

Kultūros filosofija

M. FOUCAULT „FILOSOFINIS JUOKAS“ IR BEVILTŠKAS NENORAS BŪTI ŽMOGUMI

Krescencijus A. Stoškus

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra
Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius
Tel. (370 5) 266 76 17

Vilniaus pedagoginio universiteto Etikos katedra
Studentų g. 39, LT-08106 Vilnius
Tel. (370 5) 275 49 30

Mėginama išsiaiškinti žmogaus mirties sampratos pasikeitimą nuo F. Nietzsche's iki M. Foucault ir jos santykį su modernybės pabaiga. Pirmiausia aptariama Dievo maravimo technologija, toliau svarstomas aukštesnio žmogaus vaidmuo ir paskutiniųjų žmonių statusas. Išryškintas silpnasis ir stiprusis nihilizmas kaip kultūros irimo indikatorius. Nemaža dėmesio skiriama apokaliptinės kultūros simptomams ir Homo consumens epochos bruožams aprašyti. Pabaigoje formuluojama moderniojo žmogaus mirties pripažinimo problema ir nusakomos troškimo būti žmogumi galimybės.

Reikšminiai žodžiai: Dievo nužudymas, pasišlykštėjimas, nihilizmas, paskutinis žmogus, homo consumens.

Savo „Humanitarinių mokslų archeologijos“ (Фукко 1977: 438) priešpaskutinį skyrių M. Foucault užbaigia tokiais žodžiais: „Visiems tiems, kas dar nori kalbėti apie žmogų, apie jo karalystę ir jo išsilaisvinimą, visiems tiems, kurie dar kelia klausimus apie tai, kas savo esme yra žmogus, visiems tiems, kas ieškodamas tiesos nori išeities pozicija pasirinkti žmogų, ir, atvirkščiai, visiems tiems, kas bet kokią pažinimą suveda į paties žmogaus tiesas, visiems tiems, kas nepitaria formalizacijai be antropologizacijos, mitologizacijai be mistifikacijos, kas apskritai nenori mąstyti be minties apie tai, kad mąsto būtent žmogus, – visoms šioms beprasmiškoms ir paikoms refleksijos formoms galima priešpriešinti tik filosofinį juoką, kitaip sakant, nebylų juoką.“ Ši triuškinantį sugėdinimą, skirtą visokiems humanistams, žinomas XX a. intelektualas pateikė po

savo didžiausio atradimo: *žmogus mirė*. Jis neslepia šios išvados ryšio su Nietzsche's *Dievo mirtimi*, priešingai, jis tiesiog išveda pirmąją iš antrosios. Tai pradėjime nuo Nietzsche's.

Iš tikrųjų Nietzsche'i žmogus – ne kantiškasis tikslas, o tik pereinamasis etapas, tiltas į antžmogį, kai pereinantieji „jaučias tarsi žlungantieji“ ir „nežino, kaip čia gyventi reikia“ (Nyčė 1991: 26). Jeigu jie nori, kad žemė priklausytų antžmogui, jie turį jam aukotis ir geisti savo žlugimo¹. Vartojamas vokiškas žodis *Untergang*

¹ „Štai taip Zaratustra kalbėjo“ lietuviškojo vertimo „Zaratusros išanginės prakalbos“ ketvirtojo poskyrio ketvirtoji pastraipa perteikta netiksliai: „verta žmoguje mylėti *ėjimą* jo per tiltą, o ne *žlugimą* paiką“, vokiškame originale parašyta: „was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist“ (Nietzsche 1927: 16).

čia nėra visai tas pat kas mirtis, o greičiau nuosmukis, saulėlydis. Pirmiausia čia kalbama apie nuosmukio žmones, dekadentus, kurie, žinoma, turėtų būti ir paskutiniai žmonės ateities antžmogio mitologijoje. Kadangi čia veikia graikiškas ἀποκατάστασις (amžinojo sugrįžimo mitas), paskutiniųjų žmonių valia lyg ir nieko neturėtų reikšti: dievai įveda tokią pasaulio tvarką, kurioje viskas cikliškai kartojasi. Bet Nietzsche's Dievas mirė, ir todėl nėra visai aišku, kodėl dabar gyvenantys žmonės turėtų būti paskutiniai, o tuo labiau norėtų savo žūtis ir antžmogio atėjimo? Jeigu toji būtybė, kuri vadinama antžmogiū, būtų tik žmogus, tokį aukojimąsi nebūtų sunku suprasti, bet tikslas čia – antžmogis, žmogaus neigėjas, naikintojas, žmonių priešas. Ir tas nekenčiamas priešas prašo aukotis, remdamasis tuo žmoniškumu, kurio jis nekenčia ir dėl kurio niekina visus minios žmones. Maža to: iš Zaratustros kalbos atrodytu, jog „paskutinieji“ yra bukoki bandos, minios žmonės, kurie telkiasi prekyvietėse ir be jokių įrodymų išmoka tikėti (vieni mostai juos įtikina), kurie į „maža viską verčia“, apie rūpinimąsi savo artimu, vargšu, kenčiančiu kalba, darbštumą, gailėstingumą, atsidavimą, atsižadėjimą skelbia, gerumą šlovina. Galų gale tai – menkos, smulkios ir silpnos vidutinybės, patenkinotos savo ribotumu, sveikata ir kasdieniais malonumais, neturinčios idėjų, nepakenčiančios tų, kurie kitaip jaučia, kuria ir „vertybių skalę laužo“. Negi iš tų žmonių Zaratustra laukia pasiaukojimo? Žinoma, ne; juk jie šaukė: „Tad duok mums šitą žmogų paskutinį (...) tu mus žmonėm tais paskutiniais padaryki!“ (Nyčė 1991: 29). Nupiešdamas paskutiniojo žmogaus paveikslą, Zaratustra norėjo klausytojus atgrasinti nuo bandos, o iš tikrųjų tik parodė bandai jos portretą ir paskatino ją su tuo portretu tapatintis. Minios žmonės buvo savimi visai patenkin-

ti. Juk jie buvo tikrieji šių dienų šeiminkai ir laidavo šio gyvenimo stabilumą. Ne save įveikti jie norėjo, bet išlikti tuo, kuo jau yra.

Žinoma, galima sakyti, jog mitologija numatė antžmogio atėjimą, – ir šiuo atžvilgiu visi dabar gyvenantys žmonės tapo ciklo pabaigos žmonėmis. Bet tada „pasiaukojimas“ yra tik likimo duotas, visai nesąmoningas mirties troškimas²: tai etapas prieš herojinės epochos atėjimą, arba Dioniso sugrįžimą. Bet kam tada tos visos pastangos telkti niekintojus ir puldinėti gana sutartinai veikiančią minią?

Atrodytu, kad žemiškasis Dionisas ateina užimti dangiškojo Dievo vietas, o jo atėjimo apaštalas Zaratustra skelbia Naująją evangeliją. Bet juk toji vieta jau buvo seniai užimta žmogaus (ir vien dėl to jis dažnokai didžiavosi pasirašinėdamas didžiąja raide: „Žmogus“), ir užimta ne žodžiais: matydamas ir įsisąmonindamas, kaip smarkiai jo praktinė veikla keičia jo gyvenimą, jis seniai ėmė jaustis priklausomas *tik nuo savęs paties*. Net jo susikurtas vaizduotės (kartais net atskiro individo subjektyvusis) pasaulis pavirto pasauliu, realesniu už tą, kuriame jam fiziškai lemta gyventi. O Dievas, suprantama, tolygiai silpo ir nyko net tose vietose, kurių savo pamfletais niekaip nepajėgė pasiekti agresyviausi prancūzų švietėjai. Jo pagalba imama vis rečiau pasikliauti, pamažu jis virto gryna hipoteze, be kurios Žmogus jautėsi galįs apsieiti.

Atsimenate, nuo tokio arogantiško nusiteikimo kadaise žmogų atkakliai gynė šventasis Augustinas, ir ankstyvaisiais viduramžiais jam buvo nesunku įtikinti, kiek netoli tesiekia žmogaus pastangos. Bet ką jis būtų galėjęs pasakyti

² Manoma, kad toks Nietzsche's perskaitymas ir lėmė θύνατος instinkto atsiradimą S. Freudo psichoanalitinėje teorijoje.

naujųjų laikų žmogui, vieninteliui ir jo akyse tikrajam pasaulio užkariautojui, savo paties pasidarytais laivais apiplaukusiam Žemės rutulį, lengvai apskaičiavusiam nematomų dangaus kūnų egzistavimą ir jų judėjimą, perpratusiam žmogaus, kaip ir kiekvieno kito organizmo, mechaniką, sukūrusiam garo mašiną, traukinį, o vėliau ir vidaus degimo variklį, automobilį, įvykdžiusiam didžiąją pramonės revoliuciją? Trumpai sakant, istorinė mokslo ir technikos simbiozė privertė perkainoti vertybes, t. y. apvertė teocentrinį pasaulį, o gal reiktų sakyti – atvertė jį, atskleidama grynai žmogiškąją mūsų civilizacijos turinį. Nuo Renesanso laikų modernusis žmogus pagyruoniškai skelbė savo triumfą ir seniai išisaknijo Dievo karalystėje. Tai mato Nietzsche ir kalba apie masių žmogaus įsiviešpatavimą.

Ką jam daryti su savo antžmogiū? Aišku, pirmiausia reikia įvykdyti rūmų perversmą ir pašalinti masių žmogų iš jo užimamos vietos³. Bet kam to reikia? Argi jis pats, tas masių žmogus, be Nietzsche's pagalbos jau netapo antžmogiū, kai savo pastangomis, įveikdamas tradiciją ir gamtą, nuo kurių visiškai priklausė, iširengė savo nuosavą pasaulį ir pavertė jį ne tik gyvenimo sąlyga, priemone, bet ir gyvenimo tikslu. Kartu, žinoma, jis ir pats pasikeitė, t. y. save patį įveikė, kaip to reikalauja Zaratustros evangelija. Ko jis dar nori? Tačiau šitas žmogus kaip tik jo netenkina: jis – susivienijusios minios valia valdyti, neleidžianti viešpatauti stipriesiems. Minia – tai volas, lyginantis visus pagal savo vidutinybės, daugumos matą. Jos žmogus – smulkus ir menkas. Stiprus jis tik savo gimtoje vietoje, t. y. mi-

nioje. Tokio karaliavimo minioje ir per minią naujausiosios evangelijos skelbėjas negali pakesti ir, vadinasi, nelinkęs jo pripažinti. Kitaip sakant, jam gėda minios žmogaus moralumo, padarumo, teisingumo, kuri jį dažniausiai tapatina su krikščioniškumu. Jis jį niekina ir tuo niekinimu savaip didžiuojasi. Bet kadangi Žmogų valdovo soste palaiko jo paties įgytos galios ir iš jų kylantis autoritetas, vadinasi, reikia sunaikinti tą jo galią ir autoritetą, vadinamą humanizmo arba gailėstingumo ir filantropijos vardu.

Naujasis valdovas yra reali istorinė jėga, sugniuždžiusi luominę visuomenę, ir, be to, už ją liberalesnė, demokratiškesnė, teisingesnė, vadinasi, šių dienų žmogui patrauklesnė. Kaip su juo galėtų grumtis toks abstraktus, labai tamsiai savo ateitį teįsivaizduojantis kalnų atsiskyrėlis, gamtos garbintojas, savo luomą palikęs *gentil-homme*, gerokai pavėlavęs užgimti kilmingasis, aristokratas? Kaip tik pirmiausia jis nemąsto daugumos ir istorijos masteliais, bet mėgina atsisototi šalia jų ir orientuotis į rinktinę mažumą. Aristokrato lemtis – priklausyti elitui. Be to, masių į periferiją išstumtas aristokratas ar jų nesuprastas ir nepripažintas dvasios aristokratas, humanitaras yra jų žmogaus neigėjas ir niekintojas, bet ne revoliucionierius. Šiuolaikinis masių žmogus yra mylėtojas, humanistas, o jis nori būti valingas, šaltas ir stoiškas antihumanistas. Savo padėtimi jis – įpročių laužytojas, niekintojas, nihilistas; neapykanta yra pati stipriausia jo jėga. „Pikčiausia reikalinga, kad antžmogis geriausias būtų.“ Po laužymo turėtų būti užduodamos valios gyventi vertybės. Bet pirmiausia reikia sulaužyti, ir daug kam, Nietzsche's manymu, užtenka vien to pirmojo veiksmo. Vertybių laužymas – ne fizinis naikinimas, ne plėšikavimas ar siautėjimas (nors kartais stovima labai rizikingai arti to), – bet asmens laikysena, įvairiausiai būdais reiškiamą neapykantą, kuri at-

³ „Jūs juos įveikite, o broliai mano, – kreipiasi į aukštesnius žmones Zaratustra, – šituos mažuosius žmones, tuos valdovus šitos dienos: tai jie sudaro antžmogiui pavojų, pavojų iš visų didžiausių“ (Nycė 1991: 276).

kakliai ir ištvermingai ugdoma turėtų peraugti į pozityvų neigimą, t. y. tvinstančią gyvenimo galią, jo gausą, perteklių, pasireiškiantį džiaugsmu, šokiu, daina, juoku, žaidimu. Ji tokia agresyvi ir naikinanti, kad kultūroje gyvenančiam žmogui gali atrodyti toks pat neigimas, kaip ir paprastas nihilizmas. Kaip panašu į atskiramums be galo gerai žinomas klasinės neapykantos variantą, išvertą sovietiniais laikais, ir kartu į tuos šių dienų masinius raginimus nesigėdyti, nesidrovėti, natūralizuotis. Žinoma, Nietzsche's natūralizacija, net labiausiai alpėdama dėl grįžimo į gamtą ir žemę, vis dėlto nenuėina iki tokio kontrkultūrinio neobarbarizmo, – fiziologizmo, seksualizmo, brutalumo ir vulgarumo, kuris taip išlaisvinamas ir populiarinamas šių dienų kultūroje. Nietzsche's valios aristokratizmas tam grįžimui į gamtą uždeda tokį kietą apynasrį, kad jis, filosofo žodžiais tariant, virsta pakilimu „aukštyn į didingą, laisvą, net baisią gamtą ir gamtiškumą, tokią gamtą, kuri žaidžia dideliais uždaviniais, gali žaisti“ (Nyčė 1991: 576). Aiškaus čia, žinoma, jis nieko nepasako, bet su Rousseau moralumu jam nepakeliui. Tokio bendrakeleivio pavyzdys – Napoleonas Bonapartas.

Be abejo, jam labai sunku vienoje doktrinoje sujungti tai, kas iš principo negali būti sujungta, t. y. Zarastrosėjimas į antžmogį ir, vadinasi, pažangą, su jo grįžimu į gamtą ir amžino sugrįžimo mitologija: daug kur savo *Zarastroje* jis tiesiog beviltiškai trypia vietoje, išsekindamas ir savo mintį, ir vaizduotę. Bet vis dėlto pats poetinis atkaklumas ir verbalinis užsispyrimas pakankamai parodo, kad pačiam Zarastrai ir jo kūrėjui neapykantos išlaisvinimas dar tiek mažai tereiškia, jog kartais nuo jos tenka gintis lazda. Suniekindamas savo paties karikatūras (savo paties šešėlį, savo „beždžionę“, burtininką ir kt.), jis nori įtikinti, kad yra nihilizmas ir *nihilizmas*.

Natūralizuotas neoaristokratizmas sugrąžina Nietzsche prie nykstančios luominės visuomenės rudimentų, atgaivina iš esmės gana primityvią, bet savo brutaliu atvirumu imponuojančią stipriojo teisę, išliaupsintą antikos sofistų. K. Marxas ta teise grindė klasinį viešpatavimą ir proletarinę revoliuciją, o Nietzsche – naujų vertybių kūrėjo atėjimą. Abu pradėjo nuo tam tikros niekintojų mobilizacijos ir jų ugdymo: tik vienas buržuaziniame liberalizme pasigedo laisvės bei lygybės ir dėl to telkė „svieto lygintojus“ bei rengė revoliuciją, o antrasis, pasigesdamas jame kilnių, stiprios valios asmenybių, medžiojo ir selekcionavo niekintojus, tikrino jų brandą ir ruošė juos antžmogio atėjimui. Abiem jiems buvo reikalingos destruktivios, kontrkultūrinės jėgos – pasaulio ardytojai. Vienas rėmėsi realiai egzistuojančiu proletariatu, kuris turėjo palaidoti buržuazijos viešpatavimą, o kartu ir save patį kaip klasę, antras – aukštesniaisiais žmonėmis⁴, kurie jo Zarastrai buvo tik „beformė masė, medžiaga, bjaurus akmuo, dar reikalaujantis skulptoriaus“ (Ницше 1990: 753). Marcho mitologijoje, pretendavusioje į mokslo teoriją, proletariatas, sunaikindamas klases, turėjo išsigelbėti pats ir kartu išgelbėti žmoniją beklasės visuomenės pavidalu. Nietzsche's mitologijoje, pretendavusioje į pranašystę ir naująjį šventraštį, Zarastra, iš aukšto žiūrėdamas į visus žmones ir juos niekindamas, skatino jų pačių pasiaukojamąjį susinaikinimą⁵ (Делёз 1997: 67).

⁴ A. Tekorius *höhere Menschen* į lietuvių kalbą verčia *didžiųjų siekių žmonės*. Galėtų susidaryti įspūdis, kad čia kalbama apie kokius idealistus, ypač stiprios dvasios žmones. Bet iš tikrųjų tai tik įvairiausio plauko niekintojai, skirtingos patirties nihilistai, laisvamaniai, minios išstumiamas kultūrinis elitas: „...Prekyvietėj tokiomis žmonėm nerasi tikinčio nė vieno“ (Nyčė 1991: 274).

⁵ G. Deleuze'as šią keblią situaciją aiškina taip, lyg Nietzsche, be aukštesniojo žmogaus, būtų išskyres dar vieną, pereinamąją, būseną tarp paskutiniojo žmogaus ir antžmogio – žmogų, kuris pats nori savo žūties.

Nietzsche čia nebuvo naujokas. Jau romantikai buvo sukaupę nemažą neigimo, ironijos ir neapykantos patirtį, nukreiptą prieš didžiąją moderniosios epochos žmonių masę ir savotiškai grįžę prie senosios mitologijos, priešistorinių laikų ir galingų herojiškų asmenybių. G. Hegelis, tas pirmasis meno mirties pranašas, bene giliausiai buvo aptaręs kultūros dramą, prasidėjusią žmogui iš jos išstūmus dievus. Jis liudijo tokią istorinę būklę, kuri, anot Heideggerio, reiškė, jog „anas antjuslinis tikslų ir pavyzdžių pasaulis nebeskatina ir nebepalaiko gyvenimo. Anas pasaulis tapo nebegyvas: jis mirė! Krikščioniškas tikėjimas tai šen, tai ten dar egzistuoja. Tačiau tokia pasaulyje gyvuojanti meilė nėra tas veiklusis principas, kuris nulemia tai, kas dabar vyksta. Antjuslinio pasaulio antjuslinis pagrindas, suprantamas kaip visos tikrovės tikrumo garantas, tapo nebetikroviškas“ (Heideggeris 1992: 205). Atrodo, kiek vienspalviškai Heideggeris piešia XIX a. dvasinę būklę Vakarų Europoje ir pernelyg galutinai. Spalvą jis, aišku, ima ne iš minios, ne iš daugumos, o iš jausenos tų žmonių, kurie sudarė opoziciją masėse dominuojančiam progresizmui. Ir senąjį pasaulį marina skubotai. Iš Heideggerio samprotavimų atrodytų, kad Dievo sostas liko tuščias. Jeigu toji mirtis būtų galutinai įvykęs faktas, nesuprantamos būtų Zaratustros pastangos parengti dirvą antžmogio atėjimui. Nietzsche’i ypač nepakenčiamas buvo masių įsiviešpatavimas („minios karalystė“): „Šiandieną juk mažieji žmonės valdovais pasidarė: visi atsidavimą skelbia, atsižadėjimą, gudrybę, darbštumą ir gailėstingumą ir daug dar daug mažų dorybių. Kas bobiška, kas vergiško kilimo, ir ypačiai minios ta kratalynė: *tai* nori lemt dabar visų žmonių likimą – o, kaip bjauru! Koktu! Šlykštu be galo!“ (Nyčė 1991: 276). Įveikti šiuos smulkius žmogelius ir jų dekadansą, jų žmoniškumą, „didįjį nuovargį“ – toks aukš-

tesniųjų žmonių uždavinys. Bet patys vieni jie to padaryti negali. Jiems reikalingas ypatingas vedlys: pranašas (mesijas), save įveikiantis atsiskyrėlis, išstvermingas klajūnas, stoiškas išminčius, koheletas, riteris. Zaratustra ir buvo tas geriausiai apginkluotas ir disciplinuotas neapykantos riteris, kuriam pakako drąsos, valios ir išminties įveikti savo pirminį pasibjaurėjimą, įgyti senų vertybių laužytojo autoritetą ir pasirengti tokiam etapui, kuris priartintų antžmogio atėjimą (atsiradimą), naujos diduomenės gimimą ir vertybių perkainojimą. Pats būdamas žmonių pasaulio niekintojas, turėjo įveikti pasaulio niekintojus, nihilistas – negatyvų nihilizmą, t. y. „nugalėti savyje savo laiką“, save patį kaip neigimo galią. Tas tikslas reikalavo atitrūkti nuo savo laiko, pasidaryti sau pačiam svetimu, atšalti sau pačiam. Bet tai ir buvo pats Nietzsche, supratęs savo nihilizmą ir pasiryžęs jį pergalėti (Ницше 1990: 526).

Jis absoliučiai svetimas miniai, bet kartu absoliutus autoritetas visiems žmogaus, Dievo ir pasaulio niekintojams, vadinamiems aukštesniaisiais žmonėmis. Tačiau pats neapykantos riteris žvelgia į juos su nemaža doze paniekos ir juos pačius traktuoja kaip tiltus ir laiptus, kuriais turėsia kopti vertingiausieji. Taigi, kaip ir Marxo proletariatas, jie patys turėsia susinaikinti. Tik proletarai turėjo sunaikinti savo proletarinę padėtį, bet patys, kaip žmonės, išsigelbėti. Nietzsche’o aukštesnieji žmonės patys savaimė pranoksta minios žmones: jie *jau nėra visai* žmonės, vien savo buvimu jie padaro minios žmones paskutiniaisiais žmonėmis. O jie patys, būdami geresni ir kilnesni, turėtų aukotis dar aukštesniam antžmogui. Trumpai Nietzsche juos taip apibrėžia: „Žmogus yra pabaisa (Unthier) ir daugiau negu gyvulys (Überthier), aukštesnysis žmogus yra nežmogus (Unmensch) ir antžmogis (Übermensch), – taip viena su kita susiję“

(Nietzsche 1901: 479). Tas *Urmensch* čia turi būti paaukotas ir sunaudotas *Übermensch* gimimui. Arčiausia prie antžmogio, žinoma, jo pranašas Zaratustra, įveikęs nuogą neapykantą jos neigimu, juoku, gyvenimo džiaugsmu, t. y. vaisingo kūniško gyvenimo teigimu. Ne taip re-tai ir jį patį sutrikdo gailestingumo „nuodėmė“, o akys paplūsta ašaromis, tačiau stois-kumo demonas greitai susitvardo, pasiekia aukštesnę ne-gailestingumo pakopą ir galų gale sulaukia žen-klo, perspėjančio, kad kažkas turi įvykti, – pri-artėja Dioniso sugrįžimas.

Ar tai nėra tas pats pagonybės ilgesys, kurį jautė ne vienas praeitimi apsirgęs romantikas? Iš dalies taip. Pagonybę jis priskyrė kylančio gy-venimo tipui, kuriame dominuoja ponų mora-lė, kaip ir Renesanso epocha. Bet Zaratustra – bedievis, kuris nenori savęs tapatinti su tiki-nčiuoju, t. y. visada sakančiuoju „taip“. O jo „taip“ visada turi atsiremti į „ne“, turi būti perėjime, priešpriešos įveikoje, žodžiu, valios akte.

Zaratustra lyg ir lūkuriuoja žemiškos pago-nybės ir politeizmo atgimimo, bet kai išvysta stambeldiškas asilo šventės apeigas, jis gėdijasi ir kvailina jos dalyvius: jam pagonybė arčiau žė-mės už dangiško Dievo krikščionybę, bet jeigu ji neigimą išverčia tik į gryną teigimą, laimėji-mas esąs čia menkas. Nietzsche’i rūpi gyveni-mas, kuriame priešybės heraklitiškai sueina vie-na į kitą ir kuriame tik galima tą gyvenimą tei-gianti kūryba.

Bet jeigu kūryba duoda naujovių, kaip tada čia įmanomas atgimimas ir amžinas sugrįžimas, kuriuos Nietzsche taip atkakliai deklaruoja? Naujovės yra išskirtinis moderniojo žmogaus ge-bėjimas išeiti už savo paties ribų, arba jo trans-cendavimas, jo realioji viešpatavimo, vadinasi, ir jo dieviškumo galia, nenoras būti tik pačiu savimi, verčiantis gėdytis savo atsilikimo, įveik-ti save patį, be perstojo skatinantis bėgti nuo sa-

vo ribotumo, sutapti su kuo nors modernesniu arba bent juo prisidengti, svetimą kaukę užsidė-ti. Α’ποκατάστασις – iš tradicinės kultūros išau-gęs principas, išreiškiantis tikėjimą, kad visi šio pasaulio arba ištisų pasaulių kitimai vyksta ne linijiškai, o cikliškai, t. y. kad jie taip pat kaip ir patys žmonės turi tik savo baigtinius, bet amži-nai pasikartojančius gyvenimus (užgimsta, už-auga, subręsta ir miršta), tačiau čia iš esmės nie-ko nauja neatsiranda ir neįvyksta, o tik išsivysto, arba išrieda tai, kas pačioje pradžioje jau yra duo-ta⁶. Pačia radikaliausia forma Nietzsche’s *ewi-ge Wiederkehr*, arba *Wiederkunft*, yra būtis be tikslo ir prasmės, visad sugrįžtanti, bet *neperei-nanti į Nieką*. Nietzsche’i nelengvai sekasi tą am-žinąjį sugrįžimą suklijuoti su naujų vertybių kū-rėju. Nors, tiesą sakant, jam ir gerai, kad tie da-lykai nesiklijuoja: pasidaro lengviau atriboti ku-riantį antžmogį nuo paliegiusio nekūrybiško masių žmogaus.

Įprasta Nietzsche’ę vaizduoti Dievo mirties skelbėju. Bet tokį pranešimą paskelbė jau L. Feu-erbachas prieš pusšimtį metų anksčiau: „Dabar-tinio pasaulio tikėjimas yra ištis tik tikėjimo regimybė, tai tikėjimas, kuris *netiki* tuo, kuo ta-riasi tikis, tai *svyruojantis, pusiau sąmoningas, pusiau nesąmoningas* netikėjimas (...); taigi tai, kas religijoje jau nebeegzistuoja, turi dar egzis-tuoti kaip žmonių *nuomonė*, kas liovėsi buvęs šventas pats savaime, *iš tikrųjų* turi dar bent *šven-tai atrodyti*“ (Foerbachas 1985: 43). Parodyda-

⁶ Graikų kultūroje jis lengvai siejosi su atgimimu (*παλιγενεσία*), o kartais ir su sielų persikėlimu (*μετεμψύχωσις*), arba reinkarnacija. Origenas amžinąjį sugrįžimą traktavo kaip gyvenamojo pasaulio pabaigą, kurioje būsianti atkurta ta jo pradinė būseną, kai žmo-gus dar nebuvo atitrūkęs nuo Dievo: visos žmonių nuo-dėmės būsiančios atleistos, jų sielos apvalytos. Bet ka-dangi dvasios liksiančios laisvos, vėl jos tikriausiai atkrisiančios, kaip atkrisdavusios iki šiol ir yra buvę kiti pasauliai (Ориген 1993: 77–83).

mas, kad Dievas yra tik susvetimėjusio žmogaus esmė, su kuria pats žmogus jau nelabai nori skaitytis, jis aiškino, kaip tą esmę susigražinti, kad pats žmogus taptų sau Dievu. Dievo numarinią čia galėjo reikšti tiek tikėjimo nusilpimas, tiek paties žmogaus sudievėjimas. Transformuodamas teologiją į filosofinę antropologiją, jis galutinai įteisino žmogaus išviešpatavimą pasaulyje. Nietzsche'į Dievo mirtis reiškė visai priešingą dalyką – paties žmogaus galą, kurį vėliau Foucault pradėjo traktuoti kaip moderniojo žmogaus pabaigą. Artimo meilė Feuerbachui buvo laimingesnio gyvenimo viltis, o Nietzsche'į žmogaus galių išsekimo simptomas, sužadinaš aukštesniųjų žmonių niekinimo instinktą. Geriausias būdas atmesti fanatišką moderniojo žmogaus tikėjimą geresne žmonijos ateitimi buvo ἀποκαταστάσις. Beveik be perstojo jis galėtų antrinti žydų koheletui: „Kas buvo, vėl bus;/ kas įvyko, vėl įvyks./ Po saule nėra nieko nauja!/ Kartais yra dalykas,/ apie kurį sakoma: „Žiūrėk, tai šis tas nauja!“/ Betgi tas dalykas jau buvo/ šimtmėčiais prieš mus./ Kaip dabar neatsimenama/ buvusių dalykų,/ taip pat ateities dienomis/ būsiančių dalykų/ neatsimins vėliau gyvensiantys/ žmonės“ (Šventasis Raštas, Koh1, 9–11). Bet iš šios laikysenos paprastai plaukia dvi gyvenimo strategijos: pasaulietiškas pesimizmas (visos žmogaus pastangos neturi jokios prasmės, kitaip sakant, „umsonst!“) arba judaistiškas atsidavimas Dievo malonei („žmogus negali jam dėl ko nors skųstis“. Šventasis Raštas, Koh7, 14). Zaratustra ir jo antžmogis yra lyg mėginimas atsistoti tarp šių abiejų strategijų. Tai modernaus žmogaus (progresisto) įskiepis į amžinojo sugrįžimo (tradicijų nekintamumą palaikančio kartojimosi) mitologinį poskiepį.

Modernaus žmogaus atakai Nietzsche pasirenka gana tiesmuką taktiką: diskredituoja žmogaus dieviškąją moralę, kaip minios viešpatavi-

mo būdą, ir marina Dievą, kaip to viešpatavimo garantą, kad visa nuo jo atskirta dionisiškoji galia atitektų projektuojamam naujosios diduomenės antžmogui. Pagoniškasis Dionisas turėjo pažeminti (nuleisti ant žemės) krikščioniškąjį Dievą, bet demonizuoti žmogų, tiksliau sakant, iš žmogaus išauginti jo demonišką negatyvą. Mėginama įvykdyti kažkada Diogeniui Sinopiečiui nepavykusį kontrkultūrinį „vertybių perkainojimą“ ir žmogaus natūralizavimą. Aristokratiškas ambicijas gaivinantis filologas marina dangiškąjį aristokratų dievą Apoloną ir prisiekia ištikimybę žemiškajam demosio dievui, kad diskredituotų liaudies ištikimybę dangaus Dievui. Atskirdamas žmogų nuo Dievo, jis siekia diskredituoti ir Dievą, ir žmogų, kad jų abiejų vietoje įsteigtų karalystę antžmogui.

Bet jeigu tebūtų buvęs tik jo siekimas... Pats žmogus diskreditavo save. Nietzsche apčiuopė pirmuosius nihilizmo epidemijos požymius ir tapo XX a. dvasinės būklės pranašu. Nusivylimas žmogumi (jo protingumu, jo mokslu, technine galia ir apskritai gamtos „valdymu“) augo kartu su minios ir turtinių interesų viešpatavimu. Bet ilgainiui išryškėjo ir nauji dalykai: žmogus pats sau pasidarė daug kartų pavojingesnis, negu buvo galima įsivaizduoti XIX a. pabaigoje. Žodžiu, žmogus buvo vertas rūsčios kritikos.

Nietzsche's charakteris reikalavo neigimo, diskreditacijos, niekinimo, pajuokos. Sąjungininkų jis galėjo tikėtis nemažai: keičiasi laikai, ir visuomenės atstumtieji, nuskriaustieji, prie jos nepritapsieji, ja nusivylusieji paprastai tampa jos niekintojais. Bet jo ataka griebė giliau. Nietzsche, kaip ir Marxas, apskritai *begėdiškai* apnuogino žmogų, iki tol daugiausia rodytą iš fasadinės, gerosios, idealiosios pusės. Marxas apnuogino jo turtinius interesus, Nietzsche – gyvybės instinktus.

Per visą žinomą istoriją žmogus bėgo nuo savo juodojo šešėlio, į altorių statydamas pavyzdžio vertus ir gerokai retušuotus išskirtinius asmenis bei jų puoselėtas vertybes. Jis vadino jį nusikaltėliu (vagimi, plėšiku), pabaisa (kanibalu, kraugeriu, žudiku, budeliu), nusidėjėliu (apgaviku, sukčiumi, ištvirkėliu), piktojo (demono) apsėstą arba tiesiog šėtonu, kad pažymėtų savo pranašumą, atsiribotų nuo jo keliamų grėsmių ir be perstojo rodytų jam savo neapykantą, priešišumą ir nepaliaujamai su juo kariautų. Čia irgi niekinimas, tik dorovės tarnyboje. Nietzsche padaro radikalią inversiją: į blogio niekintojų vietą jis pastato gėrio niekintojus, o kartu pasitraukia „anapus gėrio ir blogio“. Bent jis taip tą procesą įsivaizduoja. Be abejo, tai buvo iššūkis ištisus amžius palaikomai perskyrai, t. y. kovai prieš blogį, ir begėdiškas advokatavimas velniui. Suprantama, jam reikėjo drąsos (kuria jis ypač akcentuoja), bet jis nebuvo vienas: už savo nugaros juto ne tik atstumtuosius, ten stovėjo ir tie, kurie matė visų didžiųjų idealų atitrūkimą nuo realybės, viešpataujančią „gerųjų“ dviveidystę, kadaise taip aistringai aprašytą J.-J. Rousseau. Bet Rousseau toje dviveidystėje išvelgė istorinį gero žmogaus paklydimą ir sugedimą, o Nietzsche, matyt, buvo kietai įsidėjęs į galvą mokyklos pamokas apie žmogaus prigimtinių menkumą ir nuodėmingumą, todėl čia pamatė dorybių nuvertėjimą ir žabojamą agresyvią žmogaus prigimtį, arba valią viešpatauti. Paprastai buvo manoma, jog žmogus kartais priartėja prie Dievo, bet kaip dažnai jis – šėtonas. Nietzsche išdrįso pasakyti, kad pasaulyje nėra ir įsivaizduoti neįmanoma baisesnio nusikaltėlio ir kanibalo, juodesnio vampyro, didesnio išdaviko ir niekšo, šlykštesnio padaro už žmogų. Bent jau tokią medžiagą jis laikė tinkamiausia naujų vertybių kūrėjui ugdyti. Šiuo atžvilgiu jis atsidūrė vienoje partijoje su Kantu,

Hegeliu ir Marxu, kurie blogį laikė pagrindiniu permainų ir pažangos veiksnium⁷.

Įdomiausias šio rūmų perversmo detalės paprastai tyrinėtojų lengvai apeinamos, bet čia kaip tik geriausiai atsiveria visa Dievo numarinimo, taigi ir žmogaus diskreditavimo, technologija. Iš pradžių vien paskelbiama, kad Dievas mirė.

Anot K. Jasperso, apskritai Nietzsche tik pateikia epochos diagnozę: „Jis nesako „Dievo nėra“, nesako „Netikiu į Dievą“. Jis neapsiriboja ir psichologine augančio netikėjimo konstatacija. Ne, jis stebi būtį ir randa stulbinantį faktą ir tuo pat metu aiškina pavienius epochos bruožus kaip šio svarbiausio fakto padarinius...“⁸ (Ясперс 1988: 342). Tikra tiesa, krikščioniškojo Dievo smerkimas dar nėra bedievystė, bet ir jo proteguojamas literatūrinis Dionisas nėra visai tikras dievas. O jis pats, kaip ir jo atvirai aukštinamas Zaratustra, atkakliai skelbia savo bedievystę ir pats yra tiesioginiai įsipainiojęs į Dievo ir žmogaus mirties bylą. Nors literatūrinė kalbos maniera gerokai užtušuoja postuluojamų teiginių vienareikšmiškumą, bet vis dėlto Nietzsche savo nihilistinį santykį su Dievu ir žmogumi nusako gana aiškiai. Dievą triuškinę XVIII amžiaus prancūzų švietėjai stiprino žmogaus viešpatavimą pasaulyje, Feuerbachas mėgino užbaigti šitą darbą, parodydamas, kaip nesunkiai Dievas redukuojamas į žmogų. Nietzsche su Dievo mirtimi susieja ir žmogaus mirtį. Jis yra Dievo mirties liudytojas, vertintojas ir skatintojas. Dėl Dievo mirties daugiausia kaltinami aukštesnieji žmonės. Deleuze'as juos išri-

⁷ Naujaisiais laikais žmonių priešiškumo (antagonizmo) kultūrinis vaidmuo bene pirmąsyk buvo giliau aptartas I. Kanto veikalas „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ ketvirtajame teiginyje (Žr.: Kant 1993: 55).

⁸ Nuo ateizmo Nietzsche mėgina apsaugoti ir Heideggeris (M. Хайдеггер 1988: 342).

kiuoja tokia „logine tvarka“: paskutinis popiežius, du karaliai, bjauriausias žmogus, dėlė, elgeta, burtininkas, šešėlis, žynys. Bet ar nereikėtų į pirmąją vietą čia statyti bjauriausiajį žmogų kaip „tobulo nihilisto“ įvaizdį? *Zaratuastroje* jis vienintelis asmeniškai paskelbtas žudiku (lyg tai būtų savotiškai sintezuotas biblinio Jobo, ištikimiausiojo tarno, ir Judo, išdaviko, variantas). Jis nekentęs Dievo už tai, kad tas viską kiaurai matas, viską sekas ir vis gailestingumą rodas. Toji globa, matyt, užgauna laisvamano ambicijas. Šis simboliškas ir hiperboliškai iškalbingas personažas įkūnija radikaliausią ir esmingiausią neapykantą, lydimą šlykščios, sunkiai nusakomos išvaizdos ir didžiausio kaltinimo. Pirmiausia jis, žinoma, jau ne žmogus: gal kiek panašus į žmogų, bet „žmogumi jo nepavadinsi“. Ir kalba jis mirties balsu, sunkiai „glėgėdamas“ lyg užsikimšęs vamzdis. Jis tiek bjaurus, kad Zaratustrai, jį išvydus, gėda pasidaro, o po jo pirmųjų žodžių iš gailesčio jis net pargriūva. Apie jo dvasinio pasaulio skurdą kalba kraštovaizdis, kuriame jis surandamas. Žmonių sekamas ir persekiojamas jis apsigyvena „mirties dykroje“, kurioje nėra nei žolės, nei medžio, nei paukščio balso, visur tik raudonos ir juodos uolos ir mirštančios „storos, žalios, siaubingos“ gyvatės. Visur, kur jis tik praeina, lieka gėdos ir mirties pėdsakai. Kas jis: *Untier, Übertier, Unmensch*, o gal net *Übermensch*? Iš išvaizdos būtų tikras pabaisa, verta siaubingiausios mitologijos, pagal galimybę apsispręsti, kilmę ir vardą – žmogus, nors žmogumi jo ir nepavadinsi, pagal didžiulę neapykantą Dievui, troškimą atimti iš Dievo jo teisėtą galią – jis jau išsiskyręs iš žmonių tarpo, pasitraukęs nuo jų ir, atrodytų, jų prakeiktas, vadinasi, jau ne žmogus, o pagal tai, kiek ištikimai vykdo Zaratustros nuostatas, jis jau yra gerokai priartėjęs prie antžmogio. Dievo žudikas gali būti traktuojamas ir kaip drąsus niekin-

tojas, ir kaip to niekinimo auka, t. y. atstumtasis, pasmerktasis, ir (kas paradoksaliausia) kaip savo paties nuteistasis. Jis supranta savo bjaurastį ir pats savo noru pasirenka tremtį. Vieniems jis gali būti žemiau, o kitiems aukščiau už žmogų. Humaniskam minios žmogui jis, aišku, – pabaisa; matyt, toks ir Zaratustrai, kiek jis dar žmogus. Bet Zaratustrai, niekintojų mokytojui, jis – daugiau negu žmogus, skatinantis jį patį bėgti nuo savo gailestingumo. Zaratustrai patinka Dievo žudikas už tai, kad sugeba save patį niekinti, o tai ir esanti jo *aukštybė*.

Su bjauriausiuoju žmogumi galėtų būti gretinamas Zaratustros šešėlis, nebija jokio draudimo, sulaužęs visas dorybes, patyręs visus nusikaltimus, bet ir pats palūžęs, gyvenimo tikslą praradęs. Tačiau paskutinis popiežius jau nepriklauso prie tų, kurie žmonių vertybes laužo. Jis pats yra netekęs tarnybos, vadinasi, veikiau nukentėjęs ir lyg vien tuo Dievo apgautas, nekalbant jau apie tai, kad savo tarnyboje pačiam Dievui nemaloniai biblines tiesas turėjęs nutylėti. Labiausiai jis reikšmingas tuo, kad paskelbia visai priešingą Dievo likimo versiją: esą dėl savo gailestingumo jis išsekęs, susenęs ir pats numiręs. Tai kas galų gale atsitiko su Dievu? Matyt, čia taikoma pirmojo sofisto Protagoro epistemologinė nuostata: kaip kam atrodo, taip iš tikrųjų ir yra. Todėl visai nereikia stebėtis, kad po paskutinės vakarienės ir asilo šventės paaikškėja, kad niekas tikrai nežino, kas yra tikrasis žudikas: bjauriausias žmogus ar Zaratustra. Mažai dabar net niekas tikrai nežino, ar Dievas dar gyvena, ar yra numiręs, ar vėl prisikėlęs. Atrodytų, kad Dievo mirtis yra tik savotiškai plintantis gandas. Neabejotina tik viena: Dievas dabar nėra toks tikras kaip anksčiau ir dėl to jo buvimas dabar gali būti kvestionuojamas.

Argi tik tiek apie Dievo mirtį norėta Nietzsche's pasakyti? Žinoma, ne.

Linksmajame moksle, kur pirmąsyk prabilta apie Dievo nužudymą, kalba *pamišėlis*, – vėl dviprasmybė. Jis ten savo nusikaltimą dalijasi su kitais žmonėmis: „Mes jį nužudėme – jūs ir aš! Visi mes esame jo žudikai!“ Ten net kalbama apie peilius ir pralietą kraują, apie kapų rūšiais virtusias bažnyčias. Heideggeris klausia: „Kaip galėjo atsitikti, kad žmonės pajėgė nužudyti Dievą?“ (Heideggeris 1992: 210). Anot jo, lengviau būtų suprasti, kad Dievas pasitraukė, bet visai neįtikėtina, kad jis būtų nužudytas. Klausimas teisėtas, bet Nietzsche’i nėra visai netikėtas: aukštesnieji žmonės, nusivylę „gerojo“ masių žmogaus dorybėmis, panorą duoti valiai laisvę, pasiryžo „su minia nebūti lygūs“, išdrįso netikėti tuo, kuo pasitiki minia. Kaipgi tiems žmonėms galėjo Dievas pats savo valia pasitraukti? Taip darė Dievas tik Šventajame Rašte, religinio rašytojo traktate: tai galėjo būti viena iš jo bausmių, skirtų nusidedančiam žmogui pamokyti. Nietzsche’o Dievas yra regimas greičiau Protagoro akimis, ir jis yra tuose paniekos aktuose, kuriuos jam rodo aukštesnieji žmonės. Čionai nuosprendį priima tik žmogus. Ir pats Heideggeris nurodo, kad paskutinėje to paties *Linksmojo mokslo* dalyje vėliau Nietzsche yra pridėjęs, jog tikėjimas į Dievą žmonėms pasidarė „neįtikimas“.

Painėsnis, man rodos, kitas klausimas: jeigu patikėtume Heideggeriu, kad „anas pasaulis tapo nebegyvas“ ir Dievas tikrai nužudytas, kaip suprastume Zaratustros begalinį atsidėjimą telkti niekintojus ir kovoti su to Dievo įdiegta silpnųjų morale? Kam reikalingos tos didelės pastangos ir aukos? Bet šitokie klausimai nesunkiai atkris, jeigu atskirsime masių Dievą nuo niekintojų Dievo: niekintojai – Dievo žudikai, o masės yra jo saugotojos. Bet Heideggeris kaip tik to ir nenori pripažinti. „Nihilizmas yra istorinis procesas, o ne koks nors kieno nors atsto-

vaujamas požiūris ar koncepcija, – sako jis. – (...) Nihilizmas yra istorijos variklis. Todėl nihilizmas nėra tik vienas istorinis reiškinys šalia kitų: jis nėra tik viena dvasios apraiška, randa ma Vakarų pasaulio istorijoje šalia kitų – šalia krikščionybės, šalia humanizmo ir šalia švietimo. Esmingai apmąstytas nihilizmas veikia yra Vakarų pasaulio istorijos pamatinis procesas. Jo tėkmė tokia gili, kad jo išsklaidos padarinys tegali būti tik pasaulinės katastrofos. Nihilizmas yra pasaulinis istorinis procesas, vykstantis naujųjų amžių dvasia išauklėtų Žemės rutulio tautų veiklos arenoje. Todėl visų pirma tai nėra nei mūsų amžiaus reiškinys, nei XIX šimtmečio – tiesa, turėjusio gilią nihilizmo įžvalgą ir vartojusio šį pavadinimą – produktas“ (Heideggeris 1992: 175–176). Taip mąsto Heideggeris, traukdamasis nuo Nietzsche’o, kuris nihilizmą laiko iš esmės dviejų pastarųjų šimtmečių reiškinium, nors iš jo samprotavimų gali atrodyti ir kitaip. Neteikia Heideggeris didesnės reikšmės nei niekintojų hierarchijai, nei amžinojo sugrįžimo mitologijai.

Iš tikrųjų nihilizmas nėra tik koncepcija. Tai greičiau laikysena ir būseną, sukeliama kultūros būklės, dėl to Nietzsche nemąsto nihilizmo be nihilistų, juos be perstojo rūšiuoja ir hierarchizuoja. Gandas apie Dievo mirtį kyla ne viešpatuojančioje minioje, o aukštesniųjų žmonių, t. y. aktyviųjų niekintojų, aplinkoje. Jis juos susieja Zaratustros oloje, ir jie ten – pagrindiniai įtariamieji. Tik jų rankose Dievo nužudymas įgyja kovos prieš masių viešpatavimą prasmę: be Dievo masės turėtų netekti jas vienijančios bei išlaikančios galios, ir sostas liktų laisvas. Galų gale jie mokomi net žudymo meno: „kas nužudytą ką nors geidauja, tas *juoką* šaukiasi pagalbon“.

Be negi Dievo mirtis yra tik juokavimas, primenantis balandžio pirmosios pokštą, o Niet-

zsche's skaitytojai – tik to pokšto aukos? Žinoma, ne. Per daug jo darbuose rimtumo, įkarščio, sveikatos, žodžiu, ne literatūros įdėta, kad viskas baigtųsi paprastu pokštu. Be to, ten pat greta rūšiai pakartotas Zaratustros „įstatymas“: „Juoku, o ne pykčiu žudyti reikia“ (Nyčė 1991: 302). Ar juoko sujungimas su žudymu nėra pakankamas atsakymas Heideggeriui, „kaip galėjo atsitikti, kad žmonės pajėgė nužudyti Dievą?“ Tai buvo jų Dievas, – ir jie jį dabar juokdamiesi paniekino, padarė neveiksnių. Prie šios tradicijos, matyt, šliejasi ir Foucault „filosofinis juokas“.

Čia atidengta svarbiausia nihilisto procedūra. Paprastas pokštas yra tik tam tikras triukas, žaismas, trumpalaikis tariamo reikšmingumo įtampos sukėlimas ir atpalaidavimas nuo jos. O čia – sukilimas prieš išsisknijusias tūkstantmečius, o gal net *amžinas* visuomenės vertybes. Menas pakeltas į kovą prieš moralę, Dionisas – prieš Sokrato demoną. Pagimdytas tikras monstras, „kuris ir statydamas, ir griaudamas, ir gėryje, ir blogyje vienodai siekia patirti savo džiaugsmą ir tai, koks jis pats puikus; kuris, kurdamas pasaulius, išsivaduoja iš gausos pertekliaus bėdų, iš jame netelpančių prieštaravimų kančių“ (Nietzsche 1997: 25). Ir visai sofistinė dvasia mąstoma apie pasirinkimą žudymo priemonės, galbūt ekvivalentiškos maginio mąstymo prakeikimui. Ne apie partneriškas diskusijas ir kritiką kalba čia eina, kur partneriai turi turėti lygias teises ir galimybes panaudoti sugebėjimus, kur galioja taisyklės ir leista tarpusavyje tartis, bendradarbiauti ir siekti bendrų tikslų, bet apie filosofavimą kūju, jėgos naudojimą, diskreditavimą, kaip mokėjimą kariauti, naudotis padėtimi, užpulti, užklupti, ir, žinoma, imtis naikinimo. Diskusijos galimos tik ten, kur yra lygiateisiškumas, teisingumo kriterijai, mokslas ir demokratija, kur pripažįstama tiesos ir ją patvirtinančių argumentų galia. „Tik remiantis naujųjų lai-

kų Europos metafiziniu pasitikėjimu, kad pažistantis subjektas dėl jo atliekamo nustatinėjimo metodinio taisyklingumo iš principo yra pajėgus užvaldyti būties tiesą, galėjo atsirasti ir tapti lemiančia jėga šiuolaikinis mokslas ir technika, o paskui juos – pasaulėžiūrinė ideologija ir socialinė inžinerija“ (Хайдеггер 1988: 309), – teigia Heideggeris. Kur veikia tik valios galia, ten vyksta jėgos išbandymas ir, žinoma, žudymas. Nietzsche's žudymas – literatūrinis diskreditavimas, tiksliau sakant, juokaujantis pasmerkimas, gerokai primena romantinę ironiją, arba nuolatinį apsimetinėjimą, su kuriuo paprastai nelengva klausytojui ir skaitytojui suspėti⁹. Žiūrėkite, apie Dievo nužudymą pirmiausia paskelbia pamišėlis, paskui – Zaratustra, toliau – bjauriausias žmogus. Visi jie išgalvoti, nerimti literatūriniai personažai, nepajėgūs tiesiogiai nuskalsti, be to, dar savotiškai nenormalūs. Bet panieka, neigimu, nihilizmu jie vis dėlto sau patiems Dievą panaikina ir net reprezentuoja visą laisvamanystę bei atšalimą ne prasčiau kaip ir realūs asmenys. Įvykis dar labiau surealinamas, kai tas pats personažo skelbimas apie Dievo nužudymą įterpiamas į Nietzsche's teorinį tekstą. Paskutinis popiežiaus paaiškinimas vėl trans-

⁹ Ironija „nieko neturi klaidinti, išskyrus tuos, kurie laiko ją iliuzija ir džiaugiasi šiuo nuostabių gudravimų, reiškiančių šaipymąsi iš viso pasaulio, arba širšta, įtardami, kad ir jiems tuo nedaroma išimtis. Ironijoje viskas turi būti juokavimas ir viskas turi būti rimta, viskas atpaširdiškai atvira ir viskas giliai paslėpta. Ji atsiranda, kai susijungia gyvenimo meno nuovoka su mokslo dvasia, kai tarpusavyje sutampa išbaigta gamtos ir meno filosofija. (...) Tai yra didžiausia iš visų laisvių, nes jos dėka žmogus gali pakilti virš savęs paties, ir kartu pati dėsningiausia, nes ji besąlygiškai būtina. Reikia laikyti geru ženklu, kad harmoningieji menkystos nežino, kaip reaguoti į šį nuolatinį savęs paties parodijavimą, kai pakaitomis reikia tai tikėti, tai netikėti, kol nesusisuka galva ir jie neima juokavimą priimti rimtai, o rimtumą laikyti juoku“ (Шлегель 1983: 286–287).

formuoja situaciją: padaromi lygiaverčiai du skirtingi pranešimai – „Dievas mirė“ ir „Dievas nužudytas“. Abu jie reiškia visai tą patį faktą: pranešėjų gyvenimą be Dievo. Ir galų gale – pasakutinė metamorfozė: tariamas Dievo atgaivinimas.

Tokį pasirinkimą Nietzsche priskiria stipriesiems, valingiesiems, drąsiesiems ir aktyviems. Kiti – tik juos akylai mėgdžioja, tretį – apsimetinėja ir vaidina. Pastariesiems atstovauja burtininkas, bene toliausiai nuo neapykantos nutolęs personažas; kadangi jis tik vaizduoja Dievo niekintoją, Zaratustra jį net apkula lazda.

Dviejų karalių neapykanta jau lyg nieko bendra su Dievu neturi: ji nukreipta prieš žmones – melagingą tamsuolių minią, verteivas – ir supuvusius papročius. Žmogum nenori būti ir savanoris elgeta. Šlykštėdamasis turtingaisiais, jis atsisakęs turtų, o paskui, supratęs, kad visi priklauso tai pačiai niekingai miniai, galų gale atsidūręs karvių bandoje. Dar kitaip niekintoju tapęs dėlų smegenų tyrinėtojas. Tai modernaus mokslo žmogus, niekinąs viską, kas yra už siauro ir griežtai apibrėžto jo tyrinėjimų lauko.

Šiuos niekintojus (nihilistus) *Zaratustros* burtininkas taip išvardija: „nesvarbu iš viso, kada ir kokius sau garbės vardus jūs susiteikiate, ar ‘laisvamaniais’ jūs save vadinat, ar ‘teisingaisiais’, ‘atgailaujančiaisiais dvasioj’ ar ‘pančius nusimetusiiais’, arba ‘troškimų kupiniais’...“ Visi jie priklauso aukštesniesiems žmonėms, visus juos kankinąs tas pats pasibjaurėjimas, visiems jiems „senasis Dievas miręs, o naujas dar ir vystykluos lopšy neverkia“ (Nyčė 1991: 285).

Čia nėra ženklų, kad patys aukštesnieji žmonės būtų iš anksto pretendavę į numirusiojo Dievo vietą. Nurodoma tik tiek, kad Dievas jiems buvęs pavojingas tol, kol buvęs gyvas, o po Dievo mirties aukštesnysis žmogus prisikėlęs ir dabar pasidarysiąs valdovu. Bet čia pat paaiškėja,

kad toji vieta skirta antžmogiui, o ne patiems aukštesniesiems žmonėms, jie net tiek nėra priaukę, kad galėtų tapti paskutiniu tiltu ateinančiam antžmogiui. Apskritai aukštesnieji žmonės visi daugiau ar mažiau paženklinti dykros, t. y. pykčio, pagiežos, susierzinimo, nevilties, praradimo, tuštumos. Zaratustrai jie kaip tik tuo ir įdomūs. Jis ieško tokių, kurie moka ir drįsta niekinti ar net nenori gyventi. Bet tas jų niekinimas esąs pernelyg asmenišką ir rimtas, *be šokio, be juoko, be žaidimo*, kitaip sakant, be dionisiškojo gyvenimo svaigulio. Net tada, kai Zaratustra paskelbia apie jų galimybę tapti valdovais, jie išsigąsta: ar pasaulio ir Dievo niekintojai apskritai gali tokią padėtį užimti?

Deleuze’as visus juos laiko visiškais nihilistais, panašiais į Zaratustros „beždžionę“¹⁰ (Делёз 1997: 64). Bet tai ne visai tiesa: *pirma*, idealiausias nihilistas yra bjauriausias žmogus, kuriam patiktas Dievo žudiko vardas; *antra*, Zaratustros mėgdžiotojas – „apsiputojęs kvailys“, jo primityvi karikatūra, pats Zaratustra jį nutildo ir išplūsta, kai šis pabando retoriškai pilti srutas ant savo miesto, o aukštesniųjų žmonių jis geidžia ir ieško, galų gale sukvečia į svečius; *trečia*, jų panieka kaip tik labai skirtinga ir atsiradusi dėl skirtingų priežasčių. Veikiau juos reikėtų laikyti iš ligos pakylančiu Zaratustra, kurio būseną svyruoja. Pagaliau jie labiau panašūs ir į Zaratustros vakarykštę dieną – jo šešėlių skirtingais gyvenimo etapais. Svarbiausia, visų jų neapykanta per daug rimta ir asmeniška. Į svečius atvykusiems aukštesniesiems žmonėms Zaratustra tiesiai sako: „aš didesnių už jus čia laukiu ir stipresnių, labiau savim pasitikinčių, ir

¹⁰ „Zaratustros beždžione“ Nietzsche vadina Zaratustros kalbėjimo manieras ir jo minčių mėgdžiotoją, savo elgesiu darantį iš savo mokytojo karikatūrą. Deleuze’as jį vadina Zaratustros juokdariu.

linksmesnių, ir dar tokių, kas taisyklingai suręsti siela ir kūnu: *kvatojantys* ateiti *liūtai* turi!“ (Nyčė 1991: 271). Vadinasi, nė vienas iš aukštesniųjų žmonių dar negali tapti paskutiniu laipteliu antžmogui kopti.

Bet turbūt didžiausias nesusipratimas yra Deleuze'o mintis, kad aukštesnieji žmonės reiškia pastangą žmogų pastatyti į Dievo vietą ir dieviškąsias vertybes pakeisti žmogiškosiomis (Делёз 1997: 63). *Pirma*, minios žmonės ir yra šių laikų žmonės, o jie jau yra tą vietą užėmę; *antra*, Zaratustrai rūpi ne žmogų į Dievo vietą pasodinti, o jos labiau vertą antžmogį, – tam ir skiriamos visos jo pastangos; *trečia*, niekintojai yra griovėjai, geriausiu atveju jie gali tik parengti vietą kūrybai, bet patys nėra jokių vertybių kūrėjai. Paveikti Zaratustros, jie virto stabmeldžiais, asilo garbintojais, t. y. aklais teigėjais, bet ne kūrėjais, dėl to Zaratustros liūtas visus juos sugena į urvą, o pats Zaratustra ima vėl laukti stipresnių, linksmesnių, taisyklingiau suręstų. Didžiausias nihilistas, bjauriausiasis žmogus, pasirodo uoliausias asilo garbintojas: Dievo žudikas bene vėl jį prikelia iš numirusiųjų.

Galima sakyti, kad Dievo mirties paskelbimas, kai Dievo vieta užimta, jau buvo Nietzsche's laužimasis pro atviras duris, tačiau jo pasirinktas paskelbimo būdas sudarė galimybes labai priešingoms interpretacijoms: prisidėti prie niekintojų, tarpusavyje dalytis kaltę už šią mirtį ar net išgyventi pakartotinį biblinio Kristaus nužudymą. Tai buvo ne tiek filosofija, kiek literatūra, ir ne tiek literatūra, kiek savotiška Dievo mirties mitologija. Nietzsche paprastai skaitė autsaideriški intelektualai, bėgantys nuo miesčioniško gyvenimo būdo, norintys išsiskirti iš vidutinybių apsupties ir pilkos minios. Antžmogio mitas, glostydamas stipriojo teisę išpažįstančių, nepripažintų arba menkai te pripažintų genijų širdis, lengvai grąžino žmones prie heroji-

nės epochos vaizdinių: kiekvienas intelektualas, iš viršaus žiūrėdamas į bandą, galėjo save tapatinti su antžmogui. Jų per daug nešokiravo net pilkas paskutinysis minios žmogus, taip lengvai aukojamas antžmogui. Jis manė tokios aukos nusipelnęs ir nepastebėjo, kad čia paskelbta ir žmogaus mirtis. Ji slypėjo įsisąmonintame ir neišsąmonintame nihilizme, t. y. gyvenime be tikslo ir prasmės, jo dykroje. Svarbiausia tame paskelbime buvo imoralizmas, atsistojimas anapus gėrio ir blogio, atsisakymas rūpintis žmogaus išlikimu ir atsidėjimas tam, kas jį turi sunaikinti: žmogus buvo akinamas tapti pasaulio niekintoju ir naikintoju, o tas naikintojas pats turėjo būti sunaikintas, kad iš jo išaugtų paslaptingasis antžmogis.

Nietzsche'i Dievo mirtis iš esmės reiškė pabaigą visos Vakarų Europos civilizacijos, kuri prasidėjo bene su Sokratu. Jo netrikdė ypatingas tos civilizacijos istoriškumas ir progresyvumas. Remdamasis amžinojo sugrįžimo mitologema, jis tiesiog lengva ranka ją sulygino su kitomis senosiomis civilizacijomis. Apie visai kitokią epochą, kitokią galą ir kitokią žmogų kalbą Foucault.

Iš pirmo žvilgsnio sudaromas įspūdis, kad jis tik prisijungia prie Nietzsche's. Jo jis nedailina. Jam akivaizdu, kad Nietzsche paskelbia ne tik Dievo, bet ir jo „žudiko“, paskutiniojo žmogaus (kitur tokiu žudiku jis vadina tiesiog patį Nietzsche), mirtį, išnykimą, suirimą. Tuo jis lyg ir išpranašavęs reikšmingą pasikeitimą: XX amžiuje įvykęs nežymus poslinkis nuo žmogiškiosios *būties baigtinumo* į žmogaus *žūtį*, ir dabar jau esanti labiau teigiama ne Dievo, o žmogaus mirtis.

Galbūt Foucault galėjo pasakyti ir atsargiau: Dievo mirtis buvo žmogaus mirties pradžia – pasitvirtino Feuerbacho mintis, kad Dievo sąvybės yra ir aukščiausios žmogaus vertybės. Nie-

ko stebėtina, kad čia liberalus antropologas ir krikščionių teologas pradeda kalbėti viena kalba. Tačiau Foucault, atrodo, taiko į Nietzsche's pėdas, jo kalbėjimas gerokai dviprasmiškas. Jis sako žodžius apie žmogaus mirtį, bet kontekstas nurodo, kad čia turima galvoje vis dėlto ne fizinė žmogaus mirtis ir ne jo dvasinis išsekimas, o tik jo išėjimas iš kalbinės apyvartos. Iki šios vietos panašu į Nietzsche'ę: tas irgi Dievą daugiausia kalba marina. Bet toliau Foucault traukia vienas: jam žmogaus mirtis yra gana trumpas, bene porą šimtų metų trukusios epochos pabaiga. O ji savo ruožtu siejama su moderniosios humanitarinių žinių struktūros (epistemos) suirimu. Šią struktūrą jis išveda iš trijų XVIII amžiaus pabaigoje susiklosčiusių mokslų – biologijos, ekonomikos ir lingvistikos, – kurie tyrinėja svarbiausius konkrečios žmogaus būties aspektus: gyvą organizmą, darbą ir kalbą. Tik šioje struktūroje, jo manymu, žmogus pradėtas mąstyti santykyje su jo baigtine būtimi, ir būtent ji padariusi žmogų „visai nauju tvariniu“, nežinomu jokiems ankstesniems laikams. Joje susiklostęs įsitikinimas, kad žmogus, kurį apibrėžia jo organinis kūnas, jo darbas ir kalba, jau negali kitaip egzistuoti kaip tik „baigtinės žmogaus būties vaizdo pavidalu“ (Фукко 1977: 409). O tai reiškia, kad suirus tai struktūrai jau yra negalimas ir joje mąstytas žmogus. Su didžiule simpatija jis kalba apie Nietzsche's išmintį ir mokytumą, matyt, jam daug reikė ir *Stabų saulėlydyje* lakoniškai suformuluota bei jo cituojama mintis: „Aš būgštaju, kad mes neatsikratysime Dievo, nes vis dar tikime gramatika“ (Nyčė 1991: 517).

Foucault jau negali iškilti Heideggerio klausimas, „kaip galėjo atsitikti, kad žmonės pajėgė nužudyti Dievą?“, tai moderniosios epistemos griuvimo faktas. Jis nesunkiai peršoka nuo Dievo prie žmogaus mirties, nes jų abiejų būties pa-

grindai tie patys. Nietzsche's doktrinoje gerokai kitaip: čia žmogus taip paprastai nenumarinamas.

Visomis valdžiomis anksčiau ar vėliau nusi-viliama. Nuo Nietzsche'ės nihilisto iki Foucault nykstančio žmogaus yra platus diapazonas myriop pasmerktųjų žmonių, kurie visai neblogai simbolizuoja visuose postmoderniosios visuomenės sluoksniuose išplitusią ligą, kilusią iš nusivylimo kadaise Dievo vietą užėmusiu žmogumi. Šią įvairiausiai vardais krikštytą XX amžiaus ligą (dehumanizacija, krizė, nihilizmas, cinizmas, absurdas, beprotnamis, šleikštulys, neurozė, šizofrenija, patologija, spektaklis, simuliacijų produkavimas ir pan.) bene geriausiai galėtų išreikšti S. Kierkegaard'o parafrazė: *beviltiškas nenoras būti žmogumi*. Didžiausius civilizacijos „stebuklus“ sutvėręs ir kol kas tebetverias žmogus jau beveik nieko nebegali nei įkvėpti, nei žavėti. Tik gąsdinti...

Foucault, žinoma, nebijo to žmogaus, ir jo mirtis nesukelia tragedijos: juk jis tik vaizdas, kuris išsisklaido juoko sudraskytas, arba išdyla kaip nupieštas veidas pakrantės smėlyje. Gąsdina nebent tik ateitis: kaip užtikrinti apsaugą pasaulyje, kuriame nėra dievų. Kitaip jaučiasi Nietzsche. Jis – piktas, agresyvus, nepatenkintas masių viešpatavimu, bijo jų keliamos grėsmės ir šalinasi. Pasitraukdamas į kalnus, Nietzsche's Zaratustra jas tiesiog nurašo kaip medžiagą, netinkamą svarbiausiam tikslui. Vadinas, masės jam nėra tik mąstomas vaizdas, kurį galima patvarkyti pasitelkus gramatiką ar juoką, bet reali galia, su kuria reikia skaitytis. O jos, matyt, Dievo mirties linkusios nepripažinti; gal jos ir nebuvo jam labai ištikimos, bet tebegyveno su savo Dievu. Net tada, kai užėmė Dievo vietą, su juo nedrįso nesiskaityti. Dėl to Zaratustros dėmesys perkeliamas į aukštesnius, t. y. daugiau negu į žmones, į ne-visai-žmones. Iš jų tu-

rėjo būti gaminamas naujasis valdovas. Jam nerūpėjo istoriniai masių nuopelnai, nesvarbu, kad jos išsaugojo ateičiai demokratiją ir liberalizimą, – Nietzsche’i tai buvo tik „kolektyvinis sugyvilėjimas bandoje“ (Nyčė 1991: 567).

Bet tas „sugyvilėjimas bandoje“ XX amžiuje susidorojo su Europos šalių politiniais lyderiais, kurie praktikavo totalitarinę stipriojo teisę valdyti ir žavėjosi jo antžmogiū. Čia, aišku, Nietzsche’š korta mušta: demokratiški, teisingumu, susitarimais, interesų derinimu savo santykius reguliuojantys paskutinieji žmonės buvo gerokai gyvybingesni, galingesni ir pažangesni, negu juos priešė Nietzsche. Bet tam tikra prasme pasitvirtino ir Nietzsche’š nuogaštavimai, kai jis, aprašęs silpnųjų padermę, pripažino, kad masės gyvybingos „kaip spragės“. Kad ir kaip paradoksaliai atrodytų, jam labiausiai pažeidžiami buvo stiprieji, aristokratai. Ar tai nereikšė, kad *der Wille zur Macht* – ne tik individo valia, bet ir visuomenės galia modernizuotis, transformuotis, sukurti naujas išgyvenimo formas. Laukinėje gamtoje tai ypač efektyvus reiškinys... Ne, jis mieliau sutiko painiotis stipriojo teisės doktrinoje negu atsisakyti neapykantos miniai. Ne sykį Nietzsche kartoja, jog silpnieji skaitlingesni, *stipresni*, gausesni, dvasingesni (t. y. atsargesni, kantresni, labiau susitvardantys, mokantys apsimetinėti, prisitaikyti ir pan.) ir nuolat įveikia stipriuosius.

Persikeldami į šiuos laikus su Nietzsche’š intelektiniu bagažu, pirmiausia turėtume „inventorizuoti“ ir sugretinti visas septynias tiesiogiai ar netiesiogiai paminėtas mirčių atmainas: žmogaus vaizdo suirimą, Dievo nužudymą, paskutiniojo žmogaus nusilpimą, stipriojo nihilisto (pesimisto) dykrą, silpnjojo nihilisto (pesimisto) dekadansą, moderniojo žmogaus galą ir dabartinio žmogaus supuvimą.

Buvo minėta, kad, Foucault požiūriu, nėra esminio skirtumo tarp Dievo ir paskutiniojo

žmogaus mirties, – abi jos reiškia tam tikros istorinės mąstysenos suirimą; Nietzsche’i niekas taip savaime nesuyra, – Dievas greičiau yra numarintas, galbūt net nužudytas. Paskutiniojo popiežiaus pranešimas apie jo išsekimą gali būti tik atsargesnis to paties fakto nusakymas. Jis konstatuoja mirtį lyg neutralus stebėtojas: štai kaip pasikeitė žmogaus santykiai su jo Dievu. Dėl to čia reikalinga neapykanta, artistinis „gyvenimo užtarimo instinktas“ (Nietzsche 1997: 27), neturintis prasmės ten, kur vyksta savaiminis irimas.

Paskutiniojo žmogaus mirčiai neužtenka nė aukštesniųjų žmonių neapykantos. Jį palaiko pačių silpnųjų solidarumas. O kas jį galėtų sulaužyti? Pats mitinis *ὄντος*, arba veržimasis į pabaigą, išsekimas, nuovargis, nuskurdimas? Bet čia pat sakoma, kad tas nuovargis juos vienija, stiprina ir daro gyvybingiausią padermę, vadinasi, veržimasis į pabaigą visai į mirtį neveda. Žodžiu, žinome tik tiek, kad jie turi mirti, nes sostas reikalingas antžmogiui. Būdingas į pabaigą einančio žmogaus (krikščionio, budisto) bruožas – neįsisąmonintas nuosmukis. Įsisąmonindami jį jie taptų šopenhaueriškais pesimistais. Pats Nietzsche tą skirtumą trina kiek įmanydamas, nors kartu jis iš atvirųjų nihilistų nori užverbuoti imoralius aukštesniuosius žmones, tiesiančius tiltus antžmogiui. Stiprieji nihilistai turėtų būti lyg kamikadzės, pasiaukojantys antžmogio atėjimui. Jų gyvenimo triumfas tarsi turėtų tapti jų žūtimi: „Ir vis daugiau ir geresnių turės į pražūtį nueiti, – ir jums kaskart sunkiau ir vis blogiau darytis turi. (...) Tik taip žmogus pasiekia aukštį, kur žaibas jį pataiko ir nutrenkia: pakankamai aukštai jisai iškyla, kad žaibą į save atkreiptų!“ (Nyčė 1991: 277). Kitas žūties momentas atitektų silpnajam, bet atvirajam Schopenhauerio tipo pesimistui. Jeigu sutiksimė, kad atviras nihilistas yra neįsisąmoninto ni-

hilizmo išviešinimas, padedantis įveikti laimingą masių žmogų, vadinasi, turėsime pripažinti, kad jis yra arčiau žūties už laimingą minios žmogų, bet toliau už stiprujį nihilistą.

Apie moderniojo (porenesansinio naujųjų laikų) žmogaus nihilizmą ir jo žūtį Nietzsche neturi jokio supratimo, kitaip sakant, jis jo neatskiria nuo sokratiškojo-krikščioniškojo-budistinio masių žmogaus. Pastebimas tik vienas šio žmogaus bruožas: jis yra užėmęs Dievo vietą ir vienvaldiškai karaliauja pasaulyje. Bet to karaliavimo pagrindai jam tamsūs ir neaprepiami. Nepalyginti geriau tą žmogų mato Foucault, bet ir jis tepastebi siaurą, epistemologinį, jo susiformavimo pamatą, dėl to ten toks silpnas moderniojo žmogaus įsitvirtinimas savo karalystėje ir toks lengvas jo išgaravimas. Jis visai neužkliudė dramų, kurios visose gyvenimo srityse (moksle, mene, filosofijoje, religijoje, gyvenimo stiliuje, bendravimo formose, gamyboje ir vartojime, ekologijoje ir t. t.) užgriuvo žmogų, palaužė jo besąlygišką tikėjimą žmonijos pažanga ir dabar kiekvienas didesnis jo išradimas daugiau priverčia žmogų krūpčioti negu džiūgauti. Čia padėtis labai panaši į tą, kurią Schopenhaueris yra priskyres antrajai individualaus žmogaus gyvenimo pusei: „...Pirmosios gyvenimo pusės ypatybė yra nepatenkintas laimės ilgesys, o antrąją charakterizuoja nuogąstavimas dėl gresiančių nelaimių“ (Шопенгауэр 1992: 406). XIX amžiaus viduryje viešpatavo jaunatviškos ateities utopijos ir vizijos, XX amžiuje – antiutopijų, arba distonijų, epocha. Dėl to taip patogiai, kaip savo namuose, čia jaučiasi Schopenhaueris ir Nietzsche. Neišnykusi nė priešprieša: Schopenhauerio tipo pesimistas daug kalba apie mirtį ir neslepia nebūties baimės, o minios žmogus – apsimestinais laimingas optimistas, užmirštantis savo būties baigtinumą, lengvai išsisukantis nuo mąstymo apie nemalonius dalykus, gyve-

nantis šia diena arba viltimis ir iliuzijomis. Sunku pasakyti, ar nihilizmas dabar gali būti tikrai sąžiningas įsitikinimas. Tas, kuris galutinai suvokia gyvenimo beprasmybę, paprastai ne savo požiūrį propaguoja, o tiesiog pasitraukia arba sunaikina savo galvojimą (suranda užsimiršimo būdą). A. Camus galėjo rašyti *Sizifo mitą* tik suradęs pasipriešinimą išgyventam absurdui. Kas pranešinėja apie savo neviltį, visada meluoja: kiekvienas pranešimas yra jo vilties signalas arba pagalbos šauksmas. Dauguma rašinių apie neviltį yra tik koketavimas. Žinoma, ne visada lengva atskirti, kiek nihilizmas yra mados firminis ženklas, banali frazė, kiek juo atsibudęs žmogus provokuoja kitų reakcijas, kad sulauktų moralinės paramos, kiek savo drąsos išbandymas. Bet galų gale mūsų svarstomam klausimui tai nėra nesvarbu. Pagrindinis dalykas, kad ta laikysena, mąstysena, jausena, maniera ir poza apėmė XX amžiaus (čia ji dažniau krikštijama absurdu) žmones ir sublimavosi visose jo kultūros srityse.

XIX amžiuje nihilizmas iš esmės buvo elitinio gyvenimo tendencija. Dionisą Nietzsche pagrobė iš dirbančių masių, kad pritaikytų po kalnus vaikštinėjančių aristokratų skoniui. Dabar jį susigrąžino jo nekenčiamos masės. Ir jį lydintis nihilizmas tapo masinės kultūros reiškiniu. Gal tai ir buvo grįžimas į praeitį... Bet senovės Graikijoje dionisijų siautėjimas buvo tik masių religinio atsipalaidavimo šventės, simbolizavusios gamtos gyvybinių galių atbudimą. Dabar jos tapo sparčiai plintančia profaniškojo gyvenimo srove. Ilgą laiką nihilizmas daugiausia buvo saistomas su meno avangardu (J. Joyce'ų, F. Kafka, M. Duchamp'ų, A. Camus, J. P. Sartre'ų, S. Beckettų ir kt.): jis apčiuopė šią dvasią gerokai anksčiau, negu ji išsiveržė į paviršių. Bet vėliau šlykštumas ir šleikštulys virto gyvenimo realybe: persimetė į masinę kultūrą, jaunimo judėjimus, ma-

nieras, įpročius, pomėgius ir daugybę kitų XX amžiaus gyvenimo apraiškų. Nietzsche's nihilistas dar tik pratino savo akis prie bjaurumo, darėsi literatūriniu personažu; dabar šlykštumas, brutalumas, vulgarumas tapo madingu polinkiu, mėgdžiojama maniera. Atsirado noras imituoti valkatas, gangsterius, paliegėlius, puspročius, autsaiderius, deklasuotas būtybes, daryti iš savęs parodijas, karikatūrų pavidalais vaikščioti didmiesčių gatvėmis ar grėsmingai lakstyti staugiančiais motociklais, vulgariai gestikuliuoti, krutėti ir spazmiškai trūkčioti primityvų ritmą roko apeigose, kelti laukinių orgijas pasibaigus sporto varžyboms: „Žiūrėkite, kokie mes pabaisos, padraikos, iškrypėliai, nevaleikos!“

Civilizacijos istorija – be galo prieštaringas procesas, bet ji išliko kaip išradimų, vertingų keitimų, gražinimo ir puošimosi istorija, dabar ji, rodos, vis labiau tyčiojasi iš savęs, kuria savo paties monstrus ir tarytum virsta gyvenimo normų naikinimo, atliekų darymo, bjaurybės įteisinimo epocha. Galbūt tai pajuoka iš savęs ir kitų, kurie turi vilčių, bet ne ironija, greičiau isteriškas juokas po visko, kai nieko negali pakeisti. Ar tai nėra ženklas, kad šioje padėtyje žmogus nežino, ką daryti, kad moderniojo žmogaus mirtis¹¹ netaptų šių dienų žmogaus žūtimi?

Bet kas čia per kalbos, negi šiandien grožio nėra? Yra, tik jis visas prekių lentynose, įskaitant ir sveiko, proporcingo kūno grožį. Visa, kas gražiausia, išstatyta reklaminių plakatų, kioskinių žurnalų ir didžiųjų prekybos centrų altoriuose. Gražiausi, puošniausi ir didžiausi dabar prekybos namai ir bankai. Tai mūsų dievų šventyklų, mūsų akropoliai. Jie simbolizuoja šiuolaikinę valdžią ir dominuojantį vartotojo tikėjimą. Didieji prekybos namai kartu su elektroninė-

¹¹ Vieną iš geriausiai motyvuotų naujųjų laikų pabai-gos aprašymų yra palikęs R. Gardinis (Gardini 1954).

mis ryšio priemonėmis ir estradiniais renginiais perėmė maldyklų ir aukojimo namų funkcijas su savo tikėjimo tiesomis, apeigomis ir naujaisiais žyniais, žvaigždėmis vadinamais. Žmonių minios ten meldžiasi, aukoja savo gyvenimą, jo laiką ir prasmę naujai Dievo vieta užėmusio žmogaus manifestacijai – Vartotojui. Lotyniškas *consumo* daug geriau negu lietuviškas „vartojimas“ nusako to naujojo Dievo atributus: iš-eikvoti, iššvaistyti, išsekinti, panaudoti, suvartoti, susidėvėti, suvalgyti, sunaikinti. Taip, tai tikrasis nihilizmo laikų Dievas. Nuėjo į praeitį *homo sapiens* ir *homo creator* epochos. Prie pastarosios savo antžmogį dar bandė prišlieti ir Nietzsche. Apie vartotoją jis dar nieko nežinojo.

Dabar *homo consumens* klestėjimo laikai. Formaliai jis – valdovas, suverenas, dėl jo dirba visa ūkinė sistema, valdžios įstaigos, teismai, bet jaučiasi silpnas, nes nieko nevaldo, išskyrus daiktus. Tiesą pasakius, ir jų jis nevaldo; per daiktus jį valdo reklama, o reklamą – prekyba ir gamyba. Už jį ir jo vardu valdo finansai. Jis yra tapęs paprastu fragmentu vis sparčiau, beprotiškiau judančio gamybos ciklo, kurį sudaro *investicijos-gamyba-reklama-vartojimas-atliekos*. Iš šalies jam užduotas gero gyvenimo standartas: vartok, eikvok, būk godus, nepasotinamas. Žodžiu, valgykim, gyvenimo laimė – *bulimija*. Geriausios prekės – vienkartinės. Gyvenimo paskirtis – kuo daugiau jų išpirkti ir suvartoti, vadinasi, iš-eikvoti, sunešioti, sunaikinti, kad kuo greičiau sugrįžtų jų gamybai išleisti pinigai, būtų padidinamos investicijos, kad kitas prekių judėjimo ciklas būtų dar spartesnis. Čia niekas neklausia, kam to reikia. O jeigu kas paklausia – tas neatrodo visai normalus (net jeigu tai ir garsusis Romos klubo ekspertas), todėl niekas į tokius netaktiškus klausimus rimtai neatsakinėja. Dievo neklausiama, kodėl jis toks.

Žmogui vis dar atrodo, kad jis pasirenka, kad jis dar sprendžia ir valdo, jam sunku pripažinti, kad už jį jau seniai valdo kiti. Mat toji valdžia dažnai depersonalizuota, sunkiau atpažįstama, nes remiasi ne išorine jėga, o gundymu. Nors *homo creator* ir neatsisakė savo teisių į sostą, bet noriai pasiversdamas pabaisa, padraika ir iškrypėliu, kad labiau suspindėtų naujasis vartojimo Dievas, jis jau sudeda savo ginklus: prisipažįsta esąs niekas prieš tą naująjį Dievą, tapusi tikrąja masių esme.

Kol nihilizmas buvo elitine laikysena, niekintojas dar galėjo ir pajėgė atsiriboti nuo savęs paties ir niekinamojo, t. y. sugebėjo šiaip ar taip ironizuoti, bet kai tik jis tapo masiniu reiškiniu, distancija išnyko, ribos galutinai išsitrynė ir niekintojas tapo savęs paties naikintoju, pats sau nieku ir galų gale eiliniu savižudžiu. Pati savižudybė – ir visai nesvarbu, kokia ji, staigi (drausi) ar ilgalaikė (neryžtinga), kruvina ar narkotinė – virsta paskutine ir radikaliausia paniekos forma. Ar ją dar galima laikyti juoku? Nebent tik juoko grimasos, „glergėjimas“, t. y. mirties gargaliavimas („gurgelnd und röchelnd“). Šios tendencijos plitimui, iššaknijimui į visus visuomenės sluoksnius bei visas gyvenimo sritis pavadinti galbūt ir nėra geresnio termino už tą, kurį siūlo A. Parfreyus: tai „apokalipsės kultūra“ (Parfrey 2001). Tuo pavadinimu išleistoje knygoje jis yra surinkęs daugybę neutralių liudijimų apie pačius niekingiausias šiuo metu Amerikoje ir kitame civilizuotame pasaulyje praktikuojamas ir savaip įteisintas žmogaus irimo, nykimo, išsigimimo, demoralizacijos formas, prieš kurias aprašyti Romos imperijos žlugimo simptomai atrodo tik vaikiški žaidimai.

Nors, tiesą sakant, jų nėra nereikia Amerikoje ieškoti: užtenka *mūsų* komercinės televizijos naktinių seansų, ir ne tik naktinių. Skiriasi čia tik žmogaus puvėsių koncentracijos laipsniai.

Simptomai visur tie patys. Kai tik susiduri su jais, pasijunti bjauriai: patiriamas slegiantis nesvarumo jutimas, dvasinis pasišlykštėjimas, fiziologinis šleikštulys ir užklumpa noras maudytis. Rodos, tik dabar imi suprasti fundamentalią archajinių apsivalymo ritualų prasmę ir vertę. Tik ką jie gali padėti dabartiniam žmogui? Negi šitas padaras, tasai gyvų ląstelių gniutulas tikrai kažkada buvo vadinamas *homo sapiens*!? Ir tu pats, kaip žmogus, negali nepatirti begalinės gėdos, pikto nenoro daugiau juo būti ir negali nesimti nesėkmingų bandymų nuo savęs pabėgti. Matyt, vienas iš tokių atvejų kaip tik buvo Nietzsche's antžmogis, kitas – Camus Sizifas...

Bet ar galima tikram nihilistui padėti? Jis, kaip sakyta, mažiausiai terodo nusivylimo ženklų, o kas juos rodo, neabejotinai dar turi vilties. Pagalbos galėtų sulaukti nebent netikrieji nihilistai: madų vėliavnešiai, snobai, praeiviai, „aktoriai“, lengvatikiai? Tik pirmiau reikėtų atsakyti į kitą klausimą: ar apskritai jiems reikia padėti, ar jie pasigenda tos pagalbos? Jeigu jie paklūsta nihilizmo madai, matyt, jie nėra nenori kitokie būti. Nihilizmas – geriausias kultūros irimo indikatorius. Ne jie sukuria degradaciją, o tik ją liudija. Liudija ne tik žodžiais, bet pačios savo dykros atidengimu. Tiesiai sakant, juo kalba pati dykra. Kaip masės suprastų savo būklę, jei nebūtų to indikatoriaus, o humanistai vis pridenginėtų figos lapais jos raupsuotąsias vietas? O dabar ji gali pasišlykštėti ir bėgti nuo savęs pačios.

Bet ką duoda organizmui temperatūra, jei jame nesiformuoja antikūnai? Pats nihilizmas nėra neutralus ligos indikatorius, bet organizmo irimo simptomas, skatinantis patį ligos procesą. Jis padeda pasveikti, kol visuomenė dar yra pakankamai normali, gyvybinga, kol ji pajėgi generuoti humanizmo antikūnus pačia plačiausia šio žodžio prasme, t. y. kol dar yra galių

palaikyti žmogaus gyvenimą jo būties ribose, o būtį neribotai transcenduoti, išplėtoti už gyvenimo ribų. Kai tos galios išsenka, nihilizmas tampa laikysena, naikinančia pačią pasveikimo viltį. Beviltiškas nenoras būti žmogumi tampa lemiančiu jo žūties veiksmu.

Kaip žinoma, XIX šimtmečio viduryje *Ligoje mirčiai* Kierkegaard'as nustatė tris esminius asmens identifikacijos sutrikimo momentus: 1) beviltišką neįsisąmoninimą, kad mes turime save Patį, 2) beviltišką nenorą būti savimi Pačiu ir 3) beviltišką norą būti savimi Pačiu (Kierkegaard 1997: 39). Ten jam rūpėjo abstraktus asmuo santykiuose su pačiu savimi per santykį su Dievu. Bet jo skirstymo pagrindas galėtų būti tinkamas išreikšti ir asmens identifikacijai su savo žmogiškumu. Perfrazuodami Kierkegaard'o modelį, galėtume gauti tokią triadą: 1) beviltišką neįsisąmoninimą, kad esame žmonės, 2) beviltišką norą būti žmogumi ir 3) beviltišką nenorą būti žmogumi. Identifikacijų pažeidimo tvarka čia kiek pakeista, kad geriau atitiktų istorinę chronologiją, pagal kurią formavosi tos laikysenos. Suprantama, identifikacijų chronologizavimas neturėtų suponuoti minties, kad jos yra vien tik skirtingas epochas charakterizuojančios nuostatos. Anaiptol. Šiais laikais jas laisvai renkasi patys asmenys, ir čia jos priklauso nuo asmeninės biografijos, gyvenimo etapų, situacijų, į kurias žmonės patenka. Bet geriausiai šios nuostatos vis dėlto atsiskleidžia per skirtingus kultūros tipus.

Beviltiškas neįsisąmoninimas, kad esame žmonės, labiausiai būdingas ilgai žmonijos priešistorėi. Dažnai manoma, kad pats archajiškiausias asmens identifikacijos su žmogumi faktas yra fiksuotas etnoso pavadinimu, kuriuo save įvardija pirmąsias bendruomenės žmonės: pavyzdžiui, vokiečių *deutsch*, turkų *türk*, nencų *nienc*, indėnų *hopi*, Sachalino salos *nivchgu*,

Kalimantano salos *dajak* ir pan. Kadangi etnoso pavadinimas šių kultūrų žmonėms reiškia „mes – tikrieji žmonės“, paviršutiniškai žvelgiant, gali susidaryti įspūdis, kad visų etnosų žmonėms yra žinoma identifikacija „aš – žmogus“. Bet tai apgaulinga regimybė. Realybė visai priešinga. Uždaroje lokalinėje ciklinio laiko kultūroje gyvenančiam žmogui tokia identifikacija kaip tik neturi jokios prasmės. Jau pats išivaizdavimas „mes – tikrieji žmonės“ daro jį savotišku antžmogui, atsiribojančiu nuo visų kitų etnosų, ir liudija, kad su kitų kultūrų žmonėmis jis neturi jokio pagrindo savęs tapatinti. Jam visai pakanka kasdien aktualizuojamos etninės, gimininės identifikacijos. Jis ją mato savo akimis kaip savo kartos gyvenimą, ribojamą iš vienos pusės jos protėvių, o iš kitos – palikuonių, kurie gyvena kartu ir kuriuos keičia kitos kartos. Ji turi savo mitologinį pasaulio suskirstymą, savo pasaulio centrą, savo panteoną ir t. t. Ji jam yra gyvybiškai reikšminga ir visiškai pakankama. Bet jeigu mes esame tikrieji žmonės, ar etninė identifikacija kartu neatstoja ir bendražmogiškosios identifikacijos?

Tai tuščias, anachroniškas klausimas. Paprotiniam žmogui egzistuoja tik savos kultūros žmogiškumas, kitos kultūros nėra tikrai žmogiškos, ir jis neturi jokio intereso siekti tokios identifikacijos. Apskritai identifikavimas nėra nei paprastas kultūrų sutapimas, nei grynas savižinos ar saviemonės (refleksijos) aktas, bet *siekimas būti* tuo, kas įprasmina asmens ar žmonių grupės egzistavimą, kuo žmogiškoji būtybė save apibrėžia. Asmuo gali siekti būti žmogumi taip pat, kaip jis trokšta karjeros, nori būti krepšininku arba Nobelio premijos laureatu. Nors žmogus gimsta žmogiško kūno pavidalu, bet jo žmogiškumo vertė nėra išsyk užgimusi su jo kūnu, – toji vertė realizuojama kultūros formomis. Sąmoninga asmens identifikacija su žmogumi yra galima tik

tuo atveju, jeigu žmogiškumas jam įgyja vertės, jis jos siekia ir žino, kaip tą siekimą realizuoti. Paprotinėje kultūroje jam svarbiausia identifiikuotis su savo protėviais, kurie toli gražu ne visada būna žmonės; toteminėje kultūroje tai gali būti augalai, kartais gyvūnai ar net daiktai. Kol kultūra išlieka uždara, kol ji orientuojasi tik į savo pačios neginčijamą tradiciją, tol ši identifikacija yra absoliuti. Nesunku suprasti, kad etninė identifikacija, palaikoma nuolatinių susidūrimų su kitomis gentimis, iš tikrųjų reiškia atsiribojimą ir beviltišką genties žmonių neįsivaiminimą, kad jie visi yra žmonės. Etnosas čia neturi ir nepasigenda tokio mastelio, kuris reikalautų peržengti savo kultūros normas. Žinoma, dėl to visai nėra „kalta“ kultūra, nei pats etnosas: etnosas kultūra yra jam visai pakankama, nes joje slypi visos žmogiškumo galimybės, kurias gali paprotinis žmogus įsivaizduoti, o daugybės svetimų etnosų patirtis jam neturi pozityvios prasmės. Etnosas neturi galimybių išsivaiminti to, kas peržengia jo kultūros ribas, ir intereso sutapti su tuo, kas jam svetima.

Troškimas būti žmogumi atsiranda ten ir tada, kur ir kada žmogus, kaip žmogus, įgyja ypatingą, išskirtinį reikšmingumą savo paties akyse ir atsiranda galimybė su tuo reikšmingumu save tapatinti. Jis prasideda nuo to momento, kai peržengiamas gimiminės bendruomenės uždarumas ir pradedami išvelgti kitų kultūrų pranašumai, kai vienos šalies žmonės pradeda važinėti į kitus kraštus mokytis išminties ir susiklosto bendražmogišką patirtį akumuliuojančios gyvenimo formos, suteikiančios žmonėms ypatingų civilizotumo (graikiškumo, mokyto, raštingumo, kilmingumo, kilnumo, dorovingumo, mandagumo universalumo, orumo ir pan.) galių. Tada tų augančių galių visuma ar atskiros apraiškos tampa paties žmogaus vertės matu ir atsiranda noras būti žmogumi, kuris tomis galiomis disponuoja. Už-

siangažavimas tokiam žmogui ir žmonijai, pasiryžimas jam tarnauti, solidarizavimasis su juo, palankumas ir pasiryžimas jam nepakenkti, visus jo gyvenimo reiškinius matuoti žmogiškais (t. y. bendražmogiškais, žmonijos, individo ir visuomenės, ateities ir dabarties suderinimo) interesais ir kartu siekimas būti tokiu žmogumi paprastai vadinamas humanizmu.

Demokratizacijos procesai gerokai išplėtė pirminį žmogiškojo reikšmingumo matą iki asmens autonomijos ir jo neliečiamumo, kuri Kantas nusakė orumo terminu. Humanizmas čia ėmė reikšti paisymą tos absoliučios ir neginčijamos žmogaus vertės, kuri kyla iš jo autonomijos neįkainojamumo, skirtingo nuo rinkos kainos. Tokį humanizmą, sakysime, Sartre'as išvelgia J. Cocteau apsakyme *Apie pasaulį per 80 valandų*, kur herojus, skridamas virš kalnų, sušunka: „Žmogus nuostabus!“ Sunku pasakyti, ką turi bendra šitas Cocteau personažo nustebimas su Kanto draudimu žmogų traktuoti tik kaip priemonę, bet aiškiai Sartre'as nepritaria humanizmui, kuris reiškia tik tai, jog aš, kaip žmogus, nė kiek neprisidėjęs prie lėktuvo sukūrimo, bet naudodamasis jo patarnavimais galiu sau priskirti atsakomybę ir garbę už kitų žmonių atliktus darbus. Tokia karikatūriška personažo susižavėjimo interpretacija jis nori parodyti „klasikinio“ humanizmo absurdiškumą, ir mintis baigiama visai banaliu pajuokavimu: „tik šuo arba arklys galėtų duoti bendrą žmogaus charakteristiką ir pareikšti, kad žmogus nuostabus“ (Capr 1994: 457). Panašiu stiliumi būtų galima atsakyti: kadangi savo susižavėjimą personažas išreiškia ne šuns, o žmonių akyse, dėl to tokia šuns charakteristika reikštų visai ką kita negu žmogaus susižavėjimą technikos galia. Bet svarbiausia ne tai.

Pirma, ne šuo ar arklys, bet tik žmogus nustato savo ir jo prijaukinto šuns darbų vertę jam,

kaip žmogui. *Antra*, susižavėjimas kito žmogaus padarytu darbu, kaip žmogaus pasiekimu, visai nesuponuoja nei garbės, nei atsakomybės dalybų, o tik nusilenkimą jo gabumams, mokėjimui, talentui. *Trečia*, jeigu tą susižavėjimą galima interpretuoti kaip identifikaciją, per kurią žmogus norėtų įgyti talentingo aviatoriaus gebėjimų, tai ir tuo atveju žmogaus noras nebus svetimos garbės dalybos, bet saviugda, artinanti žmogų prie sektino pavyzdžio. Žinoma, kartais identifikacija gali turėti ir tokią nepagrįstą pasipūtimo prasmę („štai ką mes, žmonės, galim!“), apie kurią kalba Sartre’as, bet ji humanizmui ne tik neprivaloma, bet greičiau jam prieštarauja. Humanizmas yra ne piktnaudžiavimas kitų pasitikėjimu, bet užsiangažavimas būti jiems patikimu žmogumi.

Sartre’ui nepriimtinas ir abstraktus A. Comto humanizmas, „kažkokios žmonijos“ garbinimas, nes jis atvedęs prie... fašizmo. Keista, kai tokiam mąstytojui vietoj argumentacijos reikia imtis panašių gąsdinimų. Ką tada reikėtų kalbėti apie Nietzsche’o neapykantą? Korektiškiau, teisingiau būtų sakyti, kad po Dievo mirties ir nihilizmo išplitimo idealizacijos pasidarė silpnos, neįgalios, verbališkos, blankiai patetiškos. Ir taip įvyko ne dėl to, kad būtų sugedusios vertybės ir pasidarę pavojingesni idealai, bet kad *pats gyvenimas* pateko į krizę, kuri apskritai vertybių propagavimu neįveikiama. Šiai ligai reikalingi stipresni vaistai: pačių gyvenimo formų pasikeitimai. Bet kol tokių nėra, vartojama tai, kas yra *įmanoma, prieinama, pasitaiko po ranka*. Didžiausias nusilpusių idealizacijų trūkumas tas, kad jos nekelia pasitikėjimo. Dėl to idealistai išnyksta, išmiršta, traukiasi į nuošalę. Jų beveik niekas negirdi ir beviltiškai nesupranta. Kai paskutiniai idealistai dar ištaria gražius žodžius, patys susigėsta: jie nori iškelti šventus dalykus, bet išeina tik monotoniškos frazės, kurių

nesiseka patvirtinti veiksmais ir kuriomis dėl to niekas netiki. Taip atsitrenkia kaktą į sieną tas graudžiai *beviltiškas noras būti žmogumi*, kitus matyti žmonėmis, tarnauti žmonėms. Rodos, taip reikalingas Sokratas, kuris galėtų už tuos žodžius numirti. Bet negi tokių žmonių nėra, negi po jo niekas taip ir nebandė pasišvęsti? Kad ir A. Schweitzeris? O kas jį suprato? Negi nesuprato, jis gavo Nobelio premiją. Taigi premiją, bet jis nebuvo nužudytas: nuopelnai be tragedijų masių neveikia. Negi kas rimtai žiūri į jo „pagarbos gyvybei“ etiką? Geriausiu atveju filosofškai juokiasi, o dažniau tyčiojasi arba tyli. Ką gali šiandien paveikti mirtys, kai apskritai tiek daug pasaulyje žmonių ir tiek nedaug verta žmogaus gyvybė, kai kasdien lengvai laistomas visai nekaltų žmonių kraujas gatvėse ir... ekranuose? Kas gali norėti būti žmogum ir ką pats noras gali galėti? Todėl jis ir beviltiškas. Bet ar dėl to jis pasidaro blogas? – čia centrinis klausimas. Jis tik donkichotiškas, – tai tiesa, užtat ir juokingas. Tik čia visai kitas juokas, neįmanomas nei Zaratustrai, nei jo autoriui. Tai atlaidi, putiniška¹² negalios ir kartu ištikimybės šypsena, ženklinanti beviltišką norą būti žmogumi. Bet ta šypsena palieka galimybę rasti vilčiai: ji sutauko humanistą su savo naivumu ir saugo tame naivume ištikimybę idealaus žmogaus regimbei, svajonei. Tai jau būtų beviltiškai viltingas noras būti žmogumi, kurio įkainoti neįmanoma, kaip ir paties noro.

¹² Vienas iš būdingiausių V. Mykolaičio-Putino pozicijos įvaizdžių ir konfliktų galutinio sprendimo būdų – „atlaidus šypsny“. 1961 m. spalio 6 d. parašytame eilėraštyje *Nebūk tu juokingas* į katastrofišką civilizacijos vaizdą lydinčią piktą pagiežą ir raginimą nebūti juokingam su „eilėm apie meilę draugystę“ jis atsako: „Būsiu juokingas? Tegu!.. / Lydėkit mane pašaipos juoku! / Jūs žūsit, pamėlusiom lūpom / Likimą piktai keikdami, – / Aš žūti geidžiu / Su šypsniu burnoj atlaidžiu / Ir meilės žodžiu.“ (Mykolaitis-Putinas 1990: 276).

Kol gyvename neįsisąmonindami, kad esame žmonės, gyvename šia akimirka, matome tik savo pasaulį, veikiame partikuliariškai, šališkai, be objektyvaus žvilgsnio, be bendražmogiškų principų, normų ir kitų vertybių, nesuprantame, kaip įmanoma atsistoti į kiekvieno žmogaus vietą ir pamatyti save iš šalies. Kai išaiškėja sąlygos, kuriose tas įsisąmoninimas yra neįmanomas arba neturi prasmės ir negali būti vien tik gera valia įveiktas, tada jis pasidaro beviltiškas. Noras būti žmogumi padeda individui tapti idealistu, gyventi kitų labui, pasiaukoti ateičiai, užsiangažuoti žmonijos paveldo apsaugai, rūpintis jos išlikimu, siekti sutarimo, solidarumo, bendradarbiavimo su visais žmonėmis ir pan. Kai civilizacija patenka į krizę, visos geradarystės atsimuša lyg į sieną, ima nesulaukti pritarimo, noras būti žmogumi tampa beviltiškas. Ateina nusivylimas, paprastai gimdantis nenorą būti žmogumi, o nenoras būti žmogumi – tik stiprina nusivylimą. Bet ir nenoras būti žmogumi turi ribas: kol gyvenama žmonių kultūroje ir ja naudojamosi (net jeigu ji ir suprasdinama, vulgarizuojama „natūralizuojama“), žmogus visai nepaneigiamas, o veikiau tas neigimas tik simuliuojamas: vaizduojamas, imituojamas, pozuojamas. Vadinasi, šia prasme nenoras būti žmogumi yra beviltiškas.

Humanizmas yra žmogaus viešpatavimo, jo triumfo epochos atributas. Kad ir kaip nemaloniai atrodytų humanistui, šios epochos žmogus buvo ir tebėra (kiek jis dar yra) Žemės rutulio užkariautojas, kolonizatorius, ekspansyvus jos ribotų išteklių eikvotojas, švaistytojas, naikintojas. Jo visas gamybos ir vartojimo ciklas įsuktas į tą iracionalų eikvojimo procesą, jau neturintį nei tikslo, nei prasmės. Ligi šiol jis gyvena taip, lyg Žemė ir visas žmogaus gyvenamasis pasaulis būtų beribis ir neišsemiamas. Bet toji epocha sparčiai eina į galą. Yra ir to galo oficialus politinis pripažinimas – Jungtinių Tautų Orga-

nizacijos dokumentas *Mūsų bendroji ateitis* (*Our Common Future* 1987): tai „subalansuotos plėtros“ politikos formavimo pradmenys, reikalaujantys transformuoti visą šiuolaikinės civilizacijos kryptį. Atrodo, vartotojas yra paskutinė Žmogaus viešpatavimo fazė. Nesunku įsivaizduoti himną žmogaus protui ir kūrybai, bet kaip įmanomas himnas masiniam vartotojui? Tuo labiau kad jis pats save taip purvina ir sparčiai traukiasi nuo altoriaus, užleisdamas vietą savo prekėms. Jeigu himnus dar galima kam nors rašyti, tai tik reklamuojamiems naujiems daiktams. Tik skaitykite: „Įkvepianti tobulybė – skystų kristalų televizoriai“¹³.

Bet ką reiškia epochos galas? Jį galima pripažinti kaip neišvengiamą katastrofą ir mokytis eutanazijos: pratintis su ja susitaikyti ir iš žūties pasidaryti jei ne seksualinį malonumą, tai bent gerą spektaklį. Visai pakeliui patogu kiekvieną patologinį reiškinį – liguistumą, nukrypimą nuo normos, išsigimimą, gedimą – ne tiek gydyti, kiek įteisinti kaip paprastą kitoniškumą, reikalaujantį tolerancijos ir pilietinių teisių. Pagaliau galima tiesiog nususukti į kitą pusę, uostyti klijus, žiūrėti komercinę televiziją arba nuo ryto iki vakaro sukti galvą, kaip tapti politiniu lyderiu ar matininku. Tik ne žmogum. Bet yra ir viltingas galvojimas, kad turime reikalą su viena iš istorinių krizių, reikalaujančių aktyvaus gydymo ir sutelktų pastangų, bet neįrodomų patogiai užprogramuotiems žmonėms, kurie žiūri atviromis akimis ir nieko nemato. Aišku tik viena: ne visada žmogus buvo užkariautojo vaidmenyje. Ar neateina laikas pereiti prie kuklesnio: tapti ūkišku savo mažučio Žemės būsto šeimininku? Priešingu atveju gali likti tik... keiksmas arba paskutinis juokas, vieniems – sarkastiškas, kitiems – filosofinis.

¹³ Ilgą laiką Vilniaus gatvėse kabėjusio, regis, *Samsung* reklaminio skydo užrašas.

LITERATŪRA

- Foerbachas, L. 1985. *Krikščionybės esmė*. Vilnius: Mintis.
- Guardini, R. 1954. *Das Ende der Neuzeit*. Leipzig.
- Heidegeris, M. 1992. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Kant, I. 1993. „Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu“, *Naujasis Židinys* 7/8.
- Kierkegaard, S. 1997. *Liga mirčiai*. Vilnius: Aidai.
- Nietzsche, F. 1901. *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe*. Leipzig: Vlg. von C. G. Naumann.
- Nietzsche, F. 1927. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Leipzig: Alfred Kröner Vlg.
- Nietzsche, F. 1997. *Tragedijos gimimas*. Vilnius: Pradai.
- Nyčė, F. 1991. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Our Common Future*. 1987. World Commission on Environment and Development. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Parfrey, A. 2001. *Apocalypse Culture*. Feral House.
- Делёз, Ж. 1997. *Ницше*. Санкт-Петербург: Аxiома.
- Ницше, Ф. 1990. *Сочинения в двух томах*, т. 2. Москва: Мысль.
- Ориген. 1993. *О началах*. Самара: РА.
- Сартр, Ж.-П. 1994. *Тошнота: избранные произведения*. Москва: Республика.
- Хайдеггер, М. 1988. Европейский нигилизм / Письмо о гуманизме, в кн. *Проблема человека в западной философии*. Сост. П. Гуревича. Москва: Прогресс.
- Шопенгауэр, А. 1992. *Свобода воли и нравственность*. Москва: Республика.
- Шлегель, Ф. 1983. *Эстетика, философия, критика*. Москва: Искусство.
- Фуко, М. 1977. *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. Москва: Прогресс.
- Ясперс, К. 1994. *Ницше и христианство*. Москва: Медиум.

PHILOSOPHICAL LAUGHTER BY M. FOUCAULT AND HOPELESS UNWILLINGNESS OF BEING HUMAN

Krescencijus A. Stoškus

Summary

The article starts with the discussion of the technology used to kill God. The consideration of the role of the higher human being and that of the status of last men follows. The strong and the weak nihilism as indicators of culture's destruction are distinguished. Considerable attention is paid to signs of apocalyptic culture and features of the times of Homo Consumens.

The paper closes with the discussion of the problem whether the death of modern human being is acceptable.

Keywords: God extermination, human death, repugnance, nihilism, last human, killing laugh, *homo consumens*, willingness of being human.

Įteikta 2005 07 27