

ORUMAS PANDEMIJOS METU: MORALINIS JAUSMAS, VAIZDUOTĖ IR KOMUNIKACIJA



GINTAUTAS MAŽEIKIS

Vytauto Didžiojo universitetas

ISSN 1392-0588 (spausdintas)

ISSN 2335-8769 (internetinis)

<https://doi.org/10.7220/2335-8769.74.5>

2020. 74

SANTRAUKA. Straipsnio¹ tikslas – kritiškai svarstant moralinio jautrumo, simbolinio mąstymo konfigūracijų ir komunikacijos sankirtas, aiškinti orumo būklę ir tapsmą pandemijos metu. Moralinio jautrumo (A. Smith, D. Hume) intensyvumas, moralinė vaizduotė (M. Johnson, L. Donskis) ir vieša komunikacija (J. Habermas, A. Honneth) mums bus aiškinančioji koordinacinių sistema, kuria galima pamatuoti orumo tapsmą. Nagrinėjama straipsnio problema yra: kaip vyksta orumo kismas pandemijos krizės laikotarpiu, skirtingai nei vykstant revoliucijoms ar karo žygiams, siekiant darbo ar sporto laimėjimų. Remiantis moralinio jautrumo, moralinės vaizduotės ir komunikacinio veiksmo teorija nagrinėjami G. Boccaccio'o, T. Manno, A. Camus, J. Saramago, J. Biliūno, K. Bradūno, K. Sabaliauskaitės minimi pandemijų atvejai. Straipsnyje teigiama, kad moralinis jautrumas siejamas su orumu ir dar turi būti išaukštintas, sublimuotas, tapti turiningas, kol jis įgis visuomeninę, viešąją reikšmę. Literatūros kūriniuose vaizduojami paveikslai įgyja socialinę-politinę reikšmę tada, kai įtraukiami į viešąją komunikaciją ir bandoma rasti sutarimą dėl gyvenimo būdo. Pandemija, kaip išimties būklė, yra iššūkis, kuris pamatuoja jautrumą, vaizduotę ir komunikaciją dėl žmonių tarpusavio santykių: pagarbos, vertybių ir jų turinio. Straipsnyje orumas laikomas pamatine moraline kategorija, lygiaverte laisvės ar lygybės sąvokoms. Kita vertus, orumas nagrinėjamas kaip socialinės-politinės komunikacijos, kaip tapsmo, kaip skirtybių kategorija: kiekviena socialinė grupė ir klasė puoselėja skirtingą orumo turinį bei patyrimą ir todėl negali būti vieno, primestinio, aiškinimo, o tik viešas dialogas ir susitarimai. Tačiau ne tik išorinė autoritarinė valdžia, ne tik religiniai ar ideologiniai dogmatai, bet ir šiuolaikinė reginių ir *entertainmento* (pasilinksminimo) visuomenė, malonumo paskirstymas (distribucija), represyvi desublimacija (H. Marcuse) yra tai, kas griauna orumo reikšmės, ėsdina jo turinį. Išimties būklė dažniausiai ignoruoja visuotinę žmogaus teisę į orumą, svarbesniais laikydama sveikatą bei saugumą ir su jais siedama biopolitinę reguliaciją, stebėjimą ir kontrolę kaip aukštesnius pagal svarbą faktorius, ir neaptaria, kas galėtų kompensuoti, o gal ir paskatinti orumo tapsmą.

RAKTAŽODŽIAI: orumas, moralinis jausmas, moralinė vaizduotė, komunikacinis veiksmas, moralinė sąmonė, pandemija.

¹ Padėka. Straipsnis parengtas pagal Lietuvos mokslo tarybos projektą „Kritinė teorija ir kultūros politika Lietuvoje“ (sutarties Nr. S-LIP-20-9).

ĮVADAS

NEGATYVIOS DIALEKTIKOS ŽVILGSNIS

Autonomiško ir išaukštinto orumo tapsmas šiandien yra ne tik individualus tikslas veikiant jį įvairioms išorinėms ir vidinėms varžančioms prievartoms kartu su popkultūrine banalizacija (represyvia desublimacija), bet ir nauji iššūkiai – „išimties būklė“ – pandemijos metu. Išimties būklės (vok. *Ausnahmezustand*) idėją 1920 metais pozityviai suformulavo Carlas Schmittas, kalbėjęs apie suvereną poreikį suvaržyti, transcenduoti įstatymo tvarką, jis tai laikė subjektyvios, dinaminės valios įgalinimu abstrakčios teisės kontekste. Tačiau greitai ši idėja jo kūriniuose buvo paversta nacistiniu fiurerio principu (*Führerprinzip*). Tačiau šią idėją mes aiškinsime negatyviu, kritiniu požiūriu, kurį suformulavo G. Agambenas (it. *stato di eccezione* verčiamas į anglų kalbą *the state of exception*): kaip valdančio aparato pastangas sureguliuoti socialinę, ekonominę ar politinę aplinką taip, kad sau suteiktų išskirtinę valdymo teisę, o kitų teisę į asmens orumą ir laisvę suvaržytų (Agamben 2005). Pažymėtina, kad šiandien išimties būklę skelbia ir reguliuoja ne koks nors valdovas, o valstybės administracinis aparatas. Išimties būklė, skelbiama pandemijos metu, suvaržo asmens laisvės ir orumą, bet tai motyvuojama kaip visuotinės gerovės siekimas, ketinant užtikrinti tvarką bei saugumą. Dažniausiai gerovės saugos argumentacija nėra tiesiogiai siejama su orumo diskusija, ji apskritai beveik nevyksta, o kalbama apie laisvių apribojimą, nesuvokiant, kad pirmiausia komunikaciniu požiūriu turi būti aptariami laisvių ir orumo įgalinimo mechanizmai, platformos, diskursai. Straipsnyje diskutuojama apie orumo tapsmo ir jo suvaržymo procesą aprėpiant ir moralinio jautrumo, vaizduotės, sąvokinio mąstymo bei viešosios komunikacijos temas. Viešosios komunikacijos metu orumo politika, jei tokia yra, įgyja savo konstruktyvią vertę ir padeda formuoti turinį. Orumo tapsmą, kaip jis daugiausia yra atspindėtas su pandemija susijusiuose literatūros kūriniuose, nagrinėjame kritinės teorijos (J. Habermas) ir negatyvios dialektikos (T. Adorno) požiūriais. Negatyvi dialektika pohėgeliškoje tradicijoje reiškia radikalią kritiką nesiūlant primestinės socialinės inžinerijos, transcendentalinės sintezės ir su ja susijusios pozityvios politikos ar modernizacijos projekto. Negatyvios kritikos tikslas – įvardyti prielaidas, sąlygas, trukdžius ir galimybes. Kita vertus, po negatyvios dialektinės analizės galima siūlyti įvairius modernizacijos projektus, kurių nė vienas nėra laikomas visuotiniu ir būtinu.

Radikali Hegelio dialektika puoselėja ne šiaip priešybės, o kraštutinį antagonizmo principą, kuris ir įveikia (vok. *Aufhebung*) problemą. Radikalią filosofiją puoselėjo kairieji hėgelininkai ir Friedrichas Nietzsche'ė (Löwith 1965), vėliau ir Theodoras Adorno. Tačiau, nesant tokio radikalios skirstymo, susiduriame, kaip ir

Friedricho Wilhelmo Josepho Schellingo filosofijos atveju, su produkavimu (vok. *Produzieren*). Ne itin radikalus prieštaravimas sukuria pasikartojančio produkavimo būklę, kai tas pats pozityvus sprendimas ar patologija dauginami. Radikalus socialinės ir politinės būklės demaskavimas (kritika) atveria veikiančias priešybes, kurios neretai formuluojamos poetine kalba ar išreiškiamos nuojauta ir priklauso tik nuo moralinio ar estetinio jautrumo. Per poetinį jautrumą ir vaizduotę siekia įtvirtinti charakterius, būdą, asmens būklę (*Human Condition*, H. Arendt), taip pat ir žmogaus orumą (lot. *dignitas*), kuris yra ne abstraktus, o įgijęs klasinį, tautinį, lyties, amžiaus, rasės ar rasinį charakterį ir yra istoriškas, poetiškas ir utopiškas (Bloch 1972). Vis dėlto šiuolaikinė liberalėjanti „gerovės visuomenė“ nepasitiki, abejoja radikalumais ir siekia juos paversti techninėmis, administracinėmis, t. y. instrumentinėmis, problemomis, o politinį procesą bei iššūkius sudaiktinti (reifikuoti). Ji teigia, kad to, kas paklūsta išoriškai apibrėžiamiems formaliosios demokratijos principams ir įstatymams, yra gana ir kad už šios hipertikrovės daugiau nieko nėra. Tačiau bet koks revoliucinis išsivadavimo procesas (pavyzdžiui, 2020 metų „baltoji“ revoliucija Baltarusijoje), karas (Azerbaidžano ir Armėnijos dėl Kalnų Karabacho 2020 metais ar 2014–2020 metų konfliktas Ukrainos Donbase) ir pagaliau pandemijos griaua šią hipertikrovės ir duoties iliuziją. Ernstas Blochas pastebi, kad per krizes orumas (vok. *Würde*) yra labiausiai nepastovus, bet, kita vertus, būtent orumas ir padeda išlaikyti išaukštintą žmogaus būklę. Kalbame ne apie abstrakčią orumo kategoriją, o apie jos dialektinę raidą. Pasak Blocho, orumas yra tai, kas priklauso nuo gyvosios istorijos: poezijos, vilties, utopijos, kas yra kupina juslumo ir jautrumo. Todėl mes pasirenkame tris orumo tapsmo momentus: moralinį juslumą, moralinę vaizduotę bei viešą socialinę-politinę komunikaciją, o ne konceptualumą, kaip įprasta filosofijoje. Be to, keliame klausimą, kas propagandos ir ryšių su visuomene, reginių ir reklamos, asmenukų ir socialinių tinklų amžiuje užgožia orumą? Propaganda orumui priešina abstraktų patriotizmą, pasiaukojimą ar kokį nors gerovės projektą, revoliucija dažnai orumui priešina laisvę ir lygybę, o vartotojiška reklama dažniausiai orumą pakeičia malonumo, gražumo, pasilinksminimo kategorijomis arba jau visai instrumentalizuoja: pakeičia drabužiais, automobiliu, laisvalaikio forma, ką Karlas Marxas dar vadino „prekiniu fetišizmu“, o Herbertas Marcuse'ė – „represyvia desublimacija“. Prekinis fetišizmas, visuomenės spektaklizacija (Guy Debord), represyvi desublimacija yra tai, kas pašalina patį politiškumą, jį falsifikuoja ir pakeičia instrumentine vadyba ir administravimu.

Tačiau tiek Hegelis, tiek Blochas, tiek Adorno pastebi, kad dialektika, net pati radikaliausia ir kritiškiausia, kalba ne tik apie visuotines ir būtinas kategorijas, bet ir apie jų konkrečias ir netgi atsitiktines išraiškas (kontingenciją, kasdienybę). Adorno pastebi, kad jei tik visuotinės kategorijos praranda sąlytį su kontingentiškumu, mes pakliūvame į Užburto kalno (pagal to paties pavadinimo T. Manno

romaną) arba dramblio kaulo bokšto situaciją: kai visuotybės sukuriama luominė orumo ir intelektualinio išskirtinumo būklė paslepia nuo mūsų kalno papėdės žmonių gyvenimą, jų menkinimą ir dėl to nepastebi, kaip artėja bolševizmas ar fašizmas. Veikiausiai Adorno tai ir turėjo omenyje klausdamas, kaip galimą poezija po Aušvico (Adorno 1966), ir kaltindamas prieškarį „intelektualus“, kad jie ne tik nesugebėjo įžvelgti artėjančios katastrofos, bet ir savo kūrinuose išaukštino atskirties, dirbtinio didingumo ir resentimento iliuziją. Nė kiek ne geresnė situacija buvo ir „kalno slėnyje“ tarp darbo masių. Prekinis fetišizmas arba represyvi desublimacija, kurie juos valdė, yra klostės: jose vienu metu yra melas, tiesa, realusis procesas ir suvedžiojimas. Tam, kad suprastume reiškinių, klostę arba kasdienybės konfigūracijas dar reikia kritiškai išskleisti. Šiame straipsnyje literatūros kūrinuose aprašomi gyvenimo įvykiai ir yra klostės, kuriose slepiasi ne tik jausmai, bet ir daiktai, vaizdiniai ir jų santykiai. Deleuze’as pastebi, kad kultūros klosčių paradoksas yra tas, jog jos vienu metu yra įvykis, daiktas, jo vaizduotė ir komunikuojamas ženklas (Deleuze 1988). Klostę taip pat galime aptarti kaip randą, kuris yra daikto jausmas ir ženklas vienu metu, vieta, kur susikerta priešingybės. Klostės ir rando analogas yra meno kūrinys: jis viešina ir slepia, yra užuomina ir apgaulė. Virusinė liga irgi yra toks daiktas, įsivaizdavimas ir komunikacija, todėl reikia pamatyti jos kūniškąjį, gamtinį procesą, įsivaizdavimą ir komunikaciją.

ISTORINĖS LITERATŪRINĖS PANDEMIJŲ REFLEKSIJOS IR ORUMO VAIZDUOTĖ

Ilgą laiką buvo nesutariama: ar virusas yra gyvybės forma, ar negyva genetinė nuolauža. Tai buvo pokalbis apie daikto daiktiškumą, kiek esinys yra pats savaime, tik vėliau buvo klausama, kaip ir koku būdu virusas yra simbiotiniame ekosistemų procese (esinys, kuris nėra pats savaime). Šiandien jau sutariama, kad virusas yra gyvas organizmas, tačiau manoma, kad jis yra, galbūt, patogenas – „neląstelinis patogenas“, o gal ir protogenas. Diskutuojama, kada virusai atsirado: jau paplitus ląstelinei gyvybės formai ar iki jos; ar jie yra nuolaužos, o gal statybinis gamtos elementas ir kokia jų funkcija ekosistemų raidoje? Virusas yra tai, kas dauginasi svietimos ląstelės DNR arba RNR ir plinta nuo vieno organizmo prie kito. Kuo panašių ląstelių ir individų yra daugiau, tuo virusui daugintis patogiau ir jis tampa galingesnis. Aštuoni milijardai žmonių Žemės planetoje globalizacijos sąlygomis (susisiekimo, turizmo) yra palanki sąlyga pandemijoms, virusai paverčia žmogų savo simbiotu, kaip mes tokiais paverčiame naminius gyvūnus: visa tai yra ekonominės globalizacijos ir žmonių masių plėtros pasekmė. Esamas medicinos išsivystymo lygis neleidžia pandemijoms plisti. Virusai keliauja iš vieno kūno į kitą

ir paspartina mutacijas: ir blogas, ir geras (Greenhough 2012) – (d)evoliuciją. Užsikrėsti, vadinasi, – ištraukti į (d)evoliuciją, sąveikauti ląstelių lygiu.

Tačiau ne pats virusas, o tai, ką vadiname *liga* yra klostė – daugiaprasmio, daugiakrypčio įvykio aiškinimo būdas ir kartu psichofizinė būklė. Liga yra įsivaizdavimas apie psichofizinių procesų blogumą, iškraipymą ir kartu sirgimas. Net jei ligą laikome organizmo veiklos sutrikimu, jau vertiname tai, kas yra sutrikimas ir norma, kas yra įprasta ir kas kinta. Juk nėštumo nelaikome liga, nors tai yra organizmo veiklos pasikeitimas. Liga yra įsivaizdavimas apie socialinę „norminę“ organizmo veiklą ir procesą, ji jau yra socialinės interpretacijos dalis ir neretai tampa politinės komunikacijos objektu. Dažniausiai ligos mes nesiejame nei su garbinimu, nei su orumu, o su išbandymu, kuriam pasibaigus ligonis nėra išaukstinamas. Priešingai, kova ar žūtis karo metu, mūšis su išoriniu priešu yra susietas su etinėmis, moralinėmis kategorijomis ir yra išaukstinamas, garbinamas, nepaisant to, kad liga ir karas yra analogiški biosemantiniai, socialiniai-semantiniai procesai. Per karą ir revoliucijas laimėtojai žuvusius bendražygius išaukština ir laiko herojais, bet pandemijos metu, kaip ir Gulago ar nacistinėse koncentracijos stovyklose, žūtis paslepia, o vienos palatos, koridoriaus ar laiptinės „bendrasergantieji“ nelaiko vienas kito bendražygiais. Šitai pastebėjo Thomas Mannas romane „Užburtas kalnas“, kur mirusysis nuo tuberkuliozės yra slepiamas, kaip ir pats mirties faktas, nors pats gydymasis gali būti elito aukštinamas, siekiant iškelti aristokratijos, turčių orumą. Priešingai, žūtis kare bus garbinama, nors pats mūšis (pagal analogiją – liga) yra absurdiška ir beprasmiška mėsmalė prieš patrankas. Manno romane moralinis jautrumas yra puoselėjamas arba klasiniu požiūriu (į aukštuomenės sanatoriją Šveicarijoje negali pakliūti prastuomenė, serganti banaliai, be taurumo), arba propagandiniu (karo atvejis, valstybės įtikinėjimo mašinos). Palyginkime, kaip prisimename Pirmąjį pasaulinį karą (1914–1918): Europoje gausu monumentų, skirtų jam atminti, bet apie 1918 metų Ispanijos gripą, nusinešusį milijonus gyvybių, ir atkaklią gydytojų bei savanorių kovą už jas – beveik jokios atminties. Ir tai sietina ne su liga kaip biologiniu procesu, o su žmogaus moraliniu nejautrumu, ideologizacija ir politine mobilizacija: vertingas tas, kas pasiaukoja dėl tėvynės, o kas ją praranda dėl ligos – turi būti nutylimas. Karas yra suprantamas kaip dovana, o liga – kaip bausmė, todėl panašiai kaip kalėjimas, koncentracijos stovykla, Gulagas. Karo simbolinė, individualizuota reprezentacija formuoja ideologinę atmintį, kuri nieko bendra neturi su biologiniu šautinės žaizdos ir mirties procesu, o štai pandemijos atveju tokios skirties nedarome ir liga suprantama kaip artėjimas į tuštumą, jei tik nepasitelkiama religinė interpretacija. Levas Tolstojus su pašaipą aprašo Austerlico aukas apžvelgiantį imperatorių Napoleoną, kuris pamatęs karininką, gulintį šalia vėliavos koto (vėliavą kaip trofėjų jau buvo pasiėmęs prancūzai), pasako: „Voilà une belle mort!“ – „Štai kur graži mirtis!“ (Tolstojus 1978: 379). Napoleonas tarp

krūvos lavonų, beprasmiškai žuvusių, simbolizuoja tokios atminties nuodingumą – ideologinį toksiškumą. Tačiau kažin ar kas nors atsistotų tarp pandemijos metu mirusiųjų ir pakartotų Napoleono žodžius. Kita vertus, Mannas romano „Užburtas kalnas“ paskutiniame skyriuje parodo mirties karo lauke purvinumą ir tuštumą, priešingai nei sanatorijoje, kur piniguočiai užsitikrina orumą sirgti, nors ir be pomirtinės pagarbos.

Pandemija yra arčiau gamtiškosios esinijos nei visuomenės idealų, tiktai Bažnyčia jai duoda prasmę – Dievo rykštę, apvaizdą, todėl daugiausia pasirodo religiniuose pasakojimuose (biblinė Jobo drama) arba ten, kur šventieji plauna raupsuotiesiems kojas. Religijos į ligą žvelgia tikėjimo išbandymą ar šventojo pasiaukojimą. Vis dėlto filosofiniuose religiniuose meno kūrinuose liga ir karas gali būti analogais. Literatūroje dažnai karas vadinamas maru arba, priešingai, epidemija – karu. Poezija, kalbanti šiais klausimais, išpuoselėja moralinį jautrumą, prikelia jį iš kasdienybės vargo iki turiningos vaizduotės.

Lietuvių literatūroje maras dažniausiai nagrinėjamas arba tiesiogiai, kaip istorinis faktas, arba religiniu alegoriniu būdu, kuris apibūdina tikėjimo stiprumą, Dievo ženklą, rykštę, tačiau ne orumą, kurį krikščionybė laikė pernelyg „pagonišku“ jausmu, kylančiu iš senovės Romos palikimo, iš Cicerono pilietinių raštų. Šiandien retas prisimins Mikalojaus Kristupo Radvilos Našlaitėlio „Kelionę į Jeruzalę“ (1584), kur jis pasakoja apie marą Egipte, besikartojantį kas septynerius metus, tačiau nei religinio, nei egzistencinio pamąstymo Radvila Našlaitėlis mums nepateikia. Jonas Biliūnas išskleidė džiovos ir jautrumo sąsajas „Liūdnoje pasakoje“ (1907). Džiova augina, plečia jautrumo sferą ir tai yra jos dovana:

Antrą dieną išėjau oran, kur jau laukė manęs pastatyta po pušimis gulimoji kėdė, ir, sunkiai alsuodamas, atsiguliau... Privargau... tik kvapą begalėjau atgauti... Bet tuojau... palaukėk!.. Jau lengviau... jau visai lengva kvėpuoti... O, kaip gerai!.. Nežinau, ar gali kas taip jausti pušyno kvapą, kaip džiovininkas. Gal tik vienas artojas, po sunkaus kasdieninio darbo kietan patalan guldamas, tokį pat jausmą turi... (Biliūnas 1980: 192)

Lietuvos rašytojai ir poetai, sirgę džiova: Povilas Višinskis, Vincas Kudirka, Jonas Biliūnas – kentėjo, rodė savo orumo ir kūrybingumo pavyzdį, tačiau jo nereflektavo ir nepateikė kaip išplėtotos estetinės ar etinės formos, todėl liko kaip užuomina, nuoroda, kurią dar turime išskleisti ir sugalvoti patys.

Vienas iš lietuviškų kūrinių, susijusių su nagrinėjama tema, yra Kazio Bradūno poema „Maras“ (1947). Joje vaizduojama poetinį ligos ir mirties, nelaimės turinį mes asocijuojame su karu (Lietuvos okupacija). Bradūnas poetiškai susieja karą ir ligą (marą) ir parodo, jog religijai ir filosofijai artima poezija greitai atranda šių procesų (įsivaizduojamumo, o ne daiktiškumo) paraleles ir sankirtas. Poemoje vaizduojama mergaitė, kuri keliauja ieškodama mirusiųjų slėniuose gyvųjų arba

gyvenimo, o paskui ją slenka ir mirtis, ieškodama to paties. Tik jų tikslas yra skirtingas: prikelti ar numarinti. Bradūnas mergaitę asocijuoja su Mergele Marija, o marą – su blogiu plačiaja prasme:

Pro medinę vartų koplytelę,
Ten kur širdį Motinai sugėlę,
Septyni skausmingi kalvijai.
Ji nutolsta begaliniame kelyje...
O aplink šešėliai siuntančios mirties
Ieško žemėje gyvybės paslapties... (Bradūnas 1947: 41)

Mirtinas virusas vaizduojamas kaip mirties šešėliai, tačiau ar ne taip pat Giltinė vaikšto po žuvusiųjų mūšio metu laukus. Kuo skiriasi mūsų moralinis jautrumas, kad vienu atveju mes matome didvyrius, o kitu – vargšes aukas? O surasti gyvieji, vieni yra apdovanojami, nors buvo siunčiami į karo lauką prievole kaip rekrūtai, o kiti pamirštami. Ar mūsų moralinis jautrumas, kalbant ir apie juslumą, pasikeitė? Ar tai reiškia, kad propagandiniai ar tiesiog šlovės naratyvai veikia ir mūsų gebėjimą atjausti vienas kitą, suprasti orumo ne tik asmeninę vertę, bet ir visuomeninę, viešąją? Pastaruosiu metu vis dažniau pasitaiko pagarbos ir orumo straipsnių, susijusių su vėžio ligomis, bet kodėl, pavyzdžiui, ne su depresija, kurią įveikusius gerbtume taip pat kaip ir grįžusius iš mūšio lauko? Juk mirtinos ligos (maro) akylumas ir mūsų pačių pasipriešinimas, lenktynės tarp mergaitės ir mirties, lygiai taip pat stipriai veikia mūsų juslumą ir moralinę vaizduotę, tačiau kažkuriuo momentu ji prarandama, kai prasideda politinė garbės klasifikacija ir skirstymas į naudingas ir žalingas mirtis.

Palyginkime Bradūno poemą „Maras“ su Maksimo Gorkio poema „Mergaitė ir mirtis“, parašyta anksčiau nei prieš dešimtmetį, kur pasakojama paprasta meilės istorija, nugalinti mirtį savo grožiu, todėl tokia pergalė jau yra šlovinama. Bradūno poema daug gilesnė ir neerotiška, todėl ir neideologiška. Ir tai dar vienas svarbus kančios distribucijos požymis: tai kas ideologijai yra reikšminga, gali būti erotizuojama, o kas ne – praranda šį patrauklumą. Didžioji gulaginės poezijos dalis yra neerotiška, nors dramatiška. Ir tai todėl, kad gulaginė (pavyzdžiui, Antano Miškinio) poezija – neideologiška, tačiau atvira orumui ir jį puoselėja religiniu būdu. Galbūt dėl ideologinės erotikos stokos Bradūno poema mažai pasaulyje skaitoma, o Gorkio – populiari ir statoma didžiojoje scenoje.

Kristina Sabaliauskaitės „Silva rerum“ (2008) plačiai aprašo karą, marą ir badą Vilniuje 1707–1710 metais. Nepaisant išpūdingų ir Albert'o Camus „Marą“ primenančių vaizdų, romane vyrauja istorinis, ne fenomenologinis, ne išpūdzio ar metafizinis žvilgsnis, kuris galbūt padės mums suprasti higienos ir saviizoliacijos istoriją. Autorė pateikia platų ir kritišką religinio naivumo ir prietarų paveikslą, antropologiškai tiksliai vaizduoja maro kaukes, laidojimą ir atskirtį, tačiau toli nuo

orumo ir gyvenimo atkūrimo metafizikos. Tačiau per COVID-19 knyga beveik neprisiminta, – vadinasi, jos įtaka formuojant moralę nepastebėta ir ji nebuvo įtraukta į autentišką Lietuvai pandemijos komunikaciją, netapo jos kritiniu kontekstu, naiviai manant, kad mes jau nebe tokie tamsūs, nors galbūt pasikeitė tik išorinė tamsumo forma.

Ligos įsivaizdavimo ir komunikacijos sąveikas tiesiogiai riboja, lemia, keičia istorinės mąstymo formos: estetiškos, religinės, ideologinės, mokslinės. Šios istorinės, civilizacinės formos pasireiškia kaip: a) kūnas ir jo moralinis, juslinis patyrimas; b) istoriniai, kultūriniai, civilizaciniai ligos vaizdavimosi prototipai, modeliai, schemas; c) komunikacija ir dėl tiesioginio juslinio ligos patyrimo. Moralinis jautrumas ir juslumas yra giliai susijęs su daiktais, esiniais, kūno ir jo patirtimi (jį siesiu su Arvydo Šliogerio „matymo“ filosofija); antrasis – su literatūra, kinu ir jos sukurtais prototipais (Leonido Donskio moralinės vaizduotės tyrinėjimai); trečiasis priklauso nuo mūsų komunikacijos dėl pirmųjų dviejų (Jürgen Habermaso moralinės komunikacijos ir moralinės sąmonės analizė), kur išskirsime normatyvinį aspektą, susijusį su politika, teise ir diskursu. Pažymėtina, kad dažnai šie vektoriai nagrinėjami ir mąstomi atskirai, todėl jie kuria savo poliūs: šaltas arba jautrus ir dėmesingas žvilgsnis; banalus arba literatūriškai išpuoselėtas vaizdinys; teisiškai neleistinas, neutralus, rekomenduojamas ar net įpareigojantis diskursas. Tačiau nemanoma, kad jie susiję: kaip jaučiame kitą žmogų, kaip jį vaizduojame, kaip literatūra virsta įstatymu ir politika, arba – priešingai: kodėl politika turi skatinti keisti literatūrą. Būtent to, pavyzdžiui, siekia kritinė teorija ir poststruktūralizmas, kurie skelbia, kad politinis atskirų grupių ar negalią turinčių asmenų išlaisvinimas yra neatsiejamas nuo spaudos, teledebatų, romanų, kinematografo ir jausmo. COVID-19 metu Lietuvoje dominavo instrumentinis diskursas (premjero Sauliaus Skvernelio ir sveikatos ministro Aurelijaus Verygos pranešimai) bei baudžiamasis normatyvinis – karantinas, draudžiama, baustina, leidžiama. Moralinis jautrumas ar literatūrinė vaizduotė turėjo minimalią reikšmę tik socialiniuose tinkluose.

MORALINĖ DILEMA: *KURIEMS LEISTI GYVENTI?*

Sofoklio Sfinksas paklausė Edipo: kas ryte vaikšto keturiomis, dieną dviem, o vakare trijomis? Edipas teisingai atsakė, kad tai žmogus, o Sfinksas šoko į prarają ir žuvo. Neliko ritualo, skirto aukoti ir garbinti. Teisingas atsakymas, pasak Maxo Horkheimerio ir Theodoro Adorno, pranašavo instrumentinio, sveiko proto pergalę. Šis instrumentinis protas galiausiai pradėjo naikinti Dievo garbę, o paskui ir žmogaus orumą, apie kurį garsiai kalbėjo savo renesansiniame manifeste Pico

della Mirandola („Kalba apie žmogaus orumą“). Pasak Horkheimerio ir Adorno, jei žinote atsakymą į Sfinkso klausimą, jūs jau esate pakeliui į Apšvietą, demistifikaciją, į socialinę inžineriją:

Pagal Apšvietos sampratą daugybei mitinių figūrų galima pritaikyti vieną vardiklį, jos visos redukuojamos į subjektą. Edipo atsakymą į Sfinkso klausimą – „Tai žmogus“ – kaip stereotipinę žinią Apšvieta kartoja visais atvejais, nesvarbu, kas turima galvoje – objektyvios prasmės dalis, tvarkos kontūrai, blogio jėgų baimė ar išsigelbėjimo viltis. (Horkheimer, Adorno 2006: 25)

Poezija yra tai, kas žengia į mįslės lauką. Orumas kyla ne iš instrumentinio racionalumo, ne iš mokslo, o poetinės ir religinės vaizduotės. Poezija kalba palyginimais ir užuominomis, ironija ir pauzėmis. Tai kažkiek yra panašu į simptomus. Tik užuomina priklauso socialinei-egzistencinei struktūrai, o simptomas – socialinei-biologinei. Esinių klostėse užuominos ir simptomai nuolatos painiojasi ir kartais neaišku, kur yra kuris, kiek jie tikri ir kiek simboliški arba melagingi. Mimikrija, apsimetinėjimas kuo nesi, yra ir meninis, ir biologinis reiškinys. Pavyzdžiui, placebo, apie kurį rašė Jurga Ivanauskaitė: yra medicininė metafora, bet taip pat ir mąstymo būdas ir socialinis-politinis reiškinys ir juos atskirti – sunku. Arba kalbos sutrikimai gali parodyti tiek fizines (simptomus), tiek socialines asmens problemas (uzuominas), o galiausiai ir klaidinti, jei asmuo apsimetinėja. Kai skirtumo tarp užuominos ir simptomo nebelieka, simbolinė sfera susilieja su esiniais, su socialiniu ir politiniu gyvenimu. Taip atsitinka pandemijos metu. Tada placebo arba mimikrija tampa neatskiriami nuo šimtų simptomų, bet taip pat nuo žmogaus gebėjimo mąstyti užuominomis. Taip pandemija pasiglemžia visą socialinį-biopolitinį lauką ir jau nebegali būti sprendžiama vien medicininėmis ar epidemiologinėmis priemonėmis. Pandemija nuo maro iki COVID-19 žengia anapus kontrolės ribų ir virsta socialine neuroze, politine mašina, kuri uždaro sienas, riboja prekių srautus ar grasina ginklu.

Susiliejus simboliams ir esiniams, užuominoms ir simptomams, gimsta paslaptis, mįslė, kurią taip mėgo meninė simbolizmo srovė (Lietuvoje Mikalojus Konstantinas Čiurlionis, Jurgis Baltrušaitis ir kiti). Paslaptis tęsiasi tol, kol yra ši simboliozė. Mįslė mena, bet neatsako. Ji yra užuomina, kuri visada ne ta, ką jūs manote, bet ir ta, jei taip nemanote. Simbolizmui ji nėra alegoriška, nėra ikonografiška – nes galimà bet kuri kita interpretacija. Todėl simbolizmo kūrinių negalima „atpėti“, tai būtų meno kūrinių sunaikinimas. Čiurlionio paveikslas „Karalių pasaka“ neturi būti išaiškintas, demaskuotas, sunaikintas, kaip tai daro Edipas. Ji – užsispyrėlė. Mįslė yra apie susimąstymą, ne apie sprendimą. Sfinkso mįslė yra tabu, kai jis sulaužomas – pakliūvame į subjekto pasaulį, į instrumentinio proto viešpatiją, kur užuominos turi būti demaskuotos, identifikuotos, kategorizuotos. Kam, koku

tikslu mes gyvename? Tai mįslė, į kurią gali atsakyti kiekvienas naujas poetas, rašytojas. Tokiu atveju gimsta orumas: kiekvienas turi teisę atspėti kitaip ir nėra jokios žinojimo galios, žinojimo prievartos (Michelis Foucault). Jei žinote atsakymą – dėl vaikų, artimųjų, tėvynės... – tuomet neleistinai sumenkiname prasmę. Pandemijos gydymas panaikina bet kokią prasmę ir atveria beprasmybę: manoma, kad ši liga beprasmė, tai yra neįtraukta į poetinį, maginį, mistinį orumo tapsmo horizontą. Todėl ir su žmogumi elgiamasi kaip su pažeistu funkciniu instrumentu, ne kaip su mįslės aiškintoju. Ką galvoja žmogus sirgdamas, visuomenės nedomina, veikia tik mechanizmas susirgau ir (ar) pagijau.

Virusas signalizuoja, kad mes, šikšnosparniai, katės, audinės... ir žmonės, nesame tokie jau skirtingi ir galime bendrauti ne žmonių, ne subjekto, ne hominizuotomis sąveikomis, o simbiotiškai. Mes simbiotiškai naudojames gyvuliais, augalais, o parazitai, bakterijos ir virusai – mumis. Šiuo požiūriu esame lygiaverčiai ir sukuriame plačias susiliejančias ekosistemas. Akivaizdu, kad jei nežudytume gyvūnų ir jų neėstume – pasikeistų ir santykis ekosferose, vadinasi, ir su virusais. Vėliau į šią ekosferą įsiterpia jau ne rūšies sprendimai, o politika, t. y. valstybė, ekonomika, propaganda, pašalina moralinį jautrumą bei vaizduotę, vadinasi, ir tai, kur gimsta ir išsiskleidžia orumas. Kai susiduria tik gamta ir valdymo aparatas, beveik nelieka vietos moralinei vaizduotei, vadinasi, poetai ir rašytojai, filosofai ir kunigai nebekviečiami užtikrinti gyvenimo prasmės, tarsi ji būtų savaime ir iš anksto duota. Valstybė atsako į Sfinkso klausimus per institucijas, kurioms svarbu įveikti konkretų virusą, o ne išmukti oriai gyventi simbiotinėse ekosferose. Atitinkamai po vieno viruso pasirodo kitas, po šios pandemijos bus kita arba kils jos grėsmė, šitai kartosis iki tol, kol bus vadovaujamosi instrumentiniu mąstymu, racionalumu, kuris, beje, atsakingas už globalinį atšilimą, regioninius karus ir ekonomines krizes.

Pandemijos, revoliucijos, ekonominės krizės ir politikos artumas bei iššūčiai žmogaus orumui (jautrumui, vaizduotei ir komunikacijai) itin akivaizdūs Baltarusijoje, kur šalies prezidentas A. Lukašenka 2020 metais aktyviai neigė virusą, mirtis nuo viruso, ribojo komunikaciją, susijusią su šia liga, o opozicija, priešingai, kvietė liaudies karantinui, solidarai pilietinei saviizoliacijai ir valdžią demaskuojančiai pilietinei komunikacijai. Ilgainiui naujoji pilietinė opozicijos ir tautos komunikacija virto tvirtu pagrindu „baltajai“ revoliucijai, kuri remiasi horizontaliais, rizomatiniais bendruomenių ir kitų solidarumo grupių (streikų komitetų, Koordinacinio piliečių komiteto) bendradarbiavimu. Į šį tinklą plačiai įsitraukė Baltarusijos medikai ir menininkai (teatrų, filharmonijų, rašytojų sąjungos kūrėjai). Kas yra bendra tarp medikų ir rašytojų, mechaninių įmonių darbuotojų ir negalią turinčių asmenų protestų? Jie visi pasisako, kad jų rinkimų ir protesto balsas būtų gerbiamas vienuodai tiek per pandemiją, tiek per rinkimus. Pilietinis sąjūdis suvokia, kad čia nėra

skirtumo: jei jų orumas niekinamas vienu atveju (pandemija), tai ir kitu atveju jie bus ignoruojami (rinkimai).

Lukašenkos režimas meluoja, nes instrumentinis mąstymas sako, kad svarbus rezultatas, ne instrumentai. Lukašenka meluoja neigdamas ligą, tai yra ideologinė mimikrija – apsimesti galingu, nepažeidžiamu laimėtoju. 2020 metais per pandemiją jam prireikė visuotinės šeštadieninės talkos ir karinio parado (Gegužės 9-osios proga), kad parodytų savo didingumą ir kartu aiškiai atskirtų vaizduojamą šlovę nuo orumo: prievarta gindamas jaunuolius ir pensininkus į renginius. Tauta galiausiai sukilo priešindamasi jo šlovės iliuzijai ir bandydama atsikovoti pilietinį orumą, atimtą pandemijos ir rinkimų metu. Taigi išimties būklė, kuria naudojasi valdžia. Anaipol nėra pakankama priemonė ir akstinas suvaržyti žmonių pilietinę savigarbą, kuri, kai lazda perlenkiama, išsilieja protestais, streikais, kitomis rezistencijos akcijomis ir paralyžiuoja valstybės aparatą, bandžiusį represuoti visuomenę.

Mimikrija yra biologinis, simuliacija – socialinis veiksmas, bet kažkuriame taške tai susilieja į vieną, kuris kartu su simptomais bei užuominomis ir sukuria sociogamtinį singularumo tašką. Jį mes apčiuopiame dėl moralinio juslumo arba jautrumo, kuriuos plačiai egzistenciškai aptarė Merabas Mamardašvilis (apie juslinio išpūdžio reikšmę), taip pat ir Šliogeris, svarstęs apie į vietos įvykių išskverbiantį matymą arba girdėjimą (arba gali būti lytėjimas). Juslumo įvykis yra kompleksiškas, chaotiškas ir todėl neredukuojamas. Šliogeris sako: „<...> singularumą sudaro nykstantis ir tą pačią akimirką į save sugrįžtantis individualumas“ (Šliogeris 2017: 451), tai nykstanti ir čia pat pasirodanti individuali juslumo forma bei turinys. Taškas, kur susikerta gyvenimo prasmės ir konkretus juslumas, šmėkščioja, vibruoja, kas akimirką yra jau kas kita ir vis dar tas pats. Jis pastebi, jog juslinis, emocinis intensyvumas įgyjamas ilgos veiklos metu ir jo nėra ekrano mirgėjime. Ekrano mirgėjimas nieko bendra neturi su singularumo šmėkščiojimu. O mūsų komunikacija gali būti atgręžta ir į ekrano tuštumą, ir į juslinės patirties kaupimą bei perteikimą. Didelė problema kyla tada, kai siekiame perteikti didžiųjų įvykių, tokių kaip pandemijų, revoliucijų ar karų, – egzistencinį patyrimą, tuomet juslinę ir jausmų patirtį kas akimirką siekia devaluoti paviršutiniški išpūdžiai. Tam, kad būtų išvengta paviršutiniškumo, ir egzistuoja didysis menas bei literatūra, kur ta juslinė patirtis įvaizdinama ir saugoma. Vėliau šios moralinės vaizduotės formos padeda suprasti kasdienybę. Šiandien atskleisti meno formas – patyrimo kristalus – vis sunkiau, nes ekrano pramonei reikia pasikartojimų ir pasitenkinimų, o ne kokio nors santykio su garbe ar orumu. Kai TV kanale rengiama savaitės programa ar laikraštyje puslapiai, labai retai pagalvojama, ar jie atitinka savo skaitytojų orumą, gerbia juos ir skatina pasitikėjimą savimi. Menas yra akys, matymas, juslumas (Šliogeris). Lygiai tą patį galime pasakyti ir apie moralę: ji pirmiausia yra jautrumas. Tik po to menas ir moralė pasireiškia kaip simbolinė organizacija, priklausanti savo

laikui (Vytautas Kavolis, Leonidas Donskis). Pagaliau ambivalentiško jausmo ir vaizduotės sklaida priklauso dialogui, simbolinei interakcijai, komunikacijai, jos pragmatikai (Habermas).

KASDIENYBĖS INTENSIVUMAS TARP JUJLUMO IR PASAKOJIMO

Giovanni'is Boccaccio'as „Dekameroną“, kitaip dar vadinamą „Žmogiškąja komedija“ (*l'Umana commedia*), rašė 1347–1349 metais per vieną didžiausių marų Italijoje, kuris vėliau pasklido po visą Europą ir didelę Azijos dalį. Lavonai gulėjo gatvėse, tarp jų lakstė išbadėję šunys ir kiaulės. Atrodė, kad atėjo pasaulio pabaiga. Panika apėmė miestus. Kai kurie pasiturintys žmonės, kaip poetas Francesco'as Petrarca, nedrįso apsistoti jokiam mieste, o visą laiką keliavo, bėgo, blaškėsi iškodami išsigelbėjimo. Boccaccio'as, pats išgyvenęs marą, vaizduoja, kaip per pandemiją keletas Florencijos jaunuolių įsikūrė kaimo dvare, nes mieste gyventi dėl mirčių skaičiaus tapo nebeįmanoma, ir pasakoja įdomias kasdienės gyvenimo istorijas, bandydami atkurti prarandamą pasaulį (Mažeikis 2018: 173). Susiduria dvi patirtys: socialinės ligos kaukės (maro kaukės, kurias nešiojo viduramžiais sanitarai, yra puiki ligos ir žmonių susidūrimo metonimija) ir jautrumai.

„Dekameronas“ – pasaulio atkūrimo knyga, pretenzija, ne mažesnė nei Dantė's Aligheri'io „Dieviškoji komedija“ (it. *La divina commedia*), kuri turėjo paaiškinti Dievo pasaulių tvarką. Ką reiškia atkurti gyvąjį pasaulį? Boccaccio'o požiūriu tai yra priminti ir pakartoti visus tuos geruosius kasdienybės intensyvumus, kuriais žavimės, kuriuos puoselėja kurtuazinė ar trubadūrų poezija, *dolce stil nuovo* idealai, filosofija, rūmų mada. Pavyzdžiui, antrasis „Dekamerono“ pasakojimas yra apie gudrų arklininką, kuris persirengė karaliumi ir permiegojo su jo žmona. Karalius bijojo prisipažinti apgautas, todėl pats vienas susekė apsimetėlių meilužį ir naktį nukirpo jam plaukų kuokštą, taip pažymėdamas, kad ryte slapta nubastų. Tačiau šis, supratęs grėsmę, nukirpo visiems miegantiems tarnams po plaukų kuokštą ir ryte karalius nerado kaltininko. Karalius sukčiui viešai užsiminė (užuominos vaidmuo!), kad atleidžia už jo gudrumą, o tas pasielgė garbingai ir negėdino karaliaus, paliko jo žmoną ramybėje. Moralė: kas yra protingas, gudrus ir nepavydus – gali padaryti meilės nuodėmę ir tai jam atleistina, tik svarbu, kad visi išsaugotų savo orumą. Prisiminti šiuos garbingus ir geidulingus meilės žaidimus per marą buvo gyvojo pasaulio atkūrimo būdas, savotiška maginė apeiga. Panašiai elgiasi ir Donskis (Donskis 2008), pasiūlęs per politines krizes skaityti Miguelį de Cervantesą ir Williamą Shakespeare'ą ar Stendalį, kurių dėka atgaivinama ir įgalinama moralinė vaizduotė, susijusios vertybės, jų gyvas turinys.

Galime palyginti Boccaccio'o „Dekameroną“ su Broniaus Radzevičiaus „Priešaušrio vieškeliais“. Iš pirmo žvilgsnio – tai nieko bendra neturintys kūriniai. Vis dėlto abu remiasi panašiomis opozicijomis: sodžius ir pasaulis, aplink juos vyksta dideli ir maži įvykiai, kurių žmogus negali suvaldyti ir kurie gali jį sutripyti, sunaikinti jo namus, jo vietovę (Šliogerio filotopija), jo orumą. Bet skirtumas yra tas, jog Boccaccio'o laikais be Bažnyčios ideologijos Florencijoje nebuvo nei socializmo, nei kolūkių kūrimo, nei industrializacijos – nebuvo daugybės Niekio vardų, kuriuos vaizduoja Radzevičius. Pasaulis buvo, pasak Šliogerio, susklystęs į dvi sferas: vaiskaus tėviškės kosmoso ir miglotos pasakos Mikalojaus Konstantino Čiurlionio paveiksle „Karalių pasaka“. Tėviškės kosmoso kasdienybė (Radzevičiaus „Užpelkio“ sodžius) kupina paprasto, neišaukštinto, tačiau pamokančio pasakojimo. Jame išsiskleidžia pirminis, juslinis santykis su daiktais, žmonėmis, ženklais. Čia ir yra moralinio jautrumo namai, apie kurį rašo poetai. O anapus yra legendos, kurias sekame vienas kitam, – melagingos ir teisingos užuominos.

Apie tėviškės žmonių šnekėjimą, jo pragmatiką svarsto simbolinio interakcionizmo pradininkas Georgas Herbertas Meadas, kuriuo seka ir Habermasas. Simbolinis interakcionizmas yra atgręžtas į bendruomenių ir grupių šnekėjimus, kurie ir formuoja mūsų socialumą bei viešumą. Čia ilgainiui susiklosto įvairūs normatyviniai diskursai: taisyklės kaip mąstyti, sakyti, kas yra teisėta ir kas yra baustina. Socialiai ar kultūriškai reikšmingi diskursai veikia, prikelia ir traiško žmones ir dažnai remiasi Niekio vardais, tarp kurių nelieta nei jautrumo, nei vietos vaizduotės. Mūsų jautrumas ir vaizduotė (pasaka) įsirežia į kažką kita, anapus Šliogerio filotopijos – į normatyvumą, įstatymą ir jo politinį reguliavimą. Šitai svarstydami nematome vietinės moralinės vaizduotės ir bendrosios teisės sankirtos, tos hėgeliškos visuotinio ir konkretumo dialektikos, nes neaptarėme, kaip galima bendruomeninė, horizontaliai įgalina komunikacija tarp sodžių, apie kurią ir kalba simbolinis interakcionizmas. Šliogeris neaptaria to, kokia galėtų būti socialinė bei politinė kritika ir praktika, iš kurios kiltų komunikacija, aplenkianti Niekio žodžius.

UŽBURTO KALNO DEKADANSAS IR MORIBUNDUS

Mannas „Užburtame kalne“ (1924) pasakoja apie prieškarinio aukštuomenės dekadansą, kurį nusako mirtinos ligos metafora. Ji mums įdomi ne tik dėl savo anemijos, intelektualaus atitrūkimo nuo gyvenimo logikos, bet ir dėl orumo problemos. Orumas dingsta slėnyje, kur gyvena ligoti neturčiai. Tačiau orumą gali išsaugoti aukštai kalnuose įsikūrusi ligota aukštuomenė, gyvenanti anapus tikrovės laiko ir pasmerkta žlugti. Mannas mirštančiuosius vadina *moribundus*, lotynišku

eufemizmu. Mirštantys turtingi buržua iš garbingo elito rato patraukiami tyliai. Kai miršta, jie išvežami iš sanatorijos-ligoninės niekam nematant, naktį, apie juos priimta nekalbėti, jų neminėti, kad nesujaudintų kitų klientų. Sergančiųjų bendruomenė užuominas apie mirštančiuosius laiko neleistinu vulgarumu. Viena pacientė piktinasi pagrindiniu romano herojumi Hansu Kastorpu: „Kas jam šovę į galvą, kad ėmęs šnekėti apie tokius dalykus? Kur jis augęs?“. Esą tai pažeidžia taisykles, ji skūsis. Mirštantieji ir mirusieji turi būti nematomi, negirdimi, nes tai nepadoru! Situacija panaši į COVID-19 pandemiją Lietuvoje, kai tapo įprasta mirusiuosius vadinti „asmuo priklausė rizikos grupei“. Toks priskyrimas prie statistinio didžiojo Anonimo atitinka tai, ką Šliogeris vadino Niekio vardais. Geriausia, kad mirusysis būtų pašalintas kitiems nematant. Tačiau gyvieji ligoti „Užburto kalno“ aristokratai yra kupini noro būti garbingi ir orūs, ko negalima pasakyti apie sergančiuosius pandemijos metu: jiems ši orumo teisė atimama gerokai anksčiau, nes nėra sukurta jokios sergančiųjų laikysenos kultūros, komunikacijos, kur būtų ši orumo patirtis saugoma. Distopiniai kino filmai apie virusus ir zombius, kurie greitai ir siaubingai naikina pasaulį, dar labiau atitolina poreikį būti oriems. Vietoj oriųjų bendruomenių kuriama valstybinė rizikos grupės asmenų priežiūros, padidintos kontrolės, diskriminavimo ir utilizavimo mašina.

XIX amžiaus ir XX amžiaus pradžios „karūna“ buvo džiova, tuberkuliozė. Apie ją Mannas mąstė keliuose savo kūriniuose, iš kurių svarbiausi – „Mirtis Venecijoje“ ir „Užburta kalnas“. Jo samprotavimai yra kupini Nietzsche'ės (Corngold 1980) samprotavimų, vertinamų teigiamai ir neigiamai, – tęsiamų, iškraipomų, atmetamų. Šios sąsajos ryškiai matomos ir ankstyvajame romane „Budenbrokai“ (1901), kur rašytojas kritikuoja valios gyventi deformaciją ir praradimą, naujojo dekadanso raidą. Tą pačią nuostatą jis reiškia ir „Užburtame kalne“. Dar stipriau nyčiškas tendencijas jis kritikavo vėlyvesniame romane „Daktaras Faustas“ (1947). Nietzsche'ės motyvas buvo svarbus pabrėžiant žmogaus orumą bei kūrybingumą ir kritikuojant nihilistinį santykį su nuosmukio baime bei dekadentiniu melu sau. „Zaratustros“ autorius pats visą gyvenimą sirgo sunkia, tuo metu nepagydoma liga ir jo kritiški samprotavimai apie tarnystę silpnumui ir jos kaukei, ligai, stipriai paveikė Manną. Galiausiai jis kūrė kaimo ar kalno idilijos vaizdus (gal jie būtų patikę ir Šliogeriu?), jautrumo ir išpūdzio fenomenologiją ir apologiją, likdamas aklas socialinei ir politinei kritikai. Dar daugiau, jo kaimo ir kalno aristokratai yra labai toli nuo kasdienybės dialektikos, bodisi ja ir nesupranta tų jėgų, kurios sukūrė bolševizmą, komunizmą, fašizmą ir nacizmą. Šis aklumas pasireiškė ir paties Manno kūriniuose (pavyzdžiui, jis aktyviai palaikė vokiečių nacionalizmą ir karą savo knygoje „Apolitiško žmogaus svarstymai“ (*Betrachtungen eines Unpolitischen*), išleistoje 1918 metais.

Literatūros tyrinėtojas Haroldas Bloomas pastebėjo, kad „didieji įtakos neigėjai Vokietijoje: Goethe'ė, Nietzsche'ė, Mannas...“ buvo kupini „nerimo dėl įtakos“ (Bloom 1973: 56). Šį nerimą Bloomas aiškina psichoanalitiškai: kaip nuolatinį pasitikrinimą dėl tyčinio ar netyčinio sekimo. Manau, kad priežastis visai kita. Mannas neslėpė autorių, dėl kurių galimos įtakos labiausiai nerimavo, nuo kurių visą laiką bandė pabėgti ir kartu pasilikti su jais. „Apolitiško žmogaus svarstymuose“ jis rašė, kad yra trys vardai, kuriuos jis turėtų pasakyti, kai klausia savęs apie intelektualinę ir meninę raidą, ir šie trys vardai sudaro sielų sietyną: Schopenhaueris, Nietzsche'ė ir Wagneris (Mann 1974: 72). Mannas savo laiškuose Adorno'ui užsiminė apie tris autorius bei jų įtaką, ypač Nietzsche'ės knygos „Žmogiška, pernelyg žmogiška“ (Adorno, Mann 2002: 45). Šis susirašinėjimas parodo Manno minties poetinę raidą: atsispirti ne tik ligos silpnumui, jos dekadentinėms nuotaikoms, bet ir atmesti *Übermensch* cinizmą. Kartais Mannas, atrodo, simpatizuoja uždaram dvaro *Ludi Magister* kaip egoistiniam *Übermensch* (Mažeikis 2012: 187), bet čia pat ieško progos paneigti šį santykį: ne atmesti mirštantįjį, o atsisukti ir būti kartu su *moribundus*, suteikti paskutinę orumo galimybę.

Orumo sauga tiesiogiai susijusi su ironija, tai yra būdas atmesti Niekio vardų, ideologijų ir valdžios aparato instrumentinį mąstymą. Manno ironija visados subtili. Jis ironizuoja ir groteskišką valios idealizavimą: tiek Schopenhauerio „Pasaulis kaip valia ir vaizdinys“ (*Die Welt als Wille und Vorstellung*), „Valia gyventi“ (*Wille zum Leben*), tiek Nietzsche'ės „Valia galiai“ (*Der Wille zur Macht*). Jo ironiją galime pratęsti iki Leni Riefenstahl filmo „Valios triumfas“ (*Triumph des Willens*). Riefenstahl filmuose ir fotografijose klesti sveiko kūno ir sveikos šeimos nacizmas. Jos filmų kariai ir sportininkės ir yra *Übermensch*. Mannas kritikuoja ir gyvenimo jėgos (*Lebenskraft*) idėją „Budembrokuose“ bei „Užburtame kalne“ (Mann 1952: 166), ją keičia į pagarbą, orumą ir užuojautą, nors tik aukštuomenei, ne „slėnio“ gyventojams.

„Užburto kalno“ pagrindinis herojus Hansas Kastorpas, inžinierius, neturintis įkvėpimo, serga ir svajoja būti tai tapytoju, tai kunigu, tai mediku, yra tipiškas dekadentiškas jaunuolis, kurį kiti du herojai – humanistas-masonas Lodoviko Setembrinis bei jėzuitas-medievistas Nafta – dvi priešingybės bando auklėti. Romane liga yra arba dvasios silpnumo metonimija arba, priešingai, žmogaus lemties religinė metafora. Atitinkamai rašytojas mums atveria dvi skirtingas perspektyvas, kurias herojus Hansas Kastorpas bando suderinti: humanistinę, modernistinę Apšvieta, prietarų kritiką su religiniu žemiškos lemties, žmogaus pasmerkties mirčiai ir atjautos supratimu. Sekuliarūs ateistai (Setembrinis) kritikuoja ligą, kaip silpnųjų savi-meilę, kaip tarnystės malonumui mirtį, o jėzuitai (Nafta) – modernizaciją ir kviečia „plauti raupsuotiesiems kojas“.

Fenomenologiniu požiūriu Manno valios veiksmas „Užburtame kalne“ yra priešingas Marselio Prousto knygai „Prarasto laiko beiėškant“, nors abu romanai yra apie laiką, atmintį ir jautrumą. Tačiau jų samprotavimus esmingai atskiria skirtingas požiūris į išpūdžio fenomenologijos ir metafizinio samprotavimo bei kritinės diskusijos reikšmę. Proustas visas sutelktas į išpūdžio prisiminimą ir analizę, panašiai mąsto ir filosofas Mamardašvilis. Šliogerui toks žvilgsnis artimas, tik jis prisiminimą priešina dabarties, Heideggerio žodžiais, *Dasein*, išpūdžiui ir jo santykiui su meno kūrinio tiesa. Šliogeris dažnai mini Proustą, bet ne Manną, kuris labiau metafiziškas, dialektiškas. Proustas apmąsto praėjusį išpūdį, o Mannas diskutuoja pasirinkimą dabarties laike, nors abiem nesiseka taip pat kaip kadaise Augustinui iš Hipono: laikas mirga, susitraukia, išsitiesia ir jo niekada nėra ten, kur jo ieškai.

Ligos atveju yra didelis skirtumas, kas serga ir miršta, ar išrinktasis, galėjęs pasinaudoti „aukštikalnių“ privalumu, jis turi vardą, ar paprastas žmogus, pakliuvęs į masinį tuberkuliozės, Ebolos viruso ar koronaviruso srautą – tada jis yra bevardis statistikos arba „rizikos grupės“ rodiklis. Hansas Kastorpas bando įveikti šią atskirtį keliaudamas ir susitikdamas su mirštančiais „žemumoje“, suteikdamas ir jiems paskutinių dienų orių džiaugsmus. Nietzsche'ė yra dekadanso kritikas, o Mannas ir Šliogeris, net jei jie toli vienas nuo kito, yra dekadanso kritikos kritikai. Šliogeris nuolatos ir sarkastiškai rašo apie dekadentų meilę tam, kuris iš jų labiausiai plakė bizūnu:

F. Nyčės filosofija labai patraukli tiems, kurie nemyli šio pavojingo ir keisto pasaulio, bijosi jo ir nuo jo bėga: autsaideriams, pažemintiesiems ir nuskriaustiesiems, sielos liginiams, psumoksliams ir pusiauinteligenciams, žodžiu, tiems, kurių pretenzijos didelės, norai nežaboti, o galimybės menkokos. (Šliogeris 1992: 108)

Tai gana tikslus ir Manno „Užburto kalno“ apibūdinimas, kur nihilisto ir dekadanso kritiko, humanisto Setembrinio figūra yra patraukli tiems buržua dekadentams, kurie dar pajėgūs domėtis filosofija ir su džiaugsmu priima jiems adresuotą kritiką.

CAMUS: KASDIENYBĖS MAIŠTAS PRIEŠ ABSURDĄ

Camus yra toli nuo Prousto, Manno ar Adorno elitizmo ar Jeano Paulio Sartre'o parodomąjo demokratizmo. Tačiau ir jis gyvena veikiamas Nietzsche'ės dvasios, jo Dievo mirties idėjos ir apie krikščioniško tikėjimo išpažinimą nekalba. Jis toli nuo snobizmo, net ironiškojo, buržuazinio-dekadentinio. Jo paties neigiamas santykis su absurdo patyrimu yra kitokio pobūdžio: filosofinis žvilgsnis į esinio mąstymą ir jo patyrimo intensyvumą. Galima sutikti su Šliogeriu: Camus turėjo labai

prieštarinę ir vis brendusį tikėjimą gamta ir, atitinkamai, vieta (pasak Šliogerio, *filotopija*, tėviškė), net jei ji dažniausiai buvo priešiška ir absurdiška:

Kai jis sako, kad „regėti ir tikėti yra tas pat“ arba kai jam gera Džemilėje, savo tėviškėje, prasmės klausimas net nekyla. Prasmės klausimas iškyla, kai žmogus jaučiasi patekęs į konfliktą su pasauliu. (Šliogeris 1997: 321)

Camus rašo apie Alžyrą kaip apie jam pasiekiamą, suprantamą juslių intensyvumą. Tai ir yra gyvenimas. Džemilės vėjas, Alžyro paplūdimių nuogumas... Galiausiai jis savo „pagonišką“ patyrimą apibendrina žodžiais:

Ir argi reikia minėti Dionisą, norint pasakyti, jog man patinka traiškyti ir uostyti mastik-medžio pumpurus? Ir ar išties Demetrai skirtas senasis himnas, kurį vėliau nejuočiom prisimindavau: „Laimingas tas žemės gyventojas, kurs šitai regėjo“. Regėti, ir dar šioj žemėj, – kaip galima užmiršti tokią pamoką? (Camus 2002: 75)

Jis rašo apie marą Alžyro mieste Orane, apie tai, kaip maras, ne tik kaip liga, o kaip mąstymo, moralės ir jautros būdas apsigyvena kiekvieno širdyje ir verčia pasaulį susvetimėjusiu absurdu, kaip žlunga pilietija ir kaip sunkiai po to atgimsta pasaulis. Camus atseka mąstymo kaitos etapus, kas labai panašu į mūsų karūnos virusą:

Namsargio mirtis, galima sakyti, užbaigė tą laikotarpį, pilną nerimą keliančių ženklų, ir pradėjo naują, santykinai sunkesnį, kur pirmųjų dienų nuostaba pamažu virto panika. (Camus 2007: 25)

Jis rašo, kad tam tikrą laiką gydytojai nėra įgudę identifikuoti simptomų, neatpažįsta ligos, jos eigos, klysta, viskam reikia laiko. Ir tai įprasta. Kai COVID-19 pradžioje pasaulio komentatoriai kaltino žiniasklaidą panikos kūrimu, – jie klydo, panika atsitinka ne dėl žiniasklaidos veiklos, o dėl valdančio aparato nepasirengimo ir išankstinės komunikacijos stokos. Valstybės rengiasi karams, tačiau ne globaliniam atšilimui ir ne pandemijoms, ne pabėgėlių srautams, kurie nutinka dabar jau kas metai. Išnagrinėję, kaip plito, pavyzdžiui, ispaniško gripo pandemija 1918–1920 metais, rasime, kad ir be žiniasklaidos, vien gandais buvo sukelta didelė panika: cenzūra informacijai tik pakenkė. Camus aprašo godulį gandams ir pranašystėms (tuomet tai buvo melagingų naujienų (angl. *fake news*) pakaitalas):

Bet dienos slinko, žmones pagavo baimė, kad tikrai ši neganda be galo be krašto, ir iškart visi lūkesčiai ėmė sukintis apie jos sustabdymą. Tad iš rankų į rankas ėjo visokiausios pranašystės, priklausančios magams ar Katalikų Bažnyčios šventiesiems. Miesto spaustuvininkai labai greitai sumetė, kiek naudos gali laimėti iš to susižavėjimo, ir dideliu tiražu paskleidė tarp žmonių paplitusius tekstus. (Camus 2007: 204)

Filosofai kritikuoja šnekalus ir jų šaltiniu vadina Niekį. Niekis niekina, niveliuoja, paverčia šiukšlėmis, beverčiais. Ši niekalų tėkmė yra įprasta: tai esinio

buvimo atliekos. Be jų nėra ir esinio. Tuštybių srautas slepia, iškreipia ir parodo, demaskuoja esinį. O ritualai, menas, mokslas apibrėžia ne tik mūsų santykį su esiniais, bet ir su Niekium ir priešina jam pirmiausia orumą, garbingumą, moralinę vaizduotę, o paskui ir iš jos kylančią komunikaciją. Menas – kas kita nei esinys pats savaime, kitaip nei reikmė ir kitaip nei tuštybė. Menas yra slapukaujanti esinio atodanga, todėl gali būti panašus į visus: esinį, reikmenį (*vok. Zeug*, nuo ko – parankumas, reikmeniškumas) ir niekalą. Tačiau be meninės distancijos esiniai taip ir lieka betarpiški, arba parankiniai (*vok. Zuhandenheit*) (Heidegger 2012). Vėliau, jau po estetinio žvilgsnio ir mokslo, kyla moralinis vertybės klausimas. Tačiau jį dažnai pakeičia finansinės vertės, kainos tema: kas vertesnis ekonomikai. Habermasas straipsnyje „Apie žmogaus orumo koncepciją ir realistinę žmogaus teisių utopiją“ teigia, kad „žmogaus orumas, kuris yra toks pats visur ir visiems, yra visų žmogaus teisių nedalumo pagrindas“ (Habermas 2010: 468). Jis pastebi, kad pabėgėlių, moterų, homoseksualių asmenų, – papildysiu – „rizikos grupių asmenų“ atveju orumas (*vok. Würde*) yra pažeidžiamas, manant, jog taip galima išsaugoti tai, kas daugiau kainuoja ir greičiau atsiperka, pavyzdžiui, malonumus ir renginius. Habermasas tam prieštarauja, sakydamas, kad orumo pažeidimas yra visos moralinės sistemos griūtis, išsaugant tik atskirus, mums patogius jos elementus. Universali orumo samprata, kuri egzistuoja ne abstrakčiai, o pasireiškia tikrai interaktyvaus bendravimo metu, yra visų kitų moralinių kategorijų – pagarbos, sąžinės, teisingumo... – prielaida. Tačiau statistiškai, instrumentiškai, nomenklatūriškai pasaulį aiškinančiam intelektui (*vok. Verstand*) žmogaus orumas yra neaiški sąvoka, tamsesnė nei meilė, kuriai suteikiamas geismo, libidinis, t. y. gamtinis, kone cheminis charakteris. Todėl orumas iš instrumentinės visuomenės lauko pašalinamas kaip per daug mistiškas.

Po to, kaip rašo Camus, ateina mirtis ir laidotuvės. Mirstančiųjų vis daugėja. Camus remdamasis istoriniais pavyzdžiais rašo:

Ir rintis, tokia taiki, nešališka, galėjo beveik lengvai paneigti senuosius Dievo ryškėtes vaizdus: maro ištiktus ir paukščių apleistus Atėnus; Kinijos miestus, pilnus tylių merdinčiųjų; Marselio katogininkus, kurie krauna į duobes almančius kūnus; aukštą sieną, išmūrytą Provanse, kad sulaikytų smarkųjį maro vėją; Iafą ir jos šlykščius elgetas; drėgnus sutresčius gultus, lipte prilipusius prie plūktinės aslos Konstantinopolio ligoninėje; kabliais traukiamus ligonius; kaukėtų gydytojų karnavalą per juodąjį marą; gyvųjų sanguliovimą Milano kapinėse; mirusiųjų vežėčias siaubo apniktame Londone; dienas ir naktis visur ir nuo amžių nesiliaujančią žmonių šauksmą. (Camus 2007: 40–41)

Šiandien girdime apie atidėtas, slepiamas pandemijos aukų laidotuves, be plačių giminių, be įprasto atsisveikinimo ritualo. Mirtis subanalinama, susvetinama, paslepiama. Ir tai dar vienas nekritiškumo žingsnis: kai perdėtą fetišistinę kapų nekrofiliją staiga pakeičia kraštutinis sudaiktinimas. Abu atvejai rodo, kad žmogus

praranda savo kritinį egzistencinį santykį su esmišku savo baigtinumu. Paprastai per laidotuves prisimenamas orumas, klausiama, dėl ko gyvenai ir mirei? Niekas nenori beprasmiškos mirties: atsitiktinės, negarbingos, abejingos, anonimiškos, ligoninės koridoriuje ar sporto salėje, tarp tūkstančio nepažįstamųjų. Praregėjęs, koks jis yra ribotas, žmogus stengiasi šalinti absurdą gyvu santykiu su artimaisiais ir draugais, tik tarp jų galimas moralinis jautrumas, moralinė vaizduotė ir simbolinė interakcija. Vaikai negali leisti tėvų laidoti be pagarbos, vėl kartojasi Antigonės drama: ar palaidoti brolių tinkamai, net jei įstatymai draudžia? Tie, kurie atmeta Antigonės sindromą, patys jaučiasi atstumti tradicijos, o ligos baimė nepateisina atsisveikinimo išdavystės. Antigonė geriau pati žūva nei leidžia nepagarbiai elgtis su mirusio brolio kūnu.

SARAMAGO AKLUMAS IR ŠLIOGERIO REGĖJIMAS

Žmonių tuštybė ir baimė slepia didėjančią aklumą – pradžioje estetinį, vėliau etinį ir, galiausiai, religinį – tikėjimo. Tai antikierkegoriškas tapsmas. Siørenas Kierkegaras knygoje „Baimė ir drebėjimas“ išskiria tris tapsmo pakopas: estetinę, etinę ir religinę, kurias sieja su konkrečiu pojūčių intensyvumu (gr. *aisthēsis*), moraliniais priesakais ir su konkretaus prasmingo būtiškumo patyrimu. Šias tapsmo pakopas Šliogeris interpretavo knygoje „Daiktas ir menas“, įvardydamas tris idealias ryterystes: estetinę, etinę ir tikėjimo. Tikėjimą Šliogeris aptaria savitai, ne Dievo, o būties šneka.

Estetinė prarastis buvo atskleista filme „Tobulas jausmas“ („Perfect Sense“, pastatytas 2011 metais režisieriaus Davido Mackenzie). Dėl virusinės epidemijos žmonės pradžioje praranda gebėjimą užuosti ir tada visi kvėpalai, gėlės, sodai netenka prasmės, sumenkėja pasaulio erotika. Vėliau dingsta skonis, tada kulinarijos meną pakeičia paprasčiausi riebalai, angliavandeniai. Nyksta tūkstantmetė maisto civilizacija, griūna valgymo etiketas. Net sunku įsivaizduoti, kiek daug pasaulis remiasi skoniu ir kvapu, virtuve ir susijusiu bendravimu. Dingsta ta namų kasdienė duona, kuri suburia šeimą ir alkstančius prie stalo. Po to žmonės apkursta ir tai pasireiškia pykčio priepuoliais. Juk girdėti Kitą – tai jau ne tik estetika – balso grožis, bet ir gebėjimas išlieti širdį. Balso džiaugsmas yra kito dvasinio artumo įrodymas. Tačiau dar gelbėja raštas. O po to dingsta ir rega. Ateina katastrofa. Tačiau dar lieka lytėjimas, jis yra paskutinis orumo bastionas: liesti vienas kitą, sunaikinti socialinį atstumą ir išgelbėti asmeninį jausmą. Laimingi gimę aklaisiais: jie moka skaityti Braille'io raštą ir drąsiau vaikšto gatvėmis. Koronavirusas panašus tuo, kad trumpam naikina uoslę ir skonį – tūkstantmetę civilizaciją, bet netekus moralinio

juslumo (fizinis ir moralinis juslumas siejasi) jis įsibrauna ir į asmeninius santykius. Pagaliau privaloma socialinė distancija griaua tai, kas siejama su lietimu: švelnumą, nepažįstamojo prisilietimą.

José Saramago romaną „Aklumas“ (Saramago 2007) iš dalies yra apie tą patį, tik nuosekliau aptaria regos įveiklinamą moralę: vaizduotę ir normas. Galbūt rašytojas sutirštino spalvas, tačiau meno tikslas – per groteską ar sarkazmą išryškinti pačią esmę. Romane pasakojama, kaip nežinomas virusas pažeidžia žmonių regą. Pradžioje, kol valstybinis saugumas kontroliavo viruso plitimą, buvo įkurtas sergančiųjų karantinas, paremtas savivaldos principu. Visi sergantieji buvo suvežti ir palikti, kad patys skirstytųsi lovas ir maistą, laikytųsi sanitarijos. Tik už sergančiųjų bloko, savotiško kalėjimo, kurį laiką egzistavo karinis režimas. Virusą suformuota aklųjų bendruomenė neturėjo beveik nieko bendra, išskyrus elementarų išlikimo troškimą. Orumas ir laisvė buvo nustumti į poreikių pakraštį. Žmogiškumo žymės nyko: badas ir baimė griovė paskutines kultūringumo ribas. Greitai bendruomenė skilo į agresorius ir aukas. Vieni aklieji, pasiskelbę valdovais, rinko duoklę už maistą iš kitų aklųjų, prievartavo moteris, o silpnesnieji vyrai iš baimės už duonos kąsnį parduodavo „mylimas“ žmonas. Netekti orumo ir yra aklumas, o baimė – dar viena apžlibimo pakopa. Regėjimo negalią turintys žmonės yra orūs, o romane kalbama apie kitokią, moralinį, aklumą. O šėtoniška niekšybė yra klaidingas praregėjimas: kaip sočiau maitintis, kaip daugiau turėti kitų aklųjų dėka. Puiki metafora – vieni aklieji tampa kitų aklųjų tarnais ir išdavikais: juk dėl maisto ir naudos galima net užmušti. Saramago neranda pagrindo, kaip moralinė žmonių laikysena galėtų išlikti, jei ne reginti moteris, palaimintoji, savotiška Dievo ranka. Būtent orumo, moralinio regėjimo, o ne vien fizinio. Gerokai vėliau sociologas Zigmundas Baumanas ir Donskis knygoje „Moralinis aklumas“ (Bauman ir Donskis 2013) svarsto moralinio jautrumo, jo turiningumo ir intensyvumo klausimą. Donskis pastebi, kad moralinio jausmo (angl. *moral sense*) teoriją XVIII amžiaus pradžioje išplėtojo Anthony'is Shaftesbury'is, teigęs, kad moralinis jautrumas yra dalis ne tik socialinės, sąmoningos, pasaulėjautos, bet ir gyvūnų, nesąmoningos, „gerumo“, be kurio negalima suprasti pasaulio rūšių darnos. Shaftesbury'is turi omenyje ne jusles – regą ar klausą, o skirtingas „aistras“, jautras, iš kurių kyla moraliniai jausmai: simpatija gėriui ir pasibjaurėjimas blogiu, – kuriuos žmogus, skirtingai nei gyvūnas, lavina visą gyvenimą. Jo sekėjas Francis Hutchesonas teigia, kad moralinis jausmas yra suteiktas, įkūnytas paties Dievo. Iš to kyla ir orumo bei garbės jausmas. Jų pažeidimas ar paniekimas yra žmogaus esmės, Dieviškos tvarkos atmetimas. Socialiai reikšmingi poelgiai susieti su išvystytu moraliniu jausmu, kurio viena aukščiausių formų – orumas ir jo pripažinimas. Panašiai mąstė ir kiti moralinio sensualizmo atstovai: Adamas Smithas, Davidas Humas. Remiantis jais, galima teigti, kad aklumas yra „moralinio jausmo“ praradimas. Donskis ir Baumanas knygoje „Takusis

blogis“ tik užsimena apie Saramago „aklumo“ atvejį (Bauman, Donskis 2017: 12), tačiau nenagrinėja regėjimo pavyzdžio, kuris tiek svarbus yra tikėjimui, religiniam misticismui. Donskis ir Baumanas moralinio aklos fenomeną sieja su globalia vartotojų mase, kuri naikina moralinio jausmo gebėjimą. Moraliniam abejingumui, šaltumui jie priešina pasitikėjimo ir solidarumo bendruomenės, apie tai kalba ir Habermasas.

Habermaso tyrinėjimų sfera yra pragmatinis, komunikacinis socialumas ir veiksmai siekiant teisingumo, laisvės. Jo moralės teorija yra pagrįsta grupių, bendruomenių komunikaciniais veiksmais, kooperacija, vadinasi, ir pasitikėjimo, solidarumo reikšmės supratimu. Jo samprotavimai gali padėti mums plačiau interpretuoti Baumano ir Donskio požiūrius į pasitikėjimą ir simbolines organizacijas, per kurias moralinis jautrumas įgyja kultūrinę, civilizacinę formą. Habermasas moralumą sieja su transcendentalinėmis sąlygomis, tačiau nelaiko jų universaliomis, kaip tai darė Immanuelis Kantas, o aptaria transcendentalines sąlygas kaip istoriškas, socialias, priklausomas nuo bendros socialinės-politinės pragmatikos. Donskis, panašiai kaip Kavolis, aptaria simbolines suvokimo konfigūracijas, kurias formuoja literatūra, menas, politiniai traktatai. Vis dėlto Donskio ir Kavolio samprotavimai mažiau dėmesingi esamai komunikacinių veiksmų praktikai ir su ja susijusiai pragmatikai.

Regėjimas Saramago atveju yra ne alegorija, o metonimija – tai vienas juslinių gebėjimų vesti solidarumo ir orumo keliu. Tačiau kas yra aklos? Manau, Saramago idėją galime perteikti Šliogerio samprotavimu apie kalbos ir matymo konfliktą:

Maža to, akivaizdu ir tai, kad kalbos pertekliaus būklėje plečiasi neregystės dykuma, aklos tampa masine nelaime, nes būtent iš jo kyla pati pavojingiausia anestezija. Didžiausia nelaimė hominidui – nebematyti; bekalbio nematymo neįmanoma kompensuoti spoksojimu į kalbos mašinas, kybančius ekrano lavoninėje. (Šliogeris 2016: 10)

Kalbos mašina yra, pavyzdžiui, informacinės ir pasilinksminimo industrijos, televizija, net socialiniai tinklai. Jie ne prisotina, o ištuština juslumą, daugina Niekį. Moraliai prisotintas regėjimas yra retenybė, o tuščia niekalų šneka, moralinis aklos tampa kasdienybe. Tampa nebesuvokiama, kas yra moralus regėjimas, jo vietą keičia socialinis darvinizmas. Šliogeris klausia ne apie tai, ar apskritai mūsų juslės, regėjimas, klausia gali būti moraliai jautrūs, bet kokios gyvenimo praktikos, sąveikos su vieta ir daiktais lemia jautrumo formą ir laipsnį.

Moraliai aklais tampame, kai: nebejauciame savo vietos ir savo ribų (Šliogeris), kai prarandame istorines, kultūrines moralinio jausmo formas (Donskis), kai bendruomenės nebesusišneka, nebegirdi, praranda supratimą ir moralinę sąmonę (*Moralbewusstsein*, Habermas 1983). Kokias gi turime moralines jutimo formas, atspindėtas literatūroje, kurios mūsų veiksmus padarytų savaime suprantamus?

Klausimas apie tai, kaip maras, raupai, šiltinė, džiova, ispaniškasis gripas pasirodė mūsų išliekamojoje atmintyje, kuri galėtų šiandien formuoti moralinį jausmą COVID-19 laikotarpiu? Ar gyvename tokioje statistikos dykynėje, kur „mirė rizikos grupės asmuo“ yra dominuojančio instrumentinio proto išraiška?

LITERATŪRA

- Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.
- Adorno, Theodor W., ir Thomas Mann. *Briefwechsel: 1943–1955*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002.
- Agamben, Giorgio. *State of Exception (Stato di eccezione)*. Translated by Kevin Attell. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Bauman, Zigmund, ir Leonidas Donskis. *Moral Blindness: The Loss of Sensivity in Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Bauman, Zigmund, ir Leonidas Donskis. *Takasis blogis. Gyvenimas su NĖJA*. Vertė Irena Jomantienė. Vilnius: Versus aureus, 2017.
- Biliūnas, Jonas. Liūdna pasaka. Bilūnas, Jonas. *Raštai*, t. 1. Vilnius: Vaga, 1980, 192–218.
- Bloch, Ernst. *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt / Main: Suhrkamp, 1972.
- Bloom, Harold. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. New York: Oxford University Press, 1973.
- Bradūnas, Kazys. *Maras*. Bavaria, 1947.
- Camus, Albert. *Rinktinės esė*. Vertė Violeta Tauragienė. Vilnius: Baltos lankos, 2002.
- Camus, Albert. *Maras*. Vertė Rožė Jankevičiūtė. Vilnius: Baltos lankos, 2007.
- Corngold, Stanley. Mann as a Reader of Nietzsche. *Boundary 2*, vol. 9, no. 1, 1980, 47–74.
- Deleuze, Gilles. *Le pli. Leibniz et le baroque (Critique)*. Paris: Éditions de Minuit, 1988.
- Donskis, Leonidas. *Power of Imagination. Studies in Politics and Literature*. New York: Peter Lang, 2008.
- Greenhough, Beth. Where species meet and mingle: endemic human-virus relations, embodied communication and more-than-human agency at the Common Cold Unit 1946–90. In *Cultural Geographies*, vol. 19, no. 3, 2012, 281–301.
- Habermas, Jürgen. *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983.
- Habermas, Jürgen. The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights. In *Metaphilosophy*, Oxford: LLC and Blackwell Publishing, vol. 41, no. 4, July 2010.
- Heidegger, Martin. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012.
- Horkheimer, Max, ir Theodor Adorno. *Apšvietos dialektika*. Vertė Gediminas Mekelaitis. Vilnius: Margi raštai, 2006.
- Löwith, Karl. *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought*. Translated by David F. Green. London: Constable, 1965.
- Mann, Thomas. *Der Zauberberg*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1952.
- Mann, Thomas. *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1974.
- Manas, Thomas. *Užburtas kalbas*, t. 1. Vertė Vytautas Petrauskas. Vilnius: Vaga, 1978.
- Mažeikis, Gintautas. *Po Pono ir tarno: lyderystės ir meistrystės dialektika*. Kaunas: Kitos knygos, 2012.
- Mažeikis, Gintautas. *Dvasios niekšybė*. Kaunas: VDU leidykla, 2018.
- Saramago, José. *Aklumas*. Vertė Leonas Judelevičius. Vilnius: Alma littera, 2007.
- Šliogeris, Arvydas. *Sietuvos*. Vilnius: Mintis, 1992.
- Šliogeris, Arvydas. Apie Albertą Kamiu. in *Nuo Kierkegoro iki Kamiu*. Tekstai ir Astridos Petraitytės pokalbiai su Lietuvos filosofais. Vilnius: Pradai, 1997.
- Šliogeris, Arvydas. *Niekis ir esmas*, t. 2. Vilnius: Apostrofa, 2017.
- Tolstojus, Levas. *Karas ir taika*, t. 1. Vertė Edvardas Viskanta. Vilnius: Vaga, 1978.

Gintautas Mažeikis

DIGNITY IN THE PERIOD OF PANDEMIC: MORAL SENSE, IMAGINATION, AND COMMUNICATION

SUMMARY. The aim of the article is to explain the becoming and the state of dignity during a pandemic by critically considering the intersections of moral sensitivity, symbolic thinking configurations, and public communication. The intensity of moral sensitivity (A. Smith, D. Hume), moral imagination (M. Johnson, L. Donskis), and public communication (J. Habermas, A. Honneth) composes a coordinate system of understanding in which the development of dignity can be revised. Moral sensitivity, moral imagination, and social-political communication are axes that could help to understand the event of disease. The main method of analysis is applying Critical Theory (E. Bloch, H. Marcuse, J. Habermas, G. Deleuze) and dialectics (Hegel, T. Adorno) to understand fictional literature in all the three dimensions. The novels of Giovanni Boccaccio, Thomas Mann, Albert Camus, and José Saramago are interpreted to reveal the role of pandemics in the becoming of the dignity on the basis of consistencies and inconsistencies in the system of moral sensibility, moral imagination, and normative communication. The theory of dignity was presented by E. Bloch and his idea that dignity and hope depend on poetry, fiction, utopias and transcend everyday rationality, sublimate (*Aufhebung*) instrumental reason, and overcome reification. The sensibility and social relations were interpreted in the existential phenomenology of A. Šliogeris; moral imaginary and history of ideas were presented in the context of Donskis's books; communicative action and consciousness of the dignity (*Würde*) were reflected by J. Habermas. The chosen method of interpretation explains the shifting moral relationships in the situation of disease and death. The pandemic was interpreted as a fold (G. Deleuze) which consists of bio, social, artistic, and political elements.

KEYWORDS: dignity, moral sensibility, moral imagination, communicative action, the entity, Nothingness, pandemia, COVID-19.