

F. NIETZSCHE IR G. DELEUZE: SĖSLUMO SIMPTOMATIKA IR NOMADIŠKO MĄSTYMO AKISTATOS

Arūnas Mickevičius

Vilniaus Gedimino technikos universiteto
Filosofijos ir politologijos katedra
Saulėtekio al. 11, LT-10223 Vilnius
Tel./faks. (370 5) 274 48 66
El. paštas: arunas_mickevicius@yahoo.com

Remiantis F. Nietzsche's ir G. Deleuze'o tekstų analize, siekiama parodyti, kad pagal klasikinio mąstymo kanonus ypač problemišku dalyku tampa naujos minties pasirodymo galimybė. Klasikinis mąstymas traktuojamas kaip sėslios egzistencijos tipas ir jam priešinamas klajokliškas, nomadiškas mąstymas. Pasitelkiant Deleuze's išskirtus atpažinimo ir susitikimo modelius, pirma, siekiama pagrįsti požiūrį, kad ir Nietzsche's filosofiją galime vadinti nomadišku mąstymu ir atitinkančią susitikimo modelį ir antra, siekiama išryškinti naujybės specifiką ir jos steigties transcendentalines sąlygas.

Reikšminiai žodžiai: valia siekti galios, interpretacija, simptomatika, sėslusis mąstymas, nomadizmas, atpažinimo modelis, susitikimo modelis.

„*Begalybės horizontas.* Mes palikome sausumą ir sėdome į laivą! <...> Aplinkui – vandenynas. <...> Artėja valandos, kai tu pamatysi, jog jis – begalinis, ir nėra nieko baisesnio kaip begalybė. <...> Vargas tau, jei tave apims sausumos ir namų ilgesys, tarsi tenai *laisvės* būtum turėjęs daugiau, – o „sausumos“ jau nebėr!“

Nietzsche F. Linksmasis mokslas.

„Mes tikime pasauliu, kuriame individualios yra beasmenės, o paskirybės [*singularités*] ikiindividualios“

Deleuze G. Différence et répétition.

Filosofijos istorijai nesvetimi paradigminiai lūžiai. G. Deleuze'as *Skirtyje ir kartotėje* išskyrė dvi – sėsliąją (žemdirbio) ir nomadiškąją (klajokliškąją) – ontologijas. Šias ontologijas atitinka dvi skirtingos hierarchijos. „Yra hierarchija, – teigia Deleuze'as, – kuri matuoja buvinius pagal jų ribas, pagal jų priartėjimo ar nutolimo laipsnį nuo kokio nors principo. Bet taip pat yra hierarchija, traktuojanti daiktus ir būtybes galios požiūriu“ (Делез 1998: 56). Pastarosios „ontologinis matas yra artimesnis daiktų nepamatuojamumui, nei pirminiam matui“ (Делез 1998: 56). Nomadiška, t. y. klajokliška, „ontologinė hierarchija yra artimesnė *hybris* ir

esinių anarchijai nei pirminei hierarchijai“ (Делез 1998: 56). Taip iš Nietzsche's perimtas *hybris* tampa nomadizmo ontologiniu principu. Sėslioji, žemdirbiška ontologija suponuoja *atpažinimo modelį*, joje itin problemišku dalyku tampa naujybės statusas. Nomadiškoji ontologija suponuoja *susitikimo modelį*, kuriame steigiasi naujybės mąstymas. Remiantis šiomis Deleuze'o perskyromis, straipsnyje siekiama: pirma, pagrįsti požiūrį, kad F. Nietzsche's mąstymas taip pat yra nomadiškas ir gali būti aprašytas remiantis *susitikimo modelio*, steigiančio naujybę, kontekste; antra, išryškinti pačios *naujybės* steigties specifika ir jos pasirodymo mąstyme transcendentalines sąlygas.

„Dievo mirtis“ kaip sėslios egzistencijos griūtis

Nietzsche's filosofija – tai radikali klasikinio mąstymo paradigmos kritika ir tokį jo filosofijos pobūdį nulėmė tikėjimo ir pasitikėjimo tradicija prarastis: „Mes ieškome žodžių, ieškome galbūt ir ausų. Kas gi mes tokie? <...> Mus jau perdegino, atvėsino ir užgrūdino supratimas, kad pasaulyje gyvenimas sutvarkytas visai ne dieviškai, kad jis, net žmogaus matu matuojant, nėra protingas, gailėstingas ar teisingas. <...> Tai, kad pasaulis nėra vertas to, kuo tikėjome, yra kone pats patikimiausias mūsų nepasitikėjimo galų gale pasiektas supratimas“ (Nietzsche 1995: 245). Klasikinio mąstymo – nuo Parmenido iki G. Hegelio – paradigmai, kurią J. Lyotard'as įvardijo kaip „didžiojo pasakojimo“ paradigmą, buvo būdingas dualizmas ir „tikro“, protu grindžiamo žinojimo, absoliučios ir dieviškos Tiesos siekimas. „Didžiojo pasakojimo“ paradigmą galima įvardyti ir kaip sėslaus gyvenimo paradigmą, nes čia visuomet buvo postuluojami absoliutūs ir transcendentiniai atskaitos taškai, kuriais remiantis buvo legitimuojama neatšaukiama hierar-

chiška pasaulio tvarka, kurioje kiekvienas suvokimas *jau* yra duotas ir distribuotas šioje išankstinėje tvarkoje. Pavyzdžiui, Platonas šių taškų prarastį suvokė kaip užmarštį, krikščionybė – kaip buvimą tremtyje ir pamestinumą, kaip nukrypimą nuo bendros normos. Tačiau buvo tikima, kad sugrįžti „namo“ įmanoma jau vien todėl, kad mes juose „kadaisė“ buvome, juos turėjome ir „dabar“ prisimindami tai galime sugrįžti arba bent jau šią sėslaus gyvenimo pretenzingą viltį sugrįžti „namo“ nostalgiskai puoselėti ir laikyti ją vienintele ir nekvestionuojama žmogiškojo buvimo pasaulyje norma. Pretenzingas pretendentas apeliuoja į pagrindą ir jo pretenzija visuomet yra pagrįsta arba nepagrįsta. Kiekviena pretenzija visuomet reikalauja pagrindimo. Taip dar Platonas sukonstruoja sėslios egzistencijos modelį, t. y. Idėjomis besiremiantį teorinį modelį, kur sielos regėjo Idėjas dar iki išikūnijimo, kuris ir yra teisėtų pretenzentų atrankos ir iš anksto hierarchiškai postuluojamos tvarkos ir distribucijos joje kriterijus. Nietzsche šios sėslaus gyvenimo ir hierarchiškos tvarkos, arba klasikinės paradigmos, atžvilgiu išsakė pritrenkiamą mintį: „Parmenidas sakė: „Negalima mąstyti to, ko nėra“; mes, – teigia Nietzsche, – esame kitame gale ir sakome: tai, kas gali būti mąstoma, turi būti fikcija“ (Nietzsche 1988: Bd. 13, 332).

Tai reiškė, kad visa klasikinio mąstymo tradicija, ontologiškai grindusi ir garantavusi žmogiškąjį žinojimą, puoselėjusi sėslaus gyvenimo neatšaukiamą normatyvumą ir universalumą, tapo nebeatikima, fiktyvi. Klasikinis mąstymas, apeliuodamas į griežtus, racionalius loginius proto kanonus, patį pasaulį sudvejino į „tikrą“ (metafizinį) ir „regimą“ (fizinį), siūlė dievišką, iš absoliutaus centro atsiveriantį požiūrį į pasaulį, kurį laikė vieninteliu teisingu. Nietzsche siekė parodyti, kad nėra ir negali būti vieno vienintelio teisingo požiūrio į pasaulį, o jeigu tokio vis dėlto tvirtai laikomasi, tai būti-

na jį dekonstruoti ir demaskuoti ne tik kaip žmogišką, pernelyg žmogišką, t. y. kaip idiosinkrazinį, bet ir atskleisti iš čia kylančią simptomatiką sėslaus mąstymo, kuris yra priešiškas nuolat kintančiam gyvenimui. Šią praktiką kaip tik ir lėmė „Dievo mirties“ įvykis, kuris kartu yra ir minėto „nepasitikėjimo“ tradicija, arba sėslios egzistencijos griūtis, sąlyga. „Kad „Dievas mirė“, kad tikėjimas krikščionių Dievu virto nepatikimu dalyku – jau pradeda ant Europos mesti pirmuosius šešėlius <...> *Kas dabar*, – klausia Nietzsche, – kai šitas tikėjimas [Dievą – *A. M.*] palaidotas, turės sugriūti, nes stovėjo ant jo pamatų, juo rėmėsi, į jį buvo įaugę“ (Nietzsche 1995: 239). Be abejonės, griūva klasikinio, arba sėsliojo, mąstymo paradigma, o kartu su ja ir dualistinis pasaulio pažinimas. Šis įvykis, drauge ir senojo tikėjimo prarastis, Nietzsche’i nebuvo skaudi egzistencinė drama, verčianti restauruoti transcendentinius pamatus. Jis diagnozavo bet kokių patikimų pagrindų, pačios sėsrumo idėjos netektį ir bankrotą. Tačiau reikia pripažinti ir tai, kad pats jis visam tam neįjautė jokios nostalgijos. Negana to, „senelio Dievo mirtis“ jį netgi džiugino: „mes, filosofai ir „laisvo mąstymo žmonės“, išgirdę žinią, jog „senelis Dievas mirė“, jaučiamės kaip naujos rytmečio aušros apšviesti; mūsų širdis kupina dėkingumo, nuostabos, nuojautų, vilčių, – pagaliau horizontas atsiveria mums vėl laisvas, nors ir miglotas, pagaliau mūsų laivai vėl galės leistis į jūrą, plaukti pasitikti bet kokio pavojaus, bet kokia pažinimo siekiančiojo rizika vėl leidžiama; o jūra, mūsų jūra vėl plyti prieš akis, – galbūt dar niekad nebuvo tokios „atviros jūros“ (Nietzsche 1995: 240). Ši citata aiškiai sugestijuoja po „Dievo mirties“ atsiveriančią klajoklišką, t. y. nomadišką, egzistenciją. Matysime, kad po „Dievo mirties“ naujai atsiveriančio horizonto laisvumą, arba nomadizmą, Nietzsche sutapatins su vadinamąja perspektyvizmo samprata, kuri dekonstruoja vie-

rintelį teisingą, tarsi iš Dievo pozicijų atsiveriančią požiūrį į pasaulį ir numato požiūrį į pasaulį įvairovę, t. y. interpretacijų įvairovę. „Dievo mirties“ įvykis – svarbi, bet dar nepakankama sąlyga, leidžianti dekonstruoti Vakarų mąstymo monocentriškumą. Kitaip tariant, „Dievo mirtis“ – lemtingai būtina, bet nepakankama sąlyga pasaulio policentriškumui, kaip lygiaverčių interpretacijų gausai, legitimuoti. Šiuos Nietzsche’o filosofijai būdingus momentus, t. y. pačią nomadišką egzistenciją, visiškai legitimuoja „valios siekti galios“ (vok. *der Wille zur Macht*) principas.

„Valia siekti galios“ kaip nomadiškos egzistencijos ir naujybės steigties sąlyga

Nietzsche siekė atsiriboti nuo klasikinio mąstymo dualizmo ir ypač nuo A. Schopenhauerio „valios gyventi“ sampratos, prieinančios iki pasyvumo. Schopenhaueris parodė, kad žmogaus praktinė veikla tik tada turi kokią nors prasmę, kai sąmoningai išpažįstamas asketiškas gyvenimas (Schopenhauer, 1995: 539). Tokiam „valios maritimui“, arba pasyvumui, Nietzsche priešpriešino „valią siekti galios“, kurią bendrąja prasme suprato kaip patį gyvenimą. „Gyvenimas, – teigia Nietzsche, – iš esmės yra nusavinimas, žeidimas, svetimo ir silpnesniojo įveikimas, priespauda, griežtumas, savo formų primetimas, aneksija arba, kalbant švelniausiai, išnaudojimas <...> Gyvenimas ir yra valia siekti galios“ (Nyčė 1991: 467). Matome, kad kategorija „gyvenimas“ Nietzsche’i reiškia ne pasyvią askezę, bet aktyvumą, o „valia siekti galios“, suprasta kaip „gyvenimas“, numato ne saugą, t. y. ne vienos ar kitokios išankstinės tvarkos kaip sėslaus buvimo formos puoselėjimą, o dinamizuotą, agonišką steigtį, kūrybos ir naujybės, t. y. paties nomadiško gyvenimo, steigtį, peržiangiančią bet kokią iš-

ankstinę tvarką ir ribas. Toks nomadiškas galia grindžiamas gyvenimas neatsiejamas nuo to, ką Nietzsche vadina „priešiškumo sudvasinimu“: „Priešiškumo sudvasinimas. Jis reiškiasi tuo, kad aiškiai suvokiama, kaip svarbu turėti priešų: žodžiu, kad elgiamasi ir sprendžiama priešingai, negu buvo elgiamasi ir sprendžiama iki tolei. <...> Kiekvienam naujam dariniui, tarkim, naujai karalystei, priešai reikalingesni negu draugai: tik priešaroje ji jaučiasi esanti būtina, priešaroje ji tampa būtina... Ne kitaip mes žiūrime į „vidaus priešą“: ir čia priešišumą mes sudvasiname, ir čia suvokėme jo vertę. Esame kūrybingi tik turėdami daug priešybių; liekame jauni tik todėl, kad siela nesilsi, netrokšta ramybės... Niekas mums nėra taip svetima, kaip tas anų laikų „sielos ramybės“ troškimas, krikščioniškas troškimas; niekas mums nekelia tiek mažai pavydo, kaip moralinė karvė ir riebi ramios sąžinės laimė. Kai atsisakoma karo, atsisakoma ir didžio gyvenimo...“ (Nyčė 1991: 522–523). Nuo tokio agonistiškojo ir kūrybingo nomadiško „gyvenimo“ klasikinis mąstymas, kurio simptomatiką dar aptarsime, ne tik paprasčiausiai nusigręžė, bet visomis išgalėmis jį siekė represuoti ir slopinti.

Bendrajai prasme suprasta „valia siekti galios“ reikštų tai, kas organizuoja ir struktūrina mūsų pasaulio patirtį. Bet ji dar yra ir pasaulio genealoginis pradai: visi reiškiniai kyla iš „valios siekti galios“, jie yra jos apraiškos. Tačiau tai nereiškia, kad „valią siekti galios“ galima laikyti nejudriu įvairių kintamų reiškiniių vienvės pagrindu, t. y. substancija, taip paverčiant ją metafizine abstrakcija. Nietzsche's mąstyme funkcionuojanti „valia siekti galios“ nėra suprantama kaip koks nors „daiktas savaime“, priešinamas „fenomeniui“ (I. Kantas), arba kaip „valia“, priešinama „vaizdiniui“ (A. Schopenhaueris). „Valia siekti galios“ yra neatsiejama nuo savo reiškimosi (objektyviza-

cijos), panašiai kaip žaibas neatsiejamas nuo savo švystelėjimo (žaibavimo). Griežtai kalbant, nėra tokio dalyko kaip „žaibas“ („subjektas“, „valia“, „priežastis“ ir t. t.) ir „žaibavimas“ („vaizdinys“, „objektas“, „padarinys“ ir t. t.). Tėra tik grynas veiksmas – „žaibavimas“. Čia ir išryškėja netradicinė, sunkiai apibrėžiamos Nietzsche's filosofijos, kuri grindžiama „valios siekti galios“ principu, esmė. Klasikinė filosofija „valią“ tapatino arba su metafizine substancija, arba su racionalia gryojo *Ego* veikla. Ir vienu, ir kitu atveju „valia“ numatė tapatybę, substancialius atskaitos taškus, kuriais remiantis buvo legitimuojama objektyvi ir hierarchiška pasaulio tvarka. Visa ši ontologija yra būdinga sėsliam mąstymui. Be to, šią sėsliojo mąstymo ontologiją epistemologine prasme galėtume įvardyti kaip *atpažinimo modelį*. Neatsitiktinai Nietzsche teigia, kad remdamiesi tokiomis ontologinėmis prielaidomis, pažindami pasaulį mes viso labo tik *at-pažįstame*, t. y. „*at*-randame“ tai, ką pats mąstymas jau iš pat pradžių buvo į pasaulį įdėjęs, į daiktus „įspraudęs“. Į tokį klasikiniame mąstyme dominavusį *Aš* arba „valios“ supratimą Nietzsche žiūri kritiškai: „Šiandien mes nebetikime nė vienu šios koncepcijos žodžiu. „Vidinis pasaulis“ kupinas fantomų ir žaltvykščių: viena iš tokių yra valia. Valia daugiau nieko nejudina ir galiausiai nieko nepaaiškina – ji tik lydi procesus; jos gali ir nebūti“ (Nyčė 1991: 528). Nietzsche sugestionuoja mums, kad *Aš*, arba subjekto substancialumas ir tapatumas, yra išvestinis, antrinis dalykas, nes sąmonė tik lydi procesus. Pastarieji yra pirmesnis ir gilesnis sluoksnis nei aktyvi sintezuojanti ir tapatybę palaikanti sąmonė. Nietzsche šiuos pirmąsios dalykus įvardijo kaip aktyvias ir reaktyvias jėgas, o G. Deleuze kalbėjo apie „lervinius subjektus“, kurie yra neatsiejami nuo pirminio diferencialumo ir pasyvių sintezių: „Konstituojančio pasyvumo atžvilgiu perceptyvios

sintezės nurodo į organines sintezes, o juslių jusliškumas nurodo į pirminį jusliškumą: mes esame. Mes sudaryti iš suspausto vandens, žemės, šviesos ir oro ne tik iki jų atpažinimo ir reprezentacijos, bet iki jų pajutimo. <...> Mes nekontempliuojame savęs, bet egzistuojame tik kontempliuodami, t. y. sutraukdami į save tai, iš ko kylame. <...> Egzistuoja pasyvios sintezės palaima; visi mes – Narcizai dėl malonumo, kurį mes patiriame kontempliuodami (savipasitenkinimas), nors kontempliuojame visai ne save. Mes visada – Akteonai atžvilgiu to, ką kontempliuojame, bet ir Narcizai dėl patiriamo pasitenkinimo. Kontempliuoti – tai išvilioti. Tai visada kažkas kita, tai – vanduo, Diana, miškai, kuriuos kontempliuoti tenka iš pat pradžių tam, kad vėliau galėtume prisipildyti savo paties vaizdinio“ (Делез 1998: 98–100).

Analogiškai Nietzsche's „valia siekti galios“ kaip agonistiškos, dinamizuotos steigties principas, steigia ir numato pirmąją diferenciją, kur substancialumas ar tapatybė tėra tik išvestinis ir antrinis dalykas. „Valia siekti galios“ numato požiūrį, kuriam anapus fenomenų nėra jokio valios substancialumo, arba „daiktų pačių savaime“, egzistavimo, – požiūrį, kuriam nėra jokių „faktų savaime“: „Faktų nėra, tik interpretacijos“ (Nietzsche 1988: Bd. 12, 375). Todėl neatsitiktinai Nietzsche's filosofiją, paremtą „valios siekti galios“ principu, reikėtų sieti su nomadiškuoju mąstymu arba egzistencija, numatančia tik interpretatyvų pasaulio pažinimą, t. y. pažinimą, kuris suponuoja tik interpretacijos interpretaciją. Interpretacijos „interpretacija niekada neatveda prie pabaigos, – teigia M. Foucault, – nes nėra interpretuojamojo. Nėra jokio absoliutaus pirmapradiškumo, kurį būtų galima interpretuoti, nes viskas iš pagrindų jau yra interpretacija. Kiekvienas ženklas pats savaime yra ne dalykas, kuris save prezentuoja interpretacijai, bet kito ženklo interpretacija“ (Foucault 1990: 64). Taigi „va-

lia siekti galios“ kaip nesubstancinis, neatsiejamas nuo savojo pasireiškimo pradės numato tik interpretaciją ir šios interpretacijos interpretaciją, tik fenomenalistinį pasaulio pažinimą. Štai kaip Nietzsche nusako savąjo fenomenalizmo supratimo esmę: „Tikrasis fenomenalizmas ir perspektyvizmas, kaip aš jį suprantu: <...> pasaulis, kurį mes pajėgiame įsisąmoninti, tėra tik paviršius, ženklų, apibendrintas, supaprastintas pasaulis. <...> Nesunku atspėti, kad mane čia domina ne subjekto ir objekto priešprieša – tegu ši skirtumą nagrinėja pažinimo teorijos specialistai, įsipainioję į gramatikos (liaudies metafizikos) pinkles. Tai ir ne „daikto paties savaime“ ir raiškos priešprieša, nes mūsų „pažinimas“ toli gražu nėra pakankamas daryti net tokį *skirtumą*.“ (Nietzsche 1995: 257–258). Nietzsche pripažįsta tik totalią tariamąbę – regimybę (vok. *Scheinbare*): „Tad kas man dabar yra „regimybė“! Tikriausiai ne kokios nors esybės priešingybė: ką aš galiu pasakyti apie kokią nors esybę daugiau, negu tik įvardyti jos regimybės predikatų! Ko gero, ir ne medinė kaukė, kurią galima užmaukšlinti bet kokiam nepažįstamajam (past.: X – A. M.), taip pat ir nuplėšti! Regimybė man – visa tai, kas veikia ir gyvena, kas pats save taip išjuokia, kad man duoda pajusti, jog čia – vien regimybė, žaltvykslės, šmėklų šokis ir niekas daugiau, jog tarp visų tų sapnuojančiųjų ir aš, „besiveržiantysis į pažinimą“, šoku savo šoki, jog tas, kuris veržiasi į pažinimą, yra tik įnagis pratęsti žemiškajam šokiui ir tik šia prasme priklauso prie būties šventės vadovų“ (Nietzsche 1995: 92–93). Sąmoningai būti šiame visuotiname pasaulio regimybiškume ir jį išsaugoti, „kad negaučiau galo, kaip tas lunatikas, kuris turi nepalikti sapnų pasaulio, kad nenukristų“ – šitai Nietzsche laikė savo filosofijos laimėjimu.

Pirma, „valia siekti galios“ nėra kieno nors nuosavybė. Nuosavybė – tai sėslios egzistenci-

jos specifikacija. Ji greičiau yra tam tikra strategija, todėl analizuoti ją reikia ne tiek turėjimo, kiek veiklumo, ne pasisavinimo, bet technikos, funkcionalumo terminais. „Valia siekti galios“ nenurodo kokios nors taškinės lokalizacijos, vieno metafizinio centro. Ji yra difuzinė, iš visur spinduliuojanti: „Kur gyvastį aptikti man pavyko, visur radau troškimą galios; ir netgi tarno valioje aš pastebėjau norą viršintiku būti“ (Nietzsche 2002: 127). Antra, „valia siekti galios“ nėra ir kieno nors savybė, kuri charakterizuodama tuos, kas ja pasižymi (pvz., valdančiuosius), skirtų nuo tų, į kuriuos ji nukreipta (pvz., paklūstančiuosius). Trečia, „galia“ yra ne savybė, bet santykis, nes ji realizuojasi per jėgas. „Valios siekti galios“ savirealizacija pasireiškia dviejų skirtingų jėgų – aktyviųjų ir reaktyviųjų – tipais. Keliant galios ir šių jėgų santykio klausimą reikėtų akcentuoti du dalykus. Pirma, būdama jėgas gimdančiu ir skiriančiu pradū, „valia siekti galios“ determinuoja kokybiškai skirtingą aktyviųjų ir reaktyviųjų jėgų santykį. Antra, ji savaip slypi šiose jėgose ir pati yra jų determinuota. „Valia siekti galios“ ir *rodo*, ir pati *pasirodo*: *rodo* jėgų skirtį ir pati pasirodo tik šioje skirtyje. Kitą tariant, „valia siekti galios“ numato ne tapatybę, bet skirtį, diferencialumą: ji skirtingai *pa(si)rodo*. Rodydama(*si*) ji *rodo* ne tiek save pačią, kiek jėgų santykį, jų kokybišką skirtingumą: aktyvumą ir reaktyvumą. G. Deleuze'as taikliai pasakė, kad Nietzsche'is „valia siekti galios“ yra diferencinis pradas, genealoginis pradas, kuris determinuoja vienos jėgos santykį su kita jėga ir suteikia joms kokybę. <...> Jėgų genezės arba produkcijos požiūriu, valia galiai determinuoja santykį tarp jėgų, bet savo pačios pasireiškimo požiūriu, ji yra determinuota šių sąveikaujančių jėgų. Valia siekti galios visada vienu ir tuo pačiu metu yra ir determinuota, ir determinuojanti“ (Deleuze 1983: 61–62).

Taigi „valia siekti galios“ gimdo „skirtį“ tarp

jėgų ir pati gimsta „skirtyje“, determinuodama aktyviųjų ir reaktyviųjų jėgų skirtingumą. Aktyviųjų jėgos tipą nuo reaktyviojo skiria tai, kad aktyvumas prasideda teigiančiomis, pozityviomis prielaidomis. Pavyzdžiui, teiginys „Aš esu geras, todėl tu esi prastas (*Schlecht*)“ prasideda pozityvia, teigiančia prielaida: „Aš esu geras...“. Šiomis prielaidomis prasidedantį aktą Nietzsche vadino *Taip-sakymu*. Šis aktas Nietzsche'is buvo siejamas su kūrybingu nomadiškojo „gyvenimo“ teigimu, aukštiniu, skirtingų požiūrių įvairove (perspektyvizmu) ir t. t. O štai reaktyviajam jėgos tipui yra būdingos negatyvios, neigiančios prielaidos. Pavyzdžiui, teiginys „Tu esi blogas (*βöse*)“, todėl aš esu geras“ prasideda negatyvia prielaida: „Tu esi blogas...“. Tokia prielaida prasidedantį aktą Nietzsche vadino *Ne-sakymu*. Šis aktas buvo, pasak Nietzsche'is, būdingas visam klasikiniam sėslijam mąstymui, kuris sakė *Ne* „gyvenimui“, nuo jo nusigręžė ir visomis išgalėmis izoliavosi nuo „gyvenimo“ aktyvumo, atsiverdamas nuo jo statė įvairiausias sėslias gynybines ir represyvas konstrukcijas. Todėl pats Nietzsche, suprantama, aukštino aktyviųjų jėgos tipą.

Nietzsche sukūrė teorinį *Wille zur Macht* principu grįstą projektą, kuris reiškiasi trimis tarpusavyje susijusiomis svarstymo formomis: genealogizavimu, tipologizavimu ir simptomologizavimu. Tai reiškia, kad: 1) kiekvienas fenomenas, kad ir koks jis būtų, patekęs į tokį svarstymo akiratį, genealogiškai kyla iš „valios siekti galios“; 2) kadangi „valia siekti galios“ reiškiasi skirtingais jėgų tipais, t. y. tipologiškai, tai visi tokiam akiratyje aprašomi fenomenai yra priskiriami arba aktyviajam, arba reaktyviajam jėgos tipui; 3) galiausiai visi tokie tipologiškai skiriami fenomenai turi būti traktuojami tik simptomologiškai. Jei jėga aktyvi, tai visi fenomenai bus sveiko ir pilnakraujo nomadiškojo gyvenimo simptomai. Jei jėga reaktyvi, tai ir su ja susiję fenomenai bus sėslaus

gyvenimo simptomai, rodantys nuosmukį, silpnumą, kūrybingumo išsekimą arba jo marinimą, konservatyvią stagnaciją, mirtį. Matysime, kad šiuos simptomus Nietzsche priskyrė visai klasikinio mąstymo tradicijai. Ši tris svarstymo formas – genealogizavimą, tipologizavimą, simptomologizavimą – apimantį, „valia siekti galios“ principu grįstą projektą galima įvardyti kaip *semiologiją*. Tai reikštų, kad pasaulio pažinimas Nietzsche’i yra totaliai ženkliškas ir totaliai interpretatyvus. Nėra jokių „substancijų“, „esmių“, „daiktų savaime“ ir t. t., tėra tik ženklai ir jų skirtingos interpretacijos. „Pažinimas, – teigia Nietzsche, – funkcionuoja kaip galia <...> kitaip sakant: geismo pažinti *laipsnis* priklauso nuo *valios siekti galios* augimo laipsnio“ (Nietzsche 1988: Bd. 12, 301–302). Pažinimas remiasi galios principu ir pasaulį aiškina tik metaforiškai, tik interpretatyviai: „valia siekti galios interpretuoja“ (Nietzsche 1988: Bd. 12, 139). Ši frazė tarsi numato požiūrį, kad „valia siekti galios“ yra interpretacijos „subjektas“. Tačiau ne tradicine šios sąvokos prasme. Nietzsche perspėja: „Mes neturime teisės klausti: kas interpretuoja?“ (Nietzsche 1988: Bd. 12, 301), kas yra interpretacijos „subjektas“? Šis klausimas numato Nietzsche’i nepažadaijamą ir „galios“ prigimčiai svetimą substancialumą ir daugelį kitų hipostazių. Priešingai, reikia laikytis požiūrio, kad interpretavimas, vykstantis „valios siekti galios“ pagrindu, yra *grynas procesualumas*, neigiantis klasikiniam mąstymui būdingą metafizinį substancialumą. „Pats interpretavimas, – teigia Nietzsche, – būdamas valios siekti galios forma, egzistuoja (tačiau ne kaip „būtis“, o kaip *procesas*, kaip *tapsmas*) kaip afektas“ (Nietzsche 1988: Bd. 12, 140).

Galima teigti, kad Nietzsche pažinimo procesą, ypač tai, kiek jis susijęs su galutinės „tiesos“ ar „prasmės“ suteikimu, suprato kaip begalinį ženkliškumą be nuorodos į pirminį ženklinamąjį. Ši klasikinio mąstymo atžvilgiu de-

struktyvų požiūrį XX a. plėtojo daugelis mąstytojų. Pavyzdžiui, J. Derrida teigė, kad „prasmės prasmė yra begalinė implikacija, neapibrėžiama signifikanto nuoroda į signifikatą“ (Derrida 1973: 58). Tai reiškia, kad Nietzsche „sunaikino dvi vyravusias epistemologines iliuzijas: referencinę prasmės teoriją ir korespondencinę tiesos teoriją. Pirmoji tvirtino, kad kalba savo galių reprezentacijos dėka užima privilegijuotą padėtį (*adequatio*) ekstralingvistinio referento arba prasmės („realybės“) atžvilgiu. Antroji žymi „tiesą“, susijusią adekvatumo arba korespondenciniu santykiu su realybe“ (Schrift 1990: 133). Kritikuodamas referencinę prasmės teoriją Nietzsche teigė, kad kalba, iš prigimties būdama metaforinė, antropomorfinė veikla, negali suteikti „tikros“, „objektyvios“ informacijos apie pasaulį ir *a fortiori* neturi teisės apeliuoti į vieną vienintelę, visiems privalomą Tiesą.

Todėl „valios siekti galios“ principu grindžiama Nietzsche’o filosofija neigia vieną vienintelį teisingą požiūrį į pasaulį ir siūlo interpretacijų įvairovę, numato galimybę žvelgti į pasaulį skirtingomis akimis, t. y. sąlygoja perspektyvistinį pasaulio supratimą: „Venkime, – perspėja Nietzsche, – pavojingo senojo kliedesio sąvokomis, kurios sukūrė „gryną, bevalį, beskausmį, belaikį pažinimo subjektą“; venkime tokių kontradikcinių sąvokų kaip „grynasis protas“, „absoliutus dvasingumas“, „pažinimas pats savaime“ čiuptuvų; čia visuomet reikalaujama mąstyti akį, kuri visai negali būti mąstoma, kuri absoliučiai neturi turėti matymo krypties, akį, kurios aktyviosios ir interpretuojamosios jėgos turi būti sukaustytos <...>; vadina si, čia iš akies visuomet reikalaujama absurdo ir nesąmonės. Egzistuoja, – teigia Nietzsche, – tik perspektyvinis regėjimas, tik perspektyvistinis „pažinimas“; ir *juo didesni*am afektų skaičiui leisi prabilti apie kokį nors vieną dalyką, *juo daugiau* akių, įvairių akių, sugebėsime išo-

dinti sau, kad galėtume žiūrėti į tą patį dalyką, tuo išsamesnis bus mūsų to dalyko „suvokimas“, mūsų „objektyvumas“. (Nietzsche 1996: 136). Tad kas vis dėlto buvo toji viena vienintelė klasikinio mąstymo Tiesa kalbos, pirmiausia sąvokinės kalbos, požiūriu? Nietzsche atsako: „Judri metaforų, metonimijų, antropomorfizmų gausa, trumpai tariant, suma žmoniškų santykių, kurie buvo poetiškai ir retoriškai išaukštinti, perteikti, papuošti ir kurie ilgai juos vartojant liaudžiai atrodė tvirti, kanoniški ir privalomi: tiesos yra iliuzijos, apie kurias pamirštama, kad jos iliuzijos; metaforos, kurios susidėvėjo ir neteko jusliškos galios, monetos su nusitrynusiu piešiniu ir nebetinkamos naudoti kaip monetos, o naudotinos tik kaip metalas“ (Nietzsche 1988: Bd. 1, 880–881). Tai gi klasikinio mąstymo mokslinė, sąvokinė kalba Nietzsche’i tėra tik užmirštos, išsekusios ir suakmenėjusios metaforos. Būtent šis užmiršimas, suakmenėjimas ir sukelia vienos vienintelės, amžinos ir nekintamos metafizinės Tiesos didingumą, kurį Nietzsche siekė demaskuoti kaip iliuziją.

Sėslios egzistencijos simptomatika

Nietzsche’s dekonstruojančias intencijas į tiesą ir su ja susijusią klasikinio mąstymo paradigmą taikliai išryškino S. Kofman (Kofman 1993). Ji tvirtino, kad Nietzsche savo tekstuose gausiai vartojo metaforas ne tik retoriškai, bet ir strategiškai, t. y. tikslingai kreipdamas dėmesį į klasikinio mąstymo sąvokinę kalbą, jis siekė ją dekonstruoti, išlaisvinti minėtąsias nomadiškas „aktyviai ir skirtingai interpretuojančios jėgos“ savybes. Remdamasi Nietzsche’s mintimi, kad „kiekvienas pastatas turi rodyti <...> valią siekti galios; kad architektūra yra tam tikras jėgos iškalbingumo tipas“ (Nyčė 1991: 550), Kofman aptarė Nietzsche’s vartojamas vadinamąsias Vakarų mąstymo ir kultū-

ros „architektūrinės metaforas“. Dėmesys kreipiamas į tai, kaip filosofai rentė savo epistemologinę architektūrą, kaip į ją buvo įtraukiamos vertybės ir kokia buvo šio įtraukimo simptomatika. Nietzsche šį klasikinio mąstymo rentimą iliustravo tokiomis architektūrinėmis metaforomis kaip „avilys“, „tvirtovė“, „bokštas“, „piramidė“, „kolumbariumas“, „voratinklis“ ir kitomis. Šios metaforos yra ir pačios sėslios egzistencijos bei įvairių jos formų iliustracija. Vartodamas šias metaforas Nietzsche siekė išryškinti negatyvumą, nukreiptą į tapimo vaizdinį, į interpretatyvų pasaulio pliuralumą, t. y. susiejo jas su reaktyviaja nomadiška „gyvenimą“ neigiančia, slopinančia jėga.

Pirmoji architektūrinė konstrukcija, reprezentuojanti klasikinį mąstymą ir sėslumo formą, – tai bičių avilys. Remdamasis „avilio“ architektūrine sėslumo metafora, Nietzsche siekė parodyti, kad visos sąvokos, kurias vartojo klasikinis mąstymas, viso labo buvo tik „instinktyvaus“, metaforinio aktyvumo produktas, panašiai kaip korys yra bitės instinktyvumo konstrukcija. Šioje mąstymo stadijoje dar nėra opozicijos tarp *vita practica* ir *vita contemplativa*. Avilys, kaip geometrinis architektūrinis ansamblis, simbolizuoja sistemingą sąvokų tvarką. Nietzsche atkreipė dėmesį, kad „avilio“ architektūrinis tobulumas, jo „grožis“, kaip ir klasikinio mąstymo ir juo besiremiančio mokslo „didingumas“, nėra nesuinteresuotas: šis „grožis“ yra pirmapradės stokos simptomas. Stoka ir paaiškina bruzdančio, triukšmingo darbo prigimtį, jo būtinumą: taip kaip bitė konstruoja korį ir, kad galėtų išgyventi, pripildo jį iš išorės atneštu medumi, lygiai taip ir klasikinis mąstymas konstruoja tuščią, formalų mąstymo karkasą, į kurį stengiasi išprausti visą išorinį pasaulį: „Panašiai kaip bitė vienu ir tuo pačiu metu lipdo korį ir pripildo jį medumi, lygiai taip pat ir mokslas, – pasak Nietzsche’s, – nepaliaujamai darbuojasi didingame sąvokų

kolumbariume, kuriame palaidotos regimybės, nuolat stato vis naujus aukštus į viršų, tvirtina, valo ir renovuoja senus korius ir visų pirmiausia siekia pripildyti šį milžinišką statinį, sprausdamas į jį visą empirinį, t. y. antropomorfinį, pasaulį“ (Nietzsche 1988: Bd. 1, 886). Klasikinio, t. y. sėsliojo, mąstymo architektūriškumą, kuriam iš tikro būdingas tik tariamas „grožis“ ar „didingumas“, Nietzsche palygino su nelaimingu, stokojančiu vabzdžiu (pažįstančiuoju) ir jo koriais (formalus mąstymo karkasas). Taip jis pašiepia pažintines sėsliojo mąstymo pretenzijas sumažinti pasaulį iki savojo dydžio ir išjuokia grynojo proto bei juo paremto mokslinio žinojimo pernelyg didelį pasitikėjimą savimi pačiu, kuriam būdinga metaforas laikyti grynosiomis „esmėmis“. Būtent dėl savo metaforinės prigimties mokslas niekada negali paaiškinti pasaulio, koks jis yra iš tikrųjų, t. y. adekvačiai; jį imanoma tik interpretuoti, tik metaforiškai aprašinėti. Viename iš savo fragmentų Nietzsche teigė, kad „racionalus mąstymas yra interpretavimas pagal schemą, iš kurios negalime išsivaduoti“ (Nietzsche 1988: Bd. 12, 194). Reikėtų pridurti, kad šios „schemos“ prigimtis, Nietzsche's teigimu, yra ne racionali loginė griežta šių žodžių prasmė, bet metaforiška. Mokslinis, griežtomis sąvokomis paremtas žinojimas – tai gryna ženklų sistema (semiologija). Klasikinio, sėsliojo mąstymo moksliskumas – griežtumas, normatyvumas, universalumas, absoliutus tikrumas ir objektyvumas – yra labai problemiškas ir diskutuotinas, nes visa tai, pasak Nietzsche's, iš tiesų kyla iš metaforinio aktyvumo ir remiasi sąvokomis, kuriomis be paliovos tik metaforiškai multiplikuojama ir renovuojama. Demaskuodamas pretenzijas į objektyvumą, absoliutų „tikrumą“, Nietzsche pabrėžia, kad šios pretenzijos, pašalindamos visus antropomorfizmus, nuslepia savo metaforišką, interpretatyvią prigimtį. Šis slėpimas – mokslo silpnumo simptomas. Taip

kaip bitės gamina medų iš žiedų, kurių nektarą be paliovos renka ir neša, lygiai taip pat mokslinis klasikinis mąstymas pašalina nuo savęs „individualumą“, atitraukia save nuo metaforinių, interpretatyvių galių ir verčia eiti pažįstantį rinkti „nektaro“ į išorę, eiti ir parsinešti „tiesą“ į savo avilį: „Kur tavo lobis, ten ir tavo širdis“; *mūsų* lobis ten, – ironizuoja Nietzsche, – kur stovi mūsų pažinimo aviliai. Iš prigimties būdami sparnuoti dvasios medaus rinkėjai, mes visą laiką plušame, skubame turėdami širdy tik vieną vienintelį rūpestį – ką nors „parsinešti“ (Nietzsche 1996: 23–24).

Nietzsche pastebi, kad jeigu nuo objektyvistinio žinojimo imperatyvumo, pretenduojančio į universalumą, gali būti pašalintas „individualumas“, tai jau yra požymis, jog vienas žmogus nėra pakankamai stiprus teigti savo asmeninį požiūrį. Todėl mokslinio žinojimo stoka koreliuoja su paties pažįstančiojo mokslininko stoka: pažįstantysis pats stokodamas individualių jėgų nebesugeba apginti savo individualių vertinimų ir taip tampa „objektyvus“. Toks žmogaus „architektūrinės sąmonės silpnumas“ verčia jį įsikurti ir prisiglausti mokslo „tvirtovėje“, kuri jį gina ir maitina. Taip mes aiškiai galime fiksuoti, kaip „korinio“ mąstymo architektūrinį sėslojo tipą papildoma ir modifikuoja sėslojo mąstymo „tvirtovėje“ tipas. Tarp šių sėslojo mąstymo tipų egzistuoja perimamumas, tačiau yra ir skirtumų. Mąstymui „avilyje“ yra būdinga *vidujybės / išorybės* opozicija, kai „vidujybė“ modeliuoja „išorybę“, bet pati nesuprantamu būdu išlieka „išorybės“ nepaveikta, vis *ta pati*, t. y. medžiagiškai nekinanti ir išsauganti savo tapatybę. Tai konservatyvumas, užsidarymas savo „vidujybės kiaušte“ ir tiesiog paprasčiausias aklumas pasauliui arba išorinei *Kito* kitybei. Vėliau parodysime, kad toks pasaulio pažinimas remiasi *atpažinimo modeliu* ir yra priešingas *susitikimo modeliui*. Pasaulis, arba *Kitas*, čia suprantamas ne kaip

man keliamas pavojus, bet tiesiog kaip mano perdirbama ir suvartojama žaliava. Mąstymas „tvirtovėje“, nors ir išsaugo konservatyvumą, uždarumą, bet dabar jį lydi ir sąmoninga kovos su alternatyviais požiūriais retorika. Mąstymui „tvirtovėje“ būdinga *savas / svetimas* opozicija. Šiame kontekste būtų visai pravartu priminti T. Kuhno knygoje *Mokslinių revoliucijų struktūra* pateiktą mokslo vaizdą. Čia teigiama, kad mokslininkų bendruomenės „normaliais“ (t. y. nerevoliuciniais) mokslo raidos tarpsniais yra kur kas panašesnės į „uždaras“ nei į „atviras“ visuomenes. T. Kuhno požiūriu, „normalaus“ mokslininko dorybė yra ne tiek beribis atvirumas naujovėms, kiek konservatyvus tikėjimas priimtos pamatinės teorijos tiesomis, ignoruojant jai prieštaraujančius faktus kaip laikinas „anomalijas“, kurias pavyks įveikti ateityje. Būtent dogmatiška ištikimybė savo disciplinos „gentinėms vertybėms“ ir daro ją uždara solidaria „tikėjimo bendruomene“. Taigi tai, ką T. Kuhnas pavadino „normalaus mokslo“ stadija, mūsų kontekste atitinka sėsliojo mąstymo „mieste-tvirtovėje“ tipologinę stadiją.

Klasikiniam mąstymui „tvirtovė“ kaip sėslios egzistencijos tipas reikalinga tam, kad būtų galima apsiginti ne tik nuo išorės, bet ir nuo vidaus pavojų. Kitaip tariant, didžiausiu pavojumi tokiai sąmonei tampa pats kintantis gyvenimas: būtina gintis nuo man svetimų jėgų, kurias teigia pats gyvenimas. „Ginkis ir saugokis jėgų, kurias teigia pats gyvenimas“ (kaip bus parodyta vėliau – saugokimės to, ką teigia patys „sutikties objektai“) – taip būtų galima ironiškai suformuluoti sėsliojo mąstymo „tvirtovėje“ kategorinį imperatyvą, turintį tapti visuotiniu įstatymo leidimo principu. Toks besiginantis žmogus arba į sėsliąją egzistenciją apeliuojanti sąmonė apsistato barikadomis, izoliuojasi ir šitaip stengiasi apsaugoti savo mąstymo konstrukcijas nuo į jas nukreiptų veiksmų (alternatyvių požiūrių ir vertinimų). Tai

reikštų, kad tokia sąmonė visomis išgalėmis gynėsi nuo to, kam ji pati uždėjo iracionalumo, mito, meno, populizmo bei panašių dalykų praeiksmą, ir visų tų, kurie, Nietzsche's žodžiais, būdami „ištikimi gyvenimui“ teigė kūrybos, naujumo ir interpretatyvumo, nenurodančių į jokių pirminį signifikatą, kultą, t. y. nomadiškos egzistencijos kultą. Klasikinis, sėsliusis mąstymas gynėsi ir kartu buvo nukreiptas prieš tuos, kurie rizikuodami būti nugalėti išdrįso pripažinti (teigti) savąją naują perspektyvą (požiūrį) kaip galimą vieną iš daugelio, bet, žvelgiant iš sėsliosios sąmonės pozicijų, neigiančią vieną vienintelę, dievišką perspektyvą ar „objektyvią“, absoliučią, mokslinę Tiesą ar Tvarką. Būtent pastarąją perspektyvą Nietzsche ir demaskuoja parodydamas, kad ji yra žmogiška, pernelyg žmogiška, kad metafizikų „tikrasis pasaulis“ yra paprasčiausia pasaka, fikcija. „Tvirtovė“ arba „miestas-tvirtovė“ tokia svarbi objektyvistinės ir universalistinės sąmonės išlikimui, – tai ir gynybinio skydo, ir apsitvėrimo, ir saviizoliacijos įvairiose sėslymo formose simbolis. Tokia sėsli sąmonė, įtikėjusi į vieną dievišką Tiesą, arba „Šventasis, įtikantis Dievui, yra idealus kastratas... Kur prasideda „Dievo karalystė“, ten baigiasi gyvenimas...“ (Nyčė 1991: 524).

Klasikinio mąstymo sėslymui apibūdinti vartodamas „tvirtovės“ metaforą, Nietzsche demaskuoja, jo manymu, neteisėtą „individualumo“, subjektyvumo pašalinimą, neteisėtas monocentristines tendencijas. Jis parodo, kad iš tikrųjų pasaulio konstravimas (pažinimas) nėra nešališkas, kad kūryba neatsiejama nuo „valios siekti galios“. Pasisakoma už agonistiką, už daugelio požiūrių įvairovės galimybę. Tokią poziciją, minėjome, jis nusakė kaip aktyviąją, teigiančią gyvenimą, t. y. kaip nomadišką. Klasikinio mąstymo poziciją, kuri atsiveria iš vieno dieviško centro, jis įvardijo kaip „reaktyviąją“, t. y. gyvenimą neigiančią, jo neapkenčian-

čia, nuo jo atsitveriančią „tvirtovę“. Pastarąją galima sieti su sėsliaja egzistencijos pozicija. Todėl klasikinio mąstymo moksliskumo „didybė“, pasak Nietzsche's, yra nuskurdinta, silpno žmogaus (pažįstančiojo) „didybė“: būdama grynai fiktyvi, ji slepia savo išgąstį ir paniką nuolat kintančio gyvenimo akivaizdoje, slepia „klaidas“, jas vadindama „tiesomis“. Mokslo žmogaus sąmonės bejėgiškumas verčia jį apsitverti, apsistatyti barikadomis ir į jas įsikibti, kad galėtų išgyventi. Šioje keistoje klasikinio mąstymo formoje – „tvirtovėje“, – kurią pažįstantysis susikonstruoja, galų gale nebelieka jokių spragų, jokios erdvės nė mažiausiai vaizduotės užgaidai, jokiai produktyviai veiklai telkiančiai inovacijai. „Mokslas, – teigia Nietzsche, – siekia visų pirmausiai pripildyti šį milžinišką statinį, sprausdamas į jį visą empirinį, t. y. antropomorfinį pasaulį“ (Nietzsche 1988: Bd. 1, 886). Šis „pripildymas“ įgauna tokias milžiniškas proporcijas, kad mokslo tvirtovė tampa panaši į Babelio bokštą. Mokslo kalba nukerta savo turėtąsias metaforines šaknis, distancijuoja save nuo „natūralios“, kasdieninės kalbos. Mokslas ima kurti išgalvotą, formalizuotą loginę kalbą, sudarytą iš abstrakčių ženklų, t. y. tikrų mįslių, labiau slepiančių žmogaus aistras ir konfliktus nei atskleidžiančių „tikrąją“ daiktų ar pasaulio esmę. Ir šis „mokslo bokštas plečiasi ir auga iki begalybės, o kartu didėja ir tikimybė, kad filosofas jau mokydamasis pavargs arba kur nors sustos ir „specializuosis“ (Nyčė 1991: 408).

Statydamos „tvirtovę“ arba „bokštą“, t. y. steigdamos patį sėslumą, žmogiškos būtybės jaučiasi saugesnės. Kita vertus, šis statymas vyksta mūsų pačių susvetimėjimo, užsisklendimo nuo kintančio pasaulio bei gyvenimo ir užsikonservavimo savo „sąmonės sultyse“ kaina. Štai kodėl mąstymas „tvirtovėje“ veda savęs marinimo link. Čia mes matome subtilią slinktį nuo sėslaus mąstymo „tvirtovėje“ prie mąstymo „piramidėje“. Juk negali be paliovos sta-

tyti tvirtovės, nes neišvengiamai ateina „nuovargis“ ir „specializacija“, kuri neatsiejama nuo mumifikacijos. Tokiu būdu ilgai išgyventi įmanoma ne tiek savyje ir aplink save nuolat stant „tvirtovės“, kiek save mumifikuojant. Taip „avilys“, „tvirtovė“ toliau modifikuojasi įgaudami naują sėslios egzistencijos pavidalą – geometrinę „piramidę“. Čia, kaip ir pirmuose dviejuose mąstymo tipuose, išsaugojama viską konservuojanti mąstymo tendencija, bet nelieka mąstymui „tvirtovėje“ būdingo karingumo, o opoziciją *savas / svetimas* keičia *gelmės / paviršutiniškumo* opozicija. Šiam naujam mąstymo tipui būdinga tai, kad imamasi konstruoti hierarchišką pasaulį, viską klasifikuoti abstrakčiomis kategorijomis ir taip nustatyti legalią, racionalią, vieną kartą ir visiems laikams duotą tvarką. „Piramidiškumas“ simbolizuoja schematizuotą, inteligibilų esmių, gelminį pasaulį. „Šioje schemų karalystėje, – teigia Nietzsche, – tapo įmanoma tai, ko niekada nepavyktų tarp betarpiškų išpūdžių – pastatyti kastų ir laipsnių piramidę, sukurti naują įstatymų, privilegijų, subordinacijų pasaulį, kurio reguliatyvumas ir imperatyvumas konfrontuoja su regimu betarpiškų išpūdžių pasauliu“ (Nietzsche 1988: Bd. 1, 881–882).

Pažymėtina, kad „piramidės“ metafora simbolizuoja ne tik inteligibilų grynųjų esmių pasaulį, bet ir seniai palaidotą, numarintą ir mumifikuotą individualumą: pojūtinius išpūdžius, tiesioginius išgyvenimus ir pan. Trumpai tariant, „piramidė“ yra numarinto kūniškumo kapas. Štai vienas iš daugelio Nietzsches klasikinio mąstymo metaforinio „piramidiškumo“ aprašymų: „Jūs manęs klausiate, kas yra visos tos filosofų idiosinkrazijos?.. Pavyzdžiui, jų istorinės intuicijos stoka, jų neapykanta net tapsmo vaizdiniui, jų egiptizmas. Jie tiki, kad suteikia garbę kokiam dalykui, jį nuistorindami, *sub specie aeterni*, – jį paversdami mumija. Visa, kuo tūkstantmečiais manipuliavo filosofai,

buvo sąvokų mumijos; jų rankos nesukūrė nieko tikro ir gyvastingo. Melsdamiesi jie marino, jie gamino iškamšas, šitie ponai sąvokų stabmeldžiai, – melsdamiesi jie buvo pavojingi viskam, kas gyvastinga. Mirtis, kaita, senatvė, taip pat prasidėjimas bei augimas, jų požiūriu, buvo kažkas negera, – net kažkas negatyvu. Kas yra, netampa; kas tampa, to nėra... Tad visi jie, net puldami į nevilgtį, tikėjo būtimi. <...> Būti filosofu, būti mumija, monotono-teizmą perteikti lavonų mimika! – Ir pirmiausia šalin kūną, tą apgailėtiną juslių *idee fixe*, apsinkintą visomis logikos klaidomis“ (Nyčė 1991: 514–515).

Šaržuodamas šį klasikiniam mąstymui būdingą „piramidišką“ mąstymo sėslumą, jam būdingą universalistinį imperatyvumą į Tiesą, Nietzsche teigė, kad toks mąstymas sutampa su keturkampiu kvartalu, primenančiu kapo duobę, kurioje dūli numarintas kūniškumas. Todėl nuo „piramidės“ metaforos Nietzsche nuslysta prie „kolumbariumo“ metaforos aprašymo, t. y. patalpos, kurioje laikomos mirusiųjų urnos. Mumifikacija numato, kad kiekvienas „individualumas“ ir tiesioginiai išgyvenimai, išpūdžiai išdyla, virsta pelenais, dulkelėmis. „Piramidė“ tėra tarsi „didingas“ antkapis kapo, kuriame dūli išsekinto, numarinto „individualumo“, tiesioginių išgyvenimų, t. y. „gyvenimo“ apskritai, pelenai. Todėl klasikinis mąstymas ir juo grįstas žinojimas – tai individualių išgyvenimų, gyvenimą teigiančių interpretatyvių jėgų, kūniškumo kapo simbolis. Nietzsche demaskavo sėslaus mąstymo, kaip „piramidės“, sukonstruotos iš griežtų sąvokų, tariamą didingumą, parodydamas, kad iš tikro ji yra sukonstruota viso labo tik ant netvarių – metaforinių – pamatų. „Jei kiekviena regima metafora yra individuali bei nepanaši į kitą ir todėl nepasiduoda jokiai klasifikacijai, tai milžiniškas sąvokų pastatas rodo sustingusį romėniško kolumbariumo taisyklingumą ir savo lo-

giškume alsuoja matematikai būdingu griežtumu ir šalčiu. Į kurių šis šaltis padvelkė, tas vargu ar patikės, kad sąvoka – sausa ir aštuonkampė kaip nuolat perstumdinėjamas žaidimo kauliukas – visgi yra *metaforos liekana*“ (Nietzsche 1988: Bd. 1, 882). Iš čia plaukia išvada, kad visa klasikinio mąstymo epistemologija – tai paprasčiausias žaidimas kauliukais, t. y. formaliomis, tuščiomis sąvokomis. Tiesa, šis žaidimas yra rimtas, – kas nesilaiko jo taisyklių, negali likti nenubaustas: „Šiame sąvokų-kauliukų žaidime „tiesa“ reiškia – naudoti kiekvieną žaidimo kauliuką jam skirtu būdu, teisingai skaičiuoti jo taškus, formuluoti teisingas rubrikas ir niekada neperžengti kastinės tvarkos ribų bei rangų tolydumo“ (Nietzsche 1988: Bd. 1, 882).

Paskutinė architektūrinė sėslios egzistencijos metafora, kurią Nietzsche siejo su klasikiniu mąstymu, – „voratinklis“. Taip kaip voras iš savo seilių rezga tinklą, ketindamas sugauti grobį, lygiai taip ir mokslininkas pats iš savęs konstruoja sąvokų tinklus. Šie nuo masyvaus „piramidiško“ sąvokų hierarchiškumo ir sistemingumo skiriasi tuo, kad yra lengvi, judrūs, atsparesni ir labiau prisitaikę prie nuolat kintančio gyvenimo netikėtumų. „Kaip romėnai ir etruskai dangų padalijo griežtomis matematinėmis linijomis ir tokioje apribotoje erdvėje kaip *templum* apgyvendino Dievą, taip ir kiekviena tauta virš savęs turi tokį matematiškai suskirstytą savo sąvokų dangų ir tiesos reikalavimu laiko, kad kiekvienos dievo sąvokos turi būti ieškoma tik *jos pačios* sferoje. Čia, – toliau ironizuoja Nietzsche, – galima tik stebėtis žmogumi kaip neišsenkančiu tvarumo genijumi (*Baugenie*), kuriam ant nestabilių pagrindų, kaip ant tekančio vandens, pavyksta suręsti be galo sudėtingą sąvokų bažnyčią (*Begriffsdome*). Žinoma, kad ant tokių pagrindų išliktum, statinys (*Baum*) turi būti sutvertas kaip voro tinklas: toks švelnus, kad galėtų būti

nešamas bangos, toks tvirtas, kad ne kiekvienas vėjas jį galėtų nublokšti“ (Nietzsche 1988: Bd. 1, 882). Neatsitiktinai pažįstantįjį Nietzsche lygino su nuodingu voru tarantulu. Lygiai kaip voras čiulpia į savo nuregztus tinklus įviliotų mašalų kraują, taip ir pažįstančiųjų nuregzti tinklai bjauroja „gyvenimą“, paverčia jį blyškiu ir bekrauju, t. y. objektyviu, universaliu: „Voratininkio“ metafora susijusi su klasikiniame mąstyme vyravusiu Dievo vaizdiniu. Šį Nietzsche traktavo kaip mokslininko-voro iš savo paties „sąmonės baltymų“ suregzta Idėja, kuriai vėliau imperatyviai paklūstama. „*Idėjos visuomet mito filosofo „krauju“, visuomet sekino jo jusles ir net, jei mumis patikėsit, alino jo „širdį“*. Šitie senieji filosofai buvo beširdžiai: filosofavimas visuomet buvo savotiškas vampyriзмas. Ar neįsivaizduojate tokiose asmenybėse kaip, sakysim, Spinoza tam tikro gilaus mįslingumo ir kraupumo? Ar nematote čia vykstančio spektaklio, to nuolatinio *blyškimo*, to vis idealiau aiškino nujuslėjimo? Ar neįsivaizduojate čia pat esant ilgos pasislėpusios kraują siurbiančios dėlės, kuri pirma imasi juslių, palikdama galiausiai kaulus ir griaučius? – turiu galvoje kategorijas, formules, *žodžius* (juk tai, kas iš Spinozos *liko*, *amor intellectualis dei*, atleiskit man, yra tik griaučiai, nieko daugiau! Kas iš *amor*, kas iš *deus*, jeigu juose nėra nė lašo kraujo?... – *In summa*: visų rūšių filosofinis idealizmas iki šiol buvo tarsi kokia liga“ (Nietzsche 1995: 287–288). Nietzsche vėl nori parodyti, kad visas klasikinio mąstymo sąvokinis-pažintinis raizginys iš tikro yra arachnoidinių kūrėjų kintančio pasaulio skurdinimo simptomas.

Minėtomis metaforomis aprašydamas įvairias sėslojo klasikinio mąstymo formas Nietzsche siekė: pirma, parodyti, kad šio mąstymo prigimtis yra ne racionali loginė, bet metaforiška; antra, kad universalistinis klasikinis mąstymas, atsiveriantis iš vieno metafizinio atspirties taško, neigia „gyvenimo“, pasaulio multi-

perspektyvumą ir todėl yra reaktyvus, o jo „didybėje“ implikuotas objektyvumas, universalumas, hierarchiškumas iš tikro yra „gyvenimo“, pasaulio skurdinimo, maravimo simptomas; trečia, Nietzsche stengiasi išlaisvinti pažįstančiųjų kūrybines galias iš vienos Tiesos gniaužtų, išlaisvinti kūrybinį žaismą, legitimuoti perspektyvųjį, interpretatyvųjį, policentrišką požiūrį į pasaulį, kurį jis pats grindė minėtu „valios siekti galios“ principu bei siejo su aktyviosiomis, „gyvenimą“ teigiančiomis ir interpretuojančiomis jėgomis, o tokį pasaulį arba gyvenimą galime vadinti nomadišku gyvenimu.

Be to, būtina atkreipti dėmesį ir į tokias erdvines kategorijas kaip *gelmė / paviršius, vidus / išorė*. Matėme, kad šios kategorijos būdingos ir koriniam, ir tvirtovės, ir piramidiniam mąstymui, kurį mes laikome sėslios egzistencijos mąstymu. Atkreipkime dėmesį į tokius pasakymus kaip „gilus protas“, „gilios studijos“ ir *etc.* Keista, kad čia taip akylai į pirmą planą iškeliamas ir išaukštinamas „gelmės“ vertingumas „paviršiaus“ sąskaita, kai „paviršutiniškumas“ kažkodėl reiškia ne „didelės apimties“, o „negilų“; „gilus“, priešingai, reiškia „didelį gylį“, o ne „mažą apimtį“. Ir vis dėlto, pasak Nietzsche's, protą, išmintį, t. y. patį mąstymą, geriau matuoti – jeigu tik galima jį išmatuoti – horizontalinio paviršiaus „didele apimtimi“, o ne „gelme“, nes pastaroji viso labo nurodo tik į siaurą, „mažą apimtį“. Analogiškas mechanizmas labiau vertina ir išaukština „vidujybę“ ne tokios vertingos „išorybės“ sąskaita. Vadinasi, visi dalykai yra tarsi „vidujybės“ kevale uždaryti lobiai ir kuo toliau gilinsimės, tuo didesnius turtus pasieksime. O jeigu tų lobių nėra? Iš tiesų mąstymas įgauna apčiuopiamą turinį ir nuolat turtėja tik pajungdamas sau vis platesnius ratus aplinkui tašką „aš“. Čia matome, kad įprastą *gelmės / paviršiaus vertikalumą keičia platumo / siaurumo horizontalumas*. Vadinasi, reikalą turime su *plačiu / siauru* akiračiu

arba horizontu, kuris priklausomai nuo mūsų žiūros taško kinta, jo riba gali nusikelti. Daiktai, reiškiniai pasirodo skirtingais profiliais. Pavyzdžiui, koks nors istorinis įvykis tokiame horizontiniame matyme mūsų gali būti suvokiamas kaip turintis daugybę profilių.

Tokiame nomadiškame mąstyme ir pati praitis pasirodo ne kaip kokios nors vienos bendros atminties, bet kaip daugybės įvairių ne tik tolygiai persiklojančių, bet dažnai nebendra mačių, skirtingų ir todėl tarp savęs konfliktuojančių atminčių talpykla. Tokiame mąstyme ir ateitis pasirodo pavidalu tik tokių projektyvių užmesčių, kurias kiekvieną akimirką ne tik kad gali užginčyti, bet dažniausiai ir užginčija naujos patirtys. Nomadiškajam mąstymui būdinga tai, kad pats gyvenimas, arba pasaulis, jam pasirodo kaip nesumodeliuojamas ir nuolat per(*si*)kuriamas prasminis horizontas. Niekada nereikėtų pamiršti, kad savitumas ar identitetas nėra vieną kartą ir visiems laikams duota vertybė. Jis, būdamas įsipynęs į gyvenimo tėkmę, yra nuolat kuriamas, iš naujo perkuriamas *čia ir dabar*. Iš esmės šis nomadiškas mąstymas siekia ir išsaugo Nietzsche's paminėtą talpią „žaidžiančiojo“, t. y. į gyvenimą įsitraukusio ir kūrybiškai jame dalyvaujančiojo, „amžinojo vaiko“ metaforos prasmę: „Kartu su dvasinio žvilgsnio ir išvalgos galia didėja toluma ir kartu erdvė apie žmogų: <...> jis išvysta vis naujas žvaigždes, vis naujas mįsles ir vaizdus. Galbūt viskas, ką tirdamos dvasios akys ugdė savo išvalgumą ir akylumą, buvo vien tik akstinas pratyboms, žaidimo dalykas, kažkas vaikams ir vaikiškoms galvoms. Galbūt švenčiausios sąvokos, dėl kurių buvo daugiausia kovojama ir kenčiama <...> pasirodys mums kada nors ne svarbesnės negu senam žmogui vaikiški žaislai ir vaikiški skausmai – ir galbūt tam „seniui“ vėl reikės kitų žaislų ir kitų skausmų – vis dar vaikui, amžinam vaikui“ (Nyčė 1991: 364).

Kita vertus, metafora „vaikas“ Nietzsche's

filosofijoje simbolizuoja ne tik neprisirišimą, bet ir gimdymą, nepaliaujamą kūrimą to, ko niekada dar nebuvo praeityje, nėra dabartyje, bet kaip siekiamas idealas ar vizija gali būti tik ateityje. Pavyzdžiui, veikale *Štai taip Zaratustra kalbėjo* ši ateities vizija tai – antžmogio vizija. Matėme, kad Nietzsche neapsiribojo tik paprasta klasikinio mąstymo kritika, bet pasiūlė ir naujus, netradicinius pasaulio vertinimo principus. Tai, kas čia aiškinta, tiesiogiai siejasi su *Zaratuostroje* minimais trimis dvasios virsmis: kaip „jį pavirto į kupranugarį, kaip tas paskui – į liūtą ir kaip galop iš liūto vaikas pasidarė“ (Nietzsche 2002: 41). Metafora „kupranugaris“ simbolizuoja tradicinių, krikščioniškų vertybių klusniai ir nuolankiai nešamą naštą. Čia viską lemia imperatyvas – „Tu privalai“. Būtent šią „naštą“ Nietzsche visa savo esybe siekė nusimesti, nes ją suprato kaip žmogaus nusizeminimą, kaip supanašėjimą su klusnia vienmintiška „banda“, kaip žmogaus kūrybinės laisvės slopinimą ir pasaulio įvairovės neteisėtą atmetimą ir paniekinimą. Šiai „naštai“ nusimesti reikalingas „liūtas“: „Naujas vertybes kurti – to dar liūtas neįstengia: bet laisvę kurti sau naujai kūrybai – tam liūtas galios nestokoja. Sau laisvę iškovoti, taip pat ir pareigai pareikšti šventą „ne“: štai kam, o, broliai liūto reikia“ (Nietzsche 2002: 42). Imperatyvą „Tu privalai“ jau keičia imperatyvas „Aš noriu“, kurį Nietzsche suprato kaip neatimamą teisę kurti naujas vertybes. Tačiau vien tik noro ir teisės naujai kūrybai dar nepakanka. Tam reikia turėti „galios“, kurią, kad ir kaip keista iš pirmo žvilgsnio pasirodytų, simbolizuoja „vaiko“ metafora: „Mat vaikas – nekaltybė, užmiršimas, pradžia nauja, tai žaismas, ratas riedantis savime, tai judesys pirmasis, tai šventas pritarmas. Tikrai, o, broliai mano, kūrimo žaismui reikia pritarimo švento, dabar *savosios* valios dvasiai reikia, įgyti *savąjį* pasaulį praradusiam reikalinga“ (Nietzsche 2002: 43). Dabar

imperatyvą „Aš noriu“ keičia imperatyvas „Aš galiu“. Nuolatinė kūryba, teisingiau – savikūra, yra neatsiejama nuo „valios siekti galios“. „Tikrieji filosofai yra įsakinėtojai ir įstatymų leidėjai; <...> jie tiesia kūrybinę ranką į ateitį, ir viskas, kas yra ir buvo, jiems tėra priemonė, įrankis, kūjis. Jų „pažinimas“ yra kūryba, jų kūryba yra įstatymleidystė, jų tiesos valia yra galios valia“ (Nyčė 1991: 418).

Nietzsche's teigimu, žiūrint iš krikščioniškojo vakarų mąstymo pozicijų „žmoguje susilieja kūrinys ir kūrėjas“ (Nyčė 1991: 430). Tai reiškia, kad savirefleksijos akte save mes aptinkame kaip Dievo (kūrėjo) „kūrinius“ su visais jo privalomais priesakais (minėtasis „Tu privalai“). Tačiau Nietzsche pabrėžia, kad „kūrėjas“ greičiau yra ne Dievas, o pats žmogus. Kitaip tariant, žmogus, kaip vaizdingai sako Nietzsche, yra „skulptorius, kūjo tvirtumas“, todėl bet kokia užuojauta, skirta Dievo „kūriniui žmoguje“, Nietzsche'į yra menkavertis dalykas, nes ji skirta tik tam, kas iš tikro „turi būti formuojama, laužoma, kalama, plėšoma, kaitinama, deginama“ (Nyčė 1991: 430). Kūryba, kuriai aprašyti Nietzsche pasitelkia „filosofavimo kūju“ metaforą, susijusi su senų formų ir įvaizdžių griovimu ir ieškojimu naujų: „Bet prie žmogaus mane vis traukia – mana karšta valia kūrybos; taip traukia prie akmens ir kūjį. Ak, žmonės jūs! Akmenyje paveikslas miega, paveikslas tai paveikslų! Kaip gaila, kad kiekiausiame, šlykščiausiame akmenyje jisai miegoti turi! Dabar įniršęs mano kūjis kalėjimą tą daužo. <...> Pabaigti tą paveikslą noriu: šešėlis pas mane atslinko – tyliausias ir lengviausias atslinko pas mane šešėlis! Tai antžmogio grožybė atėjo kaip šešėlis“ (Nietzsche 2002: 100). „Antžmogi“ greičiau reikėtų suvokti kaip viziją ar idealų tipą, kuris neturi nieko bendra su brutalia fizine jėga. Tai vizija, kurią Nietzsche regėjo taip, kaip skulptorius dar netašytame ak-

mens luite gali regėti būsimą idealų pavidalą. Toks regėjimas yra susijęs su „valia siekti galios“, kuri, būdama tuo, kas nuolat pats save įveikti turi, sutampa su nuolatinė savikūra, t. y. nauju kūrimu ir šio kūrimo perkūrimu. Štai kaip apie tai kalba pats Nietzsche: „Kur gyvastį aptikti man pavyko, visur radau troškimą galios. <...> Štai tokią paslaptį man pats gyvenimas pasakė: „Matai, – kalbėjo jis, – esu aš tai, kas pats save įveikti visados privalo. Tiesa, jūs tai vadinatė kūryba arba veržimusi į tikslą, aukštį, toli, įvairovę! Bet visa tai yra tas pats ir vieną paslaptį teturi. Verčiau į pražūtį nueisiu negu atsižadėsiu šito viena; iš tikro, kur žūtis, kur lapai krenta, ten gyvastis save aukoja – dėl galios viešpatauti <...> Ir ką kuriu, ir kaip sukurtu myliu – vis tiek netrukus tam ir meilei savo turio pasidaryti priešū: tokia yra valia manoji“ (Nietzsche 2002: 127–128).

Paskutinės šios ištraukos eilutės apie „priešą“ siejasi su apmąstymais apie „karą ir karius“: „Aš tokius jus matyti noriu, kurie vis priešų ieško: pirmiausia savo priešų <...> Jūs savo priešų turite ieškoti, kariauti savo karą – ir už savas idėjas! <...> Jūs taiką turite mylėti kaip priemonę naujiems karams: ir trumpą taiką – daug stipriau nei ilgą. <...> Juk karas ir drąsa daugiau didžių darbų yra nuveikę nei artimojo meilė“ (Nietzsche 2002: 62). Meilės artimajam tematika toliau kritiškai plėtojama skyrelyje „Apie artimo meilę“. Nietzsche Zaratustros lūpomis klausia: „Ar aš kviečiu jus artimą mylėti? Aš patariu verčiau nuo artimojo bėgti, o savo meilę tolimajam skirti! Už meilę artimui vertesnė meilė tolimajam ir būsimajam; tačiau už meilę žmogui man dar vertesnė meilė daiktams pasaulio <...> O, broliai mano, ne artimą kviečius mylėti, kviečiu mylėti tolimajį“ (Nietzsche 2002: 75–76).

Nietzsche's mintis apie permanentinį „karą“, apie abejingumą artimajam ir meilę tolimajam be galo svarbu tinkamai suprasti. Iš tik-

rujų tai yra labai subtilus žmogiškos vidujybės arba tiesiog patirties aprašymas: „karas“ čia pirmiausia suvokiamas kaip kūrybinė kova su pačiu savimi, kaip nuolatinė savęs įveika, savi-kūra. Panašiai raginimas nusigręžti nuo „savo artimo“ prilygsta raginimui nusigręžti nuo mūsų pačių, kokie mes esame, t. y. nesusieti savęs vieną kartą ir visiems laikams su savo įpročiais ir vaizdiniais, nes kiekvienas toks susisiejimasis – kalėjimas, dvasios mirtis. „Reikia prie nieko neprisirišti. <...> Neprisirišti prie mokslo, net jei jis vilioja mus brangiausiai, iš pažiūros būtent m u m s išsaugotais lobiais. <...> Reikia mokėti saugotis, – tai sunkiausias nepriklausomybės išbandymas“ (Nyčė 1991: 352). Todėl mylėti „tolimąjį“ – reiškia geisti, mylėti tai, kuo dabar dar nesu, bet save įveikęs galiu tapti ateityje, t. y. savo *Kitu*. Manasis *Kitas* – tai antžmogis, idealus siekis ir net lemtis būti kitokiam nei buvau, „pradžia nauja, tai žaismas, ratas riedantis savaimė, tai judesys pirmasis, tai šventas pritarimas“ (Nietzsche 2002: 43). Toks žmogiškosios vidujybės, arba patirties aprašymas yra pačios naujybės radimosi sąlygų aprašymas, apie kurį, iš dalies sekdamas Nietzsche, vėliau kalbėjo G. Deleuze’as.

Atpažinimas versus susitikimas

Tradicinis supratimas patį mąstymą dažniausiai dalija į empirinį ir transcendentalųjį. Būtent transcendentalųjį mąstymo modelį ir būtina, pasak Deleuze’o, įvertinti tam, kad, pirma, išryškintum šio mąstymo specifiką ir, antra, išsiaiškintum, kiek ir koku mastu tos prielaidos, kuriomis jis remiasi, yra pakankamos žmogiškajai patirčiai aprašyti? Deleuze’as atkreipia mūsų dėmesį, kad transcendentalinė mąstymo koncepcija remiasi *atpažinimo modeliu*, kuris yra problemiškas. Galima nurodyti keletą šios atpažinimo modelių besiremiančios koncepcijos trūkumų. Pirma, ji neišveda

mąstymo už sąvokos ar sąvokinio pažinimo ribų, kas būdinga netgi Kantui, kuris tiesiogiai siekia proto transcendentalinių schemų ir empirinio suvokimo suderinamumo. Antra, tokia mąstymo koncepcija neatsako į klausimą, kaip yra įmanoma pažinti ką nors nauja, kaip atsiranda nauja mintis. *Pažindami pasaulį mes jį tik atpažįstame*, nes vietoj naujybės susiduriame tik su prisimenomis (Platonas) ar įgimtomis idėjomis (R. Descartes), apriorinėmis formomis (I. Kantas) ir t. t.

Remdamiesi tuo, ką jau anksčiau analizavome ir tematizavome kalbėdami apie Nietzsche, dabar galime konstatuoti kaip faktą, kad tokia kritinė Deleuze’o pozicija *atpažinimo modelio* atžvilgiu, kuris, beje, remiasi sėslios egzistencijos ontologija, stebėtinai sutampa su F. Nietzsche’s kritine pozicija klasikinio mąstymo atžvilgiu: „Savo tris „vidinius faktus“, tai, kuo žmogus tikėjo tvirčiausiai, – valią, dvasią, Aš, – jis išsunkė iš savęs ir suprojektavo į išorę, – pirmiausia iš Aš sąvokos jis išgliaudė „būties“ sąvoką, „daiktams“ jis suteikė būti pagal savo vaizduotę, pagal savąją Aš kaip priežasties sąvoką. Ko stebėtis, kad vėliau daiktuose jis tik atrasdavo tai, ką pats į juos buvo įspraudęs?“ (Nyčė 1991: 528–529). Pasaulyje, arba daiktuose, „atrasti“ tai, ką mąstymas iš pradžių į juos „įspraudė“, – tai „at-pažinti“. Atpažinimo modelis tarnauja tik tam, kad parodytų, kaip pasiekti ko nors „išmokimą“, kaip įgauti vertingumą, t. y. parodyti ne iš mano paties *čia ir dabar* patirties kylantį vertingumą, bet kažkieno iš *anksto* anonimiškai įsteigtą ir universaliai pripažįstamą vertingumą. Šio teorinio (transcendentalinio) *atpažinimo modelio* praktinis tikslas – išankstinė tvarka ir vertybių nustatymas. Šiame modelyje kaipmat pirmame plane atsiranda Valstybė ir Bažnyčia, kurios arbitraliai nurodo, pavyzdžiui, kokie tyrimai yra fundamentalūs ir kokie ne, koks gyvenimas vertingas, o koks ne. Atpažinimo mo-

delis: nauja – tai pamiršta sena. Vadinasi, tai, kas vadinama naujybe, čia iš esmės tuo nėra. Iš tikro, kaip pažymi Deleuze, „naujybės ypatumas, skirties ypatumas, yra sugebėjimas žadinti mąstyme jėgas, kurios nėra atpažinimo jėgos nei šiandien, nei rytoj; tai kitokios jėgos – niekada neatpažintos ir neatpažįstamos *terra incognita*. Kokios gi jėgos įtraukia ją (naujybę – *A. M.*) į mąstymą, kokia ydinga prigimtis, viešpataujanti pikta valia, esminis žlugimas iš mąstymo atima „įgimtumą“ ir kaskart su ja (naujybe – *A. M.*) elgiasi kaip su tuo, kas egzistavo ne visada, bet randasi priverstinai, per prievartą?“ (Delez 1998: 171). Naujybės mąstymas yra specifinis. Nauja mintis atsiranda tarsi priverstinai, įprastam sveikam protui ar sąmonei to net nenorint, bet vis dėlto įsiveržiant į jos lauką, ir naujybė sprogdina tai, kas sena. Šia prasme galima sakyti, kad „egzistuoja vien tik nevalinga mintis, priverstinai sužadinta mąstyme, juolab absoliučiai būtina (neišvengiama) ir gimsta ji per įsilaužimą ir atsitiktinai pasaulyje. Mąstyme pirminis dalykas yra įsilaužimas, prievarta, priešas, niekas nesuponuoja filosofijos, viskas kyla iš mizosofijos“ (Delez 1998: 175).

Kad mąstymas patirtų tokią *įstiktį*, jam yra būtini ypatingi *sutikties objektai*. Ypatingumą sudaro, kad tai yra tokie objektai, su kuriais mąstymas susiduria konkrečioje situacijoje arba akistatoje. Būtent tokie akistatos dalykai, – teigia Deleuze’as, – ir *verčia* mąstyti, t. y. gauti naujybės žinojimą. Kokio pobūdžio tai dalykai? „Pasaulyje yra kažkas, kas verčia mąstyti. Šis kažkas – tai ne atpažinimo, bet pamatinio *susitikimo* objektas“ (Delez 1998: 175). Beje, reikėtų paklausti, kas gi Nietzsche’o filosofijos kontekste galėtų būti susitikimo, akistatos objekto atitikmuo? Be abejonės, tai – plačiausia prasme suprastas kintantis „gyvenimas“. „Tikrovė rodo žavingą tipų gausą, neišsenkamą formų žaismo ir kaitos perteklių; o koks nors varg-

šas kampingas moralistas sako: „Ne!“ Žmogus turėtų būti kitoks? ..“ Jis, tas vargšas šventei-va, – ironizuoja Nietzsche, – net žino, k o k s turėtų būti žmogus; jis nupiešia save ant sienos ir sako: „Ecce Homo!..“ (Nyčė 1991: 525). Deleuze’ui, kaip ir Nietzsche’i, „vargšas kampingas moralistas“ nepriimtinas, todėl jis naujybės radimasi sieja su *susitikimo modeliu*. Kaip įmanoma charakterizuoti *sutikties objektą*, nurodant požymius? Deleuze sako, kad „tai, kas sutinkama <...> gali būti užčiuopta įvairiais emociniais tonalumais: per susižavėjimą, meilę, neapykantą, skausmą. Bet savo pirmine kokybe, kad ir koks būtų tonalumas, tai, kas sutikta, gali būti tik pajusta. Būtent šia prasme tai, kas sutinkama, yra priešinga atpažinimui“ (Delez 1998: 175).

Todėl pirmasis *sutikties objekto* požymis – jis realiai „pagimdo jusliškumą juslėje (pranc. *sens*). Deleuze’as pabrėžia, kad sutikties objektas yra ne aktas, ne juslinis buviny, bet „tai, per ką duotybė yra duota“, pati jusliško dalyko būtis. Tokiame susitikime „jutimo organai tampa metafiziniais“. Nors temiškai nurodyti į tokį objektą būtų sunku, bet mes galime nurodyti ir aprašyti patį būdą ar sąlygas, kaip jis gali būti patiriamas. Būtų galima tvirtinti, kad egzistuoja tokios *susitikimo* situacijos, kuriose aptinkama priešara tarp manęs kaip juntančiojo ir objekto, t. y. situacijos, kurioje egzistuoja pojūtis kažko konkrečiau ir tuo pačiu metu pojūtyje juntamas duotojo dalyko neapčiuopiamumas. Tada toks neapčiuopiamas pojūtis tampa ne apibrėžta kokybe, bet transcendencijos ženklu: „Susitikimo objektas realiai pagimdo jusliškumą juslėje (*sens*). Tai ne αίσθητον, bet αἴσθητεον. Tai ne kokybė, bet ženklas. Tai ne juslinis buviny, bet jusliška dalyko būtis. Tai ne duotybė, bet tai, per ką duotybė yra duota. Ir ji tam tikra prasme yra nejuslinė. Ji yra nejusliška atpažinimo požiūriu, t. y. empirinės praktikos požiūriu, kai juslišku-

mas (praktikos metu) užčiuopia tik tai, ką galėtų užčiuopti ir kiti gebėjimai, ir tai, kaip *sensus communis* susiejamas su objektu, kuris taip pat turi būti suvokiamas ir kitais gebėjimais. Taigi jusliškumas to, kas gali būti tik pajusta (ir tuo pat metu nepajuntama), atžvilgiu atsiduria prie savo paties ribos – ženklo – ir iškyla kaip transcendentuojanti praktika – n-oji galima“ (Делез 1998: 175). Greičiausiai čia Deleuze savaip sprendžia „daikto savaime“ (I. Kantas) problemą. Kantui „daiktas savaime“ negali būti pažintas, jis yra noumenas, o Deleuze'ui *sutikties objektai* ne tik atveria savo transcendentinę egzistenciją, bet ir verčia (tas pats minėtas „išilaužimas“, „prievara“ ir t. t.) dirbti visus žmogaus sugebėjimus. Iš čia kyla ir antrasis *sutikties objekto* (*sentiendum*) požymis – jis jaudina sielą, trikdo ją, t. y. verčia kelti problemą taip, tarsi ne mano paties sąmonė, bet *sutikties objektas*, ženklas būtų problemos nešėjas, tarsi jis kurtų problemą. Su antroju tiesiogiai susijęs trečiasis *sutikties objekto* požymis – siela (sąmonė) į iššūkį reaguoja visais savo gebėjimais. Deleuze vaizdingai sako: „Kiekvienas sugebėjimas ištrūko iš vyrių“ [Šekspyro Hamleto parafrazė – „The time is out of joint“] (Делез 1998: 177). Bet kas yra tie „vyriai“ jei ne *sensus communis* arba aktyvi sintezuojanti sąmonė, verčianti visus gebėjimus sutapti. Vietoj gebėjimų sutapimo ir dermės, kas ir įgalina *atpažinimą*, prieš akis nesutapimai ir skirtumai. Gebėjimų daugiabalsiškumas, daugis pakeičia klasikiniame mąstyme vyravusį vienį ir tapatybę. Kiekvienas gebėjimas charakterizuojamas tuo, kad tik vienas jis gali suvokti savo *sutikties objektą*. „Transcendentalinė gebėjimo forma sutampa su savo pačios atsietu, aukščiausiu arba transcendentuojančiu taikymu. Transcendentuojantis visai nereiškia, kad gebėjimas yra nukreiptas į už pasaulio esančius objektus; priešingai, jis reiškia, kad gebėjimas pasaulyje užčiuopia tai, kas susiję tik su

juo ir kas jį pagimdo pasaulyje.<...> Kiekvieną gebėjimą reikia priversti prie kraštutinės jo išmušimo iš vėžių ribos, kur jis virsta tarsi trigubos prievartos auka: prievarta to, kas jį priverčia veikti; prievarta to, ką jis priverstas užčiuopti, ir prievarta to, ką jis vienintelis gali užčiuopti, nors tai būtų pats neužčiuopiamumas (empirinės praktikos požiūriu)“ (Делез 1998: 179).

Taigi transcendentuojantis veiksmas nesutampa su empiriniu veiksmu, todėl kad pirmasis sugauna tai, kas negali būti sugauta žiūrint iš *sensus communis* arba aktyvios sąmonės pozicijų, t. y. sugauna naujybę. Transcendentuojančio veiksmo paradoksališkumas – kad jis išiverčia į tai, kas jau pažinta bei žinoma, ir tokiu būdu peržengia (transcendentuoja) aktyvios, sintezuojančios sąmonės pasaulio patirties ribas, bet ne sielos gebėjimų pasaulio patirties ribas. Šis transcendencijos proveržis (minėto *sutikties objekto*, kuris verčia kelti problemą ir jaudina sielą, *išilaužimas*) vėliau gali tapti empirinio veiksmo ir sveiko proto, aktyvios sintezuojančios sąmonės dalimi, – šitai liudija meno istorija. Pavyzdžiui, impresionistinis pasaulio pamatymas ir buvo toks transcendentavimo veiksmas, kuris akies transcendentalinį gebėjimą išvedė už „kasdienės akies“ (*sensus communis*) gebėjimų ribos, bet dabar šis transcendentavimo veiksmas jau tapo empiriniu veiksmu. Deleuze daro išvadą: „Štai kodėl transcendentalumas savo ruožtu reikalauja aukščiausio empirizmo, kuris vienintelis gali iširti jo sritį bei regionus, nes, priešingai nei manė Kantas, jis [transcendentalumas – *A. M.*] negali būti išvestas iš įprastų empirinių formų, kurias apibrezžia *sensus communis*. Gebėjimų teorija, nors visiškai būtina filosofinėje sistemoje, šiandien yra diskredituota, nes ji neįvertina šio transcendentalinio empirizmo, kuris buvo tuščiai pakeistas transcendentalumu, su-

vokiamu kaip empiriškumo kopija“ (Делез 1998: 179).

Įvairių sielos (sąmonės – pasakytų klasikinė filosofija) gebėjimų analizė – tai ir yra *transcendentalinio empirizmo* sritis. Transcendentalinis empirizmas kiekvieną sielos gebėjimą turi išskleisti kaip aistrą, o taip suprstas jis tampa produktyvaus veiksmo ir paties kūrybingumo bei naujybės transcendentalinių sąlygų aprašymo koncepcija. Galų gale pats mąstymas tampa transcendentalinio empirizmo dalyku, bet ne transcendentalinės logikos arba transcendentalinės dialektikos dalyku (I. Kantas). Deleuze'o atstovaujama „transcendentaliniam empirizmui“ rūpi klausimai ne „ką aš galiu žinoti?“ ir ne „ką aš privalau daryti?“, bet „kas verčia, įpareigoja mąstymą, mane patį mąstyti?“, „kas verčia mane elgtis taip ir taip?“ ir kas paprastai žiūrint iš kasdienės sąmonės pozicijų yra mažų mažiausia nepriimtina ir net amoralu arba neteisėta. Tai, kas verčia, – visada konkreti sielos situacija gundančioje akistatoje arba susitikime su tuo, kas ją jaudina ir neduoda ramybės taip, kad sąmonės aktyvios sintezės tik lydi šiuos procesus, o jeigu jai ir nusišypso laimė ir pavyksta ką nors „užčiuopti“, tai tik retrospektyviai: iš pradžių „Kažkas su manim darosi arba ką Tu su manimi darai?“, o „Aš Tave myliu“ – tik retrospektyvus, todėl antrinis, sąmonės aktyvių sintezių dalykas. Čia vėl į akis krinta Deleuze'o ir Nietzsche's išvalgų atitiktis: „Aš visada, – sako Nietzsche, – akcentuosiu <...> faktą, kurį labai nenoriai pripažįsta prietaringieji, būtent kad mintis ateina, kai „ji“ nori, o ne kai „aš“ noriu“ (Nyčė 1991: 331), „vidinis pasaulis“ kupinas fantomų ir žaltvykšlių: viena iš tokių yra valia. Valia daugiau nieko nejudina ir galiausiai nieko nepaaiškina – ji tik lydi procesus; jos gali ir nebūti“ (Nyčė 1991: 528). Deleuze'ui rūpi minties gimties konkretūs gyvieji aktai iki sąmonės akty-

vių sintezių. Mintis gimsta kaip netikėtas, nenorėtas, nepažadėtas, nesuprojektuotas pasaulio patirties atsivėrimas, kaip nušvitimas, kaip išilaužimas į įprastą ir pripažintą žinojimo tvarką: „Dievas mirė, bet aš to visai nenorėjau...“ – pasakytų Nietzsche. Ir tai yra „įvykis“ (pasakytų M. Heideggeris) arba nelauktas lemties svečias, pasibeldęs į mano sielos duris. Joms atsivėrus ir „išvydus“ mirtį supratau, kad gyventi toliau taip, tarsi jos niekada ir nebūčiau „matęs“, t. y. patyręs, jau nebeįmanoma. Nietzsche'į dėl suprantamų priešasčių šis įvykis – tai džiaugsmas. Bet ne tai svarbiausia. Svarbu, kaip pažymi Deleuze, kad tų emocinių tonalumų gali būti begalinė daugybė ir kuo įvairiausių: „Tai, kas sutinkama, <...> gali būti užčiuopta įvairiais emociniais tonalumis: per susižavėjimą, meilę, neapykantą, skausmą. Bet savo pirmine kokybe, kad ir koks būtų tonalumas, tai, kas sutikta, gali būti tik pajusta. Būtent šia prasme tai, kas sutinkama, yra priešinga atpažinimui“ (Делез 1998: 175).

Toks susitikimo patirties aprašymo vyksmas ir naujybės steigtis negali vykti transcendentaliniame *Cogito*, nes ten neįmanomas joks įtrūkimas ar pertrūkis, ten neįmanoma *traumos patirtis* (minėtieji – susižavėjimas, meilė, neapykanta, skausmas ir t. t.) todėl, kad ten egzistuoja amžinoji *logos* tvarka, ten įmanomas tik neskausmingas ir tolydus perėjimas nuo vienos minties prie kitos, kuri kaip taisyklė *privalo* pasirodyti, kuri *negali nepasirodyti* ir *negali būti nebūtina* šioje logikoje. Panašiai kaip, pavyzdžiui, kokioje nors pateiktoje aksiomų ir taisyklių sistemoje jau yra duotos visos teoremos su savo įrodymais, net jeigu jų dar niekas nesuformulavo. Kas teorijoje gali būti nuobodžiau už tokį „uždavinių“, „problemų“ kėlimą bei „žinojimo“ įgijimą ir kas praktikoje gali būti baisiau ir ciniškiau už tokią „demokratinę“ tvarką?..

Tad kas gi verčia mąstyti ir kaip randasi naujybė? Pirma, jutimiškumo intensyvumas, sielos gebėjimų įtampa, kai kiekvienas gebėjimas pasiekia maksimalias ribas. Ši situacija yra susijusi ne su valingumu, ne su aktyviomis sąmonės sintezėmis ir jos sprendimais, bet su netikėtu, nepažadėtu, nesuprojektuotu ir todėl, žiūrint iš aktyvios sintezuojančios sąmonės pozicijų, chaotišku pasaulio patirties atsivėrimu, nušvitimu arba, kaip sako Deleuze'as, nevalingu nuotykiu: „Kiekvienas gebėjimas (tarp jų ir mąstymas) yra ne kas kita kaip nevalingumo nuotykis. <...> Logos subyra į hieroglifus, kurių kiekvienas kalba kokio nors gebėjimo transcendentine kalba. <...> Būtent susitikimo atsitiktinumas garantuoja būtinumą to, ką jis [atsitiktinumas – A. M.] verčia mąstyti“ (Делез 1998: 182). Tą patį galvoje turi ir Nietzsche, kai sako, kad „mintis ateina, kai ji nori, o ne kai aš noriu“ (Nyčė 1991: 331). Čia reikia padaryti vieną svarbų dalyką: pavyzdžiui, kaip neįmanoma valingai užsinorėti ir pamilti, lygiai taip pat neįmanoma valingai norėti arba siekti pagimdyti naujybę. Neįmanoma todėl, kad visa tai gimsta intensyvumo taškuose, ryškume „įtrūkio“, „pralaužimo“, „smūgio“ situacijos, kurią sąmonės aktyviosios sintezės sugriebia tik retrospektyviai ir būtent todėl šią patirtį galime vadinti *traumos patirtimi*. Deleuze, regis, nori pasakyti, kad naujybės mąstymas yra tranzityvumo, persislinkimo mąstymas. Todėl ir pats mąstymas savo prigimtimi nėra tik ir tik reprezentacija arba *at*-pažinimas: pirmapradiškai mąstymas yra *pra-regėjimas* (nušvitimas), o tik po to *regėjimas* (mąstymas).

Antra, kelias, vedantis naujybės link, arba susitikimo, akistatos situacija, reikalauja visų sielos gebėjimų pastangų, t. y. gebėjimų darbo dermės. Bet ši gebėjimų dermė (komunikacija) sutikties objektų *tapatybės* atžvilgiu nenumato jokios dermės: vienas sielos gebėjimas

(pvz., atmintis) užčiuopia vieną sutikties objekto profilį, o kitas gebėjimas (pvz., vaizduotė) – visai kitą, skirtingą profilį ir t. t. Kita vertus, sutikties objektai, kaip buvo minėta, aktyvios sąmonės atžvilgiu yra „prieivart“, sukrėtimas, trauma, kuri verčia sąmonę išeiti iš savęs. Įvyksta tranzityvi slinktis, substancialus sąmonės lūžis, kai ji tampa tuo, kuo nebuvo anksčiau: metamorfozė, paverčianti vikšrą drugiu arba „teorija apie pereinamąjį supaprastėjimo tarpsnį“ (Tournier 2004: 40–46). Todėl *sutikties objektų* užčiuopimas numato ne subjektyviojo vienumo *Aš mąstau* tapatybę, bet greičiau jos netektį ir, jei tik pasisėks „užsikabinti“ už aktyvių sintezių, naują tapatybę, kuri su pirmąja tapatybe nebūtinai yra bendramatėje dermėje: „Transcendentuojantis gebėjimo panaudojimas tikraja to žodžio prasme yra paradoksalus panaudojimas, priešingas gebėjimų taikymui pagal *sensus communis* taisykles. Ir gebėjimų dermė gali atsirasti tik kaip nedarni dermė, nes kiekvienas gebėjimas perduoda kitam gebėjimui tik prievartą, dėl kurios jis susiduria su tuo, kad jis skiriasi nuo savęs paties ir nuo visų kitų“ (Делез 1998: 182–183). Deleuze'o iškelta mintis apie „nedarnią dermę“ labai primena Kanto intelekto ir vaizduotės žaisimą, kuriame gimsta estetiškos idėjos. Būtent tokioje paradoksaliaoje „nedarnos dermėje“ arba, kaip pasakytų Nietzsche, „priešiškumo sudvasinime“ ir gimsta naujybė.

Kiek bendriau vertinant minėtuosius du – *atpažinimo ir susitikimo* – modelius būtų galima teigti, kad atpažinimo modelyje aktyviuoliu poliumi yra sąmonės plotmė, kuri modeliuoja pasaulį ir kuri įsteigia savo pačios tvarką („Kas į pasaulį žvelgia protingai, į tą ir pasaulis žvelgs protingai“ – Hegelis). Atpažinimo modelyje „pasaulis“ – tai pasyvus, modeliuojamas polius. Visiškai priešingai yra susitikimo modelyje: sąmonė tampa pasyviu poliumi,

o pasaulis arba minėtieji Deleuze'o „sutikties objektai“ – aktyviuoju, mąstymą organizuojančiu poliumi. „Mes klausiamo, kas verčia jusliškumą justį? Kas gali būti tik juntama? ir tuo pat metu nepajuntama [neapčiuopiama – *A. M.*]? Mes privalome iškelti šį klausimą ne tik atminčiai ir mąstymui, bet ir vaizduotei (ar yra koks nors *imaginandum*, koks nors φανταστέον, kuris taip pat būtų išivaizdavimo riba, negalimybė išivaizduoti), ir kalbai (ar yra *loquendum*, kuris tuo pat metu būtų tylą), ir kitiems gebėjimams, kuriuos būtų galima įkelti į visuminę teoriją (vitalumas, kurio transcendentinis objektas būtų kaip išsigimėlis, socialumas, kurio transcendentinis objektas būtų taip pat ir anarchija), ir netgi tokiems gebėjimams, kurie dar nenumanomi, kuriuos dar reikia atrasti“ (Делез 1998: 179). Šios Deleuze'o mintys apie vitališkumą vėlgi nurodo į minėtą Nietzsche's išvalgą, kad sąvokinis sveiko proto pažinimas iš tiesų remiasi tik metaforomis. Antra, socialumas, kurio sutikties transcendentinio objekto galėtų būti anarchija, nurodo tai, kad anarchija yra bet kokios galimos tvarkos sąlyga ir kad kokios nors tvarkos steigtis yra kartu ir anarchinė steigtis.

Bet grįžkime prie paties atpažinimo ir susitikimo modelių ir ką jie reiškia? Deleuze'o siekis gana aiškus – tai, kalbant nyčičkai, yra noras į sustabarėjusius atpažinimo modelio griaučius įlieti dionisiškojo kraujo gyvybės. Bet tai tik vaizdinga metafora, apie šių modelių tarpusavio ryšį mažai ką pasakanti. Deleuze teigia, kad transcendentalinį mąstymą reikia iš naujo įvertinti keliant klausimą, kaip yra įmanoma naujybė. Bet tai nereiškia jį paneigti. Va-

dinasi, būtina kalbėti ir kelti klausimą apie galimą abiejų modelių tarpusavio ryšį. Pirma, ir vienas, ir kitas nurodo į transcendentalines patirties sąlygas, kaip mes patiriame objektus. Atpažinimo modelis aprašo, kaip patirties laukas organizuojamas iš valingos, aktyvios sąmonės pozicijų, o susitikimo – kaip patirtis organizuojama iš nevalingos, poveikį patiriančios sąmonės (sielos – sako Deleuze) pozicijų. Ar nebūtų galima teigti, kad kai mąstoma (vok. *es denkt*), tai šis „tai“ yra ir aktyvusis *Aš*, ir poveikį patiriantis, pasyvusis *ne-Aš*, kuris yra užspeistas į *Aš*, aktyvios sąmonės kiauštą, ir kuris jį sprogdina iš vidaus taip, kaip vis dar spurdantis vabzdys bando išsiveržti iš gintaro luito: *inkliuzas*. Regis, panašiai, *per prieštarą ir įtampą* vienas kitame, inkliuzoriškai, egzistuoja Deleuze'o minimi „atpažinimo“ ir „susitikimo“ modeliai. Antra, ar nėra tasai Deleuze'o minimas „*loquendum*, kuris tuo pat metu būtų tylą“ tai, ką Platonas vadino „tyliu sielos pokalbiu su pačiu savimi“, o Augustinas „vidiniu žodžiu“? Trečia, Deleuze priekaištavo tradicinei metafizikai ir naujųjų laikų transcendentalinės filosofijos korifėjams, kad jų transcendentalinis atpažinimo modelis vis dėlto nepajėgus parodyti, kaip atsiranda naujybės mąstymas, bet kyla klausimas, kiek šie priekaištai galioję, pavyzdžiui, vėlyvajam E. Husserliui, M. Heideggeriui, H. G. Gadameriui, I. Levinui, kurių mąstymas vienaip ar kitaip skleidžiasi transcendentalinėje plotmėje, ir koku mastu čia būtų galima kalbėti apie susitikimo modelius? Šie klausimai peržengia išsikeltus straipsnio tikslus ir juos reikia toliau svarstyti.

LITERATŪRA

- Camus, A. (1980). „Nietzsche und Nihilismus“, in: Nietzsche. Hrsg. von Jorg Salaquarda, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Deleuze, G. (1983). *Nietzsche and Philosophy*. London: The Athlone Press.
- Делез, Ж. (1998). *Различие и повторение*. Санкт-Петербург: Петрополис.
- Derrida, J. (1973). *Speech and Phenomena*. Evanston: Northwestern University Press.
- Foucault, M. (1990). „Nietzsche, Freud, Marx“, in: *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy*. Albany: State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1980). „Nietzsches Wort ‘Gott ist tot‘“, in: Heidegger M. *Holzwege*. Frankfurt a. M.
- Hegel, G. (1990). *Istorijos filosofija*. Vilnius: Mintis.
- Jaspers, K. (1981). *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kofman, S. (1993). *Nietzsche and Metaphor*. London: The Athlone Press.
- Loytard, J. F. (1993). *Postmodernus būvis*. Vilnius: Pradai.
- Nietzsche, F. (1988). *Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden / Hrsg. von G. Colli und M. Montinari*. Berlin, New York.
- Nietzsche, F. (1995). *Linksmasis mokslas*. Vilnius: Pradai.
- Nietzsche, F. (1991). *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Nietzsche, F. (1996). *Apie moralės genealogiją*. Vilnius: Pradai.
- Nietzsche, F. (2002). *Štai taip Zaratustra kalbėjo*. Vilnius: Alma littera.
- Schrift, Alan D. (1990). *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutic and Deconstruction*. New York & London: Routledge.
- Schopenhauer, A. (1995). *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. Vilnius: Pradai.
- Tournier (2004). *Kasparas, Melhioras ir Baltazaras*. Vilnius: Alma littera.

F. NIETZSCHE AND G. DELEUZE: THE SEDENTARY LIFE SYMPTOMATICS AND NOMADIC THINKING CONFRONTATIONS

Arūnas Mickevičius

Summary

The article deals with F. Nietzsche's and G. Deleuze's attitude to classical thought. Nietzsche's theoretical constructs are based on the principle *Wille zur Macht*, where he emphatically praised active forces and accused all classical thinking of turning away from life and associating it with reactive, negative forces. Nietzsche's philosophy denies the exceptionally unique true opinion of the world and offers, instead, a variety of interpretations, i. e. a perspectivist approach to the world. In describing architectural metaphors of classical thinking he shows that it is reactive, life-denying, that its assumed grandeur in fact hides the poverty of life. On the other hand, Nietzsche attempts to release the metaphoric power

from the single axiom of Truth, to release creativity, to legitimize a perspective, interpretative view of the world, based on the mentioned “will-to-power” principle and related to assertive powers of active life. Also, there are analyzed two models of knowledge, recognition and encounter, proposed by G. Deleuze. The main aims of the article is to demonstrate first, that Nietzsche's philosophy can be named as nomadic thinking which corresponds to the model of encounter and, second, reveal the transcendental conditions of innovation.

Keywords: will to power, interpretation, symptomatics, sedentary life, nomadism, encounter model, recognition model.