

Dekonstruojant subjektą: postmodernios tendencijos teologinėje antropologijoje

Mindaugas Briedis

*Vilniaus Gedimino technikos universitetas,
Filosofijos ir politologijos katedra,
Saulėtekio al. 11, LT-10223 Vilnius
El. paštas mindaugas.briedis@hi.vtu.lt*

Filosofiškai apmąstant religiją neišvengiamai tenka spręsti ir filosofinės antropologijos klausimus. Savo ruožtu, tenka pripažinti, kad teologinės antropologijos teiginiai yra kultūriškai marginalūs. Tokie teiginiai paprastai kritikuojami ar net ignoruojami anapus krikščioniškosios konfesijos. Todėl evangelijomis grįsta žmogaus doktrina (evangelinis humanizmas) neišvengiamai privalo racionaliai analizuoti, kas konstituuoja „žmogiškumą“, atsižvelgiant į šiuolaikinį intelektualinį kontekstą. Šiame straipsnyje susitelkiama ties vienu šios analizės aspektu – ties krikščioniškosios teologinės antropologijos ir dekonstruktyvaus postmodernizmo santykiu.

Šio disputo perspektyva esmingai priklauso nuo to, kaip pateiksime postmodernizmą, kita vertus, kaip suprasime krikščioniškosios teologijos tikslus. Turėdami omenyje šiuolaikinės filosofijos slinktis ir tradicines (apologetines ir ne tik) teologijos užduotis klausiamo, kaip evangelijų kreipiamas humanizmas gali būti eksplikuotas kritiniame dialoge su dekonstruktyviaja antropologija?

Iškeltiems tikslams įgyvendinti straipsnyje analizuojamas svarbus postmodernios filosofijos būklės aspektas, t. y. perėjimas nuo subjekto filosofijos prie savasties hermeneutikos. Ši analizė numato tradicinę subjektyvybės ir ontoteologijos sąsają, t. y. subjekto, kaip nekintamo kognityvaus ir moralinio pagrindo, bei apeliacijos į substancijos metafiziką, sąsają, kad būtų eksplikuota Dievo ir pasaulio prigimtis, kuri yra pagrindinis dekonstruktyvių kritikų, susijusių su teologine antropologija, taikiny.

Galų gale iškeliamas klausimas: ar įmanoma „pozityvi“ teologinė antropologija, kuri nepatektų po rubrika „dekonstruotina ontoteologija“? Straipsnyje pateikiamas „teologinis“ atsakymas bei tolesnės diskusijos perspektyvos.

Raktažodžiai: subjektas, antropologija, postmodernizmas, dekonstrukcija, savastis

SUBJEKTO FILOSOFIJOS VIRSMAI IR RELIGINGUMAS

Filosofijos istorijoje, ypač moderniuoju laikotarpiu, galima išskirti filosofines pozicijas, sutelktas ties subjekto klausimu. P. Ricėuras tokią paradigmą vadina „subjekto filosofijomis“ (Ricėur 1992: 4) ir išskiria būdingiausias bruožas: subjektas formuluojamas iš pirmojo asmens perspektyvos (*ego cogito*), kai „aš“ apibrėžiamas kaip empirinis ar transcendentalus ego, tačiau teigiamas absoliučiai (t. y. nesikreipiant į „kitą“) arba reliatyviai (tokia egologija, kuri būtinai apima ir intersubjektyvumo klausimą). Tačiau jau kuris laikas pateikiamos alternatyvos (tarp jų ir Ricėuro) tokiai subjekto filosofijai, kurias galima pavadinti savasties hermeneutikos projektu ir kurios atsiriboja tiek nuo subjekto apologijos, tiek nuo radikalios dekonstrukcijos.

Kita vertus, būtina nepamiršti ir pamatinio kartėžiškojo „aš“ predikato „maštau“, turint galvoje, kad subjekto

samprata glaudžiai susijusi su mąstymo, žinojimo supratimu, juolab kad užmojų sutriuškinti kartėžiškąjį vienišų užuomazgą aptinkame F. Nietzsche's darbuose, visų pirma puolant filosofiją kaip pagrindų mąstymą bei kritikuojant kalbą, kuria filosofija išreiškia save.

Populiarus M. Foucault pasakymas byloja, kad „žmogus nėra nei seniausia, nei didžiausia problema, su kuria susidūrė žmogiškas pažinimas“ (Foucault 1974: 386). Anot šio postmodernisto, tai gana šiuolaikinė problema, tikėtina, jau save išsėmusi. Nors vėliau Foucault savo paties darbais tarsi paneigia šią prognozę, minėta frazė apibūdina postmodernistinę antropologijos traktuotę, pagal kurią žmogus (pagal Foucault, „žmogaus figūra“) yra reprezentacija ar intencija; šios figūros pasirodymas intelektualinėje scenoje yra naujas ir nėra jokios substancijos manifestacija, bet tiesiog klaidingas diskursyvių produktui suteiktas vardas. Šis nusivylimas antropologija žymi vieną pagrindinių slinkčių nuo modernio prie jo post(modernios) būklės. Pačių postmodernistų teigimu,

modernybė projektuoja save kaip kognityvios ir moralinės savasties emancipaciją nuo išorinių, „dieviškų“, socialinių, paprotinių autoritetų. Postmodernistams šis emancipacijos mitas tik pridengia faktą, kad transcendentinis mokslo, etikos ar patyrimo subjektas tėra fiktyvi fragmentų konglomeracija. Tuo remiantis galima minėtą mitą traktuoti ir terapiniu požiūriu: kad būtų pasipriešinta nerimui, pagrįstas ir palaikytas tapatumas, pristatant jį kaip esatį ir kaip tokią traktuojant kaip mąstymo ir veikimo pagrindą. Šiuo požiūriu tikslus J. Derrida, pabrėždamas Vakarų žmogaus ir Būties simbiozę, kuri „įpinta ir užmiršta metafizikos istorijoje ir kuri atidengta ontoteologijos dekonstrukcijos dėka“ (Derrida 1982: 133). Kaip tik ši antropologijos ir būties simbiozė ir yra užklausiama radikalus postmodernizmo.

Subjektyvybės ir ontoteologijos, t. y. savasties, kaip nekintamo kognityvinio ir moralinio pagrindo, bei apeliacijos į metafiziką, kaip Dievo ir pasaulio prigimties schematizavimo, sąsaja yra pagrindinis radikalų dekonstruktyvių kritikų taikinyš. Visų pirma tai liečia metafizikos ir krikščioniškosios teologijos aljansą, vyravusį Vakaruose. Viena šios tradicijos konstantų yra aksioma: Dievas kaip aukščiausia Būtis lygus Dievui kaip aukščiausiam subjektui. Taigi Dievas traktuojamas kaip monadinis, sau pakankamas vardo nešiotojas. Pasak M. Tayloro, „žvelgiant iš monoteistinės perspektyvos, būti reiškia būti monolitišku, vieniu. Kad būti vieniu nevalia klysti, privalu išlikti prideramu“ (Taylor 1984: 41). Taip savastis viliasi įgyti pačią vertingiausią galią – turėti save, o žmogiška subjektyvybė atkartoja dievišką savikontrolę, įtvirtinančią absoliutų subjektą. Galima nesutikti su Tayloru, kad tokia strategija griežtai sekama nuo Augustino iki Hegelio, arba prikišti, kad tam tikri krikščionybės aspektai (pvz., Dievo atributų interpretacijos) ištraukiami iš konteksto, neatsižvelgiant į kitus (trejybės dogmos, krikščioniškosios etikos) aspektus. Nepaisant to, teiginys, kad vakarietiška teologinė antropologija remiasi „tapatybės logika“, konfrontuoja su tokiomis pozicijomis, kur savastis traktuojama kaip galių susikirtimo funkcija, arba kaip deindividualizuotas individas.

Kaip žinia, substancijos sąvoką, binarinę logiką ir kitus neatsiejamus vakarietiško mąstymo atributus aptinkame Aristotelio filosofijoje. Bene svarbiausias šio Antikos mąstytojo nuopelnas ir yra išplėtotas įsitikinimas, kad vienintelis kelias į žinojimą yra artikuliuota kalba. Žinoti Aristoteliui lygu apibrėžti. Klausimas, kiek adekvačiai „čiuopiamė“ tikrovę remdamiesi tokiu kriterijumi, svarstomas ne tik lyginant Aristotelio poziciją su įvairiomis Rytų misticizmo apraiškomis, bet ir čia pat, vakarietiškoje sekularioje bei religinėje filosofijoje, ypač siejant mąstymo koncepciją su atitinkama subjekto samprata.

Žinoma, reikia pripažinti, kad teiginys, jog racionalia analize įmanoma adekvačiai išreikšti pamatinius žmogaus situacijos aspektus, po nuodugnios logocentrizmo kritikos yra keblus. Kita vertus, tokia kritika leido išsamiai svarstyti ikikonceptualaus, prelingvistinio supratimo sąlygas. Šiuose svarstymuose nesiūloma atsisakyti konceptualios analizės, tiesiog iškeliamas kitokio, intymes-

nio, santykio su tiriamu objektu poreikis, siekiant prasiškerbti pro simbolinės reprezentacijos sieną ir įgyti tiesioginį fenomeno suvokimą.

Po Kanto kritikos visomis pastangomis iškeltas kalbos neįgalumas išreikšti ultimatyvią tikrovę (noumenus) kuria dilemą. Viena vertus, turime pripažinti jos neadekvatumą ir net iškraipymą dinamiškos, konkrečios egzistencijos aprašymo atveju, tačiau negalime ir tylėti, todėl, kad tuomet leistume tylai funkcionuoti kaip simboliui to, kas neartikuliuojama, ir taip prarastume artikuliuojamą to, kas neartikuliuojama, aspektą. Taigi yra tikrovės paslaptis būtų pristatoma kaip vien niekis negatyvia prasme, taip nedalyvaudama konkrečių individų egzistenciniuose apsisprendimuose. Tuo tarpu apie paslaptį galima kalbėti kaip apie būties pilnatvę, kurioje išsakinį kažkas ir niekis, subjektas ir objektas. Taigi aktyvus paslapties liudijimas yra visai kas kita nei teiginys, kad Dievas nepažinomas. Tuomet prasmė pasiekiamą tik sumaniai derinant kalbą ir tylą – pavieniui jos nepajėgia išreikšti tikrovės, o mes stumiami anapus šios distinkcijos. Toks mąstymas logines opozicijas laiko komplementariomis, atmesdamas tokias griežtas konceptualias dichotomijas, kaip kūnas/siela, subjektas/objektas, kalba/tikrovė, žmogus/gamta. Mąstymo sampratos transformacijos betarpiškai susijusios su subjekto klausimu.

DECENTRUOJANT SAVASTĮ IR MĄSTYMĄ

„Būtyje ir Niekyje“ J. P. Sartre'as (Sartre 1966) aprašo tokią intensyvią patirtį, kuri gimsta kito žvilgsnio išiveržimo į kitaip vienišam subjektui priklausantį parką (pasaulį) momentu. Kito žvilgsnis ne tik kelia grėsmę, bet ir aktualiai atima iš ego privilegijuotą stebėjimo tašką. Patirianti kitybės imperatyvumą ego savimone decentruojama. Nors Sartre'as puikiai pademonstruoja, koks šokas ir prarasties jausmas lydi susidūrus su kito žvilgsniu, kaip pažymi Brysonas, „toks subjekto decentravimas tėra pirmas lygmuo, suvokiant Kito būtį ir pasekmes subjektyvumui“ (Bryson 1988: 91). Taigi dalyvavimas tokioje subjekto anihiliacijoje, kur paneigiamas paprastai nekvestionuojamas vizualumo centras, tik pakeičia subjektyvumo šaltinį kita būtimi, prieš kurią jau „aš“ tampa „tamsusis“ pono ir tarno dialektikoje. Tačiau taip pakeitus subjektyvumo perspektyvą fundamentalus supratimas apie būtį, nebūtį ir kitą radikaliai netransformuojamas. Sartre'o subjektas objektyvuojamas, tad subjekto–objekto dichotominis pagrindas ne atmetamas, o patvirtinamas, tuomet ir lieka iš esmės naujai nepaliestas subjekto tapatybės klausimas. Mąstymas savo ruožtu čia tampa sutelktesnis.

Kad persikeltume į kitą subjektyvumo dekonstravimo lygmenį, turime atsiminti J. Lacaną. Pažvelgus į Lacano strategiją galima pamatyti, kaip tarsi pratęsus Sartre'o idėjas įmanoma išvengti personalaus „kito“ decentravimo procese, taip priartėjant ir prie pačios tikrovės, kai daiktai gali būti iš tiesų suvokiami, o ne prievartaujami *cogito* akiratyje. Lacanas taip pat reflektuoja kitybės klausimą, tačiau supranta tai kitaip nei Sartre'as – kaip depersonalizuotą prasmų tinklą. Lacanui prasminga kalbėti apie

besielių kūnų (tokių kaip skardinės) „žvilgsni“ į suvokėją. Jo analizuojama kito intervencija priklauso ne nuo kito asmens esaties, bet nuo signifikacijos sistemos, supančios subjektą ir reikalingos pastarajam orkestruoti savo vizualinę patirtį. Kaip tik šis užslėptas kito brovimasis sukelia gilesnį, egzistenciškai paveikesnį savasties prarasties jausmą, nei pateikta Sartre'o. Brysonas daro išvadą, kad net pats matymo aktas negali būti laikomas objektyviu ar neutraliu, kaip tik: „tarp ragenos ir pasaulio išiterpia ženklų tinklas, susidedantis iš visų įvairių socialinėje arenoje funkcionuojančių diskursų. Taigi diskursai, esantys tarp subjekto ir pasaulio, lemia vizualumą, kaip kultūrinį konstrukta“ (Bryson 1988: 92). Tuomet dalyvavimas signifikacijos sferoje visuomet yra subjekto vėlavimas vieną žingsnį, jo matymas, taip pat savasties pojūtis yra *jau* atitraukti nuo tiesioginio gyvenamojo patyrimo.

Kartėziškajame dualizme subjektas gali laisvai suabejoti objektų egzistavimu, be abejonės paties egzistavimu. Taip pat subjektas išlieka savimi, nepaisant materialaus pasaulio transformacijų. Tai universalus centro pozicija, aplink kurio subjektyvaus patirties horizontą išsiskleidžia objektai. Šį kartezianizmą Sartre'as ir užsimojęs dekonstruoti, tačiau reflektuodamas dislokaciją ir prarastį, nulemtą kitos subjektyvios esaties, jis traktuoja nebūtį kaip „kažką“, į ką subjektas turi reaguoti stengdamasis patvirtinti savo centruotumą. Todėl Sartre'o „aš“ išnyra iš momentinio susitikimo su niekiu, sustiprinęs savo kaip patirties centro pozicijas (Bryson 1988: 95). Lacanas jau atitolsta nuo centruotumo pabrėždamas kito, kurio dėka įgyvendinamas vizualumas, sferos pirmumą. Čia subjektas nėra svarstomas kaip užimantis centro poziciją ir tuo būdu kontroliuojantis signifikantų cirkuliaciją. Taigi Lacanas pažengia daug toliau dekonstruodamas antropocentrinį subjektą ir su juo asocijuojamą logocentrinį mąstymo būdą.

Subjekto centruotumo dekonstrukcija nukreipta įgyti decentruotą žmogaus situacijos supratimą grynoje patirtyje, kurią kaip konceptualinę kategoriją suformulavo W. James'as, apibūdinamas tą patirties srautą, iš kurio „iškertame“ tokias sąvokas, kaip iš dangaus „konsteliacijas“, iš žemės „paplūdimį“, iš laiko „dieną“ ir „naktį“ ir pan. Šis patirties dinamiškumas trumpiausiai išreiškiamas pastebėjimu, jog „jei galvoji apie dabartį, tai jau nėra dabartis“ (Nishida 1990: 5). Tačiau James'as religiniams mąstytojams liktų įklimpęs į psichologizmo liūną, kuriame giliai išsiskynusi individualios patirties sąvoka. Tačiau jei apversime įprastą dalykų padėtį teigdami, kad individas egzistuoja patirties dėka, o ne atvirkščiai, todėl, kad savastis kaip tokia taip pat patiriama patyrimo akte, o ne egzistuoja iki jo, patirtis pasirodys fundamentalesnė nei subjektas. Kaip tik tokia išgryninta patirtis ir yra vadinama „religine“. Žvelgiant iš tokios perspektyvos ultimatyvi tikrovė nėra nei sąmonės, nei materijos fenomenas.

Anot jau Rytų filosofo K. Nishida'os, kuris rimtai atsižvelgė į vakarietiško mąstymo transformacijas Bergsono ir James'o filosofijoje „tik pasiekus tokią grynąją patirtį įmanomas autentiškas gyvenimas, todėl, kad ją se-

kančios išraiškos, sprendiniai ir interpretacijos tėra santykio su kitomis patirtimis išraiškos“ (Nishida 1990: 11). Pirmas žingsnis į autentišką buvimą yra subjektinės-objektinės schemas peržengimas. Tačiau šis užmanymas paprastai nugrimzta egzistencinėse destrukcijose, ištirpstant *Dasman* stichijoje, manant, kad tikrovė yra kažkas objektyviai anapus, bei svarstant mums nutikusius reiškinius be mūsų pačių įtrauktumo. Vartojamos universalios tikrovės aiškinimo sąvokos – kompleksiškas, kismas, kontingencija – suprantamos išoriškai mums, taip atribojant individualią savastį nuo bendros aiškinimo schemas. Kitas žingsnis – apie šį „eksternalumą“ galvoti lyginant jį su savo vertybėmis, jausmais, žinojimu, troškimais, taip po atsiribojimo statant save į centrą, sveriant aplinkos reikšmingumą pagal savo gyvenimo turinį. Toks požiūris užkerta kelią kelti esminius klausimus, nes jie jau dalinai išspęsti postuluojuojant subjektą.

Tačiau subjektas kaip epistemologinio centro dekonstrukcija religiniame diskurse jokia būdu nereiškia savasties redukcijos į atoveiksmių į išorinius poveikius visumą. Kaip tik tai leidžia naujai vartoti centruotumo sąvoką religijos filosofijoje. Nepaisant opozicijos biblinei religijai, Jaspersas teigia, kad biblinė tezė „neturėk kitų dievų“ reiškia, kad tikinčio vieną Dievą žmogaus gyvenimas įgyja visiškai naują pamatą: „susitelkimas į vieną duoda pagrindą egzistenciniam ryžtui“ (Jaspers 1998: 54) arba „drašai būti“ (Tillich 1999: 132). Žmogui lemtinga tai, ar jis savo gyvenimą sugeba sutelkti į vieną. Begalinė gausa galų gale yra išsibarstymas, o nevienalytis asmuo tiek psichologiniu, tiek religiniu požiūriu yra „nesveikas“.

Pasak protestantų filosofo ir teologo P. Tillich'o, „biblinės Morta ir Marija tapo dviejų galimų fundamentalių požiūrių į gyvenimą, dviejų galių žmoguje ir žmonijoje, dviejų rūpesčių simboliais“ (Tillich 1955: 32). Mortai rūpi daug dalykų, tačiau visi jie baigtiniai, praeinantys, preliminarūs, o Marija susitelkusi ties vienu svarbiausiu. Mortos kelias nėra smerktinas, kaip tik jis verčia pasaulį suktis, gausina kultūrą ir gyvenimą apskritai. Kalbant metaforiškai, be Mortos Jėzus nebūtų galėjęs prabilti Marijai, taigi žmogaus gyvenimas kupinas tokių rūpesčių, kurie verti dėmesio, aistros ir atsidavimo. Tačiau jie neverti *begalinio* dėmesio, *besąlygiško* atsidavimo, *ultimatyvios* aistros. Bažnyčios kultas, meditacinio susikaupimo minutės ir skirtos Marijos, o ne Mortos rūpesčiams kontempuoti.

Tačiau jei lieka ši viena alternatyva, tai koks jos turinys, kas yra tas vienintelis dalykas kurio reikia Marijai? Kaip atsakyti į pamatinio rūpesčio turinio klausimą? Atsakymas yra pati Marijos situacija – besąlygiškas, ultimatyvus susirūpinimas, sutelkiantis asmenybę. Jei tokio rūpesčio šviesoje žvelgsime į preliminarinius rūpesčius, Mortos sferą, viskas atrodys taip pat ir tuo pačiu kitaip. Mes vis taip pat besirūpintume preliminarine sfera, tačiau nebepatirtume vieningą asmenybę skaldančio nerimo.

Klausimas, kuris dabar turi būti užduotas krikščioniškai antropologijai, yra šis: ar įmanoma „pozityvi“ teologinė antropologija, kuri remiasi duotybe, duota realybe, Šventojo Rašto *positum*, bet, nepaisant to, nepatenka po rubrika „dekonstruotina ontoteologija“?

TEOLOGINIS ATSAKYMAS

Analizuojant teologinį atsaką dera pradėti nuo dviejų dalykų. Pirmą, žmogaus prigimties ir lemties aptarimas yra būtinas bet kurio teologinio evangelijų doktrinos nagrinėjimo komponentas. Atsiriboti nuo žmogaus temos, iškelti Dievo didybę ar užsiimti dekonstruktyviu antihumanizmu reikštų ženkliai apriboti krikščionybės akiratį. Dekonstrukcionistinis požiūris kaip tik dažniausiai lengvai sulieja specifinį krikščioniškojo tikėjimo turinį su abstrakčia sąvoka – „ontoteologija“. Tokia redukcija leidžia nepastebėti, kad krikščioniškojo Dievo konfesijos turinys, jo teologinė eksplikacija nereikalauja pasirinkti tarp Dievo ir žmogaus; aistra Dievui būtinai yra aistra žmogiškumui. Kita vertus, tai reiškia, kad į krikščionybę orientuotos teologinės antropologijos principai yra paremti įsitikinimu, jog tam, kad visiškai suprastume, ką reiškia būti žmogumi, privalome teologiškai aiškinti Dievo malonės ir gailestingumo veikimą.

Krikščionybės Dievui priskiriami malonės ir gailestingumo atributai yra ta istorija ar, tiksliau, drama, kurioje Dievas dalyvauja kūrinyje ir žmogaus išganyme. Kyla klausimas, ar toks požiūris tėra tam tikra substancijos ir esaties metafizika? Atsakymas priklauso nuo to, kaip apibrėšime tokias sąvokas, kaip likimas ir prigimtis. Krikščioniškai orientuota antropologija teigia, kad žmogaus prigimtis yra jo lemtis, t. y. jo dalyvavimas dieviškosios malonės dramoje. Kalbėti apie žmogaus prigimtį čia reikėtų turėti omenyje tokius įvykius, kurių centre yra Dievo ir kūrinyje santykis. Iš to seka, kad krikščioniškoji teologija negali apsieiti be kalbėjimo apie „žmogaus prigimtį“ (*nature*), t. y. traktuoti jį kaip apibrėžtą būtį, pasižyminčią tam tikra (itin kompleksiška, mobilia, tačiau vis dėlto apibrėžta) tapatybe. Taigi būti žmogumi čia reiškia ne šiaip būti diskursyvių kontroversijų produktu. Kitaip tariant, todėl, kad galima kalbėti apie žmoniją, turinčią tam tikrą „istorinę užduotį“ (Webster 2003: 226), pateiktą kiekvienam atskirai ir visiems kartu, krikščioniškoji teologija iškelia „šio specifinio tvarinio ontologiją“ (Barth 1960: 13).

Tačiau klaidinga manyti, kad žmogaus prigimties klausimas teologijoje automatiškai numato kažką glūdinčio anapus istorinio žmogaus situatyvumo, taip pat postuluoja žmogaus prigimtį kaip tam tikrą primirštą artefaktą. Toks mąstymas, aptinkamas kai kurių teologų darbuose, yra dogmatiškas, nes abstrahuoja žmogaus prigimtį nuo temporalaus Dievo manifestacijos proceso, šitaip izoliuodamas nuo dalyvavimo dieviškoje dramoje, kurioje žmogus ir įgauna tikrą tapatumą.

Šiandien vėl nebemanoma, kad tokios izoliacijos kritika būtinai veda į ontologijos atsakymą bei nemetafizinės, dažnai etiškai orientuotos teologijos konstravimą, o siūloma tokia teologinė antropologija, kurios kategorijos būtų paveiktos, viena vertus, naujo evangelijos perskaitymo, kita vertus, dekonstruktyvių šiuolaikinės filosofijos tendencijų.

Ar gali tokio tipo teologija apsieiti be substancijos termino, atsimerant tiesioginę jo sąsają su ontoteologiniu projektu? Todėl eventualiai šią sąvoką kritikuoja de-

konstruktyvioji antropologija, inicijuodama perėjimą nuo antropologinių ontoteologijos apsirėškimų prie naujos tapatumo aptarimo strategijos, o tai visų pirma reiškia subjektyvumo, kaip „savipakankamos esaties“, apleidimą, formuluojant „desubstancializuotos savasties“ kontūrus.

Vis dėlto dekonstruktyvaus ontoteologijos kriticismo atstovai dažnai nepastebi, kad „substancijos“ sąvokos numatoma kalba gali praversti kaip analitinės, nedeskrityvios metafizikos dalis. Taigi tokios kalbos vartojimas nebūtinai priskiria žmogui tam tikrą būtį (nekintamą subjektą), o identifikuoja žmogų, *esantį* dramai, susijusios su Dievo darbais, istorijoje ir santykiuose, kuriuose toks „subjektas“ tampa. Tuomet dekonstruktyviai ontoteologijos kritikai teologai gali atsakyti pateikdami istorinę ir socialinę žmogaus būties ontologiją.

Taigi teologinis žmogaus prigimties ir lemties aptarimas nenumato abstrakčios, neistoriškos būtybės, o kaip tik nurodo į tokią tapatybę, kurią subjektai įgyja veikdami ir yra veikiami abipusiuose santykiuose su kitais ir Dievu. Tokia tapatybė kartu leidžia apibūdinti žmogaus gyvenimą kaip istoriją (o ne atsitiktinį epizodą joje) pati aktualizuo-damasi istorijos procese: „asmeninė tapatybė yra kaip tik tai, kas numatoma naratyvo vienovės reikalavime“ (Webster 2003: 227). Kalbant teologiniais terminais, žmogaus prigimtis nėra antecedentiška Dievo veikimui, o yra tampanti dalyvaujant tvėrimo ir išganymo procesuose. K. Schragas teigia, kad „subjektyvumas geriausiai gali būti suprantamas kaip save implikuojantis“ (Schrag 1994: 195). Taigi savastis nėra įvairių praktikų pagrindas, o pati gimsta praktikoje. Konkrečiai, komunikacija – socialinės ir diskursyvos transakcijos sudaro „bendrosios praktikos sferą“, o triadinis diskurso nukreiptumas – „apie ką nors“, „kieno nors vardu“, „kažkam kitam“ – nužymi tikrąjį kontekstą, kuriame praktinėje diskursyvių transakcijų erdvėje dera ieškoti subjekto pėdsakų. Šiame kontekste susiformuoja subjektas ir palaiko savąją esatį, ji yra praktinės veiklos produktas, o ne teoriškai išvedama duotis, jis yra „happeningas, dalyvaujančios gamtoje ir istorijoje būties atvejis“ (Webster 2003: 227).

Kita vertus, taip klausimuose apie konkrečius žmogaus prigimties ir lemties tapsmo įkūnijimus išvengiama teologinio normatyvumo. Krikščioniškoji teologija nesiekia pateikti bendro tokio tapsmo principo, taip pat ir savasties kultivavimo taisyklių. Tačiau šis tapsmas, kurį implikuoja žmogaus prigimtis, nėra anarchiškas. Jis kreipiamas atsiliepti į šauksmą, metaforiškai išreikštą jau Biblijoje, todėl krikščioniškoji teologinė antropologija siekia eksplikuoti šį šauksmą, atsiliepdama (arba ne) į kurį žmonija įgyja savo būtį ir lemtį. Taip postmodernios dekonstrukcinės nuotaikos teologiniame diskurse gali būti apibendrintos MacIntyre'o žodžiais: „pamatinis žmogui keliamas klausimas nėra apie jo autorystę“ (MacIntyre 1984: 216).

Taigi būti ar veikti „kaip žmogui“ nereiškia pasižymėti savivalda (*self-possession*). Tuomet Taylora asociacija tarp monoteizmo ir absoliutaus subjekto paviršutiniškai traktuoja krikščioniškos teologinės antropologijos teiginius. Kaip tik, būti žmogumi pagal krikščionybę – tai laimėti

save (*oneself*) anapus paties savęs (*as another*). Taigi tikrasis žmogiškumas – tai ne tapatumo kaip baigtinės struktūros sauga, bet atvirumas, gyvenimas nuolatinėje dovanos priėmimo ir atsakymo dialektikoje. Būtent todėl gyvenimas ir tikėjimas krikščionybėje yra griežtai koreliuoti ir todėl gyvenimas Dievo veikimo istorijoje yra sau pakankamo individualizmo antitezė.

Čia baigiasi filosofavimas ir prasideda tikėjimas, kuris nėra žiūra (*theoria*). Todėl subjektui ne tik privalu žinoti, kad Dievo jis nepažįsta, bet ir kad nežino ar tiki. Tikėjimo tikrybė, anot Jasperso, pasiekama gyvenimo praktikoje. Tai reiškia, kad tikintysis yra nuolat apsuptas daugiaprasinės objektinės būties ir turi nuolat būti pasirengęs įsiklausyti.

Taigi dieviškasis „šauksmas“ nėra socialinės ar metafizinės sistemos pagrindas, tai „gyvenimo būdo“ kvietimas, apibūdinamas kaip integracija, taip pat kelias link tikslo. Tuomet ir atsiliėpimas į šį šauksmą būtina turi būti aktyvus. Taip traktuojant krikščioniškoji antropologija išvengia alternatyvos – „arba „subjekto mirtis“, arba „savastį sukuriančios technikos“ (Webster 2003: 231), konstruodama prigimtį ir lemtį kaip vaidmenį, tarsi savasties pavaldą, aktyvumą, formą. Kaip ir šauksmas jie nėra išoriška, bet kaip aristotelinė forma kreipia žmogaus gyvenimą istoriškai struktūruotoje santykių aibėje. Šiuose santykiuose subjektas susiduria su kvietimais, kreiptimis, palaiminimais, kurie sudaro sąlygas tapatybei ir pagrindžia tikslingus veiksmus. Būtent todėl „nugyventi žmogaus gyvenimą“ – nereiškia intensyvinti santykius su pačiu savimi.

Savastis be formos, substancijos, tolydumo negali palaikyti giluminius, ilgalaikius santykius su kitais. Jei savasties samprata atsiejama nuo situatyvumo, visi santykiai tampa arbitrariais susitikimais, kurie neišreiškia nieko esmingo apie žmogų. Jie tiesiog atsitinka. Socialumas šiandien nereikalauja elgtis nearbitrariai, socialiniai santykiai nepasižymi asmenybiškumu, teleologija, todėl žmonės negali visa jėga sakyti „mes“, traktuodami visuomenę kaip laikiną sambūvį. Tokia socialumo charakteristika nieko nežada etikai ir politikai, tai pripažįsta ir patys dekonstrukcionistai.

Teologinė antropologija traktuoja santykius su kitais kaip santykius su Dievo malone. Tačiau perkėlimas į etiką Dievo santykio su pasauliu gali paplauti ontologinį moralinių veiksmų pagrindą, tuomet žmonių sambūvis tampa bendru darbu, o ne bendru sutarimu dėl dieviškos tikrovės prigimties. Trejybė ir kitos dogmos nėra vien simboliai įkvėpti sociopolitinius, etinius procesus: „išskirtinis krikščioniškosios teologinės antropologijos teiginys yra tai, kad žmogus kaip reliacinė būtybė yra išsakinijęs Dievo santykiyje su žmonija“ (Webster 2003: 232). Kaimynas, susijęs su manimi, yra man *duotas* ir sudaro mano likimo dalį, kurią turiu realizuoti, jei siekiu tapti tuo, kuo esu. Kaimynas yra šio proceso liudininkas, todėl, kad jame aptinku reikalavimą. Be pojūčio, kad šis sambūvis yra Dievo duotas, kaimyno reikalavimas nepramuštų mano indiferentiškumo ir neverstų elgtis aktyviai pagal tokį imperatyvą. Taip giluminis susisaistymas su kaimynu pagrindžia veiksmus, kurie protu gali būti nepagrindžiami,

ar priešintųsi mano paties valiai (rūpestis nusikaltėlių, ligonių, vargšų gerove, nesavanaudė rizika). Kaimynas „priverčia“ mane todėl, kad jis įkalbina man Dievo šauksmą.

Be šios duotybės liktų tik mano valia, absoliutus subjektas, vėl grįžimas į karteziškąjį ego. Bet „kiti“ yra ne viena galimybių, o ir mano ironiškos savasties sąlyga. Tuomet ir ironija bei cinizmas numato broliją, kuri reikalinga išsipareigojimo, o šis pagrindų. Deja, modernieji filosofai grindė tai metafizinėmis ar moralinėmis spekuliacijomis, o postmodernieji dažnai tegali ištarti „išsipareigojimui ištinka“.

Ieškodamas kompromiso tarp *cogito* absoliutumo ir visiško asmens depersonalizavimo Ricėuras išskiria du poliūs, kurie sudaro asmens tapatumą. Tai charakteris, pagal kurį asmuo gali būti identifikuojamas ir reidentifikuojamas, tačiau mums svarbus kitas poliūs – tai atsakingybė, kuri apima ir „kito pasitikėjimą manimi ir mano atsakingumą“ (Ricœur 1992: 165). Taigi antrasis poliūs reikšmingesnis asmenybiškumui, nes apima praktikas, kurios ir verčia kitus pasitikėti arba ne. Tik todėl, kad kažkas manimi pasitiki aš esu atsakingas. Ricėuras teigia, kad Biblijoje gerai išryškintas bendras atsakymo tonas šioje dialektikoje, turėdamas omyje Dievo kreipinį į žmogų „kur tu?“, klausiamo to „kito“, kuris manęs reikalingas. Atsakymas „aš čia“ numato tapatumą kaip valios tvirtybę, kuri daug labiau užgriebia temporalų savasties buvimą nei koks nors rūšinis panašumas (*sameness*). Ricėuras čia suabejoja klausimo „kas aš esu?“ pagrįstumu, kai klausia tas, kuris atsiliepia „štai aš“. Šią opoziciją jis siekia paversti produktyvia dialektika, kur išryškėja etinis kito pirmumas. Taip savastis yra kviečiama kito atsakomybei, peržengdama paskiro „aš“ ribotumus.

IŠVADOS

Straipsnyje atskiriamas savasties hermeneutikos projektas nuo *cogito* filosofijos. Savastis nėra modernybės „aš“, pastarasis yra postuluojamas, tuo tarpu savastis numatoma procesuose, kurių analizė skleidžiasi iki apčiuopiant pačią savastį.

Subjektyvybės ir ontoteologijos, t. y. subjekto, kaip nekintamo kognityvinio ir moralinio pagrindo, bei apeliacijos į metafiziką, kaip Dievo ir pasaulio prigimties schematizavimo, sąsaja yra pagrindinis dekonstruktyvių kritikų taikiny.

Krikščioniškoji antropologija geba atsakyti į dekonstrukcionistų kritiką, nukreiptą į žmogaus tapatumo viziją, išskleisdama specifiškai krikščionišką šios vizijos turinį, t. y. temporalią, istorišką, praktikoje atsiskleidžiančią žmogaus prigimties ir lemties dialektiką, užfiksuotą religiniuose naratyvuose.

Daugelis šiuolaikinių poststruktūralistinių/postmodernistinių analizių, kritikuojančių logocentrinį mąstymą, pabrėžia fiksuotos tapatybės ir prasmės ne-būti. Tuo pačiu niekis tampa ir esmine religinio diskurso tema. Kita vertus, kitaip nei daugelis poststruktūralistų/postmodernistų, abejojusį pačia ultimatyvia tikrove anapus kalbos, ar

bent jos suvokimo galimybe, religiniai mąstytojai yra daug optimistiškesni galimybių, atsivėrusių dekonstravus tradicinę Vakarų metafiziką, akivaizdoje, niekį patalpindami gyvenimiškos patirties centre.

Remdamiesi šia perspektyva turėtume suprasti dekonstrukcinę dogmatinių religinių praktikų, kaip neurotiškų tapatybės ir priklausomybės troškimo apologijų, kritiką. Tačiau tokios religinės praktikos yra patologinės ir nesutampa su evangeliniu humanizmu. Krikščioniškoji antropologija priešinasi pavojui pasiklysti tarp moderniojoje kultūroje (ypač etikoje ir politikoje) vyraujančių dualumų: tarp prigimties ir istorijos, tarp savasties ir to, kas ji nėra, tarp duotybės ir pasirinkimo, galų gale, tarp Dievo autoriteto ir žmogaus laisvės.

Modernybės subjekto kritika neneigia ontologinių savasties hermeneutikos implikacijų, dėmesio centrą perkliant nuo žmogaus (antropologinė sąvoka) prie savasties (fenomenologinė sąvoka). Kita vertus, savasties hermeneutika atveria kelią tokiai teologijai, kurios kategorijos būtų paveiktos, viena vertus, naujo Evangelijos perskaičymo, kita vertus, dekonstruktyvių šiuolaikinės filosofijos tendencijų.

Gauta 2000 07 19
Parengta 2006 09 21

Literatūra

- Barth, K. 1960. *Church Dogmatics*. Vol. 3, part 2. Edinburgh: T. and T. Clark.
- Bryson, N. 1988. „The Gaze in the Expanding Field“, in H. Foster (ed.). *Vision and Visuality*, Seattle, Washington: Bay Press.
- Derrida, J. 1982. „The Ends of Man“, in *Margins*. University of Chicago Press.
- Foucault, M. 1974. *The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences*. London: Tavistock.
- James, W. 1948. *Some Problems of Philosophy*. London: Longman.
- Jaspers, K. 1998. *Filosofijos įvadas*. Vilnius: Pradai.
- MacIntyre, A. 1984. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press.
- Nishida, K. 1990. *An Inquiry into the Good*, trans. M. Abe and C. Ives. New Haven: Yale University Press.
- Postmodern Theology*. 2003. Ed. by K. J. Vanhoozer. Cambridge University Press.
- Ricœur, P. 1992. *Oneself as Another*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Religija: Jacques Derrida, Gianni Vattimo ir kiti*. 2000. ALK: Baltos lankos.
- Sartre, J. P. 1966. *Being and Nothingness*. New York: Pocket Books.
- Schrag, C. 1994. „Subjectivity and Praxis at the End of Philosophy“, in *Philosophical Papers*. Albany: State University of New York Press.
- Taylor, M. 1984. *Erring. A Postmodern A/theology*. University of Chicago Press.
- Tillich, P. 1999. *Drąsa būti*. Vertė N. Norkūnienė. Vilnius: Vaga.
- Tillich, P. 1955. *The New Being*. New York: Scribner.
- Webster, J. 2003. „Human Person“, in *Postmodern Theology*, ed. K. V. Vanhoozer. Cambridge University Press.

Mindaugas Briedis

DECONSTRUCTING THE SUBJECT: POSTMODERN TRENDS IN THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY

Summary

The question of identity is one of the most important thoughts in the history of human thought. This fundamental notion acquires attention especially in philosophical and theological anthropologies. As is well known, the postulated by Descartes *ego cogito* initiated the project of modernity. The article deals with the postmodern deconstruction of this absolute subject (I) and the corresponding notion of knowledge (thought). Despite some radical conclusions by these deconstructive critiques which deny the potential to contemplate the ultimate reality, or at least the possibility to comprehend it, various religious thinkers found postmodern strategies very useful for renovating traditional notions of religious discourse. In this case, the critique of the Cartesian subject turns out to be the hermeneutics of the temporal, historical, practically engaged self which becomes the “foundation” of modern theological anthropology. The deconstruction of various aspects of the Western metaphysical tradition was not a taboo for philosophers of religion to express the experience of the Ultimate. On the contrary, it encouraged to look for new ways of detecting ontological implications of hermeneutics of the self and revealing new aspects of the old Christian narratives. Analysis of these processes forms the structure of the paper.

Key words: subject, anthropology, postmodernism, deconstruction, self