

SKIRTUMO TARP SOKRATO IR SOFISTO KVESTIONAVIMAS: FILOSOFINIS DIALOGAS DALYKIŠKUMO IR GALIOS ASPEKTAIS

Mintautas Gutauskas

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra
Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius
El. paštas: mintautasg@hotmail.com

Straipsnyje keliamas klausimas, kodėl postmodernūs mąstytojai redukuoja filosofinį-pažintinį dialogą į galių kovą ir efektų žaismą, taip panaikindami filosofijai reikšmingą skirtumą tarp Sokrato ir sofistų. Laikantis nuostatos, kad šio skirtumo išlaikymas ir toliau reikšmingas filosofijai, siekiama kritiškai įvertinti, kokius padarinius filosofiniam dialogui turi minėto skirtumo panaikinimas, ir ieškoma argumentų, leidžiančių šį skirtumą legitimuoti. Klasikiniame platoniškame dialoge visuomet yra hierarchizuojantis matmuo – dialogo logos, pagal kurį galima įvertinti kiekvienos nuomonės dalykinį svorį ir pažintinę vertę. Šis logos, kaip bendras protas, taisyklės ir matas, buvo dialogo pagrindas ieškant bendros tiesos. F. Nietzsche’i atskleidus tiesos siekimą kaip valios galiai apraišką, atsiveria galimybė redukuoti filosofinį dialogą į valių galiai kovą. G. Deleuze’ui išryškinus fenomenų simuliacrinį pobūdį, atsiveria galimybė redukuoti filosofinį dialogą į simuliacijos efektų žaismą. Valia galiai ir simuliacija pasirodo kaip gilesnė ir dialogą valdanti plotmė. Tačiau ar filosofinis dialogas dar lieka filosofiniu? Postmodernistinėms pozicijoms būdinga totalizuoti interpretaciją ir simuliaciją. Reikia grįžti prie dalykų duoties klausimo. Tai, kad patirčiai duotos tik interpretacijos, dar nereiškia, kad interpretacijos gali atsiskirti dalykiškumo. Remiantis H. G. Gadameriu ir G. Figalio, galima skirti asimiliaciją ir interpretaciją. Pirmosios principas yra valia galiai, ji yra pasaulio įvaldymas ir užvaldymas. Antroji, nors ir gimininga asimiliacijai, išlaiko distanciją ir skirtumą dalyko atžvilgiu ir dėl kritinės refleksijos gali išlaikyti savo referentinę funkciją. Kritinė refleksija, nors ir negali būti galutinė ir absoliuti instancija, visgi geba skirti apgaulingą akivaizdumą (efektą) nuo patikimos evidencijos („pačių dalykų“).

Pagrindiniai žodžiai: Sokratas, sofistai, Nietzsche, Deleuze, filosofinis dialogas, galia.

Įvadas

Filosofų pokalbis yra ypatinga vieta, kur jie gali tiesiogiai, partnerio akivaizdoje, pasitikrinti savo išvalgų pagrįstumą, argumentuotumą, o svarbiausia – keisti ar tikslinti savo žinojimą; tiesiog pokalbyje išvelgti dalykus ir taip realizuoti savo meilę išmin-

čiai. Galbūt todėl vienu svarbiausių filosofų pokalbio ar dialogo bruožų laikoma tiesos paieška. Tiesa, žinojimas yra filosofinio dialogo siekiamybė. Tuo šis pokalbis skiriasi nuo kitų dialogo formų – politinio dialogo, kuriam rūpi interesų ir galių suderinimas, kasdienio pokalbio, kuriam pirmiausia

rūpi praktiniai dalykai ar pats bendravimas kaip svarbi socialinio santykio forma. Žinoma, filosofų pokalbyje taip pat aptinkame gyvenimiškų kontekstų, galių kovų, partnerių interesų ir nuostatų, peržengiančių pažinimo ribas, galų gale – įvairaus pobūdžio nuotaikų, aistrų ir kitų iracionalių dalykų, vaidinančių ne paskutinį vaidmenį suvokiant dalyką. Visgi pažintinis matmuo čia yra svarbiausias. Tokią nuostatą sutvirtina tai, kad tiek Platono užrašyti dialogai, tiek įvairiose filosofų diskusijose raštiškai užfiksuoti pokalbiai išlaiko savo turinio pažintinę vertę anapus susitikimo situacijų ir gyvenimiškų kontekstų. Be to, skaitant šiuos pokalbius, skaitytojui dažniausiai rūpi pokalbyje pasakyta tiesa ir tai grindžia šių pokalbių užrašymo prasmingumą. Tam tikra prasme užrašyti dialogai netgi pranašesni traktato forma išdėstyto teksto atžvilgiu, nes čia galima pasekti tiesos ieškojimo kelius ir klystkelius, čia aiškiausiai atsiskleidžia pokalbio partnerių pozicijos ir įtampa tarp jų. Taigi tai, kas pasakyta, t. y. tam tikra dalyko artikuliacija, išdėstoma ne vienu autoriaus atstovaujama poziciju bei kalba, bet ginčo ar diskusijos kontekste, kuriame susitinka skirtingos pozicijos ir perspektyvos, skirtingos dalyko suvokimo ir supratimo galimybės, taip pat minėtos nuotaikos, aistros ir kiti iracionalūs dalykai.

Visgi ši filosofinio dialogo aspektų įvairovė gali tapti tiek jo pranašumu, tiek trūkumu. Iškėlus klausimą apie *dalyko duoties* pokalbyje pobūdį, apie *tiesos pasiekiamumą*, apie pokalbio *rezultatyvumą* ir apie tai, kas *įtikina* pokalbio partnerį, šie aspektai pasirodo mažų mažiausia nevienareikšmiai. Modernizmo ir postmodernizmo perskyros šviesoje, kai susvyruoja dialogo pagrindas ir iškyla minėti klausimai, galimos pernelyg radikalių dialogo redukcijos racionalumo ar galių kovos link. Kitaip tariant, susiformuoja dialogo modelių alternatyva, apmesta dar Platono, supriešinusio Sokrato ir sofistų pozicijas dialoge. Postmodernizmas šias nuostatas paverčia paradigmos alternatyva, nes čia ne tik keliamas nuostatų ir įtikinamumo klausimas, tačiau galios klausimas virsta dalykų duoties ir tiesos klausimu. Kaip šios alternatyvos rezultatas, iš vienos pusės, yra naujųjų laikų, o ypač Šviečiamosios epochos

suformuotas perdėm racionalistinis dialogo modelis, kuris, anot P. Sloterdijko ironiškos ištaros, yra „pažintinė teorinė taikos idilė, graži ir akademiška vizija: laisvas be jokios prievartos pažinimo sinteresuotųjų dialogas“ (Sloterdijk 1999: 36). Kitoje priešpriešos pusėje yra dialogas kaip galių kova, be vieno, „didžiojo pasakojimo“ legitimuoto hierarchinio matmens. Tokiame pokalbyje, anot G. Deleuze'o, nelieka Platono įvesto skirtumo tarp Sokrato ir sofistų, nes abu atstovauja galios pozicijoms. Galios išraiškos gali būti kuo įvairiausios ir, svarbiausia, be jokio bendro mato ir matmens. Kadangi Sokrato ir sofistų perskyra ir toliau išlieka reikšminga, todėl verta nuodugniau panagrinėti, kokia jos reikšmė ir kokius padarinius filosofiniam dialogui gali turėti šios perskyros panaikinimas.

Sokratas ir sofistai filosofinio dialogo struktūroje

Sokratas ir sofistai yra tam tikros Platono suformuotos figūros, kurios parodo, koks gali būti dalyvavimas pokalbyje ir santykis žinojimo bei tiesos atžvilgiu. Be abejo, istoriniai Sokratas ir sofistai yra gerokai spalvingesni ir daugiareikšmiškesni, nei juos vaizduoja Platonas, tačiau mums platoniško vaizdavimo vienpusiškumas ir šališkumas yra svarbūs, nes būtent toks vaizdavimas pateikia tam tikrą filosofo ir filosofinio dialogo idealą. Sokrato ir sofistų figūros atsiskleidžia ne beribėje erdvėje, o dialoge, turinčiame apibrėžtas sąlygas. Šių sąlygų užklausimas iš karto aktualizuoja galios klausimą ir galima spėti, kad būtent šis klausimas verčia įvesti Sokrato ir sofistų skirtumą, kuris padėtų apibrėžti filosofinio dialogo erdvės pobūdį.

Galios klausimas buvo aktualus Platonui. Platoniški dialogai nevyko kaip sterilizuota pažintinė teorinė taikos idilė, kaip idiliška tiesos paieška, sekant Sokrato klausimais ir sakant „taip, Sokratai“, „ne, Sokratai“, tarsi minties kelias tiesos link būtų aiškiai nubrėžtas. Veikiausiai tai nuolatinis ginčas, filosofijai esmingiausias, kai Sokratas diskutuoja su sofistais. Sofisto pozicija yra ypatinga. Tai nėra vien tik nuomonė, pateikiama tokiomis pat sąlygomis kaip Sokrato ar jo bendraminčių nuomonės, spėji-

mai, pasvarstymai. Sofistas pateikia savo nuomonę taip, kad aktualizuoja galios klausimą ir, suabejojęs platoniško dialogo tvarka, siekia keisti ją sava linkme. Sofistas suabejoja sokratišku tiesos matu, abejoja, ar tiesa pasiekiamą, ar verta jos siekti. Jis turi ir kitų tikslų, labiau susijusių su gyvenimiškais terpeimis, todėl siekia savo nuomonę įtvirtinti filosofiniame pokalbyje neleistinomis, bet kasdieniame gyvenime dažnai praktikuojamomis, klausytojų paveikumą garantuojančiomis formomis.

Žinoma, tiesos matas ir Sokratui nėra neproblemiškas. Tačiau platoniškuose dialoguose visuomet galime pastebėti tam tikrą partnerių veiksmų ir judesių subordinaciją tam tikram hierarchizuojančiam matmeniui. Pats šis matmuo gali būti įsteigtas tik apribojant galias, užimant distanciją praktinių darbų ir gyvenimiškų rūpesčių atžvilgiu. Filosofinis dialogas turi būti erdvė, kur galima laisvė nuo jų, o vienintelis rūpestis lieka pačių dalykų pažinimas. „Žodžių vaišės“ yra visai kitokio pobūdžio mityba, palyginti su politinio ar namų gyvenimo plotmėmis. Galbūt todėl filosofinį dialogą lengva palaikyti sterilia proto erdve. Tačiau dialogas galimas tik suspendavus savo galias ir visas pastangas nukreipus dalykų pažinimo link. Šis tikslas įsteigia hierarchinį matmenį, o šis suteikia nuomonės vertinimo kriterijus, hierarchizuoja visus pokalbyje vykstančius procesus. Svarbesni tampa tie veiksmai, nuomonės, mintys, kurie padeda išsiaiškinti dalyką, atskleisti jo tiesą; mažiau vertingi arba nevertingi – tie, kurie nukrypstą nuo temos, kurie gali būti priskirti neesminėms partnerių emocijų išraiškoms, nusikalbėjimams, minčių klaidžiojimams ir pan. Tačiau pagrindine siekiamybe tampa dalyko tiesa ir dalykų pažinimas, išsiaiškinimas, o Sokratas įkūnija sekimo šiuo matmeniu idealą.

Visgi Sokrato kaip vedlio, kreipiančio pažinimo link, situacija nėra vienareikšmė. Sofistai turi pakankamai dingsčių suabejoti Sokrato pozicijos pagrįstumu. Sokrato klausinėjimas gali būti nevienareikšmiškai suprastas. Kaip sako Trasimachas iš Platono *Valstybės*, „juk žinai Sokratai, kad klausinėti lengviau nei atsakinėti“ (Platonas 1981: 36 (336b)). Tačiau, kaip rodo H. G. Gadamerio analizės (Gadamer 1999a: 368–375), klausinėjimo lengvumas ar

sunkumas priklauso nuo to, kaip suprantama vieta, iš kurios klausiamą. Jei šios vietos atskaitos taškas yra gatava nuomonė, tai, žinoma, sėkmingai ją slepiant, klausinėti lengviau nei atsakinėti. Tokiu atveju galime kalbėti apie dialogo erdvės uzurpaciją, nes vieno nuomonė, kurios logika, prielaidos ir sklaidos galimybės yra žinomos tik vienam, tampa atskaitos tašku visiems diskutuojantiems. Tai, kad Sokratas „vengia“ atsakymų ir nuolat klausinėja, traktuojama kaip „žinančio, bet nesakančio“ vedžiojimas už nosies. Kai Sokratas, reflektuodamas tokį vertinimą, paklausia Trasimacho, „Ar tu manai, jog aš samprotaudamas tyčia uždavinėjau tokius klausimus, kad tau pakenkčiau?“, Trasimachas atsako, – „Tuo esu tikras, bet tu nieko nepeši: nuo manęs nepaslėpsi savo piktų kėslų, o nepaslėpęs neįstengsi manęs sukirsti pokalbyje“ (Platonas 1981: 42 (341a–b)). Taip išryškėja sofistinė ginčo samprata, kuri aktualizuoja galios klausimą. Klausinėjimas ir atsakinėjimas reikalingi ne tiek tam, kad išsiaiškintum dalykus, jie turi „gilesnį“, labiau užmaskuotą tikslą – tarnauti galios augimui. Klausimas gali apnuoginti ir parodyti partnerio pozicijos silpnumą, atsakymas gali turėti visai kitą intenciją ir prasmę nei bandymas artikuliuoti dalykus. Sofisto figūra ypatinga tuo, kad į pažintinę filosofinio dialogo erdvę įsiterpia kiti interesai – ar paprasčiausias Trasimacho „noras pasižymėti“ (Platonas 1981: 38 (338a)), ar kiti iš gyvenimiškos aplinkos atėję interesai.

Tačiau koku būdu sokratiška nuomonių destrukcija netampa Sokrato galios demonstracija ar išplėtimu? Kuo vadovaujasi Sokratas, jeigu jo nežinojimas neturi būti traktuojamas kaip retorinis triukas? Pats tiesos siekimas dar negarantuoja aiškaus ir apibrėžto kelio bei kriterijaus, pagal kurį iš karto būtų galima įvertinti pasakomus teiginius kaip tinkamus ar priimtinius. Sokrato klaidžiojimai rodo, kad tiesos pasiekiamumas ir filosofinio dialogo rezultatas yra problemiški dalykai. Kita vertus, nežinančiam Sokratui nežinojimas nekliudo vertinti partnerių nuomonių ir demaskuoti kai kurias kaip tariamą žinojimą. Sokratas vadovaujasi tam tikra tvarka ir hierarchija. Tad koks yra dialogo hierarchizuojantis matmuo, leidžiantis vertinti nuomones ir samprotavimus?

Dialogo hierarchija

Anot H. G. Gadamerio ir B. Waldenfelso, dialogą hierarchizuoja jo *logos*. Šis „*logos* yra nei mano, nei tavo“ (Gadamer 1999a: 374); jo turėtojas yra filosofinis dialogas, kalbantieji gali nuklysti nuo *logos* arba juo sekdami – pasiekti filosofinio dialogo idealą. Anot B. Waldenfelso, dialogas turėtų būti suprantamas kaip simetrinis partnerių santykis, kurio orientyras yra dalykas, apie kurį kalbama, o pagrindas – *logos*, kuriuo remiantis kalbama (Waldenfels 2002: 222–226). *Logos* reiškia ir bendrą matą, ir bendrą racionalumą, bendras taisyklės, bendrą supratimo to, kokie argumentai gali būti priimtini. Partnerių angažuotumas tiesai leidžia įsteigti simetrinį *logos*. Jau pats žodis „sym-metria“, kaip rodo jo etimologija, pateikia *bendrą matą*, pagal kurį gali būti matuojamos partnerių mintys ir nuomonės bei pretenzijos į tiesą. Jis pateikia tam tikrą tiesos siekimo tvarką. Žinoma, šis matas nėra iš karto akivaizdus ir išreikštas, kaip kokios nors dalyvavimo forume taisyklės, kurias partneriai turėtų pasiskaityti prieš pradėdami kalbėtis. Tačiau tai turbūt ir sudaro visą pažinimo siekiančiųjų dialogo žavesį ir intrigą, o pats dialogas vertingas kaip tokia pokalbio forma, kuri „*randa* [paryškinta mano – M. G.] simetrijos ašį, aplink kurią viskas sukasi bendrame *logos*, bendroje prasmėje, bendroje dvasioje“ (Waldenfels 2002: 224). Netgi prieš pradėdam pokalbį, šis bendro mato radimas jau yra suponuojamas ir taip dialoge partneriai, besiremdami protu, gali turėti orientyrus nustatyti tiesą. Kitaip tariant, partneriai, dar nedisponuodami tiesa ir neturėdami tikrojo žinojimo, bet suponuodami ir rasdami simetrijos ašį, turi orientyrus patikrinti, ar nuomonės atitinka pačius dalykus. Žinoma, mato simetriškumas labiau garantuoja tiesos bendrumą nei atitiktį dalykams. Kaip sako Gadameris, „Dialektika kaip menas vesti pokalbį kartu yra menas sykiu matyti vieno požiūrio vienybėje (*synhoran eis hen eidos*), t. y. ji yra sąvokų sudarymo menas kaip bendrai išmąstytų dalykų išplėtojimas (*Herausarbeitung des gemeinsam Gemeintes*)“ (Gadamer 1999a: 374). Tačiau bandant mąstyti ir išmąstyti dalykus sykiu, įvairios nuomonės yra išbandomos dalykiškumo matu. Nuomonės išban-

dant suponuojama, kad diskursas gali pasiekti dalykus, tikima, kad argumentai gali būti įtikinami tik pagal tai, kad jie atitinka dalykus, o ne pagal kalbos poveikumo laipsnį. Taigi dalykiškumo matmuo čia yra svarbiausias.

Žinoma, *logos* neapibrėžtumas turi ir privalumų, ir trūkumų. Teigiama yra tai, kad pokalbio tvarka yra paslanki ir todėl pokalbyje gali dalyvauti ir kitokie, nebūtinai Sokrato, bendraminčiai (reikia pripažinti, kad ir pats Sokratas dažnai nusižengia šiam *logos* ir turi nuolat refleksyviai prie jo sugrįžti). Antraip, *logos* išgryninimas ir totalizavimas paverstų filosofų pokalbį Sloterdijko minėta sterilia pažintine teorine idile. *Logos* yra tiek svarbus, kad jei partneriai juo suabejoja ir nepasitiki (o kitokių, su kitokiais tikslais ir t. t. dalyvavimas verčia kelti klausimą apie jo būtinumą, tikrumą ir ribas), dialogo pažintinis ir net dalykinis pobūdis smarkiai susvyruoja.

Postmodernistinis skirtumo tarp Sokrato ir sofisto ištrynimasis

Reikia pripažinti, kad filosofinio dialogo pažintinį pobūdį palaikę partnerių pasitikėjimas dialogo *logos*, tikėjimas tuo, kad dialogo *logos* surastos tiesos atveju atitinka pasaulio *logos*. Tačiau postmodernizmui išryškinus filosofijos logocentrizmą, jos racionalizuojantį ir totalizuojantį didžiojo pasakojimo įtvirtinimą, šis pasitikėjimas negali likti nepajudintas. Platono dialogai vyko taip, tarsi tam tikrame pokalbio eigos taške būtų galima fiksuoti, jog tiesa pasiekta. Jie vyko taip, tarsi būtų aišku (nors ir neeksplikuota), kokios tiesos yra siekiama, aišku, kas yra tiesa, o kas – tariamas žinojimas. Tokiais orientyrais vadovaudamasis, Sokratas gali per pokalbį demaskuoti kokią nors nuomonę kaip tariamą žinojimą. Visa tai paremta klasikine tiesos samprata, kuri įvairiose variacijose išlieka minties ir daikto ar dalyko atitiktimi. Dėl šio tiesos korespondentinio ir referentinio pobūdžio išlieka galimybė bet kurią nuomonę, samprotavimą, tezę matuoti daiktų ar dalykų matu. Tačiau postmodernizmas radikaliai pasikėsina į šį matą. Po Nietzsche's atsiveria galimybė nuomonę, interpretaciją laikyti tik valios galiai išraiška, su G. Deleuze'u kalbėti apie

„minties agresiją“ (Делез 1998: 10), o su J. Derrida ir M. Foucault minties ir kalbos referentiškumą laikyti ne nuoroda į tikrovę, bet tik į kitus ženklus¹.

Postmodernizmas perinterpretuoja dialogą ne tiesos, bet galios terminais. Tad paties dialogo rezultatas yra veikiau atsitiktinis, ne iš anksto suponuota, siekta ir geriausiu atveju rasta tiesa, bet galių žaismo nulemti sudirgintų, sujaudintų, persiliejusią požiūrių dariniai. Tiksliau, tiesa laikomos pasiektos tezės – tik tapatybę simuliuojantis „optinis efektas“ (Делез 1998: 9). Tai, kas politikos plotmėje yra žinoma nuo seno, tampa pažintinio dialogo matrica. Panaikinus hierarchizuojantį logocentrinį matmenį, Platono dialogas gali nebesiskirti nuo politinio, kasdienio, erotinio ar pan. dialogų formų. Deleuze’as, pristatydamas „platonizmo nuvertimo“ projektą (Deleuze 2006: 204), pateikia ir apverstos „teorinės taikos idilės“ variantą. Dialogas jam pirmiausia yra galių susitikimas. Deleuze’as akiivaizdžiai simpatizuoja sofistui ir, pradėjus interpretuoti dialogą galios terminais, pasirodo, kad Sokratas nesiskiria nuo sofisto. „Skirtyje ir kartotėje“ Deleuze’as džiūgaujdamas sako, – „tokia yra „Sofisto“ pabaiga: simuliakrų triumfo galimybė, nes Sokratas skiria save nuo sofisto, o sofistas savęs nuo Sokrato neskiria ir abejoja tokio skyrimo teisėtumu“ (Делез 1998: 162). Taip žvelgdami galime sutikti su tuo, kad ir Sokratas, ir sofistas yra pakankamai galingi ir dialoge visuomet yra galių susidūrimo plotmė. Jei atsisakytume tiesos ir nuomonės atitikties dalykams mato, turėtume dialogą matyti ne kaip teleologinį artėjimą tiesos link, bet kaip galių kovą. Ir jei klaustume toliau, kas įtikina, tiesiog pastebėtume, kad išdėstytos nuomonės, argumentai yra ne arčiau ar toliau tiesos, bet daugiau ar mažiau pri-

¹ A. Mickevičius atkreipia dėmesį į tai, kaip keičiasi interpretacijos statusas, interpretaciją laikant valios galiai išraiška ir nykstant jos referentiškumui. „Interpretacijos ‘interpretacija neatveda prie pabaigos, kadangi nėra interpretuojamojo. Nėra jokio absoliutaus pirmapradiškumo, kurį būtų galima interpretuoti, kadangi viskas iš pagrindų jau yra interpretacija. Kiekvienas ženklas pats savaime yra ne dalykas, kuris save prezentuoja interpretacijai, bet kito ženklo interpretacija“ (Foucault 1990: 64; Mickevičius 2004: 75).

imamos, labiau žavi, įtikina ar pan. Tiek Sokratas, tiek sofistas, jei pakankamai žavi, jei jų kalbos rezonuoja su klausančiųjų lūkesčiais, manymais ir gebėjimu suprasti, gali būti vienodai įtikinami ir vienodai reikšmingi. Tačiau kas verčia kalbėti ne apie tiesos žinojimą, nuomonės atitiktį dalykams ar nuomonės dalykinį svorį, o apie interpretacijos galią, minties agresiją ar kalbėjimo rezonansą? Koks yra dialogo interpretacijos perrašymo galios terminais pagrindas? Tai gali paaiškėti tik platesniame Vakarų mąstymo kontekste. Čia svarbiausios yra Nietzsche’o ir Deleuze’o atvertos galimybės ištirpinti dialogą valių galiai kovoje, skirtųjų ir optinių efektų daugyje.

Nietzsche: dialogo redukavimas į galių kovą

Nors garsusis Nietzsche’o pasakymas „ne, kaip tik faktų nėra, tik interpretacijos“ yra skirtas pirmiausia pozityvizmui „sustingusiam ties fenomenu ‘yra tik faktai“ (Nietzsche 1980b: 315), tačiau ši tezė galioja kiekvienam diskursui, suponuojančiam bent kokį diskurso, kalbos, minties ir dalyko, tikrovės, fakto ar to, kas faktiška, atitiktį. Taip suabejojama klasikine tiesos samprata grįstos minties ir daikto atitiktimi ir kartu pretenduojama užkirsti kelią interpretaciją laikyti *tik* interpretacija, o jos teisingumą matuoti faktui. Užklauiamas platoniškasis pažintinis hierarchinis matmuo interpretacijų ar nuomonių ginčo situacijoje. Nietzsche atveria galimybę interpretaciją laikyti valios galiai išraiška. Tame pačiame fragmente jis teigia: „Mūsų poreikiai yra interpretuoti pasaulį: mūsų instinktai (*Trieb*) ir jų Už ir Prieš. Kiekvienas instinktas yra siekis viešpatauti (*Herrschaft*), kiekvienas turi savo perspektyvą, kurią jis norėtų primesti visiems likusiems instinktams kaip normą“ (Nietzsche 1980b: 315). Tai gi interpretacijos kilmė – ne pretenzija reprezentuoti dalykus, tačiau siekis viešpatauti, „valiai galiai“ (*Wille zur Macht*). Ne iš išorės primestas pažintinis hierarchinis matmuo, tačiau vidinė, instinktų plotmę siekianti valia galiai tampa interpretacijos pagrindu ir, atrodo, yra vienintelis jos matas. Kaip tokia interpretacija gali įsitvirtinti? Atrodo, tai veikiau galios ir jos raiškos kaip normos įtvirtinimo

klausimas. Tikrovės klausimas jame ištirpsta. Interpretacijos dalykiškumas ar atitiktis dalykams ne pats svarbiausias matas, daug svarbesnis klausimas, ar užteks galios šiai interpretacijai išsigalėti ir primesti save kaip normą kitoms interpretacijoms. Dalykiškumas čia gali tapti tik kaip priemonė.

Visa tai komplikuoja dalykų duoties ir tiesos pasiekiamumo klausimus. Jei viskas yra „tik interpretacijos“, kokie atskaitos taškai lieka interpretacijoms įvertinti? Daiktų, faktų matas vargiai galioja, nes pasaulis duotas tik kaip interpretacijų gausa, bet ne kaip jis pats. Kaip sako Nietzsche tame pačiame fragmente, „Tiek, kiek žodis 'pažinimas' apskritai turi prasmę, pasaulis yra pažinus: tačiau jis yra kitaip aiškinamas (*deubar*), jis neturi jokios prasmės už savęs, tik nesuskaičiuojamą gausybę 'perspektyvizmo' prasmių“ (Nietzsche 1980b: 315). Pasaulis pats savaime neturi prasmės, neturi savyje matmens, kuris galėtų hierarchizuoti galimas interpretacijas. Visa, kas gali būti suprasta, galima tik iš tam tikros perspektyvos. Čia svarbesnė ne triviale tezė apie kiekvieno pažinimo neišvengiamą subjektyvumą, tačiau tai, kad kiekviena esmė ar hierarchija interpretacijoje susikuria tik kaip valios galiai išraiška. Galų gale ir pats pasaulis tampa interpretacijų kaip jėgų samplaika ir kova. Kaip sako Nietzsche, „šis pasaulis, tai gausybė jėgų be pradžios ir pabaigos, <...> kaip jėgų žaismas ir bangos, kartu vienis ir „daugis“, čia padidėjanti, čia sumažėjanti jūra savyje kovojančių ir persiliejančių jėgų“ (Nietzsche 1980a: 610); „šis pasaulis yra valia galiai ir niekas daugiau!“ (611). Taigi pasaulis yra perspektyvų susitikimas, kuriame jos viena kitą užlieja, suvalgo, suvirškina ir t. t. Nors Nietzsche, palieka tam tikras prieigas pasauliui (jis „mus vienaip ar kitaip liečia“ (Nietzsche 1991: 348), tačiau, pabrėždamas valios galiai aspektą, atrodo, visą ištirpina perspektyvų žaisme. Pati interpretacija kaip valios galiai išraiška yra ne konstatuojanti, bet visuomet vertinanti. Jos vertinimas kyla iš „siektio viešpatuoti“ ir primateamas kitiems kaip norma. Todėl Nietzsche be užuolankų ir teigia, kad „iš tiesų interpretacija yra priemonė ką nors užvaldyti“ (Nietzsche 1980b: 140). Interpretacija yra tam tikras pasaulio užvaldymas. Kartu tai tampa tam tikru matu interpretacijų

konfliktui spręsti. Tokiu atveju dialogas gali tapti susitikimu, kuriame „yra augti-norintis kažkas, kuris kitą augti-norintį kažką pagal savo vertes interpretuoja“ (140). Taip skirtumas tarp Sokrato ir sofistų tampa nereikšmingas, nes tiek Sokratas su bendraminčiais, tiek sofistai yra „augti-norintis kažkas“, siekiantys interpretuoti pagal savo valią ir savo valios galiai tvarką. Bendri matmenys, bendras *logos* ištirpsta viena kitą užliejančių jėgų kovoje. Čia negalime kalbėti apie bendrą dialogo simetrinį atskaitos tašką, nėra net kriterijų galios stiprumui įvertinti ir pasakyti, kodėl nugalė viena interpretacija, o ne kita. Veikiausiai galima tik retrospektyviai iš tam tikros perspektyvos „konstatuoti“, kad išsigalėjo tam tikras jėgų santykis. Girtų puotautojų būrys gali sėkmingai užimti pokalbio erdvę ir filosofų puota virsta paprasčiausia puota, nes tie – galingesni, su girtais nesusitarsi, jų valia švęsti yra stipresnė ir jie agresyviau primeta savą vaišių interpretaciją.

Deleuze: dialogo redukavimas į efektų žaismą

Nietzsche daugiau kreipia dėmesį į tai, kaip steigiasi savo valią kitiems primetanti interpretacija, ir palieka nuošaly jos įtikinamumo klausimus, o Deleuze'as, pratęsdamas Nietzsche's mąstymą, nagrinėja, koku būdu ši interpretacija gali tapti įtikinama kitiems. Jo atlikta Vakarų mąstymo kritika paliečia tai, kas sudaro kiekvienos interpretacijos pagrindą ir kūną – žodžių, ženklų, dalykų, daiktų tapatybes. Deleuze'as kelia radikalų klausimą – ar tai, apie ką kalbame kaip apie *tą patį*, ar tai, ką pažįstame kaip *tą patį*, nėra tik „optinis efektas“, „kartojimosi serijų vidinis rezonansas“? Jo tezė: „Šiuolaikinis pasaulis – tai simuliakrų pasaulis. <...> Visos tapatybės yra tik simuliotos, atsirandančios kaip daug gilesnio – skirties ir kartotės žaismo – optinis 'efektas'“ (Deleuze 1998: 9). Pagal šią tezė išeitų, kad dialoge įtikina tapatybės efektas. Galingesnis argumentas yra tas, kuris sukelia stipresnį efektą – ar tai būtų kalbos ar kalbančiojo žavesys, ar „patys dalykai“, patiriami kaip evidencija, – visa tai gali būti tik iliuzinė tapatybė.

Deleuze'o pozicija pagrįsta postmodernistine metafizikos kaip tapatybės mąstymo destrukcija. Anot Deleuze'o, pagrindinė metafizinio mąstymo prielaida, leidžianti susikalbėti ir pasiekti vieną tiesą, buvo „tapatybės mąstymas“. Tik esant pirminei dalykų tapatybei, galima kalbėti apie vieną tiesą. Tiesa pokalbyje būtų *to paties* atpažinimas; tik esant *tam pačiam* galima sutarti. Straipsnyje „Platonas ir simuliakrai“ Deleuze'as vaizduoja platoniską dialektiką kaip dialogą, kuriame atrenkami pretendentai į *tą patį*. Tad platoniško dialogo tikslas – „surūšiuoti pretenzijas, tikrą pretendentą atskirti nuo tariamo“ (Deleuze 2006: 205). Pavyzdžiui, diskutuojant apie meilę, pateikiamos įvairios meilės sampratos, pretenduojančios pasakyti, kas yra meilė, tačiau tik meilės idėjos tapatybės atpažinimas leidžia surūšiuoti pretendentes pagal jų priartėjimo ar nutolimo nuo idėjos laipsnį. Tačiau, pasak Deleuze'o, visa tai yra įmanoma tik atskiriant „esmę ir regimybę, Idėją ir atvaizdą, originalą ir kopiją, modelį ir simuliakrą“ (204). Žvelgiant plačiau, – tiesa įmanoma tik nustatant *tą patį*, kurio atžvilgiu ir gali būti išbandyta nuomonė, *tas pats* tampa tiesos forma, o būčiai suteikiamas „tik vienas balsas“ (Делез 1998: 53). Metafiziinei paradigmai plėtojantis toliau, visas pasaulis tampa tapatybių visuma, tad norint pasaulį pažinti reikia tas tapatybes atpažinti. Taip galimas ko nors *kaip* ko nors pažinimas, taip galima kalbėti apie tapatus dalykus ir tikėtis pokalbyje tiesos radimo.

Deleuze'as šias ontologines nuostatas kildina iš Platono „valios atrinkti, rūšiuoti“ (Deleuze 2006: 204). Visas tapatybių rūšiavimas kyla iš Platono „moralinių motyvų“ (Делез 1998: 161) siekiant išginti simuliakrus iš reprezentacijų pasaulio. Šiuos motyvus suspendavus, atsiveria nyčiškas pasaulis – ne *kosmos* amžina ir nekinti tvarka, bet viską išjudinantis „chaosmosas“, pilnas skirtybių ir padrikų elementų. Deleuze'as kartu su Nietzsche džiaugiasi šiuo „universalium žlugimu kaip pozityviu ir džiugių įvykiu, kaip *buvimu-be-pagrindo*“ (Deleuze 2006: 215). Kartu Deleuze'as „universaliai“ apsuka platonizmą ir parodo visas tapatybes kaip simuliacijos produktą. Simuliacija, šiuo požiūriu jam reiškia „galią padaryti efektą“ (215). Tačiau kaip tapatybės tampa efekto padariniu? Vienas pavyzdžių – įpro-

čio tapatybė. Įpročio tapatybė yra ne iš anksto duota, tačiau steigiasi skirtingų kartojimosi elementų grandinėse, kartojimosi elementams „susispaudžiant“ į viena. Joje nėra pirminio tapataus elemento, kuris vėliau būtų kartojamas, visi elementai nėra identiški ($A=A$), veikiau pati įpročio tapatybė aptinkama retrospektyviai, jau susispaudus skirtingiems elementams į vieną. Gali nebūti pirmojo „mitinio“ veiksmo, kuriuo pradėdame ką nors kartoti; tik vėliau galime konstatuoti, kad atsirado tam tikras įprotis, t. y. kartojame vis tą patį veiksmą. Tačiau įpročio tapatybė dar pernelyg susieta su kūnu, kurį nuolat atpažįstame kaip tą patį, nors jau čia galima parodyti skirtį ir netapatumą atpažintoje tapatybėje. Toliau Deleuze'as kalba apie bet kokio ženklo tapatybės steigimąsi „rezonuojant „heterogeniškomis [elementų] serijoms (213)“. „Ženklas yra tai, kas blykstelė tarp dviejų kraštų, tarp dviejų komunikacijos serijų“ (213). Ženklas yra tai, kas atsiranda kaip optinis efektas daugio pasaulyje, daugybei skirtybių (kartojimosi elementų) jungiantis į vieną ir rezonuojant šioms jungtims. Tai yra simuliakrinė tapatybė, atsirandanti ne iš tam tikro modelio reprezentacijos, tačiau iš skirtingų ir padrikų elementų susispaudimo į vieną optiniame efekte². Tačiau, taip nunyksta ženklo referentiškumas dalyko atžvilgiu, nes jis kaip simuliakras pats save reprezentuoja.

Kaip tokia tapatybių destrukcija paveikia filosofų pokalbį? Tai pirmiausia paliečia argumento kokybės klausimą. Jei tapatybės yra simuliacijos produktas, tokiu atveju sunku pagrįsti, kodėl ji tokia, o ne kitokia. Vienintelis kriterijus – valia galiai (Platono „valia rūšiuoti“ turbūt būtų tik viena jos išraiškų), iš kurios kyla interpretacija. Anot Deleuze'o, tokia interpretacija kyla *hybris* principu. Tad atmetus platoniską interpretaciją struktūruojančią ir

² Reikia pripažinti, kad Deleuze'o „komunikuojančių heterogeninių serijų“ konceptas gana mįslingas. Veikiausiai visa ši fizikinė terminija Deleuze'ui reikalinga tam, kad parodytų sąmonės aktyvios sintezuojančios veiklos nebuvimą ir atsitiktinumą tapatybių konstituavimosi procese. Plačiau panagrinėti skirties ir tapatybės santykį Deleuze'o filosofijoje bandžiau straipsnyje „Skirtis ir nomadinis mąstymas G. Deleuze'o „platonizmo nuvertimo“ programoje“ (Gutauskas 2006: 31–52).

grindžiančią „hierarchiją, kuri matuoja esinius pagal jų ribas, pagal jų priartėjimo ar nutolimo laipsnį nuo kokio nors principo“, lieka „hierarchija, traktuojanti daiktus ir būtybes galios požiūriu“ (Делез 1998: 56). Taigi argumento kokybė gali būti matuojama ne dalykiniu matu, bet tokiu „ontologiniu matu“, kuris „yra artimesnis daiktų nepamatuojamumui nei pirminiam matui“ (56). Čia ne daiktų, bet galios ribos yra svarbiausios. Žinoma, Deleuze'o pozicija nėra vienareikšmė. Viena vertus, ji parodo simuliakrinį tiesos atsiradimo mechanizmą ir išreiškia tam tikrą patirtį³. Jo „chaosmoso“ tezė aktualizuoja dialogo *logos* klausimą ir verčia perklausti, kaip interpretacijų konflikto perspektyvoje, nebeapsitinkint dialogo *logos* ir pasaulio *logos* atitiktimi, galimas pažintinis dialogas ar dialogas apie dalykus. Tačiau galima nukrypti į kraštutinį nebendramatiškumą. Tai *logos* nebuvimas. Atsakius tapatybės, kiekvienas turintis galios ne kosmose kaip *logos* erdvėje, o chaosmose steigia savą tiesą ar interpretaciją. Tuomet dialogą perrašius ne tik žinojimo ar dalykiškumo, bet galios terminais ar mūsų nenagrinėtais žavesio ir geismo terminais (tai būtų atskira tema), atsiveria kraštutinio anarchistinio nebendramatiškumo galimybė. Čia, kaip pasakytų P. Feyerabendas, viskas tinka (*anything goes*). Viskas tampa raibuliuojančiu paviršiumi, kuriame vienos nuomonės liejasi su kitomis, traukia, jaudina, žavi. Dialoge galima geisti visko, ne tik tiesos, bet ir Sokrato, vyno, muzikos, pergalės, pralaimėjimo ir t. t.

Žinoma, postmodernizmo paveikti, galėtume sveikinti įvairių normatyvumų ir teleologijų atsiskykimą, tačiau kyla klausimai: Ar tada dar lieka vietos rimtesniam dalykų nagrinėjimui? Ar dar yra prasmės ginčytis, jei visi turi teisę į „įstatymleidys-

³ Švelnesnį „platonizmo nuvertimo“ supratimą siūlo pats Deleuze'as: „nuversti platonizmą nuo šiol reiškia priversti iškilti simuliakrus, teigti jų teisę [būti] tarp ikonų ir kopijų“ (Deleuze 2006: 214). Tačiau teigti, kad viskas yra simuliacijos produktas, ir teigti tam tikrą simuliakrų lokalumą yra skirtingi dalykai. Pirmuoju atveju galime kalbėti apie simuliacijos totalizavimą, antruoju – Deleuze'as tampa labai reikšmingu (kaip ir kiti postmodernistai, ypač J. Baudrillardas) filosofu, artikuluojančiu naują patirtį pasaulyje, be galo gaminančiame esinius ir gyvas būtybes pasitelkdamas technologijas.

te“ (Nyčė 1991: 418) ir savo tiesos teigimą? Ar galima sakyti, kad filosofijoje simuliakro pakanka, ar gali filosofija gyvuoti be pretenzijos į tiesą, kad ir labai ribotą? Ar gali filosofas gyvuoti tiktai tuo, kas jį žavi? Ar atskleidus vieną labai svarbų dialogo aspektą, neprarandami kiti? Tad ar tenkina skirtumo tarp sofisto ir Sokrato panaikinimas? Ar neatsiveria platus kelias populizmui filosofijoje? Tai tik keletas skirtingom kryptim einančių klausimų.

Postmodernistinių dialogo redukcijų kvestionavimas

Akivaizdu, kad filosofų pokalbiui nebesuteiksi tokio legitimuojančio pagrindo, kokį teikė didysis pasakojimas. Turime pripažinti, kad savo ruožtu Nietzsche ir Deleuze'as pasiūlo produktyvų požiūrį ir išmokina matyti kitu aspektu bet kokį pokalbį apie dalykus. Nyčėškai-delioziškai pažvelgus ne tik į paprastus ar politinius pokalbius, bet ir į intelektualų diskusijas ar mokslines konferencijas (ypač „ypatingai“ mokslines, tarptautines, geriausia tas, kuriose dalyvauja žymių institucijų ar valdžios atstovai), atsiveria be galo įdomus galių žaismo vaizdas – filosofinės ar kitokių sričių metodologijų mokyklos, institucijų atstovai su deleguotomis galiomis, tie patys atstovai, viršijantys tas galias, savo asmeninėmis ambicijomis ir siekiais susiduria ir kovoja įvairiose plotmėse, toms plotmėms susiliejančios ir susikryžiuojančios – nelygu, kurlink traukia kalbančiojo galia. Žinoma, konferencijose ar moderuojamose diskusijose yra tam tikros taisyklės. Tačiau Nietzsche išmoko matyti už interpretacijos slypinčią valią galiai, ir taip išmokę matyti mes ją atpažįstame. Turbūt ne taip jau retai tenka patirti tai, kad pašnekovo argumentas dažnai tėra paremtas tik jo „instinktyviu“ siekiu viešpatuoti, o mokslinio susitikimo rezultatas – pavieniui išdėstytos interpretacijos, kurios grindžiamos ne siekiu išsiaiškinti dalykus, bet noru interpretuoti „pagal savo vertes“⁴.

⁴ Nors tai dar ne blogiausia, palyginti su visišku abejingumu konjunktūrinėse konferencijose, kuriose viskas visiem vienoda, svarbiausia – tik dalyvauti ir „gauti pliusuką“. Tokios nejautos turbūt nei Nietzsche, nei Deleuze'as nenumatė.

Tai, kad negalime kalbėtis legitimuojami vieno didžiojo pasakojimo, yra mūsų gyvenamojo laiko patirtis. Tačiau kraštutinės pagrindų destrukcijos verčia kelti klausimą, ar galime kalbėtis visai be pagrindo? Ar galime kalbėtis be partnerius į vieną matmenį suvedančios simetrijos? Arba visai radikaliai – kodėl mes iš viso *turėtume* kalbėtis? Šis radikalus klausimas yra taip pat tam tikros patirties motyvuojamas. Pats Deleuze'as išsako kraštutinio nebendramatiškumo tragizmą: „kalbėjimo bėda yra ne ta, kad kalbi, bet kad kalbi *kitiems* arba reprezentuoji kokį nors daiktą“ (Deleuze 1998: 74). Jei nėra kitų, kurie suprastų (o suprasti galima tik tam tikrose bendrose plotmėse ir pagal bendrus matmenis ir, svarbiausia, tam tikro artikuliuoto dalyko pagrindu), tuomet dialogas tampa tik atsitiktinių susidūrimų kibirkščiavimas. Galbūt tokį fizikalistinį atomų susidūrimo vaizdinį turi Nietzsche, kai sako: „Pomirtiniai žmonės – pavyzdžiui, aš – bus blogiau suprasti negu amžininkai, bet geriau išgirsti. Tiksliau: mes niekada nebūsime suprasti – iš čia mūsų autoritetas“ (Nietzsche 1991). Pagal tai Nietzsche'as kaip tam tikro kalbėtojo autoritetas gyvuoja dėl nesusipratimo, bendros plotmės iliuzija. Pats nesusipratimas, t. y. tai, ką filosofų pokalbis siekė išstumti į paribius ir įveikti, persikelia į centrą ir tampa atskaitos tašku. Tačiau labiausiai Deleuze'o ir Nietzsche'as nepasitikėjimą pokalbiu ir supratimu lemia radikalus abejonės, peraugančios į netikėjimą, klausimas – ar mes galime kalbėtis apie tą patį pasaulį ir tuos pačius dalykus? Atrodo, anksčiau išdėstytose mintyse skamba abejonė ne tik metafizine daikto paties savaime tapatybe, bet ir tapatumu apskritai. Būtent tai verčia kelti klausimą, ar lieka atskaitos taškai filosofiniam dialogui, ar apskritai filosofų pokalbis po postmodernistinių destrukcijų dar gali išlaikyti savo specifiškumą ir grįsti savo pretenzijas, kurios išliktų pretenzijomis artikuliuoti dalykus fundamentiškai ir kritiškai ir nebūtų tik dar vienas paskiras žaidimas tarp kitų, gal net galingesnių (reikia manyti, kad tam tikras fundamentiškumas ir kritiškumas išlieka filosofijos pretenzijomis ir po didžiojo pasakojimo griūties (Sodeika 2004: 37)).

Be abejo, vieno matmens (ypač dalykinio ir pažintinio) įtraukimas slepia tam tikrą pavojų, delio-

ziškai sakant, „ontologijos, suteikiančios būčiai tik vieną balsą“, taip pat metafizinio, ar mokslinio totalitarizmo pavojų. Nietzsche išjudina pagrindus, atsakydamas pozityvizmui ir teigdamas regimybės vertę gyvenimui, klausia: „kodėl pasaulis, kuris *vienaip ar kitaip mus liečia*, negalėtų būti fikcija?“ (Nietzsche 1991: 348). Tuo sekdamas struktūralistinis ir dekonstrukcinis postmodernizmas tikroviškumo klausimą ištirpina signifikanto ir signifikato žaisme. Tačiau po Dievo, subjekto, referencijos, autoriaus, teksto ir t. t. mirčių, kai viskas atrodo tiek nebendramatiška ir skirtinga, norėtųsi Nietzsche'as klausimą perfrazuoti – kodėl pasaulis, kuris mus *vienaip ar kitaip liečia*, *turėtų* būti fikcija? Nors Nietzsche pabrėžia tai, kad pasaulis mus paveikia, tačiau, atrodo, fikcijos, iliuzijos, efekto *galimybės* pamažu ir nepastebimai virsta *privalomybėmis*. Tad ar negalime kalbėti apie simuliakro efekto universalizaciją Deleuze'o atveju ir apie „interpretacijos totalizaciją“ (Figu 2006: 62) Nietzsche'as atveju, pagal kurias viskas yra tik simuliacijos ir interpretacijos produktas?

Dalyko duotis ir pasiekiamumas: asimiliacija vs. interpretacija

Tačiau ar tikrai nebelieka nieko tvirto ir, pripažinus kiekvieno požiūrio perspektyvų pobūdį, jau nėra galimybės matuoti kiekvienos nuomonės dalykinį svorį interpretacijų konflikto ar dialogo situacijoje? Anot Gadamerio, tam tikros duotys vis vien lieka, nors tai ir nėra tvirti faktai, daiktai patys savaime ar tai, kas visiškai nepriklausytų nuo interpretacijos, bet būtų pasiekiami tiesiogiai. Gadameris pripažįsta: „Interpretacija yra tai, kas niekad nepabaišiamai tarpininkauja tarp žmogaus ir pasaulio“, tačiau teigia, kad tuomet „vienintelis tikrai betarpiškas ir duotas dalykas, – kad mes suprantame kažką kaip kažką“ (Gadamer 1999b: 179). Tai, ką Gadameris nori pabrėžti, yra neišvengiamas žmogaus ryšys su pasauliu (jis „vienaip ar kitaip mus liečia“). Ši nevirta ir neskaidri duotis turėtų bent jau sulaikyti nuo interpretacijos būtino regimybiškumo teigimo. Kitaip tariant, kodėl būtinai interpretacija *turėtų* prarasti savo referentinį pobūdį, nurodyti tik į kitus ženklus bei interpretacijas ir iširti valių galia žais-

me? Taip pat Gadameris atkreipia dėmesį į tai, kad kiekviena interpretacija nors ir gali būti kildinama iš valios galiai, tačiau jos pretenzijoje jau yra tam tikras intersubjektyvus jos pagrindimo ar pripažinimo laukimas. Filosofas sako: „Žinoma ir žmogui pasitaiko klaidingų tonų, melo ir pirmiausia saviapgaulės, visokių tariamųjų bei menamybių, trumpai sakant, viso to, kas, atrodo, duoda, bet neduoda nieko. Bet ar tai reiškia, kad iš tikrųjų duoties apskritai nėra? Sakyčiau, mums duotas kitas. Tai ne valios galiai išradimas. Čia ji prieina savo ribą. Kalba turi omenyje kitą. Kalba nori atsakymo“ (Gadamer 1999b: 268). Pačiame kalbėjime yra atsako laukimas ir, neliečiant plačios M. Buberio ir E. Levino nagrinėjamos kalbėjimo kaip santykio, kreipimosi ir atsako temos, turime atkreipti dėmesį į tai, kad Gadameris pabrėžia būtent dalykinio atsako laukimą. Kalbėjimas ir kalba turi omenyje kitą ir tam tikrą dalyką.

Hermeneutinės filosofijos atstovas G. Figalis taip pat nenori sutikti su „interpretacijos totalizavimu“ (Figal 2006: 62), su tuo, kad bet kokia interpretacija taptų valios galiai išraiška, jos dalykiškumui paliekant tik antraplanį vaidmenį. Figalio atskaitos taškas – patirties, t. y. kažko suvokimo, analizės. Šiuo pagrindu jis grįžta prie Nietzsche's filosofijos ir pastebi, kad Nietzsche tapatina interpretaciją ir asimiliaciją, nors tai nėra tapatūs dalykai. Žinoma, kiekviena interpretacija yra asimiliuojanti, pasisavinanti ir užvaldanti suprantamą dalyką. Asimiliacijai būdinga įveikti ir panaikinti atstumą tarp asimiliuojančio supratimo projekcijų, veiklos galimybių ir asimiliuojamojo priešinimosi, nepasidavimo jai. Asimiliacija, tiksliau jos rezultatas, nepalieka atstumo. Pavyzdys galėtų būti įrankio įvaldymas – kreidos gabalėlis, suvokiamas ir įvaldytas kaip rašymo priemonė, ištirpsta savo parankume. Tai, Heideggerio kalba, *įrankis*, *parankus* daiktas, jis nėra objektas, jis neturi svetimumo, tik tą reikšmę, kurią jam suteikia jo *pritaikomasis* pobūdis. Čia nėra atstumo, nes jo nebereikia atrasti ir negalimas interpretacijos nesutapimas su daiktu. Tai įmanu tik įrankiui sugedus – kreidos gabalėliui subyrėjus ar įsistebeilijus į kreidą kaip objektą. Taigi daiktas ištirpsta veiksmo projekte, asimiliacijos-interpretacijos tiesa pasitvirtina vykdant veiksmą. Ar pavyks

įveikti daikto priešinimąsi (t. y. atstumą) asimiliuojančiai interpretacijai, priklauso nuo asimiliuojančiojo valios galiai.

Interpretacijoje, anot Figalio, visuomet išlieka atstumas tarp interpretacijos rezultato ir to, kas interpretuojama. Figalis atkreipia dėmesį į tai, kad interpretacija turi pernešimo (*Übertragung*) struktūrą. Interpretacija yra tam tikras pernešimas – iš vienos srities pernešama į kitą. Tai grindžiama iš hermeneutinės praktikos atėjusia interpretacijos samprata. Figalis teigia: „Interpretavimas yra tarpininkavimas, *interpre*s yra tarpininkas, vertėjas. Jis priartina vieną poziciją prie kitos ir taip patvirtina, kad šios pozicijos yra skirtingos; kažką, kas vieno yra pasakyta, formuluoja taip, kad kitam tampa suprantama“ (Figal 2006: 59). Tradicinėje hermeneutikoje šis pernešimas buvo suprantamas kaip tam tikro turinio perkėlimas iš vieno prasminio konteksto į kitą. Ši struktūra galioja ir tuomet, kai kalbama ne tik apie kito kultūrinio pasaulio svetimybę, bet ir daikto ar pasaulio anapus kultūros ženklinių svetimumą. Tokiu atveju pernešimas yra sutikto ir patirto „kažko“ pažinimas, interpretavimas, aiškinimas platesniame prasminiame kontekste. Asimiliacijoje siekiama tą atstumą įveikti ir visiškai panaikinti, tačiau tai ne vienintelė interpretavimo galimybė ir kryptis. Interpretacijoje, anot Figalio, visuomet išlieka atstumas, „visuomet yra kažkas, kas neištirpsta savo rezultate“ (Figal 2006: 64). Būtent šio atstumo kritinė refleksija leidžia išlaikyti šį atstumą ir argumentuojant nurodyti į dalykus. Žinoma, kritinė refleksija nėra koks nors dieviško žiūros taško variantas, pagal kurį būtų galima palyginti interpretaciją ir tikrovę, nustatyti jų neatitiktį. Veikiau tai skirtumo suvokimas, kai interpretacija klysta, kai susitinkama su dalyko pasipriešinimu, bet kartu atpažįstama dalyko tapatybė įvairiose interpretavimo variacijose. Dalyko atpažinimas yra svarbus sprendžiant argumento kokybės klausimą. Kaip sako Figalis, „kiekvienas pernešimas [interpretacija] turi būti atpažįstamas, turi leisti sugražinamas į tai, iš ko jis kilo“ (Figal 2006: 63). Interpretacija tampa įtikinama, jei atpažįstame dalyko tapatybę, atpažįstame, kad dalykai yra tokie. Be abejo, įvairūs aspektai ir niuansai gali būti klaidingi skirtingose to

paties dalyko interpretacijose. Tačiau Figaliui svarbiausia tai, kad besireiškiančio dalyko tapatybė apskritai būtų atpažinta ir pripažinta. Galbūt tai, kaip pasakytų Deleuze'as, veikiau yra „moralinė“ nuostata, tačiau ji gražina į dialogą pagrindinį matmenį, kuris suteikia dalykų išsiaiškinimo galimybę ir ontologinę prielaidą, grindžiančią šią galimybę. Figalis pabrėžia postmodernistų kritikuoto ir dekonstruoto atpažinimo reabilitavimo svarbą. Žinoma atpažinimas jau neturėtų vykti kaip amžinų idėjų atpažinimas, jis veikiau turėtų būti grindžiamas haidegerišku rūpesčiu – leisti dalykams pasirodyti.

Akivaizdumo apgaulingumas ir kritinės refleksijos vaidmuo

Kita vertus, po Deleuze'o naiviai pasitikėti dalyko tapatybės manifestacija negalime. Tačiau „pačių dalykų“ patyrimas nėra tokia jau nevertinga ir apgaulinga patirtis. Galbūt galima apsukti galios diskursą, – Gadameris ir Figalis kalba ne apie interpretuojančiojo, bet apie dalyko galią. Kaip sako Figalis, „interpretacijos kaip pateiktys (*Darstellungen*) nėra kažko asimiliacijos pagal interpretatoriaus savivalę. Veikiau interpretacijos paklūsta pateikiamo dalyko galiai. Jos pavyksta ar ne, priklauso nuo to, ar dalykas gali išplėtoti savo galią interpretacijoje“ (Figal 2006: 86). Žinoma, sekdami Deleuze'u, galėtume tapatinti dalyko pasirodymo galią su simuliacijos efektu. Tačiau tai, apie ką kalba abu autoriai, veikiau yra ne momentinė patirtis ir pasidavimas momentiniam efektui. Gadameris patirties patikimumui užtikrinti pasitelkia skonio, takto ir praktinės išminties kategorijas (Gadamer 1999a, jų nagrinėjimas jau būtų atskira tema), o Figalis pabrėžia kritinės refleksijos, reflektuojančios atstumą tarp interpretacijos ir interpretuojamojo, svarbą. Šios refleksijos funkciją galime paaiškinti pasitelkdami E. Husserlio atliktą perskyrą tarp evidencijų ir apodiktinių evidencijų. Kaip žinoma, fenomenui pasirodžius, mes jį suvokiame kaip ką nors, ir suvokiame taip, o ne kitaip. Kai suvokiame kokį fenomeną kaip akivaizdą, ši struktūra galioja. Tai yra perspektyvusis ir interpretuojantis matymas. Tačiau kasdienės evidencijos pilnos „manymų-iš-anksto ir many-

mų-sykiu“ (Husserl 2005: 21), t. y. neaiškios kilmės ir nekontroliuojamų prielaidų bei projekcijų. Šias evidencijas patiriant atrodo, kad dalykas yra akivaizdžiai toks, o ne kitoks, tačiau toliau, fenomenui kartojantis, šios evidencijos koreguojasi arba visai atmetamos. Šių „netobulų evidencijų“ pavojus slypi pačioje akivaizdumo struktūroje, – kiekviena evidencija suvokiama su „visišku įsitikrinimu, kuris daro neįmanomą bet kokią abejonę“ (Husserl 2005: 22). Tai sudaro filosofinio pokalbio specifiką ir pavojus – jame dalykai nušvinta, suvokiami kaip evidentiški, tačiau nekritiškas žvilgsnis gali greitai pasiduoti akivaizdumo efektui. Be abejo, tai žavinga, tuo patraukia filosofija, tačiau atsisakius dalykiškumo mato viskas ir lieka efektu, nes dalykai atrodo tokie, kokie tuo momentu pasirodo (delioziškai – „suspaužia“)⁵. Tačiau „apodiktinė evidencija turi tą skiriamąjį bruožą, kad yra ne tik įsitikrinimas jai akivaizdžių dalykų ar dalykų padėties buvimu apskritai, bet sykiu *kritine refleksija* [paryškinta mano – M. G.] atskleidžia, kad jų nebuvimo negalima net pamąstyti, t. y. iš anksto atmeta bet kokią įsivaizduojamą abejonę kaip neturinčią pagrindo“ (22). Žinoma, Husserlis šiuo skyrimu ieško absoliučiai tvirto pagrindo mokslui. Tačiau taip suteikia orientyrus patirties diferenciacijai. Tad šio skyrimo pagrindu galima išskirti patirtį ir kritine refleksija pagrįstą patirtį. Nors pastaroji ir nėra absoliutus žinojimas, tačiau tai patikima patirtis, atsilaukanti prieš efekto momentišumą. Ją galima pakartoti ar reaktualizuoti, ji, Figalio žodžiais kalbant, gali būti sugražinta į tai, iš kur ji kilo. Evidencijos ilgalaikiškumas galimas tik nuolat sugrįžtant prie dalykų, o filosofinis dialogas yra viena sugrįžimo formų.

Išvados

Skirtumo tarp Sokrato ir sofistų panaikinimas postmodernistinėje filosofijoje turi savo ribas. Be abe-

⁵ Tuo galėtume grįžti populizmą filosofijoje. Postmodernizmui tai aktualu, nes dažnai žmones patraukia jo lozungai, žavios idėjos, turinčios momentinį evidentiškumą, tačiau, matuojamos dalykiškumo matu, jos tampa mažų mažiausia nevienareikšmės.

jo, Nietzsche ir Deleuze'as pasiūlo produktyvią perspektyvą. Išminties meilę, ginčą siekiant pažinimo ar paprasčiausią dalykinį pokalbį galima perrašyti galios ir žavesio terminais. Tačiau tai galima priimti tik kaip tam tikrą dialogo sluoksnį. Šių matmenų – interpretacijos ir simuliacijos – totalizavimas ištirpdo filosofų pokalbį valių galiai žaisme, pasiūlo pernelyg iracionalistinį dialogo supratimą, o argumento kokybės klausimą pakeičia galios klausimu. Tuomet argumento kokybę tegalima grįsti „augti-norinčio kažko“ ar efekto galia, bet ne dalykiškumu. Visgi delioziškoji chaosmoso ontologinė prielaida yra prasminga, kiek ji leidžia nuvainikuoti vieną didįjį pasakojimą ir aktualizuoja *logos* ribų klausimą. Chaosmose, t. y. erdvėje be aiškios tvarkos, vykstant interpretacijų konfliktui, kai negalime paprasčiausiai nurodyti į minties ir daikto atitiktį, bet norime pasilikti tik galių kovos lygmenyje, dalykiškumo klausimas darosi ypač aktualus. Dalykiškumo ir dalykinio mato poreikis dialoge gali būti grindžiamas ne vien pragmatine reikme susikalbėti apie dalykus. Kaip parodo Gadameris ir Figalis, net po interpretacijos kaip valios galiai supratimo išlieka jos intersubjektyvusis ir dalykinis aspektai ir čia galima remtis interpretacijos dalykiškumo patirtimi. Tad turint omenyje, kad pasaulis gali būti fikcija, klausimas, kaip galima kalbėti apie dalykus, išlieka reikšmingas. Be abejo, prie tiesioginio didžiojo pasakojimo legitimuojamo dialogo neįmanoma sugrįž-

ti. Pasak šiuolaikinės tautosakos, lavonai grįžta tik zombių, t. y. simuliakrų, pavidalu. Tačiau radikali dialogo redukcijos galių kovos link aktualizuoja dialogo *logos* ir jo *normos* klausimą. Pastaroji darosi ypač aktuali problema filosofijai, bandančiai kalbėtis apie dalykus interpretacijų konflikto situacijoje.

Taigi filosofiniam dialogui postmodernizmo iššūkiai taip pat reikšmingi kaip Sokratui susitikimas su sofistais. Jis parodo filosofinio dialogo specifiką, kai šis susitinka su kitose plotmėse vykstančiais dalykais, ypač kai šie pretenduoja užimti dialogo *logos* vietą. Be abejo, interpretacijos konflikte galios klausimas svarbus, tačiau filosofinis dialogas galimas tik apribojant savo valių galiai, savo „siekimą augti“. Į nyčišką iššūkį būtų galima atsakyti Gadamerio žodžiais: „Dialektikos menas nėra menas prieš ką nors pergalingai argumentuoti. Priešingai, visai įmanoma, kad tas, kuris užsiima dialektikos menu, t. y. menu klausinėti ir ieškoti tiesos, klausytojų akyse argumentuodamas pasirodo silpniausias. Dialektika kaip klausinėjimo menas pateisina viltis tik tuo, kad tam, kuris moka klausiti, leidžia išsilaikyti klausinėjime, o tai reiškia – kryptyje atvirybėn“ (Gadamer 1999a: 372). Kryptis atvirybėn, siekis išsilaikyti klausinėjime negali būti redukuoti į valių galiai, nes jie siekia ne nugalėti ar įsigalėti, bet priešingai – susilaikant nuo teigimo, kritiškai reflektuoti atstumą tarp interpretacijos ir dalyko.

LITERATŪRA

- Deleuze, G. 2006. „Platonas ir simuliakras“, in *Baltos lankos. Tekstai ir interpretacijos*, Nr. 21/22. Vilnius: Baltos lankos.
- Делез, Ж. 1998. *Различие и повторение*. Санкт-Петербург: Петрополис.
- Figal, G. 2006. *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Foucault, M. 1990. „Nietzsche, Freud, Marx“, in *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy*. Albany: State University of New York Press.
- Gadamer, H-G. 1999a. *Gesammelte Werke. Bd. 1. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Gadamer, H. G. 1999b. *Istorija. Menas. Kalba*. Vilnius: Baltos lankos.
- Gutauskas, M. „Skirtis ir nomadinis mąstymas G. Deleuze'o „platonizmo nuvertimo“ programoje“, in *Baltos lankos. Tekstai ir interpretacijos*, Nr. 21/22. Vilnius: Baltos lankos.
- Mickevičius, A. 2004. *Galia ir interpretacija. F. Nietzsche's filosofijos profiliai*. Vilnius: VU leidykla.
- Nietzsche, F. 1996. *Apie moralės genealogiją*. Vilnius: Pradai.
- Nyčė, F. 1991. „Anapus gėrio ir blogio“, in *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.

Nietzsche, F. 1980a. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Band 11. Nachgelassene Fragmente 1884–1885*. Berlin; New York: DTV de Gruyter.

Nietzsche, F. 1980b. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Band 12. Nachgelassene Fragmente 1885–1887*. Berlin; New York: DTV de Gruyter.

Sloterdijk, P. 1999. *Ciniškojo proto kritika*. Vilnius: Alma littera.

Sodeika, T. 2004. „Filosofija anapus pasakojimo teksto“, in *Žmogus ir žodis. Filosofija: Mokslo darbai*, Nr. 6. Vilnius: VPU leidykla.

Waldenfels, B. 2002. *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

QUESTIONING THE DIFFERENCE BETWEEN SOCRATES AND SOPHIST: PHILOSOPHICAL DIALOGUE WITH REGARD TO FACTICITY AND POWER

Mintautas Gutauskas

Summary

The question raised in the article is why do postmodern thinkers reduce philosophical cognitive dialogue to struggle of powers or the play of effects, thereby eliminating philosophically significant difference between Socrates and a sophist. While upholding the view that sustaining this difference is still significant for philosophy, the author attempts to critically assess the consequences abandoning this difference would have for the philosophical dialogue and seek the arguments for justifying this difference. The classical Platonic dialogue always contains an hierarchizing dimension – the *logos* of the dialogue, which allows to evaluate the factual weight and cognitive value of every opinion. This *logos* as the common reason, rules and measure has been the principle of the dialogue enabling the discovery of common truth. Once F. Nietzsche has revealed the pursuit of truth as a manifestation of the will to power, one has the possibility to reduce philosophical dialogue to the struggle of the wills to power. And once G. Deleuze has revealed simulacric character of phenomena, one has the possibility to reduce philosophical dialogue

to the play of simulation effects. The will to power and simulation appear as a deeper realm governing the dialogue. But does philosophical dialogue remain philosophical? Postmodernists tend to totalize interpretation and simulation. One must return to the question of givenness of matter of fact. The fact that experience is given only interpretations, does not mean that interpretations can abandon facticity. According to H. G. Gadamer and G. Figal one can distinguish between assimilation and interpretation. The principle of the former is the will, and it is conquering and ruling of the world. The latter, though similar to assimilation, preserves the distance and the difference with regard to matters of fact, and in virtue of its critical reflection it is capable of keeping its referential function. And even though critical reflection cannot be the ultimate and absolute instance, it is nevertheless capable of distinguishing between deceptive evidence (effect) from reliable evidence (“things themselves”).

Keywords: Socrates, sophists, Nietzsche, Deleuze, philosophical dialogue, power.