

ARVYDAS
ŠLIOGERIS

Lietuviškosios
paraštės

VILNIAUS
UNIVERSITETAS

ARVYDAS
ŠLIOGERIS

Lietuviškosios
paraštės

VILNIUS / 2011

UDK 111
ŠI-35

Apsvarstė ir rekomendavo išleisti
Vilniaus universiteto Filosofijos fakulteto taryba
(2011 m. birželio 22 d., protokolas Nr. 81)

Recenzavo:

prof. habil. dr. ANTANAS ANDRIJAUSKAS
Lietuvos kultūros tyrimų institutas

prof. habil. dr. VIKTORIJA DAUJOTYTĖ-PAKERIENĖ
Vilniaus universitetas

doc. dr. NAGLIS KARDELIS
Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Tyrimą finansavo Lietuvos mokslo taryba
(sutarties Nr. LIT-4-32)

ISBN 978-9955-634-40-9

© Arvydas Šliogeris, 2011

© Vilniaus universitetas, 2011

Turinys

Pratarmė: Nemarginalios paraštės / 7

LIETUVIŠKI PADŪSAVIMAI

Laisvojo šaulio taku / 29

Tragiškasis herojus ir lietuviškoji
jo atmaina / 46

...tokia graži, tokia mirtinga... / 72

Platonas Marijos žemėje / 80

Mažvydas ir Lietuva / 90

Mano dievas yra šio pasaulio dievas / 105

DIEVO AKIS

Apie fotosofiją / 131

Apie prošvaistę / 142

Apie fotografiją Lietuvoje / 146

Lietuviškųjų ikonų meistras / 151

Prisiminimai apie dabartį / 177

FILOTOPIJOS HORIZONTAS

Patyrimo link / 181

Kantiškoji patyrimo samprata / 235

Kultūros pirmavaizdžiai / 240

Žmogus technologiniame pasaulyje / 277

Apie tiesą be galios ir solidarumo / 287

Filosofija *versus* mokslas / 294

Globalizacija ir filosofija / 297

Teorija ir technologija / 300

Pratarmė

Nemarginalios paraštės

Filosofas lieka globalizacijos paraštėse.

*Jis buvo ir yra marginalas;
jam lemta likti provincialu.*

Arvydas Šliogeris

Lietuva niekada nebuvo filosofų kraštas. Visada likdavo filosofijos paraštėse. Bet retsykais – kartą per šimtmetį – ir ji pagimdo minties milžinų. Turiu galvoje Arvydą Šliogerį. Jis, iškilusias ir galbūt vienintelis tikras mūsų mąstytojas, neabejotinai yra centrinė Lietuvos filosofijos figūra, bet tuo pat metu stovi kiek atokiau nuo kitų, žemesnio rango filosofų, sąmoningai išėdamas į filosofų bendrijos, kolektyviškai centruoto kitų intelektualų spiečiaus, užribį. Pripažindamas savo kaip mąstytojo egzistencinį ir intelektualinį vienišumą, jis drąsiai renkasi aristokratinę filosofinės paraštės poziciją, iš kurios tartum nekarūnuotas filosofijos liūtas stebi šurmuliuojantį filosofų bendrijos gyvenimą.

Ši filosofinės paraštės pozicija lemia ir savitą žiūros kampą, nebūdingą jokiam kitam mūsų filosofui – nei ankstesniam, nei dabartiniam, kampą, kuris, tarsi autorinis šliogeriškojo minties brailo parašas, paliekamas nematomoje kiekvieno jo teksto paraštėje, sutampančioje su esmingiausiu, griežčiausiai centruotu mąstymo branduoliu, yra atpažįstamas visose filosofo knygoje – taip gerai pastebimas, kad jei mąstytojas savo veikalų iš viso nepasirašytų įprasta autorine signatūra, mes vis tiek puikiausiai žinotume, kad niekas kitas nebūtų įstengęs jų parašyti.

Autentišku, absoliučiai grynu pavidalu vien Arvydai Šliogerui pasiekiamą unikalų filosofinės žiūros kampą jo tekstuose tik atpažįstame ir įvardijame, bet dėl jo išskirtinumo nepajėgiame tiksliai apibūdinti, nes autentiškai regėti pasaulį ir filosofiją šiuo išskirtiniu kampu įmanoma tik vienam vieninteliui žmogui – ir tik žvelgiant iš vienintelės privilegijuotos padėties, būtent minėtos filosofinės paraštės pozicijos, kuri nėra skirta jokiui kitam mūsų filosofui ar šiaip mirtingajam, nes ją, akivaizdu, yra užėmusi titaniška Šliogerio figūra.

Tačiau skaitytojas, mėginantis bent iš dalies patirti, kaip atsiveria pasaulis žvelgiant į jį tik Šliogerui autentiškai prieinamu regėjimo kampu, iš šio mąstytojo užimamos matančio mąstymo padėties, kurioje filosofinė paraštė, kaip ją suvokia Šliogieris, ir yra tikrasis filosofijos centras, turėtų atidžiai gilintis į šią naujausią jo knygą, įvardytą kukliu, bet kartu labai gražiu ir tiksliai pavadinimu – *Lietuviškosios paraštės*. Tai įvairiu metu rašytų tekstų – esė, recenzijų, interviu ir didesnių filosofinių studijų – rinktinė, kurioje žodis „paraštė“, figūruojantis knygos pavadinime, įgyja daugybę netikėtų, įvairiausiai būdais susipinančių, neretai net priešingų ir prieštaringų prasmų, kurių semantinė interferencija tik atskleidžia, jog filosofas šioje knygoje kalba toli gražu ne apie marginalius, bet priešingai – apie svarbiausius, esmingiausius dalykus, sudarančius patį filosofavimo ir visos mūsų žmogiškos patirties centrą, tačiau tokį, kuris atsiveria tik drąsiai atsistojus į filosofinę paraštę ir, kalbant Kierkegaard'o žodžiais, nesutampa su visuotinybe, būdamas visiškai neprieinamas tiems, kurie gyvena ir mąsto visuotinybės režimu, pasaulį stebėdami visiems vienodu regėjimo kampu, atsistoję į saugų vidutinybių spiečiaus centrą.

Kiekvieną tikrą filosofą vadindamas marginalu Šliogieris tikrai neturi galvoje marginalų tomis prasmėmis, kurias šiam žodžiui suteikia postmodernistai ir dauguma postmodernaus sociokultūrinio diskurso apžavėtų mirtingųjų, veikiamų ir, kaip pasakytų pats *Lietu-*

viškujų paraščių autorius, terorizuojamų galingo anoniminės kalbos masyvo, tikrosios *das Man* stichijos. Ne, kalbėdamas apie paraštes filosofas neturi omeny įvairių – tikrų ar prasimanytų – diskriminacijos formų, jis nesvarsto, kaip dabar madinga, apie prigimtinių ar vien kultūriškai sukonstruotų mažumų, įžūliai stumiančių daugumą į mažumos padėtį, kitaip tariant, socialinę paraštę, teises. Jis taip pat neturi mintyje tikros ar įsikalbėtos socialinės atskirties, įvairių atmainų socialinio bei kultūrinio marginalumo ir apskritai visokiausios nenormalybės išaukštinimo ar net kulto, marginalybės kaip akivaizdaus ir autentiškiausio postmodernistinio etoso centro – juk šis etosas iš prigimties nepakantus visiems įprastiems, tradiciniams, ypač klasikiniams, kultūros ir šiaip santykio su tikrove pavidalams.

Lietuviškųjų paraščių autorius, kalbėdamas apie filosofą kaip marginalą, turi galvoje klasikiniam kultūros tipui ir tam, kas šioje kultūroje laikoma normaliais dalykais, atstovaujantį mąstytoją: šis, viena vertus, pats išdidžiai renkasi aristokratinę „stebėtojo iš paraštės taško“ poziciją, tik dvasios aristokratui įmanomą bei ištvėriamą privilegijuotą atskirtį, siekį nesitapatinti su minia ir jos stabais; tačiau, kita vertus, jis tuo pat metu ir agresyvios minios yra brutaliai stumiamas į gyvenimo užribį, įvairiais būdais ciniškai marginalizuojamas pačių suįžulėjusių marginalų, paprasčiausiai – kartu su Šliogeriu – tariant, padugnių ir iškrypėlių, kurie, begėdiškai „apvertę hierarchijas“ ir atsisotoję į politinės galios centro poziciją, kiekvieną klasikinės natūros žmogų palieka postmoderniosios dykvietės „paraštėje“, beviatį ir bežemį, pasmerktą išnykti kaip savąjį laiką atgyvenusį mastodontą.

Vis dėlto žodis „paraštė“ šioje Šliogerio knygoje, kaip ir visuose kituose jo veikaluose, turi ir daugiau – ir gerokai subtilesnių – prasmų. Paraštės sąvoka, paraštės metafora, man regis, yra universalus raktas pačiai Šliogerio filosofijos esmei, jos autentiškiausiam centrui, o ne vien šios filosofijos periferijai, kitaip sakant, „paraštėms“, atrakinti.

Visų pirma žodis „paraštė“ *Lietuviškųjų paraščių* ir visos Šliogerio filosofijos kontekste kreipia į tai, kas yra *šalia rašto, greta rašto* –

ne tik konkretaus raštu užrašyto teksto, bet ir *paties rašto – rašto savime, rašto kaip tokio – paraštėje*. Šliogeriškoji „paraštė“ įvardija tai, kas nepavaldu raštui, jo neužvaldyta ir neužgožta, kreipia į tai, kas raštu apskritai neišreiškiamą – nepasakoma ir „neužrašoma“. Nors Šliogeris yra daugiausia filosofinių tekstų parašęs lietuvių mąstytojas, tikras rašto bei rašytinės kalbos virtuožas ir net genijus, jo filosofinės akys – matančio mąstymo akys – ilgesingai nukreiptos į nežmogiškąjį pasaulį, į bežodžio, bekalbio ir, savaime suprantama, *beraščio* daikto tikrovę. Jau Platono dialoguose Sokrato lūpomis išreikštas pamatinis kiekvieno tikro filosofo nepasitikėjimas raštu *Lietuviškųjų paraščių* autoriaus mąstyme įgyja itin radikalią, iki galo, iki tobulumo nugludintą pavidalą: Šliogerio dėmesio centre atsideria tai, kas ankstesnėje metafizinėje tradicijoje, tarsi voras įsipainiojusioje savo pačios suregztame antrinės tikrovės – kalbos bei rašto tikrovės – voratinklyje, visada likdavo dėmesio nevertoje paraštėje, būtent: nedalomi, nei „grynuoju“ mąstymu, nei technologijų skalpeliais nepreparuojami individai, absoliučią transcendenciją įkūnijantys *imanentiški* transcendencijos fenomenai, patiriami jusliškai, ypač regėjimu, o ne antjusliniais kalbos bei rašto sensoriais, fenomenai, kurie apskritai niekaip nepagaunami raštu, pačiu negyviausiu kalbos vaiku, kuris net gimė negyvas.

Mąstydamas – ir net rašydamas – *rašto paraštėje*, Arvydas Šliogeris valingu filosofiniu judesiu atkuria tikrąjį pirminės tikrovės, nežmogiškų daiktų tikrovės, kurią šiuolaikinis žmogus, visa galva pasinėręs į antrinę technologinės terpės tikrovę arba, tiksliau tariant, *netikrovę*, yra visiškai nuvertinęs, marginalizavęs, palikęs savojo pasaulio paraštėje, statusą. Šliogeriškoje nežmogiško pasaulio vizijoje šis apsieiškia kaip nuostabiai gražus, be galo šventas – ir *labai paprastas*: paraštės *tuštumas*, išvelgiamas plyname neprirašytos balto lapo dalies plote, *tuštumas*, ryškiai kontrastuojantis su painiais, komplikuoti sumazgytais rašmenų voratinkliais, regimais centrinėje, prirašytoje, lapo dalyje, vaizdžiai – ir genialiu būdu paprastai –

paliudija šią pirminės tikrovės, nežmogiškų daiktų tikrovės, *paprastumo* intuiciją. Šliogeris rašo daug, net labai daug, gerokai daugiau už kitus, anot pavyduolių, pernelyg daug, bet savo raštais nedidina kalbos šiukšlyno, neplečia metafizinio antrinės tikrovės voratinklio, nepalieka po savęs painedaus metafizinių keverzonių pėdsako, intriguojančiais hieroglifų užraitais gundančio filosofiskai nebrandžias sielas.

Šliogeris rašo tokiais rašmenimis, kurie tik *rodo* į nežmogiškąjį pasaulį, *rašto pasaulio paraštę*, nemėgindami simuliuoti juslinės tikrovės intensyvumo, ir kukliai išblunka akinančioje netikėtai atsivėrusios juslinės transcendencijos šviesoje tą pačią akimirką, kai tik mes patys, mąstytojo rašmenų paraginti, patiriame mus užklupusios nežmogiškų daiktų tikrovės intensyvumą. Tada mums atsiveria keistas, bet kartu labai įstabus vaizdas: pradeda atrodyti, kad šitiek daug prirašęs Šliogeris taip *nieko ir neparasė*: visi jo storų knygų puslapiai regisi tušti, visiškai balti, tarsi ant jų iš viso nebūtų buvę rašyta, tarsi jie patys būtų kažin kokio pačiose filosofo knygose nematomo teksto – nežmogiškos tikrovės teksto, tiksliau tariant, *neteksto*, į kurį Šliogeris mus įsakmiai kreipia, – paraštės...

Koks nors skaitytojas, bandydamas įspėti, ką konkrečiai turėjo omeny knygos autorius, suteikdamas šiai rinkinei pavadinimą *Lietuviškosios paraštės*, galbūt pamanytų, kad ši veikalą sudaro *periferiniai, paraštiniai* Šliogerio tekstai: šalia didžiųjų, sisteminių, itin didelės apimties darbų, tokių kaip *Transcendencijos tyla* bei *Niekis ir Esmas*, kurie, akivaizdu, formuoja Šliogerio filosofinio palikimo centrą ir kuriuose svarstomi pamatiniai – universalūs ir „kosmopolitiniai“ – klausimai, *Lietuviškosios paraštės* neatidžiam skaitytojui galėtų pasirodyti tarsi rinkinys, sudarytas iš tų mąstytojo tekstų, kurie *atliks* suformavus didžiųjų Šliogerio kūrinių branduolį. Šį klaidingą įspūdį galėtų sustiprinti šiaip jau visai pagrįstas įsitikinimas, kad filosofija, kuri nesileidžia apvelkama provincialiais tautiniais drabuželiais, yra universalus tikrovės regėjimo būdas.

Tačiau iš tiesų *Lietuviškosiose paraštėse* išvystame tą patį Šliogerį, kurį pažįstame iš jo *opera magna*: drąsų, net ikonoklastiškai radikalų, *universaliai* – iš esmės ir iš pamatų – mąstantį filosofą, visiškai atsparų provincionalių ideologijų ir tautinių mitų apžavams. *Lietuviškosiose paraštėse* „surašyti“ ir svarstomi tie patys esminiai ir pamatiniai Šliogerio filosofijos klausimai, kurie sudaro jo mąstymo šerdį, bet šioje rinktinėje jie susiejami su Lietuvos realijomis ir personalijomis. Būtina pabrėžti, kad knygoje publikuojami toli gražu ne trumpiausi, o vidutinės apimties Šliogerio tekstai: tai nėra nei lapidariškai trumpų filosofinių ištarų, filosofinių fragmentų rinktinė, kurią galėtume lyginti, pavyzdžiui, su fragmentų rinktinėmis *Būtis ir pasaulis*, *Postskriptumai*, *Bulvės metafizika* ir kitomis, nei itin ilgi, labai nuosekliai ir preciziškai išplėtoti filosofiniai veikalai, tokie kaip *Niekis ir Esmas*, *Transcendencijos tyla*, *Alfa ir omega*. Kai kurie *Lietuviškųjų paraščių* tekstai iš tiesų labai trumpi, tesudarantys tris ar keturis puslapius, bet rinktinėje esama ir labai solidžių filosofinių studijų, antai subtilus, puikiai argumentuotas filosofinis tekstas „Patyrimo link“. Apskritai žvelgiant, žanro požiūriu *Lietuviškųjų paraščių* tekstai yra *viduryje, centre* tarp mažiausios ir didžiausios apimties mąstytojo kūrinų, o pamatiškumu, filosofiniu gilumu jie, be abejo, taip pat atitinka patį tikriausią Šliogerio mąstymo *centrą*. Tuo nereikėtų stebėtis – Šliogeris apskritai nemoka mąstyti „periferiškai“ ir „paraštiškai“ (abu šiuos žodžius suvokiant įprastine, neigiama, o ne šliogeriška prasme), nepajėgia filosofuoti ne iš esmės ir ne iš pamatų. Net ir tada, kai savo veikalus įvardija nepretenzingais ir „lokaliais“ pavadinimais, tokiais kaip *Lietuviškosios paraštės*, juose jis vis tiek svarsto taip, kaip yra įpratęs – universaliai, kosmopolitiškai (kosmopolio, t. y. *filotopijos*, perspektyvoje) ir globaliai (bet ne globalistiškai, kitaip tariant, ne anonimiškai).

Šliogerio mąstymas įstabus tuo, kad jis tuo pat metu „graikiškas“ ir „lietuviškas“: „graikiškas“ savo išsakymu filosofinėje tradicijoje, filosofinio kelio pradžios tašku, o „lietuviškas“ – prinokintais autentiško mąstymo vaisiais, filosofinio kelio pabaigos tašku. Suvokimas,

kad metafiziniai Vakarų filosofijos ekscesai atvedė ją į akligatvį, Šliogerį sugražina į „Platono olą“, filotopinį kosmopolio duburį, transcendencijos fenomenų vietovę, primenančią jaukia šviesa nutviekstą lietuvišką sodybą, kurios viziją regime Čiurlionio *Karalių pasakoje*.

Ir iš tiesų – mąstytojui nereikia baugščiai taikytis prie tautinių mokslo biurokratų, įkyriai reikalaujančių, kad Lietuvos filosofai, kaip ir visi kiti humanitarai, prievarta „lituanizuotųsi“: palikę ramybėje visus tuos platonus, aristotelius, dekartus, kantus, nyčes ir haidegerius, griebtųsi tikrai „rimtų“ *tyrimo objektų* – pradėtų *moksliskai tyrinėti* kokį nors septynioliktojo ar aštuonioliktojo šimtmečio Lietuvoje scholastiškai (o tai reiškia – mokiniškai) rašinėjusį *-ovskį* ar *-evičių* – arba bent jau Maceiną, Girnių, Kuraitį ar Vyčiną. Ne, Šliogerui nebūtina lituanizuotis prievarta, tik iš reikalo, tarsi sukančius dantis: visas jo mąstymas natūraliai, iš „graikiškos“ jo prigimties, yra persmelktas lietuviškos dvasios, persunktas Lietuvos žemės syvų. Svarbiausia tai, kad ši lietuviška dvasia, o dar tiksliau tariant – *lietuviškas filosofinis kūnas* nėra kaip nors dirbtinai forsuoti ar simuluoti: „graikiškos“ – pamatinės, universalios ir net globalios – Šliogerio mąstymo prielaidos jį natūraliai atveda į lietuviškąjį kosmopolį, filotopinę transcendencijos fenomenų vietovę, kurios teorinė žiūra, neprarasdama filosofinio universalumo, tampa autentiškai persmelkta lietuviškos dvasios.

Tad nors *Lietuviškosiose parašėse* – bent jau *prima facie* ar santykinė prasme – yra daugiau to, ką mokslo biurokratai pavadintų lituanistika, Šliogeris, kaip ir visais kitais atvejais, šioje rinktinėje niekam nepataikauja, nedėvi jokių kaukių, nebando prisitaikyti prie drastiškai pasikeitusios mokslo konjunktūros, nuosekliai išlikdamas savimi – mąstytoju, kuris, pradėjęs „globaliomis“, „graikiškomis“ prielaidomis, natūraliai pabaigia „lokaliomis“, „lietuviškomis“ išvadamis. Tačiau išskirtinė pastarųjų savybė yra ta, kad jos, būdamos „lokalios“, „lietuviškos“, nenustoja tuo pat metu būti „globalios“, „graikiškos“, kitaip tariant, filosofiskai universalios.

Rinktinės pavadinimą galima sieti ir su tuo faktu, kad Lietuva buvo ir tebesilieka *Europos paraštė*, tolimiausias europinės kultūros ir apskritai Vakarų pasaulio pakraštys, net jei visiems garsiai skelbtume, kad esame geografinis Europos centras. Mūsų kraštas *jau* nėra autentiškai pagoniškas ir tuo pat metu *dar* nėra europine prasme krikščioniškas: turint omeny laipsnį, kuriuo jame įsitvirtinusios Vakarų vertybės, o mūsų žmonių mąstymui galioja europinio mentaliteto kriterijai, esame gūdi šiaurės barbarų šalis – ir tuo tikrai neturėtume didžiulio, postringaudami apie neva kilnią pirmykščio barbaro prigimtį ar paistydami niekus apie kokią nors būsiamą sarmatų imperiją, kuriai vadovautų Lietuva. Aišku, galėtume pasiguosti nebent tuo, kad – kol kas – vis dėlto liekame būtent *Vakarų* pasaulio dalis, kad esame rytinė *Vakarų* oikumenos, o ne vakarinė *Rytų* oikumenos *paraštė*: geriau likti kuklioje Vakarų periferijoje, nei atsidurti visai šalia kokio nors galingo Rytų centro.

Be abejo, ir Lietuvoje gyvena ne vien kaimo stuobriai ir miesto barbarai, ir čia esama iškilų asmenybių, kurių pažiūros, skelbiamos idėjos, pilietinė laikysena ir pasiekos įvairiose srityse Vakarų Europoje atrodytų visiškai įprastas, normalus reiškinys, bet, kaip pasakytų velionis Ričardas Gavelis, „šioje šalyje“ kiekvienas virš bendrojo kultūros – ar barbarybės – lygio pakilęs žmogus atrodo kaip *balta varna*, įtartinas ir potencialiai pavojingas tipas. Būtent dėl to kiekviena iškili Lietuvos asmenybė savo tėvynėje neišvengiamai pamerkta likti *paraštės būtybe* ir kartais net būti tėvynainių laikoma nekenčiamu marginaliu monstru, nors šis, per porą valandų nuvykęs į bet kurią Vakarų Europos šalį, akimirksniu pavirstų visiškai normaliu padaru.

Kaip tik apie tokias baltas varnas, *centrines* – ir tuo pat metu „paraštines“ – Lietuvos asmenybes, jų mąstymo bei kūrybos patirtį ir pasiekas Arvydas Šliogeris ir svarsto *Lietuviškosiose paraštėse*, ypač pirmojoje rinktinės dalyje – „Lietuviškuose padūsavimuose“. Svarbiausia šių įžvalgių filosofinių etiudų, parašytų recenzijos, konferen-

cinio pranešimo ir kitų žanrų forma, mintis yra ši: dauguma iškilių, Lietuvos kultūrai itin nusipelnusių žmonių, tokių kaip laisvos asmenybės etalonu Šliogerio laikomas Vytautas Kavolis, savame krašte neišvengiamai priversti likti *paraštės žmonėmis* tik dėl to, kad pati Lietuva yra *paraštės šalis*. Dėl savo pasiekų ir asmenybės rango jie tikrai nusipelnę būti pagarbos ir pripažinimo *centre* – ne todėl, kad šių išorinių įvertinimo ženklų kaip tuščiagarbiškumo reikėtų jiems patiems, o todėl, kad dėl išaugusios savo įtakos jie gerokai daugiau pasitarnautų savo šaliai, pagaliau todėl, kad nuo ryškiau spinduliuojamos jų šviesos Lietuvoje taptų nors kiek šviesiau. Tačiau tol, kol požiūriu į šviesiausius savo žmones Lietuva liks marginali šalis, mūsų šviesuoliai savame krašte taip pat bus priversti likti – ir būti laikomi – marginaliais.

Nepaisant šių niūrokų minčių, su barbariška lietuviu prigimtimi, anot paties Šliogerio, galima sieti ir tam tikrą viltį. Nors lietuvis yra negabus įprastai metafizinei filosofijai, vadinamajam grynajam mąstymui, stebėtinai neimlus graikiško ar vokiško tipo metafizinėms subtilybėms, dėl savo valstietiško mąstymo vangumo būtent jis yra mažiausiai „sugadintas“ tradicinės metafizinės Vakarų filosofijos. Tai reiškia, kad būtent Lietuvoje – *Vakarų filosofijos ir apskritai Vakarų civilizacijos paraštėje* – ir kituose į Lietuvą panašiuose vangaus mąstymo kraštuose gali netikėtai susidaryti labai palankios sąlygos užgimti naujai, visiškai kitokiai filosofijai, apie kurios būtinybę – jei Vakarai nori apskritai išlikti – ir kalba Šliogeris. Turiu galvoje filosofiją, nukreiptą ne į pasaulio pažinimą, užvaldymą ir perdarymą, o į nesuinteresuotą teorinę pasaulio žiūrą, pagrįstą ne svarbiu, intervenciniu „grynuoju“ protu, o švelniu, minimalistiniu, nežmogiškos tikrovės autonomiją gerbiančiu mąstymu. Vis dėlto klausimas, ar barbaras, kuris jau įrodė savo negabumą ir abejingumą tradicinei metafizinio tipo filosofijai, galėtų bent iš principo tapti imlus naujajai, šliogeriškojo tipo filosofijai, tepaliekia atviras. Mano manymu, *Lietuviškųjų paraščių* autoriaus tikėjimas kilnia lietuviu valstiečio

prigimtimi, jos nesiejant su koku nors realiu, pakankamai tvirtu metafiziniu pamatu, iš kurio galėtų kilti žmogiškosios prigimties kilnumas, ne vienam galėtų pasirodyti šiek tiek romantiškas. Bet aš viliuosi, kad ši kilni vizija yra reali, ir visa širdimi trokštu, kad Šliogeris, svarstydamas apie naujo tipo filosofijos užgimimo Lietuvoje galimybę, būtų teisus.

Dar viena labai įdomi *paraštės* prasmė išryškėja *filosofijos* ir *fotosofijos* santykio kontekste. Apie fotosofiją Šliogeris svarsto antrojeje *Lietuviškųjų paraščių* dalyje, kurią įvardija tiksliau, nors, atsižvelgiant į mąstytojo pažiūras, kiek netikėtu pavadinimu – „Dievo akis“. Filosofija ir fotosofija Šliogerio rinktinėje iškyla kaip seserys dvynės, o skirtumą tarp jų galima nusakyti pasitelkus paties *Lietuviškųjų paraščių* autoriaus jau ankstesniuose veikaluose, ypač *Transcendencijos tyloje*, įsteigtą *matančio mąstymo* ir *mąstančio matymo* skirtį: tikra, autentiška, į nežmogiškų daiktų tikrovę nukreipta filosofija, anot Šliogerio, remiasi *matančio mąstymo* nuostata, o fotosofiją – *šviesos išmintį* – reikėtų simetriškai įvardyti kaip *mąstančio matymo* poziciją. Akivaizdu, kad skirtumas tarp *matančio mąstymo* ir *mąstančio matymo* yra veikiau laipsnio, o ne kokybės skirtumas – būtent dėl to filosofiją ir fotosofiją galima be jokio pritempimo vadinti seserimis dvynėmis. Tie, kurie iki šiol nesuvokia, kodėl Šliogeris taip pamėgo „Dievo akį“, fotoaparata, privalėtų giliau susimąstyti apie *matančio mąstymo* ir *mąstančio matymo* panašumus bei skirtumus.

Bet koks filosofijos ir fotosofijos ryšys būtent su *paraštės* fenomenu? Atsakymas paprastas: tiek filosofija (jeigu ji tikra, autentiška, pagrįsta asmenine patirtimi), tiek fotosofija išmuša filosofą, *matantį mąstytoją*, ir filosofą, *mąstantį matytoją*, iš visuotinybės vėžių, krepia jų mąstymą ir matymą į daugumos nepastebimas, tačiau šiems konkrečioms mirtingiesiems metafiziškai ir egzistenciškai itin svarbias – sakytume, *centrinės*, *židininės* svarbos – *paraštes*: panašiai kaip

fotoparato akis – „Dievo akis“ – yra fotosofo fokusuojama į tai, kas iki tol išvengdavo dėmesio, nes visuotinybės pasaulyje būdavo laikoma visiškai nesvarbiais dalykais, ignoruojama ar net iš viso nepastebima, kitaip tariant, pasilikdavo *paraštės šešėlyje*, o dabar apšviečiama ryškia blykstės šviesa, taip ir filosofo treniruota *matančio mąstymo akis* krypsta ne į anonimiškai visuotinius dalykus, kuriuos tyrinėja veikiau mokslas ir kurie išsitenka *das Man* teritorijoje, bet į individualius, nepakartojamus, čiadabartiškus fenomenus bei daiktus, kuriuos matantis mąstytojas, tarsi „Dievo akimi“ apsiginklavęs filosofas, minties fokusavimo judesiu perkelia iš visuotinybės „paraštės“ į egzistencinės svarbos bei įsipareigojimo „centrą“.

Matantis mąstytojas ir matantis matytojas labai panašūs ir tuo, kad jie be išlygų gerbia nežmogiškų daiktų paslaptį ir autonomiją, visada išlaikydami pagarbų atstumą tarp savęs ir to daikto, su kuriuo jie, anot Šliogerio, *susipažįsta*, užuot, kaip įprasta technomoksle, siekdami jį *pažinti* tiesioginės intervencijos į daikto vidų būdu. Būtent šioje plotmėje dar labiau išryškėja filosofijos ir fotosofijos giminytė: tiek filosofas, tiek fotosofas tenkinasi daikto juslinio *paviršiaus*, kuris vienintelis pajėgus atskleisti tikrąją metafizinę daikto esmę, jo slapčiausią transcendentinę gelmę, regėjimu. Subtili nežmogiško daikto paviršiaus faktūra, jo kreivumas, suformuojantis akiai mielas „kalvas“ ir „klonius“, geba puikiai perteikti tikroviško daikto svarumą ir tūriškumą. Siekiant įsitikinti, jog daiktas nėra plokščias, dvimatis, filosofui ir fotosofui nebūtina skverbtis anapus be galo plonos – iš esmės net neegzistuojančios – paviršiaus „odos“, į daikto „vidurius“. Kreivas dvimatis paviršius, švelniai išlenktų linijų skraiste apgaubiantis trimatį daiktą iš visų pusių, leidžia jį patirti kaip tikrovišką stereometrinių kūnų, kuriam būdinga tūrio gelmė ir sunkis. Ne kas kita, o daikto paviršius ir atskleidžia visas įmanomas trajektorijas, kuriomis turėtų keliauti mylinti filosofo ir fotosofo akis, glamonėjanti glotnią ar, priešingai, faktūriškai rauplė-

tą nežmogiško daikto „odą“. Tai reiškia, kad metafizinė daikto, kaip į dalis neskaidomo substancinio individo, esmė ir transcendentinė jo gelmė atsiveria tik paviršiuje, o ne anapus jo glūdinčioje kūno gelmėje. Būtina pabrėžti, kad savo optiniu neskaidrumu ir nepermatomumu, kuris yra tarsi simbolinis transcendentinio neskaidrumo bei neperregimumo ženklas, tikrieji, nežmogiškajai tikrovei atstovaujantys daiktai ir skiriasi nuo žmogaus rankomis ir protu sukurtų pseudodaiktų, kurie optine prasme gerokai dažniau, o metafizine prasme visada būna skaidrūs, permatomi būtent dėl sintetinės savo prigimties, nes yra pagaminti iš stiklo, plastiko ir kitų dirbtinių medžiagų, iš vienokios ar kitokios technologiškai medijuotos masės, kitaip tariant, terpės, o mirtimi dvelkiantis terpės skaidrumas, sterilus jos permatomumas yra viena pagrindinių terpės savybių.

Ar ne dėl to kiekvienas talentingas fotografas-fotosofas taip stengiasi atskleisti „Dievo akimi“ pastebėto daikto paviršiaus grožį, jo faktūros įstabumą, rūpindamasis ne tik kiek įmanoma tiksliau fokusuoti fotoaparato objektyvą, bet ir kruopščiai parinkti pačią jautriausią, didžiausio grūdėtumo juostą? Nufotografuoto daikto paviršiaus faktūra, beje, geriausiai išvelgiama ne spalvotose, o juodai baltose fotografijose, nes spalvos ir atspalviai savo margumu blaško dėmesį ir klaidina akį.

Ir štai čia netikėtai atsiskleidžia pamatinis, metafiziškai fundamentalus *paviršiaus* ir *paraštės* ryšys: kiekvieno tūriško daikto – tokie yra visi tikrieji, nežmogiški, daiktai – *paviršius* ir yra jo „paraštė“, o stereometrinę daikto gelmę, į kurią filosofui ir fotosofui nevalia skverbtis, galėtume prilyginti neperregimam daikto branduoliui, centrinei daikto daliai, kuri, sakytume, visa prirašyta kažin kokiais slaptiniais, niekaip neperskaitomais rašmenimis, saugančiais absoliučią daikto paslaptį, tapatybę ir autonomiją. Deja (o iš tikrųjų – ačiū Dievui), mums, mirtingiesiems, šis „raštas“ yra visiškai nebylus – bandančiam jį šventvagiškai šifruoti įžuliam kodo laužytojui ne tik neišryškėja jokia to „rašto“ prasmė, bet galų gale sunai-

kinamas ir pats nežmogiškas daiktas: susidaro įspūdis, jog šis, lyg saugodamas savo, kaip neperregimo ir neiššifruojamo substancinio individo, paslaptį, savo transcendentinį skaistumą, ryžtasi veikiau šifravimo metu susinaikinti nei būti įsibrovėlio iššifruojamas. Tai reiškia, jog vienintelė mums moraliai ir teisėtai pasiekiamo nežmogiško daikto esmė, būtent metafizinė esmė, kurią mes, mirtingieji, gerbiantys daikto paslaptį ir autonomiją, esame pajėgūs – ir turime teisę – perskaityti, perskaityti taip, kad nesunaikintume paties nežmogiško daikto, yra užrašyta jo *paviršiuje–paraštėje*, kurioje – ir tik joje – glūdi ir visa mums prieinama transcendentinė daikto gelmė.

Vadinasi, baltas popieriaus lapas, turintis centrinę, įprastu žmogišku raštu prirašytą, bet dažniausiai jokios prasmingos žinios nepranešančią – ir būtent dėl to „nebylią“ – dalį, ir tuščią, nors neretai kaip tik dėl šio tuštumo savaip iškalbingą periferinę dalį – paraštę, gali būti suvokiamas kaip plokščias, dvimatis nežmogiško stereometrinio daikto *atvaizdas*: juk nežmogiškas daiktas taip pat turi centrinę, „prirašytą“, dalį, į kurią nevalia skverbtis (nes, kaip minėjau, daikto branduolyje slypinčių rašmenų perskaitymas reikštų daikto paslapties atskleidimą, autonomijos pažeidimą ir galų gale paties daikto, kaip substancinio individo, sunaikinimą), ir „beraštį“, tarsi paraštė tuščią paviršių, kurį – ir tik jį – leista glamonėti filosofo ir fotosofo akims – kūno akims ir matančio mąstymo akims, nes būtent ši nežmogiško daikto *paraštė–paviršius* ir leidžia susipažinti su daiktu jo nepažįstant technine prasme – nesunaikinant jo substanciskumo ir paslapties.

Arvydas Šliogeris dažnai įvardija savo mąstymą kaip *paviršiaus filosofiją*. Tačiau tai nėra lėkšta, paviršutiniška filosofija: panašiai kaip metafizinė nežmogiško daikto esmė ir transcendentinė jo gelmė atsiveria tik daikto paviršiuje, taip ir metafizinė Šliogerio filosofijos gelmė atsiskleidžia ne mąstytojo svarstymuose apie kokias nors abstrakčias „esmes“ ir mistines „gelmes“, nes tokių išprotavimų Šliogeris nemėgsta ir apskritai jų nepripažįsta, o matančiuose mąstymuose

apie nežmogiškų daiktų paviršių – ir tiesioginiuose fotosofiniuose šių paviršių regėjimuose. Būtent todėl ir sakau: tai paviršiaus mąstymas – *paviršiška*, bet jokių būdu ne *paviršutiniška* filosofija.

Įstabiausia tai, jog *paviršiaus* ir *paraštės* ryšys, kurį išvelgti nėra taip lengva, leidžia dar aiškiau suvokti, kodėl *Lietuviškųjų paraščių* autorius taip pamėgo stebėti pasaulį „Dievo akimi“ ir kodėl filosofijos ir fotosofijos giminystės tema jo mąstyme virto viena pagrindinių. Be to, kaip tik šis paviršiaus ir paraštės ryšys leidžia geriau suprasti ir fundamentalų, tiesiog instinktyvų mąstytojo nepasitikėjimą raštu ir kalba apskritai: prirašyta centrinė lapo dalis yra nebyli taip pat, kaip ir anapus juslinio paviršiaus slypintis bei mirtingajam neįžvelgiamas nežmogiško daikto centras.

Ir tik puslapių paraštės visada pasilieka iškalbingos – kaip ir nežmogiškų daiktų paviršiai...

Lietuviškųjų paraščių tekstai elegantiškai sugrupuoti į tris dalis. Jų pavadinimai – „Lietuviški padūsavimai“, „Dievo akis“ ir „Filotopijos horizontas“. Nors visoms trimis dalims priklausančiuose įvairių žanrų rašiniuose esama ir filosofinių, ir fotosofinių elementų, kurie sujungti į neišardomą visumą, būtent antrojoje dalyje – tai rodo ir jos pavadinimas – fotosofinis žvilgsnis tampa absoliučiai vyraujantis, o įprastinei filosofijai, arba filosofijai siauresne prasme, atstovauja pirmoji ir trečioji rinktinės dalys. Tai, beje, jokių būdu nereiškia, jog antroji dalis, „Dievo akis“, nėra filosofinė – ypač jei filosofiją suvoksime plačiąja prasme: juk visa, ką rašo Šliogeris, galų gale yra *filosofija*, pati gryniausia ir aukščiausio rango, tačiau, kita vertus, ji *visa*, o ne tik ta jos dalis, kurios tiesioginiu objektu tampa fotosofija, akivaizdžiai yra *fotosofinė filosofija*. Tačiau jei filosofijos ir fotosofijos skirtimi vis dėlto nuspręsimė ir toliau remtis, kartu suvokdami tam tikrą jos dirbtinumą ir sąlygiškumą, pastebėsime, kad pirmoji ir trečioji rinktinės dalys, kurios yra *filosofinės* siauresniąja prasme, tarsi „paraštės“ iš abiejų pusių gražiai apsupa

vidurinę, *fotosofinę*, dalį: ši kompoziciniame rinktinės centre – tarsi fokusavimo židinyje – atsiduria taip, lyg pati būtų fotografuojamas objektas, į kurią krypsta „Dievo akis“. Atrodo, jog „Dievo akis“ trokšta išvysti save pačią...

Tai ne atsitiktinumas, o labai įdomus ir išradingas kompozicinis sprendimas, dar labiau išryškinantis filosofijos ryšį su paraštės fenomenu, o kartu – pamatinį regos ir fotosofinio žvilgsnio į tikrovę centriškumą.

Pirmoji ir trečioji rinktinės dalys, būdamos fotosofinės dalies „paraštės“, knygos kompozicinės sąrangos požiūriu yra simetriškos, bet ši simetrija nėra absoliuti, monotoniška: „Lietuviški padūsavimai“, apskritai žvelgiant, parašyti minorine tonacija, o „Filotopijos horizontas“ – mažorine. Švelniai – nostalgiskai ir melancholiškai – pesimistinę pirmosios dalies nuotaiką atskleidžia ne tik „Lietuviškų padūsavimų“ tekstai, bet ir pats jos pavadinimas, o saikingą, atsargų optimizmą, būdingą trečiajai daliai, vėlgi liudija ne tik joje išsakomos viltingos filosofinės įžvalgos, bet ir šios dalies pavadinime regima programinė nuoroda į filotopiją bei viltį liudijanti plati panoraminė perspektyva, kurios nuojautą atpažįstame horizonto sąvokai būdingose erdvumo, laisvės ir vilties konotacijose.

Pirmosios dalies tekstus vienija tai, kad beveik visi jie skirti personalijoms. Antai pirmajame filosofiniame etuide „Laisvojo šaulio taku“ Šliogeris kalba apie Vytautą Kavolį, jo laisvos laikysenos neįprastumą, marginalumą ir net tragiškumą, kontrastingai išryškėjančius baudžiauninkiško daugumos lietuvių, neišskiriant nė vadinamųjų intelektualų, *ne-sąmoningumo* fone. Laisvai pasirenkama šaunamos strėlės trajektorija, kuri čia iškyla kaip kavoliškos sąmoningumo trajektorijos simbolis, autoriaus priešinama pastoviai, nekintamai konformistinio judėjimo orbitai, kuria per gyvenimą keliauja miesčionis. Nemažos apimties esė „Tragiškasis herojus ir lietuviškoji jo atmaina“ svarstoma apie tragišką, bet vis dėlto *nepa-*

kankamai tragišką Antano Maceinos, kaip savąją epochą, ypač lietuviškosios provincijos menkystę praaugusios asmenybės, filosofinę laikyseną, taip pat apie jo, kaip ganėtinai – nors vėlgi *nepakankamai* – nepriklausomo mąstytojo, drąsą ir bailumą, apie jo filosofinius ieškojimus, su kuriais reikėtų sieti moderniosios lietuvių filosofijos, paženklintos tam tikru, tegu ir nelabai ryškiu, autentiškumo ženklu, ištakas ir apskritai lietuvių filosofijos bandymus autentiškai startuoti. Etiude „...Tokia graži, tokia mirtinga...“, kurį laikau tikru filosofiniu ir literatūriniu Arvydo Šliogerio šedevru, mąstoma apie Viktorijos Daujotytės „perrašus“, kitaip tariant, iš tiesų *ne-eil-*inius *eilė-*raščius, kurie, kaip parodo autorius, yra tokie tikri, tokie pranašiški ir atveriantys visokeriopą mūsų regą, kad juos galima laikyti Poetės ir Regėtojos „persirašytais“ ar „nusirašytais“ iš tylių ir tyrų bežodės Transcendencijos Knygos paraščių, neprirašytų jokių žmogaus raštu. Šiame įstabiam tekste Šliogeris taip pat atskleidžia esminę filosofijos ir poezijos, filosofinės kalbos ir poetinės kalbos skirtumą, bet kartu – ir tam tikrą pamatinį, labai subtilų *autentiškos* filosofijos ir *autentiškos* poezijos panašumą. Recenzijoje „Platonas Marijos žemėje“ autorius kalba apie lietuviškuosius Platono filosofijos tyrinėjimus ir vertimus, taip pat apie sunkumus, su kuriais Lietuvoje susiduria senosios graikų filosofijos puoselėtojai, siekiantys įauginti heleniško mąstymo daigus filosofijai nederlingoje lietuviškoje dirvoje. Šiame tekste Šliogeris įdomiai svarsto apie bandymus ne tik Platoną „moksliškai“ tyrinėti, bet ir lietuviškomis akimis išvysti, sakytume, pačią Platono filosofijos *idėją*. Pirmąją rinktinės dalį užsklendžiančiame etiude „Mažvydas ir Lietuva“ išryškinami Martyno Mažvydo, anot Šliogerio, tikrojo modernios lietuvių tautos ir valstybės kūrėjo, nuopelnai Lietuvai, svarstoma apie kalbines lietuviškojo politinio etoso ištakas, tam tikrą Lietuvos kaip politinio organizmo dirbtinumą, sintetinį (kalbinį) jo pobūdį, pagaliau apie miglotą ir net – jei tikėsime autoriumi – itin niūrią Lietuvos valstybės ateitį. Šis „Lietuviškų padūsavimų“ tekstas yra pats minoriškiausias, o jo

pabaiga, ypač prierašas, beveik apokaliptiškai pesimistinė. Vis dėlto „Lietuviški padūsavimai“ užbaigiami ne beviltiškumo, o veikiau vilties atodūsiu: interviu forma parašytuose filosofiniuose pamąstymuose „Mano dievas yra šio pasaulio dievas“, tekste, kurį galima laikyti netikėtu filosofiniu Šliogerio atsivėrimu ne tik A. Dainiui, bet ir visiems mums, mąstytojas save įvardija kaip religingą, nors tradicines religingumo formas griežtai atmetantį žmogų, pateikdamas visą savo imanentinę tikrovę persmelkiančio šventumo sampratą. Tai tarsi filosofinė iškiliausio mūsų mąstytojo išpažintis, kurioje jis, atsigręždamas į praeitį, trumpam sustoja prie svarbiausių savo gyvenimo kelio riboženklių, atskleisdamas tas pamatines egzistencines patirtis ir sąlyčio su filosofine tradicija akimirkas, kurios savaip lėmė šliogeriškąjį pasaulio regėjimo būdą. Rūpestis dėl šio visiems mums įprasto pasaulio, kuriame kas rytą pateka saulė, o kas vakarą – žvaigždės, pasaulio, kur pažemiu vilnija rūko skraistės ir aukštu dangumi plaukia debesys, pasaulio, kurio giliuose slėnių duburiuose lapoja medžiai ir čiurlena upeliai, o staiga užėjus audrai blyksi žaibai ir griaudi perkūnijos, – taigi būtent rūpestis dėl šio pasaulio, kurį Šliogeris panašiai kaip Platonas galėtų pavadinti kosminiu dievu, gyva kosmine būtybe, ir gimdo tai, ką įvardytume kaip imanentinį *Lietuviškųjų paraščių* autoriaus religingumą.

Antroji knygos dalis „Dievo akis“ mus ne tik perkelia lyg į visiškai kitą pasaulį, bet ir paverčia tartum kitomis būtybėmis: kiekvienas virstame viena didele akimi. Pirmasis šios dalies tekstas „Apie fotosofiją“ yra pamatinis, programinis, jame Šliogeris svarsto apie pačią fotosofijos esmę, atskleisdamas *šviesos išmintį* kaip savitą, filosofijai giminingą ir daugeliu atžvilgių su ja sutampantį tikrovės regėjimo būdą. Antrąjį tekstą „Apie prošvaistę“, kuris labai stiprus literatūriniu požiūriu, jau nekalbant apie filosofinę jo jėgą, galima vadinti filosofine impresija: keletu poetiškai parašytų puslapių mąstytojas ne tik sukuria intymią, nostalgiską ir melancholišką

filosofinės išpažinties nuotaiką, bet ir lakoniškai, viena kita preciziška linija nubrėžia visą savo ilgo ir nelengvo filosofinių ieškojimų kelio trajektoriją, atskleisdamas tragišką, niekaip neįveikiamą filosofijos ryšį su kalba, kuri niekada neįstengia pateisinti filosofijos lūkesčių, netgi neišvengiamą filosofijos – o kartu ir būties – įkalinimą kalboje. Nors žodį „prošvaistė“, keliantį pozityvias, optimistines asociacijas, mes natūraliai siejame su „šviesiais“ dalykais, šioje įstabioje Šliogerio impresijoje prošvaistė iškyla kaip ambivalentiškas – iš pradžių kaip *nevilties, frustracijos, neišsipildymo*, ir tik paskui kaip trapios bei nedrąsios *vilties* ir *pažado* – ženklas. „Apie fotografiją Lietuvoje“ – tekste, parašytame interviu žanro forma, mąstytojas radikalai, jam būdingu ikonoklastiniu stiliumi iš fotosofinės perspektyvos griaua stereotipinį miesčionišką požiūrį į meną ir kūrybą, filosofinės kritikos objektu pasirinkdamas konkretų „meno“ ir „kūrybos“ atvejį – vadinamąjį *fotomeną*. Didelės apimties filosofiniame ar tiksliau tariant – *fotosofiniame* etuide „Lietuviškųjų ikonų meistras“, kuriame fotosofinė „Dievo akis“ fokusuojama į Romualdo Rakausko „ikonas“, Šliogeris gilinasi į pačią ikoną – „nekūrybiško“, nežmogiško daikto bruožus pasyviai priimančio atvaizdo – esmę, atskleidžia pamatinę, filosofinę ir fotosofinę prasmėmis reikšmingą ikoną priešingybę vadinamajam „meno kūriniui“, kurį „kūrėjas“ siekia kurti „iš nieko“. Šiame tekste įžvalgiai fotosofiškai svarstoma ne tik apie Rakausko, bet ir apie kitų dviejų fotografijos meistrų, kuriuos pačius be jokio pritempimo galėtume pavadinti fotosofais, būtent Algimanto Kunčiaus ir Antano Sutkaus, darbus, išryškinti jų savito fotosofinio nežmogiškos tikrovės – bei joje „nežmogiškai“ įsišaknijusio žmogaus – regėjimo panašumai ir skirtumai. „Prisiminimuose apie dabartį“, nedidelės apimties esė, kurioje aptariamos Kunčiaus *Reminiscencijos*, brėžiama pamatinė į nesugražinamą praeitį nukreiptos melancholiškos *atminties* ir intensyviai čiadabartiško – todėl ir pakylėtai linksmo – *prisiminimo* skirtis: Šliogeris įtikinamai parodo, kad meistriškos Kunčiaus fotografijos atveria nesenstančio,

nesibaigiančio akimirksnio amžinybę, todėl jų galbūt net nederėtų vadinti reminiscencijomis.

„Filotopijos horizontas“, kaip jau minėjau, yra optimistiškiausia rinktinės dalis. Be to, kadangi į ją sudėtuose tekstuose, palyginti su ankstesnių dviejų dalių rašiniais, daugiau dėmesio skiriama preciziškai filosofinei argumentacijai, nuosekliam ir visapusiškam filosofinių tezių pagrindimui, tai kartu ir teoriškai stipriausia – nors ir mažiausiai „fotosofiška“ – *Lietuviškųjų paraščių* dalis. Pirmasis – ir programinis – jos tekstas „Patyrimo link“, ko gero, yra svariausiai argumentuotas ir filosofiniu požiūriu solidžiausias visos rinktinės rašinys. Tai didelės aprėpties filosofinė studija, kurioje mąstytojas pagrindžia savąją – labai įdomią ir originalią – patyrimo sampratą, autentišką patyrimą susiedamas su autentiško filosofavimo – o kartu ir naujos, visiškai kitokios filosofijos – galimybės sąlyga, tuo pat metu atskleisdamas, kodėl mes, taip jaukiai jausdamiesi kalbos pamėklių, kurias taip mėgstame kurti ir kurių visiškai nebijome, pasaulyje, beveik paniškai bijome *nekalbinės*, kitaip tariant – *nežmogiškos* tikrovės, kurią mums atveria autentiška patirtis. Anot Šliogerio, tikros, autentiškos patirties baimė neišvengiamai tampa tikro, autentiško gyvenimo baime, nes be rizikos, kurią kelia akistata su Kitu, galų gale neįmanomas joks visavertis, egzistenciškai intensyvus žmogaus gyvenimas. „Kultūros pirmavaizdžiuose“ autorius įtaigiai kalba ne tik apie santykį tarp natūros ir kultūros, bet ir apie santykį tarp *prigimtinės, natūralios* kultūros, kurią galėtume pavadinti tikrąja kultūra ar tikrąja kultūros *gamta*, ir simuliuotos, sintetinės kultūros, kuri yra, Šliogerio žodžiais, šiuolaikiniam žmogui būdingo panhominizmo ir pankultūrizmo išdava. Mąstytojo įsitikinimu, šiuolaikinio žmogaus, kurį natūralu vadinti būtent *kultūros* žmogumi, pasaulyje apskritai pernelyg daug piktnaudžiavimo pačia kultūros sąvoka ir tuo, ką filosofine prasme nekultivuotas žmogus linkęs vadinti kultūra. Turėdami galvoje tai, kad lotyniškas

žodis *cultura* reiškia ne tik žemės dirbimą, žemės *kultivavimą*, bet ir tiesiog *gyvenimą* savo žemėje, galėtume pasakyti, jog šiuolaikinis žmogus pernelyg linkęs viską *kultivuoti*, bet nėra linkęs – matyt, nenori, o galbūt vėliau ir nemoka – tiesiog *gyventi*. Kultivuodamas visokius sintetinius savojo technopolio „augalus“, jis pats taip ir lieka *nekultivuotas, nekultūringas* klasikine tikrosios, *prigimtinės* kultūros prasme: visa galva paniręs į savąją „kultūrą“, jis pats ilgainiui pavirsta barbaru, *nekultūros* padaru. Kituose, gerokai mažesniuose tekstuose, įtrauktuose į šią rinktinės dalį, autorius mąsto apie dalykus, vienaip ar kitaip susijusius su autentiško patyrimo pavidalais, sintetiniais jo pakaitais ir grėsmėmis, kurias kelia autentiško patyrimo praradimas: apie radikalų filosofinio (įprasto, natūralaus) ir mokslinio (sintetinio, eksperimentiškai medijuoto) patyrimo skirtumą („Kantiškoji patyrimo samprata“), apie žmogaus vietą – ar bevietiškumą – technologinėje eroje („Žmogus technologiniame pasaulyje“), apie tiesos prigimtį ir pavidalus, apie spekuliaciją siaurai suprantama „tiesa“ ir jos terorą, taip pat apie kitokios, „silpnos“ ir „nesolidarios“, tiesos galimybę („Apie tiesą be galios ir solidarumo“), apie lemtingą ir neatšaukiamą filosofijos ir mokslo – vakarietiško technomokslo – priešpriešą („Filosofija *versus* mokslas“), apie globalizacijos fenomeno neapibrėžtumą ir efemerškumą („Globalizacija ir filosofija“). Paskutiniame šios dalies tekste „Teorija ir technologija“ pateikiama tokia filosofiška skarbi bei gili teorijos ir technologijos analizė, kokios lietuvių filosofijoje iki šiol neregėjome. Teorija – visų pirma *filosofinė teorija* kaip *filosofinė žiūra* – atskleidžiama kaip iš esmės vienintelis autentiškas mirtingojo sąlyčio su pasauliu kaip *nežmogiška tikrove* būdas, radikaliai priešingas kitam, radikaliai neautentiškam – technologiniam – būdai. Teorijos ir technikos, teorijos ir technologijos santykis yra mėgstama Šliogerio tema, pasikartojanti daugelyje jo veikalų. Kiekviename atrandame vis naujų įžvalgų, bet šiame tekste, aptardamas teorijos ir technologijos santykį, Šliogeris, galima sakyti, pranoksta save patį. „Teorijoje ir technologijoje“ aptinkame ir

įdomių įžvalgų svarstant apie teorijos ir technologijos skirtį pačioje technologijos teritorijoje, būtent *kalbos* teritorijoje, *žodžio* teritorijoje. Nors žiūra kalbos akimis, žodžio akimis, anot mąstytojo, niekada negali prilygti žiūrai įprastomis juslinėmis akimis, vis dėlto net ir pačioje kalboje, pačiame žodyje to, ką vadiname tikrąja teorija, tikrąja žiūra, gali būti daugiau arba mažiau. Šios Šliogerio įžvalgos yra labai vertingos kalbos filosofijos požiūriu. Būtina pažymėti, kad „Filotopijos horizonto“ tekstai, be sukrečiamai gilių filosofinių įžvalgų, yra įdomūs ir literatūrinė forma, ypač žanrine savo įvairove, nors po lyriškų „Dievo akies“ etiudų jie galėtų pasirodyti šiek tiek „sausesni“, asketiškesni. Tai tik rodo, kad šalta, gerokai abstraktesnė filosofinė mintis šioje rinktinę užsklendžiančioje jos „paraštėje“ vėl ima vyrauti, atsidurdama pirmame plane ir filosofinio santykio su tikrove centre.

Lietuviškosios paraštės – tai unikali rinktinė, kurios *nemarginalūs* tekstai, atskleidami visuminį Arvydo Šliogerio filosofijos vaizdą, atveda skaitytoją iki pačių jos pakraščių – egzistencinių ir metafizinių patirties *paraščių*. Čia mes *in nuce* regime visą didingą iškiliausio mūsų filosofo mąstymo panoramą – nors ir atsiveriančią kiek mažesniu masteliu nei didžiuosiuose jo veikaluose, bet toli gražu neprarandančią tikrojo savo masto.

Naglis Kardelis

Vilnius, 2010 m. rugpjūtis

Lietuviški
padūsavimai



Laisvojo šaulio taku

Šitiek bažnyčių, o kokia vienetė!

Albert Camus

Sąmoningumo trajektorijos – taip vadinasi viena Vytauto Kavolio knyga, kurioje bandoma įsiziūrėti į Lietuvos kultūros kelią ypatingu, pasakytume, kavolišku žvilgsniu, visur ieškančiu individualaus sąmoningumo ženklų ir proveržių. Istorija, kaip tam tikro kolektyvinio individo kelias, Kavoliui turi prasmę tik tiek, kiek šiame kelyje iš gyvenimo anonimikos, tarsi burbulai iš pelkės, iššoka pavieniai individai, pasak paties Kavolio, nepriklausomi žmonės. Monotoniškame istorinės atminties danguje kiekvienas toks žmogus nubrėžia ryškią trajektoriją; kiekvieno tokio žmogaus brėžiama trajektorija individuali – ji nesutampa nei su bendruomenės gyvenimo orbita, nei su kito nepriklausomo žmogaus mąstymo ir gyvenimo trajektorija. Atrodo, kad Kavolis, priešingai „laiko dvasiai“, buvo visai abejingas istorijai kaip kolektyvinio gyvenimo arenai. Atrodo, kad jam nekėlė prietaringos baimės ir nežadino pamaldaus pagarbumo nei vadinamieji istorijos dėsniai, nei istorinė būtinybė, nei apskritai visa ta masyvistinė istorijos samprata, kuriai, net su kažkio keisto mazochizmo priemaiša, atsidavė daugybė mūsų epochos intelektualų. Užtat Kavolis ir kalba ne apie sąmoningumo orbitas, o apie trajektorijas. Bendruomenės – kaip ir dangaus žvaigždynai – amžinai juda tuo pačiu keliu – orbitomis, o ne trajektorijomis. Net pavienė žvaigždė brėžia vis tą pačią liniją, niekada nekeisdama vietos žvaigždyno, kuriam priklauso, brėžinyje. Trajektorijomis juda tik meteoritai – akimirksniškai užsidegančios ir tuojau pat gęstančios žvaigždės. Bet kaip tik žmonių-meteoritų trajektorijos prikausto Kavolio

dėmesį. Galima spėti, kad net patį sąmoningumą Kavolis priskiria tik toms gėstančioms žvaigždėms – nepriklausomiems žmonėms. Skaitydamas jo raštus, niekur neaptikau minties, sąmoningumą priskiriančios kolektyviniams individams – civilizacijoms, tautoms, bažnyčioms, partijoms ar gyvūnų globos draugijoms. Kolektyvinis individas Kavoliui, atrodo, yra kiek panašus į archeozaurą ar molio luitą – tai, žinoma, individas, tačiau inertiškas, nebylus, sustingęs, nejudrus ir negyvas individas, valdomas tų pačių tamsių galybių, kurioms paklūsta okeanai ar sniego lavinos. Tai reikštų, kad Kavoliui bet koks ir visas sąmoningumas ateina iš paskiro individo, nepriklausomo žmogaus, pusės. Be nepriklausomo žmogaus nebūtų net pačios istorijos, jei, žinoma, istoriją suprastume kaip sąmoningumo trajektorijų visumą. O Kavoliui istorija, atrodo, yra kaip tik tokia. Užtat ieškodamas lietuvių tautos istorijos Kavolis tikisi ją užčiuopti būtent nepriklausomų žmonių gyvenime ir negausiuose tokių žmonių sąjūdžiuose. Jo aistra tiems nepriklausomiems sąmoningumo švyturiams kartais atrodo naivi ir net kelia graudulį. Štai minėtos knygos paskutiniame skyriuje Kavolis ryžtasi net suskaičiuoti, kiekgi moderniosios Lietuvos istorijoje būta tų nepriklausomų žmonių. Dosniai, net pernelyg dosniai, dalydamas nepriklausomumo indulgencijas, jis suskaičiuoja net 37 nepriklausomuosius, o be to, dar priduria: „Nepriklausomus žmones sovietinėje Lietuvoje kol kas susilaikysime neišvardinę. Jų, atrodo, daugiau tarp jaunesniųjų.“

Tai galbūt ši savotiška Kavolio aistra – aistra sąmoningumo meteoritams – kažką byloja apie patį tų meteoritų medžiotoją? Juk iškart galima pasakyti, kad tokia aistra Lietuvos kultūroje išties retas, jei ne unikalus, dalykas. Mintyse apmesdamas mūsų tautos didžiųjų kultūrininkų – taip pat ir tų, kurie yra Kavolio sąrašė, – sambūrį, jame nematau nė vieno, kuriam šitoks kavoliškas nepriklausomumas būtų rūpėjęs taip, kaip pačiam Vytautui Kavoliui. Nors pats žodis „nepriklausomybė“ moderniosios Lietuvos kultūroje ir istorijoje tapo tiesiog magiškas, nors šiam žodžiui sudėta daugiau intelek-

tualinių (ir net tik intelektualinių) aukų negu ponui Dievui, tačiau visiškai akivaizdu, kad nepriklausomybės fetišas ir anksčiau, ir dabar sąmoningai ar nesąmoningai siejamas su kolektyviniais dariniais – tauta, valstybe ar vadinamuoju valstybingumu. Tautos nepriklausomybė, valstybinė nepriklausomybė – taip, tai visiškai suprantama visiems, pradedant aukščiausio rango intelektualu, baigiant mažaraščiu kaimo kalviu ar traktorininku. Asmens nepriklausomybė, nepriklausomas žmogus: ne, lietuvių mąstysenai čia kažkas ne taip, kažkas stringa, kažkas, kuo springsti tarsi egzotišku vaisiumi. Kad nepriklausomas žmogus Lietuvos istorijoje yra egzotiška retenybė, *rara avis*, gerai supranta ir Kavolis. „Beveik kiekvienas nepriklausomas žmogus, – sako jis, – mūsų sąrašė buvo apsuptas nepasitikėjimu, dažniausiai – iš visų pusių. Kliuvo beveik visiems ir „iš kairės“, ir „iš dešinės“. Ir dar: „Atsakingo individualizmo sampratos tradicinė lietuvių kultūra apskritai neturėjo.“ (Skliaustuose pridursiu: nėra jokių požymių, kad tokia samprata egzistuoję ir dabar.)

Juolab įsidėmėtina, kad pačiam Kavoliui, be jokių išlygų laikui siam save neatskiriama Lietuvos kultūros ir istorijos ląstele, nepriklausomas žmogus – ir kaip egzistencinis tipas, ir kaip visuomenės idealas – buvo pati svarbiausia jo gyvenimo aistra. Taigi dar sykį paklauskime: gal ta aistra ši bei tą sako apie patį Vytautą Kavolį? Iš tikrųjų mus valdančios aistros tėra mūsų charakterio tęsiniai išorėn: ir pasaulyje, ir žmonėse, ir praityje, ir dabartyje mes ieškome tokių siluety, kuriuose atpažįstame save. Panašų traukia panašus – ši negudri išmintis buvo žinoma jau graikams. Galimas daiktas, kad nepriklausomi žmonės Kavolį traukė todėl, kad vyraujanti jo mąstysenos, jo jausmo ir aistros trajektorija irgi buvo nepriklausymas nuo bet kokių kolektyvinių junginių, įskaitant ir nepriklausomą tautą ar nepriklausomą valstybę.

Tačiau šitaip apibūdinti Kavolio asmenį, juolab jo vietą moderniojoje Lietuvos kultūroje būtų pernelyg paprasta, o iš esmės ir neteisinga, ypač turint galvoje, kad tą, mums net archetipinį, žodį

„nepriklausomybė“ mes, deja, dažnai siejame tik su negatyviomis konotacijomis: „ne“ jame neretai tampa semantiniu ir egzistenciniu svorio centru. Tie, kas skaitė Kavolio raštus, juolab tie, kurie pažinojo jį asmeniškai, žino, kad Kavolio natūroje šitokio apofatinio ar net nihilistinio „ne“ nebuvo nė pėdsako. Apie jį galima pasakyti tai, ką jis pats yra pasakęs apie savo mėgstamiausią kultūrinį herojų Vincą Kudirką, kuris „stovėjo ne prieš Nieką, bet prieš Nežinomybę, kurioje žmogus gali išskaityti tai, kam jis pajėgus. Tikėjimas yra Visko įkurdinimas Nežinomybėje.“ Kavolio nepriklausomybė buvo teigianti, o ne neigianti; ji buvo mylinti, o ne neapkenčianti; ji buvo saistanti, o ne izoliuojanti. Štai kodėl, mano galva, Kavolį mes irgi galime laikyti mūsų kultūros herojumi, savo rangu ir reikšme nenusileidžiančiu nei Kudirkai, nei kitiems mūsų nepriklausomiems žmonėms. Maža to, drįsčiau tvirtinti, kad kaip tik savo nepriklausoma laikysena, ir ypač ja, Kavolis tampa pavyzdine moderniosios lietuvių kultūros figūra, teisybė, kol kas dar periferine, kol kas dar svetima vėl pražydušiam mūsų „tautiniam charakteriui“ ir, deja, iškiliausiams to charakterio reiškėjams dabartinėje Lietuvoje.

Tai kas gi vis dėlto yra tas kavoliškas „nepriklausomas žmogus“ ir kokius šitokio žmogaus bruožus ne tik nubrėžė, bet ir įkūnijo pats Kavolis? Prieš keletą metų jis grįžo į Lietuvą visiems laikams; deja, grįžo ne į universitetų auditorijas, žurnalų redakcijas ar diskusijų klubus, o į Antakalnio kapines, prieš mirtį, per kelerius nepriklausomybės metus, suspėjęs intensyviai padirbėti ir mūsų auditorijose, ir redakcijose, ir diskusijų klubuose. Bet ar Kavolis sugrįžo iš tremties kaip kultūrinis archetipas, kaip pavyzdinė egzistencinė figūra, galinti telkti mūsų intelektines pastangas, kurių tikslas būtų toks, apie kokį svajoto pats Kavolis – laisvų ir atsakingų nepriklausomų žmonių bendruomenė; tokia bendruomenė, kurios niekada nebuvo, nėra ir nebus ir kurią įprasta vadinti laisva demokratine visuomene? Šis klausimas ne retorinis ir ne atsitiktinis; jis tiesiogiai siejasi su kavoliškuoju „nepriklausomu žmogumi“, su paties Kavolio egzisten-

ciniais bruožais ir pagaliau su Kavolio vieta moderniosios Lietuvos kultūroje. Juk akivaizdu, kad kavoliškasis bendruomeniškumo idealas – tai bendruomenė, sudaryta iš nepriklausomų žmonių. Tad, bandydami įsimažinti į paties Kavolio gyvenime ir kūryboje vyraujančius egzistencinius ir intelektualinius motyvus, galėsime suvokti ir mūsų pačių, t. y. dabartinės Lietuvos kultūrinės ir politinės situacijos, savitumą.

Kavolio gyvenime ir galvoje aiškiai išsiskiria du pagrindiniai motyvai, kuriuos galėtume pavadinti jo charakterio leitmotyvais arba svarbiausiomis jo natūros atšakomis. Pirmasis leitmotyvas – tai Kavolis mokslininkas, kultūros istorikas ir sociologas, civilizacinių procesų tyrinėtojas, žodžiu, grynasis teoretikas, akademinės veiklos baruose atsidavęs tam, ką dabar įprasta vadinti visuomenės ar žmogaus mokslais. Šioje srityje Kavolis nuveikė labai daug ir net Jungtinėse Amerikos Valstijose tarp kolegų turėjo didelį autoritetą. Vien todėl Kavolį galima lyginti su dviem iškiliausiais mūsų išeiviais, pasaulinio garso mokslininkais – Marija Gimbutiene ir Algirdu Juliumi Greimu. Kelerius metus prieš mirtį Kavolis nuolat, tarpais net ilgam laikui, sugrįždavo į Lietuvą ir savo mokslines idėjas perduodavo jaunesniems kolegoms – mūsų universitetų studentams ir doktorantams. Dabar sunku pasakyti, ar jau galime kalbėti apie Lietuvoje susiformavusią ar besiformuojančią Kavolio mokyklą, tačiau akivaizdu, kad jo įtaka buvo didelė ir, galimas daiktas, ateityje sulauksime subrandintų šios įtakos vaisių, nors aš tuo ir netikiu.

Nors Kavolio moksliniai laimėjimai dideli, man atrodo, kad ypatingą jo vietą moderniojoje mūsų kultūros istorijoje lemia ne jie. Iškilų mokslininkų mums niekada netrūko; netrūksta jų ir dabar. Man regis, kad mūsų kultūros ir visuomenės dabarčiai, o juolab ateičiai svarbesnis kitas Kavolio asmens ir veiklos leitmotyvas, susijęs su paties Kavolio egzistencine laikysena, kaip tik ir atitinkančia visą gyvenimą jo skelbtą „nepriklausomo žmogaus“ siekinį. Žinoma, mums sunku spręsti, kuris iš dviejų ryškiai akcentuotų Kavo-

lio gyvenimo leitmotyvų buvo svarbesnis jam pačiam. Galbūt nėra prasminga kelti ir kito klausimo: ar tie du leitmotyvai prieštaravo vienas kitam, ar Kavolį kamavo ta problema, kurią yra gražiai suformulavęs Greimas: „kaip galima bandyti suderinti savo vadinauosius mokslinius tyrinėjimus ir lietuvių tautą gyvai liečiančias problemas.“ Mažų mažiausiai neatrodo, kad tokią dilemą Kavolis būtų išgyvenęs labai dramatiškai. Žinoma, atsidėti grynajam mokslui ar kokiai nors profesinei, socialiai sankcionuotai veiklai, visiškai nesirūpinant gyvąja bendruomene ir jos bėdomis (šiuo atveju lietuvių tautos kryžiaus keliais), daug lengviau ir maloniau. Gryno mokslininko ar esteto ramybė – tai tikrai didelė pagunda, ypač atsidūrus toli nuo tėvynės, gyvenant tokiomis sąlygomis, kai ką nors pakeisti tėvynės likime gali atrodyti visiškai neįmanoma. Tyli, šaltakraujiška resignacija – taip, tai tikrai puiku, ypač kad tokiai pozicijai pritartų visų laikų Rytų ir Vakarų išminčiai. Tačiau, matyt, Kavolis nenorėjo ar negalėjo įsigyventi į rezignavusio išminčiaus vaidmenį. Išsižadėti aktyvios egzistencinės laikysenos tiek Lietuvos, tiek visos XX amžiaus civilizacijos nelaimių, katastrofų ir pervartų akivaizdoje Kavoliui būtų reiškę pasiduoti tam, ką jis pats vadina asmenybės korupcijomis – saugumo, provincializmo, ignorancijos, neįjautrumo ir pasyvumo korupcijoms. O dabar mes galime ramiai pasakyti, kad Kavolis tikrai nepasidavė nė vienai iš šių korupcijų ir visą gyvenimą liko kovotojas. Štai šį, dažniausiai tylų, nerėksmingą ir, žiūrint paviršutiniškai, nelabai veiksmingą kovingumo bruožą galėtume laikyti pirmuoju svarbiu nepriklausomo žmogaus, taigi ir paties Kavolio, bruožu. Kavolis buvo kovotojas, kuriam netrūko nei aistros, nei drąsos, nei atkaklumo. Tiems, kurie Kavolį pažinojo epizodiškai, gali pasirodyti, kad kovingumas apskritai negali būti laikomas šio žmogaus savastimi. Iš tikrųjų, atviro, isteriško, pompastiško kovingumo nematyti nei Kavolio raštuose, net pačiuose polemikiausiuose, nei juolab jo asmeninėje laikysenoje. Visada ramus, kartais net šaltokas, visada kruopščiai saugantis atstumą tarp savęs ir bendravimo par-

tnerio, niekada nekeliantis balso, korektiškas, mandagus, vengiantis net menkiausio familiarumo, o kartu atviras, linksmas, retkarčiais išleidžiantis nepikto, tačiau taiklaus ir giliai smingančio sąmojo spyglį – matyt, tokį Kavolį dažniausiai prisimena tie, kuriems teko su juo bendrauti kiek artimiau. Ir vis dėlto jis buvo kovotojas. Visų pirma kovotojas „prieš“: prieš politinį ir ideologinį terorą, prieš tuščią patriotinę ar internacionalistinę retoriką, prieš visokio plauko „politrukus“ – ir raudonuosius, ir juoduosius, ir trispalvius – ir politrukų psichologiją, prieš „tikratikius“ ar chunveibinus, išpažįstančius tik autoritarinį tikėjimą ir siekiančius tą tikėjimą primesti kitiems nesiskaitant su priemonėmis; galiausiai, tariant jo paties žodžiais, prieš „nemylimam daromą skriaudą“. Trumpai tariant, galima pasakyti taip: Kavolis kovojo prieš abstrakčius stabus ir ideologinę stambeldystę, atnešusią tiek nelaimių XX amžiaus žmonijai, taip pat ir lietuvių tautai. Reikia ypač pabrėžti, kad jam kėlė šleikštulį visos ideologijos – tiek religinės, tiek pasaulietinės, pradedant nacionalizmu bei katalikybe, baigiant – tai ypač svarbu – dogmatišku liberalizmu arba liberalizmu kaip ideologija.

Šią mintį pabrėžiu todėl, kad Kavolio priešininkai, oponentai ar net priešai ir išeivijoje, ir mūsųose jį jau paženklino „liberalo“ įspaudu, žinoma, tą „liberalą“ suvokdami taip, kaip kadaise jį suvokė Antanas Maceina – kaip užsimaskavusį komunistą, bedievi, kosmopolitą, tautos pamatų griovėją, nihilistą ir, žinoma, antipatriotą. Šitokį požiūrį į Kavolį puikiai išreiškia vieno išeivių – profesionalių patriotų – laikraščio ištraukėlė, cituojama jubiliejiniame Santos–Šviesos federacijos leidinyje: „Už paskaitą Toronte apie „Nužemintųjų patriotizmą“ V. Kavolis buvo kaltinamas išjuokęs Lietuvos Nepriklausomybės idealą, skelbęs išeiviją impotentiška ir supuvusia, skleidęs „absoliutinį nihilizmą“. Štai taip! „Liberalui“ jokių nuolaidų – toks profesionalių patriotų, ir užjūrinių, ir vietinių, ediktas. Bet aš dar sykį kartoju: Kavolis nebuvo liberalas dogmatiška šio žodžio prasme, nes, mano galva, nepriklausomam žmogui nepriimtinas

joks „izmas“, jokia kolektyvistinė doktrina, jokia religija ar ideologija, joks fanatizuotas kolektyvistinis tikėjimas, o dabar – ir videologija. Niekas kitas geriau už patį Kavolį nepaaiškins jo santykio su liberaliojo mąstymo tradicija, kurią, be jokios abejonės, jis gerbė, bet žinoma, gerbė pasiimdamas iš jos tai, kas buvo artimiausia jo paties egzistencinei laikysenai. Štai jo žodžiai: „Iš šios tradicijos kyla liberalumo kaip didžiadvasiškumo, dosnumo, atvirumo skirtingoms galvojimo rūšims, *generosity* reikšmė. (Jei anglų liberalizmas savo šaknyse turi šią *generosity* reikšmę, tai jos <...> nėra lietuviškame liberalizmo supratime).“ Taigi liberalizmas Kavoliui buvo priimtinas tik kaip asmeninė laikysena, kurios lemtingiausias bruožas yra aiškus, aristokratiškas *atstumo ir ribos* tarp savęs ir Kito matymas ir dygėjimasis plebėjišku familiarumu ar net chamizmu, prisidengusiu „demokratine“ frazeologija, o iš tikrųjų tironišku ir fanatišku. „Atsisakę ribų sampratos, ir liberalai gali tapti kultūriniais imperialistais“, – sako jis. Už tos nepriklausomam žmogui šventos, nepažeidžiamos ir nepažeistinos ribos kitas žmogus turi neatimamą teisę kitaip mąstyti, kitaip kalbėti ir kitaip jausti, melstis kitiems dievams, išpažinti kitokius tikėjimus ir galų gale net elgtis taip, kaip jam patinka, jei tik tas jo elgesys savo ruožtu nepažeidžia ribos, už kurios prasideda Kito teritorija. Savo egzistencinių galimybių ribos žinojimas yra dar vienas esmingas nepriklausomo žmogaus bruožas. O pats Kavolis tiesiog neįtikėtinais subtiliai jausdavo tą ribą ir savo raštuose, ir bendraudamas su kitais žmonėmis – tiek vienminčiais, tiek kitaminčiais. Taigi pirmiausia jis buvo kovotojas prieš bet kokią egzistencinės ribos pažeidimą, ir šitokią taurų budrumą galėtume laikyti liberalios laikysenos branduoliu. Visu savo gyvenimu Kavolis neigė vadinamosios tolerancijos ir jos skelbikų veidmainystę ir buvo visiškai teisingas: visų rūšių davatkų netolerantiškumui galima atsakyti tik vienu būdu – netolerancija, nes beribe tolerancija pasižymi tik kempinė – ji vienodai godžiai sugeria ir tyrą šaltinio vandenį, ir pamazgas.

Tačiau ar tokio kovotojo „prieš“ laikysenoje esama ko nors pozityvaus; ar liberalus Kavolio saikingumas neįstūmė jo į išdidžių „vienišo vilko“ vienatvę, kuri paprastai baigiasi romantiška rezignacija, panieka pasauliui ir pagieža žmonėms? Ar kavoliškame „prieš“ būta kokio nors „už“; ar jo skrupulingame, bet sykiu išdidžiame ir atrankiame pakantume būta to, ką jis pats mėgdavo vadinti „substancija“ – teigiančio veiksmo ir vyriško mąstymo energijos? Koks gi buvo kavoliškasis „už“, kuriuo, galimas daiktas, ir pasireiškia tikroji – kukli ir ironiška savęs pačios atžvilgiu – nepriklausomo žmogaus didybė, arba – jei vengsime pompastiškų žodžių – atkaklus nepriklausomo žmogaus padorumas ir drąsa; visų pirma drąsa – toji dorybė, kurią Winstonas Churchillis yra pavadinęs pačia svarbiausia žmogaus, ir pirmiausia vyro, dorybe, nes tik iš jos išauga ir jon įsaknytos visos kitos žmogaus dorybės.

Kad ir kaip būtų keista, savąjį „už“ Kavolis sieja su tikėjimu. Sakau „keista“, nes bent jau mums, neišėjusiems, pavyzdžiui, protestantiško stiliaus tikėjimo mokyklos, tikėjimas kažkaip savaime susijungia su kokia nors doktrininė tikyba, religija, ideologija ar partine priklausomybe. Savo raštuose Kavolis nuolat pabrėžia vieną lemtingiausių lietuvių kultūros, pirmiausia moderniosios, bruožų – radikalų, dažnai net tironišką kolektyvistinės mąstysenos vyravimą, net šviesiausius Lietuvos protus (beje, net didesnę dalį tų, kurie yra net Kavolio „nepriklausomųjų“ sąrašė) priversdavusį ir priverčiantį net nesąmoningai griebtis kokio nors kolektyvistinio stabo, o savo individualią egzistenciją ištirpdyti dogminio tikėjimo simboliuose (šitoks savasties išsižadėjimas labai iškilmingai vadinamas tapatybe) – nesvarbu, ar tas kolektyvistinis substratas būtų vadinamas katalikybe ar komunizmu, kaire ar dešine, konservatizmu ar socializmu. „Lietuviškas individualizmas ne toks stiprus, kad atsispirtų grupiniam uniformizmui, kada jo „rimtai iš saviškių“ pareikalaujama“, – sako Kavolis. Iš tikrųjų, tas mūsų individualizmas ne tik silpnas, bet ir komiškas, net apgailėtinas, nes vienintelė jo saviraiškos

vieta – privataus gyvenimo urvelis. Kai tik mūsiškis individualistas išeina į viešumą, jo individualizmas kažkaip savaime subliūkšta arba pasireiškia barbariškais pavidalais – savo tamsios jėgos pranašumo demonstravimu, silpnescio žeminimu, prievarta, bukagalvišku pasipūtimu, antpečių sindromu, chamizmu, instinktų atpalaidavimu, anarchiška savivale arba tokia saviraiška, kuri beveik neišvengiamai destruktyvi bendruomenės interesų požiūriu. Toks „girtas“ individualizmas jau savaime reikalauja pavalkų ir apynasrio, bizūno ir lazdos. O kai tik toks žmogelis pakirsta iš anarchiško individualizmo svaigulio, jis tuoju pat puola į doktrininio tikėjimo glėbį, na, o toks tikėjimas, pasak paties Kavolio, tėra „alkoholinio *apsisvaiginimo* atitikmuo (ekvivalentas). Galbūt „dvasinis sąjūdis“ – ir ideologija – lietuviams apskritai dažniausiai turi šią reikšmę.“ Šie Kavolio žodžiai parašyti beveik prieš pusę šimtmečio, tačiau mūsų Sąjūdžio istorija ir antrosios nepriklausomybės pamokos juos patvirtina šimtu procentų. Tai kiekgi mes pasistūmėjome į priekį nuo šimtmečio pradžios, jei ir dabar, tapę totaliai raštingi ir beveik visi gavę aukštąjį televizinį išsilavinimą, vos tik išsiblaivę po trumpalaikio anarchiškos laivės svaigulio, galvotrūkčiais puolame į kokios nors kolektyvistinės Mamos-ideologijos (tautizmo, katalikizmo, vadizmo) įščias, kaip ir mūsų seneliai išeiviai, 1920 metais sudarę Amerikos komunistų partijos smogiamąjį branduolį.

Žinoma, Kavoliui buvo visiškai nepriimtinas nei šitoks laukinis individualizmas, nei juolab autoritarinis tikėjimas, galiausiai kylantis iš individualios atsakomybės ir – tai svarbiausia – laisvės baimės. Visi autoritariniai tikėjimai tėra tik vergų ir balių prieglobstis. Bet tragiškiausia, kad doktrininis tikėjimas neišvengiamai, ypač kritiškomis bendruomenės gyvenimo akimirkomis, virsta teroru. Tokia lemtingiausia ir per žmonijos istoriją nuobodžia, atkakliai ir vienodai pasikartojanti autoritarinio tikėjimo metamorfozė: artimojo meilė virsta neapykanta kitaminčiui, laisvamaniu arba kitokį stabą garbinančiam žmogui. Kolektyvistinis stbmeldys tiesiog nega-

li gyventi be priešo; jei realaus priešo nėra, jis būtinai išrandamas; regimo priešo stoka kompensuojama neregimam priešui, iš tikrųjų lindinčiam ne fantastiškuose bunkeriuose, kur rezgami sąmokslai prieš žmoniją ir tautą, o paties tikratikio sielos tamsybėse. Aneliukei nuolat vaidenasi šetono pinklės; tautinei davatkai – komunistas arba kagėbistas. Išties keista bailio psichologija – tūnoti Mamos-ideologijos įščiose vienas jis negali; jam būtinai reikia dvynio, kurio jis galėtų neapkęsti, o progai pasitaikius – sunaikinti ir tuojau pat susirasti kitą dvynį, nuolat ir gyvybiškai jam reikalingos neapykantos objektą. Kavolis puikiai suvokia, kad „visų laikų žmogus <...> yra reikalingas pačion egzistencijon įsigrauziančio tikėjimo.“ Bet ne blogiau jis suvokia ir niekšybės pavojus, glūdinčius autoritarinėje tikratikystėje. „Kai tikėjimą išsijuosę teigia tie, kurie juo pateisina kiekvieną saviškių daromą nusikaltimą, tai tikėjimo afirmacija pasidaro obsceniškas aktas. <...> Tiktai tikėjimas galėjo pateisinti šešių milijonų žydų sunaikinimą nacinėje Vokietijoje; tiktai tikėjimas galėjo pateisinti milijonų buožių numarinimą stalininės Rusijos kolektyvizacijos nusikaltime“, – toks Kavolio verdiktas vis dar mielam mūsų širdžiai tikratikio fanatizmui.

Ir vis dėlto Kavolis atkakliai tiki, kad be tikėjimo pilnatviška žmogaus egzistencija neįmanoma. Tai koks tas kavoliškas tikėjimas, leidžiantis žmogui išlikti nepriklausomam, netgi „neaiškiam“, bet sykiu įpareigojantis būti jautriam kito žmogaus skausmui ir kančiai: tikėjimas, pripažįstantis kito teisę būti ne tik kitokiam, bet ir visiškai Kitam? Šitokią keistą tikėjimą Kavolis apibūdina štai kaip: „O daugiausia vilčių dedu į liberalinį tikėjimą, persunktą žmogiškosios egzistencijos neharmoningumo pajautimu.“ Tačiau man atrodo, kad žodis „liberalinis“ viską supainioja, nes šitaip apibūdinant tikėjimą vėl atsiranda ideologinis prieskonis. Kur kas geriau kavolišką tikėjimą nusako kitos dvi ištarmės, kuriomis Kavolis bando apibūdinti nepriklausomo žmogaus savijautą pasaulyje ir tarp žmonių. Tai „ironiška ištvėmė“, kuria pasireiškia „ne *kalbamas*, o *gyvenamas* tikėji-

mas“. Tos dvi ištarmės tiksliausiai nusako Kavolio egzistencinę laikyseną, kuri, mano galva, ir leidžia mums jį laikyti kultūrinio pavyzdžiu, teisybė, tokiu pavyzdžiu, kuris moderniosios lietuviybės gyvenime yra ne taisyklė, o reta išimtis. Užtat Kavolį būčiau linkęs laikyti mūsų tragiškuoju herojumi – žmogumi, nuolat neigiančiu tai, kas sudaro jo egzistencijos pagrindų pagrindą. Nepranokstamas tokio herojaus provaizdis yra Sokratas. Beje, Vakarų kultūroje tragiškojo herojaus tipas nėra retas, užtat toks herojus ten dažnai praranda savo tragiškumą. Bet Sokratas Lietuvoje – na, tai išties tragiškas reginys, nors Kavolis (kaip, beje, ir pats Sokratas) tokio tragiškumo nė nesistengia paversti tragedija, juolab melodrama. Būtent tokia „ironiškos ištvermės“ logika: tragiškoje laikysenoje kruopščiausiai puoselėti linksmybės, humoro ar net komiškumo kibirkštis. Kitiems dovanoti viltį ir aiškumo džiaugsmą; pačiam sau pasilikti neaiškumą, rezignaciją, o gal ir nevirtį Nežinomybės akivaizdoje. Matyt, tokia ir būtų „ne kalbamo, o gyvenamo“ tikėjimo esmė: ištvermingai puoselėti ironišką atstumą tarp to, ką kalbi, ir to, kas esi, niekada nesusitapatinti su „kietos“ kalbos matricomis, o kito žmogaus irgi netapatinti su jo kalbinėmis kaukėmis netgi tada, kai tas žmogus pats visiškai su jomis susitapatina. Štai tas Kavolio tragiškumas: ironija kalbos atžvilgiu, netikėjimas jokia kalbos matrica, jokia dogma, jokia formule ar lygtimi, jokių kalbinio tikėjimo simboliu. O kas čia tragiška – galima paklausti. Tragiška tai, jog Kavolis buvo intelektualas, kalbos žmogus, t. y. žmogus *ex officio* ir – tai svarbiausia – egzistenciškai turintis tikėti kalba, nes nieko kito jam paprasčiausiai nelieka. Štai kodėl – taip atrodo bent jau man – Kavoliui, kaip ir Sokratui, pats svarbiausias egzistencinis veiksmas buvo gyvas, čia ir dabar vykstantis bendravimas su gyvu, čia ir dabar esančiu žmogumi. Galbūt šitaip galėčiau paaiškinti tą ypatingą jauseną, kuri apimdavo (ir, atrodo, ne tik mane) bendraujant su Kavoliu. Jis kažkaip sugebėdavo nuo bendravimo partnerio neatsitverti kalbos siena ir pats nesusitapatinti su savo kalba, nors bendravimo terpė būdavo būtent kalba.

Tam tikra prasme jis niekada nekalbėdavo rimtai – pranašo, agitatoriaus, entuziasto, politruko, mokytojo ar net profesionalo tonu. Virš jo kalbos visada plevendavo neregimas, bet visada gerai jaučiamas geraširdiškos ironijos angelas; gal tai ir būtų tas *generosity*, kurį Kavolis priskiria tikram liberalui – laisvam ir drąšiam žmogui, aristokratiškai natūrai. Šiaip ar taip, net intensyviausiai kalbėdamas, pats Kavolis likdavo kažkur už kalbos ir visada svarbiausia būdavo ne tai, ką jis pasako, o tai, ko jis (būtent!) nepasako. Kavolio aiškume (nes jis juk buvo aiškumo apaštalas, ir tai natūralu, nes aiškumas yra kita ironiško neaiškumo pusė, *tai*, ko ironikas siekia bet kuria kaina, tačiau kartu tai, kuo jis labiausiai nepasitiki) svarbiausia būdavo neaiškumo aura, apgaubianti kiekvieną jo gestą ar žodį. Nuolat siekti aiškumo, bet niekada nebūti ir netapti aiškiam iki galo ir galutinai – nei sau, nei kitiems. Galimas daiktas, kad tokį svyravimą tarp momentinio aiškumo ir galutinio neaiškumo galėtume laikyti Kavolio savastimi, ypač kad jis pats XX a. istorijos ir žmogaus provaizdžiu laikė neaiškųjų žmogų. Nuo savęs pridurkime, kad neaiškūs žmogus nebūtinai turi būti istorinė kategorija, tam tikrą egzistencinę laikyseną susiejanti su tam tikromis istorinėmis aplinkybėmis. Man atrodo, kad neaiškumas nėra koks nors laikinas ar praeinantis žmogaus bruožas, jei tik turime galvoje aukšto rango žmogų, kurį Kavolis ir vadino nepriklausomu žmogumi. Juk nepriklausomo žmogaus situaciją lemia ne tik tai, kad jis negarbina kolektyvinių stabų, jiems nesimeldžia ir jais nepasitiki; galiausiai nepriklausomas žmogus nepriklauso net nuo savo susikurtų tikėjimo simbolių, kurių jis gali atsisakyti, jei to pareikalautų konkreti egzistencinė situacija, pavyzdžiui, kito žmogaus skausmas. Moralinis jautrumas, kuriuo vadovosi Kavolis, neleidžia įsitvirtinti gelžbetoninių principų bastionuose net tada, kai tie bastionai sumūryti savo rankomis. Nuolatinis judrumas, protėjiškas lankstumas, ironija bet kokios sustingusios būsenos atžvilgiu, skeptiška kiekvienos aiškumo salelės žvalgyba – matyt, tai irgi svarbūs nepriklausomo žmogaus bruožai. Todėl būti

neaiškiam kalbos terpėje nepriklausomam žmogui taip pat svarbu, kaip ir būti aiškiam egzistencinio apsisprendimo akimirkomis; būti suprantamam taip pat svarbu, kaip ir būti nesuprantamam. Ir gal tik tas unikalus sugebėjimas sulaužyti bet kokios kolektyvistinės ar asmeninės dogmos aiškumą ir tegali užtikrinti moralinį jautrumą konkrečiomis gyvenimo aplinkybėmis. Užtat Kavolis aiškiai suvokė ne tik neaiškumo pavojus, bet ir į neaiškumą įklimpusios, tačiau būtent todėl autentiškos žmogaus egzistencijos paradoksus. „Reikia aiškiai, – sako jis, – išreikšti savo neaiškumą visose jo dimensijose. Į aiškumą, paradoksaliai, jis tegali eiti savo neaiškumo išpažinimu.“ „Aiškiai išreikšti neaiškumą“ – galimas daiktas, kad kaip tik šia keista ištarme Kavolis tiksliausiai nusako savo – ir ne tik savo, bet ir visų nepriklausomų žmonių – laikyseną pasaulyje. Iš tikrųjų, aiškumą žmogui duoda tik „kieta“ kalba. Tačiau būdami kalboje, mes visada būname praeityje arba ateityje, bet kaip tik todėl atitrūkstame nuo gyvosios dabarties. Kad ir kaip būtų keista, praeitis ir ateitis mums visada aiškesnė už dabarties akimirką, nes tik šioje akimirkoje mes atviri nebylių galimybių erdvei ir privalome apsispręsti, neturėdami jokių „apriorinių“ nuorodų. Jei žodis „laisvė“ turi kokią nors realią prasmę, tai ši prasmė surakinta su dabarties akimirka ir jos neaiškumu. Laivei mus pasmerkia tik dabartis. Užtat bėgimas nuo laisvės visada susijęs su bėgimu nuo dabarties ir nuo dabartiškosios konkretybės, o laisvės baimė kartu yra ir dabarties baimė. Bailys niekada nebūna dabartyje. Užtat jis niekada nebūna konkretus, o dabartiškojo konkretumo stoką atsveria doktrininio simbolio aiškumu: konkreti kalba paslepia egzistencinį nekonkretumą, baimę apsispręsti čia ir dabar. Tačiau tik sugebėjimas apsispręsti, taigi tapti aiškiam konkrečioje egzistencinėje situacijoje, daro žmogų iš tikrųjų realų: smarkus įsibuvimas į dabarties akimirkos konkretybę ir yra tai, ką galėtume pavadinti žmogaus tikroviškumu. Atrodo, kad šitoks tikroviškumas Kavoliui buvo vienas svarbiausių, jei ne pats svarbiausias, žmogaus egzistencinio rango rodiklių. „Mūsų problema, – sako

jis, – yra surasti galimybę būti realiems dabartyje.“ Pats Kavolis šią galimybę įkūnijo nepriekaištingai. Kaip tik subtili ir visada labai tiksliai jo ironija *kalbinio* (dogminio, autoritarinio ar net pseudomokslinio) aiškumo atžvilgiu lėmė tai, kad Kavolis buvo ypač *realus* žmogus. Jis nesislėpdavo už kalbos kaukių; jis būdavo realesnis už kalbos kostiumą, kurį, žinoma, turėdavo dėvėti. Visada jausdavai, kad jis labai tikroviškas, kad gyvena ir esti labai „smarkiai“, kaip mėgdavo sakyti Kazys Boruta. „Aš esu; tu gali netikėti, ką sakau, bet negali nepasitikėti tuo, kad esu“, – ne sakydavo, o savo mįslingu buvimu šalia ir priešais tarsi teigdavo Kavolis: Sfinkso tikrovė, tikrovė, kurią duoda esmingas nesuprantamumas, visiškai Kito nesuprantamumas. Gal tai dar vienas nepriklausomo žmogaus bruožas, nes būti nepriklausomam kartu reiškia būti nesuprantamam ir ironiškai puoselėti savojo nesuprantamumo paslaptį – ir sau, ir kitiems.

Tai kas buvo ir kas lieka (jei lieka) Kavolis mūsų dabartinei lietuvybei ir Lietuvos kultūrai? Mūsų praeityje ir dabartyje pakanka patriarchy, tautos vadų, kankinių, šventųjų, davatų, fanatikų, kunigų, dievdirbių, mahatmų, piemenų ir avinų, bet joje beveik nėra nepriklausomų, laisvei pasmerktų žmonių, stovinčių ne ant stabų kojū, o ant savo kojų, matančių savo akimis ir gyvenančių savo aistros ritmu. Mūsų istorijoje daugybė tokių, kuriems viskas aišku ir kurie visada ir viską žino. Bet, deja, mūsų praeityje ir mūsų dabartyje beveik nėra *neaiškių* žmonių, sugebančių ironijos ugnyje sudeginti visus kolektyvistinius stabus ir nesibijoti savojo neaiškumo, iš kurio tik ir gali kilti tai, ką Kavolis vadina atsakingu individualizmu. Mūsų intelektualinėje istorijoje beveik nėra sokratiškojo tipo natūrų – žmonių, žinančių, kad patikimiausias jų prieglobstis yra nežinomybė, bet neišsigąstančių šitokio nesaugaus buvimo esmingojo neaiškumo ir gyvenimo paslapties akivaizdoje. Mano galva, Kavolis yra kaip tik toks žmogus. Užtat derėtų jį laikyti drąsiu žmogumi. Intelektinė drąsa – perfrazuokime Churchillį – yra svarbiausia intelektualo dorybė, nes tik iš jos kyla visos kitos intelektinės dorybės. Ir visų pirma

tai drąsa būti neaiškiam. Neaiškumas Kavoliui yra ne pasimetimo, o laisvės sinonimas. Laisvė pirmiausia jam yra negalėjimas ir nenoras susitapatinti su kokiu nors stabu – netgi su laisvės stabu. Man regis, kad Kavoliui kėlė šleikštulį bet kokia stabmeldystė, nesvarbu, kaip būtų vadinamas stabas – istorija, laisve, revoliucija, nepriklausomybė, tauta, dievu, meno kūrinium ar Europa. Būti neaiškiam Kavoliui reiškė suprasti, kad bet koks stabmeldiškas aiškumas tėra tik viena iš begalės žmogaus invalidumo formų. Užtat nemanau, kad tremtinio dalia, tekusi Kavoliui, jam buvo absoliuti nelaimė, stumianti į degradacijos kelią. Juk būti neaiškiam reiškia įsibūti į visų mūsų, mirtingųjų, pamatinę būseną šioje žemėje – ištremtį iš Rojaus. Laisvas žmogus, atsakingas individualistas, yra tremtinys visur; tam tikra prasme – net savo tėvynėje. Politinė tremtinystė tėra vienas tiksliausių mūsų neatšaukiamos žemiškosios tremtinystės simbolių. Būti tremtiniu visų pirma reiškia būti ištremtam iš aiškumo Rojaus, nes Rojus ir yra aiškumas, kurį dovanoja tikėjimas Stabą. Vytautas Kavolis nėra aiškumo patriotas. Jis neturėjo stabų, užtat buvo ir liko svetimas cukrinių avinėlių Lietuvai, kad ir kur ji būtų – Toronte ar Vilniuje. Visa savo aistringa natūra, visu savo konkrečiu buvimu Kavolis kartu su kitais santariečiais kovojo prieš svetimųjų ir savųjų politinę ir dvasinę priespaudą, prieš vergiškumą ir kolektyvistinį terorą, kad ir kaip jis reikštųsi – nacionalizmu, religingumu, profesionaliu patriotizmu ar „liaudies kontrole“. Šitoks vaidmuo labai sunkus, ir ypač Lietuvoje ar lietuviškoje aplinkoje, nes, pasak paties Kavolio, „prieš savųjų nešamą politinę ir dvasinę nelaisvę Lietuvoje niekada rimčiau, visos tautos mastu, nekovota.“ Karčios antrosios nepriklausomybės pamokos rodo, kad prieš savųjų nešamą nelaisvę rimčiau nekovojama ir dabar. Užtat vargu ar Kavolis taptų „savu“ dabartinėje Lietuvoje, jei dar būtų gyvas ir gyventų kartu su mumis.

Bet kaip tik Kavolio „svetimumas“ stereotipiniams tautinės mąstysenos bruožams, visų pirma kolektyvistinei ikonolatrijai, mano galva, daro jį tikroju mūsų kultūriniu herojumi. Lietuvos ateitis

lemtingai priklausys nuo to, ar „objektyviosios“ laisvės atmosferoje atsiras kritinė masė tokių žmonių, kuriuos Kavolis vadina atsaikingais individualistais. Be jų neįmanoma nei padori politika, nei padori ekonomika, nei padori kultūra. Nepriklausoma valstybė be nepriklausomų žmonių yra *contradictio in adjecto*. Tautos politinės laisvės garantas – niekuo nepakeičiamas garantas – tik laisvi individai, taigi būtent tokie laisvi žmonės kaip Vytautas Kavolis. Be jų visos kolektyvinės nepriklausomybės ir laisvės tėra muilo burbulas, sprogstantis nuo menkiausio išorinių jėgų prisilietimo. Kartą taip jau buvo nutikę. Vilkimės, kad kitą kartą bus kitaip, bet aiškiai supraskime, kad tokios vilties garantas tėra tas vis dar visai efemeriškas nepriklausomas žmogus, kurio provaizdžiu bent jau man buvo ir lieka Vytautas Kavolis.

„Angažuotas menininkas yra tik tas, kuris, neatsisakydamas kovos, atsisako tarnauti reguliarioje kariuomenėje, t. y. laisvasis šaulys“, – taip kadaise išsitarė Albert’as Camus. Kavolis nebuvo menininkas siaura šio žodžio prasme, kaip, beje, ir tas menininkas, apie kurį kalba Camus. Tačiau, be jokios abejonės, jis buvo laisvasis šaulys, atsisakęs tarnauti reguliariose kariuomenėse, bet pats gynęs kiekvieną gyvą būtybę, atsidurdavusią šalia jo. Artimo meilė jam buvo ne abstraktus principas, virstantis neapykanta tą pačią akimirką, kai paaiškėja, kad artimasis meldžiasi kitam dievui, o egzistencinė laikysena, kuriai jis buvo paprasčiausiai pasmerktas. Prisimindamas Kavolio sudarytą Lietuvos nepriklausomų žmonių sąrašą, lengva ranka norėčiau jį patį įtraukti į kitą – laisvųjų šaulių – sąrašą, kur Kavolis atsidurtų šalia Albert’o Camus, Hannah’os Arendt, Algirdo Juliaus Greimo ir kitų praėjusio šimtmečio žmonių, neturėjusių nė menkiausio talento neapkęsti artumoje tarpstančio pasaulio ir pasmerktų jį mylėti. Laisvųjų šaulių lemtis – meilė pasauliui, kuris nori neapkęsti ir būti neapkenčiamas, kuris nori niekinti ir būti niekinamas. Vytautas Kavolis yra vienas iš tų žmonių, kurie niekingam pasauliui priešina trapią meilės dovaną.

Tragiškasis herojus ir lietuviškoji jo atmaina

(Neolitinė Antano Maceinos apologija
su paleolitine tragiškojo gesto prologija)

A. Prologija

Jei tarsime, kad žmogaus gyvenimas šioje planetoje yra visiškai atsitiktinumas, jei pavienio individo būklė šiame pasaulyje tėra tik kosminių gaivalų krešėjimas ir susitelkimas į be galo trumpą ir visiškai nereikšmingą akimirką, jei rūšies egzistencija yra tokia pat efemeriška kaip ir individo, nes ir rūšis pasmerkta trukti tik akimirką, kosminiais mastais matuojant tokią pat trumpą kaip ir individo trukmės mirksnis, jei galiausiai pačius svarbiausius žmogiškuosius dalykus lemia tik išlikimo trukmė su jos surrealistiniu variantu – nemirtingumu, vadinasi, jei galutiniu hominido gyvenimo orientyru laikysime gryną ekstensyvumą, išsiskleidžiantį tuščiaviduriais didelės erdvės ir ilgo laiko matais, ar galėsime visiems šiems skaitmeniniams dydžiams taikyti mūsų širdžiai tokį brangų „prasmės“ matą, dovanojantį mirtingajam kažką, kas nesutampa nei su grynąja trukme, nei su beribės erdvės tuštuma ir kas leidžia tam mirtingiausiam iš mirtingųjų tarti ar bent jau manyti, kad vadinamasis jo gyvenimas yra kažkas daugiau ar svarbiau nei akmens riogsojimas, upokšnio čiurlenimas, medžio šlamėjimas, muselės zvimbimas ar vieversio giesmė ir kad, kaip sako Kantas, žmogus yra ir turi būti tikslas savaime, bet niekada – tik plaktukas, niekada – tik dievų ar stichijų žaislelis, toks pat juokingas ir apgailėtinas kaip ir skurdinė Onutė Jonelio Kvailelio rankose? Atsakymas, bent jau man, akivaizdus: jokie kiekybiniai matai, joks ekstensyvumas, jokios beprotiškos imperialistinės ar astrofizinės erdvės, jokios beribės trukmės, net-

gi vadinamasis nemirtingumas, jokie skaitmeniniai dydžiai negali žmogaus kilstelėti virš žmogiškosios būklės beviltiškumo ir galų gale jį sulygina su karkvabaliu ar netgi su akmens nuoplaiša, skriejančia absurdiškose astrofizinėse tuštumose arba subatominuose erdvėlaikiuose, kur visa tampa viena ir mirtingasis ištirpsta vadina- muosiuose laukuose, genuose, elementuose ar subatominėse duoty- se, o galų gale susilieja su ta terpe, iš kurios akimirka išsiskyrė – su visiška tuštuma. Jei tikėsime dabartiniais technomito stabais, nesun- kiai atsakysime į tris didžiuosius klausimus, puošiančius vieną praš- matnų Gauguino paveikslą: iš tuštumos ateiname, tuštuma esame, į tuštumą išeiname... Kiekybinis esinijos mitas, viską suspaudžian- tis į grynąjį ekstensyvumą, visą mano egzistenciją paverčia absurdo spektakliu, suvaidintu idioto vaizduotėje – taip sako Shakespeare'as ir Faulkneris.

Vadinasi, mums lieka tik intensyvumas, bet ne kaip laiko ar er- dvės „funkcija“, o kaip absoliuti akimirka, visiškai nepriklausanti nei nuo mato, nei nuo skaitmens, nei nuo trukmės, nei nuo mano gyvenimo plotų; absoliuti akimirka, galinti ištikti tokiaje pat ne- žyminiame plote kaip ir ji pati – nykstamai menkame *čia*, sulipusiame su tokia pat nykstamai menku *dabar*. Šioje intensyvumo akimirkoje nėra nei praeities, nei ateities, nei beprotiško laiko, matuojamo mi- lijardais vadinamųjų metų ar šviesmečių, nei tokios pat beprotiškos erdvės, matuojamos milijardais parsekų; joje nėra nei *buvo*, nei *bus*, nei vadinamojo „gimimo“, nei vadinamosios „mirties“, nei „jau ne“, nei „dar ne“, nei „ten toli už devynių jūrų“, nei „kada nors aš Jums parodysiu“, nei „Aš esu“, nei „palaimintųjų salų“, nei rojų, nei praga- rų, nei džiaugsmo kontinentų, nei pažadėtosios žemės, nei praras- tojo laiko, trumpai tariant, nėra to, ko niekada ir niekur nebuvo, ko niekada ir niekur nėra, ko niekada ir niekur nebus: tai absoliutaus intensyvumo akimirka, vienintelis mirtingojo absoliutas, kad ir kaip būtų keista, net jį patį paverčiantis absoliutu, žinoma, irgi trunkančiu tik akimirką, tačiau būtent tą akimirką akimirkai įsisteigia prasmė,

ne kaip kiekybinė uodega, prikabinta prie kokybinio kūno, o kaip pats šis kūnas, pasiekęs visišką pilnatį, panašią į Parmenido Sfairą ar į Platono Gėrio idėją.

Ar žmonija turi vardą tokiai absoliutaus intensyvumo arba absoliučios pilnatvės akimirkai? Taip, tas vardas, nors kilęs iš nežmogiškumo duočių ir netgi siejamas su dvokiančia keturkoje barzdota būtybe, egzistuoja: to vardo vardas vadinamas vardu „tragedija“. Tai graikiškas žodis, ir ši detalė labai svarbi, nes žodis išsaugo intensyvumą ir saktmės galią tik tol, kol jis nenutolęs nuo savo bekalbės pradžios, kol jame vis dar gyva pirmapradė absoliutaus nežmogiškumo patirtis, kylanti būtent iš absoliutaus intensyvumo akimirkos. Štai kodėl galima spėti, kad tik graikai įsismelkia į tragedijos kaip intensyviausio intensyvumo akimirkos centrą, kad tik graikai savaip „žino“ tragedijos esmę, savaip sutelkia mirtingojo egzistenciją į visiškos prasmės akimirka, kurios, kaip sako Platonas, užmiršti nebeįmanoma, todėl ją galima pavadinti net tiesos akimirka, o sykiu ir gėrio, ir grožio akimirka, vadinasi – mirtingojo absoliutu, supamu jo antipodo – kiekybinių gaivalų tuštumos, anestezijos, mirties žvaigždynų, skaitmeninės beprasmybės.

Tačiau kas tai – tragiškoji akimirka; kur glūdi tragedijos branduolys, kokia jos „esmė“, jei žodį „esmė“ apskritai galima susieti su žodžiu „tragedija“, spėjant ir tariant, kad, galimas daiktas, tragedija yra beesmė, kad įkritęs į tragiškąją akimirka, mirtingasis kaip tik ir iškrenta iš „esmės“ ir krenta į visišką beesmiškumą, sutampantį su visišku intensyvumu ir visiška prasme? Tragedijos kiltis labai paprasta: tai individo maištas prieš visuotinybę, kad ir kokia toji visuotinybė būtų, kad ir kaip reikštųsi, kad ir kaip būtų vadinama – materija, dvasia, politika, visuomene, religija, mokslu, dėsniu, bažnyčia, likimu, laiku, erdve, begalybe, visata, Dievu, o galų gale – kadangi visi visuotinybės pavidalai individui akivaizdžiai duoti tik kalboje – pačia Kalba. Turėdamas omeny šio graikams tokio lemtingo žodžio subanalinimą ir nukenksminimą dabartyje, triumfuojančių padu-

gnių imperijoje, dar pridursiu, kad tragedija yra ne mirties („tragiškai žuvęs eismo įvykyje“), o gyvenimo modusas, todėl tragediją sieti su mirtimi – komiška: tragiškasis herojus ir smulkus niekšas miršta vienodai. Be to, vertėtų pridurti, kad – kalbant labai tiksliai – nesama net tragiško gyvenimo, nes tragedija nepavaldi vadinamajam laikui ir gali trukti tik akimirką – tai tik nežymus mirtingojo gestas, ir visada gestas tuštumoje, netgi nematomas išorėje; tragiškasis gestas neduoda jokių tvarių rezultatų ir netgi gali nepalikti jokio pėdsako. Kasdienybės ir jos herojaus – banaliausio žmogaus, Naudos konkvistadoro – požiūriu, šitoks gestas visiškai bergždžias vien todėl, kad banalybės kareivis nujaučia, jog tragiškasis herojus pasmerktas bankrotui, ką, beje, puikiai žino ir tragiškasis herojus, ir šiuo požiūriu tragiškoji akimirka niekada ir niekaip negali būti kas nors kita nei pralaimėjimo akimirka. Kodėl taip? Atsakymas paprastas: individas bejėgis prieš visuotybės archeozaurą, o be to, net maištaudamas prieš visuotybę, jis negali nuo jos pabėgti, nes jo maištas išsiskleidžia tos pačios visuotybės įščiose, o labai dažnai netgi tos pačios visuotybės pavidalais, nes, kaip sako S. Kierkegaard’as, „visuotybė galioja kiekvienam, kita vertus, tą patį galima pasakyti teigiant, kad ji galioja kiekvieną akimirką“. Pridursiu: visuotybė galioja netgi tragiškojo individo maišto prieš visuotybę akimirką. Dar blogiau tai, kad individo maištas prieš visuotybę paremtas pamatinio nežinojimo prielaida: individo maištas gali būti tik negatyvus, ir tik tada tą maištą galima pavadinti tragišku; jei tik individas žino, dėl ko ar vardan ko jis maištauja, tas maištas nustoja būti tragiškas, nes bet koks žinojimas duotas tik visuotybės pavidalais. Štai kodėl tragiškasis maištas beesmis ne pagal aplinkybes, o visada ir visur: juk maištas gali turėti esmę tik tada, kai maištininkas remiasi kokia nors visuotybė, alternatyvia tai, prieš kurią maištaujama, o jei tragiškasis maištas visiškai negatyvus, jei tragiškasis herojus negali remtis jokia alternatyvia visuotybė, jis pasmerktas beesmiškumui, nes tik visuotybė esminga, o individas esmės neturi ir negali turėti. Šiuo

požiūriu tragediją galima nusakyti kaip beesmiškumo maištą prieš esmę arba kaip egzistencijos maištą prieš esmę, arba net kaip Nie-
kio, inkarnuoto individe, maištą prieš Būtį, inkarnuotą pergalingoje
visuotinybės imperijoje – Kalboje. Ir galbūt pats liūdniausias tragiš-
kojo maišto štrichas štai koks: maištaujantis individas iš anksto žino,
kad jis negali būti teišus ir vien todėl pasmerkta pralaimėti netgi
tada, kai tas pralaimėjimas išoriškai (Kitiems) atrodo kaip pergalė.
Šiuo požiūriu tragiškasis maištas beprasmis, ir tai didysis, niekaip ne-
pašalinamas tragedijos paradoksas: intensyviausios prasmės akimirka
mirtingajam dovanojama radikaliausia beprasmybė, žinoma, jeigu ji
matuojama tik kiekybine visuotinybės linuote. Bet juk kito mato
nesama. O jei taip, iškyla klausimas: koks gi tragiškojo maišto šalti-
nis, kur glūdi tragedijos šaknys, iš kokių naktų tas tragiškasis gestas
tuštumoje semiasi galių išsiveržti į visuotinybės dieną ir banalybės
šviesą; ir kodėl postūmis ryžtis tragiškajam gestui toks stiprus, toks
fatališkas, kad tragiškasis herojus tiesiog bloškiamas į jį, nepajėgda-
mas atsispirti net galingiausiam šios žemės įstatymui: išlik bet kuria
kaina! Jis pats, niekieno nespiriamas, šaukiasi mirties, nors – tai dar
vienas paradoksas – savanoriška maištaujančio individo mirtis dar
syki ir šįkart negrįžtamai bloškia jį į galutinę beprasmybę: juk mirtis
yra nebeatšaukiamas visuotinybės triumfas, o tragiškojo gesto postū-
mis visai priešingas – paneigti visuotinybės visagalybę. Kaip tik šitas
tragiškojo individo pasmerkumas mirčiai, o sykiu visuotinybės tri-
umfui, atidengia patį tamsiausią tragedijos kampą ir galbūt, deja, be-
viltišką tragiškojo gesto komiškumą – Sofoklis ir Aristofanas vienas
be kito gyventi negali, Don Kichotas be Sančos Pansos tėra tik pa-
prasčiausias pamišėlis – ir šitaip tragedijos pakylėtumą įstumia į Dos-
tojevskio pragarą: tamsi, aprūkusi dūminė pirkia, kampe voras dorėja
mušę, už stalo knarkia girtas muzikas. Juk, galimas daiktas, dabar
reikėtų ryžtis paklausti: o vis dėlto, kas gi stumia tragiškąjį individą
maištauti prieš visuotinybę, jei, akimirkai iškeldamas individualumo
vėliavą virš visuotinybės okeano, kitą akimirką individas vėl ištirpsta

tame okeane, o galiausiai yra įsiurbiamas visagalės mirties liūno – lygtas burbulas, staiga išnyrantis į pelkės paviršių, tuojau pat sprogstantis ir susiliejęs su amžinuoju dumbliu? Pirmasis atsakymas, atrodo, tikrai akivaizdus: tarp individo ir visuotybės taika neįmanoma iš principo – visuotybė, kad ir kokia ji būtų, naikina individą, skaido jį į dalis, deindividualizuoja, graužia, drasko, daužo, paverčia jį iš gabalų sudėstyta mašina, mechanizmu, agregatu, konglomeratu, trumpai tariant, gyvu lavonu. Visuotybės vardas – mirtis, o mirties vardas – visuotybė. Todėl maištaudamas prieš visuotybę, tragiškasis herojus kelia nesuitaikymo vėliavą prieš mirtį, ir ypač prieš mirtį, įsismelkusią į patį jo gyvenimo centrą, nes, kaip sako išmintingiausias visų laikų mąstytojas: tas pat būva gyva ir mirė, budintis ir miegantis, jauna ir sena, nes šitai pavirtę yra anuo ir ana tai vėl pavirtę šituo. Gyvybės intensyvumą lemia į patį jos centrą įsismelkęs mirties eksintensyvumas. O juk gyvybė sutampa su absoliučiu individualumu; nesama gyvybės apskritai; vienintelis gyvybės duoties būdas yra būtent individas, ir ne bet koks, o absoliutus individas, graikų pavadintas atomu. Todėl tragiškojo individo maištas prieš visuotybę nėra koks nors atsitiktinis kaprizas ar susigalvota, laisvai plūduriuojanti programa („Projektas“), įgyvendinama pagal kompiuterio arba Descartes'o matricą: kalbu, *ergo* esu. Tragiškojo individo maištas prieš visuotybę tėra tik pamatinio gyvybės maišto prieš mirtį padarinys: kadangi gyvybė pasmerkta nuolat, kas akimirka, grumtis su mirtimi, vienintelis gyvybės duoties būdas, gyvybės telkinys ir lizdas, vienintelė gyvybės vieta – absoliutus individas – pasmerktas maištauti prieš mirtį. Tačiau tik tragiškasis herojus išdrįsta šitą maištą paversti svarbiausia savo gyvenimo tema, o absoliuti dauguma mirtingųjų susitaiko su mirtimi, todėl vadinamasis gyvenimas pirmiausia ir dažniausiai tėra tik gyvo lavono konvulsijų virtinė. Juk tragiškajam maištui reikalingi du neįtikėtinais reti dalykai – drąsa ir laisvė, o pasakius tiksliau – su drąsa sutampanti laisvė ir su laisve sutampanti drąsa. Kadangi drąsa ir laisvė, pakartosiu, yra patys rečiausi dalykai mirtingojo egzistenci-

joje (pasak Aristotelio, žmogaus prigimtis dažniausiai yra vergiška), tragiškasis herojus irgi yra stulbinamai reta išimtis, beveik stebuklas, beveik neįmanomybė: gal todėl vienintelė prie tragedijos prisilietusi tauta – graikai – savo tragiškąjį herojų visur stato šalia dievų: aukščiausio rango mirtingajam gali prilygti tik nemirtingieji – gryno gyvybės principo krešuliai.

Dabar klausimas: kodėl tragiškuoju herojumi gali tapti tik žmogus; kodėl tik hominidas gali įeiti į maištaujančio prieš visuotinę individualumo akimirką, kodėl tik žmogus gyvybę gali supriešinti su mirtimi? Kodėl nesama tragiškų utėlių, tragiškų medžių, tragiškų vištų, tragiškų gorilų arba tragiškų zvonkių? Juk gyvybė nėra tik hominido monopolija, lygiai kaip ir vienintelis gyvybės duoties ir gyvenimo būdas – absoliutus individas, tas gyvastingasis herakleitiškosios ugnies liežuvis, išstrykštantis iš drumzlinos visuotinės, t. y. negyvybės, okeano. Juk niekas nepaneigs, kad štai šitas ažuolas yra individas, štai šita gorila individas, štai šitas seimo narys – individas, o štai šitas Tavo mylimas mopsas savo individualumu niekuo nesiskiria nuo Tavo paties individualumo; net štai šita infuzorija Augusta individuali. Maža to, jei ryškiausią individo apraišką vadinsime graikišku žodžiu *auto-nomija*, niekas negalės paneigti, kad kiškis kur kas autonomiškesnis už JAV prezidentą, vadinasi, intensyviau įėjęs ir į savo individualumą, o sykiu – ir į gyvybės centrą. Tad kodėl? Atsakymas, kad ir kaip būtų keista, irgi akivaizdus: nežmogiškajam individui visuotinė neduota jokių grynu pavidalu, su kuriuo individas galėtų susipriešinti, todėl ir sakoma, kad gyvūnas, juolab augalas ar mineralas (jau nekalbant apie seimo narį), neišsiskyres iš visuotinės, todėl pasmerktas gyventi amžinajame rojuje, kur, kaip žinoma, tragedijų nebūna: Tavo mopsas glūdi visuotinės iščiose, todėl ne tik nenori, bet ir negali tapti tragiškuoju herojumi. Nors būtent nežmogiškieji individai gryniau įkūnija gyvybę, nors būtent jie kur kas individualesni už hominidą, nors jų individualume susitelkusi gyvybė neturi nė menkiausių mirties priemaišų, jie niekaip

negali savo individualumo supriešinti su visuotinybe, o sykiu – savo gyvybės supriešinti su mirtimi. Štai kodėl nežmogiškieji individai savaip nemirtingi, todėl žmonijos chronotopijoje ne sykį tapatinti su dievais: gyvūnai stipma, dvesia, bet ne miršta, todėl mums net nešauna į galvą štai šitą pavianą, štai šitą žaltį ar štai šitą mopsą vadinti mirtinguoju. Kaip čia yra? Kodėl tik žmogus yra mirtingasis *par excellence* ir kodėl tik jis gali įeiti į tragiškąją akimirką ir retkarčiais tapti tragiškuoju herojumi? Atsakymas irgi akivaizdus: tik žmoguje mirtis yra įsismelkusi į patį gyvybės centrą; tos mirties vardas – Kalba, vienintelė akivaizdi ir daiktiškai apčiuopiama visuotybės duoties vieta. Kiek žmogus yra kalbanti būtybė, tiek jis yra mašina, vadinasi, visuotybės vietininkas, įkaitas ir auka, vadinasi – lavonas. Šitaip hominidas, išmokdamas kalbą ir tapdamas jos vergu, tampa gyvu lavonu; jis gyvas tiek, kiek išsaugo savo bekalbį individualumą, ateinantį iš nežmogiškumo pusės; jis miręs tiek, kiek susitapatina su „žodynu“ (o gal – su *žodiena*?), ateinančiu iš grynojo žmogiškumo pusės. O jeigu tikėsime Aristotelium, išsitarusiu, kad hominidas yra kalbanti būtybė, būsime priversti pripažinti unikalų žmogaus monstriškumą, lemiantį absoliučiai paradoksalią jo prigimtį – tą pačią akimirką būti ir gyvu, ir mirusiu, ir visiškai neskaidomu individu, gyvybės atomu, ir į nesuskaičiuojamus gabalus (iki pat „elementariųjų dalelių“ ar „kvarkų“, ar „genų“) kalbos peiliu supjaustytu mechaniniu agregatu – mirties vietininku, įkaitu ir vieninteliu jos ambasadoriumi šioje planetoje. Štai iš kur įžvalgiausi žmogaus prigimties vaizdiniai, kur kas tikslesni už naivų, netgi idilišką krikščionybės ir dabartinių ideologijų tapomą jo portretą: Sfinksas, Kentauras, Chimera, Gorgonė Medūza, Kirkė, Molochas, Tifonas, Terminatorius ir t. t. Taigi žmogui, ir tik jam, visuotinybė duota daiktiškai ir net kaip savotiška svetimybė, todėl tik kalbanti būtybė savo bekalbį individualumą gali supriešinti su kalboje inkarnuota visuotinybe, todėl tik kalbantis individas – kentauras – gali įeiti į tragiškąją akimirką, savąjį bekalbį individualumą blokuojamas priešpriešiais Kalbos ma-

šiniai – visuotinybės kristalui. Todėl tragedija visada yra ne kas kita kaip bekalbio individo maištas prieš kalbą, ir nesama jokių kitų tragedijų, išskyrus kalbos tragedijas. Tragiškasis individas yra tas, kuris maištuoja prieš Kalbą ir jos sargybinius, savo gyvybę, inkarnuotą jo individualume, priešindamas mirčiai, inkarnuotai jo paties kalboje. O kadangi kalba, kaip sakoma, diskursyvi (t. y. kaip ir kiekviena mašina, sumontuota iš dalių ar detalių), vadinasi, *sudaryta iš* sakinių, žodžių ir raidžių (ar hieroglifų), tragiškasis individas beveik visada maištuoja prieš kokį nors žodį ar prieš tą žodį priglaudusį kalbos lizdą, prieš *tam tikrą* visuotinybę: prieš „visuomenę“, prieš „bažnyčią“, prieš „valstybę“, prieš „ideologiją“, prieš „techniką“, prieš „mokslą“, prieš „globalizaciją“, prieš „kapitalizmą“, prieš „tautą“, prieš „dėsnį“, prieš „įstatymą“, prieš „vergiją“, prieš „materiją“, prieš „dievus“, prieš „blogio imperiją“ ir taip *ad infinitum*. Gal ir nebūtina pridurti, kad visi šitie visuotinybės fantomai egzistuoja tik kalboje ir niekada kur nors kitur, anapus kalbos.

Dabar bus aišku, kodėl individo tragiškasis maištas prieš visuotinybę žmonijos chronotopijoje visu radikalumu įvyksta tik vieną sykį – graikuose ir helenizuotuose romėnuose; dabar bus aišku, kodėl gryniausias tragiškojo herojaus tipas atsiranda kartu su brandžiais graikų poliais ir Romos respublika, o vėliau išnyksta ir, galimas daiktas, negrįžtamai; dabar aišku, kodėl net kaip literatūros žanras tragedija įvyksta irgi tik Graikijos poliuose (toli gražu ne visuose, o veikiau tik keliuose, žinoma, pirmiausia Atėnuose), o po to išlieka tik kaip bejėgiškas mėgdžiojimas, kaip žargonas ir būtent tik kaip „literatūros žanras“, pakankamai tiksliai nusakytinas dabartiniu žodžiu „trileris“. Aischilas, Sofoklis ir Platonas įkalbina tragiškąjį konfliktą; Senekos, Shakespeare'o ar Voltaire'o sukurti kalbos agregatai tėra tik trileriai, kurių pirmtakas, beje, irgi graikas, Euripidas, pirmasis tragediją paverčia trileriu ir šitaip parodo, kad tragiškojo maišto akimirka, kaip jau sakyta, yra unikali, neįtikėtina reta, net savaip vienkartinė. Bet kodėl graikai? Kodėl didžioji Antika? At-

sakymas akivaizdus, nors ir dviprasmiškas, nes galiausiai bet koks „kodėl?“ veda į nuobodžiąją begalybę, o be to – ir tai svarbiausia – reikalauja *kalbinio* atsakymo, nukreipto į *absoliutų bekalbiškumą*, pretenduoja visuotinybės būdu įsismelkti į absoliutų individualumą ir tokiu judesiu sunaikina savo „objektą“. Galiu tik konstatuoti akivaizdų dalyką: tik graikuose (tiksliau pasakius keliuose Graikijos poliuose – Efese, Kolofone, Milete, Atėnuose, Elėjoje) ir Romos respublikoje pirmą, paskutinį ir vienintelį kartą žmonijos chronotopijoje atsiranda individas kaip substancinė duotis, išsiskyrusi iš anonimiškos visuotinybės ir kaip tik todėl galinti susipriešinti ne tik su vienu ar kitu visuotinybės kalbiniu pavidalu, bet netgi – o tai išties stebuklas – su Kalba apskritai, taigi su „visa“ ir visokeriopa visuotinybe. Antigonė, Orestas, Oidipas, Ksenofanas, Periklis, Anaksagoras, Sokratas, Aleksandras ar Cezaris – tie absoliutūs individai – visi kaip vienas susivokia esą maištininkai prieš likimą, o žodis „likimas“ be konkurentų yra tiksliausias ar net vienintelis grynosios visuotinybės vardas, nors, žinoma, ne vienintelis: štai Talis įeina į metafizinį maištą prieš „vandenį“, Anaksimandras – prieš „apeironą“, Antigonė – prieš „įstatymą“, Orestas – prieš „papatį“, Sokratas – prieš „mitą“, Aleksandras – prieš „Aziją“, Cezaris – prieš „respubliką“. Nelygstamą individo susipriešinimą su visuotinybe geriausiai išreiškia du graikiški žodžiai, nuskambėję kartu su ikihelenistine Antika, o vėliau nutilę ir palikę arba nežymias žargonų bangeles, arba kalbos mumijas, arba ideologinius pliurpalus, – tai žodis „eleutheria“ ir žodis „autonomija“. *Eleutheros*, laisvasis, yra tas, kuris auto-nomiškai susipriešina su „vergo“ (jokių sociologinių konotacijų!) egzistencija, palenkta grynosios visuotinybės ritmams ir nuolat plakama visuotinybės bizūno: vergo egzistencija hetero-nomiška (hetera yra kekšė, taigi to metafizinio žodžio buitinis pirmtakas akivaizdus), vadinasi, priklausanti nuo Kito, įkūnyto ne kur kitur, o būtent Kalboje. Vergas visada yra tik Kalbos vergas, neišdrįstantis įeiti į tragiškąją su kalba susipriešinusio bekalbio individo akimirką, būtybę, *bijanti žodžio*

„mirtis“ (nors, kaip sako Sokratas, net iš tolo nežinanti ir negalinti žinoti, kas gi už to žodžio slypi – galimas daiktas, intensyviausia palaima), todėl pasmerkta ištirpti gyvo lavono topikoje. Kadangi *eleutheros*, laisvasis, kaip absoliutus individas, išsiskyręs iš visuotinybės ir net susipriešinęs su ja, pirmiausia maištauja prieš Kalbą, pats tiksliausias tragiškojo herojaus tipas, egzistavęs tik Graikijoje (net romėnai, šiuo požiūriu visai negraikiški), yra filosofas, unikali egzistencinė figūra, begalinio negatyvumo (ironijos, humoro ir skepsio) judesiu pasmerkta paneigti ne tik Kalbą, bet ir savaip viską, kas kaip nors yra, kas kaip nors duota mirtingajam, ir šitaip atsiverti grynajam Niekui (žinau, kad NIEKIO nežinau, sako Sokratas; NIEKIO nėra – pritaria jam Gorgijas): būtent NIEKIS yra absoliutaus individualumo kalbinis orientyras ir atitikmuo, ir net žodis „likimas“ tėra Niekio metafora arba paradoksalus Niekio vardas. Štai kodėl nelygstamu tragiškojo herojaus provaizdžiu ir pavyzdžiu turime laikyti Sokratą, tą begalinio negatyvumo riterį, įtvirtinusių besąlygišką individo pirmumą prieš visuotinybę, nors ne ką blogiau individo absoliutumą įkūnija ir Periklis, ir Aleksandras, ir Cezaris – „praktinio“ negatyvumo herojai, irgi įėję į patį tragiškosios egzistencijos centrą, irgi padarę tragiškąjį judesį – beviltišką gestą tuštumoje, visuotinybės paneigimo gestą, žaibiškai nutrintą budrių visuotinybės cerberių – Antipatro nuodų arba Bruto ir Kasijaus durklų. Todėl tik Antika turi didį mirtingąjį – ne kaip visuotinybės koncentratą, vadinamąjį „asmenį“ ar dar blogiau – „asmenybę“, ne kaip visuotinybės įgaliotinį ar visuotinybės monstrą (Napoleonas, Atila, Timurlengas ar Hitleris), o kaip absoliutų individą, susipriešinusį su „Likimu“, „Niekium“, „Tuštuma“, „Visuomene“, „Respublika“ ar „Azija“.

Iki graikų – laukinių visuomenėse arba Azijos despotijose – nesama net tragedijos užuomazgų, nes ir laukinio, ir azijato galutinis, švenčių švenčiausias siekis ir net imperatyvas – sunaikinti individualumo užuomazgas: šis individo susinaikinimo gestas vadinamas iniciacija arba išmintimi – tai susiliejimas su Dao, Dangumi,

Brahmanu, ištirpimas Nirvanoje, Vienyje, Pasaulio Sieloje. Šitie (ir tūkstančiai kitokių) individo susinaikinimo būdai be išimties ir labai iškilmingai vadinami Aukščiausiaja Išmintimi, o šiuo metu godžiai perimami „demokratinų“ Vakarų ir dar pačiais vulgariausiais pavidalais, pavyzdžiui, narkomanijos, alkoholizmo, psichošamanizmo, melomanijos, sportomanijos ar technomanijos modalumais. Teisybė, dabartinėms vakarietiškomis individo susinaikinimo formoms dirva buvo parengta daug anksčiau – tą akimirką, kai buvo pasakytas fanatiškas „NE!“ graikiškojo individo laisvei ir autonomijai. Šis įvykis pasirodė esąs toks lemtingas, kad netgi buvo įvardytas kaip Naujoji Era. Antigraikiškuose Vakaruose, panašiai kaip laukinių ir Azijos visuomenėse, tragiškojo individo situacija sunaikinama arba atviru teroru, arba klastinga ideologine indoktrinacija, žinoma, irgi teroristine. Tai padaro krikščionybė (ir tiesioginiai jos įpėdiniai – dabartinės ideologijos), „individo“ paradigmą pakeisdama „asmens“ (arba „asmenybės“) paradigma: juk ne taip kaip individas, išskylantis ir išsiskiriantis iš bekalbio nežmogiškumo stichijos, „asmuo“ tėra tik kalbos agregatas, kalbos mašina, kalbos mumija, kalbos lavonas ar geriausiu atveju kiaurai ideologizuotas kalbos mulkis, taigi kažkas visai priešinga graikų autonomiškam individui, laisvajam gyvybės kresuliui, vadinasi, tragiškajam herojui. Krikščionybės ir „modernųjų“ ideologijų metafiziniame centre išgraviruota tokia nematoma kriptograma: būti Kalbos vergu ne tik dorybė, bet ir aukščiausia laimė, kokia tik įmanoma šioje planetoje. Tačiau būti Kalbos vergu yra tas pat, kas būti mašina, ir kaip tik todėl antitragiškąjį krikščionybės siekinį beveik tobulai įgyvendina sėkmingiausioji jos erezija – technomokslas, mirtingąjį galutinai sutapatinęs su mašina, individą – ir žmogiškąjį, ir nežmogiškąjį – ištirpdęs Kalboje, pavertęs Kapitalu arba Genetiniu Kodu ir šitaip galiausiai atskleidęs tikrąją krikščioniškojo „Dievo“ esmę, kurios vardas „Kompiuteris“. Štai kodėl krikščionybė ir jos įpėdinis, technomokslas, pašalina tragedijos galimybės sąlygas, sunaikina laisvą ir autonomišką individą ir

išugdo unikalų hominido tipą – entuziastingą vergą, kitaip tariant, hominidą, savo vergišką būklę laikantį pavyzdine ir netgi pačia laimingiausia, nes būti kalbos mašina arba gyvu lavonu, be abejonės, yra didžiausia laimė. Šitai krikščioniškasis kalbos despotizmas padaro neįkainojamą paslaugą technologiniam despotizmui: krikščionis virsta „gamybine jėga“, dirbančiu robotu, giedančiu himnus savo grandinėms ir skelbiančiu, kad „dirbti“ ir „būti išganytam“ yra viena ir tas pat. Prakeiktoji būtinybė (*dira necessitas*) paverčiama laisvės ir laimės sinonimu, savaime suprantama, pirmiausia nurodančiu sunaikinto individo metafizinę būklę: juk į savo individualumą įėjęs individas negali būti laimingas iš principo ir tik todėl patenka į tragiškojo maišto akimirką. Kadangi Vakarai su savąja krikščioniškąja technologija sunaikina nežmogišką individualumo branduolį – nepranokstami tokio antiindividualistinio nihilizmo faktai ar veikiau simboliai yra, pavyzdžiui, vadinamasis „atomo suskaldymas“, šlovingasis Marxo hominidas kaip „visuomeninių santykių visuma“, „žmogaus (N.B. – ne individo!) teisių“ mašina, Genetinis Kodas, Kapitalas, Rinka – tragedija kaip pamatinės mirtingojo būklės galimybė, kaip žmogaus orumo ir išskirtinumo žymuo tampa nebeįmanoma; žmogaus rangas, pasak Hannah'os Arendt, nužeminamas iki karkvabalių, pagalių ar net mineralo lygmens. Bet žinoma individo, kaip sakyta, išskylančio iš absoliutaus nežmogiškumo tamsos, iš Absoliučios Transcendencijos centro, visiškai sunaikinti negali jokios krikščionybės, jokios technologijos, jokie kompiuteriai ar internetai ir net jokie konclageriai, o tai reiškia, kad netgi christotechnologiniame kolumbarijuje turėtų išlikti bent jau tragiškojo herojaus, tragiškojo gesto tuštumoje ir pačios tragedijos pėdsakai – deja (o gal laimei!?), tik karikatūrišku pavidalu. Kad apčiuoptume dabartinio, pseudotragiškojo, herojaus galimybės sąlygas, turime aiškiai perskirti du individo maišto prieš visuotinybę tipus. Apie pirmąjį, autentiškąjį, jau kalbėta: tragiškasis herojus yra individas, maištaujantis prieš visuotinybę dėl savo absoliutaus, nežmogiškojo, bekal-

bio, beesmio ir netgi tuščio individualumo; geriausiu jo provaizdžiu galėtų būti neklusnus Epikūro atomas, nežinia kodėl nukrypstantis nuo pergalingo visuotinybės kelio. Bet įmanomas ir kitoks individo ar pseudoindivido maištas: kai individas meta iššūkį visuotinybei ne dėl savęs, ne dėl to, kad įtvirtintų savo beesmį ir beprasmią individualumą, o tos pačios visuotinybės vardu, jos garbei ir didybei. Pasakysiu paprasčiau: pseudotragiškasis individas maištauja prieš vieną dalinę visuotinybę, jai priešindamas kitą dalinę visuotinybę, todėl galų gale vis tiek lieka visuotinybės vergu ir kalbos mašina. Pavyzdžiui, toks pseudoindividas gali maištauti prieš religiją, susitapatindamas su „ateisto“ kostiumu; „protestantas“ gali maištauti prieš „katalikybę“, „pagonis“ – prieš „krikščionybę“, „liberalas“ – prieš „komunizmą“, „laisvamaniškas“ – prieš „klerikalizmą“, „feministė“ – prieš „seksizmą“, „nacionalistas“ – prieš „kosmopolitizmą“, „socialistas“ – prieš „kapitalizmą“, „postmodernistas“ – prieš „modernizmą“, „airis“ – prieš „globalizmą“ ir taip *ad infinitum*, kadangi visuotinybės vardų vardas yra legionas. Tačiau toks maištas nėra ir negali būti tragiškas, nes tokioje situacijoje viena kalbinė kaukė maištauja prieš kitą kalbinę kaukę, vieno stiliaus kalbos mašina maištauja prieš kito stiliaus kalbos mašiną, vienas kalbos lavonas kariauja su kitu kalbos lavonu, vienas kalbos mulkis juokiasi iš kito kalbos mulkio, o – pabrėžiu dar sykį – tragiškoji akimirka yra bekalbio individo susidūrimas su visa Kalba, taigi, su „visa“ visuotinybe. Ir neišvengiamas pralaimėjimas... Štai kodėl dalinės visuotinybės vergo iššūkis kitai daliai visuotinybei niekaip, niekada ir niekur negali būti tragiškas; geriausiu atveju tokia priešprieša gali būti tragikomiška; štai kodėl christotechnologiniai Vakarai, pašalindami tragediją, jos vieton pakiša *melodramą*, daugybe ribinių atvejų virstančią operete arba, kaip sakoma dabar, muilo opera, Ekране galutinai susispaudžiančia į melodramatiškąją nešvankybę: visos „tragedijos“ dabar sukasi apie nelygstamai geriausią muilo rūšį, vienintelius tinkamus higieninius paketus, absoliučią kramtomąją gumą arba dieviškąjį Holivudo kekšės pasturgalį.

B. Apologija

Štai į tokią metafizinę sceną – joje vyksta melodramos, bet ne tragedijos – ateina mūsų kaimo Antanas Maceina; jis ateina iš tokios vietos, iš tokios metafizinės vietovės, kuri dar net ir nepriartėjusi prie tragedijos slenksčio ir net iš tolo nebrandina tragiškojo herojaus būtinybės ar net galimybės sąlygų, – iš klasikinės ikigraikiškojo stiliaus kaimo bendruomenės, šiaurietiškojo laukinių visuomenės varianto. Pati ši vietovė – kaimo bendruomenė, politinės egzistencijos prielaidų stoka, christotechnologinių gaivalų spaudimas – lemia Maceinos negatyvumo judesio kryptį: jeigu jo gyvenime galima ieškoti tragiškojo gesto pėdsakų, jie turėtų būti įspausti ne politinio, o „kultūrinio“ gyvenimo smėlyje. Kad ir kokia galinga būtų individo natūra, jo maištą prieš visuotinę galiausiai lemia vyraujantis jos pavidalas, išsiskleidžiantis anonimiškoje *das Man* stichijoje, iš kurios išsiskiria vienas ar kitas maištaujantis individas. Ano meto Lietuvoje toks vyraujantis visuotinės pavidalas yra religija, todėl Antanui Maceinai ir buvo lemta tapti maištininku prieš religinę visuotinę, panašiai kaip ir jo likimo broliui Vincui Mykolaičiui-Putinui. Šiek tiek liūdnas, truputėlį tragikomiškas šio maišto dokumentas – kunigystės kalvarijos, nueitos iki galo abiejų mūsų tragiškųjų herojų, maištas, tiesiogiai ir tiksliai paliudytas Mykolaičio, ir labai epizodiškai, jei ne kanceliariškai, – Maceinos. Man atrodo, kad Maceina, be didelių vidinių dramų nubraukdamas kunigystę, savaip tikslesnis ir radikalesnis už Mykolaitį, nes socialinio vaidmens pakeitimas geriausiu atveju gali rodyti tik į *galimą* tragiškąjį maištą, bet lygiai taip pat ir į banalią buitinę melodramą; kitaip tariant, nesutarimai su kunigyste patys savaime nėra joks tragiškojo maišto rodiklis, o jeigu vis dėlto juose stengsimės matyti tokio konflikto pėdsakus, jie bus toli gražu nepakankama tragiškosios egzistencijos sąlyga. Kad ir kaip būtų, visoje lietuvių tautinėje terpėje, mano galva, tik šios dvi figūros – Mykolaitis ir Maceina –

bent šiek tiek priartėja prie tos vietos, kurioje įsižiebta (ar gali įsižiebt) tragiškasis konfliktas, todėl galiu manyti, kad tik jiedu gali pretenduoti į tragiškojo herojaus koturnus. Paklauskime: kiek šios pretenzijos yra virtusios tikra egzistencine drama Maceinos atveju? Ar jo maištas prieš religinę visuotinybę atveda jį į tą vietą, kurioje esama tokių pavyzdinių tragiškųjų herojų kaip Antigonė, Ksenofanas arba Sokratas?

Pirmas tikslus Maceinos gestas, liudijantis jo maišto intensyvumą ir savaip rodantis jo natūros fundamentalumą, yra jo šaltakraujis ar net ironiškas požiūris į kunigystę, šiek tiek primenantis tokį pat šaltakraujį Sokrato abejingumą minios stabams. „Kunigas filosofas yra lygiai tokia pat gyvenimo netikša kaip ir kunigas poetas; pirmasis filosofuoja, antrasis eiluoja ne iš kunigiškos egzistencijos“, – sako Maceina savo vieninteliame bekompromisiame *filosofiniame* etuide, pavadintame „Filosofijos keliu“, šitai nubraukdamas bulvarinio stiliaus tragedijos sampratą ir netiesiogiai pasakydamas, kad tokio tipo konfliktai priskirtini operetinės melodramos stilistikai. Lygiai tą patį galima pasakyti ir apie antrąjį, Maceinos gyvenimą gerokai apkartinusį konfliktą su Katalikų bažnyčios ponais, kuriems Maceina, pasak jo paties, buvęs „gimęs eretikas“, „masonas“, „antrasis Lutheris“, trumpai tariant, kas tik nori, bet jokių būdų ne doras katalikas, o gal netgi ne krikščionis. Tačiau šis konfliktas mūsų šiek tiek pusiau detektyvinei temai irgi yra antraeilis: jis gali kažkiek paaiškinti, kodėl Maceina, aukščiausio rango teoretikas, kuriam anuo metu nė iš tolo negalėjo prilygti joks kitas su katalikybe bent jau koketuojantis kalbos žmogus, iki pat senatvės liko bėdžiumi, savo pirmąją „algą“ gavo sulaukęs beveik 60 metų, o iki tol valgė karčią išlaikytinio duoną. Bet štai Maceinos žodžiai, priverčiantys suklusti ir perkeliantys į daug gilesnę egzistencinę sluoksnį, galimas daiktas, visiškai priartėjantį prie tragiškojo konflikto šaknų: „Jei „teologiją“ suprasime tradiciškai kaip Bažnyčios pasiuntinybės veikmenį pažintinėje srityje – tik šitokia teologija turi prasmę – tai nesu *teologas*

ir niekad juo nebuva. “Argi Maceina nežino, kad išsižadėdamas krikščioniškosios teologijos jis kartu – ir neišvengiamai – išsižada ir visos krikščionybės, nes krikščionybė be teologijos būtų tas pat, kaip medis be šaknų; galbūt ir galima įsivaizduoti religiją be teologijos, gal, pavyzdžiui, žaltį, tigrą arba mešką garbinantis laukinis ir gali apsieiti be Logo, t. y. be kalbos, galbūt net graikų, kinų ar actekų religijoje teologija gali būti antraeilis dalykas, tačiau religijoje, prasidedančioje ir pasibaigiančioje ištarme „Pradžioje buvo Žodis ir Žodis buvo Dievas“, kitaip tariant, išgrynintos, sterilios, absoliučios, beveik matematinės kalbos religijoje teologija yra – ir turi būti – pats intymiausias jos branduolys, o jeigu teo-logas arba Žodis-Dievas, bent per milimetrą stumtelėjamas į metafizinės provincijos pusę, Kalbos religija virsta bekalbio stabo garbinimu, taigi, stabmeldyste, o dar ir antrarūše, nes veidmainiška, sakančia viena, o darančia visai ką kita. Tikras krikščionis turi būti radikalesnis net už ikonoklastus ir melstis net ne Knygai (nes Knyga irgi stabas ir netgi pats tikriausias), net ne Šventajam Raštui, o grynajam Žodžiui, tiksliau pasakius, grynajam signifikatui (lingvistų žargonu), neturinčiam nė menkiausio juslinio apvalkalo, taigi, signifikatui be signifikanto (nes ištartas, juolab užrašytas žodis jau yra ikona, vadinasi, stabas), o prie šitokio santykio su Kalba kaip Absoliučia Kalba arba Absoliučiu Žodžiu (Žodžiu-Dievu) gali priartėti tik teologas-matematikas, ir tai tik oportunistiškai, nes, deja, dar niekas, net krikščionys, net aibių teorijos kūrėjai, dar neišrado grynos antjuslinės kalbos, o be to, niekas (išskyrus šarlatus) nežino ir nesužinos, kaipgi pagauti grynąjį Žodį, nebeturintį ikoniškojo juslumo drabužių; niekas nežino netgi kaip toks „Žodis“ apskritai gali būti *duotas* į juslumą beviltiškai įklimpusiam mirtinajam, pačios hominido žemiškosios būklės pasmerktam pagauti tik juslines duotis. Štai kodėl Maceina, be išlygų išsižadėdamas krikščioniškosios teologijos, išsižada ir krikščioniškosios religijos, o sykiu ir religinės visuotinybės, visada ir visur duotos tik *kalboje*, savaime suprantama, tik teopoetinėje arba teomatematinėje kalboje.

Tai sokratiškas judesys, nes Maceina, kaip ir Sokratas, įeina į maištą prieš mito visuotinybę, šitaip visiškai priartėdamas prie tragiškojo herojaus gesto – gesto tuštumoje, ženklinančio absoliutaus individo stovėseną – bekalbę vienatvę. O tai, kad Maceina ypač nemėgsta mašininės tomistinės scholastikos (cituuju: „Lotyniškai dėstoma seminarijose filosofija, tiesa, gerokai pralavino mus lotynų kalboje, užtat nususingo mūsų mintį filosofijai. Lotyniška filosofija jaunuoliams (16–20 metų) yra tas pat, kas šiuo metu vokiečių pradžios mokyklų vaikams įvesta matematinė disciplina, vad. Mengenlehre – aibių teorija“. O štai seminarijos įspūdis: „Turinio atžvilgiu seminariinė mano laikų filosofija buvo griežtai *tomistinė*. Jokio galynėjimosi su kitomis pažiūromis nepatyrėme. Tiesa, vadovėlio autorius dažnai minėdavo Kantą <...> betgi savo kritiką suveddamas į nuolatą kartojamą posakį „*insipiens Cantius*“ – kvailys Kantas. Stiprėjo įspūdis, kad žmonijos mąstymo istorijoje nesą buvę išmintingesnio filosofo už Tomą Akvinietį ir kvailesnio už Kantą“) ir galiausiai patraukė Rytų link, vis labiau pasiduodamas bizantiškų-rusiškų paplavų kerams, rodo tik vieną dalyką – išpliurusioje Eurazijos mistikoje Maceina galėjo lengviau įsibūti į savo individualumą, kur kas efektyviau traiškomą tomistinės loginės mašinos krumpliaračių: šiaip ar taip, pelkėje žmogui vis maloniau murdytis nei buldozerio viduriuose. Kad ir kaip būtų, Maceina – labiau bekalbiu negu kalbiniu gestu – atstumia teologiją, lyg ir savaime atsidurdamas didžiausio, o savaip ir vienintelio mitoteologinio pseudomąstymo priešininko – filosofijos – teritorijoje. Ar toji teritorija be išlygų priklauso tai filosofijai, kurią įkūnija, pavyzdžiui, Ksenofanas, Sokratas ar Protagoras, sunku pasakyti, bet kad būtent taip ją įvardija pats Maceina, akivaizdu.

Bet štai antrasis, ne menkiausiai lemtingas, Antano Maceinos žingsnis tragiškojo gesto vietovės link – ne tik iš teologinės, bet ir iš technomokslinės ar veikiau iš technoteologinės visuotinybės išsiskyrusio, nors vis dar kalbančio individo arba, tariant paties Maceinos žodžiu, asmens ir asmeninio filosofavimo judesys. Religinės

visuotinybės (jos krikščioniškuoju pavidalu) kvaziteologinis pakaitas technologinio mito, t. y. mūsiškėje, situacijoje pirmiausia yra vadinamieji humanitariniai mokslai, nors, žinoma, ne tik jie. Visų šių mokslų esmė labai paprasta: milžiniško, tradicijos sukaupto kalbos masyvo purenimas, ardymas, draskymas, permontavimas pagal paprasčiausios kombinatorikos provaizdį; palaidi, metafizinėje tuštumoje sklendantys ir nuo gyvojo patyrimo visiškai izoliuoti grynosios kalbos (žargonų) gabalai iš pradžių sudaužomi, o paskui lipdomi į mašininio stiliaus agregatus – grynojo žargonų blokus. Visas šis nihilistinis kombinatorinis žaidimas vadinamas tyrinėjimu arba tyrimu. Pati pirmoji tokio „tyrinėjimo“ prielaida – tradicijos kalboje išlikusių gyvybės pėdsakų nutrynimas ir sunaikinimas; šitaip pašalinamas tradicijoje išlikęs egzistencinio įsipareigojimo, *pavyzdžio*, likučio kenksmingumas ir sunaikinama pati tradicija. Kadangi, kaip jau sakytą, gyvybės branduolį sudaro individualumas, „tyrinėtojas“ (pasak Maxo Weberio – objektyvumo kastratas) tiesiog privalo deindividualizuoti tokio individualumo kalbinius kristalus ir šitaip antrą sykį, tik dar labiau, suvisuotinti tai, kas originale (pavyzdžiui, Platono, Sofoklio ar Donelaičio tekste) irgi suvisuotinta, tačiau suvisuotinta individualiai; idioma, dalinę visuotinybę, tyrinėtojas ištirpdo, galima sakyti, totalinėje visuotinybėje, kurios duoties būdas yra nuo minimaliausio individualumo atitrūkusi kalba, būtent žargonas. Šitoks tyrinėtojo judesys vadinamas objektyvumu, o menkiausias gyvybės liekanas praradusi, anarchistinė žargoninė kalba iškilmingai vadinama metodu ar kaip šiuo metu – diskursu, ar dar iškilmingiau – Mokslu. Akivaizdu, kad tokio „objektyvumo“ matai gali būti tik biurokratiniai, ir kaip tik todėl savavališki, kaip tik todėl anarchiški ir despotiški. O tai ir rodo tiesioginę dabartinių humanitarinių mokslų ir krikščioniškosios teologijos giminybę ar net tapatumą: kaip teologas „tyrinėja“ maksimaliai nuindividualintą „Dievo“ (absoliučios visuotinybės) Žodį, taip mokslininkas tyrinėja menkiausius gyvybės – o todėl privalomumo *đabar ir čia* – likučius

praradusio istoristinio „dievo“ (Aristotelio, Tukidido, Aischilo, Kanto, Prousto, Heideggerio ir t. t.) Žodį, visiškai atitrauktą ir nuo autoriaus-dievo, ir nuo paties tyrinėtojo nežmogiškųjų daiktų bekalbės patirties, vadinasi, ir nuo individualumo, o sykiu ir nuo gyvybės. „Tyrinėjimas“ – kad ir kur jis vyktų, laboratorijoje ar bibliotekoje, – tėra faraonizmo variantas. Individualumą puoselėjančio individo ir individualumą naikinančio „tyrinėtojo“ perskyrą Maceina nusako taip: „Filosofas filosofiją – vis tiek kaip ją suprastume – *kuria*, tuo tarpu mokslininkas ją, jau sukurtą, *tiria*. Kurti filosofijos atveju reiškia naujai mąstyti arba, mano požiūriu, naujai būtybę interpretuoti.“ Tačiau mąstyti naujai Maceinos žvilgsnio akiratyje reiškia įeiti į maksimalaus individualumo, susipriešinusio su anonimiškos kalbos visuotinybe, situaciją, vadinasi, įtvirtinti būtent individo pirmumą prieš visuotinybę ir šitaip padaryti ar bent jau rengtis padaryti tragiškąjį gestą tuštumoje. Tad ir šiuo požiūriu Antanas Maceina yra ne apaštalo Pauliaus, ne Tomo Akviniečio, ne Kanto ar Hegelio, ne Descartes'o ir juolab ne Šalkauskio ar kokio nors kito teologo mokslininko, bet būtent Sokrato įpėdinis. Juk kaip tik Sokratas, visų būsimųjų tragiškųjų herojų provaizdis, pirmasis primygtinai atsiriboja nuo „tyrinėtojo“ (o sykiu ir teologo ar technoteologo) archetipo – sofistų ir sofistikos, o juk krikščioniškoji teologija ir jos sėkmingiausioji erezija, modernusis mokslas, tėra sofistikos variantai, tik, deja, kur kas grėsmingesni už savo motinėlę – žaismingą ir lengvabūdišką graikų sofistiką. Atsiribodamas nuo moderniosios sofistikos, Maceina žengia sokratišką žingsnį, vedantį į vienišą individo (nors individas yra vienišas pagal apibrėžimą) vienvietę, arba, tariant paties Maceinos žodžiais, į savitą asmeninį filosofavimą, patį filosofą fatališkai bloškiantį į tragiškojo herojaus maištą prieš visuotinybę, šiuo atveju – prieš anoniminės („Dievo“) kalbos visuotinybę, taigi savaip ir prieš Kalbą apskritai. O šis Maceinos žingsnis toks radikalus, kad jis išdrįsta pasakyti tai, ką mandagiai nutyli net jo žymesnieji amžininkai, Vakarų Europos mąstytojai: „Kaip muzikologijoje nėra mu-

zikos, kaip meno istorijoje nėra meno, taip filosofijos tyrime – vis tiek, koks jis būtų – nėra filosofijos.“

Štai kodėl kitas, dar išraiškingesnis, Maccinos žingsnis individualumo link nėra atsitiktinis; šį žingsnį galima nusakyti dviem žodžiais – „prieš Metodą“. Nei nuo teologinio, nei nuo technoteologinio tyrinėjimo negalima nė per nago juodymą atskirti vadinamojo Metodo: tiesą sakant, metodas ir tyrinėjimas, metodas ir teologija, metodas ir mokslas yra viena ir tas pat. Nesama ir neįmanoma net įsivaizduoti nemetodinės teologijos ar nemetodinio mokslo, nes metodas kaip tik ir yra būdas „produktyviai“ sunaikinti daikto ar žodžio individualumą ir įtvirtinti visuotinės tironiją individui. Ryžtingai linkdamas individualumo pusėn, Maccina sako labai aiškiai: „filosofinis metodas yra ne kokia nors istorinė nesėkmė, o tiesiog loginė negalimybė, niekad nepergalima nei atskiro genijaus gabumu, nei filosofijos pažanga laiko eigoje.“ Tragiškąjį maištą, jeigu jis vienaip ar kitaip siejasi su Kalba, galima pavadinti ir maištu prieš Metodą, nepriklausomai nuo jo variantų galiausiai įtvirtinantį Kalbos tironiją bekalbiams daiktams ir netgi anonimiškos („dieviškos“, „objektyvios“) kalbos tironiją individualizuotai, su bekalbio individo neskaidomumu vis dar susijusiai, pasakykime, gyvai ar veikiau gyvybę vis dar liudijančiai kalbai. Be kita ko, tragiškasis individo gestas nukreiptas į tuštumą kaip tik todėl, kad juo stengiamasi išsivaduoti nuo bet kokios „metodiškos“, mašininai kombinatorikai ir mašininiam fatalizmui (vadinamam „būtinybe“, „principu“, „dogma“ arba „dėsniu“) palenkto duoties – nesvarbu, bekalbės ar kalbinės, daiktiškosios ar virtualiosios.

Ir pagaliau paskutinis, galimas daiktas, svarbiausias bruožas, savaip užbaigiantis Maccinos judesį tragiškojo gesto vietovės link: tai Maccinos santykis su pamatiniu, o savaip ir vieninteliu, visuotinės duoties būdu, su tikrų tikriausiais visuotinės namais ir netgi tvirtove, iš kurios bastionų hominidas veda savo nuolatinį karą su bekalbio individo (Aristotelio pavadinto *physei on*, arba *tode ti*) uždarumu, su vienintele gyvybės duoties vieta, su inkarnuota gy-

vybe, betgi todėl ir su pačia gyvybe, kurią galima tapatinti tiesiog su nežmogiškumu pačiame žmoguje; taigi, mūsų mąstytojo santykis su kalba. Gyvybė kaip absoliutaus individo egzistavimo ir duoties būdas yra tai, kas absoliučiai transcendentiška kalbai, vadinasi, tai, kas absoliučiai nežmogiška ir nuo ko hominidas atskirtas nepramušama kalbos – mirties namų – siena. Kalbos ir individo santykis pats lemtingiausias suprasti ne tik hominido unikalumą, bet ir tragiškojo gesto trajektoriją. Ir šioje vietoje Maceina vėlgi stebina tikslumu, verčiančiu prisiminti didžiuosius tragiškuosius graikų herojus: Antigonę, Aleksandrą, Oidipą, ir, žinoma, Sokratą. Kalba Maceinai pirmų pirmiausia egzistuoja ne kaip visuotinės duoties ir sklaidos sritis, ne kaip „diskursas“, „žodynas“ ar kaip anoniminis žargonas, o kaip „regėjimo kampas“, savaime suprantama – kaip individualus, į savo intensyviausią (kiek tai įmanoma) įsisupusio individo regėjimo strėlė, kaip individualus *žvilgsnis* į individualų daiktą, kaip štai šito žmogiškojo individo atsivėrimas štai šitam bekalbiam nežmogiškam individui. „Kas vaikystėje regi pasaulį svetimu kampu, tas niekad jo neberegės lietuvišku kampu“, – sako Maceina. Žodis „lietuviškumas“, akivaizdu, įkalbina būtent žvilgsnio į pačius daiktus individualumą, o be to – ir tai svarbiausia – šitokį žvilgsnį Maceina labai aiškiai supriešina su anonimine svetimybe, nesvarbu, kaip toji svetimybė būtų vadinama – metodu, teologija, gnoseologija, mokslu, globalumu, diskursu, postmodernizmu, žargonu ar netgi pačia KALBA, kaip Didžiojo Anonimo ar kaip Amžinosios Svetimybės atstovu gyvame žmogiškajame individe. Maištas prieš Kalbą kaip Diskursą, kaip Visuotinės tvirtovę Maceinai sutampa su *idiosmos*, t. y. kiek įmanoma individualesnės kalbos, ieškojimu, taigi su kalbiniu, vadinasi, paradoksaliu ar net absurdišku, individo sutvirtinimu, o būtent nuo šio judesio prasideda pirmieji individo eities į tragiškojo konflikto zoną virptelėjimai, sutampantys su pirmųjų ir savaip vienintelių žmonijos chronotopijoje individų – graikų filosofų ir politikų – pasirodymu agoroje, su jų *kategorišku* išsiskyrimu iš

visuotinybės, to Didžiojo Anonimo, prieblandos. Natūralu, kad išreikšti, iškelti aikštėn savo individualumą žmogiškasis individas gali bandyti tik vienu jam įmanomu būdu – sulaužydamas konformistinę kalbos režimą ir steigdamas IDIOMĄ; tačiau bandydamas idiomiškai įkalbinti savo individualumą, kalbantis individas, deja, paties pirmojo žodžio tarties akimirką patenka į absoliutaus paradokso spąstus: juk individualumas, perkeltas į kalbą, sykiu įgauna visuotinybės pavidalus, todėl sunaikinamas; juk individualu tik tai, kas anapus kalbos; individuali tik bekalbė duotis; juk kalba sunaikina bet kokį individualumą, sykiu sunaikindama gyvybės branduolį ir vienintelę jos pasirodymo vietą. Štai kodėl filosofas ir tik filosofas – žinoma, sokratiškojo stiliaus filosofas – gali būti įmestas ne tik į tragiškojo herojaus situaciją, bet ir savaip sudvigubinti savo beprasmio gesto tragizmą: savo ir jam atsivėrusio gyvasties krešulio individualumą jis bando įtvirtinti taja duotimi, kuri steigia individualumo priešybę ir priešą, vadinasi, žudo individą ir naikina individualumą. Bet kadangi Maceinos tragiškasis maištas skleidžiasi būtent kalba, šis pamatinis paradoksas ir prieštaravimas – kaip ir Sokratui, Herakleitui ar Ksenofanui – ne tik neišvengiamas, bet, galimas daiktas, ir neventinamas, nes visiškas kalbos išsižadėjimas tragiškąjį mirtingąjį nuvestų kaip tik ten, iš kur jis norėjo pabėgti – į nirvaniškąją tuštumą, o sykiu į absoliučios visuotinybės dykumą. Rytų stiliaus išminčius, panašiai kaip teologas ar tyrinėtojas, net ir negali artėti prie tragiškojo gesto vietovės dėl tos paprastos priežasties, kad jo tikslas – kuo labiau nuo jos nutolti ir susiliesti su visuotinybe; užtat nė vienas šitoks egzistencinis tipas negali būti filosofu dėl to paties, dėl ko, pasak Platono „minia negali būti filosofu“. Maceina bando eiti ne minios ir ne išminčiaus, o būtent graikų filosofo keliu, išsaugodamas idiomines, maksimaliai individualios kalbos – iš čia jo naivus koketavimas su poezija – minimumą ir šitaip pakibdamas TARP kalbos ir bekalbiškumo, nes idiomą reikėtų laikyti būtent bekalbio individualumo nuosėda kalboje ar bekalbiškumo pėdsaku anonimiškoje diskurso masėje.

Dabar lyg ir galėtume pasakyti: na štai, koks tas mūsiškis, lietuviškas, tragiškasis herojus. Tačiau tai būtų netikslu, nes apie tragiškąjį herojų reikia pasakyti tai, ką taip taikliai ir lakoniškai pats Maceina yra pasakęs apie „Dievą“: „Dievas nėra žirnis, kurį rastum, anksčiau išaižęs“; bėda ta, kad tragiškojo herojaus tikroji tėvynė driekiasi anapus kalbos, todėl niekada negali būti tikras, kad kalbinis jo portretas nėra gryniausia falsifikacija; ne, reikia tarti ryžtingiau: gali būti tikras, kad joks kalbinis tragiškojo herojaus portretas neatitinka jo bekalbio originalo. Tokiame neatitikime savaime nėra nieko blogo ar „neteisingo“: juk tragiškasis gestas nėra medalis, likimo užkabintas ant mirtingojo krūtinės, laiduojantis tai, kad tragiškojo herojaus išskirtinumą gali matyti visi – pakanka, kad tas herojus pasirodytų Ekrane. Laimei ar nelaimi, taip nėra. Tik kokios nors visuotinės įgaliotinės, pavyzdžiui, krikščionis, liberalas ar komunistas, vienas savo krikščioniškumą, kitas savo „laisvę“, o trečias – savo meilę kenčiančiai žmonijai nešiojasi lyg medalį, lyg generolo antpečius ar net lyg tam tikro vienintelio teisingo – pavyzdžiui, kryžiaus, kvadrato ar penkiakampės žvaigždės – pavidalo apgamą, leidžiantį infantiliškai, o dažniausia piktaie niekinti tokio apgamo ar medalio neturinčius mirtinguosius – klaidatikius ar klaidazičius, pasmerktus pragarui, tegul tik šiapusiniam, pavyzdžiui, ekskomunikai arba konclageriui. Tragiškojo herojaus padėtis gerokai keblesnė: mesdamas iššūkį visuotinybei, individas privalo padaryti begalinio negatyvumo gestą ir vien tik šis gestas galėtų prilygti tikrajam tragiškajam gestui – gestui tuštumoje. Tačiau kaip galėtų žmogus, mirtingiausias iš mirtingųjų, baigtiniausias iš baigtinųjų; kaip galėtų *baigtinė* būtybė padaryti *begalybės* judesį, kaip ji įstengtų peržengti savo baigtinumą ir įsitaisyti begalinio negatyvumo tuštumoje. Ne, tai neįmanoma. Net nelygstamas tragiškasis herojus Sokratas savo maištą prieš visuotinę užbaigia – jei tokį maištą išvis įmanoma užbaigti – minimalaus pozityvumo tašku. „O dabar eikime, – sako jis. – Jūs gyventi, aš mirti, o kas geriau, nežino niekas, vien tik Dievas.“ Nuostabu, kad tą paskutinį nykstančiai menką pozityvumo taškelį Maceina irgi

vadina „Dievu“. Tačiau ar šiame „Dieve“ lieka bent žiupsnelis visuotinybės? Sokrato ir kitų didžiųjų graikų, padariusių tragiškąjį gestą, akiratyje tas paskutinis pozityvumo kvantas beveik prilygsta Niekiui, todėl dažnai vadinamas nežinomuju Dievu, arba tiesiog nežinomybe, absoliučia transcendencija, bekalbiu X ar, kaip sako Platonas, *epekeina tes ousias*. Anapus tragiškojo gesto ir jo išraustos tuštumos lieka kažkas, ko neįmanoma paneigti, nes tas „kažkas“ suspaustas į absoliutaus individo atomą, todėl paneigdamas šį atomą tragiškasis individas paneigtų ir tai, vardan ko jis maištauja prieš visuotinybę, – patį individą, individą kaip paradoksalų absoliutą. Štai kur tikrasis tragiškojo herojaus tragizmas: paneigdamas bet kokią ir visą visuotinybę, savotiška, ir netgi labai atkaklia, visuotinybe jis padaro... visuotinybės antipodą – patį individualumą. Ne ką gali padėti tragiškojo herojaus nuolat tariama tezė, kad jo absoliutus individas egzistuoja anapus kalbos, nes juk pats šis „anapus“ irgi turi būti ištariamas, todėl lieka sukaustytas visuotinybės grandinėmis. Ne ką gali padėti ir garsioji Wittgensteino frazė – „apie ką negalima kalbėti, apie tai reikia tylėti“ – vien todėl, kad ji jau ištarta ir pačia savo duotimi absoliučią tylą sugrąžina į kalbą ir padaro ją karikatūrišką. Todėl tragiškajam herojui norom nenorom tenka susitaikyti su neįmanomybe peržengti visuotinybės teritoriją ir patogiai įsitaisyti gryno individualumo krėsle. Štai kodėl dar sykį kartojų, kad tragiškasis herojus iš anksto pasmerktas bankrotui. Jis visada pralaimi. Tačiau tai nereiškia, kad jis kuo nors menkesnis už savo priešininkus – visuotinybės mandarinus, nes ir jie galiausiai pasmerkti pralaimėti. Galų gale visi mes, mirtingieji, suvokiantys savo mirtinumą, esame bankrotai; mes pralaimime mūšį dar jam neprasidėjus. Tragiškasis gestas niekuo nepateisinamas, nes bet koks jo teisinimas sunaikina jį patį. Kas gi lieka tragiškajam herojui? Kas lieka po to, kai nebelieka nieko? – klausia Greimas. Ką galima jam atsakyti? Gal štai ką: lieka tik intensyvumo akimirka, dar trumpesnei akimirkai pertraukianti gyvo lavono monotoniją, kuriai pasmerktas visuotinybės mandarinas.

Manau, kad Antanas Maceina irgi priartėja prie šios absoliučios akimirkos, tragiškojo intensyvumo, bet sykiu ir prie tuštumos, ir prie beprasmybės, ir prie nevirties, bet... bet kažkokiame niekur nesančioje vietoje, kažkokiame visai neįmanomame taške stabteli ir išsigąsta... Ne taip, kaip didieji tragiškieji individai, Maceina savajam minimalaus pozityvumo taškeliui, tam absoliutaus individualumo atomui, sklandančiam tokioje pat absoliučioje tuštumoje, staiga priaugina visuotinybės uodegą, savo „Dievą“ pavadindamas „kūrėju“, tarsi toji „kūryba“ galėtų išgelbėti nuo bankroto ir jį patį, ir mirtingąjį apskritai, jau nekalbant apie tragiškąjį herojų, „kūrybą“ paneigiantį taip pat šaltakraujiškai, kaip ir kitus visuotinybės avatarus. Ir galiausiai svarbu ne tai, kad Maceinos „Dievo kūrėjo“ adresas net pernelyg aiškus – naivi ortodoksinė krikščionybė; svarbiausia tai, kad mūsų tragiškasis herojus nedrįsta eiti iki galo ir likti akis į akį su absoliutaus individualumo išrausta tuštumos begalybe ir begaline tuštuma; tai svarbiausia, nes tik tuštumos akivaizdoje gali būti patikrintas žmogaus egzistencinis rangas – jo pasmerktumas laisvei ir drąsai arba vergijai ir bailumui, iš kurio kyla visos hominido niekšybės, siaubusios, siaubiančios ir baigiančios nusiaubti šią nuostabią planetą. O jei – nors aš to nežinau – mūsų lietuviškas tragiškasis herojus šiek tiek leidžia įsismelkti ir į jį pagimdžiusios visuotinybės įščias, Maceinos kompromisas gali ir nebeatrodyti toks visiškai nereikšmingas: jei mūsų herojai išsigąsta laisvės naštos, tai ką galima manyti apie mūsų neherojus? Ką galima tikėtis rasti lietuviškojo neherojaus sieloje? Graikų ir romėnų didybė neatskiriama nuo jų tragiškojo mirtingojo rango – Sokrato, Epameinondo ar Katono didybės. Ar mūsų tragiškojo herojaus melodramatiškasis kompromisas žymi tai, kas galėtų būti visiška mirtingojo didybės priešybė? Didybės karikatūra? Komiškasis didybės variantas? Niekšybė be paslapties?

...tokia graži, tokia mirtinga...

(Kelios nebūtinios pastabos
Viktorijos Daujotytės poezijos
rinkinio paraštėse)

Pradedantis, bet – savaime suprantama – daug žadantis eiliakalys skundžiasi prancūzų poezijos metru Stéphanė'ui Mallarmé, kad turįs gausybę idėjų, bet niekaip neįstengiąs parašyti tokių puikių eilėraščių, kaip jo dialogo partneris. Mallarmé šaltakraujiškai atšauna: poezija daroma ne iš idėjų, ji daroma iš žodžių. Šia lakoniška fraze prancūzų poetas vienu ironišku mostu perlaužia tūkstantmečių tradiciją, atsiradusią laukinių visuomenėse, visu pločiu ir gyliu perėjusią į vadinamąsias aukštąsias Rytų civilizacijas, kiek vėliau naiviai ir net fanatiškai perimtą krikščionybės ir sėkmingai klestinčią mūsų dienomis. Deja, Mallarmé liko ne tik vienišas, bet ir nesuprastas. Prieš ką nukreipta Mallarmé ironija? Atsakymas paprastas: prieš naivų įsitikinimą, jog kalba atitinka tai, kas egzistuoja anapus kalbos. Pasakius dar paprasčiau: prieš mitą – ir kaip kalbos mitą, ir kaip mito kalbą, prieš šamanišką kalbos sudievinimą ir galiausiai prieš instrumentinę kalbos interpretaciją. Jei vienintelė ir svarbiausia kalbos paskirtis – pagauti ir valdyti bekalbius daiktus, tada kalba nesiskiria nuo paprasčiausios kuokos, peilio ar revolverio. Tiesą sakant, pirmiausia ir dažniausiai kalba – pasakykime, banalioji, kasdienė arba techninė kalba – taip ir vartojama, ir visai sėkmingai, nors tai nereiškia, kad ji „atitinka“ pačius pagaunamus ir valdomus daiktus. Bet Mallarmé turi galvoje kalbą, įėjusią į savo esmę, šlovinančią savo esmę, džiūgaujantią dėl savo esmės, nurimusią ir laimingą savo esmės lizde. Tai – poezijos kalba. Šiuo požiūriu jokie

nepoetiniai – mitiniai, religiniai, filosofiniai, moksliniai, mistiniai, ekstrasensiniai ir t. t. – kalbos spiečiai su poezija negali net lygintis. Ne todėl, kad jie blogesni, o todėl, kad jie paprasčiausiai visai kitokie. Nepoetinė kalba abejinga pačiai sau ir iš pamatų nelaiminga, nes ji geidžia, siekia, ilgisi tų daiktų, kurie yra anapus jos. Poezijos kalba unikali: ji autonomiška, autoteliška ir net narciziška. Poezija – tai kalba, pasakojanti apie save, arba, pasakius filosofų žargonu, kalba, pasakojanti apie tai, kas joje pačioje kartu esti anapus jos, apie tai, ką visiškai užmiršta banalioji, kasdienė – instrumentinė ir techninė – kalba. Poezijoje kalba pagaliau – pagaliau – atsisuka tik į save ir atvirai, didžiudamasi žavisi savimi, gėrisi savimi tarsi sakydama: pažiūrėkite, kokia aš graži, kokia laisva, kokia turtinga, kokia laiminga... Kaip tik taip: kai kalbai neberūpi daiktai anapus jos, ji tampa laiminga. Taigi: poezijos ir tik poezijos kalba laiminga, nes ji nieko nebesiekia, nieko nebegeidžia, nebenori nebūti savimi, su sokratiška ironija nususuka nuo to, kas nebūtų ji pati, nuo nekalbinių daiktų ir pati tampa daiktu, niekuo nenusileidžiančiu bekalbiams daiktams. Tikra poezija – tai laimingos kalbos šventė, metafizinis benefisas, kuriame kalba išdrįsta kalbėti tik apie save.

Šis ilgokas įvadas tik tam, kad pasidžiaugčiau Viktorijos Daujotytės poezijos rinkiniu – pirmuoju, sunkiai, ilgai brandintu ir nešiotu, paleistu į pasaulį nenorom, be kita ko, po jos bičiulių įkalbinėjimų ir padaršinių. Noriu pasidžiaugti, nes Viktorija daugeliu savo rinkinio „perrašų“ (puiku ir tai, kad ji nevartoja žodžio „eilėraštis“) įeina į pačią poezijos esmę – laimingo, savimi ir tik savimi besižavinčio žodžio teritoriją. Pats pirmasis perrašas pasako beveik viską, o be to – tiksliai ir paprastai. Poetas turi „kentaurišką akį“. Ar tai tik graži metafora? Ne, mano galva, tai Mallarmé stiliaus poetinės kalbos metafizika. Štai lemtingi tos metafizikos žingsniai. Poetas, kad išlaisvintų poetinį kalbos gyvenimą, privalo ją atitraukti nuo bekalbių daiktų (taigi, tam tikru atžvilgiu nuo viso pasaulio) ir ją pačią padaryti pavyzdiniu daiktu, visiškai unikaliu, visiškai nepanašiu į

bekalbius daiktus, bet sykiu daiktu visomis įmanomomis šio žodžio prasmėmis. Ir Viktorija labai tiksliai pasakoja apie tokį kalbos su-
daiktinimą, dovanojantį kalbai laisvę ir laimę.

*glm – garsų kodas,
gilus skiemenu dangus,
gelmė, pražiodyta žodžiams*

(p. 110)

*pārašo sausas
šiugždėjimas ant lapo –
lyg žolės pernykštės*

(p. 111)

*balsingas vanduo
su priebalsių krašteliais,
vos pradarytais*

(p. 188)

*nuskintas skiemuo,
nubraskytas ir žiedas.*

(p. 189)

Štai kaip kalba tampa ne menčiau tikroviška, ne menčiau daik-
tiška nei dangus, lapas, vanduo ar žiedas. Maža to, tarp kalbos ir
bekalbių daiktų esama neperžengiamos pragarmės, kurios – pridur-
siu nuo savęs – negali įveikti jokia mito narkotikais apsisvaiginusi
kalba – nesvarbu, ar tai būtų magija, ar religija, ar metafizika, ar Jo
Didenybė Mokslas, nes akmuo:

*vienatinis,
šiltas įsaulėj, nepasakomas,
ne, nežodinis.*

(p. 14)

Na, o poezija net nesistengia šito daryti: jai nerūpi „pats akmuo“, nes ji džiūgauja glamonėdama nuostabų žodį „išilęs akmuo“ ir to jai visiškai pakanka. Negana to, poezija tarsi sako: palikime ramybėje patį, anapus-kalbinį akmenį, leiskime jam būti, leiskime jam vešėti savo ramybėje, uždarume ir pilnatvėje, nepaverskime jo kalbos maišu, pavyzdžiui, cementu, gelžbetonio plokšte ar silicio dioksidu. Štai toji „kentauriška akis“ – žvelgti į daiktą anapus kalbos, leisti jam būti bekalbiam, žvelgti į daiktą taip, kaip galbūt į jį galėtų pažvelgti tik bekalbė būtybė, nežmogus, žvirblis, šuo arba veršis.

Bet štai šioje vietoje užsimezga unikali metafizinė intriga. Jei kalbą visiškai atskiri nuo bekalbių daiktų ir žvelgi į ją kaip į savarankišką daiktą, pats – fatališkai – atsiduri anapus kalbos, esi išstremiamas už kalbos ir anapus kalbos, į visišką tuštumą ir absoliučią tylą. Norėdamas išlaisvinti savimi besižavinčios kalbos laimę poetas privalo atsidurti už ir anapus kalbos. Ar tai įmanoma, o jei įmanoma, tai kaip? Juk štai akivaizdybės: žmogus yra kalbanti būtybė, ir kalbanti ne kada nors ir kur nors, o esmingai. Be kalbos nėra žmogaus ir, tiesą sakant, tik kalba yra vienintelė žmogiškumo sritis ir vienintelis žmogiškumo garantas. Esama tik vieno tikslaus žmogaus esmės apibūdinimo, jį ištare Aristotelis: žmogus – tai kalbantis gyvūnas, *zoon logon echon*. Tad jei poetas, kalbą paversdamas daiktu, atsiduria už jos, jis tampa bekalbiu gyvūnu – Tylos Monstru, vadinasi, Nežmogumi. Tam tikru atžvilgiu jis praranda kalbą, susvetimėja su Žodžiu. Į kalbą jis žvelgia nežmogaus akimis. Bet juk tai neįmanoma. Poetas kaip žmogus negali kažkoku mistiniu kūliavirsčiu visiškai atsipalaiduoti nuo kalbos ir tapti bekalbiu monstru. Tad jam tenka tragiška lemtis: būti už kalbos, kartu jos neapleidžiant; tą pačią akimirką būti ir kalboje, ir už jos. Taigi tas, kas atsiduria anapus kalbos, likdamas įklimpęs į kalbą, privalo balansuoti ant adatos smaigalio, vienu metu būdamas ir kalbančiu žmogumi, ir bekalbe bestija. Štai kodėl Viktorijos ištarmė yra unikaliai tiksliai: poetas ir yra tas keistas padaras, pakibęs tarp žmogiškumo ir nežmogiškumo, vienu metu ir žmogus, ir nežmogus. Poe-

tas yra *kentauras*. Geriau nepasakysi. Taigi dabar kartu su Viktorija pasakykime: poezija gimsta iš kalbos *beikalbės* patirties, kuriai leidžia atsirasti buvimas absoliučioje tyloje – anapus visų žodžių ir... anapus visų bežodžių daiktų. Tai pirmapradė patirtis: tokią patirtį turėti ar net įsivaizduoti mums, kalbos mašinoms, mums, pertekusiems kalbos, mums, kas akimirką užgriūnamiems kalbos tvano (postmodernizmas! informacijos srautas!), beveik neįmanoma. Kalbos tvane būti poetu – tai išties beveik neįmanoma. Kad ir kaip būtų, jokia mašina, joks „metodas“, jokie išoriniai motyvai, jokie jausmai, joks paties susigalvotas „projektas“ neatves į pamatinę – kalbos ir bekalbių daiktų bekalbės patirties – poetinę būklę. Nebent būtum pasmerktas tokiai patirčiai, nebent žinotum tai, ką žino, pavyzdžiui, Martinas Lutheris: „Hier stehe ich, und kann nicht anders.“ Pasmerktas bekalbei kalbos daikto patirčiai. Pasmerktas kieno? Ar aš žinau? Gal Likimo, gal Dievo, gal „genų“, gal blogo virškinimo, gal nuolat skaudančios galvos? Ir Viktorija vėl randa tikslių žodžių, nusakančių šitoki beviltišką pasmerktumą. Jų daug, bet štai patys gražiausi ir tiksliausi, beje, esantys – matyt, neatsitiktinai – šalia „kentauroškos akies“:

duota jau; nebeprisirinksi

(p. 5)

Arba:

valios aktas, valios,

bet ir tuščia eiga

mums yra privaloma

(p. 103)

Arba dar:

regėjo aukštas baltas arkas,

kalmus, kviečiančius veidus,

paskui nuleido išdidžią galvą

ir nuolankiai pradėjo vargti

(p. 69)

*kalbėdama tylėdama
svarstydama adydama
maišydama glostydama
klausausi, kaip kažkas slapta
varsto mano sąmonės duris,
kalbina kalbasi – – –
perrašau bandydama suprasti
ką ta varstanti narstanti,
kilminga suvargusi dama
mato
mąsto*

(p. 45)

Ir pagaliau:

*persirašinėju daugiausia iš ten, iš tada,
kur liko beveik negyventas gyvenimas,
sklidinas ženklų, žmonių, nuojautų, daiktų,
surizgusių lemties šakų; bandau jas genėti*

(p. 286)

Štai kodėl Viktorija negali „poetauti“ apie bet ką; ji pasmerkta ne tik kalbai, bet ir tam, ką laiminga kalba ištaria pati, prieš ją tariančio žmogaus kaprizus, norus, ketinimus, jausmus, projektus, temas ir „laiko dvasią“. Poetinė kalba išlaisvina kalbantįjį vien todėl, kad ji pati yra visiškai laisva, ji pasmerkia kalbantįjį vien todėl, kad pati pasmerkta savo laisvei ir likimui, taigi, ji pati diktuoja ir temas, ir ritmą, ir skiemenų dėlionės. Tik tas, kuris pasmerktas, tas, kuris pasitiki likimu, yra laisvas; tik tas, kuris pasmerktas laimingos kalbos likimui, pats yra laimingas. Ir – prisipažinsiu – truputėlį pavydžiu Viktorijai šios laimės, nes pats esu pasmerktas nelaimingai kalbai – filosofijos ir metafizikos tarčiai, nuolat geidžiančiai daiktų, esančių anapus kalbos; esu pasmerktas prakeiktajai „gelmei“, mitinei pretenzijai įveikti kalbą, ir kaip šamanas kalbos replėmis pagauti pasaulį,

esantį anapus kalbos. Pavydžiu poetui, žinančiam, kad nėra jokių „gelmių“, ir visas kalbos (ir nekalbos) šventumas, grožis, švytėjimas, esmių esmė atsiveria paviršiuje, kurį taip elegantiškai ir paprastai išpažįsta Viktorija:

*prasmę pagauti
skaidriai ribančią paviršiuje –
nesudrumsti*

(p. 116)

O štai pačiame gražiausiame perraše:

*girdėjau savo Dievą –
tylą, tykų, nekerštingą,
giliai, o kartais sekliu,
dabar – visai paviršiuje*

(p. 243)

Poetinė kalba laiminga ir todėl, kad visa esti paviršiuje, visa – kaip saulė, debesys, laukų ramunė, spalio auksu užlietas Lietuvos miškas...

Ir paskutinis štrichas: būti laimingam – nesvarbu, ar žodžiui, ar žmogui, visai nereikia sugrįžti į kūdikio, kiaulės ar vieversio rojų. Likimo lemta poeto laimė – kaip ir laimingos kalbos laimė – tragiška, taigi liūdna, melancholiška, o retkarčiais net sunkiai pakeliama. Kodėl? Atsakymas aiškus: jei kalba yra daiktas šalia bekalbių daiktų, akivaizdu, kad ji pasmerkta tam pačiam likimui, kaip ir daiktai anapus kalbos: laumžirgis, erškėtrožės kvapas, šuo, medžio atspindys vandenyje, o galiausiai ir pats žmogus. Šitai poetas praranda vadinamojo nemirtingumo iliuziją, puoselėtą visų beprotiškų mitų, pradedant krikščionyste ir baigiant dabartiniais technomokslo šamanais, po dvidešimties metų žadančiais mums cheminį nemirtingumą. Maža to: drįstu spėti, kad tik grožis, ir visų pirma laimingos kalbos grožis, geriausiai mums parodo mūsų mirtingumą: juk mes

žinome, kad nėra nieko trapesnio už grožį, nieko laikinesnio, nieko, kas būtų labiau įsisišakniję į akimirką, į amžinąjį čia-dabar, į nyksmą, į nykstamybę, į formos eitį myriop... Štai kodėl Viktorija ištaria nuostabius žodžius, išreiškiančius ir mūsų, žmonių, ir pačios poezijos substanciją: ...*tokia graži, tokia mirtinga.*

Platonas Marijos žemėje

(Naglio Kardelio knygos
„Vienovės įžvalga Platono filosofijoje“
komentarai)

„Bailios ir niekšingos sielos žmogus negali būti filosofu“, – tai Platono ištarmė, esanti jo didžiajame dialoge „Valsybė“, o be to, lemtingoje šio dialogo vietoje, kur Platonas aptaria filosofo egzistencinio tipo metafizinę fizionomiją, o sykiu ir pačios filosofijos galimybės sąlygas. Svarbiausia iš jų – drąsa. Žinoma, mums, bailių epochos ir bailių šalies piliečiams, šie žodžiai yra tapę nebylūs. Ar esate radę šį žodį bent viename „postmoderniame“ filosofijos „mokslų“ traktate? O gal esate jį girdėję bent vienoje filosofijos „mokslų“ konferencijoje, paskaitoje, simpoziume ar seminare? Aš – ne. Bet pritariu Platonui be išlygų – intelektinė drąsa žmogui, vadinančiam save filosofu, tokia pat būtina kaip ir paprasčiausia drąsa geram kariui (žinoma, ne Verdeno, o Maratono mūšyje) ar, tarkime, lakūnui bandytojui. Jei filosofijos vandenynan brendantis žmogus yra bailys, nieko jam nepadės nei talentas, nei erudicija, nei gimtosios intelektualų mafijos bičiuliai – jam lemta likti tik sofistu, mirusių tekstų anatomu, „tyrinėtoju“, gaminančiu dar vieną kalbos lavoną. Betgi akivaizdu: drąsa – itin retas dalykas, kaip, beje, ir kiti geri dalykai, todėl imdamas į rankas eilinę eilinio „postmodernisto“ sukurptą monografiją, gali būti beveik tikras, kad joje rasi irgi eilinį, drungną ir drumzliną, „tekstą apie tekstus“, o ne drąsaus žvilgsnio į pačius – bekalbius – daiktus paliudijimą.

Neslėpsiu savo džiaugsmo rašydamas štai tokią frazę: Naglio Kardelio knyga, kurią dabar aptariu, itin reta išimtis vien todėl, kad ji parašyta žmogaus, nestokojančio intelektualinės drąsos, glaustai nusakytinos taip: ši knyga ne *apie* Platoną; tai *dialogas* su Platonu, tai

dviejų intelektualės aistros (sokratiškojo *šėlo*) apimtų partnerių pokalbis apie pačius daiktus, o kad vienas iš jų – chrestomatinis Dievas, o kitas – tik kuklus globalopolio provincialas, nieko nekeičia: drąsa sulygina mirtinguosius, bet sulygina nesuvienodindama.

O dabar prie paties daikto: daug drąsos reikia dabarties filosofui netgi įeiti į dialogą su Platonu jau vien todėl, kad apie didįjį graikų mąstytoją per pustrėčio tūkstančio metų prirašyta knygų kalnai, ir ne perkeltine, o tiesiogine prasme. Šitoks, beveik nenormalus, sakyčiau, net monstriškas vadinamosios platonistikos perteklius tiesiog gniuždo net ketinimą „dar sykį“ interpretuoti tūkstančius kartų perinterpretuotus Platono tekstus. Ar dar įmanoma platonofilui ištarti ką nors originalaus, ką nors tikro, naujo, svarbaus, gyvastingo? Kardelio knyga sako: taip, įmanoma. Ir ne tik todėl, kad Platonas savaip nenumelioruojamas, savaip gyvas ir dabartiškas, aktualesnis už kokį nors Freudą, Nietzsche'ę ar Deleuze'ą, bet – svarbiausia – todėl, kad dabartinis dialogo su Platonu partneris, lygiai kaip ir Platonas, irgi gali pasisemti tyro gyvybės ir šviežumos vandens iš dabarties akimirkos, iš to šaltinio, kuris niekada ir niekur neišsenka, jei tik... jei tik turi drąsos aistringai atsiverti tai dabarčiai, šiuo atveju, tarkime, lietuviškajai.

Ir štai rezultatas: Kardelis, beje, remdamasis stulbinančia filosofine ir filologine erudicija, be menkiausių pretenzijų triukšmingai „laužyti stereotipus“, mums praneša keistą dalyką: įžymioji nuo ano meto Aleksandrijos pseudoplatonikų iki dabar vyraujanti Platono ir „platonizmo“ klišė (ši žodį sąmoningai vartoju, turėdamas galvoje jo akivaizdžią konotaciją – *klišas*), kurios kerų nepajėgia įveikti net Martinas Heideggeris, švelniai tariant, abejotina. Mums, Nietzsche's ir Tatarkiewicziaus auklėtiniams, gerai žinoma šita „savaimė suprantama“ klišė, jau kadų kadaį tapusi chrestomatine banalybe: Platonas – dualistas, esinijos paveikslą sudvejinęs į šešėlių ir tikrųjų esinių, eidų arba idėjų, pasaulius; Platonas – smetoniškų gimnazisčių ir pavkų korčiaginių idealizmo tėvas ir pirmasis vienintelės teisingos

religijos, krikščionybės, autorius (teisybė, Dantės įkurdintas tik septintajame pragaro rate, visai šalimais Cezario žudikų); pasak Platono, girdi, juslinis peizažas tėra tik ola kalėjimas, iš kurio mirtingasis tiesiog privalo ištrūkti bet kuria kaina – pasibalnojęs kokį nors angelą arba, dar geriau, arkangelą, – kad pakiltų į spindintį grynųjų, šio pasaulio purvu nesuterštų, idėjų dangų; *platoniskosios* idėjos, girdi, yra idealūs esiniai, Dievo mintys, na, tokie angeliukai ar dvaselės, susisukę lizdelius grynosios idealybės Rojaus sode; tiesiogiai regimi daiktai, girdi, tesą juslinio purvo gumulėliai, nusipelnantys tik platoniko idealisto paniekos ir pasišlykštėjimo; Platonas, girdi, esąs nelygstamas Pranašas – krikščionis dar tada, kai krikščionybė net ir nekvepėjo; na, ir pagaliau jis – totalitarizmo tėvas, bolševikų pirmtakas, įsteigęs pirmąjį postmodernų, tiesa, tik virtualų, konclagerį. Štai tos iki šleikštumo nudėvėtos, tačiau atkaklios ar net maniakiškos banalybės.

Kardelio nutapytame platonizmo portrete nebelieka nė vienos iš jų. Vien knygos pavadinimas „Vienovės įžvalga...“ paneigia tariamąjį Platono dualizmą ir „idealizmą“. Svarbiausias, visą Platono raštų korpusą persmelkiantis didžiojo atėniečio siekis – tiesiogiai regimo pasaulio, kaip kosmoso ir kaip polio, vadinasi, kaip *kosmopolio*, *vienovės* regėjimas, elegantiškai kristalizuotas visuose, bet ypač brandžiuosiuose, Platono dialoguose – štai pagrindinė Kardelio įžvalga, beje, grindžiama ir pagrįsta galingu intelektinių faktų masyvu. O kosmopolio vienovės pagavos būdas (ne „metodas“!) yra regėjimas arba žiūra, tačiau ne kokia nors paranojiška budistinio ar jėzuistinio stiliaus žiūra, mirtingojo akiratyje pasirodančius daiktus tirpdanti mistiniuose debesyse, o žiūra, prasidedanti nuo kosmopolito peizaže išsidėsčiusių kasdienybės daiktų it jų instrumentinių „šešėlių“ (ne)regystės ir pasibaigianti (jei išvis pasibaigianti) tų pačių *jusliškaiki akivaizdžių* daiktų individualaus branduolio arba jų *veido* – eido arba idėjos pamatymu. Todėl įžymųjį Platono eidą, per tūkstantmečius mistifikuotą tūkstančiais pavidalų, reikia suvokti ne

kaip „idealų“ mistinio purvo gumulėlį, o kaip kasdieniam žvilgsniui (nukreiptam tik į juslinio daikto periferinį perimetrą, taigi į jo nematomą, šešėlinę pusę) nepasiekiamą jusliškai-antjuslinį kosmopolito daiktų metafizinį branduolį, beje, pagaunamą ne vadinamuoju diskursyviuoju mąstymu arba, Platono kalba, dialektiniu samprotavimu, o proto (*nous*) žvilgsniu. Štai ta lemtingoji Kardelio mintis, pagaliau padaranti Platoną ne tik sveiko proto (didžiausios dievų dovanos mirtingiesiems – taip sako didieji graikų tragikai) imperatyvų valdomu mąstytoju, bet ir mūsų amžininku, kur kas blaivesniu už dabartinius „metafizikos spardytojus“, tariamą Platono „logocentrizmą“ dergiančius postmodernistus ir kitokią technomistikų fauną: „regėjimas, prie kurio ateinama filosofinių apmąstymų paibaigoje, nėra absoliutus regimybės paneigimas, nes neatsisakoma paties žiūros, regos principo, o tik nuo juslinės, fizinės žiūros pereinama prie antjuslinės žiūros, nuo regėjimo kūno akimis – prie regėjimo proto akimis“ (p. 157). Tačiau ir proto akys yra ne antroji akių pora, dubliuojanti „kūno akis“ ir filosofą paverčianti keturake baidykle, o tose pačiose kūno akyse glūdinti – nors dažniausiai potenciali ir realizuojama tik filosofo – akylo žvilgsnio į patį daikto centrą, jo eidą (veidą) galimybė. Kardelis puikiai parodo, kad visą į pačius daiktus žvelgiančio filosofo, kaip ir bet kurio kito mirtingojo, egzistencinė ir metafizinė drama vyksta ne uždangėse, ne dvasių, arkangelų, dievybių ar velnių sporto arenose, o pačioje Platono oloje, analogiškai įvaizdinančioje paprastą mirtingojo vietą esinijoje – jo baigtinę egzistenciją, išsiskleidžiančią po žvaigždėtu (ar debesėtu) dangumi ir ant žaliuojančios žemės, šiuokart jau kūno akimis regimame kosmose, o sykiu ir polyje – mirtingųjų bendruomenėje. Nesusilaikysiu nepacitavęs dar dviejų gražių Kardelio sakinių, tiksliai išreiškiančių ne tik Platono matančiojo mąstymo esmę, bet, kas dar svarbiau, parodančių savotišką platoniškosios laikysenos amžinumą, vadinasi, ir jos artimumą mūsų pačių, kaip mirtingųjų, metafizinei laikysenai: „Žmogus be kosmo, žmogus be vietos savaime tampa

amoralium žmogumi. Sugriautas pasaulėvaizdis (kosmovaizdis – A. Š.) neišvengiamai atveda į moralinį išsigimimą. Kosmas Platonui – tai visų pirma žvaigždėtas dangus, demiurgo suderintas kaip nuostabus sferų muzikos instrumentas. <...> Kosmologiniai orientyrai (kelrodės žvaigždės) graikams drauge buvo ir moraliniai orientyrai, nes vertybių nėra ir negali būti be žmogaus veiklos konteksto – gyvo ir darnaus kosmo kaip *jaukios vietos, kurioje gyvena ir kuriai išipareigoja žmogus*“ (p. 164). Toks Naglio Kardelio dialoge su Platonu suformuluotas imperatyvas – ir gyvas priekaištas, ir atsvara globalizacijos taifūnų blaškomam technohominidui, akosminiam valkatai, „postmoderniajam“ turistui, praradusiam lemtingiausią sveikos ir gyvastingos mirtingojo egzistencijos sąlygą – artimą, tiesiogiai regimą kosmosą, absoliučią vietą, gyvybės syvais maitinančią ir mirtingojo kūną, ir jo sielą, mirštančią arba beviltiškai susergančią tą pačią akimirką, kai nupjaunamos kosmopolitinės šaknys, įleistos į tėvynės humusą. Mūsų siela pernelg maža, kad pajėgtų harmonizuoti iš beprotiškų virtualybės erdvių tvinstantį globalistinę „informacijos“ (o iš tikrųjų – deformacijos ar eksformacijos) chaosą, todėl žmogui gyvybiškai būtina *vienovės* intucija reikalauja tvirto pamato tiesiogiai regimame kosme, šiapus juslinio horizonto išsidėsčiusių tvarių daiktų-eidų ir mirtingųjų-veidų bendruomenėje – štai tas lietuviškasis Platonas, mums padovanotas Kardelio ir toks nepanašus į chrestomatinę, tūkstantmečių prietarų išskaptuotą Platono mistiko, Platono idealisto, Platono krikščionio, Platono dvasių regėtojo mumiją.

Vien šios Kardelio įžvalgos pakaktų tam, kad jo knyga galėtų konkuruoti su geriausiais Vakarų platonistikos veikalais, tačiau šioje monografijoje esama ir daugiau skarbių pamatymų, kai kam, pavyzdžiui, technomokslo adeptams, gal net svarbesnių už ką tik aptartąjį *vienovės* profilį. Juk internetiniame platonistikos muziejuje greta Platono mistiko, Platono egiptiečio jūs būtinai pamatysite ir Platoną antimokslininką, du su puse tūkstantmečio piktybiškai kenkusį pergalingam Vienintelio-Teisingo-Mokslo žygiavimui į

šviesesnę negu šviesiausią ateitį, kaišiojusiam pagalius į pažangesnės negu pažangiausios Pažangos vežimo ratus, visai menkinusiam didingąjį Mokslinio Metodo didybę, trumpai tariant, visų laikų ir erdvių reakcionierių bei tamsybininkų protėvį arba – tariant Pitagorui adresuotais Herakleito žodžiais – mulkintojų pirmtaką. Nors aš ir nematau, kad dabartinis technomokslas yra Absolutus Teisėjas, kurio akivaizdoje vargšas filosofas privalo nutilti arba droviai mikčiodamas teisintis ir atkakliai įrodinėti savo ištikimybę Galilėjaus ir Newtono išvestajai šventųjų karvių veislei, bet elegantiškas Kardelio judesys, Platono įžvalgas susiejantis su naujausiomis technomokslo intuicijomis, ne tik nuosekliai plėtoja pagrindinę monografijos mintį – platoniską Vienovės viziją, bet – o tai dar svarbiau – parodo, kad aukšto rango filosofija nesensta, kad pagaliau pamatinės aukštosios žmonijos (ne barbarų) gairės nesikeičia mažų mažiausiai keletą „civilizuotų“ tūkstantmečių, kad savaip teisus Ekleziastas, tardamas savo melancholiškąjį „nieko naujo po Saule“, kad visos visų laikų „revoliucionierių“ – pradedant Nerono laikų padugnėmis, užsimojusiomis pagaminti „naują dangų ir naują žemę“, baigiant elementariųjų dalelių, kvazarų ir juodųjų skylių medžiotojais – pretenzijos į visišką naujybę, visi pažadai per tris dienas Rojų įkurdinti Sinajaus kalnyuose ar Kalifornijos dykumoje tėra tik dūmai ir vėjas, tik kvailių pasakos, tik paranojiški kliedesiai, beje, netgi labai pavojingi (žr. Autodafė, H-bomba arba Aušvicas). Platoniškoji vienovė, pasak Kardelio, valdo ne tik kosmopolito erdvę, bet ir vadinamąjį laiką ar veikiau tą arkangelą, kuris mitiškai, miglotai ar net mistiškai (tačiau visada iškilmingai) vadinamas Istorija. Ponios Istorijos paprasčiausiai nėra – tokią išvadą priėjau bent jau aš, skaitydamas Kardelio monografijos puslapius, skirtus originaliai ir labai intriguojančiai Platono intuicijų ir dabartinių hologramos ir fraktalo matricų analogijai arba jų lyginamajai analizei. Kad nevarginčiau skaitytojo žargoniniais žodžiais, pabandyčiau pasakyti kuo paprasčiau: holograma ir fraktalas dabartiniame moksle yra tapę savotiškais provaizdžiais

ar metafigūromis, parodančiomis savaip unikalų, bet sykiu ir paprastą dalyką: smėlio grūdelyje arba žiedadulkėje glūdi visas pasaulis ir ne kokia nors perkeltine, o visai tiesiogine prasme: kiekvienoje, kad ir mažiausioje hologramos ar fraktalo dalelytėje glūdi informacija apie visą hologramą ar fraktalą, kitaip tariant, informacija apie visumą. O tai reiškia, kad visas mūsų pasaulis, visa esinija ir netgi vadinamoji Visata yra ne mašina, o *gyvas organizmas*, kosminis gyvūnas, neturintis palaidų, laisvai plūduriuojančių detalių, kurias būtų galima atskirti, izoliuoti nuo visumos, o paskui vėl sumontuoti iš dalių sudėstytą visumą; ne – ir žiedadulkė, ir Visata yra to paties Kosminio Gyvūno Vienovės Eido inkarnacijos, todėl tikrasis esinijos provaizdis yra ne Mašina, o būtent Gyvūnas – štai toji nuostabi Platono (ir kitų graikų filosofų) intuicija, išryškinta ir pagrįsta Kardelio, bet svarbiausia – jo organiškai susieta su dabartinio gamtamokslio tapomu esinijos paveikslu. O tai reiškia, kad Platono filosofijoje autentiško mokslo ne mažiau negu pačioje avangardiškiausioje dabarties fizikoje, kvantų mechanikoje, astronomijoje ar biologijoje – šią analogiją ar net tapatumą Kardelis pagrindžia taip kruopščiai, išsamiai ir fundamentaliai, kad abejoti ja beveik neįmanoma.

Man yra tekę skaityti daugybę filosofinių ar parafilosofinių tekstų, sergančių dvejopo stiliaus liga, o gal geriau sakyti – dviem ligomis: pirmąją ligą pavadinčiau kraštutinės abstrakcijos arba miško be medžių liga; antrąją – nerišlių faktų blusinėjimo arba medžių be miško liga. Vieni autoriai, netgi padabinti chrestomatiniiais antpečiais, plūduriuoja autoreferentiško žargono uždangėse (tai savotiška scientistinė teologija), kiti klaidžioja enciklopedinės erudicijos labirintuose (tai kompiuterinė kombinatorika), naiviai manydami, kad gausybė pabirų „informacijos vienetų“ garantuoja mąstymo konkretumą ir „moksliškumą“. Ir tik patys geriausieji – o jų labai nedaug – savo tekstą augina lyg medį iš mažytės sėklos – pamatinė intuicija, teksto ir minties kamienas, stiepiasi aukštyn, vis labiau šakodamasi, vis prašmatniau skaidydamosi, leisdama vis daugiau šakų, ūglių,

lapų, pumpurų ir žiedų, tačiau net pati mažiausia šakelė ar lapelis neatsiskiria nei nuo didesnės šakos, nei nuo kamieno, nei, žinoma, nuo šaknų. Didžiojo stiliaus kūrinys visada mėgdžioja ne Mašiną, o Gyvūną, pakludamas jau aptartam Gyvos Vienovės Eidui. Taip parašyti geriausi Platono dialogai, taip parašyta Kanto *Grynojo proto kritika*, Hegelio *Dvasios fenomenologija*, Marcelio Prousto *Prarastasis laikas* arba Williamo Faulknerio *Kaimelis*. Didžiausia įvairovė, gravituojanti į vientisiausią vienovę – toks, atrodytų, paprastas, bet sykiu labai retas gyvo matymo, gyvo mąstymo ir gyvo teksto provaizdis. Dabar „postmoderniose ir postpost“ dėlionėse šio nuostabaus vienovės ir įvairovės derinio nebesurasi ir su Diogeno žiburiu: kompiuterinė rašliava orientuota į mašininės kombinatorikos (tokių kanceliarinių kortų pasjanso) provaizdį – dešimtys, šimtai ar net tūstančiai gabalų–detalių sumetama į krūvą, ir šitoks kalbos šiukšlynas iškilmingai pavadinamas, pavyzdžiui, „moksline monografija“. Dabartinėje lietuvių humanistikoje ir, skyrium paėmus, filosofijos „moksluose“ beveik be išimčių vyrauja mašininės dėlionės matrica – „knyga“ vadinamas žargoninių „Lego“ kaladėlių rinkinys: bet kuri kaladėlė gali būti sukeista vietomis su bet kuria kita kaladėle, pavyzdžiui, aštuntas skyrius, gali būti perkeltas į antrojo skyriaus vietą, o pastarasis tapti aštuntuoju – koks skirtumas!

Ir šiuo požiūriu Kardelio dialogas su Platonu (bent jau jo pagrindinė dalis) yra reta išimtis: *vienovės* principas (ar pamatymas) išsiskleidžia per didžiausią įvairovę ir šitaip įkūnijama jau ne kartą minėta gyvo esinio, medžio ar gyvūno, paradigma. Aš glaustai aptariau tik dvi, mano galva, svarbiausias Kardelio mintis, susiglaudžiančias į harmoningos vienovės vaizdą. Tačiau tai nereiskia, kad ši knyga tėra tų dviejų intucijų atrajojimas. Recenzuojamoje *mono*-grafijoje esama daug originalių pamatymų ir pilnatviškų minčių, kiekviena iš kurių galėtų tapti atskiros knygos tema. Kad mano recenzija neišsiplėstų, paminėsiu tik keletą: labai įdomią Platono dialoguose glūdinčią „dvigubo kodavimo“ temą, mito ir dialektikos

santykio peržiūrą, „graikų stebuklo“ pagrindimą, subtilų „eurocentrizmo“ ir jo kritikos problemų perinterpretavimą, savitą Platono „sokratiškumo“ traktavimą, filosofinio ir filologinio (pačių bekalbių daiktų pamatymo ir šį pamatymą kristalizuojančio teksto) Platono dialogų sluoksniavimo klausimą, eido topologijos problemą. Visi šie platoniškosios vienovės profiliai, tarsi įvairiaspalvės gėlės surišti į subtiliai niuansuotą tekstualinę ir konceptualinę puokštę.

Atskiro aptarimo nusipelnė Kardelio kalba. Tiesiog stebiesi, kad žargonu (paties svarbiausio „moksliškumo kriterijaus“, bent jau Marijos žemėje) vandenyne gali iškilti paprastos, aiškios ar tiesiog gražios lietuvių kalbos salelė – o tokia ir yra ši knyga. Dar labiau stebina tai, kad autorius sugeba išvengti žargoninio klišumo netgi tose teksto vietose, kur, atrodytų, niekaip negalėtum apsieiti be „internacionalinio“ termino. Be to, ši knyga turi *stilių*; ji būtent stilinga geriausia šio žodžio prasme, bet ne *manieringa*. Pakanka perskaityti bent vieną Naglio Kardelio knygos sakinį, kad pamatytum, ką reiškia stilius, t. y. tai, kad dar esama tokio jau kadai užmiršto dalyko kaip sakinio architektūra, grakštumas, paprastumas, aiškumas, pavienio žodžio *vieta* sakinyje ir net jo *skambesys*. Pats autorius ne vienąsyk pabrėžia, kad filosofo mąstymas ne tik neatskiriamas nuo kalbos, bet tėra tik *bekalbių* daiktų kalbinis portretas: aiški ir paprasta kalba sutelkia aiškų ir paprastą kosmopolio peizažo matymą, vėlgi, pasak Kardelio, įstabiai inkarnuotą Platono dialoguose. Trumpai tariant: stiliaus elegantiškumu šis filosofijos traktatas, mano galva, gerokai pranoksta dabartinius tautiškos „grožinės“ literatūros kūrinius, netgi pačius telegeniškiausius.

O dabar stabtelėsiu. Pripyliau statinaitę medaus, bet recenzijai nepakenks šaukštelis deguto. Vis dėlto vienoje vietoje intelektualinės drąsos daimonas Kardelį apleido, ir tą vienintelę akimirką jis išsigando... tautinių biurokratų. Pagrindinis monografijos tekstas, prasidedantis 45 puslapiu ir pasibaigiantis 191 puslapiu, kaip sakiau, beveik be priekaištų. Bet štai pradžia ir pabaiga atrodo nekaip. Skai-

tant knygos prologą ir epilogą knieti paklausti autoriaus: o kuriam galui tie biurokratiniai ramentai, visi tie tamsių tautinių valdininkų sugalvoti ir prievarta primesti „monografijos objektas, tikslai ir uždaviniai“, visi tie „metodologiniai tyrimo principai“, „praktiniai pritaikomumai“ ir kitokios kanceliarinės grožybės. Na, bus man atsakyta, juk monografijos pirmtakas ir pagrindas yra daktaro disertacija. Kadangi disertacija tėra iniciacija į Šventojo Mokslo Bažnyčią, ją rašydamas negali nesilaikyti tos bažnyčios vyskupų (mokslo biurokratų) nustatyto ritualo, kanono ir teksto regulos. Ten, disertacijoje, į kanceliarinį korsetą įspraustas žargonas yra ne tik būtina, bet ir pakankama Disertacijos Apsigynimo Galimybės Transcendentalinė Sąlyga. Bet juk ši knyga nėra disertacija. Ar nebūtų pakakę biurokratinio minimalizmo – recenzentų pavardžių knygos priešlapyje? Deja, tokį pat prastą išpūdį palieka ir knygos baigiamoji dalis – vadinamieji Priedai. Turiu galvoje ne jų kalbinę fizionomiją – ji normali – o jos vietą knygos architektūriniame piešinyje. Mano galva, šitie priedai puikiausiai įsikomponuotų į pagrindinį tekstą, jį dar labiau praturtintų, pagyvintų ir padarytų dar gražesnę. Drįstu patarti autoriui, kad rašydamas kitas knygas jis nuolat turėtų galvoje savo mėgstamiausio mąstytojo, to paties Platono, rekomendaciją: geras tekstas privalo turėti galvą, rankas, stuomenį, kojas, taigi turi būti panašus ne į buldozerį, o į gyvą būtybę.

Kad ir kaip būtų, pasakysiu atvirai: ne tik ši knyga, bet ir kiti Naglio Kardelio nuveikti darbai, mano galva, aiškiai byloja, kad jam tenka nelengva dalia – būti talentingiausiu, savarankiškiausiu, giliausiu ir elegantiškiausiu matančiu ir mąstančiu Lietuvos jaunųjų filosofų kartos atstovu. Tai ne komplimentas; tai lyg ir įpareigojimas, lyg ir senio viltis, kad ir po daugelio metų šioje visiškai nefilosofinėje šalyje bus kam nešti aistringą mąstymo fakelą, kadaise uždegtą kelių graikų, per du tūkstantmečius gerokai priblėsusį, bet neužgesusį ir – galimas daiktas – išvis neužgesinamą.

Mažvydas ir Lietuva

Tomas Venclova, apmąstydamas moderniosios Lietuvos valstybės atsiradimo prielaidas, pasako vieną, mano galva, labai svarbią mintį, į kurią vertėtų atkreipti dėmesį mūsų istorikams (juolab neistorikams), vis dar išpažįstantiems karštą ištikimybę mūsų didžiųjų kunigaikščių epochai, tariamai atstovaujančiai tikrajam mūsų tautos didybės tarpсниui, bet stebėtinai abejingiems tai tikrajai keliasdešimties XIX a. pabaigos inteligentų didybei – kukliai, nepadabintai riterių šarvais, herbais, vėliavomis ir demaršais nuo jūrų iki jūrų, – iš kurios tik ir išaugo modernioji Lietuvos valstybė ir, tiesą sakant, pati lietuvių tauta, kad ir kaip vertintume jos padėtį dabartinėje civilizacijoje. Štai ta puiki Tomo Venclovos įžvalga: „Įsiziūrėję į kunigaikščių laikus, kurie nuo seno verčiami gražiu mitu ir daugeliui tebėra mitas, būdavome linkę primiršti kitokį ir daug gilesnį mūsų praeities stebuklą. Per pastarąjį šimtą metų – istoriko požiūriu tai neilgas tarpas – Rytų Europoje atsirado moderni ir stipri tauta, moderni kultūra, moderni valstybė; atsirado, tiesą pasakius, beveik tuščioje vietoje. <...> Stebuklas akivaizdus. Jam galima rasti istorinių priežasčių; bet nėra abejonės, kad šis prisikėlimo reiškinys turi mitinę dimensiją. Jis įkvepia daugiau pasididžiavimo ir vilties, negu kuni-gaikščių epocha“ (Tekstai apie tekstus, p. 34, 37). Iškart pasakysiu, kad šiai Tomo Venclovos įžvalgai pritariu beveik be išlygų. Sakau „beveik“, nes jo straipsnyje apie aušrininkus – nors ne tik apie juos, bet ir apie ankstesnių laikų „lietuviškojo stebuklo“ autorius – net neužsimenama apie Martyną Mažvydą, lyg XX a. pradžioje įvykęs stebuklas, kai tarsi feniksas iš pelenų pakyla nauja valstybė ir nauja tauta, būtų buvęs įmanomas be šio kuklaus kuklios, tuometinei Europai galėjusios sukelti tik šypseną, geriausiu atveju užuojautą ar gailėstį, knygelės kūrėjo (norėčiau pabrėžti – ne autoriaus, o būtent

kūrėjo) beveik neįtikėtino pasiryžimo – išleisti knygą kalba, kurios beveik ir nėra ir kuri, tiesą sakant, tuo metu tedomino gal tik vieną Martyną Mažvydą. Žinoma, ji kažkiek rūpėjo tuometinės Prūsijos politikams reformatams, bet, akivaizdu, ne pati savaime ir ne todėl, kad kas nors būtų svajojęs į istorijos areną išstumti beraščių valstiečių gentis, pasimetusias pirmųjų Rytų Europos miškų gūdumoje. Mažvydo fenomeną galima aiškinti kaip tik nori, pjaustyti kokių tik nori metodų ar priežastinių ryšių skalpeliais, bet aš labiau linkęs susitaikyti su mintimi, kad beveik mistinis ar metafizinis paties Mažvydo ryžtas iškelti į viešumą lietuvių kalbą yra nepaaiškinamas, kaip ir visi tikri istoriniai įvykiai – jie unikalūs, vienkartiniai, todėl ir nepaklūsta jokioms vadinamųjų istorijos dėsnų banalybėms. Istorija reta ir visada kyka iš individo laisvės mosto, o laisvė nepavaldi jokiam priežastingumui ar būtinumui. Ir aš ryžtuosi teigti, jog kaip tik todėl, kad tikras stebuklas buvo lemtingas Mažvydo apsisprendimas, šis – ir kaip tik šis – stebuklas galėjo tapti kito stebuklo – moderniosios Lietuvos valstybės ir lietuvių tautos atsiradimo iš nieko – šaltiniu. Taigi aš manau, kad ne aušrininkai (ar bent jau ne *tik* aušrininkai), ne XIX a. lietuvių kultūrininkai ir juolab ne Sarmatijos barbarų kunigaikščiai, o būtent Martynas Mažvydas yra svarbiausias moderniosios lietuvių valstybės atsiradimo iš nieko autorius. Pabandyčiau paaiškinti, ką turiu galvoje.

Kai tariame žodžius „Mažvydas ir Lietuva“, jų prasmė visai kitokia, negu kai tariame, *pavyzdžiui*, tokius žodžius „Romulas ir Roma“, „Solonas ir Atėnai“, „Henrikas II ir Anglija“, „Pilypas Gražusis ir Prancūzija“; ir, žinoma, ši prasmė dar labiau nutolusi nuo prasmės, kurios prisodriname tokias ištermes kaip „Basanavičius ir Lietuva“, „Smetona ir Lietuva“ arba „Sąjūdis ir Lietuva“. Mano galva, tarp žodžio „Mažvydas“ ir žodžio „Lietuva“ esama fatališko ryšio, kurio analogu galėtų būti – teatleidžia man skaitytojas už hiperbolę – „Dievas“ ir „pasaulis“. Pasakius paprasčiau, tačiau gana aiškiai: esu įsitikinęs, kad būtent Mažvydas sukūrė moderniąją Lietuvą ar

mažų mažiausiai padėjo pamatus, ant kurių XIX a. inteligentai galėjo pastatyti iš nieko atsiradusios valstybės rūmą. Kodėl gi taip? Ar šitoks teiginys nėra tik nelabai vykusi, net pretenzinga metafora ar net paprasčiausias lyrinis protrūkis, labiau priderantis poetui, o ne filosofui? Atsakau: ne, Mažvydą galima laikyti moderniosios Lietuvos pradininku ne metaforiškai, o tiesiogine, netgi politine ir pragmatine „pradininkavimo“ prasme. Mes labai retai, beveik niekada, nepagalvojame, kokia unikali ta dirva, iš kurios, lyg meteoritas iš kosmoso tamsos, išnyra dabartinė lietuvių tauta ir valstybė. Iškart akivaizdu tik viena: modernioji Lietuva atsiranda visiškai kitaip negu, tarkime, Romos respublika, Viduramžių Prancūzija, Naujųjų amžių Vokietija arba Skandinavijos tautos ir valstybės. Kuo unikalus šis atsiradimas? Modernioji Lietuva atsiranda iš *kalbos ir – beveik be išlygų – tik iš kalbos*, ko nepasakytum nė apie vieną paminėtą (ir nepaminėtą) didžiąją istorinę tautą ar valstybę. Lietuva atsiranda nenatūraliai, ne taip kaip iš žemės išauga ažuolas arba iš leviatano galvos ištrykšta fontanas; Lietuva atsiranda dirbtinai: ji atsiranda kaip išankstinio kalbos (arba galima sakyti – ideologinio) projekto įgyvendinimas, kaip *sąmoningo* ryžto, *sąmoningos* valios ir *sąmoningo* veiksmo padarinys. Normalios valstybės atsiranda, išauga ir galbūt suklesti visai ne taip kaip modernioji Lietuva. Pasakysiu paprastai: jos išauga iš žemės kaip medis, žolė arba gėlė. Jų kalba susiformuoja jau po to, kai jos atsirado, o ne iki atsiradant. Normalios valstybės atsiradimo paveikslas gerai žinomas visiems, todėl norėčiau atkreipti dėmesį į keletą šio paveikslo bruožų, leisiančių geriau suprasti svarbiausią rašinio mintį.

Kiekvienos istorinės valstybės ar tautos pagrindas, galima sakyti, tas kiaušinis, iš kurio ji išsivystė, yra gentis (Lietuvoje tai būtų mūsiškis – dabar jau išnykęs – tradicinis kaimas arba sodžius) su savo nerašytais papročiais, darbo, amato, karybos įgūdžiais, religiniais simboliais, ritualais, ceremonijomis ir unikaliu bendravimo stiliumi. Iš mažesnių gentinių bendruomenių kartais susitarimu, bet

dažniausiai tarpusavio karuose klostosi didesni junginiai, galiausiai virstantys valstybėmis ir tautomis. (Tauta atsiranda beveik visada vėliau už valstybę – štai Liudo Vasario tėvas, komentuodamas entuziastingus sūnaus šūkalojimus apie darbą Lietuvai, atsako tokiu klausimu: „O kas ta Lietuva?“). Gentiniai papročiai užrašomi ir ilgainiui virsta įstatymų kodeksais ir teisės sistemomis, kurios yra bet kokios normalios valstybės – netgi despotiškos ar autoritarinės – pagrindas. Neformalios, irgi paprotinės, bendravimo normos ilgainiui virsta politinėmis institucijomis – karaliaus valdžia, poliū, respublika, teismų sistema, altingu, seimu, parlamentu, policija ir kitokiomis valdžios įstaigomis, kurios atsiskiria nuo gentinio gyvenimo šaknų ir tampa savarankiškų biurokratinių darinių sistema, kuri iš esmės ir yra tai, ką šiuo metu mes – ir ne tik mes – vadiname valstybe. Valstybinės valdžios kontroliuojamoje teritorijoje maišantis gentims ir dialektams ilgainiui atsiranda tai, kas vadinama tauta ir nacionaline kalba. Taigi kalba ir tauta yra patys vėlyviausi dariniai – ne valstybės atsiradimo priežastis, o to atsiradimo padariniai. Tauta ir nacionalinė kalba atsiranda paskiausiai. Ir dar vienas svarbus bruožas: normalią valstybę (vadinasi, ir tautą, ir nacionalinę kalbą) visų pirma kuria politinis luomas – magnatai, kilmingieji, bajorai, dvarininkai, riteriai, eupatridai arba patricijai, „tėvai įkūrėjai“ – kaip sako romėnai. Be galingo ir politiniu (žinoma, ne tik politiniu) talentu, – o toks talentas, kaip rodo istorija, yra neįtikėtina retas, – apdovanoto kilmingųjų luomo neatsirado nė viena Antikos arba negraikiškųjų Vakarų Europos valstybė. Nesama nė vieno atvejo, kad valstybę būtų sukūrusi vadinamoji liaudis.

O kaipgi su moderniąja Lietuva? Kas buvo jos tėvai įkūrėjai? Kaip atsirado ji? Visų pirma pasakysiu, kad tarp didžiųjų kunigaikščių Lietuvos ir moderniosios Lietuvos nesama *jokio* – nei tiesioginio, nei netiesioginio – perimamumo, net ryšio. Ieškoti moderniosios Lietuvos šaknų Gedimino ar Vytauto epochoje – tai tas pat, kas numirėlio palaikuose ieškoti gyvos tvaskančios širdies, ko, beje, irgi

nepasakysi apie normalias tautas ir valstybes. Negana to, ryžtuosi tvirtinti, kad moderniosios Lietuvos valstybės ir tautos šaknų neverta ieškoti net, pavyzdžiui, XVIII a. Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje. Tarp Maironio ir Smetonos Lietuvos ir, tarkime, Žygimanto Augusto valstybės nesama jokio *institucinio* perimamumo. Net garsusis Lietuvos Statutas – ką jis reiškė 1918 metais atsiradusiai Lietuvos respublikai, ar dabartinei Lietuvos valstybei? Nieko, kas turėtų bent menkiausią reikšmę politinei ar net teisinei praktikai. Tai buvo ir yra tik istoristinė mumija. Bet svarbiausia visiško pertrūkio tarp, tarkime, archajiškos Lietuvos ir moderniosios Lietuvos priežastis – paties politinio substrato pasikeitimas. Archajiškąją Lietuvą kūrė visiškai susiformavęs politinis luomas, tiesa, nepasižymintis dideliu politiniu talentu, nes būtent dėl akivaizdžios tokio talento stokos kaip kortų namelis subyrėjo Vytauto imperija, o po kelių šimtmečių buvo sunaikinta ir Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė. Iš tiesų, archajiškojoje Lietuvoje politinis luomas egzistavo, tačiau jo įtaka moderniosios Lietuvos atsiradimui buvo nulinė. Jau XVII a. šis luomas buvo visiškai atsiskyęs nuo gentinio lietuviškojo substrato, o Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė buvo įleidusi šaknis ne į lietuvių, bet į lenkų etnosą. Lietuviškasis gentinis ir etninis substratas, iš kurio būtent ir atsirado modernioji Lietuvos valstybė ir lietuvių tauta, egzistavo už Abiejų tautų Respublikos kaip politinio darinio, kaip valstybės ribų. Na, o carų Rusija, okupavusi kunigaikštystę, atėmė politinę galią ir iš buvusio politinio luomo. Dabar Šiaurės Vakarų kraštą valdė Rusijos imperijos biurokratai. Archajiškoji Lietuvos (o pasakius visai tiksliai – Lenkijos) valstybė buvo galutinai sunaikinta.

Tai iš ko gi galėjo kurti moderniąją Lietuvą aušrininkai ir jų įpėdiniai? Iš kokių papročių, iš kokių institucijų, iš kokių gentinių ar politinių darinių, iš kokių bendruomeninio gyvenimo pavidalų, iš kokių teisės kodeksų ar ekonominio gyvenimo formų? Atsakymas akivaizdus: iš jokių, nes, kaip sako tas pats Tomas Venclova, apie 1880 metus mūsų „tautos padėtis buvo beviltiška“. Šią mintį reikia

gerokai patikslinti: Venclovos minimu metu jokios *tautos* dabartine šio žodžio reikšme irgi nebuvo. Tiesiog tam tikroje teritorijoje gyveno izoliuotos, po kaimus išsibarsčiusios gentinės bendruomenės, vartojusios įvairius baltų prokalbės dialektus. O tai reiškia, kad pačiame būsimos Lietuvos valstybės substrate neegzistavo net lietuvių *kalba*. O kalbėti apie kokias nors sodžiaus gyventojų politines ambicijas, politinę sąmonę ar politinius projektus tiesiog juokinga.

Tai kokia gi buvo toji medžiaga, iš kurios *pirmiausia* sukurta modernioji Lietuvos valstybė ir dabartinė lietuvių tauta? *Kas buvo išlikę* per žiaurios istorijos šimtmečius, *iš ko* buvo galima sukurti politinį – vadinasi, *utopinį* – Lietuvos valstybės projektą, *kur* buvo galima surasti net politinio tęstinumo iliuziją, kur buvo galima net nutiesti tiltą iš XIX į XIV amžių, į didžiųjų kunigaikščių epochą? Vienintelė *politinė* medžiaga, iš kurios aušrininkai ir jų įpėdiniai nulipdė utopinį moderniosios Lietuvos projektą, buvo *kalba*. Bet ypač pabrėžiu: tai nebuvo toji kalba, apie kurią tokius nuostabius žodžius yra pasakęs Simonas Daukantas: „tiktai viena jų kalba it žalia bruknelė, nuo speigų apšarmojus, lig šiai dienai tebzaliuoja“. Daukanto „jie“, kaip kalbos subjektas, buvo sodiečiai; iš „jų“ kalbos negalėjo atsirasti joks politinis projektas ir jokia utopinė valstybė, taigi negalėjo iš jos atsirasti ir modernioji Lietuva. Vadinasi, toji kalba, iš kurios buvo sukurtas utopinis moderniosios Lietuvos projektas, buvo *rašytinė* kalba, raštingųjų, inteligentų, kultūrininkų, o ne vadinamosios liaudies kalba. O kaip tik tajai *rašytinei*, potencialiai *politinei* kalbai pamatus padėjo būtent Martynas Mažvydas. Galima pasakyti net kategoriškiau: užrašydamas lietuvių kalbą, Martynas Mažvydas iš tikrųjų pirmą kartą ją ir sukūrė, ir tik iš šio kalbos kūrinio po kelių šimtmečių, susiklosčius fantastiškai palankioms geopolitinėms aplinkybėms, galėjo būti sukurta ir pati Lietuvos valstybė, iš pradžių kaip utopinis projektas aušrininkų galvose ir raštuose, o vėliau – ir kaip nuo to projekto labai nutolusi realybė. Štai kodėl Martyną Mažvydą laikyčiau tikruoju moderniosios Lietuvos valstybės ir

lietuvių tautos įkūrėju. Jis yra mūsų tikrasis *pater maiorem*, mūsų patriarchas *par excellence*, kuriam negali prilygti nė vienas iš „antrinių“ patriarchų, aušrininkų ir varpininkų, nors, beje, tuos vėlesnius patriarchus su Mažvydu sieja lemtingiausias bruožas, aiškiausiai parodantis dabartinės Lietuvos atsiradimo tikrąjį substratą – visi jie pirmiausia buvo *intelligentai*, kultūrininkai, bet tarp jų nebuvo nė vieno *politiko* klasikine, antikinė ar europietiška šio žodžio reikšme. Kaip ir Mažvydas, aušrininkai priklausė ne *politiniam*, o *kalbos žmonių* (be jokios pašaipos galima pasakyti – *raštininkų*) luomui. Štai kodėl moderniojoje Lietuvos valstybėje – ir pirmojoje, ir antrojoje – nėra *ne vienos* iš etninio substrato išaugusios politinės ar teisinės institucijos. Respublikines ir demokratines institucijas, visas be išimties, mes perėmėme iš Vakarų Europos; taigi jos irgi išaugo ne iš mūsų gentinio gyvenimo, o iš kalbos, kurios pamatą padėjo būtent Martynas Mažvydas. Todėl sakydamas, kad modernioji Lietuva – ir kaip valstybė, ir kaip tauta – atsirado iš Mažvydo sukurtos kalbos, neketinu nei metaforizuoti, nei hiperbolizuoti. Galėčiau pasakyti, kad šią tezę reiktų laikyti protokoliniu sakiniu.

Kaip tik šitokia moderniosios Lietuvos valstybės kilmė iš Mažvydo sukurtos kalbos paaiškina ir jos trapumą, ir jos svetimumą pirmiam etniniam dabartinės lietuvių tautos substratui, ir lemtingiausias politines audras, drebinusias pirmąją, smetoninę Lietuvą, ir pagaliau dabartinės Lietuvos politinius bei ekonominius traukulius. Jau sakiau, kad dirbtinis, ne iš istorinio gyvenimo tradicijos išaugęs, valstybės modelis, susiformavęs aušrininkų ir jų įpėdinių galvose bei raštuose, buvo naiviai perimtas iš „tautų pavasarį“ kadai jau pergyvenusį Vakarų politinio ir ideologinio repertuaro. Dar sykį pakartosiu, kad toks perėmimas buvo įmanomas tik todėl, kad jau egzistavo rašytinė kalba, kurios pamatus padėjo Martynas Mažvydas. Bet dabar svarbiausia ne tai. Aušrininkų sukonstruotas kalbinis ir institucinis Lietuvos valstybės modelis buvo visiškai svetimas ir nesuprantamas absoliučiai daugumai tuometinių Lietuvos gyvento-

jų – valstietijai, iš tikrųjų dar egzistavusiai gentinio gyvenimo ir gentinės sąmonės konfigūracijose, kurių ašis – autoritarinė mąstysena, nulemta trijų veiksnių – gentinio patriarhalizmo, keletą šimtmečių trukusios baudžiavinės ir biurokratinės priespaudos ir galiausiai autoritarinės Katalikų bažnyčios prigimties ir ją atitinkančios politikos. Kad ir būta šiokių tokių ideologinių variacijų, aušrininkai orientavosi į nuosaikiai liberalią, galbūt į liberaliai socialistinę, bet be jokių išlygų į demokratinę valstybę, natūraliai išaugusią tik Vakarų Europos šalyse, toli gražu ne visose, o be to, net Vakaruose dar visai naują dalyką. Tik visiškai naivuolis galėtų patikėti, kad Vingių Jonas ar Petras Kurmelis galėtų iškart tapti „demokratais“, reikalaujant politikinių teisių, veržtųsi prie balsadėžių, balsuotų už kokios nors partijos programą ir pasijustų esąs politinis ar teisinis „asmuo“. Ne, Vingių Jonas dar gyveno (būgštauju, kad gyvena net ir dabar – blokiniam kumetyne) gentinio substrato iščiose, ir vienintelė jam suprantama „politinė“ vizija buvo Didysis Tėvas ar bent jau Didysis Brolis: Dievas, caras, kunigas arba tautos vadas. Štai kodėl pirmojoje moderniojoje Lietuvos valstybėje „demokratija“ truko neilgai – tik aštuonerius metus. Tiesą sakant, tai nebuvo jokia demokratija; tai buvo paprasčiausios anarchijos laikotarpis (savaip jis tęsiasi ir dabar, tik geopolitinės aplinkybės dabartinei pseudodemokratinei anarchijai kur kas palankesnės), nes „demokratinė valstybė“ net daugumos „sąmoningų“ inteligentų buvo suvokiama tik kaip haliucinacija, egzistuojanti, tariant Platono žodžiais, „tik mūsų kalbose“, tik kaip ideologinis fantomas, kaip utopinis idealas, taigi, egzistavo tik jų galvose ir svajonėse, o ne savastyje, egzistencinėje laikysenoje ar socialiniuose papročiuose. Štai kodėl ne pirmųjų aštuonerių metų demokratinis farsas, o būtent „tėviška“ (antrojoje Lietuvoje tas pats vaidmuo atiteko Vytautui Landsbergiui) Smetonos diktatūra daug geriau atitiko – galimas daiktas atitinka ir dabar – giliausius Lietuvos gyventojų daugumos socialinius lūkesčius, papročius, įpročius ir net bendruomeninį instinktą, juolab kad beveik visa Europa tuo

metu slydo į autoritarinių režimų glėbį, o didysis Rytų kaimynas, irgi pergyvenęs trumpą kruvinos anarchijos laikotarpį, beveik tuo pačiu metu kaip ir Lietuva pagaliau nurimo po Tautų Vado skeptru. Žinoma, mūsiškio autoritarizmo nepalyginsi su rusiškuoju: mūsiškis buvo minkštas, glebus, vangus ir net truputėlį lyriškas. Nieko keista, juk mūsiškis diktatorius buvo – žinoma! – filologas. Kad ir kaip ten būtų, ką tik atsiradusios lietuvių tautos didžiosios dalies niekaip nepavadinsi ano meto valstybės politiniu subjektu. Net *autoritarinė* valstybė mūsų seneliams ir bobutėms buvo esmingai svertima – tikrasis jų mąstysenos ir gyvensenos centras kaip buvo taip ir liko gimtasis sodžius; *valstybė* pirmiausia buvo ir liko tik *kalbos*, bet ne gyvenimo reguliatyvas. Užtat toji valstybė subyrėjo neįtikėtinai lengvai, netgi turint galvoje karinį okupantų pranašumą. Ji tiesiog išnyko „kaip dūmas, neblaškomas vėjo“. Nieko keista: juk į Smetoną su jo karininkais ir valdininkais Vingių Jonui ar Petrui Kurmeliui buvo nusispjauti, juolab kad jie dar puikiai prisiminė, „kaip buvo gera gyventi prie caro“. Dar blogiau tai, kad ginti valstybės nepuolė net pats tautos vadas su savo generolais. Matyt, ir juose nebūta nei pilietinės pareigos jausmo, nei pilietinio išdidumo, nei pilietinės drąsos, nei pagaliau pačios pilietinės sąmonės. Na, o Mažvydo pradėtą kurti ir aušrininkų išplėtotą kalbinę valstybės viziją (ir liūdna, ir juokinga, kad „valstybės vizijos“ manija mus persekioja po šiai dienai; skirtumas nuo ano meto tik tas, kad dabartinės „vizijos“ kainuoja dešimtis milijonų litų ir patikimai monopolizuotos aferistų, vagių ar paprasčiausių kvailių užstojo valstietiškoji konkretybė – „mano“ ūkis (dabar – „mano“ vasarnamis prie ežero ir *būtinai* draustinyje ar nacionaliniame parke). Pasakojama, kad rusams jau veržiantis į Lietuvą kažkoks ministras ar generolas savo nenorą priešintis okupantams pateisino unikaliu argumentu, vienu metu ir pragmatišku, ir lyrišku: girdi, jis išvyksta į savo ūkį, kur tą vasarą „kaip niekad gražiai sužaliavo javai“. Suprantama: juk iš rusų tankų pieno neprimelši.

Bolševikmetis – kad ir kaip būtų keista – išryškino tikrąją moderniosios Lietuvos valstybės prasmę ir kilmę. Kaip tik tuo metu galutinai susiformavo ir labai sustiprėjo iš Mažvydo mestos sėklos išaugusi Lietuvos valstybės ir lietuvių tautos idėja. Okupacinis režimas mūsų valstybę ir tautą vėl išstūmė į jos tikrąją terpę – į *kalbą*. Valstybė ir tauta išliko kaip „valstybingumo“ (stulbinamas naujadaras, tikrų tikriausias lietuviškosios politinės teorijos unikumasis ir šedevras), „lietuviybės“ ir „kalbos išsaugojimo“ imperatyvas, kurio jėgą, žinoma, labai sustiprino pirmoji nepriklausomybė – jau ne tik kaip grynas žodis, bet ir kaip buvusios tikrovės nostalgija. Taigi manyčiau, kad galiausiai už mūsų šio priešinimosi okupantams stovėjo ta pati galinga, nors ir nematoma, Mažvydo figūra (ir stulbinamai kvaila, nes fanatiška ir žiauri okupantų politika), visai mūsų rezišencijai suteikusi ryškų filologinį atspalvį.

O dabar žvilgterėkime į dabartį. Kokią prasmę žodžiai „Mažvydas ir Lietuva“ byloja dabar, kai antroji moderni Lietuvos valstybė, atrodo, pagaliau jau turi gana aiškius kontūrus, ir remiantis aštuonerių metų (mums tiesiog magiškas skaičius) anarchijos patirtimi galima šį bei tą apibendrinti. Iš pradžių iškelkime gal kiek retorinį klausimą: ar dar gyvas Martynas Mažvydas; ar jo pasėtas mūsų tautos ir valstybės grūdas pagaliau prasikalė, ir mes jau ragaujame iš šio grūdo išdygusio *politinio ir ekonominio* augalo vaisių? Jeigu spręstume pagal pompastiškus Mažvydo Knygos 450 metų sukakties minėjimus, tiesiog pribloškiamai priminusius šermenis ar gedulingas mišias, turėtume liūdnei palinguoti galva ir tarti: na, Mažvydas ir jo darbas jau mirę, mums liko tik jo paminklas, t. y. lavonas. Jei spręstume pagal dabartinę mūsų kultūros, visų pirma kalbos ir literatūros, būklę, galėtume džiūgauti: Mažvydo darbą pratęsė ir toliau tęsia tokie lietuvių kalbos *magistri magni* kaip Bronius Radzevičius, Sigitas Geda arba Juozas Erlickas, ir tokie lietuvių kalbos apaštalai kaip Zigmas Zinkevičius arba Viktorija Daujotytė. Ir daug kitų. Vadinasi, iš šios pusės Mažvydo sukurtai visatai negresia joks didelis

pavojus, nepaisant visų kompiuterinių, televizinių ar konsumpcinių audrų, dabar atslinkusių jau iš Vakarų. O kaipgi su svarbiausiu Martyno Mažvydo ūkyje subrendusiu vaisiumi – Lietuvos valstybe? Ar kaip tik šioje gyvojo gyvenimo srityje Mažvydo ištartas žodis pagaliau tapo „kūnu ir gyveno tarp mūsų“? Na, į šį klausimą atsakyti tikrai nelengva, todėl teks pasitenkinti tik keletu ryškiausių bruožų. Visų pirma, kad ir kaip keista, antrosios mūsų valstybės raida nuo 1988 metų iki dabar tiesiog stulbinamai, kai kur net karikatūriškai primena pirmosios valstybės likimą. Kaip ir anuo metu, aštuoneri metai anarchijos, paskui stabilizacija ir štilis. Teisybė, dabar šio štilio nebepavadintum nei autoritariniu režimu, nei juolab diktatūra. Tik, deja, jautresne uosle pasižyminčius žmones pernelyg dažnai aplanko nelabai linksma mintis, kad po mūsų valstybės respublikiniais drabužėliais vis dar slepiasi patriarchalinis kūnas ir autoritarinė siela. Ir jei ne budri Briuselio akis, nežinia, ar tas autoritarinis substratas tiesiog žaibiškai neišlįstų į paviršių. Tiesą sakant, jis būtų išlindęs net ir anksčiau, 1990 ar net 1994 metais – koks skirtumas! Bet žinote... Europos Sąjunga, paskolos, žmogaus teisės, spaudos laisvė, lengvatiniai kreditai, o be viso šito argi gyvensi „kaip Švedijoje“. Juk neatsitiktinai vieninteliai iš visų Baltijos tautų turime „tėvelį“ ir net ne vieną, o du, nors vieno žvaigždė, atrodo, jau leidžiasi ir tai normalu: tautos vadas gali būti tik vienas, kaip ir šeimos tėvas. Betgi net ne tai svarbiausia: charizminiu stabu žmogelis galiausiai tampa ne pats, kartais net prieš savo valią; jį nulipdo Vado išsiilgusios „liaudies masės“. Stulbina, liūdina ir kelia nerimą kitas dalykas – visiškas mūsų valstybės piliečių politinis vangumas ir pasyvumas. Kai buvusi „valdančioji dauguma“ atvirai plėšė Lietuvą ir ciniškai leido ją plėšti visokiausio plauko banditams, „pilietinė visuomenė“ tik burbėjo prie televizorių ekranų ir retkarčiais suklykdavo „O kodėl tyli inteligentai?“, nors tiesą sakant kaip tik inteligentai ir netylėjo, tik, deja, puikiai žinojo, kad jei sumanys išeiti į gatves, piliečių dauguma plos jiems katučių, bet tik kitoje lango pusėje, o pati judins net ne pirštą, bet geriausiu atveju – liežuvį,

ir tai tik virtuvėje ar rūsyje. Betgi labiausiai stulbina toji mūsų valstybės piliečių dalis, kurią be išlygų reikėtų vadinti tiesioginiais Martyno Mažvydo įpėdiniais – tai mūsų šlovingoji Studentija. „Kokioje nors“ Korėjoje ar Serbijoje būtent studentai šluote nušluoja korumpuotas vyriausybes ar ką tik iškeptus diktatorius, o mūsų studentai savarankiškai, savo iniciatyva, nesugebėjo surengti *né vienos* politinės akcijos nuo 1988 metų pavasario, ir net tada, kai į aktyvią politiką buvo įsijungę net mokinukai ir pensininkai, studentija tik „domėjosi“ politika, bet, žinoma, pirmiausia domėjosi, kaip sukonstruoti katapultą, kuri juos vienu sykiu švystelėtų į riebias Vakarų ganyklas. Kai matai tokį tiesiog kretinišką Mažvydo ainių politinį apatiškumą, pradedi labai abejoti šviesia Lietuvos respublikos ateitimi.

Ir pagaliau pats nemaloniausias dalykas, pirštu prikišamai parodantis, kad iki Mažvydo pasėtos ir aušrininkų sukonstruotos *pilietinės* valstybės – respublikos – mums dar toli. Turiu galvoje vadinamąjį organizuotą (ir neorganizuotą) nusikalstamumą ir pačią aktyviausią mūsų valstybės vyrų (t. y. valdininkų) politinės veiklos formą – korupciją. Kai apie šiuos dalykėlius kalbiesi netgi su protingais žmonėmis, dažniausiai išgirsti tokį angeliškai naivų paaiškinimą: na, Lietuvoje skurdas, trūksta darbo vietų, o visiems norisi „gerai gyventi“ ir pan. Jau nekalbant apie tai, kad skurdas smetoninėje Lietuvoje buvo daug didesnis, bet apie tokį masinį banditizmą ir visuotinę korupciją nebuvo net kalbos, akivaizdu, kad banditų ir kyšininkų terpėje vyrauja anaipol ne bedarbiai ir ne skurdžiai. Deja, korupcija ir banditizmas yra būtent mūsų šios valstybės ir mūsų šios politikos – kaip ją supranta vidutinis pilietis – ašis, galėtume pasakyti, mūsų pseudopolitinė substancija. Štai kur ryškiausiai pasirodo tragiškas prieštaravimas tarp Mažvydo parengtos „kalbinės“, vadinasi, utopinės valstybės ir gentinio, giliausia savo esme nepolitinio ar net antipolitinio mūsų kvazिताutos substrato, kuris, deja, išlieka iki pat mūsų dienų, nuo Mažvydo laikų beveik nepakitęs. Juk kas toks yra mūsų laikų didvyris Henrytė arba Valinskas? Tai Vingių Jo-

nas, atsidūręs didmiestyje ir prievarta įbruktas į pseudorespublikinių institucijų (vadinamųjų „įstatymų“) labirintą. Vienintelis jam suprantamas bendravimo būdas ir vienintelė jam suprantama bendruomenė yra gentiniai ryšiai, užsimezgantys „giminių“ (simboliškas to paties pavadinimo tautiškas serialas), „draugų“, „gerų vyrų“, trumpai tariant, *pirmykštės gaujos* iščiose, kurių nepranokstamas simbolis yra butas su seifinėmis durimis ir vilkšuniu, namas-pilis su gynybinėmis sienomis ir šaudymo angomis ir, žinoma, dvaras kolektyviniame sode, „prie ežero“, arba – tai jau apogėjus – nacionaliniame parke, „saugomame valstybės“. O kas toks yra kitas mūsų laikų didvyris – kirkilinis valstybės vyras? Tai Petras Kurmelis, išėjęs į „ponus“ ir kūdikiškai naiviai manęs, kad „ponui“ pridera daryti politiką kaip tik taip, kaip daro jis pats, nes „ponas“ yra vienintelis dvaro-valstybės šeimininkas ir dvariškių – „runkelių“ – patriarchas, todėl jam viskas leista – kyšis nėra joks nusikaltimas, o yra paprasčiausias „bakšišas“, t. y. silpnesniojo mokestis stipresniam už tai, kad jis – „elitas“ – leidžia silpnesniam kvėpuoti, o kartais net aprūpina jį „stogu“. Taigi, kai tik Vingių Jonas ar Petras Kurmelis atsiduria pseudodemokratinės pseudorespublikos pseudoteisinėse pseudoinstitucijose, jis iškart tampa „mafijoziu“. Juk kas yra mūsų garsioji mafija, savo autoritetu ir mistine galia jau kadai pranokusi patį poną Dievą? Atsakymas paprastas, nors ir neįgudžiantis: „mafija“ yra gentinės sąmonės ir gentiniame substrate skendinčio žmogelio gyvenimo, mąstymo ir veikimo būdas tose pačiose pseudodemokratinės pseudorespublikos „antstatinėse“ struktūrose. Šiuo požiūriu „mafija“ Lietuvoje nėra koks nors atskiras padalinys ar savarankiška nusikaltėlių grupė. Tai tiesiog mūsų „politikos“ sampratos įgyvendinimas kasdienybėje, vadinasi, bent kol kas vyraujantis mūsų *realios* valstybės veiklos būdas. Mafijinė respublika – galimas daiktas, mūsų valstybės vyrai už šitokių unikalų išradimą nusipelnė mažų mažiausiai Nobelio premijos.

O pabaigai vėl grįžkime prie Martyno Mažvydo ir iškelkime paprastą klausimą: koks Mažvydas mums reikalingas – miręs ar gyvas,

tas Mažvydas, kuris jau paverstas granito ar metalo luitu, užbalzuotas vadinamosios istorinės atminties sarkofaguose, retsykais pagarbinamas jubiliejiniuose šermenyse ar gedulingose mišiose, akimirkai sudirginantis jautrią „lyrikų tautos“ sielą; ar tas Mažvydas, kurio protestantiškas atkaklumas, kristalizuotas mūsų Pirmojoje Knygoje, dabar – net labiau negu prieš pusę tūkstantmečio – reikalauja iš mūsų tokio pat atkaklumo, *protestuojančio* atkaklumo, Mažvydo ištartą žodį siekiančio galiausiai paversti politiniu kūnu. Deja, tenka konstatuoti liūdną faktą, kad bent jau kol kas šis protestas turi būti nukreiptas prieš tuos, kurie patys pirmieji turėtų rūpintis Mažvydo pasėtos sėklos daiginiu jau vien todėl, kad jie už tai gauna pinigų, išimtus iš mokesčių mokėtojų kišenės – prieš politikus, kuriems (be keleto unikalių išimčių) turėtų būti gėda dalyvauti Mažvydo pagerbimo iškilmėse. Bet kita vertus, jei tos iškilmės išties yra tik šermenys, tada visai suprantama, kodėl mūsų politikai jose dalyvauja net labai noriai: juk šis dalyvavimas yra pats galingiausias jų dabartinės politinės saviraiškos simbolis – forsuojant *ritualinę* politiką, kartu laidoti *realią* politiką, reikalaujančią žodžius paversti darbais ir, užuot suokus apie demokratiją, pagaliau imtis atsakomybės už jos realų įgyvendinimą. Tačiau būtume ir naivūs, ir visiškai neteisūs, Mažvydo priesakus atiduodami vadų, vadukų, valdininkų ir valdininkėlių malonei. Dabar, praėjus aštuoneriems metams po pirmosios Sąjūdžio bangos, visiškai akivaizdu tai, apie ką puikiai pasakė Karlas Popperis: „Mano galva, būtų visiškai beprotybė visus mūsų politinius veiksmus grįsti naivia viltimi, kad mums pavyks sulaukti pakenčiamų ar bent jau kompetentingų valdovų.“ Taip, iš tikrųjų, bet reikia pripažinti, kad visus aštuonerius metus tokia beprotybė buvo visos mūsų „pilietinės veiklos“ variklis ir paskata; niekas negarantuoja, kad ja ir toliau nebus grindžiamas mūsų pseudopolitinis gyvenimas. Šiaip ar taip, *pilietinio protestantizmo* apraiškos kol kas pastebimos tik žurnalistų ir pavienių intelektualų darbuose. Nieko keisto: būtent šie žmonės yra tiesioginiai gyvojo Mažvydo paveldo

perėmėjai. Bet jų pastangos bus bergždžios, jei protestas prieš ideologinę valstybės karikatūrą nevirs kasdieniu piliečio protestu prieš brutalumą, prievartą, prieš buką didelio kumščio įsitikinimą, kad viskas jam leista tik todėl, kad jis yra kumštis, kuriame nėra smegenų. Galų gale respublikos įtvirtinimo klausimas atsiremia į vyriškos drąsos, proto ir taurumo klausimą. Gyvojo Mažvydo priesakas kiekvienam iš mūsų yra labai paprastas: Žodį paversti Kūnu gali tik drąsus, protingas, laisvas ir taurus žmogus. Jei Lietuvoje dar esama pakankamai žmonių, sugebančių įveikti baudžiauninko baimę ir bukagalvišką egoizmą, tada mes galime tikėtis, kad ateityje su Martynu Mažvydu bendrausime ne valdžios ir kultūros mauzoliejuose, o mūsų kasdienio gyvenimo pilnatvėje – gyvo gyvenimo gyvastyje.

P.S. Ilgai dvejojau, ar verta dabar publikuoti šį etiudą, parašytą prieš trylika metų ir persmelktą naiviomis pirmojo Sąjūdžio viltimis ir nuotaikomis. Nusprendžiau jį skelbti tik todėl, kad jame aptarta Lietuvos padėtis ne tik nepasikeitė į gera, bet lemtingai pablogėjo. Praėjus dvidešimčiai metų po pirmosios Sąjūdžio bangos, galiu ramiai pasakyti: Lietuvos respublika neįvyko. Ir nebeįvyks – toks pirmosios frazės tęsinys. Tai, kas vyksta dabar, tėra tik epilogas ir agonija. Likimas dar kartą pasišaipė iš mūsų: manėme, kad jis mus pakvietė į krikštynas, o atvykome į pakasynas.

Mano dievas yra šio pasaulio dievas

A. Dainys. Gerbiamas Profesoriau, ar skaitote „Šiaurės Atėnus“ ir apskritai ar sekate Lietuvos kultūrinę spaudą?

A. Šliogeris. Atvirai pasakius, beveik ne. Net nežinau, kodėl. Gal dėl to, kad aš vis labiau bėgu nuo visuomenės, bėgu nuo kalbos, bėgu nuo didmiesčio. Gal dėl to, kad vis labiau orientuojuosi į upe-
lius, į miškus, gal dėl to, kad pats labai daug esu prirašęs, esu šiek tiek pavargęs nuo kalbos, jau galų gale esu senis, ir paskaitas reikia skaityti, o tai nėra labai lengva, todėl man didžiausia palaima yra tylėti. O dėl lektūros, tai juk, paprastai pasakius, žmogus išlempi; daugybę metų, šiaip ar taip, aš buvau labai išrankus, ir skaitydavau tik aukščiausios prabos tekstus; Lietuvoje jų yra – tarkime, tokių kaip Sigito Gedos arba Broniaus Radzevičiaus, – bet ne tiek jau daug, todėl daugiausia skaičiau ir skaitau nelietuvių autorių tekstus. Tai štai tie didieji tekstai daro žmogų labai išrankų, ir pastebėjau, kad pastaraisiais metais tiesiog nebegaliu skaityti prastai parašyto teksto. Atvirai pasakysiu, mūsų spaudos tekstai, arba mūsų dabartinė literatūra, yra prasta, tiesiog neatitinka mano išlepinto skonio, todėl aš neįsivaiciu jokio poreikio skaityti dabartinių lietuvių autorių.

A. Dainys. Savo paskaitose apie Kierkegaard'ą esate sakęs, kad kiekvienas tikras ir originalus mąstytojas atsiranda tarsi iš nieko; tačiau, kita vertus, vaikystė ir šeimos istorija dažnai būna fundamentalus akstinas autentiškam mąstymui. Antai Kierkegaard'o tėvas vaikystėje patyrė didelį skurdą ir gandydamas gyvulius prakeikė Dievą, o vėliau nepaprastai praturtėjo. Ši istorija negalėjo nepaveikti jaunojo Kierkegaard'o. Ar negalėtumėt atsigręžti ir paieškoti lemtingų vaikystės įvykių, kurie lėmė Jūsų, kaip filosofo, likimą?

A. Šliogeris. Kadaisė, mano jaunystės metais, populiarius prancūzų autorius Antoine de Saint-Exupéry yra labai paprastai ir gražiai pasakęs: *Mes visi ateiname iš savo vaikystės*. Kadangi vaikystė yra tas metas, kada Tu įeini į ypač intensyvių sąlytį su pasauliu, suprantama, ir su daiktais, ir su žmonėmis, ir su įvairiomis aplinkybėmis, ji savaip lemia visą žmogaus gyvenimą. Jeigu jau kalbėti apie mano vaikystę, tai nors ji skleidėsi, atrodytų, baisiam laike – tai buvo paskutinis Stalino tironijos dešimtmetis, – bet buvo neįtikėtina šviesi, intensyvi ir graži. Bet pirmiausia tas visas grožis, toji mane ir dabar dar lydinti šviesa buvo susiję su kaimu, nes didelę metų dalį ar bent jau pačią gražiausią metų laiką, vasarą, pavasarį, praleisdavau kaime. Radviliškio rajone buvo toks Alksnupių kaimas, tai aš ten leisdavau vasaras. Na, o tėvų sodybėlė kiurksojo Panevėžio pakraštyje; tai irgi beveik kaimas, už tvoros driekėsi rugių ir bulvių laukai. Be to, mano tėvai laikė karvutę, paršelį, tą karvutę aš ganydavau, melždavau, trumpai tariant, tėvams padėdavau prižiūrėti, ieškodavau ėdalo kiaulėms; tuo metu – tai irgi labai svarbu prisiminti – sunku būdavo apskritai rasti netgi pašaro kiaulėms, reikėdavo rinkti arkliušūdzius, tai dar ir dabar su džiaugsmu prisimenu arba sapnuoju arkliušūdzių kvapą. Tai nuostabus kvapas (*juokiasi*); kartais jo prisiminimas mane veikia panašiai kaip Proustą, paragavusį *madeleine* pyragaičio: tas kvapas man atveria visą vaikystės kraštovaizdį. Trumpai tariant, mane formavo laukai, upeliai, pievos, paukščiai, gyvūneliai, miškai, mane formavo anuo metu dar gyvas lietuviškas kaimas, dėl to manau, kad aš – kaip, beje, ir mano tėvas, nors irgi baigęs kažkada universitetą, netgi du – taip ir likau kaimietis, su kaimietiškom orientacijom, su kaimietiškom vertybėm, su tuo savo prisirišimu prie žemės, prie žolynų, prie saulės, prie debesų, prie gyvulėlių, prie sveikų, stiprių, paprastų, natūralių žmonių ir tokių pat paprastų žemiškųjų dalykų, kurie man yra šventi ir aš juos, dabar jau visiškai akivaizdu, nusinėšiu į kapą. Galų gale tai, ką aš rašiau visą gyvenimą... kas tai buvo? Dabar aš jau aiškiai suprantu, kad tai buvo bandymas atsakyti į klau-

simą: „Kas buvo (sakau „buvo“, nes dabar jau nebėra, jau sunaikintas) žemės žmogus, kuo buvo unikalus lietuviškas kaimas, žodžiu, šitas klausimas iš tikrųjų man buvo ir yra pagrindinis. Aš niekur nenutolau nuo to, nuo ko pradėjau. Nesimaivau sakydamas, kad esu tik pasiklydęs valstietis. Kadangi mano vaikystė buvo kaimietiška, kadangi aš gyvenau tiesiogine prasme ant žemės ir po dangum, tai iš tikrųjų ji ir po šiai dienai lemia visą mano gyvenimą. Aš nemėgstu didmiesčio, man Vilnius ir dabar yra visiškai svetimas ir jau liks svetimas, aš netgi nenorėčiau būti palaidotas Vilniuje, aš noriu būti palaidotas irgi kur nors kaime, tarkime žmonos tėviškėje, ar galbūt savo tėviškėje. Didmiesčio aš apskritai nemėgstu, man jis yra šėtono laboratorija, vėžinis auglys Žemės kūne ir sieloje, apokaliptinis darinys, kosminis Nekropolis. Galiu pasakyti, kad mano sielos priešas numeris vienas yra didmiestis ir didmiesčio žmogus, dirbtinis hominidas, toks Frankenšteinas, homunkulas, ar kaip jį pavadinti, nežinau, nes tai man yra pats šlykščiausias žmogaus tipas – nekropolitas. Jei norite jį pamatyti, žvilgterėkite į Ekraną. Blogai, kai žmogus išsaugoja sielą, bet praranda sąmonę (kalbos mašiną), bet tai retas atvejis. Bet ne geriau, kai žmogus yra maksimaliai sąmoningas (t. y. visiškai pavergtas vadinamojo informacijos srauto), bet yra praradęs sielą – deja, šis atvejis gerokai dažnesnis ir būtent toks besielis, nors maksimaliai sąmoningas, yra dabartinio Globalopolio nekropolitas, Ekranų vergas. Net Evangelijoje pasakyta: kas iš to, Turiste, jei įsigijai visą pasaulį, bet praradai savo sielą. Papildau: tapai gyvu lavonu, technozombiu.

A. Dainys. Karlas Jaspersas sakė, kad filosofavimą skatina ribinės situacijos. Ar Jūs sutinkate su tuo, ar Jūsų brandžiam gyvenime esate patyręs ribinių situacijų, kurios paskatintų filosofuoti?

A. Šliogeris. Jei turi galvoje tas ribines situacijas (pavyzdžiui, akmenligės sukeltą skausmą, slogą, finansinį krachą, artimųjų netektį), kurias vardija Jaspersas, tai aš joms esu absoliučiai abejingas ir galiu pasakyti, kad jos visiškai nevaisingos ir ne tik kad nepadedą

aiškiau matyti pačių daiktų, bet visai priešingai – apakina, izoluoja nuo juslinio pasaulio grožio. Mane skatino (nežinau, kaip pasakyti, skatino ar žadino klausimą, ar kėlė nuostabą?) ne psichologiniai rebusai, ne mistiniai burbulai, sprogstantys mano „vidiniame būste“, ne gražūs jausmai, ar kokie išgyvenimai. Visa toji psichoanalitinė fauna ar mitinė mišrainė man nepažįstama; tikrai nesimaivau, kai sakau, kad neturiu nei principų, nei jausmų, nei psichologijos, todėl ir nesu patyręs jokių ribinių situacijų. Mano atspirties taškas yra „Aš matau“, kurį aš priešinu kelto-germaniškajai – dekartiškajai, krikščioniškajai ir technologinei – metafizikai, netgi polemiškai priešinu. Jei šios metafizikos, kaip pats puikiai žinai, atspirties taškas yra „Aš tikiu“ arba „Aš mąstau“ (nors iš esmės mąstyti ir tikėti yra viena ir tas pat), tai mano atspirties taškas yra „Aš matau“. Kitaip tariant, man svarbiau tai, ką aš tiesiogiai matau, o tai, kas vadinama mąstymu, tikėjimu ar kalba, man yra antraeilis ir antrarušis dalykas – aklujų dalia. Tai galų gale nėra net svarbu. Trumpai pasakius, mano parašytos knygos savaine man yra visiškai nesvarbios. Man daug svarbiau tas daiktų matymas, iš kurio šitos knygos atsirado. O knygos yra lavonai, jas parašai ir užmiršti, tiesiog net nebesinori į jas žiūrėti. Čia gal ir gali iškilti klausimas, o kodėl aš jas apskritai rašiau? Tai lėmė gyvenimo aplinkybės, taip atsitiko, kad man buvo lemta tapti universiteto profesoriumi, arba moksliniu darbuotoju, o mokslinis darbuotojas turi rašyti knygas, tai ir aš jas rašau, bet man tai yra egzistenciškai nesvarbus dalykas.

A. Dainys. Esate sakęs, kad susidūrimas su kai kuriais Heideggerio tekstais Jums, kaip mąstytojui, buvo lemtingas. Gal galėtumėte papasakoti, kuris tai buvo dešimtmetis, kaip buvo prieinami Heideggerio tekstai tuometinėje Lietuvoje, ar buvo bendraminčių ratelių, su kuriais galėdavote aptarti Heideggerio mintis?

A. Šliogeris. Pradėsiu nuo to, kad bendraminčių nebuvo, nes anuo metu – tai buvo maždaug septyniasdešimt penktieji metai, vadinasi, prieš trisdešimt penkerius metus – Heideggerį aš studijavau vienas

ir vienišas. Niekas jo tuo metu neskaitė ir nestudijavo, nei Eugenijus Meškauskas, nei Sigitas Geda, nei Zita Šliogerienė, nei Tomas Vengris, nei mano lietuvių kalbos mokytoja Viktorija Daujotytė, nei Evaldas Nekrašas, nei mano anuometinis „guru“ Jonas Trinkūnas, nei amžinatilį Rolandas Pavilionis, nei amžinatilį Antanas Nėsavas, t. y. mano sielos bičiuliai, tie žmonės kurie buvo šalia ir vienaip ar kitaip buvo susiję su tuo, kas vadinama filosofija. Jie visiškai Heideggeriu nesidomėjo, todėl tai buvo tylus ir vienišas mano tiesioginis dialogas su Heideggeriu ir tas dialogas nebuvo netgi iškeltas į viešumą. Bet aš norėčiau šį bei tą pataisyti. Vis dėlto man mąstytojas numeris vienas, tikrų tikriausias mokytojas ir nepranokstama likimo dovana buvo ir lieka danas Sørenas Kierkegaard'as. Štai Kierkegaard'o atradimas man buvo tiesiog nušvitimas. Kierkegaard'as man padėjo suprasti, ko aš iš tikrųjų noriu, kas man iš tikrųjų svarbu, galų gale – kas esu aš pats. Jis buvo mano vedlys, mano Vergilijus, vedęs mane per visus devynis intelektualinio pragaro ratus. Žinoma, man sunku perduoti ar paaiškinti, kodėl taip atsitiko. Aš pasakysiu labai trumpai: mes gyvenome bolševikinio ideologinio teroro kalėjime, o bolševikų marksistinė ideologija ar teologija – nes ideologija ir teologija yra viena ir tas pat – buvo tokia masyvistinė, totalistinė ar totalitarinė, įtikinėjusi, kad mane veikia kažkokios galingos, paslaptingos jėgos – istorijos dėsniai, klasių kova, socializmas, partija, genai, stambusis kapitalas, klasiniai interesai, lygios galimybės, skrandžio sekrecijos, evoliucijos dėsniai, elektronai ir kvarkai, visokios pasaulinės gamybinės jėgos, gamybiniai santykiai, kapitalizmo ir socializmo kova. Tai tokia, beje, dabar vėl įsigalėjusi buldozerinė pasaulio samprata, kurioje individas visiškai sunaikinamas, ištrinamas ar ištirpinamas; šitokia dinozauriška pasaulio samprata yra kilusi iš krikščionybės, Galilėjaus, Darwino, Hegelio, Marxo ir Nietzsche's. Jos propagandistai, – o jų legionas, – šiuo metu besiganantys Ekranų ganyklose, įtikinėja, kad Tu, štai šitas konkretus individas, esi niekas, kad Tavo konkretybė, artimoji konkretybė, daiktai, kuriuos

tu matai, arba žmonės, kuriuos tu myli, yra niekai, haliucinacija, netiesa, iliuzija; Tu gyveni istorijoje ir genofonde, o toji istorija, tie mistiniai genai, „demokratija“ ar „seksas“ lemia kiekvieną Tavo žingsnį, kiekvieną Tavo žodį, Tavo sąmonę ir pasąmonę (žinoma, ir nesąmonę) veikia kažkokios paslaptingos galybės – libido, proletariatas, kapitalistai, žmogaus teisės, socialinės aplinkybės, kvarkai, DNR, masonai arba specialiosios tarnybos, kažkokia mistinė „laiko dvasia“, o Tu esi tos laiko dvasios marionetė. Natūralu, kad tokia teroristinė propaganda veikia, visiškai nuo jos pabėgti negali – anuo metu šitokia masyvistinė pasaulio teologija buvo įsikūnijusi KGB rūmuose prie dabartinės Lukiškių ir anuometinės Lenino aikštės. Ir staiga aš atrandu Kierkegaard'ą, kurio pamatinė mintis yra visai priešinga. Absoliutus atspirties taškas, metafizinė alfa ir omega, pradžia ir pabaiga, esi Tu pats, ribotas, laikinas, mirtingas, kūniškai konkretus, čia ir dabar egzistuojantis individas. Jau tada manyje nušvito ta paprasta mintis, kad svarbu ne tai, ką aš mąstau, o tai, ką aš matau. Svarbu yra ne tai, ką aš tikiu ar netikiu, o vėlgi, tai, ką aš matau. Ir matau ne kažkokiu mistiniu žvilgsniu, ne kažkokia paranojiška intelektualine intuicija, ne tikėjimo ar mąstymo žiūronu, o savo paprastomis kūno akimis matau daiktus, kurie yra mano kūno artumoje, vietovėje-šiapus-juslinio-horizonto: taip aš tada pavadinau savo pavyzdinę tiesioginio matymo teritoriją. Tada ir atsirado man pačiam brangi ir galbūt pati svarbiausia, valstietišką pasaulio matymą konkretinti nuostata, kurią aš pavadinau filotopija. Tai prisirišimas prie konkrečios vietos, prie tėviškės Žemės ir Danguaus, prie mylimos regimybės, arba buvimas šiapus juslinio horizonto. Štai kokia ta neįkainojama Kierkegaard'o dovana. Jis man padėjo atrasti per du tūkstantmečius krikščionių ir technošamanų – ir Vakarų, ir Rytų – prarastąją konkretybę: akių šviesos ir gyvųjų daiktų peizažo konkretybę. Žinoma, laikui bėgant mano požiūris į Kierkegaard'ą turbūt keitėsi, nes ir pats Kierkegaard'as nevientisas. Tarkime, ankstyvasis Kierkegaard'as yra gryniausias sokratiškojo tipo

filosofas, kurio pamatiniai principai įeinant į santykį su pasauliu ir kalba yra ironija, skepsis ir humoras – tai, kas man ypač brangu, tai, be ko neįmanoma ne tik jokia filosofija, bet ir juslinei konkretybei ištikima egzistencinė laikysena. Na, o baigia Kierkegaard'as kaip juodžiausias kalvinistas. Bet tai detalės. Man Kierkegaard'as ir dabar išlieka Mokytoju iš didžiosios raidės, mano brangiausiu mokytoju šiame pasaulyje. O Heideggeris irgi, aš šito jokių būdu negaliu paneigti, bet su Heideggeriu mano santykis ir mano dialogas yra gero-kai keblesnis. Apskritai aš Heideggerio filosofijos nemėgstu. Man atrodo, jis yra nesąžiningas mąstytojas, nes iš didžiulio jo paliktų raštų masyvo – regis, šešiasdešimt penkių tomų – mažų mažiausiai šešiasdešimt yra grynas verbalizmas, užsižaidimas kartais gražiu, o kartais labai bjauriu žargonu. Todėl man Heideggeris yra antroje vietoje po Kierkegaard'o, bet vis dėlto būčiau neteisus neigdamas, kad man jis irgi davė labai daug intuicijų. Ypač įspūdinga man buvo pirmoji *Būties ir laiko* dalis: tai kasdienybės lauko, arba, kaip aš dar vadinu, Platono olos analizė. Išties, tai yra haidegeriška, ir aš iš Heideggerio su dėkingumu esu perėmęs šitokį akylą, beiluzišką kasdienybės regėjimą, ir dabar tai yra vienas iš mano pasaulio matymo pamatų. Todėl, be jokios abejonės, Heideggeris man yra figūra, esanti pirmajame mano didžiųjų mokytojų dešimtuke. Ne pirmas, žinoma, bet labai brangus, nes atėjo pas mane kaip tik tada, kai buvau visiškai vienišas. Heideggeris atėjo beveik vienu metu su Kierkegaard'u – ir abu ano meto Lietuvoje buvo beveik nežinomi. Kaip tai nutiko? Labai įdomios ir techninės detalės. Anuo metu čia, mūsų bibliotekose, nebuvo įmanoma rasti nė vienos nei Heideggerio, nei Kierkegaard'o knygos. Reikėjo ieškoti kitų kelių, kaip jas gauti. Tada veikė toks tarpbibliotekinis abonementas, sutrumpintai TBA. Šito TBA darbuotojai, gavę vietinių saugumiečių, kagėbistų, leidimą – reikėjo gauti tokį leidimą – galėjo užsakinėti knygas iš Vakarų. Tokiu būdu aš užsakinėjau Kierkegaard'ą, išleistą vokiečių kalba, *Düsseldorf-Köln* leidyklos. Dabar tiksliai negaliu pasakyti,

kokios apimties buvo tas Kierkegaard'o raštų rinkinys, gal kokie 15 tomų. Tai štai tuos visus tomus aš esu nuo A iki Z išstudijavęs. Ne perskaitęs, o išstudijavęs. Kai kuriuos Kierkegaard'o veikalus, pavyzdžiui *Arba–arba*, arba *Baimės sąvoka*, esu perskaitęs penkis šešis kartus, lygiai kaip ir Heideggerio veikalus. Bet įdomiausia tokia detalė: jei užsisakydavai knygą, pavyzdžiui, iš Düsseldorfo, tai ta knyga keliaudavo per Maskvą, ten cenzoriai patikrindavo, ar tai ne antitarybinė knyga, ir tik paskui ji atkeliudavo į Vilnių. O ką aš darydavau? Darydavau kopijas. Dabar sunku įsivaizduoti, kaip būdavo daromos kopijos anuo metu; dabar ant kiekvieno kampo stovi greitai kompaktiški kopijavimo aparatai, kserokasai. Tada egzistavo tokia tarybinė mašina, vadinosi „Era“. Visame Vilniuje buvo viso labo trys „Eros“ – tokio dydžio kaip du galingi buldozeriai. Tai va, į tą „Erą“ aš nešdavau Kierkegaard'ą, nešdavau Heideggerį, na, ne tik juos, ir taip iš tų kopijų sukaupiau apie šimto tomų biblioteką. Tai buvo apie 17 tomų Kierkegaard'o, apie 17 ar 20 Heideggerio traktatų, Jasperso, na, ir kitų mąstytojų; Nietzsche, žinoma, nors Nietzsche'ę, beje, buvo galima gauti Universiteto arba Mokslų akademijos bibliotekoje. Tai va, tokiu būdu ir įvyko šita pažintis su Kierkegaard'u, Heideggeriu, pažintis, kuri, be jokios abejonės, man truks iki gyvenimo pabaigos.

A. Dainys. Jūs esate parašęs originalią Rilke's interpretaciją. Sekant Jūsų publikacijas matyti, kad šis poetas taip pat nuolat Jus lydi. Kas Jums taip svarbu Rilke's kūryboje?

A. Šliogeris. Jo atvirumas regimajam pasauliui, jo ištikimybė daiktiskajai konkretybei. Paklauskime: kas lemia tai, kad vienas autorius tampa Tavo bičiuliu, kitam esi abejingas, o trečias kelia vien šleikštulį ar net priešiškumą? Manau, kad tokią nesąmoningą atranką lemia sielų giminystė. Ir Heideggeris yra mano sielos giminė, ir Kierkegaard'as; Rilke irgi yra mano sielos brolis. Kaip pasakytų Sigitas Geda, jis įtraukia mane į slaptuosius sielų suokalbius. Ir aš puikiai žinau, kodėl. Juk centrinė jo brandžiosios poezijos tema yra būtent tai, ką aš pavadinau svarbiausiuoju savo gyvenimo orientyru: *Aš*

matau. Aš matau daiktus, aš matau gyvus daiktus, aš matau peizažą, aš matau gražius daiktus – štai toji pagrindinė Rilke's tema, *Duino elegijų* pagrindinė tema, *Sonetų Orfėjui* pagrindinė tema, ir natūralu, man Rilke irgi yra vedlys per intelektualinį pragarą. Juk vienas žmogus esi visiškai bejėgis, vienas negali nieko, būtina, kad tau kas padėtų, kas patvirtintų, kad tai, ką tu matai, nėra mirażas, o tai, ką tu sakai, nėra kliesiai. Rilke patvirtina, kad tai, ką aš matau, tai, ką bandau papasakoti, nėra mano idiosinkrazija, nėra mano šizofrenija. Mėgs-tu dažnai sakyti tokį paprastą dalyką: jei vienas ką nors pagalvoji, tai gali būti ir nesąmonė, arba kliesiai, o jeigu du nekvaili žmonės pagalvoja tą patį, tai gali būti ir tiesa. Rilke taip pat yra mano dia-logo partneris, arba, galima pasakyti, irgi mokytojas, kuris tarsi pa-tvirtina, kad mano pasaulio matymas nėra šizofreniškas, kad jis yra visiškai normalus. O dabar, kaip aš matau, tai yra valstietiškas pa-saulio matymas, nes valstietiškas pasaulio matymas yra būtent kon-kretus, būtent daiktiškas, būtent pririštas prie jusliškai akivaizdžių daiktų, prie gyvybės krešulių, kaip aš sakau. Rilke man yra vienas iš tų pamatinių akmenų, ant kurių stovi ir mano pasaulio matymas, ir ypač jo mąstymas, bandymas papasakoti apie jį, jau nekalbant apie tai, kad tai yra fantastiško grožio eilėraščių autorius. Nedaug turiu tokių brangių ir mėgstamų poetų: Sigitas Geda yra galbūt pirmoje vietoje. Be jo, Rilke, Radauskas, Pessoa, dar vienas kitas. Apskritai nesu didelis „grynosios“ poezijos mėgėjas – daugiausia kalbos gro-žio randu vadinamojoje prozoje, pavyzdžiui, Williama Faulknerio arba Mariaus Katiliškio, Herakleito, Schopenhauerio arba Edwardo Gibbono tekstuose.

A. Dainys. Jūs esate vienas iš geriausių lietuvių kalba rašiusių sti-listų; negalima nepripažinti, jog tai Jūsų įgimtas gebėjimas. Tačiau, kita vertus, ar šį gebėjimą Jūs lavinate, o gal galėtumėte nurodyti Jūsų stiliaus mokytojus?

A. Šliogeris. Stiliaus mokytojas? Stiliaus mokytojas yra viskas, ką tu pamatai. Stiliaus mokytojas yra gražus medis, stiliaus mokytojas

yra baravykas, stiliaus mokytojas yra upelis, stiliaus mokytojas yra debesys, be jokios abejonės, stiliaus mokytojai yra didieji autoriai, tie giminės, sielos giminės. Man ypatingą įspūdį darė ir dabar daro graikų ir lotynų autoriai, nors aš nemoku nei graikų, nei lotynų kalbos – tarp kitko, galiu pridurti, kad man lotynų kalba, tiek, kiek aš ją žinau, apskritai pati nuostabiausia. Žinoma, man jau lietuvių kalba yra neįkainojama, aš negaliu atsistebėti jos tikslumu, vaizdingumu, paprastumu, grožiu, turtingumu, bet lotynų kalba man yra jau beveik mistinio grožio kalba. Graikų ir lotynų autorius skaičiau ir skaitau, dažniausiai iš rusiškų vertimų, bet aš neabejoju, kad man tie autoriai padarė milžinišką įtaką. Pavyzdžiui Plutarchas, Tukididas, Platonas yra neįtikėtinos galios stilistai. Arba Tacitas, na, skaityti Tacitą tai yra tiesiog nenusakomas dalykas. Tokių puikių stilistų, kaip graikai ir romėnai, Vakarų Europa, teutonai, galai-germanai, nebeturi. Pirmiausia, tai du fundamentalūs dalykai: aiškumas ir paprastumas. Leisiu sau pasakyti, kad geras stilius yra kaip stiklas. Kitaip sakant, tu jo nematai. Plutarcho, Tacito, Platono, Herakleito stilius yra būtent toks, kad tu jo nematai. Tiesiog jis tave pastato prie paties daikto. Kalba tarsi dingsta. Taigi graikų ir lotynų autoriai neabejotinai slepiasi ir mano paties tekstuose, nors aš negaliu matematiškai ar kaip nors kitaip parodyti, kad štai šitoje vietoje prabyla Plutarchas, štai šitoje vietoje kalba Tacitas, šitoje vietoje Herakleitas, o štai šitoje – Platonas, aš negalėčiau to padaryti, bet neabejotinai tie autoriai man buvo galinga stilistinė mokykla. Na, o antras dalykas, pats teisingai sakei, stilius galų gale yra charakteris, tai yra įgimtas dalykas. Nors aš nemėgstu tos dabartinės mitologijos, visokių genų, genomų, evoliucijų, bet, matyt, stilistiniai sugebėjimai yra iš kartos į kartą perduodamas dalykas. Pavyzdžiui, mano tėvas buvo kaip reta puikus stilistas. Jis rašė gražia ir paprasta lietuvių kalba, jis buvo lotynistas, baigęs klasikinę filologiją. Arba mano sūnus. Jis kalba labai sunkiai, kaip ir aš sunkiai kalbu, šneka yra ne mano stichija, tikrai sunkiai šneku. Bet jis puikiai rašo, jis turi nuostabų stilių, nors nie-

kada nėra jo sąmoningai lavinęs, nes yra teisininkas praktikas. Netgi anūkė visai nebloga stilistė. Jos rašinėliai tokie vaikiški, nesvarbu, bet ji puikiai rašo. O kalba vėlgi sunkiai. Tai, matyt, stiliaus šaknys glūdi mūsų sielos humuse. O baigsiu tuo, nuo ko pradėjau: stiliaus moko viskas, ką tu pamatai. Kiekviena kibirkštis, kiekvienas upelio vandens blyksnis, kiekvienas žmogus, su kuriuo pakalbi, kiekvienas daiktas, kurį tu pamatai, viskas, absoliučiai viskas tavyje formuoja tavo gyvenimo ir kalbos stilių. Stilius irgi yra dovana, sakykim taip. Stiliui esi pasmerktas, kaip meilei arba tėvynei. Jo negali išmokti, negali jo pasidaryti pats pagal tam tikrą metodiką arba kalbininkų rekomendacijas; jei pats bandai sukonstruoti stilių, patiri fiasko. Man juokinga, kai filologai naršo, nesvarbu kieno – Platono, Homero, Goethe's ar Broniaus Radzevičiaus – raštus maždaug su tokia mintimi: na, štai dabar jisai pasirinko tokį rašymo stilių, o štai ten jis nusprendė rašyti *a la Proust*. Nesąmonė, stilius Tave pasirenka, Tu nieko negali reguliuoti, sąmoningai rinktis, nutarti, kad Tu dabar rašysi štai taip, o kitoje vietoje štai šitaip. Stilius tiesiog užgriūva kaip banga, kaip oro gūsis ir jis tave neša, jis tave daro, o ne tu jį darai. Esi stiliaus vergas, o ne jo šeimininkas.

A. Dainys. Jauniems filosofams, svajojantiems parašyti pirmą knygą, būtų įdomu sužinoti, kokia Jūsų kūrybinė laboratorija, ar Jūsų knygų rašymas turi pakopas, ar daug redaguojate, ar taisote rengdamas knygą spaudai?

A. Šliogeris. Pirmiausia pasakysiu, kad aš nieko nekuriu, nesu kūrėjas net minimalia šio žodžio prasme, o rašau ne laboratorijoje, bet savo dešimties kvadratinių metrų narvelyje, kur sykiu ir miegu. Mano pirmas variantas būna ir paskutinis. Aš beveik netaisau savo tekstų. Taisymas būna labai menkutis. Kadangi rašau ranka, parke-riu, ir, matyt, jei dar rašysiu, tai jau iki „smerties“ rašysiu parkeriu, tai po to šitą rankraštinį tekstą reikia perkelti į tipografinį; anksčiau būdavo spausdinimo mašinėlės, dabar yra kompiuteris, na tai štai, jeigu tekstas yra didelės apimties, aš pats nespausdinu ir nerenku,

duodu kompiuterininkei, kuri surenka tą tekstą ir po to, natūralu, aš turiu jį peržiūrėti. Ir štai peržiūredamas paprastai pataisau, bet tai būna visiškos smulkmenos. Gal žodis, gal kablelis, gal kokia kreiva stilistinė figūra... Jei aš gerai prisimenu – žinoma daug ką užmiršti per daugelį metų, – man regis, kad per keturiasdešimt metų dvylikoje savų ir dvylikoje verstinių knygų tekstuose nesu pataisęs nė vieno sakinio, tik žodžius. Sakiniai likę tokie, kokie jie atsirado pirmą kartą. Na, taip jau, matyt, lemta, kad aš rašau snaiperiškai. O be to, esama ir ne tokios dailios priežasties, kad nepagalvotum, jog giriuosi: aš apskritai esu tinginys, tingiu rašyti, nemėgstu rašyti, rašymas man yra nemalonus užsiėmimas. Kai parašau tekstą, jis iškart tampa man neįdomus ir net kelia šleikštulį. O dar skaityti, blusinėti, taisyti kažką, braukyti... ne, tai ne man. Aš tingiu, nebenoriu, sakau kompiuterininkei: „Eikit Jūs nuo mano galvos“, o redaktorei (pavyzdžiui, Giedrei Kadžiulytei): „Dar pataisyk, kas Tau atrodo būtina, aš pasiziūrėsiu, jeigu nebus nutaisyta, tai tegul taip ir būna“. Jokių rekomendacijų nežinau, nedrįsčiau niekam duoti jokių rekomendacijų, nėra čia jokios laboratorijos; man išvis tas žodis baisiai nepatinka, nes laboratorija yra dirbtinių daiktų darymas, o stilius yra prigimtinis dalykas, natūralus dalykas, jis išauga lygiai taip, kaip išauga iš žemės gėlė arba medis, aš nematau čia principinio skirtumo. Tu privalai kuo mažiau kištis į savo stilių, kuo mažiau. Tegul jis ateina taip natūraliai ir plaukia taip natūraliai kaip debesys vasaros danguje. Aš taip suprantu stilių. Kalba turi savo gyvenimą. Ir tas gyvenimas yra tuo švaresnis, tuo geresnis, tuo paprastesnis, kuo tu mažiau kišiesi į šitą gyvenimą. Kalba irgi yra dovana. Mes naiviai manome, kad kalbą galima padaryti kaip žilvičio švilpynę arba traktorių. Negaliu atleisti Wittgensteinui už jo plepalus apie kažkokius kalbos žaidimus: girdi, štai čia aš dabar atsisėsiu, pradėsiu žaisti vieną žaidimą, po to nueisiu į auditoriją ir pradėsiu kitą žaidimą, paskui nueisiu į teismą – trečią ir t. t. Tai yra niekai. Aš linkęs manyti priešingai, kad ne aš žaidžiu kalba, o kalba žaidžia manimi, kitaip tariant, aš nesu

kalbos šeimininkas, aš visiškai negalvoju rašydamas, kaip čia dabar parašyti. Ar čia aš gerai parašiau, ar negerai parašiau. Na, rašau kaip rašosi.

A. Dainys. Nuo pirmosios Jūsų knygos publikacijos praėjo ketvirtis amžiaus. Per tą laiką Jūs parašėte daugybę knygų. Kitas žmogus būtų seniai perdegęs, kaip Jūs atgaunate jėgas, kaip ilsitės?

A. Šliogeris. Porą metų ilsėjausi beprotnamyje, kaip žinai. Tai nėra juokai, tai rimtas dalykas, matyt, irgi lėmęs ir mano rašymo, ir mano gyvenimo stilių. Tai buvo visiško poilsio būdas ir metas – gili depresija. O galinga depresija yra vyro sielos nėštumo metas. Dabar aš ypač aiškiai suprantu, koks išganingas dalykas yra tupėjimas depresijos celėje. Tai toks laikas kai tu nugrimzti į visišką tylą. Man depresija pirmiausia buvo visiškas atsiribojimas nuo kalbos. Kai aš gyvendavau depresijos duobėje, kalba man keldavo šleikštulį. Prisimenu, vargšė mano žmona ateidavo į ligoninę manęs aplankyti ir porą sykių apsverkė, sako, kad Tu visiškai nebenori su manim šnekėtis. Aš jai niekaip negalėjau paaiškinti, kad ištarti žodį man tiesiog fiziškai sunku, fiziškai bjauru. Taip, bet dabar aš suprantu, tai ir buvo poilsis nuo kalbos, nes kai tik aš išlipdavau iš duobės – dukart man buvo tokie dalykai, toks poilsis, dvi duobės, – tai po pirmos duobės atsirado *Daiktas ir menas*, po antros – *Niekis ir Esmas*, knygos, kurias aš labiausiai myliu. Ir, mano supratimu, pačios tyriausios, pačios švaresnios mano knygos. Na, mes apskritai tapome mašininio mąstymo vergais. Taip maždaug galvojama: na, dabar aš paskaitysiu kokią astrologo instrukciją, mahatmos mantrą arba psichologo testus, ten bus surašytos taisyklės, ką aš turiu daryti, kad dabar teisingai pailsėčiau, po to teisingai rašyčiau knygą, o parašęs knygą vėl pulčiau teisingai ilsėtis. Na, man šitoks mašininis mūsų sielos arba kalbos gyvenimo supratimas yra švelniai tariant komiškas. Jeigu pasakyčiau pikčiau – naivus ir kvailas. Poilsis nėra tai, ką mes sau kurpiame savo galvoje pagal visą tą idiotišką Ekranų ideologiją: Tu nuvažiuoji prie jūros, į Palangą, drybsai paplūdimoje, deginiesi saulėje, vaikštai

ramstydamasis slidžių lazdomis, nes eilinis šamanas įsakė taip daryti, girtuokliauji, stovi ant galvos, įkvepi pro dešinę šnervę iškvepi pro kairę, voliojiesi ant tatamio arba grūsto stiklo ir taip *ad infinitum*. Galėčiau pasakyti, kad tam tikra prasme aš ilsiuosi jau šešiasdešimt metų. Mano visas gyvenimas yra poilsis. Aš neskirstau gyvenimo lauko į hektarus: štai čia darbo hektaras, o ten – poilsio. Aš netgi drįščiau pasakyti, kad knygų rašymas man irgi yra savotiškas poilsis. Arba, sakykime, paskaitų skaitymas, jeigu gerai jautiesi, tai irgi yra poilsis. Regis, turiu būti dėkingas likimui už tai, kad man pavyko išvengti mašininio gyvenimo. Galiu pasakyti, kad visas mano gyvenimas buvo darbas, bet, kita vertus, visas mano gyvenimas buvo poilsis. Galiausiai viską lemia Senasis Šeimnininkas – tai mano artimiausiojo sielos bičiulio Williamo Faulknerio žodis. Taip, būtent Senasis Šeimnininkas: arba Jis tau dovanoja, ir dovanoja viską abso-
liučiai, o Tu pats turi būti maksimaliai atviras tai dovanai, arba atima ir atima irgi viską – ir darbą, ir poilsį ir net gyvenimo intensyvumą. Jeigu Jis tau duos, bus duota, jeigu neduos, vadinasi, bus neduota.

A. Dainys. Jei laikysime Sokratą, kuris nieko neparasė, paradigminiu filosofu, tada reikės pripažinti, kad filosofas nėra kūrėjas. Jis yra teoretikas pirmaprade šio žodžio prasme. Tai esmių stebėtojas, kuris turi būti ironiškas viso to, ką sako, atžvilgiu. Ir visgi Jūs esate nepaprastai produktyvus kūrėjas. Kas yra Jūsų kūrybinių galių šaltinis? Ar intensyvi kūryba yra Jūsų sąmoningas pasirinkimas, o gal išsigelbėjimas?

A. Šliogeris. Tai yra dovana arba gal prakeikimas – nežinau, gal nereikia tokių dramatiškų žodžių. Tiesiog esi pasmerktas tam ir viskas. Aš ir pats dažnai galvojau, o kam aš rašau knygas? Kam aš jas parašiau? Susigalvojau tokią mažą trijų P teoriją. Tai yra Pinigai, Publika ir Paslaptis. Trys P. Šiaip ar taip, man reikia užsidirbti duonelei, tiesą sakant, ne tik duonelei, bet ir pyragui, ir sviestui, ir dešrai, ir šioki toki būstą turėti, ir vaikams padėti, kitaip tariant, reikia pinigų. Kadangi aš turiu visus akademinis antpečius, tai natūralu

galvoti taip: kad man mokėtų atlyginimą, aš turiu jį sąžiningai užsidirbti. Mano garbės reikalas, kad man nebūtų mokami pinigai kaip parazitui. Aš manau, kad savo pinigus uždirbu sąžiningai. Tai vienas motyvas. Kiekviena knyga yra mokslinė publikacija, o tai yra gerai ir man, kaip profesoriui, ir mano brangiam fakultetui – aš neironizuoju, aš labai mėgstu savo fakultetą ir savo kolegas – ir mano mylimam Universitetui, prie kurio aš labai prisirišęs. Toliau – publika. Natūralu, jog žmogui reikia, kad jį pripažintų, kad pagirtų, kad kas pasakytų: štai tu parašei gerą knygą, štai ta tavo mintis man labai patiko, štai tu padarei puikų pranešimą seminare ir taip *ad infinitum*. Pripažinimas yra gyvybiškai būtinas. Visiems absoliučiai. Pripažįsta vadinamoji publika, taip? Pripažinimo geismas yra galingas motyvas, skatinantis rašyti. Žinoma, šis motyvas yra susijęs su pirmuoju, su pinigais. Pripažinimas yra simbolinis kapitalas. Simbolinis kapitalas pereina į medžiaginį, į pinigus. Tai nuo antpečių priklauso. Antpečiai simbolizuoja pripažinimą. Na, ir trečias dalykas, tam tikra prasme galbūt svarbiausias, nes dėl to pripažinimo aš per daug nesijaudinu. Kaip ir kiekviename mirtingajame, manyje esama tuštybės, bet drįstu manyti, kad labai saikingai, netgi labai nedaug. Šiaip ar taip, tuštybė man netrukdo gyventi, labai retai ir labai trumpam sugadina nuotaiką, o tai reiškia, kad pripažinimas man nėra pats svarbiausias dalykas. Jaunystėje tai buvo svarbu, bet dabar visiškai nebesvarbu. Trečias dalykas yra paslaptis, ir aš Tau pasakysiu, ką turiu galvoje, labai paprastai. Kada man subręsdavo sieloje kokia nors svarbi man tema, mano sielos scenoje pasirodydavo beveik mistinis regėjimas, nors apskritai mistika man bjauri. Kažkur viduj, kažkur tamsoj, kažkur beveik kaktos srityje, staiga atsirasdavo baltas grūdas, grūdo formos šviesuliukas. Tada aš jau žinodavau, kad dabar aš galiu tą temą skleisti. Bet kas man būdavo svarbiausia? Aš žinodavau, tačiau tik apytikriai, kas yra tame grūde: jis būdavo suvyniotas į miglotą aurą. Po ta aura matydavau keletą žodžių, keletą aiškių frazių. Bet žinodavau ir tai, kad patys svarbiausi dalykai glūdi baltojo grūdo

centre ir kad iš tikrųjų aš nežinau, kas jame slypi. Tai yra natūralu: juk žiūrėdamas į gilę negali matyti, koks ažuolas iš jos išaugs. Tai ir aš nežinodavau, kas prasikals iš tos mano mistinės gilės, koks kalbos medis iš to balto grūdo išaugs. Ir man būdavo smalsu. Ir tada aš sėsdavau rašyti. Grūdas išdygdavo ir pradėdavo augti kalbos gėlėlė. O pats grūdas iškart dingdavo. Ir iš tikrųjų, jis beveik niekada manęs nenuvildavo. Būdavo nuostabių atradimų pačiam sau. Bet pats unikaliausias dalykas man nutiko po tos antrosios duobės, po antrojo nėštumo. Kai aš lipau iš duobės – prisimenu ir vietą, čia, už Pilaitės yra ežerėliai, gražios kalvelės, pušynai, smėlio keliukai, – 2002 metų rudenį, spalio mėnesį, einu takeliu, saulutė tokia jau vėstanti, laumžirgiai ant tako, ir štai staiga iš visiškos tamsos iššoka grūdas, bet dviem galais – vienas juodas, o kitas baltas. Tai aš pagalvojau, na, velnias, kas čia dabar bus. Toks grūdas man niekada dar nebuvo pasirodęs. Ir štai iš jo išaugo *Niekis ir Esmas*. Pirmas tomas – baltojo galo, antras tomas – juodojo galo augalas. Iš tikrųjų, kokia nuostabi intriga, kokia avantiūra, kaip yra smagu: juk tame grūde jau tarsi matai unikalaus nuotyčio, kalbos nuotyčio, pagrindinius orientyrus. Juk *Niekis ir Esmas* irgi turi du polius, tai itin kontrastinga knyga, jau pats pavadinimas toks yra, Esmas yra absoliuti bekalbių juslinių daiktų tikrovė, o Niekis – vadinamojo antjusbumo vieta, idealybės kontinentas. Tai štai, paslaptis, glūdėjusi tuose mistiniuose grūdeliuose, tose sielos sėklose, veikiausiai yra pagrindinis motyvas, dėl kurio aš parašiau apskritai netgi per daug knygų, nes šiaip dėl pirmųjų dviejų motyvų, pinigų ir pripažinimo, man būtų užtekę kokių dviejų trijų liesų knygelių; galėjau straipsnelius kokius rašinėti, tyrinėti kažką, kokį Heideggerį, Kierkegaard'ą ar Schopenhauerį ir taip ramiausiai rinkti biurokratinius „mokslinės produkcijos“ paukščius. Bet, matyt, tas smalsumas, tas klausimas, kas gi glūdi tame grūde, vis dėlto buvo pagrindinis. Po *Niekio ir Esmo* ne kartą sakiau ir žmonai, ir sau, kad viskas, daugiau neberašysiu, na, bet kad dabar žiūriu, štai jau dvi knygos atsirado ir dar gal neduokdie atsiras.

A. Dainys. Jūs esate sakęs, kad netikite Dievo, be to, Jūsų mąstymą galima traktuoti kaip fundamentalią religijos kritiką, tačiau, iš kitos pusės, kokio nors fenomeno kritikai pasako daugiau tiesos apie tą fenomeną, nei tie žmonės, kurie yra jam besąlygiškai angažavęsi. Kaip galėtumėt apibrėžti religingą žmogų, kuris nekeltų Jums šleikštulio?

Šliogeris. Aš esu religingas žmogus (mano galva, nereliginų žmonių apskritai niekada nebuvo, nėra ir nebus), bet dievų yra daug, o labiausiai iš jų man svetimas ir atgrasus yra sirų-afrikiečių, t. y. vadinamųjų krikščionių, Dievas. Bet pirmiausia aš pacituosiu Baudrillard'ą, jis daug geriau už mane pasakė: Dievas yra, bet aš jo netikiu. Arba, jeigu nori, priešingai: Dievo nėra, bet aš jį tikiu. Bet man geriau patinka pirmas. Dievas yra, bet aš jo netikiu. Bet tai yra ne krikščionių Dievas. Pats žinai, dievų yra tūkstančiai. Mano dievas yra šio pasaulio dievas. Mano dievo altoriai yra ąžuolai, miškeliai, laukai, drebulynai, žydinčios obelys, upeliai, ežerai, žolynai, kalvos, ūkanos ir upėtakiai. Saulė yra mano dievas, Debesys yra mano dievas. Štai vienas mano dievulis gyvena Grūdų upelio sietuvėlyje, kiek žemiau Marcinkonių; jei nori, nuvešiu ir parodysiu. Krikščioniškoji Dievo samprata, mano galva, yra šventvagiška, beveik ateistinė. Juk krikščionybė atsiranda ir skleidžiasi kaip neapykanta nežmogiškumui, arba kaip neapykanta gamtai, pasakykime tuo nuzulintu žodžiu, nežmogiškajai gamtai. Geriausiu atveju krikščioniui liepiama nusisukti nuo gamtinių gyvybės krešulių ir spoksoti į Stabus – Knygą, Ikonas arba Lėles – į negyvus žmogaus rankų dirbinius. Būtent krikščionybė yra pati stabmeldiškiausia religija iš visų man žinomų, būtent krikščionybė yra pati radikaliausia stabmeldystė, lygiai kaip senoji lietuvių religija buvo stebėtinai nestabmeldiška – lietuvius meldėsi ne lėlėms ar pasakoms, o gamtiniams gyvybės gyvūnams – medžiui, žalčiui, lietui ar saulutei, ir tuo mes, dabartiniai lietuviai, galime didžiuotis. Sirų-afrikiečių idiosinkrazija man visiškai nepriimtina. Sulaukęs tiek metų, kiek turiu, aš esu Debesų ir Upelių žmo-

gus; kažkada Kavolis labai tiksliai pasakė: laukų ir miškų žmogus. Visi mano dievai, visos mano dievybės yra ten, laukuose ir giriose, kalvose ir debesyse. O jeigu kas mane vadina ateistu, tai jau ne mano bėda. Aš nesu joks ateistas ir netgi visai nejuokaudamas tą Gyvosios Gamtos Galybę, kuri man dovanoja absoliučiai viską, vadinu Senuoju Šeiminingu – čia iš Faulknerio, arba Senuoju Sodininku. Bet dar kartą: polemiskai susipriešindamas su krikščionybės Dievu, kuris man yra visiškai atmetinas. Aš atmetu krikščionybės metafiziką. Nors jokiū būdu tai nereiškia, kad esu fanatikas. Pavyzdžiui, visiškai pritariu dabartinei Katalikų bažnyčios politikai beveik visais dorovės klausimais, pritariu katalikiškajai normalios šeimos sampratai, pritariu iškrypėlių smerkimui, pritariu celibato principui, pritariu vyro ir moters vaidmenų atribojimui, na, pritariu beveik visur. Bet tai man netrukdo daugybę metų visose knygose aistringai – aš kitaip nemoku – atmesti tą, kaip aš vadinu, sirų-afrikiečių paranoją, dykumos žmonių metafiziką, tų žmonių, kurie iš tikrųjų galbūt nėra matę nei žibuoklės, nei čiurlenančio upelio, nei upėtakių, nei baravykų, nei debesų. Tiesą sakant, mane stebina ir siutina Grynojo Rašto dykumų garbinimas, jis man visiškai svetimas, aš kategoriškai atsisakau bilieto į krikščionių Rojų, panašiai kaip Ivanas Karamazovas, ir atsisakau kartą ir visiems laikams, be jokios abejonės, irgi iki grabo lentos.

A. Dainys. Jūs niekada neišdėstėte savo etikos. Manau, Jūsų mąstymas skleidžiasi toje plotmėje, iš kurios išauga etika. Taigi mąstote pirmapradiškiau už etiką. Tačiau vis dėlto ar galėtumėte suformuluoti savo etinį principą?

A. Šliogeris. Man žodis „etika“ netinka, nes jis vėl ateina iš sirofrikietiškos neapykantos nežmogiškajam pasauliui. Man atrodo, žmogus apskritai – taip aš suprantu žmogaus būklę šioje žemėje – turi įsipareigoti ne tik kitam žmogui, jis turi įsipareigoti ir nežmogiškoms būtybėms, ir gyvulėliams, ir paukščiams, ir medžiams, ir grybams, ir žolynams, upeliams ir kalvoms. O jeigu vis dėlto išreikščiau

pamatinę mirtingojo nuostatą Kitos būtybės atžvilgiu labai trumpai, tai man labai patinka žodis, gerai žinomas visiems, – užuojauta. Užuojauta ir kitai būtybei, ir sau pačiam, ir kitiems mirtingiesiems. Williamas Faulkneris pataiko į metafizinį dešimtuką, ištardamas štai kokius melancholiškus žodžius: visi mes esame tik nelaimingi kalės vaikai. Mes, trumpaamžės būtybės, gimstame, kenčiame ir mirštame, bet aš tai taikau ne vien žmogui, bet ir kitoms šios žemės būtybėms, patenkančiomis į mano gyvenimo teritoriją. O tuose iki koktumo nuvalkiotuose žodžiuose „etika“, „moralė“ glūdi naivus ir net žiaurus antropocentrinis egoizmas, raginantis mane užjausti tik Žmogų. Man nepriimtinas per tūkstantmečius įtvirtintas ir visai garbinamas žmogaus narciziškumas. Girdi, aš esu Dievo paveikslas, pasaulio bamba ir esinijos karalius, o visa, kas nėra žmogus, man duota kaip didelis bifšteksas, kurį galiu valgyti be menkiausių sąžinės priekaištų. Naiviausiai šią narcizišką nuostatą įtvirtina krikščionybė, o išreiškia Kantas, tardamas panašiai kaip Narcizas: ak, koks aš gražus, *aš negaliu būti priemonė, aš turiu būti tikslas*. Aš kategoriškai atmetu šitokio antropocentrinio egoizmo tironiją. O kodėl tik žmogus? O kodėl ne, pavyzdžiui, baltieji debesys, o kodėl ne ažuolai, o kodėl ne bebrai, o kodėl ne upėtakiai, o kodėl ne upeliai? Kuo aš geresnis už laukų ramunę? Tikrai ne geresnis. Tik ji daug gražesnė už mane. Tai jeigu šitaip plačiai suprasti etiką, jeigu į užuojautos žvilgsnį ar į užuojautos akiratį patenka ne tik žmonės, bet ir nežmogiškieji daiktai, tada manau, kad galėčiau pavadinti savo etiką užuojautos etika, nes man atrodo, kad užuojauta turėtų būti pamatinis santykis ir su kitais. Šio pasaulio sandara nėra pati geriausia. Per daug joje, kaip sako Buda, kančios, per daug purvo, per daug kraujo, per daug neapykantos, per daug žiaurumo. Be to, visi mes mirtingi. O kad ir kaip būtų, prie mirties priprasti nelengva: akivaizdu, kad mes, baltieji, arijai, o ypač mes, krikščionys, prie jos nemokame priprasti. Tam tikra prasme prie kančios ir mirties negali priprasti ir nežmogiškos būtybės. Gyvulėliai ar paukšteliai, ar medžiai – juk jie

tokie pat kenčiantys, tokie pat vargstantys, tokie pat liūdintys, kaip ir mes – žmonės. Jie irgi turi sielą, tik neturi sąmonės, t. y. nemo-ka kalbėti, tačiau niekas negali pasakyti, ar sąmonė yra privalumas, ar visai priešingai – blogis, Šėtono skiepas. Todėl lieka užuojauta, toks, sakyčiau, kosminis atvirumas viskam, kas yra. Tačiau baikime linksmiau. *Laiške apie Humanizmą* Martinas Heideggeris pasakoja tokį epizodą: kai jis jau buvo parašęs *Būtį ir laiką*, prieina prie jo studentas ir klausia: „Pone profesoriau, o kada Jūs parašysite etiką?“ Heideggeris nusijuokia ir atsako: „Niekada!“ Filosofija, kaip aš ją suprantu, negali būti dalijama į apygardas, kadangi štai Tavyje, arba manyje – mano susitikime su pasauliu – kiekvienas, net pats menkiausias, judesys yra ir etika, ir estetika, ir ontologija, ir gnoseologija, ir fenomenologija, lygiai kaip negali būti vien tik etinės saulės, vien tik ontologinių debesų arba vien tik gnoseologinio medžio. Pasaulis yra vientisas, kaipgi aš galiu dabar savo sielą padalyti į apygardas ir sakyti: ta apygarda yra etinė, ana estetinė, o štai šita – ontologinė. Graikai – vieninteliai ir nepranokti filosofijos meistrai – niekada neskaldė pasaulio ir mirtingojo sielos į negyvus gabalus, neraižė į apygardas. Palyginti su graikais, visa, kas vyksta tuos du tūkstančius metų, yra beviltiškos konvulsijos, aš taip pasakyčiau – du krikščionybės ir technomokslo tūkstantmečiai filosofijai buvo bergždi. Turiu galvoje galų-germanų pseudofilosofiją. Ar Platonas turi kokią atskirą etiką? Jos nėra ir būti negali. Herakleitas turi? Irgi ne. Aristotelis, teisybė, jau išranda etiką, bet juk kaip tik jis išduoda pačią filosofijos esmę. Filotopui bet koks esinys, kiekvienas žolės laiškas, kiekviena skruzdėlė, kiekviena gėlė yra vientisa, individuali, nedaloma. Viskas yra vientisa. Pati elementariausia mano būklė pasaulyje yra vientisa. Į susitikimą su bet kuriuo daiktu aš einu kaip neskaidomas individas. Mano žvilgsnis irgi nėra skaidantis: mano akys nemato ir negali matyti kokių nors „struktūrų“ ar palaidų siurrealistinių gabalų, vadinamų, pavyzdžiui, ląstelėmis, genais arba diskursu. Daikto, kad ir kas jis būtų, irgi negalima išskaidyti, jis yra vientisas. Tik po

to, kai kalba atsiskiria nuo daiktų – o tai įvyksta krikščionybėje – prasideda pasaulio kapojimas į gabalus, sielos daužymas į tariamai savarankiškus „sugebėjimus“, o sykiu ir apygardų tvėrimas. Prasideda vadinamoji specializacija, pradedama kurti atskira etika, atskira estetika, atskira ontologija. Ir taip iki begalybės. O kai krikščionybė pagimdo savo neklusnų vaikelį – galilėjiškąjį technomokslą, apygardos pradeda dalintis ir daugintis katastrofišku greičiu, ir štai dabar ir aš, ir pasaulis supjaustytas į milijonus apygardų. Šitaip naikinamas ne tik vientisas nežmogiškasis pasaulis, bet ir žmogaus siela: dabar esame tragikomiškoje situacijoje, kai koks „specialistas“ moka tik vieną dalyką, pavyzdžiui – sėkmingai vaikyti bakteriją buljone arba išmintingai komentuoti vieną vienintelį Aristotelio „Metafizikos“ sakinį, o visur kitur jis yra infantilas ar paprasčiausias kvailys. Tūkstančiai mažų tiesų veda į vieną didžiulę, galbūt net pražūtingą klaidą. Filtopas privalo atsilaikyti prieš šitokį daiktų ir sielos individualumo naikinimą, prieš „specializacijos“ nihilizmą.

A. Dainys. Kalbėdamas apie filosofus ir kūrėjus, Jūs dažnai vartojate žodžius „aukšto rango žmogus“ ir „stipri natūra“. Gal galėtumėt juos išsamiau apibrėžti?

A. Šliogeris. Tai konkretūs žmonės, tačiau pavyzdiniai žmonės; apskritai, apibrėžimai yra labai keblus ir abejotinas dalykas, kaip astrologinės Palmyros instrukcijos, padiktuotos Jupiterio ar Veneros: ką turi daryti, kad būtum sveikas, nepatektum į avariją arba taptum Seimo pirmininku. Dar sykį pakartosiu: aukšto rango žmogus yra pavyzdys, ir Tu gali stengtis į jį orientuotis, tačiau jokių instrukcijų, kaip tai padaryti, nėra ir būti negali. Man tai pirmiausia didieji graikai: Aristidas, Kimonas, Epameinondas, Periklis, Sokratas, Ksenofanas; ir didieji romėnai: Publijus Scipionas, Tiberijus ir Gajus Grakchai, Markas Porcijus Katonas, Gajus Julijus Cezaris, Markas Antoninas, Flavijus Klaudijus Julianas. Šie didieji vyrai man yra savotiškas stebuklas – taurumo, kilniadvasiškumo, drąsos, autonomijos, laisvės, genialumo, sugebėjimo užjausti ir svarbiausia – tikro

vyriškumo koncentratas. Tai pirmiausia vyrai, aukšto rango vyrai, pasakysiu net taip – absoliutūs vyrai. Žinau, kad tai daug kam nepatiks, ypač mūsų Marijos žemės didiesiems pedosofams, visokiems vasiliauskiams, bielskėms, ir panašiai. Bet man absoliuti ir pavyzdinė figūra šioje žemėje yra vyras. Aš nežinau nė vienos moters žmonijos istorijoje, kuri bent iš tolo galėtų priartėti prie aukščiausio egzistencinio rango žmogaus, prie *pavyzdinio* mirtingojo tipo: Periklio, Epameinondo arba Sokrato. Negraikiškoji Vakarų Europa tokio rango žmonių išvis neturi ir niekada neturėjo. Aš negaliu pateikti nė vieno tokio pavyzdžio. Arba didieji romėnai, sakykim, Sertorijus, Vespasianas arba Hadrianas, na, tai beveik pusdieviai, tu niekaip negali patikėti, kad tokie žmonės galėjo iš viso gyventi šioje skruzdėlėms palankiausioje planetoje. Nuo pat vaikystės būtent šitie žmonės mane mokė, kaip aš turiu elgtis šitam pasauly, koks aš turiu būti. Galbūt aš ar Tu ir negalėsime, ir negalime tokie būti, bet stengtis mes privalome. Kaip su kelių eismo taisyklėmis: aš, žinoma, jų nesilaikau ir net negaliu laikytis, bet jos ir parašytos ne tam, kad jų laikytumeisi, o tam, kad stengtumeisi jų laikytis. Aš žinau, kad niekad nebūsiu nei Sokratu, nei tokio rango žmogumi kaip Periklis arba Cezaris, bet aš privalau stengtis šitai daryti. Ir aš visą gyvenimą šitai stengiausi daryti. Tai paprasti dalykai, kurie išreiškiami keliais paprastais žodžiais: tai padorumas, taurumas, kilniadvasiškumas, drąsa, panieka niekšybei ir niekšui, panieka bailiui, panieka veidmainiui, panieka belytei būtybei, tokiam moliuskui, kurių dabar tiek privisę ir kurie grėsmingai veisiasi. Kitaip tariant, orientuodamasis į didžiuosius vyrus, aš privalau aiškiai skirti niekšybę ir taurumą, laisvę ir vergiją, laisvą žmogų ir vergą, padorų žmogų ir vagį, nusikaltėlį ir auką. Aš nežinau kito būdo apginti dorybę antikinėje šio žodžio prasme. Plutarcho herojai, didieji graikai ir romėnai, yra viso mano gyvenimo vedliai ir, vėlgi galiu pasakyti, iki grabo lentos man tokie išliks. Nežinau, kuo pakeisti didžio vyro idealą, o be to, ir nenoriu jo keisti.

A. Dainys. Prieš daugiau nei du dešimtmečius Jūs paskelbėte Sezano tapybos interpretaciją. O štai praeitais metais pasirodė Jūsų gamtos fotografijų albumas, kuris, mano galva, savo dvasia artimas Sezalui ir Van Gogui. Ar Jums fotografija yra tapyba, tik atlikta kitomis priemonėmis, ar Jūs ginate fotografijos kaip meno autonomiją. Jeigu taip, tai kur slypi fotografijos unikalumas?

A. Šliogeris. Man fotografija yra antimenas. Antimenas ta prasme, kokia ir filotopija man irgi yra antimenas. Platonas sako: „Tarp filosofijos ir meno visada egzistuoja nesantaika“, ir jis teisus be išlygų. Didieji graikų filosofai – be Platono, pavyzdžiui, Ksenofanas, Herakleitas, Sokratas, Anaksagoras – niekina meną. Jie niekina tai, ką mes, išmokyti sirų-afrikiečių, krikščionių, net dabar pompastiškai vadiname „kūryba“ arba „kūrėju“. Mano filotopija, kaip graikų filosofijos įpėdinė, yra antikūryba. Kodėl? Dabar aš tai sakau jau subrandusia savo kalba: bet kokia kūryba yra naikinimas. Mes visada ir už viską privalome mokėti – tokia yra paprasta, bet rūsti šio pasaulio simbolinė taisyklė. O kūryboje mokame ne mes, o tie vargšai nežmogiški daiktai, iš kurių mes kuriame. Kad išdrožčiau stabuką, turiu nukirsti ąžuolą. O kodėl aš turiu galvoti, kad stabukas kuo nors geresnis už ąžuolą? Ne, aš manau, kad ąžuolas geresnis dėl to, kad jis gyvas, o medinis stabas negyvas. Kadangi mano absoliutus orientyras yra gyvas daiktas, arba gyvūnas, o žmogus gali kurti tik mašinas, t. y. negyvus daiktus, bet kokia kūryba yra ne tik naikinanti, bet ir nihilistinė. Filosofas, ypač kaip filotopas, tiesiog privalo būti antikreacionistas tiek, kiek jis yra antinihilistas. Aš esu radikalus antinihilistas, žinoma, ne „praktiškai“, o kaip teoras ar teoretikas. Hominidas negali būti nenihilistu vien todėl, kad jis turi valgyti, taigi paties žemiškojo savo likimo pasmerkta naikinti, o be to, naikinti pertekliaus, prabangos modusu, o toks perteklinis, prabangus, taigi ir nihilistinis, naikinimas ir gali būti pavadintas „kūryba“. Nesama ir negali būti nenihilistinės kūrybos. Tai yra nihilistinis žmogaus santykis su pasauliu. Jau kam kam, o mums tai akivaizdžiau nei

akivaizdu, sutinki? Juk būtent „kūrėjai“ baigia sunaikinti šitą mūsų nuostabią planetą. Kūrėjai, o ne vartotojai, kurie visai dergiami dabartinių laikraštininkų ir feljetonistų. Fotografija yra antimenas, nes ji tiesiog man padeda geriau matyti. Kai aš pradėjau po truputi fotografuoti, ir dabar šiek tiek fotografuoju, tai ten, kur aš anksčiau matydavau dvi spalvas, dabar matau keliasdešimt spalvų. Kur aš matydavau penkias formas, dabar matau penkiasdešimt formų. Kitaip sakant, fotožvilgsnis, pabrėžiu, fotožvilgsnis – jis, kaip sako Aristotelis, padeda matyti daugiau skirtingybių pasaulyje, daugiau spalvų, daugiau formų, daugiau niuansų, kitaip sakant, intensyviau įtinkintą peizažą, intensyviau žvilgsnį. Fotografija kaip rezultatas manęs beveik visiškai nedomina. Toji mano pseudofotografinė knyga („Melancholijos archipelagai“) – aš dabar dėl jos labai gailiuosi. Taip susiklostė aplinkybės, man pritrūko charakterio, kietumo ir nusileidau įtikinėjimams ją išleisti, bet dabar man dėl jos gėda, tarsi viešoje vietoje būtų nustumusios kelnės. Galų gale tai – per daug intymu. Na, nesvarbu, dabar yra kaip yra, negi dabar pradėsiu maivytis kaip nekalta mergelė, bet tikrai fotografijai kaip rezultatui aš esu abejingas. Žžiemą malonu pasižiūrėti į tuos pavasario, vasaros ar rudens vaizdus, kuriuos parsinešu fotoaparate, per ieškiklį pažiūrėjęs į savo mylimus peizažus, bet tai man antraeilis dalykas; man svarbiausia yra buvimas toje vietoje ir toje akimirkoje, kurioje fotografuoju. Daugiausia tai saulėtekiai ir dar su rūkais: tai absoliučios akimirkos, kai esu rojuje be jokios perkeltinės prasmės. Tai va, jei nori, tai būna maksimalaus pasyvumo akimirkos, tai yra tos akimirkos, kai Tu atsiveri Senojo Šeiminingo dovanai, kai Tu atsiveri amžinųjų gamtos formų dovanoms, kai Tu atsiveri būtent dovanojimui. Tu tampa, kaip gražiai sako Schopenhaueris, tyrąja pasaulio akimi, Tu išnyksti. Tai radikaliai priešingas susitikimas su pasauliu negu kūryba, ar sutinki? Kūryboje, pats būdamas maksimaliai aktyvus, aš naikinu gamtos daiktus, o čia aš esu maksimaliai pasyvus, aš priimu juos kaip dovaną, aš priimu juos kaip gyvūnus, kurie leidžiasi pamatomi, jie

man padovanoja nuostabias spalvas, nuostabius pavidalus, nuostabų judrumą, nuostabų tapsmą, tekėjimą, na, tokius dalykus, kurie kalba netgi neišreiškiami. Galbūt dar vienas dalykas: kalba šito neįmanoma perduoti, kalba apskritai nereikalinga. Šitokiomis akimirkomis išnyksta kalba. Tai dar vienas papildomas egoistinis brūkštelėjimas. Tose akimirkose aš išsivaduoju nuo kalbos. Man nebereikia šnekėti, aš tyliu. Kalba išnyksta, galų gale aš ir pats išnykstu, tampa niekas. Tai beveik budistiška, galima net taip pasakyti: tai savotiška budistinė nirvana, tačiau ne atsiribojant nuo amžinųjų juslinio pasaulio esmių, o visai priešingai – atsiveriant jų šventumui, vadinamajam Grožiui, nes grožis ir šventumas yra viena ir tas pat, tačiau tai būtent Juslinio Dievo, Žemės kaip Didžiojo Gyvūno – o ne padarytas, ne mašinos, ne stabo, ne megalopolio, ne mumijos, ne sukurto lavono – grožis. Tai toji akimirka, kai Tavęs nebelieka. Dingsta ir kančia, dingsta ir rūpesčiai, dingsta ir visos rinkos emocijos, žodžiu, tie dalykai, nuo kurių Tu negali pabėgti didmiestyje, kur esi terorizuojamas ženklų, kalbos, visų norų, geismų, o ten, peizaže be žmogaus, akys tampa veidrodžiu, krištoliniu veidrodžiu. Todėl man fotografavimas yra ta pati filotopija, tas pats „Aš matau“. Arba netgi to „Aš“ nereikia, vien „matau“, jo pakanka. Tai tos akimirkos, kai intensyviausiai matau tai, kas nesu aš pats kaip kalbos mašina, matau kalvas, medžius, debesis, upelius, rūkus, vandenį ir visas šventąsias mirtingojo egzistencijos Vietoves, kurias didysis Herakleitas vadina pasauliu be žmogaus.

A. Dainys. Ačiū, Profesoriau, už pokalbį.

Dievo
akis



Apie fotosofiją

Nedelsdamas aiškinu: žodis „fotosofija“ – mano naujadaras, sudarytas iš dviejų graikiškų žodžių *phos* ir *sophia*, panašiai kaip mums įprasti ir gerai žinomi žodžiai – filosofija, teosofija, antroposofija ir kiti. Žodis „phos“ į lietuvių kalbą verčiamas žodžiu „šviesa“, o „sophia“ – žodžiu „išmintis“, todėl visą šio naujadarą prasmę galima sulietuvinti dviem žodžiais „šviesos išmintis“. Kadangi ši išmintis tiesiogiai ir pirmiausia siejama su – bent jau mano požiūriu – unikaliausiu Vakarų mokslo išradimu – fotoaparatu ir fotografija, žodžiu „fotosofija“ aš bandau nusakyti ypatingą, savaip išskirtinį, nors visai nenaują, žmogaus sąlytį su pasauliu arba – patikslinu – unikalią žmogaus susitikimo su nežmogiškais daiktais būdą, kurį – kad ir kaip keistai skambėtų šie žodžiai – pirmą kartą atrado ir apmąstė keli žmonės, maždaug prieš pusterčio tūkstančio metų gyvenę prie Viduržemio jūros nedideliuose miestuose–valstybėse, poliuose. Tie žmonės save vadino helenais, o kiti helenai juos vadino filosofais, o kartais – sofistais. Taigi, irgi nedelsdamas pasakyčiau, kad, mano galva, artimiausia fotosofijos giminaitė, gal netgi motina, yra filosofija. Bet iš anksto žinodamas, kad daugeliui, jei ne visiems, ši giminystė pasirodys laužta iš piršto, pabandyčiau šią mintį išplėsti ir pagrįsti, šitaip, savaime suprantama, norėdamas pateisinti šios keistos knygos – kai kam gali atrodyti – savotiško kentauro ar net apvalaus kvadrato – atsiradimą.

Svarbiausias fotosofijos personažas yra net ne fotoaparatas, o tas, kas žiūri į daiktus pro fotoaparato ieškiklį, taigi fotografuojantis žmogus, todėl aš ir sakiau, kad pirmieji fotosofai gyveno labai seniai, beveik mitiniais laikais, o apskritai galima spėti, kad šių savotiškų žmonių padermė niekada nebuvo išnykusi, tačiau nuo tos akimirkos, kai atsiranda fotoaparatas, jis pats, vien savo paprasčiausia duotimi,

reikalauja pažvelgti į nežmogiškus daiktus visai ypatingai, ir kiekvieną, kuris paima į rankas ir pakelia prie akių šią keistą mašiną – tokią keistą, kad visame gigantiškame dabartinės technikos panoptikume, kur išdėstyti milijonai pačių įvairiausių techninių prietaisų, mašinų ir instrumentų, nerandu ne vieno, bent iš tolo primenančio fotoaparato ir galinčio su juo varžytis toje teritorijoje, kur fotoaparatas gyvena visai vienišas, be konkurentų, lyg savotiškas metafizinis monarchas, – bent akimirkai priverčia tapti fotosofu. Tad, kas gi lemia fotoaparato ir fotografuojančio žmogaus išskirtinumą? Pradėti galima nuo žodžio „išskirtinumas“, žyminčio tokią būklę ar tokį įvykį, kuris iš kažko išsiskiria ar nuo kažko atsiskiria. Iš ko gi, priverstas fotoaparato, išsiskiria fotografuojantis žmogus? Pirmas atsakymas akivaizdus ir paprastas: į priešais jo akis nusidriekiantį daiktų ir įvykių peizažą pažvelgdamas pro fotoieškiklį, fotografuojantis žmogus mato tik labai nedidelę ir – kas svarbiausia – labai aiškiai įrėmintą to peizažo dalį; jau pats ieškiklis iš neapibrėžto mūsų kasdieniam žvilgsniui pasirodančio daiktų ir įvykių mirguliavimo, dažniausiai labai chaotiško, tekančio, kas mirksnis kintančio, išpliurusio, išpjau-na ir – pabrėžiu dar sykį – įrėmina ir apibrėžia kokį nors daiktą, daiktų ansamblį, kokį nors įvykį arba įvykių kekę, tačiau netgi įvykį sustabdo ir paverčia ramių, rymančių, nekintančių daiktų kristalu, kuris ir vadinamas fotografija. Ieškiklio rėmuose įvyksta paprastas, o kartu savaip nepaprastas dalykas: daiktas-apskritai, medis-apskritai arba įvykis-apskritai, pavyzdžiui, ant suoločio sėdintis senis, patys paprasčiausi, patys kasdieniškausi dalykai, kurių vaikščiodami kasdienybės keliais mes nė nepastebėtume, fotoaparato ieškiklyje stauga, ir nežinia kodėl, tampa tokie svarbūs, kad dažnas fotografas gali trypčioti apie juos iš visas valandas. Ar nekeista: būdami kasdienybėje mes visiškai abejingai praeiname pro tūkstančius medžių, pro šimtus ant suoločio sėdinčių senių, bet beveik niekada jų nematome, ir nematome taip atkakliai, kad vis gali praeiti pro tą patį medį keliasdešimt metų ir tūkstančius sykių arba pro sėdintį ant suoločio

senį irgi išstisus dešimtmečius ir „pamatyti“ tą medį tik tada, kai vieną rytmetį išvysti tik tai, kas iš jo liko – kelmą, švytintį pjūklo ašmenų padaryta žaizda, arba kitą rytmetį išvysti tuščią suolelį ir aplytą laikraštį, kurį – gal vakar, o gal prieš metus – skaitė anas nematomas senis. Ir tik fotoaparatas visai nesunkiai priverčia mane labai įdėmiai pažvelgti į nematomą kasdienybės medį arba į tokį pat nematomą kasdienybės senį ir nustebti: ak, velnias, kokia nuostabi šviesa slysta štai šito klevo kamieniu, štai anuo, vieninteliu, lapu, beveik prie viršūnės, iš katedros pusės; arba: velniai griebtų, to senio fizionomija man panaši į tik ką išvagotą daržo žemę Alksnupiuose! Štai beveik ir viskas: iš anoniminės, išblukusios, nusivadėjusios, išpliurusios kasdienybės daiktų bei įvykių masės fotoaparato iešiklis priverčia mane, mano akį, išskirti ir pamatyti štai šitą medį, štai šitą senį, štai šitą akmenį, štai šitą šunį, štai šitą skruosto virptelėjimą štai šito praeivio veide, *štai šitą debesį, štai šitą, štai šitą* ir vėl *štai šitą* savaime, be fotoiešiklio duoto impulso, patį banaliausią, visiškai nieko nereiškiantį, visiškai nesvarbų daiktą ar daikto niuansą, įvykį ar įvykio detalę. Trumpai tariant: iš blyškios kasdienybės masės fotoiešiklis išskiria štai šitą daiktą, *individualizuoja* pasaulį, suteikia išskirtinę svarbą tokiam dalykui, kuris liktų mano nepastebėtas ir šitaip atimtų iš manęs džiaugsmą, akimirkai padovanotą štai šito daikto formos, štai šito atspalvio ant griūvančio namo sienos, štai šito gesto, – o visi šitie dalykai gali būti pavadinti grožiu. Gražu tai, kas individualu, kas išsiskiria iš pilkos kasdienybės; gražu tai, kas apibrėžiama rėmais, o tai ir reiškia, kad vien tik pažvelgęs pro fotoiešiklį aš išvystu grožio blyksnį arba grožio lizdą – *štai šitą* unikalų daiktą arba įvykį. Vadinas, fotoaparatas savaime priverčia mane atsiverti grožiui. O tai nepaprastai reta ir sunku: geri dalykai apskritai labai reti, todėl ir grožis – pats geriausias dalykas – yra itin retas, t. y. mes jį pamatome labai retai ir sunkiai.

Kodėl taip? Priežastis irgi labai paprasta: visų mūsų kasdienybė praktiška, visus mus kasdienybėje valdo naudos principas, ir tai

visiškai normalu. O tai reiškia, kad visi daiktai ar įvykiai, kuriuos susitinkame vaikščiodami kasdienybės keliais, mus domina tik jų praktinio panaudojimo požiūriu arba gyvybinės svarbos požiūriu; daiktas man, kaip kasdienybės kareiviui, įdomus tik tiek, kiek jis gali kuo nors praversti, suteikti malonumą arba sukelti grėsmę, būti suvartotas arba vartoti netinkamas, dovanoti teigiamas emocijas arba priešingai, kaip sako psichologai – sukelti emocinį diskomfortą, ir taip iki begalybės. Tiesą sakant, būdami kasdienybėje lygiai taip pat, pro naudos akinius, mes žiūrime ne tik į daiktus, bet ir į žmones. Praktinio žvilgsnio akirtyje daiktas mums pasirodo tik savo potencialios naudos ar žalos man profiliu, ir manęs visiškai nedomina kaip jis pats, kaip daiktas savaime, įsisupęs į nežmogiškumo kokoną, visiškai abejingas mano reikmėms, rūpesčiams, norams, jausmams, poreikiams ir geismams. Taigi, kad ir kaip keistai skambėtų šie žodžiai, praktinėje kasdienybėje aš nematau paties daikto kaip štai šito, individualaus, savyje užsisklendusio ir man visiškai abejingo nežmogiškumo telkinio: aš nematau to daikto spalvų ir atspalvių, jo kontūro niuansų, jo faktūros bangavimo, jo padėties kito šalimais esančio daikto atžvilgiu; aš nematau, kaip to daikto reljefais slysta ir mainosi šviesos blyksniai, kaip švelniai tamsėja štai šitas įlinkis ir išryškėja štai ana, prieš akimirką nematyta detalė. Juk kiekvienas, net pats menkiausias, daiktas yra šviesos lizdas. O šviesa, kaip ir paukštis, gyvena tik skrisdama, kas akimirką gimdama ir mirdama, kas akimirką pereidama tūkstančius niuansų ir atspalvių. Bet žvelgdamas į daiktą pro kasdienės naudos akinius aš nematau nei jo kontūro, nei jo materijos, nei jo padėties kitų daiktų atžvilgiu. Ko gero, pats protingiausias visų laikų filosofas – o todėl pats akyliausias fotosofas – Platonas sako, kad kasdienybės „oloje“ mes matome ne pačius daiktus – spalvingus, tirštus, sodrius, žėrinčius, gracingus, nerangius, elegantiškus, sunkiasvoriuos, murzinius, išsipuošusius, raukšlėtus, skurdžius ar prašmatnius, o tik blyškius jų šešėlius, tokius pat pilkus ir nedžiuginančius akies, kaip ir pati kasdienybė. Dėl to

kasdienybėje aš matau tik man naudingus arba kenksmingus daiktų instrumentinius šešėlius, bet lieku visiškai aklas pačių daiktų buvimo intensyvumui, jusliniam, naudos požiūriu visai beprasmiškam ir bereikšmiam nežmogiškumui. Kaip tik todėl – šie žodžiai irgi gali nuskambėti keistai – kasdienybėje su daiktais aš elgiuosi kaip amatininkas arba inžinierius: aš neleidžiu jiems būti tokiems, kokie jie yra savaime, bet juos perdirbu, priversdamas tarnauti mano poreikiams ir mano naudai, ir šiuos perdirbimus atlieka jau mano kasdienė akis – iš daikto visumos išskirdama tik tą dalį, kuri man naudinga arba žalinga, taigi, tik jo instrumentinį šešėlį.

Štai koks stebuklas įvyksta fotoaparato ieškiklyje: pro jį žvelgdamas aš pirmą kartą pamatau ne instrumentinį daikto šešėlį, ne jo žmogiškąją, mano paties akių jam primestą kaukę, o patį daiktą tokį, koks jis pagimdytas gamtos – jauną, šviežią, nekalną, baugų, rūstų, ovalų, piramidinį, švytintį savo atspalviais ir taip iki begalybės – patį daiktą kaip visiško nežmogiškumo telkinį. Užuoat buvęs tik mano poreikių simbolis, mano geismų alegorija; užuoat pasirodęs kaip kalbos maišas, prikimštas praktinių reikšmių ir prasmų, fotoieškiklyje daiktas pasirodo kaip bekalbio nežmogiškumo krešulys, savyje sutelkęs absoliučią paslaptį, kurią jau daug tūkstantmečių žmonės ir vadina Grožiu. Kasdienybėje aš elgiuosi su daiktu kaip su priemone, o fotoieškiklyje aš jį matau kaip galutinį tikslą; kasdienybėje su daiktu aš elgiuosi kaip vartotojas arba kaip kūrėjas, o fotoieškiklyje daiktas prieš mane iškyla kaip Altorius, ant kurio užrašyta „Neliesk manęs, tik pažvelk, koks aš gražus!“ Kasdienybėje aš norom nenorom perdirbu, perkuriu ar net suvalgau daiktą, o fotoieškiklyje prieš mane iškyla Daiktas, išsaugantis savo neliečiamybę, jei norite – savo nekaltybę, kurią man draudžia paliesti ar suteršti *atstumas*, įsteigtas to paties fotoieškiklio, *distancija*, kurios neišsaugodamas negalėčiau nufotografuoti štai šito daikto, o kraštutiniu atveju, be atodairo pašalindamas distanciją tarp manęs ir daikto, patekčiau į pernelyg didelės artumos *nešvankybę* ir vietoj paties daikto geriausiu atve-

ju išvysčiau *pornografinę* jo karikatūrą; juk atstumo pašalinimas ir žvilgsnis iš arčiau negu arti yra bet kokios pornografijos esmė. Tai- gi, fotoieškiklis jau savaime draudžia pažeisti daikto nekaltybę: jį perdirbti, perkonstruoti, išardyti į dalis, tas dalis vėl sudėstyti, kaip man patinka, trumpai tariant, fotoieškiklis draudžia paliesti daiktą, ir nesvarbu kaip ir kam: kad jį suvartočiau ar kad iš jo ką nors sukurčiau, ar kaip nors jį perkurčiau. Štai kur fotoaparato esmė, fotoieškiklio išmintis ir fotografijos centras: fotožvilgsnis *draudžia* perdirbti daiktą, draudžia jį sužmoginti; jis draudžia įeiti į *kūrybinį* sąlytį su daiktu ar žmogumi. Fotografija reikalauja iš manęs leisti daiktams būti tokiems, kokie jie išėjo iš gamtos iščių; fotografija draudžia man pažeisti paties daikto nekaltybę, jo teisę būti savyje ir sau; jo teisę likti abejingo mano rūpesčiams, lygiai kaip aš pats tariuosi turįs teisę likti abejingas daiktams, pavyzdžiui – tam medžiui, pro kurį praeinu kiekvieną rytą, arba tam seniui, kurio nematau sėdinčio ant suolo, irgi stovinčio šalia mano kasdienybės kelio.

Štai kodėl, mano galva, klysta tie, kurie fotografijos esmę nori nusakyti žodžiu „fotomenas“; visai priešingai – fotovaizdas įeina į savo esmę ten, kur jame mažiausiai meno, kūrybos, konstravimo, montažo, gamybos, trumpai tariant – kokios nors stilizacijos ar dirbtinumo, ateinančio iš fotografuojančio žmogaus pusės. Jei tik aš pradėdu taisyti, gniaužyti, gražinti fotovaizde pasirodžiusį daiktą, jei tik savo šiurkščiu prisilietimu suteršiu jo nekaltybę ir „pagerinu“ tai, kas man *dovanota* gamtos, aš jau nustoju būti fotovaizduotoju ir fotosofu ir tampa menininku, o fotovaizdas išsigimsta ir tampa tapybos atmaina, žinoma, antrarūšė. Fotovaizdas yra antimeno kristal- las, o tai, kad fotografija yra ne menas, o antimenas, yra ne koks nors trūkumas, o priešingai – nelygstamas privalumas, fotovaizdą vi- siškai – ir jo naudai – išskiriantis iš milžiniško vadinamųjų meno kūrinių ir netgi „kultūros“ masyvo.

Klysta ir tie, kurie fotografijos esmę norėtų laikyti jos unikalų bruožą – labai tiksliai perduoti ir išsaugoti „informaciją“ apie pasau-

lį, daiktus, žmones ir įvykius – nesvarbu, ar tai būtų vadinamoji dokumentinė, reportažinė, turistinė, laikraštinė, žurnalinė, furšetinė ar mokslinė fotografija. Tokiu atveju fotovaizdas suvokiamas kaip kalba, kaip antrarūšė literatūra, nes vis dėlto informaciją kur kas geriau perduoda normalioji, kvazivaizdinė kalba; todėl tie, kurie fotografijomis rašo disertacijas, kuria poemas, pasakoja istorijas, kurpia romanus ar esė, nužemina fotovaizdą iki antrarūšės literatūros, niekuo ne geresnės už antrarūšį „vaizduojamąjį“ meną. Žinoma, aš nesakau, kad vadinamoji meninė ar informacinė fotografija nereikalinga; ne, ji kaip tik reikalingesnė ir naudingesnė už bekalbį daiktų nežmogiškumą atveriantį fotovaizdą; aš sakau tik tiek, kad šie inžinieriniai ar estetiniai fotoaparato naudojimo būdai nužemina fotografuojančio žmogaus orumą ir uždengia fotovaizdo esmę, į centrą perkeldami tai, kas tėra fotovaizdo periferija ar net piktnaudžiavimas jo bejėgiškumu. Fotosofinė fotovaizdo esmė reikalauja jį apsaugoti ir nuo meninių, ir nuo informacinių pretenzijų.

Mano bičiulio Algimanto Kunčiaus fotovaizduose fototiesos daugiausia ten, kur mažiausia fotomeno.

Aš nesakau, kad nesama, negali ar neturi būti simbolinių, alegorinių, istorinių, dokumentinių, poetinių ar net mokslinių fotovaizdų. Aš sakau tik štai ką: fotovaizdo esmę lemia jo ištikimybė štai šito daikto nežmogiškumui, jo stovėsenai savyje ir sau, jo esmingajai paslapčia, neperteikiamai jokia kalba, jokiais simboliais ar alegorijomis. Nuostabiausia, kad ši esmingoji daikto paslaptis, visa, be menkiausių liekanų, atsiveria jo paviršiuje, todėl pavyzdinė fotosofijos teritorija yra juslinis daiktų paviršius, po kuriuo ar už kurio nieko nėra, ir bet kuri „gelmė“, kurią mes prievarta primetame paviršutiniškai daiktų nekaltybei, tėra tik kalbos fantomai. O kad fotovaizdas dovanoja mums daiktų paviršių, irgi yra ne koks nors jo trūkumas, o priešingai – jo nelygstamas pranašumas, jį iškeliantis virš visų menų, mokslų ir religijų. Kuo fotovaizdas paviršutiniškesnis, tuo jis geresnis, tuo

jame daugiau fototiesos ir tikrojo grožio, kuris visada ir esmingai sutampa su grynuoju paviršiumi, todėl visada paviršutiniškas.

Mano bičiulio Algimanto Kunčiaus fotovaizduose fotogrožio daugiausia ten, kur jie paviršutiniškiausi.

Klysta tie, kurie norėtų priskirti fotovaizdui sunkiasvorį realizmą ir net yra sugalvoję žodį, dažniausiai vartojamą niekinamąja prasme, – „fotorealizmas“. Visai priešingai: fotoaparatas pagauna pačią netvariausią, pačią efemeriškiausią, pačią iliuziškiausią duotį – daiktą kaip įvykį, kaip milijoninę akimirkos dalį trunkantį blyksnį, kaip gyvybės žaibą, kaip vienkartinį, niekada nebuvusį ir niekada ir niekur nebebūsiantį žybtelėjimą – štai šitą, tik čia ir dabar menkumą akimirkos dalį trunkantį debesų išsidėstymą vasaros danguje, kaip štai šitą, niekada ir niekur nebuvusią ir nebūsiančią, tik čia ir dabar ant štai šitos pirkelės sienos nutūpusią rausvą šviesos dėmę; kaip tik čia ir dabar pasirodžiusį ir tą pačią akimirką – ir jau visiems laikams – dingstantį, išnykstantį raibą vandens klostės, slystelėjusios virš auksinio smėlio upelio dugne, virptelėjimą; kaip štai šitą iš rožinės rytmečio miglos išnyrantį medžio kontūrą; kaip štai šitą karvės akimi bėgantį melsvos melancholijos šešėlį; kaip... nuostabią iliuziją, pavaldžią kadaise vieno fotosofo, Herakleito, ištartiems žodžiams „kisdama rymo“ ir, galimas daiktas, tiksliausiai nusakyta Rilke's: *Einmal Jedes. Nur Einmal. Einmal und nicht mehr. Und Wir nur Einmal. Nie wieder...* Tik iliuzija – štai fotovaizdo esmė. Bet dabar aš nubraukiu šitą „tik“ ir sakau: toji iliuzija yra vienintelė, aukščiausia ir intensyviausia Tikrovė, dovanota mirtingajam; toji iliuzija akimirkai išvaduoja mane nuo mūsų gyvenimo būtinybių primetamos nykios ir pilkos kasdienybės iliuzijos, nuo anemiško, anestezuoto kasdienio realizmo, išsiskleidžiančio daiktų-mumijų karalystėje; ši iliuzija akimirkai nuplėšia geismų ir poreikių vergo grandines; ši iliuzija akimirkai įveikia gelžbetoninį daiktų-faktų sunkį ir dovanoja rojus akimirkos lengvumą; ši iliuzija akimirkai pašalina mūsų amžinąjį egipticizmą, mūsų polinkį sustabdyti, sušaldyti ir saugoti sarkofage

apatišką nejudrių daiktų tamsą ir monotoniją; ši iliuzija pasityčioja iš pačios kvailiausios mirtingojo svajonės – tapti nemirtingam. Fotovaizdo iliuzija kur kas tikroviškesnė už pragmatinio realizmo iliuziją; ji tikroviškesnė ir tuo, kad mane, mirtingąjį, trunkantį tik akimirką, įstato į mano mirtingumą – vienintelę galybę, kurstančią gyvą gyvenimo ugnį, vienintelį gyvos gyvybės ir gyvybiškos gyvasties garantą. Fotovaizdas – tai pačios gyvybės, kuri irgi vienkartiška, nesikartojanti, nepadaroma, nesukuriama, individuali ir trunkanti tik akimirką, portretas. Ir visą šią gyvybės misteriją palaiko, saugo ir globoja pats efemeriškiausias, bet ir pats tvariausias, pats galinčiausias gyvūnas šioje planetoje: jo vardas Šviesa. Todėl fotovaizdas gali būti pavadintas gražiu lietuvišku žodžiu – šviesovaizdis. Jo centras – štai šitas daiktas, kaip šviesos gimimo ir mirties lizdas, išsaugantis gyvastį visai nesuprantamu būdu – kaip negyvybės kristalas. Juk pats šviesovaizdis negyvas. Todėl šviesovaizdyje vyksta ir įvyksta paslapčių paslaptis: negyvybės centre išlieka gyvybės pėdsakai. Tad fotovaizdas ne tik iliuziškas, bet dvigubai iliuziškas: negyvybės dykumoje jis bloškia į mano akis gyvybės oazę – bet tik kaip nuostabų mirazą, kaip fatamorganos salas, ir kaip tik todėl – kaip Tikrovę *par excellence*, tiesiog stulbinamai tiksliai išreiškiančią mano ir kitų mirtingųjų gyvenimo ar net pačios gyvybės efemeriškumą – gyvenimą kaip Iliuziją ir iliuziją kaip patį Gyvenimo branduolį. Visą realizmą filosofas palieka „už kadro“ ir tik fotoieškiklyje ieško aukščiausios išminties, tos išminties, kurią dovanoja Šviesa, slystanti daiktų paviršiumi ir iškelianti į esatį viską, kas kaip nors yra, todėl esanti visko, kas yra, alfa ir omega.

Mano bičiulio Algimanto Kunčiaus šviesovaizdžiuose Tikrovės daugiausia ten, kur ryškiausiai sužėri nuostabi akimirką trunkančio šviesosaulio iliuzija.

Klysta ir tie, kurie fotoaparatai norėtų laikyti tik mašina, o fotovaizdą – techninio meno kristalu. Fotoaparatas – ironiška mašina, *vienintelė* ironiška mašina, leidžianti filosofui vienu piršto kruste-

lėjimu įveikti, pašalinti, net sunaikinti ne tik savo mašiniškumą, ne tik techninį savo buvimo būdą, bet ir pačią technikos esmę, savo ruožtu sudarančią mūsų praktiškos kasdienybės branduolį: kūrybinį, vartotojišką sąlytį su daiktais; o kadangi šis sąlytis visada naikinantis ir netgi nihilistinis, kadangi žmogui, t'ai keisčiausiai iš visų Žemės būtybių, labai dažnai didžiausią malonumą teikia naikinimas dėl paties naikinimo, kadangi būtent modernioji technika monstriškai suintensyvina naikinimo galybę ir pabaisiškai išplečia nihilistinio naikinimo teritorijas, fotoaparato duotis ir jo gyvenimo būdas negali nestulbinti: kaipgi šita pati tobuliausia mašina, pati techniškiausia technika akies mirksniu sunaikina nihilistinę technikos esmę ir įsteigia intensyviausią pozityvumą – akimirką paversdama amžinybe; naikinimo pragarą transformuodama į intensyviausiojo „yra“ rojų, žinoma, trunkantį irgi tik akimirką: bet argi to nepakanka?

Štai kodėl fotosofija ir filosofija yra tas pat, kaip dvi tos pačios monetos pusės, kaip dvyniai, gyvenantys priešinguose tos pačios gyvenimo upės krantuose. Sokratas, filosofų šventasis, neparašė nė vienos knygos, nes bijojo, kad jo žvilgsnio ir šnekos gyvastį raštas pavers egiptietiško stiliaus mumija. Manau, kad jis pasielgė teisingai. Bet manau ir tai, kad jeigu jo rankose būtų buvęs „Kenonas“, jis būtų palikęs mums bent kelis savo Atėnų ir jų apylinkių šviesovaizdžius. Kalba marina, šviesovaizdis gaivina ar bent jau išsaugo vieną kitą gyvybės kibirkštį.

Štai kodėl atsirado ši knyga: prisipažinsiu – vis dėlto kentauras. Tai reiškia, kad šioje knygoje esantys fotovaizdai nėra nei puošmenos, nei simboliai, nei alegorijos, nei – o tai svarbiausia – „idėjų“ iliustracijos. Jie – liudininkai. Penkiasdešimt metų aš žiūrėjau į nuostabią pasaulio iliuziją, keturiasdešimt metų rašiau nepadoriai storas knygas, ir tik prieš metus, kai man į rankas visai atsitiktinai pateko „muilinė“, kai vieną rytmetį prie Grūdų, tekant saulei, paspaudžiau „Nikono“ mygtuką ir žvilgterėjau į langelį, vadinamą displėjumi, nustėrau ir tariau sau: Tai štai kur tuėjai tuos šešiasdešimt

metų, štai ko tau reikėjo. Ir tą pačią akimirką aš supratau savo paties knygas: jų bergždybę ir, neslėpsiu, jų dovanotas rojaus akimirkas – daugių daugiausia tris.

Tenesmerkia manęs profesionalai fotomenininkai ar fotoreporteriai: nežadu kėsintis į jų duoną ir siekti jų fotovaizdų kokybės. Fotografuoju tai, kas man gražu, tiesą sakant, beveik nesirūpindamas rezultatu. Fotovaizdas man dovanoja džiaugsmo akimirkas; švieso-vaizdis man yra fotosofijos liudininkas ir filosofija, virtusi daiktu. Jei šis daiktas dovanos džiaugsmo akimirką ir kitiems, šis mano kentauros nebus bevaisis. Juk džiaugtis vienam beveik neįmanoma ir net nesmagu. Vienatvei tinka tik liūdesys; vienatvė melancholiška. O kadangi į vienatviškiausią vienatvę įstumia kalba; kadangi pusę šios knygos sudaro būtent kalba, mano kentauro vardas, nusidriekiantis ne tik per šios knygos, bet ir per viso mano gyvenimo teritoriją, yra: melancholijos archipelagai. Kadangi: kalba melancholiška, o fotovaizdas – džiaugsmo sala.

Apie prošvaistę

Rugpjūčio vakarų tyloje, leidžiantis saulei, praverto lango rėmuose matydavau beržą, vienintelį tokį, niekur kitur ir niekada neregėtą, keistą, kėlusį švelnų nerimą, tapusį man mįsle ir klausimu: ar tai vienas medis, ar du? Beržas buvo dvikamienis, tačiau abu kamienai augo iš vienu šaknų ir dvejinosi kaip tik toje vietoje, kur baigiasi žemė ir prasideda dangus – pačiame paviršiuje, lygiai su žolynais, neregimoje membranoje, tamsą skiriančioje nuo šviesos, įsčias nuo iš jų išeinančio kūdikio. Kebliausia būdavo tai, kad niekaip negalėdavau sutelkti žvilgsnio taip, kad centre atsidurtų visas medis; žvilgsnis klaidžiodavo nuo vieno kamieno prie kito, o kadangi abu buvo tobulai simetriški ir panašūs lyg broliai dvyniai, nė vienam netiko mano mėgstama ištarmė – „štai šitas“. Abu kamienai ne papildydavo, o neigydavo vienas kitą, kartu negalėdavo vienas nuo kito pabėgti ir įsitvirtinti savo vienkartybėje ir vienvietėje. Todėl dažniausiai mano žvilgsnis smelkdavosi į prošvaistę tarp abiejų kamienų, į tuštumos ertmę, tobulą, beveik ovalo formos, šiek tiek vibruojančią, bet dažniausiai ramią, lygią, gilią ir net šiek tiek bauginančią, nes toji gaubta prošvaistė kažkaip nesuprantamai atverdavo pačią tuštumos esmę ar jos nebuvimą – plynos nebūties skylę. Niekada ir niekur taip aiškiai nebuvau matęs įrėmintos tuštumos – dvikamienio beržo išskobta prošvaistė, tarsi Niekio vamzdis, siurbdavo mano sielą savin, lyg amžinosios įsčios, ir nešdavo ją nežinia kur, anapus visų tvirtų, ramių ir apibrėžtų horizontų. Kažkodėl prabusdavo gailėstis pačiam sau, bet dar didesnė užuojauta tam susidvejinusiam beržui – kildami aukštyn, abu kamienai iš pradžių toldavo vienas nuo kito, o po to išlinkdavo ir grįždavo atgal, tarsi geisdami susiliesti, bet, deja, pačiose viršūnėse tik retkarčiais, siaučiant vētrai, susiliesdavo pavieniais drebančiais lapais – kiekvieno vientulystė buvo neįveikiama,

kiekvienas buvo pasmerktas bevaisiam geismui susilieti su kitu, bet galiausiai – vienatvei ir atskirčiai. Šaknys jungė abu kamienus, bet jų buvimą šviesoje skyrė beviltiška prošvaistė: nė vienam iš dvynių nebuvo lemta jos peržengti ir apkabinti kitą.

Dabar žinau, kad dvikamienis beržas įdaiktino centrinę mano gyvenimo temą, slapčia kamavusią nuo pat vaikystės, bet ir dabar likusią toje pačioje vietoje, kur ji gimė – tuščiose prošvaistės iščiose: štai kodėl dvikamienio beržo reginį nuolat lydėdavo nerimas. Mano susitikimuose su pasauliu ir jame tarpstančiais nežmogiškais daiktais vyraudavo ir vyrauja regėjimas. Matyti ir būti man yra viena ir tas pat. Pasaulis ir jo daiktų intensyvumas pirmiausia man yra reginys. Esu abejingas garsams, skoniams, lytėjimo pojūčiams ir net kvapams. Akys man būdavo ir lieka absoliuto pasirodymo vieta, ir juo labiau artėja senatvė, juo aitrčiau pasaulio grožis įsirėžia akių tinklainėje. Be to, mane paslaptinai traukia tik nežmogiškumas, nes jis matomas; žmogiškų dalykų neregimybei tampa vis abejingesnis, o pats žmogiškumas man atrodo vis kvailesnis – visos idealybės, antjuslumai ar dvasingumai man kelia tik lengvą šleikštulį. Vis labiau atrodo, kad vienintelis mano rojus atsirastų tą akimirką, kai kažkokiu stebuklu nusikratęs savo sielos ir pašalinęs kitas jusles virščiau viena didele akimi, gryno regėjimo Kiklopu, nežmogiška būtybe, gyvenančia tik tam, kad regėtų ir praregėtų. Kaip gera būtų net maitintis regimybės nektaru! Bet kartu, turėdamas tokias monstriškas akis, nuolat patekdavau į tokias vietas, kur mane užgriūdavo regimojo pasaulio nerealumo jausmas. Liūdniausia, kad tai būdavo pačios gražiausios vietovės – gryniausio nežmogiškumo salos, pasaulis be žmogaus, be jo kvailumo ir nešvankybės. Nuostabaus grožio peizažo akivaizdoje staiga prabusdavo visiško svetimumo, atskirties, nepasiekiamybės skausmas – tarsi tas peizažas nuo manęs būtų atskirtas storos nors šiek tiek perregimos stiklo sienos. Regėjimas man buvo viskas, bet dažniausiai jis virsdavo niekuo. Reikėjo dar kažko, kas papildytų regėjimo nepakankamumą ir pasaulio reginį padarytų tokį intensyvų,

kad toji sunkiai pakeliama nežmogiškų daiktų svetimybė išnyktų, virsdama visiška pilnatve. Tada aš atradau kalbą ir pakibau ant jos kabliuko, naiviai manydamas, kad kaip tik ji, kalba, nuties tikrovės tiltą tarp mano akių ir jų pažadėtosios žemės – nežmogiškojo pasaulio grožio. Daugybę metų stačiau kalbos tiltus, manydamas, kad vis labiau artėju prie pačių daiktų – regimų, tylinčių, bekalbių daiktų. Pagaliau supratau, kad skaudžiai klydau. Kalba dar pagilino pragarmę, mano akis skiriančią nuo regimų nežmogiškumo telkinių. Tuštumos prošvaistė tarp kalbos ir bekalbių daiktų dar tuštesnė nei prošvaistė tarp daiktų ir bekalbės akies bei nebylaus žvilgsnio. Regėjimo Kiklopas pagauna kur kas daugiau tikrovės nei kalbos mašina, vadinama „žmogumi“. Kalba ne jungia mane su bekalbiu pasauliu, o visai priešingai – nuo jo atplėšia, ir kuo daugiau kalbos, tuo ši atskirtis didėja ir galiausiai virsta tremtinyste. Aristotelis išsitaria, kad tiesa yra kalbos ir bekalbių daiktų atitiktis. Bet man šie žodžiai netinka ir esu priverstas tarti visai priešingai: tiesa yra pati radikaliausia kalbos ir daiktų neatitiktis. O galiausiai tiesa turėtų įsisteigti tą akimirką, kai tarp manęs ir daiktų apskritai nebelieka kalbos ir aš tampa bekalbiu monstros – nežmogiškumo krešuliu. O gal niekuo? Tik tokią akimirką prošvaistė išnyktų ir du kamieniai – kalbos kamienas ir bekalbių daiktų kamienas – pagaliau susilietų, o gal net suaugtų į vieną. Mano beržas taptų „štai šituo“, o aš pats Niekuo.

Dabar žinau, kad tai neįmanoma. Esu pasmerktas kalbai, o kalba pasmerkta siekti bekalbių daiktų, bet niekada jų nepasiekti. O tai reiškia, kad kalba melancholiška ne kur nors ar kada nors, o visur ir visada. Žodis geidžia daikto, bet pasmerktas blaškytis prošvaistės tuštumoje, nuolat būdamas tik pakeliui į visiško nežmogiškumo rojų. Bet liūdniausia tai, kad žodis, siekdamas bekalbio daikto, pats tampa tokiu pat bekalbiu daiktu, pabėga nuo manęs ir nutolsta į tokią pačią svetimybę, kaip ir jo siekinys. Todėl prošvaistė ne tik melancholiška, bet melancholiška dvigubai: įsuktas į jos sūkurį aš

prarandu ne tik bekalbį daiktą bet ir pačią kalbą. Kas lieka po to, kai nebelieka nieko?

Dabar suprantu, kad įveikti melancholijos neįmanoma lygiai tiek pat, kiek neįmanoma peržengti prošvaistės – abu kamienai lieka pasmerkti ilgėtis vienas kito, o gal – kas žino? – net vienas kito nekęsti. Ši knyga smelkiasi į prošvaistę ir įvardija pamatinį jos motyvą – melancholiją. Jos slaptas siekinys – ne tik parodyti regimo daikto ir žodžio neatitikimą, bet ir pasakyti: bekalbis daiktas ir žodis *turi* neatitikti, kalba privalo šalintis bekalbių daiktų ir likti prošvaistės melancholijoje. Ir kaip tik melancholija dovanoja Tikrovės minimumą mirtingajam, tačiau šis minimumas kartu yra ir maksimumas: daugiau Tikrovės pagauti ir turėti man nelemta, kaip, galimas daiktas, ir kitiems. Tose vietovėse, kur į prošvaistės tuštumą įsisuka melancholijos vėjas, aš pasiekiu mirtingajam dovanotą Tikrovės maksimumą. Žinoma, jis minimalus, bet niekaip kitaip nepadidinamas. Visa kita tėra dūmai, migla ir vėjas; visa kita – beprasmybės malūnai. Todėl knyga vadinasi – melancholijos archipelagai. Už jų driekiasi tai, kas vadinama gyvenimu, ir kas galų gale visiškai nesvarbu. Kadangi pats nesvarbiausias dalykas mirtingojo gyvenime yra pats gyvenimas. Kaip tik melancholijos archipelaguose įsisteigia tai, kas daug svarbiau už gyvenimą – negyvenimo oazės, sutampančios su nežmogiškumo salomis. Štai kaip prošvaistė retkarčiais leidžia joje prisiglausti ir tapti tikraisiais mirtingojo namais, kuriuose gera būti, nes tikrasis negyvenimo vardas yra Bekalbio Daikto Grožis.

Apie fotografiją Lietuvoje

1. Fotografija yra ne tik menas, bet ir masinė medija. Kokiais skirties ir atrankos kriterijais vadovaujatės vartodami ir vertindami fotografiją?

Man fotografija nėra nei menas, nei masinė medija. Tai būdas pamatyti ar įdėmiau įsižiūrėti į pačius daiktus, visų pirma – nežmogiškuosius. Kai pradėjau fotografuoti savo mylimus kraštovaizdžius, tarsi praregėjau – kur anksčiau matydavau tik vieną spalvą, pavyzdžiui, abstraktų žalumą, dabar matau tūkstančius žalumo atspalvių, ir šitaip, per labai intensyvų, fotožvilgsnio suintensyvintą „štai šito“ žalumos (ar melsumos, ar geltonumo ar... *ad infinitum*) regėjimą, triskart intensyvesnis tapo mano susitikimas su pačiais daiktais. Sendamas pradėjau nemėgti meno, ir mane vis labiau siutina net žodis „kūryba“ ar žodis „menininkas“. Dabar aš manau, kad vadinašis kūrinys, kad ir koks jis būtų, tėra tik sugadintas nežmogiškojo pasaulio daiktas – pavyzdžiui, medinė skulptūra tėra tik sugadintas medis, o be to – ir tai galbūt svarbiausia – sunaikintas, jei norite, *nužudytas* gyvas esinys. Žmogus sugeba „kurti“ tik lavonus, žudydamas „štai šito“ gyvybės krešulio unikalumą, vienkartiškumą ir nepakeičiamumą. Menas ir kūryba yra tai, kam mums reikia ryžtingai nebepritarti, nes būtent „kūrėjai“ baigia sunaikinti šią nuostabią, nežinia kieno man dovanotą planetą. Būtų gerai, kad „kūryba“ būtų uždrausta įstatymu, o tie, kurie vadina save „kūrėjais“ būtų statomi prie gėdos stulpo. Fotografija – nuostabi išimtis, nemenas ir nekūryba *par excellence*. Joks „meno kūrinys“ nė iš tolo negali su fotografija net lygintis. Fotožvilgsnis nuostabus – jis nieko ir iš nieko nekuria, jis myli, glosto, glamonėja, saugo, puoselėja gyvą, absoliučiai nežmogišką, nesunaikintą, daiktą, jis žavisi neįkainojama visiškai nežmogiško pasaulio dovana, jis leidžia būti nežmogiškumui tokiam, koks

jis yra savaime, nepalytėtam nešvarių, plėšrių, grobuoniškų hominido letenų. Žinoma, dabar fotografijos esmė beviltiškai iškreipta, todėl beviltiškai degraduoja ir pati fotografija, ir pats ryškiausias šios degradacijos atspalvis kaip tik ir išreiškiamas kalbos figūra „fotomenas“ arba „fotografijos menas“. Jei galiu spėti, pasitraukus į šešėlių didžiai kartai – Kunčiui, Sutkui, Rakauskui ir dar keliems, Lietuvoje fotografijos neliko. Fotografijos esmei – jos nemeniškumui ir antikūrybai – dabar lieka ištikimi tik vadinamieji mėgėjai: esu matęs ne vieną nuostabią „mėgėjo“ fotografiją, bet nė vienos „profesionalios“. Dar beviltiškesnė padėtis Vakaruose – vietoje fotovaizdo liko arba bjaurūs „kūriniai“ arba šleikštus amerikoniško stiliaus kičas, geriausiai nusakomas vienu rusų pirklio (kupec) reikalavimu „sdelajte mne krasivo“, savaime suprantama – už pluoštą dolerių. O kad fotožvilgsnis būtų „masinė medija“ – dovanokite, tačiau tai visiškai nesąmonė. Visai priešingai – fotožvilgsnis yra maksimaliai aristokratiškas, todėl maksimaliai individualus – tai VIENIŠOJO žvilgsnis pasitraukus iš minios balagano į visišką vienatvę. Fototeoro vienatvei galėtų prilygti tik „Dievo“ (jei toks būtų) vienatvė – akis į akį su pasauliu be žmogaus, netgi be menkiausių žmogiškumo pėdsakų (nors šiuo metu tai beveik nebeįmanoma). Todėl savo „Kenoną“ truputį ironiškai vadinu Dievo akimi.

2. Fotomenininkai yra vis labiau priklausomi nuo kuratorių projektų, kultūros institucijų programų, meno tendencijų. Kokius individualizmo pavyzdžius lietuvių fotografijoje išskirtumėte?

Iš vadinamųjų profesionalų man labiausiai imponuoja Kunčiaus figūra – jis sugebėjo išsaugoti savo, kaip Jūs sakote, individualizmą, t. y. vienišiaus, laisvojo šaulio, „mėgėjo“ laikyseną, už kurią, deja, jam tenka – dažnai labai skaudžiai – mokėti, o jam niekas nieko nemoka, nebent tik labai retai ir tarsi netyčia. Apie kitus didžiosios kartos fotosofus beveik nieko nežinau, todėl ir tyliu. Tačiau tikrieji fotofilai – mėgėjai – visiškai laisvi, jie spjauna į visą dabartinį „projektų“ ir „institucijų“ balaganą, pabėga iš megalopolijų ir džiaugiasi

pačiais daiktais. O duonelei ar net pyragui užsidirba, na, pavyzdžiui, plaudami indus restorane, skaitydami paskaitas universitete, arba remontuodami automobilius. Leiskite paspėlioti: tikrosios fotografijos likimą dabar lemia ir lems būtent „mėgėjai“, nes „profesionalus“ sumals medijų, „projektų“ ir „aukštųjų technologijų“ totalitarinis maulūnas. Tiesą sakant, reikia tarti taip: ne sumals, o jau sumalė. Kodėl? Nagi todėl, kad dabartinė fanatiško ir buko pragmatizmo civilizacija draudžia žvelgti į daiktus „dievo žvilgsniu“. Jos ediktas toks: jei nenori būti kūrėju, būsi sunaikintas. Geriausiu atveju – iškastruotas. Na, o kastratai... patys žinote. O štai „mėgėjo“ – beje, koks puikus žodis: mėgėjas yra tas, kuris mėgsta, myli, mėgaujasi daikto grožiu ne dėl kokios nors dolerinės ar litinės naudos, o dėl paties daikto, ir toks mėgavimasis yra didžiausia nežmogiškumo dovana hominidui; tik fotomėgėjas yra laimingas, nes fotoakimirka tai sugrįžimas į rojų, žinoma irgi tik akimirkai, bet ar to nepakanka – niekas neiškastruos, nebent jis pats nuspręs, kad būti vyru – nenaudinga.

3. Fotografija yra tapatybės sklaidos priemonė, tačiau ar fotografijos meno kūrinys pajėgus tapti savasties ženklų? Ar lietuvių fotografija gali ir ar turi būti lietuviška?

Šis klausimas man arba neaiškus, arba netikslus. Ką reiškia visi tie bulvariniai šnekalai apie „tapatybę“? Jei esinys – medis, upelis, paukštis, debesis, zvonkė, šunelis, žolės laiškai, taifūnas, saulė ar žmogus – yra gyvas, jis niekada ir niekaip negali būti tapatus sau. Tapatus sau gali būti tik lavonai, pavyzdžiui, „nemirtingi“ meno ar technologijos kūriniai. Fotožvilgsnis ir šiuo aspektu unikalus: žvelgdamas į daiktą pro fotoieškiklį, aš išnykstu kaip „Aš“, kaip „lietuvis“, kaip „zvonkė“, kaip „katalikas“, kaip „filosofas“, kaip „indaplovys“, kaip „prezidentas“, kaip „menininkas“ ar kaip „verslininkas“ ir tampa NIEKU ne kokia nors mistine, o pačia elementariausia prasme – lieka tik kraštovaizdis, rūkas, saulė, debesis ar javų laukas ir visi jie YRA intensyviausia šio žodžio reikšme kaip tik – ir tik – todėl, kad manęs akimirkai nebėra, kad aš susinaikinu būtent kaip „Aš“, kad nežmogiš-

kas daiktas padeda man sunaikinti prakeiktą „savastį“, tą kuprą, kurią privalau vilkti kaip „visuomenės narys“, kaip miniažmogis, kaip pragmatinė funkcija, kaip koks nors „profesionalas“ ar „kūrėjas“. Dievai savasties neturi; rojus kaip tik ir yra toji vieta, kur aš pagaliau galiu nusikratyti amžinojo prakeikimo – būti „Aš“, būti „tas ir tas“, „toks ir toks“, kur aš galiu nusikratyti net VARDŲ ir išnykti. Tai didžiausia prabanga, kokia tik gali būti leista mirtingajam – įeidamas į fotoakimirką aš užmirštu savo mirtingumą, taigi tampu savaip nemirtingas – *netapdamas lavonu*. Juk tik lavonai nemirtingi „visą laiką“. Taigi nelygstamas fotožvilgsnio pranašumas kaip tik ir yra tas, kad jis dovanuoja man galimybę nusikratyti „tapatybės“ ir „savasties“.

4. Kokius pozityvius ir negatyvius reiškinius pastebėjote lietuvių fotografijoje?

Negatyvių daug, o pozityvių nematau, nors neabejoju, kad jų, t. y. pozityvių, esama, nes, pakartosiu, manau, kad dabar geriausiai fotografuoja „mėgėjai“, bet jie tai daro sau ir dėl pačių daiktų ir nepretenduoja nei į pripažinimą, nei į dolerinį užmokestį, nei į nacionalines ar dar kokias premijas, nei į vadinamąją (televizinę) „šlovę“. Liūdna nuojauta: pasitraukus didžiajai kartai, beviltiška ko nors tikėtis, nes tokie dalykai įvyksta tik vieną sykį per tūkstantmetį. Štai olandų tapyba, kurios analogu Lietuvoje aš ir laikau didžiąją fotosofojų – Kunčiaus, Sutkaus, Rakausko dar kelių truputį jaunesnių – kartą, prasidėjo XVII a. pirmame dešimtmetyje, o to paties amžiaus pabaigoje išnyko – be abejonės, visiems laikams. *Einmal Jedes, nur Einmal...* Bet kodėl aš sakau: liūdna. Priešingai, linksma, kadangi nuostabu tik tai, kas trunka tik akimirką, kas nutinka tik vienąsyk, kaip ir pats mūsų – mirtingųjų – gyvenimas. Tik vienąsyk!

5. Prasmė, grožis, gėris, meilė, laisvė, tiesa – šių kategorijų aktualumas ir išraiška šiuolaikiniame mene?

Visa tai visiškai nieko nebereiškiantys tuščiažodžiai kaip tik tada, kai jie siejami su fotožvilgsniu, fotoakimirka, fotovaizdu, fotovaizdavimu, fotofilija ir fotosofija. Galbūt „šiuolaikiniam menui“

(o ar kada nors menas yra buvęs nešiuolaikinis?) jie ką nors ir reiškia. Beje, aiškiai matau, kad jokio „meno“ klasikinė, graikiška, šio žodžio prasme nebėra, o tai, kas vis dar – dėl mirusio Žodžio inercijos, „nemirtingumo“, lavoniškumo ir „mumijūškumo“ – vadinama „menu“, yra tik žvangantys cimbolai, mumijų paradas, simuliacija, melas, nes visi tie pseudoestetiniai suaugusių žmonių žaidimėliai turi būti vadinami nevyniojant į vatą jų tikrosios vietos – tai tik technologijos tęsinys į tuštumą, trečiarūšis telemonstras, išvaizdžių išvietė. Ir kaip tik todėl, kad „meno“ – net „meno!“ – nebėra, atsiradusių tuštumą reikia užpildyti tuščiažodžiais – pasak mano bičiulio Algio Mickūno: retorika. Vienintelis likęs „meno kūrinys“ yra Ekranas, A-bomba ir Holivudo kekšės pasturgalis stambiu planu. Visa kita – niekai. Na, o pats nežmogiškas daiktas, pasirodantis fotoakimirka, neturi jokios prasmės, nėra nei gražus, nei geras, nereikalauja jokios „meilės“ (jis gi ne krikščionis), neturi jokio bendro mato nei su „laisve“, nei – ypač – su „tiesa“. Ir jau visiškai akivaizdu, kad fotorojaus akimirkai nereikia stenėti „aktualumu“ ar juolab „išreikšti“ ką nors tokio, kas būtų ne ji pati. „Matau purpurinio rūko kamuolius virš Virintos“, „Žalia žolė“, „Gluosnis yra“ – štai ir viskas, ir netgi šitų žodžių *per daug*, nes rojuje nereikalinga *jokia*, net pati minimaliausia, kalba. Būti fotorojuje – reiškia sunaikinti visą kalbą.

6. Apie tai, ko nepaklausėm ir kas Jums atrodo svarbu.

Tai, apie ką nepaklausėte, visiškai nesvarbu, nes nepaklausto dalyko, kaip kalbos daikto, išvis ir nėra. *Ergo*: man atrodo tikrai svarbus tik Niekis.

Lietuviškųjų ikonų meistras

Išgirdę tariant žodį „ikona“, beveik nesąmoningai jį siejame su religija, o kadangi esame krikščionys, ir ne bet kokie, o vieninteliai teisingi Rymo katalikai su lenkišku akcentu, ikonos vaizdinį iškart pakabiname bažnyčioje, tyliai tardami, kad ikona ne tik vaizduoja „Dievą“ ir gausią jo šeimyną, bet jau pati savaime, ne kaip vaizdo rodytoja, o kaip savyje rymanti duotis yra „Dievo“ ir jo palydos namai, netgi savotiškas dievybės gyvenimo būdas, kaip tik todėl pažymėtas šventumo antspaudu, ir tik lėkštas ateistas arba vadinamasis tyrinėtojas ikonos turinį drįsta šventvagiškai atskirti nuo tiesioginio – dieviškojo – jos būties ir duoties būdo. Trumpai tariant, tradicinėms akims ikona atsiveria kaip pats apsireiškęs „Dievas“ ar kaip „Dievo“ epifanija. Tačiau žodžio „ikona“ graikiškoji kiltis atskleidžia ir kitą, mūsų užmirštą, o gal ir nežinotą, tačiau labai svarbų, ir gal net svarbesnį nei religinis šio žodžio klodą: mūsiškė „ikona“ kadaise yra atsiradusi iš graikiškų žodžių „eiken“, „eikenai“, o jie nusako panašumą arba panėšėjimą – „eikenai“ reiškia „būti panašiam“, ir nebūtinai būti panašiam į tai, kas vadinama „dievybe“; ikona gali reikšti ir kitą panašumą: būti panašiam į bet kokį anapus ikonos esantį daiktą ar įvykį, o tai reiškia, kad ikoniškumą graikai sieja su žmogui būdingu, galima sakyti, prigimtinu polinkiu pamėgdžioti anapus jo – grynojo nežmogiškumo lauke – esančius daiktus ir daiktų bei įvykių ansamblius ar pamėgdžioti šitą absoliutų nežmogiškumą *žmogiškomis* priemonėmis – kalba ir vaizdais pasakoti apie nežmogiškojo pasaulio duotis, šitaip, mėgdžiojant, pereinančias į mimetiškai atsirandantį žmogaus pasaulį, kurio centre būtent per ikonos „dieviškumą“ išlieka absoliutaus nežmogiškumo branduolys. Šiuo požiūriu ikona yra anapus žmogaus esančio nežmogiškojo

(filosofų žargonu – juslinio) pasaulio daiktų ir akivaizdžiai matomų įvykių mimezė, o kadangi „dievybės“ vaidinys, šiaip ar taip, išreiškia patį radikaliausią nežmogiškumą, ikonai anksčiau ar vėliau buvo lemta tapti visų religijų centrine duotimi – dievybės *apreiškimu*. Taigi ikona kaip „eikenai“ teritorija siekiama „būti panašiam“ į nežmogiškąją anapusybę: iš tamsios neapibrėžtybės ikoną iškeldamas į aiškiausią pavidalą ir vidurdienio šviesą, žmogus, mirtingasis, bando būti panašus į tai, kas nuo jo nepriklauso, kas gyvena smarkiau, tikriau, intensyviau ir paprasčiau nei jis pats, todėl gali būti ar tapti nepranokstamu pavyzdžiu ar egzistenciniu orientyru, leidžiančiu tam vargingam padarui kažkiek sutramdyti ar sutvarkyti jame ir jo nuolat tykančią betvarkę ar netgi jo sielos ir kūno gelmėse kunkuliuojantį chaosą. Ikona visada rodo į tokią nežmogišką ar veikiau nuo žmogaus savivalės ir kaprizų nepriklausančią duotį, kuri dovanoja mirtingajam bent jau laikiną ramybę, pagrindą, centrą, įvietinantį pavyzdinę (ar „aukščiau“) Tikrovę. Taigi tai, kas svarbiausia ikonoje, galima nusakyti taip: ikona parodo intensyviausios Tikrovės teritoriją, vietovę ir centrą, pati būdama – ar stengdamasi būti – panaši į šitą absoliutų centrą. Tačiau kas gi yra ar kas gali būti šitas centras – intensyviausios Tikrovės krešulys – jei jam nusakyti kažkiek atsiribosime nuo pernelyg subanalinto, pernelyg „žurnalizuoto“, pernelyg sužmoginto ar net pernelyg narciziško religinio ikonos vaizdinio? Ką reiškia „eikenai“, kaip „būti panašiam“, turint galvoje tai, kad tas „būti panašiam“ neišvengiamai reikalauja bent jau minimalaus tęsinio: „būti-panašiam-į“? Į ką? Paties paprasčiausio atsakymo kontūrą aš jau nubrėžiau, o dabar, šiek tiek kartodamasis, ankstesnį apbrėžimą papildysiu ir pasakysiu taip: ikona išreiškia amžinąją žmogaus pastangą būti panašiam į tai, kas esti intensyviau, tikriau, geriau, gražiau ar „aukščiau“ negu pats mirtingasis, savo žemiškosios būklės nublokštas į netobulybę – kančią, rūpestį, vargą, stoką, geismą, baimę, netikrumą, baigtiniausią baigtinumą, į – deja, bent jau retkarčiais – purvą, bjaurastį, vergiją ar egzistencines pa-

mazgas, o galų gale į nuolatinę stovėseną mirties akivaizdoje. Vėl grįžtant prie graikų galima kartu su jais tarti, kad šis kančios, purvo ir rūpesčio gniužulas, šitas mirtingiausias iš mirtingųjų, šitas menkiausias iš menkųjų, šita liūdniausia iš liūdinčiųjų būtybių geidžia būti panaši į tokį esinį ar tokią duotį, kurioje visų šių žemiškosios būklės netobulybių kažkiek mažiau, o kadangi nebūta ir nesama žmogaus, jo pamatinės būklės nepasmerkto netobulybei, mirtingasis geidžia būti panašus į tobulą nežmogiškumą, net jei tas nežmogiškumas pasirodytų paties žmogiškumo centre, lyg švytintis diskas begalinės tamsybės fone. Laukinis geidžia būti panašus į tigrą, žaltį, sakalą, ažuolą, audros debesį, saulę, žaibą ar perkūną; graikas nori būti panašus į spindinčias savo dievybes, vadintas nemirtingaisiais; krikščionis – į angelus, šventuosius, Išganytoją ar net patį Dievą; vikingas – į drakoną; dabartinis intelektualas – į kompiuterį; prasčiokas – į Vartojimo Titanus, gangsterius arba Holivudo princus bei princeses; lietuvis berniukas – į Henytę, mergaitę – į Zvonkę, o visi kartu – į nežmogišką ar antžmogišką būtybę, pakilusią virš žemiškosios būklės vargų, negerumų ir nedermių. Eidamas ikonos link, aš noriu būti panašus į patį daiktą, į paties antžmogiško daikto esmę, į regimybėn iškilusį daikto substancinį pavidalą, paženklintą intensyviausios pilnatvės antspaudu. Šitokį pavyzdinį daiktą Platonas yra pavadinęs *eidu*, Goethe – *parafenomenu*, o ikona ir reikalinga tam, kad iškeltų į šviesą, apibrėžtų, parodytų ar leistų pamatyti tokio pavyzdinio daikto veidą, nes, kad ir kaip būtų keista, pavyzdinė Tikrovė pamatoma ir pagaunama labai sunkiai ir labai retai: pirmiausia todėl, kad mūsų kasdienė akis, valdoma naudos angelų ar vadinamojo praktinio intereso ir nuolat medžiojanti elementariam išlikimui būtina – ar netgi nebūtina – grobį, tarsi tigro vyzdys įsmeigta į tas kasdienybės peizažo vietas, kuriose kaip tik ir nesama pavyzdinė Tikrovė įvietinančio daikto, nes jo VEIDAS uždengtas instrumentine kauke arba beveik neperregimu naudingų reikšmių vualiu. Kaip kasdienybės kareivis ir naudos medžiotojas, aš ne tik nematau pačių

daiktų, bet ir nenoriu jų matyti, nes žvelgiu į daiktus ne dėl jų pačių – dėl jų grožio ir pilnaties – o tik tam, kad juos praryčiau, palenkčiau savo geismui ir godumui, savo reikmių ar interesų tenkinimui. Ir tik pavieniai individai, ir tik retkarčiais pamato intensyviausią, labiausiai švytinčią paties daikto Tikrovę, su džiaugsmu atsiveria esmingajam daikto duoties spindesiui, tokiam intensyviui, kad jis jau pats savaime tuos individus priverčia perkelti tą spindesį į ikoną, kurioje kažkoku stebuklu išlieka nežmogiškosios Tikrovės intensyvumo pėdsakai. Ikonų meistras yra žmogus, paties likimo pasmerkta matyti paties daikto – nesvarbu kas tai būtų: akmuo, žolės laiškas, šaltinio akis, rankos mostelėjimas, raukšlių vagos senolio veide, žydinti obelis, nunešioti batai ar karvės akis – veidą ir paliudyti jį ikona. Tas veidas jau pats savaime yra grožio lizdas ir jo švytėjimas negali net iš nešvankios artumos būti bjaurus, todėl neįmanoma net įsivaizduoti bjaurios ikonos, lygiai kaip neįmanoma bjauri Tikrovė, nes Tikrovė ir Grožis yra tas pat, nes ne kas kita kaip Grožis iškelia į paviršių Tikrovę – galutinę ir intensyviausią Tikrovę. Jei ikona liudija paties daikto veidą, tas veidas gali būti tik gražus, o jei ikona yra intensyviausias Tikrovės švytėjimo telkinys – pasak Platono: metafizinė Saulė – tas švytėjimas net menkaisiais niuansais negali būti bjaurus. Tai, kas bjauru, yra arba netikrovė, arba Tikrovės simuliakras, arba sugadinta Tikrovė, arba piktybė, smurtu ir prievarta išplėšta iš savaime gražaus Tikrovės kūno. Dar vienas lemtingas, su pačia grožio esme susijęs ikonos bruožas yra jos objektyvumas, į gražų paviršių iškeliantis ir parodantis būtent anapus žmogaus, anapus žmogiškumo ir žmogiškojo subjektyvumo egzistuojantį daiktą, patį daiktą, tokį, koks jis esti savaime, dar nepraradęs dieviškosios nekaltybės, dar nepalytėtas plėšrių kasdienybės pragmatiko letenų, dar neištrauktas į instrumentinio naikinimo sukurį, dar jaunas, švarus, tyras, paprastas ir džiaugsmingas. Štai kodėl taip sunku, netgi nepaprastai sunku, atsidurti toje vietoje, kur atsiranda ikona, „būnanti panaši“ į patį daiktą ir šitaip parodanti gražųjį daikto veidą

tiems, kurie, nepadedami ikonos, nematydami jos, niekada neišvystų net Tikrovės pakraštėlių, niekada neprisiliestų prie pasaulio šventumo, niekada net nepriartėtų prie nežmogiškumo įsčių, niekada ir niekaip neatsidurtų daikto šaknų, jo ištakų, jo dieviškumo, jo pradmenų kaimynystėje. Bet, galimas daiktas, keisčiausia tai, kad ne tik tas, kuris esti ikonos akivaizdoje, kuris į ją žiūri ir mato, bet ir tas, kuris iškelia ikoną į vidurdienio šviesą, taigi tas, kurį aš vadinu ikonų meistru, ikonos ar net jos galimybės akivaizdoje lieka pasyvus – jis tik stebi tarsi savaime, tarsi iš nieko, iš paprasta kasdienybės akimi neregimų Tikrovės įsčių išskylančią ikoną. Net nežinau, kaip geriau nusakyti labai keistą mintį: kad ikona *nesukuriama*, kad ikonų meistras nėra kūrėjas nei krikščioniškąja, nei dabartine – agresyvia, gruboniška, įžūlia, pretenzinga, stabmeldiška, megalomaniška – *produkcioništinė* šio prakeikto žodžio prasme. Kartuju dar sykį: ikona paženklinta pamatiniu kuklumu; ji nori būti tik panaši į tai, kas esti anapus žmogaus ir žmogiškumo, kas yra duotybė galutiniu pavidalu, kas savaip amžina, nekeičiama ir nekeistina ir kas esmingai nesukurta, nesukuriama ir – savaip – nesunaikinama: pats daiktas kaip intensyviausios Tikrovės telkinys yra žemiškosios amžinybės kristalas, trumpalaikis kaip birželio vėjo gūsis. Ikonų meistras yra – retas ir išskirtinis – mirtingasis, nuolankiai priimantis nežmogiškosios Tikrovės dovaną, paimantis ją kiek įmanoma atsargiau, kiek įmanoma švelniau, kiek įmanoma pasyviau, nuolankiau ir objektyviau. Paprastai sakant, ikonų meistras nekuria ir negamina ikonos; nerasdamas geresnio žodžio pasakysiu taip: ikonų meistras gimdo ikoną panašiai kaip moteris – ne kuria, ne gamina, o gimdo kūdikį, netrukdo jam ateiti į dienos šviesą iš įsčių neregimybės ir tamsos. O prisimindamas Sokratą, pasakysiu dar ir taip: ikonų meistro dalia – būti pribuvėja: jis padeda pačiam daiktui iškilti iš neregimų (ir, galimas daiktas, bjaurių, siaubingų, monstriškų, nes gelmė – kas žino? – gali būti ir nepakeliamai šlykšti) Tikrovės anapusybių ir įsitaisyti švytinčioje ikonos agoroje, jos „aikštėje“, apšviestoje vidudienio sau-

lės šviesos, todėl lengvai apžvelgiamoje, džiaugsmingai paviršutiniškoje ir pasirodančioje aiškiausio aiškumo ir paprasčiausio paprastumo pavidalais. Žinoma, ikonų meistras mato ikoną dar prieš ją pagimdymas ar veikia padėdamas jai gimti, tačiau jis ją būtent *mato* kaip savaime egzistuojantį daiktą, bet *nekuria* jos kaip kažko, ko dar nesama, ar ko nebūna, kaip visiškos naujybės, klusniai vykdančios „kūriko“ kaprizus, fantazijas ir dekretus. O pamatyti ikoną kur kas sunkiau, nei ką nors sukurti; tai ne tik sunku, bet ir sunkiausia, nes spoksoti ir matyti nėra viena ir tas pat: pasmerktumas matyti ir pats pamatymas irgi yra nežmogiškosios Tikrovės dovana, kur kas retesnė nei vadinamieji kūrybiniai sugebėjimai. Kinų ikonų meistras klausia savo mokinio: ką sunkiau nutapyti – žvirblį ar drakoną? Naivus mokinys atsako: žinoma, drakoną. Meistras burbteli: Tau reikės dvidešimties metų, ir tik tada – jei kada nors išvis – suprasi, kad drakoną gali nutapyti kiekvienas mulkis, o žvirblį – tik Meistras. Kodėl? Atsakymas akivaizdus: drakonas sukuriamas, o žvirblis pamatomas ir netgi labai sunkiai ir labai retai. Ikona pamatoma meistro lygiai taip pat, kaip – retkarčiais – pamatomas Platono eidas arba Aristotelio amžinoji esmė – nežmogiškosios Tikrovės dovanotas paties daikto veidas, sutelktas į akivaizdžiausio jausmo krešulį. Taigi ikona nėra nei kūrinys, nei gaminytis, nei dirbinys; ji yra gimdinytis, o jos atsiradimas yra gimtis, iškylanti iš gamtos, kaip visiško nežmogiškumo vietovės įsčių. Ir dar viena: visa ikonos gelmė esti jos paviršiuje, o kadangi paviršius gali būti tik juslinis, ikonos esmė ir substancija susitelkia į paties intensyviausio jausmo gniužulą, išsiskleidžiantį paviršutiniškiausio paviršiaus reljefais. Šią lemtingąją ikonos paviršutiniškumą ir sutelktą juslinėje duotyje akivaizdžiai rodo net religinės, pavyzdžiui, katalikiškosios ikonos, į gražų (nors, deja, ne visada) juslinį paviršių iškeliančios ne tik neregimą, ne tik neįvardijamą, bet ir išvis – anapus ikonos – neegzistuojantį „Dievą“. Šitokia visiškos nebūties juslinė inkarnacija ir vadinama *apreiškimu*. O kadangi jokiais kitais – nejusliniais – būdais „Die-

vas“ negali atsiverti mirtingajam, religinėje ikonoje juslinis paviršius, o sykiu ir pats juslumas, gauna absoliuto ir net galutinės Tikrovės statusą – juslumas sudievinamas, ir visai pamatuotai, nes anapus juslumo nieko nėra arba yra tik niekingojo Niekio niekybė. Šitoks juslinio paviršiaus ir gražaus juslumo triumfas būdingas bet kokiai ikonai, todėl aš galiu sakyti, kad ikona apreiškia ne tik juslinį absoliutą, bet ir juslumo absoliutumą, į begalines tolas nustumdama visus tariamus „antjuslumus“, „dvasingumus“, „idealybes“ ir kitokias mistines Tikrovės karikatūras. O tai reiškia, kad ikona nėra nei simbolis, nei alegorija, nei ženklas, nei pėdsakas, nei angelas, nei nusivadėjusi dvaselė: ji pilnatviškai dalyvauja nežmogiškojo pasaulio juslume ir juslinėje pasaulio iliuzijoje, ir būtent iliuzija yra ir galutinė Tikrovė, ir vienintelis mirtingojo absoliutas. Ikonos juslumas toks pat pilnakraujis kaip ažuolo, žolyno, vaivorykštės, saulėtekio ar žydinčios obels juslumas. Ikona ne tik prasideda, bet ir baigiasi jusliniu paviršiumi: juslumas yra ikonos alfa ir omega. Šitaip, gražaus juslumo duotimi, ikona įvietina vienintelę tikrą ir niekaip neįmenamą – tačiau akivaizdžiai regimą – paslaptį: juslinės regimybės, juslinio intensyvumo ir su jusliniu paviršiumi visiškai sutampančio grožio paslaptį. Nuo ikonos duoties ir net nuo jos esmės neatsiejamas jusliniame paviršiuje švytinčio Grožio absoliutumumas.

* * *

Štai kodėl aš manau, kad iš visų žmogaus išbandytų būdų susiliesti su amžinuoju pasaulio paviršiumi ir jusliniuose gimties pavidaluose sutelktu grožiu – o sykiu su galutine Tikrove – pats tiksliausias, pats autentiškiausias ir pats patikimiausias yra *fotografija*. Kad ir kaip atrodytų keista – tačiau tik iš pirmo žvilgsnio – būtent fotografija ypač artima ikonos prigimčiai, žinoma, jei pati fotografijos esmė neiškreipta; esu įsitikinęs, kad fotovaizdas gali tapti ikona kur kas tikriau, kur kas intensyviau ir kur kas paprasčiau nei tapinys, skulptūra, statinys, dirbinys ar net žodis, trumpai ta-

riant, negu vadinamasis meno kūrinys. Jei fotografuojantis žmogus lieka ištikimas fotovaizdo ir fotosofinio susitikimo su daiktu ir pasauliu esmei ir prigimčiai, gali atsirasti ikonos, kur kas pranokstančios, pavyzdžiui, religinių ikonų ikoniškumą, t. y. jose sutelktą intensyviausios Tikrovės vaizdinį, *sutampantį* su pačia Tikrove. Religinėse ikonose fatališkai esama pragaištingo atotrūkio tarp tariamos „gelmės“ ir akivaizdaus paviršiaus, todėl atsiranda haliucinacija, kad kažkur esama ikonoje tik „simboliškai“ nužymėtos „tikrosios“, „aukščiausios“, „antjuslinės“ Tikrovės, o juslinė ikonos duotis tėra antrarūšė ir netgi nebūtina (jau nekalbant apie manichėjiškojo stiliaus metafizinę veidmainystę, kai skelbiama, kad juslumas tėra Šėtono kerai). Šitaip atsiranda absoliutus paradoksas: viena vertus, tariama, kad ikona yra šventa jau pati savaime, kaip juslinio grožio telkinys, o antra vertus, manoma, kad ji reikšminga tik tiek, kiek susinaikina kaip juslinė duotis ir įsimbolina antjuslinę anapusybę, kuri, beje, „savaime“, neikoniškai, ne tik neduota, bet ir negali būti duota, nes mirtingajam, kalbant labai tiksliai, *duota ir gali būti duota* tik – ir tik – tai, kas *matoma* kūno akimis, o kitokių mirtingasis paprasčiausiai neturi. Šitokia su religinėje ikonoje įkūnyta nederme ar paradoksu (jei ne paranoja) susijusi metafizinė veidmainystė fotografijoje išnyksta ir, veikiau, net nepasirodo: fotovaizdas *visas* esti jusliniame paviršiuje ir visiškai su juo sutampa, nepretenduodamas rodyti į tariamą (nes tik ištariamą) antjuslinę duotį, prifantazuojamą haliucinuojančios sąmonės; fotovaizdas net ir nebando „simbolizuoti“ tariamojo „Tai“, tariamai estinčio anapus juslinio paviršiaus; nėra nieko svetimesnio fotovaizdo prigimčiai kaip religinės ar literatūrinės ikonos pretenzija būti alegorija, sąvoka, konceptu, pasakojimu, disertacija, teologiniu traktatu, pasaka apie antgamtinės būtybės, ženklų, signifikatų ar dar kokia nors nesavarankiška, tik ženkliškai ar instrumentiškai gyvenančia duotimi. Tik visiškai idiotas gali paistyti apie „fotovaizdo diskursą“. Juslinis paviršius – pakartosiu – fotografijoje yra ir jos alfa, ir jos omega; todėl ir jos tariama „gelmė“

visiškai sutampa su paviršiumi, o jei kam būtinais reikia „gelmės“, fotovaizdo paviršių tevadina „giliu paviršiumi“. Fotovaizdas yra tikrų tikriausia joslumo šventykla, joslumo išventinimas arba šventojo joslumo teritorija, nes būtent fotografijoje joslumas visiškai sutampa su absoliutu ir pasirodo kaip galutinė Tikrovė. Būtent fotografas kaip fotosofas geriausiai įgyvendina Platono maksimą: šis pasaulis yra Juslinis Dievas. Fotografija kaip autentiškiausiaji ikona pirmiausia ir yra šio Juslinio Dievo apreiškimas, nors – ją lyginant su pačiais daiktais, įsišaknijusiais gamtinės gimties dirvoje, gyvais daiktais – ir antrarūšis. Jokia ikona – net fotografinė – negali pakeisti gamtinio daikto duotyje verdančios Tikrovės verdenės, gyvasties fontano, trykštančio iš gyvojo pasaulio medžio, tačiau fotografinė ikona mažiausiai nutolusi nuo gyvojo joslumo versmės, nes būtent iš paties gyvojo daikto į fotografinę ikoną persiliejęs intensyviausios Tikrovės juslinis akivaizdumas ir sudaro ikonos branduolį. Labai svarbu tai, kad fotografas, kalbant labai tiksliai, *nekuria ir negamina* fotovaizdo ir šiuo savo pamatiniu pasyvumu nelygstamai pranoksta vadinamąjį menininką, ypač ikonos iškėlimo aikštėn situacijoje; ne, jis tik stebi nežmogiškuosius daiktus arba net žmogiškųjų daiktų nežmogiškąjį veidą ar, veikiau, visų daiktų nežmogiškumą, kaip tik ir sutampantį su daiktų joslumu, į fotovaizdą patenkančiu kaip pačios Tikrovės, kaip jos absoliutaus Grožio dovana; fotovaizdas yra būtent intensyviausios Tikrovės apreiškimas, transcendentinio Grožio ir Grožio kaip Absoliučios (t. y. Juslinės) Transcendencijos epifanija – o tai, kaip jau sakiau, ir sudaro metafizinę ikonos branduolį. Fotografija gali tapti ikona pirmiausia todėl, kad ji – vėlgi kalbant labai tiksliai – nėra iš tolo nėra joks, net minimaliausias, meno kūrinys, jokia žmogiškojo subjektyvumo išmata, jokia ekspresija, joks kvailos pastangos „išreikšti save“ kristalas, taigi jos kilmė, galima sakyti, yra nežmogiška, o šitokio nežmogiškumo tiesioginė ir net labai naivi duotis yra fotoaparatas – stebuklinga mašina, ateinanti iš visiško nežmogiškumo pusės. Fotovaizdą dovanoja patys daiktai, ir kaip tik

dėl šio maksimalaus objektyvumo fotovaizdas lengviausiai priartėja prie tos vietos, kurioje įsišaknija ir kurioje tarpsta būtent ikona. Fotografas – ne taip kaip tapytojas, skulptorius, architektas, teologas, inžinierius, tikintysis, menininkas ar kitokios veislės „kūrėjas“ – yra grynasis stebėtojas; jis nekiša savo plėšrių nagų prie gyvojo daikto, jo nedrasko, neprievartauja, neperdirba, nenaikina, nedeformuoja, neglamžo, neminko, nepjausto ir netgi prie jo neprisiliečia, šitaip išvengdamas didžiausios hominido nelaimės – būti nublokštam į taktinio sąlyčio su daiktais nešvankybę ir žiaurumą. Šiuo požiūriu fotografas turi tik vieną pirmtaką, giminaitį ir ištikimą bičiulį – filosofą, žinoma, tik graikiškojo stiliaus filosofą, o ne apsišaukėlius – tūkstančių veislių sofistus. Tik todėl tampa prasmingas žodis „fotosofija“, žymintis fotografinio žvilgsnio unikalumą ir išmintingumą. Į fotosofinio žvilgsnio teritoriją įeinantis fotografas stengiasi padaryti tik vieną, minimalų, judesį – netrukdyti pasirodyti stublinančiam gyvųjų daiktų Grožiui, o sykiu ir jų šventumui, jų nekaltybei, jų dieviškumui, sutampančiam ir su jų pavyzdiniu ikoniškumu, į absoliutaus tankio tašką suspaudžiančiu tai, ką Aristotelis ir vadina amžinąja esme. Fotografui ir tik fotografui (o ne „menininkui“) ypač tinka tikslūs ir nuostabūs žodžiai, ištarti Rilke'is: Tu negali kurti grožio – sako jis; pačiu geriausiu atveju Tu gali tik leisti jam pasirodyti ar veikia netrukdyti jam pasirodyti, nes Grožis yra dovana ir netgi absoliuti dovana – nežmogiškumo, paties daikto, kosmoso anapusbės, saulės, debesų, upelių, sprogančių medžių, senutės veido, kalvos, žydinčios obels ar krentančio lapo dovana. Fotoikona tik paliudija šią dovaną, ją parodo, suintensyvina, pastato į žvilgsnio centrą ir pirmų pirmiausia pasirodo kaip dėkojimas nežmogiškumui už Grožio dovaną, toks nuolankus, toks džiaugsmingas, kad jo pakanka – net su kaupu – ne tik pačiam dėkojančiam fotosofui, bet ir kitiems. Fotografija, kaip pati autentiškiausioji ikona, spinduliuoja dosnumą – ir pačių daiktų, ir tų daiktų liudytojo, fotoikonų meistro, dosnumą, savo ruožtu perduodantį ir ypač smarkiai parodantį stublina-

mą pasaulio grožio dosnumą. Fotoikona ypač aiškiai rodo tai, ką sakiau apie ikoną apskritai: bjauri ikona neįmanoma; nesama bjaurių ikonų. Fotografas kaip ikonų meistras yra *aiškiaregys*: jo laikysenai pačių kosmopolio daiktų atžvilgiu nusakyti šis žodis tinka daug labiau nei tradiciniams „aiškiaregio“ tipams – šamanams, žyniams, pitijoms, pranašams, burtininkams ir orakulams. Fotografas aiškiai – daug aiškiau negu kasdienybės kelius minantis mirtingasis – pamato *štai šito* daikto veidą, Platono vadinamą eidu; jis ne tik spokso į pasaulį, bet ir mato daikto veidą kaip galutinę ir absoliučią metafizinę realybę, kaip tai, anapus ko jau nieko nėra ir negali būti. *Štai šito čia ir dabar esančio* daikto ar mirtingojo juslinis veidas yra ir galutinė tikrovė, ir paskutinė substancija. O turint galvoje tai, kad veidą turi ne tik žmogus, bet ir akmuo, ir žolynas, ir debesis, ir paukštis, ir gyvūnas, ir kraštovaizdis, nesunku suprasti, kad beveik visi gražūs šio pasaulio daiktai gali būti perkelti į ikoną, kurioje atsiveria daikto šventumas. Juk galiausiai jusliniame kosmopolyje nesama nešventų daiktų, tačiau žmogui, būtybei, fatališkai izoliuotai nuo šventumo, jį išvysti yra sunkiausia, ir jei pasaulyje nebūtų grožio, žmogui išvis nebūtų lemta prie šventumo net priartėti, net pajusti šventumo dvelktelėjimo. Laimė, kiekvienas jusliška akivaizdus gamtinis daiktas, netgi pats nežymiausias, man gali atsiverti kaip juslinis dievas, kaip šventumo telkinys arba kaip juslinė šventumo apofanija: tą šventumą mes ir vadiname grožiu. Štai kodėl ikona, atverdama su daikto jusliniu paviršiumi sutampantį jo grožį, kartu atveria ir pasaulio šventumą, nes šventumas ir grožis yra tas pat.

* * *

Tik dabar, aptaręs ikonos prigimtį, galiu pereiti prie pagrindinės šio etiudo temos – lietuvių fotomeistro ir fotosofo Romualdo Rakausko fotovaizdų, mano galva ne tik įvedančių į pačią ikonos esmę, bet ir steigiančių ypatingą, unikalų, savitą ikoniškumo stilių, būdingą tik mums, ar pirmiausia mums, lietuviams; lygiai

kaip – mano įsitikinimu – esama lietuviško galvojimo, taip esama ir lietuviškųjų ikonų, o Rakauskas yra vienas iškiliausių lietuviškųjų ikonų meistrų, žinoma, ne jis vienas, bet tai natūralu, nes ikona, pati būdamas maksimaliai individuali, kartu išreiškia bendrą, kolektyvinį pasaulio matymo archetipą, šiuo atveju – būtent lietuviškąjį, būdingą tik mūsų tautai ir mūsų kultūrai. Man savaip keista ir nuostabu, kad tiksliausias ir gražiausias ikonas mums, lietuviams, yra dovanoję būtent fotografai ir pirmiausia tie žmonės, kuriuos aš priskiriu didžiajai fotosofų kartai – Antanas Sutkus, Algimantas Kunčius, Vilius Naujikas, Aleksandras Macijauskas ir, žinoma, Romualdas Rakauskas. Nė kiek nemenkindamas nė vieno didžiosios kartos fotosofo, vis dėlto prisipažinsiu, kad didžiausią įspūdį man darė ir daro didžiosios kartos didžioji trijulė – Kunčius, Rakauskas ir Sutkus, ir būtent tie trys fotografai, mano galva, yra iškėlę į dienos šviesą ir mums dovanoję pačias gražiausias, pačias tiksliausias, pačias dosniausias ir pačias intensyviausias lietuviškąsias ikonas, įsismelkiančias į pačią mūsų tautos širdį, į patį lietuviškumo centrą. Žinoma, lietuviškųjų ikonų mums yra dovanoję ir mūsų poetai – Donelaitis, Putinas, Radauskas ar Geda; žinoma, lietuviškumo ikoniškųjų telkinių, matyt, galėtume rasti ir mūsų tapyboje (pavyzdžiui, Čiurlionio „Karalių pasaka“) ir skulptūroje, ir architektūroje, o gal net ir filosofijoje, tačiau didžiosios fotosofų trijulės mums padovanotos ikonos savaip išskirtinės, savaip akivaizdžiausios, labiausiai švytinčios, labiausiai krintančios į akis ir, galimas daiktas, labiausiai pasižymi pamatiniais ikonos bruožais – paprastumu ir aiškumu, nubraukiančiu bet kokį simbolinį, alegorinį, literatūrinį, religinį, trumpai tariant, *mitinį* balastą, dažnai užgožiantį ikoniškojo vaizdo akivaizdumą ir pirmame regos plane švytinį šventumo švytėjimą. Drįsčiau pasakyti dar ryžtingiau: Kunčiaus, Rakausko ir Sutkaus fotoikonos lietuviškosios sielos gelmenis į gražų paviršių iškelia kur kas intensyviau negu lenkiškos kilmės katalikiškosios ikonos ir visiškai akivaizdu kodėl: mūsų bažnytinės ikonos importuotos ir importuotos ne laisva

valia; ne, jos primestos lietuviams kardu ir ugnimi, klastinga ideologine indoktrinacija ir terorų, jos atkeliavo iš Bizantijos, Rusijos, teutoniškųjų Vakarų, iš fanatiškos lenkų stabmeldystės, visai tiesiogiai, atvira prievarta primetusios mums visiškai svetimą pačių daiktų matymą (ar veikiau – *jų nematymą*), ir tik tais atvejais, kai lietuviams pavykdavo tas prievartines ikonas išsivesti iš lenkiškų „božnicų“, kimšte prikimštų negyvų stabų, perkelti jas į savo sodybas, įkurdinti palei vieškelius, darželiuose, klėtyse, seklyčiose, sodžiuose, ąžuolynuose, gojeliuose ar kaimo kapinaitėse – importuotų ikonų bizantiškos-lenkiškos fizionomijos virsdavo Rūpintojėlio veidu, o pompastiški drabužiai ir tokios pat pompastiškos ar net agresyvios pozos (pavyzdžiui, Georgijaus Kapadokiečio, erų sąvartos Aleksandrijos mafijos krikštátėvio, spekulianto, žudiko, vagies ir ištvirkėlio, krikščioniškose ikonose virtusio šv. Jurgiu, nekaltų mergelių gynėju ir drakonomachu) susispausdavo į kuklią, santūrią ir net melancholišką valstiečio laikyseną ar kenčiančio mirtingojo archetipą (turiu galvoje kopolytstulpius). O štai mūsų šei didžiųjų fotosofų trijulei buvo lemta dienos švieson iškelti pamatinį lietuviškumo provaizdį pačiu gryniausiu pavidalu, be menkiausių istoristinių mistifikacijų ir simbolistinės dūmų uždangos, be menkiausio jėzuistinio mulkinimo ir mulkinimosi, arba – pasakysiu griebdamasis dabartinio žargono – be menkiausio ideologinių stabų metamo šešėlio. Tai kas gi švyti Kunciaus, Rakausko ir Sutkaus aikštėn iškeltų ikonų centre? Pirmas atsakymas galėtų būti toks: žmogus, išsiskiręs nežmogiškųjų daiktų kraštovaizdyje; žmogus, ne tik nenutraukęs pamatinių saitų su gyvastingąja gamta, o netgi priešingai – taip suaugęs su visų mūsų pramote, kad, rodos, išplėšus jį iš nežmogiškųjų daiktų kosmopolio, jį iškart ištiktų kolapsas, o gal net mirtis: jei ne kūno, tai sielos – be menkiausių abejonių. Didžiosios trijulės fotosofai įtvirtina pamatinį lietuviškąjį eidą – daiktiškąjį žmogų, mirtingąjį, mylintį nežmogiškuosius daiktus ir patį jų mylimą, mirtingąjį, gyvenantį santarvėje su medžiais, gyvulėliais, paukščiais, debesimis, lietumi, žole, laumžir-

giais, upeliais, ežerais, krūmynais, žuvimis, saule, žalteliu, baravykais, varnalėšomis, rudens dargana, žiogais, raistais, lapija, žagre, žemynomis ir debesijomis. Tokio mirtingojo pavyzdiniai tipai yra valstietis, žemdirbys, artojas, medkirtys, stalius – į daiktus glamonėjančių rankų darbą susitelkęs mirtingasis, rank-darbys plačiausia šio žodžio prasme, žmogelis, mokantis bendrauti su gamtiniais daiktais ir šitokį bendravimą įtvirtinantis visoje gyvastingoje erdvėje nuo Žolynų iki Debesų, ir visame gyvasties laike, nuo Lopšelio iki Grabelio. Būtent toks mirtingojo tipas – nežmogiškųjų daiktų draugas, gali būti laikomas apskritai *pamatiniu* mirtingojo tipu, autentiškiausiai įkūnijančiu žmogaus būklę ir likimą šioje Planetoje. Valstietis amžinas: atsiranda ir išnyksta religijos, gimsta ir miršta tautos ar imperijos, pražysta ir supūva vadinamosios civilizacijos, blausiame vadinamosios istorijos horizonte įsižiėbia ir tuojau pat užgęsta neįveikiamą hominido kvailumą ir žmogiškąją tuštybę sutelkiančios žvaigždės – užkariautojai ir pranašai, žyniai ir dvasios galiūnai, visokiųjų techninių žaislelių – pradedant kompasu baigiant vandens bomba – išradėjai, galaktikų, visatų, amžinybių, dievų, šėtonų, begalybių ir išviečių atradėjai, išganytojai ir tironai, diktatoriai ir imperatoriai, globalinės kekšės ir pleibojai, inkvizicijų ir konclagerių architektai, tačiau tik valstietis neatsiranda ir neišnyksta, tik žemdirbys lieka amžinai būtinas, visada ir visur tikras, tikroviškas, neistoriškas, belaikis, tvarus, intensyvus; kaip ir jį gimdanti ir maitinanti Žemė, švarus ir tyras; kaip ir jį apšviečiantis ir laistantis Dangus, visada ramus kaip ąžuolas arba sekvoja – Amžinasis Žmogus, amžinybės dovaną kas akimirką gaunantis iš Amžinųjų Daiktų. Ir štai kaip tik toks mirtingasis kartu su savo žeme, dangumi ir nežmogiškaisiais daiktais, kartu su savo kosmopoliu ir gyvena Kunčiaus, Rakausko ir Sutkaus mums dovanotų ikonų teritorijoje. Lyginant su juo, su tuo žemiškojo kosmopolio puoselėtoju, kokie efemeriški atrodė kitokie egzistenciniai tipai, viešpatavę ne tik ant visų laikų žmogiškosios tuštybės podiumo, bet ir daugybės nelietuviškųjų iko-

nų sambūriuose: dievai, asketai, angelai, fanatikai, generolai, vadina-
mieji šventieji, gerai apmokamos kekšės, pasipūtę dvarponiai, tautų
budeliai, piniguočiai, kunigėliai, inkvizitoriai, kastratai, rašeivos, pir-
kliai, vertelgos, šarvuoti galvažudžiai, sofistai, politikieriai, knygiai,
mokslinčiai, kuoktelėjusios davatkos, nupenėtos madonos, siaubingi
ant kryžiaus kabantys lavonai ir kitokie tariamos žmogaus „didybės“
manekėnai. Didžiosios trijulės fotosofai visą savo akylumą sutelkia į
vadinamąjį paprastą žmogų, paties likimo nublokštą prie nežmogiš-
kų daiktų ir pasmerktą bendrauti būtent su gyvuoju nežmogiškumu,
ir kaip tik toks, daiktiškai orientuotas, mirtingojo tipas sudaro lietu-
viškumo branduolį. Daugelio tautų, ir netgi pačių didžiausių, epas –
pavyzdinė ikona – yra skerdynės; lietuvių epas – bulviakasys. Visi
trys mūsų didieji fotosofai ne tik atsikusę į bulvę ir nusikusę nuo
kalavijo, bet savo ikonomis aiškiai parodo, kad bulvės žmogus nė
kiek ne menkesnis už kalavijo žmogų, o savaip net ir fundamenta-
lesnis, nes net pats galingiausias kalavijas be bulvės ar kviečio grūdo
virsta popieriniu kardu arba surūdija. Todėl – gal kiek būgštauda-
mas nepageidaujama literatūrinių ar istoristinių asociacijų – pasa-
kysiu, kad geriausių Kunčiaus, Rakausko ir Sutkaus fotoikonų cen-
tre įkurdintas pats tauriausias mirtingojo tipas, amžinasis pagonis –
žmogus valstiečio veidu ir žemės išskaptuotomis rankomis. Nuosta-
biausia tai, kad netgi tos didžiosios trijulės ikonos, kuriose matai ne
kaimo tiesioginę, „etnografinę“ šio žodžio prasmę, o miesto žmogų,
arba žmogų mieste, vis tiek išsaugo pamatinius pagoniškosios – o
sykiu antistabmeldiškos, nes pačią baisiausią stabmeldystę į Lietuvą
atneša lenkiško stiliaus krikščionybė, – ikonos ir daiktiškai orien-
tuoto mirtingojo kontūrus: Kunčiaus, Rakausko ir Sutkaus miestie-
čių veidai ir rankos, jų gestai, laikysena ir siluetai išduoda tikrąją jų
tėvynę – gyvastingų gamtinių daiktų lauką, kosmopolį, į kurio žemę
ir dangų jie įleidę šaknis netgi tada, kai stumdosi mūsų keistų, neti-
kry, vaiduoklišių, efemerišių miestų minioje, beveik kiekvienoje
trijulės fotoikonoje vis iš naujo ir vis kitaip patvirtindami pamatinį

lietuvių aukštosios kultūros archetipą – ne „Dievą“, ne Pranašą, ne Asketą, ne Fanatiką, ne Angelą, ne šarvuotą Galvažudį, ne Knygių, ne Pinigų Stabmeldį, ne Mašinos Maniaką, ne Šventiką, o būtent nežmogiškojo daikto – gyvybės krešulio – draugą ir bendrininką, „laukinį“, gamtos vaiką, tyro Dangaus ir nesuterštos Žemės kūdikį.

* * *

Tačiau svorio centrai, lemiantys kiekvieno didžiosios trijulės fotosofo ikonų savitumą, mano galva, įspausti vis kitoje tų pagonišku fotoikonų teritorijos vietoje: sudarydami labai vientisą šeimą, paženklintą panašumo ir giminystės ryšių, Kunčius, Rakauskas ir Sutkus, kiekvienas savaip, labai individualiai, labai savitai išryškina vis kitą pagoniškojo daiktų žmogaus profilį ir įkurdina jį vis kitoje jo tikrosios tėvynės, jo kosmopolio, apygardoje. Labiausiai daiktišku, labiausiai linkusiu į nežmogiškųjų daiktų pusę aš laikyčiau Algimantą Kunčių: daugybę metų, daugybę sykių gėrėjaisi jo foto-vaizdais, bet ir anksčiau, ir dabar prieš akis man nuolat iškyla vis tos pačios jo fotografijos, man įkūnijančios maksimaliai intensyvią lietuviškosios ikonos duotį: tai kopūstas, lapijoje pasiklydusi kamanė, lyg Amazonijos džiunglės didingi ir vešlūs žolynai, kaimo pirtelės kampas, pavieškelės žardų tvora, už kurios veriasi debesų misterija, „Tolių vaizdų“ kraštovaizdžiai, visi skirtingi ir visi panašūs sunkai nusakoma pasaulio be žmogaus įžvalga, trumpai tariant, gamtinės ikonos, kurių centre stūkso ir verda gyvasties syvų kupinas nežmogiškas daiktas ar tokių daiktų bendruomenės, nors tais žodžiais nenoriu pasakyti, kad toje nežmogiškų daiktų misterijoje nedalyvauja žmogus: ne, jis dalyvauja, tačiau pirmiausia kaip stebėtojas, kaip teroras, kaip daiktų bičiulis, „liekantis už kadro“. Štai kodėl Kunčiaus ikonas aš linkęs pavadinti gamtinėmis ar pirmiausia gamtinėmis, juolab kad net žmones Kunčius linkęs perkelti į savo ikonas panašiai kaip tą patį darbą daro Cezanne'as – ne kaip psichologinių, sociologinių ar ideologinių kompleksų gniužulus, o kaip daiktus, kaip kraš-

tovaizdžio reljefus, kaip dirvono raukšles, kaip grumstus arba pum-
purus. Visai kitaip man pasirodo Antano Sutkaus ikonos; irgi nuo
neatmenamų laikų, pačiose įvairiausiose gyvenimo vietose, mano
sielos scenoje staiga, visada netikėtai išnyra Sutkaus ikonų persona-
žai: prie motinos rankos prisiglaudusi mergaitė, lietuviška šeimyna
apvainikuota sūrių nimbu, aklo berniuko veidas, lauko virtuvėlėje
tarsi įkaltas senis, ant bulvių maišų sėdintis arba švelniai lyg mons-
tranciją augalą nešantis berniukas, dvi drėbtinės figūros tėvo dirb-
tuvės prieblandoje, bulviakasio boba (būtent boba, o ne efemeriška
„moteris“), pats geriausias iš visų mano matytų žemdirbio portretas,
ir daugybė kitų. Beveik visų Sutkaus ikonų pirmajame plane vyrauja
žmogus, nors ir daiktiškai sunkus, beveik neperregimas – net iš tolo
neprimenantis „psichoanalitinio“ didmiesčių hominido su jo kon-
vulsyvia mimika, marionetės judesiais, su jo psichologinėmis kau-
kėmis, subjaurotomis savigrožos ir vergavimo savo „įvaizdžiui“, su
jo dirbtinių „jausmų“ ir socialinio statuso ženklais, įspaustais ne tik
drabužiuose, bet ir pozose, ir laikysenoje, ir robotizuotuose gestuose,
ir sintetiniame veide – bet vis dėlto žmogus, tačiau būtent gyvosios
Žemės pagimdytas žmogus – kantrus, nuolankus, tvirtas, charakte-
ringas, žmogus be jausmų, be vadinamųjų principų ir be psichologi-
jos; kaip tik toks mirtingasis ir gali tapti lietuviškąja ikona, Sutkaus
iškelta aikštėn taip galingai, tiksliai ir paprastai, kad geriau, atrodo,
ir neįmanoma. Todėl Sutkaus ikonas aš būčiau linkęs vadinti į žmo-
gų orientuotomis fotografijomis; jis stovi tarsi priešingame poliuje
negu Kunčius: abu vienodai žemiški, abu vienodai daiktiški, abu pa-
goniški, abu „laukiniai“, tačiau vienas palinkęs žmogiškojo daiktiš-
kumo pusėn, o kitas – nežmogiškojo.

* * *

Na, ir pagaliau aš prieinu prie svarbiausiojo šio
etiudo herojaus, kurio „didžioji knyga“ – nuostabus ikoniško jo gy-
venimo ir, svarbiausia, jo ikoniškojo žvilgsnio koncentratas – ir tapo

dingstimi parašyti šį efemeriską tekstą; pagaliau aš prieinu prie didžiosios fotosofų trijulės trečiojo personažo, Romualdo Rakausko, irgi daugybę metų savo fotoikonomis dalyvavusio mano sielos gyvenime, irgi nuolat iškildavusio įvairiausiose mano gyvenimo vietovėse ir akimirkose ir beveik visada kartu su Kunčiaus ir Sutkaus archetipiniais personažais. Kai apžvelgi – netgi paviršutiniškai, netgi prabėgom – Rakausko gyvenimo knygą (liežuvis neapsiverčia ją pavadinti saloniniu žodeliu „albumas“), iškart matyti šeimyninis panašumas ir tiesioginė giminytė su Kunčiumi ir Sutkumi. Tai puiku vien todėl, kad jau savaime, be jokių subtilių mikroskopinių vingrybių, šitas panašumas liudija Rakausko fotografijų ikoniškumą, visada ne tik individualų – tai pabrėžti norėčiau būtent dabar, – bet ir visuotinį, šiuo atveju įvedantį į apgraibom mano aptartą lietuviškojo archetipo, daiktiškojo, gamtinio žmogaus, pagonio, žemdirbio, valstiečio, „laukinio“ metafizinį branduolį. Rakauskas, panašiai kaip ir jo fotogimainaičiai, orientuotas ne į karikatūrišką individualumą, ne į psichologinį ar „diskursinį“ portretavimą, o būtent į ТИПА, į visuotinį, archetipinį daiktiškumą ir žmogiškumą telkinį, ir kaip tik šitoks individualizuotas visuotinumas, kaip tik individualizuota lietuviškumo substancija, kaip tik individų substanciskumas Rakausko vaizdus ir padaro ikonomis, tokiomis pat tikromis, aiškiomis, paprastomis ir švytinčiomis pirmapradžiu grožiu, kaip ir Kunčiaus bei Sutkaus ikoniškieji archetipai. Ir vis dėlto Rakausko fotoikonos bent jau vienu, bet, galimas daiktas, pačiu svarbiausiu bruožu skiriasi ir nuo Kunčiaus, ir nuo Sutkaus fotovaizdų. Kaip sakiau, Kunčius palinkęs į nežmogiškuosius daiktus, Sutkus, kaip savotiškas Kunčiaus antipodas, ikoniškumo archetipo linkęs ieškoti žmogiškumo duotyse, o Rakauskas įsitaiso kažkur viduryje, tarsi sujungdamas nežmogiškumą ir žmogiškumą, gamtinius daiktus su žmogiškaisiais pavidalais, pasaulį be žmogaus su žmogaus pasauliu, ir sujungia taip glaudžiai, taip natūraliai, taip delikačiai, kad daiktais pradeda atrodyti, kad jo žmogus, lyg tas medis, išauga tiesiai iš nežmogiškumo,

tarsi jo egzistencija būtų išsaknijusi ten pat, kur ir rugio, ažuolo, debesies ar upokšnio buvimas. Taigi ikoniškieji Rakausko personažai įsitaisę keistame TARP, kur nėra nei gryno nežmogiškumo, nei gryno žmogiškumo ir sykiu vienodai intensyviai esti abu, kur žmogiškumas sklandžiai ir švelniai įteka į nežmogiškumo upę, o nežmogiškumas lygiai taip pat sklandžiai išsiskleidžia žmogiškumo pavidalais, kur gamta virsta sodu, o žmogus – sodininku, beveik susiliejantį su jo puoselėjamaisia gamtiniais daiktais. Iš tikrųjų, Rakausko didžiojoje knygoje beveik nėra „grynų“ gamtovaizdžių be žmogaus ar bent jau be žmogiškumo pėdsakų, o keli peizažai įterpti į labai vientisą knygos audinį, iš jos kažkiek išsiskiria ar bent jau nesudaro jos svorio centro; lygiai kaip ir maksimaliai išgryninti žmonės, pavyzdžiui, portretai – ne jie šviečia Rakausko ikoniškųjų žvaigždynų centre. Galbūt kaip tik todėl, kad Rakauskas labiau linkęs į žmogaus ir nežmogiškos gamtos vientisumą, arba, pasakius filosofų žargonu, žmogiškumo ir daiktiškumo sintezę, visų jo ikoniškųjų planetų saule ir dabar lieka jo nuostabūs „Žydėjimas“, pirmiausia, žinoma, sodo, lietuviškojo rojaus archetipo, žydėjimas, grakščiausiai, švelniausiai ir gražiausiai įvietinantis žemės žmogaus ir sužmogintos žemės draugystę ir vientisumą, ir dar būtent šitokios amžinosios sąjungos intensyviausią akimirką – tą akimirką, kai gamtos daiktas veržliai kyla į gražųjį pasaulio paviršių, o kartu su juo stiepiasi ir mirtingasis – sodininkas, žydintis žmogus, išeinantis į apgaulingą ir klaidų žmogiškosios egzistencijos kelią, kurio melancholiškos pabaigos dar nematyti – žydėjimo pradžia uždengia vysmo ir mirties pabaigą. Šitoji žmogaus ir daiktų sąjunga ir sintezė vyrauja ne tik „Žydėjime“, ne tik „Švelnume“, bet ir miestelio ar miesto, nesvarbu kokio – Upynos, Vilniaus ar Kauno, etiuduose: Rakausko žmonių veidai, gestai ar net drabužiai visur paženklini gamtiškojo daikto suñkiu, neskaidrumu, rupia faktūra ir – tai man atrodo svarbiausia – atkakliu uždarumu, sutelkiančiu tarsi kokį tamsų, nepersmelkiamą, jokiai psichologinei, sociologinei ar net fizionominei pagavai nepa-

siekiamą branduolį, tamsos dėmę šviesaus žmogiškumo disko centre. Šita žmogaus ir gamtos darną, mano galva, mažiausiai pavykusi „Pavasario mergaitėse“, kur, kad ir kaip būtų keista, nuogas žmogus, t. y. pagal banalias „realistines“ klišes, pats „natūraliausias“ žmogus, iškyla kaip dirbtiniausio dirbtinumo telkinys, kaip hoministinė mašina, ir kažkaip nejučiom norisi tas restoraninio stiliaus damas perkelti į studiją ar dar labiau – į soliariumą ar „elito“ furšetą, nes jų vieta ten, o ne smilgynuose, ne lapijoje, ne žolynuose ar prie upelio. Keista, kad apsirengęs žmogus arčiau gamtos negu nuogas; keista, kad netgi šventiniais drabužiais pasipuošęs ir gėlių puokštę laikantis „Žydėjimo“ senukas, kur kas artimesnis banguojančių laukų platybėms, negu bet kuri iš „Pavasario mergaičių“: mergaitės yra, o štai pavasario nėra. Kad ir kaip būtų, ši retkarčiais pasitaikanti žmogaus ir gamtos nedermė Rakausko „ikonostase“ yra retenybė, o vyraujanti konfigūracija iškelia į aiškiausią šviesą ir įtvirtina žmogaus ir gamtos sandermės archetipą netgi tada, kai beveik visą fotovaizdo plotą užpildo veidai ar žmonių figūros („Mūsų veidai“, „Užuovėja“, „Šokiai Upynoje“); tikiuosi, Rakauskas neišsizėis, jei pasakysiu, kad žvelgdamas į jo žmonių veidus pirmiausia prisimenu bulvę – jie tokie pat sunkūs, tvirti, patikimi, grublėti, žemėti, reljefiški ir tobulai artikuliuoti, kaip ir rugsėjo bulvė, savo fizionomijoje sutelkusi visą žemės dosnumą, visą jos nenuilstamą triūsą, visą vaisingąją tamsą ir derlumą. Tai dar vienas Rakausko ikonos bruožas: veide ar geste kažkokiu beveik neįmanomu judesiu sutelkti nežmogiškumo galybę ir, atrodytų, paprasčiausią ūkininko ar vaikelio veidą parodyti kaip kosminės misterijos vietą, kaip (vėl pasakysiu filosofų žargonu) transcendencijos fenomeną, kaip Senojo Šeimininko epifaniją, kaip gražiame paviršiuje prijaukintąją nežmogiškumo pragarmę. Juk – pasikartosiu – tikroji ikona nėra nuogo žmogiškumo, plevenančio sterilioje tuštumoje, telkinys, nes priešingu atveju geriausias ikonas gamintų Rentgeno aparatai arba vojeristų skylės, rodančios pornografinių siluetų lavoninę; ne, tikroji ikona iškelia aikštėn *įsisknijusį*

mirtingąjį ir visada įsišaknijusį dviejose vietose: danguje ir žemėje, žolynuose ir debesyse, pievoje ir lietuje, jau nekalbant apie tai, kad lietuviškas ikoniškasis žmogus ne tik įsišaknijęs, bet ir išsišakojęs ir vien todėl netelpa į formalistinį sterilios formos kontūrą (gal todėl drabužiai ikonai būtini, nes jų raukšlėtas kontūras kaip tik ir nutrina ribą tarp žmogaus ir nežmogiškumo – juk nuogų nežmogiškų daiktų apskritai nesama). Žmogaus ir nežmogiškumo sanglauda ypač tiksliai išryškėja nuolat pasikartojančiame Romualdo Rakausko šviesovaizdžių motyve: tai žmogus, laikantis, glamonėjantis ar liečiantis daiktą ar bent jau taip sulipęs su gamtiškosiomis duotimis, kad pats savaime lyg ir nebeegzistuoja, atsiverdamas tik savos rūšies mimikrijos štrichais. Štai „Švelnumo“ senis taip suaugęs su smuiku, kad būtent smuiką gali palaikyti tikroju jo veidu, o lengvo liūdesio dėmėmis nužymėtą senuko veidą gali girdėti kaip smuiko melodiją – šis ikoniškasis personažas griežia visu savo daiktiškuoju buvimu; štai dar vienas, mano jau minėtas senukas, beveik nematomose rankose laikantis pavasariinių plukių puokštę taip, kad atrodo, jog gėlės auga tiesiai iš rankų ir tėra tik jo kūno tęsinys (ar dažnai šitokią gėlėtą senuką pamatytum vadinamojoje realybėje); štai „Žydėjimo“ vaikas, taip suaugęs su gyvūliu, kad akin nekrenta ne tik vaiko veidas, tarsi ištirpęs triušelio pūkuose, bet ir visa figūra, išsisklaidanti žiedlapiais nubarstyta take ir žydinčių obelų debesijose; štai gražiausias (bent jau man) „Žydėjimo“ šviesovaizdis, tiksliausiai dovanojantis ikoniškąjį Rakausko žvilgsnį – mergaitės galvutė tamsiame gryčios fone, iškylanti lyg ir ne iš žmogiškojo kūno, o iš putojančio žiedų kupolo, tarsi vienas iš daugybės žydinčio krūmo pumpurų; štai dar vienas senis, tarsi pratęsiantis kaštono žiedų tvaną ir pats tarsi to tvano verpetas; štai „Švelnumo“ moterėlė, grįžtanti iš bažnyčios ir taip susiliejęsi su savo nešamu švarkeliu ar „taše“, kad, rodosi, visas jos buvimas ikoniškojoje akimirkoje ištirpęs sugyventuose ir prijaukintuose daiktuose. Ir netgi tose ikonose, kur ant fotopodiumo Rakauskas iškelia „grynąjį“ žmogų, tas žmogus vis tiek regisi kaip ga-

linga daiktiškojo buvimo tvermė: štai Upynoje šokantis „diedas“, savo damą sugriebęs taip tvirtai ar net grubiai, tarsi tai būtų ne moteris, o kubilas, kuriame tas „diedas“ verda, na, tarkime alų; štai dar vienas Upynos šokių personažas, pro moters petį žvelgiantis tokiu sutelktu, tokiu sukauptu, agresyviu ar net plėšriu žvilgsniu, kad panašus į stalių, obliuojantį lentą ar medžiotoją, krūmų tankmėje išvydusį stirnos kontūrą ir jau šaunantį – kol kas dar akimis; štai Švėkšnos vyrai, taip įmūryti į grubią pastato sieną, kad primena ne žmones, o veikiau akmeninius bareljefus, gaivinančius gelžbetoninę sienos lygumą ir ją paverčiančius gyva būtybe. Ir šitokių „štai“ būtų galima tarti dar daug kartų, ir visi jie žymėtų unikalią rakauskiškos ikonos kultį: žmogų, neatsiskyrusį nuo daiktų, todėl maksimaliai konkretų, maksimaliai individualų, bet kaip tik todėl ir maksimaliai visuotinį; mirtingąjį, gyvenantį švelnioje, bet sykiu ir rūščioje sanglaudoje su prijaukintu nežmogiškumu, daiktų draugą ir puoselėtoją, gamtos daiktų ganytoją, kad ir kaip būtų keista – patį ganomą švelniųjų gamtos galybių. Šitokią žmogaus ir gamtos daiktų sanglaudą ypač tiksliai parodo geriausiuose Rakausko šviesovaizdžiuose akivaizdžiai vyraujantis *erdviškumas*, diktuojamas daiktiškosios būties tvarumo ir pastovumo: juose beveik nėra *laiko* ir jo keliamos melancholijos: juk laikas liūdnas, o mūsiškių peizažų erdvė – jauki ir linksma. Rakauskas ne iš tų vienadienių vabzdžių, žurnalistinio, reportažinio ar istoristinio stiliaus „aktualistų“, bet kuria kaina pasiryžusių pagauti vadinamąją „laiko dvasią“ ar „epochos veidą“, pedantiškai ar net vergiškai prikaustyty prie „aktualijų“ galeros – mados, sensacijos, ekraninio stiliaus naujienų, primygtinai forsuojamo laikraštinio dabartiškumo, pigaus sociologizmo ar laikraštinio psichologizmo banalybių; savo ikonomis Rakauskas, gal ir pats to nesuvokdamas, smelkiasi į pamatinį lietuviškos gyvensenos ir mąstyse nos archetipą, visiškai nepaisydamas viešumos plepalų apie visokias „pažangas“, „atgyvenas“, „stereotipų laužymą“, „modernizmą“ ar „postmodernizmą“, taigi apie visus tuos fantomus, kurie eg-

zistuoja tik televizinių vaiduoklių ir ideologijų sujauktose „aktualistų“ galvose. Jis beveik instinktyviai suvokia, kad duona amžina, kad pamatiniai žmogaus būklės šioje žemėje dalykai nekinta, kad jų gyvenimas primena dykumų upę, rėžiais tekančią paviršiumi, po to įsisunkiančią į neregimą gelmę, o toliau vėl ištrykstančią į Saulės šviesą. Taip ir mirtingojo buvimas su gamtiniais daiktais: jis gali persislinkti į šešėlį ar net į požemį, jis gali būti uždengtas mobiliųjų telefonų, „aukštųjų technologijų“, globalistinių haliucinacijų, Ekranofatamorganų, mašinizmo ideologijų, ŠŠC darkalų ar telekekšės pasturgalio, bet tik akimirkai, tik laikinai pasislepia už viešumos teatro kulisių, o „subrendus laikams“ vėl įeina į tvarią ir ramią paties daikto erdvę. Ikonos, vadinasi, ir Rakausko fotoikonos, esmė reiškiasi ir tuo, kad ji atidengia šitą žmogaus ir jo daiktiškojo pasaulio erdvinį pastovumą, „gamtinę“ amžinybę, nepavaldžią nei vadinamajai istorijai, nei efemeriskam „laiko“ kaleidoskopui. Neatsitiktinai brandžiausiose Rakausko fotografijose jūs nerasite nė krislo vadinamojo dokumentiškumo (nebent tai būtų žemiškosios amžinybės dokumentai) ar pastangos stenėti kokį nors vienadienį „aktualumą“. Man keisčiausia ir nuostabiausia, kad netgi akivaizdžiai su žurnalistinio stiliaus banalybėmis (pavyzdžiui, „sovietmečiu“) susiję Rakausko fotovaizdai nepraranda savo ikoniškumo ir kažkokiu nepaaiškinamu būdu peržengia „laiko dvasią“ ir smelkiasi į pačias mirtingojo egzistencines šaknis. Atrodytų, kas galėtų būti laikinesnio, dirbtinesnio ar žurnalistiškesnio už „Juodojo katino“ mergaites, pasipuošusias teatriniais kostiumėliais, o dar reklamuojančias dviračius: šios fotografijos žurnališkumo ar laikraštybės Rakauskas nebando net slėpti ir – maža to – knygos tekste atvirai pasišaipto iš to fotovaizdo atsiradimo aplinkybių. O štai man aplinkybės gal ir juokingos, bet pati fotografija – visai ne; prisipažinsiu, kad „Juodasis katinas“ man atidengia ne *reality show* „giorlas“, o mįslingą moters kūniškumo eleganciją, jei norite – moteriškumo inkarnaciją: šitaip tariamas „epochos portretas“ virsta belaikių duoclių epifanija, vadi-

nasi, irgi ikona. Arba botičeliškosios mergaitės iš „Žydėjimo“: Rakauskas irgi atvirai pasakoja siekęs sąmoningai pamėgdžioti italų tapytojo „Pavasari“ ir smulkmeniškai aiškina šio fotonuotytkio technines detales, žinoma, linksmai ir ironiškai. O štai man (ir manau, kad ne tik man) šis fotovaizdas atsiveria kaip belaikio (nors sykiu labai lietuviško) moteriškumo ikona, kaip – jei patinka – delikačiausios erotikos be menkiausių pornografijos, „realizmo“ ar vojeristinio natūralizmo priemaišų, kristalas. Maža to, prisipažinsiu, kad Rakausko mergaitės šioje erotinėje ikonoje man kur kas artimesnės ir gražesnės už pernelyg nulaižytas ir angelizuotas Boticelli'o fejās. Belaikiškumas, nusileidęs į laiką ir susitelkęs į dabarties akimirką – štai kas sudaro netgi „laikiškųjų“ Rakausko fotoikonų centrą ir lemia jų nedylantį grožį, beje, giminingą būtent fotovaizdo ir fotovaizdavimo prigimčiai, tokioje – belaikiškumo ir laiko sintezės – situacijoje pranokstančiai nerangų, kreacionistinių meno *darymo* tęsmą mechaniniame „kūrybos“ laike. Tai paradoksas: tik fotoaparatas, žaibiškai dovanodamas visą akimirkos pilnatvę, atpalaiduoja nuo mirusios „praeties“ ar „ateities“ balasto ir tą vieną daiktą suspaustą intensyvumo akimirką paverčia gyvuju belaikiškumo kristalu. Šituo tik fotoaparato garantuojamu šuoliu iš akimirkos į belaikiškumą Rakauskas moka naudotis virtuoziskai, kaip ir du kiti didžiosios trijulės fotosofai. Kad Rakausko fotovaizdai taip lengvai, tarsi nejučiomis, tarsi be jokių pastangų, be techninio stenėjimo ar dirbtinių triukų, tampa ikonomis, mano galva, nulemta labai reto susitikimo su pasauliu bruožo: aš jį pavadinčiau geraširdišku naivumu, savo ruožtu susidedančiu iš džiaugsmingo atvirumo paprastam ir aki-vaizdžiam daiktų grožiui, iš sveiko – „instinktyvaus“ – šlykštėjimosi bet kokia bjaurastimi – ir natūralia, ir visų pirma dirbtine, iš tyliai tariamo „Ne!“ bet kokiai vadinamosios „bjaurumo estetikos“ (siūlyčiau nerangų naujadarą – „bjaurumo ekskrementika“) apraiškai, iš tokio pat instinktyvaus dygėjimosi bet koku „realizmu“, dirbtinumu – nes niekas dar neišrado dalyko, dirbtinesnio už „realizmą“ –

gleivėtu manierizmu, technomanijomis ir iš tokio pat naivaus, bet tvirto ir vyriško nepasitikėjimo technofetišais ir ideologinėmis utopijomis. Šitokią Rakausko laikyseną man norisi sieti su itin retu jo bruožu – tvirtu charakteriu, kuris, pasak Herakleito, yra „žmogaus dievybė“. Mūsų išglebusiame silikono, aktualybės protėjų, dvikojų moliuskų, drebučių ir entuziastingų chameleonų pasaulyje (turiu galvoje dabartinę Lietuvą, nors ne tik ją) stiprus charakteris yra tapęs neįtikėtina retenybe ar net nusikaltimu: ir bobturgio stiliaus politikoje, ir dvasnelių kultūroje, ir ekskrementiniame mene, ir nugeibusioje fotografijoje vyrauja žmonės-medūzos, tarsi kokio fatumo persekiojami „įvaizdžio“ manijos, podiumo sindromo, ekranofilijos ir ekranofobijos. Rakauskui, ko gero, visiškai nerūpi visas tas *reality show* balaganas; ne, atrodo, kad jis net nežino apie *mass media* vergų, globalistinės paranojos aukų ir visokiausio plauko „pažangiečių“ žaidimus. Bet, matyt, taip tik atrodo, o iš tikrųjų jam, kaip ir kitiems vyriško charakterio nepraradusiems ar nepardavusiems lietuviams, tenka grumtis su šitos neoninės Valpurgijos nakties teroru, pagundomis ir pavojais. Šiaip ar taip, tas geraširdiškas, bet tvirtas Rakausko naivumas, mano galva, yra didžiausia jo dorybė; vien tik ji laikytina tuo pamatu ar tomis šaknimis, iš kurių gali išaugti ir išauga ne feljetoninis manieristas, ne silpnaprotis „konceptualistas“, o būtent ikonų meistras. Ikona nepasiekiamą nė vienos veislės „intelektualui“, sergančiam nepagydoma liga – abstrakcijos stambeldyste ir ideologine paranoja, kad ir kokios „aktualybės“ blizgučiais toji paranoja puoštuši. Visų laikų (būtent taip – visų laikų ir visų erdvių, pradedant Amazonijos džiunglėmis, baigiant helenistinės Aleksandrijos, Niujorko, Paryžiaus ar Vilniaus „postmodernistais“) „konceptualistas“ ikonos ir pačiuose daiktuose glūdinčių ikonos galimybių akivaizdoje pasmerktas impotencijai, kurios žymuo, bent jau mūsų dienomis, yra patologiškas polinkis į bjaurumą, arba į bjaurią gelmę, užmiršusią gražųjį pasaulio ikonos paviršių ir pasidavusį pornorealizmo moirų hipnozei arba kokios nors „psichoanalizės“ kerams.

Rakauskas šaltakraujiškai stovi švelnumo, paprastos meilės, akivaizdaus grožio ir vyriško lyrizmo (ne šleikštaus sentimentalumo!) puseje, kaip ir anas Jonelis, drožiantis savo Rūpintojėlį ir už stulbinantį šio pasaulio grožį dėkojantis savo dievuliui: bet ne ideologinių uždangių despotui, o dievuliui, gyvenančiam garuojančiame pavasario arime, rugio varpoje, duonos kepale, lašinių gabalėlyje ar obels žiede. Rakauskas labai panašus į tą mitinį Jonelį – jis irgi dėkoja dievuliui, prisiglaudusiam tame pačiame obels žiede, močiutės skarelėje ar botičeliškosios mergaitės rūbo klostėje. Ir tik dėl ramios ištikimybės pasaulio ir žmogiškosios būklės paprastumui, dėl giminytės su tikrais daiktais ir tikrais mirtingaisiais Rakauskas tiesiog nesugeba neiškelti aikštėn savųjų fotoikonų – žemiškojo grožio liudytojų ir žemiškosios tiesos kristalų. Jis pasmerktas būti ikonų meistrų lygiai tiek pat, kiek pamerktas matyti Grožį, Tiesą ir Gerumą.

Prisiminimai apie dabartį

Retai pastebime, kad esama dviejų būdų įeiti į tą vietą, kurioje sutelktas prisiminimas, arba tai, ką pats Algimantas Kunčius vadina lotynišku žodžiu „reminiscencijos“. Vienas, pats banaliausias, labiausiai nuzulintas, bet lyg ir savaime suprantamas būdas įsismelkti į prisiminimo akimirką reikalauja atitrūkti nuo vadinamojo išorės pasaulio, nuo daiktų, užsimerkti, pasinerti į tylą, susitelkti vadinamajame viduje, įlįsti į sielos skafandrą ir ten, vidujybės scenoje, tiesiog iš nieko, arba iš visiškos neapibrėžtybės, pašaukti praeities vaiduoklius – mirusius ar dar gyvus, tačiau nutolusius žmones, neįprastas situacijas, tikrus ar tariamus įvykius, kadaise aplankiusias mintis ar emocijas, vietas, kelių ir kelionių fragmentus ar net keistą, visiškai neregimą, o tik juntamą aurą, apgaubusią visus šiuos nebesugrįžtančios ir nebesugrįšiančios šalies gyventojus – vėles besparnes, ano pasaulio paukščius, bespalvius ir nebemokančius čiulbėti. Visa ši praeities vaiduoklių procesija vadinama atmintimi; paprastai būtent iš jos atsiranda nuobodūs memuarai, dar nuobodėsniai dienoraščiai, asmeninės kronikos, o gal ir tai, kas labai neapibrėžtai vadinama istorija, pasakojimu ar net mitu. Algimanto Kunčiaus „Reminiscencijose“ aš matau – būtent matau – visiškai kitokių prisiminimų pynę, kitokią jų išsidėstymą, kitokią faktūrą, kitokią sodrumą ir intensyvumą, kitokią jų duotį, bet svarbiausia – visiškai kitokią prisiminimo vietą. Taip, toji vieta – ne vidujybės fantomų panoptikumai, ne blyškaus neapibrėžtumo bangos, skalaujančios neregimybės provincijas, ne gedulinga mirusių angelų eisena, o nežmogiški daiktai, išsiskoję žemės tamsoje ir išsiskynę švytinčiuose dangaus debesyse. Paradoksas: tai prisiminimai apie dabartį, o gal net – tarsiu kadaise populiariais, o dabar nudėvėtais žodžiais – apie ateitį. Algimanto Kunčiaus „Reminiscencijose“ nėra nė vieno vaizdo,

išspaudžiančio nostalgiką atodūsi „Buvo!“ Ne, visi daiktavaizdžiai byloja džiaugsmingą „Yra!“, o tai ypač keista turint galvoje – bet tik galvoje! – tai, kad su „Reminiscencijų“ daiktais autoriaus susitikinėta labai seniai, vadinamoju sovietmečiu, jau nekalbant apie tai, kad iš daugumos vaizdų į mane žvelgia labai seni, gal net priešvaniniai daiktai – medinės pirkelės kampas, žardų tvora, „reakcingas“ kopūstas, augantis ne supermoderniame šiltnamyje, o močiučių motinėlės darže, Nekalčiausioji Mergelė, sauganti „Jono Ryčio Givenusio 60 metų mirusio 1862 M“ kapelį, pelargonijų vazonėlis, puošiantis Driežų Kotrės seklytėlės langą, represanso epochoje pastatyto žibinto pamatas, molinis angelas be galvos ir... amžinieji žolynai. Bet dar sykį: visi šie daiktai ne „buvo“, o būtent „yra“ ir „bus“: štai rytoj, žvejodamas Musėje, aš pasinersiu į tuos pačius žolynus, brausiuosi pro tą pačią aukštažolę, remiančią debesų babilonus, pritūpsiu parūkyti prie to paties sutrešusios pirkelės kampo, vaikštinėdamas Pilaitės gatvėmis nulenksiu galvą prieš nemirtingąją tulpę, priešišku žvilgsniu atsiremsiu į kumetynų bloko kvadratą, nušviestą vis tos pačios šaižios, beveik apokaliptinės, šviesos, svaidomos Černobylio harpijų, o gal arabiško dangaus angelų. Taigi visi Kunčiaus prisiminimai gyvena ne manyje, o priešais mane, ir visi jie gyvena ne vadinamajame laike, o daiktų kontūrais ir atspalviais žydinčioje erdvėje – po Dangaus dangčiu ir Žemės dubenyje. Sielos atmintį beveik visada lydi melancholija, – linksmiausi prisiminimai yra liūdniausi, – o Kunčiaus daiktų reminiscencijos spinduliuoja džiaugsmą, pilnatį, ramybę, buvimo intensyvumą, regėjimo saldybę, be to, mirtingajam dovanoja rečiausią dalyką šioje žemėje – tvarumo pojūtį, beveik nemirtingumo akimirką, o sykiu su ja – banaliosios atminties žaizdų užmarštį. Taip keista: ar Kunčiaus reminiscencija, sutelkta į kopūstą ar lapijos labirinte pasiklydusią kamanę, nėra liūdnosios atminties priešybė, ar tai nėra prisiminimas kaip prisiglaudimas prie mylimos artumos, ar tai nėra prieglauda, sauganti mane nuo beprotiškų begalybės vėjų, draskančių mano sielą, kūną ir drabužį? Gal prisiminti

visai kas kita nei atsi-minti, gal prisi-minimas gelbsti būtent nuo geliančio at-minties žvarbumo, nuo memuarinės negalios ir nedalios?

Vartant „Reminiscencijas“ man nuolat ateina į galvą dvi „prancūziškos“ asociacijos: vienas žodis ir vienas autorius abu gerai žinomi. Tas žodis yra *deja vu* ir žymi jis būtent prisiminimą: čia ir dabar aš buvau, esu ir būsiu, čiadabarties obelis man brandina žemiškosios amžinybės pumpurą, čia ir dabar, štai šitame ramunių darželyje, ke-roja vienintelis mano žemiškasis absoliutas, suspaustas į krituolių obuolių kupiną pintinę: štai-šitas-čia-dabar, o visa kita tik dūmai, migla ir vėjas, tik arabiško dangaus radiacija. *Deja vu* – čia buvau, esu ir būsiu. Tas autorius – Marcelis Proustas, žodžiais bandęs nusa-kyti tai, ką savo vaizdais rodo Algimantas Kunčius: tajį „tai“ Proustas vadina „nevalingu prisiminimu“, bet man norisi „tai“ pavadinti bekalbiu susitikimu su amžinosios dabarties krešuliu – *madeleine* pyragaičiu, grindinio nelygumu, arbatinio šaukštelio skimbtelėjimu, Driežų Kotrės seklytėlėje baltumu ir mezginiais švytinčia lova, priemenės statramsčiais, išdaužyto asfalto dykumoje susigūžusiu balandžiu, papuvusiu „štakietu“, skalbinių atspindžiu lango stikle ir didingo lapojaus lavina.

Tad gal tokia ir būtų prisiminimo, arba reminiscencijos, prigimtis – bekalbių daiktų dovanojamas tikrovės intensyvumas, nežmo-giškumo tylos pergalė prieš tuščiavidurės kalbos triukšmą ir prieš pastipusių žodžių legionus, marširuojančius mūsų liūdesių atmintyje ir mūsų atminčių melancholijoje.

Filotopijos
horizontas



Patyrimo link

Rengdamasis rašyti nedidelį etiudą apie patyrimą, pabandžiau prisiminti, ką apie šį banalų, o kartu pamatinį dalyką yra pasakoję didieji Vakarų filosofai, Rytų išminčiai, mokslininkai ir menininkai. Perkračiau savo kuklios erudicijos derlių, perverčiau enciklopedijų, žinytų ir žodynų puslapius, žvilgterėjau į – šiuo metu – didžiausią žinių autoritetą Jo Didenybę Internetą ir... apstulbau. Kad ir kaip būtų keista, apie patyrimą atkakliai tylima. Žinoma, aš nesakau, kad didžiuosiuose Vakarų tekstuose nesurasi žodžio „patyrimas“, ar bent jau žodžių, giminingų tam, ką apytikriai reiškia ar turėtų reikšti šis iki koktumo nuzulintas žodis mumija. Net, atvirksčiai, žodis „patyrimas“ vartojamas, ko gero, nuo tos akimirkos, kai jis atsirado, tačiau kada ir kur tai buvo, niekas nežino. Apsiribodamas Vakarų tekstais (Rytų tekstai man pernelyg mįslingi ir svetimi, kad galėčiau be sąžinės graužaties ir įtarumo juos perkelti į savąją, vakarietišką, kalbą) pridursiu, kad žodis „patyrimas“ tampa *kategorija* aristoteliška šio žodžio reikšme tik į technomokslą orientuotoje naujųjų laikų filosofijoje ir ypač suintensyvinamas Kanto, tačiau... tačiau, mano galva, ir paties Kanto, ir vėlesnių filosofų ar net menininkų vartojamas pažymėti tokiam dalykui, kuris, ko gero, ne tik nesutampa su miglotai numanoma pamatine arba branduoline šio žodžio reikšme, bet veikia išreiškia priešingą dalyką. Bet apie tai – vėliau.

* * *

Trumpai tariant, bent jau aš neradau nė vieno autoritetingo Vakarų teksto, kiek išsamiau gvildenančio, atrodytų, aki-vaizdų, visiems gerai žinomą, kasdienėje kalboje nuolat vartojamą žodį ir jį atitinkantį „patį daiktą“, taigi patį patyrimą, atsirandantį –

savaime suprantama – kažkur už kalbos, iki kalbos, anapus kalbos, jei tarsime, kad žodis „patyrimas“ nurodo kažką, kas būtų ne pats žodis ar *ne tik* žodis. Tariant dar trumpiau: netgi tuo atveju, kai kuriame nors didžiąjame Vakarų tekste, pradedant Homeru, baigiant Heideggeriu, žodis „patyrimas“ ir vartojamas, neatrodo, kad šį žodį atitiktų koks nors pirmapradis nekalbinis ar bekalbis įvykis arba kad šis žodis būtų iškilęs iš kokio nors aiškiai suvokto ir suprasto ikikalbinio įvykio ar ikikalbinio *patyrimo*. Žodžio „patyrimas“ neatitinka joks ikikalbinis patyrimas. Bet liūdėti dėl to nebūtina, nes, be didžiųjų tekstų, mes turime kasdienę kalbą, o joje – šios miniatūrinės hipotezės turbūt niekas nepavadins kliesdiesiu – žodis „patyrimas“ turėtų būti nuo tos neatmenamos akimirkos, kai atsiranda (jei apskritai kada nors atsiranda) pati kasdienė kalba, juolab kad tokia pirmaprade kalba turi ar gali atsirasti – ar išsitarti belaikėje dabartyje – pirmiausia kaip pastanga pasakyti ne ką kita, o būtent *patyrimą*, tarkime, bekalbio daikto, bekalbio įvykio arba artumoje estinčio bekalbio pasaulio patyrimą. Evangelistas Jonas, išsitariantis, kad pradžioje buvo žodis, būtų teišis tik tuo atveju, jei kalbėti žmogų būtų išmokęs Dievas, tačiau tai neįtikinama hipotezė vien todėl, kad, priimant siroafrikietiškąją (o vėliau krikščioniškąją) „Dievo“ sampratą, tampa nebeaišku, kuriam galui begalinei, vienintelei, absoliučiai nebūtybei reikalinga kalba, pačia paprasčiausia savo duotimi rodanti pamatinį dualizmą, susvetimėjimą, skilimą, baigtinumą, stoką, nepriteklių, veržimąsi už bet kokio „mono“ ribų. Dievui kalba nereikalinga (tarti, kad Dievas kalba – didžiausia šventvagystė, nes *kalbantis* Dievas prilygtų pačiai netobuliausiai, pačiai mirtingiausiai, labiausiai stokojančiai būtybei. O kad Dievas, lyg koks grafomanas rašytų knygas ar jas diktuočiau žemiškiesiems grafomanams... atsi-peikėkite!), Dievas nekalba, negali kalbėti, nenori kalbėti ir nemoka jokios kalbos, todėl negali jos išmokyti ir savo paveikslu – Adomo. Netgi priešingai – Pradžios knygoje aiškiai sakoma, kad kalba yra Šėtono skiepas nelaimingajam Adomui, ištremtam iš rojaus tą pačią

akimirką, kai jam iš burnos išlenda dvišakas Gyvatės liežuvis – pirmasis Žodis. B lieka tarti, kad bent jau kasdienė kalba atsiranda iš kažkokio kito – nedieviško – kol kas mįslingo šaltinio. Žinoma, esama dar vieno mums, „postmoderno“ – katastrofiško kalbos per-tekliaus – būklėje gyvenantiems mirtingiesiems, akivaizdaus kalbos šaltinio: tai pati kalba, gebanti labai sėkmingai daugintis *generatio equivoca* būdu, panašiai kaip pirmuonys. Kuo daugiau kalbos, tuo įnirtingiau ji dauginasi, o kai ant kiekvieno iš mūsų rašomojo stalo atsiranda kalbos *perpetuum mobile* – kompiuteris, kalba pradeda daugintis beprotišku greičiu, tiesiog pasišaipydama iš Einšteino konstantos – kas antras kompiuterinis žodis per akimirkos dalį mane perkelia į stebuklingą krėslą, kuriame sėdėdamas „realiame laike“ stebiu Didžiojo Sprogimo spektaklį arba dinosauro poravimąsi Juros periodo parke. Tačiau tai ne kasdienė, o dirbtinė kalba, todėl galima spėti, kad, bandant apmąstyti žodžio „patyrimas“ reikšmę, šios „postmodernios“ kalbos reikia vengti, nes juk akivaizdu, kad kalba atsiradusi iš kitos kalbos arba iš binarinio kodo, parazitinė kalba, mums negali būti autoritetas keliant patyrimo problemą ir klausiant, ką nurodo žodis „patyrimas“, jeigu – ir tik jeigu – tariame, kad jis nurodo kažką, kas nesutampa su brutalia paties žodžio, kaip fonemų ar grafemų rinkinio, duotimi. Juk būtų juokinga tarti taip: patyręs žmogus yra tas, kurio patyrimas išauga iš grynosios kalbos arba iš žodžio „patyrimas“ patyrimo. Štai kodėl siekdamas suprasti, ką žodis „patyrimas“ reiškia kasdienėje kalboje, aš privalau atidėti į šalį kalbos mokytojo „Dievo“ ir kalbos gamintojo Kompiuterio duotį ir tarti, kad kasdienė kalba, o kartu ir žodis „patyrimas“, pradžių pradžioje atsiranda iš to, kas esti anapus kalbos – iš visiško bekalbiškumo masyvų, o jeigu, akimirkai patikėję evoliucijos pasaka, tarsime, kad pradžių pradžia yra beždžionė, pagimdžiusi hominidą, t. y. būtybę, apdovanotą sugebėjimu kalbėti, bus akivaizdu, kad kalbos toji būtybė negalėjo išmokti net iš beždžionės, nes ji kalbėti nemoka, vadinasi, teks manyti, kad hominidas kalbą pasigamino pats, nors

neaišku, kuriam galui: juk jei kalba yra būdas įeiti į susitikimą su tuo, kas dar nėra kalba, tarkime, su bekalbiais daiktais arba su grynuoju nežmogiškumu, gerokai paprasčiau bekalbį daiktą pasitikti bekalbiu žvilgsniu arba bekalbiu vėzdo smūgiu, nes pirmajai kalbančiai būtybei viskas, su kuo ji turi reikalo, yra nežmogiška ir bekalbiška – taip pat ir anoji nelaiminga beždžionė, nes tokia būtybė yra vienintelis hominidas (tik neaišku, kokios lyties – gal platoniskasis androginas ar postmodernus transvestitas), todėl vienintelė būtybė, kalbanti... kam ir su kuo? Tad jei kalba apskritai atsiranda, ji turi atsirasti iš bekalbio pasaulio, nes jeigu kur nors ir kada nors „atsiranda“ žmogus, jis gali atsirasti tik iš nežmogiškumo. O jeigu žodis „patyrimas“ jau esti kasdienėje kalboje iš pat pradžių, jis irgi (kaip ir visas kalbos masyvas) turi rodyti nežmogiškumą. Bet juk nežmogiškumo luitai istorijos neturi; jie nepavaldūs nei laikui, nei chronologijai, nei kalbos likimui, nei evoliucijai, nei revoliucijoms, nei kalbos mašinoms, nei – netgi taip! – pačiam žmogui. Todėl: džiūgaukime! Todėl: tapk šauktuku, Filosofo! Juk nežmogiškumas čia ir dabar yra lygiai toks pat, kaip ir nežmogiškumas pradžių pradžioje, atsivėręs pirmajai kalbančiai būtybei, pirmajam hominidui, Adomui, kurio „čiadabar“ niekuo nesiskiria nuo mano, šį etiudą rašančio žmogelio „čiadabar“. Vadinasi, kad pabandyčiau suprasti žodį „patyrimas“, man visai nebūtina kongenialiai persikūnyti į pirmąjį žmogų, kaip pasakojama, gyvenusį kažkur Afrikos kalnynų urvuose, bet visiškai pakanka pabandyti apmąstyti savo paties patyrimą arba išskleisti tą reikšmę, kurią žodis „patyrimas“ turi dabar esančioje kalboje, nesvarbu kokioje – anglų, kinų, kvakiutlių ar lietuvių. Kadangi šiek tiek moku tik lietuvių kalbą, tenkinsiuosi ją, nes, galimas daiktas, patyrimą, kaip įvykį iki kalbos, lietuvių žodis „patyrimas“ išreiškia ne blogiau negu pitekantropo „vau“, lotyno „experientia“, vokiečio „Erfahrung“, amerikono „experience“ arba azijato „om“.

* * *

Taigi ką visų mūsų, žmonių, kalba pasako apie patyrimą? Ogi beveik nieko. Ji labai daug, net per daug įkyriai ir atkakliai pasakoja apie *kieno nors* arba apie *kokį nors* patyrimą, pavyzdžiui, apie religinį patyrimą, apie estetinį patyrimą, džiaugsmo, skausmo ar mistinį patyrimą, apie staliaus, futbolininko, artojo, politiko, ištvirkėlio, šarlatano, menininko, fiziko, kunigo, prekeivio, frezuotojo, jūreivio ir taip *ad infinitum*, patyrimą, bet nieko ar beveik nieko nepasakoja apie patyrimą patį savaime ir net nebando pasakoti apie tai, kas sieja visas dalinio, tarkime, specializuoto ar profiliuoto patyrimo būdus ir žodį „patyrimas“ leidžia vartoti kaip visuotinį ar veikiau kaip kuopinį, dėl kažkokios paslaptingos priežasties vis dėlto leidžiantį susieti tokius tolimus dalykus – pavyzdžiui, demokratinę politiką ir utėlės stuburo tyrinėjimą, – kurie iš pirmo žvilgsnio neturi nieko bendro. Išties, jei tariame žodžius „patyręs karys“, „patyrusi feministė“, „patyręs vagis“, „patyręs ūkininkas“, „patyręs žurnalistas“, „patyręs skulptorius“, „patyręs sielovadininkas“, „patyręs stalius“, gali pasirodyti keista ar net šventvagiška, kad esama vietos, kurioje kaip lygus su lygiu, gerbiamas su gerbiamu (juk patyręs žmogus gerbiamas) susitinka vagis ir kunigas, politikas ir feministė, generolas ir mergišius, gydytojas ir samdomas žudikas, ir toji vieta lyg niekur nieko vadinama „patyrimu“. Iš pradžių gali pasirodyti, kad šitaip su bendrindamas pačius skirtingiausius dalykus, žodis „patyrimas“ daro tą patį, ką ir kiekvienas kitas žodis, pavyzdžiui žodis „medis“, irgi neturintis tiesioginio atitikmens bekalbiame pasaulyje: matau obelį, kriaušę, beržą, bambuką ar klevą, bet nematau „paties medžio“. Kalba klastinga, nes sudaryta iš vadinamųjų bendrybių, taigi iš duocių, neturinčių jokio tiesioginio atitikmens bekalbiuose daiktuose. Net vardai rodo tuštumą; net žodis „štai šitas“ savaime neturi jokio atitikmens anapus naivios paties žodžio duoties. Bet žodis „patyrimas“ unikalus, nes jis nieko neapibendrina ir, tariant labai tiksliai, nėra išvedamas iš dalinių patyrimų. Viduramžių scholastai būtų galėję

ši žodį priskirti vadinamųjų transcendentalijų sričiai ir jį įkurdinti greta „Dievo“, „Tiesos“, „Gėrio“ ir panašių metafizinių chimerų. Juk žodis „patyrimas“ nenurodo jokio daikto – nei juslinio, nei antjuslinio; negana to, jis nenurodo net daiktų santykių, panašiai kaip kasdienės kalbos veiksmazodžiai: „lyja“, „krenta“, „važiuoja“, „rieda“, „myli“, „žavisi“, „eina“, „muša“, „valgo“ ir taip *ad infinitum*. Tai ką gi jis nurodo? Pirmasis mano atsakymas gali pasirodyti gerokai keistas: žodis „patyrimas“ rodo nieką, jei nieku vadinsime tai, ką turi galvoje, pavyzdžiui, anglai, tardami *nothing*, joks daiktas ir net joks daiktų santykis – nei bekalbio pasaulio, nei kalbos daiktų. Visiškai negatyvų žodį „niekas“ pakeitęs minimaliai pozityviu, bet kol kas visiškai neaiškiu žodžiu, aš duosiu antrąjį atsakymą, tokį pat keistą kaip ir pirmasis: žodis „patyrimas“ rodo grynąjį santykį. Kieno santykį su kuo? Žinoma, pirmiausia žmogaus santykį su kažkuo, kas nėra pats žmogus, net jeigu į patyrimo būklę įeina du žmonės, „patirdami“ vienas kitą, pavyzdžiui, lovoje, bažnyčioje arba turguje. Ar žodžiu „patyrimas“ galima nusakyti ne tik žmogaus, bet ir, tarkime, šuns, blakės ar bijūnų krūmo santykį su tuo, kas šuniui nėra šuo, blakei nėra blakė, bijūnų krūmui nėra bijūnų krūmas ar net akmeniui nėra akmuo, šito aš nežinau, nes nepajėgiu kongenialiai persikūnyti nei į šunį, nei į blakę, nei į bijūnų krūmą. Taigi pabrėžiu: patyrimas – tai žmogaus grynasis santykis su tuo, kas nėra pats žmogus ir ką galima pavadinti absoliučiu nežmogiškumu. Dabar galima paklausti, kodėl aš taip atkakliai laikausi žodžio „grynasis“, ką turiu galvoje, kalbėdamas apie patyrimo kaip santykio „grynumą“? Kad atsakyčiau į šį klausimą, esu priverstas užbėgti į priekį ir griebtis visiškai hipotetinio teiginio, tokio spekuliatyvaus, kad skaitytojas jį visiškai pamatuotai gali palaikyti laužtu iš piršto arba tiesiog pavadinti paistalais. Patyrimas gali būti laikomas „grynuoju“ santykiu tuo požiūriu, kad žodis „patyrimas“ nurodo patį primityviausią, patį brutaliausią, visiškai „laukinį“, nuo vadinamosios istorijos, evoliucijos, kultūrinių, etninių, chronotopinių, filogenetinių ar ontogenetinių, lingvistinių,

technologinių, socialinių, politinių, amžiaus, lyties, intelektualinių, trumpai tariant – nuo bet kokių antropologinių ar antropomorfinių skirtumų visiškai nepriklausantį, visiškai pirmą žmogaus – tiksliau pasakius: mano paties kaip individo – santykį su tuo, kas nėra jis pats, taigi su visišku nežmogiškumu, arba Absoliučia Transcendencija. Patyrimas kaip „grynasis santykis“ – tai toji pirmą sceną, kurioje kaip lygus su lygiu susitinka kūdikis su nukaršusiu seniu, pitekančias (jei tokio esama) su Einsteinu, graikas su žydu, gangsteris su profesoriumi, karalius su elgeta, milijardierius su šiuokšlynu generolu, knygius su beraščiu, popiežius su jorubų šamanu, Cezaris su bomžu, kaimo kvailėlis su Jėzumi Kristumi ir tai – dar sykį – *ad infinitum*. Jeigu patyrimą suvoksime kaip „grynąjį santykį“, turėsime metafizinę pretekstą spėti, kad patyrimas yra vienas iš dviejų pamatinių hominido, kaip ypatingai rūšiai priklausančios būtybės, skiriamųjų bruožų ir prie vakarietiškos „homo toks, homo anoks, homo dar kitoks“ litanijos pridurti dar vieną: žmogus yra patyrimo sukaustyta, į patyrimą nublokšta arba tiesiog *patirianti* būtybė. Kitą skiriamąjį bruožą nusako Aristotelis, žmogų apibūdinamas kaip *zoon logon echon*, taigi kaip kalbančią būtybę. Tačiau patyrimas fundamentalesnis už kalbą, nes kalba ne tik sieja, bet ir skiria įvairiems kalbos spiečiams priklausančius žmones, o patyrimas ir tik patyrimas sieja visus žmones be išimties: nei „Dievas“, nei „Tiesa“, nei „Mokslas“, nei „Protas“, nei „Technologija“, nei „Įrankių gamyba“, nei „Mąstymas“, nei kiti tradiciniai žmogaus esmę nusakantys žodžiai nėra universalūs: akivaizdu, kad esama daugybės dievų, daugybės religijų, daugybės protų, daugybės technologijų, daugybės įrankių gamybos būdų, daugybės mąstymo stilių, daugybės gėrių, tiesų ir grožių; o patyrimas yra vienas ir net – tegul tai bus dar viena hipotezė *in nuce* – vienodas visų laikų ir visų erdvių žmonėms. Tik patyrimas – o ne kalba – yra tikrai universalus, todėl žodis „patyrimas“, galimas daiktas, vienintelis nusipelno transcendentalijos ar universalijos pavadinimo. Be to – ir tai, galimas daiktas, dar svarbiau

už patyrimo universalumą, – kad kalba pradėtų kalbėti, iš pradžių ji turi būti paprasčiausiai duota, taigi, *patirta*, kaip bekalbė duotis, todėl net kalba yra ikikalbinio patyrimo išvestinis modusas. Žodžio reikšmė gali atsirasti tik iš žodžio duoties, o pastaroji ne tik kad nieko nereiškia, bet ir apskritai negali būti be liekanų paversta į vadinamąjį ženklą. Patiriamoji kalbos duotis pati savaime yra bekalbė.

* * *

Bet jeigu taip, kyla klausimas, kodėl kasdienė kalba pasakoja apie daugybę patyrimo būdų ir apibrėžia nesuskaičiuojamas izoliuotas patyrimo teritorijas, bet atkakliai tyli apie grynąjį patyrimą, kaip aš spėju, įvietinantį ne kokį nors kokio nors individo santykį su kokia nors nežmogiškąja duotimi, o būtent grynąjį santykį, abejingą daiktiškajame paviršiuje regimoms „specializuotoms“ perskyroms ir šias perskyras atitinkančioms specializuoto patyrimo rūšims ar stiliams? Atsakymas labai paprastas: kasdienė kalba, jeigu ji vartojama taip pat kasdieniškai (o ne, pavyzdžiui, poetiškai), visu savo pločiu ir gyliu, visada ir visur vartojama instrumentiškai, panašiai kaip kuoka, peilis, plaktukas arba iškvėpinta nosinaitė. Jeigu pavyzdinis evoliucijos pasakos herojus – Hominidas – išties kažkada ir kažkur išrado kalbą, tai ji buvo išrasta lygiai kaip ratas, ugnis ar kailiniai – kaip instrumentas ir, beje, kaip pats galingiausias instrumentas, hominidų rūšiai garantuojantis sėkmę kovojant dėl išlikimo su kitomis rūšimis. Tariau, kad taip „buvo iš tikrųjų“, nors ir nežinau, ką reiškia žodis „buvo“ ir juolab – ką reiškia žodis „iš tikrųjų“ tokioje situacijoje, kai žodžio neįmanoma patikrinti jokių patyrimu. Tebūnie taip: taip buvo iš tikrųjų, nes taip sako Darwinas ir darvinizmo bažnytėlės tikratikiai. Galų gale, jeigu taip ir nebuvo, akivaizdu, kad taip yra dabar. Juk kasdienė kalba, ir netgi visas dirbtinių kalbų masyvas, pirmiausia ir dažniausiai vartojama instrumentiškai arba techniškai. Bet žodis „instrumentas“ jau pats savaime reiškia specializaciją, izoliaciją, atskirtį, funkcinę įvairovę. Nesama universalaus instrumento,

na, tokio kosminio kombaino, kuriuo naudodamiesi galėtume daryti viską, pradedant dantų krapštymu ir baigiant kosmoso „užkariavimu“ arba blynų kepimu. Teisybė, būtent kalbą ir galėtume laikyti tokiu universaliu instrumentu, tačiau bėda ta, kad instrumentinė kalbos galybė pasirodo tik ją vartojant, o šitoks vartojimas visada pririštas prie labai nedidelės tam tikro poreikio, tam tikros funkcijos ir tam tikro esinio teritorijos. Tad visiškai akivaizdu, kad ir žodis „patyrimas“ palenkiamas tai pačiai instrumentinei vartosenai, kaip ir žodis „peilis“, žodis „Dievas“, žodis „Ausot“ ar net žodžiai terminai, nurodantys neinstrumentinį žmogaus santykį su tuo, kas nėra jis pats – pavyzdžiui, žodis „teorija“ arba žodis „objektyvi tiesa“ (Wittgensteinas, idiliškai traktavęs kalbą kaip „kalbos žaidimus“, užmiršta, kad visi tie žaidimai yra instrumentiniai, todėl tokie pat pavojingi kaip žaidimai su peiliu arba revolveriu). Štai kodėl žodį „patyrimas“ kasdienė kalba ir ją vartojantis žmogus visada ir visur suvokia kaip instrumentinio santykio su instrumentiškai regimu ir reikmeniškai suprantamu esiniu išraišką. Patyrimas – tai subjekto-instrumento (inžinieriaus, gydytojo, profesoriaus ar skulptoriaus) instrumentinis santykis su objektu-instrumentu (metalo gabalu, sergančiu kūnu, žmogiškaisiais ištekliais ar molio luitu). Naiviai, bet išraiškingai šitoki instrumentinį žmogaus pirmapradžio sąlyčio su nežmogiškumu instrumentinį pobūdį nusako dekartiškoji metafizika, žmogų traktuojanti kaip pažįstančią mašiną, o patyrimą – kaip instrumentinio pažinimo galimybės sąlygą: pažinimo galimybės rezervuarą. Dabar aiškėja etiudo pradžioje ištarta tezė: kasdienė kalba niekada ir nieko nepasakoja apie patyrimą kaip grynąjį santykį... šios tezės tęsinys toks: ...nes instrumentinei vartosenai paties likimo pasmerkta kalba pasakoja tik apie žmogaus-instrumento instrumentinį santykį su esiniu-instrumentu ir bet kokį patyrimą, o galiausiai ir patyrimą patį savaime, traktuoja instrumentiškai: patirti daiktą ar esinį reiškia sužmoginti jį taip, kad tas daiktas ar tas esinys nebesipriešintų žmogui ir leistųsi manipuluojamas besąlygiškai arba priešintųsi kiek

įmanoma mažiau. Štai kodėl kasdienė kalba, bandydama ištartį žodį „patyrimas“, beveik visada jį falsifikuoja ir naiviai priiša prie instrumentinės situacijos tardama: patyręs karvedys, patyręs gydytojas, patyręs politikas, patyręs futbolininkas, patyręs skulptorius ir taip *ad infinitum*. Šitokia tarsena – beje, visai anonimiška, todėl aš ir vartuju keistoką kalbos figūrą „kalbà kalba, kalba pasakoja“ – falsifikuoja patyrimą kaip grynąjį santykį, o tuo pačiu judesiu visiškai iškreipia ir paslepia patyrimo branduolį dvejopai: 1) patyrimą tapatindama su tiesioginės daikto ar esinio duoties peržengimu, vadinasi, ir su esinio naikinimu, nes bet koks instrumentinis santykis yra naikinantis ar net nihilistinis; 2) patyrimą interpretuodama objektiniais terminais, t. y. pašalindama jo įvykiškumą ir vienkartiškumą, šitaip jį suvisuotindama, suanonimindama ir galiausiai sutapatindama su kalba, o sykiu ir su kalbos daiktu ar kalbos daiktais, todėl sukurdamą iliuziją, kad patyrimo galima išmokti, kad jį galima pakartoti, perduoti „iš kartos į kartą“ ir net padaryti panašiai kaip padaromas bet koks instrumentas. Šiuos paskutinius žodžius aš norėčiau ypač pabrėžti: instrumentinis santykis su esiniu, vyraujantis mūsų kasdienybėje, visai naiviai suinstrumentina ir patį patyrimą, sukurdamas iliuziją, kad patyrimu galima manipuliuoti lygiai kaip ir bet kuriuo kitu instrumentu: pasigaminti, juo naudotis arba nesinaudoti, jo imtis ar atidėti į šalį, nuo 9 valandos ryto iki 14 valandos popiet „patirti“, o po 14 valandos „nebeatirti“. Trumpai tariant, instrumentinio santykio teritorijoje žmogus laikomas (ir pats mano toks esąs) patyrimo šeimininku ir suverenu, patyrimui diktuojančiu savo taisyklės ir kaprizus (šitokią naivią instrumentinę patyrimo sampratą labai pedantiškai dėsto Kantas savo *transcendentalinėje analitikoje*).

* * *

Tačiau instrumentinė patyrimo samprata labai dažnai, o gal net ir kiekviename žingsnyje, susiduria su akivaizdžiais keblumais ir tokiais prieštaravimais, kurie yra ne tiek loginiai, kiek

egzistenciniai, todėl jų nederėtų nepaisyti. Pirmiausia akivaizdu, kad patyrimo suinstrumentinimas visiškai nuprasmina pačią patyrimo sąvoką: kadangi instrumentinio santykio būdų be galo daug, turėtų egzistuoti nesuskaičiuojama daugybė patyrimų, o tokiu atveju patyrimas ne sietų įvairioms instrumentinėms teritorijoms priklausančius žmones, o juos atskirtų neperžengiamomis pragarmėmis. Tikroji situacija visai priešinga: kaip tik instrumentinio infantilizmo pavergti žmonės tampa savotiškais autistais ar net šizofrenikais, išties nebegalinčiais susišnekėti su kitam instrumentiniam spiečiui priklausančiais infantilais: profesinis kretinizmas, pavojingai suvešėjęs technologinėje visuomenėje, yra tapęs net žmogaus rango rodikliu. Taisyklė tokia: kuo labiau žmogus sukaustytas savo profesinio instrumentiškumo šarvų, tuo jis kvailesnis, tuo labiau nerealus, tuo labiau įsisupęs į solipsistinį kokoną, jį fatališkai izoliuojantį nuo to, kas nėra jis pats kaip savo instrumentinės funkcijos funkcija. Dažniausiai instrumentinis santykis ne tik neintensyvina patyrimo, bet veikiau atvirksčiai, patyrimo teritoriją sumažina tiek, kad jos beveik ir nebelieka. Su šitokiu instrumentiniu infantilizmu susiduriame kiekviename žingsnyje: patyręs futbolininkas dažniausiai yra visiškai mulkis už futbolo aikštės ribų; patyręs fizikas tampa kūdikiu, vos tik už jo nugaros užsidaro laboratorijos durys; patyręs vagis viešumoje panašus į kretiną; patyręs profesionalus psichologas nesugeba susitarti su savo žmona, vaikais ar net šunimi; patyręs generolas daro kvailystes kiekviename žingsnyje, jei tik žingsniuoja ne karo lauku ar štabe, o miesto šaligatviu; patyręs biurokratas nemoka atsiriekti duonos ir taip *ad infinitum*. Tačiau retkarčiais prabundantis sveikas protas – o kas gi yra sveikas protas, jei ne patyrimo atitikmuo ar tiesiog kitas patyrimo vardas kasdienybėje ir kasdienėje kalboje? – net visiškai profesiniam kretinui šnabžda, kad patyrimas sieja žmones, kad kaip tik patyrę žmonės gali susišnekėti ir suderinti savo žingsnius bet kada ir bet kur, nepriklausomai nei nuo jų profesijos, nei nuo kalbos, nei nuo etninių skirtumų, nei net nuo amžiaus; kad bū-

tent patyręs žmogus gali puikiai orientuotis bet kokioje situacijoje, kad tik patyrimą galima laikyti vieninteliu žmogaus universalumo garantu. Taisyklė tokia: kuo labiau žmogus sukaustytas savo instrumentinio santykio, tuo labiau jis nepatyręs; ir atvirkščiai – kuo labiau patyręs žmogus, tuo mažiau jį kausto instrumentinio autizmo grandinės. Galiausiai net kasdienė kalba, suinstrumentindama patyrimą, kartu išsaugo prisiminimą apie tai, kad tikras patyrimas prasideda ten, kur baigiasi instrumentinis santykis su esiniais, išsaugodama lemtingą, jau išstartą figūrą „patyręs žmogus“ ir tokias figūras kaip „gyvenimo patyrimas“, „pasaulio patyrimas“, „patirti žmogaus gyvenimo bergždybę“ ir labai dažnai tikrąjį, neinstrumentinį patyrimą siedama su senatve, plačiu kokio nors žmogaus neprofesinių judesių („jis matęs pasaulio“) horizontu, išmintimi, atlaidumu, pakantumu, ironija, skepsiu, humoru, paprastumu, šaltakraujiška laikysena kritinėse gyvenimo situacijose, drąsa, ramybe, nuosaikumu, sugebėjimu jaustis užtikrintai ten, kur dauguma puola į paniką, atsparumu vadinamiesiems likimo smūgiams, kuklumu ir kitais mirtingojo bruožais – tais bruožais, kuriuos Sokratas pavadintų „geriausiais dalykais“. Taigi mes visi nujaučiame, kad „patyręs žmogus“ ne tik nėra tarsenos „patyręs specialistas“ sinonimas, bet veikia atvirkščiai – tiesiog profesinio-instrumentinio autisto priešingybė. O tai reiškia, kad patyrimas ne tik nėra „mano“ instrumentinio santykio su „kitu“ sinonimas, bet – būdamas bet kokio instrumentinio santykio „apri-orine“ galimybės sąlyga ir netgi nulemdamas instrumentinio santykio intensyvumą – kartu skleidžiasi šiapus ar anapus instrumentinio santykio.

* * *

Kaip tik todėl neįtikėtina sunku ne tik pamatyti patyrimo vietą bei akimirka, bet netgi surasti kelio, vedančio patyrimo – paties patyrimo – link, pradžią. Kaip tik todėl galima spėti, kad bent jau viena priežastis, nulėmusi patyrimo vietos užmarštį ne

tik kasdienybėje, bet ir „aukštojoje“ kultūroje, net Vakarų metafizikoje ar Rytų išmintyje, ir yra nelemtas ir net visai naivus impulsas, verčiantis patyrimą tiesmukai tapatinti su instrumentiniu santykiu ar tiesiog ištirpdyti patyrimą patiriamajame „objekte“ (veidrodinio atspindžio teorijos) arba patiriančiajame „subjekte“ (berkliškojo arba kantiškojo stiliaus laikysena). Juk norime mes to ar nenorime, tačiau mūsų, žmonių (o gal ir nežmogiškųjų būtybių?) ir „mano“ kaip žmogaus santykiai – visi santykiai – su tuo, kas nesu aš pats, ir netgi su tuo, kas esu aš pats, pirmiausia yra instrumentiniai ir kitojie būti negali. O jeigu pirminė kalbos paskirtis – irgi funkcionuoti instrumentiškai, akivaizdu, kad instrumentinis nihilizmas slapčia įsismelkia ir į tas sritis, kurios, kaip manoma, skleidžiasi anapus brutalaus kasdienio ar technologinio pragmatizmo laukų – į religiją, meną, mokslą ar net į metafiziką. Kitą vertus, bent jau hipotetiškai tarę, kad patyrimas ne tik nesutampa su instrumentiniu santykiu, bet, galimas daiktas, ištinka kaip šitokio santykio priešybė, ir turėdami galvoje instrumentinio santykio visuotinumą, pamatome pirmąją gairę, rodančią tą vietą, kurioje prasideda kelias, vedantis patyrimo link: toji vieta turėtų glūdėti paties instrumentinio santykio centre, panašiai kaip kiaušinio trynys glūdi nesudužusio kiaušinio centre, bet sykiu tas centras, nors ir apgaubtas instrumentinio santykio plėvės, todėl nematomas, nesutampa su instrumentiniu santykiu, panašiai kaip kiaušinio trynys nesutampa su to paties kiaušinio lukštu. Vadinas, pradėdamas eiti keliu, vedančiu patyrimo link, aš privalau pradėti nuo lukšto, dengiančio ir slepiančio patyrimą – nuo paties instrumentinio santykio, ir ne nuo kokio nors spekuliatyvaus santykio užerdviuose ir užlaikiuose, o nuo mano paties *čiadabar* vykstančio instrumentinio santykio su paprasčiausiomis, visomis įmanomomis duotimis, savaime suprantama, „duotimis man“. O kadangi galiu spėti, kad visi galimi, buvę, esami ir būsimi žmonės į mane panašūs, lygiai pagrįstai galiu spėti, kad kiekvieno iš jų instrumentinis santykis negali būti visiškai kitoks nei mano, nes pirminės duotys

ir gali būti pavadintos *pirminėmis duotimis* pirmiausia todėl, kad jos yra tos pačios visų laikų ir visų erdvių žmonėms – jos antistorinės, belaikės, beerdvės, antikultūrinės, nekalbinės, nepaisančios skirtumų tarp įvairioms epochoms ar įvairioms geografinėms teritorijoms priklausančių žmonių. Pitekantropo, graiko, žydo, irokėzo, anglo ar lietuvio, rašančio šias eilutes, pirminės duotys tos pačios.

* * *

Ar tikrai taip? Tikrai ne – atsakytų beveik kiekvienas mano artimas, žymią savo gyvenimo dalį gyvenantis Ekranu šmėklų draugijoje, sklandantis beribėse virtualybės erdvėse, informacinių balionų, prie kurių jis pririštas, blaškomas po „globalizacijos“ vėjų atpučiamus laiko ir erdvės pasaulius, prasidedančius Didžiuoju Sprogimu ar dinosauro ganyklomis Juros periodo parke, ir pasibaigiančius būsimais ledynmečiais, pūvančiomis visatomis ar ateityje dar laukiančiais Didžiaisiais Sprogimais. Tikrai ne – atsakytų dabarties teologas, savo pirmines duotis vadinantis atomais, kvarkais, kvantais, superstygomis, kvazarais arba genais. Tikrai ne – tartų praeities teologas, pirminę duotį vis dar tapatinantis su Dievu ir milijardais jo vardų. Lygiai taip pat pasakytų Rytų išminčiai ir Vakarų metafizikai, pirmines duotis tapatindami tai su Dao, tai su Brahmanu, tai su Materija, tai su Dvasia, tai su Eidais, tai su Betarpiškais Sąmonės Duomenimis, tai su Valia, tai su Būtimi tai dar su koku nors Absoliutu. Nesąmonė – sakytų dabarties postmodernistas arba istoristas, tyliai arba garsiai tariantis, kad inkarnuoto laiko ir inkarnuotos erdvės įvairovė tokia neaprepiama, kad net klausimas apie pirmines duotis yra visai beprasmiškas – kiekvienam savo, kiekvienas turi „savo nuomonę“ apie pirmines duotis: vienam pirminė duotis yra tauta, o kitam kotletas. Bet esama mažų mažiausiai vieno mirtingojo, manančio, kad visų mirtingųjų pirminė duotis yra viena ir ta pati, nepriklausanti nei nuo laiko, nei nuo erdvės, nei nuo istorijos, nei nuo globalizacijos, nei nuo „galimų pasaulių“, anarchiškai

kuriamų haliucinuojančios mitinės sąmonės. Tai Platonas, išsitaręs, kad visi mes, žmonės, mirtingos ir juslėmis apribotos būtybės gyvename Oloje – jos lubos yra Dangus, jos grindys – Žemė, jos sienos – niekaip neperžengiamas Horizontas. Pabėgti iš šios pirmapradės Olos neįmanoma net pasibalnojus virtualybės Žirgus, kad ir kaip jie būtų vadinami – Vaizduote, Protu, Tikėjimu, Pažinimu ar Erdvė-laiviu. Visi mes buvome, esame ir būsime ant šios žemės ir po šiuo dangumi, visi gyvename tarp žemės želmenų ir žvaigždėto dangaus, tarp pievų ir debesų, tarp grumsto ir žvaigždės. Tai tokia gali būti pirminių duočių teritorija, ir fizinė, ir metafizinė: pirminės duotys mums duotos ant Žemės, po Dangumi ir akivaizdžiausiai pasirodo toje vietoje, kur Žemė susitinka su Dangumi – ant Horizonto linijos. Vadinasi, pirminės duotys mums duotos, mums dovanotos: nė vienas mirtingasis negali jų „susikurti“, „įsivaizduoti“, „pagaminti“ ar „pasirinkti“; nė vienas negali jų pašalinti, jas sunaikinti, nutrinti ar jų nepaisyti. Tardamas Heideggerio žodžiu, galiu pasakyti, kad mirtingasis nublokštas prie tų pirminių duočių arba į jas įmestas. Žemė, Dangus ir Horizontas yra trinaris mirtingojo absoliutas, vienintelė Švenčiausioji Trejybė, nepavaldi mito haliucinacijoms. Žemė buvo, yra ir bus visų mūsų motina, Dangus – visų mūsų tėvas, Horizontas – visų mūsų namai. Nesikreipdamas į jokiais istoristines ar futuristines chimeras, į jokiais indukcijas ar dedukcijas, į jokių mokslus, jokiais metafizikas ar fenomenologijas, nesiremdamas jokiais autoritetais, argumentais ar dėsniais, aš galiu ramiai spėti ar net tvirtinti, kad nebuvo, nėra ir nebus mirtingojo, kurio pirminės duotys būtų kitokios, žinoma, jei tas mirtingasis nesapnuoja, nekliedi, neišprotėjęs, ne stebukladarys, ne burtininkas, ne postmodernistas, ne ekstrasensas, ne angelas ir ne dievas, arba ne pranašas: apie šią fauną aš tyliu todėl, kad nesu apdovanotas antžmogiškais ar nežmogiškais sugebėjimais. Pirminės duotys – Žemė, Dangus, Horizontas – akivaizdžios, todėl jas galima tik parodyti, bet neįmanoma jų įrodyti, nes savaime jos bekalbės. Jei žmogus jų nemato – kaip krikščionis, šamanas, kvarkų

medžiotojas, vyskupas Berkeley's arba Descartes'as, sakantys, kad šios duotys yra pikto demono apžavai ir apgaulė, – nieko neįmanoma pakeisti: neregiumi neparodysi. Jei mirtingajam pirmiausia duota tai, kuo jis tiki, o ne tai, ką mato, jis pasmerktas aklumui, nes bet koks tikėjimas, pagal apibrėžimą, yra aklas: nesama ir būti negali reginčio tikėjimo – ką matau, tuo netikiu, kuo tikiu, to nematau.

* * *

Jeigu šitie trys „geri dalykai“ iš tikrųjų yra mano ir visų mano didžiosios genties brolių pirminės duotys, jie turi dalyvauti kiekviename, netgi pačiame menkiausiame mano susitikime su tuo, kas nesu aš pats, ir su tuo, kas esu aš pats, taigi ir kiekviename konkrečiame, su tam tikra situacija ar net mikrosituacija susijusiame instrumentiniame santykiyje. Kaip tik dabar atėjo akimirka paklausti: jei ne tik kasdienybės subjektas, bet ir visų laikų metafizikai, žyniai, mokslininkai ir veiklos žmonės, gal ir patys to nesuvokdami, pirminių ir visuotinių žmogaus susitikimų su tuo, kas apskritai kaip nors duota, laiko instrumentinį santykį, tai – jeigu šis santykis yra ne grynasis, o visada pasirodo kaip *santykis su* – kas yra šio santykio partneriai, *kas* įeina į santykį su *kuo* arba kas yra instrumentinio santykio subjektas, o kas šio santykio objektas? Pirmas ir naiviausias atsakymas prašosi pats savaime: vienas instrumentinio santykio partneris esu „aš“, o kitas „ne aš“, nors tas „ne aš“ jam pačiam gali būti lygiai toks pat „aš“, kaip aš esu sau pačiam. Pasakius visai šiurkščiai: aš, kaip žmogus, galiu įeiti į santykį su kitu žmogumi arba su nežmogišku esiniu pačia plačiausia šio žodžio reikšme. Kad suprasčiau mintinį eksperimentą, tariau taip: kadangi kiekviena duotis, su kuria aš įeinu ar galiu įeiti į kiekvieną santykį, vadinasi, ir į instrumentinį santykį, pirmiausia turi būti duota, o vienintelis duoties duoties būdas yra daiktiškumas, antrąjį, manajam „aš“ priešpriešiais einantį instrumentinio santykio partnerį pavadinsiu „daiktu“, o „daiktą“ tarsiu esant antrine duotimi, sudaryta iš minėtų pirminių

duočių, ar veikiau fatališkai dalyvaujantį – negalintį nedalyvauti – trijose pirminėse duotyse. Daiktas pirmausia yra Žemės, Dangaus ir Horizonte susitikimo, sanglaudos, žaismės ir sandūros vieta, arba pirminių duočių Apreiškimo vieta. Nėra ir negali būti daikto, nedalyvaujančio Žemės, Dangaus ir Horizonte žaismės misterijoje, arba neturinčio bent vienos iš trijų pirminių duočių. Nebuvo, nesama ir apskritai negali būti daikto – ar net esinio – be Žemės, be Dangaus ir be Horizonte. Tai reiškia, kad trys pirminės duotys nėra nei poetinės metaforos, nei geometrinės ar geografinės sąvokos, nei fenomenologiniai fenomenai. Kiekvienas daiktas man pasirodo kaip trijų pirminių duočių telkinys: jei net tarsiu, kad pralauždamas banalyjį, kasdienį daikto paviršių, sudaužau jį į struktūrinius dėmenis ir smelkiuosi į vadinamąją daikto gelmę arba jo esmę, toji gelmė ir toji esmė man visada duota tik daiktiškai, todėl ir joje išlieka niekaip nepašalinamos trys pirminės duotys; maža to, ne tik daiktas banaliaja šio žodžio reikšme, bet ir tariamai nedaiktiškas esinys (pavyzdžiui, vadinamieji „idealūs“ esiniai ar „mąstomos“ duotys) galiausiai duotos daiktiškai, todėl jos egzistuoja ir man atsiveria tik kaip trijų pirminių duočių sanglaudos vieta; tai akivaizdu turint galvoje, kad visi ir bet kokie „idealūs“ esiniai gali būti duoti tik kalboje ir kaip kalbos daiktai, todėl niekaip negali pabėgti nuo daiktiškumo, o todėl ir nuo Žemės, Dangaus bei Horizonte trižaismės. Jei bet koks daiktas esti ir atsiveria kaip trijų pirminių duočių telkinys, visi galimi daiktai – ir kalbiniai, ir bekalbiai – vienodi, nors aš nenoriu pasakyti, kad kalbos daiktas niekuo nesiskiria nuo bekalbio daikto: užbėgdamas į priekį pasakysiu, kad nors visuose daiktuose dalyvauja visos trys pirminės duotys, šių duočių lyginamoji dalis gali būti labai nevienoda – nelygu daikto metafizinė situacija ir jo atverties man stilius.

* * *

Taigi bet koks daiktas, su kuriuo aš įeinu į realų arba virtualų santykį, man pasirodo kaip trijų pirminių duočių –

Žemės, Dangaus ir Horizonte – susitikimo ir sintezės vieta. Tačiau šioje vietoje trys pirminės duotys susitinka tik įeidamos į niekada nesibaigiantį vaidą: ant Horizonte linijos vyksta – bet niekada neįvyksta – Žemės ir Dangaus gigantomachija, todėl daiktas gyvena tik kaip nesibaigiančio pirminių duočių vaido, Žemės ir Dangaus gigantomachijos sukūrys, pasižymintis unikalnia savo duoties – o tai ir yra mano minėta antrinė duotis – stilistika, dėl savo absoliutaus paradoksalumo neišreiškiamą (arba išreiškiamą tik labai apytikriai) jokia kalba dėl tos paprastos priežasties, kad kalba, kaip jau sakytą, sudaryta iš kalbos daiktų, taigi, iš Daiktų, o antrinė Daikto, kaip pirminių duočių sukūrio, duotis nedaiktiška: Daiktas gyvena kaip niekada nesibaigiantis Įvykis, bet man atsiveria, o svarbiausia, gali būti išreikštas tik kaip jau įvykęs ir pasibaigęs Įvykis, vadinasi, kaip neįvykis. Šiaip ar taip, kiekvienas daiktas tą pačią akimirką turi tris pamatinius profilius: 1) kiek jis dalyvauja Danguje, jis turi Dangaus profilį, arba Dangaus pusę; 2) kiek jis dalyvauja Žemėje, jis turi Žemės pusę; 3) kiek jis yra Žemės ir Dangaus susitikimo ir sandūros vieta, jis turi Horizonte liniją. O kadangi trys pirminės duotys susitinka Daikte ne kaip mumifikuoti substanciniai blokai, o kaip įvykiai, patį Daiktą irgi padarantys įvykiu, šio įvykio įvykiškumą galima nusakyti taip: kuo labiau Daikto įvykyje intensyvėja Danguis, tuo mažesnis Žemės intensyvumas, bet ir atvirkščiai. Galima pasakyti dar paprasčiau: kuo daugiau daikte Žemės, tuo jame mažiau Dangaus, bet ir *mutatis mutandis*. Atitinkamai keičiasi Horizonte vieta ir jo intensyvumas: kuo daugiau Dangaus, tuo siauresnis Horizontas; kuo daugiau Žemės, tuo Horizontas platesnis ir tuo labiau jis nutolęs nuo „manęs“, daikte vykstančios pirminių duočių gigantomachijos dalyvio ir stebėtojo. Jei tik peržengiamas tam tikras, jokių skaičiavimų neapskaičiuojamas saikas, taigi jei Dangaus profilis padidėja taip, kad gali užgožti Žemės profilį arba, atvirkščiai, pernelyg padidėja Žemės profilis, Horizontas tampa neberegimas, nors visiškai nunykti negali iš principo, nes nesama ir negali būti

daikto be Horizonte. Pavyzdžiui, kalbos daiktuose Žemės profilis tiek susitraukęs, kad galima manyti, jog jo apskritai nėra, o kartu nėra ir Horizonte. Bekalbiuose daiktuose atvirkščiai – Žemės masyvus toks didelis ir intensyvus, kad beveik užgožia Danguis masyvą o sykiu uždengia Horizontą. Kad ir kaip būtų, trys pirminės duotys niekada nesustingsta ir nerymo, o visados atsiveria kaip tampančios, judančios, nerimastingos, gyvos, o tų trijų duočių tapsmo, nuolatinio vaido ir maišymosi padarinys – daiktas – tam tikrose, tiksliai nefiksuojamose ribose išlieka kaip tvari, substancinė, rymanti duotis. Pirminės duotys nuolat tampa, o antrinė duotis nuolat rymo. Štai kur pirmiau minėtas absoliutus paradoksas: daikto tvermė, pastovumas ir rymoėjimas atsiranda iš pirminių duočių tapsmo, judrumo, kismo ir nerimo. Šią daikto-sūkurio, vienu metu įsukto ir į audringą pirminių duočių judrumą, ir į jų sanglaudos ramybę, paradoksą geriausiai nusako Herakleitas savo esmingąja ištarne: *metaballon anapaueitai* – kisdama rymo. Būtent taip: visada ir visur, bet svarbiausia – belaikiame čia-dabar, daiktas visiškai rymo, kartu visiškai kisdamas. Tai galutinė, žemišku protu visiškai nesuvokiama – nors akivaizdžiai regima – paslaptis, tokia akivaizdi, tokia banali, tokia paviršutiniška ir artima man, kad dažniausiai net ir nepastebima ir tik labai retai pažadinanti nuostabą. Ši paslaptis tampa dar paslaptingesnė, jei atkreipiu dėmesį dar į vieną unikalų daikto, kaip pirminių duočių sanglaudos lizdo, bruožą: Danguis beribis ir begalinis, Žemė irgi beribė ir begalinė, o Horizontas, vadinasi, ir pats daiktas – lemtingai baigtinis. Baigtinumas atsiranda kaip dviejų begalybių sankryža; riba – kaip dviejų beribiškumų sandūra: tai dar vienas daikto absoliutaus keistumo ir paradoksalumo bruožas. Jei kas nors manęs paklaustų: kuri iš pirminių duočių svarbiausia ir lemtingiausia, atsakyčiau klausimu: Kam? Po to tarčiau: Danguis dievams, angelams ir kitoms dangiškųjų mitų būtybėms svarbiausias, be abejo, Danguis, nes Žemė joms neduota ir jos net neįtaria ją egzistuojant; Žemės dievams, sliekams, kurmiams, demonams ir

kitoms žemiškųjų mitų būtybėms svarbiausia – akivaizdu – Žemė, nes dangus nepasirodo net jų sapnuose; bet man Žemės ir Danguaus sūnui... Taip, man, būtybei, kojomis atsirėmusiai į Žemę, o galvą iškelusiam į Dangu, man, būtybei, panašiai į medį, vienu metu iššaknijusį Žemėje ir išsišakojusį (tačiau kas gi yra šakos, jei ne šaknys, išsismelkusios į Dangu) Danguje, svarbiausias, absoliučiai svarbus yra Horizontas, ir kiekvieno man pasirodančio daikto ir mano paties kaip daikto Horizontas. Todėl tiksliausias mano paties kaip unikalios būtybės, vadinamos Žmogumi, apibūdinimas gali būti tik toks: esu Horizonte būtybė. Žinoma, kaip sakiau, visi daiktai (ir kiekvienas daiktas) gali būti pavadinti Horizonte būtybėmis, tačiau, remdamasis akivaizdžia patirtimi, galiu spėti, kad tik man, žmogui, Horizontas pasirodo kaip savotiškas absoliutas, kaip pamatinė metafizinė konstanta, kaip likimas, nulemiantis viską, ką žinau, ko nežinau, kas esu, kas nesu, galiausiai, viską, ką patiriu, ir viską, ko nepatiriu ir negaliu patirti.

* * *

O dabar, kai glaustai aptariau pačią elementariausią, pirmąją savo paties – o kartu ir kiekvieno kito, ir visų kitų – padėtį toje teritorijoje, kuri dažnai, bet labai miglotai vadinama pasauliu, o kartais apibūdinama kaip pirmąją sceną ar kaip absoliuti pradžia, nuolat, kas akimirka, šioje vietoje, čia ir dabar atsinaujinanti pradžia, kai bent jau apytikriai žinau, su *kuo* galiu įeiti į instrumentinį *santykį* arba *ką galiu patirti*, bandysiu sugrįžti prie svarbiausios etiudo temos: patyrimo. Dabar tariau taip: tai, ką galiu patirti ir kartais patiriu, yra daiktas. Tačiau dabar žinau, kad daiktas tėra antrinė, be to, ne vientisa, o labai sudėtinga, paradoksali, paini duotis, kurioje labai nesunku pasiklysti ir dažniausiai pasiklystama panašiai kaip didmiesčio gyventojas pasiklysta dideliame miške – beviltiškai ir galutinai. Ir nors daikto kaip antrinės duoties miške auga tik trys pušys – Žemė, Dangus ir Horizontas – tačiau bent jau

Vakarų metafizikos ir Rytų išminties (apie religijas, menus, mokslus ir technologijas aš tyliu) likimas rodo, kad šis metafizinis Bermudų trikampis ar veikiau metafizinis trisūkis klaidesnis net už Amazonijos džiungles. Tripolės daikto, kaip antrinės duoties sąrangos ir, savaime suprantama, trijų pirminių duočių sanglaudos aš nelaužiu iš piršto; ne, ji puikiai žinoma ir Vakarų metafizikai, ir Rytų išminčiai, ir filosofams, ir žyniams, ir pranašams, ir kaimo bobutėms ir net niujorkų aukštakakčiams ar paryžių dendžiams. Savaip tai banalybė, pasirodanti paviršiuje iškart, jei tik pakeičiu žodžius ir tą pirminę sceną bandau nusakyti lygiai tokiais pat banaliais, iki koktumo nuzulintais ir sakmės intensyvumą praradusiais žodžiais, kaip tik dėl savo banalybės uždengiančiais ar iškreipiančiais pirmąją situaciją. Juk žodis niekada nėra tik žodis, kaip naiviai mano bukagalviai pragmatikai ir net kalbos filosofai: žodis yra daiktas, labai dažnai turintis didesnę metafizinę svorį nei bekalbiai daiktai.

* * *

Taigi daikto žemiškasis profilis arba daikto Žemė, sudaranti absoliučiai tamsų, niekaip nepersmelkiamą, nepašalinamą, visiškai nepažinų, niekaip nemanipuliuojamą, nesužmoginamą, o todėl absoliučiai nežmogišką daikto branduolį, nuo seniausių laikų patekusį į mąstančio žmogaus akiratį, metafizikų buvo pavadinta ir toliau vadinama *justumu*. Žemė jusliška, o justumas žemiškas; justumas nežmogiškas ir bekalbis, nors savaip dalyvauja ir žmogiškume (kaip vadinamasis kūnas), ir kalboje (kaip fonetinė ar grafinė kalbos duotis); grynasis žmogiškumas prasideda ten, kur baigiasi nežmogiškojo justumo teritorija – ir daikte, ir pačiame žmoguje; kalbos valdos irgi prasideda ant tos ribos, kur nutrūksta ir smenga į tuštumos pragarmę žemiškojo justumo masyvai. Už šios ribos prasideda beribis Dangus, Vakarų metafizikos pavadintas antjustumu, idealybe, dvasia ir daugybe kitokių vardų. Iškart būtina atkreipti dėmesį į štai ką: antjuslinis Dangus pats savaime niekada, niekur ir niekaip

neduotas pozityviai; maža to, kaip kažkas savaime Dangus apskritai neduotas niekaip arba duotas taip, kad vienintelis šios paradoksalios duoties būdas yra neduotis, vienintelė jo būtis yra niekas, vienintelis jo pozityvumas yra negatyvus ir pasireiškia kaip neigimo vyksmas. Juk dabar galima pasakyti štai kaip: būti duotam, reiškia būti duotam jusliškai, todėl antjuslinė duotis, bent jau žmogui, yra *contradictio in adjecto*. Tik Žemė reali, tik juslumas duotas, tik nežmogiškumas tikroviškas ir kalbant kiek įmanoma tiksliau reikia sakyti: be Žemės nieko nėra; arba: tai, kas nežemiška, apskritai neegzistuoja, o jei egzistuoja, tai tik mums, žemiškomis būtybėms, visiškai nepasiekiamu ir nesuprantamu būdu. Dangus kaip antjuslumas nors ir dalyvauja kiekviename daikte, tačiau dalyvauja paradoksaliai ir net parazitiškai: žemiškojo branduolio, juslinės duoties sąskaita, arba tiesiog kaip juslumo riba, pati savaime nei reali, nei tikroviška, nei pasirodanti, nei – kaip sakiau – duota. Antjuslumą išties galima pavadinti parazitą, juslumo kūne gyvenančiu metafiziniu parazitą. Bet, pasakysite jūs, Dangus arba antjuslumas vis dėlto kažkaip susiliečia su juslumu, ir susiliečia lemtingai – taip lemtingai, kad pats juslumas, kaip daiktas ir daiktiškumo centras, būtų neįmanomas be antjuslumo, panašiai kaip Žemė neįmanoma be Dangaus ir neįmanoma taip lemtingai, kad išgaravus Dangui kartu dingtų ir Žemė. Be to, toliau sakysite jūs, jei antjuslumas nebūtų niekaip duotas, mes negalėtume nieko apie jį pasakyti ir netgi negalėtume ištarti jo vardo – „antjuslumas“, „Dangus“. Bet šitaip sakydami, jūs patys atskleidžiate pamatinę Dangaus ir antjuslumo paslaptį: antjuslumas duotas tik kaip vardas, Dangus pozityviai egzistuoja tik kalboje; kalba yra vienintelis antjuslumo duoties ir Dangaus būties būdas, vienintelė vieta, kur visiškai negatyvi antjuslumo subsistencija virsta visiškai pozityvia Vardo egzistencija. Kalba yra vieninteliai antjuslumo namai; žodis – vienintelis Dangaus prieglobstis. Štai kaip atskleidžia parazitinė antjuslumo prigimtis ir Dangaus klasta: kadangi antjuslumas pozityviai egzistuoja tik varde, taigi, tik kalboje, o kalba

yra juslinė, antjusulumas gali egzistuoti tik užsidėjęs juslumo kaukę, o iš tikrųjų su šia kauke visiškai sutampa, nes už jos driekiasi visiška tuštuma, todėl antjusulumas pats savaime turi ne daugiau būties nei grynas žodis „antjusulumas“. Dangus savaime prilygsta Niekui; jis taip pat yra tik parazitas, besimaitinantis Žemės kūnu ir pozityviai pasirodantis tik kalbos daiktų pavidalu, kaip savotiška ekskrementinė išskyra, nes kalbą išties galima pavadinti antjuslinio juslumo ekskrementais. Šiaip ar taip, dabar aš galiu sakyti: metafizinis Dangus labai panašus į fizinį, antjusulumas – į juslumą, neregimybė – į regimybę, nes – lygiai kaip Žemė ar regimas Dangus, kupinas juslinių krešulių, pripildytas bekalbių daiktų – atsiveria tik kaip kalbos daiktų aibė, nusidriekianti į begalybę. Antjuslumo arba metafizinio Dangaus skliautas nusagstytas kalbos daiktų žvaigždynais. O kadangi „savaime“ Dangus tuščias ir begalinis, kalbos daiktai gali daugintis be saiko ir be ribų; pats Dangus nesipriešina isteriškam, o kartais katastrofiškam kalbos daiktų veisimuisi. Ne taip kaip Žemė, pirma pradėje situacijoje pasirodanti tik kaip baigtinė ir ribota baigtinių juslumo krešulių bendruomenė, Dangus kalbos daiktų greitkeliais veržiasi į begalybę ir galiausiai gali nutikti (ir nuolatos nutinka) taip, kad Dangus, kristalizuotas į kalbos daiktų ansamblius, tarsi koks neregimas luobas uždengia ir paslepia Žemę ir Daiktą kaip žemiškojo juslumo telkinį. Tačiau tai jau kitas klausimas. O dabar aiškėja štai kas: nors Žemė negali gyventi be Dangaus, o Dangus – juolab be Žemės (tariant įprastais žodžiais – nėra juslumo be antjusulumo ir atvirkščiai), tačiau Žemė ir Dangus niekada nesugyvena taikiai ir yra nesutaikomi priešai, pavaldūs žiauriai, tačiau akivaizdžiai taisyklei: kuo daugiau Žemės, tuo mažiau Dangaus; bet ir atvirkščiai – kuo didesnę teritoriją užgrobia Dangus (sutelktas į kalbos daiktus), tuo labiau susitraukia Žemės teritorija. Ir taip kiekviename daikte: kuo intensyvesnis daikto juslumas, tuo silpnesnis jo antjusulumas, kuo sodresnė daikto Žemė, tuo blyškesnis jo Dangus, arba: kuo mažiau daikte kalbos, tuo daugiau bekalbio nežmogiškumo, tuo galingesnė

jo juslinė duotis ir jo tikrovė. Daikto Žemė, vadinasi, jo bekalbiškumas, taigi, ir jo nežmogiškumas yra vienintelis bet kokio daikto, taip pat ir žmogaus kaip daikto, tikroviškumo garantas. O jeigu daiktas maksimaliai praranda savo žemiškąjį branduolį – nežmogiškumą, ir tampa kalbos maišu, jo duotis ir tikrovė tampa tokie efemeriški, kad daiktas nunyksta, virsdamas savotišku angelu ir, nepraradamas fizinio svorio, beviltiškai praranda metafizinį svorį, kartu blokšdamas į nesvarumo būklę, į tuštumą, į nieką ir su tokiu pseudodaiktu į santykį įeinantį žmogų. Todėl Žemės ir Dangaus vaidas, vykstantis kiekviename daikte, ne tik lemtingas, bet netgi apskritai gali būti pavadintas Likimu: ne tik *štai šito* daikto ar *štai šito* mirtingojo, bet ir pačios Žemės, bet ir paties Dangaus, netgi pasaulio likimu. Žemės ir Dangaus gigantomachija – štai likimo vardas.

* * *

Bet jeigu taip, tampa akivaizdu, kad svarbiausias pirmapradės būklės sandas yra ne Žemė-savaime ir ne Dangus-savaime; ne, svarbiausia yra toji vieta ar, pasakius tiksliau, toji linija, ant kurios vyksta niekada nesibaigianti Žemės ir Dangaus gigantomachija, o ši linija yra ne kas kita kaip Horizontas, be kurio kas akimirką nykstančios ir iš nykties į rastį išskylančios duoties – tai reikia ypač pabrėžti – man negalėtų būti duota nei Žemė, nei Dangus, o visa, su kuo turiu ir su kuo neturiu reikalo, virstų neišskaidyta, drumzlina tuštuma, kurios bevaizdžiu provaizdžiu, neturėdamas geresnio palyginimo, galėčiau laikyti nebent tai, kas man duota miegant be sapnų; arba budistinę Nirvaną; arba „visa yra viena“; arba „Tat tvam asi“; arba apeironą; arba, tarkime, beribę kvarkų mase; arba fizikalistinį grynąjį lauką; arba tiesiog Niekį. Akivaizdu, kad tokia duotis prilygtų neduočiai, o tai reiškia, kad Horizontas ir tik Horizontas, ir niekas kitas, turi būti laikomas pirmaprade, vienintele ir absoliučia bet kokios duoties galimybės sąlyga. Duoties kam? Žinoma, man, mirtingajam, lygiai kaip ir bet kuriam kitam „man“,

kitam mirtingajam. O tai savo ruožtu reiškia, kad Horizontą turime laikyti mirtingojo Absoliutu; niekaip, niekur ir niekada mirtingasis – joks mirtingasis – negali *realiai* peržengti Horizonte linijos, niekaip ir niekada jis negali peržengti štai šito, kad ir paties menkiausio daikto – žolės laiško, skruzdėlės, medžio, akmens, stalo, biūno – horizonto linijos. Horizontas žmogui toks lemtingas, kad jį, mirtingąjį, galima pavadinti tiesiog Horizonte būtybe. Ir, kas nuostabiausia, Horizontas kiekvienam mirtingajam ir visiems mirtingiesiems lemtingas ne tik tuo, kad jis tiesiog sutampa su Likimu, ir net ne tuo, kad mirtingasis įkalintas Horizonte taurėje ir realiai niekada ir niekaip negali iš jos ištrūkti; Horizontas dar lemtingesnis ir net lemtingiausias tuo, kad žmoguje glūdi nenumaldomas geismas ar netgi būtinybė bet kuria kaina, nieko nepaisant, nepaisant netgi vadinamojo savisaugos instinkto, nepaisant netgi mirties baimės (o gal kaip tik dėl jos?) peržengti Horizontą ir, galimas daiktas, visa tai, kas labai miglotai vadinama istorija, dar migločiau – gyvenimu, ir visiškai miglotai – kultūra, tėra begalinė serija beviltiškų pastangų peržengti Horizonte liniją ar bent ją pasiekti; mes, nelaimingi kalės vaikai, bet kuria kaina veržiamės anapus Horizonte, nieko nepaisydami bandome išsižadėti kiekvieno iš mūsų absoliučios vietos, neįveikiamo buvimo čia ir dabar, kuris visada vyksta tik šiapus Horizonte ir, tiesą sakant, net gali būti pavadintas vieninteliu mūsų rojumi, bet mes, genami netgi paslėptos neapykantos ar pagiežos tam čia-dabar, tam vieninteliui mūsų rojui, nenuilsdami, iki paskutinės akimirkos ieškome tramplino, nuo kurio atsispyrę galėtume atsiplėšti nuo Žemės ir titanišku šuoliu peršokę Horizonte liniją, nerti į begalinę Dangaus tuštumą. Ir kas gi yra visos mūsų religijos, visi mūsų mokslai, visos metafizikos, visi erdvėlaviai, visos patrankos, visos simfonijos, visos Hablo dūdos, visos utopijos, netgi visa Kalba, kas gi tai, jei ne mūsų pačių įnirtingai gaminamos mašinos, turinčios pagaliau – pagaliau! – įveikti Horizontą, paminti jį po kojomis ir švystelėti mus į Dangu, kur mes surastume... ką gi mes ten surastu-

me?... Niekį. Kur mes taptume... kuo gi mes ten taptume?... Angelais ar dievais? Maža to, Horizonte pagunda tokia galinga, kad pačią Žemę, savo vienintelę tikrąją tėvynę, mes – vis labiau – pradėdame laikyti tik tramplinu, kada nors leisiančiu mums nuo jos atsispirti su tokia monstriška jėga, kad iškart pateksime ten, kur kliuksi pulsarai, žybsi Didieji Sprogimai, žėri supernovos, agonizuoja raudonieji gigantai, suka ratelius baltosios nykštukės ir susėdę prie dangiškojo stalo puotauja pradžiapačiai, jahvės, alachai, dievai tėvai, brahmos, kecalcoatliai, pi-mezonai, teskatlipokos, serafimai, kvantai, ormuzdai ir vieningieji laukai. Tačiau dar sykį: *realiai* peržengti Horizonte negali joks mirtingasis, todėl jam lieka vienintelė išeitis – peržengti Horizontą virtualiai, pasibalnojus Kalbos angelą ir pasigaminus Kalbos mašinas, kurias tik ką pabandžiau išvardyti, bet, žinoma, tai tik mikrosopiškai menkas *visų* jau išrastų, išradinėjamų ir dar išrasimų Kalbos mašinų žiupsnelis.

Ir štai dabar galbūt – galbūt! – atsidengia labai keistas – bent jau filotopui – tačiau akivaizdus dalykas: aš sakiau, kad Žemė ir Dangus buvo patekę ir nuolat patenka į metafizikų, mokslininkų, menininkų, šamanų, ekstrasensų, išminčių ir net į kietakčių pragmatikų akiratį, o dabar pridursiu: kaip keista, kad į tą patį akiratį niekada nėra patekę tai, ką aš ramia sąžinę vadinu mirtingojo Absoliutu; kaip keista, kad net filosofai, tūkstantmečiais naršę Žemės ir Dangaus internetą, nekreipė nė menkiausio dėmesio į Horizontą; išties, jei kas ir buvo užmiršta ir Rytų išminties, ir Vakarų metafizikos, tai būtent Horizontas. O jei Horizontas paminamas po kojomis, jei jis nubraukiamas, jei Horizonte linija nutrinama taip kruopščiai, kad jos lyg ir nebelieka, ir Žemei, ir Dangui, ir mirtingajam, ir drumzlinam jų mišiniui belieka kas? Kas lieka po to, kai nebelieka nieko? – klausia Greimas. Tačiau nieko nebelieka tik po to, kai nebelieka Horizonte linijos, nes – dar kartą – Žemė

ir Dangus duoti mirtingajam tik todėl, kad juos steigia Horizontalo linija, ir tik ten, kur juos steigia ar net „sukuria“ Horizontalo linija, o jei ši linija nunyksta, tada išgaruoja Žemė ir nunyksta Dangus: po to, kai nebelieka nieko, lieka tik Niekis. Todėl ir Rytų išminčiams, ir Vakarų metafizikams galima ramiai tarti: tas, kuris užmiršta arba nubraukia Horizontalo liniją, pasirenka melo kelią, o tas, kuris jos nepaiso, klimpsta į nihilizmo naktį, kurios negali paversti diena jokie „dievai“, jokios „esmės“, jokios „substancijos“, joks „Dievas“, jokie „metodai“, jokios „idėjos“, jokie „socializmai“, jokios „globalizacijos“, jokios nirvanos, jokie erdvėlaiviai ir net jokie „internetai“. Esama tik vienintelės atramos, leidžiančios tarti burtažodį „suprask ir atleisk!“: ir išminčius, ir filosofas, ir net technomagas yra tik mirtingasis, pačios Horizontalo linijos pasmerktas veržtis anapus jos, o tai reiškia, kad visos metafizikos, išmintys, mokslai, menai ar religijos ir gaminamos kaip Horizontalo įveikos mašinos: kaip gali matyti Horizontalo liniją tas, kurio visa aistra, visa energija, visas regėjimas, visa jėga, visa valia ir visas protas sutelkiami į metafizinį kumštį, turintį pralaužti – kaip sako Platonas – prakeiktosios Šešėlių Olos, taigi būtent Horizontalo linijos, to metafizinio kalėjimo, mūrus. Bet dar keisčiau štai kas: kad savąjį Absoliutą, dovanojantį viską – prasnę, grožį, džiaugsmą, saiką, paprastumą, aiškumą, kuklumą, padorumą, laisvę, ištikimybę, taurią atstumo intuiciją, akių šviesą, tariant Sokrato žodžiais, visus gerus, pačius geriausius dalykus – hominidas per amžių amžius suvokia kaip kalėjimą: Platono pasaka gražiausiame jo dialoge šiuo požiūriu yra pavyzdinė, absoliučiai tiksli ir savaip nepralenkiamą.

* * *

Ir štai šią akimirką prabunda beveik fiziologinė būtinybė į baltą puslapio dykumą įkalti stulpą, ant kurio prikaltas užrašas: Kodėl? Kodėl mirtingasis paties likimo pasmerktas niekinti ir naikinti Žemę, laužyti Horizontalo liniją ir veržtis į beviltišką Dangaus tuštumą? Bet šitaip pasakytas klausimas tėra beprasmiš kalbos

malūno dūzgimas jau vien todėl, kad būtent jis pats išreiškia – negali neišreikšti – nenumaldomą geismą peržengti Horizontalo liniją, nes nuo neatmenamų laikų įtvirtina vadinamąjį priežastingumo principą, pasakius tiksliau, kauzalumo mitą, reikalaujantį pralaužti vadinamosios regimybės, vadinasi, juslumo, vadinasi, Žemės, luobą ir smelktis į vadinamąją esmę, vadinasi, ir į tuščiąją Dangaus gelmę. „Priežastis“ tėra tik kitas, mitinis, daikto Dangaus, jo neregimosios pusės pavadinimas, sudaiktinantis, o todėl falsifikuojantis tai, kas esmingai nedaiktiška, nes galiausiai „priežastis“, nesvarbu, situacinė ar galutinė, tėra kalbos daiktas, o ne bekalbė duotis. Visų bekalbių daiktų tikroji „priežastis“ yra žodis, už kurio slepiasi pats hominidas; Žemės „priežastis“ yra tik Dangus, kaip ją naikinantis tuštumos taifūnas. „Priežastis“ yra Niekis. Tačiau šio lemtingo – kauzalinio – klausimo situaciją galima išsaugoti, filosofinį jo pasakymą pakeitus filotopiniu, tiesiogiai nurodančiu į pirmines duotis, bet – tai man svarbiausia – šias duotis susiejančiu su pagrindine šio pasakojimo tema, ir pasakyti taip: nuo ko nusisukama tą pačią akimirką, kai atsisukama į Dangų ir žengiama anapus Horizontalo linijos? Bet juk akivaizdu: vienintelis dalykas, nuo kurio galima nusisukti šioje metafizinės emigracijos būklėje, yra Žemė. Žemės baimė ar net slapta neapykanta Žemei – štai vienintelis aistros Dangui ir paniekos Horizontui šaltinis. O tą pačią metafizinę būklę nusakęs kitais žodžiais, aš sugrįžtu prie patyrimo problemos, tik dabar, ko gero, galiu pakankamai aiškiai parodyti tą vienintelę vietą, kurioje aš, kaip štai šitas mirtingasis, įeinu į grynąjį santykį su tuo, kas – ir tik kas – visai nepriklausomai nuo mano norų, kaprizų, o svarbiausia, nepriklausomai nuo mano valios steigti instrumentinį santykį, bloškia mane į patyrimo sūkurį, *priverčia* mane patirti kaip tik tada, kai aš mažiausiai to tikiuos; kai akilai, atkakliai, iš visų jėgų bandau peržengti Horizontalą ir įsibrauti į Dangų – *tik tam, kad pabėgčiau nuo patyrimo.*

* * *

Trys pirminės duotys dabar leidžia patyrimą aiškiai atskirti nuo to, kas – nors, kaip liudija kasdienė kalba, naiviai siejama ar net tapatinama su patyrimu – ne tik nėra patyrimas, bet iš tikrųjų atsiranda kaip patyrimo priešybė, kaip nepatyrimas ir net kaip atkakli pastanga sušvelninti patyrimo smūgį ar net, jei tik įmanoma, jo išvengti – nuo instrumentinio santykio. Dabar pasakysiu taip: 1) instrumentinis santykis visada ir visur nukreiptas anapus daikto Horizonte ir kreipiamas į Dangų; 2) patyrimas lemtingai nukreiptas šiapus daikto Horizonte ir išaknija mane Žemėje. Be to: 1) instrumentinį santykį kreipiu į Dangų aš pats, todėl jis visada subjektyvus, antropocentrinis, geocentrinis ar net solipsistinis, jei šis žodis taikomas nusakyti rūšiniam solipsizmui arba solipsizmui *en masse*; 2) patyrimą kreipia į Žemę pati Žemė, o aš pats jo ne tik negaliu valdyti, juo manipuliuoti instrumentiškai, bet esu pavaldus jam būtent kaip Likimui, garantuojančiam maksimalų patyrimo objektyvumą arba jo centre atsirandantį nežmogiškumą. O tai reiškia, kad patyrimas ne tik skiriasi nuo instrumentinio santykio, bet laikytinas netgi visiška tokio santykio priešybe, nusakytina tokia taisykle: kuo daugiau instrumentinio santykio, tuo mažiau patyrimo, nes patiriamas tik nežmogiškumas, o instrumentinis santykis nukreiptas į grynąjį žmogiškumą, nors grynų pavidalų niekaip nepasiekiamą, tačiau realiai pasireiškiantį agresyviu ir bekompromisiu siekiu įveikti nežmogiškumo pasipriešinimą ir nuolatinį jo priešinimąsi žmogiškumui, vadinasi, sunaikinti ir patyrimo „objektą“ ir patyrimo „subjektą“, ir pačią patyrimo konfigūraciją. Šiuo požiūriu visa žmogaus ir jo darbų istorija, ar veikiau jo buvimas po Dangumi ir ant Žemės, tėra nuolat atsinaujinanti pastanga pabėgti nuo patyrimo, kuriant vis naujas instrumentinės agresijos prieš vienintelį patyrimo „objektą“ – Žemę, mašinas: mitus, religijas, menus, mokslus, metafizikas ir technologijas. Kad ir kaip atrodytų keista, tačiau aš – kaip ir kiekvienas kitas Aš – bijausi patyrimo, vengiu patirti Žemę, paniškai bėgu nuo kie-

kvienos situacijos, kurioje galėtų atsirasti bent menkiausias *patiriantis* santykis su daiktu. Bet juk sykiu akivaizdu štai kas: kad ir kokias galingas Dangaus mašinas kurčiau ir sukurčiau, visiškai pabėgti nuo patyrimo negaliu, nes buvau, esu ir būsiu ne tik – ir ne tiek – Dangaus sūnus, bet ir – visų pirmiausia – Žemės kūdikis, sukaustytas Horizonte grandinės ir, kaip jau sakyta, niekaip negaliu tos grandinės nusimesti, o ką jau kalbėti apie tai, kad be Žemės, glūdinčios daikto centre, nėra net paties Daikto, o be Žemės mano paties centre nėra ir „manęs“ ir kad netgi vaizduotėje, netgi nežabočiausiuose klie-desiuose ar haliucinacijose negaliu pašalinti Žemės tamsos, negaliu jos paversti grynąja Dangaus šviesa, negaliu jos sunaikinti, nes ją sunaikinęs susinaikinčiau pats, o nuo jos pabėgęs pats virščiau Niekuo, vadinasi, irgi susinaikinčiau. Ar tai reiškia, kad patyrimas man būtinas ne menčiau negu instrumentinis santykis? Pastarojo būtinybė akivaizdi, net pernelyg: kad apskritai galėčiau išlikti, privalau instrumentiškai pavergti ir Save, ir Kitą, todėl instrumentinį santykį turiu laikyti absoliučiai būtinu ir net absoliučiai naudingų; juk būtina tai, kas naudinga, o naudą, pačią naudingiausią naudą, savaime suprantama, gali duoti tik tai, kas laiduoja būtiną mano paties išlikimo galimybės sąlygą, o ją laiduoja instrumentinis santykis su Daiktu. Jei patyrimas bent kiek, tegul tik minimaliai, mane perkelia anapus instrumentinio santykio, o galimas daiktas, atsiranda net kaip šio santykio priešybė ir priešas, tada lyg ir akivaizdu, kad patyrimas ne tik nebūtinus, bet ir nenaudingas, ar netgi kenksmingas. Tai kaip su-derinti šias dvi priešingas tezes: 1) kadangi neįmanoma nusikratyti Žemės, neįmanoma pabėgti ir nuo patyrimo, šitaip patvirtinančio savo neatšaukiamą būtinybę; 2) patyrimas nebūtinus, nes neduoda jokios naudos ir, ko gero, yra net pavojingas.

Visos aptartos nederinės, o ypač paskutinė antinomija, rodo, kad patyrimo glūdi kažkas, ko mes dar nesame supratę ir kas nėra

apmąstyta nei ankstesnės filosofijos, nei, kad ir kaip atrodytų keista, technomokslo, skelbiančio, kad tikrasis patyrimas yra jo monopolis – kaip tik tokia technomokslo iškiliausio ideologo Kanto pamatinė mintis. Tad nutiesę takelį, vedantį patyrimo link, dabar pabandykime glaustai aptarti jį patį. Pakartosiu hipotetinį teiginį: instrumentinis santykis nukreiptas į daikto Dangų, esantį anapus Horizonto; patyrimas, priešingai, man leidžia ar net mane verčia susitikti su daikto Žemė, o vienintelė Žemės teritorija driekiasi šia pus Horizontalo. Patiriama tik Žemė, tačiau kadangi Žemė patiriama ne kaip išpliususi mistinė ar metafizinė stichija, o kaip – ir tik kaip – Žemė šia pus visiškai akivaizdaus, tiesiogiai regimo ir regimo ne apskritai, o *mano* akimis, daikto horizonto, taigi – kaip akivaizdaus daikto Žemė, vienintelė patyrimo arena ir teritorija gali būti, yra ir bus *štai šitas* individualus daiktas, kurio štai šitumą garantuoja jo Žemė, o individualumą – jo Horizontas. Žemės ir horizonto sampyna štai šitą daiktą nuolat įstato ne tik į individualumą, bet ir į neatšaukiamą individualumą, kurį aš pavadinsiu singularumu, turėdamas galvoje štai šito daikto vienkartiškumą, nulemtą Horizontalo judrumo. Priminsiu, kad Horizontas, kaip Žemės ir Dangaus susitikimo ir išsiskyrimo vieta, sykiu atsiranda kaip Žemės ir dangaus gigantomachijos, niekada nesibaigiančio vaido linija: kiek laimi Žemė, tiek pralaimi Dangus, ir priešingai, tačiau nei Žemės, nei Dangaus pergalė ar veikiau vyravimas niekada nėra galutinis ir visada trunka tik akimirką. Štai ką reiškia *štai šito* patiriama daikto, vadinasi, ir paties patyrimo singularumas: aš patiriu tik akimirką trunkančią čia ir dabar vykstančio Žemės ir Dangaus vaido ir šio vaido žemiškosios teritorijos šia pus Horizontalo konfigūraciją. Kitaip tariant, patiriamas tik akimirką trunkantis Horizontalo įvykis, vykstantis daikto Žemėje, patiriama judri daikto Žemė – o todėl ir pats *štai šitas* daiktas – kaip *absoliutus* įvykis. Vadinasi, ir pats patyrimas trunka tik akimirką ir tik visiškai singuliariame čia-dabar; patyrimas pavaldus paradoksaliai prasidedančios baigties ir pasi-

baigiančios pradžios konfigūracijai: jis baigiasi tą pačią akimirką, kai prasideda, ir prasideda tą pačią akimirką, kai baigiasi. Todėl patyrimas neturi trukmės ir negali tęstis „ilgiau negu akimirką“ ar veikiau neapskaičiuojamai trumpą akimirkos dalį – nanoakimirką. Patyrimas – tai mano susitikimas su absoliučiu daikto singularumu arba su absoliučiu daikto įvykiškumu, lemiančiu tai, kad pats patyrimas įmanomas tik kaip nykstamai trumpas įvykis, jokiais būdais, jokiomis technikomis, jokiomis mašinomis neišstumiamas iš savo įvykiškumo. Patyrimas ne tik nesikartoja, bet juolab negali būti kažkaip pagautas, sustingdytas, mumifikuotas, sulavonintas, pratęstas, atidėtas, kaupiamas, saugomas, kristalizuojamas, įdaiktinamas ir vėl grąžinamas į apyvartą. Vien šitoks absoliutus patyrimo singularumas rodo, kad juo neįmanoma manipuliuoti instrumentiškai: neįmanoma, nes neįmanoma suspėti pagauti patyrimo akimirkos ir uždaryti į instrumento, prietaiso ar kokio nors fabriko (pavyzdžiui, kantiškai suprasto intelekto) kalėjimą. Jei patyrimas absoliučiai singularus, jis anapus laiko: juk akimirka ne tik nepriklauso laikui (tačiau „laikas“ – kas jis yra, jei ne mitinis Dangaus judrumo pavadinimas, egzistuojantis tik kalboje), bet veikiau yra visiška laiko, kaip monotoniškos gryniosios trukmės, priešybė: akimirka belaikė, ji sunaikina trukmę, singularusis *dabar* išveda mane anapus ar veikiau šiapus laiko fantomų. Nepakanka tarti silpnai: patyrimo laiko nėra, arba: laikas nepatiriamas, arba: patyrimas belaikis. Būtina tarti labai smarkiai: kaip tik patyrimas pašalina ne tiek patį laiką (kurio nėra anapus žodžio „laikas“), kiek laiko mitą ir atveria paprastą, bet esmingą reginį: laiko savaime nėra ir būti negali, o laiko mitas ir laiko haliucinacija atsiranda kaip mirtingojo pastanga kalbos daiktu – šiuo atveju žodžiu „laikas“ – sustingdyti, mumifikuoti ir šitaip įtvirtinti patį instrumentinį santykį; taip, laikas steigiasi, tiksliau pasakius, yra pagaminamas pačios galingiausios mašinos – Kalbos mašinos – ir egzistuoja tik kalboje ir tik kaip fonemų ar grafemų rinkinys, kaip hieroglifas LAIKAS. Todėl dar syki: laikas nepatiriamas,

vadinasi, jo nėra nei „fiziškai“, nei „metafiziškai“. Maža to: jei patyrimas absoliučiai singularus ir absoliučiai įvykiškas, nėra ir antrojo žmoniją kamuojančio fantomo – *erdvės*. Štai-šito-daikto-Žemės-šiapus-štai-šito-akimirką-trunkančio-Horizonto patyrimas įvyksta beerdviamė *čia*, tvirtai susijusiamė su belaikiu *dabar*, ir tas *čia* tėra tik kitas, dejas, irgi mitinis, to *dabar* pavadinimas, lygiai kaip *dabar* gali būti laikomas to absoliučiai singularaus vienaviečio ir vienakarčio *čia* kitu pavadinimu. „Erdvė“ yra toks pat mitas, tokia pati haliucinacija kaip ir „laikas“. Vienintelė vieta, kurioje „erdvė“ apskritai duota, yra hieroglifas ERDVĖ. Patyrimas beerdvis, erdvė nepatiriama (o patiriama nebent kaip piktograma ERDVĖ), todėl erdvės apskritai nėra. Nesunku suprasti, kad erdvės fantomas atsiranda panašiai kaip ir laiko fantasmagorija: iš prakeiktos būtinybės įtvirtinti, mumifikuoti, numarinti instrumentinio santykio „objektą“, žinoma, tik tam, kad būtų lengviau tuo objektu manipuliuoti. Laikas ir erdvė – patogios ir naudingos haliucinacijos, pataikaujančios mano savisaugos instinktui, todėl aš įtvirtinu jas kalbos daiktų pavidalu, tačiau iš tikrųjų „erdvė“, kaip ir „laiką“ gamina ta pati kalbos mašina, bet aš pasigaminu sau naudingą sapną – metafizinį ar technologinį, kur tiedu kalbos daiktai perkeliama anapus kalbos, ir aš pradedu manyti – net esu įsitikinęs, kad laikas ir erdvė egzistuoja savaime, kaip kokie daiktai anapus kalbos, ir net tikiu pasakomis apie „erdvės iškreivėjimą“, „laiko susitraukimą“ ir panašius technomito kludiesius. Kad ir kaip būtų, dar sykį kartoju: patyrimas belaikis ir beerdvis, patyrimas vyksta *čia-dabar* duotyje, niekada ir niekur neprasisėdamas, niekada ir niekur nesibaigdamas. Aiškumo dėlei tarsiu taip: patyrimas atsiranda iš mano metafizinio centro, visiško Niekio, ir savaime nebūdamas, nesusėdamas tapti kažkuo, kaip absoliutus įvykis, „tą pačią akimirką“ vėl smenga į Niekį ir vis dėlto „susėja“ man atverti, galimas daiktas, vienintelę duotį, visiškai priešingą Nekiui, nes juk Daikto Žemė-šiapus-Horizonto duota kaip vienintelė Niekio – visiškos neduoties – priešybė ir alternatyva. Jei patyrimas blyksteli

kaip absoliutus įvykis, esu priverstas sakyti štai kaip: patiriama tai, kas gyva, todėl patyrimas laikytinas absoliučios gyvybės atitikmeniu ir pagava, jei gyvybę apibūdinsime panašiai kaip Aristotelis: gyvo esinio judrumo šaltinis glūdi jame pačiame. Taigi iš tikrųjų patyrimas ne „patiria“ kažkur anapus jo esančią gyvybę, bet įvyksta kaip pačios gyvybės įvykis Daikto Žemės Centre, o tai reiškia, kad Žemė ir tik Žemė ištreškia gyvybę, nuolat naikinamą ir mumifikuojamą instrumentinio santykio. Patirti daikto Žemę ir patirti daikto gyvybę yra viena ir tas pat; įsižeminti, įleisti metafizines šaknis į Žemę patyrimo akimirką – reiškia būti gyvam, reiškia *įvykti* kaip gyvam. Šiuo požiūriu gyva tik tai, kas patiriama ir patiriama tai, kas gyva, bet gyvybė kaip patyrimo duotis irgi trunka tik akimirką – ji niekada ir niekur neprasideda, niekada ir niekur nesibaigia, bet nuolat vyksta čia-dabartiškoje-pradžios-pasibaigtyje.

Tačiau dabar iškyla klausimas: jei patyrimas yra visiškai singularus, jei jis duotas kaip absoliutus įvykis, trunkantis tik akimirką be trukmės, tai ar iš šitokio patyrimo efemeriškumo gali atsirasti kas nors bent minimaliai tvaru, kas nors, kas būtų duota bent jau kaip Mikės Pūkuotuko šiobeitas: beveik nieko, tačiau vis dėlto – šis tas. Kad bent jau iš tolo pažvelgtume į šią kebloką dilemą, vėl turime griebtis paradokso, persmelkiančio Žemės-Dangaus-Horizonto gigantomachiją, vadinasi – bet juk kitaip ir negali būti – ir patyrimą, pavaldų tos pačios gigantomachijos ritmui, pamatytam ir nusakytam Herakleito: *kisdama rymo*. Patyrimas irgi: absoliučiai kisdamas absoliučiai rymo: figūra „kisdama rymo“ tiesiog yra kitas singularumo ir įvykiškumo vardas. Tik absoliutus įvykis, absoliučiai kisdamas, absoliučiai rymo; tik singulari duotis pavaldi šiam paradoksui, šiai absoliučiai paslapčiai, nepagaunamai jokia kalba be paradokso, jokiais „tapatybės“ ar „prieštaravimo“ principais, jokiomis dogmomis, jokiais principais, jokiomis formulėmis ar lygtimis,

trumpai tariant, nepavaldžiai jokiai mašinai ir pirmiausia – Kalbos mašinai. Patyrimas esti akimirkoje ir įvyksta kaip akimirka kas akimirką atsinaujinančio štai šito Žemės luisto čia-dabartyje. Mes įpratę manyti, kad nėra nieko efemeriškesnio, nieko iliuziškesnio, nieko niekingesnio už akimirką; mums reikia begalybių, amžinybių, nemirtingumų, šviesmečių, ilgesnio negu ilgiausio gyvenimo, gigantiškų dydžių, visatų, epochų, erų, megalomaniškų nuotolių, svaiginančio greičio; slapčiausias mūsų idealas – faraono mumija, trunkanti tūkstantmečius; pamatinė mūsų aistra – gyventi bet kokia kaina, gyvenimą suprantant kaip monotonišką, niekur nenutrūsktančią liniją, kaip nuobodžiąją begalybę, irgi simbolizuojančią aistrą mumijai. Kaipgi atsitiko, kad pamatine mūsų gyvenimo ir net pačios gyvybės matrica tapo lavono negyvenimas ir nemirtingojo negyvybė. Tik lavonai nemirtingi, tik mumijos nepavaldžios nykstančiai akimirkos trukmei, tačiau tūkstantmečių išmintis kaip tik šitokią lavono trukmę pavertė pamatinių – religinių ir metafizinių – žmogaus siekių pamatiniu orientyru. Kaipgi atsitiko, kad graiko aistrą akimirką trykštančiai gyvybei galutinai išstūmė Egipto aistra lavonui, trunkančiam nuo akimirkos visiškai atitrauktame laike – mirties karalystėje. Galimas daiktas, vien todėl, kad du tūkstantmečius mus terorizuojančios mirties religijos, sudievinusios mumijų mumiją, lavonų lavoną – Knygą, lemia vadinamąjį mūsų gyvenimą, mes ir nususukome nuo akimirkos – su panieka bet ir su slapta baime, o sykiu nususukome nuo patyrimo ir nususukome taip ryžtingai, kad pačią gyvybę pagauname tik negyvybės terminais-terminatoriais, o patyrimą – tik kalbos, vadinasi, nepatyrimo spąstais. Juk dabar akivaizdu štai kas: nėra nieko efemeriškesnio už akimirką, tačiau juk nėra nieko už ją tvaresnio, nes aš gyvenu – galiu gyventi – tik akimirkoje, tik čia ir dabar, tik štai šitoje vienintelėje akivietėje, tik belaikėje dabarėityje, o visos amžinybės, praeitys, ateitys, eros, šviesmečiai, istorijos tėra haliucinacijos, egzistuojančios tik kalboje ir hipnotizuojančios mane tik todėl, kad kas akimirką žengiu anapus Horizonto, tačiau

gali jį peržengti tik virtualiai, tik kalbos erdvėlaiviu raižyti begalinį Dangų, o *realiai* anapus šios akimirkos Horizonte randu tik kitos akimirkos Horizontą, „kitą“ akimirką per akimirką paverčiantį „šia“; ir niekur, ir niekada nesama tokio Horizonte, kurį peržengęs atsidurčiau „kitoje“ ar „kitokioje“ akimirkoje ar kažkur „anapus“ *štai šitos* akimirkos, nes bet koks „anapus“ tėra tik nuolat trunkančios, nuolat kintančios ir nuolat rymančios akimirkos „šiapus“, ir visi mano „anapus“ galiausiai tėra tik „šiapus“, visi mūsų Dangūs tėra tik to paties Žemės luisto, to paties Daikto neregimoji pusė, tik šia-pus-horizontiškojo Žemės veido reljefai. Štai kodėl dabar aš sakau: nėra nieko tvaresnio už akimirką; aš – kaip ir kiekvienas kitas aš – esu (negaliu nebūti) akimirkos būtybė, todėl akimirkoje ir akimirką įeidamas į grynąjį santykį su štai šito daikto Žeme, vadinasi *patirdamas* štai-šitą-čia-dabar, aš sugrįžtu – iš Dangaus haliucinacijų – į pamatinę, žemiškąją savo būklę, į vienintelę man, mirtingiausiam iš mirtingųjų, pasiekiamą tvermę, centrą, substanciją ir belaikiškumą. Jei žodis „belaikiškumas“ turi bent menkiausią prasmę, jis turi būti perskaitomas taip: belaikiškumas yra akimirka, ir tik intensyviausiai įeidamas į akimirką, aš galiu intensyviausiai *patirti* vienintelę man, mirtingiausiam iš mirtingųjų, dovanotą – dovanotą Žemės ir Horizonte – belaikiškumą: tai štai-šito-čia-dabar-patiriamo-daikto belaikiškumas. Taigi nors patyrimas trunka tik akimirką, jis vienintelis užtikrina mano žemiškojo buvimo tvarumą, ir jeigu pabandyčiau įsivaizduoti, kad esama tokios vietos ar tokios akimirkos, kur patyrimas nutrūksta, privalėčiau tarti: toje akimirkoje išgaruoja pati akimirka, o toje vietoje dingsta pati vieta, o išnykus akivietei, išstinka metafizinis kolapsas, kitaip tariant, mirtis: tik lavonas gali tęstis nepatirdamas štai-šito-čia-dabar-estinčio-daikto-Žemės-šiapus-štai-šito-čia-dabar-estinčio-Horizonto-štai-šitoje-čia-dabar-trunkančioje-akimirkoje. O kadangi akimirka nuolat rymodama nuolat kinta, nuolat likdama ta pati, nuolat vis kitokia, štai-šito-čia-dabar patyrimas, likdamas vis toks pat, sykiu vis kitoks, lyg toji Herakleito

saulė, likdama ta pati, kasdien vis nauja, mirguliuojanti tūkstančiais spalvų ir atspalvių, o kartu tvari lyg kristolinis lankas, apjuosęs Žemę šiapus Horizonto linijos.

* * *

Bet jeigu vienintelis patyrimo „objektas“ yra ir gali būti štai-šitas-čia-dabar atsiveriantis Žemės luistas kaip daiktas šiapus juslinio Horizonto, akivaizdu, kad vienintelis patyrimo „subjektas“ yra ir gali būti tik štai-šitas-čia-dabar Žemės luistą patiriantis „Aš“-singuliaras. Panardintas į akivietę ir akimirką. Patyrimo niekas negali manęs pavaduoti, niekas negali patirti už mane, gavęs mano metafizinį įgaliojimą, lygiai kaip niekas kitas ar joks kitas Aš negali už mane gyventi ir mirti. Patyrimas absoliučiai individualus ar veikiau absoliučiai singuliarus: į patyrimą aš įeinu visiškai vienas ir vienišas ir tik iš jo išėjęs ar nuo jo pabėgęs galiu guostis „mes“, „das Man“, „bendrybės“, „visuotinybės“, „solidarumo“, „su-būties“, „bendruomenės“, „visų“ fantomais, žinoma, gyvybiškai reikalingais ar net būtinais, tačiau dėl to, kad fantomas gyvybiškai būtinas, jis juk nenustoja būti fantomu. Maža to, patyrimas mane ne tik išplėšia iš bet kokios bendrybės ir bloškia į visišką vienatvę, bet sykiu sunaikina bet kokias komunikacijos galimybes sąlygas; patyrimo branduolio neįmanoma perduoti kitam, neįmanoma jo subendrinti, taigi paversti kalbos daiktu, kurį būtų įmanu padovanoti ar perduoti kitam singuliariam Aš; nesama jokių bendrybės tiltų, nutiestų per patyrimo akimirkoje atsiveriančią pragarmę. Kaip patyrimo „subjektai“ visi žmonės absoliučiai vieniši, tačiau štai su kokia išlyga: patyrimo akimirką nutraukdamas visus ir bet kokius ryšius su mirtingaisiais, sunaikindamas bet kokią komunikaciją, aš įeinu į Komuniją su Žeme, visų mūsų motina, visų mūsų iščiomis ir kapo duobe, todėl, galimas daiktas, *patiriu* intensyviausią susisaistymą su Kitu, aistringiausiai susiliečiu su vienintele Tikrove, su nežmogiškumu – tiesiogiai, vadinasi, ir su kitų mirtingųjų nežmogiškumu – netiesiogiai, o todėl

patyrimas, ko gero, yra vienintelė vieta, į kurią ateidamas aš įveikiu savo kosminę vienatvę, nulemtą jau aptartos pamatinės mano, kaip žemiškos būtybės, lemties: prakeikimo – nuolat, įnirtingai, manikiškai veržtis anapus Horizontalo, į gundančią Dangaus tuštumą, žadančią nirvaniškąjį išganymą, mane tirpdantį motininėje neapibrėžtybėje – visa yra viena! *Tat tvam asi!* – tešloje, o realiai? – realiai bloškiančią į dar baisesnę – angelo vienatvę. Dievai vieniši; angelai dar vienišesni; o vienišiausi žmonės. Žemė – tik Žemė – mus atskiria, bet Žemė ir susieja: per savo tamsą, per šaknis, per vandens gurkšnį, per vyno šlaką, per kraujo lašą. Visos kitos komunikacijos tėra tik haliucinuojančios kalbos fantomai, internetiniai sapnai, beprotiškų religijų, ideologijų ir videologijų sapalionės.

* * *

Tik mano kaip štai-šito-čia-dabar grynasis santykis su štai-šito-čia-dabar daikto Žeme dovanoja man patyrimą, o sykiu įveda į susitikimą su intensyviausia ir vienintele *Tikrove*. Jos vardas – Absoliuti Transcendencija arba Absolutus Nežmogiškumas. Patirti galima tik nežmogiškąją transcendenciją, vadinasi, tai, kas nepadaryta, nepagaminta, nesukurta žmogaus, kas dovanota Žemės, kas ateina iš tamsiausios tamsos, patyrimo virstančios šviesiausią šviesa, aiškiausiu aiškumu ir paprasčiausiu paprastumu. Tačiau Dangus nepatiriamas; vien todėl aš galiu įeiti tik į instrumentinį santykį ne tik su „pačiu“ Dangumi – tiesą sakant, „pats“ Dangus kaip koks nors daiktas savaime ar net kaip daiktas apskritai, man apskritai neduotas ir negali būti duotas – bet ir su kvazidaiktiškais Dangaus kristalais – kalbos daiktais. Ne taip kaip Žemė, Dangus priklauso atkakliausios imanencijos sričiai, taigi gali būti tik „mąstomas“, bet būtent todėl nepatiriamas; o kadangi vienintelis Dangaus duoties būdas man yra kalbos daiktai arba tiesiog kalba, atitrūkusiai – kiek tai įmanoma – nuo Žemės, nepatiriami netgi kvazidaiktiškieji Dangaus duoties kristalai, priskirtini labai keistam metafiz-

ziniam regionui, kurį galima pavadinti pseudotranscendencija, nes pseudodaiktiškuose Dangaus kristaluose vis dėlto išlieka Žemės, Absoliučios Transcendencijos pėdsakai, nes – kaip dabar aiškėja – Dangus gali egzistuoti, būti duotas ir net priminti Tikrovę tik parazitoduodamas Žemės kūne, instrumentiškai manipuliudamas tuo kūnu, jį valgydamas, jį paverdamas kalbos ekskrementais, galinčiais be saiko daugintis ir sutirštėti taip, kad tų pseudotranscendentinių kalbos daiktų santirščiai uždengia Žemės veidą storiiausiu luobu ir mirtingajam pradeda atrodyti, kad kalbos kaukė, dengianti ir paslepianči Daikto veidą, ir yra pats Daiktas, o pseudotranscendencija yra tikroji ir vienintelė transcendencija, kad Žemės kūne parazituojančias grynasis žmogiškumas ir yra tikriausias ir vienintelis nežmogiškumas ir netgi aukščiausioji tikrovė, instrumentinėmis manipuliacijomis įspaudžiama į kalbos kokoną, sutapatinama su kalbos stabais, kurie galiausiai yra sudievinami ir šitaip tampa Žemės Absoliučios transcendencijos pakaitalais, o iš tikrųjų – tik Transcendencijos ir Nežmogiškumo simuliakrais, priverčiančiais mirtingąjį emigruoti iš patyrimo lauko ir prarasti patį patyrimą. Dar kartą: Dangus nepatiriamas; kalbos daiktai savaime irgi nepatiriami, bent jau tiek, kiek jie tėra tik *kalbos kaip vadinamojo ženklo* kristalai. Maža to: net Horizontas nepatiriamas, nors be jo neįmanomas joks patyrimas; Horizontas turi būti laikomas absoliučiai būtina (nors ir nepakankama) patyrimo galimybės sąlyga, bet jo, kaip imanentinės transcendencijos, aš negaliu patirti vien todėl, kad ir jis, panašiai kaip Dangus ar kalbos daiktai, neduotas realiai, kaip monolitiška juslinė duotis, kaip joslumo luistas ar kaip joslumo niuansų žaismė. Vienintelį Žemės duoties būdą mirtingajam tradicinė metafizika vadina joslumu, tačiau pasiduoda Dangaus pagundai ir instrumentinio santykio magijai ir joslumą paverčia antraruše medžiaga, su panieka paženkliną joslumą „simuliacijos“, „iluzijos“, „netikrumo“, „melo“, „sapno“ ir net „kliedesių“ antspaudais. O beprotiškos religijos ar ideologijos juslinę Žemės teritoriją paskelbia esant Šėtono karalyste, prakeikia

ir nustumia jį į žemiausią metafizinės hierarchijos lygmenį – devintąjį Tikrovės pragaro ratą ir... šitaip kuo patikimiausiai atsiriboja nuo patyrimo, įsisukdamas į solipsistinį kokoną, kuris vėlgi tėra tik haliucinuojančios kalbos kokonas. Dabar akivaizdu: nėra jokios kitos Transcendencijos, išskyrus juslinę: pati „aukščiausioji“ Tikrovė, o gal ir vienintelė duotis, nusipelnanti „Tikrovės“ titulo, yra Juslinė Transcendencija; savo ruožtu, kadangi vienintelė Juslinės Transcendencijos vieta yra štai-šitas-čia-dabar-Žemės-daiktas arba daikto Žemė, tikrasis Tikrovės vardas turi būti toks: mano akimis tiesiogiai regimas akivaizdus nežmogiškas daiktas, arba štai šito daikto juslinis nežmogiškumas. Taip pasirodo tikroji patyrimo esmė: patirti – reiškia įeiti į grynąjį santykį su štai-šito-čia-dabar estinčio daikto jusliniu nežmogiškumu arba nežmogiškuoju juslumu. Nežmogiškumą aš galiu nusakyti tik negatyviai: nežmogiškumas yra tai, kas anapus kalbos, net jei tas „anapus“ būtų pačios kalbos pamatas. Šitaip atsidengia patyrimo kaip *grynojo* santykio su daikto Žeme branduolys – bekalbiškumas, ir aš pagaliau priartėju prie patyrimo metafizinio centro: patirti – reiškia įeiti į bekalbį santykį su štai šituo, šiapus Horizonte esančioje Žemės teritorijoje įsišaknijusiu nežmogiškuoju daiktu, jusliška duotu mano kaip štai-šito-čia-dabar estinčio singuliaro, reginčiajam žvilgsniui, nuo kurio nuimti kalbos akiniai. Patyrimas – tai bekalbis nežmogiškojo daikto regėjimas, tai jusliška – ir tik jusliška – man dovanoto singuliarus Žemės luisto arba tiesiogiai regimos tokių luistų žaismės įtvirtinimas toje vietoje, kur tą pačią akimirką įsišakniju ir aš *kaip nežmogiškumo telkinys*, kaip bekalbis daiktas, kaip Juslinės Transcendencijos koncentratas bekalbėse akyse. Reikia ypač pabrėžti, kad gryniausią ir intensyviausią patyrimą dovanoja tik ta juslė, kuri jau savaime atveria Juslinę Transcendenciją, daiktą atplėsdama nuo manęs ir jį perkeldama į tolumą, atitrauktą nuo uoslinės, skoninės, lytimosios ar net girdimosios nešvankybės, kitaip tariant, pralauždama solipsistinį kokoną: tai regėjimas, tai žiūra-į, tai matymas, tai tauriausia, delikačiausia,

mažiausiai instrumentinė, mažiausiai plėšri, labiausiai įdaiktinanti, skaidanti, individualizuojanti juslė, transcendentinė juslė *par excellence*, kadaisė pašventinta ir išaukštinta graikų, bet paniekinta, pasmerkta ir pažeminta krikščionybės, o galutinai išniekinta, suteršta, falsifikuota ir sukompromituota moderniojo mokslo ir dabartinio *mass media* religijos altoriaus – Ekranu, regėjamą pavertusio taktinės nešvankybės instrumentu, vojeristo žiūronais. Dabar turėtų nebestebinti ir toks iš paviršiaus banalus ir paprastas patyrimo apibūdinimas: patirti – reiškia savo akimis be kalbos akinių pamatyti po štai šituo Dangumi, į štai šitą Žemę, šiapus štai šito Horizonte įsišaknijusį štai šitą Daiktą, duotą jusliškai ir tik jusliškai; dar glausčiau: savo bekalbėmis akimis pamatyti štai šitą Daiktą kaip Juslinės Transcendencijos fenomeną; ir dar paprasčiau: štai šitame Daikte išvysti jo absoliutų nežmogiškumą, išsižiebiančių pirminių duočių Olos centre. Savaiame suprantama: bet kuriuo atveju kuo intensyviau įėjus į akimirkos pilnatį. Juk, kaip sakyta, patyrimas trunka tik akimirką, tarp vieno užsimerkimo ir kito, tarp vieno ir kito neregėjimo, ant horizonto, pirmąjį aklumą skiriančio nuo antrojo, antrąjį nuo trečiojo ir taip *ad infinitum*.

* * *

Aš patiriu ir galiu patirti tik absoliutų nežmogiškumą kaip Juslinę Transcendenciją, pasirodančią štai šitame Žemės krešulyje, arba Daikte, įsišaknijusiam į Žemės tamsą, šiapus Horizonte estinčioje baigtinėje juslinių duočių teritorijoje arba žemiškosios transcendencijos juslinių fenomenų lauke. Neišleisdami iš akių šios patyrimo apibrėžties, dabar galime smelktis į neaiškumus, aptartus šio etiudo pradžioje, ir atsakyti į šiuos neaiškumus išreiškiančius klausimus: 1) Kodėl Vakarų metafizika, Rytų išmintis ir net technomokslas atkakliai nutyli patį patyrimą netgi tada, kai vartoja žodį „patyrimas“? 2) Kodėl pavyzdiniu patyrimo būdu buvo ir yra laikomas instrumentinis santykis? 3) Kodėl patyrimas falsifi-

kuojamas ir pakeičiamas kalbiniais patyrimo pakaitalais, vadinasi, pseudopatyrimu? Šiuos tris klausimus galima ir net reikia suglausti į vieną, aiškiausiai nusakantį dviprasmišką žmogaus santykį su patyrimu kaip pamatine ir savaip neišvengiama žmogaus būklės konstanta: kodėl nuo patyrimo paniškai bėgama, sykiu bandant išsaugoti esminį jo sandą, taigi, vėlei savaip sugrįžti į patyrimo teritoriją? Bet juk dabar akivaizdu štai kas: jei patyrimo akimirkoje aš kaktomus susiduriu su štai šitame daikte glūdinčia Jusline Transcendencija kaip absoliutaus nežmogiškumo pliūpsniu, aš tiesiog fatališkai ir visai instinktyviai, pats to nesuvokdamas, vengiu ir bijau – negaliu nevengti ir nebijoti – patirti tą absoliučią svetimybę, tą visiškai Kitą: juk nežmogiškumas man kelia siaubą; juk Juslinė Transcendencija, kaip visiško nežmogiškumo telkinys, įsibraunantis į jaukaus žmogiškumo teritoriją, į mano akiratį įsiveržia kaip nesutaikomas priešas, keliantis mirtiną pavojų mano paprasčiausiai egzistencijai; Juslinė – t.y. absoliuti – Transcendencija patyrimo akiratyje pasirodo kaip neįveikiamas, mano galias nelygstamai pranokstantis Anti-Žmogus, grėsmingesnis už tūkstančius taifūnų, nes šito priešo aš ne tik neįstengiu įveikti, bet netgi negaliu niekur nuo jo pasislėpti, nes jis – savotiškas metafizinis vaiduoklis ir Protėjas – esti visur, netgi tamsiausioje mano savastyje, ir niekur. Apie šitokią fatališką patyrimo, kaip (dažniausiai) skausmingos sandūros su Absoliučiu Nežmogiškumu, baimę pasakojama tūkstančiuose mitų, pradedant laukinių religijomis ir baigiant technomokslinėmis pasakomis, tačiau, žinoma, pasakojama būtent mitiškai (dievai, binarinis kodas, demonai, kvarkai, slibinai, atomai, undinės, bangų paketai, velniai, E=mckvadratu, Teskatlipoka, dėsnis, dinosauros, dvasia, materija, šėtonas, kvazaras – tai tik menkutė visų mitinių Absoliutaus Nežmogiškumo vardų dalis), taigi, netiesiogiai, galima sakyti, mitiniu žargonu, sudėstytu iš tuščiažodžių kalbos muilo burbulų, egzistuojančių tarsi savyje ir sau, nebesusijusių būtent su Žemės daiktų patyrimu, pabėgusių anapus Horizonto ir metafizinio Dangaus skliaute

susidėsčiusių į falsimuliakrų spiečius – mitines „aibių teorijas“. Šitaip iš patyrimo ir jo „objekto“ pašalinama viskas, kas patyrimą daro patyrimu, pirmiausia patiriamo nežmogiškumo telkinio bekalbiškumas, todėl patyrimas – mano tiesioginė sandūra su jusliniu nežmogiškumu, išvirsta į savo falsifikatą – žodį, falsifikuojantį patyrimą kaip grynąjį – t. y. bekalbį – santykį; šitaip atsiranda patyrimo, kaip mano paties juslinės bekalbės sandūros su visišku nežmogiškumu, falsifikatai – „pažinimas“, „mąstymas“, „tikėjimas“, *unio mystica*, „meilė“, „stebėjimas“, „juslinė pagava“, „transcendentalinė apercepcija“, „Wesensschau“, „išgyvenimas“, „eksperimentas“, „tyrinėjimas“ ir taip *ad infinitum*, o patyrimo „objektas“, štai šitas juslinio nežmogiškumo telkinys, estintis šiapus Horizonto, virsta haliucinacija – šitaip tiesiogiai patiriamo Žemės luisto vietoje atsiranda falsimuliakrai: mana, *wakau*, *oranda*, chaosas, reiškiny, daiktas savaime, grynasis laukas, traukos jėga, kūnas, genas, visata, juodoji skylė ir taip iki begalybės. Falsifikatu pakeistas patyrimas paverčiamas nekenksmingu, iškastruojamas ir padaromas tikro patyrimo priešybe – instrumentiniu santykiu; o falsimuliakru pakeitus patiriamą Daiktą, sutelkiantį juslinį nežmogiškumą, tas daiktas sterilizuojamas, „higienizuojamas“ ir paverčiamas tikro Daikto priešybe – kalbos daiktu, visiškai pavaldžiu instrumentinėms manipuliacijoms. Visiško nežmogiškumo vilkas uždaromas į kalbos narvą ir paverčiamas paradyzinio žmogiškumo pudeliu; pasak Husserlio – imanentine transcendencija. Patyrimo būklę pakeitus falsimuliakru, tikimasi apsisaugoti nuo paties patyrimo ir patiriamo juslinio nežmogiškumo keliamos baimės, o sykiu tai, kas kelia skausmą, paversti džiaugsmu ar bent jau abejingumu; kas kelia nerimą, paversti ramybe; kas žeidžia – balzamu; kas stumia į nesibaigiantį kelią – nejudrumu; kas bloškia į kančią – lotofagų vaisiais; kas verčia nuolat būdrauti – narkotikais; kas reikalauja atsakomybės – atsipalaidavimo ir nerūpestingumo kokonu; kas reikalauja drąsos ir laisvės – laimingo vergo grandinėmis, trumpai tariant, kas stumia į sunkiausią sunkumą paversti lengviausiu len-

gvumu. Baimė – pamatinė žemiškosios žmogaus būklės konstanta – pirmiausia yra patyrimo baimė ir kaip tik todėl – patikimiausi šarvai, mirtingąjį apsaugantys nuo patyrimo. Bailys – o tokių, pasak Aristotelio, dauguma – negali tapti patyrusiu žmogumi, lygiai kaip vergas niekaip ir niekada negali tapti laisvuoju; bailys gali tik „eksperimentuoti“ ir šitaip falsimuliuoti patyrimą, lygiai kaip vergas – „emancipuotis“ ir šitaip falsimuliuoti laisvę.

Tačiau ko gi labiausiai bijomasi patyrimo, kodėl ir patyrimas, ir patyrimo objektas kelia siaubą ir metafizinę paniką? Kad ir kaip būtų keista, didžiausią siaubą kelia patyrimo atsiveriantis gyvybė. Neaišku? Aiškinu: kalbėdamas kiek įmanoma tiksliau, sakau: patiriama tik tai, kas gyva, o negyvybės negalima patirti iš principo. Patyrimas pirmiausia yra skaudus mano, kaip gyvybės telkinio, susitikimas ar sandūra su Juslinės Transcendencijos gyvybe, iš kurios, savo ruožtu, atsiranda kiekvieno štai šito žemės grumsto gyvybė; kitaip tariant – patyrimo susiduriama su gyvybe *par excellence*; net galima tarti, kad patyrimas atveria patį gyvybės principą arba stumia į susitikimą su pačia gyvybės versme, nes, pabrėžiu, gyvybė – bet kokia gyvybė, pradedant akmens, baigiant mano paties kaip kvazigyvūno gyvybe, – kyla tik iš nežmogiškumo, o todėl man ir apskritai žmogui buvo, yra ir liks amžinąja paslaptimi, negalinti čia virsti nepaslaptimi (būti pažinta ir šitaip tapti instrumentiškai manipuliuojama), nes žmogus gali gyvybę tik patirti, bet negali jos pagauti kažkur kitur už patyrimo teritorijos, pavyzdžiui, ją „pažindamas“, „tirdamas“, „genetiškai modifikuodamas“, „įspėdamas jos paslaptį“ ir panašiai: visa tai kūdikiškai naivūs mitai, nes gyvybę žmogus gali interpretuoti ir pagauti tik negyvybės terminais, kitaip tariant, iš gyvo gyvybės patyrimo ją – t. y. jos lavoną – perkeldamas į instrumentinių manipuliacijų fabriką. Kad ir kaip būtų keista, mus labiausiai gąsdina gyvybė, vis dėlto ir vis dar patiriama, nors per

tūkstantmečius buvo dedamos titaniškos pastangos sukurti mašinas, gyvybės telkinius – patiriamo nežmogiškumo krešulius – perdirbančias į gyvus lavonus, o per pastaruosius du tūkstantmečius Lavono paradigma tapo globaliniu „idealu“, ypač įnirtingai pradėtu gaminti krikščionybės ir dar įnirtingiau – tiesioginio krikščionybės įpėdinio, technomokslo, labai neefektyvią gyvybės lavonizavimo ir mumifikavimo mašiną – Kryžių – pakeitusio kur kas efektyvesniais mumijų gamybos instrumentais – fabriku, laboratorija ir kompiuteriu. Aš sakau: keista, kad didžiausią siaubą man kelia gyvybė, kad labiausiai aš bijausi gyvybės principo – į dalis neskaidomo gyvybės krešulio individualumo, jo neskaidrumo, kietumo, priešinimosi bet kokiai pastangai „praėti pro jį kiaurai“. Patiriama tik tai, kas individualu, o pats patyrimas yra dviejų absoliučių individų susitikimas ar susidūrimas, visada skaudus ir pavojingas ir vienam, ir kitam. Juk mano kaip kūniškojo individo, kaip į jušumo krešulį sutelkto gyvūno gyvybei mirtiną pavojų kelia Kito, kaip absoliutaus nežmogiškumo individualaus telkinio, taip pat ir Kito, kaip absoliutaus nežmogiškumo individualaus telkinio mano paties absoliutaus žmogiškumo centre, šaknyse, pamate, šešėlyje ir tamsoje, gyvybė – lekiantis akmuo, skriejanti strėlė, iš kažkur į mano kūną įsismelkusi sarkoma, deginanti Saulė, gyvatė, vandens verpetas, arabas, adata, plėšrūnas ir visų pirma „mano artimas“. Aš juk nebijau lavono, o jeigu jo ir bijau, tai tik todėl, kad nežinau, ar tai išties lavonas, ar jame iš tikrųjų nebėra pasislėpusios – nes gyvybė visada kruopščiai slepiasi („Gimtis mėgsta slėptis“, – sako Herakleitas), todėl ir pasirodo tik bekalbiam patyrimui – gyvybės gyvatės. Taigi tik gyvybė kelia grėsmę gyvybei; tik gyvybės disko centre atsimerkia ir dėbso į mane juoda mirties akis. Tai žino Herakleitas – deja, tik jis – tariantis, kad gyvybė ir mirtis yra viena ir tas pat, taigi, kad tik gyvybė mirtinga ir mirtinai pavojinga, nes – savo ruožtu – tik lavonai nemirtingi; kaip tik dėl gyvybės centre glūdinčios mirties patyrimas, kaip sandūra su gyvybės gurvoliu, man kelia didžiausią siaubą, todėl aš stengiuosi kaip

įmanydamas nuo jo pabėgti, o dažniausiai – gyvą patyrimo „objektą“ stengdamasis padaryti nekenksmingą, jį paversti mumija, falsimuliakru, taigi būtent „objektu“, pagamintu mano paties iš vienintelės man paklūstančios žaliavos – kalbos daiktų, savo lavoniškumu užkrečiančių ir nežmogiškumo telkinius, gyvybės šaltinius, irgi paverčiamus instrumentinių manipuliacijų žaliava bei objektu. Šitaip aš ne tik mumifikuoju patyrimo „objektą“, bet, savaime suprantama, padarau nekenksmingą – ir šitaip sunaikinu – patį patyrimą, paverdamas jį „pažinimu“, „tikėjimu“, „mąstymu“ arba tuo, ką, pavyzdžiui, Kantas vadina *Erfahrung* – fabriku, kuriame nežmogiškumo krešuliais perdirbami į „reiškinius“, „objektus“, t. y. į mašinas, mumijas ar lavonus, pavaldžius vadinamiesiems gamtos dėsniams (kalbos imperatyvams), su nežmogiškumo krešuliu įeinantiems į santykį, primenantį (ar tiesiog tą patį) giljotinos peilio santykį su giljotinuojama auka: pasibaigus šiam santykiui vietoje gyvo individo lieka grynasis Kapitalas – *caput mortuum*.

* * *

Dabar aišku, kodėl patyrimą ir net pastangas jį apmąstyti ir Rytų išmintyje, ir Vakarų metafizikoje ištiko ironiškas likimas: patyrimo buvo vengiama visais būdais, o tai, kas (dėl hoministinio naivumo) buvo, yra ir bus vadinama patyrimu – netgi „aukščiausiuoju“ – tebuvo, tėra ir tebus tikrojo patyrimo karikatūra ar veikia patyrimo, kaip mano kaip štai šito individo sandūros su štai šito daikto-šiapus-Horizonto nežmogiškąja Žeme priešybė – instrumentinis santykis su anapus Horizonto, antjusliniame Danguje sklindančiais kalbos daiktais, su falsimuliakrų spiečiais. Tačiau! Taip, šioje vietoje netikėtai iškyla dar vienas, ko gero, pats lemtingiausias „tačiau“. Tačiau kad ir kokį siaubą mirtingajam keltų patyrimas, kad ir kaip paniškai jis bėgtų nuo patyrimo ir emigruotų iš patyrimo teritorijos, patyrimas galų gale pasirodo esąs absoliučiai būtinas šitai drebančiai būtybei, ir būtinas ne todėl, kad galiausiai

nuo patyrimo pabėgti apskritai neįmanoma, nes patyrimo pragaro lemta išvengti tik mumijoms, angelams, kompiuteriams ir internautams, o – ir visų pirmiausia – todėl, kad patyrimas, ir tik patyrimas, mirtingajam dovanoja tai, kas labai miglotai vadinama Tikrove; tai gi, tik patyrimas dovanoja Tikrovės intensyvumą, o kartu – kaip šio intensyvumo padarinius ar tiesiog apraiškas – ir vadinamąją gyvenimo pilnatvę, gyvenimo prasmę, džiaugsmą, drąsą, laisvę, orumą, išdidumą, taurią atstumo intuiciją, panieką mirčiai, trumpai tariant, visa tai, ką graikai – unikali, nepranokta ir nepranokstama tauta, savo geriausių mirtingųjų lūpomis, vienintelį kartą žmonijos chronotopijoje, patyrimą paskelbusi savos rūšies metafizine alfa ir omega, – vadina gerais ir net pačiais geriausiais dalykais. Išskyrus patyrimą, nėra jokio kito būdo susitikti su Tikrove, ir šiuo požiūriu patyrimo negali pakeisti nei pažinimas, nei mąstymas, nei tikėjimas, nei mistiniai nušvitimai, nei aiškiaregių vizijos, nei narkotikai, nei aštrūs pojūčiai, nei vadinamoji praktika, nei isteriška gamyba, trumpai tariant – joks instrumentinis santykis, nesvarbu kaip jis būtų padaromas – rankomis ar kalba. Prarasdamas patyrimą arba jo vengdamas, mirtingasis praranda pačią Tikrovę, krenta į tuštumą, beprasmybę ir anesteziją, todėl tampa Niekio įkaitu, savo efemerišką egzistenciją, praradusią pagrindą ir centrą, galinčiu kompensuoti tik nihilistiniu naikinimu – besaikiu vartojimu, obsesine gamyba, maniakiška kūryba, isterišku judrumu, beviltiškomis pastangomis kartą ir visiems laikams peržengti Horizontą ir virsti kosminiu nomadu, valkata, infantilu turistu, neįtikėtinai naiviai manančiu, kad anapus Horizonto jis suras kažką, ko nesama šiapus, o iš tikrųjų tik sunaikinančiu Tikrovės likučius ir ten, kur jis pasmerktas būti – čiadabartiškajame Žemės lopinėlyje, kur tarpsta artimi daiktai ir artimi mirtingieji. Patyrimo stokos sukeltą Tikrovės stoką, mirtingasis bando įveikti falsimuliuodamas likimo lemtą savo žemiškąją būklę ir padedamas įvairiausių technologijų stengiasi virsti nežmogiška būtybe, tiksliau pasakius, nebūtybe – ameba, gyvūnu, statula, kostiumu, antpečiais, futliaru,

summa summarum – kokia nors mašina, kuri juk irgi yra tik lavonas, tik dirbtinis, ir kuri, be jokios abejonės, turi bent jau vieną nelygtamą privalumą prieš gyvą būtybę: ji negali įeiti į patiriantį santykį su tuo, kas nėra ji pati, ir priversta tenkintis vien nihilistiniu instrumentiniu santykiu ar veikiau solipsistiniu celibatu; be to, mašina ne tik stokoja galimybės patirti Kitą kaip Kitą, bet ir puikiausiai gali be jo apsieiti, tenkindamasi instrumentine programa, labiausiai ir gundančia patyrimą praradusį žmogų, vienintelę paguodą, pagrindą ir Tikrovės falsimuliakrus galinti rasti vien programuotoje mašininėje monotonijoje, dažnai net vadinamoje laime. Išties: mašina laiminga, nes jai nereikia ko nors tokio, kas būtų ne ji pati, ir pirmiausia nereikia patyrimo, kuris, šiaip ar taip, visada skausmingas, nes tik patyrimas, ir niekas kitas, suardo bet kokią programą paprasčiausiai todėl, kad sunaikina kalbą – vienintelę bet kokios programos terpę, jos sklaidos bei duoties būdą.

Tačiau kad ir kaip stengtųsi, žmogus negali tapti mašina, kad ir kaip vengtų patyrimo, galiausiai vis tiek negali jo išvengti, kad ir kokias tobulas gyvenimo programas kurtų ir netgi gyventų pagal programą, anksčiau ar vėliau vienos ar kitos situacijos yra bloškiamas į patyrimo sūkurį, o patyrimas, be kita ko, yra toji galybė, kuri sunaikina bet kokią programą ar bent jau verčia pakoreguoti anksčiau susidarytą programą ir programuotą egzistenciją – konformistinę rutiną. Kita vertus, jei tik patyrimas leidžia mirtingajam susitikti su Tikrove, netgi labiausiai programuotos egzistencijos gelmėse glūdi nenumaldomas patyrimo ilgesys, išreiškiantis Tikrovės intensyvumo geismą, o šiuo požiūriu patyrimas yra gyvybiškai būtinas, lygiai kaip ir priešingas egzistencinis polius – patyrimo baimė ir geismas nuo jo pabėgti. Taip išryškėja unikaliausias žmogaus žemiškojo būvio bruožas ir pamatinis paradoksas: mirtingasis bijosi patyrimo ir per tūkstantmečius gaminasį tūkstančius technologi-

jų, padedančių – ar turinčių padėti – jam nuo patyrimo pabėgti ar pasislėpti savotiškoje kriauklėje, dėkle, šarvuose ar kokone, apsaugojančiame nuo patyrimo skausmo ir siaubo, bet sykiu, geisdamas Tikrovės intensyvumo, vadinamo tūkstančiais vardų: prasme, tiesa, gėriu, grožiu, laime, Dievu, kultūra, meile, „tikru gyvenimu“, pinigais, turtu, socializmu, gerove ir taip *ad infinitum*, tiesiog priverstas ilgėtis patyrimo ir veržtis į patyrimo teritoriją taip pat godžiai ir agresyviai, kaip ir stengdamasis nuo jo pabėgti. Štai toji absurdiška egzistencinė antinomija: patyrimas man kelia siaubą, bet aš be jo negaliu gyventi, nes gyvenimas be patyrimo prilįgsta lavono ar mašinos negyvenimui. Šitokia metafizinio alpinisto būklė: bijausi, bet vis tiek veržiuosi į kybojimą virš bedugnės. Man gyvybiškai reikalingas patyrimas, bet norėčiau tokio patyrimo, kuriame nebeliktų to, iš ko kyla patyrimo keliamas siaubas ir skausmas: nežmogiškumo tamsos, Juslinės Transcendencijos atšiaurumo, visiškai Kito žiaurumo ir jo keliamos grėsmės mano vitalinei egzistencijai. Geisčiau patirti, išsaugodamas visą patyrimo duodamą pelną (Tikrovės intensyvumą), bet išvengdamas visų patyrimo nulemtų nuostolių. Trumpai tariant: geisčiau patirti, bet sykiu dykai gauti tai, už ką neretai reikia mokėti viskuo, net pačia gyvybe. Savaiame suprantama, šis paradoksas neišsprendžiamas, tačiau... tačiau, galimas daiktas, visa, ką mes vadiname žmogaus istorija, kultūra, technologijomis, religijomis, mokslais, menais, metafizikomis, tėra tik beviltiškos, nuolat atsinaujinančios pastangos išspręsti šį paradoksą, bet sykiu nepranokstamo žmogaus naivumo ir nuolat trunkančio, vis atsinaujinančio pralaimėjimo dokumentai. Juk esama tik vieno būdo bent jau tariamai pašalinti absoliutų patyrimo paradoksą: patyrimą, kaip grynąjį santykį su Žeme šiaupus Horizontalo, pakeisti instrumentiniu santykiu su Dangumi anapus Horizontalo, kitaip tariant, tikrąjį patyrimą kaip skausmingą sandūrą su Juslinę Transcendenciją įvietinančio Daikto Žeme pakeisti dirbtiniu patyrimu kaip neskausmingu susitikimu su instrumentinę pseudotranscendenciją (Husserlio žodžiais – imanentinę

transcendenciją) įvietinančiu daikto Dangumi arba tiesiog *kalbos daiktu*. Glaustai: likimišką arba natūralų patyrimą pakeisti dirbtiniu patyrimu arba pseudopatyrimu. Dar glausčiau: patiriamą daiktą pakeisti (ne)patiriamu žodžiu. Ir visai paprastai: simuliuoti patyrimą, obsesiškai kuriant tikrojo patyrimo ir patiriamo daikto falsimuliacrus – *kūrinius*. Ir štai aš matau, kaip nuo niekada nebuvusios ir visada esančios žmogaus pradžios akimirkos prasideda ir jau niekada nesibaigia obsesiškas tikrojo patyrimo simuliacija arba patyrimo – tiek patyrimo „objekto“, tiek patyrimo „subjekto“ – gamyba, galiausiai virtusi totalinės gamybos imperatyvu ir naivia pretenzija patirti Viską iškart, pasigaminus „Visko“ falsimuliacrą. Patyrimo ir patyrimo „objekto“ gamyba prasideda nuo tos akimirkos, kai žmogus, be pirmojo juslinio instrumento, nedelsdamas pasigamina antjuslinį ar veikiau pseudojuslinį instrumentą – Stabą. Kirvuką jis gamina iš akmens, o Stabą – iš kalbos, kuri ir tampa pagrindine – bet ne vienintele – dirbtinio patyrimo „objekto“ žaliava, antrąją „materiją“, dubliuojančia pirmąją, nežmogiškąją „materiją“, tampančia instrumentinio antpuolio objektu – kūno maistu. Būtent kalba tampa patyrimo simuliacijos žaliava, sielos maistu: dirbtinis patyrimas pirmiausia gaminamas iš kalbos; tiksliau pasakius, bet koks kalbinis santykis su tuo, kas – kaip atrodo – nėra kalba, ir laikoma patyrimu *par excellence*. Na, o tokiu dirbtinio patyrimo arba pseudopatyrimo „objektu“ neišvengiamai tampa kalbos krešuliai arba kalbos stabai. Tiesą sakant, visi buvę, esami ir būsimi stabai gali būti pagaminti tik iš kalbos, nes – dar sykį pabrėžiu – kalba yra vienintelė dirbtinio patyrimo terpė ir vienintelė dirbtinio patyrimo objekto žaliava. Todėl pasakyti įkandin Aristotelio, kad žmogus yra kalbanti būtybė, yra tas pat, kas pasakyti, kad žmogus yra stambeldys ir kitoks būti negali. Žodis gyvena tik kaip Stabas. Kalbanti būtybė pasmerkta vergauti savo metafiziniam centrui – kalbos stabams.

* * *

Kai tik tai supranti, atsiveria stulbinamas reginys: patyrimo geismas ir sykiu jo baimė, stumianti mirtingąjį į dirbtinio patyrimo teritoriją, išskleidžia nuostabų spektaklį, Hegelio pavadintą *Weltgeschichte* ir išsiskleidžiantį kaip vis intensyvėjanti ir ekstensyvėjanti patyrimo mašinų ir paties patyrimo gamyba, Marxo pavadinta (patyrimo) gamybos priemonių gamyba, pavaldi elementariai tačiau absurdiškai matricai: gaminiu patyrimo objektą, gaminantį patyrimą, gaminantį patyrimo objektą, gaminantį patyrimą ir taip toliau į nuobodžiąją begalybę: tokią nuobodžią, kad ji stumia į visišką nevilį, kurios vardas Totalinė Gamyba ir kurios formulė tokia: gamyba gamina gaminį, gaminantį gamybą, gaminančią gaminį, gaminantį gamybą... Šis absurdiškas spektaklis iškilmingai vadinamas *pažanga*, arba *progresu*. Štai apytikriai šio spektaklio kontūrai: pirmąją dirbtinio patyrimo gamybos mašiną, nesuskaičiuojamų tipų, stilių, variantų *religiją*, lydimą irgi nesuskaičiuojamų dirbtinės transcendencijos gamybos praktikų – kultų, ceremonijų, haliucino-genų, magiškų ritualų, kolektyvinės ar kvaziindividualios hipnozės seansų, iniciacijų, šamanizmo, virtualiosios savinaikos orgijų, perima, išplečia, papildo ir sustiprina vadinamosios pasaulinės religijos, pasitelkiančios unikalų išradimą, tapusį pavyzdine dirbtinės tikrovės, dirbtinės transcendencijos ir dirbtinio patyrimo mašina, – *Knygą*, savo ruožtu privertusią sukurti papildomas patyrimo mašinas – meną, metafiziką, mokslus; trumpai ir apytikriai tariant, visa, kas dabar labai neapibrėžtai vadinama kultūra, savo ruožtu pereinančia į Totalinės Gamybos Mašiną, vienu metu atliekančią ir religijos, ir meno, ir metafizikos, ir mokslo funkcijas, todėl sintetinančią iki tol atsiskyrusias ir netgi priešiškas viena kitai instrumentinės praktikos sritis – vadinamąją „dvasinę“ ir vadinamąją „medžiaginę“. Na, o mes patys – „postmodernistai“ – esame tame *Weltgeschichte* slinkties taške, kai dirbtinės tikrovės, dirbtinės transcendencijos ir – tai svarbiausia – dirbtinio patyrimo gamybos mašina pradeda apim-

ti ne tik visą pavienio mirtingojo gyvenimą, bet ir visą rūšies egzistenciją, bloškiamą į Kosminės Mašinos krumpliaračius, dabar labai iškilmingai vadinamus Globalizacijos procesu, o ne taip iškilmingai ar net patyliukais – *Totalitarizmu*. Visa, kas kaip nors „yra“ ar kaip nors duota, – o vienintelis bet kokio esinio duoties būdas yra juslinis, vadinasi, bent jau minimaliai nulemtas Juslinės Transcendencijos ir dalyvaujantis patyrimo vyksme, – turi būti pagaminta. Toks yra totalinės gamybos imperatyvas, nukreiptas į milenarinę tikslą – Totalitarizmą. Šitaip dirbtinio patyrimo gamyba iš santykinai izoliuotų šventumo, šventyklos, meno kūrinio, šventojo rašto, bažnyčios, muziejaus, ceremonijos teritorijų persikelia į totalinę laboratorijos, fabriko, megalopolio, prekybos centro, kompiuterio, televizoriaus ir – svarbiausia – Ekranų teritoriją, tuo pačiu judesiu totalizuodama dirbtinį patyrimą, bet sykiu mirtingąjį išstremdama iš tikrojo patyrimo teritorijos – Platono olos, kosmopolio, štai šito nežmogiškojo daikto ir apskritai iš absoliutaus nežmogiškumo Žemės – graikų kadaise vadintos *physis* ir *physei onta* – vienintelio autentiškojo patyrimo „objekto“ ir vienintelės tokio patyrimo galimybės sąlygos ir galutinai įtvirtindama dirbtinio patyrimo analitiko, apaštalo ir trubadūro Kanto totalitarinį imperatyvą, suformuluotą totalinės gamybos evangelijoje, pavadintoje „Grynojo proto kritika“: patyrimo galimybės sąlygos kartu yra patyrimo objektų (t. y. jų gamybos – A. Š.) galimybės sąlygos.

* * *

Dabar pats laikas ištarti sokratiškąjį – ironiškąjį – *Bet!* Jei patyrimu galima laikyti tik – ir tik – štai šito mirtingojo susitikimą su Juslinės Transcendencijos fenomenu, įsišaknijusiu šiapus Horizonto tarpstančios Žemės lopinėlyje, kalbos figūra „dirbtinis patyrimas“ pasirodo esanti visiškai absurdiška, nes patyrimo apskritai neįmanoma pagaminti – paprasčiausiai todėl, kad tikrasis ir vienintelis patyrimo „objektas“ – transcendentinio juslinio bekalbio

daikto tikrovė – nepagaminamas iš principo, nes transcendencija pagal apibrėžimą yra ne tik tai, kas nepagaminama, bet netgi daugiau – tai, kas gyvena ir pasirodo anapus bet kokio instrumentinio santykio, ir gaminančio, ir vartojančio. Ši mintis taps aiškesnė, jei aš tarsi taip: žmogus negali pagaminti absoliutaus nežmogiškumo (lygiai kaip jis negali jo *pažinti*), nors gali atsidurti jo akivaizdoje jį patirdamas, o kadangi būtent patyrimas yra vienintelis būdas įeiti į susitikimą su fatališkai nepagaminamu absoliučiu nežmogiškumu, „dirbtinio patyrimo“ sąvoka pasirodo esanti irgi absurdiška. Pasakyme paprastai: dirbtinis patyrimas neįmanomas, nes neįmanoma pagaminti nei patyrimo „objekto“, Absoliučios Transcendencijos, nei paties patyrimo. Tai kas gi pagaminama? Akivaizdu: pagaminama pseudotranscendencija ir pseudopatyrimas, ne tik neatveriantis intensyviausios tikrovės ir tikrovės intensyvumo, bet visai priešingai – fatališkai izoliuojantis mirtingąjį nuo tikrovės ir bloškiantis jį į vis baisingesnę tuštumą, anesteziją, beprasmybę, niekybę, baimę, nevilį ir metafizinę depresiją. Ir: kuo daugiau totalinės gamybos, kuo labiau įsigali totalitarizmas, tuo labiau nutolstama nuo patyrimo, tuo atkakliau slepiasi transcendencija ir tikrovė, tuo žiauresnis pseudotranscendencijos simuliakrų teroras, tuo labiau plečiasi negyvybės dykuma, tuo problemiškesnė žmogaus egzistencinė būklė šioje totalinės gamybos nuniokotoje planetoje. O turėdami galvoje akivaizdžią tendenciją siaurinti patyrimo kaip bekalbio santykio su nežmogišku daiktu Žemės teritoriją ir be saiko plėsti instrumentinio santykio metafizinę erdvę, kalbos daiktų vektoriais nusidriekiančią į anapushorizontiškojo Dangaus begalybę bei tuštumą, bumerango kreive sugrįžtančią šiapus Horizonto, tarsi metafizinių skėrių debesis, nusėdančią ant žaliųjų Žemės laukų ir juos paverčiančią negyvų kristalų – *kūnu tapusio žodžio* – peizažu, galime tarti – jei tik esame pakankamai drąsūs, laisvi, ironiški, aiškiai matantys Sokrato ainiai – kad visa ši paniškos emigracijos iš patyrimo lauko fantasmagorija tėra Žmogaus pralaimėjimo, Žmogaus egzistencinio ban-

kroto spektaklis, verčiantis peržiūrėti krikščioniškojo-technologinio-istoristinio-globalistinio gigantizmo matricą, iki šiol terorizuojančią mūsų sielas, ir ramiai pasakyti: obsesiškas dirbtinio patyrimo mašinų išradinėjimas ir gamyba – štai ir visa *Weltgeschichte*; įnirtinga vis naujų ir vis pavojingesnių dirbtinio patyrimo objektų – STABŲ – gamyba – štai ir visa istorijos „prasmė“; pagamintų stabų, dažniausiai kruvinų, eisena – štai visos mūsų kultūros ir civilizacijos alfa ir omega. Paniškas bėgimas nuo bekalbio sąlyčio su nežmogiškumu, o tai reiškia – bėgimas nuo patyrimo: štai kas valdo pamatinę mirtingojo laikyseną šioje planetoje, kurios vardas *Žemė*, jau pats savaime ragina sugrįžti į vienintelę patyrimo teritoriją, į Platono olą, į šiaurės pusės Horizontalo tarpstančią mirtingųjų ir bekalbių nežmogiškųjų daiktų bendruomenę, paties bekalbio susitikimo su nežmogiškumu apsaugotą nuo savižudiškų globalistinių haliucinacijų.

Kantiškoji patyrimo samprata

1. Mąstytojas, kad ir koks jis būtų didis, negali numatyti ne tik savo idėjų likimo ateityje, bet labai miglotai įsivaizduoja tų pačių idėjų vietą praeities intelektualiniame panteone. Kantas – ne išimtis. Pats jis manė, kad jo „kopernikinį perversmą“ filosofijoje išreiškia tezė: „objektai turi prisiderinti prie mūsų pažinimo“ (*die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten – Kritik der reinen Vernunft*, Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig, 1979, p. 22). Bet iš tikrųjų nuo šios intuicijos prasideda ne tik naujųjų amžių racionalistinė filosofija, Descartes'o lūpomis paskelbusi, kad bet kokio egzistavimo pamatinė sąlyga ir pagrindas yra pažįstantis mąstymas (*cogito ergo sum*), bet savaip ir visa Vakarų metafizika, klusniai skleidusi pamatinę Platono intuiciją: jusliniai daiktai egzistuoja tik tiek, kiek jie dalyvauja idėjose, vadinasi, nežmogiškojo daikto egzistenciją lemia jo mąstoma ir tik mąstoma esmė kaip grynoji visuotinybė. O tai tas pat, ką teigia Kantas.

2. Mano galva, tikrai kopernikiškąjį perversmą Kantas padaro kitu savo minties judesiu: pirmą kartą Vakarų metafizikoje įtvirtindamas nelygstamą juslinio patyrimo svarbą tikrovei pažinti ir jusliškai susaistyto patyrimo pirmumą grynojo protavimo atžvilgiu. Palyginti ramiai Vakarų metafizikos – nuo Parmenido iki Hume'o ir Leibnizo – slinktį Kantas perlaužia tokia teze: „Vadinasi, joks pažinimas laiko atžvilgiu nėra pirmesnis už patyrimą ir kiekvienas pažinimas juo prasideda“ (*Der Zeit nach, geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fangt alle an* – *ibid.*, p. 45). Tik juslinis patyrimas turi transcendentinį šaltinį, todėl tik patyrimas yra būtina (nors ir nepakankama) žmogaus atvirumo patiems daiktams (tokį atvirumą Kantas ir vadina pažinimu), Tikrovei *par excellence*, galimybės sąlyga – štai šios Kanto tezės tikroji

prasmė. Visos ikikantiškosios filosofijos pamatas buvo atvira arba slapta *panieka* juslėms ir jusliniam patyrimui. Net anglų empiristai, Viduramžių nominalistų įpėdiniai Locke'as, Hume'as, Berkeley's, pripažindami juslinės pagavos akivaizdumą, šios pagavos ne tik nelaiko pačių daiktų patyrimu, bet ją traktuoja kaip sąmonės gaminių, neatveriantį jokios tikrovės anapus juslinių duočių. Kaip tik šia panieka juslėms pagrįstas Hume'o skepticizmas, Berkeley'o solipšizmas ir Locke'o „antrinių kokybių“ iliuziškumo doktrina. Visoje ikikantiškoje metafizikoje esama tik vieno mąstytojo, pripažinusio juslinio patyrimo nelygstamą svarbą ir pirmumą grynojo protavimo atžvilgiu. Tai Herakleitas, išsitaręs taip: „Ką matau, girdžiu, *patiriu* (išskirta cituojant – A. Š.), tam aš teikiu pirmenybę“. Šiuo požiūriu Kantas – jaunesnysis Herakleito brolis.

3. Tačiau, deja, pats Kantas neįstengia atsispirti tūkstantmetės tradicijos galybei ir savąjį perversmą nuvesti iki loginės ir dalykinės baigties: kaire ranka jis atima tai, ką dovanoja dešine. Jeigu Kanto tezė apie nelygstamą juslinio patyrimo svarbą laikysime intelektualine revoliucija, tai antrąjį Kanto žingsnį – juslinio patyrimo *esmės* interpretaciją – turėsime laikyti intelektualine kontrrevoliucija, restauravusia tradicinės (ikikantiškosios) metafizikos status – sudievinas grynojo proto abstrakcijas. Juk kantiškąją patyrimo sampratą išreiškia įžymioji tezė, esanti lemtingame *Grynojo proto kritikos* skyriuje, pavadintame taip: „Von dem oberstem Grundsatzte aller synthetischen Urteile“. Štai tas „oberste Grundsatz“: „patyrimo apskritai galimybės sąlygos kartu yra patyrimo objektų galimybės sąlygos“ („die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ (ibid., p. 254). Tai reiškia, kad patyrimo objektas konstruojamas intelekto, o patyrimas *savaime* neatveria jokio *transcendentinio* objekto. Iš tikrųjų, Kantas tvirtina, kad juslinis patyrimas nepagauna „daikto savaime“ (*Ding an sich*), taigi žmogaus neatveda į susitikimą su kokia nors subjekto atžvilgiu transcendentiška tikrove. Va-

dinasi, Kanto „oberste Grundsatz“ tėra Parmenido tezės – tas pats yra pagava ir tai, kas pagaunama (*dasselbe ist Begriff und das was zu begreifen ist*) – variantas. Pati tikrovė nepatiriama, o gali būti tik mąstoma: vienintelė tikrovės vieta – kalba. Lygiai tą patį sako ne tik Parmenidas, bet ir Platonas, ir Aristotelis, ir Augustinas, ir Tomas, ir Descartes’as, ir Leibnizas, ir Berkeley’s, ir net Hume’as. Jei juslinis patyrimas duoda tik „reiškinį“, bet neatveria daikto savaime, tada praranda prasmę pati *patyrimo* – pagal apibrėžimą, turinčio atverti tai, kas transcendentiška patyrimo subjekto atžvilgiu, – sąvoka. Patyrimas atveda žmogų į sąlytį su fantomu, o pati tikrovė duota tik intelektui (*Verstand*) arba protui (*Vernunft*) – tokia Kanto išvada. Šitaip Kantas išsižada savo „kopernikiškojo perversmo“ ir sugrįžta į tradicinės metafizikos vagą.

4. Kodėl Kantas taip lemtingai klysta, pratęsdamas tūkstantmetę metafizinės klaidos istoriją – panieką jusliniam patyrimui? Mano galva, pagrindinė priežastis – Kanto gnoseologinis fundamentalizmas arba savos rūšies technomokslinė religija. Kantas fetišizuoja tik vieną juslinės patirties tipą – *dirbtinę* patirtį, pagaminamą technomokslinio eksperimento terpėje. Juslinį patyrimą Kantas visai klaidingai suspaudžia tik į technomokslinį eksperimentą, išties *pagaminantį* savo objektą, bet kaip tik todėl visai nepagrįstai ignoroja nemokslinį arba ikimokslinį juslinį patyrimą, kurio teritorija begalinė – tai visa, į jokių technomokslinės kalbos modelių nesuspaudžiama akivaizdžiai atsiveriančio juslinio pasaulio įvairovė, netarpiškai pagaunama juslinė Tikrovė, nei savo metafiziniu rangu, nei savo intensyvumu, nei savo praktine reikšme, nei savo „tiesa“ nė per nago juodymą nenusileidžianti technomokslinio eksperimento duotims. Maža to: technomokslinis eksperimentinis patyrimas tėra labai mažas, nykstamai menkas, periferinis totalinio juslinio patyrimo segmentas, tik *vienas* iš nesuskaičiuojamų gyvojo juslinio patyrimo tipų: šitokio redukuoto patyrimo provaizdis – juslinės duotys ekrane arba prietaiso skydelyje. Juslinį patyrimą redukuoti

tik į technomokslinį eksperimentą, – o taip ir daro Kantas, – reiškia beviltiškai supaprastinti, susiaurinti ar net suprimityvinti tikrojo juslinio patyrimo teritoriją ir šitaip sunaikinti patį patyrimą. Technomokslinis eksperimentas – tai totalinio juslinio patyrimo Prokrusto lova. Pridursiu, kad ir kantiškasis, ir technomokslinis juslinio patyrimo redukavimas į skurdų techninio eksperimento modelį tik pratęsia Vakarų metafizikos, iš pat pradžių (Parmenido paradigma) orientuotos į *dirbtinį patyrimą*, arba į *dirbtinę duotį*, klaidą. Tikra yra tai, kas sukurta žmogaus intelekto, – štai pamatinė Vakarų metafizikos tezė, kurią naiviai perima modernusis technomokslas, o įkandina jo – ir Kantas.

5. Didieji klysta didingai. Jų klaida nėra tik jų asmeninė klaida; ne, tai visuotinis prietaras, tapęs asmenine idiosinkrazija. Kanto idiosinkrazija tėra Parmenido, Platono, Galilėjaus ir Newtono, t. y. metafizinio-technomokslinio redukcionizmo – paniekos normaliam jusliniam patyrimui, ir „eksperimentinės“ idiosinkrazijos variantas, o sykiu antropomorfinio ir antropocentrinio naivumo dokumentas. Žmogiškumas „aukščiau“ už nežmogiškumą, dirbtinumas „geresnis“ už natūralumą, tai, kas pagaminta, „tikriau“ už tai, kas nepagaminata, – štai pamatinis šio dokumento turinys. Kaip sunku įveikti šią idiosinkraziją – panieką jusliniam patyrimui, rodo tas faktas, kad, be Herakleito, atsilaikyti prieš „eksperimentinio“ redukcionizmo pagundą pavyko tik dar vienam didžiam Vakarų mąstytojui. Tai Goethe, savo spalvų teorija parodęs, kad tikrasis juslinis patyrimas, atitinkantis „patį daiktą“, negali ir neturi būti redukuotas į skurdų, naivų ir realią, „paties fenomeno“ diktuojamą, situaciją visiškai iškreipiantį „eksperimentinį“ pseudopatyrimą, Parmenido, Platono, Descartes'o, Galilėjaus, Newtono ir, žinoma, Kanto (nors ne tik jų) pastangomis paverstą *pavyzdiniu* ir net vieninteliu tikru patyrimo modeliu. Mano galva, Goethe – o ne Newtonas ir Kantas – be išlygų teisus. Manyti, kad „tikrasis“ patyrimas įmanomas tik *laboratorijoje* ar tik pasitelkiant *prietaisą* (pavyzdžiui, Bibliją, ostiją, teleskopą,

skalpelį, mikroskopą ar kompiuterį), yra daugiau negu naivu, o gal net pavojinga.

6. Ar ne laikas apriboti technomokslo pretenzijas į „tikrojo“ patyrimo monopolį? Ar ne laikas pagaliau aiškiai suprasti Vakarų metafizikos, technomokslo, Newtono ir Kanto (lygiai kaip ir pokantiškosios epochos mąstytojų – Hegelio, Marxo, Nietzsche’s, Heideggerio) klaidą ir labai rimtai permąstyti neįkainojamą Goethe’s pamoką: tikrojo jauslinio patyrimo laukas – visas akivaizdžiai (be „eksperimento“ akinių) regimas, tiesiogiai (be „eksperimento“ ausinių) girdimas, tiesiogiai (be „eksperimento“ dujokaukės) uodžiamas, tiesiogiai (be „eksperimento“ sensorių) lytamas ir tiesiogiai (be „eksperimento“ genetiškai modifikuoto skonio) ragaujamas čia-pasaulis, atveriantis begalinę *kokybinę* jauslumo įvairovę, neredukuojamą į jokiais *kiekybines* duotis.

Kultūros pirmavaizdžiai

Mano apmąstymų tema bus tai, kas labai neapibrėžtai vadinama kultūra. Bet koks apmąstymas turi smelktis į apmąstomo dalyko esmę. Paprastai tariama, kad apmąstomas dalykas ir, savaime suprantama, jo esmė, esti anapus šitą dalyką nusakančių žodžių, pačiame pasaulyje arba bekalbiuose daiktuose – pakanka praplėsti kalbos skraistę arba sudaužyti kalbos ekraną, atsidurti esmės akivaizdoje ir pamatyti pačią esmę, estinčią kažkur anapus kalbos. Tačiau yra situacijų, kai tiesioginis perėjimas nuo kalbos prie bekalbio daikto ar prie bekalbės esmės tampa labai keblus, jeigu išvis įmanomas. Tai tokios situacijos, kurias galima pavadinti kalbos pertekliaus situacijomis, kai kalbos tiek daug, kad smelkdamiesi prie bekalbės esmės pasiekiamo ne patį bekalbį daiktą, o tik jo kalbinį kokoną, ne tik neparodantį, koks tas bekalbis daiktas savaime, bet netgi priešingai, vietoje paties daikto atveriantį tik kalbos fantomą. Esmė gali būti tik pamatyta kaip bekalbė esmė, tačiau kalba kaip tik ir neleidžia *matyti* paties daikto, priversdama tik *mąstyti* to daikto mitinį kokoną, be paliovos gausindama kalbą ir šitaip vis tolindama mano bekalbę akį nuo paties daikto esminio branduolio. Tikriausiai galima spėti, kad dabartinę kiekvieno iš mūsų ir net paties pasaulio, kuriame gyvename, situaciją ramiai (nors ir su nerimu) galėtume apibūdinti kaip katastrofiško anonimiškos kalbos pertekliaus būklę. Man atrodo, kad būtent anonimiškos kalbos perteklius (beje, sukeltantis individo bekalbystę ir masiškai plintančią bešnekystės – „Vau!“ sindromo – epidemiją) sudaro vadinamojo postmodernizmo bekalbį branduolį ir lemia jo periferinę problematiką, vadinamą, pavyzdžiui, simuliaciniu ar simuliacrų viešpatavimu. Šitoks anoniminės kalbos perteklius, paprastai vadinamas informacijos srautu, tarsi lava iš vulkano kraterio įsiveržiančiu į mūsų pasaulį, ir tūkstan-

čiais Ekranų – kad ir kaip jie būtų vadinami: knygomis, laikraščiais, dokumentais, žiniomis, televizoriais, kompiuteriais ar mobiliaisiais telefonais, – štai šitą konkretų mirtingąjį taip patikimai atskiria nuo paties bekalbio daikto ir taip paralyžiuoja galimybę matyti bekalbę esmę, kad visą mirtingojo horizontą galiausiai užpildo kokio nors mito fantomai: žodžiai, nebeturintys jokio atitiktens anapus jų pačių elementarios duoties ir nebenurodantys į jokią konkretų transcendentinį daiktą. Antjuslinė ar veikiau kvazijuslinė visuotinybė užstoja ar net sunaikina juslinį individualumą. Deja, mažai kas žino, kaip sunku atsilaikyti prieš šį mastodontišką mirusios kalbos srautą – tikrų tikriausių mumijų antpuolį – ir jame nenuskęsti; mažai kas nujaučia, kaip sunku ar net visai neįmanoma šį srautą kaip nors suvaldyti, įsprausti į kokius nors aiškesnius kontūrus, suspausti į tokios apimties duotį, kuri bent apytikriai atitiktų mūsų mažą sielą, mūsų labai ribotas sugebėjimo patirti ir sugebėjimo suprasti galimybes. Nė vienas mūsų negali tapti nei antžmogiui, nei Dievu; baigtinė mano siela ir baigtinė man pasiekiamo patirtis lemia tai, kad, užliejami milžiniško informacijos vandenyno, turime dėti vis daugiau pastangų su juo kaip nors sulygti. O kaipgi mes tai darome? Dažniausiai griebiamės primityvaus ir net kvailo triuko: siekdami įsavinti ir įsielinti šią akimirką turimą informacijos porciją, žengiamo už jos ribų ir ieškome papildomos informacijos, tariamai galėsiančios paaiškinti ir padaryti suprantamesnę jau turimą „nepakankamą“ informaciją, taigi vieną informacijos telkinį bandome įsielinti griebdamiesi kito informacijos telkinio, paskui dar kito ir taip iki begalybės. Vieną informaciją aiškiname kita informacija, nuo vienos kalbos matricos peršokame prie kitos; informaciją aiškiname informacija, kalbą aiškiname kalba, žodį aiškiname kitu žodžiu, pakibusiu tuštumoje, kuri dabar vadinama virtualiąja arba *tariamąja* tikrove. O toji pseudotikrovė yra tariamoji būtent todėl, kad ji egzistuoja tik tariamybės, vadinasi, anoniminės kalbos būdu: tai savarankiška tapusios Kalbos-savaime pseudotikrovė, visa sudaryta iš niekieno

kalbos – esama ne tik niekieno žemės, bet ir niekieno kalbos – nesvarbu, ar tai būtų matematinių simbolių, ar poetinių metaforų, ar ideologinių klišių, ar pseudojuslinį pavidalą turinčių įvaizdžių kalba. Visiškai nebeaišku – ir kuo toliau, tuo labiau, – ar žodis „tikrovė“ šitokioje būklėje žymi tik kalbos tikrovę, ar priešingai – tikrovę, egzistuojančią ar turinčią egzistuoti anapus kalbos: kaip „zvonkės įvaizdį“ atskirti nuo „tikros“, anapus Ekranu tariamai egzistuojančios, Zvonkės? Kalbos pertekliaus būklėje vis labiau nusitrina skirtumas tarp kalbos duoties ir bekalbių daiktų duoties. Žodžiai-ženklai tampa vis tirštesni ir mums reikia dėti vis daugiau beviltiškų pastangų išismelkti į paties žodžio-ženklų bekalbius vidurius. Beje, dažniausiai mes net ir nesuproleminame paties žodžio-ženklų duoties būdo ir nekeliame tokio klausimo: ar tas ženklas yra tik nuoroda į kitą ženklą, ar jis vis dėlto ženklina kažką, kas apskritai esti anapus ženklų terpės. Garsusis Kanto klausimas dabar turi būti perreikštas taip: „Kokios yra zvonkės patyrimo galimybės sąlygos?“ Deja, niekieno kalbos pertekliaus būklėje žodis (ar kalbovaizdis) pirmiausia nurodo tik į kitą žodį, o ne į daiktą, estintį ne tik už *štai šito* žodžio, bet ir apskritai anapus kalbos terpės: žodis „zvonkė“ nurodo ne į gyvą žvėrelį anapus Ekranu, o tik į „myją“ arba į visą Ekranu išvaizdžių viešnamį. Mūsų kalba vis labiau tampa autoreferentiška, o todėl – solipsistinė ar net šizofreniška. Kalba vis labiau virsta žargonu, o juk bet koks žargonas yra daugiau ar mažiau šizofreniškas. Atrodo, kad jau esama atsiradusio unikalau hoministinio tipo, visiškai valdomo niekieno kalbos – žargonu vergo, šizofreniko, kažkodėl vadinamo „indigo vaiku“. Mes vis dažniau kalbame ne apie bekalbius daiktus, o tik apie kalbą ir vis dažniau mąstome patį mąstymą (koks patenkintas būtų Aristotelis!). Mums vis sunkiau prasibrauti anapus kalbos, nes, braudamiesi anapus jos, vėl išgirstame tik tuščią kalbos malūno dūzgimą. Kalba vis labiau virsta vienintele mūsų Transcendencija ir vieninteliu mūsų Visiškai Kitu. Taip patenkame į kalbos spąstus, iš kurių ištrūkti beveik neįmanoma, nes vienintelis būdas iš

jų ištrūkti paprastai yra irgi tik niekieno kalba: žargoną mes tikimės įveikti kitu žargonu.

Šitoks kalbos perteklius tampa ypač pavojingas, kai bandome apmąstyti tą reiškinį, kuris vadinamas kultūra. Keblumai prasideda nuo pat pirmųjų apmąstymo žingsnių. Pats akivaizdžiausias šių keblumų rodiklis – visiškas žodžio „kultūra“ neapibrėžtumas, net savotiškas jo palaidumas. Šiuo metu esama keleto šimtų kultūros esmės apibrėžimų ar apibūdinimų. Nėra jokios abejonės, kad visi jie yra teisingi, bet kaip tik todėl galima spėtis, kad lygiai taip pat visi jie yra vienodai ir neteisingi. O tai reiškia, kad bandymai nusakyti kultūros esmę mus išveda anapus tiesos–netiesos antinomijos. Manau, kad pastangų nusakyti kultūros esmę ar prigimtį bergždumas nėra atsitiktinis dalykas, nes šiuo metu kultūrą reikėtų priskirti prie tų žmogaus egzistencijos fenomenų, kuriuos galėtume pavadinti totaliniais. Tam tikra prasme kultūra yra mūsų absoliutas, galbūt vienintelis ir paskutinis mums dar likęs absoliutas. Viskas yra kultūra; arba visa, kas yra, yra kultūra. Gyvename perkultūrintame pasaulyje, arba tokiaame pasaulyje, kuris gali būti tiesiog tapatinamas su kultūra. Panašiai kaip pasaulį, kurį nuo viršaus iki apačios persmelkia dievybės alsavimas, galėtume vadinti panteistiniu pasauliu, taip ir pasaulį, kuris visas panardintas į žmogaus veiklos ir kalbos terpę, galima vadinti panhoministiniu arba pankultūristiniu pasauliu. Pasaulis dabar sutampa su žmogaus pasauliu; pati pasaulio intuicija arba pasaulio vaizdas mums turi prasmę pirmiausia tiek, kiek pasaulis traktuojamas kaip žmogaus nuosavybė. Bet žmogaus pasaulis arba pasaulis kaip žmogaus nuosavybė ir gali būti pavadintas kultūra. Kaip tik šitoks kultūros totalumas labiausiai ir sunkina pastangą apmąstyti kultūros esmę. Kiekvieno apmąstomo reiškinio esmė gali atsiverti tik atskirtyje ir supriešime. Kad žinotume, koks yra štai šitas reiškinys, turime žinoti, kas jis nėra. Kiekvienas apibrėžimas yra neigimas; kitaip tariant, kiekvienas apibrėžimas apibrėžiamą reiškinį negatyviai supriešina su kitais reiškiniais. Kas yra balta, mes

galime žinoti tik todėl, kad esama balto priešybės – juodojo pudelio. Kas yra kultūra, mes galėtume žinoti, jei žinotume, kas yra nekultūra. Ankstesnėse epochose į kultūros esmę įsismelkti buvo, galimas daiktas, lengviau vien todėl, kad kultūra nebuvo nei absoliutas, nei visuotinė tikrovė. Pavyzdžiui, kultūra galėjo būti priešinama gamtai kaip nekultūrinei tikrovei, arba Dievui kaip tikrovei, irgi netelpančiai į kultūrą – keistas būtų „kultūringo“, „elegantiško“, „išsilavinusio“ ar net „kalbančio“ Dievo vaizdinys. Šiuo metu net gamta yra suvokiama ne kaip kultūros priešybė, o tik kaip kultūros projekcijų visuma ar net kaip didžiulis kalbos maišas. Medis kaip celiuliozės sanauja yra ne gamtos, o kultūros fenomenas; saulė kaip termobranduolinis reaktorius irgi priskirtina ne gamtos, o kultūros santirščiams. Tai vadinamasis fenomenologinis arba hermeneutinis požiūris, pagal kurį „gamta“ yra tik fizikinių, cheminių, biocheminių, ekologinių ar astrofizinių projekcijų visuma. Gamtą kaip visiško nežmogiškumo metafizinį kontinentą uždengia technologinio mito fantomai, savotiška technomokslinė Majos skraistė. O tai reiškia, kad vadinamoji gamta tėra tik viena iš daugelio kultūrinių matricų, viena iš kalbos kaukių, hominido užmaukšlinamų ant nežmogiškosios tikrovės veido. Lygiai taip pat – panhominizmo perspektyvoje – degraduoja ir „Dievo“ vaizdinys. Kažkur ir kažkada „Dievas“ atsiverdavo žmogui kaip *mysterium tremendum*, vadinasi, kaip absoliutaus nežmogiškumo telkinys, keldavęs baimę ir virpulį, o panhoministiniame šiltnamyje „Dievu“ vadinamas toks metafizinis pudelis, glebaus religinio „išgyvenimo“ periferinė duotis, komfortiška psichologinė kaliausė, dirginanti mano sensoriumą lygiai taip pat, kaip kulinariniai ar estetiniai prieskoniai, egzotiški reginiai ar zvonkės pasturgalis. Kas yra Dievas ir kokie turi būti žmogaus santykiai su šituo sukultūrintu stabu, mums pasako psichologija, fenomenologija, religijų istorija, hermeneutika, antropologija ir kitokie „žmogaus mokslai“. Šiaip ar taip šitokio kultūringo „Dievo“ vaizdinys nebeturi sąlyčio taškų su tuo Dievu, apie kurį kalbama kad ir Biblijoje: išminties pradžia –

Dievo baimė. Kam man, po velnių, toks Dievas, kurio turėčiau bijoti – taip galvoja panhoministinio komforto ištvirkintas „tikintysis“. Jesus Christ Superstar: štai koks Dievas man tikrai patinka – sako nūdienos pažangietis. O tai ir reiškia, kad „Dievas“ irgi yra tapęs viena iš daugelio kultūrinių kaliausių. Tik geografiniai, etniniai, politiniai, sociologiniai ar psichologiniai atsitiktinumai lemia, ar šitokia kultūrinė kaliausė sudarys visų kitų kultūrinių kaliausių piramidės pagrindą, ar tiesiog bus padėta šalia kitų „vertybių“ kaip lygiavertė ir neturinti jokių metafizinio rango pranašumų prieš kitas. Pankultūristiniu požiūriu „tikėjimas Dievą“ gali būti lygiavertis „netikėjimui Dievo“, nes ir viena, ir kita nuostata tėra homininė „vertybė“ – netikėjimo herojus niekuo nenusileidžia tikėjimo herojui, o daiktais gali būti net herojiškesnis už tradicinę davatką ar religinį fundamentalistą. Tikėti ar netikėti – koks skirtumas, jeigu tikėjimas yra tapęs abejingo – ir, tiesą sakant, hedonistinio – kultūrinio pasirinkimo galimybe.

Taigi pankultūristinio nuostata visiškai sutampa su panhominizmo nuostata. Tai reiškia, kad pankultūristinės būklės žmogus, sąmoningai arba ne, paklūsta tokiai orientacijai, išreiškiančiai jo totalinės patirties epicentrą: visa, kas yra, yra žmogus su visais jo linksniais. Keista, kad būtent technologinio totalitarizmo laike kiek netikėtai sugrįžta tik tradiciniam „laukiniui“ būdingas vulgarus antropomorfizmas, tik vietoje žodžio „mana“ atsiranda, pavyzdžiui, žodžiai „dėsnis“, „genas“ arba „kvarkas“. Šitam technologiniam laukiniui bet kokia nežmogiška tikrovė egzistuoja tik tiek, kiek ji gali būti „įprasmintą“, vadinasi, hominizuota, vadinasi, paversta kultūriniu stabu, taigi kalbos maišu. Savaimė suprantama, kad „prasmė“ visada ir visur, ir be galo naiviai, suvokiama antropocentriškai; prasminga tai, kas naudinga man, hominidui. Jei negaliu kaip nors panaudoti kokio daikto ar būvio, tada sakau, kad jis beprasmiškas. „Prasminga“ tai, ką galiu suvalgyti, o jei ne, tada tą nesiduodantį praryti esinį ženkliniu „beprasmybės“ etikete. Šitaip ir nutinka, kad bet koks

daiktas ar nedaiktas atsiveria tik „prasmės“, taigi, savo galimo kultūrinio įžmoginimo ar sužmoginimo perspektyvoje. Beprasmybė, t. y. neįžmoginama arba nesužmoginama daiktų pusė, tapatinama su netikrove arba tiesiog su nebūtimi: ko negaliu suvalgyti, to išvis nėra; kas beprasmiška, tas ir neegzistuoja; egzistuoja ar veikiau privalo, turi teisę egzistuoti tik tai, kas prasminga arba potencialiai įprasminama (Krabo ūke būtinai turi gyventi protingos būtybės!). Vadinasi, bet kokio daikto ar esinio tikrovė tapatinama su jo įžmoginimo galimybių visuma, taigi būtent su jo „kultūrine“ puse. Jau vien iš to akivaizdu, kad kultūra yra tapusi dabartinio Vakarų žmogaus totalinės patirties epicentru. Tai nereiškia, kad pankultūrizmo būklėje visiškai nunyksta nežmogiškoji tikrovė su visa savo beprasmybe, svetimybe ir siaubo šaltiniais; tai reiškia tik tiek, kad pankultūrizmo išlepintas hominidas bailys nebenori ar nebesugeba matyti daikto ir pasaulio nekultūrinio horizonto, nes tas daiktas kelia pavojų „psichologiniam komfortui“ ar „kokybiškam gyvenimui“. Šitoks hoministinių drebučių gniužulas vis labiau vengia pažvelgti į akis absoliučiajai svetimybei, glūdinčiai kiekviename, netgi labiausiai sukultūrintame, labiausiai sužmogintame, labiausiai hominizuotame, pačiame „prasmingiausiam“ esinyje. Šiuo požiūriu kultūra yra ne tiek faktas, kiek valingas arba nevalingas nusisukimas nuo tikrovės nežmogiškumo arba nuo nežmogiškumo tikrovės. Technohominidas vis sunkiau pakelia bekalbio Kito beprasmybę; jis visur ir visada reikalauja prasmės (pats laikas įstatymu įtvirtinti dar vieną žmogaus teisę – „teisę į prasmę“), o jei tos prasmės neranda gatavu, pagamintu ir serviruotu pavidalu, tada pats padaro tariamo įprasminimo judesį: paprasčiausiai nusisukdamas ar pabėgdamas nuo akimirkai jam atsidengusios beprasmybės. Absoliučiai Kitas arba Absoluti Transcendencija – bekalbis, nesukultūrintas, nežmogiškumas – jį vis labiau baugina ir jis vis atkakliau nuo Kito izoliuojasi, skubiai įkultūrindamas viską, kas dar norėtų likti už kultūros ribų, o pats lenda gyventi į superprasmingą vientiso žmogiškumo bunkerį: dabartiniai

robinzonai gyvena prekybos centruose. Žinoma, joks šios žemės daiktas ar esinys – net kambarinis šunytis – nesiduoda įkultūrinamas iškart ir iki galo. Todėl įkultūrinimas išsiskleidžia kaip begalinė perspektyva, kaip pabaigos neturintis vyksmas, dar ir dabar naiviai vadinamas pažanga. Bet svarbu ne tai, ar šis vyksmas turi pabaigą, ar ne. Svarbu, kad dabartinis technohominidas siekia visuotinio ir galutinio tikrovės įkultūrinimo, visiško jos sužmoginimo, ir net dabartyje jau elgiasi taip, tarsi šitoks visiško įkultūrinimo vyksmas jau būtų įvykęs – tenedrįsta Fukušimos „taikysis atomas“ teršti *mūsų* planetos radioaktyviuoju plutoniu! Perkultūrintas technohominidas naiviai geidžia, kad nežmogiškieji daiktai būtų visiškai paklusnūs žmogui, o pats žmogus būtų visiškai paklusnus kultūriniam kodams – jis nė neįtaria, kad pačiuose kultūrinuose koduose glūdi absoliutaus nežmogiškumo branduolys; jis sentimentaliam trokšta, kad visa, kas yra, kad visa Žemė ir visas Dangus būtų visiškai valdoma (bent jau Hablo teleskope), visiškai klusnu ir visiškai perregima. Krištolinio „skaidrumo“ manija tapo visuotiniu siekiniu. Tačiau toks siekinys įmanomas tik tada, kai Tikrovės sinonimu tampa dirbtinė, arba „sukurta“, tikrovė. O dirbtinę tikrovę ir galima – ar net reikia – vadinti būtent kultūra.

Dabar ryškėja tas nelemtas keblumas, apie kurį aš užsiminiau anksčiau. Kad galėčiau bent apytikriai nusakyti, kas yra kultūra, privalau kažkaip nuo jos atitolti, pabėgti iš kalbos kalėjimo, surasti Archimedo tašką anapus kultūros ir pažvelgti į ją iš šalies, kaip į visišką svetimybę ir priešais mane stovintį daiktą. Tai pati pirmoji bet kokio sąžiningo matymo ar bent jau mąstymo sąlyga. Iš tikrųjų, kokį nors daiktą galiu pamatyti tik tada, kai esu ne to daikto viduriuose, o už jo, priešais jį ar bent šalia jo. Kad jį pamatytčiau, pirmiausia privalau su juo susvetimėti, jį nutolinti, statyti priešpriešais. Jei aš visiškai susilieju su daiktu, niekaip negaliu jo matyti, lygiai kaip Kitą matanti akis niekaip negali matyti savęs. *Unio mystica*, mistinis susiliejimas su daiktu, gal ir gali duoti man pasitenkinimą, svaigulį

ar džiaugsmą, bet visiškai akivaizdu, kad jis negali man atidengti pirmąjį daikto veido, jo išvaizdos ir tiesiogiai matomos esmės. Taip ir su kultūra: kad galėčiau ką nors apie ją pasakyti, privalau surasti tokią vietą, kur kultūros nebėra, privalau išsikultūrinti ir pažvelgti į ją kaip į visišką svetimybę, esančią priešais mane: privalau tapti kentauro akimi ir bekalbe būtybe, Adomu iki nuopuolio. Kultūra turi tapti transcendentine duotimi, absoliučiai Kitu. Tačiau absoliučiai Kitas arba Absoliuti Transcendencija pagal apibrėžimą yra tai, kas beprasmiška, bekalbiška ir bereikiškiška, kas esti kaip duotis anapus žmogiškųjų – kultūrinių – prasmų lauko, netgi anapus kalbos. Kaipgi kultūrą – kalbos kristalų ir hoministinių prasmų masyvą – paversti bekalbiškumo ir beprasmybės masyvu, jei būtent kultūra esti tik kaip žmogiškųjų simbolių, reikšmių, prasmų ir žodžių terpė, vadinasi, hoministinės imanencijos sritis, į kurią aš, kaip kalbanti būtybė, esu įmestas kaip į motinos iščias. Taigi aš patenku išties į absoliutaus paradokso spąstus: ištisini kultūros prasmiskumą turiu paversti visišku beprasmiškumu arba kompromisiniu atveju padaryti kažkokį neįmanomai keistą „antrojo laipsnio“ įprasminimo judesį: įprasmininti prasmę, įreikšminti reikšmę, įkalbinti kalbą, apie žodį papasakoti antrojo laipsnio žodžiu, įvardyti patį vardą, pamatyti tai, kas jau pamatyta, suprasti tai, kas jau suprasta, įsisavinti tai, kas jau įsisavinta, padaryti perregimu tai, kas jau ir taip perregima. Ar įmanoma kultūros kultūra; ar įmanomas vardo vardas? Šitą paradoksa galima išreikšti dar paradoksaliau, užtat ir aiškiau: kad pamatytiau kultūrą, privalau išsikultūrinti pats. Bet juk akivaizdu, kad tokio judesio padaryti negaliu. Surasti vietą šalia kultūros, atsidurti anapus jos negaliu jau vien todėl, kad vienintelė kultūros terpė, jos branduolys yra kalba, vadinasi, bėgdamas nuo kultūros, bandydamas išsikultūrinti, privalau kažkaip pabėgti nuo kalbos ir atsidurti bekalbiame taške; kultūros kalbą ir kultūrą kaip kalbą galėčiau patirti tik būdamas anapus kalbos ir bandydamas ją „suprasti“ bekalbiu būdu. Tačiau tai neįmanoma, nes kalba yra vienintelė „supratimo“ terpė.

Galų gale, supratimas tėra tik bet kokios bekalbės duoties įkalbinimas, bežodžio dalyko perkėlimas į kokią nors kalbos duotį. Kitaip tariant, kultūrą aš galiu suprasti tik iš vidaus, naudodamasis pačios kultūros teikiamomis priemonėmis ir pirmiausia – kalba. Aš nenoriu pasakyti, kad apskritai negaliu pasinerti į bekalbę terpę; ne, aš galiu ir netgi negaliu į ją nepasinerti – pavyzdžiui, pasinėręs į gilų miegą arba narkotinį svaigulį. Tačiau akivaizdu, kad, nuskendęs bekalbėje terpėje, negaliu kalbėti apie kokį nors „supratimą“ – pats šis žodis tokiu atveju tampa beprasmis ir jo išvis nedera vartoti, nes, kaip sakyta, pats paprasčiausias supratimo judesys kartu yra ir kalbinis judesys, dalyko įkalbinimas, „žodis tapęs kūnu“, tegul tik pats naiviausias, panašus į paukščio čilbėjimą. Vadinasi, pirmapradiško kultūros supratimo judesys pats jau grimzdi kultūros terpėje, pats yra „kultūringas“ ir kultūriškas.

Šiaip ar taip, dabar aiškėja bent jau vienas akivaizdus dalykas, kuriuo galiu pasinaudoti kaip gaire, bandydamas pamatyti kultūros esmę: nors ir negaliu pabėgti kažkur anapus kultūros, tapti bibliiniu Adomu iki nuopuolio, vis dar gyvenančiu bekalbiame Rojaus sode ir čilbančiu giesmeles savo Ievai, nors negaliu sunaikinti viso savo kultūriškumo, visos kalbos ir visų hoministinių prasmių; nors negaliu kultūros paversti anapus manęs estinčiu transcendentiniu daiktu, pats virsdamas išsikultūrinusiu kultūros matytoju, vis dėlto privalau šiek tiek susvetimėti su kultūra ir suprasti bent jau tai, kad kultūros neįmanoma suprasti, jei visiškai nepaisoma anapus mūsų pasaulio kultūrinio sluoksnio visada ir visur liekančios ir niekaip nepašalinamos svetimybės – to tamsaus, bekalbio nekultūrinio branduolio, kuris glūdi kiekviename, net labiausiai sukultūrintame mūsų pasaulio daikte ar įvykyje, net kalboje: kalbos pamatas irgi yra bekalbis. Tariant Aristotelio žodžiu: *tekhne on* gali būti suprastas tik todėl, kad jo pamatas ir branduolys yra *phyei on*; dabartine banalybių kalba: kultūra gali būti suprasta tik todėl, kad jos pamatas ir branduolys yra gamta. Siekdamas suprasti kultūrą, privalau padaryti ryžtingą išsi-

kultūrinimo judesį ir pabandyti įeiti į tokią patirtį, kuri bent jau netiesiogiai parodytų anapus kultūros esantį absoliučiai Kitą, bekalbį daiktą, Absoliučią Transcendenciją, absoliutų neįmogiškumą, absoliučią svetimybę, o sykiu ir absoliučią beprasmybę. Ar tokia patirtis įmanoma? Juk ryžtis tokiai patirčiai tolygu ryžtis susitikimui ar net sandūrai su visiškai neįmogiškais duotimis. Ar aš, žmogus, galiu atsiverti visiškai neįmogiškumui; ar aš, kalbos mašina, galiu pamatyti visiškai bekalbį daiktą? Kitaip tariant: ar aš, žmogus, galiu pamatyti pasaulį ar daiktą neįmogiškais akimis; ar galiu susitikti su pasauliu, kuriame nėra net menkiausių žmogaus pėdsakų? Aki-vaizdu, kad šitaip susitikti pasaulį ar daiktą nepaprastai sunku ir pirmiausia todėl, kad aš instinktyviai vengiu tokios patirties. Atsiverti visiškai svetimybei pirmiausia man trukdo baimė, nes viskas ir bet kas, kame aš nerandu savo paties ar bent jau kito žmogaus pėdsakų, man kelia baisingą baimę ar net siaubą: kas geistų atsidurti Robinzono kailyje? Bekalbė svetimybė baugina, beprasmybė beveik nepakeliama, Transcendencija siaubinga, užtat ryžtis atviromis akimis susitikti su bekultūrems duotimis reikia labai daug drąsos. Nėra lengva net pripažinti ar prisipažinti, kad pasaulyje esama duočių, kurios visiškai abejingos žmogui, visiškai jam svetimos, o todėl lemtingai priešiškos ir pavojingos – taip norėtuši, kad žemės drebėjimai arba ugnikalnio išsiveržimai būtų uždrausti įstatymu. Tačiau esama ir kitos priežasties, dėl kurios bekalbės svetimybės patirtis yra ypač sunki, ir ši priežastis susijusi su mūsų dabartine žemiškąja būkle. Jau sakytą, kad mes pasmerkti gyventi katastrofiško niekieno kalbos pertekliaus eone ir tokios kalbos („informacijos srauto“) pertekusiame pasaulyje, o mūsų mažutę bekalbę sielą drasko į gabalus pernelyg nutukusi ir išsiplėtusi sąmonė: mano matymas nebeturi bendro mato su mano mąstymu; matau kaip žvirblis, o mąstau kaip Dievas. Ši tragiška nederme vadinama netgi labai iškilmingai: Globalizacija (nors iš tikrųjų šį fenomeną reikėtų vadinti kur kas kukliau: Ekranizacija). Dabartinį, visiškai man dominuojantį santykį su tuo, kas

nesu aš pats, ir netgi su tuo, kas esu aš pats, galiu pavadinti panhominištinu simuliumu, kurio branduolį sudaro tai, kas maniškį tiesioginį čia ir dabar estinčio pasaulio matymą ir patyrimą vis labiau lemia – iškreipia ar net sunaikina – pasaulio kalbinių pakaitalų masyvas, kaip sakiau, vadinamas informacija arba informacijos srautu (aš jį pavadinčiau kiek dramatiškiau – informacijos cunamiu ar informacijos ugnikalnio išsiveržimu). Tai, kas vis dar vadinama pasauliu, man pirmiausia yra tas pseudopasaulio vaizdas, kurį aš – ir mano didžiosios genties broliai – matau milijonuose Ekranų, tapusių neatskiriama, o neretai ir vyraujančia mūsų kasdienybės dalimi, veikiau – jos epicentru. Pasaulis man pirmiausia yra – ir vis labiau tapo – Ekranų pasauliu: tikra yra tai, ką matau Ekranuose, o ko jame nematau, yra arba iliuzija arba visiškai nebūtis („Jei Tavęs nėra Ekranuose, Tavęs apskritai nėra“ – iš dabartinio folkloro). Ekranuose regimas (ne)pasaulio vaizdas vadinamas virtualiąja realybe, o toji „realybė“ man duota tik kaip *tariama* tikrovė, taigi tik kaip tokia pseudotikrovė, kurios esmė ir egzistenciją sudaro būtent tai, kas *ištarta*, kas man duota tik ženklo, tik inkarnuotos kalbos muilo burbulo pavidalu, tik kaip falsimuliacija – kaip visiškai melas, nors ir naivus, nors ir nepastebimas. Retai kas supranta, kad vadinamoji informacija fatališkai pasmerkta mano akis ir mano sielą pasiekti tik kaip dezinformacija, neturinti bendro mato su užekraniniu daiktu savaime. Užtat mūsų pasaulis dabar vadinamas ženklų imperija, o šios imperijos gyventojų masė – informacine visuomene. Paprastai manoma, kad informacijos masyvas ir ženklas, kaip šio masyvo elementas, yra kitos tikrovės, egzistuojančios anapus virtualiosios realybės, nuoroda. Tariama, kad informacija informuoja apie kažką kitą, nei ji pati – apie pačius daiktus arba apie pačius įvykius anapus informacinės skraistės. Tačiau tikroji padėtis visai kitokia: galų gale informacija informuoja tik apie save pačią, o informacinis ženklas ženklina tik save patį, o geriausiu atveju jis yra nuoroda tik į ženklų masyvą. Nei informacija, nei informacinis ženklas pirmiausia ir dažniausiai neiš-

veda manęs už ar anapus informacinės pseudotikrovės. Maža to, virtualioji realybė nėra neutrali „pirmosios“, nevirtualiosios, tikrovės atžvilgiu. Būtų naivu manyti, kad informacijos banga skalauja mano sąmonę tik tada, kai spoksau į Ekraną, o kai nuo jo nusisuku, vėl atsiduriu pirmapradžiame „tikrame“ pasaulyje, o informacinė banga nuslūgsta ir dingsta, nepalikdama jokių pėdsakų mano sąmonėje ar sieloje ar mano santykiuose su pirmapradžiu pasauliu. Tikroji padėtis visai kitokia: virtualioji realybė nedingsta niekur ir niekada; ji pradeda valdyti mūsų pirmapradę patirtį. Virtualioji patirtis – jei ją galima vadinti patirtimi – ne tik įsismelkia į pirmapradę patirtį kaip periferinė inkrustacija, bet tą patirtį užgožia, labai ją susilpnina ar net išstumia, o savo santykius su pirmapradžiu pasauliu mes instinktyviai pertvarkome pagal Ekraną fantomų diktuojamus pavyzdžius. Pirmapradžiame pasaulyje ieškome tų pačių žvaigždynų, kuriuos išvydome virtualybės danguje. Mes instinktyviai geidžiame, kad „pirmoji“ tikrovė taptų vis panašesnė į „antrąją“, kitaip tariant, kad mūsų pirmapradę kasdienybę supanašėtų su Ekraną haliucinacijomis. Šį geismą lemia visai paprasta priežastis: virtualioji realybė yra maloni ir lengva, ji gundo kaip patys gražiausi mirażai jau vien todėl, kad ją pasisaviname ir praryjame nedėdami jokių pastangų, nes Ekraną fantomai nesipriešina; jie pataikauja žmogaus, kaip ir bet kokios kitos gyvos būtybės, sieloje glūdinčiam lengvumo poreikiui, kančios ir sunkumo vengimui – Nirvanos ilgesiui. Kitaip tariant: Ekraną pseudotikrovėje nebesama jokios svetimybės, kuri mums priešintųsi, su kuria reikėtų kovoti, kuri mus sužeistų ar sukeltų skausmą. Informacinių ženklų masyve nebeįmanoma susidurti su jokia Transcendencija, todėl Ekraną galima pavadinti Transcendencijos giljotina. Natūralu, kad ir pirmapradžiame pasaulyje vis labiau geidžiama išvengti skausmingos sandūros su absoliučiai Kito svetimybė: gyvenimo intensyvumas pakeičiamas anemiška „teise gyventi“. Ekraną hominidas – pavadinkime jį virtualu – nesąmoningai siekia visą tikrovę sutapatinti su Ekraną pseudotikrove ir *visą*

patyrimą modeliuoti, orientuodamasis į virtualiąją pseudopatirtį. Štai kodėl mums ypač sunku susitikti su nežmogiškąja tikrove, kuri kaip tik ir yra virtualiosios realybės priešybė – tylinti tikrovė, kurioje nebesama jokių ženklų ir kuri pati savaime nieko neinformuoja ir netgi apskritai nieko neženkina ir nieko nekalba. Tikrovė *par excellence* yra tarsi kokia Juodoji Skylė – iš jos nebeišeina jokia informacija. Tai tikrovė, kurią susitinku kaip mano sąmonės ir mano kalbos atžvilgiu duotą svetimybę: ji lieka mano mąstymo ir mano veikimo pakraštyje, ji nepasiduoda nei pažintiniam, nei praktiniam manipuliavimui. Būtent pirmaprādės tikrovės kaip nežmogiškosios svetimybės patyrimas mums leistų bent šiek tiek priartėti prie pirmaprადžio kultūros esmės ir prigimties supratimo. Būtent pirmaprādės tikrovės kaip nekultūrinės svetimybės fone mums galėtų atsiskleisti pirmaprādė ir pati paprasčiausia kultūros „gimtis“ arba jos „gamta“. Tik atsistodamas šios neįkultūrintos svetimybės pusėje aš galiu atsidurti „priešais“ kultūrą ir ją suvokti kaip aiškaus matymo dalyką.

Pirmoji vieta, kurion atsistojus, į mano akiratį patenka absoliuti svetimybė ir kurioje įsisaikydamas aš susitinku su Absoliučia Transcendencija, yra pirmapradis pasaulis, kuriame nėra žmogaus ir žmogiškumo pamatinės duoties – sąmonės ir kalbos ar veikiau su kalba visiškai sutampančios sąmonės. Toje vietoje man lieka tik mano bekalbė siela ir jos saviraiškos būdas – regėjimas, matanti akis. Toji pirmaprādė vieta paprastai vadinama gamta, gimtimi arba prigimtimi. Kalbant labai tiksliai, galima tarti taip: aš kaip reginčios sielos „subjektas“ galiu matyti tik gamtines duotis, tik *štai šitą gamtinį daiktą*, Aristotelio pavadintą *physei on*. Būtent gamtą kaip bekalbių, nežmogiškų daiktų kraštovaizdį galima priešinti kultūrai kaip hoministinių simbolių, kaip kalbos maišų kraštovaizdžiui. Gamta kaip bekalbių daiktų ir įvykių visuma, paklūstanti tam tikrai slaptinai tvarkai, nepasiekiamai mano sąmonei, ir yra toji tikrovė, su kuria susitikdamas arba susidurdamas žmogus atlieka pirmaprādį įkultūrinimo judesį – absoliučios svetimybės prijaukinimo, hominizavimo,

įkalbinimo, įsimbolinimo darbą. Gamta kaip pasaulis be žmogaus paklūsta metamorfozių ir katastrofų ciklui, neturinčiam nei krypties, nei prasmės, nei tikslo, nepavaldžiam nei vadinamiesiems dėsniams, nei priežastingumo principui, nei apskritai kokiam nors sąmoningam veiksmui. Tokio pasaulio be žmogaus – savaimė suprantama, glūdinčio ir paties hominido centre, – tvarką pirmąpradės civilizacijos, pradėjusios gamtinės svetimybės įkultūrinimo darbą, vadina *likimu*. Pati svarbiausioji gamtinę svetimybę įkultūrinančio veiksmo taisyklė yra tokia: pamėgdžioti gamtą, paklusti likimui, prisiiderinti prie likimo arba geriausiu (nors beveik neįmanomu) atveju – atspėti likimą, nors jis ir yra aklas, taigi galų gale nepažinomas, nesuprantamas ir neatspėjamas. Likimas ateina iš nežmogiškojo pasaulio svetimybės pusės, o žmogus negali būti jo šeimininku; jis negali tvarkyti likimo, jį palenkti kokiems nors „dėsniams“, jis negali primesti likimui savo kaprizų, norų, įgeidžių ar laisvai plūduriuojančių, iš hominido pusės ateinančių kalbos matricų. Įkultūrinančio susitikimo su gamtinio pasaulio svetimybėje pirmavaizdis yra *gimdymas*; pasaulio gamtinės svetimybės galybė pažadina *gimdymo kultūrą*. Šitokį gimdymo kultūros pirmavaizdį labai tiksliai nusako Laozi: „Gimdyti, bet nesisavinti, prižiūrėti, bet nesipuikuoti, auginti, bet nepavergti – tai vadinama slapčiausiaja dorybe.“ Gimdantis įkultūrinantis santykis su pasaulio svetimybėje to paties Laozi vadinamas *neveikimu*. Aktyvumas (jei šis žodis išvis tinka) ateina iš nežmogiškojo pasaulio pusės; jis ištrykšta iš bekalbio absoliučiai Kito tamsos ir neperregimybės – pradas neregimas ir negali būti regimas; juolab jis negali būti įkalbinamas. Nežmogiškoji svetimybė suvokiama kaip *įščios*, užtat tokios kultūros pirmavaizdžiu ir tampa gimdymas. Kuo pasireiškia žmogaus įkultūrinantis judesys gimdymo kultūroje? Tokio stiliaus kultūriniame susitikime su nežmogiškuoju pasauliu žmogus suvokia save kaip pribuvėją. Pats žodis „kultūra“ yra romėniškos kilmės ir išreiškia švelnų, globojantį, puoselėjantį, *glostantį* gamtinėje svetimybėje glūdinčių galimybių išlaisvinimą, jų iškėlimą

aikštėn, paviršium, regimybėn, dienos švieson. Nematomą glostyti taip, kad jis teiktųsi pasirodyti sielos akims ir taptų matomas, – tokia pamatinė gimdymo kultūros nuostata, išreiškiamą romėnišku žodžiu *cultura*, kilusiu iš žodžių *colo, colere* – auginti, įdirbti žemę, rūpintis, globoti. *Colere terras hominumquae gentis* – globoti žemę ir žmonių giminę; padėti visiškai Kitam pagimdyti, iškelti į paviršių iš neregimos gelmės, padėti Absoliučiajai Transcendencijai įeiti į galimai apibrėžtesnę, baigtinę, formą, kurią, beje, irgi lemia ne Transcendenciją glostantis hominidas, o pati transcendentinė svetimybė: šitokį vyksmą Aristotelis vadina potencijos perėjimu į *actus*, arba materijos įtekėjimu į formą. Net tokia kultūrinė veiksmena, kurioje atsiranda dirbtinė realybė (*tekhnē, poiesis*, menas, amatas, technologija), suvokiama ne kaip savavališkas, iš kalbos-sąmonės pusės ateinantis prievartinio įforminimo veiksmas, bet kaip pačioje svetimybėje glūdinčių neregimų „substancinių formų“ išlaisvinimas ir iškėlimas paviršium. Taigi – o šitoks švelnumas mums, technobarbarams, beveik nebesuprantamas – netgi techninė hominido veikla suvokiama kaip „gamtos pamėgdžiojimas“ – kaip *mimesis*. Dirbdinimas suvokiamas kaip „antrasis“ gimdymas, kaip „pirmojo“ gimdymo pamėgdžiojimas. Skulptūra „gimsta“ ne skulptoriaus galvoje, ne jo kalbinėje sąmonėje; ne, ji jau esti marmuro iščiose, o skulptorius tik padeda jai iškilti į šviesą: jis išlaisvina formą iš neapibrėžtumo, iš visuotinybės, tiksliau pasakius, galimai tobulą formą jis išlaisvina iš ne tokios tobulos formos kokono, lyg drugelį iš lėliukės, nes gimdymo kultūroje, tiesą sakant, nesama nieko beformio: net pati neregimoji Transcendencija kupina formų, lyg okeanas, kupinas milijonų žuvų, gyvių ir augalų. Užtat ir pats gimdymas, kuriam padeda žmogus pribuvėjas, yra tik metamorfozė – potencialios, neregimos formos perėjimas į regimą apibrėžtą formą; tokį perėjimą irgi lemia likimas, o ne koks nors anarchiškas, nevaržomai sklandantis „kūrėjas“. Nesama taisyklių, ateinančių vien tik iš hominido sąmonės ir pačiai svetimybei primetamų tarsi iš šalies, atsistojus fantastiškame

„Archimedo taške“, todėl gimdymo kelias niekada negali būti tiesus ir pakartojamas; kiekvienas gimimas unikalus; kiekviena metamorfozė vienkartiška ir netikėta; visa, kas vyksta, vyksta pirmąjį sykį; pradžia sutampa su pabaiga, o pabaiga visada ir visur esti pradžioje, todėl, kalbant labai tiksliai, gimdymo kultūroje pabaigos nesama. Gimdymas visada vyksta belaikėje dabartyje. Bet koks kultūrinis judesys gimdantį žmogų nuolat grąžina į belaikę dabartį, todėl išaknija pradžioje – pats gimdymas yra belaikis laikymasis nesibaigiančioje pradžioje. Tokioje kultūroje negali būti jokio *metodo*, vadinasi, ir jokios unifikacijos, jokio pakartojamumo, jokio tiražavimo, standarto, uniformos, dėsnio, apskaičiuojamo numatymo, sistemos, štampos, algoritmo, kodo ar matricos. Įkultūrinantis judesys bet kokioje būklėje yra unikalus: gimęs kultūrinis daiktas neatitruksta nuo pradžios; jis visą laiką lieka išsaknijęs žemėje ir danguje, jis netampa mumija, lavonu ar suakmenėjusiu stabu. Gimdymo kultūroje net neįmanoma įsivaizduoti muziejų, panoptikumų ar kultūros daiktų sandėlių, jau nekalbant apie antikvariatų – jis niekada nesensta ir netampa praeities simboliu; jis visiškai neistoriškas. Gimdinyt toks pat gyvas kaip ir gimdyvė. Jis irgi paklūsta metamorfozių ritmui, gyvybės ir mirties dvizaidai, o tai reiškia, kad „sendamas“ tampa vis jaunesnis ir galiausiai sugrįžta į gamtinį gyvybės ciklą, senatvę suliedamas su vaikyste. Paradoksas toks: kuo gimdinyt senesnis, tuo jis jaunesnis – ant „senos“ medinės klėties sienų žaliuoja samanų ir kerpės. *Vertikalės* vyravimas: kultūros daiktas ar veiksmas iškyla iš įsčių tamsos, išsišakoja Saulės šviesoje ir vėl sugrįžta į Žemės tamsą. Gimdymo kultūroje nesama vadinamosios amžinybės kaip monotoniško – mumijos – laiko, kaip nykios horizontaliosios trukmės ir tęsmo. Gimdymo kultūroje dirbinys nėra supriešinamas su nežmogiškojo pasauliu; žmogus čia nekuria ko nors naujo; jis nekuria „antrosios tikrovės“. Kultūros daiktai nėra net suvokiami kaip *dirbtiniai* daiktai. Net padirbdinti daiktai traktuojami kaip gamtiški ir toliau paklūstantys transcendentiniam likimui. Pati kultūra nepabė-

ga ir net nebėga nuo likimo. Tam tikra prasme kultūros dirbinys ir toliau lieka įsčiose. Savo šaknimis jis pririštas prie nežmogiškojo pasaulio svetimybės ir savo branduolyje šią svetimybę ne tik išsaugo, bet tam tikra prasme ją net išryškina ir sustiprina. Netgi amato dirbinyje išlieka Žemės tamsa ir Dangaus neperregimumas – tie bruozai, kurie būdingi gamtos daikto svetimybei. Šitokią tamsą atitinka šventumo matymas ir šventumo įtvirtinimas. Šventa ne tik žmogaus rankų nepalytėta žemė, ne tik gyvas ažuolas, žolynas, upelis ar akmuo; šventumą išsaugoja ir įdirbta žemė, ir jos vaisiai, ir medis, ir iš to medžio pasidirbdinti padargai, ir šaltinio vanduo, teliškuojantis iš švento molio nulipdytame ašotyje. Šventa ne tik žemė, brandinanti javą; šventa ir duona, iš žemės neatsirandanti, negimstanti tiesiogiai; duoną daro pats mirtingasis, bet šis darymas matomas būtent kaip neveikimas, kaip nedirbimas, kaip pasaulio kelio neiškraipymas. Duonos kepale išlieka Žemės tamsa; duona net išryškina šitokią žemės tamsą, ją irėmina, dovanoja jai formą, padeda tamsą ant šventojo stalo – tikrų tikriausio gimdymo kultūros altoriaus. Šventoji tamsa ateina į mirtingojo namus. Toji pati nežmogiškojo pasaulio svetimybės tamsa išlieka bet kuriame padarge, pastate, statuloje, paprasčiausiam įnagyje ar reikmenyje. Bet svarbiausias gimdymo kultūros savitumas išryškėja *kalbos* gyvenime. Nežmogiškajame pasaulyje ir jo svetimybėje kalbos nesama – tai bekalbių daiktų ir bekalbių įvykių teritorija. Kalba yra vienintelė akivaizdi duotis, žmogų skirianti nuo kitų pasaulio daiktų, ir vienintelė terpė, į kurią žmogus gali pasitraukti, bent kiek atitrūkdamas nuo transcendentinės nežmogiškumo svetimybės ir nuo pačios bekalbės transcendencijos. Kalba yra vienintelė Visiškai Kito alternatyva, vienintelė duotis, kurią hominidas gali priskirti tik sau ir laikyti save kalbos šeimininku, jos savininku ar jos darytoju, tačiau tokiu darytoju, kurio jau nebevaržo jokia svetimybė. Žmogus galėtų laikyti save kalbos kūrėju, nes ji ateina ne iš nežmogiškumo, o iš paties žmogaus pusės; jis galėtų kalbą matyti kaip absoliutų dirbinį, išskylantį tarsi iš Niekio,

pavaldų visiškai kitokiai tvarkai, nei nežmogiškumo tvarka; jis galėtų manyti, kad kalbos kelias nesutampa su pasaulio keliu; jis net galėtų tikėti, kad kalba nepaklūsta likimui. Tačiau gimdymo kultūroje gimdymo provaizdis valdo ir kalbos gyvenimą, ir jos matymą. Kalba irgi paklūsta likimui; ji gimsta, išskyla iš tų pačių iščių kaip ir bet koks kitas nežmogiškojo pasaulio daiktas, kaip ir *bekalbis* daiktas. Kalbos atžvilgiu žmogus yra tokia pat pribuvėja kaip ir bet kurio kito nežmogiškojo pasaulio daikto atžvilgiu. Kalbos gyvenimas niekuo nesiskiria, pavyzdžiui, nuo medžio ar žolyno gyvenimo. Jei žmogus padeda medžiui gimdyti vaisius, tai lygiai taip pat jis padeda ir kalbai – žydėti, bręsti, nokti ir vesti žodžio vaisius. Nepranokstamas šitokio kalbos supratimo – paklūstančio gimdymo pirmavaizdžiui – pavyzdys yra sokratiškoji majeutika. Jos esmė – likimiškas kalbos gyvenimo matymas. Tariama, kad visa kalbos masė ir net visi kalbos pavidalai, kaip ir bekalbio pasaulio daiktai, glūdi pirmapradžėse sielos iščiose, tačiau ši siela nėra tik žmogaus nuosavybė: veikiau kartu ji yra ir nežmogiškojo pasaulio siela, pražystanti bekalbių daiktų pavidalais, bet *kartu* ir kalbos pavidalais. Todėl mirtingajam lemta būti tokiu pat kalbos pribuvėju, kaip ir bekalbių daiktų pribuvėju: *poiesis* yra ta pati *tekbnė*, tas pats pribuvėjos menas, kuriuo naudojasi, tarkime, skulptorius, marmuro gabalui padedantis pagimdyti statulą, šaukštų drožėjas ar puodų lipdytojas arba žemdirbys, žemei padedantis pagimdyti jos vaisius. Todėl nepakanka pasakyti, kad gimdymo kultūroje kalbos tvarka *atitinka* bekalbių daiktų tvarką ar kad kalbos kelias atitinka bekalbių daiktų pasaulio kelią. Ne, kalbos tvarka *kartu* yra ir bekalbio pasaulio tvarka, o kalbos kelias kartu yra ir pasaulio kelias. Tas pats likimas, kuriam pavaldūs ir bekalbio pasaulio daiktai, ir pats žmogus, valdo ir kalbą. Kalba neturi ir negali turėti savo – savito, kitokio, nepasauliško, nedaiktiško – likimo. Todėl ir kalba išsaugo paties likimo ir bekalbio pasaulio svetimumo tamsą. Žodis toks pat šventas kaip ir bekalbis daiktas, tačiau žodis šventas būtent savo bekalbiškumu, bereikšmiškumu ir beprasmy-

be – homininė-instrumentinė reikšmė tėra periferinė kalbos ir žodžio „funkcija“. Kaip tik todėl aukščiausią vietą žodžių hierarchijoje užima maksimaliai bereikšmiai ir beprasmiški žodžiai – „dievai“, „siela“, „dvasios“, „mana“, „wakau“, „orenda“, „dangus“, „žemė“... Taigi kalba matoma ne tiek kaip žmogaus kalba, kiek kaip paties nežmogiškojo pasaulio kalba. Kalbos provaizdis – orakulo Pitijos ištarmė, malda miežio grūdai – sąmoningai nereguliuojama, nepadirbama, nekuriama, nekonstruojama iš vienareikšmių ženklų grandinių: nesama nei matematikos, nei logikos, nei diskurso dabartinės šio žodžio prasme. Majeutinė kalbos samprata išvis nėra linijinė; veikiau ją galėtume pavadinti tūrine ar oline, kūniška ir daiktiška. Žodžiui būdingas bekalbio pasaulio daikto tūriškumas, gelmė ir išgaubtumas; žodyje svarbiausia ne tai, ką jis pasako ar ką jis reiškia banaliaja šių formulių prasme; žodžio matymą lemia tai, ko jis nepasako, ko jis nereiškia; žodyje svarbiausia būtent neišsakomos prasmės tamsa ir gaubtumas, apglėbiantis tirštą nežmogiškumo masę. Tarus paradoksaliai: žodžio prasmingumą ar jo prasminį intensyvumą lemia jo bereikšmė prasmė ar net jo beprasmiškumas. Žodis toks pat transcendentiškas sau pačiam, kaip ir bekalbis pasaulio daiktas; žodis toks pat transcendentiškas, kaip ir pasaulis, toks pat tylus, svetimas ir paslaptingas, toks pat tolimas ir nesuprantamas, kaip absoliutaus nežmogiškumo archipelagai. Žmogaus kaip pribuvėjos menas – iškelti į šviesą tai, kas glūdi kalbos įščiose, tačiau iškelti taip, kad nebūtų sulaužytas juslinis žodžio kevalas, pasitikti žodį taip, kaip pasitinkamas juslinės pačių daiktų formos. Gimdymo kultūroje kalba gyvena lygiai taip pat, kaip gyvena absoliutaus nežmogiškumo krešuliai – paukščiai, gyvulėliai, medžiai ir debesys. Šitokį kalbos gyvenimo būdą galima pavadinti laukiniu mitu ta prasme, kad Žodis gyvena toje pačioje nežmogiškųjų daiktų laukymėje, kaip ir patys bekalbiai daiktai – ant atviros Žemės, po atvira Saule ir atvirų Debesų ūksmėje. Šiame mite svarbiausia tai, kad kalba neatsiskiria nuo bekalbės Žemės ir bekalbio Dangaus, panašiai kaip medžiaginiai

įkultūrinti daiktai neatsiskiria nuo gamtinių daiktų. Žodis, troba, statula, padargas, akmuo, upokšnis, medis sudaro vientisą ansamblį, kuriame, kalbant tiksliai, nesama net hierarchijos. Metamorfozės vaizdas galioja visai laukinio mito terpei: akmuo gali virsti žodžiu, žodis gali virsti statula, statula gali virsti pirmykščiu akmeniu, akmuo gali virsti žmogumi, žmogus – medžiu, medis – gyvate, gyvatė – vėlei žodžiu ir taip *ad infinitum*. Bet kas gali pagimdyti bet ką, kadangi bet kokia – daikto ar žodžio – forma galiausiai gimsta iš tų pačių pirmapradžių Juslinės Transcendencijos įsčių, iš Didžiosios Motinos įsčių – iš likimo, iš *arche*, iš *physis*, iš *Dao*, iš dangaus, iš žemės, iš ugnies, iš vandens, iš pirmykščio chaoso: vardai įvairūs, bet visi jie yra tik tų pačių Visiškai Kito įsčių pavadinimai. Tokie svarbiausieji į gimdymo pirmavaizdį nukreiptos kultūros bruožai, kurių visumą lemia žmogaus santykis su nežmogiškojo pasaulio svetimybe. Šio santykio esmė – išsaugoti nežmogiškojo pasaulio svetimybę, prie jos prisiderinti ir jai paklusti, neperžengiant ribos, žmogaus kompetencijos valdas skiriančios nuo nežmogiškumo valdų.

Antroji vieta, kurioje aš kaip kalbanti būtybė susitinku su visiška svetimybe, esu aš pats kaip bekalbė siela, o sykiu kaip antpasauliška ir nepasauliška duotis sau pačiam, savo keista egzistencija prilygstanti Niekui – bekalbė mano siela man pačiam duota tiesioginės Niekio neduoties būdu, kaip stokos ir geismo šaltinis. Gimdymo kultūrą gimdanti svetimybė randama juslinėse pasaulio masėse – tai paties juslumo visiškas neperregimumas ir kaip tik todėl Juslinė Transcendencija. Antrosios svetimybės teritorija yra vadinamasis antjusulumas, kurio aš negaliu rasti niekur kitur, išskyrus save patį, savosios sielos tamsoje. Antjusulumas negali būti patiriamas jokia „išorine“ jusle; jis negali būti patiriamas nei jusliška, nei daiktiškai; maža to, jis apskritai negali būti patiriamas pozityviai, kaip frontalinė, priešais mano akis stovinti duotis. Todėl sakoma, kad antjusulumas „idealus“, nors tuo žodžiu nepasakoma nieko pozityvaus, o pasakoma, kad idealybė nėra juslinė duotis ir kad jos negalima rasti

juslinių daiktų pasaulyje. Ji randama tik kaip nihilistinio naikini-
mo faktas, būdingas tik vienai mums žinomai būtybei – hominidui.
Šio prigimtinio nihilizmo šaltinį, niekaip neduotą tiesiogiai, gali-
ma vadinti „vidumi“, „vidiniu būstu“, „manybe“ arba, kaip sakyta,
„siela“, tačiau reikia labai aiškiai suprasti, kad siela pozityviai duota
tik vienoje vietoje – žodyje „siela“, o „pati savaime“ neduota nie-
kaip – tiesiog tai nihilistinio naikinimo krateris. Be to, reikia ypač
pabrėžti, kad siela ir su ja siejama „idealybė“ randama ne apskri-
tai, objektiškai, ne kokio nors anoniminio X subjekto (pavyzdžiui,
„Dievo“) pavidalu; ne, subjektas, randantis idealybę, esu „aš pats“
ir kiekvienas Kitas kaip „aš pats sau pačiam“. Objektiškai galiu su-
sidurti tik su sielos-idealybės beribio – nihilistinio – negatyvumo
pėdsakais pasaulyje. Toks pėdsakas yra kiekvienas ir bet koks dirb-
tinis daiktas, Aristotelio vadinamas *tekhne on*. Jau vien iš to turėtų
būti aišku, kad kultūra, atsirandanti iš sandūros su šitokia egoistine
svetimybe, turi būti egoistinė ir net solipsistinė, priešingai anonimi-
nei ir kolektyvinei gimdymo kultūrai. Jei antrąjį kultūros pirmavaiz-
dį vadinsime siela, atitinkamai turėsime *sielos kultūrą*, kaip pirmojo
pirmavaizdžio kristalo, *gamtos kultūros*, papildinį, alternatyvą ar net
priešingybę. Bet ką galėtų sakyti keisti žodžiai: svetimybė aš randu
savyje kaip bekalbę sielą. Tai išties mįslinga svetimybė ir dar mįslin-
gesnis mano paties susitikimas su tokia svetimybe. Pasaulyje esančio
daikto ir paties daiktiškojo pasaulio svetimybė akivaizdi net tada,
kai su tuo daiktu susitinkama žmogaus pasaulyje, kur „laukinė“ ar
gamtinė jo svetimybė kažkiek įveikta, kur jis prijaukintas, sužmo-
gintas, paverstas įrankiu ar stabu. Aš juk žinau, kad štai šitas akmuo,
medis ar stalas yra kažkas kita nei aš pats, kad netgi anoniminio
pasaulio „tai“ nėra „aš“. Mano paties svetimybė man pačiam nėra
ir negali būti akivaizdi; pirmiausia ir dažniausiai aš jos nematau ir
negaliu susitikti ar susidurti su ja tiesiogiai. Dažniausiai, jei ne vi-
sada ir visur, ji slepiasi, nes mano prigimtinis ir įprastas buvimas
yra, kaip sako Heideggeris, buvimas pasaulyje, stovėsena su pasaulio

daiktais arba priešais juos. Manyje glūdinčią svetimybę užstoja būtent pasauliškieji mano buvimo pavidalai. Ir apskritai mano paties svetimybę man pačiam užstoja *daiktiškieji, o sykiu jusliniai pavidalai*. O štai antroji, antjuslinė, svetimybė pati savaime jokio akivaizdaus, tiesioginio pavidalo neturi ir negali turėti. Be to, ne taip kaip juslinio pasaulio daiktų svetimybė, šioji, antjuslinė, man nesipriešina; pasaulio juslinių masių svetimybė – kieta; mano paties svetimybė man pačiam – minkšta. Aš krentu į ją kaip į visišką tuštumą. Tada galiausiai ji ir yra tuštumos svetimybė. Už visų mano sąmonėje mirgančių kalbovaizdžių kartais aš pamatau tuštumą, kuri yra kur kas tamsesnė net už pasaulyje susitinkamą tamsą, nes sielos tamsa yra absoliuti tamsa, kai pati tamsos ir šviesos priešybė nebeturi prasmės, nes tą manyje glūdinčią svetimybę aš galiu vadinti ir absoliučia tamsa, ir absoliučia šviesa. Šiaip ar taip, manyje glūdinti tuštumos svetimybė man svetimesnė ne mažiau nei juslinės pasaulio pilnaties svetimybė. Kai tik aš savyje surandu šią antrąją svetimybę, esu pasmerktas antrojo tipo įkultūrinimo judesiui: sieloje snaudžiančias antjuslumo mases turiu prijaukinti lygiai taip pat, kaip ir pasauliškojo juslumo mases. Grynoji idealybė turi būti sukultūrinta lygiai taip pat, kaip ir grynasis nežmogiškojo pasaulio juslumas. Pirmapradis antjuslumas toks pat laukinis ir bauginantis, kaip ir pirmapradis juslumas; siela tokia pat paslaptinga, kaip ir gamta; tuštuma tokia pat grėsminga, kaip ir pilnatvė; žmogus be pasaulio sau pačiam yra toks pat absoliučiai Kitas, kaip ir pasaulis be žmogaus; mano paties svetimybė man pačiam tokia pat „gamtiška“, „nekultūringa“, kaip ir pasaulio juslinių masių svetimybė. Siela kaip bekalbė antjuslinė idealybė man yra „antroji gamta“, egzistuojanti šalia ir net nepriklausomai nuo „pirmosios gamtos“. Hominido egzistencija šioje žemėje yra ypač kebli, o kartais netgi tragiška, nes jam nuolatos tenka susidurti su dviem „gamtomis“ – jusline ir antjusline. Žmogus yra dvigamtė būtybė – vieną kartą jis gimsta iš juslinės gamtos iščių, kitą kartą – iš antjuslinės gamtos iščių.

Taigi antroji gamta irgi turi būti sukultūrinta, antroji svetimybė irgi turi būti pasisavinta, sužmoginta, pažinta, įprasmintą, kultivuojama. Bet antrosios svetimybės įkultūrinimas vyksta visai kitaip nei pirmosios. Manyje glūdinčios svetimybės įkultūrinimą lemia *kūrybos* pirmavaizdis, visiškai priešingas gimdymo pirmavaizdžiui. Ir visai neatsitiktinai. Gimdymo pirmavaizdis mėgdžioja gimdinio gimimą iš gimdyvės įsčių, pavyzdžiui, vieno gamtinio daikto išėjimą iš kito gamtinio daikto įsčių. Gimdymo metamorfozių lauke kažkas visada atsiranda iš kažko, štai šitas daiktas iš štai ano daikto, štai šita juslinė forma iš štai anos juslinės formos: kūdikis atsiranda iš motinos, viščiukas iš kaušinio, medis išauga iš sėklos, obuolį pagimdo obelis, statula gimsta iš marmuro gabalo (kuris jau savaime yra statula), karalaitė atsiranda iš varlės, gluosnis iš nimfos, ažuolo totemas iš ažuolo. Kūrybos pirmavaizdyje išnyksta ne tik metamorfozės, bet ir juslinės formos kaip pavyzdinės tikrovės provaizdis. Gimdinys atsiranda iš *Kažko* kaip jusliška *įforminto Štai šito*. Kūrinys atsiranda iš *Niekio*. Pasakius kiek įmanoma tiksliau: kūrinys ne *atsiranda*, o yra valingai, energingai ar net teroristiškai išplėšiamas iš Niekio, kartu apiplėšiant juslumo masyvus: kūrybos kultūra yra jėgos, teroro ir anarchijos kultūra, visiškai nebeturinti gimdymo kultūros švelnumo, nuolankumo ir dovanos laukimo. Kūrėjas – kad ir kas jis būtų – yra plėšikas, teroristas, metafizinis gangsteris, prievartautojas, ne taip kaip gimdymo kultūros pribuvėja. Kūrimo judesys yra valingas ir žiaurus manyje atsiveriančios tuštumos sutirštėjimas, juslinį daiktą traktuojantis tik kaip žaliavą ir negailestingai jį sunaikinantis: iki šio judesio esti tik niekingoji tuštuma; po šio judesio esti jusliniu pavidalu kristalizuotas Niekis, kūrinys kaip Tuštumos ir Negyvybės kristalas – kaip hoministiniu antspaudu pažymėtas Lavonas. Kūrybos pirmavaizdis išstumia Gyvybės kultūrą ir ant podiumo iškelia Mirties kultūrą, nes hominidui ne tik nelemta sukurti nieko gyvo, bet ir lemta Kūrinį kaip Negyvybės krešulį kurti iš sunaikintos gyvybės krešulių. Be to, kūrimo kultūra yra visiškai parazitinė: nors

kuriama iš hominido centre glūdinčio Niekio, bet visa „žaliava“ pri-siplėšiama iš nežmogiškumo masyvų. Tai reiškia, kad mano paties svetimybėje estintis Niekis atrandamas ne kaip visiška niekybė: vi-siškos niekybės aš apskritai negaliu nei atrasti, nei kaip nors su ja susitikti, nei juolab su ja susidurti. Manyje glūdintis Niekis turi tam tikrą būtį; pasak Platono, Niekis kažkaip yra, nors šitoks buvimas pagaunamas kaip pats skysčiausias buvimas, sutirštinamas tik *physisi onta* valgymo sąskaita. Kurti kūrinį reiškia sutirštinti skystą gryno-sios sielos buvimą ir padaryti jį tokį, kad kaip kūrinys savo intensy-vumu jis bent jau prilygtų gamtinio juslinio daikto intensyvumui, o kaip stabas net jį pranoktų. Kūrinys yra energingai sutirštinta idea-lybė, sukonstruota ideali forma. Kūrimo judesys vyksta mano „vidi-niame būste“; kūrinys pirmiausia yra idealus kūrinys, antjuslinės terpės krešulys. O tai reiškia, kad kūrimo pirmavaizdžio pamatas ir pamatinis orientyras yra Kalba ir Žodis, tačiau – tai aš noriu ypač pabrėžti – Žodis, neturintis bendro mato su juslinio pasaulio daikt-ais ir juslinėmis formomis, Žodis, atitrūkęs nuo pasaulio ir jo jusli-nių masių ir net nuo pasauliškojo joslumo apskritai; toks Žodis yra dirbtinai padarytas mirusios „amžinybės“ kristalas, išplėštas iš gam-tinių metamorfozių – gimimo ir mirties – ciklo. Kūrimo kultūra pirmiausia yra autoreferentiškos Kalbos kultūra: visi pamatiniai šios kultūros judesiai vyksta grynojoje kalboje ir tik po to nukreipiami į bekalbį pasaulį. Kūrimo kultūros centrinę duotį geriausiai nusako vienas Efeso gnostikas, išsitaręs taip: Pradžioje buvo Žodis; ir Žodis buvo Dievas; ir Žodis tapo kūnu, ir gyveno tarp mūsų. Tuščiosios svetimybės įkultūrinimas prasideda kaip antjuslinės tuštumos kulti-vavimas, tačiau jis nelieka įkalintas „vidiniame būste“. Kalbos kultū-ra nepasilieka grynojoje kalboje. Žinoma, antjuslinė svetimybė iš pradžių įsisavinama kaip savarankiška, santykinai uždara teritorija; šitoks įsisavinimas kristalizuojasi grynosios, jusliniame pasaulyje atitikmenų neturinčios kalbos pavidalu. Tokios kalbos branduolį su-daro visiškai beprasmiški žodžiai, tariamai išreiškiantys gryniausią

visuotinybę – „Dievas“, „Vienis“, „Viskas“, „Begalybė“, „Gėris“, „Tiesa“ ir t. t., bet iš tikrųjų nurodantys tik į savo pačių elementarią duotį – žodžiai, kurių „esmė visiškai sutampa su egzistencija“. Pagrindinis antjuslinės svetimybės įsisavinimo pavidalas – kvazijuslinės kalbos formulės: principai, dogmos, maldos, užkeikimai, retoriškos figūros ir atitinkamai formulių terpė – solipsistinė kalba. Formulė yra grynosios kalbos forma. Todėl kūrimo pirmavaizdis pirmiausia konkretinamas logikoje, matematikoje, metafizikoje, bet klasikinį pavidalą gauna teologijoje arba logoteizme – sudievento beprasmiško žodžio terpėje. Žodis-formulė, grynosios kalbos agregatas, sudaromas pagal pačios beprasmiškos kalbos logiką, yra kūrimo pirmavaizdžio, vadinasi, ir antrojo tipo kultūros pamatinis orientyras ir pagrindas. Kūrimo pirmavaizdyje atsiranda du kosmologiniai keliai, nebesutampantys nei savo vingiais, nei savo forma, nei savo kryptimi – bekalbio pasaulio kelias ir bedaiktės kalbos kelias. Kaip sakytą, gimdymo pirmavaizdyje kalbos kelias sutampa su bekalbio pasaulio keliu, o kalba paklūsta tam pačiam likimui ir tam pačiam metamorfozių ritmui kaip ir bekalbiai daiktai – žmogiškumas neat-siskiria nuo nežmogiškumo. Kūrybos pirmavaizdyje bekalbio pasaulio kelias visiškai atsiskiria nuo bedaiktės kalbos kelio – šitokios kalbos centrinių žodžių beprasmybė kaip tik ir rodo, kad kalbos kelias pakimba tuštumoje: galiausiai tai Niekio, arba nihilistinio naikimo, kelias. Pasaulio kelias ir toliau paklūsta likimui bei cikliniam metamorfozių ritmui; beprasmiškos kalbos kelias yra tiesus. Kūrimo kalbą valdo letalinė linijinė logika, pavaldi vadinamajam tapatybės arba prieštaravimo principui, suformuluotam Mozės ir Aristotelio; tai nebe metamorfinio tapsmo, o loginiams principams pavaldaus, laisvai plūduriuojančio Logo kalba. Meandrą, elipsę, ovalą, kreivę išstumia tiesė – vertikalė, horizontalė, įstrižainė, kylanti aukštyne arba besileidžianti žemyn; arba tiesių – vertikalės ir horizontalės sankirta – kryžius. Todėl kūrimo pirmavaizdžio kalba ne tik nebe-pavaldi likimui, bet netgi pretenduoja „pažinti“ likimą ir priversti

pasaulio daiktus eiti kalbos keliu – toji prievarta vadinama „stebuklu“ arba „tiesa“. Kūrimo pirmavaizdžio kalba siekia būti pavaldi tik sau pačiai kaip dėsniui, įstatymui arba dogmai – o visas šias prievartos formules diktuoja nebe „aklas“ likimas, o vadinamasis „laisvas protas“, sutvirtintas „tikėjimo“, taigi suverenu tampa pats laisvai plūduriuojantis Logas, *kuriantis* iš Niekio ir savo būtį, ir savo tvarką, anarchiškai pradedantis ir lygiai taip pat anarchiškai užbaigiantis loginių įvykių eiles, kylančias iš Niekio. Šitokia totalitarinė anarchija vadinama „laisve“: būti laisvam kūrėjui ir reiškia pradėti kalbos įvykių eilę iš Niekio arba nuo Niekio. Tik prasidėjus įvykiui laisvė virsta vadinamuoju būtinumu, tačiau toks būtinumas nėra likimiškas, paslaptingas ir apimantis galimą bekalbės laisvės judesį; ne, toks būtinumas yra „pažintas“, prievartinis, teroristiškas ir netgi fatališkas – „be Dievo valios nenukris nė plaukas nuo galvos“. Būtinumas nustatomas loginio beprasmės kalbos judėjimo – matematinės formulės fatalizmo: taip yra ir negali būti kitaip. Įstatymas, dėsnis, principas ar dogma yra grynosios kalbos inercijos, Logo masės tiesiaeigio judėjimo padarinys, Logo ceremonialas, Logo kulto taisyklė: totalitarinė prievarta, kylanti iš maksimalios visuotinybės diktatūros. Įstatymas, dogma ar principas ne tik nėra bekalbio likimo išraiška; visai priešingai – tai antilikimas, tai galybė, privalanti paneigti likimą, susipriešinti su likimu, įeiti į priešišką sandūrą su likimu vien todėl, kad beprasmio Logo formulė pretenduoja ne tik pažinti likimą, bet jį tramdyti, reguliuoti, tvarkyti ir net jį pašalinti. Hoministinis įžūlumas pirmą kartą įsitvirtina ant pasaulio altoriaus. Nors į kūrimo pirmavaizdį orientuota kultūra pirmiausia yra kalbos kultūra, tačiau, kaip sakytą, ji nepasilieka grynojoje kalboje; tai nėra tik „vidinė“ kultūra, įsisavinanti antjuslinę svetimybę, bet liekanti abejinga juslinio bekalbio pasaulio svetimybei. Žinoma, kūrimo pirmavaizdžio kultūroje esama tam tikro abejingumo bekalbio nežmogiškumo masėms; „vidaus“ kultivavimas gali užgožti „išorės“ kultivavimą. Tarp gimdymo ir kūrimo kultūrų neišvengiamai įsiziėbia

konfliktas, nes gimdymo kultūra nukreipta išorėn, o kūrimo – „vidun,“ nes „pagonis“ paklūsta bekalbiams demonams, o „krikščionis“ įsitikinęs, kad tokių demonų arba išvis nėra, arba, jei jie ir yra, visai įmanoma juos „pakrikštyti“, taigi, pavergti grynojo Logo diktatūrai. Bet anksčiau ar vėliau kūrimo pirmavaizdis iš grynojo „vidaus“ ir grynos beprasmės kalbos perkeliamas į bekalbį pasaulį ir pasaulio svetimybė pradedama įsisavinti ir įveikti būtent pagal kūrimo iš Niekio pirmavaizdį – tai prievarta bekalbio nežmogiškumo atžvilgiu, dar kūrimo kultūros apyaušryje pavadinta „eksperimentu“. Nežmogiškasis pasaulis, bekalbis *physei on*, pradedamas suvokti kaip kūrimo iš Niekio poligonas, turintis paklusti nebe likimui ar metamorfozėms, o totalitarinei kreacionistinės kalbos logikai – mašininio diskurso terorui. Pats *physei on* pradedamas traktuoti kaip *tekhnē on*, vadinasi, sunaikinamas: mažų mažiausiai virtualiai. Nėgana to – ir tai kreacionistinio kvailumo viršūnė – nežmogiškasis pasaulis pradedamas netgi kildinti iš... Niekio. Tačiau metamorfozių terpė ir bekalbių juslinių formų karalystė (o toks yra nežmogiškasis pasaulis ir net pats žmogus kaip *physei on*) savaime neturi bendro mato su tiesine ar linijine kūrimo pirmavaizdžio logika, su beprasmė kalba ir juolab su Niekio niekybe. Gimdymo elipsė ir kūrimo tiesė negali atitikti viena kitos niekada ir niekur; gimdantis kiaušinis negali virsti kuriančiu loginės giljotinos peiliu; bekalbis daiktas negali švelniai susiglausti su bedaikčiu žodžiu, kaip kad gimdymo kultūroje bekalbio pasaulio kreivės susiglaudžia su elipsine ir metamorfine laukinio mito kalba. Kūrėjui lieka viena išeitis: prievarta ištiesinti gimdymo elipsę, o metamorfinį bekalbio pasaulio bangavimą jėga palenkti linijinei kūrimo logikai ir metastatiniam beprasmio Logo dauginimuisi. Bekalbio pasaulio atžvilgiu kūrimo kultūra iškyla kaip *antpuolis* prieš bekalbio daikto svetimybę; kuriantis Logas įsiveržia į nežmogiškumo mases kaip į priešų teritoriją ir, kur tik pajėgia, priverčia jį paklusti tiesinei kūrimo – kaip antigamtinio ir antgamtinio stebuklo – logikai. Bekalbiai jusliniai daiktai jėga pri-

verčiami *atitikti* antjuslinę kalbą, o tai reiškia, kad nežmogiškasis pasaulis turi būti sunaikintas, pakeistas, perdirbtas ir paverstas „naujuoju“, dirbtiniu pasauliu, „Dievo karalyste žemėje“. Majeutiką pakeičia cezario pjūvis. Pasaulio globą išstumia nuolatinis hominido karas su nežmogiškumo masyvais. Tačiau pasaulio svetimybės kreacionistinio teroro pirmavaizdžiu vis dėlto lieka antjuslinės tuštumos įsisavinimas ir pasisavinimas, Niekio kontinento kolonizacija. O tai reiškia, kad bekalbio pasaulio svetimybė turi būti kažkaip supanašinta su Niekio ir Tuštumos svetimybė, o pats pasaulis supanašintas su niekingąja niekybe ir šitaip prilygintas Niekiumi. Ar tai įmanoma padaryti? Ir kaip tai įmanoma padaryti? Akivaizdu, kad polimorfiskam bekalbio pasaulio jusliniam gamtovaizdžiui turi būti primesta antjuslinės tuštumos arba „idealios medžiagos“ monotonija. Kad pasiduootų kreacionistinės kalbos logikai, juslinis pasaulio polimorfizmas turi būti išformintas, kitaip tariant, turi būti nušluotas juslinių formų peizažas, o pati juslinė forma turi būti laikoma ne intensyviausia tikrove, o iliuzija, sapnu, kliedesiais, Brahmos haliucinacija, Majos skraiste, „antrinėmis savybėmis“, sielos išmata ir atmata, trumpai tariant, fantomu, už kurio, antjuslinėje anapusybėje (t. y. Niekio niekybėje) slypi „aukščiausioji“ tikrovė, „tikroji“ būtis, „galutinė“ realybė, beje, duota tik vienoje vietoje – beprasmės loginės kalbos beprasmiuose, netgi pačiuose beprasmiškiausiuose žodžiuose. Toji „aukščiausioji būtis“ turi būti ne tik antjuslinė, bet ir beformė, nirvaniška, todėl tapatinama pagal reikalą tai su beforme jusliškai antjusliška „medžiaga“, tai su tokia pat beforme „dvasia“, ir būtent savo visišku beformiškumu, beviltiška monotonija ir žemiškai akiai visai nesuvokiama vienodybe prilygti kažkokiai makabriškai vientisai masei, o be to – vėlgi orientuojantis į niekingąją grynosios idealybės terpę – minkštai, klusniai, minkymui, lipdymui, pjaustymui, perdirbimui ir anarchiškai prievartai nesipriešinančiai masei. Kūrimo kultūra dėl savo prigimties pasmerkta tapti totalitariškai manipuluojamos (ar veikiau automanipuliuojamos) masės ir masine kul-

tūra – metafizika liaudžiai, kaip sako Nietzsche. Štai kodėl ryškiausiai kūrimo kultūros kristalu galime laikyti „absoliučią religiją“ (Hegelis), taigi totalitarinę religiją, vadinamą krikščionyste. Kūrimo kultūra, tarsi uraganas įsiverždama į bekalbio juslumo teritoriją, įniekina, išniekina, suniekina ir sunaikina gamtines juslines formas, tarsi buldozeris išlygina juslinių masyvų kreives, o visą ir bet kokią juslinį individualumą ištirpdo niekinėje masėje, skaitmeniniame karališkame vandenyje, sudarytame iš „loginių atomų“. Iš kūrimo pirmavaizdžio atsiranda panieka gamtiniam pasauliui, nežmogiškumui, *physisi ontai* gyvybei, o sykiu neapykanta polimorfinei ir metamorfinei to pasaulio svetimybei. Kas atsitinka su pamatine bekalbio juslumo duotimi – individualia todėl visiškai neskaidoma forma? Ji atimama iš juslumo ir atiduodama antjuslumui, tačiau, žinoma, falsifikuotu – formulės – pavidalu. Degeneravusi forma tampa išskirtine Logo kalbos privilegija, ir tik tokiai beprasme kalbos formai pripažįstama intensyviausia, „pirmarūšė“, tikrovė. Tik loginė matematinė kalba turi substancines formas – toks kūrimo kultūros ediktas. Vietoje individualios juslinės formos įtvirtinama visuotinė kvazijuslinė pseudoforma kaip principas – loginė forma: taip kokybė paverčiama kiekybe. Pavyzdinių formų karalyste tampa dirbtinės – negyvos negyvų dirbtinių daiktų – formos: sustingę mineraliniai dariniai, įvietinantys vadinamąją amžinybę ir tobulybę. Aukščiausiaji kalbos forma – loginės mašinos motoras – yra „Dievas“, įstatymas, dogma ir dėsniš. Žemesnės kalbos formos palenkiamos aukščiausiajai formai – absoliuto formulei (pavyzdžiui, švenčiausios trejybės dogmai). Kadangi formulių – tų loginės kalbos mašinų – terpėje metamorfozė nebeįmanoma, esinija palenkiama vadinamajam priežastingumo principui – kūrybinio ir gamybinio sąlyčio su daiktais pirmavaizdžiui. Tačiau kartu loginės formulės yra tuščios; jos paženklintos antrosios svetimybės tuštuma ir niekybe. Galiausiai jos pasmerktos geisti pilnatvės, kurią gali gauti tik iš juslinio pasaulio masyvų, juos įsiurbdamos, naikindamos, perdirbdamos ir suvalgydamos; formulių tuštumą

gali užpildyti suminkštinta, išforminta juslinio pasaulio žaliava. Todėl anksčiau ar vėliau kietos ir griežtos loginės formulės turi užpulti suminkštiną gamtinės svetimybės masę, lyg maitvanagis maitą (nes formulėi bekalbis daiktas tėra maita, negyvybės masė). Taip vyksta „naujojo pasaulio“ kūrimas ir gamyba, o šis antrasis pasaulis, negyvybės kristalų panoptikumai, gaminamas pagal loginės kalbos matričias. Tas *new brave world* yra svarbiausias antrojo tipo kultūros padarinys – pagamintas pasaulis ir sukurti daiktai priešunami „neteisingiems“ gimusiems daiktams ir tokiam pat „neteisingam“ gimdymo pirmavaizdžio pasauliui. Kūrimo pirmavaizdžio slaptas tikslas ir viršūnė – pasaulis paverstas mašina, technologinis pasaulis, atsiradęs iš gryniausios – matematinės – kalbos ir pavaldus absoliuto formulės terorui; šis negyvybės pasaulis polemškai priešinamas gyvybės pasauliui, gyvenančiam po gimdymo ženklų, ir pats veržiasi į galutinę tobulybę – Niekį, vadinasi, į susinaikinimą, nes tobula gali būti tik tai, ko nėra; kas esti, netobula; gyvybė – netobula. Kūrimo kultūra įgyvendinama tik sukūrus Mašinai pavaldų pasaulį, patį sudarytą iš mašinų. Tačiau pagamindama dirbtinį pasaulį kūrybos pirmavaizdžio kultūra pati tampa nereikalinga dar tada, kai dirbtinis pasaulis nėra tapęs tobulu ir virtęs totaline mašina. Iš kūrybos pirmavaizdžio atsiranda trečioji kultūra, kurią aš pavadinsiu vartojimo kultūra.

Gimdymo kultūros tikslas – prijaukinti nežmogiškojo, gamtinio, pasaulio svetimybę; kūrimo kultūros tikslas – pašalinti ar net sunaikinti ir antjuslinę, ir juslinę svetimybę. Pavyzdiniame, tobulame kūrinyje nebeturi likti jokios svetimybės – visa, kas yra, privalo tapti žmogumi, tokiu antruoju Adomu. Kaip tik į absoliutų kūrinių, pasižymintį Niekio skaidrumu ir tuštumos perregimumu, nukreipta kūrimo pirmavaizdžio terpėje atsirandanti kultūra. Tiesą sakant, kūrimo pirmavaizdis ir yra šitoks absoliutus kūrinys – esinija kaip absoliutus kūrinys ir pats žmogus kaip absoliutus savo paties kūrinys. Tačiau absoliutus kūrinys gali būti tik siekinys, tik vadinamasis idealas, įgyvendinamas laikų pabaigoje, pavyzdžiui, Paskutiniojo Teismo dieną

arba technologinės utopijos įgyvendinimo akimirką. O štai realus, banalusis, kūrinys nėra ir negali būti absoliutus – kad ir kaip stengtųsi kūrėjas, kad ir kokias aukštumas pasiektų Loginio Absoliuto teroras, kad ir kokių mastų būtų „pažintas“ nežmogiškumas, kad ir koks perregimas taptų kūrinys ir sukurtas pasaulis, kūrinyje visada ir fatališkai išlieka gamtinė svetimybė, pirmiausia dėl tos priežasties, kad pačios loginės kalbos centre išlieka neloginė svetimybė, o žmogiškumo šerdyje – nežmogiškumas. Pašalinti pirmapradžio žmogaus kaip kalbančios būtybės susvetimėjimo su nežmogiškumu neįmanoma. Štai kodėl antroji kultūra sukuria – būtent *sukuria* – paradoksalią būklę: banaliajame kūrinyje išlieka svetimybė ir netgi dviguba – gamtinė ir sukurtoji. Toji dviguba svetimybė atkakliai, nors ir labai klastingai, priešinasi galutiniam kūrybos tikslui – pašalinti bet kokią svetimybę. Perregimo kūrinio centre įsitaiso tamsūs branduolys su dviem galvomis – nežmogiškąja ir žmogiškąja. Būtent kūrinys yra toji vieta, kur aš susiduriu su trečiąja svetimybe, kuri nėra nei bekalbio pasaulio juslinių masių svetimybė, nei sielos tuštumoje banguojančių antjautumo masių svetimybė. Ta trečioji svetimybė yra paradoksali, neteisėta, kontrabandinė, išprovokuota ir provokuojanti. Pavyzdine svetimybės vieta dabar tampa kūrinio homininė *prasmė*, pati kalba kaip prasmės indas, nes šitokia prasmė mano, baigtinės būtybės, turinčios baigtinę sielą, atžvilgiu yra anoniminis, kolektyvinis, *istorinis* kūrinys, žmogaus-apskritai arba *Visų* kūrinys. Todėl pavieniam individui šitokia gigantiška, neaprepiama anoniminė prasmė yra tamsi, svetima ir neperregima. Svetimybės pavyzdine vieta tampa vadinamoji *sąmonė*, kaip anoniminės kalbos sandėlis, dėl tos anoniminės kalbos – informacijos – pertekliaus prarandanti bendrą matą su baigtine siela. Sąmonė begalinė, o siela baigtinė – štai toji neįveikiama antinomija, dėl kurios atsiranda trečiasis kultūros pirmavaizdis, nukreiptas į anoniminės kalbos įsisavinimą, vadinamą *vartojimu*. Juk tikrasis ir savaip vienintelis vartojimo objektas yra būtent kalba – bekalbė siela stengiasi praryti, taigi, vartoti kalbinę sąmonę. Trečioji

kultūra gali būti pavadinta ir *sąmonės* kultūra – šioje kultūroje absoliutu tampa nebe beprasmiškai žodžiai (kaip kūrimo kultūroje), o būtent hoministinės prasmės prikimšti žodžiai, pasakius kiek vaizdingiau – maksimaliai sąmoningi žodžiai ir maksimaliai kalbos prikimšti daiktai–mašinos, negyvi dirbtiniai daiktai. Trečioji svetimybė irgi reikalauja įkultūrinimo, kurio pirmavaizdžiu ir tampa *sąmoningas vartojimas* (nukreiptas prieš nesąmoningą kūrybą). Vartojimas yra pasyvus naikinimas, vėlgi priešingas aktyviam – t. y. iš individo sielos kylančiam – kūrybiniam naikinimui, vadinasi, antrojo laipsnio naikinimas. Vartojimo objektas – pabrėšiu dar sykį dėl šios minties keistumo – yra ne koks nors medžiaginis daiktas, net ne dirbiny ar kūrinys kaip juslinės masės krešulys, o daiktas kaip ženklas, kaip kalbos maišas: vartojamos hoministinės reikšmės, duotos tik kalboje. Vartotojas yra kalbos vergas, užtat labiausiai neapkenčia būtent kalbos kaip jį bauginančios ir jam nepavaldžios svetimybės – vartojimo kultūra restauruoja pirmąją, ikikultūrinio, barbaro būklę; tiksliau pasakius, slaptas vartojimo kultūros tikslas ir variklis yra pirmąją bekalbio barbaro būklę. Absolūtus skaidrumas, kurio siekia kūrėjas, virsta savo priešybe – absoliučia tamsa. Individo sieloje glūdi neapykanta ir gimimo, ir kūrybos pirmavaizdžio padarytai kalbai, pagieža ir gimdymui, ir kūrybai, ir kūrėjui, ir kūrėjo sukurtiems neapbrėpiamiems mirusios kalbos masyvams. Tie masyvai gali būti pavadinti mumams (vartojimo kultūros vergams) geriau žinomais žodžiais – tai informacijos srautas arba ženklų imperija ir jos pavyzdinė teritorija – Ekranas. Vartojimo kultūros epicentras – informacijos arba ženklų (pirmiausia „prestižinių“) rijimas, taip slapčia tikintis įveikti šito ženklų masyvo svetimumą. Pagrindinės vartojimo formos dvi – gamyba ir pramoga. Vartotojas yra dirbantis gyvulys, o sykiu pramogaujantis gyvulys; darbas suvokiamas kaip pramoga (prestižas), o pramoga kaip darbas (pramogų industrija). Abi vartojimo formos gali būti suspaustos į vieną – vartojimo techniką arba vartojimo technologiją. Šiuo požiūriu vartojimo kultūros metafizinis branduo-

lys yra techninė technologija arba technologinė technika (priešingai kūrėjo teknikai, graikiškajai *tekhne*). Vartojimo kultūra yra technologinė ne išorinėmis apraiškomis (nors jomis – irgi), bet pačia savo metafizine prigimtimi: technologija, o kalbant visai tiksliai, *techno-technologija*, t. y. *technikos technika*, yra pavyzdinis, be konkurentų, anoniminės kalbos-sąmonės vartojimo būdas. Vartojimo pirmavaizdžio valdomoje kultūroje gimdymo ir kūrimo kultūra, žinoma, išlieka, tačiau išlieka tik kaip techninė imitacija arba kaip gimdymo ir kūrybos technologinis simuliacijimas: gimdo mašinos, kuria irgi mašinos. Nebe gimdinys, o techninis gimdinio simuliakras; nebe kūrinys, o techninis kūrinio simuliakras: gimdyti ir kurti griežtai draudžiama – tokia technologinio totalitarizmo šerdis. Savaime suprantama, kad griežtai uždraudžiamas ir gimdymo bei kūrimo subjektas – iš sielos gelmių į pasaulį žvelgiantis ir jį matantis individas. Vartojimo kultūroje vis labiau įsigali totalitarinė visuotinybė, Heideggerio labai tiksliai pavadinta *das Man*, arba Didysis Anonimas, savo visišką anonimiškumą slepiantis Ekranų Majos skraiste – tariama informacijos konkretybe. Vartojimo simuliakrai simuliuoja patys save – gamyba ir pramoga tampa masinės isterijos inkubatoriumi. Kiekvienas įsivaizduoja esąs kūrėjas ir kiekvienas – gimdytojas arba net majeutas: gimdyti pradeda net vyrai, o kurti – moterys: tačiau visa ši isterija išsiskleidžia darbo-pramogos srityje ir simuliuotoją dar giliau įklampina į vartojimo kultūros dumblą. Sukurk pats save, pagimdyk save, tapk savimi – šitaip Ekranų lozungai totalizuoja ir isterizuoja kūrybos ir gimdymo simuliakrus, simuliuotoją pasmerkdami tik prėskam vartojimui. Juk iš tikrųjų bet koks gimdymas ar bet kokia kūryba vyksta tik Ekranu, virtualumo burbulė: tai ne formos išauginimas iš pirmosios svetimybės įsčių ir ne formulės išplėsimas iš antrosios svetimybės tuštumos, o tik apgailėtina mirusios prasmės masturbacija. Vietoje metamorfozės – metastazinis parazitinių prasmų („informacijos vienetų“) dauginimasis; vietoje frontalinio kreationistinio antpuolio prieš svetimybę – tuščių kalbos ženklų kombi-

natorika: Rubiko kubas, Lego kaladėlės. Vartojimo kultūros metafora gali būti mimoza arba pudelis. Šios kultūros subjektas paniškai bėga nuo pirmųjų dviejų svetimybų, vengia jų besąlygiškai, kiek įmanydamas; kartu su savo mąstytojais jis nuolat sako: nieko nėra anapus teksto, visa, kas yra, yra kalbos mašina paverstas žmogus, praradęs netgi pirmapradiškiausią individualumo, taigi ir svetimybės šaltinį – lytį. Vartojimo kultūra kartu yra ir platoniškojo homunkulo, transvestito, kultūra. Vartojimo subjektui-mimozai per sunki ir gimdymo, ir kūrybos svetimybė; abi radikališios svetimybės jam sukelia alergiją; jis gali ryti tik lengvą, pusiau suvirškintą anoniminės prasmės svetimybę, tačiau net ji įsisavinama ne tiesiogiai, ne individualiai, o pasitelkus tarpininką – technotechnologinį „metodą“ arba kito tipo technologinę aparatūrą. Pati prasmė vartojama ne grynu pavidalu, o tik kaip prasmės simuliakras. Simuliuojama ne tik svetimybė, bet ir pirmiausia – svetimybės simuliakras: vyrauja antrinis, tretinis, n-tinis simuliacija, simuliacijos simuliavimas ir taip *ad infinitum*: tarp medžio ir mano akių įsiterpia šimtai traktatų apie medžio „esmę“; tarp Platono dialogo ir mano akių – tūkstančiai traktatų „tyrinėjančių“ tą Platono dialogą. Be jokios abejonės, svarbiausia simuliuojamos svetimybės vieta yra ir vis labiau tampa Ekranas – tiesioginis Biblijos įpėdinis. Visa, kas vyksta vartojimo kultūroje, – galimas daiktas, joje apskritai niekas nebevyksta, o jei ir vyksta, tai tik kaip „įvykio“ ir „vyksmo“ simuliacija, – vyksta Ekране: „vidiniame“ sąmonės ekrane, kur manipuliuojama mirusių prasmų masėmis – vaizdaženkliais, kalbovaizdžiais, ideologinėmis klišėmis, kalbojausmiais, vartojimo „svajonėmis“; arba išoriniame ekrane – laikraštyje, žurnale, koncertų salėje, muziejuje, telekompiuteriniame ikonoskope, bibliotekoje, ant podiumo, stadione, konferencijoje, demonstracijoje, seminare, balsavimuose, visur, kur imituojama „kultūra“, „politika“, „ekonomika“, „kūryba“, kur simuliuojama reali sandūra su pasaulio svetimybė, o iš tikrųjų tik manipuliuojama realios sandūros ženklinais simuliakrais. Kultūrinis veiksmas suvokiamas ir

toleruojamas tik kaip *išgyvenimas ir saviraiška*: išgyvenimas vyksta vidiniame, saviraiška (pavyzdžiui, pats didingiausias žygdarbis – „apsinuoginimas“) – išoriniame Ekране. Saviraiška yra išgyvenimo išorinimas, o išgyvenimas – saviraiškos įvidujinimas. Šiaip ar taip, pakimbama grynosios prasmės terpėje, kuri – tarsi kokonas – vartojimo kultūros subjektą izoliuoja ir apsaugo nuo sunkiosios svetimybės, t. y. nuo pirmųjų dviejų svetimybių žiaurumo, kietumo, sunkio ir skausmą sukeliančio priešinimosi. Vartojimo kultūra visada lieka kokone, kuriame tik ir gali išgyventi vartojanti mimoza. Pats gyvenimas išlieka tik kaip išgyvenimas bet kuria kaina; likimas lieka tik kaip išlikimas bet kuria kaina. Kitaip tariant, vartojimo kultūroje išlieka tik gyvenimo ir likimo simuliakrai, nes akivaizdu, kad išgyvenimas yra gyvenimo simuliakras, o išlikimas – likimo simuliakras. Gyvenimas ir likimas gali trukti tik tol, kol trunka sunki sandūra su juslinės ir antjuslinės svetimybės kietumu ir tamsa; išgyvenimas ir išlikimas lieka tik pabėgus nuo tokios sandūros, lindint Ekranu kokone, kurį simboliškai įkūnija pavyzdinės vartojimo kultūros teritorijos – technopolis, teatras, muziejus, *campus*, stadionas, konferencija ir, pirmiausia, interneto utopija. Vartojimo kultūros apogėjus yra paties intensyviausio – narkotinio – vartojimo akimirką ištinkantis svaigulys, narkotinio intensyvumo priepuolis, nesvarbu, kokios prasmės vartojimas jį sukeltų, nesvarbu, kokia technine aparatūra ar kokių metodu būtų pasinaudota; tai gali būti: greitis – techninis judėjimo simuliavimas; seksas ir pornografija – techninis meilės simuliavimas; ekraninis teroras – techninis žudymo simuliavimas; ideologija – techninis susitikimo su dievybe simuliavimas; narkotikai ir alkoholis – techninis jėgos ir visagalybės simuliavimas; konferencija – techninis teorinės kontempliacijos simuliavimas; paroda – techninis grožio akimirkos simuliavimas, ir taip *ad infinitum*. Šitaip vartojimo kultūra vis labiau praranda Tikrovę, kurią dovanuoja tik susitikimas su svetimybe kaip Absoliučia Transcendencija. Tikrovė yra gimdymo ir kūrybos kultūros duotis ir privilegija; vartojimo kultūros duo-

tis ir prakeikimas yra netikrovė, pseudotikrovė, virtualybės fantomai, taigi tik tariama tikrovė, tikrovės tariamybė ir tikrovės fantomas.

Šitaip vartojimo kultūra palengva virsta kultūros priešybe, antrąja barbarybe. Vis giliau grimzdama į sąmonės fantomų srautą, vis atkliausiai vyniodamasi į kalbinių simuliakrų kokoną, vis labiau izoliuodamasi nuo radikalių svetimybių, kultūra tampa autofagine; ji gyvena tik rydama save, tik naikindama pirmąją kultūros teritoriją, o sykiu ir pačią kultūrą. Vartojimo kultūra yra kanibalistinė – vartodama, rydama, vadinasi, naikindama pati save, pankultūrizmo atmosferos sluoksnyje ji pramuša vis daugiau ozono skylių, pro kurias į patį jos centrą pradeda veržtis pirmųjų gaivalai – archeozauras, gangsteris, barbaras, terminatorius, mikrobas, fundamentalistas, primityvas, teroristas, infuzorija, robotas, nusikratęs visų gimdymo ir kūrybos kultūros „sentimentų“. Taip atsiranda totalinio imuniteto deficito sindromas – neišvengiamas vartojimo kultūros padarinys, lengvumo sindromo išvirkštinė pusė. Kai absoliučią svetimybę išstumia kalbiniai svetimybių simuliakrai, viskas tampa lengva: lengva gimdyti, lengva kurti, bet lengva ir naikinti, nes naikinimas išsiskleidžia tik Ekране arba atliekamas mašinų. Vartojimo kultūros subjektui lieka tik naikinimo imitacijos: šešėlis žudo šešėlį, atvaizdas naikina atvaizdą, įvaizdis ryja įvaizdį, žmogus fantomas naikina pasaulį fantomą, daiktą fantomą, pseudotranscendenciją fantomą, svetimybę fantomą; štai kodėl toks lengvas tampa naikinimas ir žudymas. Ir tai didžiausias vartojimo kultūroje glūdintis pavojus, bet sykiu – kas žino – gal ir savaip beviltiška viltis. Šioji kultūra praranda savisaugos instinktą; ji praranda imunitetą svetimybių antpuoliui. Imunodeficito sindromas yra ne periferinis šios kultūros reiškiny, įveikiamas kokiais nors „vaistais“, o pats jos metafizinis branduolys, iškreiptoji jos svetimybė, pati svetimiausia ir pati ironiškausia jos svetimybė sau pačiai. Na, o „vilties viltis“? Naikindama save, ši kultūra aria dirvą gimdymo kultūrai; arba galutiniam kolapsui, kuris, galimas daiktas, irgi gali būti savaip viltingas.

Žmogus technologiniame pasaulyje

1. Kad galėčiau *pamatyti* – *bet ne pažinti* – aki-vaizdžią mirtingojo būklę technologiniame pasaulyje, privalau be kompromisų išsižadėti įprastų ir sunkiai įveikiamų mitinių – teologinių, ontologinių, technomokslinių, ideologinių ir – dabar pačių galingiausių – videologinių prietarų, kurių bendras vardiklis yra niekada anksčiau neregėtas parazitinės kalbos – informacijos srauto – teroras ir iš jo kylantis kalbos fetišizmas, neleidžiantis aiškiai matyti pirmapradžėje, bekalbėje, individualizuotoje „mano“ modusu patirtyje atsiveriančios mirtingojo, pasaulio ir technologijos topikos; privalau iš tūkstančių „logijų“ sugrįžti į vienintelę savo paties susitikimo su nežmogišku daiktų „topiją“; pastangą paprasčiausias tiesioginio čia-dabar estinčių daiktų patyrimo duotis perkelti į bedaiktę kalbą privalau išstumti pastanga kalbą (ar kalbovaizdžius) perkelti į tiesioginio patyrimo duotis, vadinasi, į bekalbį lygmenį. Juk tai, ką galiu pavadinti paprasčiausiu patyrimu, skleidžiasi bekalbėje – tačiau ne ikikalbinėje, o pokalbinėje – topikoje, o pati šioji bekalbio patyrimo sklaida trunka tik akimirką, kadangi aš, kaip *zoon logon echon*, kaip kalbai pasmerkta būtybė, kartu pasmerkta į bekalbius daiktus žiūrėti tik pro kalbos akinius, todėl *nematyti* jų pačių neakiniuotu, bekalbiu, žvilgsniu, kuris, jei tik atsiranda, tuojau pat vėlei uždengiamas videologinių kalbovaizdžių. Tačiau patys daiktai: ar man jie atsiveria tuo, ką jie *reiškia*, ar tuo, kad jie nieko nereiškia, o paprasčiausiai *yra*; ar patys daiktai pasirodo tada, kai patenka į vadinamojo pažinimo, gnozės arba mąstymo girnas, ar tada, kai juos aš paprasčiausiai matau nesubendrinamu, neįgaliojamu, vienkartinu *savo paties* žvilgsniu? Iš dviejų akivaizdžių teiginių: 1) „Aš tikiu, kad Žemė sukasi apie Saulę“ ir 2) „Aš matau, kad Saulė sukasi apie

Žemę“, kaip absoliutų orientyrą aš renkuosi antrąjį – filosofinį ir flotopinį teiginį, tardamas, kad būtent jis atitinka realią mano ir tiesiogiai regimo bei patiriamo daikto *susitikimo* būklę, o pirmasis teiginys, man, baigtinei juslinio horizonto ribojamai būtybei, yra *mitinis*. „Aš matau“ – yra filosofinio susitikimo su pasauliu pirminė ir paskutinė sąlyga, todėl būtent ja privalau remtis, dėdamas pastangą *pamatyti* mirtingąjį technologiniame pasaulyje. Savo ruožtu „Aš tikiu“ – yra teologinio nesusitikimo su pasauliu pirminė ir paskutinė sąlyga, todėl aš, kaip filosofas, jos atsisakau *kat agorein*, tardamas, kad būtent ji man gali įteigti – geriausiu atveju – tik mirtingojo būklės technologiniame pasaulyje videologinę *haliucinaciją*, kurios per tūkstantmečius įtvirtintas ir man prievarta primestas vardas yra *pažinimas* – visais jo pavidalais, nuo šamano mantrų iki dabartinio technomokslo.

2. Bekalbis patyrimas man atveria keletą akivaizdžių (galimas daiktas, pačių akivaizdžiausių) duotį, parodančių žmogaus, pasaulio ir technologijos išsidėstymą pirmapradžiam, nekintančiame – neistoriniame, belaikiame ir beerdviam – mano kaip kalbančios būtybės ir pačių bekalbių daiktų kaip absoliutaus nežmogiškumo juslinių krešulių susitikime čia-dabar-estinčioje-vietovėje-šiapus-juslinio-horizonto, mirtingojo gyvenimo ir mirties žemėje, kurią aš vadinu Platono ola arba kosmopoliu. Pirmoji bekalbio patyrimo duotis – „žmogaus“ duotis man pačiam, kai šioje duotyje nebėra kalbovaizdžio „žmogus“. Bekalbėje topikoje „žmogus“, kaip ir visa tai, kas nėra „žmogus“, iškyla mano tylinčios akies lauke ir išnyksta iš šio lauko. Pirmapradė „žmogaus“ duotis yra nežmogiška – „žmogus“ man duotas kaip bekalbis, regimas, girdimas (tai šnara aukšniai spalio drebulės lapai po jo kojomis), čiuopiamas juslinės regimybės kokonas – tai, kas visiškai Kita mano tylinčios akies atžvilgiu. Net aš pats, kaip juslinių paviršiaus reljefų telkinys, sau pačiam esu dovanotas ir kartais įsiveržiu į savo tylinčios akies lauką, tačiau pirmiausia ir dažniausiai lieku šio lauko periferijoje, už regimybės

ribų – veidrodis yra išimtis, o ne taisyklė. Galimas daiktas, kaip tik tokia yra pirmą kartą žmogaus būklės topika: žmogus man atsiveria kaip visiškai Kitas juslinių transcendentinių paviršių telkinys – nesuprantamas, bereikšmis, beprasmis, nepažinus, neskaidrus, svetimas *in-dividuum* juslinio intensyvumo kokonas, betarpiško jausmo kintanti-rymanti sancaupa. Tylinčios akies lauke, vadinasi, visiškoje juslinėje čiadabartyje ir artumoje, žmogus pasirodo kaip absoliutus kūnas, įklampintas į ištisinio jausmo tešlą lyg razina pyrage; jis – ar veikiau štai-šita-tai – fatališkai prikaustytas prie vietovės, estinės šiapus tylinčios akies juslinio horizonto, kurio ji negali peržengti niekaip, niekur ir niekada, netgi prabildama, nes bylojimas irgi prikaustytas prie jausmo ir nesama antjuslinės kalbos, ir net kalba išsakinėjusi jausmo saloje, Platono oloje, savajame bylojančio gyvenimo ir tylinčios mirties kosmopolyje. Taigi žmogus – net kaip kalbanti būtybė – man tiesiogiai pasirodo kaip tylinčių, bekalbių, jusliškai profiliuotų paviršių santirštis, kaip visiškai nesuprantamas ir visiškai nepažinus *štai šitas*; net žodis man pirmiausia duotas kaip visiškai nesuprantamas ir visiškai nepažinus *štai šitas*: beženklė piktograma, beprasmis hieroglifas, kurio neiššifruos jokie šampolionai.

3. Antroji duotis – pasaulio duotis man, kaip tylinčiai akiai, duotis, kurioje dar nėra arba jau nėra kalbovaizdžio „pasaulis“ – visiškai bekalbio nežmogiškumo pilnatis, žemiškasis bevardžio mėnulio kraštovaizdis. Pirmą kartą patirties lauke, sutampančiame su mano tylinčios akies apžvelgiama vietoje, „pasaulis“ pasirodo tiesiogiai – kaip juslinės artumos teritorija, išskaidyta į daiktų ir kūnų masyvus – neperregimus jokiais rentgeno aparatais ar „dvasios“ žiūronais. Šitie masyvai, juslinio intensyvumo krešuliai, sudaro judrią, tačiau vientisą visumą, kuriai apibūdinti aš jau pasitelkia graikišką žodį „kosmopolis“ ir Platono žodį – irgi graikiškos kilmės – „ola“. Kosmopolis būtent kaip Ola yra mano pirmą kartą patirties vieta ir daiktas, mano kaip juslinio horizonto apribotos būtybės alfa ir omega; kaip mano žemiškosios būklės likimas – mano gyvenimo

ir mano mirties tėvynė. Joks mirtingasis niekaip, niekur ir niekada negali pabėgti iš kosmopolio – tai mirtingojo lopšys ir mirtingojo karstas. Kosmopolis man atsiveria kaip daiktiškai išskaidyta juslinė įvairovė, nesuspaudžiama į jokią „materiją“, jokią „visuotinybę“, joki „vienį“, joki „dėsnį“ ir net į jokią „bendrybę“, ir net į jokią monotoniską joslumo masę – jame nėra nei nežmogiškumo masės, nei „masių visuomenės“; jame gyvena tik in-dividai. Kosmopolio skaidymasis į individualias duotis nusidriekia į apibrėžtą-neapibrėžtą artėjančią tolumą ir tolstančią artumą; tai reiškia: kosmopolis kas akimirką skaidosi ir išsiskaido į *nesuskaičiuojamą ir neapskaičiuojamą* – jokios matematikos tironijai nepavaldų – juslinio intensyvumo centrų sukurį, juslinių individų ansamblį. Jei bandyčiau – gundomas technognostinių sirenų giesmių – nusakyti ir „apibendrinti“ tokio skaidymosi vyksmą, patekčiau į nuobodžiosios begalybės karuselę arba tapčiau „chaos teorijos“ kvailiu. Minimalios akivaizdybės spiriamas, privalau išskirti tik vieną, bet pamatinę kosmopolio skaidymosi duotį – tiesiogiai regimą horizontą, įribinantį ne tik patį kosmopolį, bet ir kiekvieną daiktą kaip in-dividą, įleidusį šaknis į kosmopolio žemę ir išsišakojusį tiesiogiai regimame – debesėtame, saulėtame, žvaigždėtame, mėnesėtame – kosmopolio danguje. Ant laužytos – vadinasi, visada ir visur individualizuotos – horizonto linijos susitinka ir išsiskiria du pamatiniai kosmopolio sandai: regimo Danguos taurė ir regimos Žemės taurė, ir Danguos yra visų kosmopolio individų tėvas, ir Žemė yra visų kosmopolio individų motina, ir abi kosmopolio taurės yra visų mirtingųjų ir nemirtingųjų lizdas, namai ir gimtinė, ir joks individas negali iš gimtinės išskeliauti taip, kad jon nebesugrįžtų, ir joks mirtingasis ar nemirtingasis negali – nebaudžiamas – nupjauti šaknų, jį siejančių su kosmopolio iščiomis, ir tik globalizmo ar idealizmo kvailiai gali manyti, kad erinijos miega amžinu miegu ir nemato tų, kurie sako – išeisime ir nebegrįšime, nes mūsų tikroji tėvynė ten, kur mūsų melžiama Aukso Karvė. Bet mirtingasis ir nežmogiškumą įvietinantis nemirtinga-

sis – akmuo, debesis, medis, žvaigždė, sliekas, laukų ramunė – gali gyventi gyvą gyvenimą tik vienoje vietoje: šiaupus juslinio horizonto išsiskleidžiančiame belaikės gyvybės peizaže – kosmose ir polyje: ir tiesiogiai regimas dangus – debesis, saulė, žvaigždės ir mėnulis – yra kosmosas; ir tiesiogiai regima žemės taurė – gyvi ir negyvi daiktai ir pusgyvis daiktas, kurio bevardis vardas yra „žmogus“ – yra polis. Bekalbe pirmą kartą patirties akimi regimas kosmopolis ir yra vienintelis ir tikrasis mano ir bet kurio visiškai Kito individo pasaulis – vietovė šiaupus juslinio horizonto, kuriame dangus susitinka su žeme, o dangaus kūnai – žodžiai – susitinka su žemės kūnais – bežadžiais ir bežodžiais daiktais.

4. Abiejų tylinčios akies lauke estinčių duočių (juslinio intensyvumo krešulių, vadinamų „poliu“ – Tomu, Petru, Aldona, Barboryte, ir nežmogiškojo juslinio intensyvumo krešulių spiečiaus, vadinamo „kosmos“) lemtingiausias bruožas mano paties tylinčios akies atžvilgiu yra jų visiškai neskaidrumas, neperregimumas, bereikiškumas, individualus esmas, įsuptas į juslinių paviršių kokoną, visiškai jų svetimybė grynajam žmogiškumui – intelektui, gnozei, instrumentiniam žvilgsniui, „idealybei“ ir kitokiems panhoministinams stabams. Kosmopolis esti, o aš pats kaip kosmopolio pilietis esu radikalią transcendencijos vietovė – būtent Platono ola yra tikrosios, jusliškai ir daiktiškai individualizuotos transcendencijos teritorija, vienintelė ir nelygstama. Tariant Aristotelio žodžiu, kosmopolis man atsiveria kaip *phusei onta* laukymė ir laukiniškumas; kosmopolis – ir aš pats kaip kosmopolio gyventojas – yra juslinės transcendencijos fenomenų vietovė; graikų žodžiu – dangaus ir žemės *Sphaira*, rutulys, kosminė pirkia, kurios lubos yra Dangus, o grindys yra Žemė.

5. Technologijos pasaulis arba technologijos duotis – kiek ji irgi atsiveria tylinčiai akiai – yra „antrasis“ pasaulis, neturintis bendro mato su kosmopolio („pirmuoju“ pasauliu), nors technologinio pasaulio – daug tiksliau būtų tą keistą fantomą vadinti „besauliu“, „be-

žemiu“, „bežvaigždžiu“, „bemėnuliui“, „bedaikčiui“ – jusliniai arba, pasakius maksimaliai tiksliai, pseudojusliniai kristalai (falsimuliaciniai) esti – ar gali būti – kosmopolio teritorijoje, po tylinčia akimi regima saule, po regimu dangumi ir ant regimos žemės: vietovėje šiaurės *mano* juslinio horizonto. Bet pačią neregimąją – matematinę, kiekybinę – technologijos esmę aš galiu nusakyti štai kokia teze: technologija nėra nei kosmopolio dalis, nei jo „gelmė“, nei jo esmė ar tiesa, nei jo dangus, nei jo žemė. Technologija pati savaime yra *visas* ir visai savarankiškas pasaulis, tačiau būtent *kitas*, su kosmopoliumi niekur nesutampantis ir net nesuliečiantis pasaulis. Šitą Pasaulį-2, šitą technologinį besaulį aš pavadinsiu *absoliučia terpe*.

6. Kas yra *absoliuti terpė* apskritai? Ji yra Grynasis Niekis, sudarantis hominido metafizinio centro, vadinamosios sielos, centrą; ji yra grynasis *Tarp*, kuriame įvyksta pirmapradis mano susilietimas su kosmopoliumi, ir šitas *Tarp* yra – negali nebūti – tik nihilistinis naikinimas. Būtent apie jį pasakojama pirmojoje Vakarų filosofijos ištarmėje – Anaksimandro tezėje; apie jį pasakojama ir paskutinėje Vakarų filosofijos ištarmėje – Heideggerio tezėje: Būtis yra Niekis. Nihilistinio naikinimo protuberantas, įsiveržęs į kosmopolio teritoriją, virsta pseudojusline duotimi, pseudojuslinių paviršių telkiniu, pseudoindividu arba *kūriniu* – Niekio Stabu, savo ruožtu vadintinu santykinėje terpe. Santykinė terpė visada ir visur yra – negali nebūti – kalbovaizdžių arba grynosios kalbos terpė, reikšmių, ženklų, simbolių, metaforų, metonimijų, haliucinacijų, fantazmų, kiekybinių klišių masyvas. Aš pats kaip kalbanti būtybė esu neišvengiamai įklampintas santykinėje terpėje ir pasmerktas gyventi santykinėje terpėje. Net kosmopolis ištatuiruotas santykinės terpės inkrustacijomis, kartais taip tankiai, kad terpės taturuotės visiškai uždengia kosmopolio kūną, pavyzdžiui, megalopolyje. Santykinę terpę aš pavadinsiu technine, šį žodį susiedamas su graikiškuoju *tekhne*. Techninė terpė yra pastatai, paveikslai, mašinos, fabrikai, instrumentai, energetinės sistemos, teleginklai, knygos – negyvų pseudojuslinių

daiktų karalystė, į santykį su kosmopoliu – gyva būtybe, pasak Platono, Jusliniu Dievu – įeinanti kaip Nekropolis, instrumentinė negyvybės dykuma. Šiuo požiūriu hominidas yra ne tik kosmopolio sugyventojas, kosmopolitas, bet ir nekropolio nugalėtojas, nekropolitas – kaip tik tai turi galvoje graikai, hominidą vadindami mirtinguoju, t. y. pusgyve būtybe. Techninė terpė egzistuoja tiek pat, kiek egzistuoja žmogus, ir ten, kur egzistuoja žmogus. Kaip nekropolitas žmogus yra techninė būtybė. Tačiau būtent technologija sukuria tai, ką galima pavadinti grynąja, į savo esmę įėjusia, *absoliučiąja* terpe, kurios radikaliausia forma, įvietinanti būtent technologijos (bet ne technikos) esmę, yra *mass media* duotis arba „virtualioji tikrovė“, savo ruožtu vadintina absoliučia technologija arba – pririšant prie mirtingojo gyvenimo kosmopolyje – nekrologija. Absoliuti terpė sudaryta iš pseudojuslumo duočių, kurios mane panardina į informacinę kloaką, sudarytą iš grynųjų reikšmių, pseudožinojimo paketų, pseudoaiškumo gniužulų, iš pseudosimbolių ir pseudoženklų, duotų tam, ką iš bėdos galima pavadinti pseudotikėjimu – naiviausia ir klastingiausia tikėjimo atmaina, nes tikėjimas terpėje ir tikėjimas terpę susimaišęs su regėjimu, duotu irgi pseudo-modusu. Tradiciškai suprastas tikėjimas gana aiškiai atsiskyręs nuo regėjimo – tikiu tuo, ko nematau; absoliučiojoje terpėje esu priverčiamas tikėti tuo, ką matau – šitaip degraduoja ir regėjimas, ir tikėjimas, šitaip tikėjimo „organu“ tampa akys, panardintos į informacijos – o iš tikrųjų eksformacijos, deformacijos ar dezinformacijos – kloaką. Kiekvienas šios kloakos sutankėjimas man atrodo esąs visiškai skaidrus, aiškus, suprantamas, perregimas, trivialus, begelmis, banalus, niekingas, familiarus, taktilinis, o todėl nešvankus ir pornografinis: jame nebesama jokios svetimybės, jokio atstumo, jokios būties savyje ir sau, jokios paslapties ar šventumo – chamo teritorija. Informacinis kalbovaizdis nėra transcendentiškas mano akių atžvilgiu; tai tik pseudoobjektyvi haliucinacija, išskylanti mano paties, kaip absoliutaus nekropolito, „vidiniame“ Ekrane – baigtiniame ir į savo esmę

įėjusiame nekropolyje. Kosmopolio perspektyvą išstumia Ekranos nekrospektyva (Baudrillard'o žodis), kaip pagrindinis nekropolito atvirumo pseudo-Kitam būdas; hoministinis solipsizmas pasiekia savo apogėjų. Taigi Pasaulis-2, absoliuti terpė egzistuoja tik Ekranė, tame keistame *terpė*, kuris dabar vadinamas amerikonišku žodžiu *interface*. Tačiau būtume naivūs Ekraną tapatindami su to paties pavadinimo techniniu įrenginiu; nekropolitui Ekranu tampa visa, kas yra, visa, kas kaip nors duota, visa tariama užekraninė tikrovė, taigi ir kosmopolis. Pasakius kiek įmanoma tiksliau: Ekranas sunaikina kosmopolį, mirtingąjį išstremdamas į nekropolį – buvęs kosmopolitas dabar tampa baigtiniu nekropolitu – gyvu lavonu. Ekranos nekropolyje absoliuti terpė kaip kolektyvinių haliucinacijų – nekropolito sapnų – absoliuti terpė yra vienintelis ir tikrasis nekropolito pasaulis. Aš pats kaip gyvojo juslumo kokonas ir telkinys, kaip *gyvūnas*, Ekranos nekropolyje tampa traukulių tampoma mumija – Egipto triumfas ir galutinė pergalė, – judinama iš šalies, pagal Aristotelio *tekhnē onta* matricą – aš tampa negyvybės centru; kūriniu, arba dirbiniu; sintetine kaliause; Kabuki teatro robotu; Didžiojo Brolio arba Didžiojo Anonimo marionete ir vergu, bet irgi – absoliučiu vergu. Technologija sukuria absoliučios vergijos imperiją, totalitarizmą kaip pirmykštę, pačią primityviausią būklę, mirtingąjį sugrąžinančią į amebos ar net mineralo būklę: jos formulė – *nē vieno laisvo*. Kitą variantą, Pasulyje-2, pomirtiniame besulyje, aš pats kaip štai šitas gyvūnas tampa savo paties nekropoliu, Ekranu, ir mane patį, kaip gyvūną, išstumiančių videologinių kalbovaizdžių kompleksu – siurrealistiniu monsturu. Būti tokioje metafizinėje teritorijoje – reiškia mudyti savo paties kalbovaizdžių kloakoje ir susitapatinti su tos kloakos – technologinio Acheronto, nekropolio Stikso – verpe-tais. Kaip tik – ir tik – technologiniame Pasulyje-2 aš pats tampa „žmogumi“, DNR atauga, žmogaus teisių subjektu, genomu, evoliucijos produktu, istorijos gaminiu, biocheminių reakcijų gniužulu, sekso mašina, ekspertu, „žvaigžde“, postmodernistu ar dar koku

nors nekropolitu – siurrealistine šmėkla. Toje pačioje absoliučiojoje terpėje kosmopolis virsta materija, Žemės rutuliu, planeta, erdvė-laiviu, kontinentu, globalizacijos poligonu, visata, galaktika, socializmu, kapitalu ir taip *ad infinitum*. Kosmopolis išgaruoja ir virsta *fata morgana*; nekropolis intensyvėja ir virsta vienintele nekropolito tikrove – Totaliniu Falsimuliakru.

7. „Žmogus“ kaip absoliuti technologinė terpė visiškai susilieja su „pasauliu“ kaip absoliučia technologine terpė ir šitaip nnyksta mano paties ir kosmopolyje įsišaknijusių transcendencijos fenomenų įtampa bei priešais-stovėseną, savo ruožtu pašalindama mirtinągojo žemiškosios būklės pamatą – *patyrimą*, be kurio hominidas tampa kosminiu kvailiu, sudievinančiu savo kvailumą – nihilistinį naikinimą, kuriam pasmerktas savo prigimties – būti Niekio įkaitu ir Niekio vietininku žemėje, o be to – dėl kalboje kristalizuoto Niekio pertekliaus ir agresyvumo – būti nihilistinio naikinimo monstru. Tik patyrimas šiam monstrui uždeda tramdomuosius marškinius, ir jei tik nnyksta patyrimo būtinybės sąlyga – kosmopolio daikto priešinimasis mirtingajam, nihilistinio naikinimo taifūnui nebelieka jokių kliūčių: nekropolitas ir yra radikalojo nihilizmo koncentratas ir subjektas, o technologinis nekropolis – tokio nihilizmo poligonas.

8. Kai du bus viena, ateis pasaulio pabaiga – išsitaria vienas Bažnyčios Tėvas. Absoliuti terpė yra toji vieta, kur du tampa vienu, kur bedaiktė kalba – nihilistinio naikinimo instrumentas – susilieja su bekalbiais daiktais, kur grynasis žmogiškumas išprieivartauja grynąją nežmogiškumą, kur Absoliučią Transcendenciją – tą Nežinomąjį Dievą – užgožia ir išniekina panhoministinė jėga, akla, žiauri ir kvaila, kaip tie nekropolito garbinami archeozaurai. Tolydus perėjimas iš Pasaulio-1 (kosmopolio) į Pasaulį-2 (technologinę terpę, nekropolį) neįmanomas. Pasaulio-2 atsiradimas yra momentinis kosmopolio sunaikinimas – *katastrofa*. Atsiradus Pasauliui-2, Pasaulis-1 pasibaigia. Mes jau seniai gyvename absoliučioje terpėje, po Pasaulio-1 pabaigos. Pasaulio-1 pabaiga jau buvo, jau įvyko. Tai ne kokia

nors apokaliptinė tezė, o protokolinis sakinyš, pačios banaliausios ir kasdienišiausios nekropolito situacijos struktūrinis apibūdinimas. Žmogus technologiniame pasaulyje yra postkatastrofinis žmogus; pasaulis technologinėje terpėje yra postkatastrofinis pasaulis. Todėl mums nebėra ko bijoti, nes ateitis jau buvo, nes rytdiena jau įvyko vakar. Pagaliau mes, Adomo ainiai, sugrįžome į Rojų, bet jame neberadome Gyvybės medžio. Technologinis Nekropolis laikytinas antruoju Rojumi, kur „žodis yra tapęs kūnu ir gyvena tarp mūsų“.

9. Dabar aš matau technologijos metafiziniame centre žiojinčią juodąją skylę ir bandau ją nusakyti tokia kalbos figūra: technologija yra nekropolio nekrologija nekropolito nekrospektyvoje.

Apie tiesą be galios ir solidarumo

1. Tiesos klausimas ir netgi pati „tiesos“ kaip egzistencinės būklės vieta pirmą kartą atsiranda mano santykio su bekalbiais daiktais, pasirodančiais tiesiogiai mano tylinčiais akiais, metafizinėje teritorijoje. Tik tada ir ten, kur aš pats kaip Kitą savo akimis regintis *štai šitas* išsiskiriu iš pirmykščio juslumo masyvų o sykiu – iš Didžiojo Anonimo neapibrėžybės ir prieš–pastatau savo akis jusliniam daiktui kaip visiškai Kitam, kaip Absoliučiai Transcendencijai, apskritai gali pirmą kartą iškilti tiesos klausimas ir tiesa kaip klausimas, kurį galima išreikšti taip: ar aš–akis, kaip visiškai Kitas jusliška akivaizdaus daikto atžvilgiu, galiu kaip nors susitikti su tuo daiktu, kaip – savo ruožtu – visiškai Kitu, kaip visiška svetimybė, kaip radikalia transcendencija mano tylinčiais akiais. Štai šitą daiktą reginčios mano akies ir anapus akies regimo daikto susvetimėjimas – tokia yra pamatinė tiesos klausimo atsiradimo sąlyga. Mano išsiskyrimas iš juslinio betarpiškumo „Rojaus“, juslinė transcendencija kaip visiška svetimybė mano akies atžvilgiu – tokia yra pamatinė tiesos klausimo atsiradimo prielaida. Juslinio daikto vaizdo mano akyje atsiskyrimas nuo paties regimo daikto – toks pamatinis tiesos klausimo išsidėstymas. Magiškas, mitinis, orientališkas, kasdienis ar videologinis betarpiškumas – tai toji teritorija, kur tiesos klausimas negali net iškilti ir pats žodis „tiesa“ neturi jokios prasmės. „Tiesa“ vyksta tuščiajame Tarp mano akies ir į baugią tolumą pabėgusio regimo juslinio daikto. Pasakius labai tiksliai, ne „Aš“, o būtent mano netgi su manimi susvetimėjusi akis ir į visišką tuštumą skriejantis žvilgsnis, atsidurdamas į štai šitą akivaizdų daiktą, gali pasimesti, savaip prarasti to daikto akivaizdumą ir klausti – ar tai tiesa? Kas yra tiesa? Ir svarbiausia: Kur yra Tiesa? O tai reiškia, kad „tiesa“ savo egzisten-

cines šaknis yra įleidusi į visišką tuštumą, į niekingąjį Tarp, į grynąjį santykį ir tuo santykiu pasirodantį tuštumos siaubą. Tiesos vyksme glūdi stoka, siaubas, netikrumas, pagrindo praradimas, mano kosminės vienatvės ir tremties pagava. Gyvūnui, jaukiai įsitaisiusiam jusliniame Rojaus sode, tiesos klausimas net negali iškilti. „Tiesa“ ženklina amžinąjį hominido prakeikimą, egzistencinę neviltį ir nelaimę. „Tiesa“ – tai liga mirtin ir hominido mirtingumo indeksas. „Tiesa“ hominidą paverčia pusgyve būtybe, nesugebančia nei intensyviai gyventi, nei garbingai mirti. „Tiesos“ išprovokuota tremtis hominidą paverčia drebančia būtybe, pasirengusia suklupti prieš bet kokį stabą ir nusilenkti bet kokiam „fureriui“. Gėdinga ne tik siekti tiesos, bet ir būti įmestam į „tiesos“ fantomu ženklinamą metatechninę kloaką. Aukšto rango mirtingasis turėtų ne tik nesiiekti tiesos, bet netgi jos gėdytis. Siekdamas tiesos hominidas parodo ne tik tai, kad jis yra Niekio įkaitas, bet ir tai, kad jis gėdingai bėga nuo savosios prigimties ir savojo likimo – tremties iš gyvuliškojo rojaus, nes siekti tiesos yra tas pat kas siekti virsti gyvuliu – atgauti „prarastąjį Rojų“. Drąsus ir laisvas mirtingasis niekina tiesą; ją gali garbinti tik vergiškos prigimties žmogus – Poncijus Pilotas prieš Nazarietį, laisvasis prieš amžinąjį vergą. Ir vis dėlto, negalėdamas pabėgti nuo žodžio „tiesa“, aš bandau pamatyti jo tylinčią, bekalbę prasmę.

2. *Meta-physis*, rami „mano“ kaip tylinčios ir taurios Akies stovėseną anapus kosmopolio individų peizažo, priešais mano Akį daiktaiškai vykstančio gyvojo *physei onta* gyvenimo – taip graikų filosofas pirmą kartą į hominido teritoriją įkelia tiesos–netiesos antinomiją, aiškiai, sąmoningai atsistodamas netiesos pusėn. Sek paskui tą, kuris ieško tiesos, bet bėk nuo to, kuris sakosi ją suradęs – šitaip taurią netiesos riterio laikyseną nusako Sokratas. Aš esu kelias, tiesa ir gyvenimas – šitaip savo vergišką laikyseną nusako Nazarietis. *Fiat veritas, pereat mundus* – šitaip tiesos sadizmą įtvirtina antigrailiškosios Europos technomaniakai. Kadangi *meta* kaip „sielos“, „sąmonės“ ar „dvasios“ vienintelis duoties būdas yra dis-kursyvi kalba,

pavaldi mašininei kombinatorikai, tiesos klausimas kristalizuojasi kaip bedaiktės kalbos santykis su bekalbiais daiktais arba kaip mašinos santykis su gyvybės krešuliu – absoliučiu gyvūnu ir kosmosu kaip gyva būtybe, kaip su – pasak Platono – Jusliniu Dievu. Mašina *versus* gyvūnas – štai pamatinė antinomija, glūdinti tiesos topikoje. Tai reiškia, kad tiesa išreiškia hominido niekybėje ir kalbos duotyje glūdintį geismą bet kokį gyvybės telkinį paversti mašina ir šitaip jį nužudyti. Tiesa – tai pavojingiausias hoministinio nihilizmo ginklas ir tiksliausias jo pavadinimas, nes pasiekti tiesą reikštų „ištiesinti“ gyvūno „kreivę“ ir šitaip jį sunaikinti.

3. Vakaruose susiklosto tiesos kaip „atitikties“ ontotopinė konfigūracija. Jei klausama apie tiesą, klausama apie bedaiktės kalbos ir bekalbių daiktų atitiktį. Lygiai taip pat naiviai atsiranda du „atitikties“ modeliai: 1) tiesa yra kalbos atitiktis daiktams (ar kalbos tvarkos atitiktis daiktų tvarkai). Tai graikiškas modelis. Jį įtvirtina Aristotelis; 2) tiesa yra daiktų atitiktis kalbai (ar daiktų atitiktis kalbos tvarkai). Tai krikščioniškas-technologinis modelis. Jį sukuria krikščionybė ir įgyvendina modernusis mokslas. Tačiau abu modeliai veda prie absurdiško padarinio – pačios „atitikties“ konfigūracijos sunaikinimo. Bedaiktės kalbos atitiktis bekalbiam daiktui neįmanoma pagal apibrėžimą: kalba negali atitikti to, kas nėra ji pati ir kas jai absoliučiai *transcendentiška*. Pasaulio kelias niekada ir niekur negali sutapti su kalbos keliu. Praraja tarp kalbos masyvo ir bekalbių daiktų masyvo neįveikiama jokių pažinimų ir jokių mąstymu.

4. Technologinė „atitiktis“ galima tik iškreiptu ir falsifikuotu pavidalu – žmogaus kaip bio-*loginės* rūšies galios bei solidarumo konfigūracijoje, arba *visuotinybės* (bendrybės, sąvokos, objektyvumo ir pan.) terpėje. Jei atitiktis įgyvendinama graikiškojo modelio terpėje, sunaikinamas (arba susinaikina) pirmas „atitikties“ partneris – bedaiktė kalba. Rezultatas: magiškas, technomagiškas arba mistinis „mano“ ištirpimas pseudojuslinėje X-terpėje. Jei „atitiktis“ įgyvendinama antrojo modelio situacijoje, sunaikinamas antras „atitikties“

partneris – bekalbiai daiktai. Rezultatas: technologinis bekalbio daikto ištirpdymas pseudojuslinėje Y-terpėje (vadinamuosiuose gamtos ar visuomenės „dėsnuose“, matematiniuose eksperimentiniuose moduluose, virtualiojoje pseudotikrovėje, visų tipų utopiniuose Ekranuose).

5. Pirmuoju atveju „tiesa“ ištirpsta pseudojuslinių pasaulio simuliacijų, antruoju – pseudojuslinių „idealių“ kalbos falsifikatų terpėje. Nematoma tokios pseudotiesos prasmė – žmogaus kaip bio-*loginės* rūšies prievarta nežmogiškojo pasaulio (ir paties žmogaus kaip štai šito gyvybės krešulio) atžvilgiu. Šitokia pseudotiesą tėra tik rūšies galios ir solidarumo – bet kartu viso to, kas esti už rūšies, – *naikinimo* instrumentas. Technomokslinis „tiesos“ modelis tėra tik panhomistinio egoizmo, kalbančio dvikovo nihilizmo, neapykantos sau pačiam ir pasauliui kristalizacija. Tiesą yra jėga – toks glaustas technologinės tiesos sampratos apibūdinimas. Arba: tiesą yra nežmogiškos tikrovės naikinimo terpė (*mass media*), rūšies dantys, kuriais kramtomas ir ryjamas bekalbio ir nežmogiškojo joslumo kūnas – ir Kito, ir mano paties.

6. Abiejuose modeliuose „tiesa“ negatyviai arba pozityviai siejama su kalba. Pirmuoju atveju kalba suvokiama kaip kliūtis, trukdanti atpalaiduoti nihilistinę rūšies galią ir solidarumą; antruoju – kaip rūšies galios ir solidarumo terpė, kurio paskutinis ir tikriausias avataras yra totalitarizmas – videokratinio teroro hipertopika. Bet kai tiesą siejama (nesvarbu kaip – negatyviai ar pozityviai) su kalba – „atitiktis“ tampa karikatūra ir savęs mulkinimu, nes įsivyrąja monotopijos situacija. Tiesą išstumia monotopinis falsimuliacijas, rūšinio solipsizmo vyravimas ir tokio solipsizmo kristalai: utopiniai-virtualūs hiper-X (branduolinė bomba, kompiuteris, DNR, analinis seksas, Big Bang, kapitalas, socializmas, informacija, globalizacija ir taip *ad infinitum*). Tiesą, virtusią galia-solidarumu, kartu virsta abсурdu – rūšies nihilistinės galybės solipsistiniu telkiniu.

7. Autentiška tiesos situacija turi būti dia-topinė. Pirmoji vieta esu aš-matantis, kaip gyvoji bekalbė *pasaulio akis*; antroji vieta yra akivaizdūs pasaulio daiktai (Aristotelio *physei onta*), absoliutaus juslumo krešuliai – absoliučios transcendencijos telkiniai ir vietos. Tik ikikalbinėje konfiguracijoje turi prasmę tiesa kaip „atitiktis“. „Aš matau“ atitinka absoliučią – juslinę – bekalbio daikto transcendenciją, palikdamas ją ramybėje, leisdamas jai būti tuo, kas ji yra savaime – absoliučia tylinčio ir beprasmio juslinio krešulio transcendencija.

8. Tiesa kaip pirmapradė „mano paties“ atitiktis „ne mano paties“ transcendencijai įmanoma iki kalbos arba po kalbos. Bekalbis „aš matau“ atitinku bekalbį daiktą ir daikto bekalbiškumą. Tiesos kaip atitiktis (ar veikiau – susitikimo) būtina sąlyga – bet kokios kalbos (technomagiškosios, mitinės, religinės, poetinės, technologinės) išsižadėjimas, „mano paties“ kaip tylinčios Akies susitapatinimas su visiška „mano paties“ niekybe. Tiesos galimybės sąlyga – „mano“ ir „mano“ branduolio – Niekio – tapatybė. Tik įsinielindamas, aš-matau išsižadu kalbos ir galiu susitikti su juslinėje artumoje estinčio daikto absoliučia svetimybe. Visiškas susvetimėjimas su pasauliu, pasaulį išsaugojant mano tylinčios Akies lauke – štai tikroji tiesos ontotopija.

9. Vietoje atitiktis – *susitikimas*. Tiesa nėra ir negali būti joks rezultatas, sustingstantis kokios nors falsimuliakrinės būsenos arba objekto-falsimuliakro pavidalu. Tiesa yra įvykis, vykstantis neatšaukiamoje čiadabartyje, kur į visišką dabartį įsišaknijęs „aš matau“ susitinka su visiškoje dabartyje estinčiu pasaulio daiktu ir tik šitaip jį „atitinka“. Tiesa vyksta tik čiadabartiškoje vietovėje, tiesiogiai susijusioje su mano kūnu ir mano atvirumu pasauliui šiapus regimojo horizonto. Šitokią mano ir pasaulio daiktiškosios konkretybės vietovę aš vadinu kosmopoliu: kūno akimis regima dangaus taure, susiliedama su žemės taure, uždaro kosmopolio Sfairą ir išskobia mano gyvosios juslinės patirties ir mano dabartiškojo juslinio in-

tensyvumo vietovę. Kaip estintis-tiesoje esu kosmopolio pilietis – kosmopolitas. Tiesa yra čiadabartiškoji kosmopolio patirtis. Tiesos vyksmas yra ne mąstymas, ne vadinamasis pažinimas, o pats paprasčiausias kosmopolio daiktų ir kūnų – transcendencijos fenomenų – matymas. Tiesa įvyksta tarp tylinčios akies ir tylinčio daikto. Toks – ir tik toks – bekalbis čiadabartiškojo juslinio krešulio matymas gali susitikti patį daiktą. Būti tiesoje – reiškia pamatyti patį daiktą kaip *štai šitą* juslinės transcendencijos gniužulą, išsisknijusį kosmopolyje – juslinės transcendencijos fenomenų vietovėje. Tiesioginio daiktų matymo lauke vyksta (bet ne įvyksta) pirmapradė bekalbė tiesa. Ji vyksta tarp „aš matau“ ir tiesiogiai matomo daikto. Šitoks TARP yra vienintelė tiesos vieta. „Aš pats matau, girdžiu,čiuopiu, glamonėju *štai šitą* daiktą“ – tokia paprasčiausia tiesos įvykio topika.

10. Tylinčios akies tiesa kaip mano ir kosmopolio sanglaudos įvykis yra visiškai individuali, vienkartinė ir nekomunikuojama. Tačiau kadangi kosmopolyje aš matau tą patį daiktą, kurį gali pamatyti bet kuris kitas man artimas kosmopolitas, išsisknijęs dangaus ir žemės taurių sanglaudoje, tiesos įvykis gali vykti kaip *sensus communis*. TARP, niekada nebūdamas komunikacija, visada yra komunikacija. Vadinasi, tiesos įvykio TARP yra vienintelė vieta, kur „aš matau“ pralaužia ir savo, ir rūšies solipsizmą. Tokią pralaužą graikai vadiną „politika“ – kosmopolio puoselėjimu ir globa. Kaip kosmopolio gyventojas ir kaip politikas aš pralaužiu savo ir savo rūšies panhomistinį kokoną ir atsiveriu kosmosui – dangui ir žemei, o sykiu poliui – pažįstamų mirtingųjų ratilui. Tiesa yra kosmo-politinis „aš matau“ įvykis.

11. Kadangi tiesa yra „mano“ įvykis ir „mano“ TARP, ji begalė ir ne-solidari. Jeigu ji yra rūšies solipsizmo *en masse* pralauža, kartu ji turi būti be-galis švelnumas Kito atžvilgiu. Tiesa yra anti-jėga, anti-rūšis, anti-solidarumas. Begalė „aš matau Kitą“ tiesa yra švelniai globojantis Kito transcendencijos puoselėjimas, Kito šventumo ir neliečiamybės saugojimas, Kito transcendentiškojo įtvirtinimas

kosmoso danguje ir polio žemėje. Susitikimo su Kitu kosmopolio vietovėje tiesa yra tylintis maištas prieš rūšies galios ir solidarumo falsimuliakrus – videologinius hiperfantomus, viešpataujančius technologiniame nekropolyje ir terorizuojančius nekropolito sielą, totalitariškai valdomą technognostinės nekrosifijos.

12. Mūsų situacijoje – totalitarinės technokontrolės globalistiniame lauke – pirmas drovus žingsnis į tiesos įvykį gali būti ramus nususukimas nuo Ekranų hiperfantomų, tylus „Ne!“ informacinių falsimuliakrų terorui ir atsisukimas į čiadabartiškąjį buvimą kosmopolyje.

Filosofija

versus mokslas

1. Filosofijos *versus* mokslo santykio klausimas, verčia permąstyti Vakarų filosofijos istoriją, kuri ne tik nesutampa su filosofijos esmės išsklaida ar filosofijos, kaip unikalaus sąlyčio su pasauliu, likimu, bet netgi, priešingai, iškreipia filosofijos esmę ir uždengia šios esmės likimą. Ši istorija – tai filosofijos esmės iškreipimas, degradacija ir užmarštis, nulemta nuolat atsinaujinančių pastangų iš filosofijos atimti savarankiškumą ir ją palenkti tam, ką aš apytikriai pavadinčiau pragmatiniu, instrumentiniu, gnostiniu ar techniniu mąstymu, išsiskleidusiu trimis monumentaliais žmogaus pasaulio pavidalais – religija, menais ir technologijomis, kurių esmė daugiau ar mažiau ta pati – sužmoginti, instrumentiškai pavergti, hominizuoti nežmogiškumą, Aristotelio pavadintą *physei onta*.

2. Visus nefilosofinius žmogaus sąlyčio su pasauliu būdus, galima pavadinti techniniais, o jų kalbinį pamatą, kalbinę šerdį ar kalbinį antstatą – metatechnika. Filosofija atsiranda Graikijoje, kaip anti-technika, kaip unikali kelių iš žmogaus pasaulio anonimikos (metatechninės masės) išsiskyrusių individų pastanga pamatyti radikalų nežmogiškumą, jam atsiverti ir papasakoti apie jo pirmąją duotį ir jo pasirodymo individui savitumą. Šio nežmogiškumo pavyzdinė vieta yra iš nežmogiškumo masių anonimikos išsiskyręs, tiksliau pasakius, teoriniu žvilgsniu išskirtas individualus bekalbio jausmo kresūlys, nežmogiškasis daiktas kaip „štai šitas“ substancinis individas, neturintis dalių, struktūros, nebūties plyšių, todėl nei pažinus, nei techniškai manipuluojamas, nei hominizuojamas. Filosofo žvilgsnis „štai šitą“ substancinį individą išplėšia iš visuotinybės ir šitaip jį individualizuoja: tai žingsnis nuo visuotinybės prie individualumo (*tode ti*). Kadangi absoliutus individas yra absoliutaus nežmogišku-

mo arba „gamtiškumo“ telkinys, *phyei on*, filosofija atsiranda kaip meta-fizika, t. y. kaip pastanga į kalbą perkelti „fizinę“, gamtiškąją, nežmogiškąją to absoliutaus individo duotį. Filosofija gali egzistuoti tik kaip *meta-fizika*, susipriešinusi su techniškai hominizuotų esinių ir meta-techninės kalbos (teologija, gnozė, mokslas) masėmis.

3. Todėl akivaizdu, kad filosofija ne tik neturi bendro mato su dabartiniu galilėjiškojo stiliaus mokslu, ne tik nesusiliečia su jo metatechnine (technologine) prigimtimi, bet visai priešingai – traktuotina kaip pati radikalčiausia technomokslo (arba technoreligijos, pavyzdžiui, krikščionybės) alternatyva. Technomokslas įkandin technoreligijos, remdamasis savo „objekto“ eksperimentiniu konsravimu, perdirbimu ir hominizavimu, pradeda „štai šito“ gamtinio individo naikinimu, ir baigia jo sunaikinimu, t. y. ištirpdymu visuotinybėje, vadinamu, pavyzdžiui, „dėsniu“, „principu“, „sistema“, „projektu“, „formule“, „lygtimi“ ir pan. Tai reiškia, kad technomokslo pavyzdinis judesys – tai žingsnis nuo nežmogiškojo individo prie hoministinės visuotinybės, nuo bekalbio daikto prie bedaiktės kalbos. Pamatinis filosofo judesys visai priešingas: nuo anoniminės visuotinybės prie štai šito absoliutaus individo, nuo kalbos prie bekalbio daikto, nuo anoniminės esmės prie štai šito daikto egzistencijos, nuo sąvokos prie vardo, nuo žmogiškumo prie nežmogiškumo, nuo antjuslinės imanencijos prie absoliutaus individo juslinio transcendentškumo.

4. Technomokslas, įtvirtinantis aklą žmogaus jėgą ir geismą viešpatauti, siekia pažinti „štai šitą“ ir šitaip jį sunaikinti. Vadinasi, technomokslo prigimtis, išreiškianti ir paties hominido prigimtį, yra nihilistinė, nes pažinti ir naikinti yra viena ir tas pat. Filosofija atsiranda iš individo laisvės, įgalinančios atsiriboti nuo natūralistinio geismo viešpatauti, todėl ir nuo šio geismo išsklaidos – gnostinio antpuolio prieš nežmogiškąjį daiktą, o tai reiškia, kad filosofas bando ne pažinti daiktą, o su juo susipažinti, tačiau pažintis su daiktu, kaip su „štai šituo“, įtvirtina jo būtį sau ir savyje, o sykiu jo metafiz-

zinę neliečiamybę. Vadinasi, filosofijos prigimtis yra antinihilistinė, filosofija pačia savo esme nukreipta prieš natūralistinį hominido nihilizmą, o kartu – tai savaime suprantama – ir prieš gnostinį – mokslinį – metatechninį nihilizmą.

5. Technomokslas grįstas dogmatišku tikėjimu, lygiai kaip ir bet kuris kitas mitas; filosofijos pamatas – tiesioginis štai šito bekalbio daikto regėjimas savo paties individualiu žvilgsniu. Technomokslo metafizinį branduolį galima išreikšti tokia teze: *Aš tikiu, kad Žemė sukasi apie Saulę*. Filosofijos metafizinį branduolį galima išreikšti tokia teze: *Aš matau, kad Saulė sukasi apie Žemę*. Akivaizdu, kad pirmoji tezė yra haliucinacija, o antroji – nepaneigiama tiesa.

Globalizacija ir filosofija

1. Globalizacija, šiuo metu tapusi labai dažna ar bent jau gundančia viešųjų plepalų tema, kol kas, deja, tėra tik sociologinės mistikos objektas, tačiau jos metafizinės prielaidos lieka neapmąstytos. Įvairūs techniniai – politinis, ekonominis, technologinis, psichologinis – globalizacijos modeliai yra – ir liks – tik utopiniai mirażai, jei jos metafizinis fonas ir toliau bus *terra incognita*.

2. Galutinis, nors ir nesuvoktas, globalizacijos tikslas – Žemės rutulį paversti kosmine mašina, kurioje bet koks pavienis esinys, individas arba asmuo būtų integruotas į šią mašiną panašiai kaip pavienis kompiuterio „čipas“ integruotas į visą elektroninę sistemą, prasidedančią atskirais kompiuterio „vidurių“ blokais ir pasibaigiančią (bet ar tai pabaiga?) internetu. Šiuo požiūriu globalizacija yra vienas iš daugybės racionalistinio-technologinio totalitarizmo variantų, pradėjusių veisti stulbinamu greičiu naujųjų amžių sąvartoje: nuo Descartes'o ir Leibnizo *mathesis universalis* iki kapitalizmo, socializmo ar komunizmo utopijų; nuo daugybės „projektų“ iki genų inžinerijos, nuo „skaidrių“ gyvenimo modelių iki „perregimo žmogaus“ haliucinacijos. Šiuo požiūriu „globalizacija“ tėra tik dar viena ir, tiesą sakant, ne pati elegantiškiausia utopija, iš anksto pasmerкта žlugti, kaip ir visos kitos totalitarinės utopijos.

3. Globalizacijos utopiškumą lemia pamatinis metafizinis faktas – pavienio esinio, taip pat (ir visų pirma!) žmogaus neatšaukiamas baigtinumas. Paklauskime: kas yra globalizacijos subjektas? Kas globalizuojasi? Žmonija? Žemės rutulys? Žemynai? Tauta? Valstybė? Visuomenė? Akivaizdu, kad ne. Nei „žmonija“, nei „Žemės rutulys“, nei „tauta“, nei „valstybė“, nei „žmogus“ nėra realios duotys; tai tik videologiniai, teologiniai, ekstrasensiniai arba technomitiniai

fantomai. Vienintelė reali duotis – štai-šitas-čia-dabar man pasirodantis baigtinis, laikinas, ribotas kūniškas individas, pradedant stalu mano virtuvėje, baigiant žvaigžde arba fonema. Vienintelė reali duotis žmogiškumo pusėje – štai-šitas-čia-dabar man pasirodantis mirtingasis ir aš pats sau pasirodantis kaip štai-šitas-čia-dabar esintis, jusliniu horizontu apribotas X. Štai-šitas X beviltiškai pririštas prie baigtinio, jusliškai ir daiktiškai įvietinto gyvenimo lauko, išsiskleidžiančio štai-šitoje-vietovėje šiapus-štai-šito-juslinio-horizonto. Kokia prasme štai šitas kūniškas ir jusliškai įdaiktintas X gali globalizuotis? Atsakymas: jokia! Tik mitinė subatominė dalelė-banga yra nelokali ir vienu metu esti visose Visatos vietose. Bet štai šitas X neturi nei kvarko, nei Dievo, nei pi-mezono, nei Hegelio, nei neutrino, nei ekstrasenso, nei Hablo teleskopo privilegijų: jis gali būti tik vienoje vietoje ir vienoje akimirkoje: štai-šitas-čia-dabar. Vadinas, jei atskaitos tašku imame ne mitinę, utopinę, kuopinę haliucinaciją, o realią – netgi kalbos daikto – duotį: *štai šitą individą*, jokia globalizacija realiai neįmanoma. Jokia tikrovė globalizuotis negali.

4. Vadinas, globalizacija yra ne *realus*, o tik *virtualus*, ne tikroviškas, o videologinis vyksmas. Paprastai pasakius, globalizacija vyksta tik kaip virtualus įvykis, pasak Platono, „egzistuojantis tik mūsų kalbose“. Globalizuojasi kalbiniai fantomai, virsdami informacijos lavina ir internetine kloaka ir įvykdami tik Ekrane – kalbos mašinoje. Tradicinės filosofijos terminais – globalizuojasi (ir tai tik akimirkomis, kai štai-šitas X spokso į Ekraną) sąmonė, bet ne baigtinis, kūniškas, į jausmą įklimpęs realus individas, pagal apibrėžimą, meta-fiziškai, galintis egzistuoti tik *lokaliai*.

5. Kaip virtualus vyksmas globalizacija tokia pat sena, kaip ir pats žmogus. Jau laukinis *virtualiai* gyvena globaliame universume – mite. Šiuo požiūriu ir dabartinė „globalizacija“ tėra mitas, nuo laukinio mitų besiskiriantis ne esmė, o techninėmis detalėmis. Šitaip aiškėja filosofo vaidmuo globalizacijos mito akivaizdoje. Filosofija – graikų išradimas – atsiranda kaip maištas prieš mitą – prieš kalbos

gyvenimo fatališkai nulemtą pagundą *virtualias* anarchiškos kalbos haliucinacijas laikyti *realiomis* duotimis, kuriomis mirtingasis gali – žinoma, tik tariamai – disponuoti kaip tinkamas: Borgeso žemėlapių paradigma. Ir dabar filosofo misija ta pati: ironijos ir skepsio skydu atremti videologines kalbos haliucinacijas bei pagundas, kurios gali tapti, kaip jau yra nutikę ne kartą, pražūtingos: bet kokioje globalizacijoje, pradedant krikščionišką ir baigiant technologine, fatališkai įaustas totalitarinės demoralizacijos pavojus. Filosofas lieka globalizacijos paraštėse. Jis buvo ir yra marginalas; jam lemta likti provincialu.

Teorija ir technologija

Tegul mūsų apmąstymo pradžia bus paprastas klausimas: ar priprasti yra tas pat kas suprasti? Mes vaikščiojame kasdienybės takais, prie kurių esame įpratę, ir, vedami tokio beveik instinktyvaus pripratimo ar įpročio, nesusimąstydami ir nedvejodami, einame tais takais, o jie nuveda mus ten, kur ir tikėjomės patekti. Mes plūduriuojame kasdienės kalbos ir kasdienių žodžių jūroje, prie jos priprantame ir nebejauciame jos bangavimo, kaip žuvis nebejačia vandens, kuriame ji gyvena ir plaukioja. Mes tariame daugybę žodžių ir naiviai laikome juos savaime suprantamais tik todėl, kad esame prie jų pripratę, o žodžio tarimas mums prilygsta paprasčiausiam reikmens siekiančios rankos krustelėjimui – tai įprotis, nereikalaujantis nei ypatingų pastangų, nei išskirtinio dėmesio. Žodis mums yra toks pats nuzulintas įnagis kaip ir šaukštas, kuriuo semiame kasdienę sriubą, o žodžių mases mes prisipratiname taip, kad jos susilieja su mūsų pasaulio daiktais ir įvykiais, pratęsiančiais mūsų kūno įpročių trajektorijas. Žodis, prie kurio pripratome, tampa visiškai paklusnus; jo reikšmė nusidėvi ir mes jos net nebepastebime, kaip nepastebime ilgą laiką avimo bato, nebetrinančio kojos ir netrukdančio nueiti ten, kur mus stumia kasdienybės rūpesčiai. Pripratinto ir įprasto žodžio reikšmė mums neberūpi. Jei žodis netrukdo gyventi, jis netrukdo jį ir ištarti. Tardami prisipratintą žodį, iškart pasineriame į visišką suprantamybę – ne tik žodžio, bet ir tos gyvenimo situacijos, į kurią panardina suprantamas žodis, aiškumą ir perregimumą. Priprasti ir suprasti yra viena ir tas pat – toks tylus mūsų kasdienybės verdiktas. Įprotis ir prasmė mums yra visiškai tapatūs dalykai. Tai normalu, nes apskritai normalu mums yra tai, kas netrukdo gyventi, o kalboje normalu tai, kas netrukdo kalbėti, kas

netrikdo kasdienės žodžių tėkmės, susiliejančios su kasdiene gyvenimo tėkme. Užtat įsimąstyti į kokio nors žodžio ar sakinio prasmę esame priversti tik tada, kai kalba atsiskiria nuo kasdienybės įpročių, o žodis išnyra iš gyvenimo srauto ir atsiduria tokioje terpėje, prie kurios nepripratęs nei jis pats, nei tas, kuris jį taria. Galima spėti, kad žuvis apie vandenį susimąsto tik išmesta ant kranto – tada net vanduo jai tampa neįprasta ir paslaptinga terpe. Galima spėti, kad žodis priverčia suglumti tik tada, kai jis išplėšiamas iš kasdienės jo vartosenos terpės, kai jis pakimba tuštumoje ir tampa panašus į aną žuvį, spurdančią bevandenėje sausumoje. Žodis turi tapti keistas, beesmis, bereikšmis, nebejaukus, laukinis; jis turi tapti tamsus ir nebeperregimas; jo kasdienės šviesos diske turi atsirasti tamsos dėmė; žodis turi mesti šešėlį; žodis turi tapti svetimas ir kaip tik todėl nebesuprantamas; jis turi prarasti kasdienio reikmens patogumą ir neregimybę: tik tada sudūžta pripratimo ir supratimo tapatybė, o suprantamumo sąlyga tampa nebesuprantamumas. Tada mes žengiame į žodžio naktį, kurioje nebėra tiesių, įpročio nutiestų takų; tada pasiklystame sulaukėjusio žodžio brūzgynuose ir prasmės prieblandoje, o mūsų klaidžiojimas ir yra tai, ką vadiname mąstymu.

* * *

Šio apmąstymo pavadinimą sudaro du žodžiai, prie kurių esame visiškai pripratę. Auditorijose savo studentams pasakojame apie tai, ką visiškai nesusimąstydami vadiname mokslinėmis, teologinėmis ar filosofinėmis teorijomis. O jei tos auditorijos ir tie studentai dalyvauja tam tikroje visumoje, vadinamoje technologijos universitetu, mes pasakojame teorijas, kurių turinį dažniausiai sudaro tai, ką irgi nesusimąstydami vadiname technologijomis arba technika. Ir tikriausiai nė vienam iš mūsų niekada net į galvą nešaukna mintis kokią nors paskaitą pradėti klausimu: o kas yra teorija savaime?; arba: kas yra technologija savaime? Šie du žodžiai mums yra tapę tokie įprasti, ir mes juos taip prisipratinome, kad jie tapo

panašūs į lango stiklą, kurio nematome kaip tik todėl, kad jis visiškai skaidrus ir netrukdo mums matyti už jo pasaulyje esančių daiktų, žmonių ir kraštovaizdžių. Bet štai dabar, šią akimirką, mes turime sudrumsti šių žodžių skaidrumą, padaryti juos tamsius ir neperregistruojamus, pasinerti į šiuose žodžiuose glūdinčią naktį, išvysti jų metamą šešėlių. Kaip galėtume tai padaryti? Ir ar apskritai galime tai padaryti? Juk, galimas daiktas, šiuose žodžiuose nebėra jokios nakties: galimas daiktas, jie nebemeta ir nebegali mesti jokio šešėlio; galimas daiktas, jie visiškai skaidrūs ir pavaldūs amžinosios dienos ritmams. Ir vis dėlto. Pirmosios drumzlės galbūt pasirodys tada, kai atkreipsime dėmesį į paprastą, tačiau iš pirmo žvilgsnio nematomą lingvistinę faktą, kad apmąstymo pavadinimą sudaro ne du, o keturi žodžiai – keturi senosios graikų kalbos žodžiai, kuriuose glūdi pirmapradė, o todėl paslaptinga prasmė. Tai ypač akivaizdu tariant ar užrašant žodį *technologija*. Jis sudarytas iš dviejų šakninių žodžių: *technē* ir *logos*. Žodžio *teorija* sudedamosios dalys ne tokios akivaizdžios, ir vėliau matysime, kad tai ne atsitiktinumas. Iš tikrųjų žodis *teorija* sudarytas irgi iš dviejų šakninių žodžių: *thea* ir *horao*. Visus šiuos keturis žodžius išversti į lietuvių kalbą nėra labai sunku – pakanka atsiversti graikų kalbos žodyną. Tačiau šių žodžių vertimas pasitelkus žodyną vargu ar gali mus patenkinti, jei apsiribosime tik vienos (šiuo atveju – graikų) kalbos *žodžio* vertimu į kitos (šiuo atveju – lietuvių) kalbos *žodį*. Žodynas yra pripratintų, taigi lyg ir savaime suprantamų žodžių rinkinys. Vienos kalbos terpėje pripratinamas žodis verčiamas į kitos kalbos terpėje pripratintą žodį. Žodynuose esantys žodžiai tėra tik mūsų aptartos tapatybės – *priprasti lygu suprasti* – kristalai, užtat jie ir pasižymi kalnų krištolo skaidrumu. Žodyno žodis visada žymi tai, kas tame žodyje visiškai aišku ir suprantama: tai žodis be šešėlio, be tamsos branduolio, be naktinės pusės. Žodyne esantis žodis gyvena kaip savaiminė duotis, visiškai sutampanti su savo trivialiajais reikšmėmis, savo ruožtu nurodančia į kitą pripratintą ir įprastą žodį, irgi esantį tame pačiame žodyne. Tai reiš-

kia, kad visi visuose žodynuose esantys žodžiai yra ir turi būti skaidrūs, suprantami, be šešelio ir tamsiosios pusės. Kitaip žodynai išvis nereikalingi. Bet dabar mus domina kaip tik toji aptariamų žodžių pusė, kurios žodyne nematyti ir net negali matytis – tai tamsioji pusė, kuri vargu ar gali būti be liekanų perkelta į kitos kalbos žodį, t. y. visiškai tiksliai išversta. Todėl dabar paklauskime: iš kur ateina ir kur pasilieka tamsioji žodžio pusė, nebematoma ypač tada, kai žodis atsiduria žodyne – gryniosios, savarankiška tikrove tapusios kalbos kraštovaizdyje? Atsakymas akivaizdus: žodžio tamsa gimsta bekalbių daiktų įsčiose, vadinasi, ateina iš tos tikrovės, kuri esti anapus kalbos, taigi iš nežmogiškųjų daiktų pasaulio, iš pačių daiktų esmo. Beveik kiekvienas žodyne esantis žodis žymi ne tik iš žmogaus pusės ateinančią reikšmę – dažniausiai instrumentinę – bet ir *gyvą* nežmogiškojo pasaulio patirtį, beje, žodyne esančio žodžio duoties ir reikšmės netgi slepiamą ir slepiamą taip atkakliai, kad daiktais atrodo, jog žodyno žodis atsirado *generatio equivoca* būdu, lyg jį būtų pagimdęs kitas grynasis žodis arba lyg jis būtų toks lingvistinės amebos klonas. Ši mintis taps aiškesnė, jei atkreipsime dėmesį į visiškai akivaizdų dalyką: prieš patekdamas į žodyną, žodis turėjo būti ištartas ir ištartas ne apskritai, ne anonimiškai, ne kokioje nors tuščioje, neišskaidytoje erdvėje, o konkrečioje egzistencinėje situacijoje, kur žodį ištariantis *štai šitas* žmogus susitinka su savaime bežodžiu ir bežodžiu, akivaizdžiai matomu, bet tylinčiu, bekalbiu *štai šituo* nežmogišku daiktu arba su *štai šita* bekalbių daiktų ar bekalbių įvykių situacija – tam tikra, pakankamai individualizuota, artima, akivaizdžia, tiesiogiai matoma juslinėje kūno artumoje susiklostančia daiktų ar įvykių konfigūracija. Pirminė ir pirmapradė tariamo žodžio terpė visada ir visur yra gyva gyvo individo patirtis, o šioji patirtis irgi visada ir visur yra ir tegali būti jo akių – ir kitų juslių plotų – susitikimas su tiesiogiai, šiapus juslinio horizonto pasirodančiais, vadinasi, jusliška patiriamais daiktais ir daiktų spiečiais, visada individualiais ir įspraustais į akivaizdžios konkretybės perimetrą.

Reikia ypač pabrėžti, kad gyvoji patirtis visų pirma yra *štai šito* kūniškai konkretaus individo juslinis susitikimas su *štai šito* tylinčio daikto bekalbe svetimybė. Tariamasis žodis išreiškia *štai šito* žmogiškojo individo pastangą įveikti nežmogiškojo pasaulio daikto svetimybę, paslaptį ir jos spinduliuojamą siaubą, o sykiu tą daiktą pasisavinti, prisijaukinti, prisipratinti, taigi, kaip sakoma, jį sužmoginti. Gyvojoje patirtyje tariamasis žodis yra tarsi kokie čiuptuvai, kuriuos *mano* ar *tavo* siela išspaudžia iš savęs ir išmeta už savęs ir tuo pačiu judesiu užmeta juos ant svetimybės nutolusio bekalbio daikto, tą daiktą prisitraukia ir įsiurbia į save. Šiuo požiūriu žodis yra mūsų sielos ranka, kuria mes glamonėjame, čiuopiame, čiumpame arba draskome daiktus: trečioji ranka, pirmųjų, kūniškųjų rankų dvynys, arba, sakykime, kūniškųjų rankų kalbinis protezas. Kaip kūno ranka, glamonėdama, čiuopdama, čiupdama arba draskydama daiktą, apčiuopia jo tamsų esmę savyje, arba jo svetimybę, taip ir žodis – sielos ranka – smelkdamasis į daiktą norom nenorom atsiremia į to daikto svetimybę, uždaramą, į jo glūdėjimą savojo esmo tamsoje. Teisybė, žodyje-rankeje daikto svetimumas nepasirodo tiesiogiai, tačiau, matyt, nedaug suklysimė pasakę, kad gyvame, esmingame žodyje, išskylančiame iš bekalbio pasaulio ir bekalbio daikto svetimybės ir jos patyrimo, turi išlikti tos svetimybės pėdsakas. Gyvas žodis visada yra žaizda, kurią mūsų sieloje palieka dygliuotas daikto kūnas, susidurdamas su mūsų kūnu – gyvajame žodyje visada užkoduotas sandūros su nežmogišku skausmas. Tiesą sakant, toks gyvas žodis tam tikra prasme *visas* yra anos bekalbės svetimybės pėdsakas vien todėl, kad be jos paprasčiausiai negalėtų išvis atsirasti. Tačiau kaip ir kūno ranka, atsiskirdama nuo čiuopiamo daikto, išsaugoja tik šio daikto svetimybės prisiminimą ar pėdsaką (pavyzdžiui, kai daiktas ją įpjauja arba nudegina), taip ir žodis, atsiskyręs nuo ištarto daikto, išsaugoja tik to daikto bežodės svetimybės pėdsaką. Nors gyvas žodis visada yra – negali nebūti – tiesiogiai patiriamo daikto antrininkas, bet jis jokiū būdu nėra pats bekalbis daiktas. Todėl daikto svetimybė

jame išlieka netiesiogiai – kaip gyvojo žodžio prasmės neapibrėžtumas, kaip žodžio potekstė arba kaip jame visada glūdintis, nors tiesiogiai ir nematomas, kontekstas. Gyvas, į čiadabarties akimirką įsišaknijusio individo, susitinkančio su bekalbiu pasauliu, konkrečioje juslinėje situacijoje tariamas žodis niekada nebūna visiškai apibrėžtas – jo šviesioji reikšmė visada pasirodo prieblandos ir tamsos, vadinasi, savotiško bereikšmiškumo ar net beprasmybės fone: prasmė tėra tik šviesos taškas juodame beprasmybės debesyje. Patiriamo pasaulio beprasmybė niekada negali visa, be liekanų, pereiti į tą patyrimą išreiškiančio žodžio prasmę. Kaip tik todėl karštame, gyvojoje patirtyje dalyvaujančiame žodyje visada išlieka beprasmiškumo horizontas, tarsi aura apgaubiantis branduolinę žodžio prasmę; kaip tik todėl gyvajame žodyje visada išlieka tamsioji pusė, nulemta gyvosios patirties, atveriančios bekalbio pasaulio daiktų svetimybę, jų užsiveriantį glūdėjimą savojo esmo tamsoje. Prasmė tėra tik beprasmiškumo provincija, prisiglaudžianti kalboje. Tačiau šioji provincija gali tapti metropolija, kai tik gyvas žodis perkeliamas į žodyną ir numarinamas. Tada jis išties miršta, tampa ištisinės ir vientisos prasmės mumija ir, prarasdamas patirties sukuryje tariamo žodžio gyvybę, kartu praranda savo tamsiąją pusę – tas drumzles, kuriomis nusėda patiriamo pasaulio tamsa, kuri yra ir paties pasaulio, ir į jį besiveržiančio žodžio įščios, jo gyvybės šaltinis, bet, žinoma, kartu ir jo kapas.

* * *

Dabar, sugrįždami prie keturių graikiškų žodžių, sudarančių mūsų apmąstymo pavadinimą, ir bandydami juos interpretuoti, turime nuolat prisiminti, kad šie žodžiai kadaise buvo ištartai pirmą kartą, o jų tarimas buvo pastanga išreikšti karštą čia ir dabar atsiveriančio pasaulio patirtį, ir tik po to, kai ši patirtis atšalo, o žodžiai atitrūko nuo jos, jie buvo perkelti į žodyną ir tapo grynosios reikšmės mumijomis. Taigi, interpretuodami šiuos žodžius,

bandysime orientuotis į gyvąją patirtį, tardami juos taip, tarsi mes patys būtume tokios patirties dalyviai ir šių žodžių autoriai. Pradėsime nuo žodžio *teorija*, kuris, kaip jau sakyta, sudarytas iš dviejų šakninių, todėl nuo gyvos patirties nutolusių žodžių – *thea* ir *horao*. Žodžio *thea* lietuviškasis atitikmuo yra žodis *deivė* arba *dievaitė*; žodis *horao* reiškia *išvysti*, įtraukti į re GRATĖ, ką nors pamatyti. Taigi galima spėti, kad graikas, pirmą kartą ištaręs žodį *teorija* ir bandęs juo išreikšti gyvosios pasaulio patirties karštį, šią patirtį mėgina susieti su tuo, ką – kol kas labai neapibrėžtai – galima pavadinti dieviškąja realybe, įeinančia į tam tikrą santykį su pasaulio tikrove. Galimas daiktas, kad žodis *teorija* yra kilęs iš primityvesnio ir aiškiai ankstesnio žodžio *teoras*. O *teorais* graikai vadindavo savo miestų pasiuntinius į bendras religines šventes. Teoras atlieka šventą misiją; jis neša šventumą, o pats yra neliečiamas, paženklintas išskirtinumo ir paslapties aura, kurią dovanoja tik artuma dievams. Teoras yra mirtingasis, esantis dievų kaimynystėje. Vadinas, teorija yra tokia nežmogiškųjų daiktų patirtis, į kurią įeidamas mirtingasis bent jau akimirkai susitapatina su dieviškąja būtimi. Žinoma, toks susitapatinimas nėra visiškas, galutinis ir negrįžtamas. Graikai nubrėžia labai aiškia ribą tarp dievų ir mirtingųjų, kurią gali peržengti tik dievai, įsisupdami į efemerišką mirtingojo pavidalą, tačiau žingsnis į priešingą pusę yra visiškai neįmanomas – paprastas mirtingasis negali tapti dievu; geriausiu atveju jam leidžiama pamėgdžioti dievus, siekti dieviškųjų galių, pavyzdžiui, dieviškosios išminties (kaip tik jos ir siekia filosofai), bet visada ir visur mirtingąjį varžo lemtingas draudimas – neperžengti saiko, už kurio teritorijos prasideda dievų valdos, todėl mirtingajam draudžiama pažeisti ribą, mirtingojo gyvenimą akimirkai ir amžinybei atskiriančią nuo dieviškojo buvimo. Antrasis šakninis žodis *horao* paaiškina, kaip mirtingasis gali pamėgdžioti dievą ir *kur* jam įmanoma akimirką susitapatinti su dieviškąja būtimi. Toji vieta, kur mirtingasis gali tarsi persikūnyti į dievą ir bent jau labai menkai nuvokti, ką reiškia būti dievu, yra akys,

arba žvilgsnis į *physis*, t. y. į nežmogiškumą įvietinančius bekalbius daiktus ir tokių daiktų peizažą – tiesiogiai, per regėjimo juslę, čia ir dabar atsiveriantį, pasirodantį, nušvintantį pasaulį šiapus juslinio horizonto; tokią tiesiogiai regimą bekalbių daiktų vietovę graikai vadina kosmosu ir poliu, taigi – *kosmopoliu*. Antras lemtingas teorinio žvilgsnio bruožas yra jo belaikiškumas, lemiantis tai, kad *horao* mirtingąjį prikausto prie dabarties ir nušluoja praeities ir ateities, vadinasi, ir laiko fantomus: dievybė gyvena ir gali gyventi tik belaikeje dabartyje, be praeities ir be ateities, o mirtingojo susitikime su pasauliu toki būvimą belaikeje dabartyje jau savaime dovanoja bekalbis *štai šito* tiesiogiai regimo daikto matymas. Žvilgsnis pririša prie dabarties ir pats savaime yra belaikis; neįmanoma matyti nei praeities, nei ateities, nei vadinamojo laiko, nes visi šie nedabarties modusai egzistuoja tik virtualiai, galimybės modusu, ir duoti tik kalboje, todėl gali būti tik mąstomi. Tai reiškia, kad teorinė žiūra yra esmingai bekalbė, o teorinis susitikimas su daiktu sunaikina kalbą. Kitaip ir būti negali, nes dievas nuo mirtingojo pirmiausia ir skiriasi tuo, kad jis nekalba, kad jam kalba ne tik nereikalinga, bet netgi lemtingai nesuderinama su dieviškąja pilnatve, nes kalba gali atsirasti tik iš stokos ir beviltiško geismo, būdingo tik ribotai, baigtinei būtybei, – kaip tik toks ir yra mirtingasis. Vadinasi, teoras, arba teoretikas, yra mirtingasis, į pasaulį žvelgiantis bekalbėmis dievo akimis, o teorija kaip tik ir yra pats šis dieviškas žvilgsnis į pasaulio daiktus ir įvykius. Toks bekalbis žvilgsnis, mirtingąjį įmetantis į nepaprastą egzistencinį intensyvumą, gali būti suprastas tik kaip *patirtis*, o ne kaip *mąstymas* ar *pažinimas*: toji patirtis nėra nei pažįstanti, nei – pasakius labai tiksliai – mąstanti. Kadangi dievas nekalba, jis negali ir mąstyti, jau nekalbant apie tai, kad jam nereikalingas joks pažinimas. Teorinė patirtis sutampa su nepaprasto intensyvumo matymu, todėl teoro alfa ir omega yra tylinti išstarmė: *Matau štai šitą!* Teorinės patirties epicentras yra daiktas, įtekantis į dieviškojo žvilgsnio regratį, arba štai-šito-daikto pasirodymas ir esmas dieviš-

kojo matymo regratyje. Ką tokia patirtis galėtų reikšti mums, anestezuotoms instrumentinio pažinimo mašinoms, specialistams ir ekspertams, žmonėms, kuriems graikų pasakojimai apie dievus ir jų žaidimus su mirtingaisiais tėra tik gražios pasakėlės, nebežadinančios netgi vaikų vaizduotės, sugniuždytos telekompiuterinių falsimuliakrų šalčio ir jų naivaus cinizmo? Jei teorija yra patirtis, užsiamezganti dieviško žvilgsnio į bekalbių daiktų pasaulį scenoje, tai, galimas daiktas, tokią patirtį derėtų priskirti mistikos ar naivių mistifikacijų sričiai ir padėti į istorinių mumijų muziejų, kažkur šalia alchemijos ir kabalistikos, šalia astrologinių arba teosofinių kliedesių. Paklauskime paprastai: ar šitaip, graikiškai, suprasta teorija gali būti suvokiam ar net perimama taip, kad ji ne tik neprieštarautų sveikam protui, bet netgi sudarytų patį tokio protingumo centrą ir būtų savaip blaivesnė net už technomokslo tapomus pasaulio paveikslus; ar mes patys, čia ir dabar, galime turėti panašią bekalbių pasaulio daiktų patirtį, kurioje nesama jokios mistikos, jokių paranojų ir šizofrenijų, jokių fantomų ir fantasmagorijų? Žinoma. Jei tikėsime graikų filosofais, pavyzdžiui, Aristotelium, – o aš nematau nė menkiausios priežasties juo netikėti, – teorinė pasaulio patirtis ne tik neprieštarauja sveikam protui, bet, tiesą sakant, yra vienintelė vieta, kurioje – ir tik kurioje – gali įsišaknyti pats sveikas protas, pati akivaizdybė, kurioje gali atsirasti pats blaiviausias mirtingojo santykis su tuo, kas nėra jis pats, pati *protingiausia* mirtingojo laikysena, galinti jį įvesti į patį jo žemiškosios būklės centrą ir tapti aukščiausiu jo egzistencinių siekių tašku, galutiniu tikslu, kurio atžvilgiu visa kita yra tik apgailėtinų priemonių rinkinys, *dura necessitas* arsenalas. Teoro akiai atsiveria amžinosios esmės – o jų, ir tik jų, stebėjimas leidžia mirtingajam bent akimirksniui pabėgti iš pragmatinių būtinybių galerijos, iš priemonių karalystės ir tapti mirtingu dievu; ar įmanoma įsivaizduoti dar aukštesnę, tauresnę, didingesnę tikslą? Kartu su Aristotelium tarkime – ne, neįmanoma, ir todėl būtent amžinųjų esmių, atsiveriančių tiesiogiai, bekalbiuose kosmopolio daiktuose,

teorinė patirtis yra aukščiausia metafizinė instancija, pasiekiamo žmogui, vadinasi, visos jo vargingos egzistencijos galutinis tikslas ir apogėjus. Tik teorijos akimirka mirtingasis tampa laisvas, o visa jo „praktinė“ egzistencija pavaldi vergo topikai – šis teiginys irgi belaiskis, nepavaldus naiviojo istorizmo kerams, todėl gražinantis mums viltį ir palaikantis mūsų gyvastingumą, sutraiškytą technologinio mašinizmo malūnų ir numarintą Ekranu haliucinogenų. Mes neturime – įkandin Hegelio, Marxo ir „postmoderniųjų“ liumpenfilosofų – manyti, kad „istorinės situacijos“ bei „laiko dvasios“ fatališkai nulemtas mūsų gyvenimas ir pasaulio amžinųjų esmių matymas yra ar gali būti visiškai kitoks negu, pavyzdžiui, Sokrato, Iktino, Polikleto ar Epameinondo gyvenimas ir žvilgsnis į pačius daiktus, todėl aš galiu ramiai tarti, kad žodžiu *teorija* nusakoma mano paties patirtis nėra vien tik tam tikrų sociologinių aplinkybių nulemta kolektyvinės paranojos ar socialinės šizofrenijos atmaina: ne, teorija yra būtent belaiskė, galinčios atsirasti visada ir visur, bekalbio pasaulio – *jusliškai akivaizdžių* – amžinųjų esmių antistorinis patirties tipas. Galimas daiktas, ne tik graikai, bet ir kiekvienas mūsų kartkarčiais gali pabūti teoru ir pažvelgti į pasaulį mirtingo dievo akimi. Tad pabadykime tai padaryti patys, bet sykiu į pagalbą kviesdamiesi graikų filosofus, o jei prireiks – ir poetus ar net politikus.

* * *

Ką reiškia patekti į teorinio santykio su pasauliu vietą ir bekalbį daiktą – daiktą kaip amžinąją esmę – išvysti mirtingo dievo akimis? Mirtingasis nuo Dievo visų pirma skiriasi tuo, kad yra baigtinė, juslinio horizonto ir mirtingumo apribota būtybė, o štai Dievas, bent jau pagal krikščioniškąjį apibrėžimą, yra beribė ar begalinė būtybė. Dievas yra absoliutas, todėl apima visa, kas yra jis pats, ir visa, kas nėra jis pats – Dievas visiškai tapatus pats sau. Tiesą sakant, Dievo absoliutumasis ir beribiškumas pirmiausia pašalina bet kokią ribą, už kurios egzistuotų tai, kas nėra pats Dievas. Dievui

nėra ir negali būti ko nors išoriško ir svetimo, todėl jis negali nei būti susvetimėjimo su kuo nors Kitu negu jis pats situacijoje, nei į ją patekti. Dievui nesama Kito. Jam galioja absoliučios monotonijos ir absoliučios tapatybės principas. Nei pasaulis, nei pavienis daiktas nėra tai, kas būtų už ar anapus Dievo; visa, kas esti, esti Dievo viduje, o ne kokioje nors išorėje, todėl Dievui negalioja vidaus ir išorės, imanentiškumo ir transcendentiško, savasties ir svetimybės, to Paties ir Kito perskyra ir prieštata. Tai reiškia, kad Dievui visko pakanka ir nieko netrūksta; jame nėra jokios stokos, jokio geismo, jokio veržimosi už savęs, jame nėra tuštumos, kurią reikėtų užpildyti kuo nors kitu, kas jau nebūtų pats Dievas. Todėl, jei įsivaizduosime, kad šitokia beribė, nestokojanti ir negeidžianti būtybė turi akis ir žvelgia į tai, kas vis dėlto – deja, mums tenka nusižengti Dievo buvimo ir pilnatvės logikai – esti *priešais ją*, galėsime spėti, kad toks begeismis ir bereikmis žvilgsnis yra nukreipiamas į daiktą ir pasaulį dėl jų pačių (spėkime, kad net pačiam Dievui vis dėlto malonu pažvelgti į stulbinantį Pasaulio Grožį – bent jau Biblijoje sakoma kaip tik taip), o ne todėl, kad tas daiktas ar tas pasaulis būtų reikalingi Dievui taip, kaip mums, stokojančioms būtybėms, reikalingi reikmenys, padargai ar įnagai; ne todėl, kad Dievui ko nors trūktų kaip priemonės pasiekti kokiam nors, kad ir absoliučiam, tikslui. Dievas žiūri į štai šitą daiktą ne kaip į reikmenį, t. y. ne kaip į tam tikros reikmės patenkinimo priemonę, ne kaip į pragmatinių reikšmių prikimšą kalbos maišą, o kaip į daiktą savaime, galėtume net pasakyti – kaip į tikslą savaime. Šiaip ar taip, teorinio žvilgsnio horizonte tikslo–priemonės dialektika nunyksta, nes dieviškasis žvilgsnis atveria grynųjų tikslų arba daiktų kaip grynųjų tikslų savaime pasaulį. Štai šitas dieviškojo žvilgsnio struktūrinis bruožas – įsižiūrėti į daiktus dėl jų pačių – ir sudaro graikiškai suprantamos teorijos branduolį. Tikrai, visai nesunku įsivaizduoti, kad nieko nestokojančiai būtybei šitaip žvelgti į pasaulį visai nesunku vien todėl, kad tokia būtybė niekada nėra ir negali būti alkana: Dievas visada sotas, nes visada

ir visur visko pilnas. Vaizdingai pasakius, visa, kas yra, esti jo pilve. O kaipgi su žmogumi? Na, su žmogumi yra visai priešingai. Jei apie Dievą galima pasakyti, kad jis yra amžinai soti būtybė, tai apie žmogų – kad jis yra amžinai alkana būtybė. Sotumas žmogui yra tik trumpalaikė būseną, o visus jo veiksmus ir net visą jo mąstymą (kalbą) lemia alkis – ir fizinis, ir metafizinis. Žmogaus egzistenciją esmingai lemia stoka ir geismas – Kito stoka ir Kito geismas. Tai, ką vadiname žmogaus gyvenimu, tam tikra prasme yra nuolatinis veržimasis prie Kito ir nuolatinė pastanga pasisavinti Kitą. Štai kodėl teorinis susitikimas su pasauliu nėra nei savaime suprantamas, nei įprastas, nei įgimtas žmogui. Esmingai stokojančiai būtybei žvelgti į pasaulį esmingai nestokojančios būtybės akimis yra nepaprastai sunku, beveik neįmanoma. Todėl teorinis susitikimas su esinija yra savotiškas stebuklas, išstinkantis žmogų tą akimirka, kai daiktą jis pamato nenatūraliai, priešingai savajai stokojančiai, geidžiančiai ir alkanai prigimčiai. Todėl teoriniame susitikime su daiktu glūdi lemtingas prieštaravimas ar net paradoksas, kurį ir išryškina kalbos figūra „mirtingas dievas“. Paradoksalu tai, kad laikina ir laikiška būtybė gali išvysti tokį pat laikiną daiktą belaiikiškumo perspektyvoje; paradoksalu, kad baigtinei būtybei toks pat baigtinis daiktas gali atsiverti ir pasirodyti kaip amžinosios esmės telkinys; bet galbūt paradoksaliausia, kad teorinio susitikimo su pasauliu horizonte žmogus pirmą kartą susitinka su tuo, kas jam atsiveria kaip visiškai Kita bet kokio žmogiškumo atžvilgiu, kaip Absoliuti Transcendencija žmogaus žmogiškumo centro – kalbos – atžvilgiu: žmogaus akys, kurios yra tik žmogiškos akys ir, atrodytų, negali būti kitokios, pamato tai, kas esmingai nežmogiška ir kas niekada ir niekaip nesužmoginama, nežmoginama ir negali būti sužmoginta: kas pasirodo kaip absoliutaus nežmogiškumo krešulys, vienintelė duotis, nusipelnanti amžinosios esmės vardo. Tradicinės metafizikos kalba šį paradoksą galima nusakyti taip: teoriniame santykiyje aš susitinku su daiktu kaip absoliučia transcendencija, absoliučia svetimybė ir absoliučiai Kitu.

O tai reiškia, kad teorinis susitikimas yra radikaliausio žmogaus su svetimėjimo su pasauliu judesys, dėl kurio pasaulis pirmą kartą man atsiveria kaip jis pats, kartu su savo svetimybe parodydamas ir savo tikrąjį veidą, nebepridengtą jokiomis žmogiškosiomis iliuzijomis, kaukėmis ir skraistėmis, nuaustomis iš vienintelio visų hoministinių iliuzijų, nesąmonių, haliucinacijų ir kliesių šaltinio – KALBOS. Štai paprasčiausia šio pamatinio teorijos paradokso formulė: žmogui atsiveria pasaulis-be-žmogaus. Bet nuostabiausia, kad šitas radikalus nežmogiškumas atsiveria tik vienoje vietoje – pasaulio daiktų jusliniame paviršiuje: radikaliausioji transcendencija yra Juslinė Transcendencija ir Paviršius kaip Absoliuti Transcendencija. Tokių pasaulį-be-žmogaus graikų filosofai vadina *physis*, o daiktus, patenkančius į teorinio žvilgsnio akiratį, – *physei onta*, juos priešindami daiktams, esantiems neteorinio, kasdienio, magiško, mitinio, praktinio, techninio žvilgsnio akiratyje, t. y. daiktams, kurie graikų vadinami *pragmata* arba *tekhnei onta*.

* * *

Dabar galime išryškinti tą teorinio susitikimo su daiktais bruožą, kuris yra pats svarbiausias mūsų temai. Įeidamas į teorinės žiūros lauką, teoras tarsi išcina iš pasaulio kaip kasdienės žiūros lauko. Teorijos pasaulis nesutampa su kasdienybės pasauliu, nors tai nereiškia, kad teorinė žiūra nukreipta į kažkokį kitą, „aną“, idealų, anapusinį pasaulį, egzistuojantį kažkur už *šio* juslinio ir aki-vaizdaus kasdienybės pasaulio ir turintį savarankiškos antjuslinės meta-būties statusą. Reikia ypač pabrėžti, kad teorinei žiūrai atsiveriantis pasaulis dar nėra meta-fizinė tikrovė, o teorui atsiveriantis daiktas dar nėra meta-daiktas, arba meta-fizinis idealus daiktas, panašus į teologiškai interpretuojamą Platono idėją. Teorinis santykis yra tam tikras *mano* kaip kūniškos, ribotos būtybės santykis būtent su *štai šituo* tiesiogiai, jusliškai, čia ir dabar, kūno artumoje ir akių šviesoje estinčiu kraštovaizdžiu. Nors teorinė žiūra yra kasdienės

žiūros priešybė, tačiau apskritai ji atsiranda būtent kasdienybės lauke ir, tiesą sakant, jame pasilieka. Tai dar vienas paradoksas, kurį paaiškinti gana keblu, bet mums būtinai tai reikia padaryti. Pradėkime paprastu klausimu: koks yra mūsų pavyzdinis santykis su mūsų kasdienio gyvenimo teritorijoje esančiais daiktais? Atsakymas irgi paprastas: visi mūsų kasdieniai santykiai su daiktais yra praktiniai arba pragmatiniai. Mūsų kasdienybės laukas pirmiausia ir dažniausiai yra pragmatinis laukas, ir graikai visiškai teisūs, šiame lauke esančius daiktus vadindami *pragmata* – daiktais, kurie mums pasirodo tik kaip praktinių santykių, praktinių reikšmių, praktinių ženklų ir simbolių telkiniai – kaip instrumentiškai orientuotos kalbos maišai. Kasdienybės lauke esančius daiktus jau mūsų akys apvelka pragmatinių ženklų drabužiais. Šiuo požiūriu kasdienis mūsų santykis su daiktais yra betarpiškas ta prasme, kad praktinėmis reikšmėmis apvilktas daiktas nėra kažkas Kita mano atžvilgiu, kažkas man esmingai svetima, tolima, paslaptinga, nesuprantama, nežmogiška. Kasdienis mano santykis su daiktu yra familiarus ar netgi nešvankus: jis nepripažįsta jokio neperžengiamo atstumo ar skirtumo tarp manęs ir paties daikto. Kasdienis žvilgsnis nuolat tirpdo daikto svetimumą ir glūdėjimą savyje, nuolat čiumpa daiktą, prisitraukia jį ir ištirpdo „naudingų“ reikšmių terpėje. Kasdienybės lauke daikto būtis tapatinama su praktiniu jo reikšmingumu, todėl daiktas pagautamas ne kaip transcendencijos ir nežmogiškumo telkinys, o kaip Ekranas, į kurį aš projektuuju savo stoką, geismą ar poreikį. Būtinai kasdienio susitikimo su daiktais sandas yra vadinamasis jų suprantamumas. Nepriklausomai nuo to, ar daiktas yra sąlygiškai toli nuo mano kūno, ar jis priartintas taip, kad su mano kūnu susiliečia tiesiogiai, aš jį „suprantu“ – žvelgdamas į daiktą iš toli, suprantu, kaip galėsiu ar turėsiu su juo elgtis, jei šis daiktas priartės, o jį priartinęs žinau, ką galiu ir ką turiu su juo daryti. Suprasti – reiškia žinoti galimybės manipuluoti daiktu sąlygas, daikto naudingumo arba žalingumo sąlygas, galimybės tą daiktą palenkti savo reikmių tenkini-

mui perspektyvas. Supratimas yra man praktiškai naudingų (arba pavojingų) daikto savybių žinojimas. Jei žinau šias savybes, tada sakau, kad daiktas yra suprantamas ir pažįstamas; kuo daugiau žinau daikto vartojimą įgalinančių savybių, tuo daiktas man suprantamesnis ir pažįstamesnis. Kaip tik šių praktiškai reikšmingų savybių žinojimą, leidžiantį žmogui nekliudomai manipuliuoti daiktais, juos pasisavinti, įžmoginti, pasiglemžti ir suvartoti, graikai ir vadina *tekhne*. Taigi *tekhne* nėra jokia technika šiuolaikine šio žodžio prasme, kaip milžiniškas mašinų masyvas; juolab tai nėra technologija kaip toks pat milžiniškas „mokslinės“ informacijos masyvas, išskylantis iš matematinio-eksperimentinio gamtos vaizdinio. Kasdienybės lauke kiekvienas ir bet kuris žmogus negali neturėti techninių žinių, nes kitaip jis negalėtų net paprasčiausiai išgyventi. Techninės žinios reikalingos ne tik tada, kai vieni daiktai perdirbami į kitus, pavyzdžiui, gamtiniai daiktai perdirbami į tiesiogiai vartojamus padargus ar reikmenis. Jos reikalingos ir tada, kai daiktai – nesvarbu kokie, gamtiniai ar dirbtiniai – paprasčiausiai vartojami ir netgi tada, kai į juos tik spoksoma, neįeinant į taktilinį santykį. Šiuo požiūriu visi žmonės, ir tie, kurie kuria dirbtinius daiktus, ir tie, kurie juos tik vartoja, turi tam tikrą daiktiškosios aplinkos techninį žinojimą arba supratimą. Žinoma, tas, kuris kuria dirbtinius daiktus iš gamtinių daiktų, žino daugiau „specialiųjų“ daiktų savybių, tačiau šitoks žinojimas apima labai siaurą daiktiškumo sritį, t. y. tą sritį, kurioje vyksta tam tikrų dirbtinių daiktų (pavyzdžiui, pakinktų arba paveikslų) dirbdinimas iš tinkamų gamtinių daiktų. Puodžius žino daug molio savybių, kurių nežino, pavyzdžiui, kareivis arba piemuo; stalius žino daug medžio savybių, kurių nežino, pavyzdžiui, tapytojas arba šventikas; politikas žino daug žmogiškosios medžiagos savybių, kurių nežino, pavyzdžiui, žemdirbys arba gatvės fokusininkas. Taigi tam tikrą – beje, visai mažą, netgi nykstantai menką – techninių žinių masyvo dalį sudaro „specialios“ techninės žinios, leidžiančios kokiam nors „ekspertui“ užsiimti kokiu nors amatu – ganyti žmones arba avinus,

kaldinti taures arba kalavijus, padengti dažais namo sieną ar drobę, pilotuoti erdvėlaivį arba vairuoti automobilį. Toje siauroje kasdienybės lauko srityje, kurioje žmogus susiliečia su daiktais, naudodamasis savo specialiomis žiniomis, graikų jis buvo vadinamas *tekhnitēs* – techniku, amatininku, o mūsų žargonu – inžinieriumi, specialistu arba ekspertu. Tačiau reikia suprasti, kad netgi už siauro specializacijos lauko mes negalime apsieiti be techninio pobūdžio žinių ir techninio daiktų supratimo. Praktinio daiktų savybių žinojimo ar supratimo reikalauja *visas* kasdienybės laukas, kur kas platesnis už specializuoto sąlyčio su dirbiniais teritoriją. Net paprasčiausiai žingsniuodamas gatve, aš „suprantu“, pavyzdžiui, grindinio savybes ir aplenkiu kelyje pasitaikančią balą, kurios savybės netinka vaikščioti, o gulėdamas lovoje, „suprantu“ čiužinio arba pagalvės savybes ir niekada (ar bent jau labai retai, pavyzdžiui, praktikuodamas jogą) į čiužinį neprikemšu akmenų, o į pagalvę, pavyzdžiui, grūsto stiklo. Šiuo pozitūriu visas mūsų žinojimas, nulemiantis mūsų santykius su daiktais, esančiais kasdienybės lauke, yra techninis, ir visi mes, ir visur, ir visada tame lauke esame *tekhnitēs* – tokie kasdienybės ekspertai. Bet kuriame techniniame žinojime būtinai esama ir magiško santykio su daiktais, vadinasi, ir magiškojo žinojimo inkrustacijų. Susitikimas su kasdienybės teritorijoje esančiais daiktais-instrumentais visada ir visur yra šiek tiek prietaringas. Kasdienis techninis santykis su daiktais kartu yra ir magiškas santykis visai nepriklausomai nuo vadinamosios mokslo ir technikos pažangos ar ekspertinio žinojimo pločio ir gylis. Taip yra todėl, kad perdirbdami ir vartodami daiktus visada jaučiame jų pasipriešinimą ir bent jau instinktyviai suprantame, jog neįmanoma žinoti visų daikto savybių, leidžiančių juo manipuliuoti taip, kad jis taptų visiškai paklusnus, visiškai perregimas ir perskaitomas, todėl nė kiek nebesipriešintų. Daiktuose, netgi pačiuose paklusniausiuose, labiausiai hominizuotuose, fatališkai išlieka tamsos ir paslapties branduolys, drumsčiantis netgi krištolinio skaidrumo stiklą. Net paklusniausias reikmuo gali staiga užsiožiuoti, nei iš šio, nei

iš to išleisti spyglį, skaudžiai ar net mirtinai įdurti ir šitaip parodyti savo tamsiąją pusę, niekada ir niekaip iki galo nepaklūstančią mūsų valiai, žinojimui, supratimui, manipuliacijoms ir projektams. Iki galo pavergti neįmanoma ne tik žmogaus, bet ir paties paprasčiausio padargo, akmens, augalo ar gyvūno. Užuoat nuolankiai laižęs ištiestą ar glostančią ranką, mūsų ištikimas šuo nei iš šio, nei iš to staiga ją įkanda; užuoat klusniai riekęs duonos kepalą, peilis staiga slysteli ir perrėžia plaštaką; užuoat klusniai važiuavęs greitkeliu, automobilis nei iš šio, nei iš to trenkiasi į medį arba sustoja; lėktuvus teškieši žemėn; kompiuteris ištrina surinktą tekstą arba išprotėja. Ir tik po visų šitų, neretai fatališkų, daiktų nepaklusnumo aktų išdygsta „ekspertai“ ir paaiškina, kodėl tie mūsų daiktiškieji vergai užsiožiavo – bet visada tik „po to“, visada per vėlai. Dėl šitokio niekaip nepašalinamo – nieko nepadės net aukštesnės negu aukštosios technologijos – daiktų neklusnumo mums gyvybiškai reikalinga magija: techninio žinojimo ir tokiu žinojimu grįsto veiksmo ribas praplečia techniškai vartojamas žodis: užkeikimas, prietaras, ritualinė formulė, Zodiako ženklas, mahatmos ištarmė, talismanas, tautos vado trimituojamas tikėjimo simbolis, kunigo palaiminimas, šamano kliedesiai, šarlatano užkeikimai, psichologo litanijos, eksperto instrukcija, sekso ir mitybos vadovėliai, ekstrasenso veblenimas, astrologo paistalai, maldaknygės arba simbolinis kojos judesys lipant iš lovos, nulemiantis visas mūsų dienos sėkmes ar nesėkmes. Kasdienybė visada magiška tiek, kiek ji kartu ir techniška. Magiškas manipuliavimas žodžiais pratęsia ir papildoma techninį manipuliavimą daiktais, todėl ir pats yra netiesioginis manipuliavimas daiktais. Užkeikimas galiausiai niekuo nesiskiria nuo kumštyje sugniaužto peilio smūgio; jei ir esama skirtumo, tai jį lemia tik veiksmo efektyvumas – peilis kartais veikia geriau negu žodis, bet ir priešingai – dažnai žodis žudo kur kas patikimiau už peilį. Taigi net kalba kasdienybėje funkcionuoja tik instrumentiškai – techniškai arba magiškai, o dažniausiai – technomagiškai. Ji agresyviai smelkiasi į daiktų vidurius, laužo jų paviršius, perverdamą

juos kiaurai ir paversdama bent jau „idealiais“ vergais. Technomagiškojo supratimo lauke daiktai – bent jau potencialiai – žmogui pasirodo tik savo klusniaja, imanentiškąja, šviesiąja puse, lygiai kaip ir mėnulis. Kasdienybės teritorijoje mes susitinkame su perregimais, „skaidriais“ ar net nematomais daiktais, nes uždedame jiems prijaukintų žmogiškųjų reikšmių kepuraitę, kuri, lyg toji pasakų kepuraitė, jei tik ją užsimaukšlini, padaro tave nematomą. Štai toks kasdienio santykio paradoksas: susitinkame su daiktais tik tam, kad nesusitikume su jų pačių juslinio intensyvumo branduoliu, į daiktus pažiūrime tik tam, kad jų nepamatytume kaip daiktų-savaime, kaip svetimybės ir tamsos telkinių, liekančių glūdėti po žmogiškųjų reikšmių, projekcijų, prasmių, simbolių ir kalbos matricių drabužiais. Kadangi visos technomagiškosios reikšmės tiesiogiai arba netiesiogiai išreikšiamos kalba, galėtume pasakyti, kad kasdienybės lauke pačių daiktų nematome todėl, kad apvelkame juos kalbos kostiumu ar veikiau kalbos uniforma, taigi matome ne pačius – nuogus – daiktus, o tik jų kalbinį ekvivalentą, susilydžiusį su daiktiškosiomis juslumo masėmis. Kaip tik tokį pačių daiktų esmo ir svetimybės neregintį žvilgsnį graikai ir vadina *tekhnē*, o teorinis žvilgsnis graikų filosofų radikaliai atskiriamas nuo technomagiškojo žvilgsnio ir labai aiškiai, net pabrėžtinai, su pastaruoju supriešinamas. Technomagiškąjį žvilgsnį graikai vadina *banausiniū*, t. y. savanaudišku, ištrykstančiu iš akies, perveriančiu daiktus kiaurai ir bumerango kreive sugrįžtančiu į technomagiškąją savanaudžio subjekto akį, tiksliau pasakius, į jo ranką arba burną. Vienas ryškiausių kasdienės, technomagiškosios (arba mitinės) ir teorinės žiūros supriešinimo dokumentų yra, pavyzdžiui, Aristotelio „Metafizikos“ pirmoji knyga, kur perėjimas nuo vienos technomagiškojo supratimo ir žinojimo pakopos ant kitos parodomas kaip tolydus žengimas, o perėjimas nuo aukščiausios *tekhnē* pakopos prie teorinės žiūros aprašomas kaip staigus ir netikėtas šuolis, kurio paskatą Aristotelis įkandin Platono ir kitų graikų filosofų vadina *thaumazein*, nuostaba.

* * *

Tai kas gi atsitinka, kai įvyksta tas savotiškas persimainymas, toji apofanija, kai technomagiškoji žiūra išnyksta ir priešais teoro akis tarsi iš nieko iškyla visiškai kitoks, nekasdienis, keistas, *nuostabus*, t. y. nuostabą keliantis, mirtingo dievo akims atsivėręs peizažas. Teorinės žiūros akiratyje pasaulis ir daiktai pasirodo esą nuostabūs. Reikia ypač pabrėžti, kad nuostabą sukelia ir teorą užkeri ne kokie nors ypatingi, neregėti, keisti, iš nežinia kur atsiradę, ekstravagantiški, egzotiški daiktai ar sensacingi įvykiai, o būtent tie patys banalūs, visiškai kasdieniški daiktai, kurių – pasinėrę į kasdienybę ir praktines daiktų manipuliacijas – mes net nepastebėdavome arba matydavome tik periferiniu žvilgsniu, kaip platoniškuosius šešėlius, kaip vaiduoklius, slenkančius kasdienybės Ekranu, kaip technomagiškuosius falsimuliakrus. Teoras susitinka su tais pačiais daiktais, su kuriais susitikdavo ir kasdienybėje – kaip technikas, tačiau keista: kasdieniškai susitikdamas su daiktais, jis susitikdavo su jais taip, kad būtent *nesusitikdavo* su jais pačiais; savanaudiškame kasdienybės lauke jis regėdavo daiktą taip, kad jo *neregėdavo* būtent kaip jo paties, kaip daikto savyje ir sau. Tai kas gi pasikeičia, kai technomagiškąją žiūrą išstumia teorinė žiūra, o praktikos vietą užima teorija. Patys daiktai lyg ir lieka tokie pat kaip ir anksčiau. Jų vieta kasdienybės lauke lyg ir nepasikeičia. Nesikeičia nei jų padėtis erdvėje, nei jų forma, nei kontūras, nei vadinamosios jų savybės, nei jų kismo kreivės. Patys savaime daiktai išsaugoja savo trivialiąją tapatybę: medis lieka tik medis, akmuo lieka tik akmuo, Saulė lieka tik Saulė, paukštis lieka tik paukštis, dubuo lieka tik dubuo. Teorinė žiūra neprideda daiktams kokių nors naujų, netikėtų ar stebuklingų savybių. Tai kas gi atsitinka? O atsitinka nors ir paprastas, bet savaip išties nuostabus dalykas: teorinė žiūra *atima* iš daiktų ir įvykių tas savybes, kurias jie parodydavo technomagiškajam žvilgsniui ir kasdieniam jų supratimui. Galima pasakyti net taip: teorinei žiūrai atsiveriantis daiktas yra daiktas be savybių, arba – pasakius ne taip

radikaliai – daiktas, turintis kuo mažiausiai savybių, maksimaliai paprastas daiktas beveik be savybių – gryno juslinio intensyvumo, įsukto į aiškiausią individualią formą, telkinys. Teorinė žiūra nuo daikto nuima magiškąją instrumentinių reikšmių kepuraitę, o kartu nurengia techninių ir gnostinių reikšmių uniformą – teorija paprastina ir individualizuoja daiktą, išplėsdama jį iš visuotinybės dumblo. O kadangi visos instrumentinės ir gnostinės reikšmės, visos techninės prasmės ir magiškieji apvalkalai yra duoti tik kalbos pavidalais, galime pasakyti, kad teorinė žiūra nuo daiktų ir kasdienybės pasaulio nurengia kalbos kostiumą. Štai tas teoriškai pamatyto daikto keistumas, užkerintis teorą ir bloškiantis jį į nuostabą: *štai šitas* (Aristotelis sako – *tode ti*) daiktas pasirodo kaip bereikšmis ar net beprasmis – jei prasmę tapatinsime su kalbine jos duotimi – esmuo, kaip nebylus, bežadis, tylintis beprasmiškumo telkinys. Todėl nuostaba užgniauzia ne tik kvapą bet ir kalbą. Nuostaba yra bežadė ir bežodė teoro stovėseną keisto, paslaptingo, tamsaus, svetimo, *transcendentinio* – nes būtent *bereikšmio* – daikto ir *bereikšmio* pasaulio akivaizdoje. Teorinė žiūra ir yra mano buvimas tokioje bežadėje nuostabos tyloje – Juslinės Transcendencijos tyloje. Bereikšmis daiktas yra tylintis daiktas, todėl ir teorinė žiūra skleidžiasi kaip judri stovėseną bekalbio, esmingai tylinčio daikto akivaizdoje. Štai tas lemtingasis teorinės žiūros bruožas: ji atveria esmingosios tylos, substancinio bekalbiškumo terpę, prieš tai pašalindama visą kasdienybės technomagiškoje kalboje dūzgiantį reikšmių, projektų, savybių, programų, „tiesų“ ir simbolių triukšmą. Graikiškai suprasta teorija ne tik nėra kalbos spiečius, juolab kalbos sistema, bet visai priešingai – teorija prasideda ten, kur nutyla kasdienės kalbos dūzgis ir kur pasineriama į tylinčių daiktų paunksmėje tykančią bežadės nuostabos tylą. Tikroji teorijos terpė yra ne kalba, o bekalbiškumas. Dievai nekalba, nes jiems kalba apskritai nereikalinga; kalba tik esmingai stokojanti ir geidžianti būtybė, vadinama žmogumi, o pati kalba tėra tik beviltiškos stokos ir tokio pat beviltiško geismo kris-

talas. (Priminsiu anekdotą apie Jonelį, Balaamo asilo dvyinį. Taigi gimsta sveikas ir gražus Jonelis, godžiai valgo, galingai tuštinas, sparčiai auga, visada linksmas, viską suprantantis, gyvo proto, guvių judesių, greitų reakcijų, žodžiu, visais atžvilgiais vykęs vaikelis; tačiau nelaimingi yra jo tėvai, nes štai jau keturiolika metų sukanka Joneliui, o jis vis dar tyli, vis dar nėra prataręs nė žodžio, nors nė iš tolo nepanašus į debilą, viską girdi, viską supranta, taigi nors ir ne kurčias, bet nebylys. Vežioja tėvai Jonelį pas geriausius daktarus, tie tyrinėja, linguoja galvas ir sako nieko nesuprantą, jokios ligos neranda. Tėvai jau praranda viltį ir susitaiko su nelaime, tačiau vieną gražią dieną Jonelis, srbtelėjęs sriubos, staiga subaubia: druskos trūks-ta! Tėvai netenka žado, o jį atgavę, klausia savo Jonelio: tai kodėl tiek metų tylėjai? Jonelis atsauna: iki šiol nieko netrūko!) Todėl nekalba ir mirtingasis tą akimirka, kai į pasaulį žvelgia Dievo akimis. Teoras nebylus; teoro sieloje nebelieka kalbos, nes visą sielos ertmę užpildo pats daiktas, *paties daikto bekalbis juslinis intensyvumas* – bekalbis Juslinės Transcendencijos fenomeno esmas. Juk nežmogiški daiktai (ir net pats žmogus kaip nežmogiškos gyvasties krešulys), *patys daiktai* nekalba; pats pasaulis, *pasaulis be žmogaus* irgi bekalbis ir todėl nebylus, nors jam nestinga gyvastingojo triukšmo, čiulbėjimo, dūzgimo ar giedojimo. Todėl graikai teoriją su nuostaba sieja visai neatsitiktinai. Jei mus kas nors labai nustebina ar apstulbina, mes prarandame žadą. O prarasti žadą yra tas pat, kas prarasti žodį. Nuostaba visada yra tylinti nuostaba. Nustebti reiškia nutilti. Praby-lama tik tada, kai nuostaba baigiasi. Vadinasi, šitai – esmingai ir pirmapradiškai – suprasta teorija gali būti traktuojama kaip unikali patirtis – bereikšmio, į savo svetimybę įsisupusio daikto ir pasaulio tylos patirtis. Žodis *teorija* gali būti tariamas lygiai taip pat, kaip tariamas žodis *misterija*. Teorija ir yra teoro tyliojo susitikimo su daikto tyła misterija. Teorija yra tylos sukury, kuriame daikto sve-timybės (žmogui) tyła susimaišo su šią tylą pasitinkančio teoro ty-liuja pasaulio patirtimi. Šiuo požiūriu teoriją galėtume pavadinti

kalbos pašalinimo ar net kalbos naikinimo misterija. Taigi pirmaprاديškai suprata teorija yra kažkas visai priešinga dabartinei, mūsiškei, teorijos sampratai. Mums teorija yra „specializuota“, santykiškai uždara dirbtinės – pirmiausia matematinės – kalbos sistema, kurią mes užmetame ant bekalbių daiktų, siekdami juos pažinti, tačiau ne kaip daiktus savaime, o kaip eksperimentinių manipuliacijų gaminius, taigi kaip dirbtinius daiktus, maksimaliai praradusius savo transcendentiskumą, uždaramą, tamsą ir nežmogiškumą. Teoriją mes suprantame kaip kalbinį eksperimento atitikmenį, vadinasi, ją suvokiame grynai techniškai – teorija tai techniškai funkcionuojantis kalbos agregatas. Kreivė, brėžiama mirtingo dievo žvilgsnio – *horao*, į teoro regradų įtraukianti pirmiausia gamtinį daiktą – pasak Aristotelio, *physei onta* – joku būdu nėra to daikto pažinimas vien todėl, kad tas žvilgsnis slysta jusliniu daikto paviršiumi ir net nepretenduoja smelktis į vadinamąją gelmę ar esmę, nesutampančią su grynuoju paviršiumi. Netgi visai priešingai: teorija yra susitikimas su esmingai nepažinia daikto puse – su jo paviršiuje pasirodančiu jusliniu tamsos branduoliu. Pažinimas, kad ir koks jis būtų, techninis ar magiškas, kalbantis ar bekalbis, visų pirma yra daikto svetimybės įveika, daikto ištirpdyimas visuotinybėje, jo individualumo sunaikinimas, jo pavertimas „objektu“ (t. y. kalbos maišu) ir perkėlimas į žmogiškosios kompetencijos terpę. Pažinimo prožektorius smelkiasi į daiktų vidurius ir naršo juos, nepalikdamas ar bent jau siekdamas nepalikti juose nė menkiausios bekalbiškumo ir tamsos kerotelės. Galutinis pažinimo tikslas – visiškai skaidrus daiktas, visiškai perregimas pasaulis – totalinės daiktų kontrolės visata, totalitarinė imperija. Pirmaprade savo prigimtimi bet koks pažinimas yra totalitarinis, nes įtvirtina visiškai skaidraus, křištolinio, pseudopasaudio – Dostojevskio „Křištolinių rūmų“ – viziją. Pažinimo objektas išties gali būti prilygintas kristalui, neturinčiam tamsos branduolio ir nemetančiam šešelio. Visi žmogaus sugalvoti pažinimo būdai yra visiškai Kito įveikos ir absoliutaus nežmogiškumo pasiglemžimo ir

sunaikinimo būdai – pažinimo centre glūdi panhominizmo imperatyvas, įtvirtinamas atviru teroru. Pažinimas privalo teroristiškai – jėga ir prievarta – pašalinti visus Nežmogiškumo Žvaigždynus. Pažintas pasaulis turėtų būti ištisinės šviesos pasaulis, pasaulis be nakties, netgi be prieblandos. Tokiame pasaulyje – bet ar tai dar „pasaulis“? Kurgi jo Saulė? Kur jo Žemė? Kurgi jo Dangus? Kur jo Debesys? Kur jo Upės ir Vandenynai? Kurgi tai, kas žaliuoja po Saule? – turėtų būti išnykusi vadinamoji subjekto ir objekto priešstata, tačiau išnykusi taip, kad objektas būtų be liekanų ištirpęs subjekte, o subjekto šviesa būtų visiškai prarijusi (sudeginusi? – stoikų *pyr tekhnikon*?) daiktiškąją objekto tamsą. Pažintame pasaulyje žmogui, kaip pažinimo subjektui, nebeturėtų būti nieko svetimo ar nežmogiško; netgi jis pats turėtų būti perdirbtas į absoliučios tapatybės lavoną, į krištolinę mumiją ar stiklinę lėlę. O kadangi pažinimo galutinis idealas – visiškai skaidrus pseudopasaulis – prilygsta Niekiui, reikia pasakyti aiškiai – pažinti reiškia naikinti, vadinasi, radikaliajo pažinimo reikalavimas prilygsta radikaliajam nihilizmui. (Šiuo požiūriu hadronų greitintuvus laikytinas absoliutaus nihilizmo fabriku). Todėl graikiškai suprasta teorija ne tik neturi bendro mato su pažinimu, bet yra netgi jo priešingybė. Pažinti daiktą – reiškia įveikti jo svetimumą žmogui, o sykiu pirmąpradį ir amžiną – niekaip, niekur ir niekada nepašalinamą, bet išganingą – žmogaus ir nežmogiškojo pasaulio susvetimėjimą. Pradmeniškai suprasta teorija kaip tik ir yra žmogaus ir daikto susvetimėjimo misterija. Teorinės nuostabos akimirką nunyksa kasdienis bekalbio daikto familiarumas žmogui – ir techninis, ir magiškas. Iki šios akimirkos skendėjęs kasdienio suprantamumo trivialybėje, daiktas staiga tampa nebesuprantamas, paslaptingas ir netgi baisus. Kaip tik šitas nesuprantamumo centras teorinėje misterijoje yra pats svarbiausias dalykas. Kaip tik šitas tamsus taškas, šitas nesuprantamybės atomas, šitas nepažinus ir apskritai nepavaldu pažinimui tamsos branduolys prikausto ir sutelkia teoro žvilgsnį. Žinoma, į teorijos regradų patekęs daiktas nepraranda *viso* savo supran-

mumo ir *visos* pažįstamybės ar – pasakius tiksliau – pažinties dėmens. Teorine akimi pamatytas medis nevirsta drakonu, kvarkų debesimi, ar kokiu nors kitu gnostiniu fantastiniu monsturu. Ir nuostabos akimirka medis lieka medžiu, tačiau kartu medis pasirodo kaip kažkas daugiau ar kažkas *intensyviau* negu tas trivialus medis, kartais pasipainiojantis mūsų instrumentinės kasdienybės keliuose – tas „naudingų“ reikšmių maišas ar vartojimo poreikių debesėlis, tas pragmatinis medžio šešėlis, kurio mes dažniausiai netgi nepastebime kaip daikto-savaime. Teorinės misterijos scenoje pasirodantiame medyje į pirmąjį planą iškyla būtent tai, kas visiškai nematoma kasdienybės akimi – pragmatinių reikmių ir reikšmių užgožtas *paties* medžio, kaip *štai šito unikalaus, vienkartinio ir nepakartojamo* esmo intensyvumas, kaip X-esinys, atstumiantis ir sustabdantis į medžio „gelmę“ agresyviai besismelkiantį, X-esatį peržengiantį, pažįstantį ir suprantantį gnostinį ir instrumentinį žvilgsnį: nihilistinę Gorgonės Medūzos strėlę. Kaip tokio mįslingo juslinio intensyvumo X-telkinys, teoro akimi regimas daiktas iškyla iš savęs kaip absoliutus esmas savyje ir sau. Jis pats kaip *štai šitas* bet kokią visuotinę atstumiantis singuliaras savyje ir iš savęs turi savo pagrindą, savo gyvybės šaltinį – tą tamsųjį branduolį, tą branduolinę sėklą, iš kurios tas daiktas išdygsta ir auga, skleidžiasi ir išsikeroja lyg medis iš savo neregimųjų šaknų. Teoriniame santykiyje su daiktu nesama jokie priežastinio ryšio, nei kaip magiškos žodžio ir jo sukeliama įvykio, nei kaip gnostinės regimo padarinio ir neregimos priežasties, nei kaip techninės kūrėjo ir kūrinio konfigūracijos. Teoras nei sąmoningai, nei nesąmoningai netraktuoja savęs kaip teorinio žvilgsnio akiratyje pasirodančio daikto priežasties, o paties daikto – kaip savo mąstymo ar veiksmo padarinio. Ir šiuo požiūriu teorinė žiūra visai priešinga technomagiškajam pažinimui, visada ir lemtingai įsitaisančiam mistinėje priežasties ir padarinio ryšių grandinėje. Teoro ir daikto susitikime teoras nėra subjektas, o daiktas nėra objektas; ir vienas, ir kitas veikia yra lygiaverčiai teorinio susitikimo partneriai,

juolab kad toks susitikimas vyksta čiadabarties akimirkoje, o ne solipsistiniame linijiniame laike, kuriame išsiskleidžia praeities–dabarties–ateities konfiguraciją atitinkanti priežastinio ryšio mitograma. Teorinė žiūra neįsileidžia jokio laiko – nei ciklinio, nei elipsinio, nei parabolinio, nei juolab linijinio. Jos arealas yra visiška čiadabarties – čiaakimirka ir dabarvieta, – kurioje vyksta (bet niekada neįvyksta, sustingdamas kokio nors rezultato, lavono ar padarinio pavidalu) teoro ir daikto susitikimas. Šio susitikimo ne tik negalima sukaustyti priežasties ir padarinio grandine; jo negalima apibūdinti net kaip sąveikos, kuri jau suponuotų teoro įsiveržimą į daiktą ir daikto įsiliejimą į teoro vidujybę, vadinasi, technomagiškąjį nihilizmą. Teorija veikiau yra teoro ir daikto „paviršių“ susiglaudimas, judviejų atitiktis, momentinė pažintis, ek–statinis mano buvimas kartu su daiktu, kurio kontūrus lemia būtent daikto esmas, o ne laisvai plūduriuojantis anarchiškas Ego dekartiškąja, tehchnognostine šio žodžio prasme. Tačiau klystume, manydami, kad teorinė žiūra yra pasyvus spoksojimas į daiktą, virtusį grynuoju vaizdu ar muziejine mumija. Teorinės žiūros provaizdžiu negali būti nei Ekranas, nei muziejus, nei netgi teatro scena. Teorinė žiūra yra užjaučianti sanglauda su gyvu daiktu ir daikto gyvybe, ištekanti ir nuolat tekančia iš tamsiojo daikto branduolio, kurį graikai vadina *arkhē*, pirmuoju pradū, pagrindu, slaptinąja daikto esmo ir gyvasties versme. Tiksliai pasakius, teorinė žiūra yra teoro globojantis švelnumas, dalyvaujantis daikto gyvasties misterijoje, todėl ji pati nulemta gyvybinės daikto cirkuliacijos – jo kilimo iš tamsiojo jo gyvybės šaltinio ir tą pačią akimirką vykstančio jo sugrįžimo į savo tamsiąją versmę. Teorija atitinka kryžminę daikto gyvasties cirkuliaciją – daikto kilimo iš tamsos ir sugrįžimo į tamsą sankryžą. Šitokį daikto gyvasties pulsavimą, paklūstantį sankryžos ritmui, Rilke nusako fontano metafora. Teorinės misterijos vietovėje daiktas ištrykšta iš savosios *arkhē*, iš tamsiosios savo iščių versmės, trykšta į šviesųjį esmą, tačiau, kaip ir fontano čirukšlė, užsilenkia ir krenta atgal – į tamsųjį savo šaltinį.

Teorinė žiūra ir yra daikto kaip gyvastingo judrumo gurvuočio pagava, kurios akiratyje daiktas, iš-tekėdamas iš savo tamsiosios versmės, pa-teka lygiai kaip rytmetį pateka Saulė. Daiktas iš-teka iš savęs ir į-teka į teoro akis. Teorinis daiktas visada yra tekantis, patekantis daiktas, daiktas kaip nuotaka, ištekanti už savęs ir tekanti į savo jaunikio – teoro akis. Vadinasi, daikto esmas yra absoliuti ištaka, visiška pradžia, į kurią nuolat sugrįžta ir kurios nuolat ieško ir ilgisi teoro akys. Būti tokių akių žvilgsnyje reiškia būti pradžioje, daikto esmo ištakoje, bet kartu būti ir savo – žmogiškojo – esmo ištakoje. Todėl teorinė žiūra negali būti nei „objektyvi“, nei visuotinė, nei anonimiška; ji yra vienkartinė ir nepakartojama, ji singuliari, ji maksimaliai individuali, bet kaip tik todėl nemitinė ar net antimitinė. Teorinės žiūros akimirką įveikiamas amžinas hominido prakeiksmas – būti įmestam į mito Ekraną. Kolektyvinė nuostaba neįmanoma, todėl neįmanoma ir kolektyvinė teorinė žiūra. Išvysti daiktą Dievo akimis reiškia prisiglausti prie daikto esmo šaknų, prie jo ištakos, dalyvauti daikto tekėjime iš savojo pradžios šaltinio – ΑΡΚΗΕ. Būtent ištekėdamas iš savojo *arkhē* daiktas tampa teoro nuotaka. Teorinės žiūros lauke įvyksta žmogaus ir nežmogiškojo pasaulio jungtuvės. Aš neatsitiktinai vartoju nuotakos ir jungtvių metaforas. Jos labai tiksliai nusako teorinės žiūros gaivumą, vienkartiškumą ir tą jos bruožą, kurį Greimas vadina „nekaltybės mirksniu“. Daiktas, ateinantis į teorinį susitikimą, negali pasenti, nusidėvėti, tapti trivialiu kasdienybės objektu, platoniškuoju šešėliu. Teorinės žiūros lauke daiktas esti tol, kol iš savojo *arkhē* teka į teoro akis ir šitaip tampa teoro nuotaka, liekančia jauna tol, kol trunka teorinė misterija – žmogaus ir pasaulio jungtuvės.

* * *

Bet šios jungtuvės negali būti ilgalaikės, negali pereiti į vestuves ir baigtis technine ar magiška žmogaus ir daikto kopuliacija. Teorinės jungtuvės nėra joks žmogaus ir daikto susijungimas ar susiliejimas. Jungtvių akimirką nuotaka esti galbūt toliau-

siai nuo jaunikio: ji labiausiai neliečiama, labiausiai įsisupusi į savo jungtvių kokono nekaltybę. Jungtuvėse nesama nieko familiaraus; kaip tik priešingai, jungtuvės įtvirtina ir pašventina atstumą tarp jaunikio ir nuotakos, kurį negailestingai nutrina ir pašalina moters ir vyro biologinė ir sociologinė egzistencija. Jungtvių akimirka pašventina amžinąją moters svetimybę vyrui ir vyro svetimybę moteriai; ši akimirka simboliškai atveria ir įtvirtina niekada neįmanomą moteriškumo paslaptį – vyrui, ir vyriškumo paslaptį – moteriai. Todėl kaip tik jungtvių ceremonija yra moters ir vyro susvetimėjimo akimirka; nuotaka – tai moteris, simboliškai įkūnijanti savo neatšaukiamą moteriškumą ir amžinąją moteriškos nekaltybės paslaptį; jaunikis – tai vyras, simboliškai įkūnijantis savo neatšaukiamą vyriškumą ir amžinąją vyriškosios nekaltybės paslaptį. Jeigu vyro ir moters santykių nepašventina jungtvių misterija, šis santykis atsiranda ir tęsiasi kaip nešvankus biologinis lyčių maišymasis, pavaldus instrumentiniams seksualinio alkio ir sotumo ritmams arba net iškrypėlio androgino paradigmams. Taip ir teorinės žmogaus ir pasaulio jungtuvės: jos įveikia kasdienę technomagiškąją ar gnostinę žmogaus ir daikto kraujomaišą, nuolat vykstančią daiktų perdirbimo ir vartojimo situacijose. Teorinėse jungtuvėse vyksta žmogaus ir pasaulio susvetimėjimas. Daiktas nutolsta nuo žmogaus, o žmogus nutolsta nuo daikto. Būdamas kasdienybės lauke, daiktas nuolat laikosi instrumentinių manipuliacijų taktinėje artumoje. O tai reiškia, kad kasdienybės daiktas esti pernelyg arti, žmogaus šešėlyje, užgožiančiame daikto savaiminį esmą ir savo ruožtu patį daiktą paverčiančiame iš technomagiškųjų reikšmių nuaustu šešėliu (tokia tikroji Platono „šešėlio“ prasmė). Todėl kasdienybėje mes ir negalime susitikti su pačiais daiktais; juk susitikimas reikalauja tam tikro nuotolio, atstumo, tolumos. Tas, su kuriuo susitinkama, turi ateiti iš tolumos; tas, su kuriuo suartėjama, iš pradžių turi laikytis atokiai. Teorinės jungtuvės įmanomos tik todėl, kad daiktas iš pradžių atsistumia nuo žmogaus, nutolsta taip, kad pirmą kartą tampa

regimas kaip jis pats, kaip transcendentinės svetimybės krešulys, ir tik po to priartina savo svetimybę, bet sykiu ją išsaugoja, net artumoje likdamas tolimas ir nepasiekiamas taktilinės nešvankybės ranka. Teorinio susvetimėjimo dialektika yra keista ir paini; ją galima apibūdinti paradoksalia kalbos figūra: *teorija yra daikto nutolinantis priartinimas arba jo priartinantis nutolinimas*. Tolstanti artuma ir artėjanti toluma bloškia teorą į traukos ir atostūmio sukurį – teorija ir yra šitas traukos ir atostūmio sukury, į kurį įsuktos vienas nuo kito į svetimybę nutolusio žmogaus ir daikto jungtuvės. Teorinės žiūros lauke gali susijungti ir jungiasi tai, kas labiausiai susvetimėję – prasmės godžiai siekianti, nes jos nebeturinti, teoro sąmonė ir beprasmis paties daikto centras. Teorinis susvetimėjimas nuolankiai paklūsta svetingumo dialektikai. Teorijos akiratyje daiktas tampa svetimas, tačiau šią svetimybę galime prilyginti *svečio* svetimybei. Teorijos teritorijoje daiktas pasirodo kaip svetys: jis ateina į svečius pas žmogų, bet neapsigyvena kasdienio intymumo namuose ir netampa šeimnininko šeimos nariu. Svetys bet kurią akimirką pasirengęs išeiti ir, tiesą sakant, net jo buvimas šeimnininko namuose yra išeinantis buvimas – svečiavimasis. Svetys visada išlieka šiek tiek svetimas. Tačiau jis yra toks svetimas, kuriuo pasitikima ir džiaugiamasi, vadinasi, prie kurio šiek tiek priartėjama. Svetys nuo seniausių laikų yra tas, su kuriuo bendraujame mandagiai, tarp jo ir savęs išsaugodami pagarbų atstumą. Būdamas arti, mūsų namuose, svetys vis tiek lieka esmingai tolimas. Svečias yra tas, kurio netraktuojame kaip priemonės ar instrumento. Svetingumo figūroje nnyksta naudos ir praktinio cinizmo santykis. Jei į svečią žiūriu tik pro naudos akinius, jis jau išvaromas iš svetingumo teritorijos, nes naudos horizontas sunaikina svečio svetingąjį svetimumą ir paverčia jį grynu reikmeniu. Svečią pasitinku kaip dovaną, o su juo susitinku kaip su lygiaverčiu bendraujančio ryšio partneriu. Mano bendravimas su svečiu nėra abejingas spoksojimas ar nešvankus smalsulys. Svetys nėra aktorius ar muziejaus eksponatas, į kurį aš tik žiopsau ar kuris kelia tik fami-

liarų smalsulį. Su svečiu „palaikau pokalbį“, taigi palaikau tokį ryšį, kuris yra ir aktyvus, ir puoselėjantis svečio svetingojo svetimumo palaikymą. Jau sakyta, kad toks ryšys yra mandagus, vadinasi, švelnus, globojantis, neagresyvus, bet sykiu ir nefamiliarus. Su svečiu man nenuobodu tol, kol palaikau svetingą ryšį. Ir būtent aš pats kaip šeimininkas jaučiu reikmę su svečiu palaikyti svetingumo jungtusių ryšį, nuolat saugodamas svečio svetimumą ir kartu nuolat kviesdamas jį į svečius. Svečio svetingojo svetimumo palaikymas reikalauja mano pastangos. Jei tampa tik pasyvus ar abejingas arba, priešingai, tik smalsus ar agresyvus, svetys atkrenta į savo grynąjį svetimumą, o kartu krenta į abejingumo ar net priešiško pragarmę. Tas pat atsitinka, jei svetys nesilaiko svečiavimosi taisyklės – jei jis tampa įkyrus ir pradeda elgtis familiariai arba agresyviai. Tada svetys nusibosta ir tampa mano namuose nebepageidaujama svetimuoju.

* * *

Svečio ir svetingumo dialektika paaiškina teorinėje misterijoje dalyvaujančio žmogaus ir nežmogiškojo daikto – arba daikto nežmogiškumo – susitikimo ypatumus. Žmogaus ir daikto teorinio susitikimo misterijoje daiktas dalyvauja kaip svečias: daiktas pasirodo teorinio žvilgsnio vietovėje kaip netikėtas svečias. Jis ateina netikėtai; akimirkos blyksnyje teorui atsiveria jo svetingoji svetimybė, pažadinanti nuostabą, kurioje visuomet glūdi šitas nelauktumo ir netikėtumo momentas. Tačiau svečio, ypač netikėto svečio, būseną yra trumpalaikė. Tai svetingumo akimirka, kurią teorinio santykio su daiktu vietovėje atitinka nuostabos akimirka. Šią akimirką daikto svetimumą uždengia jo svetingumas. Aš susitinku su Kitu, kuris tą akimirką tarsi paslepia savo absoliutų kitumą ir savo neatšaukiamą svetimumą. Tačiau svečias svečiuojasi neilgai. Svetingumo akimirka baigiasi, svečias išeina iš mano svetainės ir tampa svetimuoju. Teorinė žmogaus ir daikto susitikimo misterija irgi trumpalaikė. Ji trunka tol, kol trunka nuostabios daikto svetimybės akivaizdoje įsižiebianti

nuostaba. Bet nuolat gyventi nuostaboje mirtingasis negali. Tikrieji mūsų namai vis dėlto yra ne nuostabos ar svaigulio šventė, o abejingo buvimo pasaulyje kasdienybė. Teorinė misterija baigiasi jau vien todėl, kad iš mirtingojo ji reikalauja didžiulės įtampos – juk mirtingajam žvelgti į pasaulį Dievo akimis išties sunku. Teoras pavargsta ir vėlei nupuola į instrumentinį kasdienybės nuobodulį ir technomagiškųjų manipuliacijų karuselę. Tačiau teoro sieloje lieka teorinės misterijos akimirką pasirodžiusios beprasmiško daikto svetimybės pėdsakas, absoliučiai Kito įrėžta žymė, paties daikto absoliučios transcendencijos prisiminimas. Absoliučiai kitas yra tai, kas nebeužmirštama. Ši teorijos akimirkoje pasirodžiusios daikto svetimybės prisiminimą Marcelis Proustas vadina nevalingąja atmintimi, o graikų filosofai *tiesā, alētheia* – įvykiu, kurio nebeįmanoma užmiršti, net jei ir labai to norėtum, įvykiu, kuris nebeapasineria į Letą, užmaršties upę, įvykiu, kuris palieka nebeužgydomą žaizdą teoro sieloje. *Tai tuštumos žaizda*. Šie žodžiai gali nuskambėti labai netikėtai ir labai keistai. Kaipgi iš didžiausios pilnatvės atsiranda visiška tuštuma, kaip intensyviausias intensyvumas virsta beviltiška anestezija? Tačiau pagalvokime: net paprasčiausia gyvenimo patirtis liudija, kad po didelio džiaugsmo ar paties šviesiausio svaigulio akimirką mes krentame į tuštumą. Teorinė nuostaba yra pilnatvės svaigulys, užtat jai pasibaigus nupuolama į ypač intensyvią tuštumą. Nuostabą sukėlusio daikto pilnatvės intensyvumui prilygsta tą pilnatvę praradusioje teoro sieloje prasižiojusios tuštumos intensyvumas. Tai pasirodžiusios beprasmiškos Kito svetimybės liekana ir visiškai tikslus šios svetimybės atitikmuo iš nuostabos išblokšto teoro sąmonėje. Daikto absoliutaus svetimumo pėdsakas mirtingojo sieloje gali būti tik NIEKIS, tik beprasmiška tuštuma, atitinkanti daikto svetimybės beprasmiškumą. Teorinės nuostabos kaimynystėje gyvena baimė. Platonas ir Aristotelis mums pasakoja apie teorinę žiūrą įžiebiantią nuostabą ir iš jos sklindančią šviesą, tačiau jie nieko nepasakoja apie esmingojoje nuostaboje glūdinčią, visada joje besislepiančią baimę, kurios

šaltinis yra pats nežmogiškas daiktas, kaip absoliučios svetimybės telkinys. Teorija atveria bekalbio daikto anapusybę, nežmogiškumą o sykiu ir to daikto esmo beprasmiškumą. Beprasmiškumas baugina; mirtingajam kelia siaubą bekalbio daikto centre įsižiebiani juodoji žvaigždė; jį baugina slaptas šešėlis, metamas teorinės žiūros teritorijoje susitikto daikto – Absoliučios Transcendencijos fenomeno. Baimės atitikmuo ir šaltinis yra tylinti nežmogiško daikto svetimybė – Gorgonės Medūzos akis. Kol nuostabos akimirka trunka, baimė slepiasi; ją užgožia paties daikto pilnatvė, jo grožis ir švytėjimas. Bet kai nuostaba užgęsta, ištuštėjusioje teoro sielos scenoje pasirodo baimė. Svetimybė įsismelkia į mirtingojo sielos centrą, bet įsismelkia būtent kaip baisinga tuštumos svetimybė ir kaip bauginanti beprasmybės tuštuma. Štai kaip teorija, įsteigianti radikalią žmogaus ir pasaulio priešstatą, žmogų atitraukianti nuo kasdienio pasaulio ir jame esančių reikmenų, atverianti pasaulio daiktų nereikmeniškumą ir svetimybę, pačiam žmogui praveria jame žiojinčią tuštumą – tą tuščią niekingojo Niekio sceną, kuri ir vadinama siela arba sąmone. Teorija parengia antjuslumo arba grynosios idealybės kontinento atradimą; teorijos teritorijoje žmogus pirmą kartą atranda niekingąjį savo „vidų“, *priešinamą pasaulio daiktų „išorei“*; jis atranda *antjuslumą, priešinamą daiktiškojo pasaulio justumui*. Tačiau ši idealybė, šis vidus ir šis antjuslumas pirmiausia (ir paskiausia) pasirodo būtent kaip po nuostabos svaigulio prasižiojanti tuštuma, kaip iš teorinės misterijos rojus išvartyto teoro sieloje prasiverianti Niekio pragarmė. Taip paaiškėja, kad vadinamojoje idealybėje – dvasioje, antjuslume, visuotinybėje – nėra nieko pozityvaus: grynoji idealybė tėra niekingasis Niekis, nihilistinio naikinimo krateris, iš kurio veržiasi visa žmogiškosios niekybės ir metafizinio niekšiškojo lava, pelenais paverčianti žaliosios Žemės miškus ir žolynus. Teoro situacija pasaulyje maksimaliai dviprasmiška. Teoras gyvena paties intensyviausio pasaulio ir daiktų esmo kaimynystėje; bet kartu jis gyvena ir pačios intensyviausios Niekio tuštumos kaimynystėje. Tačiau, ne taip kaip

naivus „praktikas“ ar bandos galvijas, jis jau yra praradęs kasdienybės lauko piemenų ir avelių naivumą ir naivųjį realybės principą, totaliai valdantį Platono olos televizoriaus žiūrovus, kasdienybės instrumentinius šešėlius laikančius absoliučia tikrove, todėl patikimai izoliuotus ir nuo *štai šito* daikto Esmo, ir nuo „idealybėje“ viešpatuojančio niekingojo Niekio: teoras *žino*, kad žmogus yra ir Juslinio Esmo ir Antjuslinio Niekio sūnus, o jis pats yra abiejų metafizinių pragarmių – visiškos pilnatvės ir visiškos tuštumos – kaimynas. Ir kai tik jį apleidžia svetingas bekalbio pasaulio daikto – absoliutaus juslinio individo – Esmas, jį aplanko kur kas baisingesnis svečias, akimirkai ir amžinybei liekantis anonimišku, beveidžiu Svetimuoju – absoliučia antjusline visuotinybe; jo „vidinį būstą“ aplanko ir jame pasilieka nekviestas svečias, kurio bevardis vardas yra Niekis, kurio vienintelis esaties būdas yra nesatis, kurio vienintelis pilnatvės būdas yra tuštuma. Sakoma, kad gamta bijosi tuštumos: tačiau tai tik labai netikslī metafora, o be to, gamta man nepasako, ko ji bijosi ir ko ji nesibijo. Iš tikrųjų tuštumos bijosi žmogus kaip Niekio Sūnus, nuo seno tuštumą tapatinantis su nebūtimi, niekingumu, niekiu, mirtimi ar net blogiu. Žmogus vengia tuštumos ir siekia pilnatvės. Tai, kad žmogus yra stokojanti ir geidžianti būtybė, yra tik kitokia šios minties išraiška ir akivaizdus žmogaus centro ir šaknų – Niekingojo Niekio – liudijimas. Teorinė žiūra pirmą kartą mus priverčia atsidurti Niekio akivaizdoje, susidurti su Niekium, savyje surasti Niekį ir gyventi perregimoje grynojo Niekio paunksmėje. Savaiame suprantama, kad kartu su į kasdienio pasaulio sceną įsibrovusiu baisinguoju svečiu, kartu su Niekium, atsiranda gyvybiškai svarbus poreikis tą Niekį uždengti, pašalinti ar užpildyti sielos centre Niekio išskobtą tuštumą.

* * *

Kuo galima užpildyti sieloje žiojinčią Niekio pragarmę; kas gali užgydyti skaudančią Niekio žaizdą? Esama dviejų būdų tai padaryti. Vienas būdas mums jau žinomas: pakanka už-

miršti teorinėje misterijoje pasirodžiusią daikto svetimybę, sugrįžti į kasdienybę, pasinerti į technomagiškąjį susiliejimą su daiktais, ir tuštuma išnyks; ją išstums kasdienio pasaulio daiktų ir įvykių pilnatvė, iki kraštų užpildanti mūsų trivialųjį buvimą pasaulyje. Tariant paprastai, tuštumą gali išstumti kasdienis veiksmas – magiškas, techninis, dirbdinantis ar vartojantis, kuriantis ar naikinantis. Tačiau kuo gi tuštumą galima užpildyti tada, kai to, kas nutiko teorinėje misterijoje, užmiršti neįmanoma. Kas lieka, jei atsivėrusi paties daikto tamsa, jo svetimybė ir beprasmybė, jo esmo švytėjimas tampa neužmirštamai; jei, kaip pasakoja Platonas, sielą nuolat kankina *anos*, teorijos Saulės prisiminimas ir nuostabos ilgesys. Jusline kasdienio pasaulio daiktų mase ir su ja sulipusiomis technomagiškosiomis reikšmėmis toji tuštuma nesileidžia užpildoma. Teorinės žiūros akimirką ištryškęs beprasmis daiktas tuštumos užpildyti irgi negali, nes kaip tik jis ir buvo jos atsiradimo paskata bei sąlyga. Taigi tuštumai užpildyti nebetinka *jokia* kasdienio pasaulio siūloma daiktiškoji medžiaga, nei kasdienės daiktų reikšmės, nei patys daiktai kaip bereikšmių juslinių masių krešuliai. Tai kuo gi teoras gali užglaistyti jo sielos centre atsivėrusią Juodąją Skylę? Be pasaulio medžiagos ir pasaulio formų, esama dar tik vienos tikrovės, kuri ir gali tapti medžiaga, užpildančia poteorinės būsenos tuštumą. *Toji medžiaga yra kalba*. Taigi savo sielos tuštumą teoras užpildo kalba. Tačiau ne bet kokia kalba. Kasdienybės kalba šiam reikalui netinka, nes ji neatitinka teorinės žiūros akimirką atsivėrusios tikrovės – daikto beprasmiskumo ir svetimybės, kurios negatyvus atspaudas yra tokia pat beprasmė ir svetima poteorinė tuštuma. Kalba, uždengianti poteorinę sielos tuštumą, turi ateiti ne iš pasaulio pusės, o iš „vidinės“ tuštumos pusės, iš gryojo Niekio kontinento – iš antjusbumo ir „idealybės“ dykumų. Ši kalba turi išaugti iš Niekio; ji turi būti įsišaknijusi Niekio niekybėje. Vadinasi, tai turi būti ne „mimetinė“ kasdienybės kalba, pririšta prie juslinių daiktų, o kažkas visai svetima pačiai kasdienybei – tai turi būti *dirbtinė*, paties teoro sukurta kalba; visai savarankiška, „solipsistinė“,

nuo juslinio pasaulio atitrūkusi, laisvai plūduriuojanti ir su bekalbiais daiktais tiesiogiai nebesusiliečianti, netgi nuo jų visiškai nepriklausoma kalba. Tai meta-fizinė kalba, elementariausia žodžio *meta-fizika* (tai, kas už *physis*; tai, kas anapus juslumo, kas peržengia daiktiškąjį juslumą ir išsiskleidžia tuščioje antjuslumo niekybėje), arba žodžio *meta-physis* prasme – kalba, kalbanti apie tai, kas anapus „gamtos“, jei gamtą suprasime kaip daiktiškai artikuliuotų juslinių masių bangavimą ir metamorfozių srautą: tai kalba, kalbanti apie kalbą, nes anapus bekalbių *physis* masių nėra nieko, išskyrus kalbą, o jei yra, tai tik taip, kaip „yra“ niekingasis Niekis. Išėjęs iš teorinės žiūros lauko, bet nebesugrįžęs į kasdienybės lauką, teoras tampa *metafiziku*. Šitaip teorija parengia vietą dirbtinei, savarankiškai, nuo juslinio pasaulio kasdienybės ir nuo technomagiškosios kalbos atsiskyrusiai kalbai, kurią graikų filosofai vadina *logine* kalba ir jos esmė – bet ir egzistencija! – sutelkia į paradigmą žodį Logos. Reikia ypač pabrėžti, kad Logo terpėje išsiskleidžianti dirbtinė (vadinamąją „visuotinybę“ įkūnijanti, „abstrakti“, „atsieta“, „spekulyatyvioji“) kalba yra visiškai autonomiška ir autoteliška – ji nepripažįsta jokios bekalbių juslinių daiktų cenzūros; netgi priešingai – tokia kalba teroristiškai primeta bekalbiams daiktams savo diktatūrą. Būtent todėl pamažu metafizikos ir ypač matematikos srityje ji tampa *antrąja*, tačiau pirmine, „aukščiausia“, tikrove, „pirmosios“, tačiau antrinės, „žemesniosios“, bekalbių juslinių daiktų tikrovės konkurentu, tolydžio perimančiu intensyviausios tikrovės monopolį: jau graikų metafizikoje, o ypač krikščionybėje, šioji dirbtinė kalba savo tikroviškumu vis labiau pranoksta savo konkurentą – bekalbių juslinių masių tikroviškumą. Kai tik Pitagoras ir Parmenidas – du Italijos mistikai ir pilvakalbiai, pasak Herakleito, „mulkintojų pirmtakai“ – dirbtinei kalbai dovanoja aukščiausios, galutinės, *absoliučios* tikrovės privilegiją, iš grynojo Niekio niekybės gimstanti – *nihilistinė* – kalba pradeda diktuoti pamatines žmogiškojo būvio šioje žemėje taisykles. Sukurdamas šitokią abstrakčios kalbos tikrovę, teoras, tapęs metafiziku, pasidirbdina

tokį būstą, kuriame apsigyvendamas ir įsitaisydamas gali atitrūkti nuo bekalbių daiktų, nuo juslinių masių vietovių – jis gali nusisukti netgi nuo Saulės, nuo Vandens ir Ugnies, nuo Žaliųjų Žemės Sodų, nuo Polio ir Kosmoso – ir rasti prieglobstį antjuslinių vaiduoklių gamybos laboratorijoje. Metafizikas – vyriausias šios laboratorijos laborantas – tuos antjuslinius vaiduoklius dar ir dabar vadina idealybe, dvasia, antjusline būtimi, skaičiais, galaktikomis, dvasiniu ar vidiniu pasauliu, kvarkais, Dievu, idėjomis, Higgso bozonais, genais arba kapitalu.

* * *

Kaip gali atsitikti, kad dirbtinei kalbai – niekingojo Niekio čiuptuvams – dovanojama ne tik savarankiškos, bet ir aukščiaušios, net absoliučios tikrovės privilegija, turėjusi tokių lemtinųjų padarinių žmogaus būklei šioje Planetoje? Ar šitoks keistas, bet lemtingas įvykis kaip nors susijęs su tuo, apie ką kalbėjome anksčiau, aptardami teoriją kaip žmogaus susitikimo su akivaizdaus juslinio kosmoso ir jame estinčio daikto svetimybė – pirmą kartą konkretybės misteriją? Sakėme, kad teorinės žiūros būklėje mirtingasis tarsi pabėga iš kasdienio pasaulio, atsiklįjuoja nuo daikto, su kuriuo jį sieja technomagiškieji saitai, atsipalaiduoja nuo instrumentinio sulipimo su daiktu-reikmeniu. Pakartokime dar sykį: teorinės žiūros akimirka man atsiveria juslinė daikto svetimybė, tas tamsus daikto branduolys, kurį Platonas vadina transcendentine tikrove – daikto eidu, t. y. pirmą kartą štai šito daikto veidu. Kitaip tariant, teorijos akiratyje daiktas pasirodo kaip transcendencijos *atomas*, visiškai nedali, tačiau prašmatniai išskaidyta duotis – *physei onta* kaip *morphē*. Iš teorinės būklės iškritęs teoras *prisimena* (tai platoniškas *anamnēsis*) kaip tik šitą jį nustebinusį daikto transcendentišumą, tą tamsią nors ir visomis vaivorykštės spalvomis žėrinčią svetimybę, kurios jis negali išreikšti jokių kasdienės kalbos žodžiu, nes visi tokie žodžiai prisodrinti technomagiškųjų reikšmių. Tokia svetimybė iš pradžių

bloškia teorą į tuštumą, o paskui kristalizuojasi dirbtinio žodžio pavidalu. Dirbtiniame žodyje išlieka teorinės žiūros pagauto daikto svetimybės prisiminimas. *Logos* kaip dirbtinis žodis pirmiausia ir yra daikto svetimybės prisiminimo kristalas, o kartu svetimybės apskritai arba svetimybės-savaime kristalas, atitrauktas nuo pirminio šios svetimybės šaltinio, bekalbio juslinio daikto, ir perkeltas į antjuslinį – o pasakius visiškai tiksliai – kvazijuslinį žodį, kuris jau pats, virsdamas aukščiausia tikrove, kartu pasirodo kaip baisingiausia svetimybė, kaip transcendentinis kvazijuslinis daiktas. Tradicinėje Vakarų metafizikoje – tiksliau pasakius, toje jos atšakoje, kurią nubrėžia linija: Pitagoras, Parmenidas, Aleksandrijos teologai, Augustinas, Tomas Akvinietis, Descartes'as, Kantas, Hegelis, Nietzsche, – *Logos*, niekingojo Niekio nihilistine niekybe paženklintas dirbtinis žodis, neturintis jokio akivaizdaus juslinio pasaulio daiktų atitikmens, pats suvokiamas kaip paradigminis daiktas, kaip pavyzdinės būties ir intensyviausios tikrovės kristalas, kaip metafizinis daiktas, pasižymintis visiškos svetimybės neskaidrumu. Metafizinis daiktas padaromas pavyzdine transcendentine tikrove – absoliučia transcendencija (naiviausi ir ryškiausi pavyzdžiai – Parmenido Sphaira, Pitagoro Skaičius, Aleksandrijos teologų ir krikščionių Dievas, Nietzsche's *Uebermensch*'as). Tai reiškia, kad sudaiktinama pati kalba, o pasakius visai tiksliai – daiktavardis; tai reiškia, kad žodis – ir dar pats niekingiausias, labiausiai išdaiktintas, „visuotiniausias“, labiausiai nusivadėjęs, nihilistiškiausias – pradedamas suvokti kaip daiktas ir netgi kaip pavyzdinis daiktas, turintis daugiausia būties ir daugiausia tikrovės. Tokia yra siaubinga Niekio klasta: pavyzdinio Logo pavidalu jis pasiskelbia esąs hominido absoliutu, jo žemiškosios būklės centru, Dievų Dievu, Visatos Karalių Karaliumi, lygiai kaip dabartinės astro(meta)fizikos „dieviškoji dalelė“ – superstyga, gravitonas arba jau minėtas Higgso bozonas. Metafizika, atsirandanti iš teorijos, pirmiausia yra ne kas kita kaip neįtikėtina naivus kalbos sudaiktinimas – pati kalba paverčiama bekalbiu, tačiau ant-

jusliniu daiktu. Antjuslinėje metafizikos terpėje Žodis tampa Kūnu (nors dar *negyvena* tarp mūsų). Tiksliau pasakius, žodis *priverčiamas* tapti kūnu; jis padaromas ir nuolat, vis iš naujo, kas akimirką daromas kūnų, intensyviausiu būties ir tikrovės telkiniu, absoliučiu daiktu – iš tikrųjų šis „darymas“ tėra Niekio teroro padarinys, o šitoks metafizinis daiktas tėra Niekio fabriko gaminys. Kaip vyksta šitoks nihilistinis darymas; kas yra šitoks darymas? Pavadinkime jį paties niekingiausio žodžio, labiausiai nutolusio nuo juslinio kosmo konkretybės, *sudievinimu*; žodžio pavertimas aukščiausia būtimi ir pavyzdiniu metafiziniu daiktu yra sakralizuojantis judesys. Metafizikoje žodis paverčiamas – ir priverčiamas būti – *sakraliniu kūnu*, jei patinka – „Dievu“. Šitokiame dirbtinio žodžio sudievinime nesunku pastebėti teorinės žiūros pėdsakų, žinoma, nusivadėjusių liekanų pavidalu, o be to, dar visiškai iškreiptu, falsifikuotu netgi siurrealistiniu pavidalu. Mes sakėme, kad teoras yra mirtingasis, į pasaulį žvelgiantis Dievo akimis, vadinasi, regintis dieviškąją, sakralinę, transcendentinę, neinstrumentinę, nežmogiškąją daikto pusę, jo sakralinį branduolį, jo dieviškąją aurą, dieviškąjį šešėlį ar dieviškąją *arkhē*. Žodis, tapęs kūnu, kaip tik ir yra to dieviškojo branduolio koncentratas arba į absoliutų žodį centruoto juodojo branduolio atitikmuo. Kosmoso daikte, be dieviškojo branduolio, dar esama ir banaliojo technomagiškojo kevalo, o žodiniame šio branduolio atitikmenyje lieka tik pats branduolys, vientisas dieviškumo (o gal šėtoniškumo?) koncentratas, ištisinis ir monolitiškas sakralinis kūnas, tačiau būtent – tik *žodinis* kūnas ir *žodžio* kūnas, žodis *kaip* kūnas; o netiesiogiai – *niekingasis Niekis kaip sakralinis kūnas*. Falsimuliacijos apogėjus; kraštutinis kalbos mulkio apsimulkinimas.

* * *

O dabar pabandykime rasti atsakymą į pirmąją ką tik iškelto klausimo dalį: kaip vyksta žodžio darymas sakraliniu kūnu; koku sielos judesiu pagaminamas ir nuolat palaikomas žodžio sa-

kralinis kūniškumas? Šį judesį Vakarų žmonija vadina *tikėjimu*. Teorinė žiūra sudaro galimybę atsirasti unikaliam žmogaus santykiui su kalba, t. y. tokiam santykiui, kuriame žodis sudievinamas, paverčiamas aukščiausiaja būtimi, intensyviausia tikrove, vienintele Absoliučios Transcendencijos vieta. Tikėjimo judesys kaip tik ir yra žodžio sudaiktinimas, jo pavertimas sakraliniu kūnu, o kartu nuo pasaulio atsiskyrusios dirbtinės kalbos pavertimas *anuo*, antjusliniu, pasauliu. Tikėjimas yra pirmasis žmonijos chronotopijoje dirbtinės tikrovės (kol kas dar tik kaip kalbos tikrovės) ir visiškai dirbtinio pasaulio kūrimo aktas. Būtent tikėjimas yra dabartinės totalinės gamybos ir dabartinio fabriko provaizdis. Parmenido–Pitagoro–Augustino metafizikos atsiradimas neįmanomas ir net neįsivaizduojamas be karšto tikėjimo energijos pliūpsnio, kuris kristalizuojasi į Būties Rutulį, Skaičių, arba Dievą; ir be vésaus, užtat atkaklaus ir ilgalaikio pagamintos žodžio-kūno būties palaikymo nuolat atsinaujinančiais tikėjimo pliūpsniais. Tikėjimas yra vienintelis įmanomas metafiziko santykis su sakraliniu kūnu paverstu žodžiu; kadangi šio žodžio-kūno neįmanoma regėti, belieka juo tikėti. Šitaip tikėjimas ne tik pakeičia regėjimą, t. y. juslinį susitikimą su pasauliu, bet savo intensyvumu netgi užblokuoja regėjimą – tikintis žmogus ne tik nebesapitiki savo akimis ir regimąja akivaizdybe, bet netgi nebe-mato to, kas esti akivaizdžiam jo regėjimo akiratyje. Todėl būtent tikėjimą galima suvokti kaip asmeninės ir kolektyvinės šizofrenijos pavidałą, nusakomą tokia keista kalbos figūra: ką matau, to nėra; „iš tikrųjų“ yra tik tai, ko nematau ir negaliu matyti; o „labiau negu iš tikrųjų“, yra tai, ko negali matyti joks mirtingasis. Kartu su tikėjimo diktatūra prasideda neregėta akių šviesos ir regėjimo blokada, pagrauzianti sveiko proto pamatus, todėl neišvengiamai turinti atvesti prie katastrofiškų padarinių (pavyzdžiui, H-bombos ir konclagerių). Būtent tikėjimas – aklas pagal apibrėžimą, nes negali būti reginčio tikėjimo, – įtvirtina antjuslinio (kalbos) pasaulio pirmumą prieš juslinį akivaizdžių bekalbių daiktų pasaulį, o kartu dirbtinės (pirmiau-

sia – matematinės) kalbos pirmumą prieš kasdienę, gamtinę, kalbą, o sykiu ir prieš bekalblius daiktus. Trumpai tariant: tikėjimas įtvirtina Žodžio pirmenybę prieš Daiktą. Žinoma, tam tikra prasme žodžio pirmenybės prieš daiktą užuomazgų esama jau technomagiškajame mūsų sąlytyje su pasauliu. Pasakius tiksliai, ir *tekhnē*, ir magija išsiskleidžia kalbos terpėje ir persilieja į daiktus. Kai žmogus magišku užkeikimu ar techniniu „daryk tai ir tai!“ pasiglemžia priešais jį esintį daiktą, žodis tarsi sulimpa su bekalbiu esiniu; žodis ir daiktas susimaišo taip, kad jų nebeįmanoma net atskirti. Bet tokioje būklėje svarbiausia tai, kad visą žodžio gyvenimą lemia daikto esmas, jo juslinis paviršius ir substancinė forma, ateinanti ne iš žmogaus, o ir nežmogiškumo pusės – tai vis dar mimetinis hominido sąlytis su nežmogiškumu. Technomagiškame žodžio ir daikto sąlytyje tikrasis padėties šeimininkas vis dėlto yra daiktas kaip *physisi on*: jis lemia žodžio metamorfozes – jokių žodžiu iš vandens nepadarysi klumpių; jokia magija iš akmens neiškepsi duonos. Užtat technomagiškojoje sanglaudoje su pasauliu kalba dar neatitrūksta nuo bekalbių daiktų kosmoso, nuo juslinių formų, nuo juslinių substancijų kaitos ir tapsmo. Kalbos metamorfozes lemia juslinio daiktų kontūro ir juslinių kokybių metamorfozės. Pats žodis technomagiškojoje kalboje tėra juslinės daikto formos ir substancijos antrininkas – tai fonetinė forma, siekianti atitikti regimąją (ar čiuopiamąją) daikto formą. Šią technomagiškai gyvenančios kalbos ypatybę tiksliausiai parodo ir išreiškia laukinis mitas, visas skendėjantis juslinėse kosmoso daiktų masėse ir pavaldus juslinių metamorfozių ritmui. Technomagiškoji kalba yra juslinio pasaulio daiktų tarnaitė; tai *silpnoji* kalba, visiškai įklimpusi juslumo masėse ir krepinama šių masių bekrypčio kunkuliavimo ir betikslio tapsmo. Technomagijos terpėje kalba *nori* valdyti ir pavergti daiktą, žodis *geidžia* išprievartauti daiktą, tačiau šis geismas yra bergždžias ir bevaisis: daiktas vis dar stipresnis už žodį, todėl norom nenorom turi nusileisti daikto formai ir kokybei, *atitikti* daikto formą ir kokybinį unikalumą, o kartu ir daikto vietą

kitų daiktiškųjų formų ir kokybių ansamblyje. Todėl *tikėti* technomagiškuoju žodžiu nėra jokio reikalo, nes jį galima regėti – pakanka pažvelgti į tuo žodžiu įvardytą daiktą. Tikėjimo *objektu* (nebe „daiktu“ įprastine, jusliška akivaizdžia šio žodžio prasme) tampa žodis, atsiskyres nuo daikto; žodis, transcendentiškas jusliniame peizaže esančio daikto atžvilgiu ir paklūstantis nebe juslinių metamorfozių, o loginių metastazių ritmui. Ne taip kaip bekryptis juslinių metamorfozių sukurs, loginių metastazių ritmas turi kryptį – tai *linijinis* ritmas, paklūstantis autonomiško sakinio judėjimui iš kairės į dešinę (arba iš dešinės į kairę), horizontalia linija, pirmą kartą įsteigiančia linijinį laiką – o sykiu su juo ir laiką apskritai – kaip *negrįžtamo* savarankiškos kalbos judėjimo linijinį vaizdinį. Šitokį linijškumą ir negrįžtamybę galutinai įtvirtina kalba kaip RAŠTAS. Raštu tapusios loginės kalbos tvarka visiškai nebeatitinka bekalbio pasaulio daiktų tvarkos. Rašto pavidalu tikėjimas įtvirtina ne tik dirbtinio žodžio pirmenybę prieš gamtinį daiktą, bet ir dirbtinės tvarkos pirmenybę prieš gamtinę – juslinių masyvų peizažo – tvarką. Grynosios kalbos tvarka kaip linijinio laiko tvarka irgi tampa tikėjimo objektu, o tai reiškia, kad tikėjimo objektu tampa ne tik žodis kaip antjuslinis sakralinis kūnas, bet ir tam tikra šių kalbinių kūnų išsidėstymo tvarka linijiniame laike – tam tikra laiko *forma*. Šitaip tikėjimas pirmą kartą apskritai padaro *laiką*. Juk laiko-savaime, kaip „objektyvios“ ar „subjektyvios“ daiktiškosios duoties apskritai nėra; laiką (ir erdvę) pagamina tikėjimo fabrikas – ir *tik* kaip kalbinę duotį, tik kaip kalbos fantomą; laikas egzistuoja tik vienoje vietoje – žodyje „laikas“. Tikėjimas pirmą kartą steigia laikiškąją (o kartu ir erdviškąją) kalbinių kūnų hierarchiją: *pirmas* žodis linijinėje kalbos grandinėje yra metafiziškai svaresnis už *antrąjį* žodį, todėl kartu tas žodis yra *aukščiausioji* būtis: pirmumas kalbinio laiko horizontalėje lemia pirmumą kalbinės erdvės vertikalėje. *Pirmasis* Judintojas (Aristotelio metafizikoje) kartu yra aukščiausioji metafizinė-sakralinė instancija, pradas arba pradmuo, iš kurio atsiranda – yra paga-

minami – visi kiti, vėlesni ir žemesni, sakraliniai antjusliniai ir desakralizuoti jusliniai kūnai. Kai atsiranda horizontalioji ir vertikaliąji sakralinių kūnų hierarchija, tikėjimas galutinai įtvirtina Žodžio pirmenybę prieš Daiktą, visą savo energiją sutelkdamas į pavyzdinį žodį, cementuojantį visą autonomiškos kalbos masyvą, teikiantį tam masyvui aiškią piramidės formą – Egipto pergalė prieš Atėnus, – o gryniosios kalbos terpę paverčiantį geometrinių ar stereometrinių kristalų karalyste – lavono pergalė prieš gyvybės telkinį, – valdoma žodžio-monarcho, Mono-Logo, Logo-Monados, kuri įvardijama labai įvairiai – tai kaip „Būtis“ (Parmenidas), tai kaip „Vienis“ (Pitagoras, Plotinas), tai kaip „Dievas“ (Augustinas), tai kaip „Aš mąstau“ (Descartes’as), tai kaip „Daiktas-savaime“ (Kantas), tai kaip „*Uebermensch’as*“ (Nietzsche), tai kaip „dieviškoji dalelė“ (fizikalistinė astrosofija), tai kaip „kvantas“ (technokabalistika), tai kaip „Higgso bozonas“ (Hadronų greitintuvo bažnyčios vyriausiasis stabas). Bet visais atvejais tikėjimas grynąją kalbą paverčia absoliučia tikrove, visais atvejais tikėjimas sudieviną patį gryniausią, patį tuščiausią ir patį niekingiausią (labiausiai priartėjusį prie hominido sielos branduolio – Niekingojo Niekio) žodį, visiškai atitrūkusį nuo aki-vaizdžiai regimo juslinio daikto, visais atvejais tikėjimas nukreipiamas į pavyzdinio žodžio būtį. ŽODIS TAMPA DIEVU. Šitokį žodžio virsmą dievu įtvirtina metafizika. O kadangi grynojo žodžio dieviškumą metafizika įtvirtina atsiremama į patį grynąjį žodį, t. y. į loginį grynojo žodžio pagrindą ir loginę grynojo žodžio tapatybę sau pačiam, ji kartu yra ir TEOLOGIJA. Todėl Aristotelis, metafizikos pradininkas, savo pirmąją filosofiją vadina būtent teologija. Šiame pirmajame metafizikos sutapatinyje su teologija dar nesama jokio specifiskai religinio (krikščioniškąja šio žodžio prasme) turinio. *Teologija tėra tik grynojo žodžio kaip metafizinio daikto gamyba, vadinama „mąstymu“, arba gryniosios kalbos savidara, vadinama „savi-mąsta“.* (Šiuo požiūriu dabartinė astrofizika arba kvantinė mechanika yra gryniausią teologiją; ji grynesnė net už krikščioniškąją teolo-

giją, kurioje vis dar lieka laukinio mito pėdsakų). Taigi teologija yra tauto-logiška: tai kalba, kalbanti apie save pačią kaip apie absoliučią tikrovę, egzistuojančią savarankiškai ir visai nepriklausomai nuo niekingos (ir po šiai dienai niekinamos) akivaizdžios juslinio peizažo daiktų tikrovės. Šiai makabriškai būklei apibūdinti tobulą formulę nukala Kartaginos emisaras Italijoje – Parmenidas, pasakęs šitaip: *to gar auto noein estin te kai einai* – tas pat yra kalba ir būtis; tas pat yra kalbėti ir būti; tas pat yra kalba ir tai, apie ką kalbama. *Tas pat* graikiškai skamba *to auto*. Tai ir reiškia, kad teologija yra tautologiška: tai gryniosios kalbos tapatybė pačiai sau, arba gryniosios kalbos tautologija.

* * *

Mūsų apmąstymų temai svarbu pabrėžti, kad kelyje nuo teorijos prie technologijos dabar mes randame būtiną tarpinę grandį – teologiją. Tai reiškia, kad technologija negali atsirasti tiesiogiai iš teorijos. Netgi visai priešingai: teorija savaime laikytina visiška technologijos priešybe, nes joje nesama nė vieno technologijos elemento – nei *tekhnē*, nei *logos*. Teorinis susitikimas su pasauliu įveikia ir pašalina techninį santykį, nes teorija atsiranda kaip radikalus technomagijos paneigimas. Bet tas pats teorinis susitikimas su pasauliu dar nėra ir hominido įsitaikymas logo, gryniosios kalbos, kokone; teoras ne tik nėra teologas, o veikia priešingai – teologo antipodas: jei teologo pirminė duotis o sykiu galutinis orientyras yra technomagiškasis „aš mąstau“ ir šito „mąstau“ suspaustas variantas „aš tikiu“, tai teoro žemiškosios būklės pamatas yra „aš matau“ ar veikia: „matau štai šitą bekalbį juslinį singuliarą“ – sunku įsivaizduoti radikalesnį egzistencinių orientyrų skirtumą. Teisybė, teorinio regėjimo misterija sudaro sąlygas atsirasti sudaiktintai teologijos kalbai ir teolingvistinei stabmeldystei, tačiau pati teologija gimsta teorijos mirties sąskaita. Teologija prasideda ten, kur baigiasi teorija. Jei teorija yra mano individualaus susitikimo su juslinio daikto

individualizuota svetimybė misterija, kurioje sunaikinama visa ir bet kokia kalba, o visą šios misterijos sceną užima jusliškai regimas daiktiškasis singularas ir šio singulario juslinės formos regėjimas, tai teologija yra sudievinto žodžio – o kartu stabmeldiškai sudaiktintos visuotinybės – arba kvazimateminės kalbos kaip sakralinio kūno – kalbos kūno – antjuslinė žiūra ir pavyzdinio Logo būties gamyba bei palaikymas tikėjimo aktais. Kaip sakyta, tikėjimas yra regėjimo priešybė ir priešas. Kai atsiranda tikėjimas į žodį, juslinio daikto regėjimas nustumiamas į periferiją ir tampa nebesvarbus – jis tik trukdo „tikėti“, lyg kokie šėtono kerai ar, kaip sako Descartes’as, kaip piktojo demono apgaulė. Tikėjimo terpėje regėjimas pradeda suvokti kaip iliuzinis santykis su iliuzine pseudorealybe – šešėlių karalyste, regimybė, sapnu, Majos skraiste, Brahmos sapnu: tai tik haliucinacijos haliucinacija. Teologas niekina juslinį daiktą, individualumą ir singularumą, viešpataujančią jusliniame peizaže, todėl jis negali neniekinti ir teorijos. Teologijoje pirmą kartą susiformuoja *stiprios* kalbos sritis – jos daiktiškasis simbolis yra raštas ir knyga, mumifikuotos, „amžinos“ kalbos teritorija – o sykiu su ja fanatiškas hominido santykis su kalba, nes tas energingas, *valingas*, reikalaujantis didžiulės energijos paties tuščiausio Žodžio varymas į būtį, kuris vadinamas tikėjimu, palaikyti to Žodžio būtį gali tik tada, kaip pats tas niekingas žodis suspaudžiamas į minimalią, tačiau kuo griežčiausiai apibrėžtą, kvazijuslinę geometrinę figūrą, agresyviai neigiančią galimas konkuruojančias, „eretiškas“ geometrines figūras – grafemų santirščius. Fanatiško tikėjimo branduolį sudaro valia ir energija, priešingai bevaliam ir atsipalaidavusiam teoriniam juslinio singularo regėjimui, priešingai svetingai, globojančiai, glamonėjančiai ir net užjaučiančiai nuostabai. Tikėjimo epicentras yra jėga, netgi akla ir agresyvi jėga, netgi smurtas bejėgės kalbos fantomų atžvilgiu, kūrybinis smurtas – nes bet kokia kūryba yra smurtinė vadinamosios „medžiagos“ atžvilgiu, o fideistinio smurto medžiaga pirmiausia yra kalba, ir tik po to bekalbiai daiktai ar žmonės; nega-

na to, pats tikėjimas yra jėga, bet kuria kaina kurianti, gaminanti, ginanti ir palaikanti grynojo žodžio būtį. Ironiška tai, kad pavyzdinis fideistinio smurto objektas yra centrinis teologijos stabas, žodis „Dievas“, kuriuo manipuluojama be jokių skrupulų, kuris priedartaujamas beatodairiškai ar net ciniškai, pavyzdžiui, kai net pati „Dievo“ būtis padaroma priklausoma nuo teologo malonės – tai įžymieji „Dievo būties įrodymai“: šitokio ciniško elgesio su kalba sau neleidžia netgi teoras, apskritai į kalbą žiūrintis ironiškai. Kad ir kaip būtų, teologijoje pirmą kartą pasirodo slaptingoji kalbos galybė ir joje glūdinčio smurto gemalas, ilgainiui virstantis lokalinium, o vėliau globaliniu teroru – totalitariniu despotizmu, priedartaujančiu ne tik hominidų rūšį (kaip Kryžiaus karuose, Torkvemados kankinimų kameroose arba konclageriuose), bet ir nežmogiškųjų daiktų pasaulį (kaip Hadronų greitintuve arba Totalinės gamybos teritorijose). Šiuo požiūriu teologiją galima pavadinti jėgos kalba ir kalbos jėga. Tik todėl, kad teologijos pamatas yra valinga jėga – kaip pasakytų Nietzsche, valia viešpatauti – ir šią jėgą maitinanti pirmykštė, akla vulkaniška energija, teologija tampa stiprios, agresyvios, beatodairiškos žiaurios ir ciniškos – nors sykiu ir kūdikiškai naivios – kalbos fabriku. Teologijoje kalba pirmą kartą tampa totalinės žmogiškosios būklės šiame pasaulyje centru, pagrindu ir galybe, ir nuo savo atsiradimo akimirks pražada lemti ne tik hominido, ne tik jo santykio su nežmogiškumu, bet ir visos Planetos likimą.

* * *

Todėl jau dabar galime spėti, kad technologija gali atsirasti tik iš teologijos. Pirmasis ženklas (nors ir nežymus), rodantis galimą teologijos ir technologijos giminystę, yra tas pats šakninis žodis *Logos*. Teologijoje jis susietas su žodžiu „Dievas“, o technologijoje – su žodžiu „tekhnē“. Tad jeigu bandysime surasti kelią, nuo teologijos vedantį prie technologijos, mums reikės išspręsti labai keblų uždavinį, nusakytiną tokiu klausimu: kaip „Dievas“ virsta

technika dabartine šio žodžio prasme; arba tiksliau: kaip sudievinata visuotinybės kalba virsta moderniuoju mokslu, matematine-eksperimentine gamtotyra, kuri – galima spėti – ir yra technologija, o ne mokslas naivia, celibatine, „akademine“, angeliškąja šio žodžio prasme, iki šiol valdančia masinę sąmonę, jau nekalbant apie „grynojo mokslo“ davatkas. Bet iš pradžių mums reikia glaustai aptarti teologijos esmę ir joje vykstančias metamorfozes, galiausiai atvedančias ir prie technologinės metamorfozės.

* * *

Pakartokime, kad teologija yra anarchiškai išsilaisvinusios nuo juslinio pasaulio daiktų, o iš dalies ir nuo paties daiktiškojo juslumo, atsipalaidavusios, todėl savarankiškos kalbos sritis, kurios tikroji vieta yra teologo „vidinis būstas“ (Augustino terminas), negatyviosios idealybės ertmė, be liekanų sutampanti su niekinguoju Niekium. Pirmieji teologai, Aleksandrijos gnostikai, šią ertmę pavadinano „siela“ ir įsivaizdavo ją kaip beribę, savaime monotonišką („paprastą ir nedalomą“) talpyklą, kurioje sklando idealūs kūnai, savotiški beveidžiai angelai, praradę beveik visus juslinio pasaulio daiktų bruožus, išskyrus vieną – grynąją būtį arba grynąją duotį, nusakomą tik kiekybiniais parametrais, kraštutiniu ir galutiniu pavidalu – binariu kodu. Teologinio pseudokūno grynoji būtis, tapatinama su grynąja kiekybine „išvaizda“ arba, kalbant Descartes'o žargonu, grynasis tįsumas, sutelktas į binarinę kontūrą, yra maksimaliai išjuslinta, iškolybinta ir šitaip deindividualizuota. Tai išvaizda-savaime, be to juslinio daikto, kurio išvaizda ji turėtų būti; tai kontūras-savaime, egzistuojantis nepriklausomai nuo to juslinio singuliaro, kurio kontūru jis turėtų būti; galiausiai tai grynoji būtis be to juslinio esinio, kurio būtimi ji turėtų būti, – plotiniškasis variantas, stebuklingai atgimęs Heideggerio ontoteologijoje. Deja, teologinių haliucinacijų pribuvėjomis galima laikyti didžiuosius graikų filosofus teorius – Platoną ir Aristotelį. Labai atsainiai pasakodamas savo mitus, į kuriuos pats

žiūri su atvira ironija, Platonas nesirūpina tuo gerai žinomu dalyku, kad silpnaprotris iš didžio filosofo perima tai, kas artimiausia ir miečiausia pačiam silpnapročiui – mitinius kliedesius. Sielą, kaip antjuslinę talpyklą, „Timajuje“ Platonas vadina Visybe arba Dangumi, o pačius idealius kūnus – eidais arba provaizdžiais (nors dar „Valstybėje“ Platonas eidą tapatina su pirmaprade štai šito juslinio daikto išvaizda, daiktui dovanojančia jo išskirtinį singularumą ir individualumą). Aristotelis šitokius idealius kūnus vadina formomis. Abu filosofai juos, tuos angelus, sklandančius gryniosios kalbos danguje, sieja su Dievo veikla: provaizdžiai arba formos, pasak šitų besilinksminančių, sofistinius realybės šou režisuojančių filosofų, esą laikytini paties Dievo kūriniais arba tiesiog Dievo mintimis, t. y. Dievo kalbos žaidimais. Idealiųjų kūnų esą neįmanoma regėti kūno akimis, juolab jų neįmanoma pagauti kitomis juslėmis – klausa, lytėjimu, čiuopimu ar skanavimu. Tai kaip jie išvis pagaunami? Sakoma, kad jie pagaunami intelektine intuicija arba grynuoju mąstymu, mąstančiu save patį. Bet ir intelektinė intuicija, ir grynasis mąstymas vis dėlto yra tam tikra žiūra ar bent jau žiūros analogas – antjuslinė žiūra. Idealūs kūnai regimi sielos akimis, taigi vis dėlto regimi. Kaip galėtume apibūdinti šitokį sveiko proto požiūriu išties keistą regėjimą: ar tai ne paranojiška idiosinkrazija, prideranti šamanams, astrologams, spiritistams ir ekstrasensams, o ne tokio rango filosofams? Pirmiausia atkreipkime dėmesį į tai, kad tokia esmėžiūra nėra joks mistinis ar spiritistinis regėjimas, atsisveikinęs ne tik su sveiku protu, bet ir su protu apskritai; juk mistinės optikos beprotnamyje vyksta kažkas priešinga platoniškojo ar aristoteliškojo stiliaus intelektinei intuicijai – kontūrų, formų, išvaizdų, singuliarių duočių, individų tirpdymas, dekonstrukcija, ribų tarp vieno ir kito kontūro nutrynimasis, trumpai tariant, išforminimas pagal gerai žinomą visų laikų šamanų matricą – visa yra viena. Mistinė optika išformina ir tirpdo; intelektinė intuicija, priešingai – įformina ir kristalيزuoja. Idealus kūnas ir yra grynuoju mąstymu iš sielos tirpalo išskirtas kristalas. Intelektinė

intuicija yra idealios medžiagos kristalizacijos vyksmas. Antjusliniam regėjimui būdinga tai, ką galima pavadinti stereometrine arba holografine optika. Idealus kūnas gali būti įsivaizduojamas kaip stereometrinių figūrų arba holograma, plūduriuojanti antjuslinėje sielos tuštumoje. Šitoks kūnas turi tik du požymius – erdvės ir laiko, bet yra bespalvis, bekvapis, belytis, beskonis, trumpai tariant, neturi jokių juslinių kokybių. Jis plūduriuoja absoliučioje antjuslinėje erdvėje ir absoliučiam antjusliniam laike. Vadinasi, idealus kūnas yra abstraktaus erdvėlaikio krešulys, tuščio „kur“ ir tokio pat tuščio „kada“ koncentratas, galiausiai estintis niekybėje, kaip „niekur ir niekada“ tarsi-duotis. Nesunku suprasti, kad tokio idealaus kūno provaizdis yra grynasis žodis gryniosios – *bereikšmės* – reikšmės tarsi-duotis, žodis – abstrakcija, neturintis jokio tiesioginio atitikmens juslinių daiktų pasaulyje. Tai beženklis ženklas, ženklinantis tik patį save ar veikia ženklinantis patį ženklinimo vyksmą. Tokio žodžio reikšmė autoreferentiška: jis celibatiškas ir solipsistiškas, nes tenkinasi tik savimi, nurodo tik į save ir netgi savo reikšmę išspaudžia iš savęs, bet negina jos iš bekalbių daiktų. Kaip tik tokiu autoreferentiškumu ir autonomiškumu teologinis žodis lemtingai skiriasi nuo kasdienės arba natūralios kalbos žodžio, visada turinčio atitikmenį jusliniame kosmose. Teologinį žodį galima pavadinti žodžiu be kokybės. Arba tą pati pasakius pozityviai, galima tarti, kad teologiniam žodžiui būdinga ne kokybė, o jokybė: tai joks konkretus, jusliška nuspalvintas žodis; ne, tai žodis savaime, žodis kaip žodis, įsisupęs į gryniosios kiekybės kokoną – pirmykštės ir pirminės duoties singuliaras. Todėl pavyzdiniu teologijos žodžiu ir tampa graikų kalbos žodis, tautologiškai nurodantis į patį save, žymintis paties žodžio duotį ar būtį – Logos. Idealaus kūno arba gryniosios formos provaizdžiu kaip tik ir tampa *Logos* – žodis be savybių, žodis-savaime, žodis kaip žodis; o idealaus kūno būties provaizdžiu tampa tokio pat gryno žodžio būtis, prilygstanti Niekio duočiai: juk tik apie Niekį galima pasakyti, kad jis neturi jokių pozityvių atributų, išskyrus paprastą, brutalią ir

naivią grynojo žodžio „Niekis“ duotį. Sielos kaip „vidinio būsto“ priklausymą nuo grynojo žodžio pirmykštės duoties gerai suprato mąstytojas, stovėjęs ant teologijos slenksčio, bet sykiu dar išsaugojęs skeptiško požiūrio į kalbos sudievinimą liekanas. „Eidamas sielos ribų nerastum, – sako Herakleitas, – kad ir koku keliu trauktum – tokia joje Logo gelmė.“ Beribį, abstraktų, antjuslinį arba idealų – tačiau niekingą – sielos erdvėlaikį sukuria (būtent „sukuria“, ir sukuria iš Niekio) *Logos* ir loginė, nuo bekalbių daiktų atitraukta kalba. Idealybės kontinento formos – idealūs kūnai – sutampa su loginės kalbos ornamentais. Idealaus kūno formą lemia grynojo žodžio forma – falsifikuotos, Niekio niekybėje tirpstančios, jokybiškos morfemos ir grafemos, o pats idealus kūnas tėra tik sudaiktintas ir galų gale sudievinatas žodis. Teologas suabsoliutina grynąjį, labiausiai nusivadėjęsį žodį, susiedamas jį su „Dievu“ ir traktuodamas kaip pavyzdinį „Dievo“ dirbinį, tampantį netgi viso bekalbio pasaulio provaizdžiu, na, o krikščioniškoje teologijoje pats grynasis žodis jau tiesiogiai vadinamas „Dievu“. Efeso gnostikas, ketvirtosios Evangelijos autorius Jonas sako tiesiai šviesiai: Pradžioje buvo Žodis; Ir žodis buvo pas Dievą; Ir Žodis buvo Dievas. Naiviau ir tiksliau nepasakysi: išties Dievo karalystė priklauso kūdikiams ir silpnapročiams. Kad ir kaip būtų, kaip tik krikščionybėje teologija gauna logoteizmo ir logoteistinės stabmeldystės pavidalą ir šitaip įsilieja į savo klasikinę, nors toli gražu ne į galutinę, formą: monoteizmas gali egzistuoti tik kaip logoteizmas, tačiau logoteizmas gali egzistuoti ir kaip politeizmas, t. y. kaip policentrinė stabmeldystė. Krikščionybė įteisina loginės kalbos dieviškumą, įtvirtina grynosios kalbos pirmumą prieš bekalbių juslinių daiktų kosmosą ir šitaip sukuria sudievinatos kalbos gyvenimo „vidinį būstą“. Grynoji kalba tampa absoliuto pavyzdine vieta ir iki smulkausių detalių nubraižytu (tiksliau pasakius – aprašytu) dieviškojo kontinento žemėlapiu. Šiuo požiūriu krikščionybė yra pirmoji grynosios kalbos religija – sudaiktinto žodžio stabmeldystė. Todėl teologija yra ne kokia nors atsitiktinė krikščionybės (kaip religijos)

inkrustacija ar periferinis priedas, o krikščionybės esmių esmė, jos pamatas, centras ir branduolys.

Koks gi yra teologinis kalbos gyvenimo būdas? Kas atsitinka su žodžiu-be-savybių tada, kai jis suabsoliutinamas, paverčiamas idealiu sakraliniu kūnu ir suvokiamas net kaip gyva būtybė – jei ne kaip pats „Dievas“, tai bent jau kaip angelas. Kitaip negu kasdienėje technomagijos terpėje, teologijoje žodis gyvena neinstrumentiškai; jis traktuojamas jau nebe kaip įrankis ar reikmuo, nebe kaip juslinės aplinkos įvaldymo, t. y. bekalbių daiktų įreikšminimo ir hominizavimo, priemonė, o kaip tikslas-savaimė. Žodis tampa maldos ir garbinimo objektu – tai loginis fetišas arba totemas: krikščionybė laikytina Žodžio totemizmu. Tai įmanoma tik tuo atveju, kai žodis suvokiamas nebe kaip funkcinė reikšmė, nebe kaip ženklas – funkcinės reikšmės nuoroda, nebe kaip simbolinė funkcija, išreiškianti instrumentinį santykį, o kaip savarankišką būtį turinti pseudodaiktiškoji tikrovė. Teologijos epicentras – žodis kaip daiktiškasis Stabas. Todėl ypatingą svarbą teologiniame santykyje su žodžiu – ir tai didysis teologijos ir teologinės religijos paradoksas – turi naivioji, juslinė, žodžio duotis, skulptūriškai įkūnyta būtent Rašte. Be žodžio juslinio daiktiškumo teologija būtų neįmanoma – prakeiktas juslumas, išvartytas pro teologo celės duris, įlenda pro bažnyčios langą. Šėtono gudrybė bei ironija: antjuslinės idealybės ir antjuslinio sakralinio kūno suabsoliutinimas įmanomas tik todėl, kad stabmeldiško regėjimo objektu tampa minimaliai juslinė – bet vis dėlto juslinė – grynojo žodžio duotis: kad ir kaip stengtūsi, tikėjimas niekaip negali pabėgti nuo jusliškai orientuoto regėjimo. Teologinio antjuslumo šaltinis vis tiek yra daiktiškasis juslumas, tačiau, galima sakyti, nyksiantis, minimalizuotas, ant sunaikinimo ribos balansuojantis juslumas – gyvojo juslumo distiliatas ir dūmai, bespalvis, beskonis, bekvapis ir belytis juslumas. Tai būtent užrašyto (nubraižyto ar nupiešto)

žodžio juslumas. Tikrasis teologijos prieglobstis yra *knyga* kaip regimų grafemų ansamblis. Ir būtent knyga yra tikrasis ar net vienintelis teologinės kalbos šaltinis, iš kurio ištrykšta visas sutikrovintos ir suabsoliutintos kalbos kontinentas, tampantis ne tik bekalbių daiktų kosmoso konkurentu, bet ir pasauliu *par excellence, pavyzdiniu* pasauliu, turinčiu aukščiausios tikrovės metafizinį rangą. Teologijoje žodis nurungia ir net sunaikina bekalbį juslinį daiktą; mažų mažiausiai bereikšmis žodis užgožia bekalbį daiktą ir daiktas nuvysta žodžio šešėlyje. Teologas nebemato gyvojo pasaulio daikto, nes vieninteliu autentiškai regimu objektu tampa užrašytas žodis – štai kaip atsiranda pirmasis Ekranas, pretenduojantis pavaduoti bekalbių daiktų pasaulį, o gyvuosius daiktus pakeisti jų vaiduokliais, falsimuliakrais. Tačiau žodis gali būti regimas tik todėl, kad pirmame plane neišvengiamai duota būtent jo regimoji pusė. Absoliučią svarbą teologijoje turi grafinė žodžio duotis. Teologo akiratyje žodis pasirodo kaip figūra, kaip ideograma, kaip piktograma, kaip grafema ir morfema: tai hieroglifas, įrėžtas tuščiamėsielos danguje, – amžinojo egiptiškumo pėdsakas. Visiškai akivaizdus šio tuščio sielos dangaus provaizdis yra tuščias popieriaus lapas (ar pergamento lakštas), kuriame įrėžiamas žodis-morfema. Tik žodis kaip hieroglifas ar ideograma turi kontūrą, galintį tapti idealaus daikto arba antjuslinio sakralinio kūno šaltiniu bei pavyzdžiu. Tačiau kitaip negu bekalbio juslinio daikto forma, teologinio žodžio forma gauna *formulės* pavidalą. Sudievinėti galima žodį, tapusį formule. Todėl tikroji teologijos viešpatija yra kalbos formulių ansambliai. Formulė yra grynosios kalbos forma, kuriama visai nepriklausomai nuo juslinio pasaulio formų. Teologijos kalbą sudarančios formulės pasižymi daiktiskųjų formų individualumu ir net savotiška kokybe, pradedant raide kaip fonetine ir grafine skulptūra ir baigiant dogma ir dogmų sistemomis kaip griežtai fiksuotais sustingusių semantinių skulptūrų ansambliais. Šitokią skulptūrinę kalbos sampratą naiviai, bet akivaizdžiai demonstruoja Viduramžių manuskriptai, tiesiogiai įdaiktinantys

kalbos kaip formulių peizažo triumfą. Viduramžių metraštininkas (metraštis yra pirmasis laikraštis, skulptūriškai nubraižytas grynasis laikas) raidę (ar žodį) ne rašo, o piešia ar braižo. Raidę ir žodį jis lipdo lyg skulptūrą, todėl manuskripto lakštas yra ne tiek semantinė, kiek figūratyvinė sistema; tai paveikslas, savo prigimtimi artimas dabartinės „mokslinės tapybos“ kūriniams. Manuskripto kūrėjas yra žodžio tapytojas ir raidės skulptorius. Nei raidė, nei žodis, nei žodžių ansamblis nėra vien tik ženklas ar ženklų sistema – tai antjuslinio absoliuto portretas. Žodžio–formulės teleologija tarsi suvystyta į kokoną: toks žodis nėra vien tik nuoroda į tai, kas egzistuoja anapus žodžio; pats žodis yra absoliuti transcendencija. Kalbos matrica ar tiesiog kalbos elementas paverčiamas kūniška tikrove ir šitaip naiviai realizuojama viena svarbiausių ir tiksliausių krikščionybės intuicijų, išreikšta tokia ištarme: ir Žodis tapo kūnu ir gyveno tarp mūsų. Kūnu tampa *raidė* kaip grafema (geometrinė figūra), žyminti fonemą; kūnu tampa raidžių rinkinys kaip fonetinė ir grafinė konfiguracija. Teologinėje raidėje – ir net teologiniame žodyje – visiškai nesvarbi jos grynoji prasmė, kurios, tiesą sakant, ji ir neturi: nei raidė savaime, nei žodis savaime nieko nereiškia; ji nėra pasaulio ar daikto anapus savęs nuoroda; ji pati yra savarankiškas ir savimi patenkintas daiktas, nesiveržiantis (kaip technomagiškasis žodis) anapus savęs. Teologinis žodis negeidžia jam išoriškos tikrovės; jis geidžia ir ilgisi tik savęs – tautologinis androginas, semantinis transvestitas, solipsistinė absoliuto lėliukė. Teologinėje raidėje arba teologiniame žodyje intensyviausią būtį turi ideografinis-hierografinis substratas, juolab kad teologinės ideogramos nemėgdžioja pasaulio formų; jos neatitinka ko nors, kas būtų ne jos pačios. Žodžiai-formulės tampa raidžių-formų ansambliais, o iš šių išplėstinių formų lipdomi dar sudėtingesni figūratyviniai sakinių-formų ansambliai – dogmos, tikėjimo simboliai ir *Summos*. Nors teologinė kalba atitruksta nuo „gamtinio“ juslinio pasaulio, ji sukuria antrąjį, arba *naująjį*, juslumą, kurį jau galima pavadinti *dirbtiniu* (net sintetiniu) pseudojulumu, šiek tiek

primenančiu technologinio Ekranu virtualųjį pseudojulumą. Tai regimas užrašytos formulės ar knygos juslumas, išsaugantis spalvos intensyvumą, o daiktais net jį isterizuojantis. Tačiau teologinė kalba prieinama ir kitoms juslėms. Juk formulės giedamos, jos virsta choralais, susilieja su garsu, tampa muzikinėmis duotimis. Pagaliau kalbos formulės tampa net apčiuopiamos – teologinio pasaulio šventyklos pastatytos iš kalbos marmuro, prikimos simbolijų ir gali būti laikomos žodyno inkarnacija; teologinio pasaulio skulptūros iškalto iš žodžio granito; teologinio pasaulio paveikslai nutapyti iš teologinių traktatų ir tėra tik pačios teologijos iliustracija, suabsoliutintos kalbos kita-būtis kvazijuslinio daikto pavidalu. Šitaip teologinė kalba tampa kosmosu visai graikiška šio žodžio prasme, bet, žinoma, irgi antruoju, techniniu, *naujuoju*, dirbtiniu kosmosu, kuris ne tik kad nemėgdžioja pirmojo – *physei onta* – kosmoso, ne tik kad jo nebeatitinka ir nebenori atitikti, bet visai priešingai – šis įkūnytos kalbos kosmosas reikalauja, kad pirmasis, gamtos daiktų, kosmosas atitiktų antrąjį (o iš tikrųjų pirminį, absoliutų) kalbos kosmosą, kad nežmogiškojo pasaulio daiktai paklustų formulių kosmoso diktuojamiems ritmams, metamorfozėms ir katastrofoms – pirmiausia tai linijiniai ritmai, tiesinės metamorfozės ir grynojo diskurso katastrofos, pavyzdžiui, dogmos sproginimas arba agresyvus vienos dogmos įsiveržimas į kitos dogmos teritoriją: schizma, kaip žemės drebėjimas, *homoousion–homoiousion* taifūnai, arba *filioque* ugnikalnio išsiveržimas. Dar būtina pabrėžti, kad formulė pasižymi kokybinio daikto neskaidrumu: teologinis žodis yra tirštas, intensyvus, tamsus, neperregimas – jis mėgdžioja juslinio daikto neskaidrumą. Teologijos žodis yra ne tik stiprus, bet ir kietas; jis neleidžia skverbtis į savo vidų, priešinasi bet kokiai pastangai jį padaryti perregimą – semantikai ar semiotikai teologijos teritorijoje nėra kas veikti, o be to, jam netgi draudžiama ten įeiti. Kaip tik dėl teologinio žodžio „branduoliškumo“ jį ir galima traktuoti kaip transcendentinę būtį. Tiesą sakant, tokia žodyje neskaidrumo ir kietumo netgi daugiau negu

bekalbiame daikte: juk gamtinis daiktas yra netvarus, jis nuolat kinta, atsiranda, sensta, nyksta, numiršta, o štai teologijos žodis tvirtesnis už granitą; jis amžinas, nekintantis ir nemarus lyg Parmenido Sphaira. Teologijos „danguje“ gyvenančią kalbą galima pavadinti absoliučia kalba: formulė visada ir esmingai yra absoliuto formulė ir absoliuti formulė. Šiuo požiūriu teologijos kalba lemtingai skiriasi nuo kasdienės, technomagiškosios, kalbos, visada gyvenančios situacinio santykinumo terpėje. Maža to, kasdienė kalba pati yra ta terpė, kurioje išsiskleidžia technomagiškasis hominido santykis su instrumentų pasauliu, todėl ši kalba kaip situacinis instrumentas net ir negali sustingti amžinų absoliuto kristalų – dogmų ar autoritarinių dekretų – pavidalu. Absoliučios kalbos terpėje įeinama į santykį tik su pačia kalba, todėl pats toks santykis tegali būti tik kalbinis santykis. Teologinė kalba kalbina ne bekalbį pasaulį, o pati save; tai kalba, kalbanti tik su savimi; tai Logo monologas. Monoteizmas, pagrįstas nuo bekalbių daiktų atsieto žodžio suabsoliutinimu, neišvengiamai turi būti monologinė – o todėl ir fanatiška – religija. Teologijos terpėje hominidas kalbasi ne su nežmogiškumu, o su pačiu savimi; tokį metafizinį autizmą galima pavadinti panhoministiniu solipsizmu. Žemiškoji jo metafora yra biblioteka, bažnyčia, vienuolyno celė arba atsiskyrėlio urvas. Teologas yra žmogus vienuolis ne sociologine, o metafizine prasme. Vienuolystė yra nežmogiškojo pasaulio draugystė arba priešiškomą praradusio hominido lemtis, jį pirmą kartą bloškianti į kosminį išskirtinumą ir kosminę vienatvę. Teologija nutraukia teorinį ir technomagiškąjį žmogaus dialogą su nežmogiškuoju pasauliu kaip Juslinės Transcendencijos vietovė ir įsikūnijimu. Teologijos kalba abejinga nežmogiškumui arba jam priešiška; ji netrokšta bekalbių daiktų, nesiveržia į jų teritoriją, bet gyvena celibatiškai, sau ir pagal savo logiką, juolab kad būtent grynosios kalbos logika yra vienintelis jos gyvenimo būdas, neturintis bendro mato su bekalbio nežmogiškumo ritmais, kurie niekada nepaklūsta ir negali paklusti grynojo Logo logikai.

* * *

Kaip tik šitokia unikali teologinės kalbos gyvenimo logika ir atveda prie lemtingiausios metamorfozės – teologijos virsmo technologija. Kaip ir kodėl tai atsitinka? Teologijos terpėje autistinės kalbos gyvenimas – ar veikiau kalbos mumijų trukmė faraoniškame laike ir sarkofago erdvėje – pavaldus tiesios linijos algoritmui. Teologinio žodžio monologizmas skleidžiasi kaip tiesiaieigė linijinė monotonija, lemianti tokį pat tiesiaieigį linijinį letalinį „laiką“ ir tokią pat letalinę „trijų matavimų“ erdvę, modeliuojamą pagal kubinę faraono laidojimo kameros architektūrą. Laikas ir erdvė teologine (tiesą sakant, ir technologine) šių žodžių prasme neatsiejami nuo lavono topikos, o teologija – nuo sarkofago topografijos. Būtent teologija pirmą kartą išryškina hominido metafiziniame centre – kalboje – glūdintį negyvybės principą, nuosekliausiai ir raiškiausiai įkūnytą rašte ir knygoje, visų būsimų technologinių mašinų provaizdyje, savotiškame mirties slėnyje, baltojoje popieriaus lakšto dykumoje, prismaigstytoje mineralinių darinių, grynosios kalbos skulptūryje, kurių negali atgaivinti joks Pigmalionas. Būtent šioje vietoje ryškiausiai pasirodo pragarmė, kalbos negyvenimą ir negyvybę skirianti nuo bekalbių daiktų gyvenimo ir gyvybės. Teologija iškelia aikštėn lemtingą – jei ne svarbiausią – žmogaus kaip kalbančios būtybės atoskyrą nuo nežmogiškojo pasaulio daiktų ir bekalbio juslumo masyvų: kalba tarsi ištremia hominidą iš Gyvybės Karalystės, Biblijoje vadinamos Rojumi, ir pasmerkia kalbantį gyvūną pusgyvio zombio egzistencijai. Kalba tai hominido sarkofagas, jį izoliuojantis nuo gyvybės masyvų, o teologijos kalba tą sarkofagą padaro hominido žemiškosios būklės centru ir pavyzdine egzistencine sritimi. Kalbą kaip kosminį fenomeną apskritai reikia aiškiai priskirti tam esinių masyvui, kurį Aristotelis vadina *tekhne onta*. Kalba yra ne tik bet kokios technikos metatechninis branduolys, bet ir pati pavaldi mašinos principui – dirbtinei negyvų detalių kombinatorikai. Kalba negyva; gyvybė nekalba, todėl galutinė, kosminė, kalbos misi-

ja – naikinti gyvybę. Ir būtent teologinė kalba pirmą kartą išryškina mašininę nihilistinę kalbos prigimtį, pašalindama iš bekalbio pasaulio į kalbą įsismelkiančias gyvybės dulkeles, prisiglaudžiančias technomagiškosios kalbos poetiniame dūzgime. Būtent teologijos kalbą galima laikyti visų mašinų pirmtake, potencialiu kompiuteriu ir binarinio kodo kodu. Štai kodėl teologinės kalbos kelias ne tik nesutampa su gyvų juslinių pasaulio masyvų keliu, bet netgi yra priešingas tam keliui: gyvybės kelias yra nukreiptas priešpriešiais mirties keliui. Gamtinis juslinių daiktų gyvenimas paklūsta gyvybės ciklui, kurio provaizdžiu gali būti elipsė arba apskritimas, bet jokių būdu ne tiesė. Todėl gamtiniame pasaulyje negali atsirasti kas nors nauja, nes kiekvienas gyvybės krešulys kiekvieną akimirką yra naujas, kylantis iš pradžios. Gamtiniuose gyvybės cikluose nesama nei vadinamosios pažangos, nei „evoliucijos“, nei istorijos, nei hierarchijos. Tai reiškia, kad gamtinis pasaulis nieko nekaupia, nedidina ir nesandėliuoja juslinių masių kapitalo. Bet koks juslinės masės kaupimas kartu yra ir jos švaistymas; bet koks juslinės masės krešėjimas tą pačią akimirką yra ir jos tirpimas: bet koks ir kiekvienas gyvūnas, bet koks gimęs ar atsiradęs daiktas joslumo kosmose pradeda mirti ir nykti tą pačią akimirką, kai atsiranda. Bekalbiai juslinio kosmoso daiktai yra gyvi, o tai ir reiškia, kad jie mirtingi. Juslinių krešulių gyvenimas įsuktas į gyvybės ir mirties metamorfozių ratą: gyva yra tik tai, kas miršta, o miršta tik tai, kas gyva. Pats gyvybės branduolys yra nuolatinis, kas akimirką vystantis kritimas į mirtį ir atsilaikymas prieš mirtį: gyvastis mirtinga, mirtis gyvastinga. Gyvybė tėra tik mirties modusas, kaip ir mirtis yra tik gyvybės modusas. Štai kodėl gamtinis pasaulis nieko nekaupia ir skleidžiasi kaip individualizuotų juslinių masių bangavimas. Šitokį nekaupiantį ir nelinijinį gamtinio pasaulio pobūdį mes pagauname tardami, kad gamta neistoriška. Gamtiniame pasaulyje vyksta juslinių masių metamorfozės, tačiau bendroji juslinė pasaulio masė nei didėja, nei mažėja. Teologinę kalbos gyvenimą galima pavadinti *kapitalistiniu*. Logo masė nuolat didėja, kadangi – ne

taip kaip jusliniai bekalbių masių krešuliai – antjusliniai grynosios kalbos agregatai nebepaklūsta gyvybės ir mirties ritmui. Formulės nemirtingos: kartą atsiradusi, formulė neišnyksta. Ji virsta mumija iškart, kai tik užrašoma. Užrašytai formulei būdingas mumifikuoto lavono nemirtingumas. Štai kodėl Logo masė gali kauptis, kaupiasi ir virsta mumifikuotu kapitalu. Štai kodėl Logo gyvenimo būdas yra linijinis, istorinis ir pažangistinis. Kadangi Teo-Logo masė kaupiasi, jo gyvenimo linija yra kylanti tiesė; Logo gyvenimas gali būti tik pažangus – tai kiekybinis Logo masės kaupimasis ir didėjimas. Šitoks didėjimas yra tiesiog fatališkai neišvengiamas, nes antras teologinės kalbos gyvenimo bruožas yra niekieno nevaržomas, nestabdomas ir net maniakiškas jos dauginimasis. Teologinė kalba pasižymi fantastišku vislumu. Technomagiškoji kalba irgi dauginasi, tačiau jos dauginimasis lemia bekalbio pasaulio daiktų formos ir juslinės substancijos, kurių skaičius nors ir didžiulis, tačiau ne beribis. Vaizdingai pasakius, technomagiškoji kalba dauginasi lytiniu būdu: tik iš žodžio ir bekalbio daikto kopuliacijos gali atsirasti naujas žodis ir naujas, dirbtinis, daiktas. Technomagiškasis žodis negali daugintis pats, be savo meilės partnerio, bekalbio juslumo krešulio. O štai teologinė kalba dauginasi pagal klonavimo matricą, panašiai kaip dauginasi pirmuonys; formulė dalijasi lygiai kaip ameba: iš vieno motininio žodžio-amebos atsiranda keletas dukterinių žodžių-amebų, savo ruožtu skylančių, pasidalijančių ir šitaip besidauginančių *ad infinitum*, o be to – geometrine progresija. Teologinė kalba dauginasi savaimingai, kaip *causa sui*, pavaldi amžinojo variklio principui. Galima spėti kad pats *perpetuum mobile* vaizdinys gali atsirasti tik save iš savęs gaminančios kalbos terpėje.

* * *

Klonavimo paradigmai pavaldus Teo-Logo vislumas lemia tai, kad istoriniame nevaržomos formulių diarėjos procese susikaupia didžiulės Logo masės. Neaprėpiamas kalbos

mumijų kapitalas pradeda keisti pačią teologinės kalbos prigimtį. Vaizdingai pasakius, milžiniškas sukauptos Logo masės spaudimas sutraiško formulę ir šitaip pradeda naikinti antjuslinių sakralinių skulptūrų nekropolį. Šis procesas tarsi susidvejina, išsiskaido į du santykinai savarankiškus, tačiau vienas nuo kito priklausomus ir sąveikaujančius procesus. Pirmąjį procesą, apimančią visą teologinės kalbos masyva, galima įsivaizduoti kaip Logo išsiliejimą iš antjuslumo terpės – savotišką išėjimą iš egiptietiškosios Rašto dykumos. Logas išsilieja iš savęs ir liejasi į juslinį kosmosą. Tai reiškia, kad gryoji kalba, teologijos terpėje visiškai patenkinta savimi, pamažu praranda šį pasitenkinimą ir, užuot tikėjusi į save kaip į galutinį ir aukščiausią tikslą, pradeda save suvokti kaip priemonę. Kartu ima keistis žodžio metafizinis statusas ir jo vieta žmogaus santykio su nežmogiškumu hierarchijoje. Teologijos terpėje grynasis žodis tikėjimo aktu įtvirtinamas esinijos piramidės viršūnėje. Žodis-Dievas niekada ir niekur negali būti suvokiamas kaip priemonė, tarnaujanti kam nors kitam, išskyrus save patį. Aukščiausioji būtis kartu yra ir absoliutus tikslas. O kai teistinis Logas pradeda veržtis į bekalbį pasaulį, kartu jis – bent jau netiesiogiai – parodo, kad teleologiniai svorio centrai persilenka. Iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad svorio centras iš grynosios kalbos persikelia į bekalbį pasaulį, į juslinių daiktų kosmosą, o pats žodis virsta priemone ta prasme, kad naudojamas kaip akiniai ar žiūronas, leidžiantis geriau matyti bekalbių juslinių masių bangavimą, akyliau išžiūrėti į pačius daiktus, pastebėti tokių daiktų niuansus, kurių nematyti plika jusline akimi. Tokiu atveju būtų galima sakyti taip: teologinė kalba tampa priemone, o juslinis pasaulis, kosmosas graikiškąja šio žodžio prasme, tampa tikslu. Tai reikštų, kad į juslinį kosmosą išsiliejantis teistinis žodis grąžina teorijos situaciją, nes teorinės žiūros tikslas kaip tik ir yra pats nežmogiškasis pasaulis ir pats „natūralus“ bekalbis daiktas kaip juslinės svetimybės telkinys ir Juslinės Transcendencijos fenomenas. Tokiu atveju teologinės formulės taptų daiktiškojo pasaulio

stebėjimo priemonėmis, leidžiančiomis akyčiau įsiziūrėti į daiktą kaip visiškai Kitą, o kalba taptų neutralia skaidria terpe, kuri, tarsi koks didinamasis stiklas, išryškintų plika teorine akimi nematomas paties daikto detales, jo tamsiojo transcendentinio branduolio niuansus, atspalvius, jo kontūro vingrybes ar jo gyvybės vibracijas. Tačiau atsitinka visiškai kitaip: pasirodo, kad iš teologinio dangaus grįžti į teorui atsiveriančios žemės nekaltybę nebeįmanoma. Teistinio Logo liejimasis į bekalbį nežmogiškumą nėra jo abejingas – ar švelnus, ar užjaučiantis, ar globojantis – susiglaudimas su bekalbiu pasauliu arba iš nuostabos kylantis pasaulio stebėjimas – *stebėjimasis* paties bekalbio daikto esmu – jo jusliniu intensyvumu ar grožiu. Liedamasis į bekalbį pasaulį, teistinis Logas smelkiasi į pasaulio vidurius, tarsi kokia agresyvi limfa siekdamas savimi pripildyti pasaulio gyslas, prieš tai išstumdamas tomis gyslomis tekantį gyvybės kraują; Logas energingai sunkiasi į daikte esančias tuštumas – mirties kapiliarus gyvybės kūno masėje, o jeigu tokių tuštumų nesama, Logas jas pasigamina: išgręždamas kanalus vientisame pasaulio ir daikto kūne. Buvo sakyta, kad teologijos terpėje atsiranda *stipri* kalba; kaip tik šią savyje sukauptą jėgą, fanatizmą ir energiją ši kalba atpalaiduoja įsigręždama į bekalbio pasaulio kūną. Todėl būtų tiksliau sakyti, kad teistinis Logas ne įsilieja, o įsiveržia į nežmogiškųjų daiktų pasaulį kaip į priešų teritoriją. Juk teologinė kalba pačia giliausia savo prigimtimi yra totalitarinė – ji nepakenčia bet kokios bekalbės svetimybės, ji geidžia viską, kas esti bekalbiškai, paversti totaliai skaidriu ir totaliai kontroliuojamu matematinės kalbos maišu. Šitoks totalitarinis įsiveržimas vadinamas *moksliniu pasaulio pažinimu*. Tai reiškia, kad mokslinis pasaulio pažinimas, bekalbio daikto *tyrinėjimas*, yra ne teorinis jo stebėjimas, o jį naikinantis jo perdirbimas – *kūryba* – naujojo, dirbtinio, pagal teologinės kalbos matricas gaminamo techninio pasaulio *creatio ex nihilo* – dieviškojo *Fiat* mėgdžiojimas. Kaip tik šitaip, agresyviai įsiverždama į bekalbį pasaulį, teologija virsta ne teorija, o būtent *technologija*. Tai reiškia, kad teologija yra

tikroji technologijos ir jos ataugos – vadinamojo *kapitalizmo* – pri-
buvėja. Teorijos situacijoje galutinis ir aukščiausias žmogaus tikslas
yra bekalbis pasaulis ir transcendentinis juslinis individas; teologijos
situacijoje galutinis ir aukščiausias tikslas yra pats grynasis žodis kaip
antjuslinis kūnas, plūduriuojantis iškokybintame grynosios idealybės
danguje; technologijos situacijoje aukščiausias ir galutinis tikslas nėra
nei bekalbio pasaulio daiktas savaime, nei grynasis žodis pats savaime;
ne, dabar tikslas yra gryno antjuslinio žodžio (matemos) ir gryno
juslinio daikto (gyvybės telkinio) susiliejinimo procesas, bekalbį daiktą
ištirpdantis žodyje ir šitaip jį sunaikinantis kaip štai šitą gyvybės sin-
guliarą. Todėl galima sakyti, kad technologiniame žmogaus santykiyje
su bekalbiu pasauliu aukščiausias ir galutinis tikslas yra pati techno-
logija, kaip nihilistinis hominido antpuolis prieš nežmogiškumą. Štai
kodėl technologija suvoktina kaip absoliutaus – totalitarinio – nihi-
lizmo koncentratas, nes švenčiausiu hominido stabu padaromas pats
nihilistinis naikinimas, eufemistiškai vadinamas „kūryba“. Toks tech-
nologijos paradoksas: tapdama aukščiausiu tikslu, ji paverčia priemo-
ne ne tik bekalbių daiktų pasaulį, bet ir patį žmogų kaip gyvūną, kaip
juslinę, daiktišką, pasaulišką, kaip *gyvą* būtybę. Ir natūralus daiktas,
ir natūralus žmogus (arba natūralumas ir daikte, ir žmoguje) suvo-
kiamas instrumentiškai, o be to, tik kaip naikintinas transcendentinis
likutis – Šėtono būstas. Bet kokia transcendencija – daikto svetimybė,
žodžio poetiškumas ir paties žmogaus gyvūniškumas – totalitariškai
tirpdoma technologinėje terpėje. Net siela, kaip gyvastingasis – ta-
čiau bekalbis – hominido branduolys, pašalinama ir redukuojama į
vadinamąją „sąmonę“, t. y. į kalbos mašiną. Siela mato, bet nekalba;
sąmonė kalba, bet yra akla, todėl technokapitalizmo metafizinėje te-
ritorijoje leidžiama turėti tik sąmonę, bet griežtai draudžiama turėti
sielą – ne tik augalams ar gyvūnams, bet ir (netgi pirmiausia) pačiam
žmogui. Technokapitalizmo centrinės šventyklos centriniam alto-
riuje puikuoja besieliis stabas – MAŠINA kaip teotechnologinės są-
monės koncentratas ir emanacija.

* * *

Iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad teistinio Logo įsiveržimas į pasaulį atkuria technomagišką žmogaus ir nežmogiškumo santykį; gali pasirodyti, kad technologija niekuo nesiskiria nuo technomagijos, o jei ir skiriasi, tai tik kiekybiškai: loginis *tekhnē* yra išplėstas ir sustiprintas magiškasis *tekhnē*. Tai reikštų, kad modernioji technika nuo primityviosios skiriasi tik galios dydžiu – ana silpna, o dabartinė galinga. Tačiau iš tikrųjų technologija ne tik pašalina teoriją, bet, galima sakyti, apverčia aukštyn kojom technomagiją. *Tekhnē* graikišką prasmę, kaip kasdienis techninis daiktų perdirbimas bei magiškas kalbos vartojimas, prisiderina prie gamtinių daiktų prigimtinių savybių, o techninis žinojimas ir magiškai vartojama kalba siekia atitikti kokybinį šių savybių savitumą, o kartu ir kokybinę juslinio pasaulio įvairovę. Technomagiškoji kalba – *silpna* kalba – stengiasi prisiderinti prie pasaulio, būti nuolanki, įtikinti nežmogiškajam daiktui, kad jis pats atvertų savo kokybės paslaptį, kuria žmogus galėtų pasinaudoti siekdamas savo praktinių tikslų. Todėl Aristotelis ir apibūdina tiesą kaip vaizdinių (kalbos) ir daiktų tvarkos atitikimą. Tokiame santykiyje nežmogiškasis pasaulis ir bekalbis daiktas išsaugo savo suverenumą bei ontologinę pirmenybę prieš technomagišką kalbą ir patį žmogų. O štai technologijoje vyrauja teologinio kalbos sudievinimo ir suabsoliutinimo imperatyvas. Dabar suverenumas ir pirmenybė priklauso pačiai technologinei kalbai, kuri primeta savo žaidimo taisykles ne tik daiktams, bet ir pačiam žmogui. Bekalbis daiktas ir žmogus kaip bekalbis gyvūnas yra ne technologinės kalbos šeimininkas, o jos vergas. Iš nežmogiškųjų daiktų ir iš paties bekalbio žmogaus technologinė kalba reikalauja prisiderinti prie jos diktuojamų dėsnių, o technomagija ir joje skendintis hominidas paklūsta nežmogiškojo pasaulio diktuojamoms žaidimo taisyklėms, kurios vadinamos *likimu*. Dėsnis yra likimo priešybė – tai technologinės kalbos diktuojamas ir valdomas likimas; dirbtinis likimas arba tiesiog kalbos likimas. Technologi-

nio dėsnių diktatūra nežmogiškajam pasauliui ir pačiam hominidui, kaip bekalbių juslinių masių intarpui, pasireiškia reikalavimu natūralų pasaulį pakeisti dirbtiniu pasauliu, kurio struktūras nustato technologinės kalbos terpėje susiformavusios, laisvai plūduriuojančios, antpasauliškos ir nepasauliškos kalbos algoritmai. Technologiniame santykiyje nežmogiškasis pasaulis jėga priverčiamas pasikeisti taip, kad galiausiai atitiktų savarankiškos ir suabsoliutintos technoteologinės kalbos tvarką. Tikrasis technologinio pažinimo tiesos kriterijus visiškai priešingas aristoteliškajam, t. y. teoriniam ir technomagiškajam. Technologinė tiesa – tai prievarta įgyvendinta bekalbių daiktų ir teroristinės nuo pačių daiktų atitrūkusios kalbos atitiktis. Savaiame suprantama, kad šitokios atitikties įgyvendinimas reikalauja prievarta perdirbti – „ištiesinti“ ir „įtiesinti“ – bekalbius daiktus ir nežmogiškojo kosmoso juslines mases. Štai kodėl technologiją galima pavadinti suabsoliutintos kalbos diktatūra transcendentiniams daiktams. Technologija pasaulį verčia kalbos imperija – totalitarinės daiktų (ir paties žmogaus) kontrolės poligonu. Žodis įsismelkia į daikto vidurius, sudaužo jį į „santykių“ gabalus, sumala į vientisą masę ir iš šitos masės lipdo visiškai naują daiktą – technologinį objektą, ir visiškai naują pasaulį – totalitarinės utopijos karalystę. Ir toks objektas, ir toks *brave new world* padaromas iš kalbinės medžiagos, vaizdingai pasakius – iš *žodienos*. Tai sintetinis objektas ir sintetinis subjektų-objektų pasaulis, kiaurai perregima, skaidri, visuotinai kontroliuojama objektų-mašinų imperija – technototalitarizmas.

* * *

Technologijos esmei suprasti lemtingą reikšmę turi *sintezės* kategorija. Sintezės svarbą technologiniam hominido santykiui su nežmogiškumu ir pačia kalba gerai supranta Kantas, giliausiai apmąstęs ir tiksliausiai apibūdinęs technologinio pažinimo struktūras. „Plačiausia prasme, – sako jis, – sintezę aš suprantu

kaip veiksmą, kuriuo įvairūs vaizdiniai jungiami vieni su kitais, ir jų įvairovė aprėpiama vienu pažinimo aktu.“ Taigi pačia bendriausia prasme *sintezė yra kokybinės įvairovės redukcija į tam tikrą vienį*. Tame vienyje įvairios, kokybiškai savitos duotys, savaime unikalios, vienkartiškos ir individualios, yra sulyginamos, o kartu yra pašalinamas jų kokybinis savitumas ir unikalumas. Sintezės aktu sunaikinami bekalbių daiktų kokybiniai skirtumai, kokybė iškokybinama – nesvarbu, ar kokybė būtų suvokiama kaip kokio nors nežmogiško daikto kontūro individualumas, ar, pavyzdžiui, kaip to daikto juslinis singularumas. Technologijos esmę ir sudaro sintezė, pagrįsta galimybe savavališkai manipuliuoti sulygintomis nežmogiškųjų daiktų kokybėmis, t. y. visai skirtingiems daiktams būdingas ir jusliniame pasaulyje niekuo nesusijusias „savybes“ jungti į naujus derinius, atskirti vieną nuo kitos jusliška panašias kokybes ir susieti visai skirtingas. Nutrindama ir sulygindama daiktų kokybinius skirtumus, technologija naikina nežmogiškojo pasaulio kokybinę įvairovę, ją ištirpdydama kiekybinio vienio ir kiekybinių santykių monotoni-joje. Tačiau reikia ypač pabrėžti, kad technologinis juslinio pasaulio iškokybinimas, materialioji techninė sintezė gali tapti įmanoma tik po to, kai atsiranda iškokybintos kalbos terpė. Materialiosios technologinės sintezės prielaida yra „ideali“, kalbos terpėje vykstanti loginė sintezė. Jau žinome, kad tokia „sintetinė“ kalba yra teologija. Šiuo požiūriu technologiją galima suprasti kaip sintezės procesų, vykstančių teologinėje kalboje, padarinį. Teologijos virsmą technologija lemia kalbos iškokybinimo procesas, prasidedantis teologijos kalboje ir palaipsniui pereinantis į dar labiau iškokybintą technologinę kalbą, kurios ribinis variantas yra binarinis kodas – tai „Dievo“ virsmas lygtimi. Teologiją pavadiname formulių arba kalbos formų ansambliais, kuriuos tikėjimas paverčia idealių sakralinių kūnų kosmosu. Kiekviena teologinė forma – dogma, tikėjimo simbolis, autoritarinė norma – kaip kalbos forma yra kažkiek individuali; ji pasižymi tam tikra figūratyvine kokybe. Žinoma, jei teologiją lygin-

sime su kasdiene, natūraliąja, technomagišką ar poetinę kalbą, nesunkiai pastebėsime, kad teologinėse abstrakcijose kasdienės kalbos kokybinis išskaidymas gerokai susilpnėjęs. Palyginti su „spalvinga“ juslinę nežmogiškojo pasaulio daiktų įvairovę tiesiogiai išreiškiančia kasdiene kalba, teologinė kalba yra pilka, monotoniška, gerokai suniveluota ir suvisuotinta; ji nebeturi technomagiškosios, pavyzdžiui, poetinės kalbos kokybinės artikuliacijos, kylančios iš juslinių pasaulio masių skaidymosi, judrumo, tapsmo ir singularumo. Tačiau tam tikra prasme teologinės kalbos kokybinis savitumas akcentuojamas net ryškiau negu, pavyzdžiui, poetinės kalbos formų individualumas. Kasdienė, technomagiškoji, kalba taki, ji nesustingsta į formules, todėl aiškių ribų tarp vieno kalbos spiečiaus ir kito joje dar nesama. Kasdienė kalba turi Protėjo prigimtį – tai ne kosmosas, ne idealių kūnų ansamblis, o magiškasis srautas, atitinkantis – ar bandantis atitikti – nežmogiškojo daiktiškumo terpėje išsiskleidžiantį metamorfozių srautą. Tik teologinėje kalboje skirtumas tarp formulių tampa lemtingas: juk neatsitiktinai teologinėje kalboje formulė suvokiama kaip gelžbetoninė dogma, kartu kategoriškai užkertant kelią formulių maišymuisi ir susilyginimui. Teologinė formulė-dogma yra sustingusi ir nekintanti – tai amžinosios rimties kristalas, lingvistinė mumija. Jai draudžiama kisti; joje nėra kintamųjų. Be kita ko, tikėjimas yra ir nekintančių kalbos formų nekintamumo palaikymas. Teologija pradeda virsti technologija tada, kai ima klibėti, tyžti ir judėti teologinės formos, kai tarp sustingusių formulių ima nusitrinti ribos, kai viena formulė, tekėdama už savo ribų, įsilieja į kitą formulę, su ja susilygina ir šitaip praranda dogminį individualumą, o kartu ir kokybinį savitumą. Trumpai tariant, teologija pradeda virsti technologija tada, kai formulės sulyginamos ir iškokybinamos, taigi, kai formulės virsta lygtimis, o teologinė formulių kalba virsta *lygčių* kalba. Teologinių formulių sulyginimas ir perėjimas į lygčių srautą ir yra sintezės procesas, iš pradžių vykstantis kalboje, o paskui prievarta perkeliamas ir į bekalbio juslumo masyvus. Technologijos

kaip nežmogiškojo pasaulio pažinimo ir perdirbimo pamatas yra technologijos kaip kalbos arba technologinės kalbos, susiformuojančios būtent teologijos terpėje, atsiradimas. O skirtumas tarp teologijos ir technologijos tapatus skirtumui tarp *formulės* ir *lygties*.

* * *

Ką reiškia formulės virsmas lygtimi ir kaip vyksta šitoks virsmas? Svarbiausia tai, kad lygtis sunaikina teologinės kalbos formas, o kartu nutrina skirtingų kalbos spiečių kokybinį savitumą. Bet kuri teologinės kalbos figūra prilyginama – ar gali būti prilyginama – bet kuriai kitai figūrai. Patekdamos į sintezės malūną ir virsdamos lygtimis, formulės sukuria tokias, tačiau teologinės kalbos jėgą ir autonomiją išsaugojusios kalbos masyvą, kuris – kaip tik dėl savo takumo ir judrumo – juda ne tik savyje, bet kartu išsilieja už savęs ir, kaip sakytą, užlieja bekalbių juslinių daiktų pasaulį. Lygtis yra tekanti kalba, sudaryta iš kintamųjų. Teologinių formulių sintezė ir virsmas lygtimis pasidaro įmanomas tik tada, kai teologinė kalba matematizuojasi. Teologinių modelių virsmas matematiniais moduliais yra daug kuo mįslingas procesas, tačiau reikia pažymėti, kad matematika į teologiją įsiveržia ne iš šalies, kaip koks svetimkūnis, o dalyvauja teologijos gyvenime nuo pat jos atsiradimo akimirkos. Matematiką galėtume pavadinti teologijos *alter ego*. Jau graikų metafizikoje matematika – geometrijos ir aritmetikos pavidalu – įsismelkia į teologijos kalbą, tačiau dar tik kaip periferinis fonas, kaip blankiai švytinti teologinės formulės aura, tirpdanti tiksliai apibrėžtą šios kalbos formos kontūrą. Galėtume net pasakyti, kad matematika sudaro teologinės formulės turinį ar „medžiagą“. Todėl teologinių formulių virsmas matematinio tipo lygtimis gali būti traktuojamas kaip pačioje teologijoje glūdinčių galimybių išlaisvinimas: matematinė limfa suplėšo formulės apvalkalą, išsilieja lauk ir susilieja su limfa, ištekėjusia iš kitos teologinės kalbos formos. Tačiau teologija virsta technologija tik tada, kai formulių sintezės

terpe tampa ne bet kokia matematika, o matematika, maksimaliai praradusi geometrijoje ir aritmetikoje dar išlikusį ir labai smarkų formos vyravimą. Ne tik geometrinė (ar stereometrinė) figūra, bet ir natūralus skaičius dar turi formą. Todėl, pavyzdžiui, pitagorininkai, Platonas ir kiti metafizikai skaičius tapatina su geometrinėmis ar stereometrinėmis figūromis – trikampiui, kvadratu, piramide arba rutuliu. Teologines formules galima perkelti į geometrines ir aritmetines formas, tačiau lygtims jos nebetinka. Teologinių formulių sintezė ir virsmas lygtimis įmanomi tik algebrinėje matematikoje. Technologija yra teologijos algebrizavimas; technologija yra teologija, virtusi algebra. Algebros simboliai yra visiškai abstraktūs ir praradę formulės kaip kalbos formos individualumą, o kartu ir jos kokybinį savitumą. Labai svarbu atkreipti dėmesį, kad algebros simboliai tėra tik į elementus suskaidytas teologinis žodis, taigi žodis, išskaidytas į raides. Šitaip pasiekiamas kraštutinis abstraktumo laipsnis, o kartu ir savotiška teologinės idealybės viršūnė, ir visų pirma todėl, kad raidė kaip algebros simbolis tapatinama su grynąja reikšme: tai reikšmės-savaime kvantas, kuriam figūratyvinė raidės pusė nebeturi jokios svarbos, nes į algebrinės sintezės sritį patekusi raidė *reikšminga* ne pati savaime, o tik lygtyje. Raidė kaip algebros simbolis yra visiškai *neapibrėžta*; jos egzistavimo būdas yra nuolatinis ja išreiškiamos gryniosios reikšmės tekėjimas į kita raidė išreiškiamą grynąją reikšmę – lygties ir sulyginimo konfigūracijoje. Būdama natūralios kalbos žodyje (vadinasi, ir teologinėje formulėje), raidė turi nuolatinę ir nekintančią vietą, todėl išsaugo stabilią formą, o tapusi savarankiškos reikšmės kvantu, ji egzistuoja tik nykdama, tirpdama, tiždama ir liedamasi į kitą kvantą. Ji yra nebe daikto ar antjuslinio sakralinio kūno, o grynojo santykio nuoroda. Algebrinė raidė tėra nykstanti grynojo santykio išraiška. Todėl jos jusliniu – ar kvazijusliniu – provaizdžiu technologijoje tampa *banga* arba *laukas*, ne taip kaip teologijoje, kur ne tik formulės, bet ir joje esančios raidės provaizdžiu visada yra kūnas, dalelė, atomas, vadina-

si, stabilus daiktas. Tikroji algebrinės raidės gyvenimo vieta yra ne ji pati kaip fonetinis ar grafinis atomas, o lygybės ženklas, kuriuo tarsi koku vamzdžiu ar kanalu ji teka į kitą grynosios reikšmės kvantą ir su juo susilieja. Algebrinės kalbos provaizdžiu gali būti be galo daug grynosios reikšmės kvantų, nuolat tekančių vienas į kitą, terpė: tai grynosios reikšmės srautų kombinatorika. Bet kuris reikšmės kvantas gali įtekėti į bet kurį kitą reikšmės kvantą; reikšmės srautų kombinacijų skaičius yra begalinis. Jo neriboja niekas, nes technologinė-algebrinė kalba paveldi svarbiausią teologinės kalbos bruožą – autonomiją. Kaip ir teistinis Logas, techninis Logas pats nusistato savosios kombinatorikos taisykles – sunaikintas ir sulyngintas kokybės ir kokybinį susilyginimą išreiškiančius dėsnius, kurie yra ne kas kita, kaip iš kvantinių kintamųjų sudarytos lygtys – technologinės dogmos. Techniniame Loge a gali būti prilyginta b , b prilyginta c arba a ir c sumai, c gali būti prilyginta x , o x lygybės ženklo kanalu gali sutekėti, pavyzdžiui, į kvadratinę šaknį iš m , į krokodilo genofondą arba į Nacionalinio banko pinigų emisijos algoritmą – koks skirtumas! Lygtis kaip algebrinių simbolių kombinatorika tėra nuoroda į grynuosius santykius tarp grynosios reikšmės kvantų, kurie, įeidami į grynuosius santykius, nurodo tik į grynąjį skirtumą – skirtumą-savaime – *be to, kas skiriasi*, į siurrealistinę kvaziduotį, kurią iš bėdos galima nusakyti idealybės bangos ar net Niekio raukšlės metafora. Tai reiškia, kad techninio Logo terpėje grynasis skirtumas egzistuoja taip, kaip egzistuoja banga – nuolat judėdamas, slysdamas, liedamasis, nuolat judrus, slenkantis, išlyginantis, būnantis ir nebūnantis, lygus ir nelygus sau, kas akimirką tapdamas kažkuo kitu, bet sykiu likdamas savimi – grynosios reikšmės kvantu, bespalve, beforme, taigi maksimaliai iškokybinta Niekio bangele, grynuoju judėjimu *be to, kas juda*: judėjimo judėjimu. Šitai vyksta visiškai, beveik absoliutus – pavyzdžiui, binariniame kode – teologinės kalbos iškokybinimas, jos pavertimas grynojo santykio vibracijomis arba grynosios reikšmės intensyvumo bangavimu.

* * *

O dabar akimirką įsivaizduokime, kas atsitinka, kai šitokia taki iškokybintos kalbos lavina užgriūva bekalbį, į juslinius daiktus išskaidytą pasaulį, kurio – kaip juslinio pasaulio – alfa ir omega yra būtent kokybiniai skirtumai tarp įformintų juslumo krešulių – daiktų ir kokybiniai skirtumai pačiuose daiktuose – kaip formos vibracijos ir niuansai. Pasaulio artikuliacijos pagrindas yra juslinių masių išsiskaidymas į individualius daiktus – juslinių kokybių telkinius; o pačių daiktų artikuliacijos pagrindas irgi yra jų „išvaizdos“ (Platono kalba – eido) išsiskaidymas į kokybiškai savitus juslinių savybių junginius ir kaleidoskopinių jų junginių kismą. Tačiau iš pradžių iškelkime tokį klausimą: kodėl teologijos virsmas technologija autonomišką ir savimi patenkintą kalbą stumte išstumia už jos pačios ribų ir spiria veržtis į bekalbį pasaulį? Pirmiausia atkreipiu dėmesį į tai, kad teologijos virsmas technologija ir techninio Logo veržimasis į bekalbį pasaulį nėra du savarankiški ir atskirai vykstantys procesai. Nėra taip, kad iš pradžių teologija virstų technologija, o tik *po to* technologinė kalba pradėtų smelktis į bekalbius daiktus. Pats teologijos virsmas technologija kartu ir tą pačią akimirką yra autonomiškos kalbos veržimasis į bekalbio juslumo masyvus. Technologija yra į pasaulį besiveržianti teologija arba supasaulėjusi teologija. Tai kodėl teologija nebegali tenkintis savo suverenumu, kodėl ji negali likti savo dieviškosios didybės kokone, kodėl ji negali išsaugoti savo abejingumo pasauliui, savo metafizinio išdidumo ir vienuolystės? Kodėl antjuslinis sakralinis kūnas geidžia susijungti su jusliniu profaniškuoju kūnu; kodėl jis virsta grynosios reikšmės kvantu, efemeriška vadinamosios idealybės banga, grynojo skirtumo vibracija, o galiausiai Niekio raukšle? *Cum Deus calculat fit mundus* – sako Leibnizas, diferencialinio skaičiavimo, *mathesis universalis* ir binarinio „Dievo“ išradėjas. Kodėl dangiškasis kompiuteris, skaičiuojantis „Dievas“, nebegali apsieiti be šio purvino ar net šėtoniško bekalbio pasaulio? Kodėl „Dievas“, virtęs lygtimi, nebegali

džiaugtis savo pirmuoju kūrinium, kodėl jis jį naikina ir iš jo lipdo savo antrąjį kūrinį? Juk technologinis gamtinio pasaulio perdirbimas prilygsta antrajam pasaulio kūrimo gestui. Teologijos supasaulėjimas yra antrasis *Fiat*.

* * *

Bet koks atsakymas į šiuos klausimus neišvengiamai būtų abejotinas ir pretenzingas, nes klausime „kodėl?“ visada glūdi pavojus pasiklysti nuobodžiosios begalybės labirintuose. Tačiau galima spėti, kad impulsą teologijai veržtis į bekalbį daiktą pirmiausia duoda anksčiau minėtas kapitalistinis teologijos pobūdis. Teistinės kalbos istorinis kaupimas (*Summų* sumavimas) pasiekia tam tikrą kritinę ribą, kai grynojo Logo masė pradeda sprogdinti teologinį kosmosą. Sustingusios teologinės kalbos formos nebegali sutalpinti Logo masės pertekliaus. Sukaupto Logo kapitalo masyvuose pavienė formulė tampa savotiška preke, praradusia vartojamąją vertę ir išsaugojusia tik mainomąją vertę – absoliucių pinigų ekvivalentas. Kaip tik todėl bet kuri formulė be trinties išmainoma į bet kurią kitą nusivadėjusią formulę. Todėl ir buvo sakyta, kad didžiulis sukaupto teistinio Logo masyvas tarsi sutraiško formules ir praranda stabilumo centrus, be kurių išskysta ir virsta banguojančia beforme tešla – Niekio tešla. Kaip skystis negyvena savyje ir savaime, o nuolat teka ieškodamas indo, į kurį galėtų įsilieti ir nurimti, pagaliau įgydamas tvarią formą ir formos tvarumą, taip ir išjudinta perteklinė teistinio Logo masė ieško savo ramybės indo ir rymančios formos. Tai bekalbio juslinio pasaulio indas ir bekalbių daiktų formos. Taigi pirmasis impulsas, skatinantis teistinį Logą užpulti bekalbius gamtinius daiktus, nulemtas jo kiekio – katastrofiško ekstensyvaus augimo, tukimo, pūtimosi ir plėtimosi. Tačiau esama ir kokybinės priežasties: teistinio Logo besaikį augimą lydi jo intensyvumo mažėjimas: krenta formulės vertė; pavienė formulė nupinga; prasideda dogmų infliacija. Kuo didesnė grynojo Logo masė, tuo labiau jis

nusidėvi, vadinasi, nudievėja, desakralizuojasi ir banalėja. Išsipūtusi Logo masė vis labiau skystėja, išdaiktėja, tampa perregima, joje atsi-
veria vis daugiau tuštumos skylių. Teologijos danguje viena po kitos
gęsta formulių žvaigždės, ir tas dangus tampa vis tuštesnis. Teistinio
Logo nusidėvėjimas susijęs su dogminio tikėjimo krize. Gyvybinga
teologinė formulė pasižymi didžiuliu intensyvumu, kurio atitikmuo
yra fanatiškas tikėjimas. Kai dėl tunkančio Logo masės ekstensyvu-
mo pradeda silpnėti paskiros formulės intensyvumas, tą prarastą ir
vis labiau prarandamą antjuslinį intensyvumą teologas ar tikintysis
gali kompensuoti tik *jusliniu* bekalbio pasaulio daiktų intensyvumu.
Alkanas Logas ryja bekalbį juslinį maistą. Lygtimis virstančių for-
mulių kalba pernelyg priartėja prie visiškos tuštumos, todėl prabun-
da baimė, pilnatvės verčianti ieškoti anapus šitokios suskystėjusios
kalbos Stikso. Galima spėti, kad lygčių kalbos intensyvumas yra be-
veik niekinis kaip tik todėl, kad šioje kalboje labiausiai nutolstama
nuo bekalbio joslumo ir priartėjama prie niekingojo Niekio tylos
ir niekinio intensyvumo. Tikroji lygčių terpė nebėra net raštas, net
raidė kaip morfema. Grožėtis grafine lygties forma taip pat neįma-
noma, kaip ir giedoti diferencialines lygtis. Deja, lygtys nei tapomos,
nei lipdomos, nei giedamos. Štai kodėl teologinė formulė, virsdama
lygtimi, iškart pradeda ieškoti intensyvumo nebe savyje, o anapus
savęs – jusliniuose masyvuose, ir iš sakralinių kūnų dangaus leidžiasi
į profaniškų kūnų žemę. Galimas daiktas, kaip tik todėl sudievinas
žodis nebesitenkina savimi ir smelkiasi į juslinio pasaulio mases.

* * *

Dabar pabandysime atsakyti į kitą klausimą: *kaip
teologija, įsiverždama į bekalbį daiktą, virsta technologija?* Juk teologi-
niame atotrūkyje pabuvusi kalba visai nebepanaši į nežmogiškumo
daiktiškuosius telkinius, o kai formulė virsta lygtimi, tas nepanašu-
mas ne tik nesumažėja, bet ir padidėja. Tai kokioje terpėje antjuslinis
žodis gali susitikti su jusliniu daiktu ir jį praryti? Ši terpė vadinama

eksperimentu. Tai reiškia, kad technologija rymo ant dviejų kertinių akmenų: algebrinės kalbos ir eksperimento. Technologija yra matematinė-eksperimentinė gamtotyra. Kas yra eksperimentas? Eksperimento terpėje vyksta tai, ką galima pavadinti žodžio tekėjimu iš galvos į ranką, tačiau ne nutekėjimu, o būtent nuolatinio tekėjimu, taigi vyksmu tarp galvos ir rankos. Formulė, tekanti į lygtį, kartu teka iš galvos į ranką, kuri griebia daiktą ir šlifuoja jį skysto, tačiau stipraus ir *griežto* (technologija yra *griežtas* mokslas) žodžio suspensija: kampuotą, šeriuotą, netobulą, neklausnų gamtinį daiktą šitokia loginė ranka stengiasi perdirbti taip, kad jis taptų toks pat tobulas, lygus, apvalinas ir paklusnus, kaip ir grynasis žodis. Eksperimento fabrike profaniškas daiktas perdirbamas pagal idealaus sakralinio kūno – tobulo daikto, daikto-kastrato, daikto-transvestito – modelį, nors konkretus eksperimentinis gamtinio daikto perdirbimas tiesiogiai orientuotas į lygčių kalbos diktuojamus modulius. Eksperimente žodis tampa daikto skaldymo, apdoravimo, šlifavimo, tobulinimo ir skaidrinimo instrumentu. Šitoks gamtinio daikto darymo klusnaus, nepavojingo, *savo*, nesvetimo, nekeliančio baimės, ne-Kito procesas ir vadinamas jo moksliniu pažinimu. Eksperimento terpėje teistinis Logas, galima sakyti, sudemokratėja: iš formulių dangaus jis grįžta į pasaulio agorą. Bažnyčia tampa laboratorija, dirbtuve ir fabriku. Teologas gyvena vienuolyne arba šventykloje, atsiskyręs nuo pasaulio; technologas gyvena pasaulio šurmulyje – *laboratorijoje*, t. y. *darbo* teritorijoje. Techninis Logas yra dirbantis žodis; tokio žodžio gyvenimo būdas yra būtent darbas, o šitokio darbo terpė – būtent eksperimentas. Dirbančio žodžio gyvenimo būdas yra funkcinis-instrumentinis. Žodis kaip instrumentas negali būti visiškai autonomiškas ir savavališkas: instrumentas turi būti priderintas prie atitinkamo apdoravimo daikto. Pavyzdžiui, medinė skulptūra negali būti išdrožta rankoje laikomu dantų šepetėliu; reikalingas peilis arba drožiklis. Taip ir techninis Logas, instrumentas-lygtis perdirba daiktą, taigi derina jį prie savęs, bet ir pats turi kažkiek prisiderinti

prie perdirbamo daikto. Eksperimente ir vyksta žodžio prisiderinimas prie daikto, o sykiu daikto derinimas prie žodžio – daikto perdirbimas ir pavertimas objektu. Šitokios dermės poreikis paaiškina matematinėje-eksperimentinėje gamtotyroje neišvengiamą specializaciją: eksperimentas visada yra specialus, nes jį lemia tam tikro, *ypatingo*, daikto sandūra su algebriniu modeliu. Eksperimento esmę atskleidžia paties žodžio etimologija. Šis žodis sudarytas iš dviejų graikiškų ir vieno lotyniško žodžio: *ex – peri – mente*. *Ex* reiškia „už“; *peras* arba *peiras* reiškia „ribą“, *mens*, *mentis* reiškia protą, mąstymą, mintį ar vaizdinį kieno nors galvoje. Pažodinis vertimas būtų toks: išstumti, išeiti arba būti už minties ribų. Eksperimente grynoji *mintis* (t. y. teologinis žodis) išeina už savo ribų ir įsiveržia į daiktą. Tai pirmasis *ex–peri*. Tačiau iš tikrųjų eksperimento terpėje vyksta dvigubas *ex–peri*, dvigubas išėjimas ar išstūmimas už ribų (beje, graikai tokį išstūmimą vadina *hybris* ir taria, kad jis neleistas mirtingajam: už *hybris* baudžia dievai, nes ribą saugo erinijos, teisingumo dievaitės). Teistinis Logas išeina už savo ribų, kad perdirbtų bekalbį daiktą. Bet kartu vyksta kitas *ex–peri*: nežmogiškojo daikto išstūmimas už jo natūralių prigimtinių ribų, jo išvaymas iš jo juslinio kontūro ribų ir netgi už jo gamtinės substancijos ribų – desubstancializacija; tuo pačiu judesiu daiktas ištremiamas į gryniosios kalbos konclagerį arba į operacinę. Technologinio eksperimento svarbiausias tikslas ir yra judesys, gamtinį daiktą išstumiantis už jo paties ribų taip, kad šis išstūmimas tampa negrįžtamas, o tai reiškia, kad eksperimento peiliu iškastuojama nežmogiškojo daikto prigimtis, ir šitaip daiktas galiausiai sunaikinamas. Trumpam prisiminkime teoriją. Ją juk irgi galima pavadinti *ex–peri–mente*. Juk teoras savaip išeina už savo „minties“ (mąstymo, vidaus, sąmonės) ribų ir glaudžiasi prie transcendentinio bekalbio gamtinio daikto gamtiškumo ir juslumo. Tačiau to daikto jis ne tik neišstumia už jo juslinio kontūro ribų, bet kaip tik priešingai – atsiverdamas daikto juslinės formos svetimybei, teoras akylai saugo daikto ribas ir individualumą, todėl galima sakyti, stumia daiktą į jo

prigimtines ribas, įribina, neleidžia jam ištirpti magišrame juslinių masyvų bangavime, prarasti individualų apibrėžtumą ir individualią vietą juslinių formų peizaže – Juslinės Transcendencijos fenomenų lauke. Technologinio eksperimento terpėje žodis, įsiverždamas į bekalbį daiktą, stumia jį anapus prigimtinių ribų taip, kad, visiškai jo nesunaikindamas, kartu padarytų jį minkštą, išpliurusį, minkomą, klusnų, manipuliuojamą, sulipdomą su visiškai kitokį prigimtinių kontūrą ir visiškai kitokią gamtinę substanciją turinčiais daiktais: eksperimento terpėje įžymioji „medinė geležis“ nėra nei sąmojis, nei nuoroda į absurda, o protokoliškai tikslus realios situacijos aprašas, lygiai kaip ir, pavyzdžiui, „kiauliažmogis“ arba „dalelė-banga“. Šitokią nežmogiškojo daikto išstūmimą anapus jo prigimtinių ribų anksčiau pavadinome jo iškokybinimu, o sykiu visiškai skirtingų juslinių savybių sulyginimu (raudona = kieta = šiurkštu = skardu = žalia = karšta = trumpa = greita = toli = skysta = biru = apvalaina = ... *ad infinitum*), jų skirtumų pašalinimu ir ištirpdymu algebrinėje terpėje – idealioje medžiagoje, žodienoje, loginiame skystyje, lygties karališkajame vandenyje, kur visa tampa viena ir galiausiai prilyginama grynajai būčiai arba – kas yra viena ir tas pat – grynajam Niekui. Ir matematika, ir eksperimentas grindžiami chameleoniškos nežmogiškojo pasaulio prigimties idėja, kuri suponuoja universalų juslinių kokybių ir kontūrų išverčiamumą, bet kurios kokybės paverčiamumą bet kuria kita kokybe – visuotine kokybių komutacija (ko gero, tiksliausius eksperimento esmės portretus yra nutapęs Salvadoras Dali), o galiausiai – kokybinių skirtumų netikroviškumu, tariant, kad bet koks juslinis singularumas yra gryniausia regimybė, piktų dvasių apgaulė, sapnas, Majos skraistė, „naiviojo realizmo“ prietaras, tamsuolių kludiesys ar paranojiška hoministinė idiosinkrazija; kad teisingai matytum daiktus, būtinai turi į juos žvelgti pro mikroskopą, teleskopą ar dar kokius nors eksperimento terpėje pagamintus akinius. Tik akiniai neklysta, o akys visada meluoja – toks technologo ediktas. Idealią kokybių komutaciją kalbos terpėje atitinka materiali jų komutacija

eksperimente; idealią lygtį atitinka juslinė lygtis eksperimentinio sulyginimo terpėje. Kai tarp idealios ir materialios kokybių komutacijos nusistovi pusiausvyra ir tokia komutacija gali būti dirbtinai pakartojama, eksperimentas virsta gamyba, o pakartojamumo taisyklių visuma tampa *metodu*. Metodas ir yra eksperimentas, virtęs gamyba, t. y. baigtine technologija.

* * *

Metodizuota technologija tampa griežta ir tiksli. Technologas ir gali būti griežtas tik todėl, kad remdamasis metodu jis gali nedvejoti, būti tikras savo galybe, taigi gali būti tikslus: siekti visai aiškaus tikslo – objekto kaip perregimo ir klusnaus dirbtinio daikto (universaliai pakartojamo sintetinio daikto, eksperimento terpėje pirmą kartą sukurto modulio-objekto). Gamtinio daikto kontūras nuolat tirpsta, įsilieja į objekto-modulio kontūrus ir su jais susilieja: modulis tampa modeliu, lygiai kaip gyvos moterys ant mados podiumo virsta nebegyvais modeliais-automatais, technologinės programos valdomomis lėlėmis, tik imituojančiomis gyvos būtybės judesius, panašiai kaip japoniukų robotai. Kadangi į matematinio eksperimento terpę patekęs gamtinis daiktas visada šiek tiek priešinasi perdirbimui ir sunaikinimui (pavyzdžiui, geležies rūda nenori tapti idealia, švaria, sterilia medžiaga – gryna geležimi, kiaulė nenori virsti kotletu, todėl priešinasi skerdikui, gyvas medis nenori būti paverstas celiulioze ir popieriumi netgi tada, kai jam sakoma, kad ant popieriaus lakšto bus užrašytas genialus Shakespeare'o trileris), kadangi nežmogiškasis esinys arba net nežmogiškumas pačiame žmoguje nenori būti išstumtas anapus savo ribų (eks-peri-tuotas), technologas ir negali nebūti griežtas ar veikiau žiaurus (technomokslą visai pagrįstai galima vadinti ir žiauriuoju ar net sadistiniu mokslu): juk su tuo, kas priešinasi, visada ir neišvengiamai elgiamasi griežtai, panašiai kaip su savo neklusniu sūnumi elgiasi tėvas, žinantis, kaip sūnus turi elgtis ir ką jis privalo savyje sunaikinti, išlyginti

ir patobulinti, kad jo elgesys atitiktų visuomenės normų (socialinės veiksenos metodų, modulių ir programų) reikalavimus. Bet koks gamtos daikto perdirbimas reikalauja su tuo daiktu elgtis griežtai, o technologiniame perdirbime griežtumas, žiaurus tikslumas ir sadinginė tobulybė tampa svarbiausia taisykle, galima sakyti, kategoriniu imperatyvu, reikalaujančiu visiškai atsisakyti teorinio susitikimo su daiktu švelnumo. Negali būti negriežtų ar nežiaurių technologijų – ištarmė „švelnioji technologija“ skamba kaip pasityčiojimas iš technomokslo esmės, nes jos visos turi įveikti nežmogiškųjų daiktų ir paties nežmogiškumo nenorą virsti hoministiniais kotletais-objektais; jos visos turi *priversti* transcendentinį daiktą atverti savo vidurius ir leisti išstumiamam iš savo juslinės formos ir kokybiškai singuliaraus esmo. Technologija ir teroras yra viena ir tas pat.

* * *

Taip paaiškėja technologinio pažinimo galutinis tikslas. Kraštutinėse technologijos apraiškose, pavyzdžiui, mikrodalelių fizikos ir kvantinės mechanikos fazėje arba virtualiojoje telekompiuterio erdvėje, išnyksta netgi tai, kas vadinama objektu, taigi bet kokia daiktiška, juslinė transcendentinė tikrovė, bet kokia nežmogiškosios svetimybės duotis. Teisybė, pasakius visiškai tiksliai, „objektas“ lieka, tačiau lieka tik kaip technologinio subjekto veiklos pėdsakas, kaip binarinio kodo pseudotranscendentinė raukšlė, kaip hoministinė išmata; jis tarsi-lieka, tačiau nebeturi daiktiškojo-transcendentinio-juslinio referento, o svarbiausia – yra beveik praradęs juslinį intensyvumą, dovanojantį prasmę visiems mirtingojo darbams ir netgi pačiam jo gyvenimui. O tai reiškia, kad „objektas“ lieka tik kaip pats sutirštėjęs techninis Logas. Pavyzdžiui, objektas lieka kaip tai, „kas išreikšta Schroedingerio lygtimi“; tas „tai“ ištirpęs absoliučioje lygtyje, dar vadinamas atomu, elektronu, kvarku, Higgso bozonu arba bangų paketais, bet iš tikrųjų šitai pagaunamos subatominės duotys nebėra jokie daiktai, jokie nežmogiškosios sve-

timybės kristalai, jokie lygties atžvilgiu transcendentiški kūnai, kaip juslinio intensyvumo centrai; ne, tai tiesiog pati lygtis, užrašyta ant Ekranu, pasirodanti kaip minimalaus intensyvumo X-telkinys, galiausiai sutampantis su pačios lygties kaip kalbos duoties – maksimaliai anestezuotos – intensyvumu, beveik prilygstančiu nuliui. Arba lieka (kieno?) pėdsakas monitoriaus ekrane, vadinamas, pavyzdžiui, „mėlynuoju gravitonu“, kažkokiu žemiškajam protui nesuvokiamu būdu egzistuojančia „elementariąja dalele“, bet šitokios pseudodalelės elgesys ir duotis nėra (mažų mažiausiai mes negalime būti tuo tikri, ir apeliuojame į visiškai aklą tikėjimą) jos pačios kaip daikto savaime elgesys ir duotis. Juk veikiausiai šį elgesį lemia „prieštaisas“, vadinasi, mes patys, todėl toks elgesys tėra „objekto“ kaip technologinės kalbos modulio elgesys. Toks pseudoobjektas, lyg tie mistiniai NSO, juda ne paties daikto, o kalbos trajektorija. Objekto, kaip juslinio daikto savaime, nyksmas vyksta ne tik subatominiėje terpėje, bet ir mūsų kasdieniame pasaulyje. Pavyzdžiui, mūsų vairuojamas automobilis elgiasi taip, kaip jį elgtis priverčiame mes patys; taigi jo elgesys žmogiškas, jo judėjimo trajektorijoje nebėra nieko, kas ateitų iš jo paties kaip visiškai Kito pusės. Nesugedęs, mūsų klausantis automobilis tam tikra prasme nebėra daiktas: jis yra tik techninio Logo metaterpė, sutelkta į gryną ir skaidrų objektą, – tik sutirštėjusi technologija. Šitoks objektas nebeturi savojo likimo, savosios, nuo mūsų nepriklausančios transcendentinės trajektorijos, kurią lemtų daikto centre glūdintis tamsusis svetimybės branduolys. Galutinis technologijos tikslas – visų galimų daikto ir nežmogiškojo pasaulio transcendentinių trajektorijų išstūmimas ir pakeitimas dirbtinėmis trajektorijomis, atitinkančiomis lygties diktuojamą tiesiaeigį, todėl visada apskaičiuojamą ir numatomą objekto judėjimą skaidrioje ir monotoniškoje metaterpėje – jokio netikėtumo, jokios pradžios, jokio pasipriešinimo. Technologiškai pažintas pasaulis turėtų būti visiškai perregimas, jame nebeturėtų likti kokybių tamsos, prieblandos ir šešėlių, kuriuos meta daiktai kaip individualūs ir ne-

skaidomi kokybinių substancijų telkiniai. Tai būtų pasaulis be tamos, be drumzlių, be nakties; tai būtų išsitiesęs šviesos pasaulis – pasaulis kaip kristalas, pasaulis kaip Krištoliniai Rūmai (Dostojevskio žodis). Technologijos epochą pradeda Galilėjus, paskelbęs, kad nežmogiškojo pasaulio juslinė įvairovė yra regimybė ir iliuzija, nes daiktų juslinės kokybės – vadinasi, ir jų individualūs skirtumai – girdi, yra grynai subjektyvios – jas pagamina „mano“ juslių aparatas, arba vadinamosios „sąmonės“ fabrikas. Tai reiškia kad pats juslumas, kokybinis pasaulio skaidymasis ir individualių juslinių formų įvairovė tėra Majos skraistė, dengianti vientisą, monotonišką metaterpę, kurios esmę, girdi, sudaro algebros kalba aprašomos grynojo erdvė-laikio vibracijos; gamta, girdi, yra knyga, parašyta diferencialinių lygčių kalba, taigi – tik kalbos emanacija. Kas neištirpdoma kalboje, to išvis ir nėra, o jeigu ir yra, tai tik tam, kad taptų hoministinio teroro objektu ir būtų sunaikinta. Tokia pati perregimos ir monotoniškos metaterpės intuicija lemia ir brandžiosios technologijos laike įsitvirtinusių mokslinio pažinimo idealą, naiviausiai, tačiau labai tiksliai suformuluotą dviejų didžiųjų avangardinės fizikos šamanų – Alberto Einsteino ir Wernerio Heisenbergo. Pirmasis nuoširdžiai tikėjosi visą begalinę juslinio kosmoso įvairovę suspausti į vadinamąją vieningąją lauką ir grynosios geometrijos (t. y. grynosios kalbos) matrices; tik kalboje egzistuojantys fantomai – erdvė ir laikas, Einsteino įsitikinimu, turi „paaiškinti“ visą stulbinamą *bekalbių* individų įvairovę, kuri savaime, žinoma, neegzistuoja ir tėra „piktojo demono“ apgaulė, lygiai kaip Descartes’ui ir vyskupui Berkeley’ui. Prašyte prašosi nelinksmas klausimas: ar toks „mokslas“ nėra šizofreniškų haliucinacijų rinkinys, rimtu veidu traktuojamas tik todėl, kad atsiranda ne beprotnamyje, o laboratorijoje arba bibliotekoje. Heisenbergas, lygiai taip pat naiviai, beveik su kūdikiška nekaltybe, siekia „išvesti vieną vienintelę pamatinę lygtį, iš kurios apskritai kyla visos elementariųjų dalelių savybės, vadinasi, ir materialūs (t. y. jusliniai – A. Š.) santykiai.“ Avangardinės fizikos tėvų pradėtą šlovingą ne-

žmogiškojo pasaulio – jo juslinės įvairovės – naikinimo darbą tęsia dabartiniai astrofizikos šamanai, maniakiškai ieškantys tos „vienintelės“ lygties, kuri kartą ir visam laikui išspręstų visas žmogaus būklės šioje žemėje problemas vieninteliu teisingu ir visiškai patikimu būdu – totaliniu mūsų Planetos sunaikinimu, pasinaudojus tokiais žaisleliais kaip Superlazeris, Hadronų greitintuvas arba Protoninė bomba. Pasaulis, atsirandantis iš vienos vienintelės lygties – tokia radikaliausia technologinė utopija. Tačiau iš tokios lygties atsirandantis pasaulis neišvengiamai turėtų būti paženklintas vienu fatališku bruožu – totaliniu perregimumu. Bet jei pasaulis tampa visiškai perregimas – toks binarinio angelono (angelų išskiriamo skysčio) pripumpuotas superburbulas, kas atsitinka su daiktais ir jų kokybiniu-jusliniu neskaidrumu, kuris, tiesą sakant, yra vienintelė ir pavienio daikto, ir viso kosmoso egzistavimo ir tikrovės garantija? Peršviesti daiktus kiaurai, atimti iš jų juose glūdinčios svetimybės branduolį, *kokybinę transcendenciją*, tolygu juos sunaikinti. Jeigu daiktas yra tik tai, ką mes apie jį žinome, jeigu jis visiškai ištirpdomas technologinėse matricose, tiesiog su jomis sutapatinamas ir paverčiamas skaitmeniniu maišu, jis paprasčiausiai išnyksta, kaip tas pasakų Jonelis, užsidedantis skaitmeninę neregimybės kepuraitę ir dingstantis – kartą ir visiems laikams; ne, reikia pasakyti aiškiau ir stipriau: su grynąja kalba sutapatintas bekalbis daiktas sunaikinamas dvigubai arba dviem savo sluoksniais – iš pradžių virtualiai, skaitmeniniame Ekране, o paskui, patekęs į eksperimento ir gamybos reples, *in praxi*; elegantiškas virtualusis nihilizmas baigiasi brutaliu Daikto ir Juslinio Kosmoso sunaikinimu. Juk daikto – ir netgi paties žmogaus kaip gyvūno – tikrovę garantuoja tik jo neperregimumas. Daiktas – ir pats žmogus kaip juslinis daiktas – apskritai turi būti tik tol, kol esti kaip absoliučiai Kitas ir kaip absoliutus Individas „mano“ kaip kalbos mašinos, kaip technologinio (ir gyvenančio) subjekto-individo atžvilgiu. O kadangi *štai šito* Daikto, ir *štai šito* Hominido kitumą, jo individualumą ir absoliutų transcendentiskumą užtikrina

būtent – ir tik – jo juslumas, tik juslumas ir niekas kita, išskyrus juslumą, šio lemtingojo juslumo suiliuzinimas, ištirpdymas skaitmeninėje kalboje ir pašalinimas kartu reiškia Kito nihilistinį pašalinimą, jo ištrėmimą į niekingojo Niekio kontinentą. Jei bekalbio daikto (ir *štai šito* kūniško mirtingojo) esme laikysime tik tas kiaurymes, į kurias gali įsismelkti technologinė kalba, tada teks pripažinti, kad pats daiktas ir yra sudarytas vien tik iš tokių kiaurymių arba iš Niekio skylių, o patį daiktą turėsime laikyti Niekio sutankėjimu arba Niekio burbulu, kuriam, kaip ir muilo burbului, lemta tik efemeriška tarsi-būtis, būtis-Ekrane, tik intensyvumas, prilygstantis vaivorykštiniam spalvų žaismui ant plonytės muilo burbulo plėvelės paviršiaus. Technologinis prožektorius, turintis kiaurai peršviesti visą pasaulį, jį ir paverčia dideliu muilo burbulu – už plonytės kokybių plėvelės žiojinčia tuštuma. Technologinę metalygtį – Lygčių Lygtį – atitinkanti metaterpė galiausiai ir yra tokia tuštuma – vibruojanti Niekio tuštuma, nerimastingas Niekio raukšlėjimasis. Ar tikrai – kaip sako dabartinai astrosofai – mes esame tik mažytės Niekio raukšlės, o mūsų Žemė – tik truputį didesnė Niekio raukšlė („iškreivėjusi erdvė“)? Ar galutinis, nors aiškiai ir nesuvokiamas, technologijos tikslas ir yra juslinio kosmoso sugražinimas į jo „teisingą“ būklę – tuštumą ir Niekį, t. y. Niekio raukšlės išlyginimas ir ištiesinimas, prilygstantis juslinio pasaulio sunaikinimui, jo išvaramui į „Tuščiąją Visatą“ arba jo suspaudimui į „Tamsiąją Medžiagą“? Laimė, kol kas tokia nihilistinė Supernirvana technologiškai dar neįgyvendinama; ji konstatuojama tik kaip idealas – skaitmeninio mito ir internetinės utopijos pavidalu.

* * *

Tačiau ar mes norėtume, kad skaitmeninis mitas ir internetinė utopija išsiveržtų šiaipus Ekranu ir, kaip tie Borgeso veidrodžio žmonės, nusiaubtų žaliuosius Žemės laukus? Ar norėtume, kad visa, kas egzistuoja – o egzistuoja tik tai, kas neskaidoma

ir individualu, – būtų ištirpdyta grynosios kalbos pulpoje ir virstų skaitmeninės kalbos kvantais? Jei taip atsitiktų, ar tai nebūtų mūsų gyvojo pasaulio, to Kosminio Gyvūno, sunaikinimas? Net jei taip ir neatsitiktų, ar mes norėtume, kad mūsų daiktiškasis kosmosas, kuriame gyvename čia ir dabar, taptų panašesnis į tą skaitmeninę metaforą, kurioje nebėra gyvybės branduolio, nebėra šešėlių ir prieblandos, o todėl nebėra ne tik paslapties, bet ir prieglobsčio, kuriame galėtume pasislėpti nuo viską deginančios skaitmeninės šviesos ir binarinės saulės? Ar iš tikro norėtume, kad mūsų Žemė virstų skaitmenine dykuma? Ar mes, mirtingieji, mes, vis dar turintys jokią sąmonę neištirpdomą sielą, norėtume būti sterilizuoti, pavesti technologinės kalbos maišais, o sykiu sunaikinti kaip *štai šitie* jusliniai singuliarai, kaip vienkartiški gyvi individai, turintys ne tik „visuotinę“ anonimišką, aklą, mūsų pačių individualumą naikinančią kalbinę sąmonę, bet ir bekalbę, tačiau pačius daiktus reginčią, globojančią ir užjaučiančią sielą – mūsų individualumo garantą ir koncentratą? Ar mirtingasis tikrai geidžia virsti gyvu lavonu, savotišku biokompiuteriu, prikimštu nanorobotų – binarinio kodo kristalų? Deja, vienareikšmio atsakymo į šiuos klausimus nėra ir būti negali. Ne taip, kaip nežmogiškumo krešuliai, žmogus yra dviesmė būtybė: kaip gyvūnas jis turi sielą, todėl yra individualus ir gyvas; tačiau kaip kalbos mašina jis turi ir sąmonę, visiškai sutampančią su pačia kalba, o kadangi sąmonė tirpdo mirtingąjį anonimiškoje visuotinybėje, ji naikina jo individualumo garantą – sielą, šitaip stumdama hominidą į mašininės negyvybės – metafizinio totalitarizmo – dykumą, kurioje individualumas išlieka nebent tik „kriminalinių“ rudimentų pavidalu. Bet kaip tik dėl šitokio metafizinio dviesmiškumo žmoguje nuolat grumiasi du daimonai, dvi vienodai galingos galybės, dvi pagundos; mirtingojo širdis ir gyvenimas yra bekalbės, bet reginčios sielos ir kalbančios, tačiau aklos sąmonės grumtynių laukas, gyvybės ir mirties gigantomachijos arena. Todėl žmoguje vienodai galingai reiškiasi du geismai: geismas išsaugoti savo sielą, savo gy-

vūnišką individualumą ir likti gyvam iki savo prigimtinės mirties; bet sykiu žmogų nuolat gundo geismas nusikratyti savojo individualumo – nes tik individualumas pasmerkia jį nuolatinei kančiai, – sunaikinti sielą, ją ištirpdant sąmonėje, tapti visuotinybės emanacija, Majos skraistės bangele ir šitaip virsti gyvu lavonu – tai virtualiosios mirties geismas, per hominido chronotopiją pagimdęs tūkstančius virtualiosios mirties mašinų, pradedant nesukaičiojamomis Nirvanomis, baigiant biokompiuterinėmis savižudybėmis, šiuo metu tapusiomis kasdieniu ritualu. Abu geismai – geismas būti gyvam ir geismas virsti gyvu lavonu – vienodai galingi; štai kodėl neįmanoma pasakyti, ar technologinės kalbos teroro kuriama skaitmeninių mašinių bendruomenė, stiklinių, perregimų lavonų, ištirpusių binariniame kode, karalystė, kalbos mašinų kolumbarijus, totalitariniai Krištolo Rūmai yra monumentali geidžiamybė ir galutinis vadinosios istorijos tikslas, ar priešingai – košmariška Fata Morgana. Šiaip ar taip, bent jau iš principo įmanomi du pasirinkimai: pirmasis, technologinis, lemtingai veda į totalitarinę Krištolinių Mumijų karalystę, apgyvendintą kiaurai perregimų – nematomų, nebemetančių šešėlio – hominidų, praradusių gyvybės branduolį, o kartu su juo, individualumą: tai mašinoje įkūnytos Grynosios Sąmonės imperija, technologinės kalbos kvaziindividualių įsikūnijimų – dirbtinių daiktų ir dirbtinių hominidų – populiacija; antrąjį pasirinkimą aš pavadinsiu filotopiniu, pirmiausia šiuo žodžiu pabrėždamas gyvo individo – ir žmogaus, ir nežmogiškojo daikto – įsišaknijimą savo juslinės konkretybės lauke, jo uždarumą, neperregimumą, atmušantį visų įmanomų gnostinių prožektorių spindulius ir liekantį savo gyvybės tamsoje – įsisupusį į bekalbės sielos ir bekalbio kūno kokoną.

* * *

Daiktus, kiaurai peršviestus technologinio prožektoriaus, Jeanas Baudrillard'as vadina daiktais, praradusiais šešėlių, lygiai kaip ir žmogaus grynąją sąmonę galima pavadinti individu-

alumo šešėlių praradusia siela. Techninis Logas priverčia daiktą atskleisti tas jo silpnybes, kurios leidžia jį išstumti iš jo esmo savyje ir sau ir disponuoti juo kaip visiškai paklusniu objektu. Daikto objektiškumas – ar sielos sąmoningumas – yra tai, kas daiktą daro perregimą, skaidrų, aiškų ir klusnų teroristine skaitmenine kalba apsiginklavusiai technologinei sąmonei. Kuo labiau daiktas paverstas objektu, o siela subjektu, tuo jis skaidresnis, tuo jame mažiau svetimybės, tuo labiau jis tampa technologo kaip priežasties nulemiamu padariniu ir šitaip patenka į vadinamojo kauzalumo mėsmaėlę, t. y. išstumiamas anapus savo individualumo ribų, deindividualizuojamas ir dekapituojamas, paverčiamas Kapitalo masės sutankėjimu ir šitaip sunaikinamas kaip *štai šitas* juslinis singularas. Ar įmanoma daiktą visiškai išstumti už jo paties ribų, jį radikaliai eks-peri-tuoti ir paversti grynu objektu, išties nebemetančio nė skysčiausio šešėlio? Dabar, skaitmeninio mito siautėjimo laike, darosi akivaizdu, kad tai neįmanoma, nes gyvas daiktas, kad ir kas jis būtų – akmuo, medis, gyvūnas, ledynas, kalva ar vandenynas, priešinasi pastangai jį „pažinti“ ir paversti skaitmeniniu kristalu. Kad ir kaip būtų keista, technologiniam individo naikinimui mažiausiai priešinasi pats hominidas, kaip sąmonės subjektas, tačiau jo kūnas ir siela atkakliai gina savo teisę į nepažinumą ir individualumą, žinoma, „nesąmoningai“. O ką jau kalbėti apie iš nežmogiškojo pasaulio pusės ateinančius juslinius daiktus, kurių pasipriešinimo palaužti neįmanoma net tada, kai, atrodytų, jie visiškai peršviesti technologinio lazerio spindulio, praradę tamsos branduolį ir virtę grynaisiais objektais: automobilis sugenda arba trenkiasi į medį, metalas rūdija, žmogus išprotėja, tampa narkotikų vergu, suserga vėžiu arba nusižudo, kompiuteris užsikrečia virusu ir taip *ad infinitum*. Bet fatališkiausia tai, kad net pačioje techninio logo širdyje išlieka šešėlinė pusė. Aš turiu galvoje ne tik natūraliosios, technomagiškosios ir poetinės, kalbos liekanas technologinėje kalboje – galiausiai net binarinis kodas yra metafora, jau nekalbant apie visokiausius „kvarkus“, „juodąsias skyles“, „dieviš-

kąšias daleles“ ir visą astrosofinę ir kvantografinę mitologiją; aš turiu galvoje gryniausio skaitmeninio Logo priešinimąsi totalitarinei sąmonei, apie jame išliekantį svetimumą ir neskaidrumą; aš kalbu apie šešėlį, metamą net diferencialinės lygties, kuri šiaip ar taip turi būti arba ištarta, arba užrašyta, vadinasi, paženklinta jusline tamsa. Werneris Heisenbergas skundžiasi, kad jis nesupranta, esmingai nesupranta ir negali suprasti kvantinės mechanikos lygčių, kol jų nepaverčia natūralia kalba. Tai ne atsitiktinumas: mes, baigtinės būtybės, fatališkai pririštos prie tiesiogiai matomų juslinių daiktų vietovės, galime suprasti *tik* su tiesiogine juslinių daiktų žiūra susijusią kalbą. Simbolinė taisyklė tokia: galiu suprasti tik tai, ką galiu pamatyti. Supranta ne akla sąmonė, o reginti siela. Realybė, kurią atveria (ar veikia paslepia) Schroedingerio lygtys arba Reliatyvumo teorija, mums fatališkai nesuprantama ir *negali būti suprantama*: „bangų paketa“ mes vis tiek regime kaip iš karklo vytelių surištą šluotą; „erdvės iškreivėjimą“ vis tiek įsivaizduojame – t. y. matome – kaip išgaubtą ar įgaubtą skardos lakštą arba ašočio sienelių kreives; „lėtėjantį arba greitėjantį laiką“ – kaip ištįstančią arba susitraukiančią gumos juostą. Ir jokia kalba – ir pirmų pirmiausia skaitmeninė kalba – negali paaiškinti pamatinio dalyko: elementarios juslinio individo duoties, netgi paties skaitmens juslinės duoties, jau nekalbant apie gyvybės paslaptį, visiškai sutampančią su juslinio singularumo paslaptimi. Visiškas technologinės metaterpės skaidrumas prilygsta visiškam jos neskaidrumui, lygiai kaip grynoji šviesa niekuo nesiskiria nuo grynosios tamsos. Štai kaip šešėlis įsismelkia į patį kristalo centrą.

* * *

Teoriją Aristotelis vadina amžinųjų esmių stebėjimu ir ją tiesiogiai sieja su filosofija, kaip bekalbio teorinio daiktų matymo kalbiniu apmąstymu. Matanti teoro siela pereina į mąstančią filosofo sąmonę. Kadangi žmogus, pasak to paties Aristotelio, yra kalbanti būtybė, judesys nuo sielos prie sąmonės, o sykiu nuo

teorijos prie filosofijos yra savaip būtinas, bent jau tuo atveju, kai teoras nori papasakoti kitiems tai, ką išvydo teorinės daikto patirties akimirka. Tačiau ir teoriją, ir jos kalbinį kristalą, filosofiją, Aristotelis labai aiškiai supriešina su technologija, aklos technomagiškosios kalbos gyvenimo būdu. Filosofija gali būti tik teorinė, lygiai kaip technologija gali būti tik praktinė: ši perskyra pagrindžiama pavyzdinių filosofijos ir technologijos daiktiškųjų orientyrų, *physei onta* ir *tekhne onta*, atribojimu ir supriešinimu. *Physei onta* mirtingajam yra duoti kaip akivaizdžiai matomi jusliniai individai, įsišakniję šiapus mirtingojo juslinio horizonto; *tekhne onta* reikalauja grynosios kalbos judesio, mirtingojo orientyrus perkeliančio į antjusulumą, anapus juslinio horizonto, nes tie dirbtiniai esiniai nėra duoti, o gali būti tik konstruojami, kaip kalbos agregatai. Štai kodėl filosofija, atsirandanti kaip teoro susitikimo su akivaizdžių juslinių individų paviršiumi apmąstymas, lemtingai pririšta prie *physei onta* peizažo – prie vietovės-šiapus-juslinio-horizonto. Filosofija pirmiausia yra filotopija, kaip mirtingojo įsišaknijimas *physei onta* namuose, Platono oloje, regimybės saloje, apsuptoje kalbos vandenyno – beribių neregimybės teritorijų, nebeturinčių bendro mato nei su mirtingojo baigtinumu, nei su baigtine teorijos teritorija. Technologijos karalystė priklauso dievams, demonams, dvasioms, šamanams, aiškiaregiams, sofistams ir mokslininkams. Teorijos ir filotopijos saloje gyvena filosofas kaip mirtingasis, įėjęs į patį savo gyvenimo centrą – matančios sielos ribas ir regimybės saiką. Jeigu mes norime bent minimaliai atsverti dabartinės technologijos nihilistinį siautėjimą, mums lieka vienas kelias – sugrįžti į savo sielos tėvynę, teorinio daiktų matymo salą, vietovę-šiapus-juslinio-horizonto, taip atnaujindami ir pačią filosofiją, per du teologijos ir technologijos siautėjimo tūkstantmečius beviltiškai pasiklydusią neregimybės erdvėse ir nuo regimų daiktų atitrūkusios kalbos labirintuose. Šešėlio sugrįžimas – taip man norėtųsi nusakyti filosofijos sugrįžimo į savąją esmę ir tėvynę galimybę, dabar sutampančią su teorijos ir filotopijos galimybe. Filosofas grįž-

ta į teorinio daiktų matymo lauką ir kviečia mus į pasimatymą su jusliniu šešėliu, su bekalbiu nežmogiškumo branduoliu ir daiktuose, ir pačiame žmoguje. Šitaip jis tampa filotopu – Platono olos gyventoju, globotoju ir puoselėtoju, artimų ir prijaukintų daiktų piemeniu, Didžiojo Sodininko įgaliotiniu žemiškajame sode. Taip suvoktoje filotopijoje privalo išlikti ir netgi iškilti į pirmąjį planą teorinis sielos žvilgsnis į kiekviename daikte ir kiekviename mirtingajame niekada – jokia kalba, jokia skaitmeninė matrica, jokia lygtimi, joku algebriniu modeliu ar binariniu kodu nepaverčiamą – nesunaikinamą visiškai Kito svetimybę, į *štai šito* daiktiškojo individo Juslinę Transcendenciją, nes tik ji galų gale lemia mums visada paslaptinę pasaulio ir žmogaus likimą. Kad ir ką sakytume, technologija, siekianti viską palenkti linijiniams dėsniams, nori atimti likimą ir iš pasaulio, ir iš žmogaus. Daiktas be likimo – tai daiktas be jo esmo centre glūdinčio svetimybės branduolio, o tik šis branduolys lemia daikto ir žmogaus gyvenimo, jų gyvybės ir mirties sukurio trajektoriją. Pasaulis turi likimą, ir ne mūsų – net ir ne dievų – galia jį pakeisti, juolab jį valdyti. Žmogus lygiai taip pat. Bet jis turi likimą tol, kol lieka kažkiek svetimas sau pačiam ir negali netrikdomai manipuliuoti tamsiuoju savosios svetimybės branduoliu, iš kurio iškyla visa, kas esmingiausia ir likimiškiausia mūsų egzistencijoje – laisvė, spontaniškumas, buvimo intensyvumas, prasmė ir nuolat atsinaujinantis pradžios judesys. Dėsnis mus pavergia; likimas mums leidžia būti laisviems. Likimas yra tai, kas nepažinu, bet suprantama; todėl laisvė yra teisė nepažinti ir būti nepažintam, o sykiu galimybė suprasti ir būti suprastam. Likti nepažintiems – tai daiktų teisė ir mūsų pareiga. Tik nepažintas daikto šešėlis, lygiai kaip ir niekaip nepažinusi mano sielos centras, yra ir daiktų, ir mūsų pačių gyvybės bei gyvenimo pilnatvės garantas. Pasaulis, tapęs visiškai pažinusi, būtų pats nuobodžiausias ir pats beprasmiškiausias pasaulis. Tiesą sakant, technologiškai pažintas pasaulis netgi neįmanomas – pasaulio pažinimas būtų tolygus jo sunaikinimui. Mes turime palikti vietas

daikto – ir mūsų pačių – mįslingumui, jo slaptinėjai prieblandai, tai „demoniška“ daliai, kuri niekada ir niekaip negali ir neturi tapti perregima, kaip tas pasakų namelis stiklinėmis sienomis ir jame gyvenančiais stikliniais žmogeliais. Teisė į naktį – štai pati svarbiausioji žmogaus teisė. Bet, žinoma, tai ir nežmogiškųjų daiktų teisė.

* * *

Taigi švelnioji filotopijos šviesa, kitaip nei šaižioji technologijos šviesa, leidžia pamatyti bereikšmę daikto pusę. Šia puse mes negalime manipuliuoti, negalime jos sužmoginti, pažinti, įreikšminti ir šitaip ją hominizuoti. Mes netgi neturime teisės šios pusės perkelti į sąmonės sceną, kur vyksta technobanalybės spektaklis; mes privalome tą tamsųjį daikto šešėlį priglausti savo bekalbės sielos namuose, prieblandoje ir ūkanose – Transcendencijos užkuličiuose. Todėl ši bekalbė daikto pusė negali būti naudinga tiesmuka ir fatališkai vulgaria šio žodžio prasme. Jei naudą suprasime kaip tiesioginį, čia ir dabar pasiekiamą minties ar veiksmo rezultatyvumą, nei bereikšmis daikto šešelis, nei jo link vedanti filotopija nėra naudinga. Tačiau tolesnės perspektyvos, mūsų būsimąjį likimo požiūriu dabartinis nenaudingumas gali pasirodyti esąs pats naudingiausias dalykas. Visi žino, kuo naudinga tai, kas naudinga, bet niekas nežino, kuo naudinga tai, kas nenaudinga, sako Zhuangzi. Šiaip ar taip, nuo to, ar leisime tam šešėliui likti šešėliu, o savo sielai likti sąmonės terorui nepavaldžia siela, nuo to, ar paliksime šiuos transcendentinius branduolius ramybėje, ar pripažinsime Kito teisę likti Kitu ir netrikdysime jo slaptingojo esmo savyje ir sau, priklausys jau visai netolima mūsų ateitis. Būtų naivu ir net pavojinga neigti technologijos svarbą dabartiniam pasauliui, juolab mūsų ateičiai. Tačiau dabar visiškai akivaizdu, kad technologija ėjo ir vis dar eina tiesiu, pernelyg tiesiu keliu, ir galima suabejoti, ar tiesus kelias yra pats teisingiausias kelias. Šiaip ar taip, realus ir realistinis kelias panašus į upę – jis vingiuotas, juo nuolat pasukama į šalį ar netgi atgal. Mean-

dro ar elipsės trajektorija realistiškesnė už tiesios linijos radikalizmą. Filotopija galėtų pakoreguoti technologijos vektorius; vietoje tiesinės galėtų atsirasti elipsinė technologija; vietoje letalinės tiesės – vitalinė elipsė.

* * *

Mano išvados būtų tokios: filotopija turėtų mąstyti prieš juslinio kosmoso daiktų ir mūsų pačių iškokybinimo ir išjuslinimo srove; filotopija privalėtų atgaivinti bekalbės sielos ir apriboti kalbinės sąmonės teises; ji turėtų puoselėti kokybinio savitumo likučius skaitmeniniuose objekto algoritmuose; ji turėtų skatinti nuolat matyti skirtumą tarp technologinio objekto ir gyvojo pasaulio daikto; ji turėtų įsimąstyti į transcendentinį daikto branduolį, niekada ir niekaip neištirpdomą virtualiajame teroristinės kalbos tirpiklyje; filotopija turėtų padėti suvokti, kad daiktas visada yra kažkas daugiau, negu mes apie jį žinome ar galime žinoti; kad mąstymas nebūtinai turi būti tik daiktą ir mūsų pačių sielą kiaurai peršviečiantis pažinimas; kad mąstymas negali būti suspaustas į loginio matematinio tipo operacijas; kad pasaulio ir mūsų pačių nepažinumas yra toks pat svarbus, kaip ir jų pažinumas; kad daikte ir mumyse glūdi visiškai Kitas; kad pasaulio ir paties žmogaus žmogiškumas yra tik radikalaus sielos ir pasaulio nežmogiškumo pakraštys; kad žmogus yra tik nežmogiškumo provincija.

Arvydas Šliogeris

Šl-35 Lietuviškosios paraštės. – Vilnius: Vilniaus universitetas, 2011. – 388 p.

ISBN 978-9955-634-40-9

Lietuviškosios paraštės – tai unikali rinktinė, kurios *nemarginalūs* tekstai, atskleidami visuminį Arvydo Šliogerio filosofijos vaizdą, atveda skaitytoją iki pačių jos pakraščių – egzistencinių ir metafizinių patirties *paraščių*. Čia mes regime visą didingą iškiliausio mūsų filosofo mąstymo panoramą – nors ir atsiveriančią kiek mažesniu masteliu nei didžiuosiuose jo veikaluose, bet toli gražu neprarandančią tikrojo savo masto.

UDK 111

ARVYDAS
ŠLIOGERIS

Lietuviškosios
paraštės

Kalbos redaktorė *Jolanta Storpirstienė*
Viršelio dailininkė *Audronė Uzielaitė*
Maketuotoja *Vida Vaidakavičienė*

19,3 aut. l. 24,25 sp. l. Tiražas 1000 egz.

Išleido Vilniaus universitetas
Universiteto g. 3, LT-01122 Vilnius
Spausdino AB „Aušra“
Vytauto pr. 23, LT-44352 Kaunas

