

Būties ir pažinimo filosofija

PAKARTOJIMAS IR NIHILIZMAS*

Rita Šerpytytė

Vilniaus universiteto
Religijos studijų ir tyrimų centras
Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius
El. paštas: rita.serpytyte@rstc.vu.lt

Santrauka. Straipsnio tikslas yra atskleisti Vakarų filosofijos tradicijoje savitai įsitvirtinusios patyrimo struktūros, įvardijamos pakartojimu, nihilistinę prasmę. Šioje hermeneutinėje analizėje, viena vertus, remiamasi tam tikra nihilizmo samprata, numatančia du nihilizmo teorinius modelius – nihilizmą, paremtą Überwindung teorija, ir nihilizmą, paremtą différence idėja. Kita vertus, remiamasi tam tikru („onto-teologiniu“) pretekstu Vakarų mąstymo tradicijoje atpažįstant pakartojimo struktūrą – Pauliaus Laiško efeziečiams Ef. I, 10 teksto fragmentu, laikomu paradigmine pakartojimo struktūros išsklaida. Hermeneutinė analizė projektuojama į Kierkegaardo ir Agambeno filosofiją, atskirus jų mąstyme atpažįstamus pakartojimo invariantus atskleidžiant kaip minėto Pauliaus Laiško fragmento eksplozijos atvejus. Keliamas klausimas, kas yra pakartojimas, kur slypi jo negatyvumas ir kaip pasirodo jo nihilistinė prasmė? Kaip šioje negatyvumo ir nihilizmo atskleistyje „tarpininkauja“ différence? Straipsnyje parodoma, jog skirtis kaip neigimo judesys, atstovaujantis nihilistinei logikai, gali būti traktuojamas ir vien formaliai, ir realiai. Skirties kaip realaus neigimo traktavimas Kierkegaardo ir Agambeno mąstyme atitinka pačios patirties struktūros – pakartojimo – ontologinį (tikrovišką) įsaknytumą.

Pagrindiniai žodžiai: pakartojimas, nihilizmas, différence, negatyvumas, laikas

Šio straipsnio tikslas yra atskleisti Vakarų filosofijos tradicijoje savitai įsitvirtinusios patyrimo struktūros, įvardijamos pakartojimu, nihilistinę prasmę. Tačiau toks tikslo formulavimas reikalauja nusakyti tam tikras išankstines prielaidas. Šioje hermeneutinėje analizėje, viena vertus, remsiuosi savu požiūriu į nihilizmo problemos traktavimą,

t. y. tam tikra nihilizmo samprata. Kita vertus – tam tikru („onto-teologiniu“) pretekstu Vakarų mąstymo tradicijoje atpažįstant pakartojimo struktūrą.

Nihilizmo problemos požiūriu esminė mano nuostata yra ta, kad Vakarų filosofinėje tradicijoje „nihilizmo“ terminas nurodo į dvi tarpusavyje susijusias tačiau skirtingas problemines konfigūracijas. Kitaip tariant, šiuolaikinio postmetafizinio mąstymo perspektyva numato galimybę išskirti dvi tarpusavyje susijusias, tačiau skirtingas nihilizmo interpretacijas (teorinius nihilizmo modelius). Nihilizmas pir-

* Straipsnis parengtas pagal projekte „Religija ir kultūra: šiuolaikinio pasaulio iššūkiai tapatumui“ atliktą tyrimą, finansuotą Lietuvos mokslo tarybos (sutarties Nr. VAT-13/2010), bei pranešimą, skaitytą 2013 m. liepos 1–6 d. Vilniaus universitete vykusioje tarptautinėje konferencijoje „Nihilizmas ir vaizduotė“.

maja prasme reiškia *Überwindung* teorija; antrąją prasme jis siejamas su *différance* idėja. Šių dviejų teorinių nihilizmo prasmų išskyrimo pagrindas – nihilistinei sąmonei konstituciškai svarbaus *neigimo* judesio tam tikras traktavimas. Nihilizmas, į kurį nurodo *Überwindung* teorija, steigiasi klasiškine prasme suprantamo neigimo pagrindu; nihilizmas, į kurį nurodo *différance* idėja paremta teorija arba teorija, teigianti *skirtumo* (*différance*) primatą, pirmenybiškumą, steigiasi iš neigimo, traktuojamo kaip *différance*¹. Mūsų problemos svarstymo kontekste – negatyvumo / nihilizmo santykio su *pakartojimu* problemos kontekste – kaip tik ir bus svarbesnė antroji, *différance* idėja paremta teorija. Taigi, galima sakyti, kad nihilizmo ir pakartojimo santykio svarstymas iš esmės virsta skirtumo ir pakartojimo santykio svarstymu.

Ši išankstinė išvada sykiu sudaro regimybę, jog galbūt bus išimtinai orientuojamasi į postmoderniąją tradiciją, kur skirtumo ir pakartojimo tandemas yra tapęs paradigmine mąstymo figūra. Turiu galvoje ne tik Gilles Deleuze'ą, bet ir kitus šiuolaikinius skirties mąstytojus – Jacques'ą Derrida, Michaelį Foucault, Gianni Vattimo etc. Tačiau šiuo atveju mano atspirties taškas kaip tik yra ne formalus orientavimasis į postmoderniąją tradiciją, eksploatuojančią *skirties* ir *pakartojimo* „konceptus“, bet kitas pretekstas. Turiu galvoje vieną jau ką tik minėto šiuolaikinio mąstytojo Giorgio Agambeno teksto nuorodą į apaštalo Pauliaus laiškus, konkrečiau – Pauliaus Laiško

¹ Ši autorės nuostata plačiai pristatyta nihilizmo problemos Vakarų filosofijoje teorinėms kongigūracijoms aptarti skirtoje monografijoje. Žr. Rita Šerpytytė. *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*. Vilnius: VU leidykla, 2007. 479 p.

efeziečiams *Ef. I, 10* teksto fragmentą, analizuojamą Agambeno knygoje *Il tempo che resta* (*Laikas, kuris lieka*):

dėl laikų pilnatvės ekonomijos visi dalykai *sutrauktai atsikartoja* Mesijuje [tartum galvoje], kaip dangiškieji, taip ir žemiškieji [eis *oikonomían tou plērōmatos tōn kairōn, anakephalaiōsasthai ta panta en tō cristō, ta epi tois ouranois kai ta epi tēs gēs en autō*]². (Agamben 2005: 75)

Anot Agambeno, šis teksto fragmentas yra toks turtingas ir talpus, kad gali būti laikomas vienu pamatiškiausių Vakarų kultūros tekstų. Iš jo gali būti kildinamos tokios doktrinos kaip Origeno ir Leibnizo apokastazė, Kierkegaardo pakartojimas (*ripresa*), Nietzsche's amžinasis sugrįžimas, Heideggerio *Wiederholung*. Šios doktrinos – tai ne kas kita, kaip minimo teksto sprogo, eksplozijos fragmentai.

Tektų pridurti, kad paties Agambeno mesijiško laiko samprata taip pat gali būti

² Žr. Giorgio Agamben, *Il tempo che resta*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005, p. 75. Čia cituojama iš Agambeno pateikto itališkojo vertimo, nes lietuviškas vertimas nutolsta nuo dalykų, kuriuos norima pacituoti, o kartu ir nuo teksto prasmės. Lietuviškame Šventojo Rašto leidime šis Pauliaus Laiško efeziečiams fragmentas verčiamas taip: „...amžių pilnatvei atėjus, visa, kas yra danguje ir žemėje, iš naujo suvienyti Kristuje tartum galvoje“ (vertė kun. Česlovas Kavaliauskas, II leidimą parengė Vaclovas Aliulis ir redakcinė kolegija). Lietuviškame vertime išlaikoma graikiško žodžio *anakephalaiōsasthai* šaknis *akephalai*, reiškianti *galvą*, tačiau dingsta priešdėlis *ana-*, kuris čia reiškia *vėl, atgal*, t. y. tai, kas nurodo sugrįžantį, pasikartojantį, atsikartojantį veiksmą. Tas pat išlaikoma ir itališkajame *ricapitolazione*. Mūsų tekste cituojant iš Agambeno naudojamo itališkojo vertimo, šis papildomas tik intarpas „[tartum galvoje]“, nes pateiktas lietuviškas veiksmažodis *sutrauktai atkartoti* neįima *akephala* (gr.), *capito*, nuo *capo* – *galva*, reikšmės, kuri čia turėtų būti išlaikyta. Tačiau interpretuojant Agambeno tekstą ypač svarbu neprarasti perspektyvos, nurodomos veiksmažodžio priešdėliu *ana-*, t. y. *atgal, vėl*. Čia šio priešdėlio atitikmeniu galėtų būti laikomas priešdėlis *at-* žodyje *at-kartoti*, nurodantis ir grįžimą, ir pasikartojantį veiksmą.

laikoma tokios eksplozijos atveju, kaip ir Richardo Kearney anateistinė sekuliariai sakralios patirties interpretacija ar jo minima Derrida *Markso spektrų – revenant – figūra*.

Taigi – kas yra *pakartojimas*, kur slypi jo negatyvumas ir kaip pasirodo jo nihilistinė prasmė? Kaip šioje negatyvumo ir nihilizmo atskleistyje „tarpininkauja“ *differance*?

Pakartojimo problemiškumas vėlyvojo modernio mąstyme aiškiausiai išskyla Sørenio Kierkegaardo filosofijoje. Tikėjimą šis filosofas suproblemina būtent kaip aukščiausio egzistencinio judesio – religinio pakartojimo struktūrą. Būtent tokioje perspektyvoje esmingiausiu klausimu tampa paklausimas, ar pakartojimas yra įmanomas?

Jeigu atsižvelgsime į modernybės sąlygas, teks sakyti, kad esmingu čia tampa *prieigos* prie patyrimo klausimas. Kaip pakartoti kelionę į Berlyną? Kaip atlikti Abraomo judesį? Kaip atpažinti *tikėjimo riterį*? Šis tarsi nejučia tariamas, o kartais tik nujaučiams „kaip?“ čia esmingai ženklina pačios minėtos prieigos komplikotumą. Traktate *Pakartojimas* Kierkegaardas neveltui sako, kad „pakartojimas – nauja kategorija, kurią dar skirta įvesti apyvarton ateityje. Turint šiokią tokią pažintį su naujausia filosofija ir esant ne visiškam nevėkšlai senojoje filosofijoje, nesunku pamatyti, kad būtent ši kategorija ir paaiškina tarpusavio ryšį tarp elėjiečių mokymo ir Hėrakleito ir kad pakartojimas, tiesą sakant, yra tai, kas klaidingai buvo pavadinta *įtarpinimu*. <...> Naujausioje filosofijoje negalima rasti paaiškinimo, kaip įvyksta *įtarpinimas*, – kaip dviejų momentų judėjimo rezultatas ar kažkaip kitaip, kaip jų kitokios būsenos pasekmė, ar galbūt jis – kažkas nauja, kas gimsta iš tų momentų, tada – koku būdu?“

(Kierkegaard 1983: 148–149). Tad Kierkegaardas ieško alternatyvos modernybės „atkerėtajam“ protui, oponuodamas jo atliekamam *įtarpinimo* arba kitaip – medijavimo – judesiui. Tačiau toji alternatyva – *tiesioginis, betarpiškas* tam tikro patyrimo pakartojimas. Taigi, kad patikrintų pakartojimo galimybę ir reikšmę – nusprendžia pakartoti kelionę į Berlyną...

Tačiau nesakytume, kad Kierkegaardo herojui / pseudonimui Konstantinui Konstancijui dar kartą atvykus į Berlyną, lengvai sekasi šis „pakartojimo“ eksperimentas. Pradedant bandymu pakartoti atvykimą į „tą patį“ namą, apšviestą dujiniais žibintais, taip pat apstatytais kambariais... Neįmanoma išvardinti *visų* detalių, kurios sukuria lyg ir tos pačios patirties lauką. Kuo smulkiau Konstantinas Konstancijus aprašinėja tą aplinką, tuo ji labiau atrodo ne ta pati...

Skrupulingai aprašinėjamų detalių gausa, tarsi turinti liudyti pakartojimą to, kas buvo, byloti, kad tai tas pat, iš tiesų sako ką kita – neįmanoma aprėpti tos būtos patirties visumos, iš to, kas buvo, kas nors vis tiek liks išslydę ir nebeprisikartos. Todėl jau vos pradėjęs savo sugrįžimą į Berlyną K. K. turi pripažinti – pakartojimas neįmanomas. O ką jau ir kalbėti apie apsilankymą teatre, iš kurio teko pasišalinti po pusvalandžio, tarus – „pakartojimo nebūna“. Kierkegaardas Konstantino Konstancijaus lūpomis juokiasi iš pasiryžėlio turistų greitaisiomis „apšokti“ įžymiausias Berlyno vietas – *Das ganze Berlin* už keturis grašius. Tačiau jo paties pakartojimo pastanga tame traktate ironiškai virsta panašiu *Das ganze Berlin* ieškojimu ir tikėjimusi jį atrasti iš naujo.

Bet kaip visiems neblogai žinoma, *pakartojimo* struktūrą galima nesunkiai

atpažinti ne tik iš minėto traktato – ji persmelkia visų egzistencinių stadijų, arba įvairių patyrimų – estetinio, etinio etc., aprašymus. *Pakartojimo* klausimas įsakmiausiai išskyla *Baimėje ir drebėjime*, dabar jau – kaip paties radikaliausio patyrimo – tikėjimo pakartojimo „problema“. Kaip ir *Pakartojime*, traktate *Baimė ir drebėjimas* nesunku išskaityti mintį, kad tikėjimas yra neįtarpinamas, nemedijuojamas. Tačiau ar gali taip būti, kad pakartojimas kaip nepavykęs pakartotinės kelionės į Berlyną eksperimentas išsipildytų atliekant abraomišką judesį? Ar iš tiesų „vieni niekai“ ne tik suprasti Abraomą, bet ir jam prilygti tikėjimo judesio pakartojimu?

Ar iš tiesų kur kas paprasčiau ir lengviau „prikelti“, „atgauti“ – *pakartoti* – tikėjimo, o ne „kasdienę“ patirtį?

Kad ir kaip atrodytų keista tokia „hierarchija“, tačiau ji nėra „nelogiška“. Kitaip tariant, prieštaravimo čia nėra, arba – toks šis ryšys tarp dviejų pakartojimo variantų gali atrodyti tik iš pirmo žvilgsnio.

Atidžiau pasižiūrėjus į Kierkegaardo pastangą, matyti jo *Wiederholung* esant parašytą tarsi tam, kad būtų parodyta, jog tiesiog šiapusybėje, kasdienybės pasaulyje pakartojimui vietos nėra. Be transcendencijos įsiveržimo, be absoliučiai *kito*, be *skirtumo* nėra pakartojimo. Todėl ir galimas šis „netikėtumas“, šis paradoksas, kad kelionės į Berlyną pakartojimas tėra nepavykęs eksperimentas, o štai tikėjimo riterio judesys – *tikras* Abraomo kelionės pakartojimas. Pakartojimas, bet ne praeities prisiminimas. Kierkegaardas yra pirmasis aiškiausiai išvelgęs *pakartojime* laiko paradoksą, supriešindamas pakartojimą su prisiminimu. *Pakartojimas* yra nukreiptas

į *priekį*, o prisiminimas – *atgal*. Pakartoti įmanoma tik tai, kas bus, o ne kas jau yra buvę. Tad pakartojimas yra „prisiminimas“ į priekį. Bet juk įprasta manyti, kad pakartoti galima tik tai, kas buvę, taip pakartojimą susiejant su praeities laiko modusu. Tačiau taip tėra, kol mąstome iš chronologinio laiko perspektyvos. Egzistenciškai anticipojuojantis pakartojimo traktavimas Kierkegaardo mąstyme nukreipia į krikščioniškąjį kontekstą – pauliškąjį laiko kaip *kairós* supratimą. Pakartojimas ir yra *kairós* įsiveržimas į žmogiškąją patirtį. Ir čia svarbiausiu laiko modusu tampa ateitis. Tad kalbama apie išankstinį, anticipojuojantį pakartojimą to, kas „bus ateityje“. Todėl ir galime šią iš esmės kierkegorišką nuostatą išreikšti šiuolaikiniu postmodernistiniu stiliumi, sakydami: „*Pakartojimas* eina pirmą.“

Tačiau pakartojimas nelygu pakartojimui.

Pats *pakartojimo* kaip tam tikro patyrimo pobūdis, apie kurį kalba Kierkegaardas, labiau išryškėja sugretinus jį su Marcelio Prousto epifanijų aprašymais jo laiko epopėjoje. Gerai visiems žinomas „sugrįžimas į Veneciją“ pirmiausia galėtų būti atsakas Kierkegaardui, jog pakartojimas yra įmanomas ne tik religinės egzistencijos atveju. Tačiau kodėl Konstantinui Konstantcijai nepavyko, o Marceliui pavyksta? Vieną atsakymą galėtume gana nesunkiai išskaityti pačiame Prousto romane: „Juk neieškojau kieme dviejų nelygių akmeninių plokščių, už kurių užkliuvau“ (Proust 1997: 147). Marcelis nedaro jokio „sugrįžimo į Veneciją“ „eksperimento“: „<. > būtent neišvengiamas pojūčio atsitiktinumas patikrino tiesą apie praeitį, kurią jis prikėlė, apie vaizdus, kuriuos išjudino“ (*Ibid.*) O

ir „Venecija“ pasikartoja ne kaip ji pati, o veikiau kaip „būtybė, atgimusi manyje, kai virpėdamas iš laimės išgirdau garšą, kuris buvo vienodas tiek skimbtelint šakutę į lėkštę, tiek daužant kūju ratus, kai pajutau grindinio akmenų nelygumą, tokį patį Germantų rūmų kieme ir Švento Morkaus krikštykloje <...>“ (*Ibid.*: 142). Tačiau Marcellui pavyksta, o Konstantinui Konstancijui nepavyksta ne vien todėl, kad pastarasis, priešingai nei pirmasis, „eksperimentuoja“. Konstantinas Konstancijus siekia pakartojimo kaip, sakytume, „visuminės“ Berlyno patirties, ką, Kierkegaardo ironiją nukreipdami prieš jį patį, jau esame įvardiję siekimu pakartojimo kaip *Das ganze Berlin* patyrimo. Vis dėlto, kad ir kiek daug būtų tų, Marcelio Prousto žodžiais tariant, „momentinių atminties nuotraukų“ (Venecijos, Berlyno), mūsų manymu, jos bus tariamos, iš jų „daugio“ ir „išsamumo“ niekada nesikomponuos nei „Berlynas“, nei „Venecija“, nes jos niekada nieko nesakys apie įspūdį, kurį tegali prikelti atsitiktinumas, tačiau kuris pakartoja ne „Veneciją“ kaip ją pačią, o tikrovę.

Tad ne tiek atsitiktinumas čia yra atsakas į „eksperimentą“ (kuris, beje, kaip patirties „galimybės sąlygų“ numatymas, ko gero, tebėra atskiras įtarpinimo, medijavimo atvejis ir negali net pretenduoti į pakartojimą), o tikrovė kaip singuliari patiriamybė supriešinama tik su pamąstoma (prisimenama) ir todėl universalia „tikrove“.

Tačiau tikrovė patiriama būtent kaip laiko perkeitimas – Proustas, prarasto laiko ieškotojas ir atradėjas, išsako tai, ką apčiuopė ir Kierkegaardas aptardamas religinę egzistenciją: amžinybės laiko įsiveržimą į mūsų patirtį, *kairós* kaip tikrovės išgyvenimą.

Pakartojimo „sėkmingumas“ kyla kaip tik iš to, kad jo negalima „eksperimentuoti“ – numatyti jo galimybės sąlygų; kita vertus, ta „sėkmė“ – tai ne kasdienio patyrimo buvusios visumos pakartojimas iš naujo, o *tas pats* tikroviškas išgyvenimas. *Tas pats* šiuo atveju įkūnija tą pirmąpradį tikroviškumą, kuris kaip *pakartojimas* eina pirma bet kokio konkrečiau išgyvenimo.

Kierkegaardo *pakartojimas* kaip tam tikra patyrimo struktūra įtvirtina *skirtį* tarp tikrovės (egzistavimo, būties) ir mąstymo. O šis *skirties* mąstymas realizuojasi eksploatuojant *skirtį* kaip laikiškumą – *kairós* ir *chronos* skirtumą.

Pakartojimo „stebuklas“ Kierkegaardui įvyksta pralaužiant tą uždara patirties / refleksijos ratą, kur šie du momentai – egzistavimas ir mąstymas – iškyla kaip vienas kitą „naikinantys“. Pakartojimas yra „stebuklas“ ir dėl to, kad paneigdamas mąstymo logiką, ją panaikindamas iš naujo iššaukia, atgauna „praeitį“, einančią pirma. Jis yra pavieniui prieinama epifanija, priverčianti pranokti laiko chronologiją. Tačiau kas šiuo atveju Kierkegaardui yra *praeitis*? Akivaizdu, kad ja negalimas laikyti tam tikras įprastas chronologinio laiko modusas. Į šį klausimą atsakyti galėtų padėti kierkegoriškas pakartojimo svarstymas užklauiant pakartojimo naujumą. Ar pakartojime esama ko nors nauja? O gal priešingai – pakartojimas yra to, kas sena, pakartojimas? Kierkegaardas K. K. lūpomis mums kaip tik siūlo „neapsigauti mąstymu“, kad pakartojimas galėtų būti kažkas *nauja* (Kierkegaard 1983: 132). Tačiau tada tenka klausti, kaip to, kas nauja, nebuvimas, tas „sena“ Kierkegaardui dera su prisiminimo pašalinimu iš pakartojimo struktūros? Tektų pripažinti, kad chrono-

loginio laiko modusai praeitis / ateitis čia, ko gera, vartojami tik norint pabrėžti tam tikrą mąstymu aptinkamą paradoksiškumą, glūdinį pakartojimo struktūroje. Iš tiesų juk kalbama apie *chronos* pranokstančią, antlaikišką dimensiją, kur pakartoti galima ne tai, kas buvo, kas vadinama „praėjimi“, bet tai, kas bus; tačiau tai, kas pakartojama, dėl savo pirmapradiškumo (ir pirmenybiškumo) nėra nauja, o priešingai – yra „sena“.

Tad galėtume manyti, jog turime reikalą su ta šiuolaikine, iš esmės delioziška *pakartojimo* struktūra – pakartojimo pirmenybiškumu, naikinančiu bet kokias tapatybes ir užginčijančiu bet kokią ontologiją.

Tačiau nors ir atstovaujantis tai pačiai nihilistinei „logikai“ – *skirties* logikai, paremtai neigimu kaip *differance*, Kierkegaardo *pakartojimas* nihilistiškai išreiškia kitokį santykį su tikrove (būties mąstymu), nei, pavyzdžiui, Deleuze'o filosofija. *Pakartojimas*, įimantis skirtį tarp tikrovės ir mąstymo, tarp *kairós* ir *chronos*, numato arba yra „grindžiamas“ ne formaliu loginiu neigimu, o *realiu* neigimu (Trendelenburgo pamoka Kierkegaardui). Kierkegardas „realaus“ loginio neigimo problematiką ir transformuoja į ontologinę *skirtumo* teoriją. Pats kierkegoriškasis *skirtumas* ir yra *tikrovės* ir mąstymo, *egzistencijos* ir mąstymo nihilistinio konflikto – nuolatinio nepabaiigiamo vienas kito, kaip skirtingo, neigimo, vienas kito naikinimo skirtumu – išraiška. Tačiau toje perspektyvoje svarbiausias „dėmuo“ yra *tikrovė / egzistencija*.

Kierkegoriškasis paradoksas, kurį atpažįstame ir *pakartojimo* struktūroje, nihilistinės logikos prasme atstovauja autoreferencialumo ir neigimo sutapimui, o

ontologiškai – signalizuoja arba nihilistiškai manifestuoja *tikrovės* parastį.

Tad Kierkegaardo *pakartojimą* šiuo santykio su tikrove požiūriu, – santykio, ky-lančio iš tam tikro *skirtumo* traktavimo, – ir galima laikyti Agambeno minimo Pauliaus Laiško efeziečiams fragmento eksplozija.

Ryškiausią pratęsimą toks *pakartojimo*, viena vertus, išreiškiančio nihilistinę *skirties* „logiką“, kita vertus – pačia *skirties* perspektyva orientuojančio į tikrovės, būties, t. y. ontologinį lygmenį, variantas įgauna Heideggerio filosofijoje. Heidegeriškasis *Wiederholung*, grindžiamas tam tikra laikiškumo samprata, nukreiptas į buvimo autentiškumą. Autentiškas buvimas yra pakartojimas – ėjimas atgal, grįžimas į praėjį – savo paties gebėjimo būti galimybių *atgavimas*. Neautentiškame buvime, *Dasein* įmestumas ir pats „nuosavas“ gebėjimas-būti yra tai, kas „pamiršta“ rūpestyje dabartimi. Svarbu pastebėti, kad Heideggeriui kaip tik šio fundamentalaus užmiršimo pagrindu praėjies dalykai ir įvykiai ir yra išlaikomi. Tačiau tiek, kiek jie tarnauja susirūpinimui dabartimi. Tad ne kiekvienas sugeba juos „išlaikyti“, tai yra „pamiršti“ tam tikru būdu. Tad pats atsiminimas yra įmanomas tik per tam tikrą užmaršį, per heidegeriškąjį fundamentalų „užmiršimą“, kontrastuojantį su (kierkegoriškuoju) *pakartojimu*, bet ne su (huserliškąja) „retencija“. Taigi Heideggeriui *pakartojimas* taip pat įtraukia tam tikrą ypatingą laikiškumą: fundamentalus užmiršimas daro praėjį praėjimi labiau nei dabartis; *Dasein*, būdamas save užmiršęs ir save praradęs savo rūpesčių paviršutiniškume, kaip tik ir gali prisiminti, tai yra įeiti į užmaršties atvertą lauką (Heidegger 1997: 334–372). Taigi, užmarštis kaip tam tikra

negatyvi instancija čia tampa svarbiausia prieiga prie autentiškumo, t. y. tikrovės. Atkreipsime dėmesį, kad ir autentiškasis buvimas Heideggerio filosofijoje yra svarstomas ontologinio skirtumo tarp būties ir esinių – *Differenz* – kontekste.

Pereinant prie kitų Pauliaus teksto eksplozijos – *pakartojimo* – atvejų ir keliant klausimą, ar Deleuze, Derrida ir Foucault savomis *pakartojimo* ir *skirties* santykio interpretacijomis įvykdo šią eksploziją, prisiminkime ką jau prieš keletą dešimtmečių knygoje *Skirtumo nuotykių* yra pastebėjęs Gianni Vattimo:

Jacques Derrida Paryžiaus pranešimas (1968) „*La différance*“, kuris tada atrodė esąs pačiu tikriausiu skirties mąstymo manifestu, šandien pasirodo daugiau kaip epitafija ir paminėjimas. Jau tuo metu kai buvo paskelbtas, ir tai irgi turbūt yra ypatingas *skirties* likimas, „skirties efektas“, šita kalba buvo skirties saulėlydžio simptomas ir pripažinimas. Šitas saulėlydis, jeigu peržvelgtume teorinį tokių mąstytojų kaip Derrida ir Deleuze kelią, atrodytų neišvengiamas; bet tai <...> nereiškia heidegereriškojo būties ir esinio skirtumo saulėlydžio ar išsėmimo, kuris būtent per šiuos skirties mąstymo nuotykius ir nuotrūkius atranda savo dar neišsemtą/nesubrandintą šerdį/branduolį (Vattimo 2001: 151–152).

Kaip tik tokiu *skirties saulėlydžio* išven-gusiu įsiklausymu į Heideggerio *ontologinį skirtumą*, o sykiu *pakartojimo* eksplozija galėtume laikyti Agambeno filosofiją – jo mesijiško laiko interpretaciją knygoje *Il tempo che resta*.

Agambeno prieiga prie *pakartojimo*, būties ir laiko sampratos požiūriu būdama tam tikru Heideggerio *Wiederholung* pratęsimu, atstovaujamo laiko požiūriu pirmiausia yra paremta apaštalo atskyrimu ne tik nuo profeto, bet ir nuo apokaliptiko figūros.

Tai, kas domina apaštala, nėra paskutinė diena, nėra akimirka, kai laikas pasibaigia, bet laikas, kuris traukiasi ir ima baigtis (*ho kairós synestalménos estín: I Cor. 7,29*) – arba laikas, kuris lieka tarp laiko ir jo pabaigos.

Tačiau kaip atpažinti ir kaip įsivaizduoti tokį laiką? Pagaliau – kaip jį „atvaizduoti“?

Sakytume, kad svarbiausias Agambeno išryškintas ir net pavaizduotas erdviškai linijiniu principu krikščioniškajam laikui būdingas momentas – mesijiško laiko nesutapimas nei su laikų pabaiga bei ateities eonu, nei su chronologiniu profaniškuoju laiku, tačiau sykiu buvimas ne išorišku pastarajam. Mesijiškas laikas – *ho nyn kairós* – agambeniškoje apaštalo Pauliaus interpretacijoje yra „viena dalis profaniško laiko, kuris patiria jį integraliai transformuojantį susitraukimą“ (Agamben 2005: 64).

Agambenas, viena vertus, bando grafiškai vaizduoti mesijiško laiko „vietą“ „laikų linijoje“, kita vertus – ieškoti „teologinės“, t. y. biblinės, „analogijos“ pauliškam mesijiško laiko supratimui.

Jis palygina Mesijo laiką su Apelle api-pjaustymu, sakydamas, kad abiem atvejais turime tam tikrą laiko cezūrą. Taigi, esminis negatyvus momentas, leidžiantis Agambenui išryškinti Mesijo laiko specifiką, yra laiko cezūra – laiko pertrūkis, „pauzė“, „nutilimas“, kuris patį padalijimą dalija į du laikus – tai yra įtraukia į jį (padalijimą) „liekana“, kuri perviršija, pranoksta patį suskirstymą ir tampa atstovaujančia *skirtumui* laike.

„Šioje schemeje, – teigia Agambenas, – mesijiškas laikas prezentuojasi kaip ta profaniškojo eono dalis, kuri nuolatos perviršija *chronos*, ir ta amžinybės dalis, kuri

perviršija ateities eoną, abu [prezentuojasi] liekanos pozicijoje suskirstymo į du onus atžvilgiu“ (Agamben 2005: 65).

Tačiau bandymas schemizuoti, „pavaizduoti“ ir šitaip reprezentuoti mesijišką laiką iš tiesų yra pasmerktas nesėkmei. Nes bet koks reprezentuojamumo, at-vaizdavimo bandymas, bandymas „išreikšti“ sunaikina patį *ho nyn kairós*. Agambenas ne veltui bando parodyti, jog *kairós* randasi kaip cezūra, kaip pertrūkis (taip pat ir bet kokio reprezentavimo, vaizdinio) laike. Todėl galėtume sakyti, kad Agambenas kalba apie *ho nyn kairós* kaip *skirtumą* ir gryną neišreiškiamybę. Šiuo požiūriu Agambeną galima palyginti su Walteriu Benjaminu, kalbėjusiu apie cezūrą kaip meno kūrinio turinį ir jo tiesą, kur cezūra sutampa su neišreiškiamumu (Benjamin 1999: 341).

Tačiau ta laiko cezūra Agambenui yra galima mąstyti. Išeitų, jog galima mąstyti mąstymu, išvalytu nuo erdviškų vaizdinių. *Éschaton* ir mesijiško laiko supainiojimo esmė ir yra tai, kad pirmasis yra pavaizduojamas, galimas reprezentuoti, tačiau, anot Agambeno – nepamaštomas, o štai realus laiko patyrimas susiduria su nereprezentuojamu, (erdvišku) nepavaizduojamu, tačiau pamaštomu laiku. Bandyme pavaizduoti mesijišką laiką išsprūsta tai, kas esmingiausia, – liekantis laikas, laiko „likutis“, ar „liekana“, bylojanti, kad laikas pradeda, ima baigtis.

Agambenas įveda Guillaume'o „operatyvaus laiko“ apibrėžimą kaip savo tyrimo perspektyvą, cituodamas autorių:

‘Operatyvus laikas’ – [tai] laikas, kurį protas (*mente*) naudoja (*impiega*), kad realizuotų vaizdinį-laiką (*immagine-tempo*). (Agamben 2005: 65)

Kaip matyti, vienas svarbiausių konceptų šioje definicijoje yra išraiška „vaizdinys-laikas“, tampanti laiko reprezentavimo dvimateje erdvėje alternatyva. Tačiau jeigu ir šiuo atveju vis dėlto turime reikalą su vaizdiniu, tai kaip šita nauja laiko samprata – operatyvus laikas – gali tapti vaizdavimo kaip reprezentacijos atmetimu? Tai yra – ar įmanomas nereprezentuojantis vaizdinys ar įsivaizdavimas? Atsakymas glūdi pačioje kalbos prigimtyje. Pasirodo, kalbos fenomenų analizė atskleidžia, kad veiksmožadinės sistemos natūraliai yra organizuotos ne pagal minėtą tobulą ir todėl skurdžią linijinę laiko schemą, bet per nuorodą į vaizdinį, kuris sukonstruotas pačiu operatyviu jo konstravimo / radimosi laiku / metu. (Čia įvedame lietuviškąjį žodį „metu“, kuris, manytume, *par excellence* išreiškia laiko operatyvų veikimą, tokio atitiktens nėra daugelyje kitų kalbų.) Taigi, manytume, kad nors vaizdinys kaip tam tikras laiko pavaizduojamumas lieka, paneigiamas jo re-representatyvumas, t. y. tam tikras „atstovavimas“, kai vaizdinys atstovauja laikui, suponuojant pastarojo pirmumą reprezentacijos atžvilgiu. Guillaume'o filosofinė-lingvistinė įžvalga orientuoja į tam tikrą vaizdinio atsiradimo ir paties laiko veikimo „vienlaikiškumą“ – operatyvumą. Toks (laiko) vaizdinys yra neatskiriamas nuo to laiko, kuriuo jis atsiranda. O laikas neatskiriamas nuo vaizdinio, kurio radimosi metu jis yra veikiantis laikas. Taigi, turime tam tikrą pačiose mūsų vartojamose kalbose aptinkamą tandemą: vaizdinį-laiką.

Pasak Agambeno, Guillaume'as komplikuoja chronologinį laiko vaizdavimą / reprezentavimą, projektuodamas į pastarąjį patį vaizdinio-laiko formavimosi procesą

(Agamben 2005: 66). Šios komplikuojančios projekcijos rezultatas – naujas laiko vaizdavimas – nebe linijinis, o trimatis. Šis vaizdavimas atitinka vadinamąjį chronogenetinį laiką. „Chronogenezės schema, – teigia Agambenas, – leidžia aptikti vaizdinį-laiką grynai potencialiame būvyje (laikas *in posse*), jo formavimosi procese (laikas *in fieri*) ir, galiausiai, sukonstruotame būvyje (laikas *in esse*), pagal vieningą modelį atsižvelgiant į visas veiksmoždzio formas kalboje (veikslą, nuosakas ir laikus siaurąją prasme)“ (*Ibid.*).

Tokį Guillaume'o atstovaujama filosofinį lingvistinį požiūrį į kalbą ir laiką, įgalinantį „operatyvaus laiko“ išvalgą, Agambenas projektuoja į paulišką laiko sampratą, kad atskleistų mesijiško laiko prasmę. Jis pastebi, kad kiekviename mūsų laiko vaizdinyje, kiekviename laiko diskurse yra implikuotas tolesnis laikas (*il tempo ulteriore*), kuris negali būti išsemtas nei to laiko vaizdinio, nei to diskurso. Yra taip, tarytum žmogui, kaip maštančiai ir kalbančiai būtybei, būnant chronologiniame laike, sykiu būtų skirta produkuoti laiką, tolesnį chronologinio atžvilgiu ir sykiu užkertantį kelią sutapti su tuo laiku, kurio vaizdiniai ir reprezentacijos yra galimi. Agambenas vartoja terminą *il tempo ulteriore*, kurį čia verčiame kaip *tolesnis laikas*. Pastebėtume, kad itališkas žodis *ulteriore* gali reikšti 1) paskesnis, tolesnis, vėlesnis; 2) *geogr.* esantis kitoje pusėje. Čia pasirinkta reikšmė *tolesnis* yra ne „paskesnio“ laiko atžvilgiu sinoniminė reikšmė, bet veikiau „nutolusio“ nuo kažko, „esančio kitoje pusėje“, t. y. iš esmės „transcendentiško“ kieno nors atžvilgiu, reikšminis atitikmuo. Tad „tolesnis“ yra ne horizontalios, o vertikalios perspek-

tyvos apibūdinimas. Tolesnis laikas – t. y. „veikiantis“ vertikalioje perspektyvoje, nėra „papildomas“ laikas chronologinio atžvilgiu, kuris tarsi būtų iš išorės „pridedamas“, „prijungiamas“ prie chronologinio laiko, – jis yra vidinis laikas, laikas laiko viduje. Apie *tolesnį* laiką (*il tempo ulteriore*) Agambenas sako, kad jis esąs *non ulteriore, ma interiore*. Taigi, turime keistą, nelogišką apibrėžimą, kad *ulteriore* laikas esąs *non ulteriore, ma interiore*. Tačiau čia, šitame paaiškinime, kaip tik ir turėtume „išgirsti“ kitą *ulteriore* konotaciją – *paskesnis* (ir šia prasme – išorinis). Tad tos keistos definicijos prasmė turėtų būti tokia: *tolesnis laikas* yra *ne paskesnis (išorinis), o vidinis*. Tik taip traktuodami Agambeną, galime suprasti ir jo paaiškinimą apie „atsilikimą“ nuo to laiko, buvimą „likučiu“, „atlieka“ jo atžvilgiu, buvimą „atlieka“ nesutapimo būvyje su reprezentuojamu, vaizdiniais išreiškiamu, „įvaizdinamu“ laiku. Tačiau būtent iš to Agambenas ir kildina mūsų galimybę „atbaigti“, „išpildyti“ laiką, jį „pagauti“. Agambeno siūlomas mesijiško laiko apibrėžimas remiasi Mesijo laiko kaip *tolesnio laiko* struktūra. „Dabar, – sako Agambenas, – jau galime pateikti mesijiško laiko apibrėžimą: jis yra *laiko mums duotas laikas, kurį reikia užbaigti*“ (Agamben 2005: 67). Tačiau ką reiškia turėti duotą laiką, kurį reikia užbaigti? Mūsų laiko „naudojimą“ taip, kad jis imtų baigtis ir išsipildytų mūsų laiko vaizdinys. Tačiau, Agambeno žodžiais, šis laiko pabaigos vaizdinys nėra „nei chronologinio laiko linija – reprezentuojama, pavaizduojama, bet nepamaštoma, nei akimirka – tuo labiau nepamaštoma; bet tuo labiau nėra tiesiog segmentas, išskaičiuotas iš chronologinio laiko, kuris eina nuo prisikėlimo iki laikų

pabaigos: jis yra veikiau operatyvus laikas, kuris skubina chronologinį laiką ir jį daro bei transformuoja iš vidaus, laikas, kurio mums reikia, kad priverstume baigtis laiką – šia prasme: *laikas, kuris mums likęs*“ (Ibid.: 67–68).

Bet tai ne likusi chronologinio laiko „atkarpa“, kurioje mums belikę pasyviai būti, o aktyvus, „dirbantis“, t. y. operatyvus, laikas, kuriame mes dar galime veikti jį „darydami“, transformuodami.

Agambenas, laikiškumo traktavimo požiūriu likdamas ištikimas savo mokytojui Heideggeriui, primena mūsų egzistavimo laikišką paradoksą: mūsų chronologinio laiko įsivaizdavimas kaip tokio laiko, kuriame esame (kaip kažkame), iš tikrųjų ne susieja mus su laiku, bet nuo jo atskiria. Toks vaizdinys padaro mus pasyvius, neįgalius stebėtojus, stebinčius pačius save. Agambenas ironiškai taria, kad tokie stebėtojai „neturėdami laiko žiūri į laiką, kuris pabėga, stebi nepaliaujamą savęs pačių stygių, – mesijišką laiką, kaip operatyvų laiką, – kurį suvokiame ir taip išpildome mūsų laiko įsivaizdavimą...“ (Agamben 2005: 68). Tad mesijiškas laikas Agambenui yra, heidegeriškai tariant, vienintelis autentiškas laikas, juo esame mes patys. Todėl tai vienintelis realus, *tikras* laikas.

Tačiau kodėl Agambenas, interpretuodamas pauliškąją laiko sampratą kaip Mesijo laiką, *chronos / kairós* perskyrai įgalinti nesitenkina Benveniste’s lingvistiniais nuopelnais filosofijai – ištaros kaip performatyvo pasitelkimu, – ir orientuojasi į mažiau garsią nei Benveniste’s – lingvistinę Guillaume’o teoriją?

Šalia Benveniste’s kalbos performatyviojo aspekto išvalgos, Agambenui pačiame

ištaros / sakymo performatyvume ypač svarbi tampa operatyvaus laiko išvalga bei iš jo plaukiantis rišlumo pertrūkis ir vėlavimas ištaros / sakymo ‘grynojoje prezencijoje’.

Atrodytų, jog Agambenui pastaroji lingvistinė išvalga yra lemiama ir Mesijo laike atpažįstant operatyvaus laiko struktūrą. Ji tampa dar įsakmesnė prisiminus, jog *kairós* randasi kaip cezūra, kaip pertrūkis chronologiniame laike. Išeitų, kad *sakymo* kaip performatyvaus akto struktūroje išvelgiant ne vien *dictum* ir *factum* sutapimą, bet rišlumo pertrūkį ir vėlavimą sakymo ‘grynojoje prezencijoje’ bent jau formaliai atpažįstama ir struktūrinis *kairós* santykis su *chronos*.

Manytume, kad *pakartojimo* struktūros paieška Agambeno mesijiško laiko sampratoje yra įrėmintą dviejų svarbių „konceptų“ – *Neužmirštamybės (l’indimenticabile)* ir *Sutraukto atkartojimo (Ricapitolazione)*.

Neužmirštamybės tema į Agambeno akiratį patenka ne per Kierkegaardą, o per Walterį Benjaminą. „Manau, kad Benjaminas turėjo galvoje kažką panašios rūšies, kai kalbėjo apie idioto gyvenimą, apie reikalavimą išlikti neužmirštam“ (Agamben 2005: 43). Pasak Agambeno, čia kalbama ne apie paprasčiausią reikalavimą, kad tai, kas užmirštama, turi būti prisimenama, turi grįžti į atmintį. „Reikalavimas yra susijęs ne su buvimu prisimenamam, bet su išlikimu neužmirštamam“, – sako Agambenas (Ibid.), sykiu įsteigdamas aiškia skirtį tarp prisiminimo ir neužmirštamybės. Agambenas iš tiesų kalba ne apie reikalavimą prisiminti, bet apie keistą, „idiotišką“ benjaminiška prasme reikalavimą, kad mumyse ir su mumis išliktų kaip neužmirštamybė tai, kas prarasta. Tad vienintelė neužmirštamybės

prasmė – kad tai, kas prarasta, reikalauja ne būti be paliovos prisimenama, bet išlikti su mumis ir mummyse kaip tai, kas pamiršta, prarasta. Tad Agambenas orientuojasi ne į prisiminimo kaip *to paties* pakartojimą, o į negatyvią skirtumo „patirti“ – išlikimu to, kas prarasta, negatyviai įgalinamą pakartojimą. Tad neužmirštamybė Agambenui „gyva“ ta negatyvumo patirtimi.

Tačiau apskritai svarbiausia, kad Agambenui netgi nėra jokios alternatyvos tarp užmaršties ir prisiminimo. Šią priešstatą jis pirmiausia supranta tik kaip nesąmoningumo ir sąmoningumo priešstatą. Tačiau „lemiantis yra tikrai gebėjimas išlikti ištikimiams tam, kas nors ir užmiršta – bet turi išlikti neužmirštama, ir reikalauja kažkoku būdu pasilikti su mumis, būti dar mums kokiu nors galimu būdu“ (Agamben 2005: 44). Ir šitas būdas Agambenui atsiskleidžia kaip pirmapradis negatyvumas.

Mesijiškumas sutampa su neužmirštamybės reikalavimo išpildymo vieta *par excellence*. Mesijiškumas todėl gali būti siejamas su neužmirštamybės reikalavimu, kad jis nėra požiūris, pagal kurį į pasaulį reikėtų žvelgti taip, lyg atpirkimas būtų atbaigtas. „Mesijo atėjimas, – sako Agambenas, – reiškia, kad visi daiktai – o su jais ir į juos žvelgiantis subjektas – yra priimami „*kaip ne / lyg ne*“, iššaukiami ir atšaukiami tuo pačiu gestu. Daugiau nebėra jokio subjekto, kuris žiūri ir kuris galėtų tam tikru momentu nuspręsti daryti *taip lyg*. Mesijiškas iššaukimas visų pirma dislokuoja ir panaikina subjektą: tokia yra *Gal.* 2, 20 ‘daugiau nebesu aš tasai, kuris gyvas [*zō oukēti ego*], Mesijas gyvena manyje’ prasmė“ (Agamben 2005: 44).

Tačiau tas kūrinis „savęs praradimas“ agambeniškoje interpretacijoje kaip tik ir siejamas su neužmirštamybe: tik tasai, kuris lieka ištikimas tam, ką praranda, negali tikėti jokia pasaulišką tapatybę ar *klēsis*.

Taigi Agambeno *reikalavimas (esigenza)* ir jo išryškintoji formulė „lyg ne“ išreiškia *kitą logiką*, kuria, kaip matysime, jis ir grįs mesijiškumo kaip *pakartojimo* struktūrą. Agambenas pateikia nuorodą į Mikalojaus Kuziečio tekstą *De non aliud*, kur opozicija *A/ne-A* numato trečiąjį – opoziciją, turinčią dvigubo neigimo formą: ne ne-A. Agambenas mano, kad šita loginė paradigma turi pagrindą Pauliaus tekste, Laiške korintiečiams *I Cor.* 9, 20–23, kur jis nusako savo poziciją dėl žydų suskirstymo: „Žydams buvau kaip žydas, kad laimėčiau žydus. Tiems, kurie laikosi įstatymo, tapau įstatymo tarnu, kad laimėčiau besilaikančius įstatymo, nors pats nesu jam pavaldus. Tiems, kurie neturi įstatymo, buvau kaip neturintis įstatymo, kad laimėčiau tuos, kurie neturi įstatymo, nors pats esu ne be Dievo įstatymo, bet surištas Kristaus įstatymu. Silpniesiems pasidariau silpnas, kad laimėčiau silpnuosius. Visiems tapau viskuo, kad vienaip ar kitaip kai kuriuos išgelbėčiau.“ Taigi, tasai, kuris turi mesijišką įstatymą, yra ne-be įstatymo / ne-ne įstatyme.

Agambenui savajai pozicijai pagrįsti yra svarbi šita kuzietiškoji *kita logika*, numatanti „galimą trečiąjį“. Ja Agambenas grindžia savąjį „suskirtymo suskirstymą“, arba *skirties* logiką, apie ką jau kalbėjome aiškindamiesi *kairós* vietą profaniškajame *chronos*. O dabar tą pačią *kitą logiką* galime pritaikyti mesijiškai patirčiai, kaip atsiskleidžiančiai prisiminimo ir užmaršties

priešstatoje. Alternatyvos nebuvimas tarp šių „opozicijų“ reiškia „galimą trečiąjį“:

Jeigu *prisiminimas* – A, neprisiminimas – ne-A, tai mes, kalbėdami apie *neužmarštamybę*, kalbame apie *ne-neprisiminimą* (ne ne-A) arba apie *pakartojimą*. Taigi Agambeno mąstyme pakartojimą struktūriškai įgalina „susikirto susikirto“ arba *kita, skirtumo*, bet ne dialektinė *logika*. Taip Agambenas patvirtina Aristotelio logiką, ją paradoksaliai atnaujindamas – nihilistiškai įgalindamas „trečiąjį“ kaip *skirtumą*.

Tačiau Mesijo laikas kaip *pakartojimo* struktūra liktų pakankamai formalus, jeigu jį svarstyume vien „galimo trečiojo“ tarp prisiminimo ir neprisiminimo arba tiesiog neužmaršties perspektyvoje. Agambenas Mesijo laiką artikuliuoja įveddamas dar vieną svarbų – *Sutraukto atkartojimo (Ricapitolazione)* konceptą. Jo prasmės atskleidimas, manytume, padėtų turiningai pripildyti formaliąją *kita logiką*. Aptardamas šį „konceptą“ Agambenas pastebi, kad apaštalas Paulius, kalbėdamas apie Mesijo laiką, vartoja ne daiktavardį *anakephalaiōsis*, o atitinkamą veiksmažodį *anakephalaióomai*, kuris pažodžiui reiškia „trumpai atkartoti“, „sutrauktai atkartoti“, „sutrauktai priminti“³.

Tad laike jis imasi išryšinti struktūrą to, ką įvardija *ricapitolazione* ir ko pirminė graikiška forma yra *anakephalaiōsis / anakephalaióomai*. „Mesijiškas laikas tad yra suminis praeities atkartojimas – netgi būdvardžio prasme, kurią jis įgauna juridinėje išraiškoje ‘suminis nuosprendis’“ (Agamben 2005: 75).

³ Beje, lietuviškame Šventojo Rašto vertime šis veiksmažodis verčiamas ne *trumpai atkartoti*, bet „suvienyti“, tai nutolina nuo laikinės perspektyvos ir susiaurina ar net iškreipia prasmę.

Tačiau kalbant apie „praeities suminį atkartojimą“ svarbu nenuslysti į chronologinio laiko produkuojamus linijine struktūra išreiškiamus vaizdinius. *Sutrauktas at(si)kartojimas* – tai ne bet koks praeities „atgaminimas“ prisimenant buvusią patirtį. Čia juk kalbama ne tiesiog apie laiką kaip *chronos*, o apie *chronos* ir *kairós* santykį. Nors vadinamasis „sutraukimas“ iš tiesų susijęs su *chronos*, tačiau tik santykis su *kairós* ir įgalina *chronos* „sutraukimą“, jo „suminį“ variantą.

Agambenui „atsikartojimas yra ne kas nors kita, kaip kita tipologinio santykio, kurį mesijiškas *kairós* įsteigia tarp dabarties ir praeities, pusė“ (Agamben 2005: 76). Tačiau čia kalbama ne vien apie provaizdį, bet apie tam tikrą dviejų laikų – *kairós* ir *chronos* – konsteliaciją ar net vienovę, kai „visa“ praeitis suminiu pavidaliu yra turima, sutelkta, t. y. atkartota, dabartyje. Tik taip gali būti realizuota ir Agambeno pretenzija į „likutį“, „liekaną“ (*resto*), kai jis kalba apie „likusį laiką“ (*il tempo che resta*) – „likutis“, „liekana“ čia sutampa su „viskuo“.

Todėl agambeniškasis Mesijo laikas neteikia pirmenybės ateičiai, bet steigia ypatingą praeities ir ateities santykį *kairós* atradimo pačiame *chronos* perspektyvoje. Suminis atkartojimas, *anakephalaiōsis*, apaštalui Pauliui, anot Agambeno, reiškia, kad *ho nyn kairós* yra praeities ir ateities sutraukimas, kai lemtingą akimirką esame priešais praeitį ar praeitis yra priešais mus ir su ja mes turime reguliuoti, nustatyti santykius. Tačiau negalėtume sakyti, kad tai sąskaitų su praeitimi suvedinėjimas, nes tada praeitį suvoktume kaip galutinai užbaigtą. Tačiau mūsų įsipareigojimas praeičiai yra įsakmus, tad „suminis atkar-

tojimas“ yra, teisiniais terminais tariant, ir „suminis nuosprendis“ praeičiai.

Kad pagrįstų tą praeities ir ateities sutraukimo požiūrį, Agambenas nurodo apaštalo Pauliaus Laiško filipiečiams fragmentą *Fil.* 3,13: „Broliai, aš nemanau, kad jau būčiau save pagavęs; tačiau viena aišku: iš vienos pusės užmiršdamas dalykus, likusius už manęs, iš kitos veržiuosi link dalykų priešais *epekteinómenos*.“⁴ Ne veltui Agambenas palieka neišverstą graikų kalbos žodį *epekteinómenos*. Tačiau neapardamas šio žodžio graikiškos reikšmės orientuojasi į priešdėlius. O mes atkreipsime dėmesį, kad *epéktasis* graikų kalboje reiškia išplėtimą, prailginimą; *epekteinó* – išplėsti, išstėti į priekį. Darinys iš jų *epekteinomai* yra vartojamas tik *Fil.* 3,13 fragmente ir pažodžiui reiškia taiklų ir intensyvų tempimą link – t. y. tikinčiojo tempimą į priekį. Agambenas atkreipia dėmesį į tai, kad šis žodis yra su dviem priešdėliais: *epi-*, reiškiančiu buvimą ant, virš, šalia ko nors; ko nors perteklių, priedą, ėjimą po ko nors; apie; ir priešdėliu *ek-*, reiškiančiu iš-. Buvimas vienu metu šiame žodyje dviejų skirtingų priešdėlių, pridėtų prie veiksmazodžio „būti tempiamam“, anot Agambeno, nurodo Pauliaus gesto dvigubą judesį. Šito Pauliaus gesto kaip

dvigubo judesio interpretacija Agambenas parodo, kaip mesijiškas *kairós* įsteigia santykį tarp dabarties ir praeities. Ir šitas santykis yra *pakartojimas*.

Mesijo laiko interpretacija, atlikta Agambeno knygos skyrelyje *Ricapitolazione*, galėtų būti laikoma dar vienu Pauliaus teksto eksplozijos fragmentu. Joje ne tik atsiskleidžia ir savitai atbaigiama agambeniškoji *pakartojimo* samprata, bet ir turiningai įtvirtinama *neužmirštamybės* „kitos logikos“ formaliai nubrėžta nihilistinė *skirties* perspektyva.

Ši laiko, kaip ir *pakartojimo*, nihilistinė samprata sudaro platų teorinį svarstymų kontekstą ne vienam dabarties mąstytojui; ji ypač reikšminga Richardo Kearney anateistinei naratyviosios vaizduotės, kaip *pakartojimo* realizacijos sąlygos, sampratai (Kearney 2012).

Sykiu ši *pakartojimo* ontologiškai, *tikroviškai* orientuota interpretacija leidžia problemiška klausiti apie nihilistinei *skirties* logikai atstovaujančio mąstymo „vienalytiškumą“ – ar Derrida, Deleuze, Foucault etc. mąstymas taip pat laikytini Pauliaus Laiške efeziečiams *Ef.* I, 10 atpažintojo *pakartojimo* eksplozijos atvejais, ar vien *skirties* mąstymo saulėlydžio išraiška, nuogu Vattimo įvardytojo *skirties efekto* patvirtinimu?

⁴ Lietuviškame Šventojo Rašto vertime ši Pauliaus laiško frazė skamba taip: „Vis dėlto, broliai, nemanau, kad jau būčiau tai pasiekęs. Tik viena tikra: pamiršęs, kas už manęs, aš veržiuosi pirmyn <...>“ (*Fil.* 3,13).

LITERATŪRA

- Agamben, Giorgio (2005). *Il tempo che resta*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Austin, J. L. (1962) 1975. *How to Do Things with Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Benjamin, Walter (1999). *Selected Writings*. Vol. I (1913–1926). Ed. by Marcus Bullock, Michael W. Jennings. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Benveniste, È. (1966) *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard.
- Guillaume, Gustave (1970). *Temps et verbe. Théorie des aspects, des modes, et des temps. Suivi de L'architecture du temps dans les langues classiques*. Paris: Champion.
- Heidegger, Martin (1979). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, Martin (1997). *Zur Seinsfrage*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Deleuze, Gilles (1968). *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- Kearney, Richard (2012). *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*. Trad. di Michele Zurlo. Roma: Fazi Editore.
- Kierkegaard, Søren (1983). Repetition. In: Søren Kierkegaard. *Kierkegaard's Writings. VI: Fear and Trembling, Repetition*. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1995). *Baimė ir drebėjimas*. Vertė Jolita Adomėnienė. Vilnius: Aidai.
- Proust, Marcel (1997). *Prarasto laiko beiėškant. 7. Atrastas laikas*. Vertė G. Baužytė-Čepinskienė. Vilnius: Alma littera.
- Šventasis Raštas. *Senasis ir Naujasis Testamentai* (1998). Vilnius: Katalikų pasaulis.
- Vattimo, Gianni (2001). *Le avventure della differenza*. Milano: Garzanti.

REPETITION AND NIHILISM

Rita Šerpytytė

Abstract. The purpose of this article is to reveal the nihilistic sense of an experiential structure, which has been distinctively rooted in Western philosophical tradition. On the one hand, this hermeneutical analysis will be based on a certain conception of nihilism presupposing two theoretical models of nihilism – nihilism, which refers to the theory of *Überwindung*, and nihilism associated with the idea of *différance*. On the other hand, it builds upon a certain (the so-called “onto-theological”) pretext, which might be used for recognition of the structure of repetition in Western tradition of thinking, – *i.e.* the fragment of a text from St. Paul’s Letter to the Ephesians *Eph. I, 10* – the paradigmatic passage proposing this universal structure of repetition. Focused both on philosophy of Kierkegaard and Agamben, hermeneutical analysis will aim to disclose the separate invariants of such repetition as cases of explosion of the mentioned text fragment. The question is raised – what is repetition? Where does its negativity lie? How does its nihilistic sense appear? How does the *différance* mediate in this process of revealing of negativity and nihilism? The article argues that *différance*, as a motion of negation representing nihilistic logic, can be treated both in merely formal and in a realistic way. The treating of *différance* as real denying in Kierkegaard’s and Agamben’s thinking corresponds to the ontological rootedness of the very structure of experience – repetition.

Keywords: repetition, nihilism, *différance*, negativity, time

Iteikta 2013 07 28