

## AMŽINOJO SUGRĮŽIMO MITAS, ARBA LAUKIMAS SEKULIARIOJE VISUOMENĖJE

Lina Vidauskytė

Kauno technologijos universiteto  
Filosofijos ir psichologijos katedra  
A. Mickevičiaus g. 37, LT-44244 Kaunas  
El. paštas: lina.vidauskyte@ktu.lt

*Straipsnyje laukimo tema sekularioje visuomenėje nagrinėjama remiantis Walterio Benjamino išskirta santykio su laiku tipologine figūra, kurią jis įvardija kaip „laukiantįjį“. Šios figūros prototipas yra XIX amžiaus prancūzų socialistas ir revoliucionierius Louis Auguste'as Blanqui, savo kosmologiniame traktate išskėlęs „amžinojo sugrįžimo idėją“, kurią keleriais metais vėliau išskėlė ir Friedrichas Nietzsche. „Amžinąjį sugrįžimą“ Benjaminas traktuoja kaip modernų mitą. Moderni mitinė sąmonė straipsnyje nagrinėjama pasitelkiant Hanso Blumenbergo mito sampratą, pagal kurią mitas yra ne pažinimo forma, o būdas įveikti „tikrovės absoliutizmą“. Straipsnyje bandoma parodyti, kad Benjamino „laukiantįjį“ galima traktuoti kaip Nietzsche's „antžmogį“ – modernaus pasaulio nihilistinę figūrą, koreliatyvią „amžinojo sugrįžimo“ pavidalą turinčiai tikrovei.*

*Pagrindiniai žodžiai: laukimas, mitas, amžinasis sugrįžimas, modernybė, antžmogis, Nietzsche, Blanqui, Benjamin, Blumenberg.*

Walteris Benjaminas vadinamajame *Pasažų projekte*<sup>1</sup> išskyrė tris santykio su laiku tipus:

<sup>1</sup> Prie šio projekto Benjaminas dirbo paskutinius tryliką savo gyvenimo metų ir taip ir nespėjo jo užbaigti. Liko didžiulis archyvas, kurį sudaro keli tūkstančiai suskirstytų pagal temas pastabų bei įvairių autorių citatų ir kurį nuo sunaikinimo nacių okupuotame Paryžiuje išgelbėjo Benjamino bičiulis Georges'as Bataille'us. Tik nedidelė dalis surinktos medžiagos buvo panaudota rašant tokias esė kaip „Paryžius, devynioliktojo amžiaus sostinė“ (Benjamin 2005: 244–259), „Apie kai kuriuos Baudelaire'o motyvus“ (Benjamin 2005: 260–304), „Centrinis parkas“ (Benjamin 2005: 305–324). Benjaminas tikėjosi parašyti veikalą, skirtą XIX amžiaus kultūros, kurios koncentruotą pavidalą išvelgė Paryžiuje klestėjusioje kultūroje, filosofinei refleksijai. Darbinis veikalo pavadinimas „Pasažai“ susijęs su ketvirtajame XIX amžiaus dešimtmetyje Paryžiuje atsiradusia architektūros naujove – stikliniais stogais dengtomis gatvėmis, kuriose

1) *lošėją*, kuris „švaisto laiką“, mėgindamas jį įveikti, nes negali pakęsti laiko *tėkmės*; „laikas trykšta jam iš visų porų“; 2) *dykinėtoją (le flâneur)*, kuris „kaupia laiką taip, kaip baterija kaupia energiją“; ir 3) *laukiantįjį*, kuris „kaupia laiką ir paskui jį gražina pakeistu pavidalu – laukimo pavidalu“ (Benjamin 1999: 107).

Šiame straipsnyje pabandysime kiek išsamiau aptarti trečiąjį – bene mįslingiausią tipą. Norint įminti „laukiančiojo“ mįslę, pirmiausia reikia prisiminti, kad Benjaminas siūloma santykio su laiku figūrų tipologija yra suformuluota stebint konkrečią socialinę tikrovę, XIX amžiaus Paryžiaus realijas – klestėjusius lošimo salonus, ma-

buvo įsikūrę gausybė parduotuvių ir kurios greitai tapo mėgstama paryžiečių pasivaikščiojimo vieta.

sinio vartojimo prekių pramonės augimo sąlygotą parduotuvių verslą, politines „marginalijas“ – nesėkmingai kovojusius revoliucionierius, politiškai ir socialiai angažuotas pusiau slaptas religines sektas ir pan. Neatsitiktinai Paryžių Benjaminas vadino XIX amžiaus sostine. Paryžiaus pasažai, jų lankytojai, bendra laikotarpio atmosfera suteikė Benjaminui puikią poziciją, iš kurios žvelgiant galima analizuoti modernią visuomenę. Tačiau Benjaminui ši analizė svarbi ne tik (ar ne tiek) tuo, kad ji leidžia išskirti tam tikrus XIX amžiaus „socialinius tipus“, kiek tuo, kad žvelgiant į juos išryškėja tam tikros archetipinės figūros, priklausančios „socialinės metafizikos“ sričiai.

Sprendžiant iš to, ką Benjaminas rašo *Pasažuose*, „laukiančiojo“ prototipas buvo prancūzų socialistas ir politinis aktyvistas Louisas Auguste'as Blanqui (1805–1881), beveik pusę savo gyvenimo praleidęs kalėjimuose. Blanqui aktyviai dalyvavo trijuose XIX amžiaus Prancūzijos didžiausiuose sukilimuose – 1830 ir 1848 metų revoliucijose bei 1871 metų Paryžiaus komunoje. Tačiau kiekvieną sykį viskas baigdavosi tuo, kad Blanqui būdavo įkalinamas. Blanqui išplėtotos revoliucijos doktrinos esmę sudaro tai, kad joje pirmenybė teikiama ne masiniams sąjūdžiams, bet mažų konspiracinių grupių teroristinei veiklai, kurios tikslas – užgrobti valdžią, įvesti revoliucionierių diktatūrą, sukūrus socialistinę santvarką, galiausiai perduoti valdžią liaudžiai. Blanqui pačią revoliucinę veiklą laikė svarbesne už tos veiklos rezultatą – politinės-socialinės santvarkos pakeitimą.

Žinoma, Benjaminą domino ir Blanqui revoliucinės pažiūros, kurias jis analizuoja *Pasažų projekto* skyriuje, skirtame konspiraciniams sąjūdžiams XIX amžiaus Paryžiuje

(žr. Benjamin 1999: 603–619). Vis dėlto Benjaminas dėmesio centre atsidūrė „iš pirmo žvilgsnio neskoningas ir banalus“ (Benjamin 1999: 112) kosmologinis traktatas *L'Eternité par les astres* (Blanqui 1872), kurį Blanqui parašė *Fort du Taureau* kalėjimo kameroje ir kuris dienos šviesą išvydo 1872 metais. Benjaminas rašo, kad būtent šioje knygoje pirmą kartą buvo „paskelbta“ melancholiškoji *amžinojo sugrįžimo idėja*, kurios atradėju paprastai laikomas Friedrichas Nietzsche.

Štai keletas citatų iš Blanqui traktato:

Tai, ką šiuo metu rašau įkalintas *Fort du Taureau* kameroje, rašiau ir rašysiu tokiomis pačiomis aplinkybėmis visą amžinybę – prie to paties stalo, ta pačia plunksna, apsirengęs taip pat kaip dabar. Ir tai galioja viskam (Blanqui 1872: 73).

Mūsų, XIX amžiaus žmonių, atsiradimo valanda yra prirakinta amžiams ir visuomet mums sugrąžins atgalios tuos pačius dalykus (Blanqui 1872: 74–75).

Tai, kas vadinama „progresu“, galioja vien kiekvienam atskiram pasauliui ir išnyksta kartu su tuo pasauliu. Visada ir visoje žemiškoje arenoje ta pati drama, tos pačios dekoracijos, toje pačioje mažoje scenoje įsiaudrinusi žmonija, įsimylėjusi savąją didybę, tikėdama, kad būtent ji ir yra visa visata, gyvena savo kalėjime taip, tarsi tai būtų beribė erdvė, vien tam, kad greitai pražūtų kartu su planeta, nešančia žmonijos puikybę. Ta pati monotonija, tas pats sąstingis galioja ir dangaus kūnams. Visata be atvangos vien kartoja save, trypčiodama vietoje. Amžinybė nuolatos ir be menkiausių nukrypimų vien kartoja tą pačią rutiną (Blanqui 1872: 76).

Palyginkime šias citatas su Nietzsche's *Linksmojo mokslo* 341-uju fragmentu „*Sunkiausias svoris*“, kuriame rašoma:

Kas būtų, jei vieną gražią dieną ar naktį į tavo vienišiausią vienetą įslinktų koks nors demonas ir sakytų: „Šitą gyvenimą, koki tu dabar gyveni ir gyvenai, turėsi gyventi dar kartą ir dar begalę kartų; ir jame nebus nieko nauja: kiekviena kančia ir kiekvienas malonumas, kiekviena mintis ir kiekvienas atodūsis, menkiausias mažmožis ir tai, kas neapsakomai didu, turės sugrįžti, ir viskas taip pat iš eilės ir ta pačia tvarka, – ir tas pats voras štai, ir ši pro medžius besiskverbianti mėnulio šviesa, ir lygiai ta pati dabartinė akimirka, ir aš pats. Amžinas būties smėlio laikrodis bus vis apverčiamas be paliovos – ir tu drauge su juo, tų dulkių dulkele!“ – Ar nekrisi paslikas, grieždamas dantimis ir prakeikdamas šį taip kalbantį demoną? O gal esi kada nors patyręs nepaprastą akimirką, kai būtum jam atsakęs: „Tu – dievas, ir nieko dieviškesnio niekuomet nesu girdėjęs!“ Jei toji mintis įsismelktų į tavo protą, ji tave, koks dabar esi, iš karto pakeistų ir galbūt sumaltų į miltus; ir nuolatinis klausimas: „Ar nori to dar kartą ir dar begalę kartų?“ – sunkiausiu svoriu prislėgtų tavo elgseną! Arba – kaip labai turėtum būti patenkintas pačiu savimi ir gyvenimu, kad nieko *daugiau nebetrokštum*, o tik šito paskutinio amžino patvirtinimo ir užantspaudavimo?“ (Nietzsche 1995: 236–237)

Palyginus šiuos fragmentus, krinta į akis, kad Nietzsche savo retorikos įtaigumu gerokai pranoksta Blanqui. Kaip žinoma, Nietzsche amžinojo sugrįžimo idėją „atrado“ 1881 metų rugpjūtį Šveicarijos Alpėse. „Tą dieną, – prisimena jis autobiografinėje esė *Ecce homo*, – vaikštinėjau po miškus prie Silvaplanos ežero; stabtelėjau prie galinga piramide stūksančios uolos netoli Surlei. Tada ir kilo ši mintis“ (Nietzsche 2007: 110). Alpių panorama ir nuostabūs Silvaplanos ežero vaizdai nė iš tolo neprimena ankštos, drėgnos ir niūrios *Fort du Taureau* kalėjimo

kameros, kurioje savo kosmologinį traktatą rašė Blanqui. Nepaisant šio didžiulio skirtumo, abu mąstytojai jaučiasi gali skelbti tą pačią amžino sugrįžimo idėją, kurią jie pateikia kaip tvirtą įsitikinimą. Toks įsitikinimas negali kilti iš loginiais argumentais grindžiamo apmąstymo. Jis suvokiamas kaip absoliuti akivaizdybė, pirminė bet kokio samprotavimo, bet kokios refleksijos atžvilgiu. Panašu, kad mintis abu mąstytojus užklumpa kaip netikėtas praregėjimas, patirtas jiems patiems iki galo nesuvokiamo ir jų pačių nekontroliuojamo įkvėpimo akimirka. Kitaip sakant, čia turime reikalą su tuo, kas būdinga ne *racionaliam*, o greičiau *mitiniam* mąstymui.

Tad galima visiškai pritarti Benjaminui, kuris Blanqui ir Nietzsche's iškeltą amžinojo sugrįžimo idėją traktuoja kaip *mitinės* sąmonės sugrįžimą: „*Amžinasis sugrįžimas* yra priešistorinės, mitinės sąmonės *pamatinė forma*. (Ji yra mitinė būtent todėl, kad nereflektuoja.)“ (Benjamin 1999: 119).

Tačiau tiek Blanqui, tiek Nietzsche yra *modernūs* mąstytojai. Tad kyla klausimas, kaip gali derėti modernybė ir mitas? Juk atrodytų, kad modernybės esmė yra radikali visų gyvenimo sričių racionalizacija, t. y. jos esminiu bruožu laikytinas ne mito, bet logoso besąlygiškas dominavimas.

Būtent tokią radikalią mito ir logoso priešpriešą įtvirtino Wilhelmo Nestle's pasiūlyta formulė – *Vom Mythos zum Logos*. Šiuo pavadinimu 1940 metais išleistoje knygoje Nestle pabandė „parodyti, kaip per stebėtinai trumpą laiką VI ir V a. pr. Kr. mitologinį graikų mąstymą žingsnis po žingsnio pakeitė racionalus mąstymas, vieną po kitos natūraliam aiškinimui ir tyrimui užkariaudamas naujas sritis ir šitaip padaręs įtaką praktiniam gyvenimui“ (Nestle 1940: V). Krinta į akis, kad Nestle mitą ir

logosą traktuoja kaip alternatyvias *pažinimo* formas. Anot jo, atsiradus filosofijai, mito kognityvi vertė ėmė nykti ir galiausiai *logos* jį visiškai užgožė. Daugeliui Vakarų kultūros tyrinėtojų tokia schema pasirodė visiškai priimtina ir įtikinanti. Vis dėlto jai pritarė anaiptol ne visi. Antai prancūzų istorikas Paulis Veyne'as teigia, kad

[t]ai, jog *logos* pašalina mitą, nėra vien epizodas amžinos prietaro ir proto kovos (nuo pradžių iki pat Voltaire'o ir Renano), kurioje triumfavo graikų dvasia; nesvarbu, ką teigia Nestle, *mythos* ir *logos* nėra priešingi vienas kitam kaip klaida ir tiesa. Mitas buvo svarbių svarstymų tema, ir graikai nesusidorojo su juo net ir praėjus šešiams šimtmečiams po sofistų sąjūdžio, kuris laikomas graikų Apšvietos epocha (Veyne 1988: 1).

Norint aiškiau suprasti Benjamino pasiūlymą traktuoti amžinojo sugrįžimo idėją kaip „mitinės sąmonės sugrįžimą“, paranku pasitelkti originalią mito sampratą, kurią pasiūlė Hansas Blumenbergas. Savo monumentaliam veikalui *Darbas su mitu* (*Arbeit am Mythos*) jis rašo, kad „proto ir mito antitezė iš esmės yra mokslo priešinimas mitui. Jei tokia antitezė priskiriama Antikai – kaip tai savo knygoje *Vom Mythos zum Logos* daro Nestle – tai šitai yra šalutinis padarinys to savito neokantininkų bandymo paversti Platoną pradininku tradicijos, kurią realizavo Kantas“ (Blumenberg 1985b: 49). Blumenbergas mitą priskiria vaizduotės sričiai, kuri neišsitenka to, kas tikra, ir to, kas netikra, priešpriešos rėmuose. Mitą jis siūlo traktuoti ne kaip pažinimo formą, kurią graikų išrasta filosofija neva pavertė atgyvena, bet kaip vieną iš pamatinių mūsų buvimo pasaulyje sąlygų – kaip faktorių, padedantį įveikti tai, ką jis vadina „tikrovės absoliutizmu“. Šis „absoliutizmas“ „reiškia,

kad žmogus nekontroliavo savo egzistavimo sąlygų, maža to – jis net negalvojo, kas tas sąlygas kontroliuoja. Anksčiau ar vėliau šią dalykų padėtį, kurios esmę sudaro tai, kad žmogaus buvimą valdė kaskart vis kas nors kita, žmogus paaiškina sau, darydamas prielaidą, kad čia veikia aukštesnės jėgos“ (Blumenberg 1985b: 3–4). Mitas Blumenbergui yra „tikrovės absoliutizmo redukavimo darbas“ (Blumenberg 1985b: 7). Jau vien tai, kad „absoliutizmo“ terminą Blumenbergas pasiskolina iš politikos žodyno, aiškiai nurodo, kad čia turime reikalą ne su tiesos, bet su valdžios diskursu. „Tikrovės absoliutizmo“ įveikimas yra savotiškas valdžių padalijimas, pripažįstant vaizduotę kaip galią, kuri yra lygiavertė su tikrove (plg. Sabolius 2011).

Aiškindamas šią mito funkciją, Blumenbergas apeliuoja į žmonijos priešistorėje įvykusį radikalų pokytį – perėjimą iš *status naturalis* į *status civilis*. Šį pokytį Blumenbergas apibūdina taip:

Tai buvo situacinis šuolis, kuris tolimą, neaprepiamą horizontą pavertė nuolatine galimybė pamatyti tai, kas iki tol buvo nežinoma. Išėjus iš tankaus atogrąžų miško į savaną ir įsikūrus olose, vis geriau buvo tenkinami nauji poreikiai pasirūpinti maistu, atsidūrus toli nuo gyvenamosios vietos, o tai skatino netrikdomą dauginimąsi ir ugdymą, reikalaujantį ilgai trunkančio palikuonių apmokymo, kuris dabar vyko saugiai apsigyvenus lengvai izoliuojamose patalpose. Formulė „medžio-tojai ir motinos“ išreiškia įveiką ankstesnio saugumo, kurį užtikrindavo pirmą pradžio miško prieglobstis (Blumenberg 1985b: 4).

Anot Blumenbergo, susidūręs su jo galias pranokstančia tikrove, senovės žmogus išgyveno siaubą. Tai nebuvo „baimė“, kurią kelia konkretus pavojus. Siaubą kėlė tai, kad „tikrovė“ pasirodė kaip tai, kas neišsitenka

jokiuose žmogiškuose vaizdiniuose, t. y. tam tikra prasme – kaip niekas. Tad galima sakyti, kad tai siaubas, kylantis iš konfrontacijos su *nieku*.

Tam, kad ši siaubą būtų galima įveikti, reikalinga distancija tikrovės atžvilgiu. Tokią distanciją, anot Blumenbergo, kaip tik ir steigia mitas. Mitas nėra logoso alternatyva. Tai nebendramatės kategorijos. Įvardydamas mitą kaip pasakojimą, kuris neišreiškia tiesos, Blumenbergas turi omenyje ne tai, kad mitas „meluoja“, bet tai, kad mitas yra *anapus* tiesos ir melo perskyros. Mitas neatlieka kognityvios funkcijos. Greičiau jis funkcionuoja kaip „gynybos mechanizmas“ – kaip tai, ką Sigmundas Freudas vadino „racionalizacija“ (Freud 1991: 184).

Nesunku pastebėti, kad Blumenbergo požiūris į mitų kilmę iš esmės sutampa su tuo, ką turi omenyje Nietzsche, kai *Tragedijos gimime* rašo:

Graikas žinojo ir jautė, kas yra būties negandos ir baisenybės: kad išvis galėtų gyventi, jis turėjo jas atremti nuostabiu svajonių kūrinio – Olimpo gyventojų pasauliu. Tą didžiulį nepasitikėjimą titaniškomis gamtos jėgomis, tą negailestingai viešpataujančią ir visą pažinimą lemiančią Moirą, tą didžio žmonių bičiulio Prometėjo maitvanagį, išmintingojo Edipo siaubingą likimą, atreidų giminę slėgusį prakeikimą, pastūmėjusį Orestą nužudyti motiną, vienu žodžiu, visą tą girių dievo filosofiją su jos mitiniais pavyzdžiais, pražudžiusią melancholiškuosius etruskus, graikai nuolatos vis iš naujo įveikdavo šituo meniniu Olimpo dievų *tarpiniu pasaulyu*, ar bent jau prisidengdavo juo, ir problemos pasidarydavo nematomos. Kad galėtų gyventi, graikams trūks plyš reikėjo šituos dievus sukurti; [...] Dievai pateisina žmogaus gyvenimą, nes patys jame gyvena, – vienintelė patenkinama teodicėja! (Nietzsche 1997: 46).

Kaip matome, Nietzsche, kaip ir Blumenbergas, senovės graikų mitus kildina iš „būties negandų ir baisenybių“ žinojimo, t. y. iš siaubo, kurį žmogui kelia nesuvokiamas ir neįveikiamas „tikrovės absoliutizmas“. Panašiai turėtume suprasti ir paties Nietzsche's mitopoetinės veiklos produktą – „amžinojo sugrįžimo idėją“, kurią Blumenbergas traktuoja kaip „modernų mitą“. Turėdamas omenyje 1881-ųjų metų Nietzsche's patirtį prie Silvaplanos ežero, jis rašo: „Tai buvo mito, kaip galutinės ir vienintelės tiesos, suabsoliutinancios žmogų, atnaujinimo idėja. Tai nutiko kaip epifanija, kaip akimirksniu atsiveriančio akivaizdumo aktas“ (Blumenberg 1985b: 242–243).

Bet panaši „epifanija“ ištiko ir Blanqui, kai, kalėdamas *Fort du Taureau* kameroje, jis staiga suvokė, kad pasaulio istorija yra nuolatinis tų pačių įvykių sugrįžimas. Vis dėlto nederėtų pamiršti, kad tiek Nietzsche, tiek Blanqui gyvena jau visiškai kitokiame pasaulyje nei senovės graikai. Tai modernus pasaulis. Jo „modernumą“ pirmiausia rodo tai, kad tiek Blanqui, tiek Nietzsche savo amžinojo sugrįžimo idėją bando sieti su gamtos mokslais. Čia jau nebeįmanoma vien pasakoti mitines istorijas. Modernus mąstytojas įpareigotas savo pasakojimą pagrįsti vienokiais ar kitokiais „empiriniais faktais“. Žinoma, modernus mokslas pirmiausia atlieka kognityvią funkciją – jis pretenduoja atsakyti į klausimą, kas yra tikrovė. Tačiau ši pretenzija suponuoja „nesuinteresuoto stebėtojo“ nuostatą, atitinkančią tai, ką Blumenbergas vadina „ontologine distancija“<sup>2</sup>, t. y. iš esmės tai, ką atlieka mitas – siaubo,

<sup>2</sup> Šią sąvoką jis pirmą kartą pavartojo 1950 metais apgintoje disertacijoje „Ontologinė distancija“ („Die ontologische Distanz: eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls“). Kiel: Habilitationsschrift).

kurį žmogui kelia „tikrovės absoliutizmas“, neutralizavimą. Gamtamokslinis santykis su tikrove nustato atstumą, iškelia žmogų už tos tikrovės ribų. Taigi gamtos mokslai didina distanciją tarp žmogaus ir jo gyvenamojo pasaulio (*Lebenswelt*). Prisiminkime, kad jau Kantas modernaus mokslo pamatinį principą suformulavo taip: „Protas turi eiti prie gamtos su savo principais, tik pagal kuriuos tarpusavyje derantys reiškiniai gali būti laikomi dėsniais, ir, kita vertus, su eksperimentu, kurį sugalvojo reiškinų pagrindu, kad gamta jį pamokytų, bet ne kaip mokinys, kuriam mokytojas pasakinėja viską, ką tik nori, o kaip teisėjas, priverčiantis liudytoją atsakyti į pateikiamus klausimus“ (Kant 1996: 38).

Tačiau, užimdamas teisėjo poziciją, gamtamokslininkas kartu prisiima absoliučią atsakomybę už visą tikrovę (Blumenberg 1985a: 134). Tai reiškia, kad nebelieka nieko, kuo jis galėtų pasiremti. Vienintelis jo sąmonės turinys yra savotiška „amžinojo sugrįžimo“ forma – vien nuolatos besikartojantis „Aš“. Nesunku pastebėti, kad čia turime reikalą su nihilistine nuostata, kurią Rita Šerpytytė apibūdina kaip „nuorodą į tokią patirtį, kurios būdinguoju elementu galime laikyti individo savęs pripažinimą aukščiausiuoju matu chaotiškame, nesuprantamame ir netikrumo pilname pasaulyje“ (Šerpytytė 2007:14).

Tokį nihilistinį judesį, kai nebėra aiškių kriterijų, vertybių, vieno aiškaus centro, *Linksmajame moksle* Nietzsche pristato, pasitelkdamas nepaprastai įtaigią jūros ir laivo metaforiką:

*Begalybės horizontas.* Mes palikome sausumą ir sėdome į laivą! Mes sugriovėme už savęs tiltus, maža to – mes atskilome nuo žemės! Na, laiveli, dabar saugokis! Aplinkui – van-

denynas: tiesa, jis ne visuomet staugia, kai kada jis plyti ramus ramutėlis – kaip šilkas, kaip auksas, kaip svaja apie gėrį. Bet artėja valandos, kai tu pamatysi, jog jis – begalinis, ir nėra nieko baisesnio kaip begalybė. O, vargingasai paukšti, kuris gyvenai laisvai, o dabar taikaisi į šito narvo sienas! Vargas tau, jei tave apims sausumos ir namų ilgesys, tarsi ten *laisvės* būtum turėjęs daugiau, – o „sausumos“ jau nebėr (Nietzsche 1995: 151).

Tai, kad Nietzsche čia pasitelkia „gamtinį“ jūros įvaizdį, neturėtų klaidinti. Moderniam žmogui „gamta“ yra jau nebe senovės graikų *physis*, o gamtos mokslų tyrinėjimo objektas. Komentuodamas Blanqui knygą *L'Eternité par les astres*, Benjaminas teigia, kad XIX amžiaus žmonės žvelgia į žvaigždes danguje, kuris iškyla iš Blanqui teksto (Benjamin 1999: 111). Jis atkreipia dėmesį į tai, kad „Blanqui knygoje plėtojama visatos samprata savo pagrindines prielaidas skolinasi iš mechanistinių gamtos mokslų ir įtikinamai įrodo, jog tai – pragaro vizija. Maža to, tai papildymas visuomenės, kurios pergalę Blanqui gyvenimo pabaigoje buvo priverstas pripažinti“ (Benjamin 1999: 112).

Tai reiškia, kad tikrovė, kurios „absoliutizmą“ turi įveikti amžinojo sugrįžimo mitas, yra nebe gamtos stichijos, kurios baugino senovės žmogų, o modernaus socialinio gyvenimo tikrovė. Jau tokių autorių kaip Williamas Blake'as ar Fiodoras Dostojevskis kūryboje aptinkame modernaus miesto kaip savotiško pragaro viziją. Benjaminas *Pasažuose* pateiktas Paryžiaus aprašymas taip pat patenka į savotiškos „pragaros teologijos“ rubriką. Benjaminas modernybės sampratą persmelkia Baudelaire'o *spleen*<sup>3</sup>, visą vėlyvojo kapitaliz-

<sup>3</sup> Kaip žinoma, Benjaminas planavo parašyti knygą *Charles'as Baudelaire'as: Vėlyvojo kapi-*

mo kultūrą paverčiantis fantasmagorija: „XIX šimtmetis buvo nepajėgus atsakyti į naujas technologines galimybes nauja socialine tvarka. Štai kodėl paskutinis žodis buvo paliktas deryboms tarp sena ir nauja, o tai yra ir visų fantasmagorijų šerdis. Pasaulis, kuriame dominuoja fantasmagorijos, – tai [...] modernybė“ (Benjamin 1999: 26).

Benjamino „laukiantysis“ gyvena būtent tokia modernaus pragaro pasaulyje. Šio pasaulio fantasmagoriškumą lemiančios „derybos tarp sena ir nauja“ pasireiškia tuo, kad „laukiantysis“ yra figūra, kurios atitikmenų randame graikų mitologijoje. Tai tokios antikinio pomirtinio pasaulio figūros kaip Tantalas, kuris Hado karalystėje kenčia amžiną alkį ir troškulį, nors yra iki kaklo panardintas tyrame vandenyje, o jam virš galvos kybo vynuogių kekės, Sizifas, amžinai ridenantis į kalną akmenį, kuris, priartėjęs prie kalno viršūnės, tuoj pat nurieda žemyn, Danaidės, kurios Hado karalystėje bando pripilti vandens didžiulį indą be dugno (Benjamin 1999: 119). Krinta į akis, kad visos šios mitinės figūros kenčia ne vien dėl fizinio nuovargio, alkio ar troškulio, bet ir dėl to, kad suvokia, jog jų kančios nesibaigs *niekad*. Jos visos yra pasmerkto *amžinai* kartoti tą patį veiksmą ir kaip tik tai yra jų kančios priežastis. Vis dėlto antikinių mitų personažų kančia įprasmina bent tai, kad tiek Tantalas, tiek Sizifas, tiek Danaidės suvokia, jog turi kentėti už savo pražangas prieš dievus, t. y.

---

*talizmo lyrinis poetas (Charles Baudelaire: Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus).* Deja, knyga taip ir liko neužbaigta. Tačiau iš to, ką autorius suspėjo parašyti, yra aišku, kad paskutinėje dalyje, kuri turėjo vadintis „Prekė kaip poetinis objektas“, pagrindinis dėmesys turėjo būti skirtas Blanqui ir Nietzsche'ei.

jų kančią įprasmina religinis kontekstas, atliekantis teodicijos funkciją.

Kitaip yra tada, kai turime reikalą su moderniu „laukiančiuoju“. „Laukiantysis“ priklauso sekuliarajai kultūrai, t. y. kultūrai, kurios artefaktai stokoja to, ką Benjaminas vadina „aura“. „Aurą“ Benjaminas nusako „kaip unikalų kad ir labai artimo daikto tolybės apsimušimą“ (Benjamin 2005a: 219). „Tolybė“ ir „artumas“ yra erdvinės patirties momentai, tačiau šias erdvės charakteristikas *mutatis mutandis* galima pritaikyti ir laiko patirčiai. Tada artumą atitiks aktuali dabartis, o tolybę – tolimesnis praeitis ir nepasiekiamas ateitis. Šiuo požiūriu eschatologinį laukimą galima laikyti „auratine“ laiko išgyvenimo forma. Kiekviename aktualiame „dabar“ momente glūdi ir niekad neaktualizuojamas „dar ne“ momentas. Tačiau, anot Benjamino, „[g]yvenimas magiškaime amžinojo sugrįžimo rate steigia tokią egzistenciją, kuri niekuomet nekyla iš auratiškumo“ (Benjamin 1999: 119). Tai reiškia, kad kiekvienas dabarties momentas yra sykiu ir tai, kas jau buvo ir bus ateityje. Kita vertus, „aura“ yra tai, kas lemia vieno ar kito dalyko unikalumą, nepakartojamumą.

Nuolatinis vis to paties atsikartojimas, apie kurį byloja amžino grįžimo mitas, šį unikalumą panaikina. Čia nebėra nieko, ko nebūtų buvę anksčiau, ir ko nebus niekad ateityje. „Nuplėšta daikto skraistė, sunaikinta aura yra signalūra percepcijos, kurios „visuotinio daiktų vienodumo jausmas“ taip sustiprėjo, kad kartojimu jis suvienodina net ir unikalius daiktus“ (Benjamin 2005a: 219).

Anot Benjamino, auros nunykimo sąlygos „kyla iš dviejų aplinkybių, kurios susijusios su didėjančia masių svarba šiuolaikiniame gyvenime. Būtent: *šiuolaikinių masių*

*troškimą erdviškai ir žmogiškai „priartinti“ daiktus atitinka tokia pat aistringa tendencija reprodukovimu įveikti kiekvienos realybės unikalumą“* (Benjamin 2005a: 219).

Modernaus pragaro įvaizdžio esminis bruožas yra tai, jog „laukiantysis“ neturi jokios vilties, kad galiausiai jis bus išganytas ir jo kančios liausis. Jis nebežino jokios eschatologijos. Tokios eschatologiją „neutralizuojančios“ modernybės apraiškų Benjaminas aptinka jau baroko epochoje. Disertacijoje, skirtoje vokiečių baroko tragedijos (*Trauerspiel*) ištakoms, Benjaminas rašo, kad „baroko epochos religingas žmogus laikosi tvirtai įsikibęs pasaulio todėl, kad jaučia, jog kartu su tuo pasauliu yra nešamas baisaus krioklio link. Baroko eschatologija neegzistuoja; kaip tik iš to kyla mechanizmas, surenkantis ir egzaltuojantis visa, kas žemiška, kol pasaulio dar neištiko galas“ (Benjamin 2003: 66). Toliau jis rašo:

Baroko tragedijos (*Trauerspiel*) formos kalbos atsiradimas gali būti laikomas plėtojimu kontempliatyvos būtinybės, glūdinčios tos epochos teologinėje situacijoje. Vienas iš šios būtinybės, kurią sąlygoja bet kokios eschatologijos išnykimas, momentų yra bandymas rasti paguodą atsisakant bet kokios malonės būsenos ir sugrįžtant į kūrimo būseną (Benjamin 2003: 80–81).

Galima sakyti, kad šis grįžimo į „kūrimo būseną“ judesys ir yra amžinojo grįžimo idėjos realizacija. Tikrovės absoliutizmo keliamas siaubas čia įveikiamas paradoksaliai – ne pasakojimu su „laiminga pabaiga“, išsprendžiančia visus konfliktus, ir ne istorija su tragiška baigtimi, anot Aristotelio, suteikiančia sielai katarsį, o skelbiant amžiną tų pačių įvykių kartojimąsi. Tada jau beprasmiška kelti klausimą apie „laimingą“ ar „tragišką“ pabaigą. Čia apskritai nelieka

jokios pabaigos. Viskas paklūsta neišvengiamam likimui ir tik amžinai kartojasi.

Tačiau tokia likimo pavidalu pasireiškianti neišvengiamybė esmiškai skiriasi nuo būtinybės, pasireiškiančios gamtos dėsnių pavidalu. Kitaip nei gamtos dėsniuose, likime visuomet yra kaltės ir bausmės momentas. Senovės graikų mitinę sąmonę inscenizuojančiose tragedijose tragiška baigtis visuomet pasireiškia kaip likimo valdoma kaltės ir bausmės už kaltę sąsaja. Tačiau amžinojo sugrįžimo mitas šiai sąsajai suteikia kitokią pavidalą.

Čia kalbama ne apie etinę – nes kaip vaikas galėtų ją paveldėti? – bet apie įgimtą kaltę, kurią žmonės užsitraukia ne sprendami ir veikdami, bet delsdami ir švęsdami. Kai jie, nekreipdami dėmesio į žmogiškus dalykus, atsiduria gamtos valdžioje, tada gamtinis gyvenimas, žmogaus nekaltumą saugantis tik tol, kol jis siejasi su aukštesnėmis sferomis, jį atima. Žmoguje išnykus antgamtiniam gyvenimui, randasi įgimta kaltė, nors jis ir nepadarė nieko nemoralaus. Dabar ji susijusi vien su gyvenimu, kuris apsireiškia kaip kaltumas. Žmogus nebeišvengia nelaimės, kurią, jį užburdama, sukelia kaltė. Kiekvienas jo judesys užtrauks naują kaltę, o kiekvienas jo veiksmas – nelaimę (Benjamin 2005a: 152).

Kitoje vietoje Benjaminas rašo:

[L]ikimas pasirodo traktuojant žmogų kaip nuteistąjį, kaip tą, kuris iš esmės buvo nuteistas pirmiau nei nusikalto. [...] Įstatymas priteisia ne bausmę, o kaltę. Likimas yra gyvybės kaltės kontekstas. Jis atitinka įgimtą gyvybės būseną, tą dar nevisiškai išsklaidytą iliuziją, nuo kurios žmogus yra taip nutolęs, kad niekad į ją visiškai nebepanyra, ir tik geriausia jo dalis yra nematomoje jos valdžioje. Tad žmogus iš esmės nėra tas, kuris turi likimą; likimo subjektas yra nenustatomas. Teisėjas gali išvelgti likimą kur tik nori;



skirdamas bausmę, jis kiekvieną kartą akliai diktuoja likimą. Jis paliečia ne patį žmogų, o tik gyvybę jame, dėl iliuzijos galios liekančią įgimtos kaltės ir nelaimės ratą (Benjamin 2005a: 124).

Anot Benjamino, „[d]ar sykių apmąstoma amžinojo sugrįžimo idėja XIX amžiuje Nietzsche'ę padaro figūra, kurioje mitinis fatalizmas realizuojamas iš naujo“ (Benjamin 1999: 119). Šis „mitinis fatalizmas“ nėra vien savo bejėgiškumo prieš likimą pripažinimas, pralaimėjusio kovą žmogaus rezignacija. Likimas čia nėra vien tai, kas nuolankiai priimama kaip neišvengiamybė. Vien pripažįstant savo bejėgiškumą, modernios tikrovės „absoliutizmas“ būtų ne įveikiamas, o tik dar labiau įtvirtinamas. Čia būtina laikysena, kurią Nietzsche, pasitelkdamas helenizmo epochos stoikų (Epikteto, Marko Aurelijaus, Senekos) terminą, vadino „likimo meile“ – *amor fati*. 1882 metais (t. y. praėjus vos metams po ant Silvaplanos ežero kranto išgyventos „epifanijos“) išleis-tame *Linksmajame moksle* Nietzsche rašo: „*Amor fati* – tai tegu būna nuo šiol mano meilė! Nebekariausiu su šlykštybe. Nieko nebekaltinsiu, net kaltintojų nebekaltinsiu. *Nusigręžti* – toks tebūnie mano neigimas! Ir, sudėjęs viską vienon krūvon: norėčiau kada nors būti vien „taip“ sakytojas! (Nietzsche 1995: 189). Šešeriais metais vėliau pasirodžiusioje autobiografinėje knygoje *Ecce homo* (1888) jis deklaruoja: „Mano žmogaus didybės formulė – *amor fati*: nenorėti nieko, kas būtų kitaip, nei ateity, nei praeity, nei per amžių amžius. Būtinybę ne tik iškęsti, juoba jos neslėpti – bet koks idealizmas yra melagystė būtinybės akivaizdoje, – bet ją *mylėti...*“ (Nietzsche 2007: 56).

Įdomu, kad, pralinkus beveik šimtui metų po Nietzsche's *Linksmojo mokslo* pasi-

rodymo parašytoje esė *Sizifo mitas* Albertas Camus, savaip interpretuodamas senąjį graikų mitą apie Sizifą, kelia iš esmės tą pačią *amor fati* idėją. Šios esė pabaigoje skaitome:

Aš palieku Sizifą kalno apačioje! Nuo savo naštos nepabėgsi. Tačiau Sizifas moko aukščiausios ištikimybės, neigiančios dievus ir pakeliančios akmenis. Jis irgi pripažįsta, kad viskas – gerai. Dabar šitas pasaulis, likęs be valdovo, jam nebeatrodo nei bergždžias, nei beprasmis. Kiekviena šito akmens kruopelytė, kiekvienas mineralo žybtelėjimas šitam nakties apgaubtame kalne jau pats savaime – ištisas pasaulis. Jau vien sunkaus kopimo į viršūnes pakanka žmogaus širdžiai užpildyti. Reikia įsivaizduoti Sizifą laimingą (Camus 1993: 233).

Tačiau kas gali pakelti tokią našta ir jaustis laimingas? Nietzsche'ei, kaip puikiam klasikinės antikos žinovui, iškilaus meno istoriko ir graikų kultūros žinovo Jacobo Burckhardto paskaitų klausytojui, buvo puikiai žinoma graikų tragedijos protagonistų aristokratiška prigimtis. Iš tiesų, visi graikų tragedijų protagonistai yra karališkos kilmės. Anot Benjamino, taip yra ne tiek todėl, kad tokia kilmė suteikia kančiai taurumo, kiek todėl, kad tokių asmenų tragiškas nuopuolis yra didesnis, labiau matomas ir aiškiau suvokiamas. Graikiškų tragedijų *prosopon* yra kaukė, kuri, be kita ko, dar atlieka aktoriaus balsą sustiprinančio įrenginio funkciją. Vis dėlto net ir senovės graikų tragedijų protagonistas yra tik žmogus, kuris, nors ir pripažįsta savo pralaimėjimą kovoje su likimu, nepajėgia pakelti *amor fati* naštos. Jis žūva, neatlaikęs likimo smūgio. Tokia žūtis gali leisti išgyventi katarsį susirinkusiems senovės Atėnų teatre žiūrovams, bet žmogus, panardintas į modernaus pasaulio

fantasmagoriją, tokio likimo smūgio ne tik pakelti, bet dar ir pamilti nepajėgia. Amžinai besikartojančią pasaulio įvykių seką gali pamilti tik būtybė, sugebanti prisiminti absoliučią atsakomybę – „antžmogis“. Anot Blumenbergo, „Nietzsche’s amžino sugrįžimo idėja yra būties apologija, pasitelkiant paprastą *da capo!* (dar kartą nuo pradžios!) kaip teigimą, kad verta pakartoti modelį, kylantį iš antžmogio atsakomybės. Antžmogį galima nusakyti tik kaip tą, kuris su absoliučiu rimtumu atsako į pasaulio istorijos pasikartojamumą“ (Blumenberg 1985b: 246). Tik „antžmogis“ gali rimtai prisiimti visą atsakomybę už pasaulio istoriją kaip amžinai besikartojančią tų pačių įvykių seką, nes tik jis yra anapus vilties ir nevilties priešpriešos.

Tačiau tai reiškia, kad Nietzsche’s „antžmogis“ neturi nieko bendro nei su modernybės epochoje išpopuliarėjusių komiksų „supermenu“, gelbstinčiu žmoniją iš, atrodytų, beviltiškiausių situacijų, nei su „tironu“, kurio vienintelis troškimas – bet kuria kaina priversti kitus žmones jam paklusti. Greičiau turėtume jį suvokti kaip „nihilistinę“ figūrą, kurios esminis bruožas yra *amor fati* – laukimas grynų pavidalu, t. y. laukimas nieko nelaukiant, arba – laukiant nieko. „Niekas“ čia lemia paradoksalią pasyvumo ir aktyvumo konfigūraciją, kurioje pasyvumas („nieko nelaukimas“) ir aktyvumas („laukimas nieko“) sutampa. „Laukiantysis“, kurį aptinka Benjaminas, yra paradoksali figūra tuo požiūriu, kad jo „laukimas“ yra anapus veiklos ir neveiklumo priešpriešos: „[J]is kaupia laiką ir paskui jį grąžina pakeistu pavidalu – laukimo pavidalu“ (Benjamin 1999: 107).

Nors Nietzsche mėgo „filosofuoti kūju“, gyvenime laikėsi atokiai nuo bet kokios

revoliucinės praktikos. Šį paradoksą išvalgiai pastebėjo Giorgio Colli, teigęs, kad Nietzsche „vertino veiklą, dėl kurios atmetami popierius ir rašalinė, ir vis dėlto labai retai pastebėdavo, kokia niekingai menka yra literato veikla. Todėl dėl savo pernelyg ankstyvo ir galutinio apsisprendimo jis pats atėmė iš savęs galimybę imtis kitų išraiškos priemonių, pats užsklendė save užburtame rate (*in un cerchio magico*)“ (Colli 1974: 30). Šis „užburtas ratas“ ir yra amžinojo sugrįžimo ratas, kuriame Nietzsche suvokė esąs tada, kai patyrė „epifaniją“ ant Silva-planos ežero kranto. Pasak Blumenbergo,

[v]ėlyvasis Nietzsche manė, kad amžinojo sugrįžimo idėja gali pakeisti kosmoso idėjos funkciją: pasaulio procesų ciklai nekartoja iš anksto nustatytų gamtos dėsningumų modelio, kaip stoikų kosmologijoje, bet greičiau žmogaus veiklos padarinių visumą pakylėja iki neišvengiamo pasaulio dėsningumo vaidmens ir tokiu būdu užkrauna žmogui absoliučią atsakomybę už pasaulį. Teorija, kuri kontempliuoja pasaulį, turėjo tapti nefunkcinė, palyginti su praktika, kuri keičia pasaulį (Blumenberg 1985a: 141).

Bet juk galima sakyti, kad ir Auguste’as Blanqui „žmogaus veiklos padarinių visumą pakylėja iki neišvengiamo pasaulio dėsningumo vaidmens“. Šio revoliucionieriaus gyvenimo *credo* puikiai išreiškia tezė, kurią 1845 metais suformulavo Karlas Marxas: „Filosofai tik įvairiai aiškino pasaulį, bet uždavinys yra jį *pakeisti*“ (Marksas 1974: 463) – tezė, postuluojuanti praktikos primatą prieš gryną teoriją. Tačiau Benjaminui bene labiausiai imponavo tai, kad Blanqui, kėlusio sau tikslą keisti tikrovę, paskutinis žodis yra amžinojo sugrįžimo mitas. Galima būtų pagalvoti, kad pavargęs nuo nesibaigiančių nesėkmingų kovų barikadose ir gausybės

ilgalaikių įkalinimų Blanqui sugniužo ir atsisakė pastangų pasaulį „pakeisti“. Kad jis išsižadėjo aktyvaus gyvenimo, revoliucinės praktikos ir tapo grynu teoretiku – įkalintu pseudoastronomu. Tačiau ar nėra greičiau taip, kad *Fort du Taureau* kalėjimo kame-roje patirta „epifanija“ atvėrė jam akis? Jis galiausiai suvokė, kad visos pastangos „pakeisti“ pasaulį tėra tik amžino sugrįžimo momentas, kad bet kokia pastanga pakeisti tikrovės eigą galiausiai sugrąžina prie to, kas jau buvo. Ir šitai kartojasi amžinai. Tai nereiškia, kad tos pastangos yra bergždzios. Blanqui neatsizada revoliucinės veiklos.

Teisingiau būtų sakyti, kad jis suvokia tos veiklos vietą ir reikšmę tikrovės visumoje – suvokia, kad revoliucinė veikla yra laukimo forma, kurią modernybės fantasmagorijos kontekste tik ir gali įprasminti amžinojo sugrįžimo mitas. Tiesiog jis tampa „laukiančiuoju“, kuris „kaupia laiką ir paskui jį grąžina pakeistu pavidalu – laukimo pavidalu“ (Benjamin 1999: 107). Tai laikysena, esanti anapus teorijos ir praktikos, pasyvumo ir aktyvumo, vilties ir neviltes priešpriešos. „Laukiančiojo“ santykis su laiku gali būti nusakytas kaip radikali pamatinių opozicijų transgresija.

## Literatūra

Benjamin, W. 1999. *The Arcades Project*. Transl. by Howard Eiland and Kevin McLaughlin. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Benjamin, W. 2003. *The Origin of German Tragic Drama*. Transl. by John Osborne. London–New York: Verso.

Benjamin, W. 2005a. *Nušvitimai*. Vertė Laurynas Katkus. Vilnius: Vaga.

Benjamin, W. 2005b. *Selected Writings*. Transl. by Rodney Livingston and others. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press. Vol. 2, part 2, 1931–1934.

Blanqui, L. A. 1872. *L'Éternité par les astres. Hypothèse astronomique*. Paris: Librairie Germer Baillière.

Blumenberg, H. 2015. *The Laughter of the Tracian Woman. A Protohistory of Theory*. Transl. by Spencer Hawkins. New York: Bloomsbury.

Blumenberg H., 1985a. *The Legitimacy of the Modern Age*. Transl. by Robert M. Wallace. Massachusetts: The MIT Press.

Blumenberg, H. 1985b. *Work on Myth*. Transl. by Robert M. Wallace. Massachusetts: The MIT Press.

Camus, A. 1993. „Sizifo mitas“, in *Rinktiniai esė*. Vertė Violeta Tauragienė. Vilnius: Baltos lankos.

Colli, G. 1974. *Dopo Nietzsche*. Milano: Adelphi.

Freud, S. 1991. *Case Histories II: The Rat Man, Schreber, the Wolf Man, a Case of Female Homosexuality*. Transl. by Angela Richards. London: Penguin Books Ltd.

Kant, I. 1996. *Grynojo proto kritika*. Vertė Romanas Plečkaitis. Vilnius: Mintis.

Marksas, K. 1974. „Tezės apie Fojerbachą“, in K. Marksas, F. Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Vilnius: Mintis: 463–465.

Nestle, W. 1940. *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates und Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian in ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen Denken dargestellt*. Stuttgart: Kröner.

Nietzsche, F. 2007. *Ecce homo*. Vertė Rūta Jonynaitė. Vilnius: Apostrofa.

Nietzsche, F. 1995. *Linksmasis mokslas*. Vertė Alfonsas Tekorius. Vilnius: Pradai.

Nietzsche, F. 1997. *Tragedijos gimimas*. Vertė Alfonsas Tekorius. Vilnius: Pradai.

Sabolius, K. 2011. „Vaizduotė kaip sugėbėjimas ir galia“, *Filosofija, sociologija*, 22 (3): 264–271.

Šerpytytė, R. 2007. *Nihilizmas ir Vakaru filosofija*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.

Veyne, P. 1988. *Did the Greeks Believe in their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination*. Transl. by Paula Wissing. Chicago: Chicago University Press.

## THE MYTH OF THE ETERNAL RETURN, OR WAITING IN SECULAR SOCIETY

Lina VIDAUSKYTĖ

### Summary

Walter Benjamin, in his fundamental work *The Arcades Project*, distinguished three types of relationships with time: *the gambler* (to pass time, to kill time, expel it; time spills from his every pore); *the flâneur* (to store the time as battery stores energy) and the third type: *he who waits*. “He takes in the time and renders it up in altered form – that of expectation.” When describing the third type, Benjamin is mainly talking about Auguste Blanqui, French socialist and political activist, who had spent most of his life in prison. In his text *L’Éternité par les astres*, written while imprisoned in *Fort du Taureau*, first appears the myth of the eternal return. Later, philosopher Friedrich Nietzsche also discovers this melancholic myth (“the eternal return of the same events”). Both the myth of the eternal return and the belief in progress is the return of the mythical consciousness, as Benjamin claims. Mythical because it does not reflect and does not have an experience. So, it is a modern consciousness without experience, will and time. Does the same repetition mean an empty waiting? Does it mean a nihilistic consciousness and nihilistic waiting?

There is no doubt that the third type of relationship with time marks the secular society, or, as Benjamin writes, post-auratic. Aura is the manifestation of the sacred and authenticity. In this article, the modern mythic consciousness is analysed through the concept of a myth by Hans Blumenberg. According to it, the myth is not a form of cognition but rather a way to overcome the “absolutism of reality.” This article attempts to show that the third figure – “he who waits” – can be seen as Nietzsche’s “Superman” – the modern world nihilistic figure that correlates to the reality of “eternal return”.

Keywords: waiting, myth, eternal return, modernity, superman, Nietzsche, Blanqui, Benjamin, Blumenberg.