

Kita proto pusė

Racionalumo diskurso recepcija ir kritika yra sie-tina su Descartes'o filosofija. Būtent Descartes'as savo "Metafiziniuose apmąstymuose" suformuluoja pamatinius racionalumo filosofijos principus: abejo-nę, kaip mąstymo metodą; racionalaus ir sau tapa-taus *ego* egzistavimą; mąstymo aiškumą ir ryškumą grindžiantį tapatybės dėsnį. Karteziškojo projekto unikalumą sudaro ne tai, jog privilegijuojamas proto principas, – ši mintis filosofijos istorijos požiūriu nėra nauja, – bet tai, jog privilegijuojamas subjektyvus protas. Viena esminių subjektyvaus proto ypatybių yra ta, jog jis gali apsibrėžti ir sėkmingai funkcionuoti tik tuo atveju, jei yra vienintelis, t.y. jei iš mąstomybės srities yra iš anksto pašalinamas kitybės momentas. Subjektyvaus proto funkcionavimas remiasi tapatybės logika: kiekvienu mąstymo aktu protas vis iš naujo susitapatina su savimi ir taip save prezentuoja, o tai, kas protui yra netapatu, atmetama kaip neracionalus likutis. Tokiu būdu proto idėja virsta proto ideologija: racionalumo maksimos grindžia ne tik teorinį diskursą, bet tampa praktinio – etinio ir politinio – veiksmo sąlyga bei galimybe. Racionalumo filosofija nėra neutrali: ji apima ne tik žinojimo, bet ir galios sritį, ji veikia per racionalumo principui atstovaujančias institucijas bei struktūras. Būtent šis galios momentas, glūdintis racionalumo diskurso šerdyje, įgalioja mus nuodugniau apsvastyti racionalumo filosofijos prielaidas, t.y. pritaikyti abejonės judesį tam dalykui, kurio legitimacija laikoma neabejotina. Rodosi įdomu, kodėl Descartes'as, suabejojęs viskuo, niekuomet nebandė kvestionuoti paties proto. Remiantis tapatybės logika iš esmės tai neįmanoma padaryti, nes tapatybės logika pašalina kito požiūrio, kitos pozicijos galimybę. Todėl savo tekstu sieksime "susilpninti" tapatybės logiką ir parodyti, jog, viena vertus, pačiame proto apibrėžime glūdi iracionalumo momentas, kita vertus, tai, kas laikoma iracionalumu, yra sukonstruota ir apibrėžta paties proto.

I. *Cogito* filosofinių prielaidų dekonstrukcija

Neabejotiną ir tikrą žinojimo pamatą Descartes'as siekia atrasti visiems tiriamiems reiškiniams pritaikęs abejonės procedūrą; tai, ko negalėsime

atmesti kaip abejotina, turėsime pripažinti esant tikra. Tačiau Descartes'o tyrinėtojo Ph. Barkerio manymu, pati abejonės procedūra gali kelti abejonių¹. Klaustina, kodėl būtent šiuo istoriniu momentu abejonė tampa neabejotinu metodologiniu principu. Jei abejonė yra racionalumui būdinga forma, kodėl ja nebuvo naudojama anksčiau? Kodėl kvestionavimo procedūra nėra nuosekliai pritaikoma pačiai abejonei? Ar logiškai nuoseklu tikrumo pamatą grįsti tikrumo priešingybe, t.y. abejone? Ar tokiu būdu racionalumo filosofijos argumentacija neįgauna paradokso struktūros, kurioje keistai dera tikrumas ir netikrumas, žinojimas ir nežinojimas? Ar pats abejojimo aktas iš anksto nenumato abejojančio, t.y. mąstančio subjekto? Tai reikėtų, jog racionalumo principas, kuris turėtų būti "atrandamas" ilgų ir sunkių kvestionavimo operacijų būdu, iš tiesų yra prisiimamas *a priori* kaip neįsisąmoninta apmąstymų prielaida, nes abejonės aktas jau implikuoja abejojantį, taigi, – mąstantį subjektą. Atrodytų, jog pačios racionalumo principo prielaidos yra latentiškos bei paradoksalios: iracionalumo momentas jau glūdi pačioje racionalumo principo šerdyje.

Be to, ir pati būtinybė privilegijuoti racionalumo principą kelia rimtų abejonių. Ph. Barkeris stebisi proto principo privilegijavimu nuo Švietimo epochos iki pat mūsų laikų: "Jei protas yra natūrali žmonijos būseną, kodėl jo pasirodymas buvo taip ilgai uždelstas? Arba, priešingai, jei proto principas yra istoriškai netolydus, kokios yra jo pasirodymo ir pradingimo sąlygos bei jo atpažinimo principai? Jei protas ir žmogiškoji egzistencija yra identiški, proto principas turi būti akivaizdžiai matomas visoje žmonijos istorijoje; jei proto principas yra netolydus, tuomet negalima kategoriškai kildinti protą iš septynioliktojo amžiaus"². Jei žmogiškasis racionalumas yra netolydus, t.y. jei racionalumo principą galime "atrasti" tik septynioliktajame amžiuje, tuomet pati racionalumo istorija, taip, kaip paprastai ji yra pateikiama, rodo iracionali.

Vienintelis tikras ir neabejotinas dalykas, atrastas abejonės metodu, yra *cogito ergo sum*, t.y. mano, kaip mąstančiojo, egzistavimas. Įdomu, jog šiai maksimai abejonės procedūra nėra taikoma. Galbūt piktasis genijus bando mane klaidingai įtikinti, jog aš esu?

“Bet, – teigia Descartes’as, – jei jis mane apgaudinėja, nėra abejonės, jog aš esu. Ir tegul apgaudinėja kiek tiktai nori, jam niekada nepavyks įtikinti manęs, kad aš nesu, jei tik manysiu kažkuo esąs”³. Neabejotinai tikra yra ne mano egzistencija, bet tai, kad aš negaliu būti maštantis (ar manantis, kad maštau) ir neegzistuojantis tuo pačiu metu. Vienintelis tikras dalykas, kurį Descartes’as žino, – tiksliau būtų sakyti, kuriuo Descartes’as tiki, – yra bent jau vieno logikos dėsnio, tapatybės dėsnio, egzistavimas. Dėsnio, teigiančio, kad “dalykas negali būti *p* ir *ne-p* tuo pačiu metu, kad jis negali būti *ir* egzistuojantis, nes maštantis, *ir* neegzistuojantis, nes apgaudinėjamas tuo pačiu metu”⁴. Descartes’o samprotavimų pagrindas yra tapatybės dėsnis, kurio tiesa yra įžiūrima “natūralia proto šviesa”. Kitaip tariant, “tai yra vienas esmingiausių pačios minties dėsnų: proto *sine qua non*. Priešingu atveju – ar negalėtų pamišėlio kūnas būti iš mėsos ir stiklo tuo pačiu metu?”⁵

M. Foucault knygoje “Beprotybės istorija”⁶ analizuoja tris Descartes’o aprašytus pojūčių klaidingumo atvejus: pojūčiai mus klaidina tuomet, kai suvokiami dalykai yra silpnai juntami ir labai tolimi arba kai miegame ir sapnuojame, arba beprotybės atveju. Abu pirmieji atvejai, Foucault manymu, dar priklauso tiesos modalumams, kadangi yra išlaikomas ryšys su natūralia ir “teisinga” percepcija: tiek klaidingai suvokiamus, tiek sapnuojamus ar įsivaizduojamus dalykus paprastai lyginame su realybe. Beprotybė, priešingai, yra radikalai pašalinama iš filosofinio, t.y. racionalaus diskurso. Du pirmieji atvejai yra legalizuojami, kadangi jų klaidingumas yra susijęs su mąstymo objekto prigimtimi; beprotybės atvejis yra atmetamas, kadangi jis kvalifikuoja patį mąstymo subjektą: “Mąstymą nuo beprotybės skiria ne tiesos pastovumas, įgalinantis atskirti tiesą net klaidos atveju bei leidžiantis jai pasirodyti sapne; juos skiria negalimybė būti bepročiu, kuri yra būdinga ne mąstymo objektui, bet mašančiam subjektui”⁷.

Kokia yra racionalumo principo esmė, arba koks yra protas, išvalytas ir apribotas nuo beprotybės? (Mes negalime klausti, kas yra beprotybė ir kokia yra beprotybės esmė, kadangi beprotybė yra anapus racionalaus diskurso.) Kodėl klaida ir sapnas dar išsitenka racionalumo rėmuose, o beprotybė lieka anapus jo? Tiek klaida, tiek sapnas nepaneigia tapatybės dėsnio: klaidingai suvokiamo objekto vaizdinį mes *identifikuojame* su “teisingai” suvokiamu objektu; sapno ir vaizduotės figūras *identifikuojame* su natūraliai suvokiamais objektais. Tiek klaidingų pojūčių, tiek sapno atvejais vis dar galioja tapatybės dėsnis. Beprotybės atveju, priešingai, tapatybės dėsnis yra atmetamas, tai reiškia, jog tas pats dalykas

gali būti *p* ir *ne-p* tuo pačiu metu. Pamišėlių protas “yra taip užtemdytas juodųjų tulžies garų, kad jie visą laiką tvirtina esą karaliai, iš tikrųjų būdami skurdžiai, arba vilkį auksu ir purpuru, iš tikrųjų būdami nuogi, arba įsivaizduoja esą ašočiai arba stikliniai indai”⁸. Nors riba tarp “iš tikrųjų” ir sapno, iliuzijų bei beprotybės yra neryški ir silpna, būtent tapatybės dėsnio nepaisymas leidžia atriboti ir pašalinti beprotybę. Jei sutinkame, jog racionalumo arba proto esmę sudaro tapatybės dėsnis, beprotybe laikomas bei vadinamas tapatybės dėsnio atmetimas.

Ką reiškia šis Descartes’o apsisprendimas protui, proto tapatybei? Ar šis apsisprendimas kada nors *įvyksta*? Skaitydami Descartes’o eilutes, kuriose jis, viena vertus, mano būsiant beprotybe suabejoti tuo, kas yra, pavyzdžiui, tuo, “kad esu čia, sėdžiu prie ugnies, apsirengęs chalatu, su popieriaus lapu rankose...”⁹, kita vertus, bando įsitikinti, “jog visai neturiu rankų, akių, kūno, kraujo, pojūčių, o tik klaidingai galvoju juos turįs...”¹⁰, skaitydami šias eilutes abejojame, ar racionalumo principas kada nors virsta tikrove, ar skaidrus žmonijos protas kada nors buvo apsaugotas nuo “juodųjų tulžies garų”. Nepaisant visų abejonių, galinčių kvestionuoti paties Descartes’o diskursą, racionalumo principas išlaiko savo įtaigą nuo septynioliktojo šimtmečio iki pat mūsų dienų ir neabejotinai turi ne tik filosofinių, bet ir praktinių – etinių bei politinių – pasekmių. Descartes’o apsisprendimas protui nėra neutralus: racionalumo filosofija, grindžiama tapatybės dėsnio, realizuojasi ir *veikia* kaip skirtumų, kitybės panaikinimas.

Nors pasaulio daiktus bei reiškinius Descartes’as laiko tįsiomis substancijomis, kurios, pagal apibrėžimą, gali egzistuoti savarankiškai, egzistavimo modusas yra suteikiamas tik mašančiam subjektui – *cogito ergo sum*. Egzistavimo (f)aktas iš esmės sutampa su mąstymo aktu. Būtent todėl mąstymo idealybė yra visiškai pakankama savyje ir nereikalauja nieko iš išorės: “ne dėl tikro ir gerai apgalvoto sprendimo, o tik dėl aklų ir akiplėšiškų impulsų tikėjau, kad išorėje yra daiktų, kurie skiriasi nuo manęs...”¹¹ Mąstymo arba proto idealybės privilegijavimas panaikina nemąstančių substancijų kitybę. Šis panaikinimas “įtvirtina sveiko, racionalaus laisvos valios subjekto viešpatavimą tįsiam daiktų pasauliui, pasauliui, kuriam trūksta esminės – mąstymo – ypatybės, ir kurio patogus plastiškumas gali būti kontroliuojamas protu... Ši dualistinė ontologija turėjo baisių pasekmių, pavyzdžiui, atominio ginklo mokslas ir bakteriologinis karas, Holokausto padariniai”¹². R. Boyne’o manymu, šių įvykių nuojauta jau glūdi vakarietiškame proto projekte, kurio paradigminiu bruožu galime laikyti atsisakymą

kvestionuoti patį protą¹³.

Karteziškasis racionalumo projektas eliminuoja ne tik pasaulio daiktų bei reiškinių substancialumą bei jų skirtingumą nuo idealios mąstomybės plotmės; Descartes'o kognityvumo koncepcija redukuoja ne tik potencialaus pažinimo objekto, bet ir pačios pažinimo sąlygos – Dievo – transcendentiskumą. Ph. Barkeris pažymi, jog Descartes'o pažinimo teorija – epistemologija – iš esmės funkcionuoja kaip teogonija, kitaip tariant, ji yra visiškai priklausoma nuo teologinės referencijos į Dievą¹⁴. Pratešiant abejonės judesį, būtų visai nuoseklu suabejoti ne tik pojūčiais suvokiamais dalykais, bet ir idealiomis proto tiesomis: galbūt aš “klystu kiekvieną sykį, sudėdamas du ir tris, skaičiuodamas kvadrato kraštines arba sprendamas kokį nors dar lengvesnį uždavinį?”¹⁵ Tačiau nuo minėtos abejonės Descartes'ą sulauko tapatybės dėsnis: “mintis, kad Dievas sukūrė mane klystantį, prieštarautų Dievo gerumui; jam turėtų prieštarauti ir mintis, kad Dievas man leidžia retkarčiais klysti”¹⁶. Kadangi Dievas negali būti tobulas ir klastingas tuo pačiu metu, linkstama manyti, kad Dievo egzistavimas užtikrina pažinimo teisingumą. Tačiau kas, savo ruožtu, užtikrina Dievo egzistavimą?

Dievo egzistavimą įrodo Dievo idėja manyje, kadangi aš, būdamas baigtinis ir ribotas, negalėčiau pats sukurti begalinės Dievo idėjos. “Įsitikinęs, jog yra Dievas, ir pripažinęs, kad nuo jo priklauso visi dalykai ir kad jis negali apgautinėti, nusprendžiau, jog visa, ką suvokiu aiškiai ir ryškiai, turi būti tikra. (...) Kiekvieno žinojimo teisingumas ir tikrumas priklauso tik nuo tikrojo Dievo pažinimo”¹⁷. Atrodytų, jog argumentai, turintys įrodyti vienas kitą, sukasi ratu: 1) aš turiu aiškiai ir ryškiai Dievo idėją; 2) Dievo idėja manyje įrodo Dievo egzistavimą; 3) Dievo egzistavimas užtikrina mano idėjų – ir pažinimo apskritai – tikrumą. Šis argumentavimo ratas parodo, jog karteziškasis kognityvumo modelis yra grindžiamas tiek *ego*, tiek Dievo esatimis, kurios nurodo viena kitą, tačiau yra absoliučiai neįrodomos. Iš esmės tai yra viena ir ta pati esatis, kadangi Dievas, apibrėžiamas galios ir moralės terminais, reiškia tik tobulesnį ir galingesnį *ego*, o ne anapus subjektyvumo esančią kitybę¹⁸. Panašu, jog Dievas Descartes'o pažinimo teorijoje yra tik daiktų substancialumą panaikinusių ir ribų netekusio *ego* alegorija.

Tiek daiktų substancialumo, tiek Dievo transcendentiskumo redukcija rodo, jog proto filosofija įsisteigia ir funkcionuoja per kitybės, per skirtumo pašalinimą. Neabejotinai tikras Descartes'o filosofijoje yra tik subjektyvaus proto ir tapatybės dėsnio egzistavimas, iš esmės reiškiantis vieną ir tą patį:

subjektyvus protas gali egzistuoti tik kaip sau-tapatūs ir vienintelis protas. Todėl fundamentalioji Descartes'o filosofijos tezė – *cogito ergo sum* – turi tik negatyvų turinį: ji ne tiek įrodo paties *ego* egzistavimą, kiek atmeta visa, kas jo atžvilgiu yra skirtinga ir netapatu. Ši teorinio arba loginio atmetimo procedūra, negatyviai apibrėžianti *ego* egzistavimą, rodosi neutrali ir netgi būtina mąstymo forma tol, kol ją suvokiame tik kaip loginę procedūrą. (Tačiau šis įsivaizduojamas ir idealus neutralumas taip pat yra mūsų mąstymo padarinys. M. Heideggeris gana įtaigiai atskleidė, kas sieja Platono idėjų pasaulį ir šiandienines ekologines katastrofas.) Perkelta į galios sritį, ši atmetimo procedūra įgauna represyvinės struktūros pobūdį, kuri, savo ruožtu, neracionalųjį likutį kvalifikuoja mediciniais terminais ir taip pašalina jį iš racionalaus diskurso.

II. J. Derrida “*Cogito* ir beprotybės istorija”

Nors M. Foucault knygoje “Beprotybės istorija” Descartes'ui yra skirti vos keli puslapiai, neabejotina, jog ši knyga yra nukreipta prieš karteziškąjį racionalumo projektą. Descartes'ui abejonės būdu iš filosofinio diskurso pašalinus beprotybę, protas užgrobė kalbos, reprezentacijos galimybę, o visa tai, kas netelpa į proto apibrėžimą, išnyko tyloje. “Šiuolaikinis žmogus nuo šiol nebendruoja su pamišėliu: viena vertus, proto žmogus pas beprotį deleguoja gydytoją, autorizuodamas šį santykį tik abstrakčiu ligos universalumu; kita vertus, pamišėlis komunkuoja su visuomene tik tarpininkaujant taip pat abstrakčiam protui, kuris reiškiasi kaip tvarka, fizinė ir moralinė prievarta, anoniminis grupės spaudimas, reikalavimas prisitaikyti. Bendra kalba neegzistuoja, tiksliau, bendra kalba jau nebeegzistuoja”. Vakarų diskurse beprotybė neturi kalbos; beprotybę reprezentuoja tylą. “Psichiatrijos kalba, kuri yra proto monologas *apie* beprotybę, įsitvirtino šios tylos pagrindu. Aš bandžiau aprašyti ne tos kalbos istoriją, bet, greičiau, tos tylos archeologiją”, – rašo Foucault¹⁹. Foucault siekia aprašyti *pačios* beprotybės archeologiją, t.y. tokios beprotybės, kuri nėra medijuojama universalios proto kalbos.

J. Derrida, straipsnyje “*Cogito* ir beprotybės istorija”²⁰ analizuodamas ambicingą Foucault projektą, pastebi, kad pačiame Foucault sumanyme galima išvelgti beprotybės momentą. “Rašydamas beprotybės istoriją Foucault siekia – ir tai sudaro tiek šios knygos didžiausią privalumą, tiek ir jos neįgyvendinamumą, – parašyti *pačios* beprotybės istoriją. (...) Foucault siekia padaryti beprotybę jo knygos *subjektu*

visomis to žodžio prasmėmis...”²¹ Foucault projektui esminga yra tai, jog beprotybę jis siekia aprašyti pabėgdamas nuo universalių proto sąvokų ir kalbos. “Foucault siekia aprašyti pačios beprotybės istoriją nekartodamas racionalumo agresijos... (...) Tai pats drąsiausias ir labiausiai gundantis jo užmačios aspektas, kuriantis susižavėjimą keliančią įtampą. Tačiau tai taip pat yra (...) pats beprotiškiausias jo sumanymo aspektas”²². Jei beprotybė gali būti aprašyta, ar ji gali būti aprašyta kita, nei klasikinėmis sąvokomis operuojančia, kalba? Ar egzistuoja *kita* kalba, kuri išvengtų universalių sąvokų bei principų medijavimo? Pagaliau, ar pats archeologijos terminas nenurodo logoso, t.y. proto, tvarkos ir universalumo?

Atrodytų, jog kiekvienas bandymas nusakyti ar aprašyti beprotybę yra suspenduojamas proto kalbos. Todėl pagrįstai galime klausti, ar beprotybė “kaip tokia” iš viso egzistuoja, ar, priešingai, beprotybės turėtume ieškoti racionalaus diskurso ribose. Derrida manymu, “teiginys “nusakyti beprotybę kaip tokia” yra savyje prieštaringas. Nusakyti beprotybę neišstremiant jos į objektyvumą reiškia leisti jai kalbėti pačiai. Tačiau beprotybė pačia savo esme ir yra tai, kas negali būti išsakyta: ji yra “vyksmo nesatis”, kaip įžvalgiai pastebi Foucault”²³. Kadangi beprotybė ne tik neturi savo kalbos, bet iš tiesų ir “neįvyksta”, pasipriešinimas protui, sekant hėgeliška logika, gali vykti tik paties proto ribose. “Jei revoliucija prieš protą nuo to momento, kai ji yra artikuliuojama, gali vykti tik pačiame prote, ji visuomet bus apribota to, kas vidaus reikalų departamento kalba yra vadinama tvarkos pažeidimu”²⁴. Kitaip tariant, beprotybė yra proto darinys, ji yra proto *kitas*, atrandamas ir konstruojamas pačiame prote. Iš esmės protas pats sukuria beprotybę, racionalumą identifikuodamas su tapatybės dėsniu, o tai, kas šio dėsnio neatitinka, vadindamas beprotybe. Tačiau šis beprotybės pašalinimas arba atskyrimas visuomet numato pašalinimo pagrindą – logiką, protą. Net jei sutinkame, jog beprotybė yra logikos ir proto *kitas*, nekyla abejonių, jog *kitas* gali būti konstituojamas tik *tame pačiame*.

Ar ši dialektinė inversija gali pakeisti mūsų požiūrį į beprotybę, ar dabar mes galime apibrėžti, kas beprotybė yra? Prisimename, jog Descartes’as griežtai atskiria jutimo klaidas bei sapną ir beprotybę. Kaip teigia Foucault, “nei vaizdiniai, sukurti miegant, nei tam tikras žinojimas, jog pojūčiai gali apgauti, negali paneigti abejonės universalumo; įsivaizduokime, jog miegame: tiesa visiškai nepranyks naktį”²⁵. Tačiau, pabrėžia Foucault, tai, ką Descartes’as pašalina kaip beprotybę, yra legalu ir leistina sapne: “miegodamas

esu pratęs sapnuoti tokius pačius, o kartais netgi mažiau įtikėtinus dalykus, negu tie, kuriuos įsivaizduoja pamišėliai nemiegodami. Kiek syk man teko sapnuoti save besėdintį čia, prie ugnies, apsirengusį, nors tuo metu nusirengęs gulėdavau lovoje! Įsigilinęs į šią mintį įsitikinu, kad nėra jokių tikrų požymių, leidžiančių aiškiai skirti nemigą nuo miego...”²⁶ Koks kriterijus tuomet leistų skirti sapną nuo beprotybės? Sekant šia logika, rašo Derrida, “miegantysis arba sapnuojantysis yra labiau pamišęs už patį pamišėlį. (...) Būtent miego, o ne beprotybės atveju *absoluti* juslinės prigimties idėjų *visuma* tampa įtartina ir netenka “objektyvios vertės”²⁷. Griežtos ribos tarp klaidos bei sapno ir beprotybės nebuvimas leistų kelti hipotezę, jog beprotybės grėsmė yra totali, ji apima visus pojūčių klaidingumo atvejus. Dar daugiau: piktojo genijaus figūra, gundanti suabejoti matematinių tiesų tikrumu, rodytų, jog beprotybės grėsmė apima ne tik jutiminį, bet ir intelektualinį suvokimą.

Tokia beprotybės interpretacija leistų manyti, jog beprotybė nėra tik vienas pojūčių klaidingumo atveju, atveju, įvykstančių *kartais*; tai reikštų, jog beprotybė galioja *nuolatos* ir apima ne tik visus pojūčius, bet ir intelektualinį suvokimą. “Tai yra tokia beprotybė, kuri sunaikins grynąją mintį ir jos aiškiai suvokiamus objektus, visą aiškių ir ryškių idėjų lauką, matematinių tiesų sritį, kurios išvengė įprastinės abejonės”, – rašo Derrida. “Tuo būdu nei jutiminės, nei intelektualinės kilmės idėjos nebus apsaugotos nuo šios naujos abejonės fazės, ir visa tai, kas buvo atmesta kaip beprotybė, įsikurs esmingiausioje mąstymo šerdyje”²⁸. Jei beprotybė sudaro pačią minties esmę, kaip turėtume vertinti pamatinę Descartes’o tezę – *cogito ergo sum*? Ar *cogito* išvengia beprotybės dėl to, kad iš anksto ją pašalina, ar dėl to, kad, kaip sako Foucault, “aš, kuris mąsto, negali būti pamišęs”? Derrida manymu, karteziškojo projekto ekstravaganciją sudaro būtent tai, kad *cogito* galioja net ir tuo atveju, jei “aš” iš tiesų *esu pamišęs*. Karteziškasis tikrumas “atsiranda ne atsi-ribojus nuo įkalintos beprotybės, bet yra įgyjamas iš pačios beprotybės. Jis galioja *net jei aš esu pamišęs*”²⁹. “Nepaisant to, ar aš esu pamišęs, ar ne, *cogito, sum*. Beprotybė tokiu atveju ir visomis to žodžio prasmėmis yra tik vienas minties *atveju* (pačioje mintyje)”³⁰.

Formuluodami šį teiginį kitaip, galime pasakyti, jog būtent karteziškoji logika, turinti samprotavimo ir išvados *jei...tai...* formą, sudaro sąlygas inkorporuoti beprotybę į mąstymą. Ši logiška, tačiau visiškai formali konstrukcija galioja, yra veiksminga net ir tuo atveju, jei ją užpildantis turinys yra bepras-

mis. “Net jei mano mąstymo visuma yra prisotinta klaidingumo ir beprotybės, net jei pasaulio visuma neegzistuoja, net jei pasaulio visuma yra apimta beprasmybės, iškreipiančios ir mano minčių turinį, aš vis dar mąstau, aš esu tol, kol mąstau”³¹. Net jei daugiau niekas neegzistuoja, net jei daiktai ir pasaulis išnyksta iliuzijų ir beprasmybės migloje, *cogito ergo sum*. “Būtent dėl to (...) šis projektas yra beprotiškas, pripažįstantis beprotybę kaip savo laisvę ir savo galimybės sąlygą. Būtent dėl to jis nėra žmogiškas antropologinio faktiškumo prasme, bet, greičiau, jis yra metafizinis ir demoniškas”³². Karteziškoji tezė tokiu būdu atlieka ne konstatyvo, bet performatyvo funkciją: tai yra mistiška formulė, magiškas užkeikimas, pačiu savo ištarimo aktu įvykdantis tai, kas juo pasakyta. *Cogito* turėtų suprasti ne kaip tiesos kriterijų, bet kaip imperatyvą, kuris trunkvilizuoja – tramdo ir ramina – filosofinio diskurso siaubą beprotybės akivaizdoje.

III. J. Lacanas: mąstantis subjektas yra apribota tuštuma

J. Lacano psichoanalizės teorija leidžia pažvelgti į Descartes'o racionalizmą kaip į didžiąją modernaus žmogaus iliuziją, kuri įgalina jį net savo abejonę laikyti tikrumu. Nepaisant to, jog abejoju, esu tikras, jog žinau: Descartes'o filosofija įtvirtina žinojimo subjektą, įsitikinusių savo žinojimu (*sujet supposé savoir*). Lacano filosofija, priešingai, atskleidžia, jog subjektas, įsitikinęs savo žinojimu, niekuomet negali būti tikras nei dėl to, kas yra jis pats, nei dėl to, ką reiškia žinojimas. *Cogito*, turintis vienaskaitos pirmojo asmens formą, Descartes'o samprotavimų grandinėje yra tarsi praleista grandis: abejonių dėka esu tikras, jog mąstau; mąstymo dėka esu tikras, jog egzistuoju. Tarp dviejų neabejotinų dalykų – abejonės ir egzistencijos – įsiterpia *cogito*, kurio reikšmė ir prasmė dar turi būti nustatyta.

Knygoje “Keturiolika pagrindinės psichoanalizės sąvokos” Lacanas atkreipia dėmesį į tą faktą, jog tezė *cogito ergo sum*, nepaisant savo turinio, turi būti išreikšta kalba: “Faktas, jog [šią tezę] galima suformuluoti tik *įstariant* ją, nuolatos buvo pamiršamas”³³. Tokiu būdu hipotetinis “aš” yra įtraukiamas į simbolinę kalbos sferą, kurioje “aš” egzistuoja tik santykyje su kitu. Diskursas visuomet yra kito diskursas ne tik ta prasme, jog yra nukreiptas į kitą, bet ir ta prasme, jog kitas kalba per jį ir jame³⁴. Jei kitas yra ne tik kalbėjimo objektas, bet ir subjektas, klaustina, kas kalba, kai ištariama frazė *cogito ergo sum*: “Neužtenka žinoti, jog aš, esantis, kalbu ir tokiu

būdu save patvirtinu; reikia žinoti, ar aš esu tas, kuris kalba, kai aš kalbu”³⁵. Lacano (anti)epistemologija presuponuoja skilusį pažinimo subjektą, kurio žinojimas nesutampa su subjektyviu savęs suvokimu: “Aš mąstau tuomet, kai nesu, taigi esu tuomet, kai nemąstau. Aš mąstau, kas aš esu, tuomet, kai negalvoju mąstąs”³⁶.

Pažinimo subjekto konstitucijos įtrūkimų galime retrospektyviai išvelgti jau Descartes'o pažinimo modelyje. Išidėmėtina, jog tas, kuris mąsto (*cogitans*), gali konstituotis tik tapdamas savo mąstymo objektu (*cogitatum*). Šis subjekto – objekto dualumas yra būtinas, idant *ego* suvoktų save kaip egzistuojantįjį (*sum*). Taigi karteziškojį pažinimo subjektą turėtų įsivaizduoti ne kaip vienalytę substanciją, bet kaip trinarę struktūrą, kurios elementai negali egzistuoti anapus struktūros ribų. Tuo pačiu struktūriniu principu yra organizuojamas ir lakaniškasis subjektyvumas: *ego* save identifikuoja ir suvokia tik tapdamas kito (geismo) objektu. Lacano tyrinėtojų teigimu, karteziškojį *cogito* jau numato lakaniškąjį *desidero*³⁷. Psichoanalitinis žvilgsnis į karteziškojį subjektyvumą iš esmės suskaido subjektyvaus proto tapatumą.

Skilimas arba plyšys, atrastas *ego* konstitucijoje, neleidžia laikyti *ego* nei tiesos, nei tikrumo šaltiniu. *Ego* negali būti tikras nei dėl to, jog tai jis mąsto, nei dėl to, ką jis mąsto, kadangi mąstymą Lacanas sutapatina ne su tam tikrais *ego* išsakomais teiginiais, bet su sąžone. Nors veiksmažodžio “mąstyti” vartojimas šiame kontekste gali rodytis gana neįprastas, Lacanas tvirtina, jog čia jis vartojamas ne be pagrindo: sąžonė mąsto. Tačiau, priešingai nei karteziškojį žinojimas, kuris nuolat ir vis iš naujo prezentuoja save mąstymo aktu, sąžonė yra nusakoma trūkio, tuštumos terminais, kurie presuponuoja stoką. Ši neredukuojama stoka (*manque-à-être*) yra tik kita geismo pusė: nuolatinė stokos ir geismo dialektika kuria objektų – signifikantų grandines, kurių prasmė arba signifikatas yra visuomet absentiškas arba nesantis. Vienintelis galimas tikrumas šioje situacijoje yra tai, jog mąstantis subjektas yra stokos ir geismo apribota tuštuma.

Kaip šiame kontekste galėtume vertinti karteziškojį žinojimo subjektą? Neabejotina, jog Descartes'o filosofavimo būdas skiriasi nuo tradicinio *episteme*: jo diskursą motyvuoja ne žinių siekis, bet troškimas (*desir!*) išmolti atskirti tikra ir netikra.³⁸ Tokiu būdu Descartes'as deklaruoja tikrumo stoką ir tikrumo geismą, todėl jo filosofavimą turime vertinti ne tradicinio *episteme*, bet geismo diskurso kontekste. Geismo diskursas, kuris neišvengiamai yra kito

diskursas, numato dvigubą priklausomybę: tiek geismą konstituojis kito, kuris žino (*sujet supposé savoir*), akivaizdoje, tiek geismą užimti kito vietą ir prabilti jo balsu. Kaip jau minėjome, to kito, kuris žino, poziciją Descartes'o filosofijoje užima Dievas. *Ego* konstituoja kaip žinojimo subjektas tik apeliuodamas į Dievą: "Du plus du yra keturi, nes Dievas to nori"³⁹. *Ego* ne tik apeliuoja į Dievą, bet neretai prabyla ir jo balsu: tai leidžia suvokti, kodėl net savo abejones *ego* gali laikyti tikrumu.

Ar ši nuolatinė apeliacija į kitą, ši būtinybė konstituojis kito akivaizdoje neprimena Lacano aprašytos paciento ir psichoanalitiko situacijos? Ar ši proto būseną, kuri yra įteisinama, t.y. kuri sužino apie savo egzistavimą, tik apeliuodama į kitą, neprimena perversyvos neurozės? Pasak Lacano, neurozė yra kito diskursas: neurozė yra susijusi su kito (žinojimo) vaizdiniu, kito (žinojimo) mitu, glūdinčiu neurotiko pašamoneje. Ar Descartes'o filosofijos ambicijos konstituojis žinojimo subjekto (*sujet supposé savoir*) akivaizdoje negalime laikyti žinojimo neuroze, kurioje keistai dera tikrumas ir abejonė, žinojimas ir nežinojimas? Ar šis troškimas bet kuria kaina distancijuotis nuo savo nežinojimo ir įtvirtinti racionalų, aiškiai ir ryškiai mąstantį "aš" mums neatrodo liguistas?

Lacano manymu, subjektas arba "aš" gali būti apibrėžtas dviem aspektais: per kalbą ir per atvaizdą⁴⁰. Abiem atvejais presuponuojama kito perspektyva: kalba presuponuoja kitą, kuris kalba ta kalba; atvaizdas presuponuoja kito žvilgsnį. Tai reiškia, jog kito intervencija yra neišvengiama: *ego* negali konstituojis be kito. Tokiu atveju neurozė turėtų būti laikyti ne išimtimi ir liga, bet neatsiejama *ego* konstitucijos dalimi.

Lacano psichoanalizė įgalina pažvelgti į *ego cogito* kaip į filosofinę maksimą, neturinčią pozityvaus ir aiškiai apibrėžto turinio. Lacanui mąstymą sutapatinus su pašamone, subjektas neteko savo substancinio pamato. *Ego* nėra substancija, nėra apribota visuma: tai nuorodų srautas, kurių prasmė atsisleidžia tik per kitą, kurio, Lacano manymu, realiai nėra. Kvestionuojamas ne tik *cogito* epistemologinės pretenzijos, bet keliamas ir *sum* egzistencijos klau-

simas: kaip gali egzistuoti subjektas, esantis labiau kitu nei savimi? "Mes negalime paklausti, kas yra subjektas kaip "aš", – rašo Lacanas. "Jam negalima priskirti nieko, kas leistų atsakyti į šį klausimą, nes net jei subjektas neegzistuoja, jis pats negalėtų to žinoti. (...) Kaip aš galėčiau įrodyti sau, jog esu? Juk galiu įrodyti tik kitam, jog jis egzistuoja..."⁴¹ Net kai karteziškasis subjektas mąsto, jis niekuomet negali būti tikras, ar jis yra tas, kuris mąsto, ar jis iš viso yra, kai mąsto. Tapatybė tarp *cogito* ir *sum* neegzistuoja, tarp jų neįmanoma nustatyti nei vienintelio, nei vienaprasmio santykio.

IV. Racionalumo ideologija. Pabaiga

Postmoderni racionalumo filosofijos recepcija rodo, jog modernaus žmogaus apsisprendimas protui įgauna ne tik teorines, bet ir ideologines – galios – formas. *Ego cogito* mechanika, funkcionuojanti net ir tuo atveju, jei *ego* neegzistuoja arba yra pamišęs, rodytusi naivi, jei ne šios mechanikos kuriamas atmetimo mechanizmas. Lacano ir Derrida formuluojama kritika parodo, jog racionalumo diskursas neišvengiamai inkorporuoja iracionalumo (beprotybės, neurozės) momentą. Absoliučiai skaidrus mąstymas, užuot nurodęs esamą proto būseną, yra įsteigiamas filosofinės retorikos kuriamo performatyvo. Karteziškasis racionalumo modelis, net ir neturėdamas aiškaus ir apibrėžto turinio, leidžia purifikuoti protą, nuolat palaikyti tam tikrą racionalumo režimą. Tapatybės dėsnis yra vienas iš tokių proto režimo mechanizmų, įgalinančių arba redukuoti kitybę (daikto, Dievo kitybę), arba pašalinti ją iš filosofinio diskurso, kvalifikuojant mediciniais neurozės ar beprotybės terminais. Būtent šios atmetimo procedūros įgalina sukurti racionalumo ideologiją, tampančią praktinio veiksmo sąlyga bei galimybe. Karteziškoji *ego cogito* mechanika paneigia proto ir galios dualizmą: ji suteikia žinojimui neribotą galią. Net jei, sekdami Lacano ir Derrida kritika, galutinai paneigtume karteziškąją epistemologiją, negalėtume suabejoti, jog Descartes'o pažinimo modelis kuria tam tikrą "žinojimo politiką". Manipuliuodama racionalumo predikatu, karteziškoji racionalumo filosofija įteisina prievartos ideologiją.

Išnašos

¹ Barker Ph. *Michel Foucault: Subversions of the Subject*, New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore: Harvester Wheatsheaf, 1993, p. 160 - 164.

² *Op cit.*, p. 163.

³ Dekartas R. *Rinkiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1978, p. 170 - 171.

⁴ Boyne R. *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*, London: Unwin Hyman, 1990, p. 39.

- ⁵ Ten pat.
- ⁶ Foucault M. *Folie et deraison: Histoire de la folie a l'age classique*, Paris: Plon, 1961. Vert. į anglų k. R. Howard *Madness and Civilisation: A History of Insanity in the Age of Reason*, New York: Vintage, 1965. Vertimui naudota sutrumpinta Foucault knygos versija, todėl kartais nurodomas originalas.
- ⁷ *Op. cit.*, p. 57.
- ⁸ Dekartas R. *Rinkiniai raštai*, p. 165.
- ⁹ Ten pat.
- ¹⁰ Ten pat, p. 168.
- ¹¹ Ten pat, p. 183.
- ¹² Boyne R. *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*, p. 48.
- ¹³ Ten pat.
- ¹⁴ Barker Ph. *Michel Foucault: Subversions of the Subject*, p. 167 - 168.
- ¹⁵ Dekartas R. *Rinkiniai raštai*, p. 167.
- ¹⁶ Ten pat.
- ¹⁷ Ten pat, p. 208 - 209.
- ¹⁸ Boyne R. *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*, p. 43.
- ¹⁹ Foucault M. *Madness and Civilisation*, p. xii - xiii.
- ²⁰ Derrida J. Cogito and the history of madness. In: Derrida J. *Writing and Difference*, Chicago: Chicago University Press, 1978, p. 31 - 63.
- ²¹ *Op. cit.*, p. 33 - 34.
- ²² *Op. cit.*, p. 34.
- ²³ *Op. cit.*, p. 43.
- ²⁴ *Op. cit.*, p. 36.
- ²⁵ Foucault M. *Histoire de la folie*, p. 57.
- ²⁶ Dekartas R. *Rinkiniai raštai*, p. 165 - 166.
- ²⁷ Derrida J. Cogito ir beprotybės istorija, p. 51.
- ²⁸ *Op. cit.*, p. 53.
- ²⁹ *Op. cit.*, p. 55.
- ³⁰ *Op. cit.*, p. 56.
- ³¹ Ten pat.
- ³² Ten pat.
- ³³ Lacan J. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris: Editions du Seuil, 1973. Vert. į anglų k. Sheridan A. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*, Harmondsworth: Penguin, 1979, p. 35 - 36.
- ³⁴ Lacan J. *Ecrits*, Paris: Editions du Seuil, 1966. Vert. į anglų k. Sheridan A. *Ecrits*, London: Routledge, 1977, p. 312.
- ³⁵ *Op. cit.*, p. 165.
- ³⁶ *Op. cit.*, p. 166.
- ³⁷ Ragland-Sullivan E. *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*, London and Canberra: Croom Helm, 1986, p. 84 - 85.
- ³⁸ Lacan J. *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 222.
- ³⁹ *Op. cit.*, p. 225.
- ⁴⁰ Žr.: Lacan J. The mirror stage as formative of the function of the I; The function and field of speech and language in psychoanalysis. In: Lacan J. *Ecrits*, p. 1 - 8; 30 - 114.
- ⁴¹ Lacan J. *Ecrits*, p. 317.