žymi taisyklę, pagal kurią mano vaizduotė gali škiuoti gyvulį bendrais bruožais, neapsistodama ties kuriuo nors konkrečiu matytu šunimi. Empirinių sąvokų atveju



schemas kaip taisyklės samprata dar nekelia didelių problemų: mačiau kažkiek šunų, kiekviename stebinyje galiu įžvelgti tam tikrus bendrumus ir pasikartojimus. Jei sudėčiau visų matytų šunų vaizdus vieną ant kito, gaučiau išblukusį, kontūrus praradusį vaizdinį, vienur tamsiau, kitur šviesiau atsispaudusį – tai ir yra empirinės sąvokos schema. Tačiau su grynosiomis intelektinėmis sąvokomis, kaip pvz., priešasties, toks vaizdų klojimas neveikia. Kokiuose vaizdiniuose matome priešastingumą konkrečiu pavidalu? Todėl taisyklė kaip schema šiuo atveju tegali reikšti diskursyvų nusakymą, kaip jungti juslinį dėmenį su priešasties kategorija. Tačiau normatyvinis nusakymas yra įtarpintas refleksijos, jį formuluoti turėtų intelektas, o tai reiškia, kad jungties tarp joslumo ir intelekto vis tik neradome. Juk intelekto taisyklė tėra intelekto formuluojamas paliepiamas, kuris nieko bendra su sąvokai pajungiamais jusliniais stebiniais neturi.

Darosi akivaizdu, kad substancializuodami schemą kaip jungiamąjį elementą arba suprasdami ją kaip diskursyvią taisyklę, nieko nepešame, o tik dar labiau komplikuojame ir taip sudėtingą priėjimą prie suvokimo objekto. Atrodo, jog schema Kantui pasitarnauja ne kaip esinys, kurio individualios savybės veikia kaip klijai, tačiau kaip vaizdinys bendrų tiek stebiniui, tiek sąvokai savybių. Štrichuodamas schemą kaip „trečiąjį elementą“, Kantas parodo joslumo ir intelekto koreliaciją, kurią tegalime įžvelgti atpažinę jų abiejų heterogeniškumą (Höffe 2010: 171-172). Schematizmas pasirodo kaip koncentratas tos savybės, kuri bendra tiek stebiniui, tiek sąvokai. Kokia toji savybė?

A leidimas ir schematizmas. Kantas pateikia itin išsamų schemas apibrėžimą: „<...> grynosios intelektinės sąvokos schema yra kažkas, ko negalima laikyti vaizdu, jis yra tik **grynoji sintezė**, atliekama pagal vienumo taisyklę remiantis sąvokomis apskritai, kurią išreiškia kategorija; jis yra transcendentalinės vaizduotės produktas, liečiantis vidinio jutimo apskritai **apibrėžimą** pagal jo formos (**laiko**) sąlygas visų vaizdinių atžvilgiu, kiek jie turi būti *a priori* susieti viena sąvoka pagal apercepcijos vienumą. [**paryškinimas** mano – D. H.]“ (Kantas 2013: 170).

Tokioje schematizmo definicijoje pastebime tris esminius elementus: sintetiškumą (grynoji sintezė), performatyvumą (apibrėžimas) ir laiką. Jei pavyktų parodyti, kad visi šie trys elementai yra pamatiniai tiek stebėjimui, tiek intelektinės sąvokos sudarymui, schematizmas kaip mat įgautų ne tik skaidresnį nusakymą, bet ir aiškią funkciją *Kritikos* dėstyje. Tam reikės lanksčiau, nei antrajame



leidime norėtų Kantas, traktuoti intelekto ir stebėjimo skirtį – mums esminis tampa srautiškos sąmonės veikimas, kurį išskleidėme trejopoje A leidimo sintezėje.

Laikiška sąmonė

Schemas, cituojant Kantą, „apima laiko eilę, laiko turinį, laiko tvarką ir, pagaliau, laiko visumą“ (Kantas 2013: 172). Jei prisimintume Kanto reikalavimą tarpininkui tarp kategorijų ir reiškinių, pamatyti, kad schema, suprasta kaip laikiška, yra pajėgi išpildyti visus reikalavimus. Laikas, kaip vidinio jausmo forma, yra visų vaizdinių susiejimo formali sąlyga, įgalinanti jauslinį patyrimą; tuo pat metu laikas yra bendramatis ir su kategorija, nes, anot Kanto, jis yra bendro pobūdžio (galioja visiems visada) ir remiasi apriorine taisykle (Kantas 2013: 171).

Prisimename, jog ir kategorijų dedukcijoje išskleista trejopa sintezė turi laikiškumo aspektą, kadangi veikia husserlišku protencijų–retencijų režimu, nes kitaip neįmanoma užlaikyti sąmonėje jokio vaizdinio kaip vieningo ar suvokti jo tapatybės. Akivaizdu, kad toks laikas nėra jausminio stebėjimo laikas, jis yra pamatiškesnis, kadangi sintezės metu kuriamas ne vidinis jausmas (jis lydi subjektą nuolatos), o vaizdinių srautiškumas – sintezės laikas galėtų būti suprastas kaip vidinio sąmonės laiko eksteriorizacija, įtraukiant į srautišką sąmonės veikimą vaizdinius, iš kurių konstituojamas suvokimo objektas. Tokią prielaidą stiprina paties Kanto dėstymas – jau antrajame *Kritikos* leidime jis ragina netapatinti vidinio jausmo formas su apercepcijos vienumu, teigdamas, kad vidiniame jautime nėra jokio apibrėžto stebinio. Tam, kad susidarytų apibrėžtas stebiny, yra būtina figūrinė vaizduotės sintezė – stebėjimo duomenų jungimas į rišlius – suvokiamus – darinius (Kantas 2013: 151). Bet, kaip parodėme, apercepcijos vienumo išsklaida antrajame knygos leidime yra šizoidinio pobūdžio, kurio įtampos Kantas negali išspręsti – griežtas atsiribojimas nuo jausmo formų transcendentalinę dedukciją silpnina tiek argumento prasme (ji ima rodytis nepakankama), tiek pavaizdumo prasme (tampa neaiškus sąmonės veikimo principas – jos statika ir dinamika). O štai pirmojo leidimo trejopa sintezė, įimdama ir aprehenciją, nestato griežtos sienos tarp sintezės ir vidinio jausmo. Tačiau čia iškyla kitas neaiškumas: apriorizmo principas, kuris funduoja kiekvieną iš trijų sintezių, taipogi yra ir schematizmo pagrindas, tačiau tiek sintezės, tiek schematizmas dirba su suvokiniais, kurie vadintini aposterioriniais, nes ateina iš



patyrimo. Tad toliau tenka klausti, kaip veikia laikiškas schematizmas, kad, viena vertus, susieja sąmonę su stebiniaisiais, o kita vertus, išlieka aprioriškas.

Norman Kemp Smith šį klausimą sprendžia teigdamas, jog Kantas yra vis dar veikiamas tradicinės logikos, kas jį įpainioja į tam tikrus prieštaravimus schematizme: schema negali būti joks trečias elementas (nes būdama vaizdas jį nebūtų transcendentalinė ir universali) ir jokia taisyklė (nes taisyklė taisyklėje nieko nepagausina). Anot komentatoriaus, kalbėdamas apie kategorijas, Kantas iš tiesų turi omenyje schemas, kadangi kategorijos, paimtos be ryšio su stebiniu, neturi jokio sąlyčio su objektais, tad tėra paprasčiausios loginės funkcijos be turinio ar apibrėžtos prasmės (Smith 1918: 340). Bet jei kategorijos be objekto yra neprasmingos, tuomet kaip apskritai esame pajėgūs jas aptikti? Pavyzdžiui, priežastingumo nei kaip taisyklės, nei kaip grynos loginės formos sąmonė niekur neaptinka – visa, ką galime padaryti, tai iškristalizuoti šią kategoriją iš stebinių tarpusavio ryšio. Klausimas tad yra štai koks: ar tai, jog be stebinio, o vadinasi, ir be schemas, kuri tą stebinį subordinauja sąvokai, neįmanoma suvokti pamatinių sąmonės struktūrų, nereiškia, jog sąmonė ne *a priori* turi stebinių neveikiamus įnagius objektui konstituoti, o iš tikro yra atvira stebiniui, t. y. pasauliui, joje pasirodyti. Kitaip tariant, schematizmas mus priveda prie slenksčio, nuo kurio apriorizmas ima rodytis kaip sąmonę atveriantis principas.

Toks sąmonės atvirumas pasauliui schematizme pasireiškia per jo laikiškumą: laikiškas srautiškumas būdingas tiek apercepcijos vienumui per trejopą sintezę, tiek stebinio subordinavimą sąvokai vykdančiai schemai. Aptardamas pirmosios rūšies pagrindinius teiginius (kategorijų objektyvaus taikymo taisykles) – stebėjimo aksiomas, Kantas brėžia mūsų analizei lemtingą sąsają tarp stebinio ir schemas: „nuoseklia kuriamosios vaizduotės sinteze kuriant figūras, grindžiama tįsumo matematika (geometrija) ir jos aksiomos, išreiškiančios apriorinio juslinio stebėjimo sąlygas, vien tik kuriomis gali atsirasti išorinio reiškinių grynosios sąvokos schema“ (Kantas 2013: 186). Kiek toliau aptinkame atvirkščią sąlygojimo nusakymą: „sintezė yra tai, kas daro galimą reiškinių pagavą, taigi daro galimą bet kokią išorinį patyrimą“ (Kantas 2013: 188). Schema, kaip *a priori* susijusi su patyriminiais suvokiniais, kartu yra jų modifikuojama – prisiminkime šuns sąvokos sudarymo pavyzdį, kur stebinys iš esmės nukreipia schemas, kaip vaizdinių klojimo vienas ant kito principo, veikimą. Empirinių sąvokų atveju darosi akivaizdu, kad schemas apriorizmas yra ne tiek iš anksto užmestas tinklas, kuriuo matuojamas pasaulis, kiek apskritai sąmonės jungtis su šiuo pasauliu. Tai vėlgi, kaip jau kelis kartus minėta darbe,



visiškai neturiningas principas, ne tik atveriantis sąmonę kito pasirodymui, bet tą kitą ir konstituojančią, kadangi sąmonė disponuoja per ją pačią perleistais vaizdiniais. Schematizmas, kaip laiko sutvarkymas, turi sąsają su laiku kaip vidinio jauslumo forma, tačiau ši sąsaja nėra kurio nors vieno pamatiškumo kitam klausimas – čia veikiau turime reikalą su stebinio įsiveržimu į apriorinę schematizmo struktūrą. Juk schema nėra statiškas vaizdinys – ji pati save apibrėžia per operavimą stebiniais, kurie kiekvienu atveju yra vis kiti, kadangi schematizmas, jei tikrai veikia kaip jungtis tarp subjekto apriorinių kategorijų ir konkrečių stebinių, turi gebėti prisitaikyti prie išorės stebinių, kurie užplūsta sąmonę.

Tai reiškia, jog suvokianti sąmonė yra viena didelė sintezė – ne tik sintezė laike, bet ir laiko sintezė. Kategorijų, atskirtų nuo juslinio patyrimo duomenų, samprata yra veikiau darbinė Kanto hipotezė, leidžianti parodyti, kokių esama pažinimo struktūrų, tačiau turbūt klaidinga būtų manyti, jog schemas funkcija yra sujungti savimi kaip klijais du dalykus – kategorijas ir jauslumą. Schemiškas veikiau yra dinaminė sąmonės funkcija, kurios laikiška sintezė ir įgalina suvokimą prieiti prie suvokiamo objekto. Kantas rašo: „patyrimas, kaip empirinė sintezė, savo galimybe yra vienintelė pažinimo rūšis, suteikianti realumą bet kuriai kitai sintezei“ (Kantas 2013: 180). Kantas ieško prieigos prie pažinimo objekto, o tokia prieiga įmanoma tik apribojus grynojo intelekto sąvokas stebiniu, tik taip intelektas realizuojamas, randa savo objektą. Stebiniu suvokimui pateiktas objektas ir įsąvokinamas turi būti per bendramatį elementą – tai yra sąmonės dinaminis procesas – schematizmas – laikiška sintezė. Akivaizdu, kad pažįstanti sąmonė yra sintetiška ir laikiška – tik taip ji sukuria, heideggeriškai tarient, horizontą objektui pasirodyti, tik taip įgauname sąlytį su fenomenalia tikrove.

Schematizmo performatyvumas

Kūrybinis vaizduotės momentas Heideggerio interpretacijoje siejamas su transcendentalinės vaizduotės veikla, todėl kai apie vaizduotę kalbama kaip apie apriorinių formų – schemų – generatorę, neišvengiamai iškyla kūrybingumo klausimas. Antrajame leidime Kantas atskiria dvejopą sintezę: figūrinę ir intelektinę. Ir nors šis atskyrimas, kaip jau parodėme darbe, yra problemiškas, nes veikiausiai yra skubotas, tačiau jis sufleruoja įdomų sąmonės veikimo aspektą – erdviškai-laikišką vaizduotės darinių pobūdį. Su transcendentalumą steigiančiomis apriorinėmis stebėjimo formomis siejama būtent figūrinė vaizduotė, tad klausimas, ką reiškia sintezės figūriškumas, čia atsiranda ne veltui. Nors Kantas



aiškiai nusako, jog vidinio jutimo forma yra laikas, o erdvei palieka tik išorinių stebinių konstituavimo prerogatyvą, tačiau tokį atskyrimą priimti kaip vienareikšmišką būtų neteisinga. Trukmės – vidinės laiko konstitucijos – vaizdinys yra tam tikra schema, tačiau Kantas užsimena apie tai, jog vaizduotis trukmę mes tegalime brėždami liniją: „kad paskui netgi vidinius pakitimus padarytume matomus, mes turime laiką, kaip vidinio jutimo formą, vaizdžiai įsivaizduoti kaip liniją, o vidinį kitimą – brėždami šią liniją (kaip judėjimą), taigi mūsų pačių nuoseklų egzistavimą įvairiais būviais turime įsivaizduoti išoriniu stebėjimu“ (Kantas 2013: 247). Todėl erdviškumas, atrodo, yra neišvengiamai susietas ne tik su išorinių stebinių stebėjimu, bet ir su vidiniu laiko išgyvenimu, vadinasi, nieko nuostabaus, kad ir schematizme galime rasti erdviškumo elementą.

Bene tarpiausiai erdvę ir laikišku principu veikiantį schematizmą interpretuodamas Kantą susieja Heideggeris, pasiūlydamas schemas-vaizdinio sampratą. Nors pats Kantas perspėja nepainioti schemas su vaizdiniu, tačiau Heideggeris atkakliai rodo, kad schematizmas, neturintis vaizdinio matmens, iš esmės nepajėgus tarpininkauti stebiniui ir sąvokai: sąvokų įjuslinimas pasireiškia kaip tam tikrų vaizdinių steigimas (Heidegger 1965: 105). Svarbu suprasti, kad schemas-vaizdinio samprata, kurią gina Heideggeris, nėra schemas substancializavimas kaip vaizdo – schema-vaizdinys veikiau iliustruoja dinaminį tapsmo procesą, kuris laikiškoje trukmėje neįmanomas be erdviškos realizacijos. Aptarkime, pavyzdžiui, kiekybės kategorijos schemą.

Kiekybės kategorijos grynoji schema – skaičius. Tai vaizdinys, apimantis nuoseklų vieneto pridėjimą prie vieneto. Jis reiškiasi kaip „vienarūšio stebėjimo apskritai įvairovės sintezės vienumas, atsirandantis dėl to, kad stebinio pagava aš sukuriu patį laiką“ (Kantas 2013:170).

$$\left[O + O + O + O + O \right]$$

Aš galiu įsivaizduoti vienas prie kito dedamus suvokimo vienetus. Toks procesas reikalauja anksčiau pridėtų elementų užlaikymo sąmonėje – kai pridedu trečiąjį vienetą, neišvengiamai privalau jau turėti mintyje prieš tai dėtus pirmą ir antrąjį dėmenis. Tokiame procesualume ne tik gimsta susintetintas kiekybės vaizdinys, bet ir reiškiasi tam tikras trukmės išgyvenimas.

Nesunku pastebėti, kad be jau mūsų aptarto vaizdinių užlaikymo sąmonėje – sintezės akto, kiekybės kategorijos schemai dargi būdingas pats vaizdinio konstituavimas – steigimas, kuris nors



vyksta laike, tačiau realizuojamas per erdvėje išsidėsčiusius vaizdinius. Banham, skaitydamas Kantą su Heideggeriu, daro išvadą: „*nėra jokio gryno laiko kaip laiko vaizdinio*, nes bet koks laiko vaizdinys reikalauja įerdvinimo. ‚Laiko linija‘ yra bendras būdas, kuriuo vaizduojamas laikas²³“ (Banham 2005: 123).

Toks sąmonės performatyvumas rodo, kad schema nėra statiška, ji yra laiko kūrimas, tvarkymas, skaidymas ir jungimas – neturėdama apčiuopiamo pavidalo schema veikia kaip sąmonės funkcija, kuri yra dinaminė ir savo dinamišku veikimu sudaro galimybę vaizdiniams objektyvizuotis: „šokinėdama“ tarp stebinio ir sąvokos, schema vientelė pajėgi šiems elementams suteikti objektyvų galiojimą, taigi suteikti suvokimui kokį nors objektą. Nepamirškime, jog objektas čia nereiškia substancialaus daikto – suvokianti sąmonė reikalą turi su reiškiniais, vadinasi jų reikšimasis jau nėra stabilus, dislokuotas erdvėje ir turintis aiškią, savyje glūdinčią formą. Reiškinyss yra dinamiškas, nes dinamiška yra sąmonė, kurioje tas reiškinys tampa reiškiniu, t. y. yra suvokiamas. Todėl negana suprasti sąmonės laikiškumo kaip srautiškumo, reikalingas ir erdviškumas, kuris galėtų apibrėžti tam tikrą suvokinį. Būtent figūrų (vaizdinių), kaip laiko sutvarkymų, veikimas teikia suvokiančiai sąmonei objektų kaip tokių vaizdinius (Banham 2005: 149).

Tad darosi akivaizdu, jog laiko ir erdvės bendradarbiavimas schemeje yra būtinas, jei schemą norime suprasti kaip jungtį, išvedančią suvokimą į objektą. Toks bendradarbiavimas pasireiškia kaip dinaminis procesas, kuriame kuriamas vaizdinys – šį procesą Banham netgi vadina pirmuoju transcendentalinės sintezės veiksmu (2005: 150). Šis įvardijimas visai nestebina, jei prisiminsime mūsų jau aptartą sintezės laikiškumą ir laikiškos schemos sintetinį pobūdį. Svarbu pridurti, kad erdvės įvedimas būtinas tam, jog laikišku pagrindu įrodytas suvokimo ir suvokinių atskirai vienumas įgautų objektyvų pobūdį – t. y. jog trukmiška sąmonė „pagautų“ sintetišką stebinį. Tai, jog sąmonė geba konstituoti laikiškumą erdvėje, yra apriorinė sąlyga objektyviam pažinimui, o kartu tai reiškia, kad schema jau visuomet yra susijusi su išoriniu stebiniu. Sąmonė ne tik gali pažinti *kitą* per laiškiškai-erdvišką stebinį, bet ir pati save aptinka kaip steigiančią tokį erdvėlaikį.

²³ “<...> there is no pure representation of time *qua* time as any representation of it requires spatialization. The ‘line of time’ is the general way that time is represented”



APRIORIŠKUMO PRINCIPO PERMĄSTYMAS: SĄMONĖ PASAULYJE

Darbo eigoje aiškėja, kad tiek procesuali sąmonė, tiek pažinimo turinys, kintantis drauge su ja, yra srautiški. Jų simbiozė pasireiškia ne tik tuo, kad sąmonė pati sau kuria objektą, bet ir atvirkščia sąveika – pažinimo objektas veikia sąmonės pažinimo struktūras schematizme. Tokiu būdu subjektas atsiveria pasauliui – jis ne tik įsileidžia pasaulį į save (kas vis dar reikštų svetimumo pasauliui išlaikymą), bet, turėdama savyje vietą *kitam* ir veikiamą to *kito*, sąmonė pasirodo kaip srautas, sąveikaujantis su kitais srautais – pasauliu bei kitomis sąmonėmis. Fenomeno/noumeno skirtis tokiai sąmonei nebėra prasminga, nes apskirtai išsitrina bet koks sąmonės svetimumas pažinimo objektui, tad ir numanyti kažką, kas yra nepažįstama, reikštų grąžinti sąmonę į svetimumo objektui būklę. Ši įtampa turbūt ryškiausia Kanto moralėje: subjektą atveria apriorinis principas kaip kategorinis imperatyvas, susietas su laisve, tačiau kartu Kantas bando išsaugoti subjekto–objekto perskyrą, grįsdamas ją iš esmės epistemologine nuostata kaip stovėjimu priešais pažįstamąjį. Kategorinis imperatyvas verčia peržengti subjekto ribas, tačiau nuo to subjektą sulaiko epistemologinės intelekto nuostatos.

Tačiau esama pagrindo abejoti, ar tikrai intelektas yra epistemologiškai orientuotas į atskyrimą nuo pažįstamojo objekto. Tai yra neabejotinai mokslinė orientacija, nes ką nors tirti kitaip, negu išlaikant tam tikrą atstumą nuo objekto, neįmanoma. Tačiau jei kalbama apie subjekto buvimą pasaulyje, tuomet tokio atribojimo nebegali būti. Ir tai matyti būtent schematizme, kurio vaizduotiškas-laikiškas-performatyvus veikimas atveria sąmonę kaip esančią pasaulyje, kaip atvirą struktūrą, kurios elementai kinta patys ir keičia suvokinius. Tad schematizmas veikia nurodo į egzistencinį nei į epistemologinį sąmonės veikimo būdą – tad lieka klausti, kuris yra pamatiškesnis. Kad be schematizmo negalima įprasminti jokios kategorijos, reiškia, jog epistemologinis pažinimas nėra įmanomas be egzistenciniu principu veikiančios schemos. Be schemos galbūt įmanoma tik spekuliacija idėjomis, tačiau dėl jos sąsajos su vidiniu sąmonės laiku net ir tokia galimybė yra abejotina. Darome išvadą, kad sąmonės srautiškumas funduoja epistemologinę jos nuostatą.

Tad grįžkime prie aprioriškumo principo, kad galėtume jį permąstyti. Pradėjome nuo to, kad aprioriškumas, kuriuo pagrįstas sąmonės veikimas, sukuria prielaidas *kitam* įsikurti sąmonėje, tokiu būdu atverdamas ją kaip pasaulio dalį. Tačiau sąmonės laikiškas performatyvumas, kaip laiko ir erdvės ryšys schematizme, sudrebina apriorizmo sampratą. Apriorizmas iš pat pradžių numanė skirtį tarp



subjekto ir objekto, tačiau schematizme aiškėja, jog pats subjektas ne tik kuria, projektuodamas apriorines struktūras į suvokimo medžiagą, bet ir yra kuriamas per išorinį stebėjimą.

Ar schematizmas ragina atmesti apriorizmą? Vienareikšmiškai negalime atsakyti, kadangi tik apriorizme galėjo rasti schematizmo sampratą: pirmiau atvertas kaip turintis *locus* pasauliui priimti, subjektas pamažu ima skleistis kaip ne tik pasyviai priimantis suvokinius, bet ir juos aktyviai kuriantis, o kartu ir pats modifikuojamas savo patyrimo. Tad į apriorizmą siūlome žiūrėti kaip į dalyką, kuris yra, bet niekada nebuvo – jis kaip mitinė praeitis, kuri funduoja tikrovės struktūrą, bet pati niekada nuoga nepasirodo. Apriorizmas nėra tai, kas skiria subjektą nuo objekto, kas nusako subjekto buvimą pasaulyje – apriorizmas reikalingas moksliniam pažinimui, o subjekto buvimas yra grįstas ne aprioriniu principu, o pasireiškia kaip atvira sąveika su pasauliu per kuriančios vaizduotės veikimą.

Apriorizmo principo nesiryžtame visiškai atmesti dėl to, kad parodė, jog subjekte yra ne tik *locus* objektui įkurdinti, bet kad jame *a priori* yra srautas, kuriam belieka susiderinti su išorės srautu, matome galimybę vis dar kalbėti apie aprioriškumą. Tačiau toks aprioriškumas jau yra nebe mokslinio intereso vedamas, kaip Kanto sistemoje, jį tenka modifikuoti, kadangi jis yra negatyvus, kiek primenantis skirties principą Deleuze'o sistemoje. Schematizmas įgalina sąmonę suvokti kaip objektyvią ir atvirą pasauliui. Tokia interpretacija kelia naujus klausimus: jei sąmonė sutampa su pasauliu per srautišką veikimą, kada ir kaip ji klysta arba apsigauja iliuzijomis, koks yra sapnų, vizijų, svajonių tikrumo statusas? Kad atsakytume į kylančius klausimus, būtina pereiti prie kelių srautų atitikimo aiškinimo – reikia parodyti, kas sudaro pasaulio srautiškumą ir kaip ritmiškai veikia sąmonė. Moksliniame pažinime reikia visai kitokio tikrumo – aiškiai apibėžto objekto, tačiau tikrovėje, kurioje dalyvaujame, o ne su kuria susiduriame, tikra/netikra perskyra nėra tokia griežta, kadangi sąmonė projektuoja save į objektus, kurie išskiriami vėlgi sąlygiškai, tad visiškai gryno „tikro“ nėra. Todėl klausimas apie tikrovę čia įgyja visai kitą matmenį, nes reikalauja kitokio aparato nei skirtis tikra/netikra, kuri pakankama tik epistemologinei nuostatai nusakyti, bet ne subjekto būčiai apibūdinti. Naujo aparato sąmonės ir tikrovės santykiui apibrėžti paieška yra jau nebe šio darbo uždavinys, nors visos prielaidos tokiam tyrimui išdėstytos šioje analizėje.



IŠVADOS

- Apriorizmas būtinas mokslinei-epistemologinei orientacijai, nes numano skirtį tarp subjekto ir objekto.
- Pažinimo objektui konstituoti yra būtinas santykis tarp: a) subjekto ir jo suvokinio, b) apriorinių formų ir jų turinio, c) stebinio ir sąvokos. Tai leidžia kalbėti apie kantiškos sąmonės vidinę skirtį.
- Sąmonės skirties dinamika ryškėja sintetiniame jos veikime – transcendentalinis apercepcijos vienumas konstituoja sąmonės tapatybę, kuri nėra nei vaizdinių visuma, nei išankstinė substancija.
- A leidimo trejopa sintezė atskleidžia sąmonės sąsają su laiku. B leidime sintetinti sąmonė yra skaldoma neįveikiamų perskyrų: a) tarp vaizduotės ir intelekto; b) tarp figūrinės ir intelektinės sintezės.
- B leidimo sąmonės skilimas reikalauja sujungimo schematizme, tačiau išlaikant intelekto ir vaizduotės perskyrą neįmanoma apibrėžti schemas – ji nėra nei taisyklė, nei vaizdinys. Tik suvokę schemą kaip laikišką ir steigiamą performatyvios sąmonės veiklos, galime suprasti sąmonės dinamiką.
- Schematizme ryškėja patirties svarba sąmonės apriorinėms struktūroms. Laikiškai-erdviškas schemas veikimas numano jungtį su stebiniu; sąmonės vidinis laikas tegali būti įsivaizduotas brėžiant liniją. Tai atveria sąmonę patirčiai – esama ne vienos pusės projekcijos iš sąmonės į pasaulį, o dvipusės sąveikos: kuriančioji vaizduotė projektuoja save į pasaulį, o per schematizmą sąmonė transformuojama.
- Sintezė, vaizduotė ir schematizmas nėra įrankiai pasauliui pažinti – tai sąmonės jungtis su pasauliu. Epistemologija funduojama egzistencinės-patirtinės vaizduotiškos sąmonės veiklos.

Tad vaizduotiško sąmonės veikimo ir apriorizmo principo santykis suprastinas dvejopai:

1) Apriorizmas būtinas mokslinei-epistemologinei subjekto veiklai – tai yra Kanto projekto ašis. Vaizduotiškos sąmonės atvirumas, kaip srautiškas sintezės ir schematizmo veikimas, griauja griežtą subjekto–objekto perskyrą, įveldamas Kanto projektą į prieštaravimus. Norint jį išsaugoti, vaizduotę tenka redukuoti į intelektą, o schemą suvokti kaip būtiną, bet tik punktyru apibrėžtiną sąmonės veiklą.

2) Kadangi mokslinę-epistemologinę orientaciją funduoja performatyvus patyriminis schematizmo veikimas, ji tēra išvestinė ir antrosios palaikoma. Atviros vaizduotiškos sąmonės samprata suprastina kaip srautas – tai leidžia kalbėti apie subjekto ir pasaulio srautišką, o ne opozicinę sąveiką ir ragina ieškoti, kaip ją apibūdinti: perskyra tikra/netikra arba pažinimo objektyvumo reikalavimas yra nepakankami sąmonei, kuri yra ne priešais pasaulį, bet pasaulyje.



DARBO VADOVAS DOC. DR. KRISTUPAS SABOLIUS:

Vaizduotės sampratų istorijoje Immanuelis Kantas yra vienas svarbiausių personažų. Kaip savo Kantbuch pastebi Martinas Heideggeris, didysis Karaliaučiaus mąstytojo atradimas susijęs su tuo, kad pačioje intelekto šerdyje užčiuopiamas vaizduotės veikimas, kuris grindžia racionalumą ar net jį pranoksta. Tačiau ši rimtas filosofines pasekmes galėjusi turėti pozicija sulaukė kur kas menkesnio rezonanso, nei buvo verta – pirmiausia dėl paties Kanto, kuris išsižada savo įžvalgų. Dainos Habdankaitės darbas iš naujo tematizuoja šią perspektyvą, mėgindamas atrakinti sudėtingas ir neretai prieštaringas konceptualias sąsajas. Sekdama paties Kanto minties eiga, studentė toli gražu ne dogmatiškai, bet kritiškai įvardija esminius probleminius mazgus, kuriuose vaizduotės vaidmuo atsiskleidžia ir kaip galimybė, ir kaip komplikacija, ir kaip iššūkis. Šis originalus ir autentiškas tyrimas leidžia teigti, kad Daina Habdankaitė jau dabar yra pasiruošusi įsitraukti į studentišką lygmenį pranokstantį filosofijos profesionalų dialogą.

BIBLIOGRAFIJA

1. Banham, G., 2005. *Kant's Transcendental Imagination*. New York: Palgrave Macmillan.
2. Cassirer, E., 1997. Кант и проблема метафизики. In: *Жизнь и учение Канта*. Санкт-Петербург: Университетская книга.
3. Gram, M. S., 1968. *Kant, Ontology and the A priori*. Evanston: Northwestern University Press.
4. Heidegger, M., 1965. *Kant and the problem of metaphysics*. Translated by James S. Churchill. Bloomington: Indiana University Press.
5. Höffe, O., 2010. *Kant's 'Critique of Pure Reason'*. New York: Springer.
6. Kant, I., 1965. *Critique of Pure Reason*. Translated by Smith N. K. Toronto: Macmillan.
7. Kantas, I., 2013. *Grynojo proto kritika*. Iš vokiečių kalbos vertė Plečkaitis R. Vilnius: Margi raštai.
8. Sabolius, K., 2012. *Įnirtingas miegas. Vaizduotė ir fenomenologija*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.



9. Sellars, W., 1978. The Role of the Imagination in Kant's Theory of Experience. In: *Categories: A Colloquium*, ed. Johnstone, Jr H. W. Penn. State: Pennsylvania State University. Prieiga per internetą: <http://www.ditext.com/sellars/ikte.html> [Žiūrėta 2013.04.13.].
10. Smith, N. K., 1918. *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. London: Macmillan and Co.
11. Walker, C. S. R., 2006. Kant and Transcendental Arguments. In: *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, ed. Guyer P. New York: Cambridge University Press, pp.238-269.



Živilė Pabijutaitė

SUBSTANCIJOS PROBLEMA ARISTOTELIO *METAFIZIKOS* Ž KNYGOJE

Vargu ar šiandien linkstama priešintis teiginiui, jog Aristotelio svarstymas apie substanciją, įtraukiantis kone visus esminius jo gamtotyros, logikos, spekuliatyviuosius bei praktinius veikalus, yra vienas fundamentaliausių kada nors atliktų filosofinių tyrimų. Jo įtaka antikos ir viduramžių pasaulėvaizdžiui yra nekvestionuojama tiesa, tačiau ir vėliau daugelis naujųjų laikų mąstytojų, siekdami atsiriboti nuo viduramžių dedukcinio mąstymo būdo, besirėmusio aristoteline logika, išlaikė aristotelinį konceptualinį pagrindą bei operavo formos, materijos ir substancijos terminais²⁴, senąjį pasaulėvaizdį kritikuodami jo paties priemonėmis.

Pastaraisiais šio ir praėjusio amžiaus dešimtmečiais didžioji Aristotelio tyrinėtojų dalis, atsiribojusi nuo vertinamojo pobūdžio darbų bei kritikos²⁵, didesnę dėmesį skyrė vidinės argumentų struktūros analizei. Tokių tyrinėjimų metu buvo suformuluota vadinamoji „Z knygos problema“. Pastarosios esmė yra septintosios *Metafizikos* knygos svarstyme randami vienas kitą paneigiantys teiginiai, kuriems visiems Aristotelis įsipareigoja – šis įsipareigojimas be vienareikšmiško atsakymo palieka pagrindinį aristotelinės sistemos klausimą, esantį jos pamatu – kas yra substancija? Šios problemos aptarimas bei pagrįsčiausio atsakymo siūlymas yra šio darbo tikslas.

Darbe bus siekiama įrodyti, jog substancijos (*ousia*) sąvokai dera priskirti daugiareikšmiškumą, kadangi ji Aristotelio raštų korpuse naudojama bent dvejomis prasmėmis: kaip ontologiškai realus tikrovės vienetas ir kaip šio vieneto savitumo pagrindas, taip antrinant tokiems Aristotelio tyrinėtojams kaip Michaelas Wedinas (pagrindinė šio darbo mintis labai artima jo 2000 metų studijai, skirtai Aristotelio substancijos teorijos vientisumui rekonstruoti). Kartu bus atskleistas darnus *Kategorijų* ir

²⁴ Tai itin ryšku Fr. Bacono bei I. Kanto sistemose, kurios, turinio prasme turėdamos mažai ką bendra, operuoja Aristotelio parengtais terminais bei schemomis: Bacono mąstyme kartinė išlieka formos sąvoka, tuo tarpu Kantas savo transcendentalį projektą didele dalimi grindžia aristoteline logika.

²⁵ Kaip išimtį galima paminėti praktinius Aristotelio veikalus – aristotelinės politinės bei etinės minties aktualumas siekiamas parodyti tokių mąstytojų kaip, pavyzdžiui, A. MacIntyre (*After Virtue*).



Metafizikos santykis, parodant, koku būdu abu veikalai prisideda prie skirtingų tos pačios vieningos substancijos teorijos aspektų, ir tokiu būdu atmetant minties nenuoseklumo ar pažiūrų kaitos galimybes. Nors Aristotelio ir Platono pažiūrų santykis yra atskira didelė problema, nesanti pagrindiniu šio darbo tikslu, tačiau svarstymo išvados leis naujai pažvelgti į plačiai paplitusį ir beveik chrestomatiniu tapusį Aristotelio ir Platono sistemų lyginimą kontrasto pavidalu, pirmajam priskiriant mąstymą atskirybės režimu – darbe nuo tokio požiūrio, parodžius jį kaip nepagrįstą, bus atsiribota, pasiūlant kitokį, labiau relevantišką mąstytojų lyginimo pagrindą.

Z ARGUMENTO EIGA

Metafizika yra vienas painiausių Aristotelio veikalų – jame, konspektyvaus pobūdžio, nevieningame tiek stiliaus, tiek turinio prasme, sunku įžvelgti vientisą ir rišlų argumentą; turinio ir raiškos sudėtingumu itin išsiskiria septintoji, ilgiausioji²⁶ *Metafizikos* knyga, perėmusi centrinio viso veikalo klausimo, kas yra substancija, sprendimą. Likusios knygos, svarstančios akto bei potencijos, keturių esinio priežasčių ar jo nusakymo būdų temas, pagrįstai gali būti pavadintos pagalbinėmis, išplečiančiomis jau apibrėžtos substancijos supratimą. Sudėtingiausią – paties substancijos apibrėžimo – klausimą atliepančios argumentacijos linijos dera ieškoti septintojoje knygoje; mano manymu, verta ją, išskirtą aiškiu pavidalu, pateikti prieš imantis konkrečių detalių nagrinėjimo:

1. 1028a–1029a. Tyrinėjamo klausimo apsibrėžimas. Buvimo substancija kriterijai – *choriston* ir *tode ti*. Kandidatai į substancijos statusą – esmė, universalija, rūšis ir substratas.
2. 1029a. Materijos ir materijos bei formos junginio kaip kandidatų į substanciją apsvarstymas ir atmetimas.
3. 1029b–1031b. Esmė kaip substancija. Apibrėžimas kaip kalbinis esmės koreliatas.
4. 1031b–1032a. Esmės ir daikto sutapties klausimas. Esmės ir platoniškosios idėjos palyginimas.
5. 1033a, 1034b–1035b. Apibrėžimo ir materijos santykis, kuriuo sprendžiamas klausimas, ar daiktą individualuojantis veiksnys yra substancialus, ar atsitiktinis.
6. 1033a–1034b. Formos amžinumo klausimas.

²⁶ Septintąją knygą sudaro net septyniolika skyrių, kitų knygų apimtis svyruoja nuo trijų iki dvylikos skyrių.



7. 1037b–1038a. Daikto apibrėžimas *per genus et differentiam*.
8. 1038b–1041a. Universalios substancijos negalimumas: Platono sistemos paradoksai.

KANDIDATAI Į SUBSTANCIJOS STATUSĄ

(1) Substancija kaip substratas: *to hypokeimenon*

Substancijos kaip pamatinio subjekto (*to hypokeimenon*) – tokio, kuris nepriskiriamas niekam kitam ir kuriam priskiriama visa kita – reikalavimas Aristotelio iškeltas dar *Kategorijose*, tuo tarpu čia šis reikalavimas sujungiamas su *Fizikoje* įvestomis materijos bei formos koncepcijomis bei persvarstomas per jų prizmę (Irwin 1988: 73). *Kategorijose* vienintelė substancijos kategorija – konkretūs individai – turi savarankišką statusą ir gali egzistuoti skyriumi, net ir panaikinus likusias akcencijas – vietos, laiko, dydžio bei kitas kategorijas; ji yra tai, kas išlieka ir kieno tapatybė nepaveikiama kitimo procese. Francesco Suarezas savo komentare Aristotelio *Metafizikai* teisingai pastebi, jog santykinis savarankiškumas būdingas ir akcencijoms, jei į jas žvelgiama kaip į abstrakcijas, tačiau toks savarankiškumas, Suarezo teigimu, egzistuoja *de nomine*, o ne *de re* pavidalu – apibrėžiama kaip nepriklausoma nuo kitų kategorijų, ši abstrakcija, kita vertus, neturi ontologinio savarankiškumo, kadangi egzistuoja tik kartu su subjektu, kuriam ši abstrakcija priklauso konkrečios savybės pavidalu; dėl šios priežasties vienintelis subjektas (*ousia* kategorija) yra savipakankamas kitų kategorijų atžvilgiu (Suarez 2004: 123). Šis subjekto savipakankamumas yra savaime suprantamas nuolat kintančių ir reliatyvių vietos, laiko, santykio ar būsenų kategorijų atveju, tačiau sunku suvokti, koku būdu individas, pavyzdžiui, Sokratas, gali išlikti savimi atėmus iš jo apskritai bet kokias savybes. Ko gero, yra taip, jog kiekybė, kokybė bei kitos atsitiktinės kategorijos, siejant su konkrečia substancija virsta *šia* kiekybe ir *šia* kokybe – konkrečiu svoriu, dydžiu ar spalva, kurios be esminės substancijos kategorijos – Sokrato – egzistuoti negali, tuo tarpu Sokratas gali egzistuoti be šių konkrečių savybių, nors ir negali egzistuoti be svorio ar dydžio apskritai (Bostock 1994: 58 pagal Burnyeat 1979)²⁷.

²⁷ Klausimas, ar nesubstancinės kategorijos, t. y. akcencijos, galimos atskirųjų pavidalu, kaip konkrečiam individui būdingos savybės, neatkartojamos kituose substanciniuose vienetuose, yra didžiulio Aristotelio tyrinėtojų dispuoto objektas. Už tokių akcencijų galimybę, greta jau minėto Burnyeato, pasisako Ackrill (1963), jam oponuoja, pavyzdžiui, Owen (1965); šio dispuoto esmė glaustai išsakoma Heinamano 1981 metų straipsnyje *Non-substantial Individuals in the Categories*.



Tačiau kaip ši substancijos ir akcidenčių schema atrodo hilomorfiniame kontekste? Tai, kas išlieka atsisakius visų kokybių, yra neapibrėžta esatis, dar niekaip neįkūnyta konkrečių formų – „atėmus ilgį, plotį ir gylį nematome liekant nieko, išskyrus tai, ką jie apibrėžia, taigi, šitokiu būdu samprotaujant, materiją būtina vadinti vienintele substancija“ (*Met.* VII 1029a). Regis, pirminė materija idealiai atitinka substancijos kaip to, kas išlieka, reikalavimą. Kita vertus, substancijai keliama dar du reikalavimai, kurie pirminės materijos atveju abu vienu metu yra nesuderinami: buvimas atskirtu (*choriston*) ir individualiu, „kažkuo“ (*tode ti*). Šios dvi Aristotelio sąvokos yra, ko gero, didžiausi galvosūkliai tiek raiškos, tiek konceptualine prasme, keliančios sunkumų ir bandant rasti atitikmenį užsienio kalbose, ir, visų pirma, bandant suvokti tikslią jų reikšmę. Atskirtumą Aristotelis suvokia kaip autarkiškumą, gebėjimą egzistuoti savarankiškai, nereikalaujant pašalinės pagalbos. *Tode ti* (konkretumo) terminas yra kur kas painesnis: *Kategorijose* jis reiškia konkretų esinį, ontologinį realumą turinčius tikrovės vienetus (*Kat.* 3b). *Metafizikoje* *tode ti* sąvoka apima kur kas platesnį spektrą: čia tuo, kas konkrečiu, įvardijamas ir partikuliarus esinys kaip opozicija universalijai, ir forma, kuri pati yra universali, tačiau visus skirtingus sąvokos vartojimo būdus sieja tai, jog ja nusakoma kažkas apibrėžta, atribota nuo likusios esinijos ir galima įvardyti kaip priešstatą neapibrėžiamybei (Bostock 1994: 83), kitaip sakant, tai, kas turi kokią nors tapatybę, nepriklausomai nuo to, kas šioji tapatybė yra. Materija, pasak Aristotelio, netenkina nei atskirtumo, nei konkretumo reikalavimo: pirminė materija iki sąjungos su forma niekaip nesireiškia ir yra nepatiriama – ji veikiau yra tai, iš ko patiriami dalykai kyla ir formuojasi. Vadinasi, būdama savarankiška (*choriston*), ji nėra „kažkas“ (*tode ti*) ir neatliepia konkretumo reikalavimo, tuo tarpu tam, jog taptų „kažkuo“, ji privalo susijungti su forma, taigi, prarasti savarankiškumą. Materija, būdama vien tik savarankiška, tebūtų vientisas, monolitiškas darinys, tačiau Aristoteliui toks variantas yra nepriimtinas – jis sprendžia tikrovės *struktūros* klausimą, laikydamas šią struktūrą savarankiška ir realia, o ne vientiso darinio modusais.

(2) Substancija kaip forma: Aristotelio esencializmas

Pirmiausia reikia pastebėti, jog esmės terminas (kuris lietuviškai dėkingai atitinka lotyniškąjį *essentia*) Aristotelio kontekste yra daugiau ar mažiau sutartinis sutrumpinimas, vartojamas patogumo dėlei vietoje paties Aristotelio naudotos frazės *to ti en einai*: dėl šios priežasties klausimas „Kokia yra



šio esinio esmė?“ gali būti performuluotas „Ką reiškia būti šiuo esiniu, kokios yra būtinos sąlygos, garantuojančios jo išlikimą savimi?“²⁸. Taip tampa aišku, kodėl esmės problema sprendžiama pasitelkiant *Topikoje* spręstą apibrėžimo klausimą – esmė čia tampa ontologiniu apibrėžimo koreliatu (Lear 1988: 278). Šis ryšys tarp loginių ir metafizinių svarstymų Aristotelio atveju yra labai natūralus dėl pastarojo įsitikinimo ne tik loginio mąstymo taisyklingumu, bet ir teisingumu (Lozuraitis 1990: 10) – tarp loginių ir tarp daiktų ryšių čia nesama jokios prarajos.

Apibrėžimas yra daikto *per se (kath' hauto)* nusakymas – būtinų sąlygų jo buvimui savimi pateikimas, tačiau šis nusakymas yra išimtinai formalus ir atsiribojantis nuo bet kokios materijos. Bet kokia materija apibrėžimo yra nesugaunama, kadangi jai būdingas begalinis dalumas ir tokiu būdu apibrėžimo procesas nusitęstų į begalinį regresą. Kita vertus, kaip reikėtų apibrėžti tokius esinius, kurie visuomet aptinkami konkrečioje materijoje ir kuri, regis, yra esminė jų buvimo savimi sąlyga – tariant Irwino žodžiais, tam tikras juslines formas, reikalaujančias artimiausios savo prigimčiai materijos²⁹? Aristoteliui ši formos ir konkretios materijos sąsaja tėra mūsų stebėjimo įprotis, o ne objektyvios tikrovės dalis: pripratusiems stebėti žmogų konkrečioje materijoje, mums darosi sudėtingiau suvokti ir apibrėžti grynąją, formalią jo esmę, nuo šios materijos nepriklausančią. Aristotelis pabrėžia – tai, jog mes nematėme esinio įkūnyto kitoje materijoje, dar nereiškia, jog iš principo to negalėtų būti: išties neturime jokio pagrindo teigti, kad žmogaus potencijos negalėtų atsiskleisti kokioje nors radikalai skirtingoje nuo esamos materijoje. Dėl šios priežasties ir skirtumas tarp juslinės ir grynosios formos

²⁸ Per ilgą Aristotelio komentavimo tradiciją būta įvairių *to ti en einai* sutrumpinimo būdų: Tomas Akvinietis savo komentare *Metafizikai* laikosi sutrumpinto *essentia* varianto; Francesco Suarezas bei kai kurie kiti scholastai rinkosi pažodinį pilną lotynišką atitikmenį *quod quid erat esse*; viename iš autoritetingiausių pastarojo meto vertimų į anglų kalbą seras Davidas Rossas seka tomiškuoju *to ti en einai* sutrumpinimu, versdamas jį *essence*, toks pats atitikmuo randamas ir Rosso redaguotame Hugho Tredennicko vertime. Originali graikiška frazė nusakyta būtuojų laiku, dėl šios priežasties kai kuriuose anglakalbės tradicijos vertimuose, siekiančiuose išlaikyti maksimalų artimumą paties Aristotelio tekstui, šio trumpinimo atsisakoma ir jis verčiamas pažodžiui (žr. Joe Sachs 1999 metų vertimą); tokio vertimo nepagrįstumą parodė Owensas, teigdamas būtąjį laiką nurodant ne tiek į praeities įvykį, kiek į belaikę dabartį, *to ti en einai* siūlydamas *what-IS-being* atitikmenį.

²⁹ Plačiau ši Irwino sugalvota sąvoka bei jos pagrįstumas bus aptariamas tolesniame darbo skyriuje, svarstant partikuliarių formų galimybę.



reiškia veikiau mūsų įsitikinimą apie tam tikrą tikrovės tvarką negu tikrąją dalykų padėtį: tokių dalykų, kurių apibrėžimui būtų būtina materija, paprasčiausiai nėra³⁰.

Materiją teigiant kaip neapibrėžiamą, taigi, ir neesmingą dalyką, natūraliai kyla klausimas, kuris, regis, turėtų sukompromituoti visą Aristotelio esmės teoriją ir daryti ją netinkamą tikrovės aiškinimui – *ar daiktas ir jo esmė sutampa?* Aristotelis pateikia teigiamą atsakymą, tačiau jis nėra išsyk savaime suprantamas. Esmė visuomet yra universali ir apimanti ne mažesnę nei rūšinį platumą; tai yra aišku iš svarstymų apie tai, kas sudaro objekto apibrėžimą. Kita vertus, vargu ar įmanoma be išlygų sutikti, jog konkretus rūšies atstovo esmė idealiai atitinka jo rūšies esmę: Sokratas, būdamas žmogaus rūšies atstovu, visgi nėra šiai rūšiai tapatus (Cohen 1978: 75) – jis yra šis tas daugiau.

Aristotelio pateikiamas šios dilemos sprendimas atrodo originalus savo paprastumu: daiktas ir esmė sutampa *daiktų, turinčių esmę (arba apibrėžimą)*, atveju. Apibūdindami daiktą ir pateikdami jo nusakymą (*logos*), kiekvienam jam galime pateikti begalę įvairių predikatų, kita vertus, ne kiekvienu atveju ryšys tarp subjekto ir predikato yra esmingas – būtinas jūdvių ryšys yra tai, kas skiria nusakymą nuo apibrėžimo (*horismos*). Kalbant anachronistiškai ir pasitelkiant vėlesnius, paties Aristotelio nevertotus, tačiau jo sistemos esmę suvokti padedančius terminus, tik analitinis teiginys griežta prasme turi esmę, mat bet kokio sintetinio teiginio esmė yra papildomos, šalutinės informacijos prie subjekto prijungimas, kuri tiesiogiai neplaukia iš subjekto sąvokos ir be kurios šis nenustotų savo esmingumo, o tik detalumo bei informatyvumo. Ne visi teisingi predikatai yra būtini, tuo tarpu apibrėžimas įtraukia tik pastaruosius, todėl natūralu, kad apibrėžimo objektas nėra pilnas individas kaip hilomorfis junginys. Papildoma informacija, tam tikras materijos priedėlis, kuris, būdamas vis skirtingas, leidžia varijuoti individams rūšies ribose, tampa tuo, kas į apibrėžimą, taigi, ir į esmę, neįeina, todėl griežta prasme kalbėti apie individo esmę negalima. Nors tiek Sokratui, tiek žmogui kaip būtina buvimo jais pačiais sąlyga priskiriamas „buvimas protingu“, antruoju atveju šie dalykai vienas kitą išsemia, kai pirmuoju „Sokratas nėra tapatus su savo esme, bet jo esmė visgi yra tai, kas jis grynąja prasme yra. Todėl galima sakyti, jog Sokrato esmė, protingas gyvūnas, yra tai, kas jis išties yra, bet tai ne viskas, kas jis yra“ (Lear 1988: 268).

³⁰ Šios pastabos kaip kontrargumentai bus svarbios vėlesnėse darbo dalyse svarstant partikuliarių formų klausimą.

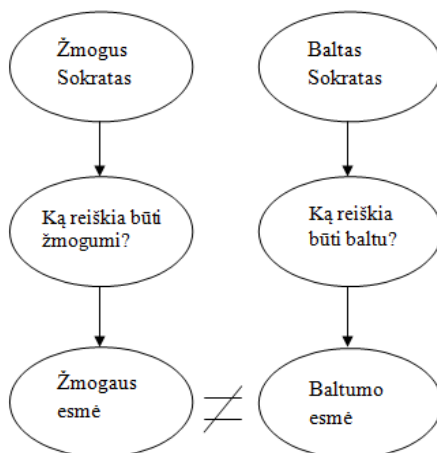


Tai, jog „Sokratas yra protingas gyvūnas“ nėra analitinis teiginys, aiškiau matoma šioje lentelėje, suskaidančioje teiginį į pamatines dalis, iš kurių jis yra sudarytas:

Teiginys	Predikatas	Subjektas
Sokratas yra protingas gyvūnas	<i>protingas gyvūnas</i>	<i>žmogus</i>
	Baltas	žmogus
	Riestanosis	žmogus
	[...]	žmogus

1. Lentelė

Akivaizdu, jog šis teiginys yra daugiau nei analitinis, į save įtraukiantis daug kitų sintetinių teiginių arba nusakymų (*logos*) – „žmogus yra baltas“, „žmogus yra riestanosis“ ir pan. Idealiai esmės ir daikto – Sokrato ir buvimo žmogumi – atitikimui būtų reikalinga visų šių predikatų tapatybė, tačiau akivaizdu, jog taip nėra:



2. Ši schema supaprastintai vaizduoja *Met.* 1031a pateikiamą sudėtingą argumentą, jog atsitiktiniuose junginiuose, priešingai negu būtinuose, daiktas ir jo esmė skiriasi (Žr. „Kalbant apie dalykus, priskiriamus atsitiktinai, būtų manoma esmę ir individą esant skirtingus dalykus, taip, kaip baltas žmogus skiriasi nuo balto žmogaus esmės. Jei tai būtų tas pats, būti žmogumi ir būti baltu žmogumi reikštų tą patį, mat, kaip sakoma, žmogus ir baltas žmogus yra tas pats, taip ir balto žmogaus ir žmogaus esmės yra tapačios.“



Tai išties yra aišku ir iš to, jog griežtame analitiniame teiginyje subjektą ir predikatą galėtume sukeisti vietomis ir teiginys vis dar išliktų analitinis („Žmogus yra protingas gyvūnas“ ir „Protingas gyvūnas yra žmogus“ abu susieti tapatybės ryšiais, kadangi nurodo į tą patį dalyką – žmonių, kurie nebūtų protingi gyvūnai, nėra, lygiai taip pat nėra kitų protingų gyvūnų, kurie nebūtų žmonės), tuo tarpu analizuoto teiginio atveju to padaryti negalima (nors buvimas Sokratu visuomet išpildo buvimo protingu žmogumi sąlygą, tačiau buvimas protingu žmogumi savaime dar nenumato buvimo Sokratu).

Regis, čia ir turėtų būti samprotavimo apie substanciją pabaiga: forma, tenkinanti visus esmės kriterijus, teigiant esmės ir substancijos tapatumą, kartu tenkina ir visus buvimo substancija reikalavimus. Tačiau pagrindinė Z knygos problema yra ta, jog argumentas šioje vietoje nesibaigia – toliau vystomas jis paneigia bet kokias to, kas universalu, pretenzijas į substancijos statusą, versdamas dar sykį permąstyti formos kaip substancijos galimybės klausimą.

(3) Substancija kaip universalija: Platono kritika

Šio *Metafizikos* skirsnio (*Met.* 1038b – 1041a) vaidmuo bendrame svarstymo apie substanciją kontekste nėra iki galo aiškus – jis atrodo veikiau destruktivus negu konstruktyvus, teigiantis ne tai, kas substancija yra, bet tai, kas ja būti negali, paneigiantis ankstesnių svarstymų apie formos substancialumą reikšmę; šiuo atžvilgiu jis primena *Kategorijas*, universaliją įvardijusias kaip antrinę substanciją, pilnavertį substancialumą priskirdamos individams, bei *Peri Ideon*, kitą Aristotelio veikalą, išlikusį fragmentų pavidalų ir teikiantį turtingą informaciją tyrinėtojams, tiriantiems Aristotelio bei Platono pažiūrų santykį – idėjų kritika, *Metafizikoje* Aristotelio pateikiama koncentruotu nuorodų į kitus jo paties bei Platono veikalus pavidalu, čia aiškinama pateikiant pilną argumentaciją. Bendru tyrinėtojų sutarimu, šis Aristotelio veikalas parašytas dar iki *Metafizikos*, ko gero, autoriui dar dalyvaujant Akademijos gyvenime (Fine 1993: 41), todėl visapusiškai naudinga apžvelgti šios kadaise gyvos diskusijos fragmentus.

Kone visa platoniskųjų formų kritika paremta problematišku pastarųjų bei paskiro daikto santykiu. Tikriausiai viena kebliausių idėjų teorijos vietų, kurią pats Platonas palieka neišspręstą, yra klausimas, ar antlaikiškų idėjų skaičius atitinka visų egzistuojančių empirinių objektų, t. y. jų klasių, skaičių; jei atsakymas neigiamas, tuomet koks kriterijus leidžia dalykui pretenduoti į idėjos statusą? Pats Platonas aiškaus kriterijaus nepateikia, o viskas, ką sužinome iš *Parmenido*, visapusiškai apsvarstančio



idėjų teorijos silpnąsias vietas bei teikusio pagrindą aristoteliškai Platono kritikai, tėra šis tuomet dar jauno Sokrato dviprasmiškas atsakymas Parmenidui: „Dažnai suku galvą dėl šių dalykų, Parmenidai, ir nors man atrodo, jog tokie nekilnūs dalykai kaip purvas ar plaukai neturi savo idėjų, kiekvieną sykį, priverstas galvoti apie tai, turiu atsitraukti, bijodamas nukristi į absurdo bedugnę“ (*Parm.* 130d). Deja, užčiuopęs paskirybės bei universalijos santykio problemą, Aristotelis savo sistemoje taip pat palieka ją atvirą, aiškaus sprendimo nepateikdamas: *Kategorijose* substancijai pateikdamas nesantykimumo³¹ kriterijų, jis palieka dviprasmišką paties santykio sąvoką: sudėtinga nustatyti, kuriuo atveju dalykas esmiškai susijęs su šalutine esme, o kuriuo – tiesiog yra tam tikrame santykyje – tik pastaruoju atveju jis išlaikytų savo substancialumą; panaši problema iškyla ir *Metafizikoje*, sprendžiant apibrėžimo bei į jį įeinančių dalių klausimą.

Priėmus prielaidą, jog kiekviena paskirybė turi ją atitinkančią idėją – t. y. nesubstancialios ir nepaaiškintos juslinės tikrovės, neturinčios jokio statuso, nesama – kyla bent keletas paradoksų. Pirma, dalyvavimą idėjose tektų pripažinti ne tik visai gamtos įvairovei, bet ir artefaktams; tai savo ruožtu reikštų formų kūrimo galimybę ir tokiu būdu prieštarautų jų amžinumui. Kur kas įdomesnė loginiu požiūriu, nors vargu ar itin pagrįsta yra Aristotelio keliama neiginių idėjų hipotezė, esą net ir trūkumai ar savybių nebuvimai, kaip ir kiti mąstymo objektai, turėtų rasti savo atitikmenį idėjų plotmėje. Tai reikštų vargiai įmanomą dalyką – kadangi savybių, kurių objektas neturi, skaičius yra begalinis, kiekviena paskirybė vienu metu turėtų dalyvauti begaliniame idėjų skaičiuje. Kita vertus, toks Aristotelio priekaištas Platono kontekste nėra relevantiškas – šiuo atveju kur kas taikliau pastarojo sistemos esmę atskleidžia ir nuo šio priekaišto apsaugo D. Rossas, teigdamas, jog Platonas niekuomet nuo *ne a* nepereina prie *ne-a* (Ross 1951), kitaip sakant, nesuteikia neiginiui savarankiško statuso, todėl ir apie neiginių idėjas kalbėti nėra jokios prasmės.

Viena iš daugiausia tyrinėtojų dėmesio reikalaujančių platoniškosios sistemos vietų, nuo kurios priklauso ir Aristotelio kritikos validumas, yra idėjų autopredikacijos problema: tai yra klausimas, ar idėja pasižymi tokia pačia kokybe kaip ir ją atstovaujantis daiktas. Jo sudėtingumas slypi tame, jog bet koks bandymas pateikti atsakymą palieka už savęs kur kas daugiau problemų negu jų išsprendžia.

³¹ Tai, jog dalykas yra nesantykinis, reiškia galimybę pastarąjį pažinti skyriumi, be pašalinių esmių pagalbos. Jei dalykas nėra savarankiškas ir yra besąlygiškai įsipareigojęs kokiai nors visumai tiek egzistavimo, tiek pažinimo aspektais, esme jis būti negali (*Kat.* 8a-8b).



Sutinkant su idėjų autopredikacija, neišvengiamas tampa neprieštaravimo dėsnio laužymas: tokiu būdu atsirastų begalė save paneigiančių ir todėl paradoksalių idėjų pavyzdžių – jei nykimo reiškinių idėjai pačiai būdingas nykimas, pastaroji vienu metu privalėtų būti amžina ir antlaikiška (kitu atveju ji nebūtų idėja) ir, kita vertus, nykstanti *par excellence*, antraip nustotų vienintelio ryšio su savo objektu; tuo tarpu skirtingumo idėja, būdama panaši į savo objektą, kartu privalėtų nuo jo tobulai skirtis, taip padarydama savo egzistavimą negalimą; tokių paradoksų, be abejonės, esama ir daugiau. Visgi didžiausias idėjų autopredikacijos trūkumas yra tas, jog ji leidžia remtis *trečiojo žmogaus argumentu*. Šio argumento, originaliai pateikto Platono *Parmenide*, esmė yra tokia: paskiri objektai, „pirmasis žmogus“, vienijami tam tikros rūšinės ypatybės, yra apibendrinami idėjos, „antrojo žmogaus“, savo ruožtu atspindinčios šią ypatybę grynuoju pavidalu. Idėjai suteikiant tą pačią savybę kaip ir jos vienijamiems objektams, pati idėja reikalauja antro lygmens idėjos, „trečiojo žmogaus“, apvienysiančios ją ir paskirus objektus. Ši problema kur kas vėliau įgaus *aibių aibės problemos* arba *Russello paradokso* pavadinimą ir bus performuluota kaip klausimas, ar visas aibes apimanti aibė turi apimti ir save pačią. Paradoksas išsprendžiamas pasitelkus tipų teoriją, kuomet skirtingo tipo objektai patalpinami skirtingose hierarchinėse pakopose, taip juos atskiriant vieną nuo kito ir išvengiant „prieštaringumo, kylančio dėl savybių, nepriskirtinų joms pačioms“ (Russell 1903: 101). Jog šis sprendimas, Russello suformuluotas jau 20 amžiuje, būtų buvęs priimtinas pačiam Platonui (be abejonės, labai paradoksalu, kuomet vienas didžiausių idealizmo kritikų prieš savo norą išsaugo vieną iškiliausių idealistinių sistemų), rodo ši *Parmenido* citata: „Joks esinys negali būti panašus į savo formą ir atvirkščiai – forma į esinį, priešingu atveju pirmai idėjai prireiks antros, antrai – trečios ir tokiai eilei nebus galo, jei forma pasižymi savybe to daikto, į kurį ji yra panaši“. Priėmus idėjos kaip antro lygmens objektus, Aristotelio priekaištas, esą autopredikacijos neigimas panaikintų vienintelį galimą ryšį tarp jų ir juslinio pasaulio objektų, netenka pagrindo, kadangi pats klausimas apie vienijančią kokybę skirtingo lygmens objektams tampa nebeprasmingas.

Z KNYGOS PROBLEMA

Akivaizdu, jog substancijos problemos sprendimas pats savo ruožtu tampa dar didesne problema: atsakymas verčia mus įsipareigoti trims nesutaikomiems ir vienodai kategoriškiems teiginiams:



1. *Nė viena universalija nėra substancija.*
2. *Forma yra universalija.*
3. *Forma yra substancija.*

Pačių teiginių teisingumas nekvestionuotinas: pirmasis teiginys yra aristoteliškosios Platono kritikos išvada, antrasis – akivaizdus savaime, nes yra tautologija, o trečiasis plaukia iš svarstymų apie esmę, apibrėžimą, jų santykį bei taikymo ribas.

Šie vienas kito atžvilgiu prieštaringi teiginiai jau yra gavę chrestomatinį „Z knygos problemos“ pavadinimą bei tapo tikriausiai daugiausia Aristotelio tyrinėtojų dėmesio sulaukusia problema, kurios sprendimo paieškos išsitiesė per keletą dešimtmečių. Toks didžiulis dėmesys nereikalauja daug paaiškinimų: nuo to, ar bus išspręstos šio klaidingo silogizmo kliautys bei koku būdu tai bus padaryta, priklausys centrinės Aristotelio sistemos validumas bei pobūdis³² – ne tik metafizinės, bet kartu politinės bei etinės, jei remiamės sistemos vientisumo prezumpcija (taip kaip Irwin 1988, taip pat Lear 1988). Paskesniuose poskyriuose bus koncentruotai išdėstyta šio ilgo bei sudėtingo ginčo esmė, pagrindiniai sprendimo būdai, svarbiausių argumentų linijos bei jų pagrįstumas.

Esama trijų pagrindinių atsakymų į iškylančią nuoseklumo problemą.

a) *Galioja visi trys teiginiai; sistemoje esama pamatinio nenuoseklumo*

Būtų sudėtinga užginčyti Aristotelio įsipareigojimą bent vienam iš šių teiginių dėl plataus kiekvieno jų pagrindimo; tai vertė dalį tyrinėtojų priimti juos visus kartu, o pačią triadą teigti kaip pamatinį Aristotelio mąstymo nenuoseklumą (tokios pozicijos laikosi, pavyzdžiui, Leshner 1971). Nuosaikesnio požiūrio besilaikantieji šį silogizmą laiko ne *Metafizikos* kliautimi, kuri dėl savo akivaizdumo rodosi sunkiai tikėtina mąstytojui, pirmajam aiškiai išskleidusiam dedukcinio mąstymo principus, bet pačią *Metafiziką* vadina aporematinio, išskleidžiamąjo pobūdžio veikalą (*Metafiziką* kaip dialektinį svarstymo būdą naudojantį veikalą vertina Sachs 1999), apsvarstančiu skirtingų kandidatų į substanciją galimybes, bet susilaikančiu nuo galutinio sprendimo.

b) *Galioja visi trys teiginiai; būdinga pažiūrų kaita; įtampa tarp Kategorijų ir Metafizikos*

³² Kaip bus parodyta vėlesniuose darbo skyriuose, skirtingi šios problemos sprendimai atskleidžia skirtingą Aristotelio ir Platono sistemų santykį.



Ne mažiau paplitusi Aristotelio tyrinėtojų tarpe yra istoristinė šios nenuoseklios triados traktuotė, teigianti Aristotelio pažiūrų kaitą nuo radikalaus antiplatonisto *Kategorijose*, kur *tode ti* sąvoka žymi pavienius individus, iki sugrįžimo prie platoniškųjų formų *Metafizikoje*, kur *tode ti* terminas įvardija universalią daikto esmę (apie vėlyvąjį Aristotelio platonizmą kalba Owenas (žr. jo *Aristotle's Platonism*) ir Driscoll, išskiriantis ankstyvąją ir vėlyvąją Aristotelio substancijos teorijas). Vadovaujantis šiuo požiūriu, *Kategorijos* ir *Metafizika* pateikia dvi alternatyvias pasaulio vizijas, todėl kiekvienos jų svarstymai apie substanciją turi būti apžvelgiami skyriumi ir tarpusavyje nesiejami: kriterijai, substancijai pateikti *Kategorijose*, *Metafizikoje* nebegalioja.

c) *Galioja visi trys teiginiai, bet tarpusavyje nesusiję, todėl prieštaravimo nesama; formos, substancijos ir universalijos terminai – homonimijos*

Aristotelio mąstymo, ypač *Metafizikos*, kontekste taiklus yra pastebėjimas, jog mąstytojas dažnai operuoja tokiais abstrakčiais terminais, kad dažnai nėra aišku, koks bendrumo laipsnis jiems suteikiamas (Lear 1988: 272). Pirmuosius du atsakymus į pamatinę trijų teiginių nesantaiką vaizdingai galima pavadinti filosofine *lectio faciliior*, kuomet priimama paprasčiausia (ir dažnai mažiausiai paaiškinanti) įmanoma laikysena sudėtingų teksto vietų atžvilgiu. Tačiau tokiu būdu nepastebima, jog, negalint atsisakyti įsipareigojimo nei vienam iš teiginių, galima peržvelgti vidinę šių teiginių struktūrą – tai yra terminus, iš kurių jie sudaryti. Tai yra trečioji ir sudėtingiausia galima laikysena *Z* knygos problemos atžvilgiu, kuri paremta *sąvokų homonimiškumu*: tai yra tam tikras kalbos žaismas, kuomet sąvokos, būdamos identiškos fonetiškai, turi skirtingą reikšmę – pavyzdžiui, žodis *lydyti* reiškia tiek kieto kūno vertimą skystu, tiek ko nors išmetimą į lietį, o žodis *kalba*, neištartas balsiai, gali nurodyti tiek į daiktavardžio vardininką, tiek į veiksmažodžio trečiąjį asmenį. Šis problemos sprendimo būdas yra *lectio difficilior* gryniausia šių žodžių prasme, mat homonimija čia gali būti tiek *forma*, tiek *substancija* ir *universalija* – trys esminiai terminai, sudarantys visus tris silogizmo teiginius. Įrodžius, jog bent viena šių sąvokų *Metafizikoje* vartojama dvejopa prasme, šie teiginiai tampa suderinami, mat jie tokiu atveju tiesiog kalbėtų apie skirtingus dalykus.



(1) Forma kaip homonimija: universalus ir partikuliarus jos statusas

Užčiuopus pamatinę trijų minėtų Aristotelio teiginių tarpusavio nesantaiką, pastaraisiais dešimtmečiais kone didžiausia užduotimi Aristotelio tyrinėjimų arenoje tapo klausimas apie aristoteliškosios formos statusą. Su teiginiu, jog substancija yra forma, ginčytis yra sudėtinga – tai Z knygoje eksplicitiškai išsakoma bent keletą kartų; kartu tai yra pakankamai akivaizdu iš Aristotelio svarstymų apie esmės ir apibrėžimo kriterijus, kuriuos privalo tenkinti substancija, tuo tarpu apibrėžiama yra tik forma. Partikuliarių formų šalininkų samprotauta šitaip: jei substancija privalo būti forma ir kartu būtina išlaikyti pirmosios individualumą, tuomet pačią formą reikia susiaurinti iki individualaus lygmens, kiekvieną atskirybę paverčiant savotiška vienatinės rūšies atstove. Šis ginčas dėl formos partikuliarumo šeštajame dešimtmetyje buvo pradėtas W. Sellarso, pirmojo pasiūliusio idėją, jog „materialios substancijos forma nėra universalija, kadangi, kaip darsyk kartoja Aristotelis, forma yra sudėtinio junginio substancija; vadinasi, konkretybės substancija pati privalo turėti konkrečią prigimtį ir niekuomet – universalią“ (Sellars 1957: 691). Šį tuomet kontroversišką Sellarso teiginį lydėjęs ginčas tęsėsi bent kelis dešimtmečius: pradžioje sutiktas kaip revoliucingas ir turintis mažai ką bendra su paties Aristotelio sistema (taip išlaikant pamatinę įtampą tarp *Kategorijų* ir *Metafizikos*), dabar toks požiūris yra tapęs beveik ortodoksiniu.

Ginčo dėl formos statuso kontekste skaidrumo dėlei prasminga išskirti bent keletą atsiveriančių aiškinimo galimybių (Sykes 1975: 311):

1. *Kiekvienas esinys turi dvi formas: universalią ir partikuliarią;*
2. *Kiekvieno esinio forma yra universal;*
3. *Forma nėra nei universalios, nei partikuliaros pobūdžio; tokia skirtis yra neprasminga;*
4. *Kiekvienas esinys apsiriboja tik partikuliaria forma;*
5. *Vienintelė esinio forma turi ir partikuliarių, ir universalų aspektus.*

Priėmus individualių formų prielaidą, relevantiškai čia tampa 1, 4 ir 5 variantai. Ši trinarė struktūra, be abejo, yra pernelyg griežta tokiai didelei interpretacijų įvairovei; kita vertus, ji pasitarnaus skyriaus apibendrinime, siekiant sistemiškai atskleisti kiekvienos iš pozicijų esmines kliautis.

Pirmiausia dera apžvelgti paties Sellarso poziciją. Cituotos ištraukos iš autoriaus straipsnio *Substance and Form in Aristotle* esmė yra tradicinės schemos „bendroji forma + individuojanti materija“



pakeitimas schema „individuali forma + materija“. Tai reiškia, jog paskirų esinių tarpusavio skirtumai čia tampa nebe atsitiktiniai, o prigimtiniai. Sveikas protas ragina beatodairiškai priimti tokį siūlymą, mat linkstama manyti (ypač aristoteliškosios Platono kritikos kontekste), jog du individai, Sokratas ir Kalijas, turi turėti daugiau nei atsitiktinius tarpusavio skirtumus: šiuose skirtumuose esą turi būti kažkas formalaus, substancialaus ir diktuojamo skirtingų jų prigimčių. Tačiau tai savo ruožtu prieštarauja aristoteliškajai esmės teorijai – apibrėžimas, kalbinis esmės atitikmuo, grynąja prasme taikomas tik universalijoms, todėl ir substancija (šiuo atveju – forma), Aristotelio tapatinama su esme, privalo turėti bent tokį universalumo laipsnį, kokį ji turi giminės rūšis.

Apibrėžimo ir esmės problemų, kartu išlaikant individualumo elementą substancijoje, išvengiama pripažinus formų daugį – šią poziciją dar viduramžiais buvo priėmę tokie pranciškonų mąstytojai kaip Dunsas Škotas (iš šiuolaikinių Aristotelio tyrinėtojų žr., pavyzdžiui, Albritton 1957). Kiekvienas esinys čia suvokiamas kaip kompozitinė struktūra, greta universalios rūšinės prigimties įtraukianti ir esinio konkretumą pagaunančią formą. Toks formų pliuralizmas teikia palankesnes aplinkybes atskirųjų pažinimui: jei universalioji forma daiktą pažinti leidžia tik tiek, kiek jis yra bendrųjų rūšinių savybių nešėjas, tai greta jos egzistuojanti partikuliari forma leidžia suvokti individualią dalyko savastį, nebūdingą niekam kitam, *haecceitas*. Kita vertus, tokia versija Aristotelio kontekste yra mažai tikėtina dėl kelių priežasčių. Visų pirma, neaišku, kas yra šias formas vienijantis veiksnys – t. y. kas jas paverčia vientisu individu, o ne atsitiktiniu formų agregatu – bei jų santykis. Atsakymas, jog „partikuliari esinio forma universalios formos atžvilgiu esti taip, kaip esinys – rūšies atžvilgiu“ (Albritton 1957: 701), platesnio paaiškinimo nesuteikia: priešingai – tokiu būdu neigiamas rūšinės formos savarankiškumas individualių savybių atžvilgiu. Antra, dvinarę formos ir materijos schemą pakeitus trinare – universalios bei partikuliarios formos ir materijos – schema svarstymuose apie substanciją darosi nebepritaikomos kai kurios esminės Aristotelio dichotomijos – akto ir potencijos, individuojančio ir formalaus veiksnio ir pan.

Viena originaliausių partikuliarių formų interpretacijų, varta platesnio aptarimo, pateikiama garsaus šiuolaikinio Aristotelio tyrinėtojo T. Irwino (Irwin 1988), iš hilomorfinės perspektyvos žvelgiančio ne tik į partikuliarią esinį, bet ir į tam tikrą universaliją. Pasak Irwino, įprasta formos kaip universalijos rūšies ribose samprata netenkina vieno iš esminių – individualumo (*tode ti*) – reikalavimų substancijai. Dera pastebėti, jog Irwinas, oponuodamas tokiems tyrinėtojams kaip Code (pastarasis



Metafiziką laiko aporematinio pobūdžio veikalu), *Metafizikai* bei *Z* knygos svarstymams suteikia tvirtinamąjį statusą. Tai reiškia, jog *Z* knygos išvadas apie formos substancialumą privalu suderinti su *Kategorijų* pateiktomis išvadomis apie substanciją kaip partikuliarią esinį. Tokį dalyką, anot Irwino, galima padaryti įrodžius, jog forma, apie kurią Aristotelis kalba *Z* knygoje, pasižymi individualiomis savybėmis bei varijuoja rūšies ribose. Tradicinė priešstata tarp partikuliaraus esinio, kurį sudaro universalios formos ir sąjungoje individuotos materijos sąjunga, bei universalios formos, anot Irwino, yra nepakankama bei nepalieka jokios išeities sprendžiant *Z* knygos paradoksą – apžvelgdamas Aristotelio aptariamą esinių įvairovę, jis išskiria tris universalijų tipus, kurių priešstata pakeičia įprastą priešstatą tarp formos ir materialaus junginio (Irwin 1988: 249): (1) nejuslines formas, kurių prigimties išsiskleidimui neturi reikšmės materijos pobūdis. Grynosios formos, pavyzdžiui, trikampio ar sferos, veikimo ar savybių medžiaga, iš kurios jie padaryti, neriboja ir nekeičia, mat jų veikimas apsiriboja tuo, ką Kantas vėliau pavadins ekstensyviu dydžiu kai intensija – tai yra tam tikra pojūtinė kokybė – čia yra nerelevantiška (tik, be abejonės, čia ekstensija ir intensija yra esinio, o ne individo suvokimo ypatybės). Dėl šios priežasties iš medžio išpjautam trikampiui negalioja nieko daugiau negu kad galioja grynajai jo esmei; (2) juslines formas, reikalaujančias artimiausios (*proximate*) savo prigimčiai materijos, kurioje geriausiai atsiskleistų jų veikimas – geriausias pavyzdys čia yra žmogus, Sokratas ar Kalijas, kurio forma niekuomet neišskleis bronzos ar medyje glūdinčios potencijos; (3) individualius materialius junginius, kur forma susijusi su konkrečia materija. Atskirybės buvimas atskiryste (*tode ti*) pagrįstas materijos jai teikiama unikalia vieta erdvėje ir laike, kai universalija esti daugelyje vietų vienu metu. Pritaikant materijos ir formos skirtį ne tik konkrečiam esiniui (3), bet ir juslinei formai (2), pačiai universalijai paradoksaliai suteikiamas partikuliarumo statusas, išlaikant jai kaip universalijai būdingą savarankiškumą: juslinė forma (2) yra partikuliari, mat tam, kad egzistuotų, ji reikalauja individuojančios materijos; kartu tokia forma išlieka nepriklausoma nuo materijos, mat artimiausia jai materija, pakeista kita tas pačias potencijas turinčia materija, formos veikimo nenutrauktų³³. Taigi skirtį tarp formos ir materialaus junginio pakeitus skirtimi tarp formalaus (2) bei konkretaus (3) junginio, pirmasis išsyk tenkina du, rodosi, nesuderinamus substancijos kriterijus – buvimą *tode ti* bei *choriston*. Kita vertus, šis iš pirmo žvilgsnio elegantiškas Irwino sprendimas turi bent keletą kliausių. Visų pirma,

³³ Irwinas čia, ko gero, remiasi Aristotelio pateiktu pavyzdžiu apie karūną, kur teigiama, jog karūnos (kaip ir bet kurio kito esinio) materialias dalis pakeitus kitokiomis, bet atliekančiomis tą pačią funkciją, daikto tapatybė nenukenčia.



nėra aišku, kuo pagrįstas juslinių formų skirtingumas rūšies ribose – materija kaip individuojantis veiksnys niekaip nenumato pačios formos partikuliarumo. Irwino priekaištas, esą rūšinis formos vientisumas reikštų dviejų individų, Sokrato ir Kalijo, tapatybę, yra neprasmingas: esmę griežta prasme turi tik rūšys, o ne individai, todėl ir individų palyginimas turi remtis ne esmės (kuria jie sutampa), o materijos (kuri juos išskiria) kriterijumi. Antras Irwino pozicijos trūkumas kyla iš subtilios skirties tarp nejuslinės bei juslinės formos, kuri, regis, per daug subtili Aristotelio svarstymui apie substanciją bei geriausiu atveju paaiškina pusę egzistuojančios tikrovės: jei tik juslinė forma tenkina abu substancijai keliamus reikalavimus, bet kokio substancialumo netenka visi matematikos ar geometrijos objektai – vargu ar su tuo sutiktų pats Aristotelis.

Regis, apibrėžimo problema yra rimčiausias iššūkis partikuliarių formų egzistavimui. Šio trūkumo originaliai išvengiama teigiant du skirtingus tos pačios formos aspektus: *kokybiniu* aspektu rūšies narių forma sutampa (tiek Kalijas, tiek Sokratas turi tą pačią universalią žmogaus formą, kuri nesiskiria jokiais kokybinėmis ypatybėmis), kai *kiekybinis* aspektas jas išskiria – skaitine prasme tai nėra vienas ir tas pats dalykas (tokios pozicijos laikosi Frede 1987, taip pat Witt 1989). Verta pastebėti, jog ši kokybės ir skaičiaus skirtis idealiai atspindi Aristotelio ir Platono sistemų skirtumą bei pastarajai būtų visiškai nepritaikoma: platoniška substancija yra besąlygiškas vienis ir kokybiniu, ir kiekybiniu savo aspektais, o paskirybė realumo turi tiek, kiek ji šiame vienyje dalyvauja. Aristotelio bendrybės ir atskirybės priklausomybė, būdama inversiška (forma čia reali tik tol, kol realūs ją atstovaujantys individai), tokią skirtį daro galimą. Kita vertus, neaišku, ar ji, būdama galima, yra ir prasminga. Iš pirmo žvilgsnio skaidrūs ir paprasti šios pozicijos šalininkų siūlymai atidžiau į juos pažvelgus nustoja ir paprastumo, ir skaidrumo. Visų pirma, nėra savaime suprantama, koku būdu tai, kas besąlygiškai sutampa visomis savo ypatybėmis, gali tapti individuota skaičiaus dėka: jei visi rūšies nariai vienijami identiškų formų, besiskiriančių tik jų savininkais, toks problemos sprendimas išties tėra elegantiškas pačios problemos performulavimas kitais žodžiais. *Tode ti* reikalavimas substancijai reiškia ne kiekybinį, o kokybinį aspektą – savaime akivaizdu, jog universalija, paskirstyta individams, nuo to netampa mažiau universali. Jei tai, ką Frede vadina *alike*, tėra apytikris individualių formų panašumas, problema tampa dar gilesnė – šis „apytikriai“ kartu reikštų ir tai, jog tikrovės griaučiai taip pat yra apytikriai ir svyruojantys, kuomet rūšys ir giminės sudaromos (o ne atrandamos jau esančios) pagal neaišku kokiais kriterijais aptiktus unikalių esmių panašumus.



Akivaizdu, jog partikuliarių formų prielaida svarstymui apie substanciją kelia daugiau problemų negu jų išsprendžia. Pozicija, teigianti greta egzistuojant rūšiai bendrą ir unikalią individinę formą, negeba išspręsti šių formų vienumo klausimo, t. y. koku būdu jos apsiungia viename subjekte ir kokio tarp jų esama ryšio (mat akivaizdu, jog formą ir materiją siejės akto ir potencijos ryšys čia nebegalioja – forma įkūnija išimtinai aktualumą). Individualumo ir universalumo kaip skirtingų tos pačios formos aspektų atradimas išsprendžia esinio vienumo problemą, tačiau vengia atsakyti į esminį Z knygos prieštaravimą. Vien tik partikuliarių formų postulavimas kelia, ko gero, didžiausius sunkumus: nors tokia interpretacija užaštrina Aristotelio ir Platono sistemų skirtumą bei tokiu būdu apsaugo Aristotelį nuo paties Platonui išsakytų priekaištų, tačiau verčia ignoruoti ne mažiau esmingas aristoteliškosios substancijos teorijos dalis – tai yra svarstymus apie esmę bei apibrėžimą, kuriems individinės formos yra nepavaldžios. Maža to, pasaulio kaip unikalių esmių sancaupos vizija joku būdu neleidžia paaiškinti, kuria prasme (net ir subjektyviame lygmenyje) egzistuoja rūšys ir giminės – tai būtų ne struktūruota tikrovė, o absoliučių skirtibių agregatas. Aristotelio substancijos teorija turi tikslą nuo tokio pasaulėvaizdžio gintis, o ne jį siūlyti kaip įtikimiausią.

(2) Universalija kaip homonimija

Ginčas dėl galimai skirtingų universalijos reikšmių savo turtingumu bei pozicijų originalumu neprilygsta, o neretai ir kai ką skolinasi iš ilgus metus trukusios diskusijos dėl aristoteliškosios formos statuso. Anot šios pozicijos šalininkų (žr. Albritton 1957, Woods 1967, taip pat Modrak 1979), dar vienas galimas būdas išvengti save patį sugriaunančio silogizmo yra parodyti, jog tas universalumo statusas, kuris suteikiamas formai, nėra tas pats, kuris nuneigiamas substancijai, tokiu būdu atveriant kelią formos buvimui substancija.

Gerei šią poziciją atspindintis bei daugelį kitų jos šalininkų pateiktų svarstymų apjungiantis argumentas pateiktas Coheno (2009: 209-210), tvirtinančio, jog Aristotelio sistemoje pagrįsta išskirti du universalijų predikavimo būdus – būtinąjį (*essential*) ir atsitiktinį (*accidental*). Universalija_E yra rūšis, esmiškai ir būtinai priskiriama konkrečiam individui ir nusakanti jo tapatybę; universalija_A tuo tarpu reiškia atsitiktinį formos priskyrimą materijai, šiai universalijai, pasak Coheno, ir suteikiamas substancijos statusas. Tokiu būdu kiekvienas esinys tampa dviejų universalijų nešiotu: Sokratas



žmogaus rūšiai priklauso pagal būtinąjį ryšį, kai pati žmogaus forma Sokrato materijoje esti atsitiktinai. Šio argumento validumas priklauso nuo to, ar randamas pagrindas kaip du skirtingus dalykus išskirti rūšį bei formą – abu šiuos dalykus Aristotelis įvardija žodžiu *eidos*; tokio klausimo sprendimas yra atskiro ir sudėtingo filosofinio bei filologinio disputo dalis. Mano įsitikinimu, tokia skirtis yra nepagrįsta; argumentai jos atmetimui didele dalimi jau buvo išsakyti atsiribojant nuo partikuliarias formas teigiančio požiūrio – formą Aristotelis tapatina su esme, pastarąją – su apibrėžimu, kuris pritaikomas tik rūšims, tai rodo šiųdviejų universalijų tapatybę. Dėl šios priežasties verta ieškoti kito, labiau pagrįsto aristoteliškojo paradokso sprendimo būdo.

(3) Substancija kaip homonimija

Esama teisingo Aristotelio tyrinėtojo Davido Bostocko pastebėjimo, jog termino *ousia* vertimas *substancija* yra konvencionalus, supaprastintas ir dėl savo paprastumo dažnai klaidinantis (Bostock 1994: 43). *Ousia* išties yra daiktavardis, kilęs iš žodžio *būti* (*eimi*) esamojo laiko dalyvio; šis glaudus substancijos ryšys su buvimu nublanksta vertimuose į svetimas kalbas ir todėl reikalauja papildomų pastabų. Dėl šio ryšio neakivaizdumo vertime iš akių išleidžiama esminė dviprasmybė, liečianti ir buvimą, ir substancijos sąvoką, ką gerai pastebėjo lotyniškoji tradicija, išskyrusi du substancijos aspektus – esenciją ir egzistenciją, kuriuos abu į save įtraukia *ousia* terminas. Taigi, substancija suprastinama bent dviem skirtingais būdais:

1. *substantia*: kaip buvimas, nurodantis į tai, kas tikrovėje pirmapradiška ir realu, t. y. didžiausią ontologinę krūvį turinčius pasaulio elementus;
2. *essentia*: kaip „buvimas kažkuo“, t. y. atsakymas į klausimą, kas sudaro dalyko savastį, kuri, kaip daikto esmė, pati savaime nenumato jo buvimą³⁴.

Ousia yra centrinis svarstymų objektas dviejuose Aristotelio veikaluose – *Metafizikoje* ir *Kategorijose*, tačiau abiejų veikalų požiūrio taškas ir užduotis yra skirtingi: pirmoji į substanciją žvelgia per *substantia*, antroji – per *essentia* prizmę – tai, mano manymu, neretai tyrinėtojų išleidžiama iš akių,

³⁴ Šia dviprasmybe paaiškinamos ir įvairios *ousia* vertimo variacijos: pirmąją prasme vartojama substancija anglakalbėje tradicijoje dažnai verčiama tiesiog kaip *reality* (Bostock, *ibid.*). Priklausomai nuo *ousia* aspekto skiriasi ir paties graikiško žodžio vartosena: *ousia* kaip tai, kas realu, dažnai vartojama kaip paprastas daiktavardinis pažymynys, dažnai daugiskaita.



tokiu būdu neįstengiant apjungti Aristotelio svarstymų apie substanciją į vieningą teoriją, įklimpstant į įvairius paradoksus. *Kategorijose*, žvelgiančiose į esinio egzistavimo būdą per dešimt kategorijų, skirtumas tarp substancijos ir akcidenčių pagrįstas skirtumu tarp subjekto ir predikato: tarp to, kas priskiriama (t. y. akcidenčios) ir to, kuriam priskiriama (t. y. substancija). Priskiriamieji elementai, būdami kintamieji, yra neesmingi tikrovės elementai, kai *ousia* kategorija vienintelė tenkina realumo kriterijų, kadangi yra „nepasakoma apie jokią subjektą ir neglūdi jokiam subjekte“ (*Kat.* 2a). Tuo tarpu *Metafizika* svarstymuose apie substanciją apjungia *Kategorijų* ir *Fizikos* keliamus tikslus: jei *Kategorijos* per substancijos ir akcidenčių skirtį siekia atrasti, kas juntamame pasaulyje yra realu, o *Fizika* per formos ir materijos skirtį demonstruoja skirtingus šio pasaulio aspektus, tai *Metafizika* siekia apibrėžti, kuris iš šių aspektų – forma ar materija – *Kategorijų* realius tikrovės elementus daro jais pačiais. Konkretūs individai, *Kategorijose* apibrėžti kaip patys tikriausi subjektai, negalimi priskirti niekam kitam ir todėl esantys substancija grynąja šio žodžio prasme, turi turėti buvimo savimi pagrindą, todėl paradoksalu, bet pačiai substancijai čia ieškoma substancija. Kitais žodžiais tariant, *ousia*, *Kategorijose* esanti tikrovės pagrindu, *Metafizikoje* tampa šios tikrovės savitumo pagrindu.

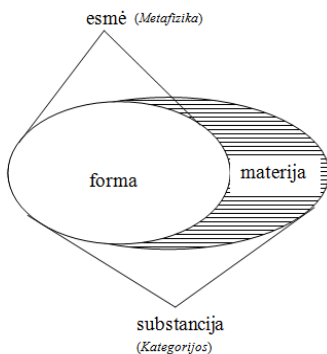
Tačiau kodėl apskritai reikia skirti realumą ir esmę – du substancijos tipus? Ką reiškia tai, jog apžvelgiant juslinę tikrovę substancialūs jos vienetai yra paskiri individai – unikalūs, absoliutūs subjektai, tuo tarpu, žvelgiant į šiuos partikuliarius vienetus ir siekiant užčiuopti jų buvimo savimi – taigi, jų savitumo ir nepakartojamumo – esmę, šis individualumas netenka jokios reikšmės? Tai nėra visą Aristotelio sistemą kompromituojanti problema, reikalaujanti sprendimo, kurių kiekvienas tačiau pasirodo reikalaujantis paaukoti vis kitą esmingą sistemos dalį (deja, tokiu būdu ji neretai iš aristoteliškosios pavirsta autorine) – tai yra Aristotelio sistemos kertinis akmuo, reikalaujantis ne sprendimo, bet supratimo. Paradoksalu *Z* knygoje nebent tai, jog visų pirma reikia jos problemą tinkamai išspręsti, kad įsitikintume pastarosios nebuvimu – tinkamiausias sprendimas čia pasirodo besąs įsisąmonintas sprendimo nebuvimas. Atsakymas į aukščiau iškeltą klausimą galbūt dėl savo apgaulingo paprastumo sukėlė tiek daugiau ir mažiau pagrįstų diskusijų tyrinėjimų arenoje: būtina skirti šiuos du substancijos tipus, mat Aristotelio sistemoje be vieno nebūtų kito. Kiekviena bendrybė yra įsišaknijusi į aktualų atskirybės egzistavimą, ir ši bendrybė savo ruožtu garantuoja visos tikrovės – taigi, visų pirma atskirybų, kurios vienintelės besąlygiškai tikros – stabilumą ir išlikimą savimi. Be to, kas atskira ir realu, esmė neturėtų kur glūdėti ir kaip reikštis, tuo tarpu be to, kas esminga, tai, kas realu, išsibarstytų



po chaotišką tikrovės lauką be pamatų. Tokiu būdu universalija, griežta prasme nebūdama *reali*, vienintelė yra tai, kas *esminga* tikrąja šio žodžio prasme.

Substancijos termino dviprasmiškumas ir lemiamą jo reikšmę visai *Metafizikos* argumento linijai bei teisingam jos palyginimui su *Kategorijomis* itin pabrėžiama garsiojoje Michaelo Wedino studijoje *Aristotle's Theory of Substance* (2000), kur pastarasis, sutikdamas su šio darbo teze, teigia substancinę formą turint *aiškinamąjį* pirmumą, tuo tarpu individai kaip substancijos išlaiko *ontologinę* pirmenybę. Mano manymu, tai yra vienas iš originaliausių ir taikliausių aristoteliškojo substancijos galvosūkio sprendimų pastaraisiais dešimtmečiais.

Šie pastebėjimai kartu verčia naujai persvarstyti kai kuriuos paplitusius Aristotelio terminų vertimus į lietuvių kalbą. Kol kas vieninteliame esančiame *Kategorijų* vertime (1990 m., Vilnius: Mintis) į lietuvių kalbą *ousia* terminui parinktas *esmės* atitikmuo. Nors *esmė* filosofinėje terminijoje apskritai neretai vartojama kaip sinonimas substancijos sąvokai ir yra suprantama kaip vienas tikslesnių lietuviškų tarptautinio substancijos termino atitikmenų, mano manymu, grubi klaida tapatinti substanciją ir esmę Aristotelio kontekste. Tai, visų pirma, kelia maišatį dėl egzistuojančios atskiros Aristotelio esmės (*to ti en einai*) teorijos, kuri su *Kategorijomis* neturi nieko bendra: žinant šios teorijos pagrindus, „pirminės ir antrinės esmės“ (mano galva, turėtų būti „pirminė ir antrinė substancija“) sąvokos atrodo keistokai³⁵. Antra ir svarbiausia, toks vertimo būdas neleidžia suprasti pagrindinio *Kategorijų* tikslo, smarkiai besiskiriančio nuo to, kurį sau kelia *Metafizika*.



1. Schema, iliustruojanti *Metafizikos* ir *Kategorijų* uždavinių skirtingumą.

³⁵ Esmė kaip daikto buvimo juo pačiu sąlygos negali būti nei pirminė, nei juo labiau antrinė – akivaizdu, jog egzistuoja po vieną, o ne po kelis daikto apibrėžimus, visa kita tėra neesmingi jo nusakymai.



ARISTOTELIS IR KITI PLATONIKAI³⁶

Neretai linkstama priešinti Aristotelio ir Platono mąstymą remiantis to, kas esminga, universalumo apimtimi vieno bei kito sistemose: jei antrojo tikrovės modelis įsivaizduojamas (ir išties smarkiai neklystant) kaip stabilus, tvirtas ir nekintamą šakų skaičių turintis medis, tai pirmojo tikrovės medis tariamas turint begalinį šakų skaičių, tiksliai pagaunantį partikuliarių esinių įvairovę ir neabejingą nei vienam aktualiam dalykui – išties tarp tokio modelio ir aktualios tikrovės turėtų nebūti jokių skirtumų. Toks įsivaizdavimo būdas jau tapo beveik chrestomatine tiesa, o pagrindinis to liudijimas – nuoširdi tyrinėtojų nuostaba artimiau susidūrus su *Z* knygos svarstymais bei Aristotelio esmės ir apibrėžimo teorijomis (kurios individualiems esiniams ne tiek abejingos, kiek paprasčiausiai nepritaikomos), kurias šie neretai didelėmis pastangomis siekia pritaikyti neva individualybės režimu funkcionuojančiai jo sistemai³⁷. Ankstesni svarstymai turėjo atskleisti, jog toks požiūris remiasi grubiu apsirikimu ir aspektų supainiojimu.

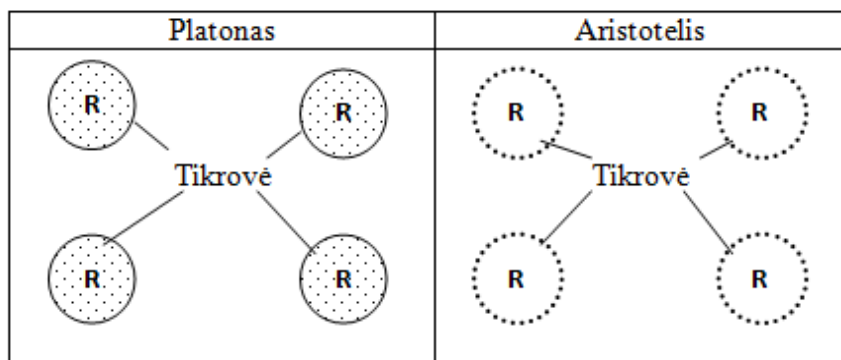
Tai, kas esminga, yra universalu – ši tiesa priimama abiejų mąstytojų. Aristotelio sistemoje pasaulėvaizdis, kuriame tikrovės pamatus sudarantys elementai būtų individualūs hilomorfiniai junginiai, būtų daugiau negu keistas – visiškai priklausomas nuo atsitiktinumų ir mano kaip kuriančio individo sielos laisvės. Substancija *esmės* aspektu, būdama antlaikiškas darinys, negali besąlygiškai atitikti individų, besirandančių laike: tai reikštų, jog bet koks naujo artefakto atsiradimas iš esmės pakeistų ir perrikiuotų tikrovės struktūrą, mat tai būtų dar vienas jau egzistavusios formos ir, kita vertus, dar niekuomet prieš tai neįkūnytos materijos junginys. Šio darbo svarstymai ir jų išvados tokius paradoksus daro negalimus: artefakto sukūrimas ar bet kokios ligšiol egzistavusios formos įkūnijimas naujoje materijoje, be jokios abejonės, yra realus ir turi pilnavertišką ontologinį statusą. Tačiau sukurdami tai, kas realu, mes nei kiek neprisidedame prie to, kas esminga, sukūrimo: tai tėra neesmingas

³⁶ *Aristotelis ir kiti platonikai (Aristotle and Other Platonists)* yra L. P. Gersono 2005 metų studijos pavadinimas. Tai vienas iš ryškesnių pastarųjų bandymų suvienyti aristoteliškąjį ir platoniškąjį mąstymo tipus per metafizinę, etinę ir politinę prizmes; kita vertus, Gersono studijos ir šio darbo išvada, nors ir skamba panašiai, remiasi šiek tiek kitais aspektais.

³⁷ Žr. 1989 metų Ch. Witt studiją *Substance and Essence in Aristotle*, kur pastaroji, gretindama Aristotelio esmės teoriją su tokių šiuolaikinių esencialistų kaip S. Kripke sistemomis, atmeta esmę kaip rūšį, vietoje jos siūlydama individualių esmių galimybę.



priedas prie universalių formų sistemos. Priešingai negu Platono mąstyme, čia šios sistemos savarankiškumas yra sąlygiškas: esmių „medis“, darydamas pasaulio įvairovės tvarką tokią, kokia ji yra, pats savo ruožtu yra galimas tik tuomet, jei šis įvairovė egzistuoja – kitais žodžiais tariant, jei nesama ko aiškinti ir grįsti, nereikalingas ir tas, kuris aiškina bei grindžia. Tačiau tai jokių būdu nepatvirtina Aristotelio kaip „didžiojo Antikos empiriko bei nominalisto“ įvaizdžio: individo individualumo klausimas čia geriausiu atveju tėra antraplanis ar trečiaplanis ir į pagrindinius svarstymus neįeinantis – individai, grindžiantys esmės, t. y. rūšies, objektyvų egzistavimą bei išlikimą, hipotetiniu atveju galėtų būti identiški, mat materijos įvairovė rūšies išlikimui neturi jokios reikšmės – čia reikalingas tik formalus jos atstovas, kuriam, kad forma egzistuotų, būtina aktuali egzistencija, tačiau nebūtina individuojianti materija. Išties tai yra daugiau nei akivaizdu, kuomet atidžiau pažvelgiama į Aristotelio pateiktą Platono formų kritiką: formai kaip *esmei* tarpe daugelio kitų nepateikiamas nei vienas priekaištas dėl šios pernelyg didelio universalumo; visa kritika kyla iš esinio bei formos atskirtumo, tokiu būdu siekiant paneigti tik pastarosios pretenzijas į *savarankišką realumą*.



..... – individai
R – rūšys

2. Platono realistinę bei Aristotelio nominalistinę formos sampratą iliustruojanti schema.



IŠVADOS

1. Spręsdamas substancijos problemą, Aristotelis svarsto keturių kandidatų į substancijos statusą galimybę: 1) substrato; 2) esmės; 3) universalijos; 4) rūšies.
2. Substratas, kurį *Kategorijose* atitiko *ousia* kategorija, hilomorfiniame kontekste įgauna materijos pavidalą. Pastaroji atitinka tik vieną iš dviejų substancijos kriterijų: atskirtumo (*choriston*) bei individualumo (*tode ti*). Būdama atskirta ir savarankiška, materija egzistuoja neturinčios savybių ir pavidalo *materia prima* pavidalu; *materia secunda*, įgijusi individualumą, savo ruožtu reikalauja sąjungos su forma, todėl praranda savarankiškumą. *Tode ti* ir *choriston* savybės, materijos atveju viena kitą naikindamos, atmeta jos substancialumo galimybę.
3. Aristotelio esmės ir apibrėžimo teorijos patvirtina formos substancialumą. Įrodžius materijos neapibrėžiamumą bei glaudų apibrėžimo ir esmės ryšį, esmės statusas suteikiamas ne individualiems materijos ir formos junginiams, bet universaliai rūšiai. Daikto esmės ir rūšies sutapimas priartina Aristotelio substancijos teoriją prie Platono sistemos.
4. Platono idėjų teorijos kritika užklausia formos substancialumo galimybę. Ši kritika tapo pagrindu *Z knygos problemai*, akcentuojančiai Aristotelio išipareigojimą prieštaringai teiginių triadai: 1) nėra viena universalija nėra substancija; 2) forma yra universalija; 3) forma yra substancija.
5. Siekis išspręsti triados prieštaringumą, priskiriant terminams daugiareikšmiškumą, yra pagrįstas *ousia* termino atžvilgiu; formos ir universalijos sąvokų daugiareikšmiškumo galimybė atmetama remiantis Aristotelio apibrėžimo ir esmės teorijomis. *Ousia* terminas, būdamas homonimija, Aristotelio sistemoje atstovauja du skirtingus dalykus: tai, kas ontologiškai realu, ir tai, kas yra daikto buvimo savimi pagrindas.
6. *Kategorijos* tiria pirmąjį, *Metafizika* – antrąjį *ousia* aspektą. Platoniškosios idėjų teorijos kritika, neigdama formos ontologinį realumą, neginčija formos kaip daikto esmės galimybės, taip išlaikydama substancijos teorijos vientisumą.

DARBO VADOVAS DOC. DR. NAGLIS KARDELIS:

Živilės Pabijutaitės kursinis darbas, kuriame analizuojama substancijos samprata septintojoje Aristotelio Metafizikos knygoje, filosofinės ir filologinės analizės lygiu ne tik pranoksta daugelį kursinių



darbų, bet ir prilygsta labai geram bakalauro ar net magistro darbui. Aristotelis, ypač pagrindinis filosofinis jo veikalas Metafizika, Lietuvoje yra dar labai mažai tyrinėtas, todėl stebina šio darbo autorės drąsa imtis tokios sunkios temos, kuriai galėtų būti skirtas net ir disertacijos apimties mokslinis tyrimas, o temą pasirinkus savuoju išskirtiniu talentu, nepaprastu kruopštumu bei atkaklumu pateisinti šį drąsų pasirinkimą.

Živilės darbas be jokių išlygų ir pritempimo gali būti laikomas rimtu moksliniu tekstu: autorė demonstruoja puikius mokslinio darbo įgūdžius, virtuosiškai valdo mokslinio tyrimo instrumentus, geba tiek analizuoti, tiek sintetinti. Būtina atkreipti dėmesį į itin aukštą filologinę darbo autorės kultūrą: studentė ne tik rašo labai gražia ir sklandžia lietuvių kalba, bet ir puikiai jaučia senosios graikų kalbos struktūrą, semantinius niuansus bei idiomatiką. Pasakyti, kad šiame darbe plėtojama analizė remiasi tiesioginiu pirminio filosofijos šaltinio skaitymu, būtų per maža – tyrinėjamą Aristotelio Metafizikos dalį studentė yra pati išvertusi į lietuvių kalbą. Gebėjimas derinti filosofinę ir filologinę tyrimo prieigas yra unikalus ir labai pagirtinas – jis žada vaisingą dialogą ne tik tarp „grynosios“ filosofijos ir filosofijos istorijos, bet ir tarp filosofijos istorijos ir klasikinės filologijos: tarpfakultetinė humanitarinių studijų ir tyrimų integracija Vilniaus universitete yra labai aktuali, žadanti naujas lietuviškosios akademinės kultūros kėlimo bei humanitarinių mokslų raidos mūsų šalyje perspektyvas. Pavyzdinis Živilės Pabijutaitės darbas būtent ir patvirtina šių naujų tendencijų aktualumą bei gyvybingumą.

BIBLIOGRAFIJA

1. Ackrill, J. L., 1963. *Aristotle: Categories and De Interpretatione*, Oxford: Clarendon Press.
2. Aristotle, 1924. *Metaphysics*. Translated by Sir W. D. Ross. Prieiga per internetą: <<http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.html>> [Žiūrėta 2013.05.17.]
3. Aristotle, 1933. *Metaphysics*. Translation by Hugh Tredennick. Cambridge: Harvard University Press.
4. Aristotle, 1999. *Metaphysics*. Translation by Joe Sachs. New Mexico: Green Lion Press.
5. Aristotelis, 1990. *Rinktiniai raštai*. Iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas. Sudarė Antanas Rybelis. Vilnius: Mintis.



6. Albritton, R., 1957. *Forms of Particular Substances in Aristotle's Metaphysics* in *Journal of Philosophy*, 54, pp.699-707.
7. Bostock, D., 1994. *Aristotle: Metaphysics Books Z and H*, Oxford: Clarendon Press.
8. Burnyeat, M. F. et al., 1979. *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Sub-faculty of Philosophy.
9. Cohen, S. M., 1978. *Individual and Essence in Aristotle's Metaphysics*. In Simmons 1978, pp.75-85.
10. Cohen, S. M., 2009. *Substances*, in Anagnostopoulos 2009, pp.197-212.
11. Fine, G., 1993. *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press.
12. Frede, M., 1987. *Individuals in Aristotle*. In *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
13. Irwin, T., 1988. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press.
14. Lear, J., 1988. *Aristotle: the Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press.
15. Leshner, J. H., 1971. *Aristotle on Form, Substance, and Universals: a Dilemma in Phronesis*, 16, pp.169-178.
16. Modrak, D. K., 1979. *Forms, Types, and Tokens in Aristotle's Metaphysics* in *Journal of the History of Philosophy*, 17, pp.371-381.
17. Owen, G. E. L., 1965. *Inherence*. *Phronesis*, 10, pp.97-105.
18. Owens, J., 1978. *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. 3d ed., rev., Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
19. Plato, 2006. *Parmenides*. Translated by Benjamin Jowett. Middlesex: The Echo Library.
20. Ross, Sir D. 1951. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Oxford University Press.
21. Russell, B., 1903. *Principles of Mathematics*, Cambridge: Cambridge University Press.
22. Sellars, W., 1957. *Substance and Form in Aristotle* in *Journal of Philosophy*, 54, pp.688-699.
23. Sykes, R. D., 1975. *Form in Aristotle: Universal or Particular?* in *Philosophy*, 50, pp.311-331.
24. Suarez, Fr., 2004. *A Commentary on Aristotle's Metaphysics: a most ample index to The Metaphysics of Aristotle*. Translated with an introduction and notes by John. P. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press.



25. Wedin, M., 2000. *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford: Oxford University Press.
26. Witt, C., 1989. *Substance and Essence in Aristotle: an Interpretation of Metaphysics VII-IX*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
27. Woods, M., 1967. *Problems in Metaphysics Z, Chapter 13* in J. Moravcsik (ed.), *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, New York: Anchor, pp.215-238.



Ruslanas Baranovas

TEISINGUMAS JACQUES DERRIDA FILOSOFIJOJE

„Ateitis priklauso vaiduokliams“

J. Derrida

Šiame darbe nagrinėjama teisingumo problema aptinkama jau pačiose Vakarų mąstymo ištakose. Vienas inauguracinių Vakarų metafizikos tekstų, Platono „Valstybė“, pradedamas klausimu: *kas yra teisingumas?* Beje, „Valstybėje“ teisingumo klausimas griežtai susaistomas su būties klausimu. Tad ar išties derėtų stebėtis, jog Vakarų filosofija virtusi metafizikos įveika, suprantama kaip dekonstrukcija, iš naujo kelia teisingumo klausimą? Ir kad ji tai padaro išnaudodama visą Vakarų mąstymo potencialą? Mūsų nuomone, teisingumo klausimas Derrida filosofijoje puikiai iliustruoja Vakarų mąstymo metamorfozes.

Jau atskleidėme šio darbo temą: „Teisingumas Jacques'o Derrida filosofijoje“. Kuo darbas šia tema gali būti aktualus šiandien? Visų pirma, pačiu teisingumo svarstymu. Kitaip tariant, jis aktualus savaime. Antra, etinis Derrida mąstymas Lietuvoje mažai tyrinėtas, jeigu išvis tyrinėtas. Lietuvių tyrinėtojai dažniausiai svarsto kitas Derrida mąstymo temas (vieninteliai žinomesni ir paminėjimo verti pavyzdžiai yra A. Žukauskaitės monografija „Anapus signifikanto principo“ ir skyrius „Negatyviosios teologijos dekonstrukcija ir konstravimas: J. Derrida“ R. Šerpytės monografijoje „Nihilizmas ir Vakarų filosofija“). Trečia, mūsų manymu, ši tema yra paranki bendram postmetafizinės filosofijos problemų pajautimui. Šias bendras problemas darbe bandysime nužymėti.

Darbe daugiausiai bus remiamasi Derrida esė „Įstatymo galia“ (Force of Law) ir knyga „Markso Spektrai“ (Spectres de Marx). Visgi manome, jog Derrida mąstyme nebuvo jokio ryškesnio pasikeitimo, todėl remsimės ne tik „*vėlyvojo Derrida*“ darbais, bet visu jo raštų korpusu. Vienas darbo uždavinių susieti etinę tematiką, nagrinėjamą darbo pradžioje, su „ontologine“, arba parodyti tai, jog Derrida darbai, skirti „ontologinei“ problematikai, įgalina etikos nagrinėjimą. Arba, kad „*ankstyvasis Derrida*“ daro įmanomu „*vėlyvajį*“. Nors darbe bus remiamasi įvairiais kritinės literatūros autoriais, pagrindinis dėmesys kreipiamas į J. D. Caputo ir T. W. Jenningso darbus.



Galima kelti klausimą, kiek darbo prieiga yra adekvati pačiai Derrida minčiai. Mokslinio darbo specifika ir taisyklės lemia tai, kad darbas turi būti parašytas ne pačia tinkamiausia forma ir stilistika. Galbūt mokslinio rašto darbo sumanymas jau pats savaime yra ontoteologinis. Visgi, rašyti derridiška maniera taip pat nėra priimtina, nes taip darbas taps tik perkalbėjimu, jei ne mimikrija. Todėl šiame rašto darbe stengiamasi užimti tam tikrą tarpinę poziciją, laikantis mokslinių standartų, bet šiek tiek juos praplečiant, dekonstruojant, bandant adekvačiai perteikti Derrida mintį. Darbo pradžioje bus pristatomas tam tikras teisingumo problematikos kontekstas, vėliau pereinama prie teisingumo kaip įstatymo ir teisingumo anapus įstatymo apmąstymo. Čia vyraus juridinė/etinė problematika. Skyrius apie dovaną bus perėjimas nuo juridinės/etinės prie „ontologinės“ problematikos (spektrologijos), kuria ir užbaigsime darbą.

Darbe bus ginama *tezė* randama esė „Įstatymo galia“: *dekonstrukcija daro teisingumą galimu*. Tiesa, pats žodis gynimas turbūt nėra tikslus. Galbūt *tezė* bus ne tiek ginama, kiek aiškinama, nors pati ši skirtis mąstant haideggeriškame kontekste (tarkime, po „Anaksimandro ištaros“³⁸) tampa problemiška.

DEKONSTRUKCIJA IR TEISINGUMAS

Kritinėje literatūroje, skirtoje Jacques'o Derrida mąstymui, dažnai fiksuojamas jo filosofijos pasikeitimas. Tariaama, jog vėlyvasis Derrida perkėlė dekonstrukciją į etikos ir politikos sferas, o pats šis perkėlimas kartais net vadinamas „antrąja dekonstrukcijos banga“. Pagrindinis argumentas, grindžiantis tokią nuomonę, žinoma, yra temų pasikeitimas. Nuo logocentrizmo kaip fonocentrizmo, teksto ir diskurso prigimties, Husserlio fenomenologijos ar esaties metafizikos kritikų Derrida mąstymas nukrypsta į etinės ir politinės problematikos analizes. Vis dėlto vienas pamatinių mūsų teiginių yra, jog jokio ryškaus ar lemiamo pasikeitimo ar trūkio, jokio *kehre* Derrida mąstyme nebuvo. Šią mūsų *tezę* galime paremti keletu argumentų: 1) mes visiškai pritariame Caputo, teigiančiam, jog „nereikia būti hermeneutikos virtuozu tam, kad pastebėtum stipriai politinį tokių derridiškų terminų kaip „pašalinimas“ (*exclusion*), „marginalizacija“, „ardymas“ (*disruption*), „transgresija“, „neteisėtas“ (*outlaw*), „apvertimas“ (*reversal*) ir „perkėlimas“ (*displacement*) toną“ (Caputo 1997: 126). Be to, tas pats Caputo

³⁸ Heidegger M., 1950, *Der Spruch des Anaximander* in: Holzwege, Klostermann, Frankfurt am Main: 1950.



pastebi, jog vėlyvųjų Derrida temų užuomazgos yra matomos dar ankstyvoje esė „Žmogaus pabaigos“ (Caputo 1997: 127). Ir „Prievartoje ir metafizikoje“, pridėtume mes; 2) nors teisingumas pagrindinės temos (bet ar Derrida tekstuose išvis yra pagrindinės ir šalutinės temos?) vietą užima vėlai, visgi teisingumo analizėje išnaudojamos beveik visos ankstesnės Derrida mąstymo temos: dovana, svetingumas, spektrologija (o kartu ir difference, esaties metafizikos kritika) ar Kitas. Galima būtų sakyti, jog be jų teisingumo analizė išvis nebūtų įmanoma, ar net, kad ji yra viena savaime išsivystančių dekonstrukcinio mąstymo krypčių. Štai kodėl išvardinęs daugybę savo mąstymo temų Derrida gali pasakyti, jog jos visos yra „bent jau netiesioginiai diskursai apie teisingumą“ (Derrida 2001: 235).

Derrida dažnai tuo pat metu pristatomas kaip rimto teoretiko vardo nevertas prancūzų literatūros skyriaus atstovas ir kaip rimčiausias visko kas šventa naikintojas, kurį nedelsiant reikia intelektualiai sunaikinti. Pati dekonstrukcija gi, grasina bet kokiam logiškam mąstymui, tvirtam pamatui, etikai ar moralei, ir yra nihilistiška paties žmogiškumo griovėja. Nuo pat pirmųjų tekstų dekonstrukcijai buvo skelbiama mirtis, ji buvo mitologizuojama ir užkeikiama (*conjuring*). Štai kodėl Derrida esė „Įstatymo galia“ yra tam tikras intelektualinio skandalo dokumentas. „Įstatymo galioje“ Derrida rašo: „Jei aš pasakyčiau, jog aš nežinau nieko teisingesnio (*just*) nei tai, ką aš šiandien vadinu dekonstrukcija (nieko teisingesnio (*just*) – aš nesakau nieko labiau juridiško ar labiau teisėto), aš žinau, jog nustebinčiau ar šokiruočiau ne tik ryžtingus taip vadinamos dekonstrukcijos, ar to, ką jie įsivaizduoja ja esant, priešus, bet ir žmones, save pristatančius ar laikančius jos šalininkais ar praktikuotojais. Todėl aš nesakysiu to, bent jau tiesiogiai ir neapsisaugojęs keletu ekskursų (*detours*).“ (Derrida 2011: 249). Ši ištara be ištaros mus atveda prie dar radikalesnio teiginio: teisingumas savaime, jei toks dalykas egzistuoja, įstatymo išorėje ar anapus įstatymo, yra nedekonstruotinas³⁹ (Derrida 2001: 243). *Kodėl teisingumas yra nedekonstruotinas?* Arba pradedant naiviu, arba vulgariu klausimu, kurį pačiame darbe mums reiks dekonstruoti, *kas yra teisingumas?* Kad atsakytume į šiuos klausimus, mums prireiks detalios teisingumo analizės.

³⁹ Žinoma, galima klausti, ar teisingumas nėra poststruktūralistinis „transcendentalinis signifikantas“, arkhe, ar net Dievas? Tokiu atveju galima klausti, ar dekonstrukcija ieškodama savo pačios pagrindo netampa metanaratyvu? Ši problema mums nurodo į platesnį postmetafizinės filosofijos kontekstą, kuriai dažnai keliamas klausimas apie jos transcendentalinius pagrindus (kaip pavyzdį pateiksime skyrių „Nuo transcendentalinio prie genealoginio ir atgal: Kantas *avec* Foucault?“ A.Cutrofello darbe (Cutrofello 1944)). Pats Derrida pažymi, jog „šis pagrindų klausimas nėra nei foundationalistinis, nei antifoundationalistinis“ (Derrida 2001: 236). Vis dėlto platesniam šio klausimo nagrinėjimui čia nėra nei vietos, nei laiko.



Teisingumas anapus įstatymo

Pradėti kalbėti apie Derrida teisingumo sampratą sunku, nes viskas čia yra persipynę. Tačiau viena steigiančių diskursą apie teisingumą distinkcijų yra įstatymo ir teisingumo distinkcija. Viena pirminių Derrida pastangų yra mąstyti teisingumą anapus vakarų, romėnų ar Mozės teisių sampratų ir netgi anapus bet kokio *nomos* apskritai. Bet kodėl teisingumas turėtų būti mąstomas, prieštaraujant kasdieniam protui ir anapus įstatymų?

Bet koks įstatymas visada yra bendrybė. Įstatymo siekiamybė visada yra tam tikras objektyvumas (tuo įstatymas panašus į *theoria*), visuotinumas. Taisyklė visada yra universali. Jokia teisė, suprantant ją vakarietiškai, nėra įsivaizduojama be šių pamatinių principų. Gyvenimo skirstymas į bendrus atvejus, jų surašymas į įstatymus, įstatymus, kuriuos galima žinoti, nuspėti, taikyti ir apskaičiuoti, yra metafizinė procedūra *par excellence*. Bet gyvenimas susideda iš paskirų, unikalių dalykų, iš neredukuojamų skirtumų. Tad teisingumo reikalavimas visada yra „paskiras, idiomatinis, o teisingumas kaip įstatymas, regis, visada presupponuoja taisyklės visuotinumą, normą ar universalų imperatyvą. Kaip sutaikyti teisingumo aktą, kuris visada turi reikalą su paskirybe, individais, grupėmis, nepakeičiamomis egzistencijomis, Kitu ar savimi kaip Kitu, unikaloje situacijoje, su taisykle, norma, verte ar teisingumo imperatyvu, kuris visada būtinai turi bendrybės išraišką?“ (Derrida 2001: 245). Tai viena pagrindinių teisingumo aporijų, kuri persmelks visas kitas. Nepalenkama pagarba paskirybei ir skirtumui, esanti pačioje dekonstrukcijos širdyje, čia atlieka lemiamą vaidmenį. Šis neredukuojamas tarpas tarp unikalios situacijos ir universalios taisyklės atima bet kokią galimybę įstatymui pretenduoti į teisingumo vietą. Žinoma, jau dabar būtina pasakyti, jog tai jokių būdu nereiškia, jog mums reikia atsisakyti įstatymų ar griauti teisinę sistemą, kuri yra vienas pamatinių šiandieninės Vakarų civilizacijos akmenų. Dekonstrukcija nekviečia mūsų imtis to. Dekonstrukcija nėra naikinimas. Ir visgi, ši neperžengiama praraja reiškia, jog „įstatymas nėra teisingumas. Įstatymas yra kalkuliacijos elementas ir yra teisinga, jog įstatymas egzistuoja, bet teisingumas yra neapskaičiuojamas, jis reikalauja kalkuliuoti su nekalkuliuojamu; aporetinės patirtys, tokios pat neįtikėtinos kaip ir būtinės, yra teisingumo patirtys (Derrida 2001: 244). Jau dabar mums būtina įtvirtinti keletą dalykų: 1) mes turėtume pabandyti mąstyti teisingumą anapus įstatymo, 2) teisingumas kažkaip susijęs su aporetiskumo patirtimi ir su aporija, 3) teisingumas yra neapskaičiuojamas.



Bet jei teisingumo reikalavimas visada yra Kito reikalavimas, kaip mąstyti patį teisingumą anapus įstatymų? Kaip „atsakomybę be ribų, būtinai ekscesyvią, neapskaičiuojamą, esančią dar prieš atmintį“ (Derrida 2001: 247). Teisingumas ne tik nuneša mus anapus bet kokios kalkuliacijos, jis turi keistą laikišką statusą ir yra radikaliai susietas su atsakomybe. Maža to, šią atsakomybę Derrida praplečia ir anapus esaties: „teisingumas negali būti įmanomas ar mąstomas be atsakomybės principo, atsakomybės, siekiančios anapus visos gyvosios esaties, tame kas perskiria [*dis-join, a-dikia, un-Fug* – R. B.] gyvąją esatį, prieš tų, kurie dar negimė, ir tų, kurie jau mirė, vaiduoklius“ (Derrida 1994). Žaidimas žodžiais esatis ir vaiduoklis, nurodantis bendrą Derrida esaties metafizikos kritikos kontekstą, čia skirtas pademonstruoti visą bendrą dekonstrukcinio mąstymo potencialą. Visgi, svarbiausia mums yra tai, ką mes jau pasiekėme šiais skyriais: teisingumas turi būti mąstomas anapus kalkuliacijos, anapus įstatymo ir radikaliai susietas su aporijos patyrimu ir atsakomybe.

Bet kas gi Derrida yra įstatymas? Arba kas jam visų pirma yra įstatymas? Į tai, kas čia vadinama įstatymu, įeina ir juridiniai įstatymai, nesvarbu, romėniški, Mozės ar šiandieniniai, *eko-nomija*, metafiziniai *nomos* ir bet kokie *nomos* apskritai. Bet į kokius įstatymus dekonstrukcinė kritika taiko visų pirma? Mums regis, šis klausimas čia yra beprasmiškas. Nors Derrida labiau eksplikuoja ir tematizuoja juridinių įstatymų kritiką, tačiau, matyt, čia nėra pirminių kritikos objektų ir nereikėtų ieškoti kažkokių privilegijuotų kritikos pozicijų ar kritikuojamųjų hierarchijų.

Koks yra pačios distinkcijos tarp teisingumo ir įstatymo pobūdis? Kas sieja teisingumą ir įstatymą, koks jų ryšys? Derrida mums sufleruoja distinkcijos problematiškumą tardamas, jog „viskas būtų paprasta, jeigu distinkcija tarp teisingumo ir įstatymo būtų tikra distinkcija, opozicija, kurios funkcionavimas būtų logiškai reglamentuotas ir įvaldomas (*masterable*)“ (Derrida 2001: 250). Visgi pati distinkcija negali būti tvirta ir stabili net dėl keleto priežasčių. Jei mes tarsime, jog ši distinkcija yra stabili, griežta ir tvirta, apskaičiuojama, tada patį skirtumą tarp teisingumo ir įstatymo mes atiduosime įstatymui. Juk bet kuri distinkcija jau pati savaime yra *nomos*. „Stabilus ir universalizuojamas, arba tai, kas valdo (įstatymas), tada būtų eliminavęs, ar bent jau subordinavęs, destabilizuojantį (teisingumas). Įstatymo nemobilumas tada būtų triumfavęs.“ (Jennings 2005: 28). Štai kodėl Derrida niekada nebandys griežtai apibrėžti šios distinkcijos, vietoje to įsivesdamas skirtumų sistemą (jei žodis sistema čia dar yra tinkamas). Tas pats Jenningsas pateikia trumpą jos santrauką: (tai yra skirtis) „tarp apskaičiuojamo (įstatymas) ir neapskaičiuojamo (teisingumas); tarp teisėto ar legitimaus (įstatymas) ir to, kas yra



„maištingas taisyklei“ (teisingumas); tarp to kas heterogeniško/heterotopiško (teisingumas) ir to, kas yra, ar nori būti stabiliu, fiksuotu (statutiniu) įstatymu (Jennings 2005: 27).

Maža to, pats teisingumo ir įstatymo santykis yra problemiškas. Viena vertus, „įstatymai visada prisistato funkcionuojantys teisingumo vardu“ (Derrida 2001: 250-251). Bet kokia teisinė sistema visada remiasi vienokia ar kitokia teisingumo (kad ir koks jis gali atrodyti neteisingas žvelgiant iš kitos teisinės sistemos) samprata ir būtent teisingumas legitimuoja pačius įstatymus. Niekas netikėtų teisine sistema, kuri veiktų ne teisingumo vardan. Teisingumas, kita vertus, visada reikalauja būti įgyvendintas įstatymais (ten pat). Pats teisingumo troškimas reikalauja intelegibilios, efektyvios išraiškos, pritaikomumo socialinei tikrovei. Be to kalbos apie teisingumą išlieka gryna spekuliacija ir taip išduoda patį Kito teisingumo reikalavimą. Štai kodėl Derrida nekviečia griauti įstatymų, bet atvirkščiai, čia atrandama pagrindinė motyvacija nuolatos tobulinti įstatymus, „kalkuliuoti su nekalkuliuojamu“ ir daryti tai kaip įmanoma griežčiau. Egzistuoja teisės, juridinių konceptų, istorija ir būtent todėl juridiška gali būti transformuojama, dekonstruota, kritikuojama, patobulinta. <...> Bet šis procesas atskleidžia save kaip vykstantį teisingumo vardan: teisingumas yra reikalingas įstatymų (Kearney ir Dooley 1999: 72). Taigi, įstatymas nėra teisingumas, teisingumas turi būti mąstomas anapus įstatymo ir visgi juos sieja ką tik mūsų aptartas keistas ryšys. Jenningsas šį ryšį pavadins „ryšiu be ryšio“. ⁴⁰

Teisingumas bei Retribucija ir Distribucija

Mąstymas apie teisingumą, Derrida manymu, turėtų būti atsietas ir nuo retribucijos bei distribucijos. Jo nuomone, teisingumas kaip retribucija esmingai susieja teisingumą su keršto motyvu. Tada teisingumas yra tam tikras sąskaitų suvedinėjimas, siekiant pasiekti tam tikrą neįmanomą *status quo*. Derrida nuomone, tai užsuka begalinį keršto ratą (kaip, tarkime, Derrida taip mėgstamoje Hamleto istorijoje), kuriame nėra jokios pabaigos. Bet mums atrodo, jog dar svarbiau tai, kad toks teisingumas visada yra reakcingas, jis visada įvyksta pavėluotai. Kitaip tariant, pasaulyje kažkas įvyksta, o teisingumo vaidmuo sureaguoti į tą kažką, atstatyti senąją situaciją. Todėl, iš esmės, toks teisingumas

⁴⁰ Bet ar šis „ryšys be ryšio“ galėtų būti mąstomas be Heideggerio esinio, pro kurį kartais suspindi būtis, ir pačios būties ryšio? Ar Derrida bandymas apmąstyti teisingumo ir įstatymo ryšį čia nėra esmingai skolingas Heideggerio Diferenzo mąstymui? Turbūt Derrida tam neprieštarautų.



niekada nėra pozityvus, kuriantis. Galbūt todėl nuo retribucinio teisingumo yra neatsiejama bausmės ir keršto kaip bausmės sampratos. Žinoma, begalinį keršto ratą siekia suvaldyti įstatymai ir teisinė sistema. Vis dėlto pamatinis teisės principas yra analogiškas keršto logikai, nes teisingumas čia irgi yra suprantamas kaip atstatantis, kaip tam tikras sąskaitų suvedinėjimas. Visa tai apibendrinandamas „Markso Spektuose“ Derrida rašo: „Jei įstatymai ir teisės kyla iš keršto, o Hamletas, regis mano, jog taip ir yra – dar prieš Nietzsche, prieš Heideggerį, prieš Benjaminą – ar gali žmogus netrokšti, jog teisingumas vieną dieną, dieną, nepriklausančią istorijai, kvazi-mesianistinę dieną, bus pagaliau visiškai atskirtas nuo keršto fatališkumo? Net ne atskirtas, o visiškai jam svetimas, heterogeniškas pačioje savo kiltyje?“ (Derrida 1994). Mąstymas apie neretrytyvų teisingumą mus kreipia į dovanos ir laiko tematikas, kurias aptarsime vėliau.

Distributyvų teisingumą Derrida suvokia kaip tam tikrą užmaskuotą, tolimesnio laipsnio sąskaitų suvedinėjimą. Maža to, teisingumas čia suvokiamas kaip tinkamos kalkuliacijos įgyvendinamas, taigi esmingai *eko-nomiškas*. Kaip jau matėme, nuo tokio mąstymo apraiškų teisingumą ir yra siekiama apvalyti. Kiekvienas gauna atlygį arba bausmę siekiant, jog ji atitiktų jo dorybes ar nuodėmes. Tai tam tikra banalizuota ir suvulgarinta dieviškojo teisingumo versija. Jenningsas šią teisingumo sampratą iliustruoja tokiu pavyzdžiu: „tai teisingumas kaip Kalėdų senelis, kuris atsargiai susumuoja, kas buvo narsus ir geras tam, kad tinkamai paskirstytų naudą, esančią dovanose“ (Jennings 2005: 34). Be to, toks teisingumo supratimas suteikia iškreiptą intenciją, nes teisingumo yra laikomasi ne todėl, jog jis yra teisingumas, bet todėl, jog tai yra naudinga.

Žinoma, kalbant apie distributyvų teisingumą politinės filosofijos kontekste visų pirma į galvą ateina ne mūsų aptartas modelis, bet Johno Rawlso teisingumo teorija. Derrida kartais užsimena, jog ji jo nuomone taip pat nėra pakankama. Bet dėl to, jog tam tikrą poziciją jos atžvilgiu galima nesunkiai išsivesti iš to, ką mes jau aptarėme, ir dėl to, jog tai nėra mūsų pagrindinė tema, plačiau šios temos neplėtosime.

Teisingumas, neįmanomybė, neapsisprendimas ir aporija

Kita svarbi tema derridiškame teisingumo diskurse yra neįmanomybės patirtis. Neįmanoma (*impossible*) ir neapsisprendimas (*undecidability*) čia įgauna savitą traktavimą. Kasdienė sąmonė bei



dekonstrukcijos kritikai neįmanomybę ir negalėjimą nuspręsti tapatina su apgailėtina apatijos situacija, negalėjimu veikti, ar stingdančiu paralyžiumi. Visgi, neįmanoma čia nėra priešinama įmanomam, bet yra įmanomo galimybė. Vakarų filosofija sprendimą visada suprato kaip visų alternatyvų apsvaistymą, visos galimos informacijos (istorinės, kontekstualios, metafizinės) rinkimą, kitaip tariant, sprendimas čia buvo kalkuliacija, paremta žinojimu. Tikras sprendimas yra objektyvus sprendimas, žmogaus, žvelgiančio nuo *theorios* kalno ar iš grynosios sąmonės, žmogaus, žvelgiančio dievišku žvilgsniu. Bet tam, jog sprendimas būtų sprendimu, jis turi pranokti kalkuliaciją ar programos pritaikymą. Sprendimas turi būti priimtas neįmanomybės plotmėje. Kitaip tariant, neįmanomybė ir negalėjimas nuspręsti čia priešinami ne sprendimui, o kalkuliacijai, programiškumui, formalizmui. Todėl viename interviu Derrida sako: „Toli gražu nesiekdamas priešinti neapsisprendimo apsisprendimui aš teigiu, jog negalėtų būti jokio sprendimo griežtąja to žodžio prasme, etikoje, politikoje, jokio sprendimo, o todėl ir jokios atsakomybės, be tam tikros neapsisprendimo patirties“. „Neįmanomybė yra ne įmanomo priešybė: neįmanomybė išlaisvina įmanomą.“ (Beadsworth 1996: 26). Derrida bando atpalaiduoti sprendimą siekdamas paralyžuoti žinojimą, *logos*, kuriame išnyksta visas sprendimo sprendimiškumas. Svarbu pabrėžti, jog mes neatsitiktinai sakėme, jog sprendimas turi pranokti programą ar kalkuliaciją. Pranokti nereiškia atsisakyti. Mąstymas apie teisingumą reikalauja pačios griežčiausios ir nuodugniausios kalkuliacijos, „kalkuliavimo su nekalkuliuojamu“, ir visgi sprendimas privalo ją pranokti. Norėdamas paryškinti visa tai, ką mes aptarėme, Derrida pateikia tris teisingumo aporijas:

1) Taisyklės Epokhe. Tam, jog teisingumas būtų įgyvendintas, teisėjas, ar tiesiog žmogus, kiekvieną kartą turi perinterpretuoti taisyklę, ją pritaikyti, tam, jog teisingumas kaip įstatymas veiktų, teisėjas turi spręsti taip, lyg jis kaskart išrastų įstatymą iš naujo. „Situacija yra ne atvejis, o singularumas.“ (Caputo 1997). Todėl kiekviena situacija reikalauja visiškai unikalios interpretacijos ir traktavimo, kurio jokia koduota taisyklių sistema užtikrinti negali. Žinoma, mes negalime palikti įstatymo nuošalyje bei elgtis kaip mums šauna į galvą. Teisingas sprendimas yra kažkur tarp universalios ir aklos taisyklės ir singularios situacijos, apie kurią yra sprendžiama.

2) Negalėjimo nuspręsti apsidimas (*The Haunting of the undecidable*). Šią aporiją praktiškai aptarėme kalbėdami apie Neįmanomybės santykį su sprendimu. Sprendimas visada yra apsėstas negalėjimo nuspręsti, kalkuliacijos nepakankamumo, sprendimas visada yra negalėjimo nuspręsti akivaizdoje.



3) *Skuba, kuri sugriauna žinojimo horizontą.* Kai Kitas kreipiasi į mus su teisingumo reikalavimu, nebelieka vietos laukimui. Tu negali laukti, kol paaiškės visos aplinkybės, kol išsiaiškinsi visus faktus ar pasekmes. Galų gale, dėl mūsų baigtinumo, šis filosofinis idealas yra praktiškai neįgyvendinamas. Todėl, teisingumo reikalavimas visada sugriauna žinojimo idealą. „Staigus sprendimas yra beprotybė“, Derrida cituoja Kierkegaardą (Derrida 2001: 250). Teisingumo reikalavimas yra čia ir dabar reikalavimas. Derrida kartais tai bando paaiškinti iliustruodamas tai *différance* pavyzdžiu. *Différance* labai ilgai buvo suprastas kaip tam tikras atidėjimas, vėlavimas, taigi kaip *differer*. Bet *différance* taip pat yra ir *difference*, skirtumas, taigi, kai kitas kaip besiskiriantis reikalauja teisingumo, vietos laukimui nebelieka.

Apibendrinimas

Apibendrinkime mūsų lig šiol nueitą kelią ir suteikime jam daugiau vienumo. Mes jau žinome, jog teisingumas turi būti mąstomas anapus įstatymo ir jog pati ši distinkcija yra netvirta, o jos opozicijas sieja keistas ryšys. Taip pat žinome, jog Derrida atsisako bet kokios redukcinės nuostatos paskirbybių, tai yra skirtumų, atžvilgiu. Teisingumas, jo nuomone, turi būti apvalytas nuo subordinacijos *eko-nominiam* mąstymui ir žinojimui. Bet kas sieja visą šią kritiką? Koks jos paslėptas principas? Dar esė „Prievara ir metafizika“ Derrida rašė: „Kai etika užima kažkokią kitą vietą, kai įstatymas, valdžia ir santykis su Kitu susijungia su *arche*, prarandama visa jų etinė specifika“ (Derrida 2007: 130). Mes jau kalbėjome apie neįmanomą kaip sprendimo galimybę. Ir išties, jei kiekvieną savo sprendimą perleidi per tam tikrą matricą ar įstatymą, tuomet lieka tik programos pritaikymas, kalkuliacija ir *eko-nomika*. Jei pajungi savo sprendimą žinojimui, griežtąja prasme, čia nebelieka jokio sprendimo. O laisvė, kaip sako Hegelis, tada yra įsisąmonintas būtinumas. Bet sprendimas Derrida yra radikaliai susietas su atsakomybe. Jei nėra sprendimo, nėra ir pastarosios. Lyg šios metafizinio mąstymo poveikio etikai kritikos dar būtų maža, Derrida pastebi, jog metafizika uždaro ateitį į tam tikrą uždarą (žinojimo, *logos*, *telos*) horizontą. Jei jums truputį pasiseks, ir jūs tikrai gerai perprasite pasaulio sąrangą, įspėsite jo paslaptį, jo *arche*, jums taps aišku, kaip elgtis ir kas jūsų laukia ateityje. Tokios programos pavyzdys yra spinozizmas. Bet juk tai reiškia, jog nėra ir jokios ateities, vertos ateities vardo. Yra tik tai, ką Derrida vadina „Future Present“ (Derrida ir Ferrari 2001). Štai kodėl mąstymas apie teisingumą turi būti siejamas ne su



teleologija, o su eschatologija bei tuo, ką Derrida vadina „mesianizmu be mesianizmo“. Markso spektruose jis klausia: „Mes turime atskirti eschatologiją ir teleologiją, netgi jei to kaina yra rizika nuolatos matyti šios perskyros didžiausią trapumą ir slidžiausią nesubstancialumą. Ar neegzistuoja toks mesianiškas radikalumas, *eshkatoniškumas*, kurio galutinis įvykis gali viršyti, kiekvieną momentą, prigimties, darbo, gamybos ar istorijos *teloso* kategorijas?“ (Derrida 1994b: 45). Taigi, Derrida teisingumo diskursas siekia apvalyti mąstymą apie teisingumą, išlaisvinti jį nuo subordinacijos būties ir tiesos kategorijoms ir taip gražinti etikai jos etinį specifiškumą. Ši programa, žinoma, paremta leviniškais motyvais.

Aptarę teisingumo ir įstatymo ryšio problematiką atsigręžkime į „ontologinį“ teisingumo statusą. Dar kartą įtvirtinti tai, ką kalbėjome, bei pereiti į naują problemų lauką mums padės *dovanos* tema.

DOVANA

Skyrius apie dovaną pasitarnaus kaip perėjimas nuo jau aptartos prie „ontologinės“ problematikos, kuri bus paskutinis dėstymo žingsnis. Todėl dovanos aptartis bus labai glausta. Matyt, nuodugniausiai dovanos tematiką Derrida analizuoja knygoje „Duotas laikas“ nagrinėdamas garsų Marcelio Mausso tekstą. Visų pirma mums reiktų pristatyti bendrąją dovanojimo struktūrą, kuri, galbūt per daug supaprastintai, atrodo šitaip: įsivaizduokite, jog A duoda B agentui C. Jei A duoda B agentui C, šis jaučiasi dėkingas ir taria jam ačiū. Taigi gavęs dovaną C jaučiasi skolingas bent jau žodį „ačiū“. Savo ruožtu, A suvokdamas dovanojimo aktą yra daugiau ar mažiau patenkintas savo geraširdiškumu. Visa tai galioja ir tada, jei vieno schemos nario trūksta, tarkime, labdaros atveju. Todėl Caputo pastebi, jog „aporetiškas agento A davimo B agentui C rezultatas yra tai, jog A, vietoj to, jog būtų kažką davęs, gavo pats, o C, vietoj to, jog būtų gavęs, dabar yra skolingas“ (Caputo 1997: 141). Jei dovana yra kažko davimas veltui, tuomet bet koks dovanos įvardinimas ar suvokimas yra pačios dovanos destrukcija, nes taip įsukamas ekonominis ratas, arba grandinė (prancūzų kalboje žodis *cadeau* reiškiantis *dovana*, kyla iš žodžio *catena* reiškiančio *grandinė*), anapus kurios dovana turėtų egzistuoti. Pavyzdžiui A (dovanotojas) sulaukia padėkos, ačiū, C (dovanos gavėjas) jaučiasi skolingas ir t. t. Todėl dovana, kaip ir teisingumas, yra neįmanoma.

Kas sieja dovaną ir teisingumą? Kas padaro mūsų sugretinimą, analogiją, galima? Visų pirma, tiek dovana, tiek teisingumas yra neįmanomi, tai tam tikros neįmanomybės patirtys. Derrida susieja šias



neįmanomybės patirtis su troškimu, mes trokštame to, kas yra neįmanoma, mes trokštame teisingumo ir dovanos, grynojo teisingumo ir gryniosios dovanos. Antra, Derrida trokšta mąstyti teisingumą ir dovaną anapus ekonomikos ir cirkuliacijos (ir jau pati dovanos semantika implikuoja tokį dovanos mąstymą). Iš to išplaukia ir tai, jog tiek dovana, tiek teisingumas visada yra ekscesyvūs, sulaužantys ribas, visada peržengiantys normalumą. Tikra dovana privalo būti ekscesyvi, o ne nusipelnyta, kitaip ji nebus dovana. Teisingumą ir dovaną sieja ir keistas jų ontologinis statusas. Be to, šiame skyriuje jau minėtas Caputo pastebi, jog „mąstyti teisingumą kaip dovaną, reiškia pasiūlyti įdomią pareigos teoriją, o būtent, pareigą be skolos ir dusinančio kaltės ir prievartos svorio, visgi tiesiog ne atšaukiant ar anuliuojant pačios pareigos“ (Caputo 1997: 149–150). Visi šie bruožai leidžia sieti teisingumą ir dovaną, arba prieiti net radikalesnio teiginio: teisingumas turi dovanos struktūrą.

Iš esmės tai, ką mes išdėstėme apie dovaną, verčia abejoti dovanos fenomenologijos galimybe. Bet koks intencionalumas ar suvokimas sunaikina dovaną „kaip tokią“. Dovanos fenomenologija yra neįmanoma. Bet tai reiškia, jog dovanos ir teisingumo mąstymas neįmanomas ir klasikiniame mąstyme. Jean-Lucas Marionas teigia, jog „tokio neįmanomo apibrėžtis nebegali iškilti metafizikos horizonte. Metafizikoje neįmanoma tiesiog prieštarauja įmanomam“. Metafizika, valdoma neprieštaravimo dėsniu ir esaties be skirtumo, paprasčiausiai paskelbtų teisingumo ir dovanos patirtis neįmanomomis, kitaip tariant (kaip kai kurie kritikai mano darant Derrida), kritikuotų jas. Komentuodamas Mausso tekstą Derrida pastebi, jog „*logos* ir *nomos*, kaip mes matėme, yra sudrebinami dovanos beprotybės – bet galbūt, taip pat ir *topos*“ (Derrida 1994b: 35). Įdėmiam skaitytojui, žinoma, tai dar labiau susieja teisingumą ir dovaną. Štai kodėl Derrida teigia, jog „dovana yra visiškai svetima ekonomikos, ontologijos, žinojimo, konstatyvių teiginių, teorinių determinacijų ir sprendinių horizontams“ (Caputo ir Scanlon 1999: 59). Įdomus yra ir Derrida pastebėjimas, jog „jam [Maussui], svarbiausia mąstyti ekonominį kredito racionalumą remiantis dovana, o ne atvirkščiai“ (Derrida 1994b: 44). Bet ar šis pastebėjimas neatsiskleidžia, nėra daugiau ar mažiau tiksli paties Derrida mąstymo principo, „skrydžio krypties“, išraiška: mąstyti „*ekonominį racionalumą*“ (metafiziką, ontologiją, onto-teologiją, esaties



metafiziką ir kas žino, gal net „būties mąstymą“) kaip besiremiantį **dovana** (skirties mąstymu, difference'u, spektrologija), o ne atvirkščiai? ⁴¹

KĄ REIŠKIA ŽODIS SPEKTRAS?

Dabar pereikime prie ontologinės problematikos. Prisiminkime darbo tezę: dekonstrukcija daro teisingumą galimą. Kaip matėme skyriuje apie dovaną, tradicinės ontologijos bei fenomenologijos ribose mąstyti dovanos yra neįmanoma. Tradicinė ontologija ir fenomenologija tiesiog sunaikina dovaną. Derridiškai suprastas teisingumas šia prasme yra analogiškas dovanai ir taip pat negali būti mąstomas tradicinės ontologijos horizonte. Tad tam, kad pagrįstume savo tezę, privalome pateikti kitokią „ontologinę“ pažiūrą, kuri įgalintų dovanos ir teisingumo buvimą (nors pats šis „buvimas“ ir yra pagrindinis mūsų klausimas). Tokią „ontologinę“ discipliną mes vadinsime „*spektrologija*“. Bet pradėti reikėtų nuo paties šio žodžio pasirinkimo prasmingumo. Kodėl Derrida kalba apie spektrus? Spektras, aišku, yra aliuzija į Markso „Komunistų partijos manifestą“, o šią temą Derrida gvildena knygoje pavadintoje „Markso spektrai“. Bet tai nėra vienintelė šio žodžio ir tokio tematikos apipavidalinimo priežastis. Žodis spektras reiškia šmėklą, vaiduoklį, bet taip pat ir tai, kas apima ir užvaldo (*haunts*). Derrida labai svarbi ši savybė, spektriški dalykai mus užvaldo, mes pametame galvą dėl jų, mes jų trokštame. Jie teikia mums energijos. Pats žodis *spectre* kilęs iš lotyniško *spectrum*, reiškiančio išorę, išvaizda, vaizdinys. Savo ruožtu *spectrum* kilęs iš *specere*, reiškiančio žiūrėti. Taigi spektras, ar šmėkla, pasirodo mums, yra apčiuopiami žmogiškoje patirtyje. Įdomu ir tai, jog spektras gali reikšti ir spalvų spektrą, kuris tam tikra prasme yra deriškosios filosofijos metafora. Po balta ir vieninga spalva, visišku tapatumu, slypi septynios skirtingos spalvos, balta spalva sudaryta iš skirtumų. Didžioji dalis Vakarų filosofijos tokioje šviesoje matoma kaip bandymas redukuoti šiuos skirtumus ir grįžti prie vienos, nesuteptos baltos spalvos. Lokalizuokime (tegu ir ne visai tiksliai) save: *mąstydami apie spektrus mes esame kvazi-fenomenologinėje perspektyvoje*.

⁴¹ Gramatologijos skyriaus „Raštas ir kito žmogaus išnaudojimas“ epigrafais Derrida pasirenka Levi-Strausso ir Rousseau citatas: „Meistrautojas niekada nebaigia savo projekto, bet visada įdeda į jį dalelę savęs“ ir „Jo sistema galbūt klaidinga, tačiau ją vystydamas jis iš tiesų pavaizduoja pats save.“ (Derrida 2006: 160)



Esantis-nesantis spektriškumas

Tam, kad pradėtume kalbėti apie spektrą, turime atsigręžti į filosofijos istoriją. Spektrines patirtis galima rasti dar pačiuose pirmuosiuose Derrida darbuose – ypač ten, kur aptarinėjamas raštas. Iš esmės *Diseminacijoje* randamoje Platono *Faidro* analizėje galime aptikti beveik visus spektrologijos pagrindinius principus. Raštas nėra nei esantis, nei nesantis ([rašto] „palikuonys stovi kaip gyvi, o jei jų ko nors paklaustumei, jie labai iškilmingai tyli.“ (*Phaedr.* 275 d)⁴²), raštas gąsdina ir žavi („Raštas, Faidrai, turi kažką siaubingo“ (ten pat)), ritinėlis, kuriame užrašyta sofisto Lisijo kalba, vienintelį kartą visame Platono raštų korpuse išvilioja Sokratą anapus Atėnų sienų. Tai parodo, jog spektriškumo teorija buvo jau Platono filosofijoje. Tiesa, radikalčiai skiriasi šių dviejų mąstytojų santykis su spektriškumu: Platonas visada stengėsi redukuoti spektriškumą atgal į blogio nepalietą esatį ir apskritai, platoniška filosofija yra tam tikras karas su spektriškumu.⁴³ Trys pagrindinės spektrinės figūros, raštas, simuliakras ir sofistas, yra didžiausios ir aršiausios Platono kritikos objektai. Šį Platono karą su spektriškumu Derrida aprašo *Gramatologijoje*: pėdsako pajungimas pilnutinei esčiai, apibendrintai logose, rašto nužeminimas šnekos, svajojančios apie savo pilnatvę, atžvilgiu – tai judesiai, kurių reikalavo ontoteologija, archeologinė ir eschatologinė būties prasmę apibrėždama kaip esatį, kaip paruziją, kaip gyvenimą be skirsmo. (Derrida 2006: 98) Bet, Derrida nuomone, skirtumas ir spektriškumas, spektrologija yra „neredukuotina, ir ypač į visą tai, ką ji padaro galimu: ontologiją, teologiją, pozityvią ar negatyvią onto-teologiją“ (Derrida 1994a: 63). Antroji figūra, galinti padėti spektro analizėje, yra Heideggeris. Garsioji Heideggerio perskyra tarp būties ir esinio, kurios pagrindu yra atskiriama ontinė ir ontologinė plotmės, vėlyvojo Heideggerio filosofijoje įgijo ir trečiąją, skirtumo, dėmenį. „Ontoteologinėje metafizikos sandaroje“ Heideggeris rašo: „Visur ir visada mes susiduriame su tuo, kas pavadinta skirtumu – tiek mąstymo dalyke, tiek esinyje, – ir tai yra taip pat neabejotina, kad į šią situaciją mes net neatsižvelgiame.“ (Heidegger 1992: 355). Skirtumą galima bandyti sieti su tuo, ką pats

⁴² Platonas cituojamas iš Naglio Kardelio vertimo (Platonas 1996).

⁴³ Beje, Derrida nuomone, akivaizdžiai redukcinę poziciją spektriškumo atžvilgiu užėmė ir Marksas. Markso spektruose netgi iškeliamą hipotezę, jog visos marksizmo nelaimės, pradedant neįvykusiomis revoliucijomis, baigiant įvykusia ir baisiais totalitarizmo nusikaltimais žmonijai, visos nelaimės, kurias marksistai neigė esant struktūrinėmis ar patologinėmis pačiam marksizmui, kyla iš ontologinio šmėklos spektriškumo traktavimo (Derrida 1994a: 110). Kitaip tariant, marksizmas yra perdėm metafizinė filosofija.



filosofas vadino *Lichtung*, proskyna. Vis dėlto svarbiausia mus yra tai, jog Heideggeris esinį mąsto kaip esatį, o pačią būtį dažniausiai mąsto kaip nesatį, arba nieką. Tokia yra Heideggeriškų ištarų „būtis nėra joks esinys“ ar „grynoji būtis ir grynasis niekis yra tas pats“ esmė. Spektriškumas yra bandymas žengti šia heideggeriška linkme dar toliau. Spektras nėra nei esantis, nei esantis, bei yra ir esantis, ir nesantis. Derrida stengiasi apmąstyti „esinius“ nenukrypdamas nei į vieną metafizinės dichotomijos esatis-nesatis pusę. Šis keistas spektrologinis statusas ir yra pagrindinis mūsų klausimas: „bet kas yra spektro buvimas-priešais? Koks yra spektro esaties modusas? Tai yra vienintelis klausimas, kurį norėtume čia apsvarstyti“ (Derrida 1994a: 46).

Ką mes dar galime pasakyti apie spektrą? Kas yra spektras? Derrida nuomone, negalima klausti, kas yra spektras, nes klausimas „kas yra...?“ visada bus esmės klausimas, t. y. klausimas, į kurį atsakant bus pateikiamas užklaustojo esmės apibrėžimas. Kitaip tariant, apie spektrą negalima mąstyti esmės kategorija, toks mąstymas bus redukcinis spektro atžvilgiu. Čia Derrida atmeta Heideggerio, kalbėjusio apie tiesos ar būties esmes, bet bandžiusio mąstyti esmę anapus metafizikos arealo, kelią. Štai kodėl Derrida rašo: „esmingai aklas paklusnumas jo [spektro – R. B.] paslapčiai, jo kilmės paslapčiai: štai pirmasis paklusimas jo įsakymui“ (Derrida 1994a: 7). Tad visų pirma mums reikia suformuluoti tinkamą klausimą. Prisimindami, jog teigėme esantys kvazi-fenomenologinėje erdvėje, klausimą formuluosime taip: kaip spektras pasirodo? Diskusija apie spektriškumą nėra diskusija apie labiausiai nuo žemės nutolusias metafizines spekuliacijas. Mes patiriame spektriškumą: spektriški yra raštas, dovana, teisingumas, spektrišką pobūdį turi žiniasklaida ar net pinigai. Antonio Negri teigimu, visuotinis spektriškumo patyrimas yra aiškus kaip saulė (Negri 2008: 9). Tai, jog pirmasis dalykas, kurį reikia daryti norint kalbėti apie spektrą, yra paties klausimo tikslinimas, parodo visą šio klausimo sudėtingumą. Tarsi norėdamas kritikuoti metafizinio mąstymo, paremto *theoria*, žiūra, nelankstumą, Derrida žaismingame pasaže komentuodamas Šekspyro Hamletą rašo: „Kaip teoretikai ar liudytojai, stebėjai ir intelektualai, mokslininkai tiki, jog žiūrėjimas yra pakankamas. Todėl, jie ne visada yra geriausioje pozicijoje atlikti tai kas būtina: šnekėtis su spektru“ (Derrida 1994a: 11).

Apibendrinkime tai, ką jau pasiekėme: spektriškumas nėra nei esatis, nei nesatis, tai nei gyvybė, nei mirtis, mąstydami apie spektriškumą mes privalome neapsiriboti šiomis metafizinėmis dichotomijomis. Mes negalime klausti, kas yra spektriškumas, mūsų analizė greičiau jau turi kreipti dėmesį į tai, kaip spektriškumas pasirodo, kokį efektą jis sukelia. Spektriškumas užvaldo ir gąsdina,



teikia energiją, mes pametame galvą dėl jo. Mes trokštame teisingumo ir dovanos.

Kalbant apie spektro pasirodymą svarbu pabrėžti ir dar vieną dalyką: spektras pasirodo sugrįždamas. Markso spektruose Derrida rašo: „kartotės klausimas: spektras visada yra šmėkla (*revenant*)⁴⁴. Neįmanoma suvaldyti jo pasirodymų ir išėjimų, nes jis atsiranda sugrįždamas.“ (Derrida 1994a: 11). Tokia veikimo schema randama jau Derrida ženklų teorijoje: ženklas visada yra įrašytas į sistemą, jis gali būti pakartotas, reprodukuotas. Bet koks kitoks ženklas būtų nesuprantamas. Kitaip sakant, viena pamatinių dekonstrukcinių tezių yra tezė, jog *pakartojimas yra singuliarybės dalis*. Singuliarybė pasirodo tik medijuota pakartojimo, visada jau įrašyto ženklų sistemoje. Grįžkime prie spektrų – spektras pasirodo sugrįždamas. Vaiduoklio pasirodymas yra sugrįžimas iš nebūties. Bet ką tai reiškia kalbant apie dovaną ir teisingumą? Ar teisingumas ir dovana yra dar nepatirtas ateities dalykas, ar prisiminimas senesnis už pačią atmintį? Teisingumas yra tam tikra archi-patirtis, senesnė už pačią atmintį. Jei Heideggeris kalbėjo apie egzistencialus kaip Dasein buvimo ar egzistencijos struktūras, tai čia mes kalbame apie panašaus lygmens egzistencialines patirtis. *Spektro-egzistencialinės patirtis*. Tiesa, yra ir dar vienas aiškus skirtumas, lyginant su Heideggeriu: jei egzistencialai yra buvimo struktūros, tai yra susieti su Dasein veikimu, *spektro-egzistencialinės patirtys* greičiau jau ištinka pasyvų Dasein, nei yra kažkaip susijusios su jo veikimu. Šia linija Derrida dalinasi su Levinu.

Spektras ir teisingumas: teisingumo spektras

Apibendrinkime tai, ką pasiekėme darbu: spektrologija mąsto apie nei esančius, nei nesančius, nei gyvus, nei mirusius, ji bando atsisakyti apmąstyti spektrą esaties-nesaties dichotomijos pagalba bei neužimti redukcinės nuostatos jo atžvilgiu. Spektras yra spektro-egzistencialinės patirties dalykas, senesnis už pačią atmintį. Mes patiriame spektrus ir jie mus aplanko. Pirmojoje rašto darbo dalyje teigėme, jog teisingumas ir dovana yra neįmanomi ontologijos horizonte. *Spektrologija yra tokia kvazi- ar post- ontologija, kuria teisingumas ir dovana tampa apmąstomi ir įmanomi*. Ir nors įstatymo plotmėje teisingumo spektras suteikia mums motyvaciją ir energiją tobulinti teisinę sistemą, tikrasis teisingumas

⁴⁴ Žodžiu *šmėkla* čia verčiamas žodis *revenant*. Pats žodis *revenant* kilęs iš lotyniško *revenans*, reiškiančio grįžimas, prancūzų kalbos veiksmažodis *revenir* taip pat reiškia sugrįžti. Versdami *revenant* šmėkla, mes prarandame šias papildomas prasmes, bet geresnio vertimo lietuvių kalboje neradome.



greičiau jau ištinka nuolankų ir laukiantį, nei yra įgyvendinamas antžmogio ar autentiškumo agento. Visa tai leidžia mums teigti, jog spektrologija daro teisingumą galimu arba leidžia teisingumui būti juo pačiu, nesubordinuodama jo ontologijai ir nepaversdama tiesiog *eko-nominės* kalkuliacijos objektu. Bet tai reiškia, jog Derrida eina kiek kitu keliu nei Levinas. Levino nuomone, tam, jog išgelbėtume Etikos etiškumą, privalome paskelbti ją *prote philosophia*. Derrida mąstymo kryptį galėtume išreikšti klausimu „*kaip mąstyti ontologiją taip, jog ši nesunaikintų etikos?*“. Kaip spektrologiją ir skirties mąstymą. Taigi, spektrologija šiame modelyje išlieka *prote philosophia*.

Šiame darbe mes visiškai nepalietėme kai kurių klausimų, be kurių svarstymai apie spektriškumą gali atrodyti neišbaigti ir nenuoseklūs, todėl dabar trumpai nužymėsime juos. Spektrologija gali nagrinėti ne tik spektrines patirtis, bet ir spektrinius „objektus“. Pavyzdžiui, Markso spektruose Derrida nagrinėja pinigus kaip spektrinį „objektą“. Iš to išplaukia ir antras svarbus dalykas: spektrai gali būti ir blogi, ir geri. Yra geri vaiduokliai, pavyzdžiui, teisingumas ir dovana. Bet yra ir vaiduoklių, keliančių mums nerimą ir verčiančių juos vertinti iš naujo, tarkime, medijų spektriškumas bei pinigai. Svarstymai apie spektriškumą mums teikia ir kritinį potencialą socialinei kritikai.

BIBLIOGRAFIJA

1. Beadsworth, R., 1996, *Derrida and the Political*, New York: Routledge.
2. Caputo, J.D., 1997, *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*, Fordham: Fordham University Press.
3. Caputo, J.D. ir Scanlon, J M., 1999, *God, the Gift, and Postmodernism*, Indiana: Indiana University Press.
4. Cutrofello, A., 1994, *Discipline and Critique: Kant, Poststructuralism, and the Problem of Resistance*, New York: State University of New York Press.
5. Derrida, J., 2001, *Acts of Religion*, New York: Routledge.
6. Derrida, J., 1994a, *Specters of Marx*, New York: Routledge.
7. Derrida, J. ir Ferrari, M., 2001, *A taste for a secret*, Polity.
8. Derrida, J., 1994b, *Given Time: I. Counterfeit Money*, Chicago: University of Chicago Press.
9. Derrida J., 2006, *Apie gramatologiją*, Vilnius: Baltos lankos.



10. Heidegger, M., 1950, *Der Spruch des Anaximander* in: Holzwege, Frankfurt am Main: Klostermann.
11. Heidegger, M., 1992, *Onto-teo-loginė metafizikos sandara*, in: *Rinktiniai raštai*, sud. Šliogeris A., Vilnius: Mintis.
12. Jennings, T., 2005, *Reading Derrida / Thinking Paul: On Justice*, Stanford: Stanford University Press.
13. Kearney, R. ir Dooley, M., 1999, *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Continental Philosophy*, New York: Routledge.
14. Negri, A., 2008, *The Specter's smile*, in: *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, New York: Verso.
15. Platonas, 1996, *Faidras*, Vilnius: Aidai.
16. Деррида, Ж., 2007, *Насилие и метафизика: Очерк мысли Эммануэля Левинаса*. In: *Письмо и различие*, Москва: Академический проект.



Aistė Noreikaitė

HANSO-GEORGO GADAMERIO MENO SAMPRATA. NUO ESTETIKOS IKI MENO TEORIJOS

Hanso-Georgo Gadamerio mąstymas dažniausiai siejamas su hermeneutikos vardu bei siekiu ginti humanitarinių mokslų teisę į validų ir lygiavertį šnekėjimą apie mūsų pasaulį nuo įsivyravusio gamtamokslinio metodo diktato. Estetikos aptartis didžiausiame jo veikale *Tiesa ir metodas* pasirodo tik kaip dalis viso hermeneutinio projekto. Vis dėlto, viename pokalbyje su Jeanu Grondinu H.-G. Gadameris prasitaria, jog menas nuo pat pradžių buvo vienas labiausiai jį dominančių klausimų, o reflektyvus ir kritiškas mokslų metodo aptarimas niekad nebuvo savitiksliis dalykas. Greičiau jis buvo nukreiptas į siekį atverti meno patirties lauką kaip legitimų ir filosofijai artimą šnekėjimo apie tiesą būdą (Grondin, Gadamer 2006: 86). Meno klausimų svarbą rodo ir vėliau išleistas paskaitų pagrindu sudarytas *Grožio aktualumas* bei daugybė šiai temai nagrinėti paskirtų filosofinių esė (*Estetika ir hermeneutika, Žmogus ir kalba, Hermeneutinės problemos universalumas, Filosofija ir poezija, Filosofija ir literatūra, Žodis ir vaizdas – „toks tikras, toks esamas“* ir t.t.). Taigi sprendimas nagrinėjimo objektu pasirinkti būtent H.-G. Gadamerio meno teoriją kaip savarankišką visumą (kas ir daroma šiame rašto darbe) yra pateisinamas ir pakankamai daug žadantis.

H.-G. Gadameris kalbėjimą apie estetikos sferą pradeda nuo kritikos Immanuelio Kanto *Sprendimo galios kritikoje* dėstomai estetikos bei grožio patirties sampratoms bei idealistinei ir romantinei vokiečių filosofijos tradicijoms, kurios toliau plėtojo I. Kanto mintis radikalios estetinės sąmonės subjektyvizacijos link. Šią I. Kanto – H.-G. Gadamerio diskusiją linkstama pateikti kaip radikalią ir nesuderinamą opoziciją, žyminčią mąstymo apie grožį ir meną lūžį, kai vienoje barikadų pusėje atsiduria estetinės sąmonės autonomija, išsikovojojanti savarankišką kalbėjimo lauką, tačiau mainais už šią nepriklausomybę moksliniam pažinimui atiduodanti bet kokias pretenzijas į tiesą ar lygiavertį kalbėjimą apie mus supantį pasaulį; kitoje – visiškai kitokia Gadamerio siūloma prieiga prie



meno, būtent – neabstrahuotas, turiningas, *neskiriančios sąmonės*⁴⁵ sąlytis su meno kūrinio, patyrimas (*Erfahrung*), kuris tampa H.-G. Gadamerio ginamos meno pretenzijos į tiesą pagrindas.

Šiame rašto darbe atspirties tašku taip pat pasirinkta H.-G. Gadamerio kritika *estetinei sąmonei*. Vis dėlto, į pagrindinio oponento I. Kanto teoriją, bus stengiamasi pažvelgti ne kaip į radikalią opoziciją, tačiau kaip savotiško dialogo partnerį, kurio mintis H.-G. Gadameris ne tik kritikuoja, tačiau kuriose jis, tikėtina, randa ir tam tikrų atramos taškų – perimtinų, interpretuotinų ir plėtotinų. Kaip teigia N. Davey, vienas iš didžiausių H.-G. Gadamerio meno teorijos pasiekimų yra tai, jog greta destruktivių intencijų ligtolinės estetikos atžvilgiu, ji nuolat išlaiko ir (re-)konstruktyvų elementą. (Davey 2011) Būtent į šį dekonstrukcijos-konstrukcijos motyvą bus stengiamasi pažvelgti ne kaip į lūžį, kurio perskyros dvi pusės nebeturi bendrų saitų, tačiau kaip į tam tikrą slinktį. Tai padės atkreipti dėmesį į H.-G. Gadamerio teorijos savitumą bei naujumą, o kartu į šio savitumo šaknis bei atspirtis (ir negatyvias, ir pozityvias) I. Kanto teorijoje. Jau susikūrus tokį nuoseklų vaizdą, bus mėginama klausti, kokia šios slinktys (nuo estetikos iki meno teorijos, nuo estetiškos sąmonės iki hermeneutinės prieigos prie meno) ir H.-G. Gadamerio teorijos prasmė, kur ji veda ir ką duoda mąstymui apie grožį bei meną.

ESTETINĖS SĄMONĖS KRITIKA

Kas yra estetinė sąmonė?

Pagrindiniu H.-G. Gadamerio kritikos objektu galime vadinti *estetinę sąmonę*. Šią reikėtų suvokti kaip sąmonę, kuri pasirinktą objektą vertina estetiniu kriterijumi klausdama vien apie objekto estetinį grožį. Tai reiškia, jog vertinamas objektas yra abstrahuojamas 1) tiek nuo bet kokio ryšio su pasauliu, kuriame atsirado ir egzistuoja, nes kontekstinės detalės, nušviečiančios kūrinio atsiradimo laikmetį ar sąlygas, jau nepriklauso estetiniam vertinimui 2) tiek nuo bet kokio savo paties turiningumo, nes kalbėjimas apie tai, *kas*, o ne *kaip*, kūrinioje vaizduojama yra jau antrinis dalykas 3) galų gale net nuo savo realumo kaip tokio (taigi ir nuo pažinimo), nes estetiškas patyrimas radikaliai uždaromas subjekto patyrimo ir nepretenduoja į jokią kalbėjimą apie objektą, o vien apie tai, kaip objektas išskirtinai

⁴⁵ *Tiesoje ir metode* Gadameris kalba apie *estetinės sąmonės* savybę atskirti meno kūrinį nuo bet kokių jo šaknų ir turinio. Vykdydama tokią abstrahaciją, estetinė atskyrimą, sąmonė vertina kūrinį vien kaip estetinį (Gadamer 2012: 74-76).



estetiškai patiriamas subjekte. Taigi pamatiniu *estetinės sąmonės* bruožu galime laikyti nuolatinį skirčių darymą, ieškant išgryninto, nuo bet kokių turinio, konteksto ir panašių priemaišų atskirto estetinio patyrimo. Ši *estetinės sąmonės* bruožą H.-G. Gadameris įvardina kaip *estetinį atskirimą* (Gadamer 2012: 74,116). Kitaip tariant, *estetinei sąmonei* meno kūrinys neturi nei tikslo, nei galimybių praturtinti mūsų pažinimą, jis nėra nei teisingas ar klaidingas, nei geras ar blogas. Tai yra tiesiog vien meno kūrinys ir privalo būti priimamas bei vertinamas jo paties standartais, kurie yra griežtai estetiški (Grondin 1998: 3).

Prisimenant Antikoje vyravusį kalokogatijos⁴⁶ idealą, kuriame grožis ir gėris buvo neatsiejamai susiję, ar Viduramžių meną, kuriame kūrinio turinys, jo moralinė ir religinė potekstė, buvo tai, kas lėmė jo vertę, tampa akivaizdu, jog gryna *estetinė sąmonė* yra modernių laikų projektas. Pats H.-G. Gadameris tokią meno padėtį ir redukciją į estetinio patyrimo lauką sieja su mokslinio metodo, kaip vienintelio tiesos kriterijaus, įsivyravimu. Kitaip tariant, nuo tada, kai moksliniam pažinimui buvo atiduotos visos teisės į tiesą, bet kuris kalbėjimas, norintis ką nors teigti apie pasaulį, privalo įrodyti savo validumą mokslinio tyrimo metodu arba susirasti savo kalbėjimo lauką, kuris, deja, būdamas ne mokslinis, negalės pretenduoti į tiesą ar žinojimą (Scheibler 2001: 161). Šį ultimatumą gavo visi humanitariniai mokslai, o kartu ir estetika. Tam tikra prasme, nenorėdamas tapti mokslu, menas atsisakė grįsti save metodologiškai, ir pasirinko kitą kelią – būtent visiškai savarankiškos, nuo nieko nepriklausomos ir su niekuo nesusijusios grynios estetinės egzistencijos, teigiančios vien estetinį grožį, kelią. Visa bėda, kaip teigia H.-G. Gadameris, kad pergalingomis gaidomis paskelbęs savo autonomiją, išsilaisvinęs iš visų gyvenimo sąsajų ir atsirėmęs pats į save, meno kūrinys ėmė kelti abejonę: ar tai tebėra menas? (Gadamer 1997: 27). Prie šio klausimo nagrinėjimo dar bus grįžta vėliau, tačiau kol kas aptarkime *estetinės sąmonės* kilmę.

Estetinės sąmonės daigai *Sprendimo galios kritikoje*

Nors pirmasis mūsų aptariamąją prasmę estetikos teminę pavartojo A. G. Baumgartenas, pats H.-G. Gadameris koncentruojasi į I. Kantą kaip pirmąjį nuosekliai pagrindusį *estetinę sąmonę* bei tapusį

⁴⁶ Sen. gr. *kalos* – gražus, *agathos* – geras. Šie du žodžiai junginyje *kalokagathia* neatskiriama susieja gėrį ir grožį, kas reiškia, jog gražus dalykas negalėtų būti gražus, jei jis nebūtų geras, o iš tiesų geras, savaime savyje talpina ir grožį.



atspirtimi daugumai vėlesnių šioje srityje dirbusių vokiečių filosofų. Prie I. Kanto vardo mus nevalingai kreipia ir mūsų jau aptarti estetišės sąmonės bruožai (*estetinis atskyrimas* ir opozicija moksliniam žinojimui): juk būtent I. Kantas galėtų būti pavadintas savotišku *skirties filosofu*, nuolat dėliojusiu demarkacinius stulpelius skirtingoms žmogiškojo proto galioms (julumas-intelektas-protas) bei žymėjusiu jų legitimaus taikymo ribas (spekuliatyvus-praktinis protas). Trys I. Kanto *Kritikos* brėžia pamatines apriorines subjekto sąmonės struktūras (būtiną sąlygą pažinimui, praktiniam veikimui ir sprendimo galiai (apie grožį)). Jas apjungę išvystame universalią, kiekvienam žmogiškajam protui būdingą apriorinę subjekto architektoniką. Jai būdingoms skirtims ir riboms paklūsta visos empirinės duotys.

Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad, jau šioje meta-apžvalgoje atpažinę 1) pažinimo ir sprendimo galios skirtį bei 2) visišką pastarosios įkurdinimą subjekte, galime matyti aiškias *estetinės sąmonės* ištakas ir opoziciją H.-G. Gadameriui. Vis dėlto, prieiga prie I. Kanto *Sprendimo galios kritikos*, ypač pastarąją lyginant su H.-G. Gadamerio siūloma meno teorijos samprata, privalo būti itin subtili.

Pirmiausia būtina pažymėti, kad I. Kantas ir H.-G. Gadameris kalba ne apie tapačius dalykus. *Sprendimo galios kritikos* pirmojoje knygoje (*Grožio analitika*) I. Kanto dėmesio centre – estetišės (skonio) sprendinys, kurio tikslas visuomet yra atsakyti į klausimą, ar dalykas, kurį regiu priešais save, yra gražus. I. Kantas, išlikdamas nuoseklus ir ištikimas savo sistemos prielaidoms, ieško apriorinių sąlygų, kurios įgalina subjektą tokį sprendinį atlikti. Šią sąlygą jis atranda pažintinių žmogaus galių (intelektas ir vaizduotės) gebėjime atsidurti laisvame žaisme, kuris neteikia jokio apibrėžto objekto pažinimo, tačiau leidžia subjektui pajusti grynai formalų, betikslų tikslumą, t. y. tam tikrą patiriamo objekto formos harmoningumą, kuris neskirtas jokiai tikslui ir kurio neįmanoma apibrėžti sąvoka, tačiau kuris vis tiek teikia mums pasitenkinimą (Kantas 1991: 74-83). Šią grynojo grožio patirtį lengviausia aptikti gamtoje arba betiksluose ornamentiniuose raštuose. Kitaip tariant, I. Kantui rūpi ir jis parodo, „kad *įmanomas* (išryškėjimas – A. N.) estetišės pasitenkinimas, nesusietas su niekuo, kas reikšminga, apie ką galiausiai galima kalbėti sąvokomis“. (Gadameris 1997: 29) Vis dėlto šis grynas estetišės pasitenkinimas, priešingai nei *Praktinio proto kritikoje* aptariamas grynas moralinis sprendinys, neturi kokio nors vertybinio pirmumo prieš priklausomą grožį (kai sprendinyje numatoma objekto „sąvoka ir objekto tobulumas pagal tą sąvoką“ (Kantas 1991: 81)), o gal net atvirkščiai – pastarasis yra svarbesnis ir tobulesnis skonio sprendinys, nors ir ne toks grynas. Tai patvirtina ir I. Kanto pasirinkimas



grožio idealu pavadinti žmogų, kuris, nors ir randa savo tikslą savyje, tačiau tikrai negali būti vertinamas vadovaujantis laisvojo grožio samprata, o tik priklausomai nuo žmogaus, kaip racionalios ir moralios būtybės, sąvokos. Pats H.-G. Gadameris lygiai taip pat ne tiek neigia šį estetinį sąmonės sugebėjimą, kiek teigia jo nepakankamumą, kai kalbame apie meno kūrinius: „abstrahavimasis nuo to, kas meniniame kūrinyje žmogui atsiveria kaip reikšminga, ir noras visiškai apsiriboti „grynai estetiniu“ jo vertinimu yra antrinis elgesys“ (Gadameris 1997: 41), tad „estetinė sąmonė visuomet yra antrinė, palyginti su meno kūrinio pretenzija į betarpišką tiesą. Todėl, kai vertiname ką nors pagal estetinę kokybę, svetima tampa tai, kas mums iš tiesų yra daug labiau artima ir sava“ (Gadameris 1999: 89). Taigi čia regime 1) požiūrio taško ar keliamo klausimo slinktį: jei I. Kantui rūpėjo subjekto gebėjimo spręsti apie grožį apskritai pamatinės sąlygos, tai H.-G. Gadameris susiaurina tyrimo imtį ir užklausia apie būtent *meno kūrinių* patirtį bei suabejoja vien estetinio grožio kriterijaus pakankamumu šioje imtyje. 2) Kadangi I. Kanto sistemos tikslas yra vien apriorinių elementų subjekto sąmonėje paieška, o ne pilnatviškas fenomeninės tikrovės aptarimas, be to, jis neteigia grynojo estetinio sprendinio pakankamumo meno klausimuose, dargi atvirkščiai – įtraukia moralės ir meno santykio aptartį (tai bus aptariama tolimesnėje rašto darbo dalyje), pritarčiau J. Grondinui, teigiančiam, jog pagrindiniu H.-G. Gadamerio kritikos taikiniu tampa ne pats I. Kantas, kiek jo pasekėjai, daugiausia vokiečių romantikai, savaip plėtoję I. Kanto paliktus estetikos daigus meno aptarties klausimais (Grondin 1998: 3).

Žinoma, čia reiktų atkreipti dėmesį į tai, jog I. Kantas *Sprendimo galios kritikoje* kelis paragrafus skiria ir konkrečiai meno aptarčiai (Kantas 1991: 158-192). Genialumo ir genijaus meno sąvokos, panašiu, iš tiesų orientuojasi vien į meno kūrinio formą, originalumą ar bent jau šia kryptimi vėliau yra plėtojamos I. Kanto pasekėjų, todėl tampa H.-G. Gadamerio kritikos objektu. Vis dėlto, visas I. Kanto kalbėjimas šiuose paragrafuose pakankamai miglotas ir tikrai leidžia daryti prielaidą, jog meno kūrinio vertinime ir supratime jis neatmetė turinio reikšmės, palikdamas vien estetinio pasitenkinimo kriterijų, visiškai nesusijusį su pažinimu. Tarkim, kalbėdamas apie skulptūrą jis užsimena, jog „ji leidžia vaizduoti, pavyzdžiui, mirtį (gražaus genijaus pavidalu), narsumą kare (Marso pavidalu), alegorijomis ar atributais, kurie patinka, taigi tik netiesiogiai *įsiterpiančios proto parengtai interpretacijai* (paryškinimas – A. N.), o ne pačiai estetinei sprendimo galiai“ (Kantas 1991: 168). Akivaizdu, jog tokiuose sprendiniuose funkcionuoja mūsų išankstinis patyrimas ir žinojimas, protas derina, lygina, susieja idėjas, taigi plečia mūsų supratimą apie jas. I. Kantas neneigia tokio vyksmo susidūrus su meno kūriniu, tik



laiko jį antraeilium ir, estetiniu požiūriu, negrynu. Kaip teigia A. Sverdiolas, kalbėti apie pažintinę, auklėjamąją ar kitas meno funkcijas galime, tačiau jos yra vienaip ar kitaip tik prijungiamos prie savitos, pirminės ir lemiamos, o kartu nefunkcionalios, estetiškos meno funkcijos – būti nesuinteresuotos žiūros objektu, kelti ypatingą estetinį pojūtį ir malonumą (Sverdiolas 2003: 18).

Čia dar galima paminėti, jog estetinę idėją I. Kantas apibrėžia kaip „vaizduotės sukurta vaizdinį, kuris *paskatina daug mąstyti*, bet kartu jokia apibrėžta mintis t. y. *jokia sąvoka negali būti jam adekvati*, ir, vadinasi, *jokia kalba nepajėgi visiškai jį pasiekti ir padaryti suprantamą*“. (Kantas 1991: 169) Viena vertus, šitai gali suskambėti vėlgi kaip laisvas vaizduotės ir proto žaismas, taigi absoliučiai apriorinis, nuo turinio nepriklausomas ir jokio supratimo neteikiantis, vien estetinį pasigėrėjimą sukeliantis, estetinio patyrimo elementas. Vis dėlto, priimant domėn, kad I. Kanto tikslas ir buvo vien atrasti tuos apriorinius elementus, kurie apskritai įgalintų spręsti apie grožį, bei panagrinėti kiek jie veikia susidūrus su gamtos ar žmogaus kurtu daiktu, o ne nagrinėti, kokius dar patyrimus sužadina susidūrimas su meno kūriniu, mes šiame estetinių idėjų apibrėžime netgi galime išgirsti gadameriškų konotacijų. Nepajėgumas meno kūrinio išsemti sąvoka, iki galo ir visiškai pasiekti jo supratimą, savotiškas meno kūrinio gilumas – tai motyvai, kurie, kaip pamatysime kitame skyriuje, H.-G. Gadameriui tampa itin svarbūs.

Tiesa, čia būtina pažymėti dar vieną dalyką, kuris I. Kanto teorijoje tampa kone pamatiniu H.-G. Gadamerio kritikos objektu. Viena pamatinių I. Kanto filosofijos skirčių – objekto-subjekto perskyra. Grynąjį subjektą ir jo apriorines sąmonės struktūras bei jų veikimą regime visose trijose *Kritikose*. Apie objektą griežtąja prasme kalbėti galime tik *Grynojo proto kritikoje*, vadinasi tik tiek, kiek kalbame apie pažinimą. *Praktinio proto kritikoje* regime veikiantį subjektą, o *Sprendimo galios kritikoje* – subjektą, kuris, susidūręs su objektu, sprendžia ne tiek apie patį objektą, kiek apie tai, kokį jutimą jam sukelia šis objektas (nepaisant to, jog trokštame, kad šis mūsų sprendimas būtų pripažintas visų). Tai reiškia, jog čia I. Kantas išlaiko objekto-subjekto perskyrą, tačiau objektą traktuoja vien estetiškai, vadinasi vien tiek, kiek jis sužadina intelekto ir vaizduotės žaismą subjekte. Taip estetiškai patiriamas objektas tampa ne pažinimo, o nesuinteresuoto pasitenkinimo objektu. Kadangi I. Kanto nedomino suvokiamos prasmės, kognityviniai klausimai, o vien skirtingi pažintinių galių veikimo principai, sunku pasakyti, ar, vadovaujantis I. Kanto sistema ir į jo sukurta karkasą įjungus empirinę meno kūrinio duotį bei nagrinėjant „antrinę“ – pažintinę ar edukacinę – meno funkciją, būtų galima kalbėti apie jos pretenzijas



į tiesą. Tolimesniame skyriuje nagrinėdami *Didingumo analitiką* matysime, jog tokia galimybė išties yra.

Taigi, apibendrinami šį I. Kanto ir H.-G. Gadamerio dialogą, galime darkart pastebėti, jog stebime mąstymo apie meną būdo bei jam keliamo klausimo slinktį. Jei pirmasis siekė rasti grynąją sąmonės elementą, leidžiantį daryti specifinius sprendinius apie grožį, antrasis neneigia šio elemento, teisiog teigia jo nepakankamumą kalbant apie meno kūrinius. I. Kanto šnekėjimo poziciją lemia jo tikslas, kuris gerokai skiriasi nuo H.-G. Gadamerio. Pastarojo kritika taip pat greičiau nukreipta ne tiek I. Kantui, kiek I. Kanto sekėjams, išplėtojusiems jo teorijoje rastus daigus ir padariusiems *estetinę sąmonę* vienintele ir svarbiausia meno vertintoja. Šioje vietoje, norint išryškinti H.-G. Gadamerio padaromo posūkio pobūdį, itin paranku prisiminti V. Franklio dimensinės ontologijos dėsnius, kurių vienas teigia, kad „skirtingų daiktų projekcijos į tą patį žemesnio laipsnio matmenį gali sutapti. Antai projektuodamas trimačius cilindrą, kūgį ir rutulį į dvimatę pagrindo plokštumą, kaskart gaunu skritulį.“ (Franklis 2009) Analogiškai susidūrę su meno kūrinių galime juos vertinti vien estetiniu požiūriu, kiekvienam pridurdam predikatą „gražus“ ar „estetiškas“, tačiau, taip, teigtų Gadameris, suredukuojame visa, ką turiningo jie dar turi mums pasakyti.

NUO ESTETIKOS IKI MENO TEORIJS

Tiesos patyrimas: žaidimas, simbolis, šventė

Susipažinę su H.-G. Gadamerio kritika *estetinei sąmonei* bei atkreipę dėmesį į jo keliamo klausimo slinktį nuo grožio link meno kūrinio, galime klausti, kokį atsakymą į savo iškeltą klausimą konstruoja pats Gadameris? Kaip atrodo konstruktyvioji jo mąstymo dalis?

Estetinė sąmonė apie meno kūrinius kalbėjo neabejotinai iš stipriai epistemologijos paveiktos pozicijos. Ši sąmonė savo pakankamą pagrindą rado subjekte kaip spresmą apie laisvą vaizduotės ir intelekto (arba proto) žaismą. Ji sąmoningai paskelbė savo nepriklausomybę nuo pažinimo ir apibrėžė savo veikimo lauką vien spresmu apie daikto estetinį grožį. Klausimas *kas yra meno kūrinys* jai apskritai nerūpėjo, o jei būtų tekę į tokį atsakyti, atsakymas būtų paprastas ir kylantis iš savo pagrindinės funkcijos ir jos ribų suvokimo: meno kūrinys – tai estetiškai gražus daiktas. H.-G. Gadamerio iškeltas



klausimas, vis dėlto *kas*, o ne *koks*, yra meno kūrinys, jau leidžia suprasti, kad šiuo klausimu veržiamasi į ontologiją – į daikto, o šiuo atveju, meno kūrinio buvimo sritį. Žinoma, ignoruoti dekartiškąjį *ego* ar I. Kanto *Kritikose* aptariamą subjektą sunkiai įmanoma, kitaip tariant, epistemologinis posūkis įvykęs ir grįžti atgal nėra kaip. Vis dėlto sterilaus I. Kanto subjekto sampratos hėgeliška kritika bei M. Heideggerio pirmieji žingsniai meno kūrinio ontologijos link tampa itin palankia atspirtimi H.-G. Gadameriui. Atsisakydamas *estetinės sąmonės* siūlomos prieigos, jis atsisako kalbėjimo apie meno kūrinį *subjektui*, tačiau nekalba ir apie meno kūrinį *savaime*. Ieškodamas vidurio kelio, H.-G. Gadameris nagrinėja patį pirminį subjekto santykį su meno kūrinio. Nestatydamas išankstinių ribų, nedarydamas skirčių, jis klausia, kas vyksta šiame susidūrimo.

Savo aiškinimui jis pasitelkia ir savaip sudėliodamas akcentus interpretuoja senovės graikų žodį *theoria* (Gadamer 2012: 122). Pradine savo reikšme, sako H.-G. Gadameris, *theoros* reiškė tą, kuris būdavo siunčiamas ir dalyvaudavo šventėje, vadinasi žmogų, kurio pagrindinė funkcija būdavo tiesiog būti ir dalyvauti. Graikų metafizika pasiskolinusi šį žodį, tačiau išlaikiusi pamatinę jo prasmę: *theoria* jai reiškė matymą to, kas visiškai tikra, dalyvavimą tiesos suvokime. Tai reiškia, jog *theoria* nėra suprastinama kaip vien subjekto veikla. Ši sąvoka labiau apibūdina patį vyksmą to, kas mąstoma. Taip subjektas paverčiamas šio vykstančio vyksmo dalimi, o ne veikėju ar savininku. Tam tikra prasme, subjektas šiame vyksme išeina iš savęs, susilieja su vykstančiu mąstymu, dalyvauja jame.

Analogiškai H.-G. Gadameris kalba ir apie susidūrimą su meno kūrinio pasitelkdamas *žaidimo*, *simbolio* ir *šventės* įvaizdžius. Pirmasis, turėdamas aiškias sąsajas su minėtąja *theoria*, padeda nusakyti meno kūrinio buvimo būdą. Prisiėmęs trečiojo stebėtojo poziciją, H.-G. Gadameris teigia, jog žaidimas nėra subjekto veikla, tai yra vyksmas, primetantis save subjektui, įtraukiantis jį, pajungiantis savo paties funkcionavimui. Žaisdami mes priimame žaidimo taisykles rimtai, nes tik taip tampame jo dalimi. Kita vertus, šis įsitraukimas nėra prievartinis: mes, kaip savarankiški subjektai, nutariame įsitraukti į žaidimą, palenkiame savo sąmonę žaidimo taisyklėms ir taip jame dalyvaujame. Kitaip tariant, čia H.-G. Gadameris prašo į žaidimą pažvelgti iš metapozicijos ir suvokti, kad vos tik žaidėjai įsitraukia į žaidimą, jie tam tikra prasme praranda savo subjektiškumą ir nebe jie patys žaidžia, tačiau žaidimas yra žaidžiamas arba žaidimas vyksta (Gadamer 2012: 106). Stebėdami iš šono, mes matysime ne žaidžiančiuosius, kurie kažką žaidžia, o žaidimą, kuris vyksta.



Meno kūrinio atveju, subjektas (žiūrovas, klausytojas) tampa vienu iš būtinų elementų, kad meno kūrinys atsirastų (įvyktų). Įsijungus šiam elementui, įvyksta meno kūrinio virsmas dariniu, kuris turi visišką autonomiją – tiek kūrėjas, tiek aktoriai (jei tai teatro spektaklis), tiek atlikėjai (jei tai muzikos kūrinys), tiek bet kokia medžiaginė struktūra (tarkim, paveikslas), tiek žiūrovas yra būtinos, tačiau meno kūrinio atžvilgiu ne savarankiškos dalys. (Gadameris 2012: 110) Meno kūrinio vyksmo metu, aktorius nebėra aktorius – jis yra tai, ką vaidina, žiūrovas nėra tiesiog žiūrovas – jis yra tas, kuriam reiškiasi meno kūrinio prasmė. Nesant vieno ar kito elemento, nebelieka ir meno kūrinio.

Ar tai reiškia, jog H.-G. Gadameris lengva ranka naikina subjekto-objekto perskyrą? Griežtą atsakymą į šį klausimą pateikti sunku. Reikia pripažinti, kad aptariamame santykiyje meno kūrinys išties nestovi sau ir savyje kaip objektas priešais subjektą. Greičiau meno kūrinys yra tai, kas vyksta, patraukia mūsų dėmesį, verčia įsitraukti, kas, galų gale, tampa patyrimu ir pakeičia patiriantįjį (Gadamer 2012: 103; Grondin 2011: 45). Taigi 1) griežtos perskyros išties nebelieka, meno kūrinys, kaip esantis, suvokiamas tik santykiyje su patiriančiuoju (griežtai kalbant, jis pats yra šis santykis), 2) pats meno kūrinys savo apeliaciją į tiesą įgyja būtent *realiu poveikiu subjektui*, jo suvokimo apie pasaulį praturtinimu. Tai reiškia, jog subjektas galutinai nedingsta, tiesiog jis aptiriamas ir suvokiamas ne kaip esantis priešais meno kūrinį kaip objektą, tačiau esantis jame ir juo, t.y. esantis jo struktūrine dalimi (Scheibler 2001: 165).

Suvokę tokią subjekto padėtį mes iš minėtos metapozicijos persikeliame į paties meno kūrinio vyksmą ir nagrinėjame jį iš vidaus. Pats H.-G. Gadameris tam pasitelkia likusias – simbolio ir šventės – sąvokas. Šventė susijusi su esmiškai laikiška meno kūrinio patirties struktūra. Kaip pastebi Danielis L. Tate'as, (Tate 2012: 92-93) čia galima išskirti bent kelis aspektus. Pirma, šventės analogija nurodo paties subjekto įsitraukimą į meno kūrinį (kas apskritai ir leidžia meno kūriniai atsirasti) bei pasitraukimą iš kasdienio laiko tėkmės. Jei kasdienį laiką suvokiame tekantį linijine perspektyva, be to, tuščią ir užpildytiną savais darbais, mintimis, įvykiais, tai meno kūrinio patirties laikas – belaikė dabartis, vadinasi, nesivystanti priekin, tačiau esanti pastoviam vyksme. Šį laiką mes patiriame kaip užpildytą laiką. Antra, vadovaudamiesi šventės analogija galime suvokti ir meno kūrinio dabartiškumo sampratą. Nesvarbu, kada paveikslas buvo nutapytas ir ką jis sakė savo meto žmonėms, nesvarbu, kada pjesė buvo parašyta, ar kiek kartų ji buvo parodyta. Meno kūrinio patirtis visada yra dabartiška, jis mums pasirodo kaip vienalaikis su mumis ir kalba apie dalykus, suprantamus mums (nepaisant to, jog



anų laikų žmonės, mūsų tėvai ar net mes patys vakar suvokėme jį kiek kitaip). Šventė nurodo ir į trečiąjį meno kūrinio laikiškos struktūros bruožą – jis visuomet yra tas pats, nors kaskart vis kitoks. Tą pačią šventę kasmet švenčiame kažkiek kitaip, tačiau ji suvokiama kaip ta pati. Kaskart susidūrę su tuo pačiu meno kūrinio mes, tikėtina, patirsime jį kiek kitaip, vis dėlto jis išliks tas pats. Tai reiškia jog pati meno kūrinio tapatybė suvokiama kaip radikaliai laikiška: jis pilnatviškai atsiranda tik tada, kai yra patiriamas, ir, nors patiriamas skirtingai, išlieka tas pats. Čia lemiamą reikšmę turi ir meno kūrinio atvirumo momentas: šį netapatų tapatumą lemia būtent subjektas kaip meno kūrinio užbaiga. Būtent jis yra tas kintamas elementas, aktyvuojantis, įbūtinantis, bet kartu keičiantis meno kūrinį.

Nesunku pastebėti, jog šventė kreipia mus mąstyti ir apie tam tikrą bendrumą, bendruomenės subūrimą, tačiau apie šią sąsają su meno kūrinio plačiau bus kalbama kitoje rašto darbo dalyje.

Trumpai aptariant simbolio analogiją, reikia paminėti, jog, jei žaidimą galėjome vadinti atsaku *estetinės sąmonės* subjektyvizmui, tai simbolį, ko gero, galime vadinti atsaku jos neturiningumui ir siekiui meno kūrinį vertinti vien estetiniais kriterijais. Meno kūrinio, kaip simbolio, mums apskritai nereikia vertinti, mums jį reikia suprasti. Šis, vadovaujantis antikine žodžio samprata⁴⁷, visuomet nurodo į tai, ką simbolizuoja. Dar daugiau – ne tik nurodo, tačiau yra taip neatsiejamai su tuo susijęs, kad tam tikra prasme *yra tai, į ką nurodo*. Tai reiškia, jog H.-G. Gadameris kalba apie meno kūrinį ne kaip apie gryną objektą, tačiau tokį, kuris savyje talpina savo istorijas, moralą ar prasmes, apie subjektą – lygiai taip pat ne kaip apie grynąjį subjektą, tačiau kaip apie žmogų kaip visumą – su visa savo gyvenimo patirtimi, žiniomis, vertybėmis. Tiek vienas, tiek kitas jau pirmapradiškai yra įsaknytas į pasaulį, kuriame atsirado ir egzistuoja. Meno kūrinys atsiranda būtent šiame „negryname“ subjekto-objekto santykiuje. Tai, kas jame nutinka yra atpažinimas: turėdamas tam tikrą savo gyvenamo pasaulio patirtį, subjektas, pasiduodamas meno kūrinio siūlomam žaidimui, žingsnis po žingsnio įsigilina į vaizduojamą dalyką, apjungia jį su jau turimu savo pasaulio supratimu bei, atpažinęs tai, kas pažįstama bei atradęs tai, kas jam dar nauja, praturtina savo suvokimą. (Woodward 2012: 38) Taip patiriama tiesa, kuri paveikia subjektą, praturtina jo supratimą, praplečia suvokimo horizontą.

⁴⁷ Sen. gr. *symbolon* reiškė sutartinį ženklą, kuriuo būdavo galima atpažinti seniai nematytą draugą ar svečią. Gadameris bent keliose vietose, tiek *Tiesoje ir meteode*, tiek *Grožio aktualume* aptaria simbolio kaip *tessera hospitalis*, svetingumo šukės, reikšmę. Perskėlus perpus, viena šukės dalis likdavo pas vieną, kita – pas kitą asmenį, kad šias dalsi sujungus, kad ir po daugybės metų būtų galima atpažinti žmogų ar jo palikuonis. Šios dvi dalys – neatskiriama susijusios ir net pavieniui nurodo viena į kitą, kaip į pilnutinę savo reikšmę.



Šioje vietoje tampa neišvengiama aptarti tiesos sampratą, apie kurią H.-G. Gadameris kalba meno kūrinio patirties kontekste. Kaip jau buvo minėta anksčiau, H.-G. Gadameris viena vertus atsiriboja nuo epistemologinio šnekėjimo, kita vertus, neigia jog vien mokslinis pažinimas turi teisę kalbėti apie tiesą. Savo esė *Kas yra tiesa?* Gadameris sako: „moderniajam mokslui būdinga, kad matematika jam yra pavyzdys ne dėl *objekto būties* (išryškinimas – A. N.), bet kaip tobuliausias *pažinimo būdas*“. (Gadameris 1999: 38) Tai reiškia, jog tiesa suredukuojama vien iki metodo patikrai pasiduodačio tikrumo. H.-G. Gadamerio nuomone, šis tiesos apibrėžimas neišsemia visų jos pasireiškimo galimybių. Tarkim, „meno kūrinys mums kalba kaip meno kūrinys, o ne kaip kažkoks žinios perdavėjas“ (Gadamer 1997: 47), kita vertus, kaip matėme, jis ištis praturtina mūsų supratimą, praplečia žinojimą apie pasaulį, kuriame gyvename. Žinoma, jis tai daro visiškai kitokiu būdu nei mokslas, čia nerasime nuoseklaus metodo, šios tiesos, ko gero, net negebėsime adekvačiai perduoti kitam, nes ši tiesa yra tik tiesiogiai komunikuojama tiesa, atsirandanti tiesioginiame santykiyje su meno kūrinium, kai mes, atpažinę jame savo pasaulį ir save, esame paveikiami šio atpažinimo ir norime sušukti: „taip tikra, taip esama!“ (Gadamer 1999: 229) Tai yra ne pažinimo tiesa, tačiau tiesos *patyrimas*, kuris, pasak J. Grondin, suvoktinas ne tiek tradiciškai griežtuose epistemologijos ar pažinimo teorijos rėmuose, tačiau kaip tam tikras gyvenimo, pasaulio supratimas ar prasmės suvokimas, tačiau ne *žinios* tiesiogine šio žodžio reikšme (Grondin 2003: 19). Taigi H.-G. Gadamerio tikslas nėra mokslo tiesos kaip tokios kritika ar siekis savotiškai išplėsti tą pačią tiesos imtį, po jos legitimacija įtraukiant įvairias kitas patirtis. Tiesos patyrimo meno kūrinio akivaizdoje aptartimi jis nori parodyti 1) pačios tiesos daugiabriauniškumą, galimybę atsiskleisti mums ne vieninteliu, mokslo pasisavintu ir įtvirtintu, pavidalu, 2) *estetinės sąmonės*, atskiriančios kūrinį nuo pasaulio ir įkalinančios jį vien estetiniame diskurse, nepakankamumą meno kūrinio pilnatviško suvokimo atžvilgiu.

Apibendrinant, galima mėginti šią H.-G. Gadamerio siūlomą meno aptartį pavadinti slinktimi nuo estetikos link meno teorijos. Nors iš tiesų pastarąją, kaip teigia N. Davey (Davey 2011), būtų sunku pavadinti net teorija *per se* (nebent pagrindinį akcentą dedant ant paties H.-G. Gadamerio išryškinto dalyvavimo vyksme momento). Jos dėmesio centre atsiduria ne pats žinojimas kaip įgytas ar turimas, ja nesiekama tiksliai apibrėžti meno ar meno kūrinio sąvokų, pateikti normų ar vertinimo kriterijų, tačiau mėginama nusakyti dialoginio pobūdžio santykį, kuris užsimezga mums atsідūrus priešais meno kūrinį bei reabilituoti šio santykio pilnatviškumą bei teisę į kalbėjimą apie tiesos patirtį. Taip teigia ir pats H.-



G. Gadameris: „Susitikimas su didžiu meno kūrinio visuomet panašus į vaisingą pokalbį, kai klausama ir atsakoma, arba kai tave klausia ir tu turi atsakyti, – į tikrą dialogą, kuriame kažkas išeina aikštėn ir „pasilieka““ (Gadamer 1999: 162). Tam tikra prasme, šią meno teoriją, ko gero, galima labiau laikyti net ne teorine, o praktine: juk ji siekia atkreipti dėmesį į specifinį meno kūrinio poveikį subjektui, jo patirtį ir tam tikrą perkeitimą, kuris, tikėtina, gali turėti ir realių praktinių pasekmių. J. Grondinas, palaikydamas tokią poziciją, meno teorijos teikiamą žinojimą vadina praktiniu aristoteline prasme (*phronesis*), taigi apeliuojančiu į tam tikrą gyvenimišką patyrimą ir gebėjimą suvokti, atpažinti situacijas bei jose veikti (Grondin 2003: 27).

Pozityvūs I. Kanto pėdsakai H.-G. Gadamerio meno teorijoje

Kaip jau buvo minėta, šiame rašto darbe į I. Kanto ir H.-G. Gadamerio teorijų santykį mėginama pasižiūrėti ne kaip į griežtą opoziciją, tačiau kaip į vaisingą dialogą. Pirmajame skyriuje I. Kantas jau buvo aptartas kaip *estetinės sąmonės* pagrindų pirmtakas, bet kartu priimta pozicija, jog daugiau kritikos nusipelno ne tiesiogiai jo teorija (kadangi jos tikslas ir keliama klausimai buvo ne visai tokie, kurie rūpi pačiam H.-G. Gadameriui), tačiau jos vėlesni plėtotojai. Šioje dalyje apžvelgsime kelias I. Kanto sistemos idėjas, kurių H.-G. Gadameris ne tik nekritikavo, tačiau, tikėtina, jomis rėmėsi kaip pozityvia atspirtimi.

Pirmojoje dalyje jau buvo šiek tiek užsiminta apie estetinių idėjų sąsajas su H.-G. Gadamerio meno teorijai, mat joms būdinga tai, kad neįmanoma pilnai kalbiškai išsivokinti to, kas vaizduojama. Panašiu aspektu B. Olivier (Olivier 2002: 244) lygina H.-G. Gadamerio nusakomą meno kūrinio neišsemiamumą su I. Kanto aptariamu didingumo jausmu. Pastarąjį galime apibrėžti kaip mūsų refleksiją, parodančią „nepriklausomybę nuo gamtos įtakų, [gebančią] sumenkinti tą, kas gamtos įtakos požiūriu yra didelis, ir šitaip ką nors besąlygiškai didelį išvelgti tik pačioje jo (subjekto) paskirtyje“. Didingumą juntame, kai mūsų vaizduotė mėgina vienu vaizdiniu aprėpti didžiausias stichijas ar įvykius⁴⁸, kuriuose glūdi didžiulė jėga ir galybė, ir nepajėgia to padaryti, o vis dėlto, visa tai sumenksta vienos proto sąvokos – žmogaus laisvės – akivazidoje. Žinoma, šis neišsemiamumas ir neaprepiamumas

⁴⁸ I. Kantas kalba apie **gamtos** didingumą, tačiau pavyzdžiuose ne kartą nurodo **architektūrinius pavyzdžius** (piramidės, bažnyčios), taigi galima daryti prielaidą, jog didingumo atvaizdavimas įmanomas ir meno kūrinuose.



sietinas vien su morale, tačiau tai jau yra estetinio sprendinio saitas su tam tikrais žmogiškojo gyvenimo turiniais (kad ir vien potencialiais, nes moralės dėsnių lygiai taip pat apriorinis, taigi formalus). I. Kanto *Didingumo analitikoje* galime išvengti ir kitą mūsų jau aptartą H.-G. Gadameriui itin svarbų momentą – atpažinimą. Juk didingumo jausmas pačia savo esme remiasi atpažinimu savęs kaip laisvos ir galinčios moraliai elgtis būtybės. Šis atpažinimas neabejotinai tikras, atskleidžiantis nors ir ne *pažinimą*, tačiau *įsisąmoninimą* (savęs kaip praktinės būtybės *patyrimą*).

H.-G. Gadameris meno kūrinį taip pat laiko neišsemiamu ir iki galo neišsakomu, tiesa, dėl kiek kitų priežasčių: būtent hermeneutinės prieigos atvirumo aspekto. Skirtingi subjektai skirtingais laikotarpiais tą patį meno kūrinį suvoks vis kitaip. Kintant vienam elementui, būtent tam, kuriame prasmė atpažįstama, tiesos patyrimas negali išlikti visiškai toks pat. Iš dalies dėl to meno kūrinys H.-G. Gadameriui nėra ir iki galo susąvokintinas. Neįmanoma pateikti visų galimų jo interpretacijų, visų galimų aspektų ir požiūrio taškų, išsemti ir pasakyti: *žinau*, kas šis meno kūrinys yra, *žinau*, ką jis vaizduoja. Tai yra ne žinojimo, o patyrimo objektas: patyrimo, kuris savo pirmapradiškumu apskritai nėra vien kalbinis. (Gadamer, Grondin 2006: 90-91) Prie šios problemiškos vietos dar bus grįžta trečiojoje rašto darbo dalyje.

Antroji sąsajos tarp I. Kanto ir H.-G. Gadamerio teorijų gija laikytinas I. Kanto aptariamas *sensus communis*. Šiuo bendruoju jausmu I. Kantas įvardija skonį ir apibrėžia jį kaip „sugebėjimą spręsti apie tai, ką mūsų jausmas, susijęs su duotuoju vaizdiniu, padaro *visuotinai perteikiamą* netarpininkaujant sąvokai“ (Kantas 1991: 150). Kitaip tariant, šiuo jausmu jis grindžia apriorinius estetinio sprendinio pamatus, taip suteikdamas jam visuotinę, nors visiškai kitokią nei pažinimo ar moralinio sprendinio, reikšmę. Ką tai reiškia? Skonio sprendinys negali būti įrodytas argumentu ir taip tapti visuotinis, jo pobūdis nėra ir kategorinio imperatyvo tipo, apjungiančio žmonės į vien mąstomų subjektų bendriją, tačiau vis dėlto šis sprendinys geba kurti savotišką intersubjektyvumą. Pritačiau A. Sverdiolui, teigiančiam, kad „*sensus communis* <...> kalbant apie estetinį sprendimą, yra tam tikra asmenų protų ir jausmų vienybės norma, kurią mėginama pasiekti kalbant.“ Kitaip tariant, šis sprendimas siekia „įkalbėti kitą rasti su juo bendrą kalbą. Tai komunikacijos, dialogo su kitais pagrindas“ (Sverdiolas 2003: 27-28). Šitaip suvokus kantiškąjį *sensus communis*, ko gero, nesunku tampa išvengti jo sąsają su H.-G. Gadamerio *švente*. Nors anksčiau parodėme, kad šventės analogija pirmiausia padeda nusakyti laikiškumą meno kūrinio struktūroje, užsiminėme, jog ji pačia savo esme



mūsų mintis kreipia ir į bendruomeniškumo svarbą. Kaip teigia I. Scheibler (Scheibler 2011: 152) šventė nukreipta ne į individą, tačiau į dalyvavimą įvykyje, kuris peržengia subjektyvų požiūrio tašką, tai yra dalinimasis ir buvimas su kitais, taigi, šventė yra esmiškai susijusi su bendruomene ir bendravimu. Ką tai duoda meno kūrinio atžvilgiu? Viena vertus, tai iš tiesų nurodo į šnekėjimosi ir susišnekėjimo apie meno kūrinį galimybę. Jei iki šiol galėjo atrodyti, kad meno kūrinio tiesos patyrimas yra itin individualus, sunkiai komunikuotinas, o kitam galbūt net visiškai nesuprastinas, tai dabar atsiveria galimybė šį individualizmą ir nekomunikuojamumą sušvelninti. Kitaip tariant šis šventės bendruomeniškumo motyvas nurodo ne universalų ir objektyvų tiesos pažinimą, tačiau dialogo būdu pasiektiną sutarimą.

PROBLEMINIAI MENO TEORIJS TAŠKAI

Reikia pripažinti, kad net išanalizavus pamatinius H.-G. Gadamerio meno teorijos bruožus, vis dar lieka ir kyla klausimų. Net jei atleisime kai kurias pakankamai paslaptį ar neaiškiai skambančias įrodymų vietas priimdami prielaidą, jog H.-G. Gadameris išties stengiasi užčiuopti itin specifinį dalyką – pamatinę patirtį, kurią išgyvename susidūrę su meno kūrinio (Grondin 1998: 6), negalime susilaikyti nepanagrinėję kai kurių neaiškumų ir problemų, kylančių jo paties teorijos viduje. Tai kartu padės apibrėžti šios teorijos galimybių ribas bei reikšmę.

Jau ne kartą šiame rašto darbe buvo minėta, jog meno kūrinys nėra iki galo išsemiamas, t.y. jo negalima kalbiškai redukuoti į specifinę žinutę, išraišką ar įrodymą, net jei puikiai suvokiame, kad, tarkim, tokios pavardės kaip Dostojevskis, Kafka ar Mozartas vos išartos atveria begalinius pasaulius įvairiausių patirčių ir suvokimų (Grondin 1998: 7). Kyla klausimas, ar tokiu atveju kalbėjimas apie meno kūrinius ir juolab mėginimas juos analizuoti vis dar prasmingas? Jei tai išties tėra vien patirties dalykas, jokie paaiškinimai ar įrodymai šios patirties išgyventi nepadės. Vis dėlto faktas, jog leidžiant H.-G. Gadamerio rinktinių raštų toms su didžiausia nepagarba aritmetikai pirmasis pasirodė 9, nagrinėjantis meno kūrinius, o ne 8, teoriškai aptariantis pačią estetiką (Grondin 1998: 6), rodo, jog toks kalbėjimas apie konkrečius meno kūrinius ir jų patirties nuvertinimas būtų pernelyg skubotas ir neadekvatus. Kaip jau buvo minėta, pats *šventės* motyvo įtraukimas į meno kūrinio sampratą jau nurodo



jo sąsajas su bendruomeniškumu, įpareigoja *dalintis* ir bendrauti. Taigi, yra iš prigimties komunikaciją skatinantis dalykas.

Čia, žinoma, neišvengiamai susiduriame su kita problema: ar tai reiškia, jog absoliučiai visi šnekėjimai, visos meno kūrinio interpretacijos yra lygiavertės kaip kažkieno tiesos patirties nusakymas? Ar apskritai įmanoma prieiti kažkokį bendrą sprendimą, ar mes čia susiduriame su absoliučiu reliatyvizmu? Pasak H.-G. Gadamerio, vienos, *teisingos* interpretacijos išties nėra. Interpretacijas apskritai nėra kažkoks antrinis, konstruotinas dalykas, tai yra pati pamatinė prieiga prie meno kūrinio: susidurdami su juo, mes, kaip skirtingą pasaulio patirtį turinčios asmenybės, skirtingai patiriame ir patį kūrinį. (Tate 2012: 98) Būtent dėl to jis skirtingu metu prieitas net mums patiems gali sakyti netapačius dalykus. Kita vertus, be mūsų, kaip kintamojo meno kūrinio užbaigos elemento, jis turi ir tam tikrą pastovų, įžemintą struktūrinį branduolį, su kuriuo mes ir susiduriame, kurį patiriame, kuris visuomet yra tas pats. Kitaip tariant, meno kūrinio „vis dėlto negalima suvokti kaip panorėjus; galimybių jį suvokti atvirumas bei turiningumas vis dėlto leidžia ir netgi reikalauja taikyti adekvatumo kriterijų“ (Gadameris 1997: 57). Meno kūrinio žaidimas mums visuomet primeta savo žaidimo taisykles ir pats apibrėžia žaidimo lauką. Vis dėlto, kadangi objektyvus, mokslinis žiūros taškas į meno kūrinio patirtį neįmanomas, tiksliai nusakyti šio „adekvatumo kriterijaus“ negalime, to nedaro ir H.-G. Gadameris. Čia, mėginant spręsti problemą, verta prisiminti tradicijos sąvoką, kuri apibūdina tam tikrą bendrą pasaulį, prasmį ir reikšmių visumą, apjungiančią struktūrinį meno branduolį ir jį patiriantį subjektą. Atpažinimas, kaip esminis meno kūrinio vyksmo rezultatas, gali įvykti tik tada, kai šis bendrumas yra. Būtent jis ir teikia tam tikrą, kad ir ne griežtai apibrėžtą, tačiau punktyrinę liniją ribas žymintį adekvatumo kriterijų. Kitaip tariant, kuo plačiau subjektas išmano pasaulį, iš kurio atsirado meno kūrinys, kuo giliau jis jame įsišaknijęs, tuo turiningiau jam kalbės meno kūrinys, tuo aiškiau jis suvoks jo daugiabriauniškumą ir pilnumą. Tiek istorijos, tiek meno istorijos ar net moksliniai tyrimai praturtina meno ištarą (Gadamer 1999: 233), praplečia subjekto horizontą, leidžia jam aiškiau išvysti dalykus ir riboja galimybę iškreipti meno kūrinio svarbą ir reikšmę (Woodward 2012: 27). Tokiu atveju ryškėja ir šventės bendruomeniškumo aspekto svarba: kitų interpretacijos, jų meno kūrinio tiesos patyrimai, net jei labai įtikinami, nėra laikytini vieninteliu objektyviu žinojimu, kurį turėtume priimti. Jie nepakeičia mūsų pačių išgyvenamos meno kūrinio patirties. Vis dėlto tai yra mūsų mąstymą išjudinanti paskata, plečianti mūsų horizontą ir leidžianti kitąkart priėjus prie kūrinio jo ištarą išvysti dar pilniau. Taigi pats meno



kūrinio teikiamas supratimas nėra mokslinis žinojimas, galimas įrodyti metodo pagalba ar racionalių argumentų. Tai nėra objektyvi tiesa, kuri turėtų būti įtvirtinta, kad apsigintume nuo reliatyvizmo. Reliatyvizmo klausimas meno patirties atžvilgiu apskritai nėra adekvatus. Pačios meno kūrinio tiesos patirties prigimtis tokia, jog jos niekada negalime pilnai išsakyti, o vos mėginsime tai padaryti ir įtvirtinti žinojimą, ką tiksliai reiškia šis ar anas meno kūrinys, tapsime arba tam tikra prasme akli tam, ką jis dar turi mums pasakyti, arba kalbėsime jau nebe apie pirmą pradžią meno patirtį. (Gadamer, Grondin 2006: 89-90) Kitaip tariant, šios patirties tikslas nėra *teigti*, o greičiau *šnekėtis*.

Kitas kylantis klausimas liečia meno kūrinio patirties universalumą. *Estetinė sąmonė* apeliavo į estetinio grožio suvokimo universalumą, nes jo pamatus rado prigimtines subjekto savybėse. H.-G. Gadamerio grožio patirties pilnumas, kaip jau aptarėme, remiasi tradicija, pasauliu, bendruomene. Ar tai reiškia, jog meno kūrinio patirtis, taigi ir jo, kaip meno kūrinio, reikšmė yra vien lokali, ribojama tam tikros tradicijos, o joje – tam tikrų bendruomenių, kurių pažiūroms išsiskyrus kiltų sunkiai derinami nesutarimai dėl to, kas laikytina meno kūrinium, o kas ne? Tiesa ir tai, jog H.-G. Gadameris nepateikia jokių išorinių meno kūrinio apibrėžimo bruožų, jis kalba tik apie jo patirtį, kurią, gerai pagalvojus, turi galimybę sužadinti ne tik tradiciškai meno kūriniais laikomi dalykai. Iš dalies tokias abejones kelia ir kai kurie jo paties pastebėjimai. Tarkim, *Grožio aktualume* jis pasakoja apie postmodernaus meno projektą, kur kaip meno kūriniai buvo pateikiami įprasti įtaisai, jo aptariamam atveju – butelių lentynėlė. H.-G. Gadameris sako, jog „šis kūrinys, ko gero, neturės išliekamosios vertės *klasikinio tvarumo* prasme, tačiau *hermeneutinės tapatybės* prasme – tai tikrų tikriausias „kūrinys“. (Gadameris 1997: 36) *Tiesos ir metodo* skyrelyje *Ribinė literatūros padėtis* jis svarsto galimybę, jog apskritai visi tekstai gali būti supracuoti kaip meno kūriniai, kadangi jų funkcionavimas labai panašus. (Gadameris 2012: 151-163)

Dėl pirmojo, universalumo, priekaišto negalėčiau be išlygų sutikti su Ch. Woodwardo pozicija, jog visi žmonės priklauso „universaliam istorijos panteonui“ (Woodward 2012: 39), todėl kitų kultūrų ir tradicijų meno supratimas, bent minimalus, yra visuomet įmanomas. Manau, tokia universali, pasaulietinė „tradicija“ sunkiai įmanoma: nedidelės Pietų Amerikos gentelės meno dirbiniai man gali absoliučiai nieko nesakyti. Kita vertus, ši problema vėlgi atsiremia į dialogą – mėgindama suvokti, kas šiame kūrinyje sakoma, galbūt išklausydama tos kultūros žmonių paaiškinimų, įsigilindama į jų tikėjimą, istoriją, papročius aš išmoksiu rekonstruoti ir suvokti šį kūrinį. Čia, ko gero, verta prisiminti hermeneutikos žodžio kilmę. Hermis, senovės graikų dievas, buvo žinių nešėjas, vertės dievų kalbą



žmonėms. Ką mums tai sako? Norėdami perskaityti ir suvokti meno kūrinį, turime mokėti kalbą, kuria jis šneka: turime perprasti tradiciją. Kuo geriau mokėsime kalbą, tuo giliau gebėsime perprasti kūrinį. Pats H.-G. Gadameris pripažįsta, jog „menas tik tada ir yra menas, kai reikalauja būti rekonstruojamas, - mokantis žodyną, formas ir turinius, idant iš tikrųjų vyktų komunikacija.“ (Gadameris 1997: 73-74) Galų gale net netikėtos kitų kultūrų įžvalgos meno kūrinys neturėtų iškart būti nurašytos kaip nesusipratimai. Jei tokia interpretacija, kad ir netikėta, turi vidinę struktūrinę vienybę, jei meno kūrinys atrado sąsąskų su kitos kultūros atstovo pasauliu, ji praturtina mūsų pačių meno kūrinio suvokimą, plečia horizontą. Čia, panašu, darkart išryškėja konstruktyvi kantiškojo *sensus communis* įtaka ir reikšmė H.-G. Gadamerio meno teorijai.

Tiesa, tenka sutikti, jog antrasis minėtas priekaištas turi pagrindą. Kokios nors išorinės meno kūrinio ar meno ribos tampa tikrai sunkiai nustatomos. Patyrimas, kurį būtų galima pavadinti meno kūrinio *tiesos patyrimu*, išties gali būti inicijuotas kūrinio, kuris tradicinio meno supratimo atžvilgiu keltų nemažai diskusijų dėl savo „meniškumo“. Vis dėlto, čia reikia atkreipti dėmesį į H.-G. Gadamerio meno teorijos specifiškumą. Klausimas ar šis priekaištas dėl išorinių meno kūrinio ribų nustatymo yra adekvatus teorijai, kuri pati pasiskelbia kalbėsianti vien apie *tiesos patirtį*, o ne tiksliai, į objektyvumą pretenduojančius apibrėžimus. Kalbėti apie kriterijus ar normas, kaip tai dažniausiai daroma dabartinėje literatūroje apie meną, reiškia duoti instrumentalistinę suvokimo sampratą, kuri, meno kūrinio atžvilgiu, praleidžia tai, kas jam yra esmingai svarbu. (Grondin 2003: 20) Tai, žinoma, nereiškia, jog nereikia ar negalima apie tai kalbėti, tai reiškia tik tiek, jog toks kalbėjimas nėra kalbėjimas apie tai, kas rūpi H.-G. Gadameriui – būtent primaprādė ir pilnatviškai turininga, nors kartu iki galo neišsemiamą suvokimo prieigą prie meno kūrinio, kitaip tariant – meno kūrinio tiesos patirtis.

IŠVADOS

Taigi, apžvelgę pamatinius H.-G. Gadamerio meno teorijos principus ir palyginę ją su I. Kanto *Sprendimo galios kritikoje* dėstoma estetikos samprata, galime padaryti keletą išvadų. Pirma, nors dažnai I. Kanto ir H.-G. Gadamerio pozicijos laikomos griežtai oponuojančiomis (ypač atsižvelgiant į paties H.-G. Gadamerio pateikiamą kritiką kai kuriems I. Kanto teorijos aspektams), ši opozicija greičiau laikytina vaisingu dialogu, kuriame H.-G. Gadameris rado ne tik kritikuotiną, tačiau ir



pozityviai pritaikomų I. Kanto teorijos dalių. Dar daugiau, I. Kantas ir H.-G. Gadameris kėlė *netapačius* klausimus, tad tiek vieno, tiek kito poziciją ir šnekėjimą lemia jų keliami skirtingi tikslai, kas apsunkina tiesioginį jų teorijų lyginimą ir reikalauja tai daryti itin atsargiai. Pastaroji išvada leidžia teigti, jog pati H.-G. Gadamerio kritika nukreipta ne tiek į I. Kantą, kiek į savaitai jo teoriją plėtojusius vokiečių idealizmo ir romantizmo filosofus. Apibendrinant, galima pasakyti, jog H.-G. Gadameris, teigdamas estetikos nepakankamumą, įgyvendina požiūrio taško į meno kūrinį slinktį ir stengiasi akcentuoti pirmąjį ir pilnatvišką susidūrimą su meno kūrinio bei jo patirtį.

Antra, H.-G. Gadamerio siūloma meno teorija turi specifinę praktinės teorijos atspalvį. Nors ji nukreipta į tiesos siekį, ši tiesa apibūdinama ne kaip žinojimas, o kaip patyrimas. Ši tiesos samprata nesiekia konkuruoti su mokslinio pažinimo tiesa, tačiau siekia išsikovoti lygiavertę vietą greta. Siekiama parodyti, jog tiesa žmogui gali pasireikšti ne vien nuoseklaus metodo būdu (t.y. kaip pažinimas), tačiau ir kitaip – kaip pažįstamo pasaulio patyrimas ir savęs atpažinimas jame. Tiesos patirčių daugiabriauniškumo atskleidimas, kritika vienintelei, mokslo uzurpuotai tiesos sampratai, yra pagrindinis H.-G. Gadamerio veikalo *Tiesa ir metodas* tikslas, o meno kūrinio tiesos patirties įrodymas tampa pamatiniu šio tikslo argumentu.

Trečia, H.-G. Gadameris iš tiesų labai gerai išryškina *estetinės sąmonės* nepakankamumą ir turiningą meno kūrinio patirties fenomeno specifiką, vis dėlto, susiduria su nemažai problemų vos mėginama išeiti iš šio nekomunikuojamo patirties momento. Kalbėdamas vien apie patirties specifiką, nepateikdamas jokių išorinių meno kūrinio kriterijų, palikdamas klausimų dėl galimybės adekvačiai iškomunikuoti meno kūrinio patirtį (net jei akcentuoja į bendruomeniškumą kreipiančią meno kūrinio prigimtį), jis labiau apsiriboja patirties fenomeno fiksavimu, tačiau nesiekia pateikti kokių nors gairių tolimesniam, konkrečiam kalbėjimui apie meno kūrinius. Galima sakyti, jog H.-G. Gadameris užčiuopia ir bando nusakyti patį pamatinį meno patirties momentą ir, jei turėsime mintyje šį jo tikslą, ko gero, dauguma problematiškų teorijos vietų tiesiog taps ne tokios problematiškos, nes suvoksime, jog ta problema ar tas klausimas – jau nebe šios teorijos teritorija.

BIBLIOGRAFIJA

1. Davey, N. 2011. Gaamer's Aesthetics. In: ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [internetinė prieiga] <<http://plato.stanford.edu/entries/gadamer-aesthetics/>>



2. Frankl, V.-E. 2009. *Žmogus ieško prasmės*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai.
3. Gadamer, H.-G. 2012. *Truth and method*. London: Continuum.
4. Gadamer, H.-G. 1997. *Grožio aktualumas: menas kaip žaidimas, simbolis ir šventė*. Vilnius: Baltos lankos.
5. Gadamer, H.-G., Grondin, J. 2006. Looking Back with Gadamer Over his Writings and their Effective History. A Dialogue with Jean Grondin (1996). *Theory, Culture and Society*, 23(1), pp.85-100.
6. Gadamer, H.-G. 1999. Kas yra tiesa? In: ed. A. Sverdiolas *Istorija. Menas. Kalba*. Vilnius: Baltos lankos.
7. Gadamer, H.-G. 1999. Estetika ir Hermeneutika. In: ed. A. Sverdiolas *Istorija. Menas. Kalba*. Vilnius: Baltos lankos.
8. Gadamer, H.-G. 1999. Hermeneutinės problemos universalumas. In: ed. A. Sverdiolas *Istorija. Menas. Kalba*. Vilnius: Baltos lankos.
9. Gadamer, H.-G. 1999. Filosofija ir literatūra. In: ed. A. Sverdiolas *Istorija. Menas. Kalba*. Vilnius: Baltos lankos.
10. Gadamer, H.-G. 1999. Žodis ir vaizdas – „toks tikras, toks esamas“. In: ed. A. Sverdiolas *Istorija. Menas. Kalba*. Vilnius: Baltos lankos.
11. Grondin, J. 2003. *The Philosophy of Gadamer*. Chesham: Acumen Publishing.
12. Grondin, J. 1998. Gadamer's Aesthetics. The Overcoming of Aesthetic Consciousness and the Hermeneutical Truth of Art. In: ed. M. Kelly *Encyclopedia of Aesthetics*. Oxford: Oxford University Press, pp.267-271.
13. Grondin, J. 2011. Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the theme of the immemorial in his later works. In: ed. L. K. Schmidt, *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*. Lanham (Maryland): Lexington Books, pp.43-50.
14. Kantas, I. 1991. *Sprendimo galios kritika*. Vilnius: Mintis.
15. Olivier, B. 2002. Gadamer, Heidegger, play, art and the appropriation of tradition. *South Africa Journal of Philosophy*, 21(4), pp.242-257.
16. Scheibler, I. 2001. Art as Festival in Heidegger and Gadamer. *International Journal of Philosophical Studies*, 9(2), pp.151-175.



17. Sverdiolas, A. 2003. *Aiškinimo ratas. Hermeneutinės filosofijos studijos*. Vilnius: Strofa.
18. Tate, Daniel L. 2012. In the Fullness of Time: Gadamer on the Temporal Dimension of the Work of Art. *Research in Phenomenology*, 42, pp.92-113.
19. Woodward, Ch. 2012. *Art as Experience: Gadamer's Rejection of Aesthetic consciousness Through Play, Symbol and Festival*. [internetinė prieiga]
<http://www.academia.edu/1651322/Art_as_Experience_Gadamers_Rejection_of_Aesthetic_Consciousness_through_Play_Symbol_and_Festival>



Lukas Paltanavičius

EPISTEMINĖ GALIMYBĖ DVIDIMENSINĖJE SEMANTIKOJE

Dvidimensinė semantika atsirado kaip atsakas iššūkiams, su kuriais semantikos teorijoms teko susidurti XX a. antroje pusėje. S. Kripke, pateikęs būtiną *a posteriori* ir kontingentišką *a priori* teiginių pavyzdžių, nutraukė kadais Kanto nuvestą giją, jungusią episteminį ir metafizinį domenų. Daugelis buvo įtikinti, jog juos turėtume atskirti ir į susijusius klausimus pažvelgti nauju kampu.

Šiame darbe bus pateikiama kritinė D. Chalmerso atstovaujamos episteminės dvidimensinės semantikos (2-D) interpretacijos analizė. Chalmerso tikslas yra atstatyti giją, jungusią episteminį ir metafizinį modalumus, ir taip paaiškinti, kaip būtinumas galėtų būti siejamas su aprioriškumu ir atitinkamai kontingentiškumas su aposterioriškumu. Tai daroma į juos žvelgiant kaip į dvi nepriklausomas intensijas, gebančias išskirti atskiras reikšmes. Episteminio modalumo analizei taikomas galimų pasaulių modelis, pažįstamas iš metafizinio modalumo analizės. Jis leidžia episteminį matmenį laikyti viena iš sudedamųjų išraiškos semantikos dalių ir suteikia jai apibrėžtą loginę reikšmę. Episteminio modalumo ašimi 2-D modelyje laikoma skirtis tarp *a priori* ir *a posteriori*, pirmąjį traktuojant kaip episteminę būtinybę, o antrąjį – kaip episteminį kontingentiškumą.

2-D modelis turi svarią aiškinamąją vertę. Jis leidžia paaiškinti, koku būdu sakinyi gali būti būtinas *a posteriori* arba kontingentiškas *a priori*. Šia prasme jis pateikiamas kaip Kripke's pastebėjimų plėtotė, o jo ištakos, pasak Chalmerso, aptinkamos Kripke's darbuose. Kaip ir 2-D modelyje, šiame darbe bus laikomasi požiūrio, jog tikriniai vardai, tokie kaip 'Hesperas', 'Gödelis' arba 'Arvydas', o taip pat ir gamtinių rūšių terminai, tokie kaip 'vanduo' ar 'auksas', yra *rigidiški designatoriai*, t.y. jų referentai yra fiksuoti ir tie patys visuose galimuose pasauliuose.

Iš minėtos prielaidos, jog tikriniai vardai ir gamtinių rūšių terminai nurodo rigidiškai, plaukia kita šio darbo argumentacijai svarbi prielaida: tapatybės teiginiai, kurių abu terminai yra rigidiški, turi būtiną ekstensiją. Šiame darbe bus laikomasi tokio požiūrio dėl dviejų priežasčių: Kripke's pateikiami argumentai abiejų prielaidų naudai yra pakankamai tvirti ir įtikinantys, tad dėl darbo apimties apribojimų daroma prielaida, jog skaitytojui šis kontekstas pažįstamas ir jo nereikia pristatinėti; taip pat



– šias prielaidas pripažįsta ir Chalmersas, tad pateikdami kritinę 2-D analizę neturime ginčytis šiuo klausimu. Vis dėlto bus teigiama, jog toks požiūris yra fundamentaliai nesuderinamas su 2-D.

Pirmojoje dalyje bus pristatomas Chalmerso siūlomas episteminės dvidimensinės semantikos modelis ir išryškinami vėlesnei argumentacijai svarbūs jos aspektai. Antrojoje dalyje pateikiama kritinė 2-D analizė ir atskleidžiama episteminio modalumo, tokio, koks yra aprašomas Chalmerso darbuose, priklausomybė nuo metafizinio modalumo. Šioje dalyje pateikiamas, mano manymu, esmingiausias aptariamo modelio trūkumas, plaukiantis iš klaidingos episteminės galimybės sampratos. Trečiojoje dalyje pateikiamas alternatyvus požiūris į episteminį modalumą, pastebėtinai Kripke's darbuose. Taip pat šioje dalyje pateikiama apioriškumo bei analitiškumo sąvokų analizė, įgalinanti pirmąjį traktuoti kaip episteminio pagrindimo būdą, o pastarąjį – kaip konkrečios kalbos sakiniams predikuotiną savybę. Tai, savo ruožtu, leis padaryti išvadą, jog *a priori-a posteriori* skirtis neturėtų būti laikoma episteminio modalumo ašimi. Ketvirtoje dalyje pateikiamas kritinis apioriškumo sąvokos 2-D modelyje vertinimas, išryškinant du aspektus: tariamai *a priori* sprendimą dėl teiginio ekstensijos santykyje su epistemiškai galimu pasauliu, ir iš *a priori* neatmetinų teiginių sudarytos episteminės erdvės sampratos ydingumą. Galiausiai bus daroma išvada, jog 2-D modelis nepateikia tinkamos episteminio modalumo analizės, ir jog episteminis modalumas – taip kaip jis suprantamas 2-D – negali būti laikomas semantikos dalimi. Pabaigai pateiksime trumpą problemos apibendrinimą ir pasvarstymus apie tai, kaip ji galėtų būti sprendžiama.

EPISTEMINĖ DVIDIMENSINĖ SEMANTIKA

Dvidimensinės semantikos pagrindą sudaro tai, jog „išraiškos ekstensija nuo galimų pasaulio būvių priklauso dviem skirtingais būdais“ (Chalmers 2004: 158). Chalmerso pristatomos episteminės dvidimensinės semantikos (2-D) užmojis yra atstatyti giją, jungiančią apioriškumą su būtinybe atsižvelgiant į svarbiausius Kripke's pastebėjimus. Šiam tikslui išskiriami du semantikos matmenys – semantika skiriama į episteminę ir subjunktyvią intensijas. Subjunktyvi arba 2-intensija yra funkcija nuo galimų pasaulių prie teiginio arba koncepto ekstensijos. Teiginio ekstensija suprantama kaip jo loginė reikšmė, o koncepto – po juo papuolantis objektas. Episteminė arba 1-intensija yra funkcija nuo scenarijų prie teiginio arba koncepto ekstensijos (Chalmers 1995: 611-613).



Idant episteminis matmuo būtų teisėtai laikomas semantikos dalimi, 1-intensija privalo turėti apibrėžtą reikšmių sritį. Tam reikalinga griežta jos charakterizacija, kurią Chalmersas mėgina pateikti. Scenarijų aibę siūloma suprasti kaip *episteminę erdvę*, į kurią papuola tie pasaulio aprašymai, kurie nėra atmestini *a priori* samprotavimo būdu. Kitaip tariant, scenarijus S yra galimas jei ir tik jei S nėra *a priori* klaidingas. Tad pavyzdžiui 'vanduo yra H_2O ' yra būtinai teisingas, tačiau *a posteriori* teiginys – joks nuo empirinės patirties atsietas samprotavimas negali privesti prie išvados, jog vanduo yra H_2O . Vadinasi pagal 2-D modelį šis teiginys turi kontingentišką 1-intensiją ir nėra epistemiškai būtinas – esama tokių scenarijų, kuriuose – pagal visa ką galime žinoti *a priori* – vanduo yra ne H_2O , o pavyzdžiui XYZ.

Kas yra scenarijus? Scenarijus yra galimą pasaulį charakterizuojantis *kanoninis jo aprašymas*. Svarstomas hipotetiškai išsamus pasaulio aprašymas leidžia nuspręsti teiginio reikšmę santykyje su šiuo pasauliu. Be kita ko, toks aprašymas yra išreiškiamas semantiškai neutraliais terminais ir pasaulio įcentrinimu, nusakančiu vertinančiojo subjekto vietą ir laiką.⁴⁹ Semantinį neutralumą Chalmersas apibrėžia kaip termino nepriklausomybę nei nuo scenarijų, nei nuo metafiziškai galimų pasaulių. Semantinio neutralumo sąlyga yra gan reikli. Kaip galėtume sužinoti, ar semantiškai neutralus žodynas yra pakankamai išsamus, kad aprašytų bet kokią galimą pasaulį? Kokie terminai į jį patenka? Chalmersas užsimena, jog „'vanduo' ir 'Hesperas' nėra semantiškai neutralūs; bet tikėtina, kad 'ir', 'filosofas', 'draugas', 'sąmonė' ir 'priežastis' yra“ (2004: 191). Nors semantinio neutralumo kriterijus neskamba labai intuityviai, šiame darbe bus daroma prielaida, jog išsamūs pasaulių aprašymai gali būti išreikšti semantiškai neutraliais terminais.

Chalmersas pateikia dvi galimas 2-D interpretacijas. Pagal vieną iš jų kiekvienas epistemiškai galimas scenarijus S yra verifikuojamas įcentrinto galimo pasaulio W_S (Chalmers 2004: 185-187). Pagal kitą interpretaciją episteminė galimybė nėra tiesiogiai susijusi su metafiziniu modalumu. Šiuo atveju

⁴⁹ Kanoninį pasaulio aprašymą Chalmersas charakterizuoja kiek griežčiau, tačiau tai neturi reikšmės vėlesniems argumentams. Pasak Chalmerso, aprašymą sudaro išsami fizikinių tiesų disjunkcija, išsami fenomenalių tiesų (*qualia*) disjunkcija, sakinyss „Tai viskas“, reiškiantis, jog pasaulyje nėra nieko daugiau nei pateiktos fizinės ir fenomenalios tiesos, ir indeksinis sakinyss „Aš esu čia“, apibrėžiantis žiūros tašką scenarijuje.



kiekvienas epistemiškai galimas teiginys yra sąlygotas kokio nors *epistemiškai pilno* (angl. *epistemically complete*) teiginio, papuolančio į kokį nors galimą scenarijų. Epistemiškai galimas teiginys T vadinamas epistemiškai pilnu, jei nėra tokio teiginio U , su kuriuo ir $T \& U$, ir $T \& \neg U$ būtų teisingi. Tad pagal antrąją interpretaciją turėdami teiginį T , scenarijuje S rasime tokį epistemiškai pilną teiginį, iš kurio plaukia arba T , arba $\neg T$.

Šiuo atveju mums rūpi pirmoji 2-D interpretacija. Antroji, „episteminė“ interpretacija, nenuvesdama jokios gijos tarp episteminio ir metafizinio modalumų, nepateikia jokio aiškaus išorinio pasaulio faktų išvedimo. Išlieka neaišku, koku būdu su galimais pasauliais nesusiję scenarijai galėtų būti teisėtais 1-intensijos domenais, kadangi neaišku, kaip galėtume išskirti teiginių arba konceptų ekstensijas remdamiesi vien tik episteminio modalumo sąvokomis. Tuo tarpu „metafizinė“ 2-D interpretacija pateikia modelį, apjungiantį 1- ir 2-intensijas bei aiškina jų tarpusavio santykį. Dviejų semantikos matmenų išskyrimas leidžia paaiškinti kontingentišką *a priori* arba būtiną *a posteriori* teiginių galimybę. Be kita ko, tardami jog kiekvieną epistemiškai galimą scenarijų patvirtina koks nors metafiziškai galimas pasaulis, taikome tam tikrą apribojimą pačiai episteminei galimybei. Tokiu būdu jei esama apribojimų tam, kas galima metafiziškai, tokie patys apribojimai taikytini ir episteminei galimybei, kadangi „epistemiškai negalimas sakinyss nebus patvirtintas jokio įcentrinto pasaulio“ (Chalmers, 2004, p. 185).

Tad remdamiesi „metafizine“ 2-D interpretacija turėtume atkreipti dėmesį į esminę jos tezę, teigiančią, jog kiekvienas S yra patvirtinamas kokio nors pasaulio W_S . Aptarkime pažįstamą pavyzdį:

$$\text{Vanduo yra } H_2O \quad (1)$$

(1) yra būtinai teisingas, vadinasi (1) yra teisingas visuose galimuose pasauliuose. Tačiau (1) taip pat yra ir *a posteriori*. 2-D terminais tai reiškia, jog (1) turi būtiną subjunktyvią ir kontingentišką episteminę intensijas. Kitaip tariant, (1) yra metafiziškai būtinas, tačiau epistemiškai kontingentiškas teiginys. Vadinasi, pagal tai ką apie vandenį galime pasakyti *a priori*, vanduo galėtų būti ir XYZ. O tiksliau – 'vanduo yra XYZ' nėra *a priori* atmestinas teiginys, vadinasi jis yra epistemiškai galimas, o tai savo ruožtu reiškia, jog egzistuoja toks galimas pasaulis W_{XYZ} , kuriame šis teiginys yra teisingas. Nesunku įžvelgti šioje schemoje glūdinčią problemą: kaipgi kalbėdami apie tokius teiginius kaip (1), kurie laikomi teisingais visuose galimuose pasauliuose, galime kalbėti ir apie pasaulius, kurie



verifikuoja jų paneigimus? Chalmersas pastebi šią problemą ir – vėliau teigsime, jog viso labo tariamai – ją išsprendžia taip:

Tikėtina, jog kas nors paklaus, kaip metafiziškai galimas pasaulis (XYZ-pasaulis) gali patvirtinti metafiziškai neįmanomą teiginį ('Vanduo yra XYZ')? <...> 'Vanduo yra XYZ' yra teisingas teiginys XYZ-pasaulyje, jei jį mąstome kaip faktinį, tačiau klaidingas XYZ-pasaulyje, jei jį mąstome kaip kontrfaktinį. Metafizinis 'Vanduo yra XYZ' negalimumas atspindi faktą, jog šis teiginys yra klaidingas visuose pasauliuose, kurie mąstomi kaip kontrfaktiniai. Tačiau tai yra suderinama su šio sakinio teisingumu kai kuriuose pasauliuose, kurie mąstomi kaip faktiniai (Chalmers 2004: 186).

Tokiu būdu įvardijamas skirtumas tarp epistemiškai ir metafiziškai galimų pasaulių: svarstydami apie pirmuosius, turėtume apsimesti, jog jie yra faktiniai, o kalbėdami apie antruosius – apsimesti, jog jie yra kontrfaktiniai. Chalmersas teigia, jog mąstomi kaip faktiniai galimi pasauliai nulemia, koks mūsų pasaulis *galėtų* būti pagal viską ką apie jį galime pasakyti *a priori*; tuo tarpu mąstomi kaip kontrfaktiniai – kuo mūsų pasaulis būtų *galėjo*, jei tik įvykiu eiga jame būtų susiklosčiusi kitaip.

Visa tai turėtų suteikti formalų aparatą, leidžiantį paaiškinti kontingentišką *a priori* ir būtiną *a posteriori* teiginių galimybę. Sekančioje dalyje dėmesys bus skiriamas santykiui tarp scenarijų ir galimų pasaulių. Bus teigiama, jog jie nėra simetriški tarpusavyje, kadangi metafizinis modalumas turi lemiamą reikšmę singuliarinių terminų semantikai. Tokia asimetrija leis suabejoti 2-D modelio patikimumu.

SEMANTINIS TURINYS ILIUZINIUOSE PASAULIUOSE

Į klausimą, koku būdu metafiziškai galimas pasaulis gali patvirtinti metafiziškai neįmanomą teiginį, Chalmersas atsako faktinius pasaulius atskirdamas nuo kontrfaktinių. Pirmieji nuo pastarųjų skiriasi tuo, jog jie *galėtų* būti bet kokie, kokių tik negalime atmesti *a priori*. Tikriausiai į metafiziškai ir epistemiškai negalimų pasaulių sąrašą papuola ir toks pasaulis, kuriame aptiktume apvalų kvadratą arba penkiakampį trikampį. Tačiau šioje dalyje bus aptariamas paneigtos tapatybės teiginys, kurio joks faktualiai mąstomas galimas pasaulis negali patvirtinti nepakeisdamas vieno iš terminų semantikos. Tai leis manyti, jog daugeliu atvejų neįmanomų *a posteriori* teiginių nepatvirtina joks galimas pasaulis, nepaisant to, koku režimu jis svarstomas – kaip faktinis ar kaip kontrfaktinis.



Aptarkime žinomą pavyzdį:

Hesperas yra Fosforas (2)

(2) yra teisingas visuose galimuose pasauliuose, tačiau nėra *a priori*.⁵⁰ Tarkime, kad (realų) pasaulį, kuriame (2) yra teisingas, aprašo kanoninis aprašymas D. Kadangi šis teiginys turi kontingentišką 1-intensiją, pagal 2-D galime įsivaizduoti tokį scenarijų, iš kurio plaukia (2) neiginys 'Hesperas nėra Fosforas'. Pavadinkime jį E, o E verifikuojantį pasaulį – WE. Tai, jog WE svarstome kaip faktinį, turėtų apsaugoti nuo prieštaravimo, plaukiančio iš to, jog (2) yra teisingas visuose galimuose pasauliuose. Ką apskritai reiškia mąstyti tokį pasaulį? Kripke aptaria šį klausimą *Naming and Necessity* antrosios paskaitos pabaigoje:

Žinoma, kad yra toks galimas pasaulis, kuriame kas nors, pamatęs kokią nors žvaigždę kokioje nors padėtyje vakaro metu, suteikė jai vardą 'Hesperas', o ryte pastebėtą kitą žvaigždę pavadino 'Fosforu'; galiausiai šis žmogus empirinio tyrimo būdu išsiaiškino, jog jis suteikė vardus dviems skirtingoms žvaigždėms, dviems skirtingiems dangaus kūnams. Bent viena iš šių žvaigždžių ar dangaus kūnų nebuvo Fosforas – antraip šio fakto negalėtų būti (Kripke 2003 : 104) .

Kitaip tariant, jei ir galime įsivaizduoti tokį pasaulį, kuris verifikuotų metafiziškai neįmanomą teiginį, kažkas jame bus ne taip, kaip pageidausime. Kas būtent bus ne taip?

Hesperas yra Fosforas jei ir tik jei 'Hesperas' ir 'Fosforas' nurodo į tą patį objektą – į Venerą. Jei D yra atitinkamo pasaulio aprašymas, tai tapatybė plaukia iš D. Tuomet į D papuola ne du, bet vienas aprašymas, pasitelkus geriausius interpretacinius gebėjimus leidžiantis išskirti vieną ir tą patį objektą. Patogumo dėlei tarkime, kad į D patenka Hesperą išskirti leidžiantis, semantiškai neutralus jo aprašymas ' D_H ' ir atitinkamai Fosforui ' D_F ', tačiau nepamirškime, jog šie aprašymai scenarijuje D yra tapatūs, tad ' D_H '= D_F '. Apsvarstykime tokį pasaulį, kuriame Hesperas nėra Fosforas. Tarkime, kad teiginys

⁵⁰ Ši išvada plaukia iš modalinių rigidiškų designatorių savybių. Kaip jau minėta anksčiau, šiame darbe tezė, jog tikriniai vardai ir gamtinių rūšių terminai yra rigidiški, priimama iš anksto. Argumentai pateikti kitų autorių, todėl nematome reikalo jų kartoti. Akivaizdu, kad paneigus šią prielaidą, dauguma šiame darbe pasakytų dalykų nėra adekvatūs. Daugiau apie terminų rigidiškumą žr. (Kripke, 2003), (Kripke, 1971), taip pat kiek techniškesnę prieigą pateikia (Marcus, 1961).



'Hesperas nėra Fosforas' plaukia iš kanoninio pasaulio aprašymo E. Kas papuola į šį aprašymą? Į jį papuola Hesperą išskirti leidžiantis, semantiškai neutralus jo aprašymas $'E_H'$. Taip pat į E privalo būti įtrauktas išsamus ir ekstensiją identifikuoti leidžiantis Fosforo aprašymas $'E_F'$. Tokiu atveju rūpimas teiginys bus teisingas jei ir tik jei $'E_H' \neq 'E_F'$. Ar to pakanka paaiškinti, ką reiškia pasaulį, kuriame Hesperas nėra Fosforas, mąstyti kaip faktinį? Palyginkime D ir E. Svarstydami D ir E aprašomus pasaulius ir kalbėdami apie Hesperą bei Fosforą šiuos pasaulius svarstome kaip faktinius. Darome prielaidą, jog svarstydami tiek vieną, tiek ir kitą pasaulį, kalbame apie tuos pačius objektus. Kadangi Hespero aprašymas E-pasaulyje $'E_H'$ yra semantiškai neutralus, jis sutaps su to paties objekto aprašymu scenarijuje D – tad $'D_H' = 'E_H'$. Be to, kadangi Fosforo aprašymas D-pasaulyje yra tapatus Hespero aprašymui, jis bus tapatus $'D_H'$ ir $'E_H'$ (tad $'D_H' = 'E_H' = 'D_F'$). Galiausiai – Fosforo charakterizacija E-pasaulyje taip pat yra semantiškai neutrali, vadinasi ją taip pat galime palyginti su trimis turimais aprašymais. Tačiau tai padarę pastebėsime, jog $'E_F' \neq 'D_F'$. Vadinasi Fosforas E-pasaulyje nėra D-pasaulio Fosforas.⁵¹

Kokios šio rezultato pasekmės? Jei kalbėdami apie scenarijus ir atitinkamus galimus pasaulius stengsimės išlaikyti tą pačią rūpimo termino semantiką, neišvengiamai susidursime su prieštara. Analizuodami vertinančiojo subjekto nuostatas pastebėsime, jog terminų ekstensijos priklauso viso labo nuo to, kuriuos objektus subjektas jomis laiko. Tarkime, kad Vardenis tiki, jog Hesperas yra $'D_H'$ (t.y. Hesperas yra objektas, semantiškai neutraliais terminais charakterizuotas D scenarijuje). $'D_H'$ yra pakankamai išsamus atitinkamo dangaus kūno aprašymas, pagal kurį Vardenis gali jį išskirti ir sau pasakyti „Aha! Tai juk Hesperas!“. Vardenis gyvena realiame D-pasaulyje, tad šis aprašymas yra tapatus $'D_F'$. Tuo tarpu scenarijus E yra toks, koks pateiktas ankstesnėje pastraipoje. Vadinasi, E-pasaulio Fosforas yra visai kitas dangaus kūnas nei E-pasaulio Hesperas, ir tuo pačiu visai kitas kūnas nei D-pasaulio Hesperas ir Fosforas. Šioje vietoje įveskime Chalmerso sąlygą: paprašykime Vardenio

⁵¹ Turėtų būti akivaizdu, kad taikant šią procedūrą terminus galime sukeisti vietomis. Galime pradėti nuo Fosforo aprašymo „perkėlimo“ į D ir prieiti išvadą, jog Hesperas viename pasaulyje nėra tapatus Hesperui kitame.



apmąstyti E-pasaulį kaip faktinį ir padaryti atitinkamas išvadas. Iš to plaukia, jog šie teiginiai yra ekvivalentūs:

- (i.) Vardenis tiki, kad E-pasaulis yra faktinis, vadinasi Vardenis tiki, jog Hesperas nėra Fosforas.
- (ii.) Vardenis tiki, kad E-pasaulis yra faktinis, vadinasi Vardenis tiki, jog $'E_H'$ aprašomas objektas nėra $'E_F'$ aprašomas objektas.
- (iii.) Vardenis tiki, kad E-pasaulis yra faktinis, vadinasi Vardenis tiki, jog $'D_H'$ aprašomas objektas nėra $'E_F'$ aprašomas objektas.
- (iv.) Vardenis tiki, kad E-pasaulis yra faktinis, vadinasi Vardenis tiki, jog $'D_F'$ aprašomas objektas nėra $'E_F'$ aprašomas objektas.
- (v.) Vardenis tiki, kad E-pasaulis yra faktinis, vadinasi Vardenis tiki, jog Fosforas nėra Fosforas.

(v.) plaukia iš to, kad neatsižvelgiama į faktą, jog scenarijuje E neišvengiamai pakinta termino 'Fosforas' reikšmė. Ar galime kalbėti apie *to paties* termino semantiką tada, kai pastaroji yra pakeičiama? Kitaip tariant, ar turime pagrindo manyti, jog homonimiški terminai, nurodantys į du skirtingus objektus, turi tą pačią semantiką? Atrodo, kad ne – antraip tokio tikrinio vardo kaip 'Arvydas' semantika turėtų aprėpti visus Arvydus visuose galimuose pasauliuose. Vadinasi Vardenis turi reikalą su dviem skirtingais Fosforais – D-Fosforu ir E-Fosforu. Jei jam žinoma, jog egzistuoja bent du Fosforai, kils klausimas, kokia racionali procedūra jam leis nuspręsti, apie kurį Fosforą klausiama? Tuo tarpu jei jo manymu egzistuoja tik vienas Fosforas, turėsime aptarti dvi galimybes:

- (vi.) Vardenis tiki, kad Fosforas yra $'E_F'$ aprašomas objektas.
- (vii.) Vardenis tiki, kad Fosforas yra $'D_F'$ aprašomas objektas.

Žinoma, darome prielaidą, jog abu tikriniai vardai – ir 'Hesperas', ir 'Fosforas' – egzistuoja Vardenio žodyne. (vi.) atveju paklaustas, ar Hesperas nėra Fosforas E-pasaulyje, Vardenis atsakys taip, kaip turėtų tikėtis. Tačiau sprendimas bus nesėkmingas D-pasaulio atveju. Laikydamas Fosforą E_F ,



paklaustas, ar Hesperas nėra Fosforas D-pasaulyje, Vardenis pateiks tą patį atsakymą, t.y. nuspręs, jog Hesperas ir Fosforas – kaip ir E-pasaulyje atveju – yra du skirtingi objektai. (vii.) atvejis analogiškas.

Vadinasi sakiniai 'Hesperas yra Fosforas' D-pasaulyje ir 'Hesperas nėra Fosforas' E-pasaulyje atitinkamai išreikš ne proposiciją ir jos paneigimą, bet dvi skirtingas proposicijas. Nors ir kiek kitokiais tikslais, S. Yablo aptaria keletą panašių teiginių (Yablo, 2006). Visi jie yra būtinų *a posteriori* proposicijų pavyzdžiai. Pavadinkime šią išvadą *dvigubos proposicijos problema*:

DPP: Jei sakinyje 's' išreiškia proposiciją s, ir $\Box s$, ir jei pasaulis W_1 verifikuoja sakinį ' $\neg s$ ', tai šiame pasaulyje 's' išreiškia proposiciją q ir $s \neq q$.

Tačiau tais atvejais, kai abu tapatybės (arba paneigtos tapatybės) terminai yra rigidiški designatoriai, 'Hesperas yra D-Fosforas' išreikš teisingą proposiciją visuose galimuose pasauliuose lygiai taip pat kaip ir 'Hesperas nėra E-Fosforas'. Tai reiškia, jog pastarasis sakinyje turės būtiną 2-intensiją visuose galimuose pasauliuose, įskaitant W_D ir W_E . Tuo tarpu abiejų sakinių 1-intensijos priklausys tik nuo Vardenio interpretacijos, pagal kurią jis nuspręs, ar rūpimas dangaus kūnas yra D-Fosforas, ar E-Fosforas – ir nė kiek nepriklausys nuo scenarijaus.

Neegzistuojantys objektai

Aptarinėdami (2) ir jo paneigimo semantiką darėme prielaidą, jog E-Fosforas egzistuoja pasaulyje W_D . Kitaip tariant, darėme prielaidą, jog abu objektai egzistuoja abiejuose galimuose pasauliuose. Yablo pastebi, kad galime manyti, jog Hesperas yra Venera, tačiau Fosforas yra kita, realiame pasaulyje neegzistuojanti planeta, pvz. Ksorgas (2006: 332). Tad galėtume tarti, kad E-pasaulyje yra daugiau planetų nei jų iš tiesų yra. Tokiu atveju, idant klausimas apie Hespero ir E-Fosforo tapatumą būtų prasmingas, vardas 'Fosforas' (turint omenyje E-Fosforą) turėtų tenkinti keletą sąlygų.

Pirmiausia – 'Fosforas' turėtų būti *galimas objektas* (Kripke, 2011, p. 55). Sutarta, kad kalbėdami apie galimybę turėtume pateikti sąlygas, kuriose ji galėtų išsipildyti. Tad kalbėdami apie galimai egzistuojančią planetą galėtume tarti, jog kurioje nors visatos vietoje vyko ūko išsiformavimas ir susidarė planeta, kuri vėliau tapo E-Fosforu. Tačiau kita sąlyga, kurią 'Fosforas' turėtų išpildyti idant klausimas apie (2) teisingumą E-pasaulyje būtų prasmingas, atrodo, nėra lengvai išpildoma. C.



McGinnas teigia, jog tokiu atveju „tuščias“ terminas privalo būti *intencionalus*, t.y. privalo būti *apie* kažką (2000: 38). Žinoma, galėtume tarti, kad 'Fosforas' yra „apie“ tik ką aptartą planetą. T. y. galėtume tarti, kad 'Fosforas' yra apie E-Fosforą. Tačiau, mano manymu, tokiu atveju žengtume kiek per toli. Kodėl? Todėl, kad tik ką aptartą planetą vardas 'Fosforas' galėtų žymėti tik tame pasaulyje, kuriame ji egzistuoja. Jį vertindami šiame pasaulyje negalėtume specifikuoti, kuris objektas konkrečiai yra termino referentas. Įsivaizduokime žmogų vardu Arvydas. Šis žmogus neegzistuoja ir niekada neegzistavo. Į kurį asmenį nurodo vardas 'Arvydas'? Atrodo, kad į šį klausimą atsakymo neturime, nebent mus tenkintų atsakymas, jog 'Arvydas' nurodo į *šį* niekada neegzistavusį asmenį. Net ir tokiu atveju indekso 'šis' referentas išlieka neaiškus. Žinoma, galime įsivaizduoti, jog pasaulyje yra daugiau žmonių nei jų iš tiesų yra. Pvz. aš galėčiau turėti brolių kurio neturiu, jei tik mano mama būtų jų pagimdžiusi. Šiam galimam asmeniui galėjo būti suteiktas vardas 'Arvydas'. Tačiau mes keliame visai kitokį klausimą. Neklausime, ar pasaulyje galėtų egzistuoti daugiau žmonių ir kokie galėtų būti tų žmonių vardai. Klausime, ar galėtų egzistuoti *šis* Arvydas, kuris neegzistuoja. Taip suprantamas šis klausimas neskamba itin prasmingai. Kripke pabrėžia šią problemą kalbėdamas apie egzistavimo galimybę: turėtume nepainioti kontrfaktinių sąlygų su tuo, ką galėtume pasakyti jose atsidūrę (Kripke, 1973). Kalbėdami apie Mozę, Leopoldą Blūmą arba Fosforą turėtume pradėti nuo to, kad atitinkami vardai egzistuoja *mūsų vartojamoje kalboje*. Žinoma, galime kalbėti apie tokius galimus pasaulius, kuriuose 'Mozė' nurodo į kampinį šlifuoeklį, 'Leopoldas Blūmas' į Plutoną ir t.t. Tačiau tokiu atveju prarandame galimybę kalbėti apie šių terminų, tokių kokie jie yra pažįstami *mums* ir *šiame galimame pasaulyje*, semantiką. Dėl to atrodo sunku būtų pasakyti, apie ką yra terminas 'Fosforas' (suprantamas kaip E-Fosforas) tuo atveju kai E-Fosforas realiaime pasaulyje neegzistuoja. Atrodo, galima būtų teigti, jog nors jis ir yra homonimiškas mums pažįstamam 'Fosforui' (žyminčiam D- arba realų Fosforą), griežta prasme šis terminas nėra mūsų kalbos dalis – panašiai kaip 'Arvydas' nėra mūsų kalbos dalis jei žymi realiaime pasaulyje niekada negimusį asmenį.

Žinoma, galima pastebėti, jog Kripke's pastaba taikytina pasaulius svarstant tais atvejais, kai jie laikomi *kontrfaktiniais*, o ne *faktiniais*. Galbūt svarstydami galimus pasaulius kaip faktinius ir turėtume įsivaizduoti, jog iš tiesų gyvename būtent juose. Pvz. svarstydami E-pasaulį galėtume pamėginti įsijausti į vaidmenį ir svarstyti taip, tarsi *realiaime pasaulyje* egzistotų dar viena planeta – E-Fosforas, ir ją mes vadintume 'Fosforu'. Galų gale pagal viską ką žinome *a priori* juk negalime atmesti galimybės, jog bus



atrasta dar viena saulės sistemos planeta, ir ši planeta bus Ksorgas arba E-Fosforas. Tačiau galime išskirti dvi iš to plaukiančias problemas: (a) naujoji planeta nebus įvardinta arba Kripke's terminais – pakrikštyta. Bent jau kalbėdami apie tikrinius vardus negalime nepaisyti įvardijimo akto, kurio metu ostensyviai, suteikiant apibrėžimą arba deskripciją terminas „prikabinamas“ prie objekto. Žinoma, įmanomi įvairūs perkrikštijimai (pvz. 'Madagaskaro' atvejis) arba fonetiniai ar ortografiniai pakitimai (pvz. Platonas, išgirdęs anglosaksų ištartą arba užrašytą Sokrato vardą, vargiai suprastų, apie ką kalbama), tačiau tikrinio vardo referencija reikalauja kokio nors pobūdžio krikšto. Galbūt galėtume tarti, jog įvardijimo aktą atliekame patys, svarstydami E-pasaulio galimybę – tokiu atveju 'Fosforas' būtų mūsų išgalvotos planetos pavadinimas. Tačiau tokiu atveju planeta bus *išgalvota* ir dėl to esmingai negalima.⁵² Mes negalime kalbėti apie tuos objektus, į kuriuos negalime nurodyti, t.y. į kuriuos nurodantys terminai neegzistuoja mūsų žodyne. Panašiai kaip negalėtume kalbėti apie Mozę, negalėtume svarstyti, kokias savybes Mozė turėjo, arba ar Mozė išvis egzistavo, jei Mozė būtų asmuo, kurio vardo mes nesame nė karto girdėję. Veikiausiai taip būtų tokiu atveju jei biblijinis Mozė nebūtų egzistavęs, o fiktyvus Mozė nebūtų nei Biblijoje, nei kur nors kitur aprašytas veikėjas (kitais tariant, jei Mozė nebūtų egzistavęs nei realiai, nei fiktyviai). Šiuo atveju negalėtume kalbėti apie (tą patį) Mozę, o klausimai apie jį neturėtų jokios prasmės. Ir (b): tokiu atveju mūsų svarstymas taip pat kenčia nuo DPP: tokiame faktiniame pasaulyje, kuriame planetų yra daugiau negu iš tiesų yra, o 'Fosforas' nurodo į „papildomą“ planetą, aptarinėsime nebe (2) išreiškiamą, bet visai kitą propoziciją. (a) ir (b) leidžia manyti, jog išgalvodami naują planetą – E-Fosforą – teiginio (2) modalumo analizei peržengiame semantinės analizės ribas.

Tad į episteminę erdvę įtraukdami neegzistuojančių objektų egzistavimo galimybę negebame pasakyti, kokią vietą ji užima tiriamo termino semantikoje. Mes galime „konceptualiai“ pakrikštyti *naują* objektą, tačiau terminas, kuriuo jį pakrikštysime, bus viso labo homonimiškas tiriamajam terminui. Tai nepasako nieko apie tiriamojo termino semantiką, kurios taip akylai ieškome. Taip pat turime pagrindo abejoti, ar naujasis, pirmajam hominimiškas terminas bus intencionalus. Galime kalbėti

⁵² Daugiau apie fiktyvių objektų egzistavimo negalimybę žr. (Kripke, 2011), (Kripke, 1973) ir (McGinn, 2000). Ši tema bet koku atveju yra kontroversiška. Šiame darbe priimama Kripke's ir iš dalies McGinno nuomonė apie fiktyvius vardus, tačiau išsamus šio dalyko aptarimas nuvestų pernelyg į šalį nuo šio darbo temos.



apie mūsų kalboje jau egzistuojančių terminų semantiką. Ir tik kalbėdami apie mūsų žodyne (arba žodynuose) egzistuojančius terminus galime prasmingai klausti, ar x egzistuoja. Mes galime suprantamai paklausti ar Mozė egzistavo dėl to, kad suprantame vardą 'Mozė'. Jei istorikai pateiktų pakankamai duomenų manyti, jog šis konkretus asmuo niekada negyveno, atrodo, galėtume nuspręsti, jog Mozė yra fiktyvus asmuo, fiktyvus vardo 'Mozė' referentas. Šiame darbe mums nebūtina rasti galutinį atsakymą į šį klausimą. Mano manymu, visai kitaip yra anksčiau aptarto 'Arvydo' atveju. Atrodo, kad klausimas apie objekto egzistavimą yra prasmingas tik tada, kai žodyne iš anksto turime jį žymintį terminą. Tačiau jei klausiamo, į ką nurodo mums negirdėtas vardas, neturėtume stebėtis, jog nerandame atsakymo.

Galiausiai – netgi nepaisant intencionalumo kriterijaus neegzistuojantiems objektams pastebėsime, jog DPP taikytina kalbant tiek apie egzistuojančius, tiek apie neegzistuojančius objektus. Mano manymu, būtent DPP turi lemiamą reikšmę 2-D modeliui. Atrodo, kad 1-intensijos formalizacija susiduria su tuo, ką galėtume pavadinti *galimybės iliuzija*. (2) ir jo paneigimo atveju 2-D analizė susiduria su iliuzija, jog (2) paneigimas yra galimas. Tačiau tai veikiau yra prielaida, o ne išvada. Galime prie jos prisitaikyti, t.y. galime tarti, kad (2) paneigimas yra galimas, tačiau tam turime paaukoti šiame teiginyje vartojamų terminų semantiką. (2) ir to paties teiginio paneigimo atveju patį teiginį privalome laikyti ne tą pačią proposiciją išreiškiančiu, bet viso labo ortografiškai arba fonetiškai tapačiu sakiniu, tad prarandamas homonimiškų terminų koreferentiškumas. Remdamiesi tuo, kas iki šiol buvo pasakyta, turime pagrindo manyti, kad atliekant semantinę analizę pati semantika yra kiek per didelė auka.

EPISTEMINIO RACIONALIZMO PAGRINDAI

Ankstesnėje dalyje išsakyta kritika 2-D atžvilgiu leidžia manyti, jog būtino *a posteriori* ir kontingentiško *a priori* problema lieka neišspręsta. 2-D ambicija – paaiškinti, koku būdu konceptai, kuriuos vartojame kalbėdami apie išorinį pasaulį, yra mums pažįstami ir tuo pačiu „apie“ pasaulį. Antrosios šio darbo dalies tikslas yra aptarti 2-D modelį iššaukusią problemą ir pateikti jos sprendimo apybraižą.

Kaip pastebi Yablo, įdomu yra tai, jog tiek dvidimensinės semantikos šalininkai, tiek jos (arba tiksliau – jų) priešininkai mano esą tikrieji Kripke's pasekėjai (2006: 327). Chalmersas taip pat mano,



jog episteminės intensijos sąvoka yra minima, tačiau neišplėtotą Kripke's tekstuose (2002: 3). Iš tiesų episteminės galimybės sąvoka yra minima, ir apie ją pasakyta ne itin daug. Tačiau, mano manymu, Chalmersas klysta ją interpretuodamas. Kripke's pateikiama episteminės galimybės samprata radikaliai skiriasi nuo Chalmerso tuo, jog, pasak Kripke's, nuo tos akimirkos kai mes žinome, jog dalykų padėtis yra tokia ir tokia, nebegalime specifikuoti sąlygų, kuriose ji būtų kitokia. Kalbėdamas apie „Alisa veidrodžių karalystėje“ minimą išgalvotą aitvarų (angl. *bandersnatch*) rūšį, Kripke teigia, jog

Terminas 'aitvaras' yra tik menamas rūšies pavadinimas; iš tiesų jis nežymi jokios rūšies, ir *žinodami, jog yra būtent taip*, negalėsime pasakyti, kokiomis sąlygomis aitvarai galėtų egzistuoti.⁵³ (Kripke, 1973)

Tad kai sakome, jog kažkuria prasme galėtų būti ir taip, jog vanduo nėra H₂O, arba jog Hesperas nėra Fosforas, vargiai ką pasakome apie atitinkamų teiginių statusą *a priori* ir *a posteriori* skirties, kurią 2-D laiko episteminio modalumo ašimi, atžvilgiu. Viskas ką galėtume pasakyti tokiu atveju, yra tai, jog galėjo nutikti taip, kad mes suklydome vertindami mums pateiktas žinias apie rūpimus objektus. Aš galiu klysti besikliaudamas astronomų duomenimis apie Venerą. Galbūt iš tiesų tai buvo ne mokslinio tyrimo aprašymas, bet gan sudėtinga mokslinė fantastika. Juk pirminių šaltinių aš neskaičiau. Gali būti ir taip, kad klystu manydamas, jog pasakojimai apie pegasus yra mitologiniai. Galbūt mes visi klystame ir žmogus, kuris juos užrašė, iš tiesų sutiko vieną arba keletą pegasų ir spėjo juos aprašyti prieš rūšiai išnykstant. Šie duomenys neišliko, tačiau išnykusi rūšis buvo apipinta daugybe mitų, kuriuos turime dabar. *Tai* yra episteminė galimybė: mes galime klysti dėl to, ką žinome. Tačiau jeigu žinome, jog yra vienaip ar kitaip, ir šis 'vienaip ar kitaip' yra būtinas – kaip yra tapatybės teiginių atveju – mes nebegalime specifikuoti sąlygų, kuriose dalykų padėtis būtų kitokia. T.y. žinodamas, jog vanduo yra H₂O, nebengaliu pasakyti, koku atveju vanduo būtų kokia nors kita cheminė struktūra, kuri nėra H₂O – ir taip yra dėl *modalinių tapatybės savybių*.

Problemos esmę sudaro tai, jog vartodami tam tikras sąvokas, pvz. tikrinius vardus arba gamtinių rūšių terminus, kažkuria prasme nežinome, apie ką kalbame. Tai yra vienas sąvokos rigidiškumo

⁵³ Paryškinimas mano.



padarinių: turėdami rigidišką terminą mes galime nežinoti jo turinio griežta prasme, pvz. galime nič nieko nežinoti apie fiziką ir sėkmingai vartoti vardą 'Feynmannas'. Chalmerso teorija grįsta prielaida, jog turėdami pakankamą kiekį empirinių duomenų apie pasaulį, mes galėtume sėkmingai *nuspręsti*, kas yra vardo 'Feynmannas' referentas. Kokie šie duomenys yra iš tiesų yra episteminė galimybė – pagal tai ką žinome *a priori* jie galėtų bet kokie; atmetini tik *a priori* prieštaringi atvejai, pvz. negalime tarti, jog kokiame nors pasaulyje egzistuoja apvalus kvadratas, nes toks objektas yra *a priori* negalimas. Kitaip tariant, 2-D modelis siekia išgryninti aiškinamąją arba kognityvinę sąvokos turinio dalį.

Tačiau prielaida, jog turėdami pakankamą kiekį empirinių duomenų apie pasaulį galėtume nuspręsti teiginių arba konceptų ekstensijas, yra problematiška. Akivaizdu, kad kalbėdami apie teiginius verifikuojančius scenarijus, į pastaruosius negalime įtraukti teiginiuose vartojamų semantiškai šališkų sąvokų, tokių kaip tikriniai vardai arba gamtinių rūšių terminai. Antraip pažeistume semantinio neutralumo kriterijų, o ir sprendimas būtų (nors ir *a priori* bet) trivialus: akivaizdu, kad remdamiesi faktu, jog vanduo yra XYZ, padarysime išvadą, jog vanduo yra XYZ. Tačiau kadangi tokie terminai nepapuola į kanoninį pasaulio aprašymą, vertinantysis subjektas turės pasitelkti tam tikrą semantinę intuiciją idant identifikuotų termino ekstensiją. Tad pasak Chalmerso, jei tik esame sveiko proto, *vandeningą dalyką* atpažinsime kaip 'vandenį' ir sėkmingai nuspręsimė, tapatus jis H_2O ar ne.

Ankstesnėje dalyje aptartos problemos susijusios su atvejais, kai subjekto sprendimui pateikiamas tapatybės teiginys ir jo paneigimas. Esminė problema kyla dėl to, kad pasaulyje, kuriame tapatybės teiginys, pvz. (2) arba (1), yra teisingas, turėsime vieną tapatų aprašymą. Tarkime, (1) atveju *vandeningas dalykas* turėtų leisti identifikuoti tiek vandenį, tiek H_2O .⁵⁴ Tačiau scenarijuje, kuris verifikuoja (1) paneigimą, turėtume susidurti ne su vienu, bet su dviem skirtingais aprašymais. Tarkime, jame *vandeningą dalyką* lengvai atpažįstame kaip vandenį; ką atpažinsime kaip XYZ? Gali būti, kad į šį klausimą įmanoma atsakyti. Galbūt cheminės rūšies atveju tai bus struktūrinis aprašymas (tarkime 'du vandenilio ir trys deguonies atomai'), nors tai būtų trivialu. Vis dėlto šiuo atveju mums nėra svarbu, ar toks atsakymas egzistuoja. Svarbu yra tai, kad Chalmerso manymu objektus mes identifikuojame pagal

⁵⁴ Galėtume ginčytis dėl to, ar H_2O yra semantiškai neutralus. Kadangi problema analogiška akivaizdžiai semantiškai šališkų tikrinių vardų atveju, šią naštą paliekame 2-D šalininkams.



jų aprašymus. Ši neofregiška tezė sugrąžina deskripcijos elementą į termino semantiką. L. Schroeter tokį atpažinimo modelį vadina „paruošties modeliu“ (Schroeter 2006: 567-570).

Tuo tarpu Chalmersas episteminę galimybę išvelgti mėgina *post factum*, episteminį būtinumą tapatindamas su aprioriškumu ir atitinkamai episteminį kontingentiškumą su aposterioriškumu. To kas pasakyta anksčiau šviesoje 2-D siūloma 1-intensijos sąvoka skamba kaip perdėm formali konstrukcija. Žinoma, mes galime sukurti formalų aparatą, kuriame kalbėtume apie dviejų tipų galimus pasaulius ir iš to sekančias dvi skirtingas intensijas. Tačiau galime kelti teisėtą filosofinį klausimą: *ką ši formali sistema pasako apie mums rūpimus dalykus?* Pirmiausia ji migla apipina pačią episteminės galimybės sąvoką: jei epistemine galimybe laikysime 1-intensiją, ką galėsime pasakyti apie *kitą* episteminę galimybę, t.y. apie galimybę, jog mūsų žinios apie pasaulį yra klaidingos? Bet kokių atveju, atrodo, kad intuityviai suprantamesnė „episteminė galimybė“ yra būtent antroji. Atrodo, jog galimybė, kad tam tikros žinios apie dalykų padėtį yra klaidingos, yra pranašesnė už galimybę, jog pagal visa ką žinome *a priori* pasaulis galėtų būti toks ir anoks. Pirmoji galimybė pranašesnė tuo, jog neįtraukia probleminės aprioriškumo sąvokos, kuri dažniausiai – galbūt paradoksaliai – sukelia daugiau neaiškumo nei skaidrumo. Todėl derėtų šį bei tą pasakyti apie šią sąvoką ir panagrinėti, kokių būdu ji galėtų būti vartojama mums rūpimame kontekste.

***A priori* teiginys ar *a priori* pagrindimas?**

Kas yra *a priori*? 2-D modelis verčia aprioriškumą suprasti kaip savybę, kurią turi tam tikri teiginiai. Šiuo požiūriu susidūrę su įvairiais teiginiais, tokiais kaip 'vanduo yra H₂O', 'Lukas yra netikėlis', 'kraujas yra raudonos spalvos', galime prasmingai kelti klausimą apie jų statusą *a priori-a posteriori* skirties atžvilgiu. Tad pvz. visi trys minėtieji teiginiai bus *a posteriori*.

Tačiau, atrodo, intuityvu būtų manyti, jog toks statusas yra vienaip ar kitaip susijęs su logine reikšme. Tad kalbėdami apie teiginio 'kraujas yra raudonos spalvos' teisingumą galime teigti, kad jis yra ne *a posteriori* savaime, bet *a posteriori* teisingas. Tai tampa akivaizdu, kai kalbame apie klaidingus teiginius, tokius kaip 'apvalus kvadratas egzistuoja'. Šiuo atveju nepakaks pasakyti, jog minėtas teiginys yra *a priori* – turėsime pridurti, jog jis yra *a priori* klaidingas. Šioje vietoje kyla neaiškumų: jei teiginys negali būti *a priori* arba *a posteriori* neatsižvelgiant į loginę jo reikšmę, kokių būdu šiuos dalykus



galime laikyti teiginių savybėmis? Galbūt tai yra teiginių *ekstensijų* savybės? Tačiau tokiu atveju taip pat turėsime pripažinti, kad teiginio ekstensija yra neatsiejama nuo pačio teiginio. Mano manymu, ši dilema galėtų būti išspręsta labai paprastai – atsižvelgiant į faktą, jog teiginio teisingumas arba klaidingumas yra *sprendimo* reikalas. Tai jokių būdu nereiškia, jog teiginiai neturi loginių reikšmių tada, kai niekas jų nenusprendžia. Vis dėlto pažįstame jas tik atlikdami vienokį ar kitokį sprendimą, ir jį kaip nors pagrįsdami. Tad pvz. aš tikiu, kad kraujas yra raudonos spalvos, nes kadaise įsipjoviau delną ir mačiau, kokios spalvos yra kraujas; arba tikiu, jog apvalus kvadratas neegzistuoja, nes kvadratas turi keturis kampus, o joks apvalus objektas kampų neturi. Gali būti, kad aš klystu. Galbūt tąkart kai įsipjoviau delną mano rega buvo sutrikusi ir kraujas man rodėsi ne tokios spalvos, kokios jis iš tiesų yra. Tai yra episteminė galimybė. Tačiau remdamasis turimomis žiniomis aš atlikau sprendimą, jog kraujas yra raudonas, o apvalus kvadratas neegzistuoja.

Kaip tai gelbsti aiškinant teiginio statusą *a priori-a posteriori* skirties atžvilgiu? Mano manymu, aprioriškumas nėra teiginio savybė, bet veikiau sprendimo būdas. T. y. *a priori* arba *a posteriori* nėra tai, ką galėtume pasakyti apie bet kokį teiginį, bet metodas, kuriuo nusprendžiame, ar šis teiginys yra teisingas, ar klaidingas. Dėl to esu tikras, jog kraujas yra raudonos spalvos, ir esu dėl to tikras *a posteriori* pagrindu, kadangi mano patirtis persipjovus delną lėmė būtent tokį sprendimą. Tuo tarpu dėl apvalaus kvadrato nebuvimo sprendžiu *a priori* pagrindu: nesu matęs apvalaus kvadrato, o juo labiau nesu matęs, kad jo nėra, kaip kai kurie nuožmūs ateistai teigia matę, jog nėra Dievo. Toks požiūris taip pat pranašus tuo, jog aprioriškumą arba aposterioriškumą leidžia laikyti nepriklausomu sprendimo predikatu. Galime teigti, jog vienoks ar kitoks episteminis sprendimas yra *a priori* arba *a posteriori* priklausomai nuo to, kaip jis atliktas, ir visai nepriklausomai nuo to, ar šis sprendimas yra teisingas. Tai yra bene keisčiausiai skambanti taip suprantamo aprioriškumo savybė – bent jau turint omenyje kontekstą, kuriame Kantas įtvirtino šią sąvoką. Vienas uoliausių (internalistinio) *a priori* pagrindimo (angl. *a priori justification*) gynėjų, L. BonJouras, apie tai užsimena darydamas skirtį tarp episteminio racionalumo ir episteminio pagrindimo (2005 : 99). BonJourui labiausiai rūpi tai, jog priimdami episteminius sprendimus *a priori* pagrindu, elgiamės epistemiškai racionaliai, t.y. turime rimtą savo nuomonės pateisinimą. Tačiau tai nereiškia, jog šie sprendimai bus neabejotinai teisingi kiekvienu atveju.



Žinoma, tokia prieiga nėra neproblemiška. Galų gale kai kuriems empiristams norisi manyti, jog pati skirtis yra nepagrįsta. Šiame darbe nebus sprendžiama ši problema. Šiuo atveju mums svarbu pasakyti, jog *jei* apskritai galime kalbėti apie kažko apioriškumą arba aposterioriškumą, veikiausiai turėtume kalbėti apie episteminio sprendimo būdą.

Gali kilti klausimas, ar tą patį galime pasakyti apie matematines tiesas? Juk pastarosios yra dažniausi *a priori* samprotavimo pavyzdžiai. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, jog matematiniams teiginiams galime taikyti apioriškumo predikatą. Mano manymu, tai yra klaidingas įspūdis, kylantis dėl to, kad matematiniai terminai turi unikaliai apibrėžtas prasmes. P. Suppes išskiria matematines sąvokas kaip ypatingą atvejį, kai kiekvienam terminui suteikiama unikali prasmė metodiniais sumetimais (Suppes 2012: 567-571). Tarkime, pirminis skaičius yra toks, kuris be liekanos dalinasi iš vieneto ir iš savęs paties, ir daugiau niekas kitas nėra pirminis skaičius. Paskutinioji sąlyga leidžia manyti, jog teiginiai apie pirminius skaičius privalo turėti apioriškumo predikatą. Tarkime, '17 yra pirminis skaičius' yra laikomas *a priori* teiginiu, kadangi 17 yra pirminis skaičius pagal pastarojo apibrėžimą. Tačiau ir šiuo atveju būtų klaidinga manyti, jog pats teiginys yra *a priori*. Juk nežinodamas pirminio skaičiaus apibrėžimo apie šią skaičiaus 17 savybę galėjau sužinoti ir perskaitęs vadovėlyje arba išgirdęs iš ko nors kito. Tad ir šįkart derėtų tarti, kad teiginys gali būti pagrįstas *a priori* būdu. Galime pasitelkti pirminio skaičiaus apibrėžimą ir nepriklausomai nuo patirties patikrinti, ar 17 iš tiesų yra pirminis skaičius. Tačiau lygiai taip pat tai galime sužinoti ir iš ko nors kito, tarkime iš mokyklinėje matematikoje kompetentingo žmogaus.

Analitiškumas ir apioriškumas

Pastaroji problema yra susijusi su kita sąvoka, gan dažnai vartojama pakaitomis su predikatu 'apriorinis'. Čia kalbama apie *analitiškumo* sąvoką. Papas analitiškumą apibrėžia taip: „Tvirtinimas yra analitinis, jei jis yra loginės taisyklės pakeitimo atvejis, arba jei į jį papuola apibrėžtos sąvokos ir dėl to tvirtinimas yra apibrėžimo būdu sutrumpintas loginės taisyklės atvejis“ (Pap 1949: 302). Pvz. 'visi viengungiai yra nevedę vyrai' yra tautologijos $\forall x(x=x)$ atvejis, jei 'viengungis' yra apibrėžiantis sąvokos 'nevedęs vyras' sutrumpinimas. Tačiau kaip pastebi Papas, antroji sąlyga, analitiškumą predikuojanti apibrėžimo būdu sutrumpintoms loginėms taisyklėms, nurodo į kalbą, kurioje analitinis tvirtinimas teigiamas. T.y. dėl antrosios sąlygos tvirtinimas gali būti analitinis tik santykyje su kalba, kurioje jis



ištariamas. Taip yra dėl to, kad į privalo papulti apibrėžiantis sąvokos sutrumpinimas. Antraip analitiškais tvirtinimais galėsime laikyti viso labo trivalias tautologijas, tokias kaip 'visi viengungiai yra viengungiai' arba 'jei rytoj lis, tai rytoj lis'. Dėl šios priežasties Papas teigia, jog analitiškumas yra predikatas, taikytinas ne propozicijoms, bet *sakiniams* kaip lingvistiniams vienetams, kuriems tokie definiciniai trumpinimai taikomi.

Šioje vietoje svarbu paminėti dar vieną dalyką. Garsiajame savo straipsnyje Quine'as užsimena, kad sėkmingai apibrėžę semantines terminų pakeičiamumo taisyklės galėsime pasakyti, ką reiškia sakiniui būti analitišku konkrečioje kalboje, tačiau tai nereiškia, jog turėsime analitiškumo apibrėžimą, galiojantį bet kokioje kalboje (Quine 1951: 32-33). Kitaip tariant, turėdami konkrečią kalbą galėsime sukonstruoti analitinių sakinių aibę, tačiau negalėsime pasakyti, kokios yra būtinos ir pakankamos sąlygos sakiniui būti analitišku bet kokioje *L*. Dėl to galime kalbėti apie analitiškumą tik konkrečioje, pvz. lietuvių arba pirmos eilės predikatų skaičiavimo kalboje.

Kad ir kaip bebūtų, analitinių tvirtinimų išvedamumo sąlygos yra jautrios kalbai, kuriose jie išsakomi. Tad teiginys, jog tvirtinimas 'visi viengungiai yra nevedę vyrai' yra analitinis kalboje, jei 'viengungis =_{df} nevedęs vyras' toje pačioje kalboje. Tad šiuo požiūriu būtų adekvatu tarti, jog matematiniai teiginiai yra analitiniai būtent dėl to, kad į juos papuolantys terminai turi griežtus apibrėžimus konkrečioje (formalioje) kalboje. Akivaizdu, kad tokia analitiškumo samprata yra tolima tam, ką Kantas įsivaizdavo įvedinėdamas analitinės ir sintetinės tiesos skirtį. Tai, jog analitiškumas yra priklausomas mažų mažiausiai nuo lingvistinės patirties, minėtąją skirtį daro neaiškia, ir dėl to mums tenka sutikti su požiūriu, jog manymas, kad tokia skirtis apskritai egzistuoja, yra viso labo metafizinė dogma (Quine 1951: 34).

Tad mūsų požiūriu analitiškumas yra jautrus kalbai. Visai kitaip yra *a priori-a posteriori* skirties atveju. Aprioriškumas negali būti redukuotas į analitiškumą, kadangi jis nėra sakiniams taikomas predikatas. Sakinys negali būti laikomas *a priori*, kadangi aprioriškumas nenumato jokių išvedamumo sąlygų. Pastebėtina, jog dažniausiai aprioriškumas apibrėžiamas negatyviai, t.y. kaip pagrindimas (arba kartais žinojimas), neįtraukiantis empirinių duomenų apie pasaulį. Lingvistinis faktas, toks kaip 'viengungis =_{df} nevedęs vyras', yra neprieinamas niekaip kitaip nei per vienokią ar kitokią empirinę kalbos patirtį. Dėl to, mano manymu, aprioriškumą (ir atitinkamai aposterioriškumą) derėtų laikyti episteminio pagrindimo būdu, nenurodančiu į joki turinį. Atrodo, kad tik kalbėdami apie grynąją



pagrindimo *formą* galime tarti, jog ši niekaip nesusijusi su išorinio pasaulio patirtimi. Kitais atvejais neišvengiamai susidursime su mažų mažiausiai lingvistine patirtimi, kurios turėsime nepastebėti idant aprioriškumo sąvoka atitiktų savo pačios apibrėžimą.

Tačiau koks yra aprioriškumo ir analitiškumo santykis? Atrodo, kad *a priori* samprotavimas vienaip ar kitaip įtraukia kalboje įsteigtus apibrėžimus, idant *a priori* būdu būtų atliekamas sprendimas dėl vienokio ar kitokio teiginio loginės reikšmės. Pvz. galime įsivaizduoti kalbą, labai panašią į mūsų, kurioje egzistuoja taisyklė 'vanduo =_{df} H₂O', ir žinodami šią taisyklę, galime tarti, kad sakinyš 'jei Mėnulyje nėra vandens, tai Mėnulyje nėra ir H₂O' yra analitinis šioje kalboje, o jo reikšmė nuspręsta *a priori* būdu, tautologijoje 'jei Mėnulyje nėra vandens, tai Mėnulyje nėra ir vandens' vieną sąvokos 'vanduo' atvejų pakeitus jam sinonimišku 'H₂O'. Svarbu pabrėžti, jog iš to neseka, kad būtina tiesa vanduo = H₂O yra priklausoma nuo . Ji galiotų ir tuo atveju, kai H₂O pavadintume bet koku kitu žodžiu, pvz. 'švanduo'. Tačiau sakinyš 'jei mėnulyje nėra švandens, tai mėnulyje nėra ir H₂O' būtų analitinis kalboje , kurioje žodis 'švanduo' nurodo į tai, ką lietuvių kalboje vadiname vandeniu, ir egzistuoja taisyklė, 'švandenį' apibrėžianti kaip 'H₂O'.

Taigi tarti, jog *a priori* yra visiškai nepriklausomas nuo empirinių duomenų, galėsime tik tuo atveju, jei laikysime aprioriškumą pagrindimo būdu. Dažniausiai, o galbūt ir visada, pagrindimo procedūra priklausys nuo analitiškumo, t.y. nuo definicinių taisyklių konkrečioje kalboje, ir taip *a priori* bus sietinas, tačiau netapatinamas su pačiu analitiškumu.⁵⁵ Kitoje dalyje bus aptariami du būdai, kuriais aprioriškumo sąvoka taikoma 2-D modelyje. Parodysime, jog jiems abiems būdingi panašaus pobūdžio trūkumai.

⁵⁵ Sunku pasakyti, kokie *a priori* samprotavimai galimi nepasitelkiant analitinių apibrėžimų. Taip pat sunku pasakyti, ar tokie samprotavimai išvis galimi. Tai nėra trivialus klausimas, tačiau šiame darbe į jį nebus atsakyta.



APRIORIŠKUMAS EPISTEMINĖJE DVIDIMENSINĖJE SEMANTIKOJE

Šioje dalyje bus aptariama implicitiška aprioriškumo samprata 2-D modelyje. Išskirsime du aspektus, kuriais aprioriškumas pasirodo Chalmerso pateikiamoje schemeje. Pirmiausia *a priori* sprendimas pasirodo vertinančiosios sprendime dėl epistemiškai galimo teiginio ekstensijos santykyje su jį patvirtinančiu scenarijumi. Šis aspektas iš dalies aptartas antrojoje šio darbo dalyje išskleidžiant su DPP susijusius keblumus. Visai kitu aspektu aprioriškumas pasirodo mėginant apibrėžti tai, kas vadinama episteminė erdve. Idant būtų parodyta episteminės erdvės sąvokos ir jos susietumo su *a priori* reikšmė dvidimensinėje semantikoje, pasitelksime smulkų *ad hoc* episteminės intensijos modelį. Galiausiai bus parodyta, jog aprioriškumo sąvokos vartojimas abiem atvejais nėra adekvatus dėl panašių priežasčių.

***A priori* sprendimas galimo scenarijaus atžvilgiu**

Chalmerso argumentas yra grįstas prielaida, jog kompetentingi subjektai, turėdami pakankamą kiekį empirinių duomenų apie pasaulį, turi gebėjimą išskirti konceptų ekstensijas *a priori* pagrindu. Šiuo atveju aprioriškumo samprata bent iš dalies primena tai, kas pasakyta ankstesnėje dalyje. Kitaip tariant, subjektui priskirdami gebėjimą atlikti *a priori* sprendimą scenarijaus atžvilgiu darome prielaidą, kad aprioriškumas predikuotinas pačiam sprendimui, o ne teiginiui, kurį siekiama patvirtinti arba atmesti. Tačiau dėl ankstesnėse dalyse aprašytų, o taip pat ir dėl kitų priežasčių šis sprendimas negali būti laikomas neabejotinai teisingu.

Pirmiausia, idant vertinantysis subjektas apskritai galėtų nuspręsti, ar toks teiginys kaip 'vanduo yra XYZ' būtų teisingas jei XYZ-scenarijus pasirodytų esąs mūsų pasaulį aprašantis scenarijus, jis privalo turėti tam tikrą semantinę intuiciją vartojamų terminų atžvilgiu. Tad XYZ-scenarijaus atveju Vardenis turėtų mažų mažiausiai suprasti, į ką nurodo terminai 'vanduo' ir 'XYZ', idant klausimas jam skambėtų prasmingai. Antrojoje dalyje, kai klausėme Vardenio, ar Hesperas yra Fosforas E-pasaulyje, jo atsakymas priklausė nuo to, ką jis laikė Fosforu – E-Fosforą ar D-Fosforą. L. Schroeter pažymi, jog keldami klausimą apie menamą pasaulį, negalime neatsižvelgti į tai, jog subjekto semantinė intuicija bus vienaip ar kitaip įtakota to, ką jis žino apie realų pasaulį (2006: 575-581).



Tačiau nors Schroeter pateikiamuose pavyzdžiuose neiškyla DPP, subjekto sprendimas vis tiek yra priklausomas nuo jo semantinės intuicijos, o tai savo ruožtu verčia abejoti 1-intensijos būtinumu. Įsivaizduokime, jog nutiko taip, kad pasaulyje, kuriame gyvename, sužinojome, jog mūsų turimos žinios apie vandenį yra klaidingos. Tarkime, sužinojome, kad vanduo nėra nei H_2O , nei jokia kita cheminė rūšis. Vandenyne randamas H_2O ir XYZ mišinys, tuo tarpu upėse teka grynas XYZ, o arbatą užpilame XYZ su trupučiu V. Galime įsivaizduoti tokias sąlygas, kuriose vandenį laikysime kokia nors *funkcine* rūšimi, charakterizuojama pagal tai, kokią funkciją ji atlieka įvairiose srityse. Po šio atradimo Chalmersas kelia klausimą, ar vanduo yra H_2O jei iš tiesų realus yra ankstesnės Žemės, t.y. H_2O -scenarijus. 1-intensijos analizė dvidimensinėje semantikoje yra grįsta prielaida, jog *a priori* sprendimą dėl teiginio reikšmės pagal galimą scenarijų mes atliksime nepriklausomai nuo to, ar šis scenarijus yra realus. Tad turėtume pakankamai įsijausti į H_2O -scenarijų ir į užduotą klausimą atsakyti teigiamai, nepaisant to, kad realiame pasaulyje vanduo yra funkcinė rūšis, kurios neįmanoma charakterizuoti chemiškai. Schroeter keliamas klausimas yra toks: kodėl svarstydami H_2O -scenarijų turėtume persigalvoti ir vandenį vėl laikyti chemine rūšimi? Atrodo, galime įsivaizduoti, jog H_2O -scenarijus nepaneigia teiginio, jog vanduo yra vienokia ar kitokia funkcinė rūšis. Tad koku pagrindu nuspręsimė, jog santykyje su šia situacija vanduo yra H_2O , o ne tai, kuo jį laikome realiame pasaulyje?

Jei neturime pagrindo manyti, kad vertinantis subjektas *būtinai* nuspręs, jog (šiuo atveju menamoje) H_2O -situacijoje vanduo yra H_2O , turime pripažinti, kad 1-intensija nėra būtina. Tai, savo ruožtu, paneigia sprendimo apioriškumą. Pažymėtina, jog, tarkime, Vardenio ir E-Fosforo situacijoje sprendimas *galėtų* būti *a priori* anksčiau aptarta prasme. Toks sprendimas priklausytų nuo Vardenio žinių apie pasaulį ir jo semantinių intuicijų. Kitais atvejais, pvz. analitinių sprendinių atveju, sprendimas *galėtų* būti *a priori* priklausomai nuo lingvistinių faktų ir nuo to, ar vertinantysis subjektas juos žino. Tačiau vien tai, jog *a priori* sprendimas yra *galimas*, o ne būtinas, verčia abejoti Chalmerso teze, jog apioriškumas yra vienas iš galimų episteminių modalumų. Tokiu atveju turėtume kalbėti apie galimą episteminių būtinumą – tai, nors ir nėra formaliai prieštaringa, skamba itin neįtikinamai, ypač turint omenyje faktą, jog turime kitą, kur kas intuityvesnį kandidatą epistemei galimybei, t.y. galimybę, jog mūsų turimos žinios yra klaidingos.



Episteminės intensijos modelis

Prieš pateikdami paskutinį argumentą prieš 2-D sudarysime smulkų episteminės intensijos modelį, leidžiantį išskirti *a priori* neatmestinių teiginių aibės reikšmę Chalmerso pateikiamoje episteminio modalumo sampratoje.

Chalmersas episteminę intensiją pateikia kaip funkciją nuo epistemiškai galimų scenarijų prie teiginio ekstensijos. Tokiu atveju funkcijos domeną turėtų būti suprantamas kaip epistemiškai galimų scenarijų aibė. Taip pat mums svarbi yra *episteminės erdvės* sąvoka. Episteminė erdvė – aibė visų teiginių, kurie patvirtinami 1-intensijos domeno narių, t.y. visi teiginiai, kurie nėra atmestini *a priori* pagrindu ir tad patvirtinami galimų scenarijų.

Mūsų tikslas šioje dalyje – išgryninti episteminės erdvės sąvoką ir parodyti jos nerelevantiškumą. Šiam tikslui galime sukonstruoti smulkų modelį, leidžiantį epistemiškai galimų *teiginių* aibę traktuoti taip, tarsi pastaroji būtų apibrėžtas funkcijos domeną. Šiam tikslui pasiskolinsime keletą sąvokų iš kategorijų teorijos. Pirmiausia – pažymėkime epistemiškai galimų teiginių aibę raide T , o epistemiškai galimų scenarijų aibę S . Kadangi kiekvienas *a priori* galimas teiginys maždomas kartu su jį patvirtinančiu scenarijumi, galime kalbėti apie () pavidalo poras. Tokiu būdu gauname visų galimų tokių porų aibę $S \times T$, kuri yra Dekarto sandauga.⁵⁶ Gauname funkciją nuo turimos Dekarto sandaugos prie teisingumo reikšmių aibės, kategorijų teorijoje sutartinai žymimos raide Ω :

$$i_e : S \times T \rightarrow \Omega \quad (3)$$

Kitaip tariant, galime sukonstruoti *teiginio* santykių su jį patvirtinančiu scenarijumi 1-intensiją, kuri ir bus . Kaskart turėdami (3) pobūdžio konstrukciją galime konstruoti tai, ką Lawvere ir Rosebrugh vadina *funkcijos erdve* (2003, p. 101):

$$\ulcorner i_e \urcorner : T \rightarrow \Omega^S \quad (4)$$

⁵⁶ Paprastai tariant Dekarto sandauga yra paprasčiausia pora, kurioje vienas elementas imamas iš pirmos, o antras – iš antros aibės: $X \times Y = \{(x, y) | \forall x \in X, \forall y \in Y\}$.



Toks modelis leidžia *a priori* galimų teiginių aibę T traktuoti kaip nepriklausomą atvaizdavimo domeną. Tačiau šis modelis yra tik formalus būdas parodyti, jog kalbėdami apie *a priori* galimus teiginius kartu su juos patvirtinančiais scenarijais, galime kalbėti ir apie teiginius, kurių reikšmė priklausys nuo visų epistemiškai galimų scenarijų. Tai reiškia, jog galime kalbėti apie T kaip apie apibrėžtą aibę, kurią Chalmersas ir vadina episteminė erdve.

Tačiau, mano manymu, tokia episteminės galimybės samprata yra klaidinga. Ji yra klaidinga todėl, kad yra grįsta netinka aprioriškumo samprata. Mūsų keliamas klausimas – ar galime paprastai pasakyti, koks teiginys yra, ir koks nėra *a priori* ir dėl to priklauso aibei T . Toliau bus teigiama, jog atsakymas į šį klausimą yra neigiamas, kadangi aprioriškumas nėra *savybė*, kurią gali turėti arba neturėti koks nors teiginys.

Ar *a priori* pagrindu galimai teisingų teiginių aibė yra apibrėžta?

3.2 dalyje buvo pabrėžiama, jog sakiniai gali būti analitiniai priklausomai nuo lingvistinių faktų kalboje. Aprioriškumas, savo ruožtu, buvo apvalytas nuo bet kokio turinio ir analizuojamas kaip gryna episteminio pagrindimo *forma*. Tačiau 4.1 dalyje pateikiamame modelyje apibrėžėme funkciją nuo *a priori* neatmestinių teiginių aibės prie loginės šių teiginių reikšmės priklausomai nuo juos patvirtinančių scenarijų. Šioje dalyje keliamas klausimas yra toks: ar galime sudaryti tokių teiginių aibę T ?

Chalmerso manymu į T papuola visi teiginiai, neatmestini *a priori* samprotavimo būdu. Tačiau kokie teiginiai tai galėtų būti? Įsivaizduokime, kad mums jau neblogai pažįstamas asmuo Vardenis pakankamai gerai išmano lietuvių kalbą. Tarkime, kad jis žino, jog lietuvių kalboje egzistuoja lingvistinė taisyklė 'viengungis =_{df} nevedęs vyras'. Įsivaizduokime Vardenio draugą Barbenį, kuris – taip jau nutiko – yra nevedęs, ir Vardenis šį faktą žino. Galėtume paklausti Vardenio, ar teiginys 'Barbenis yra viengungis' papuola, ar nepapuola į T . Kitaip tariant, galėtume klausti, ar Vardeniui šis teiginys atrodo atmestinas *a priori* samprotavimo būdu. Atrodo, kad pagal viską ką Vardenis galėtų nuspręsti *a priori*, teiginys 'Barbenis yra viengungis' yra klaidingas. Žinodamas lietuvių kalboje egzistuojančią taisyklę 'viengungis =_{df} nevedęs vyras' Vardenis paprasčiausiai pakeis vieną terminą kitu, ir atliks atitinkamą episteminį sprendimą nepriklausomai nuo faktų apie išorinį pasaulį. Vadinasi, pagal Chalmerso schemą, šis teiginys nepatenka į episteminių galimybių lauką.



Praplėskime pavyzdį. Tarkime, kad Barbenis yra atvykėlis iš Naujosios Kaledonijos. Jis jau kelis metus gyvena Lietuvoje ir neblogai kalba lietuviškai. Tačiau namuose jis turi tik lietuvių-anglų kalbų žodyną ir išsivertęs žodį 'viengungis' į anglų kalbą pamanė, jog jis turi kažką bendro su universitete įgyjamu bakalauro laipsniu. Užduokime Barbeniui klausimą: ar teiginys 'yra tokių viengungių, kurie yra vedę' yra atmestinas *a priori* samprotavimo būdu? Atrodo, kad pagal viską, ką gali nuspręsti *a priori*, Barbeniui teks pripažinti, jog yra tokių bakalaurų, kurie yra vedę; arba bent jau teks pripažinti, jog tai nėra neįmanoma. Tad šis teiginys Barbeniui neatrodys *a priori* atmestinas ir dėl to ras patogią vietą aibėje *T*.

Šie du pavyzdžiai rodo štai ką: jei analitiškumas yra priklausomas nuo lingvistinių kalbos taisyklių, *a priori* sprendimas yra priklausomas nuo sprendėjos turimų žinių apie išorinį pasaulį (pirmasis pavyzdys) ir nuo lingvistinių faktų išmanymo (antrasis pavyzdys). Pabrėžtinas dalykas šioje vietoje yra tai, jog tokie lingvistiniai faktai kaip 'viengungis =_{df} nevedęs vyras' yra kontingentiški. Tokio pobūdžio taisyklės gali egzistuoti vienoje kalboje ir neegzistuoti kitoje. Tuo tarpu aprioriškumas galėtų būti laikomas gryna sprendimo forma. *A priori* (ir atitinkamai *a posteriori*) yra priemonė, kurią pasitelkęs subjektas atlieka episteminių sprendimų. Pirmame pavyzdyje Vardenio sprendimas yra *a priori* ta prasme, jog pats sprendimas nėra priklausomas nuo išorinio pasaulio. Tačiau tai nereiškia, jog nuo empirinės patirties nėra priklausomi sprendimo dėmenys (pvz. faktas, jog Barbenis neturi žmonos, akivaizdžiai yra empirinis). Mūsų požiūriu pats *sprendinys* nėra ir negali būti *a priori*. Tai liudija ir faktas, jog analitiniai sakiniai, tokie kaip '17 yra pirminis skaičius', gali būti nuspręsti tiek *a priori*, tiek *a posteriori* būdu.

Iš to plaukia išvada, jog aibė *T* negali būti apibrėžta. Kiekviena sprendžiančioji ją apibrėš priklausomai nuo to, ką žino apie pasaulį ir apie kalbą, kurią vartoja. Kadangi neapibrėžtas funkcijos domenai, neapibrėžta ir pati funkcija. Kitaip tariant, negalime apie kalbėti taip, tarsi ši turėtų apibrėžtą reikšmę. Žinoma, taip suprantama episteminė erdvė egzistuoja, tačiau ji yra priklausoma nuo sprendžiančiosios žinių suteikto konteksto, o tai, savo ruožtu, neleidžia atvaizdavimo laikyti semantikos dalimi.



IŠVADOS

1. Tais atvejais, kai analizuojami būtinų *a posteriori* teiginių atvejai, galimų pasaulių modelio taikymas episteminio modalumo analizei 2-D neišvengiamai veda arba prie prieštaravimo, arba prie vieno iš tiriamųjų terminų reikšmės pakitimo. Visuose galimuose pasauliuose teisingo (arba atitinkamai klaidingo) teiginio paneigimo negali patvirtinti joks galimas pasaulis, nepaisant to, kokių režimu jis yra mąstomas – kaip faktinis ar kaip kontrfaktinis. Tokiais atvejais faktinis pasaulis gali patvirtinti ne tiriamos, bet visai kitos proposicijos paneigimą. Tai šiame darbe pavadiname dvigubos proposicijos problema.

2. *A priori–a posteriori* skirtis neturėtų būti laikoma episteminio modalumo ašimi. Episteminė galimybė yra galimybė, jog turimos žinios apie pasaulį yra klaidingos. Epistemiškai patvirtinus faktą apie pasaulį prarandama galimybė kalbėti apie tai, kaip šis faktas pasikeistų vienokioje arba kitokioje situacijoje. Chalmerso siūlomame modelyje episteminė galimybė suprantama kaip *a priori* neatmestinas sprendimas, kurį galėtume atlikti net ir tada, kai jau esame nusprendę dėl konkrečios dalykų padėties. Parodėme, jog tokiais atvejais episteminės galimybės samprata 2-D veda prie dvigubos proposicijos problemos.

3. Aprioriškumas (ir atitinkamai aposterioriškumas) neturėtų būti laikomas teiginiams predikuotina savybe. Šiame darbe buvo siūloma aprioriškumą (aposterioriškumą) laikyti episteminio pagrindimo būdu, atsietu nuo bet kokio turinio. Tokia minimalistinė aprioriškumo samprata įgalina *a priori* laikyti nuo bet kokios empirinės patirties atsietą pagrindimo formą, galimai, tačiau ne būtinai taikoma atliekant episteminį sprendimą dėl konkretaus teiginio reikšmės.

4. Analitiškumas yra konkrečios kalbos sakiniams predikuotina savybė, priklausoma nuo toje kalboje egzistuojančių lingvistinių taisyklių. Su šiomis taisyklėmis susijusi patirtis įgalina atlikti analitinį *apriori* sprendimą. Tai, jog į analitiškumo sąvoką įtraukiama lingvistinė patirtis, nutrina absoliučią ribą, tradiciškai skyrusią analitiškumą ir sintetiškumą.

5. 2-D modelyje aprioriškumas pasirodo dviem aspektais: kaip vertinančio subjekto sprendimas dėl teiginio ekstensijos santykyje su epistemiškai galimu pasauliu, ir kaip visų *a priori* neatmestinių teiginių – arba episteminės erdvės – apibrėžimo dėmuo. Pirmuoju atveju kontrapavyzdžiai rodo, jog ne kiekvienu atveju sprendimas bus toks, kokio tikimasi atliekant dvidimensinę analizę. Tai reiškia, jog episteminė



intensija nėra būtina ir dėl to apioriškumas negali būti laikomas episteminio modalumo net ir 2-D modelio rėmuose. Iš to plaukia išvada, jog apioriškumo nederą tapatinti su episteminė būtinybe ir atitinkamai aposterioriškumo – su episteminio kontingentiškumu.

6. Antruoju atveju, kai apioriškumas pasirodo kaip episteminės erdvės apibrėžimo dėmuo, remiantis pateikta apioriškumo ir analitiškumo analize, daroma išvada, jog episteminė erdvė nėra apibrėžta, kadangi priklauso nuo sprendžiančiosios lingvistinės patirties. Kadangi episteminė erdvė laikoma episteminės intensijos domenu, pastarojo neapibrėžtumas reiškia pačios intensijos neapibrėžtumą. Dėl šios priežasties daroma išvada, jog episteminė intensija negali būti laikoma sudedamąja semantikos dalimi.

BIBLIOGRAFIJA

1. Bonjour, L., 2005. Is there a priori knowledge? In *Contemporary Debates in Epistemology*. Blackwell.
2. Chalmers, D. J., 1995. *The components of content*. Unpublished.
3. Chalmers, D. J., 1996. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press.
4. Chalmers, D. J., 2002. The components of content. In *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford: Oxford University Press.
5. Chalmers, D. J., 2004. Epistemic two-dimensional semantics. In: *Philosophical Studies*, 118 (1-2), pp.153-226.
6. Kripke, S. A., 1971. Identity and necessity. In *Identity and Individuation*, pages 135–164. New York: New York University Press.
7. Kripke, S. A., 1973. *Reference and existence*. Unpublished manuscript.
8. Kripke, S. A., 2003. *Naming and Necessity*. Harvard University Press.
9. Kripke, S. A., 2011. Vacuous names and fictional entities. In: *Philosophical Troubles. Collected Papers Vol I*. Oxford University Press.
10. Lawvere, F. W. and Rosebrugh, R., 2003. *Sets for Mathematics*. Cambridge University Press.
11. Marcus, R. B., 1961. Modalities and intensional languages. *Synthese*, 13 (4), pp.303-322.



12. McGinn, C., 2000. *Logical Properties: Identity, Existence, Predication, Necessity, Truth*. Oxford University Press.
13. Pap, A., 1949. Are all necessary propositions analytic? In: *Philosophical Review*, 58 (4), pp.299-320.
14. Quine, W. V., 1951. Main trends in recent philosophy: Two dogmas of empiricism. In: *Philosophical Review*, 60 (1), pp.20-43.
15. Schroeter, L., 2006. Against a priori reductions. In: *Philosophical Quarterly*, 56 (225), pp.562-586.
16. Suppes, P., 2012. *Three kinds of meaning*. Unpublished. Prieiga per internetą. <http://suppes-corpus.stanford.edu/article.html?id=454>.
17. Yablo, S., 2006. No fool's cold: Notes on illusions of possibility. In *Two-Dimensional Semantics*. Oxford University Press.



Kristina Tamelytė

KŪRYBINĖS LAISVĖS PAIEŠKA ARISTOTELIO MENO SAMPRATOJE

Tik tie žmonės, kuriems menas yra nuolatinis aistringos emocijos šaltinis, sugeba sukurti vaisingą teoriją apie jį.

Clive Bell, *Menas*

Mūsų cituojamas epigrafas tiksliai apibūdina pagrindinį rašto darbo „herojų“ – Aristotelį. Jis smalsiai ir aistringai žvelgė į visas gyvenimo sritis, taip pat ir į meną. Meno teorija Aristotelio mąstyme nevienalytė bei daugiareikšmė, o taip pat aiškiai neišplėtota. Tačiau vienas pagrindinių aspektų, kurį galima aptikti jo mąstyme apie meno kūrinį ir kūrėją – tai priešprieša mokytojui Platonui meno laisvės klausimu.

Kodėl svarbu mąstyti apie meno sritį kaip apie laisvės erdvę? Todėl, kad tik laisvas menas gali pasakyti kažką reikšminga. Tik tuo atveju, jei menininkas ir meno koncepcija nėra įrėminama griežtų reikalavimų (ką menininkas *turėtų* pasakyti?), galime tikėtis išvysti ir atrasti ką nors nauja. Kai menininkas nėra ribojamas cenzūros ar reikalavimų vaizduoti *tik* gerus žmones arba *tik* gerus veiksmus, jis gali kažką reikšminga pasakyti tiek apie mūsų pasaulį, tiek apie patį save, tiek apie mus.

Šiame darbe bus ginama pozicija, jog Aristotelis meną laikė autonomiška⁵⁷, nuo kitų patyrimo modų (teorijos ir praktikos) atskirta sritimi ir padėjo pamatus meno laisvės sampratai. Siekdami pagrįsti šią poziciją pirmiausia aptarsime vaizduotės klausimą – išnagrinėję jį teigsime, jog jau žmogaus psichologijos lygmenyje atsiranda galimybė megztis kūrybinės laisvės idėjai. Po to paanalizuosime Aristotelio žmogaus sampratą – būtinybė ją aptarti kyla dėl to, kad meno kūrinys neišivaizduojamas be kūrėjo ir be suvokėjo. Vėliau pereisime prie meno kūrinio *kaip tokio* aptarties: bandysime suprasti, ką žmogui reiškia kurti ir kaip skleidžiasi laisvės aspektas kūrybos procese ir meno kūrinyje. Manytina, jog

⁵⁷ Vakarų filosofijos tradicijoje autonomiškumo koncepciją aiškiausiai suformulavo Immanuelis Kantas, tad šios sąvokos vartojimas gali pasirodyti anachronistiškas; tačiau dėl minties vaisingumo ir dėl akivaizdžios Platono ir Aristotelio meno sampratų priešstatos šią sąvoką darbe vartosime ir toliau.



Aristotelis žengė didelį žingsnį meno autonomijos įtvirtinimo link, tačiau visiškai meno neišlaisvino, todėl svarbesnėse vietose Aristotelio konceptus lyginsime su šiuolaikinių filosofų ir žinomų meno teoretikų įžvalgomis. Dažnas nūdienos meno filosofas ar teoretikas (kaip ir daugelis šiuolaikinių menininkų) palaiko nežabotos kūrybinės laisvės idėją, todėl jų palyginimas su Aristotelio pozicija atrodo prasmingas – šie gretinimai mums padės įgyvendinti išsikeltą darbo tikslą. Aristotelio pozicija meno klausimu nėra aiškiai išgryninta ir vienareikšmė, todėl neteigiame, kad pagrindinis filosofo tikslas buvęs griežtai įteisinti meno autonomiją – norime pasakyti tik tiek, kad aristoteliškosios mąstysenos kryptis leidžia rasti meno laisvės užuomazgoms.

Darbas suskirstytas į dvi pakopas, o antroji pakopa – į dar du segmentus. Pagrindinis skirstymas žymi perskyrą tarp gamtos ir kultūros. Žmogus šiuo atveju suprantamas kaip gamtos dalis ir tiriami jo sugebėjimai meno atžvilgiu – klausiama, kokios gamtiškos duotys būtinos, kad rastųsi meno kūrinys ir kad žmogus kurtų. Čia pagrindiniu tyrimo objektu tampa vaizduotė. Joje ieškome laisvės užuomazgų, ir, manydami, kad meno kūrinys yra vaizduotės aktualybė, pereiname (taip sujungdami gamtą ir kultūrą) į kultūros sritį ir aptariame meno kūrinį. Meno kūrinį aptariame kaip vientisą darinį, o vėliau analizuojame kaip atskiras meno rūšis. Visose trijose pakopose ieškome meno ir kūrėjo laisvės idėjos pėdsakų.

Darbas retkarčiais svyruoja tarp istoriškumo (kaip Aristotelis suprato laisvę ir meną?) ir problemiško (kaip laisva kūryba gali būti suprasta apskritai?), čia truputį nukrypstame nuo pagrindinio tyrinėjamo filosofo mąstymo, tačiau randame svarbius atsakymus į probleminius klausimus apie meno, kūrybos ir laisvės prigimtį.

ŽMOGUS

Prieš pradėdami svarstyti apie aristoteliškąjį žmogų meno pasaulio kontekste, galėtume paklausti, kaip mes dažniausiai suprantame žmogų kituose, kaip pasakytų Michaelas Oakeshottas, patyrimo modusuose⁵⁸. Vieni iš svarbiausių patyrimo modusų Aristoteliui – teorija ir praktika.

⁵⁸ Žr. Oakeshott, M., 1933. *Experience and its Modes*. Cambridge: Cambridge University Press.



Kiekvienam iš jų filosofas paskyrė nemažą savo korpuso dalį. *Metafizikoje* mąstytojas apibrėžia žmogų kaip iš prigimties trokštantį pažinti (*Met.* 980a22), o *Politikoje* – kaip iš prigimties politinį gyvūną. (*Pol.* 1253a5-6). Šias ištaras galima suprasti Aristotelio įvestų potencialybės ir aktualybės konceptų kontekste: žmogus nebūtinai tampa teoretiku ir nebūtinai įsijungia į politinę bendruomenę, virsdamas politišku, o ne vien šeimynišku gyvūnu (*Pol.* 1318b6-27). Žmogus turi potencialą vienaip ar kitaip *išpildyti* savo prigimtį, tačiau nebūtinai ją išpildo – tai reikalauja pastangų.

Panašią koncepciją aptinkame analizuodami Aristotelio meno sampratą: „juk iš pat vaikystės žmonės yra linkę mėgdžioti, ir nuo kitų gyvūnų jie skiriasi tuo, kad geriausiai sugeba tai daryti, kartu medžiodami jie įgyja pirmąsias žinias“ (*Poet.* 1448b7-10). Tai reiškia: kaip žmogus yra linkęs į teoriją ir praktiką, lygiai taip pat jis turi polinkį į kūrybą. Kita vertus, ne kiekvienas aktualizuoja savo kūrybinį potencialą (juk ne visi mes tampame meno teoretikais ar fidijais), tačiau tą prigimtinių polinkių turi visi. Čia atsiskleidžia gana svarbi graikų kultūrai skirtis – *physis* ir *technē*, arba kitaip gamtos ir kultūros perskyra (Sverdiolas 2007: 89). Iš pirmo žvilgsnio atrodytų, kad meno sritis yra grynai kultūriška ir su gamtiškąja nė kiek nesusijusi, tačiau akyčiau panagrinėjus aiškėja, jog be tam tikrų gamtiškųjų duočių žmogus tiesiog negalėtų kurti. Viena iš tokių duočių, kurią manome esant reikalingą aptarti, yra vaizduotė. Nors Aristotelis nemąstė apie ją kaip apie esmingai svarbią meno kūrinio atsiradimui⁵⁹, tačiau šiuolaikiniai Aristotelio komentatoriai (Sabolių, Kearney, Sallis, Brann ir kt.) iškelia neabejotiną šios mums natūraliai įgimtos galios (*dynamis*) svarbą. Todėl natūralų žmogaus polinkį menui pradėsime tirti nuo vaizduotės koncepcijos, o vėliau pereisime prie kultūros aptarties ir iškelsime hipotezę, jungiančią gamtos ir kultūros polius.

Vaizduotė, anot Aristotelio, yra „sugebėjimas (*dynamis*), dėl kurio mes susidarome vaizdinius (*phantasma*), ir jei mes nevartojame šito termino perkeltine [metaforine] prasme, tai vaizduotė yra tikrai vienas iš tų sugebėjimų arba viena iš tų būsenų (*hexis*), kurios leidžia mums spręsti, teigti tiesą ar klysti. Prie šių sugebėjimų priklauso ir juslinis suvokimas (*aisthēsis*), manymas, žinojimas ir mąstymas (*nous*).“ (*DeA.* 428a2-9) Kaip pažymi Kristupas Sabolių, daugelis vertėjų sąvoką *dynamis* yra linkę

⁵⁹ *Poetikoje*, žinoma, galima rasti nuorodų į kūrybingąją menininko vaizduotę. IX skyriuje aptardamas istorijos ir tragedijos santykį Aristotelis pabrėžia, jog tragedija sugeba generuoti galimus pasaulius – skirtingai nei istorija, tragedija neaprašinėja realių įvykių, o juos išgalvoja, – o tai reiškia aktyvų vaizduotės veikimą. Be to, XVII skyriuje Aristotelis kalba apie aktyvų menininko dalyvavimą savo darbų kūrime. Šiose vietose galime užčiuopti nuorodą į vaizduotės vaidmenį, tačiau tokia nuoroda nėra eksplisitiškai išreikšta.



versti kaip „sugebėjimą“, tačiau ganėtinai aišku, kad šios sąvokos rėmuose puikiai tinka ir vertimas „galia“ (Sabolius 2012: 40). Negalime pamiršti ir kito aspekto: Aristotelio mąstyme sąvoka *dynamis* reiškia ir potencialumą, t.y. įgimtą sugebėjimą ką nors veikti arba patirti ir kartu pereiti į aukštesnę (tobulesnę) būseną. Išpildyta potencialuma vadinama entelechija arba aktualybe. Taigi jei vaizduotę laikome ne tik galia, bet ir potencialumu, iš to seka, kad vaizduotės produkuojami vaizdiniai (*phantasma*) ir jų tobulumas yra vaizduotės galios (*dynamis*) išraiška, konkrečios vaizduotės aktualizacijos (*energeia*).

Tačiau čia susiduriame su nemaža problema: Aristotelis, skirtingai negu Platonas, apie vaizduotę kalba labiau psichologiškai nei metafiziškai.⁶⁰ Platonas supranta vaizdinius kaip su išoriškumu susijusią mimetiką (vartoja sąvokas *eidōlon* ir *eikon*), o Aristotelis nukreipia vaizdinius į vidujybę ir vadina juos *phantasma* – tatai atspindi veikiau psichologinį vaizdinių traktavimą (Kearney 1988: 106). Taigi Aristotelio mąstyme vaizduotė ir jos kuriami vaizdiniai priklauso vidujybei, kitaip tariant – sielos veiklai. Vaizduotę galima laikyti mediumu tarp juslinio patyrimo (*aisthēsis*) ir mąstymo (*noēsis*): „Vaizduotė skiriasi tiek nuo juslinio suvokimo, tiek nuo protavimo (*noēsis*). Ji negali atsirasti be juslinio suvokimo, o be jos jokia nuovoka (*doxa*).“ (DeA. 427b18-20). Vadinasi, tam, kad vaizduotės dariniai *būtų*, o ji pati *veiktų*, reikalingas juslinis patyrimas – duomenys, kuriuos apdoroja vaizduotė, yra gaunami iš juslinio pasaulio. („Vaizdiniai yra panašūs į pojūčius, kuriems trūksta tik materijos.“ (DeA. 432a12-13)) Taip pat be vaizduotės nebūtų įmanoma nuovoka. Nuovoką Aristotelis supranta kaip sudarytą iš „žinojimo, manymo, galvojimo ir jų priešingybių“ (DeA. 427a36-37). Vaizduotę galime suprasti kaip tiltą tarp išorinio pasaulio ir vidujybės. Tai sykiu ir langas į pasaulį, ir pasaulio veidrodis (Kearney 1988: 107). Čia mes prieiname ir mums iškilusios problemos – kaip Aristotelis jungia meną su vaizduote – sprendimą: jeigu vaizdiniai Aristoteliui tėra mūsų vidujybės ir psichologijos dalis, kaip galimas meno kūrinys, jei jis pats savaime yra išoriškas, išreikštas materialiomis, juslinėmis priemonėmis? Atsakymas dabar atrodo gana aiškus: jeigu įmanomas vienos krypties judėjimas, t.y.

⁶⁰ Turime omenyje pagarsėjusią Platono kritiką menininkams: *Valstybės* X knygoje Platonas sujungia meno kūrinius ne su žmogaus psichologinių būsenų išraiškomis, o su eidais, t.y. vertina juos pagal visiškai kitą kriterijų nei Aristotelis. Platonas lygina mūsų pasaulį su eidų pasauliu teigdamas, jog mūsų pasaulis nėra grynoji būtis, o kadangi meno kūriniai yra tik mūsų pasaulio atvaizdai, tuomet jie tėra atvaizdų atvaizdai – tai savo ruožtu reiškia, jog jie praranda bet kokią svarbesnę ontologinę statusą. Akivaizdu, jog Platonas meno kūrinius vertina metafiziniu, o ne psichologiniu požiūriu. Tokią interpretaciją pateikia daugybė tiek Platoną, tiek Aristotelį tyrinėjančių mokslininkų – nuo Stepheno Halliwello iki jau minėto Kristupo Saboliaus.



judėjimas iš juslinio pasaulio į vaizduotę (o vėliau ir į mąstymą), tuomet turėtų būti įmanomas ir priešingos krypties judesys – iš vaizduotės į juslinį pasaulį. Kitaip tariant, vaizduotė per juslumo įrankius gavusi tam tikrus vaizdus (taip pat ir garsus, skonius, formas), įvairiai juos apdoroja ir vėl išleidžia atgal per kūrinio gimdymo procedūrą.

Išsiaiškinę vaizduotės ryšį su jusliniu patyrimu ir patvirtinę jos svarbą meno kūriniai, taip pat nutiesę tiltą tarp kūrinio ir vaizduotės, turėtume pereiti prie ryšio tarp vaizduotės ir mąstymo. Aristotelis mano, jog „[...] tas, kuris protu įžvelgia ką nors būtinai, turi naudotis vaizdiniais [...]“ (DeA. 432a11-12). Pavyzdžiui, jei norime mąstyti apie apvalumą kaip tokį, turime *įsivaizduoti* daiktą, kuris yra apvalus⁶¹. Iš šio pasąžo galime spręsti, jog vaizdinys itin svarbus mąstymo procesui. Vadinasi, Aristotelis neišgrynina mąstymo koncepcijos, t.y. mąstymas čia nėra atsietas nuo visų kitų sielos dalių – jis jungiasi su vaizduote, o per vaizduotę su jusliniu patyrimu ir jusliniu pasauliu. Ką šitoks supratimas pasako apie pačią vaizduotę? Kristupo Saboliaus teigimu, „vaizduotė ne tik veikia sinchroniškai su visais kitais mentaliniais pajėgumais, juos palengvina ir tam tikru požiūriu juos įgalina. Ji aktyvuoja būsena, kai pasiekama subjektyvumo (sielos) riba. Ne kas kita, o perteklinis mastas suteikia galimybę išeiti anapus orbitos (ex-orbitants). Ribos peržengimas įrodo, kokie iliuziški ir simboliški yra mūsų vidujybės limitai“ (Sabolius 2012: 41). Kitaip sakant, vaizduotė tarsi nuolatos yra „ant išsprogimo ribos“, ją įkaitinus vyksta kūrybos procesas – ima rasti kūrinius. Pritardamas Kearney’ui Sabolius sako, jog be tranzitinių vaizduotės gebėjimų protas negebėtų sukibti su jusliniu pasauliu. Jei vaizduotė neteiktų turinių (vaizdų), protas taptų bekryptis – gryoji tuštuma. Proto veikimas neįmanomas be mentalinio vaizdinio (*ibid.*). Pažinimo procesas atrodo svarbus, kadangi reikalinga suprasti kaip veikia vaizdinio susiformavimo procedūra. Juk kūrybingoji vaizduotė gali pradėti veikti tik tuomet, kai iš juslinio pasaulio gauna tam tikrus duomenis ir jau turi kaip juos „apdoroti“: vaizduotėje atsiradę arklio ir žmogaus vaizdiniai, vėliau kūrybingosios vaizduotės yra susintezuojami į kentaurą.

Čia derėtų paaiškinti, kuo darbi svarbi vaizduotės aptartis ir kaip ji išreiškia kūrybinės laisvės idėją Aristotelio filosofijoje. Šitai geriau suprasime prisiminę tai, kaip vaizduotę traktavo Aristotelio mokytojas Platonas. Hierarchiniu požiūriu sudarytoje linijos analogijoje vaizduotei priskiriamas žemiausias statusas: „aukščiausioji pakopa yra tiesioginis supratimas (*noēsis*), antroje vietoje – tarpškas

⁶¹ Naujaisiais amžiais panašiai svarstys George’is Berkeley’is. Žr. jo veikalą *Traktatas apie žmogiškojo pažinimo principus*. Vilnius: Mintis, 1988.



pažinimas (*dianoia*), trečioje vietoje – tikėjimas (*pistis*), o paskutinėje – įsivaizdavimas (*eikasia*)⁶² – ir surikiuok jas pagal aiškumą: kuo kurioje nors iš jų daugiau tiesos, tuo ji aiškesnė.“ (*Valst.* 511e) Aristoteliui įsivaizdavimas (vaizduotė) nėra hierarchiškai žemesnė sielos geba – ji yra lygiavertė, sudėtinė visuminės sielos veiklos dalis. Vaizduotė Aristotelio schemeje atlieka tranzityvinę funkciją, perduodama iš juslinio pasaulio gautus vaizdinius protui, todėl yra lygiavertė pažinimo proceso dalis. Hierarchiška vienu sielos gebų subordinacija kitoms šiuo atveju reikštų kognityvinių sielos funkcijų sutrikdymą, be kurio žmogus negalėtų adekvačiai orientuotis tikrovėje, jau nekalbant apie jos pažinimą. Dėl šios priežasties vaizduotė yra ir autonomiška geba, ir būtinas pažintinės sąrangos ramstis.

Pažymėtina, jog Platonas vaizduotę vertina remdamasis tiesos kriterijumi: „daugiau tiesos, tuo ji aiškesnė“. Todėl mums dar svarbesnė kita Aristotelio mintis, paaiškinanti skirtumą tarp mąstymo (*noēsis*) ir vaizduotės: „Vaizduotė skiriasi nuo teigimo ir neigimo, – teisinga ir klaidinga yra tam tikrų sąvokų junginys.“ (*DeA.* 432a12-14) Tomas Akvinietis komentuodamas šią ištarą nurodo, jog Aristotelis čia atskiria mąstymą ir vaizduotę. Įsivaizdavimas nėra nei intelektualinis patvirtinimas, nei paneigimas; šie du veiksmai reikalauja nuspręsti, kas yra tiesa, o kas klaida, tačiau įsivaizdavimo atveju toks sprendimo veiksmas netgi nėra reikalingas. Tik mąstymas žino, kas yra klaidinga, o kas yra teisinga (Akvinietis, Komentarai Aristotelio *Apie Sielą* III, XIII: 793). Pačiai vaizduotei tokio veiksmo nereikia, nes jos pobūdis visiškai kitoks – ji kuria vaizdus, o protas jais operuoja kaip duomenimis. Protas sprendžia, ar jie klaidingi, ar teisingi⁶³, tuo tarpu vaizduotės lygmenyje tokio sprendimo negali būti. Kalbėdamas apie meną Aristotelis pažymi, jog politikai ar etikai taikomas kriterijus yra kitoks nei tas,

⁶² Skirtumas tarp *eikasia* ir *phantasia* čia nėra esminis, kadangi manome Platoną turėjus omenyje abi šias sąvokas, nurodančias į sieloje vykstantį įsivaizdavimą (*psuche*). Aiškumo dėlei pateikiame Kristupo Saboliaus (2012: 35) *eikasia* ir *phantasia* skirties analizę: „[...] senovės Graikijoje vaizduotė galėjo būti suprasta įvairiau. Lotyniškas *imago* atitinka graikiškąjį *eikon* – terminą, reiškiantį atvaizdą, kopiją. Tokiu būdu etimologiškai vaizduotė kaip *imaginatio* atitinka *eikasia*, kuris savo ruožtu kyla iš *eikō* („būti panašiam“). Graikai turėjo dar ir kitą žodį vaizduotei pavadinti – *phantasia*. Pirmoji šio žodžio reikšmė siejama su veiksmožodžiu *phantasomai* arba *phainomai*, t.y. žodžiu, kuris reiškia „pasirodymą“. [...] Fantazija – tai, kas pasirodo ir prisistato sąmonei (tai vyksta sieloje, o Platonas kalba apie sielos būsenas – K.T.). Nesvarbu, ar tiesiogiai ar iš atminties, tikru ar iliuziniu pavidalu. [...] *Imaginatio* (*eikasia* – K.T.) suteikia žmogų ir arklį, *phantasia* sudaro iš jų kentaurą (Ferraris: 10).“ Linkstame manyti, jog *eikasia* ir *phantasia* iš esmės nurodo į tą pačią gebą, tačiau skirtingas jos apraiškas.

⁶³ Aptardamas sielos gebėjimus Aristotelis sako, jog vienas iš jų yra sugebėjimas spręsti; sprendimą atlieka „diskursyvus protas ir joslės“ (432a18-20). Vaizduotės Aristotelis nemini, todėl galime pagrįstai sakyti, kad sprendimo galia vaizduotei nepriklauso – jai priklauso kūrybinė galia.



kurį taikome poezijos menui. Meno vertinimo kriterijus skiriasi ir nuo moksliskumo kriterijaus (1460b20-22). Nepaisant to, menas yra glaudžiai susijęs su politika ir etika. Šią temą nagrinėsime šiek tiek vėliau.

Taigi Aristotelio mąstyme apie sielą ir vaizduotę galime užčiuopti užuomazgas idėjos, jog menui apskritai neturi būti taikomas joks tiesos-klaidos ar moralumo-nemoralumo kriterijus. Tai meno autonomijos klausimas; ją gina tokie mąstytojai kaip Michaelas Oakeshottas ir meno teoretikas Clive'as Bellas. Pavyzdžiui, Bellas klausimą apie tai, koks yra moralinis meno pateisinimas, laiko visiškai absurdišku (Bell 1914: 34-36). Čia galime prisiminti Michaelio Haneke's kino filmą *Meilė*, kuriame pagrindinis veikėjas pagalve uždusina paralyžiuotą ir greit mirsiančią žmoną, taip tarsi išsaugodamas jos orumą. Mes galime klausti, ar šis veiksmas yra moralus, kokie būtų pagrindinio veikėjo pasiteisinimai, kokią idėją jis išreiškia, tačiau negalime klausti, ar apskritai *moralu* rodyti tokį vaizdą. Šiuo atveju Platonas pasakytų, kad reikia rodyti tik gerus žmones ir gerus veiksmus, tuo tarpu Aristotelis laikosi kitokios nuomonės. Jo nagrinėjamosiose tragedijose, pavyzdžiui, *Oidipe karaliuje*, aptinkame gausybę ydingų sprendimų ir veiksmų: Oidipas nužudo pakeleje sutiktą seną vyrą nežinodamas, kad šis esąs jo tėvas; vėliau jis to nežinodamas veda savo motiną, įvykdydamas incestą. Tačiau nei Aristotelis, nei skaitytojas neklausia, ar tokius veiksmus apskritai yra *moralu rodyti*. Antra vertus, Aristotelis pabrėžia, jog menas geba pasakyti kažką prasminga apie etinius dalykus ir sukelti etinius jausmus – kitaip tariant, žmogus po akistatos su meno kūrinio išsineša etinį krūvį, neturėdamas tikslo ar noro jį vertinti kaip moralų ar ne. Taigi negalime teigti, kad menas Aristoteliui yra visiškai autonomiškas etikos atžvilgiu, kaip kad norėtų Oakeshottas, pasak kurio poezija išvis neturėtų mūsų mokyti apie gyvenimą ir apie tai, kaip turėtume elgtis – jam poezija yra grynos, absoliučiai nesuinteresuotos kontempliacijos sritis (Oakeshott 1991: 540).

Vis dėlto vaizduotė nėra vienalytė ir vienareikšmiška. Ji gali veikti pasyviai⁶⁴, pavyzdžiui, sapnuose. Sapnuojant jai nereikia jokio objekto, ji tiesiog „dirba“ su anksčiau pateiktais duomenimis (*DeA.* 428a12-14). Taip pat ji gali veikti aktyviai – per juslinio pažinimo įrankius (regą, klausą, lytėjimą) į save įtraukdama įvairius vaizdinius ir jais operuodama. Jau išsiaiškinome, kad vaizdiniai reikalingi žmogui ne tik dėl jų pačių, bet ir dėl to, kad mes jais mąstome – kitaip, Aristotelio teigimu,

⁶⁴ Čia mes brėžiame analogiją tarp aristoteliškai suprasto pasyvaus ir aktyvaus proto. Bandome skirti pritaikyti ir vaizduotės sampratai, šitaip pabrėždami jų skirtumus. Ši analogija veikia semantinė, o ne konceptuali.



mąstyti būtų jei ne neįmanoma, tai labai sudėtinga.⁶⁵ Taigi čia iškyla kitas vaizduotės prigimties aspektas – jos praktiškumas ir dalyvavimas veikime *sprendžiant*.

Richardas Kearney pažymi (Kearney 1988: 111), kad Aristotelis išskiria dvi vaizduotes (*DeA.* 434a): juslinę vaizduotę (*phantasia aisthētikē*) ir racionaliąją vaizduotę (*phantasia logistikē/bouleutikē*⁶⁶). Tam tikrose praktinėse situacijose, pavyzdžiui, prieš priimdami politinį sprendimą, mes turime apmąstyti, arba tiksliau – įsivaizduoti galimus to sprendimo padarinius, ir, remdamiesi šiuo įsivaizdavimu nuspręsti, kokį veiksmą atlikti. Tatai implikuoja savitą vaizduotės vaidmenį sprendime, t.y. praktinę vaizdinių naudą, tačiau jokių būdu nepaneigia jos prigimties kaip grynai kūrybiško sielos gebėjimo.

Minėti keturi skirtingi vaizduotės būvio modusai – aktyvus ir pasyvus, juslinis ir protinis – nėra vieni kitiems tapatūs. Vaizduotė gali reikštis pasyviai ir visiškai nedalyvauti jokiam sprendžiamajame akte, t.y. gali neatlikti jokios praktinės paskirties (prisiminkime sapnus). Gali būti visiškai atvirkščiai – vaizduotė pajėgi aktyviai dalyvauti politiniuose sprendimuose. Pabrėžtina, jog vaizduotė gali būti aktyvi ir kitu būdu – per juslinius įrankius ji gali rinkti informaciją ir apdoroti surinktus duomenis įvairiai juos kombinuodama, tačiau visiškai nedalyvaudama (kartu su savo vaizdiniais) jokiam sprendime, susijusiam su praktiškumu, apčiuopiama nauda ar teoriniu mąstymu. Pastarasis vaizduotės modusas tiesiogiai susijęs su menine veikla.

Aristoteliškosios vaizduotės aptartį pradėjome brėždami perskyrą tarp gamtos ir kultūros. Vaizduotė neabejotinai yra gamtos dalis, tačiau meno kūrinys, nors ir sukurtas gamtai padedant (čia turime omenyje ne tik vaizduotę, bet ir medžiagą, iš kurios kūrinys yra dirbdinamas), yra kultūros dalis. Pasak Arvydo Šliogerio, „kūrinio sąvoka analitiškai suponuoja labai paprastą mintį: kūrinys nėra nuo amžių duota, gatavu pavidalu egzistuojanti, žmogaus tik s u r a n d a m a realybė; kūrinys turi būti sukurtas. O ką reiškia: sukurti kūrinį? Tai reiškia sužmoginti gamtoje randamą „medžiagą“, pertvarkyti ją, suteikti jai tam tikrą formą, vadinasi, įeiti žmogui į sąlytį su anapus žmogiškąja realybe, galima

⁶⁵ Knygos *Apie Sielą* VII skyriaus pabaigoje Aristotelis rašo: „Apskritai protas, aktualiai mąstydamas, sutampa su savo objektais. Bet ar protas, nebūdamas atskirtas nuo tįsumo (kitai sakant, nuo materijos išraiškų prote, t.y. vaizdinių – K.T.), pajėgia mąstyti tai, kas visai nepriklauso nuo materijos, ar nepajėgia – šitą klausimą svarstysime vėliau.” (431b27-31) Į šį klausimą Aristotelis mums žinomuose šaltiniuose neatsako.

⁶⁶ Derėtų priminti, kad graikiško veiksmazodžio *bouleō* viena iš reikšmių yra *spręsti*.



sakyti, su gamtos daiktais. Kūrinys yra antrinė realybė, nes jis atsiranda iš pirmapradiškesnės realybės“ (Šliogeris 1988: 117).

Aptarę kūrybai reikalingą vaizduotės sampratą ir aptikę joje kūrybinės laisvės užuomazgų, galime pereiti prie meno kūrinio aptarties.

MENO KŪRINYS

Aristotelio darbų korpuse yra keli veikalai, skirti meno kūrinio aptarčiai. Aristotelis gana aiškiai skiria meno rūšis – *Poetikoje* kalba apie tragedijos meną, šiek tiek užsimena apie tapybą⁶⁷, *Politikoje* visą paskutinę (VIII) knygą paskiria muzikos prigimčiai ir jos įtakai auklėjimui, *Retorikoje* paliečia tiek viešo kalbėjimo, tiek poezijos meno sritis. Tačiau prieš pereidami prie atskirų meno šakų ypatybių, manome, jog būtų tikslinga aptarti meno kūrinį kaip tokį. Po įvairių meno kūrinio ontologijos tyrinėjimų turėtume atsižvelgti ir į šią perspektyvą – visų pirma dėl to, kad suprastume, kur ir kokiomis sąlygomis atsiranda meno kūrinys, mums reikia į jį žvelgti kaip į vientisą darinį. Vėliau paaiškės, kokių sunkumų iškyla imantis tokios vienareikšmės meno kūrinio prigimtės analizės.

Kūrinys versus dirbinys

Viena didžiausių problemų, su kuriomis susiduria tyrinėtojai savo tyrimų objektu pasirinkę antikinę meno sampratą yra skirtis tarp kūrinio ir dirbinio. Meno kūrinys šiais laikais dažnai yra laikytinas išsiskiriantis iš kitų dirbinių savo specifiškumu. Kitaip tariant, esti savybių visetas, kuris kokybiškai apibrėžia meno kūrinio esmę ir išskiria jį iš kitų *dirbinių* karalijos. Šiame darbe sąmoningai vengėme nagrinėti klausimą, ar (ir jei taip, tai koku pagrindu) Aristotelis skyręs meno kūrinį ir tiesiog dirbinį. Šią problemą pastebi ir Aristotelio tyrinėtojai – pasak Paulio Kristellerio, iki XVII a. skirtis tarp amatininko dirbinių ir menininko kūrinių neegzistavo nei sąvokiniame, nei prasminiame lygmenyse (Kristeller 1951: 498-499). Ši tema darbui nėra labai svarbi, tad pasakysime tik tiek: nors ši perskyra

⁶⁷ Menkas Aristotelio dėmesys tapybai gali būti aiškinamas psichologiškai – Aristoteliui nebuvo labai įdomūs statiški dariniai – tiek *Fizikoje*, tiek *Metafizikoje* filosofas didelį dėmesį skiria judėjimui (*kinēsis*), jo mąstymo polinkis į judėjimą (per jį ir į gyvastį, nes judėjimas Aristoteliui – gyvybė) aiškiai matyti visame mąstymo korpuse. Panašu, kad būtent dėl šios priežasties jo paprasčiausiai nesudomino tapybos kūrinys, kuris pats savaime yra statiškas.



(meno kūrinys-dirbinys) Aristotelio mąstyme nėra aiškiai išplėtotas, tačiau tam tikros įžvalgos į ją nurodo – ši skirtis slypi žiūrovo ir kūrinio *santykije*. Elementarus pavyzdys galėtų būti žiūrovo santykis su tragedija – tobulai sukurta ir atlikta tragedija sukelia žmogui baimės ir gailesčio jausmą, o per juos – apsisvalymą (*katharsis*). Paprastas dirbinys (tarkime, stalas) tokio jausmo sukelti negali – dirbinį apibrėžia praktinis pritaikomumas, arba tariant Heideggerio žodžiais – reikmeniškumas (Sverdiolas 2007: 90); vadinasi, egzistuoja esmiškas, pamatinis skirtumas tarp amatininko dirbinio ir menininko kūrinio. Kitas labai svarbus bruožas, atskiriantis dirbinį nuo kūrinio, yra jo aiškiai suvoktas praktiškumas – stalas yra skirtas ant jo valgyti, o ne juo grožėtis; kūrinys savo ruožtu, galbūt nėra savitiksliis, tačiau nėra suprantamas kaip teikiantis praktinę naudą.

Ar kūryba yra laisvė?

Šioje vietoje derėtų dar kartą prisiminti tris Aristoteliui svarbius pažinimo būdus: teorinį, praktinį ir poetinį. Jei *theōria* siekia pažinti tai, kas egzistuoja būtinai, tai *praxis* ir *poiēsis* liečia „dalykus, kurie gali keistis“, taip pat dalykus, „kurie gali būti ar nebūti ir kurių priežastis yra tas, kuris kuria“ (NE 1990: 1140a1-2, 1140a11-13). Čia Aristotelis nusako svarbų ypatumą: įvardydamas teorinių mokslų prigimtį kaip ieškančią amžinųjų dalykų, jis ją atskiria nuo poetinės ir praktinės prigimčių – poetiniai ir praktiniai mokslai susiję su kintamybe. Tačiau ši kintamybė nėra suprantama kaip radikalios interpretuotos hērakleitiškasis nuolatinis tapsmas. Tam tikrą pastovumą daiktuose įmanoma įžvelgti – meno kūrinuose jo esti daug daugiau nei amatininko dirbiniuose.

Su šiuo požiūriu sutinka tiek Arvydas Šliogeris (Šliogeris 1988), tiek Hannah Arendt. Filosofė sako, jog „būdami nuostabiai pastovūs, meno kūriniai yra pasauliškiausi iš visų apčiuopiamų daiktų; jų tvarumui beveik nekenkia ardomasis gamtos procesų poveikis, kadangi jų nenaudoja gyvos būtybės, mat toks naudojimas, anaipol neįgyvendinantis jų esminio tikslo, kaip kad kėdės tikslas įgyvendinamas, kai ant jos atsisėdama, gali juos sunaikinti. Taigi jie pasižymi didesniu tvarumu negu tas, kurio reikia visiems daiktams, kad šie apskritai egzistuotų; jie gali išlikti per amžius. Toks pastovumas pradeda savaime reprezentuoti paties žmogaus padaryto pasaulio stabilumą „[...]“. Atrodo, tarsi per meno pastovumą tapo permatomas pasaulio stabilumas, tad nemirtingumo – [...] – nuojauta tapo apčiuopiama, kad švytėtų ir būtų matoma, skambėtų ir būtų girdima, kalbėtų ir būtų skaitoma“ (Arendt 2005: 160-161). Ir pats Aristotelis pastebi meno kūrinio (šiuo atveju tragedijos) išskirtinumą: „poezija yra



filosofiškesnė ir kilnesnė už istoriją, nes ji labiau atskleidžia bendruosius dėsningumus, o istorija – pavienius įvykius.“ (Poet. 1451b8-11) Kitaip sakant, stebimas meno kūrinys mums atkleidžia universalius elgesio modelius, kurie implikuoja pastovumą, o ne kintamumą; bendrybę, o ne partikuliarumą.

Šiuo atveju kaip pavyzdį galėtume pasitelkti Homero epus *Iliadą* ir *Odiseją*, kurių originaliu pavidalu neišliko, tačiau jų turinys buvo šimtmečius giliai įsišaknijęs graikų savivokoje. Kitas pavyzdys galėtų būti Pablo Picasso paveikslas *Guernica*, kuriame atpažįstame mums visiems bendrą mirties ir žiaurumo baimę, egzistenciškai bauginančią akistatą su žmogaus prigimtimi ir poelgiais, netgi su pasaulio kaip tokio žiaurumu. Mūsų nuomone, būtent tokį meną, išreiškiantį universalų žmogiškumą, skatintų kurti ir Aristotelis. Tik tokio meno pavyzdžiuose galima įžvelgti pastovumą, apie kurį kalba Arendt. Tačiau kaip tai susiję su mūsų nagrinėjama meno laisvės tema? Pabrėžtina, kad mąstant apie žmogaus prigimtį gamtiškoji sritis reiškia būtinybę, t.y. būtinybę išnykti: kiekvienas žmogus galiausiai palieka šią žemę, išnyksta. Netgi amžinieji dalykai, kuriuos mes tiriamo teorine žiūra, nėra susiję su žmogumi, tai amžini dėsniai ir principai, pagal kuriuos žmogus gyvena *būtinai* ir miršta *būtinai*. Būtinybės priešprieša yra laisvė. Todėl laisvę galėtume sieti su pasipriešinimu išnykimui – čia laisvė išskyla kaip pastovumo ir įkūnytų amžinybės sfera. Amžinybė gali įsikūnyti per meno kūrinį, kuris išreiškia ne tik amžinus dalykus, bet ir leidžia mums pasijusti laisvais būtinybės akivaizdoje.

Čia dar sykį sugrįšime prie Aristotelio patyrimo modų perskyros. Tai yra dvipakopė perskyra, kadangi taip skirstomos ne tik skirtingos žmogaus veiklos (teorinė, praktinė ir poetinė, kurios skiriasi tikslais ir priemonėmis), tačiau ir žmogaus intelektualinė veikla skirta į šias tris pakopas. Aristotelis *Metafizikoje* rašo: „Taigi, jei kiekvienas protinis užsiėmimas (*dianoia*) yra arba praktinė (*praktikē*), arba gamybinė (*poetikē*), arba teorinė (*theōretikē*), tuomet fizika bus teorinė [veikla].“ (Met. 1025b) Ši ištara nurodo, kad fizika (kaip ir metafizika) yra teorinis mąstymo modusas; sykiu ji daug pasako ir apie kitus modusus – kiekvienas iš jų turi skirtingą *mąstymo režimą*. Kitaip tariant, mes skirtingai mąstome tiek apie teorinius dalykus, tiek apie praktinius, tiek apie poetinius. Mūsų nagrinėjamai meno laisvės ir autonomijos temai šis išskyrimas labai palankus – mat aristoteliškoje schemoje menas gauna visiškai atskirą erdvę tiek veiklos, tiek mąstymo režimuose. Vadinasi, jis yra laisvas ir pats sau gali nusistatyti vertinimo kriterijus. Menas nėra tiesiogiai surištas nei su metafizika, nei su etika. Nėra *eidų* plotmės, kuri nurodytų, kokį meną reikia kurti.



***Mimēsis* vertimo sunkumai ir filosofinės implikacijos**

Viena svarbiausių Aristotelio meno teorijos sąvokų yra *mimēsis*. Iki pat XX a., kai prasidėjo atidesni Aristotelio meno sampratos tyrinėjimai, nebuvo susidurta su problemomis šią sąvoką verčiant. Peržvelgę vertimus tiek į lietuvių, tiek į anglų kalbas galime matyti, kad populiariausias vertinys šiuo atveju būtų „imitacija“. Jono Dumčiaus vertime galime rasti tokį pasirinkimą: „Taigi epinis ir truginis kūrinys, taip pat ir komedija ir ditirambas, didžioji fleitos ir kitaros muzikos dalis, - visi šie kūriniai apskritai priklauso imitaciniam [mimēseis] menui“ (*Poet.* 1447a). Malcolmo Heatho (taip pat S. H Butcherio (1902), Ingram Bywater (1909) Seth Bernadete ir Michael Davis (2002), Joe Sachs (2005)), vertime galime rasti tokią pačią sąvoką – „imitation“. Heathas komentuodamas pasirinkimą versti sąvoką *mimēsis* kaip imitaciją pripažįsta, kad šitoks vertimas nėra visiškai tikslus, tačiau pats tiksliausias, kokį galime rasti (Malcolm 1996: 15). Vertėjas pažymi, jog kai kurie tyrinėtojai prieštarauja tokiam sąvokos vertimui ir siūlo pakeisti jau tradiciniu tapusį vertimą „imitacija“ į „reprezentaciją“. Heathas prieštarauja šiam žingsniui sakydamas, jog, visų pirma, „reprezentacijos“ sąvoka gali būti suprata kaip arbitrali, o *mimēsis* tokio dėmens savyje neturi – ji nurodo į panašumą, o ne susitarimą. Pavyzdžiui, galime žemėlapyje matyti ženklą (simbolį), kuris nurodo (reprezentuoja) miestą, tačiau tai nereiškia, kad tai yra miestas, ar kad tai mimetiškai nusako miestą. Šis simbolis nėra miesto *mimēsis*. Kita svarbi priežastis neversti šios svarbios sąvokos „reprezentacija“ yra ta, jog ji nesugauna visos aibės reikšmių, kurias gali teikti *mimēsis* sąvoka. „Reprezentacija“ yra didelį filosofinį krūvį šiais laikais įgavusi sąvoka – tiek semiotikoje, tiek modernioje estetikos teorijoje, tiek kalbos filosofijoje, – o tokios „priemaišos“ gali trukdyti aiškiai suprasti ir interpretuoti Aristotelio darbus. Pavyzdžiui, šią sąvoką galime taikyti muzikos menui, poezijai ar teatrui, tačiau kaip tokiu atveju vadinti įvairių gyvūnų skleidžiamų garsų mėgdžiojimą – juk tai nėra reprezentacija, o veikiau imitacija (*ibid.*).

Tačiau yra nemaža dalis vertėjų, kurie rekomenduoja šią sąvoką versti kaip „reprezentaciją“ (William Hamilton Fyfe (1926)) arba apskritai neversti – palikti originalų pavadinimą, pavyzdžiui, mimetinis menas arba mimetika. Vienas ryškiausių tokios pusės atstovų yra Aristotelio vertėjas ir jo meno sampratos tyrinėtojas Stephenas Halliwellas, kuris rašo, jog *mimēsis* vertimas „imitacija“ šiais laikais jam atrodo nebenaudingas, nebeatspindintis tikrosios meno esmės, o labiausiai užbrėžiantis



pernelyg siauras meno sampratos ribas. (Halliwell 2002: 153) Galime teigti, kad tokią strategiją tyrinėtojas pasirenka tam, kad atitrūktų nuo platoniškosios mimetinio meno sampratos. Žodis 'imitacija' savyje talpina neigiamą konotaciją, kurią šiajai savo *Valstybėje* suteikęs Platonas. Imitacija implikuoja, jog yra už mūsų aukštesnis pasaulis, kurį lieka imituoti, tokiu atveju meno „pasaulis“ ir menininko kūriniai yra nuvertinami kaip *tik* imituojantys pasaulį, o ne kuriantys ką nors nauja. Halliwello teigimu, tai buvo viena iš pagrindinių nuostatų, kuriai priešinosi Aristotelis (Halliwell 1995: 8, 2002: 155). Versdami *mimēsis* kaip „imitaciją“ mes „apiplėšame“ meno kūrinius ir meno pasaulį. Paliekame jį be jokio ryškaus ir svarbaus metafizinio, ontologinio bei etinio krūvio bei vertiname jį kaip neigiamą. Prisiimame Platonui artimą poziciją, jog menas tik dar viena „kopijos kopija“, o ne mąstome aristoteliškai apie meną kaip apie laisvą erdvę kurti naujus pasaulius. Tiek anglų, tiek lietuvių kalboje žodis 'imitacija' turi menkinamąją konotaciją (Halliwell 2002: 152). Iš mūsų samprotavimo turėtų būti aišku, jog itin svarbių sąvokų Aristotelio tekstuose vertimas reikalauja gilaus filosofinio išsilavinimo, tačiau lieka neatsakytas klausimas, kaip derėtų versti tokią sąvoką? Dėl prieš tai išvardintų priežasčių mums atrodo, jog nei 'reprezentacijos', nei 'imitacijos' sąvokos nėra pakankamos išreikšti šio koncepto kompleksiskumui, todėl šią analizę turėsime galvoje. D. W. Lucasas komentuodamas *mimēsis* sąvoką sako, jog sunku rasti tinkamą anglišką atitikmenį šiam žodžiui, o tiksliausia būtų suprasti šios sąvokos reikšmę kaip „pagaminti ar padaryti kažką, kas yra panašus [turi panašumų] į ką nors kitą“ (Lucas 1968: 55).

Mimetinis menas: laisvas ar suvaržytas?

Pasak Aristotelio, mimetinis menas priklauso *technē* (menas, amatas) sričiai, o dar tiksliau *poiēsis* (darymas) poskyriui. Mimetiniu būdu pagaminti meno kūrinį, Stepheno Halliwello (Halliwell 2002: 153) teigimu, reiškia „sekti gamtos pavyzdžiu“ (*mimētai tēn phusin*). Tačiau šioje vietoje kyla labai natūralus klausimas: kiek menininkas yra laisvas „sekti gamtos pavyzdžiu“, ar sekimas (*mimēzē*) neimplikuoja laisvės netekimo? Tam, kad atsakytume į šį klausimą, turime plačiau panagrinėti, ką Aristoteliui *mimēsis* reiškė skirtingose meno šakose, kurias jis aptaria savo veikaluose.

Pradėsime nuo muzikos meno aptarties, kurią Aristotelis išskleidžia *Politikos* VIII knygoje. Filosofo teigimu, muzikos „ritmuose ir melodijose yra daug pykčio ir romumo, narsumo ir nuosaikumo bei visų šioms priešingų ir kitų būdo savybių atspindžių, gerai atitinkančių jų prigimtį“ (*Pol.* 1340a6).



Vadinasi, muzikos menas seka mūsų jausmų pavyzdžiu, ritmai ir melodijos atspindi mūsų jausmus ir mūsų sielos būsenas. Aristotelis muziką tyrinėja politikos ir auklėjimo kontekste, bet taip pat nusako ir pačios muzikos prigimtį bei tikslą. Jo nuomone⁶⁸, „kai kurių dalykų reikia mokytis ir auklėti turint galvoje laisvalaikio pramogas, ir šie mokomieji bei auklėjimo dalykai yra dėl jų pačių, o tie, kurie būtini užsiėmimui, yra dėl kitų dalykų. Dėl to protėviai ir muziką priskyrė prie mokomųjų dalykų ne kaip būtiną [...] ir ne kaip naudingą, [...] ir ne kaip gimnastiką, stiprinančią sveikatą ir jėgą; tad lieka manyti, kad ji yra laisvalaikio pramoga ir dėl to, kaip matyti, ir buvo įvesta, – mat ji laikoma laisviems žmonėms tinkama pramoga“ (*Pol.* 1338a5-6). Čia galime sučiuopti labai svarbią idėją – muzika yra pati sau tikslas; ji svarbi pati dėl savęs, o ne dėl kažkokių jai išoriškų, anapus jos tvyrančių tikslų. Nors negalime pasakyti, ar Aristotelis pritaikytų šią koncepciją visam menui, o ne tik muzikai, tačiau galime tvirtai teigti, kad Aristotelio supratimas apie muziką ganėtinai panašus į vėlesnę *meno menui* (*L'art pour l'art*) koncepciją.

Tapyba yra kita meno rūšis, kurią aptaria Aristotelis. Jai jis neskiria daug dėmesio, tačiau svarbių minčių tiek meno kūrinio supratimui, tiek laisvės temai čia visgi galime rasti. *Poetikoje* Aristotelis rašo, jog „[...] mėgdžiodami žmonės patiria malonumą. Tai matyti iš to, kad mes su malonumu žiūrime į tiksliai nupieštus atvaizdus tokių dalykų, į kuriuos tikrovėje mums nemalonu žiūrėti, pavyzdžiui, į labai bjaurių negyvų žvėrių pavidalus. Priežastis čia ta, kad įgyti žinių labai malonu ne tik filosofams, bet ir visiems kitiems žmonėms. [...] Iš tikrųjų žiūrovai su malonumu žiūri į paveikslus, nes žiūrėdami jie gali pasimokyti ir pasvarstyti: kas tai yra, koks yra pavaizduotas daiktas“ (*Poet.* 1448b11-22). Iš šio pasąžo matyti, jog Aristotelis kalba ne vien apie „dailųjį“ meną. Jo nuomone, menas gali būti visoks; čia užčiuopiame šiuo metu itin populiarią bjaurasties estetikos idėją – kai paveiksle (ar kitame meno kūrinyje) vaizduojami bjaurūs dalykai, tačiau tai nė kiek nemenkina kūrinio vertės.

Priešpastatydami šią koncepciją Platono meno sampratai galime konstatuoti, kad Aristotelis išlaisvina dailininką nuo turinio apribojimų, tačiau palieka itin svarbų formos grynumo („tiksliai nupieštus“) reikalavimą. Verta pastebėti, jog į paveikslą žvelgiančiam Aristoteliui itin svarbus mąstymas ir žinios („gali pasimokyti ir pasvarstyti“). Tai reiškia, jog mintis, kurią perteikia meno kūrinys, taip pat

⁶⁸ Iš toliau pateikiamos citatos negalime tiksliai pasakyti, ar muzikos meną Aristotelis laiko mimetiniu, tačiau kituose pasąžuose galime rasti tiesioginį muzikos kaip mimetinio meno įvardijimą: „[...] melodijose jau pačiose savaime glūdi būdo savybių imitacija“ (*Poet.* 1340a8)



yra svarbi – žvelgdamas į aristoteliškai suprastą meno kūrinį žmogus apmąsto ne tik turinį, bet ir formos aspektus. *Politikoje* Aristotelis taip pat užsimena apie tapybą: „sukurti pavidalai ir spalvos yra ne būdo savybių atvaizdai, o *greičiau ženklai*, kiek jie pasireiškia kūniškai per afektus“ (*Pol.* 1340a7). Tai viena įdomiausių *Politikoje* randamų įžvalgų, atverianti kelią ir abstrakčiajam menui – Aristotelis turbūt niekada nebūtų įsivaizdavęs, kad abstraktusis menas gali išreikšti kokią nors emociją (ar kad apskritai toks galėtų būti), tačiau galimybė paveikslu parodyti ne tik vaizduojamo dalyko formą, bet ir ženklinti psichologinę būseną⁶⁹ Aristoteliui nėra svetima.

Trečioji meno rūšis, kurią dera aptarti nagrinėjant meno laisvės temą, yra tragedija – šiai meno šakai Aristotelis paskiria visą knygą, aptaria ją labai išsamiai, tačiau mes pasirinksim tik vieną aspektą. Apie tragedijos turinį Aristotelis rašo štai ką: „taigi iš to, kas pasakyta, aišku, kad tikrasis poeto uždavinys – papasakoti ne apie tai, kas įvyko iš tikrųjų, bet apie tai, kas galėtų įvykti ir kas yra galima pagal tikimybę ir būtinybę“ (*Poet.* 1451a-1451b). Kitaip sakant, poetas turėtų kurti kitus galimus pasaulius, o ne nusakyti, kas vyksta šiame pasaulyje. Sugebėjimu perteikti ir komunikuoti protu suvokiamus vaizdus, Stepheno Halliwello nuomone, mimetinis menas ar pasirodymas (tragedija ar komedija) skiriasi nuo namų statymo ar medicinos (Halliwell 2008: 154).

Palikdamas gana didelę laisvę turinio plotmėje, Aristotelis vis dėlto mėgina apibrėžti taisykles, kuriomis sekant kūrėjui turėtų paaiškėti, kokia kūrinio forma yra tinkamiausia ir priimtiniausia. Filosofas *Poetikoje* daugiausiai aptaria fabulą (*Poetika* X; XVII), peripetiją (*Poetika* XI), tragedijos struktūrą ir dalis (*Poetika* XII). Tad galime teigti, jog šiuo atveju Aristotelis, kaip ir tapybos mene, neišlaisvina menininko kurti *kaip* tik jis užsimano (palieka laisvę vaizduoti *ką* nori, tačiau ne *kaip* nori), suformuluodamas aiškas taisykles, kuriomis sekant turėtų būti kuriama tragedija. Vėlesnė meno teorija atsisako netgi formos taisyklių ir ragina kryptingai jas laužyti. Čia galėtume prisiminti Gilles'o Deleuze'o esė „Vienu manifestu mažiau“, kurioje jis aptaria teatrą. Deleuze'as skatina laužyti tradicinius formos reikalavimus (pagrindinis veikėjas – amputuokite jį!) sakydamas, jog tik taip galima išlaisvinti turinį ir išgauti daugiau prasmų iš to paties siužeto (Hamleto nebelieka – atsiranda Merkucijaus plėtotė) (Deleuze 2006: 283-305).

⁶⁹ Tokiu abstrakčiojo meno atstovu galėtume laikyti Marką Rothko, kuris sakėsi kuriąs meną išreiškiantį pamatines žmogiškąsias emocijas – pyktį, baimę, džiaugsmą. (Rothko 2006: 26)



IŠVADOS

Šiame darbe tyrėme laisvos kūrybos ir meno autonomijos užuomazgas Aristotelio filosofijoje. Visų pirma, aptarėme tai, kaip Aristotelis supranta žmogų: manome, jog žmogus turi natūralų (prigimtinių) polinkį kūrybai kaip kad jis turi tokį polinkį teoriniam mąstymui ar praktinei veiklai. Meno sritis, mūsų teigimu, driekiasi ne tik kultūrinėje plotmėje, bet ir yra suponuota gamtiškai, todėl klausėme, kokia gamtiškoji duotis leidžia žmogui pasinerti į kūrybą – taip atradome vaizduotės sritį.

Bandėme išsiaiškinti kaip Aristotelis supranta ir vertina vaizduotę ir jos aktualizacijas (vaizdinius-kūrinius). Išsiaiškinome, kad, skirtingai nei Platonas, Aristotelis vertina vaizduotę labiau teigiamai nei neigiamai, nes ji tampa juslinį pasaulį bei mąstymą jungiančiu sugebėjimu. Aptarę vaizduotės veikimo principus radome tam tikrą autonomiją bei laisvę. Autonomija atsiranda iš to, jog Aristotelis specifiškai traktuoja vaizduotę kaip negalinčią nuspręsti⁷⁰, kas yra tikra, o kas ne. Vaizduotės aktualizuotiems produktams (meno kūriniais) taip pat galime taikyti tokią sampratą. Šioje vietoje mes randame laisvę – vaizduotės atsiribojimą nuo moralumo-nemoralumo bei tiesos-klaidos kriterijaus.

Perėję nuo gamtiškosios žmogaus aptarties svarstome kūrybos ir jos prigimties klausimą – mums tai atrodo svarbu, nes būtent čia atsikleidžia pamatinė kūrybos priešata gamtiškai būtinybei ir būtent čia randame didžiausią skirtumą tarp *gamtiškai* suprasto žmogaus ir *kūrybiškai* suprasto žmogaus, o pagrindinis skirtumas – laisvės įprasminimas ir pasipriešinimas būtinybei.

Darbo pabaigoje giliau aptariame, kaip Aristotelis suprato atskiras meno rūšis – muziką, tapybą ir tragediją – bandome suprasti, kiek ir kokią laisvę šioje srityse leidžia filosofas. Iš atlikto tyrimo galima būtų teigti, jog Aristotelis išslaisvina turinį, tačiau palieka gana griežtas taisykles formai, o tai leidžia daryti išvadą, jog Aristotelis nėra besąlygiškas meno autonomijos bei laisvės gynėjas. Nuolatos lygindami Aristotelį su šiuolaikiniais meno teoretikais taip pat išsiaiškiname, kad jo laisvės samprata nėra beribė – menininkas vis dar turi laikytis tam tikrų „gero kūrinio“ reikalavimų.

Šiame darbe nekėlėme klausimų susijusių su pavojais, kurie gresia, kai menininkams suteikiama per didelė laisvė. Nepaisant kritikos Platonui, manome, jog jo meno cenzūra bei susirūpinimas etiniu

⁷⁰ Manome, jog iš šio supratimo kyla ir žymioji ištara, jog būtent vaizduotė mus klaidina, kai žiūrime į saulę ir galvojame, kad ji tik pėdos dydžio.



jaunuolių lavinimu per meną, yra pakankamai pagrįstas, tačiau galiausiai klausimas atsiremia į pamatinę problemą: individo laisvė ar valstybės gerovė?

BIBLIOGRAFIJA

1. Aquinas, Th. *Commentary on Aristotle's De Anima*, prieiga per internetą: <http://dhspriority.org/thomas/DeAnima.htm> [žr. 2013-06-04]
2. Arendt, H., 2006. *Žmogaus būklė*. Vilnius: Margi Raštai
3. Aristotelis, 1961. *Aristotle's Poetics*. Ed. S. H. Butcher. New York: Hill and Wang. Prieiga per internetą: <http://classics.mit.edu/Aristotle/poetics.html>
4. Aristotelis, 1966. De Poetica. In: W.D. Ross ed. *The Works of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
5. Aristotelis, 1990. Apie Sielą. In: A. Rybelis ed. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
6. Aristotelis, 1990. Poetika. In: A. Rybelis ed. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
7. Aristotelis, 1997. *Politika*. Vilnius: Pradai.
8. Aristotle, 1909. *On the Art of Poetry*, transl. Ingram Bywater, prieiga per internetą: <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/gutbook/lookup?num=6763> [žiūrėta 2013-05-23]
9. Aristotle, 1926. *Poetics*, transl. William Hamilton Fyfe, prieiga per internetą: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=aristot.+poet.+1447a&redirect=true> [žiūrėta 2013-05-23]
10. Aristotle, 1933. *Metaphysics: Books X-IX*, London: Massachusetts: Harvard University Press, Loeb Classical Library.
11. Aristotle, 1995, *Poetics*, transl. Stephen Halliwell, Massachusetts: Harvard University Press, Loeb Classical Library.
12. Aristotle, 1996. *Poetics*, transl. Malcolm Heath, London: Penguin Classics.
13. Aristotle, 2002. *On Poetics*, transl. Seth Bernadete ir Michael Davis, South Bend: St. Augustine's Press
14. Aristotle, 2004. *Metaphysics* (transl. Hugh Lawson-Tancred), London: Penguin Books
15. Aristotle, 2005. *Poetics*, transl. Joe Sachs, Newburyport: Focus Publishing.
16. Bell, C., 1914. *Art*, elektroninė knyga
17. Deleuze, G. 2006. Vienu manifestu mažiau. *Baltos Lankos* 21/22. 283-305
18. Halliwell, S. 2002. *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*. Oxford: Princeton University Press.
19. Husain, M. 2002. *Ontology and the Art of Tragedy. An Approach to Aristotle's Poetics*. Albany: State University of New York Press.
20. Kearney, R., 1988. *The Wake of Imagination. Toward a postmodern culture*, London: Routledge.



21. Kristeller, Paul Oskar. 1951. The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics Part I. *Journal of the History of Ideas*. 12 (4): 496-527.
22. Oakeshott, M., 1991, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis: Liberty Fund.
23. Oakeshott, M., 1933. *Experience and its Modes*. Cambridge: Cambridge University Press.
24. Platonas, 2000. *Valstybė*. Vilnius: Pradai.
25. Rothko M., „The Ideal Teacher“. In: *Mark Rothko: Writings on Art*, New Haven: Yale University Press, 2006.
26. Sabolius K. 2012. *Įnirtingas Miegas. Vaizduotė ir fenomenologija*. Vilnius: Vilniaus universitetas
27. Šliogeris, A. 1988. *Daiktas ir menas. Du meno kūrinio ontologijos etiudai*. Vilnius: Mintis.
28. Sverdiolas, A., 2007. Darbas ir dirbiny. Aristotelinis Heideggerinis svarstymas. *Problemos* (72): 87-95