

AGATA BIELIK-ROBSON

Ironija, tragedija, bendrystė: Richardas Rorty barbaro akimis

Skiriamės vienas nuo kito taip panašiai.

Ewa Lipska¹

Šis straipsnis – tai bandymas pakoreguoti Richardo Rorty'o nuostatas iš tokios perspektyvos, kurią užima asmuo, paties filosofo laikomas barbaru: tas, kuris pats save pašalino iš „žmonijos pokalbio“ dėl užsispyrimo ir kvailumo arba buvo atskirtas nepalankių likimo ir istorijos aplinkybių. Vadinasi, tai bus gana arogantiškas bandymas – pasinaudojant mėgstama postmodernistų fraze, nors šiame kontekste kaip tik netinkama – *ībalsinti bebalsį*, koks yra marginalizuotas barbaras. Dar daugiau, tai bus bandymas ne tik įsiveržti į saloną, bet – kaip paprastai būna su pagiežingais prasimušėliais – ir bandymas nustatyti toną, koreguojant pačius meistrus. Barbaras, iš prigimties budrus ir nepatikus, bandys suvokti Rorty'į kitaip, remdamasis hermeneutine teise suprasti autorių geriau, nei jis pats save supranta. Juk pasipiktinimo kurstomas barbaro įtarumas jam kužda, jog pašnekesys, kurį bendraudami tarpusavyje plėtoja žmonijos pokalbio dalyviai, turi antrąjį dugną, ir šis gali pasirodyti tik žvelgiant iš šalies.

Kuo barbaras grindžia sąvąjį įtarumą? Atsitiktinumas, ironija, solidarumas – šie trys raiškūs šūkiiai, kurie sudaro Rorty'o etinės pozicijos pagrindą, barbaro manymu, dvelkia apgaule ir dėl to skamba nešvariai. Rorty'o skaitymas jam kelia nevirtį: apima pojūtis, kad šių filosofo šūkių potekstė akivaizdžiai prieštarauja tam, kas iš pažiūros sakoma. Abejotina jam atrodo ir rortiškosios ironijos gelmė². Lygiai taip pat jo iš pirmo žvilgsnio entuziastingas atsitiktinumo apgynimas

-
- 1 Ewa Lipska (g. 1945) – lenkų poetė; epigrafu parinkta eilutė iš eilėraščio „Tas pat“ („To samo“) debiutiniame rinkinyje *Eilės* (*Wiersze*, 1967). *Vert. past.*
 - 2 Žr. šios knygos skyriaus „Romantinis papildymas: Charles'o Taylora modernios epifanijos komentaras“ dalį „Kuklus romantinės ironijos žavesys“.

regisi kupinas seklumų³. Vis dėlto didžiausią įtarumą jam kelia trečioji postmodernio organono kategorija – *solidarumas*.

* * *

Ironiškoji antropologija, kuri buvo svarstyta ankstesniame skyriuje, turi didžiulį natūralaus solidarumo potencialą; mūsų plušėjimo pasaulyje komiškas kelia melancholiškai giedrą bendrystės jausmą, kuris prasismelkia per užtvaras, sukurtas visokeriopų tragizmų, patosų ir apviltų troškimų. Žadina užuojautą, gimstančią iš „paprastos žmogiškos nelaimės“ bendrumo, iš to nepretenzingo, įprasto, kasdieniško blogio, kuris neieško jokie dramatinio pastiprinimo, jokių ypatingų išraiškos priemonių, kad būtų pastebimas. Ironiškoji antropologija atveria visuotinės žmonių lygybės prieš likimą vaizdą. Jos gaivalas yra ne *skirtumas*, o *nuskirtinimas*.

Taigi ironiškoji antropologija numato, kad žmonių solidarumas spontaniškai įsišaknija ten, kur pasirodo bendras likimas: ten, kur prabyla *žmogiškosios būklės visuotinybės*. Tačiau Jeanui-François Lyotard'ui, – postmodernių pokyčių įsikūnijimui, – *conditio humana* sinonimas yra „baisus, senovinis išgyvenimo triūsas“, monotoniškas plūkimasis dėl išlikimo, o ši „civilizuota žmonija“, kitaip nei barbariškoji, metė, kad galėtų atsidėti naujiems uždaviniams: įmantriam vartojimui, estetinei idėjų komplikacijai, beatodairiškai tekstų, kūrinių ir daiktų perprodukcijai. Lyotard'as atmeta žmogiškosios būklės sferą kaip „prasčiokišką“

3 Būdas, kuriuo Rorty aiškina atsitiktinumą, kelia tam tikrų įtarimų. Juk kas yra likimas, jei ne prievarta? Žmogus, apibrėžiamas savo būklės požiūriu – kaip būtybė, konfrontuojanti su atsitiktinumu, – priima jos pasekmes kaip nepašalinamą žmogaus kančią, *common human unhappiness*, apie kurią nepaliaujamai kalba žmogiškosios būklės teoretikai. Tačiau Rorty'o siūloma atsitiktinumo samprata nebeturi nė pėdsako to žiaurumo, kuris dar ryškus Friedricho Nietzsche's darbuose (kad ir jo garsiausiame aforizme: „Kas manęs nepražūdo, tas mane sustiprina“), ar netgi įprastų nemalonių savybių, apie kurias mums nuolat primena Sigmundas Freudas. Rorty'o supratimu, atsitiktinumas – lengvas ir patrauklus – yra vien proga didesnei laisvei: „Laisvė, – rašo Rorty, lakiai interpretuodamas Nietzsche'ę ir akivaizdžiai nurododamas į Georgą Wilhelmą Friedrichą Hegelį – yra įsisąmonintas atsitiktinumas“ (Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 26). Buvimas „natūralių jėgų produktu“ (*ibid.*, p. 28) nesukelia fatališkų pasekmių; Rorty pasirodo visiškai kurčias žodyje *conditio* glūdinčioms dviprasmybėms. Todėl vienintelė „jėga“, kuri pasirodo Rorty'o darbuose – perimta iš Haroldo Bloomo, bet atitinkamai išlėkštinta – tai „poetinė jėga“, *strong poet* jėga, su kuria individas kovoja dėl pripažinimo rinkoje, užvaldytoje daugeriojų svetimų įtakų.

ir drauge paneigia įprasčiausią, kasdieniškiausią saitą, užsimezgantį tarp žmonių, kurie vienodai jaučiasi besiginčijantys su likimu. Užuoat tą ryšį pripažinęs, įsivaizduojamame civilizacijos žemėlapyje jis nubrėžia padalijimo liniją, gilią tarsi Marianų lovys, – skirtumą, kuris, viena vertus, neįveikiamas; kita vertus – tikras iššūkis postmoderniajai etikai. Etikai, kuri vienu metu skatina neribotus skirtumus ir kviečia solidarumui.

Lyotard'o apibrėžtis atviru turiniu išsako tai, kas Rorty'o darbuose skamba disonuojančia gaida, atliekant subtilų ir diskretišką pašalinimo judesį; tai toji nata – nors vien netiesiogiai – išduoda tikruosius jo moralinės žinios adresatus. Tai gyventojai iš „turingų Vakarų“, kur vietoje Dvasiščio ir Kario, – kaip reikėtų suprasti, barbariškų valdovų, – viešpatauja alternatyvus triumviratas: Turtingas Estetas, Terapeutas ir Vadybininkas. Likusieji atrodo esą pašalinti iš geradariškios tarpžmogiškojo solidarumo sferos, jie yra, panašiai kaip Lyotard'ui, „toji kita žmonijos pusė“, atsivadusi „išgyvenimo uždaviniui“ ir jo „barbariškam paprastumui“. Skirtumas, – kuris postmodernioje trejybėje eksponuojamas kaip geras ir visai pageidautinas, – čia, regis, įsirežia pernelyg giliai, kad galėtų megztis bendrystės ryšiai, bendros atsakomybės pojūtis, svetimumą pajėgi įveikti užuojauta⁴.

4 Lyotard'ui artimas Rorty kaip kontrastą šiuolaikinio Vakarų intelektualo tipui iškelia aiškiau neapibrėžtą likusią žmonių ir akcentuoja jos savaime suprantamą alienaciją. Intelektualą nuo likusio pasaulio skiria kaip tik jų nevienodi „uždaviniai“. Kai žmonija galynėjasi su *ancient task of survival*, intelektualas dorojasi su iššūkiu, analogišku Lyotard'o „kompliakacijai“, būtent su „uždaviniu išrasti naujas metaforas“: „Intelektualai – tai žmonės, – rašo Rorty straipsnyje ‚De Manas ir Amerikos kultūrinė kairė‘ (‚De Man and the American Cultural Left‘), – kurių talentai padeda jiems įgyvendinti perrašymo tikslą – atrasti naujas metaforas, žodžius, kuriais galima būtų suformuluoti naujas pažiūras ir troškimus. Tai žmonės, nesitenkinantys žodynu, kuriuo jie buvo socializuoti, ir pajėgūs išgalvoti naują. Tai savikūriai, kadangi jiems pasiseka pabėgti nuo moralinio ir politinio žodyno, kuriame užaugo, ir tapti naujais žmonėmis perkūrus savo savivaizdį. Jei intelektualai ir išlaiko nuovoką apie kitų žmogiškų būtybių poreikius, jaučiasi su jais susvetimėję – su visais tais, kurie nekalba nauja kalba, kurią intelektualas sugalvojo, kad sukurtų save. Taip pat jie jaučiasi kalti, kad savo projektais negali atsilipti į poreikius visų kitų, kuriems trūksta savikūros ir saviperrašymo gebėjimų“ (Richard Rorty, *Philosophical Papers*, t. 2: *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 136; išskirta cituojant – AB-R). Nejaugi? Bet net jei intelektualas tokiu atveju ir pajunta kokius nors sąžinės priekaištus, tai verta vis dėlto prisiminti, kad jo neaiškus kaltės jausmas yra tik socialiai priimtina kaukė, pridengianti kur kas gilesnę ir autentiškesnę emociją – panieką. Jo naujovės siekiamasis – tasai žodis cituotoje ištraukoje pasirodo pribloškiamai dažnai – visiškai dera su Lyotard'o išgirtu daugybiškumu, sudėtingumu, komplikacija ir tuo pat metu turi, kad ir tyломis, priimti jo atliktą žmonijos padalijimą į dvi viena kitai svetimas dalis.

Nepaisant to, ką mums bando įteigti postmodernioji etika, *skirtumas nėra akivaizdus solidarumo sąjungininkas*. Ypač jei tasai skirtumas yra išties rimtas, gilus, „civilizacijos konflikto“ lygmens (bent jau taip reikalą nušviečia Lyotard'as), o ne tik pritaikytas masiniam vartojimui, dekoratyvus, panašiai kaip Davido Riesmanno „marginalūs bruožai“; padedantys pabrėžti smulkius skirtumus saugaus konformizmo rėmuose. Būtent tokio *rimto skirtumo* akivaizdoje – ir tik tokio skirtumo akivaizdoje – gali paaiškėti, ar postmodernus lozungas „laisvė, įvairovė, solidarumas“⁵ yra šis tas daugiau nei efektinga tuščiažodystė. Patyliukais įvedant Lyotard'o padalijimą ir numanomai kreipiantis į tuos, kurie nesiskiria tuo vienu esminiu požiūriu, jog sudaro ekonominį pasaulio elitą, šis lozungas sušvinta ypatinga šviesa. Matomas barbarų, išmestų iš sodo, akimis jis atrodo tarsi kiaurai apgaulingas būdas įtvirtinti to elito viršenybinę *tapatybę*. Ir įtvirtinti tuo veiksmingiau, kad leidžia elitui puoselėti nesudrumsčiamą moralinio pranašumo jausmą prieš tuos, kurie lieka abejingi jo šūkiams⁶.

Betgi nieko keista, kad lieka abejingi: to lozungo pagrinduose glūdi ypač sukta veidmainystė. Lozungas, iš pažiūros skirtas visiems ir atviras, iš tiesų pasirodo esąs „pašalinimo gestas“. Teisingai užsigavęs barbariškos daugumos žmogus instinktyviai jaučia, kad ten, kur nėra pagarbos vadinamajam *terrible, ancient task of survival*, nėra vietos *jokiai* pagarbai, tolerancijai ar solidarumui. Dėl to jaučiasi esąs skirtumo auka; skirtumo, kurį tarpusavyje panašūs laimingi išrinktieji iš *affluent West*, nesuvokdami paradokso, iškėlė kaip savo moralinę vėliavą. Jaučia – ir yra teisus – kad atkirte save nuo kategorijų, būdingų įprastai žmogiškajai būklei, prarado ryšį su sfera, kuri žmones įtraukia į natūralų nuskirtinimo gaivalą ir drauge kelia bendrystės jausmą spontaniškai, be specialios agitacijos poreikio.

5 Zygmunt Bauman, „O ponowoczesnym stanie rzeczy“, rozmowa z Zygmuntem Baumanem, *Opcje: Kwartalnik Kulturalny*, 1997, Nr. 1 (16), p. 85.

6 Paprasčiausiai pavadinti likusią žmonijos dalį, atsidavusią išgyvenimo triūsui, barbarais (*vide Lyotard'ą, taip pat Rorty'į, kurio kandžios pastabos apie Dvasiškių ir Karių pasaulį krypsta prie to paties*), yra patogi hierarchizuojanti strategija, kuri patenkina du esminius emocinius poreikius: leidžia išlaikyti pergalingą viršenybės prieš likusį pasaulį pojūtį ir drauge išsaugoti jautrumą, pasižymintį ypatingai „sudėtingu“ dalykų matymu. Tokiu būdu postmoderniems komplikuotojams pavyksta retas menas: juk net jautrumo dorybė, kuri – pagal žinomą (ir teisingą) Simone Weil aforizmą – turėjo pabėgti iš jų pergalingos stovyklos ir atsidurti nugalėtųjų pusėje, lieka vis dėlto pas nugalėtojus. Toji *dorybė nugalėtojų stovykloje* yra tobula ideologija, vadinasi, tokia, kuri neleidžia iškilti – nepaisant Rorty'o patikinimų – nė menkiausiems sąžinės priekaištams.

Rorty'o parafrazė

Parafrazė yra pagrindinis Rorty'o ginklas prieš filosofus, su kuriais jis sutinka *ne visai* – tai nesunku aptikti, sekant jo atliktas tokių mąstytojų kaip Michaelas Okeshottas ar Haroldas Bloomas travestacijas⁷. Jei barbaras, kuris trainiojasi salono pasieniais, nori prasibrauti į vidurį, jis griebsis kaip tik parafrazės: bandys įsiterpti į meistro kalbą ir kartu pabrėžti savo skirtingumą. Bandys jam paaiškinti, kad siūloma ironiškai solidari laikysena atitinka reikalo esmę – betgi ne visai.

Kokiomis sąlygomis kvietimas visuotiniam solidarumui gali tapti kažkuo daugiau nei vien gerų ketinimų deklaracija? Kyla du esminiai klausimai: ar įmanomas *solidarumas anapus bendrystės pojūčio* – taigi solidarumas su kitais gilėjančios fragmentacijos ir *dissémination* sąlygomis, kurios būdingos postmoderniems „skirtumo diskursams“? Jeigu ne, ar įmanomas *bendrumo pojūtis be apčiuopiamos žmonių vienovės*, vadinasi, išvengiant grįžimo prie žmogaus prigimties sampratos?

Jei atsakymas į abu klausimus yra neigiamas, vadinasi, atsidūrėmė tipiškoje postmodernios minties aklavietėje: solidarumas reikalauja tam tikro bendrystės pojūčio, vis dėlto bendrystės samprata iškart ima bauginti „totalizuojančia“ žmogaus prigimties vizija. Drauge su žmogaus prigimties samprata atmetę bet kokią žmonių vienovę, atsisakome justti minimalų bendrą ryšį su kitais žmonėmis, o be jo kvietimas solidarumui tampa paprasčiausiai beprasmis. Kita vertus, bet koks bandymas sustabdyti tolesnę fragmentaciją gresia sulaukti kaltinimo piktnaudžiavimu *discursive power* ir iš to kylančiomis represijomis. Ir taip blogai, ir anaip negerai.

Vis dėlto atrodo, kad į antrąjį klausimą galima atsakyti teigiamai, išvengiant nuopuolio į senas filosofijos nuodėmes. Tačiau Rorty'o pasiūlymas solidarumą su kitais pagrįsti užuojauta visoms kančią patiriančioms būtybėms, atrodo nepakankama. Netgi dar daugiau: tai pavojingai paprastas sprendimo variantas, kuris iš tiesų yra kur kas sudėtingesnis ir filosofiška reiklus.

Rorty'o argumentacija yra gerai žinoma: įsitikinęs, kad mąstymas žmogaus prigimties kategorijomis sukuria klaidinančią rūšinės vienovės sampratą ir paskatina niveliuoti kultūrinius, istorinius bei tarpasmeninius skirtumus, nusprendžia savo kvietimą solidarumui pagrįsti kiek įmanoma minimaliais pagrindais be

7 Žr. šios knygos skyrių „Ar įmanomas postmodernus dvasingumas?“.

represyvių pasekmių⁸. Rorty išaknydina mūsų solidarumą su kitais užuojautoje: jo požiūriu, gebėjimas jausti skausmą yra pakankamas pagrindas tam, kad užjaustume visus skausmą patiriančius, ypač jei šie yra žiaurumo aukos: *cruelty is the worst thing we do*; „žiaurumas, – tvirtina Rorty, – yra blogiausia, ką sau leidžiame⁹. Taigi užuojauta apima visas gyvas būtybes, ir žmones, ir gyvūnus, tačiau solidarumas su žmonėmis remiasi kažkuo daugiau – tuo, kad žmonės sugeba apie savo skausmą papasakoti. Gebėjimas jausti skausmą ir gebėjimas verbalizuoti skausmo patirtį yra bendras visiems žmonėms, nors tos išraiškos rezultatai skiriasi be galo.

Nors ši koncepcija yra tikrai minimalistinis sumanymas, visgi nėra akivaizdu, ar Rorty'ui pavyksta išvengti universalistinio žmogaus prigimties diskurso. Pirma, galima jam priekaištauti, kad, susitelkęs į tokią savybę kaip „gebėjimas jausti skausmą“, jis atlieka būdingą etnocentrinę projekciją: tradiciniu Apšvietos gestu primeta Vakarų liberalo jautrumą visoms kitoms kultūroms. Galiausiai juk vien biologinis gebėjimas jausti skausmą jokiū būdu nelemia, kokį *santykį* su skausmu įgis kuri nors kultūra. Gebėjimas jausti skausmą automatiškai nereiškia, kad skausmas visada yra blogis ir kad visada reikia jo vengti. Rorty'o tezė nuslysta nuo banalybės į klastotę kaip tik tada, kai biologine duotybe grindžia normatyvinę plotmę. Nuostata vengti skausmo ar sumažinti žiaurumą nejučia virsta universalialia prigimtimi, būdinga žmogui apskritai: Rorty, iki tol „liberalus ironikas“, jautrus skirtumams tarp žmonių, tampa liberalu *tout court*¹⁰.

8 Rorty straipsnyje iškalbingu pavadinimu „Solidarumas ar objektyvumas?“ taip pristato žmogaus prigimties idėją, kuriai prieštarauja: „Esame objektyvistinės tradicijos paveldėtojai, o ši remiasi prielaida, kad mes privalome išeiti anapus savo bendruomenės ribų ganėtinai ilgam, kad galėtume ją tirti iš išorinės perspektyvos, tai yra, atsižvelgdami į tai, ką ji turi bendra su kiekviena kita – esančia ar galima – žmonių bendrija. Tokia tradicija kuria svajonę apie galutinę bendruomenę, kuriai pavyks peržengti skirtis tarp to, kas natūralu, ir to, kas socialu, ir kuri įgalins solidarumą be parapinių savybių, išreiškiantį neistorišką žmogaus prigimtį“ (Richard Rorty, „Solidarity or Objectivity?“, in: John Rajchman, Cornel West (eds.), *Post-Analytic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1988, p. 4).

9 Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. xv.

10 Susidaro įspūdis, kad santykio su skausmu ir kančia klausimu Rorty netoleruoja jokių kultūrinių skirtumų: juos pamini tik tam, kad nevienaprasmiškai pasmerktų. Straipsnyje „Heideggeris, Kundera, Dickensas“ pateikia kandžią aliuziją į pirmąjį jo herojų, pasirodydamas (galiausiai ne pirmą kartą) kaip liberalas, stokojantis subtilios dovanos – reliatyvizuojančios ironijos: „Asketiškieji dvasiškiai, – rašo jis, įsivaizduodamas priešiškas etnines grupes, kuriose gebėjimas pakelti skausmą yra viena svarbių *Kriegstugende*, karinių dorybių, – neturi kant-

Taigi „parapinį solidarumą“; kurį jaučiame saviškiams iš tos pačios kultūrinės aplinkos, papildo solidarumas vienodumo pagrindu, kurį suteikia bendras gebėjimas patirti skausmą. Tai, kad ši bendrystė išsiplėčia iki mūsų giminaičių iš gyvūnijos pasaulio, nepaveikia visos argumentacijos architektonikos, būdingos tradicinėms žmogaus prigimties koncepcijoms. Juk bendrystė čia yra sukuriama *vienodumo prielaidos* pagrindu, teigiant tam tikrą esminę *savybę*, kurią *turime* visi – neišskiriant nė gyvūnų, bet tai šiuo atveju visiškai nėra svarbu. Kaip tik šis *turėjimas* – ant *buvimo* ir *sambūvio* metmenų organiškai besikuriančio solidarumo kaina – akivaizdžiai išduoda „natūralistini“ sąmoningumą, nuo kurio, nepaisant deklaracijų, Rorty nepajėgia pabėgti¹¹.

Dvi užuojautos

Solidarumas, kuris mezgasi buvimo ir sambūvio su kitais tinkle, tiesiogiai nurodo į žmogiškosios būklės sąvoką: senovinę bendrystės likimo akivaizdoje sampratą. Kalbėdama apie *grįžimą* prie žmogiškosios būklės sąvokos, žinoma, įtaigauju, kad ji yra ankstesnė nei filosofijos sukurta prigimties sąvoka. Kaip beveik įprasta, dramatos – žaismės tarp tų dviejų sąvokų – scena yra senovės Graikija, kur klostėsi įtempti santykiai tarp tragedijos ir kaip tik užgimstančios filosofijos. Konfliktas tarp jų yra raiškiai vitgenšteiniško pobūdžio: iš esmės tai ginčas tarp to, ką galima *pasakyti*, ir to, ką galima tik *parodyti*. Visa graikų tragedija remiasi žmonių likimo bendrystės pripažinimu ir katarsiniu patyrimu: ji pasirodo kaip pavyzdinis žmogiškosios būklės išraiškos būdas. Ne aprašo tą būklę, ne

rybės su žmonėmis, kurie mano, jog vien paprasta laimė, vien paprastas kentėjimo sumažinimas gali būti pakankamas atlygis už *Seinsvergessenheit*, būties užmarštį“ (Richard Rorty, *Philosophical Papers*, t. 2: *Essays on Heidegger and Others*, p. 72). Leisdamas sau perdėm neironiškai pasipiktinti „kitomis kultūromis“, Rorty atlieka klasikinę etnocentrinę projekciją, kurios mechanizmas mums puikiai pažįstamas nuo Apšvietos laikų.

- 11 Tokią argumentaciją – mano požiūriu, įtikinamą, – pateikia Normanas Gerasas savo knygoje *Solidarumas žmonijos pokalbyje* (*Solidarity in the Conversation of Mankind*). Jis teigia, kad Rorty noromis ar nenoromis pats vadovaujasi tokia samprata dukart: nurodydamas mums visiems bendrą gebėjimą jausti skausmą ir išskeldamas mums visiems duotą kalbinę dispoziciją formuoti naujus savikūros žodynus. Geraso argumentai krypsta prie minties, kad Rorty'o solidarumas visai nėra *ungroundable*, taigi „be pagrindų“; jo nuomone, tasai solidarumas kaip tik remiasi solidžiais, Apšvietai būdingais pagrindais, tik jie yra kruopščiai užmaskuoti.

analizuoja, vien tik – pagal Ludwigo Wittgensteino nubrėžtą skirtį – parodo. Tačiau filosofija remiasi kiek kitokiomis prielaidomis. Nekvestionuodama žmogiškos bendrystės, tvirtina, kad to, kas ją lemia, neįmanoma štai imti ir paprastai parodyti, nes to nepakanka: bendrystės pagrindų reikia ieškoti intelektualinio tyrimo ir kontempliacijos keliu.

Filosofinio triūso vaisiumi tapo žmogaus prigimties sąvoka. Tad iš pradžių, pirminės hipotezės teisėmis, galima sakyti, kad žmogaus prigimties sąvoka yra ne kas kita, kaip *bendros būklės hipostazė*: hipostazė, taigi, įpavidalinimas filosofinė kategorija kažko, kas pirma pasirodo kaip *neapibrėžtas panašumo ir bendrystės įspūdis*. Jei būklės sąvoka kaip tik išreiškia tą nesugaunamumą ir impresinį miglotumą, prigimties sąvoka jau siekia filosofinio tikslumo. Dėl to žmogaus prigimties sąvoka yra ir *conditio humana* idėjos filosofinė interpretacija, ir kartu – filosofinė išdavystė. Pamatinis *bendro likimo panašumas*, apie kurį byloja graikų tragedija, pakeičiamas pamatine *bendros esmės vienove*, kuri yra jau griežtai filosofinė tema¹². Tokiu būdu esmė, esencija, prigimtis tampa bendražmogiškojo likimo hipostazėmis. Todėl žmogaus prigimtis yra – aiškiai ir konceptualiai – būtent tai: *vienovė įvairovėje*. O žmogiškoji būklė nurodo į *bendrybę įvairovėje* – mažiau įpareigojantį būvį, ne iki galo apibrėžtą, nesuvedamą į jokią sučiuopiamą ypatybę. Būklės kategorija – kaip tik dėlto, kad netiksli – yra lanksti sąvoka, išplaukusi ir tolerantiška atskiriems skirtumams ir nukrypimams; o prigimties sąvoka – kaip tik dėlto, kad siekia tikslumo – yra kur kas labiau stangi ir vienapasmė. Dėl to ji nepalyginamai lengviau pažeidžiama postmodernių kritikų, kurie prikiša jai dirbtinės vienovės kūrimą ir skirtybių slopinimą.

Žmogaus būklės kategorija – kaip būvio, kurį galima parodyti, tačiau kurio neįmanoma aprašyti – glaudžiai siejasi su *nuskirtinimo* [odróżnicowanie] samprata. Nuskirtinimo patirtis, kurią René Girardas pirmasis pavadino *dedifférenciation*, yra ypatinga patirties rūšis: bendrystės išgyvenimas visuotinėje, ku įprasčiausioje kančioje, kuri paliečia visus, atsitiktinai ir akiai. Taigi nuskirtinimas – tai individualių skirtumų momentinio išnykimo būseną, kurią išgyvena „aukų bendruomenė“¹³.

12 Tai lakoniškai ir tarpiai nusakė Julia Kristeva, aprašydama filosofinę Narcizo mito metamorfozę: „Mitinė tragedija persikūnijo į meditaciją ir introspekciją“ (Julia Kristeva, *Tales of Love*, translated by Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press, 1987, p. 377).

13 James G. Williams, *The Bible, Violence and The Sacred: Liberation from the Myth of Sanctified Violence*, San Francisco: Harper Collins Publishers, 1991, p. x. Naudojuosi terminu,

Nuskirtinimo būsenoje gailėstis ir baimė – du aristoteliški tragedijos išgyvenimai – pasiekia tokį intensyvumo laipsnį, kad išblukina ribas tarp asmenų, ir juos pagauna galinga užuojautos banga¹⁴. Tad ši užuojauta nėra vien malonus

kurį René Girard'as pasiūlė knygoje *Violence et le sacré*: čia *dedifférenciation* reiškia sulyginimą žmogiškosios būklės akivaizdoje, kuriant „aukų benduomenę“. Girard'o svarstymai veda prie išvados, kad kultūra, kuri praranda gebėjimą generuoti nuskirtinimo ritualus, drauge praranda galimybę generuoti bendruomeniškumo patirtis. Nuskirtinimas yra socialiai rizikinga ir pavojinga būklė – pabrėždamas jos ambivalentišką pobūdį Girard'as dažnai kalba apie „skirtumų krizę“ – vis dėl to ji yra absoliučiai būtina. „Šventės metu, – rašo Girard'as knygoje *Prievarta ir šventybė*, – atgaivinama kultūros tvarka pakartojant steigties patirtį, pradžią, kuri suprantama kaip visokeriopo gyvybingumo ir vaisingumo šaltinis. Ir iš tikrųjų atkartojama situacija, kai baimė patekti į nesibaigiančią prievartą yra pati stipriausia, o bendruomenė *glaudžiausiai susivienijusi*“ (taigi nuskirtinta, stipriausiai išgyvenanti savo vidinį vieningumą – AB-R; René Girard, *Sacrum i przemoc*, przekład Maria i Jacek Plecińscy, Poznań: Wydawnictwo „Brama“, 1993, p. 169). Su nuskirtinimu, kuris pasižymi neabejotinai pozityviomis pasekmėmis – suvienija, sulygina bendruomenės narius, leidžia akivaizdžiai patirti jų bendruomeninę priklausomybę, atšviežina steigties momentą, susaisto tarpusavyje – visuomet jungiasi ir prievartos grėsmė: „Ribų nutrynimą – rašo Girard'as, – lydi prievarta ir nesantaika. Pavaldiniai svaidosi įžeidinėjimais vyresnybei; skirtingos visuomenės grupės pašiepia ir koneveikia vienos kitas. Siautėja ginčai ir chaosas“ (*ibid.*, p. 166). Dėl to ritualinė šventė reikalinga tam, kad būtų suaktyvinamas vien pozityvus nuskirtinimo efektas, sutramdant negatyvias skirtumų krizės pasekmes: „Reikalinga pakartoti palankias gaivališko vieningumo pasekmes, kiek tik įmanoma neįsileidžiant į siaubingą ankstesnį jo etapą, kuris [...] vertinamas negatyviai“ (*ibid.*, p. 170). Todėl postmodernizmas, tęsiantis Vakarų civilizacinį procesą, pasirodo kaip paskutinis balsas kovoje *prieš nuskirtinimą*, kartu su pastarojo pageidautinu poveikiu. Juk raiškiai pabrėžiama *skirtumo pirmenybė* turi stabdyti agresiją, kylančią iš poreikio suvienodinti visus visuomenės narius; vis dėlto drauge ji blokuoja pozityvias bendruomeniškumo patirtis, kurios suteikia vertę bendram buvimui visuomenėje, kultūroje, civilizacijoje – vadinasi, didžiosiose viršasmėninėse institucijose, suvokiamose kaip *bendri projektai*. (Apie krizę, kuri ištiko būtent taip suvokiamas bendruomenines patirtis – taigi ne kaip negyvų vienodumo jausmą, tačiau kaip juntamą bendrą sumanymą, „kažką, kas daroma kartu“ – žr. taip pat žymią Alasdair'e'o MacIntyre'o esė „Ar patriotizmas yra dorybė?“.)

- 14 Aristotelis *Poetikoje* pateikė klasikinę *katharsis* apibrėžtį – kaip ypatingai stiprų patyrimą, kylantį išgyvenant tragišką siužetą, kuris, „sužadindamas gailėstį ir baimę, apvalo šiuos jausmus“ (Arystoteles, *Poetyka*, przekład Henryk Podbielski, Warszawa: Biblioteka Narodowa, Wydawnictwo Ossolineum, 1983, p. 17. Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, [„Poetiką“ vertė Marcelinas Ročka], Vilnius: Mintis, 1990, p. 284. – *Vert. past.*). Taigi *katharsis* yra būseną, kurioje gailėstis ir baimė, kuriuos žiurovas jaučia, sekdamas tragiškojo veikėjo peripetijas, tampa „apvalyti“: palaiptu stiprėja, o pasiekę kritinį nemalonumo slenkstį, pratrūksta paradoksaliu palengvėjimo pojūčiu, kuris apima susitaikius su savo likimu. Todėl *katharsis* visada yra pritariantis: pasiūlo bendrystės jausmą mainais į pripažinimą visiems bendrų negalimybių, apibrėžiančių žmogiškąją būklę.

nusiteikimas artimojo atžvilgiu – blyški versija, kilusi iš XIX a. moralistikos, davusios dingstį nirtulingoms Nietzsche's filipikoms prieš „gailesčio išgyvenimą“. Priešingai, jos jėga yra tarsi uraganas, beveik dionizinė: juk ji turi momentiška panaikinti *principium individuationis*, kad visi individai pasijustų iš pagrindų tarpusavy susisaistę ir nuskirtinti – tačiau ne dėl kokios nors vienos *savybės*, kurią visi turi, o dėl panašios *situacijos*, savo padėties likimo akivaizdoje, kurioje visi, be išimties, yra atsidūrę¹⁵.

Pokyčiai, susiję su modernybės *civilizaciniu procesu*, lėmė, kad nuskirtinimas – įsiūbuotų aistrų būseną, kurią asmuo pasiekia, anot Victorio Turnerio apibrėžties, dėl „ritualinės transformacijos“; – pateko į sąrašą uždraustų patirčių, nederančių *civilized man*, kuris visuomet, visomis aplinkybėmis išlieka izoliuotas, savimi pasitikintis, tvariai išsiskiriantis individas. Nuskirtinančių patirčių trūkumas, būdingas individualistinio Vakarų žmogaus gyvenimui – nuo antikinio *katharsis* ar bakchantiško šėlo iki minios gaivalo patirties – lemia, kad jis nepajėgus *išgyventi* bendrystės su kitais žmonėmis. Jo bendrystės idėja – jei ją apskritai turi – yra būtent tik *idėja*: diskursyvi, abstrakti ir bejausmė. Tačiau bendrystė, į kurią nurodo žmogiškosios būklės kategorija, yra *patirtinio* pobūdžio; jos nelydi jokios sąvokos, vien tam tikro sunkiai apibrėžiamo solidarumo pojūtis, kuris pasirodo ritualinėje nuskirtinimo transformacijoje¹⁶.

15 Artimiausias antikiniam *katharsis* atrodo patyrimas, kurį Milanas Kundera *Juoko ir užmaršties knygoje* pavadino *litost*: Kunderai tai yra neišverčiamas archajiškas žodis, kuris savyje išlaikė dalelę nuskirtinančios transformacijos. *Litost* nurodo tam tikrą labai intensyviai išgyvenamą bendrystę su viskuo, kas, nepaisant visų skirtumų, yra tos pačios būklės auka: gimsta, dauginasi ir miršta. Šio patyrimo intensyvumas yra toks staigus ir persmelkiantis, kad išmuša psichiką iš nustatytų vėžių, bloškia į pasaulio beribiškumo sūkurį ir akimirksniu beveik visai nustelbia atskirumo ir skirtingumo pojūtį. Taigi *litost* pasiima su savimi į kelionę, kuri panaši į Mahometo keliones per septynis pasaulius: Aš atsikrato savo monadinio išskirtinumo ir, pagautas nuskirtinančios užuojautos, akimirksniu tampa viskuo. Ir nors Kundera apie tą patyrimą rašo kandžiai, kaip apie būdingą čekų-slavų lyrinę negalią, tačiau ji kaip sykis atitinka graikų *katharsis*, kurį Aristotelis nusakė kaip gaivalingą užuojautos šėlą, pasiutusį gailestį ir baimę, tokius stiprius, kad stačiai „nepakeliamus“.

16 Civilizuotame pasaulyje užuojauta įgauna santūresnę formą. Atrodo, kad Rorty savo *compassion* koncepciją modeliuoja ne iš katarsinių patirčių, bet būtent iš „natūralios užuojautos teorijos“, sukurtos Adamo Smitho, labai populiarios ankstyvojo kapitalizmo buržuazijos visuomenėje, kuri norėjo išsaugoti plėšrų individualizmą, įgalinantį ekonominę sėkmę, ir kruopelę krikščioniškosios *agape*, nors jau įgijusios saugią, tvarkingą formą. Natūrali užuojauta, kuri tapo XIX a. filantropijos pagrindu, remiasi kaip tik priešingomis prielaidomis nei tos, kurios sudaro Aristotelio *katharsis* koncepcijos pagrindą. *Katharsis* įmanoma tik dėl

Postmodernioje idėjų dëlionėje kaip tik prarastas solidarumo pojūtis atrodo esąs toji trūkstanta detalė. Kaip tik šioje vietoje Rorty'o kvietimas solidarumui intuityviu užuojautos pagrindu atskleidžia – nors tikriausiai be autoriaus intencijų – daug žadantį dviprasmiškumą. Jeigu jo siūloma užuojauta kliaujasi XIX a. moralistika, kuri tvirtai rėmėsi visiems bendros vienos prigimties pamatais, tuomet jo pasiūlymas yra tik dar viena modernizmo rekomendacija, kad ir labai „numetusi svorį“. Jei vis dėlto užuojauta, kurią iškelia Rorty, turi bent šiokių tokių *katarsinės užuojautos* bruožų, tai tikriausiai nebus perdėta jo koncepcijoje įžvelgti grįžimo prie *conditio humana* kategorijos simptomus.

Du solidarumai

Šiuolaikinė vėlyvosios modernybės Vakarų kultūra, kaip jau sakyta, yra perdėm *antikatarsinė*. Ji ne tik kad nėra palanki nuskirtinimo ritualams (nėra palanki apskritai *jokioms* ritualinėms formoms), tačiau visiškai priešingai: palaiko aiškius skirtumus ir lygiai aiškų, vis dar karteziškos dvasios, tų skirtumų *įsisąmoninimą*. *Différence* nūnai yra bet kokios tapatybės konstravimo pagrindas – ir individualios, ir kolektyvinės. Netgi pastaroji, kuri turėtų remtis bent jau vidinio grupės bendrumo prielaida, yra formuojama pagal antrinę skirtumo principą; dėl to kolektyvinės tapatybės pagrindu tampa įsitikinimas kitoniškumu visų kitų grupių atžvilgiu. Šis „bunkerio mentalitetas“ tiesiogiai kyla iš pernelyg pervertinto skirtumo diskurso, tuo pat metu beveik visiškai išnykus tapatumo

nuskirtinimo patirties, o štai užuojauta priešingai – skleidžiasi kaip tik dėl to, – kaip tai aiškina Smithas – kad „negalime tiesiogiai patirti, ką jaučia kiti žmonės“. „Mūsų julsės, – tęsia jis, – negali išvesti anapus mūsų pačių, tad vien dėl savo *vaizduotės* sugebame susidaryti šiokių tokių vaizdą apie jų patyrimus.“ (Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis: Liberty Classics, 1976, p. 9). Natanas Sznajderis įdomiame straipsnyje „Užuojautos sociologija“ pastebi naujo moralinio pojūčio – užuojautos, kilusios iš vaizduotės, – atsiradimą kaip akivaizdų modernaus individualizmo ir žmonių tarpusavio atsiskyrimo, individų *tvaraus išskirtinumo* rezultatą: „Užuojauta iškilo, – rašo jis, – individų tarpusavio nepasiekiamumo sąlygomis. [...] Šioje etikos sistemoje užuojautos išėities situacija yra individualizmas ir sava kančios patirtis. Emocinė izoliacija ir distancija, būdingi individualizmui, yra esminė tokio bendrystės jausmo sąlyga, visiškai kitaip nei *agape* ar *caritas* atveju. Dėl to rinkos ekonomikoje vyraujanti emocinė izoliacija ir distancija leidžia pilietinės visuomenės nariams susiformuoti atsakomybę, veikiančią susidūrimą su kitų kančia“ (Natan Sznajder, „The Sociology of Compassion“, in: *Cultural Values*, 1998, t. 2, Nr. 1, p. 126–127).

diskursui. Taigi kultūrinis klimatas, kuriame beveik visiškai dominuoja atskyrimo tendencijos, nėra palankus nuskirtinimui; žmogiškosios būklės idėja tampa auka to paties priešiško, kurio sulaukia ir žmogaus prigimties idėja. Filosofija, atitrūkusiu nuo senovinio nuskirtinimo pagrindo, o drauge įtari totalizuojančių žmogaus prigimties sampratų atžvilgiu, neturi kitos išeities, kaip tik dauginti ir sėti skirtumus. Dėl to ji yra pasmerkta toliau plauti bendražmogiško solidarumo pamatus ir jį, vėlgi trūkstant kitų galimybių, turi vadinti *ungroundable*, nepagrįstu. Tačiau, regis, sąvoka *conditio humana* siūlo tam tikrą alternatyvią žmonių bendrystės viziją, laisvą nuo „represinio totalizavimo“ priekaištų.

Katarsinės nuskirtinimo patirties, kurią šiuolaikinė kultūra prarado, ištakos veda prie graikų pasaulėjautos centro – visų lygybės prieš likimą:

Graikams būdingas pojūtis, jog žmonės likimo akivaizdoje yra visiškai lygūs, – rašo Nicola Chiaromonte „Graikų skaitiniuose“, – formuoja tą aukščiausio lygmens irgi graikiškos dvasios gabumą, kuris leidžia žmogui priešą išvysti esant tokią pat būtybę kaip ir jis pats, dar daugiau – kaip „save patį“, tik nublokštą į kitonišką, kraštutinai skirtingą situaciją.¹⁷

Gebėjimas išvysti priešą kaip save patį yra aukščiausias tos universalios lygybės patikrinimas. Žmogiškosios būklės filosofija daro prielaidą, kad, nepaisant visų skirtumų, dalijančių individus, kultūras ar visuomenės grupes, visos žmo-

17 Nicola Chiaromonte, *Granice duszy*, przekład Stanisław Kasprzyśiak, Warszawa: Czytelnik, 1996, p. 35. Patobulinti Habermaso diskursyvinę etiką itin „graikiška“ dvasia ėmėsi Seyla Benhabib darbe *Savęs įvietinimas (The Situating the Self)*, kuris žinomas dėl įdomiai pristatytos liberalizmo, komunitarizmo ir feminizmo diskusijos postmodernių permainų kontekste. Benhabib formuluotė – *interchangeability of perspectives*, požiūrio taškų apsikeitimas vietomis – yra naujas moralinis imperatyvas, nurodantis įeiti į skirtingus egzistencinius kontekstus ir spręsti apie kitus iš to skirtingumo perspektyvos; jis tiesiogiai implikuoja lakų egzistencializmo meną, tai yra gebėjimą pamatyti kitą, netgi priešą, „kaip save patį, nublokštą į kitonišką, kraštutinai skirtingą situaciją“. Atrodo, kad Benhabib nepastebi, jog tasai menas mums neduotas iš prigimties, tačiau – kaip kiekvienas menas – reikalauja kultivavimo. Tačiau tomis aplinkybėmis, kai Vakarų kultūra beveik prarado gebėjimą generuoti nuskirtinančias patirtis, vis sunkiau mums sekasi patirti kitus „požiūrio taškų apsikeitimo vietomis“ būdus. Hannah'os Arendt *die erweiterte Denkensart*, „išplėstas mąstymas“, glūdintis Seylos Benhabib pasiūlymo pagrinduose, remiasi šiandien retu gebėjimu išeiti anapus savęs ir patirti save kituose, nepaisant jokių skirtumų. Tasai „aukščiausio lygmens gabumas“ vis dėlto neįmanomas be gebėjimo patirti nuskirtinimo būseną.

giškosios būtybės *nesiskiria* vienu požiūriu: visos jos daugiau ar mažiau subtiliai užsiima tuo pačiu *ancient task of survival*, vadinasi, kaip pasakytų Martinas Heideggeris, „stovi lemties akivaizdoje“. Toji žmonių lygybė lemties akivaizdoje nereiškia, kad visiems mums būdingas koks nors apčiuopiamas ir pastovus tapatybės elementas; tačiau ji numato, kad visi mes galime pasikeisti vietomis, dalyvaudami likimo dramoje. Dėl to kiekvienas kitas yra „aš pats“ – tiktai „nublokštas“ į kitą situaciją, taigi ir pasmerktas kitoniškai perspektyvai. Visi yra to paties akivaizdoje: tų pačių egzistencinių ribų, tos pačios lemties, kuri – nors vis kitokia skirtingose egzistencinėse situacijose – visuomet ištinca taip pat. Pasakymą *nesiskiria* čia būtina pabrėžti, kadangi jis neveda į jokią pozityvią identiškumo formulę. Skirtumų stoka šiuo atveju neredukuojama į jokią giluminį visų žmoniškųjų būtybių tapatumą. Ji yra tik tai, ką byloja tiesiogiai: nuskirtinimo būseną.

Taigi jei *gerai* suprantu Rorty'į, jis, kviesdamas solidarumui iš užuojautos, iš tiesų kviečia grįžti prie antikinio, ikifilosofinio bendrystės suvokimo, paremto žmogaus būklės patyrimu.

Tuomet „mūsų neteorinis solidarumo jausmas“, *our untheoretical sense of solidarity*¹⁸, reikštų ir kvietimą atsisakyti intelektualinio, konceptualaus žmonių bendrystės idėjos pobūdžio, kad, paprastai tariant, ji liautųsi buvusi *idėja*: sąmoningumo turinys, šiuolaikinio žmogaus sąvokinio organono sudedamoji dalis, mentalinė esatis. Nusigręžiant nuo filosofinių apibrėžčių, bandančių sučiuopti pastovų tapatybės elementą kintančiose panašumų konfigūracijose, galima grįžti prie jausmo ir patyrimo intensyvumo. Rorty'o frazė vis dėlto nekreipia į paprastą, spontanišką *Einführung* kitų atžvilgiu – kaip tai darytų New Age – tik į susilaikymą nuo sąvokinio mąstymo. Jis formuluoja kažką panašaus į naują kategorinį imperatyvą: susilaikyk kintančių panašumo konfigūracijų lygmenyje, ir nė žingsnio toliau. Atsisakyk nuo bet kokios apibrėžimo minties – apibrėžimų laikas baigėsi.

Šis postmodernus posūkis prie *conditio humana* reabilituoja patirties, jausmo, išgyvenimo aspektą tam, kad įspėtų mus dėl intelektualinės hipostazės rizikos. Galų gale geriau pasiduoti nenuspėjamam *katharsis* ir kitoms nuskirtinimo patirtims, nei ieškoti mūsų jaučiamo solidarumo su kitais pagrindų sąvokomis įtvirtintu žmonijos esmės apibrėžimu. Taigi bendrystė, į kurią nurodo postmoderni *conditio humana*, yra tiksliai *neapibrėžiama*.

18 Richard Rorty, *Philosophical Papers*, t. 1: *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 95.

Dvi bendrystės

Vis dėlto būtų klaidinga spręsti, kad toji tezė siūlo negatyvią antropologiją, kurios šaknys glūdi Heideggerio *Laiške apie „humanizmą“*. Nesiekiamo atverti durų tuščioms spekuliacijoms apie tai, kas yra ir kas nėra žmogus, tik į tuščią vietą, kuri liko po žmogaus prigimties *sąvokos*, įvesti ne pašlovintą *sąvokos trūkumą*, tačiau sugrąžinti *gyvą patyrimą*. Tasai Teorijos Draudimas turi tikslą išjudinti užrūdijusį jausmo mechanizmą, kuris iš naujo sugrąžintų mums *katharsis* patyrimą: vienintelį tokių seniai pamirštos vienybės patyrimą, gyvos vienybės, kurią išstūmė bedvasis vienos prigimties konceptas¹⁹.

Kvietimas būtent taip suprastam solidarumui patenka į žinomo ginčo tarp kantizmo ir hėgelizmo kontekstą. Juk atsisakyti apibrėžti bendrystę yra tas pat kaip atsisakyti bendrabūvio su kitais pagal abstraktų grynąjį dėsni, kurį Kantas suformulavo kaip kategorinį imperatyvą. Tuo pat metu šis kvietimas iki galo nesitapatina su Hegelio pozicija, kuri skatina „atšaukti“ (pagal žodžio *Aufhebung*

19 Iš pažiūros atrodo, kad tai, ką kalba Rorty, nesiskiria nuo negatyviosios antropologijos, nuo filosofinės formulės, kurią nukalė Ulrichas Sonnemannas ir Dietmaras Kamperas: anot jų, apie žmogų kaip tokį galima pasakyti tik tiek, kad apie jį neįmanoma nieko pasakyti. Negatyviosios antropologijos poziciją – galiausiai kaip ir paties Rorty'o – stipriai paveikė Heideggerio lektūra ir jo radikalaus „įmestumo“ (*Geworfenheit*), tai yra būties konteksto totaliai sąlygoto individo, koncepcija. Kamperas savo knygoje *Istorija ir žmogaus prigimtis (Geschichte und menschliche Natur)* bando suformuluoti tokią žmogaus esmės sąvoką, kuri „atskleis, kad žmogaus esmės suvokimas yra neįmanomas“ (cit. pagal: Axel Honneth, Hans Joas, *Social Action and Human Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 8). Įvairovė, kuri atsiveria atsakius varžančios žmogaus prigimties sąvokos, atrodo nesuvaldoma; negatyvioji antropologija prasideda ir baigiasi tuo vienu trapiu paradoksu. Kitokiūs Heideggerio interpretacijos inspiruotą bandymą peržengti tą negatyvumą rodo bendros Axelio Honnetho ir Hanso Joaso pastangos jų knygoje *Socialinė veikla ir žmogaus prigimtis*, kurioje jie svarsto, kaip suderinti antropologijos klausimą – kas yra žmogus – su istorine ir etnografinė žinią apie žmonijos kultūrų įvairovę. Formuluoatė, kurios jie prieina, iš pažiūros tik pakartoją negatyviosios antropologijos antinomią: „Antropologija, – rašo jie knygos įvade, – neturėtų būti suvokiama kaip teorija, aiškinanti pastovią žmogaus prigimtį, o kaip *nekintančių žmogaus kintamumo sąlygų* tyrimas (*ibid.*, p. 7). Tos nekintančios sąlygos nėra pastovių stebinių pobūdžio: „Jos atsiskleidžia vien kaip rekonstruojamos pradinės sąlygos rūšinei, kultūrinei ir individualiai raidai“ (*ibid.*). Neturėtume leisti suvedžiojami profesinio žargono: tos „rekonstruojamos pradinės sąlygos“, kurios pradeda visuomenės ir individo raidos procesą, neklystamai mus kreipia į žmogaus būklės sampratą. *Nekintančios žmogaus kintamumo sąlygos* – nuskirtinimas kraštutinai kitoniškose situacijose – tai juk yra amžina išminties mąstysenos sfera.

dviprasmybę)²⁰ pirminę bendruomeninę *Sittlichkeit* sferą. Postmodernus apibrėžimo atsisakymas tik iš pažiūros reikštų grįžimą į uždaras „paproutines“ bendruomenes; Rorty'o užsispyrimas, su kuriuo jis pabrėžia mūsų kultūrinių aplinkų provincialumą ir paparinį pobūdį, atrodo ypač nevykęs. Juk nebūtina palikus Apšvietos racionalistinį naratyvą, kuris pasakoja apie vieną ir giluminiame lygmenyje tapačią žmoniją, iškart pulti į kraštutinį partikuliarumą. Kad ir kaip žiūrėtum, etnocentrizmas – panašiai kaip ir nuolat pabrėžiamas skirtumas – nėra natūralus bendražmogiškojo solidarumo sąjungininkas²¹.

Dėl to grįžti į uždaras etnocentrines terpes, kaip kalbina mus Rorty – beje, pagal skirtumus visiškai įtvirtinančią postmoderno dvasią – neatrodo geras sprendimas. Pirma, jis negarantuoja, kad užsidarę savo *ethnic circle*, būsime pajėgūs užjausti tuos, kurie jam nepriklauso (argumentas, kad „liberalioji etninė grupė“ tokią užuojautą implikuoja, yra pernelyg atsitiktinis, kad būtų rimtai priimamas). Antra, toks užsidarymas jokiū būdu neužtikrina, kad mums praeis noras spekuliuoti ir kurti apibrėžimus; kad pasiduosime, kaip to širdies gelmėse trokšta Rorty, betarpiškam mūsų protėvių mums paliktų normų ir vertybių poveikiui. Tokia kraštutinai sentimentalioji bendruomeniškumo vizija – kuria Rorty, o stebukle, suartėja su daugeliu komunitarų – yra pernelyg trapi, kad palaikytų tikėjimą „neapibrėžiamos bendrystės“ galimybe.

20 Šią dviprasmybę atitinka žodžio „atšaukti“ reikšmės: „šaukiant sugražinti“, „reikalauti, kad būtų grąžinta ankstesnė padėtis“ ir „paskelbti negaliojant“. – *Vert. past.*

21 Tačiau Rorty tvirtina, kad neturime kitos išeities, kad transcendentinei universalijai visų individų bendrijai nėra kitos alternatyvos, kaip tik grįžti prie naiviai suvoktos – nes jau seniai nebetikroviškos – „parapinės bendruomenės“. Vis dėlto kai Rorty įveda etnocentrizmo sąvoką, simultaniškas jo žaidimas subyra į kelias nelabai koordinuotas taktikas. Iškart dėl visko kyla klausimų. Ar priklausomybė konkrečiai bendruomenei reiškia, kad nepriklausai žmonių bendrijai? Ar „parapiškumas“ užkerta kelią būti Pasaulio Piliečiu? Rorty'o siūloma perspektyva atrodo aiškiai suskilusi iš vidaus. Žmonija arba visiškai neturi vienos prigimties, taigi tuomet išsibarsčiusi po parapijas, arba siekia vieno tikslo – sumažinti žiaurumą, taigi tada akivaizdžiai įgauna tą vieną *natūralų bruožą*, kurio taip kratosi Rorty-ironikas. Neaiški jo nuostata ir svarstant individualią savikūrą, kurią jis siekia išgelbėti nuo totalizuojančios filosofijos pasikėsinimo: kurgi baigiasi mūsų parapinė socializacija, o kur prasideda privatus egzistencinis nuotykis? Kur yra riba, skirianti mūsų dalyvavimą bendrijoje nuo privataus atsietimo? Tačiau mąstymas žmogaus būklės terminais suminkština ir išplauna tas nepatogias opozicijas. Priklausymas parapinei bendruomenei jokiū būdu neužkerta kelio individui priklausyti žmonių bendrijai apskritai; visuotinį žmonijos panašumą lemia ne kokios nors identiškos savybės, o analogiškas procesas dorojantis su atsitiktinumu, triušas dėl išgyvenimo, kuris leidžia pajusti solidarumą su visais, „nublokštais į kraštutinai kitonišką egzistencinę situaciją“ – ir netgi tada, o gal ypač tada, kai jie yra mūsų nedraugai.

Tam, kad apsisaugotume nuo dvigubos grėsmės – viena vertus, nuo dar vieno „totalizuojančio“ projekto, kita vertus, nuo etninio abejingumo kitų likimui – nepakanka grįžti prie mitinės „paprotinės tvarkos“; reikia kur kas patvaresnės garantijos. *Sittlichkeit*, nors intuityvi ir ikisąvokinė, visgi nėra garantuotai neapibrėžiama: yra tik *neapibrėžta*. Ten, kur veikia praktinis protas, *phronesis*, nėra apibrėžimo, naratyvo ar definicijos būtinybės – tačiau tik laikinai. Kaip įtikinamai parodė daugelis antropologų, bendruomenės, kurios iš tiesų yra *sittlich*, vadinasi, įsišaknijusios ir, kaip pasakytų Michelis de Certeau, visada „savo vietoje“, iš tiesų neturi stiprių diskursyvinių tapatybių. Savęs apibrėžimo poreikis atsiranda tada, kai praktiniai *Sittlichkeit* mechanizmai pradeda irti. Vis dėlto modernybės pasaulyje, kurį jau kelis šimtmečius valdo modernizacijos strategijos, tasai irimas tapo norma.

Tad vien žinojimas iš patirties, kaip veikia Apšvieta, kuri nepasigailėjo jokios paprinės bendruomenės Vakaruose, neleidžia grįžti prie laimingo iki-naratyvinio „etniškumo“: mūsų čiabuviškumas – net jei ir išsaugojo senojo junglumo pėdsakus – jau niekada nebus nekaltas. Jau visam laikui jis liks autospekuliacinis, nepaisant utopinių Rorty'o svajonių; visuomet sieks tapti „koku nors“, „kitoku nei visi“, ryškiu. Ir bus lygiai taip pat linkęs projektuoti savus, iš pažiūros banalius kultūrinius turinius kitoms kultūroms, kurių kitoniškumo nepajėgs suvokti. Grėsmę patirianti bendruomenė – o nūnai tokia yra bene kiekviena bendruomenė – juk griebiasi tos pačios technikos kaip Apšvieta, kurios tikslas yra vis didėjantis visos žmonijos homogeniškumas. Tačiau jei Apšvieta apibrėžia *tapatybę* – giluminę prigimties vienovę, jungiančią visus žmones, – grėsmės ištiktas *Sittlichkeit* apibrėžia *skirtingumą*: skirtumų kompleksą, kurio padedamas išsiskiria iš suvienodintos žmonių masės. Abiejose pusėse vyrauja *poreikis apibrėžti*, panašiai kaip ir „pasakojimo“ poreikis – ir didžiojo, ir mažojo, ir filosofinio, ir čiabuviško.

Dvi ironijos

Vis dėlto „neapibrėžiama bendrystė“, toji trečia galimybė, yra kur kas subtilesnė ir dialektiškesnė. Jei postmodernų kvietimą solidarumui perskaitysime jos dvasia, jis taps kvietimu pabėgti nuo pasakojimo didžiojo agono, šiandien užvaldžiusio socialinę tikrovę. Jis ragintų priešintis ir savikūros-autodefinicijos tendencijoms, siekiančioms kraštutinio išskirtinumo, ir suvienodinančioms priešpriešinėms vėlyvojo modernizmo srovėms. Sveikos nuskirtinančios ironijos

judesiu jis išklibina visokeriopas tapatybines konstrukcijas, paremtas tariamai neperžengiamomis ribomis. Tos „tiksliai neapibrėžiamos“ bendrystės ironija tarpininkauja tarp priešpriešų. Sako: nesame jau tokie skirtingi, kaip norėtų mūsų „mažieji pasakojimai“ – nors visai nesame tokie jau vienodi, kaip sufleuoja mums krikščionybės ar Apšvietos *grands récits*. Visos apibrėžtys, – atrodo, sako tasai ironiškas balsas, – ne tik tos, universaliosios, bet ir partikuliariosios bei individualiosios kelia grėsmę mūsų natūraliam bendrystės jausmui.

Žmogaus būklė, kuria remiasi neapibrėžiamas solidarumas, – tai būvis, niveliuojantis mūsų skirtumus, tačiau drauge nepadarantis mūsų visiškai identiškų: tai vienovė, kuri tampa tikrove, patiriant „visų sulyginimą likimo akivaizdoje“, ir kurios neįmanoma perkelti į tvarią ir apčiuopiamą esatį. Graikų *katharsis*, Kunderos *litost* sėkmingai priešinasi bet kokiai hipostazei. Žmogaus prigimtis kildina bendrystę iš vieno giliosios žmonių tapatybės šaltinio, o būklė formuoja bendrystę, panaikindama – tik akimirkai – mūsų skirtumus. Nuskirtinimo būvis, kuriuo remiasi žmogaus būklė, nėra tapatumo būvis, kurį numato prigimtis, ir nesileidžia į jį suvedamas. Kaip tik todėl čia kalbame apie neapibrėžiamą bendrystę ir jos ironišką raišką.

Vis dėlto kodėl – ironija, o ne kaip anksčiau – tragedija ir jos katarsinis nusikirtinimo patyrimas? Graikai savajai nusikirtinimo patirčiai išreikšti turėjo tragediją. Tačiau *mes*, vėlyvosios modernybės žmonės, turime ironiją – tropą, kuris užima intensyvių ritualinių patyrimų, mums jau šiandien nepasiekiamų, vietą ir suteikia mums beveik tą patį. Juk tik ironija pajėgi išreikšti būvį, kuriam dingsta skirtumai, o jų vietoje nepasirodo jokia tapatybė; tik ironija pajėgi atsispirti apibrėžimo būtinybei. O priešinant būtinybei apibrėžti, tarp žmonių kuriasi kažkas panašaus į *negatyviąją bendrystę*: bendrystę, kurios nepalaiko jokia vienovė, o veikia *tokia pati* distancija skirtumų atžvilgiu. Tai bendrystė, sudaroma individų, iš kurių kiekvienas *taip pat* nėra tas, kas yra; *taip pat* nėra iki galo tapatus nė su viena savo deklaruojamų atskiriančių apibrėžčių. Taigi tarp totalizuojančios filosofijos ir skirtumus išsėjančio populariojo postmoderno yra vietos kitai pozicijai, kuri siūlo, užuot svarsčius giliają žmogiškųjų būtybių tapatybę, kalbėti apie *giluminį skirtumų nebuvimą*. Apie tai, – kaip taikliai nusakė Ewa Lipska – jog „skiriamės vienas nuo kito taip panašiai“; vadinasi, visuomet *taip pat* truputį atsiliekame nuo visų klasifikacijų, kurias mūsų tapatybei primeta mūsų sąmoningumas, mūsų etninė grupė, mūsų kultūra, artimieji. *Socialization doesn't go all the way down...*

Net jeigu dabar, civilizacijos proceso viršūnėje, nebėra kelio atgal prie ritualinių nuskirtinimo išgyvenimų, prie jų kaprizingos ir neprognozuojamos jėgos, kuri – kaip rašo Girardas studijoje *Atpirkimo ožys (Le Bouc émissaire)* – gebėjo įvesti minią į susijaudinimo ir šėlo būseną, tai chaotiškai džiaugsmingą, tai naikinančią; vis dėlto dar lieka ironija su jos distancija bet kokių sąvokavimų atžvilgiu. Ironija šiuo atveju atlieka panašų vaidmenį, kaip tragedijos *katharsis*, nors abi šios laikysenos pasiekia panašų tikslą iš skirtingų „civilizavimo istorijos“ kraštinių – *tragedija yra prefilosofinė, ironija – postfilosofinė*. Tragedija leidžia patirti nuskirtinimą ikikonceptualiai, intensyviai demonstruodama tai, ką filosofija paskui sunormins, aprašys ir suves į giluminę sąvokinę vienovę. O ironija suteikia nuskirtinimo nuojautą ne tiesiogiai pažįstant bendrystę su kitu, bet tarpškai – atsitraukiant nuo filosofijos apibrėžtų skirčių, kuriomis aš atsiribuoju nuo kitų, o kiti – nuo manęs. Intensyviai patirdamas apvalantį gailėstį ir baimę, antikinės tragedijos žiūrovas akivaizdžiai išgyvena visokeriopų žmogaus pastangų skirtis žlugimą, mato žlungančius skirtumus, kurie nepajėgia jo apsaugoti nuo sulyginančios, abejingos likimo galios, išstinkančios ir karalių, ir elgetų. Šiuolaikiniam žmogui refleksyvi ir lengva melancholija persmelkta ironijos patirtis leidžia išgyventi analogišką žlugimą, nors ir nesuteikiant jam tragiškos prasmės; priešingai, žmogus jaučia palengvėjimą, galėdamas suskliausti sąvokas ir apibrėžimus, kuriuos jo artimas panaudojo tam, kad nuo jo atsiribotų, išsilaisvintų, izoliuotųsi. Tragedija kuria bendrystės pojūtį iš likimo akivaizdoje patiriamo bendro žlugimo, kuria „aukų bendruomenę“. Ironija steigia solidarumo pojūtį ne vienaip ar kitaip suvokiamos lemties akivaizdoje, tačiau priešindamasi pačių individų pastangoms skirtis: ji persismelkia per laikinas nesandarių monadų sienelės ir suteikia joms bendrumo įspūdį prieš jų pačių valią, nepaisant jų uolių pastangų būti vien individais, ir tik jais. Todėl tragedija yra metafizinė, ironija – postmetafizinė, jau užsiėmusi vien žmogiškais reikalais.

Atrodytų, kad ironija yra paskutinė atmaina tokios patirties, kurios pagrindu galima kurti bendrystės jausmą. Tačiau ironija, kaip ją suvokia Rorty, akivaizdžiai įtvirtina skirtumus: „liberali ironikė“ puikiai suvokia, kaip *neperžengti* savo privatumo ribų, už kurių plyti viešoji erdvė, sudėta iš kitų, su jų kitoniškai suformuotais privatumais²². Šiuo požiūriu klasikinė yra pastaba, kurią pateikė

22 Aiškindamas, kas tai yra liberalioji ironija, Rorty visų pirma pabrėžia atskiriančią distanciją: „Ironikė, – rašo jis skyriuje ‚Privati ironija ir liberalų viltis‘, nuosekliai savo aiškinime vartodamas moteriškąją giminę, – tai asmuo, atitinkantis tris sąlygas: 1) ji puoselėja radikalias

Sørenas Kierkegaardas veikale *Apie ironijos sampratą*: „Ironikų koterija bendruomeniškumo turi tiek, kiek vagių gauja – tikro padorumo.“²³ Toje pat studijoje Kierkegaardas rašo:

Ironija yra pati sveikata, jeigu jai pavyksta išgelbėti dvasią iš reliatyvizmo spąstų; ji tampa liga, jei nepajėgia išverti to, kas absoliutu, kita forma nei niekis [...].²⁴

Sveikoji ironija neleidžia dvasiai patekti į reliatyvizmo spąstus, atitraukia ją į sveiką atstumą nuo sąvokų ir jų sistemų, nuo jas dalijančių, iš pažiūros neįveikiamų skirtumų. Liguista ironija tą atstumą išdidina iki pavojingos semantinės bedugnės: žodžiai liaujasi ką nors reiškę, sąvokos išsisuka nuo interpretacijos, absoliutas – mūsų pasaulio suvokimo pagrindas – tampa niekiu. Ironija, kuri – kaip

ir neblėstančias abejones dėl pačios aktualiai vartojamo *baigtinio žodyno*, nes negali atsispirti kitų žodžių patrauklumui – žodynų, kurie yra baigtiniai jos sutiktiems žmonėms ar skaitytoms knygoms; 2) ji supranta, kad argumentai, suformuluoti jos dabartiniu žodynu, nepajėgia tų abejonių išsklaidyti; 3) tada, kai ji imasi filosofuoti apie savo situaciją, nemano, jog jos žodynas yra artimesnis tikrovei nei bet kuris kitas, jog jis susijęs su kokia nors galia be jos pačios. Ironikėms, turinčioms polinkį filosofuoti, žodyno pasirinkimas nėra nulemtas kokio nors neutralaus ir universalaus meta-žodyno ar siekio per regimybes atrasti savo kelią prie tikrovės; jos vien tik žaidžia naujumu to, kas sena, akivaizdoje“ (Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 73). Distancija, kurią mini Rorty, nėra pasitelkiama tam, kad sulaukytų nuo bet kokios kalbos pasirinkimo, sustabdytų sprendimą jaučiant, kad joks žodynas negali būti ištis galutinis, dėl to neverta jų imtis. Priešingai, užuot siūlęs ironišką distanciją, Rorty duoda leidimą kalbiniam promiskuitetui ir taip tik padidina skirtumų galimybę: jei jau nėra vienas žodynas negali būti tobulas, turėkime po ranka tiek netobulų žodynų, kiek tik valiojame.

23 Søren Kierkegaard, *The Concept of Irony: With Constant Reference to Socrates*, translated by Lee M. Capel, Bloomington and London: Indiana University Press, 1965, p. 266.

24 *Ibid.*; išryškinta cituojant. Tos dvi ironijos rūšys – sveikoji ir liguista – tam tikra prasme sutampa su klasikinėmis Wayne'o Bootho apibrėžtimis, nusakančiomis lokalią, ribotą ironiją ir neribotą ironiją, stabilią ir nestabilią, atvirą ir paslėptą ironiją. Labiausiai nerimą kelianti – *liguista* – ironijos rūšis yra neribota ir nestabili ironija; ir jei, be viso to, ji dar ir paslėpta, tuomet tampa juo sunkiau iššifruojama. *The ultimate ironic denial*, „galutinis ironiškas neigimas“, apie kurį Kierkegaardas rašo kaip apie absoliuto įsivaizdavimą esant niekiu, tuo skiriasi nuo *limited ironies*, kad jis reiškia svaiginantį skaitytojo šuolį į semantinę bedugnę (*an invitation to the reader to join the author as he leaps into a bottomless abyss*; Wayne C. Booth, *A Rhetoric of Irony*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974, p. 253, 268). Beribė ironija anaipso nėra vien „sveika distancija“, veikiau azartiškas žaidimas dėl galutinio bet kokios reikšmės praradimo. Kierkegaardas apie ją išsamiai rašo, aptardamas romantiškos ironiją, kuri, anot Friedricho Schlegelio, – nėra iš tolo „nėra pokštas“, todėl iš jos neįmanoma tikėtis tokios rūšies šilto humoro, kuriuo spinduliuoja sveika, sokratiškoji ironija.

tvirtina Kierkegaard'as, – yra būdingiausia mūsų laikų liga, yra ir didžiausia jų liga, ir pirmasis po ranka gelbstintis vaistas. Sveikoji ironija, kurią Kierkegaard'as dar vadina sokratiškąja, sulaiko dvasią tarp dviejų modernybei ypač būdingų pavojų – tarp absoliutizmo grėsmės, iki galo susitapatinant su pasirinkta sistema, tapatybe, doktrina; ir reliatyvizmo grėsmės, t. y. jausmo, kad sąvokos apskritai nereiškia nieko, kad joms trūksta bet kokio pagrindo. Nei aiškiai skeptiškas, nei aiškiai absoliutistinis pasirinkimas nekelia jai pasitikėjimo.

Sveikoji ironija, paremta Kierkegaard'o samprata, yra turtingesnė nei toji, kurią siūlo Rorty. Jos skiriasi visų pirma tuo, kad rortiškoji ironija veda dvasią tiesiai į savimi patenkintą reliatyvizmą, o sokratiškoji ironija ją saugo nuo „reliatyvizmo spąstų“ ir išveda į savęs tobulinimo takus²⁵.

Sokratiškoji ironija atveria kelią dvasiai tyliai siekti savojo gėrio. Ją valdo tylinti išmintis, artima aristoteliškajai *phronesis*. *Phronesis* nėra diskursyvi išmintis, kaip tik priešingai – *vengianti išsisakymo*. Tobulėjimas *phronesis* dvasioje nėra kalbinė savikūra, „savikūra pasakojimu“ (panašiai kaip Alasdair'e'o MacIntyre'o ar Charles'o Taylora darbuose), bet priešingai, tai judesys tolyn nuo didžiųjų (ir mažųjų) pasakojimų, palengva įgaunant pusiausvyrą iš saugaus atstumo nuo bet kokio siūlomo „žodyno“. Tai nereiškia, kad *phronesis*, nors yra natūraliai nediskursyvi, būtų nebyli. Ji naudojasi įvairiais egzistenciniais žodymais – tačiau niekada netampa jų auka. *Naudojasi* jais – bet ne tam, kad jais žais-

25 Rorty'o koncepcijoje, nepaisant daugybės patikinimų, nėra vietos savęs tobulinimui. Jo siūloma liberalioji ironija daugų daugiausia leidžia suprasti, kad esti skirtumai, atidalijantys konkrečius egzistencinius žodynus, tačiau nepajėgia įvesti tarp jų jokios hierarchijos: neteikia nė šešėlio kriterijaus, pagal kurį viena kalba galėtų būti geresnė už kitą, tapti adekvatesniu dvasiniu žodynu, įgalinančiu savęs tobulinimą. Rorty rašo: „[B]et ką galima parodyti kaip gerą ar blogą, priklausomai nuo aprašymo.“ „[Liberalioji ironikė] nepajėgi pateikti netinkamumo kriterijų.“ Net jei norėtų, „nesugeba žiūrėti į save rimtai, nes žino, kad sąvokos, kuriomis save nusako, yra linkusios keistis“ (Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 73–75). Visa, ką liberalioji ironikė sugeba, tai *horizontaliai kaita*: ne savęs tobulinimo procesas, o savavališkas šokinėjimas nuo vienos kalbos prie kitos. Tačiau ta ironija, kuri man rūpi, yra, anot Kierkegaard'o, sveikoji, vadinasi, tokia, kuri įgalina tobulėjimą – komplikuoatą pasirinkimo ir atmetimo procesą, kuriame vengiama dviejų kraštutinumų – viena vertus, įsitikinimo, kad *bet kuri* kalba yra lygiai tinkama, taigi pasirinkimo klausimas yra absoliučiai sąlygiškas; kita vertus – įsitikinimo, kad *bet kuri* kalba yra netinkama, nes tik klastoją neįmanomos išsakyti tikrovės prigimtį. Sokratiškoji ironija priklauso nuo išlaikomos pusiausvyros tarp distancijos ir visiško nepasitikėjimo kalbų atžvilgiu: ji kaip tik leidžia, nesant griežto kriterijaus, šiaip ar taip rinktis *geresnį* žodyną, stumiantį mus „pirmyn“, taigi nesutikti – kaip Rorty'o atveju – su visišku pasiūlos sąlygiškumu.

tų, kaip Rorty'o atveju, o tam, kad išlaikytų pagrindinį savo imperatyvą išlikti ištikima konkretybei ir moraliniam šansui, kurį teikia kiekvieno atsivėrimas konkretybei, o ne bendrajai sąvokai. Todėl toji išmintis yra perdėm *situacinė* ir kaip tokia ji priklauso žmogaus būklės laukui. Ji vertina „įvietinimą“ – „įmesumą į kraštutinai skirtingą situaciją“ – kaip faktą, turiningesnį už bet kokią mums prieinamą aprašymą. Kurios nors kalbos naudingumą vertina pagal tai, ar ji nušviečia turtingą kokią nors situatyvią konkretybę, ar veikiau ją pridengia. Kadangi pastebi visiems žmonėms būdingą analogišką įvietinimo turtingumą, nėra linkusi itin jaudintis dėl jų deklaruojamų skirtumų žodynuose, pažiūrose ar savikūros vizijose²⁶.

Du žaidimai

Ironija – tai laikysena, kuri tipiška postmoderniu būdu tarpininkauja tarp universalizmo ir etnocentrizmo, švelnindama jų priešpriešą, užimdama tolygų atsutumą nuo abiejų sąvokų. Ji neleidžia mums papulti į „universalizmo klaidą“, kuri, nepaisant visų gerų intencijų, anksčiau ar vėliau atveda į projektuojamą – vadinasi, kitus represuojančią – visiems bendros žmogaus prigimties viziją. Taip pat neleidžia mums iki galo pasinerti į savąją etninę-kultūrinę terpę, į hermetišką, gentinį abejingumą kitiems – net jei tas abejingumas gali įgauti

26 Nėra neįmanoma, kad būtent ši kiek modifikuota liberaliosios ironijos samprata teikia gali- mybę derinti priklausymą konkrečiai etninei grupei ir visuotinio teisingumo visiems žmo- nės reikalavimą. Čia jau cituota Seyla Benhabib tą naują ironišką laikyseną vadina „post- konvencionalia *Sittlichkeit*“, pažymėdama, kad ji jungia „universalią moralinę perspektyvą su įvietinimu konkrečioje paprotinėje bendruomenėje“ (Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 11). Sugebėjimas užimti sveiką, giedrą distanciją kalbos, kurią siūlo sava bendruomenė, atžvilgiu (kitaip nei „liguistą“, naikinančią, vedamą absoliuto poreikio) yra šokia tokia garantija – nors jau toli iki tikrumo – kad individas neliks hermetiškai uždarytas skirtumų žodyne, su kuriuo užaugo, ir sugebės patirti „negatyvią bendrystę“ su kitų etninių grupių žmonėmis. Gali būti, kad kaip tik tai turėjo mintyje Hegelis, minėdamas pirminės *Sittlichkeit* „atšaukimo“ – taigi vienalaikio įveikimo ir išsaugojimo – aktą kaip būtinąją etikos sąlygą; etikos, kuri nėra nei partikuliarė, nei visiškai formali. Dialektiškai atšaukta, ironiška „paprotinė būklė“, kuri šiandien tapo keistu „postkonvencionalios *Sittlichkeit*“ konstruktu – savotišku „sutikimu iš distancijos“ dėl atskiriančių apibrėžčių, kurias mums diktuoja mūsų etninės grupės – atrodo esanti vienintelė įmanoma tos neapibrėžiamos žmonių bendrystės forma, – žmonių, kurie iš tiesų be galo skiriasi vienas nuo kito, tačiau drauge – *skiriasi taip panašiai*.

paradoksalią formą, kaip Rorty'o „liberalus rūpestis“, kuriuo persiimama dėl kitų likimo automatiškai, pagal etninę principą *this is what we do*.

Vis dėlto gali atrodyti, kad toji ironija, tik apsipažinus Kierkegaard'o aprašyta kaip „sveikoji“, iš esmės yra tipiškos postmodernios patologijos simptomas – visiškas tapatybės praradimas, čia išgarbinamas kaip laimikis. Tikrai, rortiškoji ironija pernelyg dažnai į didžiųjų egzistencinių privalumų rangą iškelia faktą, jog asmens tapatumas neturi kokio nors tvirtesnio pagrindo. Tačiau ironija, kuri man šiuo atveju rūpi, perfrazuotoji ironija, bando siektis kitų tapatybės šaltinių: neatsitraukia nuo paties identifikacijos principo, vien nuo specifinio būdo „įgyti Aš“, koks tapo priimtinas mūsų epochoje. Atsitraukia ne nuo paties noro būti kuo nors – nes pastarąjį laiko akivaizdžiu žmogaus poreikiu – o nuo mechanizmų, kuriais naudojasi šiuolaikinis žmogus, kad įgautų tapatybę.

Modernus žmogus, veikiamas civilizacinio proceso dinamikos, tapatybę įgyja konvencijų internalizavimo keliu: tampa – iš pagrindų ir kiaurai – tuo, kuo jį nori padaryti kultūros, kurioje jis išauga, konvencijos. Dėl to taip stipriai susitapatina su savo vaidmeniu, kad konvencijos liaujasi buvusios vien tik konvencijomis – išoriniu taisyklių rinkiniu, reguliuojančiu viešąjį bendruomenės gyvenimą – ir tampa giliosiomis normomis, kurios lygiai turi galią organizuoti asmens privatų ir intymų gyvenimą. Tad tokio internalizavimo idealas yra tapatybė, kuri nėra akimirksniu neslopsta, nesvyruoja, netrūkčioja – nepaisant to, ar asmuo kaip tik atlieka savo vaidmenį socialinio gyvenimo teatre, ar yra paliktas pačiam sau. Visiško internalizavimo idealas yra tapatybė, visuomet identiška vidujai ir išoriškai; tapatybė, kuri nepalieka nė plyšio laisvės tarp Aš ir jo turinio. Žodžiu, tai tapatybė, kuri tvariai panaikina *distancijos savo paties atžvilgiu* galimybę.

Tapatybės, išbaigtos, tvarios ir nekintančios bet kokiomis aplinkybėmis, modelis, kuris sudaro europietiškojo civilizacinio proceso pagrindą, be abejo, kilo iš krikščionybės principų: iš augustinėšojo imperatyvo tapti žmogui tokiu, koks jis yra Dievo akyse²⁷. Nuodugnus taisyklių internalizavimas, gelminis normų priėmimas ir panašios procedūros, visada nukreiptos „į vidų“ ir „gilyn“; turėjo tikslą sukurti tikrą žmogų, susitapatinusį su dievišku savo paties vaizdiniu, laisvą nuo žaidimo, apsimitimo, socialinių manipuliacijų, kurios taip būdingos viešajai sferai. Šis augustinėškasis privatumo pervertinimas – ar veikiau

27 Nuodugnai šį imperatyvą aptariau ankstesniame skyriuje „Laiko ir likimo vaikai: postmodernios kontroversijos žmogaus prigimties klausimu“.

pervertinimas vidujybės kaip galutinės tiesos sferos (*in interiorem hominis habitat veritas*) – galiausiai paskatino rasti ypač „ankštos“ tapatybės modelį, paremtą stiprių „psichologinės tiesos“ suvokimu, nepaliekančiu plyšio distancijai savęs paties atžvilgiu.

Taip apibrėžiamoje tapatybėje nelieka vietos nei savidistancijai (ironijos bruožas), nei *katharsis* patyrimui (tragedijos bruožas): juk ir viena, ir kita operacija pasižymi nuskirtinančiu poveikiu, o jo negali sau leisti asmuo, kuris yra *tas*, *kas yra*: tvariai, giliai, tikrai, autentiškai. Iš čia kyla postmodernaus šūkio, propaguojančio ironiškąją laikyseną, dviprasmybė. Jei jį suprastume įpareigojančio augustiniškojo tapatybės modelio kontekste, tai jis akivaizdžiai iškyla kaip anti-tapatybinis šūkis: kviečia išblukinti mūsų identifikacijas, kurių neįmanoma atlaisvinti kitaip, kaip tik suabejojant ir sunaikinant. Tačiau jei tą šūkį suprasime (kaip suprantu šiame straipsnyje) ginčo dėl galimo *tapatybės modelio* kontekste, tuomet jis suvoktinas kaip balsas, pasisakantis prieš vyraujančią internalizacijos principą, ir už – savidistanciją ir kažką, ką galima pavadinti *tapatybine epoche*, kitaip tariant, gebėjimu laikinai atšaukti savo tapatybę ir patirti nuskirtinimo būsenas.

Kaip tik šiuo pėdsaku eina Richardas Sennettas, kuris savo imponuojančia-me veikale *Viešojo žmogaus nuopuolis* (*The Fall of Public Man*) kaltina modernųjį tapatybės modelį dėl viešosios sferos suirimo. Tą modelį įgalinantis internalizavimo principas, Sennetto požiūriu, tiesiogiai atveda į „intymumo tironiją“ – į būklę, kurioje asmuo redukuojamas iki intymaus individo, hermetiškai uždaryto potyrių sferoje. Šią intymią būklę, kuriai Rorty suteikia palankų „privataus narcisizmo“ vardą, Sennettas vadina tiesiog narcisizmu su visomis negatyviomis pastarojo pasekmėmis – ryšio su kitais ir pasauliu praradimu, nerealaus pojūčiu, viešosios sferos, kaip užkrėstos neišvengiamu neautentiškumu, baime ir drauge negalia apsiprėžti, kas esi „iš tikrųjų“. Ši narcisistinė katastrofa, Sennetto nuomone, yra logiškas internalizavimo principo padarinys: tai valia įgyti tapatybę tokią savą, autentišką ir realią, kad neįmanomą pasotinti, pasmerktą neurotiniais veiksmais – skubotoms apsiprėžtims ir lygiai skubotiems saviatmetimams (Rorty'o kalba šis procesas vadinamas „laisvu autokreatinės kalbos pasirinkimu“). Sennettui sveikesnis tapatybės modelis yra *tas*, kuris nepertraukiamai susaisto žmogų su viešąja sfera – padaro jį aktoriumi socialinėje scenoje – ir tokiu būdu leidžia jam įgyti didesnę distanciją vaidinant kur kas konvencionaliau suvokiamą savo paties tapatybę-rolę. Žaidimo pojūtis (Pierre'as Bourdieu čia kalbėtų apie *un sense de jeu*) ir distancija savojo Aš atžvilgiu (*self-distance*) – tai

tipiški ironijos bruožai, kurie gali palengvinti mums mūsų našta – kaip taikliai apibūdino Česlovas Milošas – „būti savimi ir tik savimi“; vis dėlto su sąlyga, kad išsilaisvinsime iš intymios Aš tironijos su jo ankštos, nepralaidžios tapatybės imperatyvu.

Ieškodamas alternatyvaus tapatybės modelio Sennettas pirmenybę teikia „*ancien régime* aktorinei kultūrai“, kuri iškėlė žmogų į sceną, darė jį ekspresyvu ir atvirą ne anapus išorinių konvencijų – kaip tai atsitiko XIX a. „asmenybės kultūroje“ – kaip tik dėl jų. *Ancien régime* žmogus, tvirtina Sennettas, dar nepažinojo nei asmenybės sampratos, nei juo labiau – privataus gyvenimo intymiosios formos, taigi asmeninių savybių puoselėjimo. Pasirodydavo scenoje ne tam, kad ką nors paslėptų ar atskleistų, bet visiškai natūraliai ir autentiškai: buvo „nuoširdus aktorius“ – o tai nuo Jeano Jacques'o Rousseau laikų ir jo garsiosios aktorystės profesijos kritikos atrodo tarsi prieštaringa samprata. Tad buvo – Sennettui patinka šis palyginimas – tarsi vaikas, kuris save realizuoja žaidimais ir pramogomis: visiškai įsitraukiantis į „žaidimo sferą“, nuodugniai ir rimtai priimantis jos konvencijas, tačiau tik tol, kol žaidimas tęsiasi.

Dalyvavimo rimtumas, kurį išlaiko žaidžiantis vaikas, priklauso nuo kontekstinio rėmo, nuo „scenos“, kurioje vyksta žaidimas; vaikas gali būti visiškai persiėmęs ir įtrauktas to, ką daro, bet ne dėl to, kad taip liepia giliai internalizuotos jo tapatybės formos, o dėl to, kad jis rimtai vertina privalomas duoto žaidimo taisykles²⁸. Būtent tokiu keliu – apeliuodamas į žmogiškąjį „žaidimo instinktą“ (nors kitaip, nei tai daro Rorty) – Sennettas apibrėžia tapatybės modelį, paremtą ne intymumu ir internalizacija, bet išsiauklėjimu [*ogłada*], *civility*:

28 Sennettas rašo: „Žaidimas paruošia vaikus imtis vaidybos scenoje, mokydamas naudotis elgesio konvencijomis taip, kad jos atrodytų įtikinamos. Konvencijos yra elgesio taisyklės, išlaikančios distanciją nuo tiesioginių „aš“ troškimų. [...] Daugumoje visuomenių suaugę žmonės suvokia ir išplėtoja žaidimo potencialą dalyvaudami religiniuose ritualuose. [...] XVIII a. kosmopolitų viešoji elgsena rodo, kad religinis ritualas nėra vienintelis būdas žmonėms dalyvauti bendrame sceniniame žaidime; jų perukai, „muselės“, manieringos kalbos rodo, kad žmonės gali įsitraukti į žaidimą dėl socialinių tikslų. Tačiau šis žaidimas priklauso nuo jų atstos išraiškos iš distancijos su savimi; ne nuo *saviraiškos*, o veikiau nuo *buvimo išraiškingu*. Tik tada, kai asmenybės klausimai įsibrovė į socialinių ryšių sferą, žmonėms tapo vis sunkiau prieinami žaidimo privalumai. Tasai įsiveržimas, įvykęs XIX a., išraiškingą žaidimo gestą, nukreiptą į kitus, apsunkino refleksyvia abejone: ar tai, ką rodau, iš tikrųjų esu aš? Atrodė, kad asmuo dalyvauja konvencionaliose situacijose negalėdamas jų kontroliuoti. Tuomet ima nykti distancija savęs atžvilgiu“ (Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, London: Cambridge University Press, 1974, p. 266–267).

Išsiauklėjimas daugiau ar mažiau pasireiškia tuo, kad asmuo neapsunkina savimi kitų žmonių. [...]

Išsiauklėjimas [...] yra toks elgsenos būdas, kuris saugo žmones vienus nuo kitų ir drauge leidžia jiems džiaugtis vieni kitų draugija. Kaukės dėvėjimas yra išsiauklėjimo pagrindas. Kaukės įgalina gryną socialumą, atitrauktą nuo tokių aplinkybių kaip galios santykiai, liga ar privati savijauta žmonių, kurie tas kaukes dėvi. Išsiauklėjimo tikslas yra neapsunkinti kitų savo asmeniu.²⁹

Intymumas, vidujiškumas, ankšta tapatybė, kuri siekia absoliutaus autentiškumo ir neleidžia ja suabejoti, dėl to arba užsidaro savame „privaciaime narcisizme“, arba „apsunkina kitus“ nesutramdytu savo vidiniu turiniu – tai yra pati neišsiauklėjimo, *incivility*, esmė. Ji pasižymi distancijos nuo savęs paties trūkumu, negebėjimu nors akimirkai suspenduoti savo skirtingumą kitų atžvilgiu, ir tai lemia, kad neišsiauklėjęs asmuo negeba kontempliuoti kitų kaip kitų, mėgautis jų draugija, neprimesdamas jiems savęs kaip neatremiamo asmeninio pasiūlymo. Todėl arba pabėga į jaukią narcisistinio savęs puoselėjimo sferą iš viešosios, praradusios jam bet kokią reikšmę (Rorty'o pasirinkimas) – arba užtvindo viešąją sferą intymiais potroškiais, reikalaujamas atmesti bet kokias konvencijas, ritualus, beasmenius ryšius dėlei šilumos, *caring & sharing*, netarpiškumo ir „sielų bendravimo“ (populiarus *New Left* pasirinkimas, ypač būdingas trečiosios bangos feministėms). Abu pasirinkimai yra lygiai necivilizuoti; nors, kaip tvirtina Sennettas, abu yra logiškas civilizacinio Vakarų kultūros proceso rezultatas.

Moderni ironija išsaugo tuos bruožus, kuriems kelia grėsmę „intymumo tironija“: tai distancija savęs paties atžvilgiu ir asmeninė nuskirtinanti *epoche* – dėl to ji atrodo artimiausia išsiauklėjimo principui, tokiam kaip buvimas su kitais neapsunkinant jų savimi, neprimetant savų žaidimo taisyklių, nekankinant kitų savo tapatybe. Senosiose bendruomenėse civilizavimo funkciją atliko įvairiopi nuskirtinimo ritualai – Girard'o aprašytieji katarsiniai *dedifférenciation* ritualai, Victorio Turnerio sukataloguotos *liminalios būsenos*. Jos atverdavo plyšius bendruomenių tapatybinėse apibrėžtyse, įgalindamos kontaktus su kitais; nesuvaržytas, paremtas nerašytomis taisyklėmis tradicinis *Sittlichkeit* įsileisdavo elastingus intarpus, kurie nekėlė grėsmės jo integralumui (ryškiausias tokio nuskirtinančio atsivėrimo pavyzdys turbūt visuomet liks senovės atėniečiai, kuriuos taip sukrėtė

²⁹ *Ibid.*, p. 269, 264.

jų priešų likimas, parodytas tragedijoje *Persai*, jog jie sujaudrinti užplūdo gatves, ilgai negalėdami atsitokėti nuo „kankinančių gailėsčio ir baimės“ išgyvenimų).

Šiuolaikinės „etninės grupės“ yra anų bendruomenių priešingybė: baimingai uždaros, konvulsiškai įsikibusios savų apibrėžčių bet kokias skirtis nutrinančių universalistinių procesų akivaizdoje, paremtos intymiomis, ankštomis tapatybėmis, beveik nebeturinčios ritualų, nekalbant jau apie nuskirtinimo ritualus. Dėl to visuotinai šiandien siūlomas – ne tik postmodernių mąstytojų, bet ir komunitarų – grįžimas į „etnines grupes“ moralės požiūriu yra visiška katastrofa: tai reiškia gentinio mentalumo gimimą (anaiptol ne sugrįžimą), pasižymintį tokiu kitų atmetimu, kokio nepažino net labiausiai tradicinės, ikimodernios bendruomenės³⁰.

Taigi tik ironija – tačiau ne rortiškoji, o paremta alternatyviu tapatybės modeliu, besinaudojanti ne-intymių kultūrų išmintimi – teikia mums tos būtinosios *išsiauklėjimui* pataisos galimybę, kuri grąžintų mūsų neišvengiamam „etniškumui“ atviresnį, teatriškai žaidybišką pobūdį.

To be able to combine solidarity of plight with diversity of state must be the highest achievement of the race.³¹

Šios minties autorius Christopheris Burney'us, britų agentas okupuotoje Prancūzijoje, knygoje *Vienutė (Solitary Confinement)* aprašo savo išgyvenimus vokiečių kalėjime, kuriame visiškai vienas praleido ilgus mėnesius. Šis aprašymas tiksliai perteikia rimtos ironijos nuostatą, kurioje modernybė dera su senovinių nuskir-

30 Sennettas, labai kritiškai nusiteikęs dėl bet kokių komunitarinių šūkių, atkreipia dėmesį į modernią bendruomenės sampratą degradaciją: „Moderni bendruomenė – rašo jis, – tampa civilizuotumo priešingybe, kai ji remiasi iškreipta brolybės idėjos reinterpretacija. Kuo siauresni bendruomenės akiračiai, formuojami kolektyvinės asmenybės, tuo destruktivesnis tampa broliški ryšių patyrimas. Autsaideriai, svetimieji, nepažįstamieji, nepanašūs iškart tampa tais, kurių reikia vengti; asmenybiniai broožai, būdingi bendruomenei, darosi vis labiau išskirtiniai, tarpusavio bendravimas vis labiau ima priklausyti nuo svarstymų, kas gali, o kas negali ‚mums‘ priklausyti. [...] Ši moderni brolybės versija galiausiai atveda į brolyzdystę“ (*ibid.*, p. 265–266).

31 „Gebėjimas sujungti išgyvenimo triūso solidarumą su skirtingomis to triūso situacijomis būtų aukščiausias žmonių rasės pasiekimas.“ Cit. pagal: Frank Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, Oxford: Oxford University Press, 1967, p. 156.

tinimo patirčių kontrabanda: Burney'aus nuomone, būtent vienatvė jam leido iš šalies pažvelgti į savo tapatybę, iki tol paremtą stiprių skirtumų ir kitoniškumo pojūčiu, ir leido priartėti prie kitų žmonių, kuriuos nuo šiol visada mato kaip „potencialiai vienišus“, taigi laisvus nuo varžančių ir izoliuojančių apibrėžčių.

Frankas Kermode'as, kuriam Burney'us yra savotiškas šiuolaikinis žmogaus būklės herojus, jo vienatvės patirties aprašyme pastebi „mūsų bendro likimo“ žinią³². Kermode'as, būdamas tikras, kad vėlyvosios modernybės klausia yra ab-soliučiai kurčia tokioms sąvokoms kaip „likimas“, „galynėjimasis“ ar „triūsas“ apverčia Burney'aus formulę ir nusako postmodernią būklę kaip nekontroliuo-jamo ir nekomunikabilaus *įskirtinimo* [*wyróżnicowanie*] būseną. Postmodernybė, sako Kermode'as, pasižymi *inconceivable diversity of state without solidarity of plight*, „neįsivaizduojama situacijų įvairove be solidarumo dėl triūso pojūčio“³³.

Solidarity of plight, bendras triūsas, galynėjimasis su likimu, ar būtų iš-gyvenamas nekontroliuojamame nuskirtinančios energijos protrūkyje, ar su melancholiška ironija ir jos keliamu negatyvios bendrystės pojūčiu – tai patiki-miausia atsvara *diversity of state* ir jos papildymas; papildymas to skirtingumo, kuris, kaip nusakė Chiaromonte, kyla dėl „nublokštumo į kitonišką, kraštutinai skirtingą situaciją“. Solidarumo nėra be būklės bendrumo, be perspektyvos, kuri apima visus skirtumus drauge jų nepanaikindama. Taigi nežiūrint į tai, kiek *naujų* metaforų mums pavyks išgalvoti, kad atsiskirtume nuo kitų, vienas dalykas nesikeis, pasiliks toks pat, užsispyrėliškai konservatyvus, barbariškas ir *senas* – tai ypatingas dvigubas imperatyvas, kuris kyla iš mūsų būklės; reikalavi-mas ne vienovės ir ne skirtybės, tačiau tos savitos bendrystės, kuri tampa reali tik nuskirtinimo patirtyje.

Iš lenkų k. vertė Brigita Speičytė,
vertimą recenzavo Jurga Jonutytė

Versta iš: Agata Bielik-Robson, *Inna nowoczesność: Pytania o współczesną formułę duchowości* [*Kita modernybė: Klausimai apie šiuolaikinę dvasingumo formą*], Kraków: Universitas, 2000, p. 192–224.

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*, p. 173.