

LIETUVOS TEISĖS UNIVERSITETAS

**ŠIUOLAIKINĖ FILOSOFIJA:
GLOBALIZACIJOS AMŽIUS**

Monografija

Vilnius 2004

UDK 1
Ši-117

Sudarytoja ir atsakingoji redaktorė dr. Jūratė Morkūnienė

Redakcinė kolegija: dr. Virginija Jakimenko
dr. Andrius Sprindžiūnas
dr. James E. Fisher (JAV)

Recenzavo: prof. habil. dr. Arvydas Virgilijus Matulionis
prof. habil. dr. Juozas Mureika

Lietuvos teisės universiteto vadovėlių, monografijų, mokslinių, mokomųjų ir metodinių leidinių aprobavimo spaudai komisija 2004 m. birželio 30 d. posėdyje (protokolas Nr. 2L-6) monografiją patvirtino spausdinti



UNESCO Taikos kultūros ir demokratijos katedra



Leidinių parėmė Jungtinių Tautų vystymo programa

Visos leidinio leidybos teisės saugomos. Šis leidinys arba kuri nors jo dalis negali būti dauginami, taisomi arba kitu būdu platinami be leidėjo sutikimo.

T U R I N Y S

PRATARMĖ.....	7
Cihan Sultanoglu, <i>Jungtinių Tautų koordinatorės ir Jungtinių Tautų vystymo programos įgaliotosios atstovės Lietuvoje</i> , KREIPIMASIS	10
I skyrius. FILOSOFIJA IR DABARTIES MĄSTYMO PARADIGMA	13
1. Filosofija šiuolaikinėje mąstymo paradigmoje <i>(Jūratė Morkūnienė)</i>	14
2. Filosofinis tapatumo savimonės matmuo <i>(Bronislavas Kuzmickas)</i>	38
3. Filosofinė mintis pasaulyje be orientyrų <i>(Krescencijus Stoškus)</i>	52
4. Filosofijos integracinė paskirtis <i>(Romualdas Ozolas)</i>	66
II skyrius. KULTŪRA IR PILIETINĖ VISUOMENĖ	71
1. Kultūrologinė dvasingumo samprata <i>(Alfonsas Vaišvila)</i>	72
2. Filosofija kaip sociokultūrinė tradicija <i>(Žibartas Jackūnas)</i>	88
3. Anoniminės kultūros grėsmė ir universitetinės studijos <i>(Saulius Kanišauskas)</i>	97
4. Tolerancijos reikšmė pilietinės visuomenės raidai <i>(Andrius Sprindžiūnas)</i>	114
III skyrius. ŠIUOLAIKINIS SOCIALINIS PAŽINIMAS	122
1. Šiuolaikinis socialinis pasaulis: diskurso problema <i>(Vytautas Šlapkauskas)</i>	123
2. Filosofijos galimybės šiuolaikinėje visuomenėje <i>(Virginija Jakimenko)</i>	140
3. Kintanti socialinė tvarka ir sociologijos galia <i>(Anelė Vosyliūtė)</i>	149

4.	Šiuolaikinės medicinos technologijos kritinio mąstymo kontekste (<i>Irayda Jakušovaitė</i>)	167
5.	Informacijos trikdžių trumpalaikiai dividendai ir ilgalaikiai socialiniai nuostoliai (<i>Antanas Keras, Valerijus Keras</i>)	176
IV skyrius. FILOSOFIJA IR GLOBALIZACIJA		184
1.	Globalizacija: jos logika ir antilogika (<i>Amii Omara-Otunnu</i>)	185
2.	Filosofija, globalizacija ir demokratija (<i>Jarema Jakubowski</i>)	213
3.	Filosofija globalizacijos–antiglobalizacijos polemikoje (<i>Velga Vevere</i>)	226
4.	Gamtosauga ir kova už išlikimą globalizuotoje gyvenimo aplinkoje (<i>Wieslaw Sztumski</i>)	236
5.	Rericho paktas ir Pasaulio Kultūros Lygos projektas kaip konceptualinė humaniškos globalizacijos sistema (<i>Alexey Bondarenko</i>)	247
V skyrius. FILOSOFINIS MĄSTYMAS NAUJAJAME AMŽIUIJE		261
1.	Edukologijos filosofija kaip naujojo pasaulio ateities filosofija (<i>James E. Fisher</i>)	262
2.	Filosofų vaidmuo naujajame amžiuje (<i>Algirdas V. Kanauka, Robert Livermore</i>)	281
3.	Teisinė erudicija ant naujojo tūkstantmečio slenksčio (<i>Csaba Varga</i>)	287
4.	Iššūkiai eurocentriškajai epistemologijai: posovietinės modernybės ir modernizacijos problema (<i>Alexei Lalo</i>)	308
SANTRAUKA		319
Knygos autoriai		330

CONTEMPORARY PHILOSOPHY: AGE OF GLOBALIZATION

CONTENTS

PREFACE (<i>Jurate Morkuniene</i>)	7
STATEMENT of Cihan Sultanoglu, <i>UN Resident Coordinator and UNDP Resident Representative in Lithuania</i>	10
I Chapter. PHILOSOPHY AND PARADIGM OF CONTEMPORARY THINKING	13
1. Philosophy in the Contemporary Paradigm of Thinking (<i>Jurate Morkuniene</i>)	14
2. Philosophical Thought in the Guideless World (<i>Krescencijus Stoskus</i>)	38
3. Self-consciousness of Identity: the Philosophical Dimension (<i>Bronislavas Kuzmickas</i>)	52
4. Integration as a Purpose of Philosophy (<i>Romualdas Ozolas</i>)	66
II Chapter. CULTURE AND CIVIC SOCIETY	71
1. Culturological Conception of Spirituality (<i>Alfonsas Vaisvila</i>)	72
2. Philosophy as Sociocultural Tradition (<i>Zibartas Jackunas</i>)	88
3. Menace of Anonymous Culture and its Prevention in the University Studies (<i>Saulius Kanisauskas</i>)	97
4. Significance of Tolerance to the Development of Civic Society (<i>Andrius Sprindziunas</i>)	114
III Chapter. CONTEMPORARY SOCIAL COGNITION	122
1. Contemporary Social World: Problem of Discourse (<i>Vytautas Slapkauskas</i>)	123
2. Possibilities of Philosophy in Nowadays Society (<i>Virginija Jakimenko</i>)	140

3. Changing Social Order and the Power of Sociology (<i>Anelė Vosyliūtė</i>).....	149
4. Modern Medical Technologies in the Context of Critical Thinking (<i>Trayda Jakusovaite</i>).....	167
5. Information Obstruction: Short-term Dividends and Long-lasting Social Damages (<i>Antanas Keras, Valerijus Keras</i>).....	176
IV Chapter. PHILOSOPHY AND GLOBALIZATION	184
1. Globalization: Its Logic and Counter Logic (<i>Amii Omara-Otunnu</i>)	185
2. Philosophy, Globalization and Democracy (<i>Jarema Jakubowski</i>)	213
3. Philosophy in Globalization /Anti-globalization Debate (<i>Velga Vevere</i>)	226
4. Environmentalism and the Fight for Survival in Globalized Life milieu (<i>Wiesław Sztumski</i>)	236
5. The Roerich Pact and Project of World League of Culture as a Conceptual Set of Humanistic Globalization (<i>Alexey Bondarenko</i>)	247
V Chapter. PHILOSOPHICAL THINKING IN THE NEW AGE	261
1. An Introduction to Philosophy of Educology as the Philosophy of the Future in the New World Situation of Life (<i>James E. Fisher</i>).....	262
2. Philosopher's Role in the New Age (<i>Algirdas V. Kanauka, Robert Livermore</i>)	281
3. Legal Scholarship at the Threshold of a New Millenium (<i>Csaba Varga</i>)	287
4. Challenging Euro centric Epistemology: Toward the Problem of a Post-Soviet Modernity and Modernization (<i>Alexei Lalo</i>).....	308
SUMMARY.....	319
List of Contributors	330

PRATARMĖ

Knygos tema pasirinkta šiuolaikiška ne tik teoriniu, moksliniu, bet ir praktiniu požiūriu. Šiuolaikinei epochai su jos konfliktais, procesų sparta, nevirtimi ir kartais pykčiu būtina konstruktyvi humanistinė analizė. Tam paskatino UNESCO iškeltas tikslas – tapti „tikra idėjų laboratorija, pagrindine vieta tarptautiniam tyrimui, mąstymui, pasikeitimui idėjomis; tapti principų, normų ir veikimo būdų vystymo vieta, žinių centru socialinių ir humanitarinių mokslų, filosofijos, žmogaus teisių bei mokslo ir technologijų srityse“ (*P. Sanė*).

UNESCO iš naujo iškelia filosofijai užduotį sukurti pažinimo įrankius, galinčius daryti įtaką socialiniams pokyčiams. Tuo tikslu skatina pažinimo ir intelektualinį bendradarbiavimą ginant žmogaus orumą, ypač mūsų silpniausiųjų. (Skurdas yra žmogaus orumo pažeidimas, silpnas visuomenės išsivystymas yra žmogaus teisių pažeidimas.) UNESCO, kaip „intelektualinis ir etinis Jungtinių Tautų ginklas, negali funkcionuoti, neišskeldama filosofinės refleksijos kaip demokratijos, žmogaus teisių ir teisingos visuomenės pagrindo“ (*Koichiro Matsuura*).

Filosofijos tikslas – taikyti mąstymo jėgą šių dienų pasaulio problemoms spręsti ir atverti kiekvieno individo gebėjimus kūrybiškam ir dalyvaujančiam mąstymui, kaip esminę priemonę, darančią žmones jautrius demokratijos vertybėms ir taikos kultūrai. Kelias pasiekti, kad gyvuotų demokratiniai principai, būtų užtikrinamas žmogaus orumas, lygybė ir abipusė pagarba, – yra žinios ir supratimas.

Šiuolaikinė informacinių technologijų ir besikeičiančios pasaulio tvarkos visuomenė reikalauja naujų aiškinimo priemonių, naujų metateorinių pažinimo taisyklių, naujų socialinių ir humanitarinių teorijų. Mūsų laikmetis reikalauja naujų pažinimo įrankių. Jau nepakanka filosofijos kaip pasyvaus mąstymo apie žmogų, gerį ir blogį, vertybes. Iškilęs poreikis kritiško klausinėjimo apie žmogų suteikiant prasmes veikimui. Filosofija

turi nepaneigiamą sugebėjimą sužadinti kritinę mintį, kūrybiškumą ir idėjų atsinaujinimą. Filosofija skatina dialogą tarp įvairių kultūrų žmonių, suteikia dialogui prasnę, žadina senąją meilę tiesai ir išminčiai, žinioms ir skatina drąsiai jų siekti. Ji sujungia viso pasaulio mąstytojus ir tyrinėtojus, sukuria vienintelį iš tikro globalų pagrindą diskusijoms ir mokslininkų bei politikų bendradarbiavimui. Filosofija savo esme visada buvo ir yra globalus mokslas.

Knygoje analizuojamos žmogaus ir visuomenės pažinimo problemos, susijusios su filosofinės minties pakitimais šiuolaikinėje mokslo paradigmoje. Atskleidžiamas filosofijos vaidmuo aiškinant globalizacijos procesus, integracinę filosofijos paskirtis. Ieškoma filosofinių visuomenės ir žmogaus tapatumo, pilietinės visuomenės ugdymo pagrindų; pagrindžiama sociologijos galia ir įnašas į šiuolaikinių socialinių pažinimą, jos veikimo galimybės globalios socialinės tvarkos ir tarptautinio bendrabūvio sąlygomis.

Globalizacijos sukeltos problemos – daugialypės. Joms paaiškinti neužtenka „grynosios“, klasikinės filosofijos sąvokų sistemos. Suvokus žmogų ir visuomenę kaip procesą, kaip atviras save organizuojančias sistemas, aiškinančios teorijos turi būti adekvačios, nenumarinti proceso, nepreparuoti jo į statiškus uždarus tyrimo objektus, tačiau „pagauti“ žmogaus ir visuomenės sąveiką visumoje ir judėjime. Tarpdisciplininis požiūris, jau įsigalėjęs humanitariniuose ir socialiniuose moksluose, leidžia tai atlikti. Filosofija – bendriausių žmogaus ir visuomenės ryšių esmės pažinimas – nebeįmanoma be sąvokų ir metodų, perimtų iš labiausiai pažengusių gamtos ir socialinių mokslų.

Knygos autoriai yra ne tik pajutę filosofinio pažinimo integracinę esmę, bet ir sąmoningai naudojasi integracija kaip metodu.

Problemų svarstymas šiuolaikinės mąstymo paradigmos kontekste ryškus pirmajame skyriuje „Filosofija ir dabarties mąstymo paradigma“. Monografijai būdingos dvi problemos: globalizacijos iššūkiai visuomenės ir teorinės minties galimybės bei pasiruošimas juos paaiškinti ir spręsti. Kalbama apie „globalizacijos humanizavimą“, „globalizacijos demokratizavimą“, bandoma racionaliai įsiskverbti į „nekontroliuojamos globalizacijos“ reiškinius. Siekiama neužsisklęsti vien teorinėse diskusijose, bet tapti naudingu įrankiu visuomenės plėtrai skatinti, suartinti mąstymą ir veikimą. Anot P. Sanė, „filosofai turi išeiti iš savo universitetinio uždaruomo ir atsiverti publikai“.

Knyga „Šiuolaikinė filosofija: globalizacijos amžius“ – tai trečioji tarptautinio autorių kolektyvo, suvienyto UNESCO Taikos kultūros ir demokratijos katedros, kolektyvinė monografija. Ankstesniųjų leidinių: „Informacinių technologijų visuomenė: humanitarinės interpretacijos“ (2002) ir „Globalizacija: taikos kultūra, žinių visuomenė, tolerancija“ (2003) temos pratęsimas, gilinantis į fundamentines, metateorines dabarties problemas.

Šis leidinys – daugelio mokslininkų sutelktų pastangų rezultatas – gali būti naudingas mokslo bendruomenei ir tiems skaitytojams, kuriems rūpi filosofijos galimybės globalizacijos amžiuje, naujosios mąstymo paradigmos samprata.

**Statement of Ms. Cihan Sultanoglu UN Resident Coordinator
and UNDP Resident Representative in Lithuania
On the occasion of the UNESCO Conference
“Humanism and Globalisation: Significance of the Philosophy
to the Progress of Society”
24 April 2003**

Vice Rector Kurapka, Distinguished Participants,

I am pleased to open the conference “Humanism and Globalisation: Significance of the Philosophy to the Progress of Society” organised by the UNESCO Chair in Culture of Peace and Democracy of the Law University of Lithuania.

I would like to praise the UNESCO Chair for organising this conference and giving us the opportunity to think about Humanism and Globalisation as two indivisible notions of modern society and to let us consider the role of philosophy in designing the progress of our society.

It is a very interesting opportunity to open such a debate in the Law University of Lithuania considering the theme of the conference. Being in this university is appealing in regards of the role of an institution of higher education as a place to think about the significance of theory/philosophy for proposing new ways of societal progress. Being in today’s Lithuania is, as well, interesting in regards to recent history of Eastern Europe and the rise and fall of Communism, as an ideology, during the second part of the 20th century.

My opinion is that indeed, philosophy influences the progress or the setbacks of our societies. Therefore, it is imperative to look at the influence of philosophy itself and the link between philosophy and progress.

Nevertheless, it is definitely not my intention with an academic assembly to develop more on the impact of some particular thinker to

the progress of our society. However, I would like to illustrate my talk about the significance of philosophy to the progress of society by telling how the United Nations is linking humanism and globalisation and how it sees the Millennium Development Goals (MDGs) as a humanist answer to globalisation.

Globalisation is most certainly the major challenge of the new century. It affects or will affect everybody, either in Vilnius or in the world. It has already modified our habits and our way to scrutinize humankind.

Globalisation is at the end of the day a positive trend. It increases people capacities to communicate, exchange, be empowered. It has the potential to bring prosperity to all peoples and is conducive to a substantial economic betterment of population all around the world.

But globalisation can generate divide, disparity and for the most fragile groups of society, exclusion. Since late 90s, globalisation is also facing some sort of a legitimacy crisis in the world public opinion. It has been dramatically questioned in Seattle and Genoa in the recent past.

The same question was given added impetus by the horrible attacks in New York in September 2001. As stated by Mr. Kofi Annan, United Nations Secretary-General: "by their very nature, terrorist acts are grave violations of human rights. Therefore, to pursue security at the expense of human rights is short-sighted, self-contradictory, and, in the long run, self-defeating. In places where human rights and democratic values are lacking, disaffected groups are more likely to opt for a path of violence, or to sympathize with those who do". This is (simply said) one reason for mastering globalisation.

Within the over-arching mission of the United Nations Development Programme (UNDP) to assist developing countries in reducing poverty, UNDP's objective is to achieve the Millennium Development Goals as a tool for mitigating the negative effects of globalisation.

As stated by Mr. Mark Malloch Brown, UNDP Administrator and coordinator of the MDGs in the UN system: "from Afghanistan to Sierra Leone the world has now seen and understood how -left unaddressed - the alienation, frustration and despair poverty breeds; the damaging lack of faith in political institutions it fuels; the spread of deadly disease and environmental degradation it both exacerbates and leaves people more vulnerable to; and the devastating impact on human dignity it exacts, can impact us all".

Facing these challenges, the MDGs are proposed as a humanist answer to the harmful effects of globalization. They are the international community's effort to set the terms of a globalization not solely driven by the interests of the strong, but managed in the interests of the poor. They are a simple but powerful idea whose time has come.

The MDGs are an affirmative answer far away from the uncontrolled and ultimately mismanaged entitlement culture of aid that characterized the 60s and 70s during the cold war and the top-down, destructive conditionality approach that dominated development philosophy in the 80s and the 90s.

The specificity of the MDGs is that 8 clear goals, 18 specific targets and 47 indicators have been set-up with a common baseline and a deadline - the year 2015. Through the MDGs that were adopted as part of the Millennium Declaration in September 2000, the world is addressing the many dimensions of human development and social integration, including halving by 2015 the proportion of people living in extreme poverty. The process of achieving the goals attests that theoretical and practical aspects are closely linked in our complex world.

Let me close by saying that the United Nations understands the Millennium Development Goals as the outcome of a shared belief by 147 heads of state and Government and that this thought is currently successfully transformed into a political action. The way we are thinking globalization and a related development policy induce the manner we are looking at the Progress of the (entire) Society”.

Thank you for your attention.

I skyrius

FILOSOFIJA IR DABARTIES MĄSTYMO PARADIGMA

1. FILOSOFIJA ŠIUOLAIKINĖJE MĄSTYMO PARADIGMOJE

Filosofijos uždaviniai šiuolaikiniame pasaulyje

Dabarties pasaulyje, vykstant spartiems visuomenės raidos procesams, ryškėja naujas filosofinis pasaulio vaizdas, o kartu su juo formuojasi ir nauja filosofija. Nėra paprasta tiksliai ir trumpai atsakyti į klausimą, kuo ypatinga šiuolaikinė filosofija. Atsakymas priklauso pirmiausia nuo atsakančiojo vertybinių nuostatų, taip pat nuo to, kaip jis suvokia pačios filosofijos esmę ir uždavinius.

Pastaruosius kelis dešimtmečius filosofija patyrė stiprią krizę. Filosofijos krizė susijusi su mokslo paradigmos pasikeitimu. Priežastis ta, jog filosofija į besikeičiančią mokslo paradigmą reagavo per lėtai, jos senosios pažinimo priemonės nebetiko naujiems, greitiems, sudėtingiems ir globaliems visuomenės gyvenimo procesams aiškinti.

Šalia filosofijos stovėjusieji mokslininkai kiek anksčiau nei patys filosofai pamatė ir įvardijo filosofijos krizės bruožus. Cl. Lévi–Straussas, jau 1961 metais pastebėjęs socialinės filosofijos silpnumą, straipsnyje „Šiuolaikinės antropologijos krizė“ paskelbė, jog filosofija turinti pakeisti pačią savo esmę, ji turinti pripažinti, jog vien iš loginių ir moralinių pozicijų nebeįmanoma toliau nagrinėti visuomenės, laikant ją tik tyrimo objektu. Šiuolaikinės visuomenės tapo kolektyviniais subjektais. Cl. Lévi–Strausso nuomone, toks filosofijos objekto pasikeitimas rodo būtinumą pakeisti jos tikslus ir metodus. Svarbu suprasti, jog naujoms problemoms tirti būtinos naujos tyrimo priemonės, būtina „iškalti“ naujus pažinimo instrumentus.

Filosofija nėra vienareikšmiškai apibrėžta sąvokų vartojimo sritis, nes apibendrina sudėtingiausią ir greičiausiai kintantį objektą – visuo-

menę ir žmogų. Ta prasme filosofija visada yra nebaigta, santykinai atvira ir todėl – laikina, „netobula“, „nesisteminą“ ir pažeidžiama teorija. Ar tai reiškia, jog filosofija tampa reliatyvistine? Ne, nes ji – identifikuojama, turi savo tyrimo dalyką, tikslus ir metodus.

Filosofija dvidešimt pirmajame amžiuje atgimsta tiek, kiek jos pažinimo metodai atitinka šiuolaikinę mokslo paradigmą. Viso mokslo užduotis iki šiol buvo pašalinti netikslumą, dviprasmiškumą, prieštaravimą. Tačiau šiuolaikinis mokslas pripažįsta tam tikrą ne tik reiškinį, bet ir jų aiškinimo koncepcijų neapibrėžtumą, arba nebaigtumą.

Filosofija atsigauja, taikydama naujus pažinimo metodus, kurdama naują sąvokų tinklą. Filosofija sugrįžta, permąstydamą tvarkos ir chaoso, sudėtingumo ir paprastumo, evoliucijos ir revoliucijos, tiesos ir klaidos problemas. Pažinimas dabar suvokiamas kaip nuolatinis, nenutrūkstamas dialogas su realybe. Jau įsisąmoninta, jog nė viena filosofinė teorija negali išsemti realybės, sustabdyti proceso ir „uždaryti“ savo objekto: filosofinė teorija visada lieka santykinai atvira.

Filosofija ieško tiesos, tačiau – savo laiko tiesos, ieško naujų pagrindų šiuolaikinėms problemoms spręsti. Filosofijai nebėra absoliučiai galutinės tiesos. Tiesa tegali būti užtikrinta mūsų mąstymu ir mūsų veikimu. Pažinimas dabar suvokiamas kaip nuolatinis, nenutrūkstamas dialogas su realybe.

Šiuolaikinė filosofija „nenumarina“ proceso, nedalija vientiso gyvo socialinio reiškinio į dalis, bet „pagauna“ tą procesą, jo giluminius ryšius ir prieštaravimus. Tikslas, metodai ir rezultatai susiję *grįžtamuju ryšiu*. Šis ryšys neleidžia socialinės filosofijos teorijai tapti nepajudinama dogma, garantuoja jos veiksnumą.

Šiuolaikinei filosofijai būdinga tai, ką mes galėtume pavadinti naujuoju antropocentrizmu arba naujuoju subjektyvumu. Senąjį, klasikinį, antropocentrizmą pakeičia nauja žmogaus buvimo jo paties sukurtame pasaulyje samprata. „Įsikurti“ pasaulio „centre“ žmogus gali tik per veiklą, kūrybą, pažinimą, per išsikverbimą į gamtos ir visuomenės procesus, juos transformuodamas iki šiol netaikytais būdais. Šiuolaikinė filosofija, atspindėdama žmogaus ir jo kuriamo pasaulio grįžtamąjį ryšį, suteikia žmogaus „centriškumui“ tik vektoriaus prasmę. Žmogus suvokiamas kaip esantis pasaulio „centre“ tik dėl veiklos.

Veiklos, praktikos idėja, atvedusi žmogų į materialaus pasaulio „centrą“, kartu suponuoja atviro, neužbaigto, kintančio, tampančio ir besivystančio pasaulio vaizdą. Visai Vakarų sampratai, nuo R. Descartes'o

laikų absoliučiai priešinusiai žmogų-subjektą objektų pasauliui, tenka atsinaujinti. Žmogus aiškintas, vadovaujantis uždaros sistemos principais. Šitokio aiškinimo neatitikimą ypač pajutusi filosofijos srovė – filosofinis struktūralizmas – apskritai pareiškė apie žmogaus, kaip vientisybės, kaip subjekto, „išnykimą“, jo „mirtį“ (žr. *M. Foucault*). Dabartiniu metu minėtą neadekvatų aiškinimą pakeičia kita žmogaus samprata: žmogus aiškinamas, vadovaujantis atvirų sistemų principais. Jis, kaip socialinė būtybė, yra laikomas atvira sistema, todėl tik santykis su aplinka, tai yra visuomene ir pasauliu, yra jo gyvybės ir esmės prielaida.

Žmogaus tapimą-procesą, veiklą-procesą galima paaiškinti tik teorijomis-procesais, tai yra atviromis teorijomis. Šiuolaikinės socialinės filosofijos kryptingumas yra akivaizdus – tai nedogmatiška, atvira teorija.

Taigi šiuolaikiška filosofija gali būti tik atitinkanti šiuolaikinę mokslo paradigmą. Sudėtingos, save organizuojančios sistemos, tokios kaip visuomenė ir žmogus, negali būti aiškinamos statiškomis kategorijomis. Pagrindinė teorinė šiuolaikinės socialinės filosofijos nuostata – ir esamą tikrovės būseną, ir jos atspindį sąvokose nagrinėti ne kaip sustingusią, statišką struktūrą, bet kaip eilinę, praeinančią fazę. Šiuo atveju svarbios pagrindinės metodologinės nuostatos: kategorijų statikos ir dinamikos priešprieša, nauja sisteminimo, filosofinių teorijų tikslumo samprata, požiūris į racionalumą, idealizavimas ir tapatumas realybei, proceso, grįžtamojo ryšio samprata ir kita.

Kinta ir filosofinės teorijos tikslas. Vietoj klasikinės filosofijos iškelto tikslo – paaiškinti, kaip asmenybė gali išlikti tapati sau, išsaugoti žmogiškumą savyje, dabarties filosofijos tikslas – atskleisti, kaip asmenybė (žmogus) turi veikti, kad išsaugotų žmogiškumą kitame žmoguje, greta savęs, tai yra išsaugotų žmoniją ir pasaulį.

Filosofinės teorijos tikslas

Filosofinių teorijų tikslai istoriškai kinta. Filosofai, gyvenę skirtingais laikais ir skirtingose kultūrose, skirtingai matė savo teorijų tikslus, arba misiją. Mūsų laikų uždavinys – nustatyti, kokie yra dabarties žmogaus teorijų tikslai ir atsižvelgiant į tai ieškoti juos atitinkančių sąvokų ir tyrimo metodų. Kitaip sakant, tiek probleminė situacija, tiek jos išraiška – filosofinė teorija, keičiantis žmogaus situacijai pasaulyje, turi būti apibrėžtos iš naujo. E. Gehmacheris mano, jog humanistiškai orientuo-

tas mokslas turi būti „mokslas apie žmonijos tikslus“, „turi aprašyti socialinės sistemos būseną ar keletą galimų būsenų, kurios leis patenkinti visus humaniškus objektyvius poreikius“ (1977, 112).

Tačiau tai negali būti subjektyviai postuluojami tikslai. Pati tikslo problema atsiranda tada, kai žmogaus veiklos padariniai nebeatitinka žmonių lūkesčių. Dabar, filosofijos krizės metu, pats laikas filosofijai iš naujo apsvarstyti savo tikslus.

Koks dabarties filosofinių teorijų tikslas? Mes pamėginsime nagrinėti socialinės filosofijos problemas, susiklosčiusias dvidešimtojo amžiaus pabaigos mokslo ir žmogaus situacijos kontekste. Vadinasi, čia bus vadovaujamosi požiūriu, jog asmenybė yra pasauliui atvira, kad ji su pasauliu – kitu žmogumi ir visuomene – bendrauja, pagaliau, kad ji veikia ir savo veikla kuria ir pasaulį, ir pačią save. Taip pat tai reiškia, jog teorinis mąstymas bus laikomas „dalyvaujančiu“ mąstymu (*Bachtin M. M.*, 1986, 87), tai yra mąstymu, nesistengiančiu vien tik objektyviai ir indiferentiškai aiškinti reiškinius ir situacijas, bet keliančiu pasaulio ir žmogaus aiškinimo tikslus, aktyviai ieškančiu būdų tuos tikslus pasiekti, kitaip sakant, neabejingu ir kūrybišku mąstymu.

Žmogaus ir pasaulio problema dvidešimtojo amžiaus pabaigoje – tai jau ne aristoteliškoji problema, kurios pažinimo uždavinys buvo pažinti nekintamas gamtines esmes. Taip pat tai jau ir ne hėgeliškoji problema, kai teigiama, jog, priešingai gamtai, kuri sudaranti žmogui tik statišką, nekintamą foną, istoriškai lavėja ir pažangėja tik žmogiškasis protas. Tai ir ne sartriškoji problema, teigianti, jog žmogaus protą riboja inertiška materija ir priešiška aplinka. Dabartiniu metu ši problema reikalauja pereiti prie besivystančių istorinių sąveikų tarp žmogaus idėjų pasaulio ir visuomenės bei aplinkos pasaulio. Vietoj nekintamo proto, siekiančio pasaulį paaiškinti nekintamais principais, arba savyje besivystančio proto, aiškinančio pasaulį nekintamais dėsningumais, ryškėja kintami pažinimo santykiai tarp besikeičiančio žmogaus ir jo keičiamo pasaulio. Taigi ir filosofijos koncepcijos turėtų būti grindžiamos ne nekintamais principais arba koku nors vieninteliu aiškinimo idealu, bet istorinėmis sąveikomis tarp žmogaus veiklos, jo mąstymo ir pasaulio.

Kiekviena konceptualinė sistema sprendžia tam tikras savo laiko problemas. Besivystantis žmogus ir jo aplinka kuria vis naujas problemas – vyksta, anot St. Toulmino, nepaliaujama „problemų genealogija“ (1972, 155). Koncepcija, arba teorija, turi atitinkamai pertvarkyti savo sąvokų

sistemą, tyrimo metodus, pagilinti ir išskleisti sąvokų turinį, net kreiptis į gretimas teorijas ar mokslus, kad atitiktų naujų problemų sprendimo keliamus reikalavimus. Taigi filosofinės koncepcijos turinys kur kas pagrįsčiau gali būti identifikuojamas ne pagal objektą, kurį jis tyrinėja, bet pagal tas problemas, kurios keliamos to objekto atžvilgiu. Klasikinė filosofija kelė klausimą, kaip asmenybė gali išlikti tapati sau, išsaugoti „žmoniją savyje“ (*Kant I.*, 1987, 107). Dabartinės socialinės filosofijos klausimas yra, kaip asmenybė turi veikti, kad išsaugotų žmoniją, pasaulį greta (už) savęs.

Norint išspręsti šią problemą, svarbi ne tiek verbalinių aiškinimų logika, kiek aiškinimo tikslai, kuriems pasiekti ir reikalinga teorija. Be abejo, aiškinimo tikslai mobilizuoja visą istorinį koncepcijos patyrimą. Kiekviena žmogaus koncepcija svarsto būdingus konkretaus laiko tikslus ir idealus, nuo kurių ir priklauso jos specifiniai metodai ir struktūra. Siekdama naujų tikslų, koncepcija ieško kuo adekvatesnių aiškinimo priemonių ir būdų, todėl tikslina savo sąvokų turinį arba įtraukia naujas sąvokas. Tačiau pirmiausia koncepcijoje atsiranda savikritikos arba skepsio elementų. Požiūris į conceptualinę sistemą kaip į istoriškai kintamą, kaip į atvirą tolesnei raidai visada suponuoja savikritiką. Th. Gomperzas, klasikinės graikų filosofijos tyrinėtojas, skepticizmo apraiškų pastebėjo dar jonėnų filosofijoje. Jis rašė: „Pagaliau pirmąsias stichijos teorijoje glūdėjo sėkla skepsio, kuris anksčiau ar vėliau turėjo visiškai išryškėti. Pačiam Taliui šis mokymas reiškė galbūt tik tą, kad visi daiktai atsiranda iš pramotės – vandens ir vėl į jį grįžta, tačiau pamažu šis mokymas neišvengiamai turėjo įgyti tą prasmę, jog tikrai pagrindinė medžiagos forma yra tikra ir reali, o visos kitos – iš esmės tik vaiduokliškos jutimų apgaulės. O kai tik buvo pripažinta, jog, pavyzdžiui, geležis ar medis iš tikrųjų savo esme nėra nei viena, nei kita, bet yra vanduo ar oras, kaip begalėjo sustoti šiame taške vieną kartą pažadinta abejonė (...)“ (*Gomperz Th.*, 1911, 44).

K. R. Popperis savo darbe „*Išsivadavimas per žinojimą*“ šią savikritikos idėją pagrindžia kaip mūsų pačių išsivadavimo ir augimo idėją. Jo manymu, tai nėra nuolaida reliatyvizmui: „Iš tikrųjų klaidos idėja suponuoja tiesos idėją“ (1968, 295). Atviros visuomenės kūrimą K. R. Popperis sieja su pažinimo atvirumu ir jo augimu: „Mūsų didžiajam istoriniam tikslui – sukurti laisvą pliuralistinę visuomenę – ir kartu socialinę sistemą, palankią gausėti žinioms ir išsivaduoti per žinojimą, nieko nėra

svarbesnio, kaip galėti pažvelgti į mūsų pačių idėjas kritiškai; netampančiam vis dėlto reliatyvistais ar skeptikais ir neprarandant drąsos ir pasiryžimo kovoti už savo įsitikinimus, net jeigu mes visiškai aiškiai suprasiame, kad šitie įsitikinimai turi būti visada atviri pataisymui ir kad tikrai per pataisymą mes galime išsilaisvinti iš klaidų, taip darydami įmanomą mūsų pažinimo augimą“ (*ten pat*, 295–296). Taigi teorijos „pagerinamos“ ne jas atmetant, bet išsiaiškinant problemą: „Teorijos įveikiamos ne kaip dogmos, o siekiant jas apsvarstyti ir pagerinti“ (*Popper K. R.*, 1983, 267).

Tokio pobūdžio kritinė pozicija, tai yra siekimas pastebėti silpnąsias teorijų puses, norint jas tobulinti, yra kultivuoto, kultūringo, išlavinto proto pozicija. Tai reiškia, jog, kalbėdami apie teorijos tikslą, mes negalime kalbėti kasdieninės sąmonės, „sveiko proto“ lygio teiginiais.

Šiuolaikinė filosofija, pripažindama klasikinės filosofijos keltų problemų istorinę reikšmę ir tęstinumą, bendriausių problemų sprendimo ieško jau ne grynai filosofinių (klasikine prasme), bet socialinių istorinių žinių ir mokslų kontekste. Todėl filosofinių sąvokų tinklas papildomas arba eksplikuojamas kitų mokslų kategorijomis (be abejo, modifikuotomis). Gamtos mokslų problemos ir sąvokos taip pat dažnai gali atlikti ir atlieka euristinį vaidmenį filosofiniuose tyrinėjimuose. Pavyzdžiui, taip filosofijoje įsitvirtino atvirės sistemos samprata. Taigi vyksta konceptualinė filosofijos ir kitų mokslų integracija. Tik remiantis tokiu įvairiapusišku instrumentarijumi dabartiniu metu gali būti aptariama žmogaus problemų esmė.

Kas lemia socialinių problemų sprendimo patikimumą šiuolaikinėje filosofijoje? „Nusistovėjusios“ sąvokos sudaro tęstinumo prielaidą, kartu suteikdamos galimybę įtraukti naujas ar atnaujintas sąvokas. St. Toulmino nuomone, „tik kai kurios iš esančių apyvartoje kokios nors disciplinos sąvokų tam tikroje jų išsivystymo stadijoje tampa aktyvių diskusijų ir atnaujinimo objektu“ (*Toulmin St.*, 1972, 206). Tuo tarpu kitos sąvokos eliminuojamos kaip neatitinkančios naujo turinio, jos „nunyks-ta“, geriausiai atveju pasitraukia į nuošalę. Taigi aiškinant šiuolaikinės žmogaus ir visuomenės problemas, vien sąvokų atnaujinimo nepakanka. Prireikia visai naujų sąvokų ir sprendimo būdų bei metodų. Naujadarai atspindi tiek teorijos ir realybės atitikimo laipsnį, tiek socialinį užsaky-mą, o svarbiausia – teorijos tikslą.

Kiekviena žmogaus koncepcija turėjo savo laikams būdingus tikslus

ir idealus, kurie lėmė jos sandarą ir specifinius metodus. Konceptija ieško kuo labiau naujus tikslus atitinkančių aiškinimo priemonių ir būdų, todėl tikslina savo sąvokų turinį arba įveda naujas sąvokas, naujus metodus.

Kuo sistema tobulesnė, tai yra kuo ji sudėtingesnė ir turtingesnė, tuo ji atviresnė. Žmogus ir visuomenė – pačios sudėtingiausios ir todėl pačios atviriausios sistemos. Pagrindinius naujos filosofinių teorijų paradigmos bruožus atspindi: kompleksiško samprata; pažinimo kaip dialogo su realybe suvokimas; objekto-subjekto ryšių, sąveikų, papildomumo, priešpriešos, negrįžtamumo ir kitų aiškinimo principų įvedimas; atviros sistemos idėja. Socialinės filosofijos teorijos dabar gali būti suprantamos tik kaip atviros, tai reiškia atsirandančios, tobulėjančios, pasiekiančios savo brandumą, pasenstančios ir tampančios istorija.

Mūsų laikais taip pat kyla poreikis kurti socialinę filosofiją, kurios tikslai ir keliamos problemos atitiktų šiuolaikinę mokslo paradigmą ir spręstų šiuolaikinės visuomenės problemas. Visa tai rodo, jog šiuolaikinės filosofijos tyrinėjimai turi būti siejami su naujų tikslų, naujų sąvokų ir metodų, kilusių naujų problemų ir pasikeitusių funkcijų analize.

Šiuolaikinės filosofijos sąvokų tinklas

Algirdas J. Greimas rašė: „Per paskutinius tris amžius žmonija rūpinosi beveik išimtinai gamtos mokslų pažanga ir jų pritaikymo technologija. Tuo tarpu žmogaus ir visuomenės problemos buvo paliktos nušaliai, kaip priklausančios moralinei arba ideologinei sričiai. Tiek moralė, tiek ideologija yra gerų norų formulavimas, o ne realybių konstatavimas. Užtat ir dvidešimtojo amžiaus viduryje mes atsidūrėme tokioje padėtyje, kad žmogus, komanduojęs elektroninei mašinai, yra kartu ir galingas, ir bejėgis. Jis stiprus savo valdomos mašinos pažinimu, bet lieka nesubrendusiu vaiku, kai reikalas eina apie savo paties pažinimą. Ši disproporcija, nelygybė tarp žmogaus ir gamtos pažinimo laipsnių, sudaro, savaime aišku, milžinišką pavojų pačiai žmonijos egzistencijai. Užtat man atrodo, kad žmogaus mokslų sukūrimas yra ne tik dvidešimtojo amžiaus misija, bet ir visos žmonijos likimą determinuojanti būtinybė“ (Greimas A., 1998, 30).

Optimistiškiau į tai žiūrėjo K. R. Popperis, būdamas įsitikinęs, jog „mūsų pažinimo jėgos praktiškai atitinka prieš mus iškilusių uždavinių“

(1983, 397). Dažnai susiduria du požiūriai, suprantant filosofinės teorijos tikslą. Pirmuoju atveju svarbiausias pačios teorijos tikslas – pagrįsti arba pateisinti esamą teoriją, koncepciją arba sąvoką. Antruoju atveju teorijos tikslas – išspręsti problemą, gal net atsisakant klasikinio ir visuotinai priimto buvusios koncepcijos „grynumo“, išspręsti ne tik teoriškai, bet ir pasiekiant pageidaujama praktinių rezultatų.

Kada ir kiek transformuojasi sąvoka ar konceptualinė sistema? St. Toulmino nuomone, „mokslinės disciplinos – tai evoliucionuojančios „istorinės ęsmės“, o ne „amžinos būtybės“ (1972, 149). Intelektualinėje istorijoje ilgai gyvavęs filosofinis „nekintamų esmių“ idealas dabar pakeičiamas sąvoka „istorinės esmės“. „Nekintamos esmės“ buvo suprantamos kaip liekančios identiškoms per visas istorines permainas, o permainos būtinai traktuojamos kaip „atsitiktinės“, bent jau ne tokios reikšmingos, kaip „ęsmės“. Tuo tarpu „istorinių esmių“ sampratoje sąvokos kinta kartu su kintančios istorinės realybės keliamomis problemomis.

Tyrimo metodai taip pat turi atitikti naujus tyrimo tikslus, arba, anot W. Heisenbergo, „metodas daugiau nebegali atsiskirti nuo savo objekto“ (1987, 207).

Naujos sąvokos šiuolaikinėje filosofijoje

I. Niutono teorija paskatino analogijų politikoje ir filosofijoje atsiradimą. Taip pat ir šiuolaikinio mokslo metodai turi savo analogijas (arba jos tik pradeda atsirasti) moksluose apie žmogų ir filosofijoje. Klasikiniame moksle aiškiai buvo skiriama paprasta ir sudėtinga. Šio mokslo uždavinys buvo rasti sudėtingose sistemose tam tikrą paprastą lygį: turimas omenyje tas lygis, kurį atspindi deterministiniai ir grįžtamieji gamtos dėsniai, kuriems ir ateitis, ir praeitis turi lygias teises. Dabar mokslas visur suranda nepastovumą, procesų negrįžtamumą, atsitiktinumą, tikimybinis procesus ir pan. Tai neaplenkia nei socialinių mokslų, nei filosofijos, nors ji yra daug inertiškesnė. Pasaulis pasirodo esąs „proceso, o ne galutinės negyvos pusiausvyros pasaulis“ (*Wiener N.*, 1964, 314). Pasaulį-procesą atspindi teorijos-procesai, tai yra atviros teorijos. Tam filosofijai reikalingos sąvokos, išreiškiančios naują pasaulio sampratą, tokios kaip: sudėtingumas, dinamika, procesas, prieštaravimas, tikimybė, chaosas, dialogas, neužbaigtumas, grįžtamasis ryšys, sistemos atvirumas, dalyvaujantis mąstymas ir kitos.

Paprastumas (faktai arba faktų visuma, atskiri elementai, kaleidoskopinis aprašymas)–sudėtingumas

Klasikiniame moksle aiškiai buvo skiriama *paprasta* ir *sudėtinga*. Klasikinio mokslo uždavinys buvo net sudėtingiausiose sistemose rasti tam tikrą paprastą lygį. Turimas omenyje lygis, kurį atspindi deterministiniai ir grįžtamieji gamtos dėsniai, kuriems ir praeitis, ir ateitis turi lygias teises.

Kitų metodų negalėjo būti ir filosofijoje. Kaip I. Newtono modelis paskatino analogijas politikoje ir filosofijoje (pavyzdžiui, harmoningų interesų visuomenės sąlygas ir žmonių santykių harmonijos teoriją Ch. Fourier grindė visapasauliniu traukos dėsniu), taip ir naujosios šiuolaikinio mokslo sąvokos ir metodai turi savo analogijas filosofijoje.

Netgi dabar pirmenybė teikiama mechaniniams, nekūrybiškiems ir neproduktyviems tyrimams, atsakymų reikalaujant „tučtuojau“. Sprendžiamos pavienės, izoliuotos problemos, lemia įprotis veikti akiai, poreikis nepagrįstai sisteminti, tai yra kuo greičiau atsikratyti prieštaravimų, tariamai juos nugalėti. Pačių sunkiausių klausimų stengiamasi išvengti, kadangi atsakymas į juos reikalauja milžiniškos energijos, produktyvaus mąstymo, „mąstymo nuostatos pagerinti situaciją“. Daug sunkiau nustatyti giluminį, esminį ryšį negu dalinės tiesos dalinį kriterijų. Bandymai apibrėžti žmogaus ir visuomenės sąveiką, remiantis atskirų elementų analize siauroje specialioje žinių srityje, o paskui tyrimų rezultatus „susumuoti“, pateikti juos kaip tam tikrą etinių, politinių, ekologinių ir kitokių aspektų aritmetinę sumą, neduoda pageidaujamo vienlaidžio žmogaus ir visuomenės vaizdo. Prasideda teorinio mąstymo „bandymai ir klaidos“, kurie reiškia aklius ir atsitiktinius, kartais dogmatiškus teoretizavimus. Tačiau visuomenėje, padaręs klaidą, nepasitaisysi, nepritaikysi kito metodo. Todėl visuomenę ir asmenybę tiriančios specialiosios teorijos iš pat pradžių turi remtis fundamentinių teorijų išvadamis ir kriterijais, o ne spėlioti arba išradinėti dviratį.

M. Wertheimeris įžvelgia socialinių ir psichologinių prielaidų, paaiškinančių, kodėl mokslininkai mėgsta analizuoti atskirus elementus ir paskubomis juos sisteminti. Įvairios sąlygos, jėgos, veiksniai (spaudimas, karjera) lemia tai, ką subjektas laikys esminiu ryšiu. Prie tokių veiksnių priklauso įpročio inercija, nuostata nagrinėti atskirus elementus ir tendencija prieš laiką susieti struktūriškai svetimus elementus.

Mokslo subjektas tampa pagundos supaprastinti problemą, struktūrą, nepagrįstai susisteminti auka (*Wertheimer M.*, 1987, 279).

Mokslininkai „sistemintojai“ panašūs į mitinį Prokrustą, nes nori viską susieti, net patys sukurdami trūkstamas grandis, kad tiktai sistema išeitų be jokių įtrūkimų. Iš tikrųjų jie tik parodo savo proto tingumą. Nepaprasta tiesos meilė, kuria taip didžiuojasi mokslininkai, pasirodo dažnai tėra silpnadvasiškas bijojimas gyvybiškai svarbių klausimų, to, kas kelia nerimą ir yra svarbu. Sistema šiuo atveju patenkina poreikį išvengti prieštaravimų.

Be abejo, tai nereiškia, jog čia iš viso neigiama sisteminimo reikšmė moksle. Iš tikrųjų turima omenyje, jog sistema, kaip teorija ar kaip idealus modelis, negali tenkintis bet kokio lygio reiškinio aprašymu, o turi aprašyti optimalų reiškinio išsivystymo lygį, bet nelaikyti jo galutiniu ar amžinu, nes jame jau yra išryškėjusios ne tik esminės reiškinio savybės, bet ir esminiai prieštaravimai. Anot G. Hėgelio, „sistema yra „forma“ visiškai išvystytos visumos“ (1966, 48; *taip pat* žr. 45, 66, 133).

Laikantis požiūrio, pirmenybę teikiančio atskirų elementų analizei, kyla pavojus atskleisti atsitiktinius, „aklus“ ryšius. Remiantis atskirų elementų analize, negalima adekvačiai paaiškinti visuomenės – sudėtingo socialinio reiškinio, kurio šaltinis yra visuminė visuomeninė kūrybiška individų veikla.

Sudėtingose, save vistančiose sistemose, kurių sudėtingiausios – žmogus ir visuomenė, gyvuoja ryšiai, kuriems esant, visumos savybės negali būti išvestos iš jos dalių savybių visumos. „Tai, kas sudaro visumos esmę, neišvedama iš elementų, suvokiamų tarsi atskiri, kaleidoskopiški gabaliukai. Priešingai, tai, kas išryškėja atskiroje tos visumos dalyje, yra apibrėžta (nulemta) vidinių visumos dėsnių“ (*Wertheimer M.*, 1925, S. 7). R. L. Ackoffas ir F. E. Emery mano, jog „viena svarbiausių sistemų charakteristikų, parodančių, kodėl sistema yra kažkas daugiau arba kažkas mažiau negu paprasta jos dalių suma, yra sąryšis tarp jos elgesio (jei mes sistemą laikome individu) ir elgesio jos elementų (taip pat laikomų individais)“ (1972, 205). Savo ruožtu „socialinė sistema – tai sistema, kurios elementai yra besiveržiantys į tikslą individai“ (*ten pat*). M. Wertheimeris tokiu atveju vartoja sąvoką „siekiantys pagerinti situaciją“ individai.

Taigi dabartinė mokslinė paradigma jau nebeleidžia pasitenkinti dalinėmis, iš gabaliukų sulipdytomis tiesomis, ji reikalauja giluminės,

turininės tiesos. Svarbiausia socialinės filosofijos raidai yra perėjimas nuo atskirų elementų paviršutiniško, kaleidoskopinio aprašymo prie adekvачios sąvokų sistemos. Visuma, tai yra sąvokų sistema, teorija, jau suteikia kriterijus vertinti dalinius elementus ir atskirus faktus, vertinti dalines tiesas. Tuo tarpu dalinių, pavienių reiškinių izoliuotas aiškinimas nesuteikia pagrindo vertinimo kriterijams išvesti. Patyrimas arba praktika kasdienės sąmonės lygiu čia negelbsti. Patyrimas gali reikšti atsitiktinių faktų surinkimą ir paprastų faktinių (priežasties-pasekmės) ryšių nustatymą. M. Wertheimerio nuomone, „kol patyrimas išreiškiamas elementų ir aklų ryšių terminais, jis negali būti magiškas raktas išspręsti visoms problemoms“ (1925, 96). Aklo ryšio žinojimas, pavyzdžiui, ryšio tarp jungiklio ir šviesos, smarkiai skiriasi nuo supratimo, arba vidinio ryšio tarp priemonės ir tikslo atskleidimo. Priešingai, esminių ryšių pažinimas jau leidžia mums orientuotis faktų gausybėje, suprasti jų vaidmenį, funkcijas ne pavieniui, bet jau tam tikrame kontekste. Tuo ir svarbus filosofijos kaip metateorijos vaidmuo.

Kada elementai sudarys ne visumą, bet sistemą? Visumos analizė nereiškia visų faktų analizės. W. R. Ashby pabrėžia, jog tam „būtina išrinkti ir išstudijuoti tik faktus, mus dominančius konkrečiau, iš anksto nurodyto tikslo požiūriu“ (1959, 64). Kuriant vientisą socialinę fundamentinę teoriją, būtina pasirinkti ir išstudijuoti tuos ryšius ir faktus, kurie yra esmingi visuomenės vystymosi tikslų požiūriu.

Statika (pastovumas, tvarka, pusiausvyra)–dinamika (procesas, prieštaravimas, chaosas, netvarka)

Mechanizmų amžiuje tradicinis mokslas daugiausia dėmesio skyrė *pastovumui, tvarkai ir pusiausvyrai*. Jis pasaulį aiškino uždarų sistemų požiūriu.

Tačiau tokioms sudėtingoms, save organizuojančios sistemos kaip visuomenė humanistinės raidos atspindėjimas statiškais kategorijomis kai kada gali būti gana teisingas ir tikslus. Jis išreiškia tiktai santykių *status quo*, o tai automatiškai skatina išsaugoti esamą būklę, pritarti esamiems socialiniams santykiams. Tokio pobūdžio tyrinėjimai tik aprašo reiškinius, bet nepakyla iki jų supratimo, negali tarnauti kaip ateities numatymo instrumentas. Šiuolaikinės filosofijos uždavinys – atskleisti

naują sąvokų turinį, remiantis pagrįsta egzistuojančių abstrakčių sąvokų kritika ir konstruktyvia jų analize. Pagrindinė teorinė konstruktyvios analizės nuostata – ir esamą tikrovės būseną, ir jos atspindį sąvokose suvokti ir nagrinėti ne kaip sustingusią, statišką „struktūrą“, bet kaip eilinę praeinančią fazę, kaip *procesą*.

Dėl to atkreipsime dėmesį į du specifinius šiuolaikinės socialinės filosofijos bruožus. Pirma, tai – atvira teorija, nes ji aiškina socialinį judėjimą ir atskleidžia esminius vidinius socialinio proceso prieštaravimus, atsižvelgdama į jų specifiką, tai yra *kitimą, atvirumą, neužbaigtumą*.

Antra, filosofinė teorija – tai realių procesų atkūrimas mokslinėje refleksijoje teorinio (idealaus) modelio pavidalu. Šitoks modelis atspindi ne bet kokią savavališkai pasirinktą visuomeninių santykių būseną ar vystymosi proceso momentą, kad ieškotų joje pažangos apraiškų ir elementų, bet *optimalią* būseną, arba, M. Wertheimerio žodžiais tariant, „įžymų“ procesą (1987, 258). Esamos socialinio reiškinių būklės palyginimas su istoriškai galima optimalia būkle, išreikšta taikant teorinį (idealų) modelį, padeda pažinti šio mažiau išsivysčiusio reiškinių ypatybes ir jo brandumo laipsnį, taigi ir atskleisti, pažinti bei apibrėžti kelius ir priemones šiai optimaliai būklei pasiekti.

Racionalumas (tikslumas) – iracionalumas („klaida“)

Svarbi metodologinė prielaida yra požiūris į *racionalumą*. Filosofijos klasikoje susiformavęs racionalaus prado absoliutinimas (*R. Descartes, G. W. Leibniz*) ir vėliau atsiradęs vaizdinys apie „techninį racionalumą“ buvo tvirtas scientistinių pažiūrų pagrindas, apogėjų pasiekęs M. Weberio „racionalumo principė“. Tačiau šitokio absoliutaus racionalumo pagrindus stipriai supurtė K. Popperis. Jo nuomone, „išsivadavimo per žinojimą idėja yra savaimė galingas fanatizmo priešas: ji mus atpalaiduoja nuo mūsų pačių idėjų (kadangi žiūrime į jas kritiškai) vietoj to, kad mes identifiktuotumėmės su jomis“ (1968, 295). Jis pabrėžė, jog „tai nėra nuolaida reliatyvizmui. Iš tikrųjų klaidos idėja suponuoja tiesos idėją“ (*ten pat*).

Keičiasi ir *tikslumo kriterijai*. Tikslumas nebetapatinamas su „apibrėžtumu“, o tikimybe – su nežinojimu. „Tikslumas numato daikto tapatumą pačiam sau“, pabrėžė M. Bachtinas (1986, 410). Moksluose

apie žmogų ir visuomenę tikslumas reiškia esmės supratimą, taigi tam tikrus „individualizuotus metodus“ (H. Rickert). Kriterijus čia ne pažinimo tikslumas gamtamokslinė prasmė, bet suvokimo gilumas, esmės suvokimas. Žmogaus ir visuomenės procesų pažinime lemia ne mechanistinis (aritmetinis) tikslumas, bet įsiskverbimo į esmę gilumas. Tai yra socialiniuose moksluose „tikslumas“ reiškia ryšių ir sąveikų pažinimo adekvatumą. Juo labiau kad teigime, jog „kiekvienas įvykis turi savo priežastį,“ apie tikslumą nieko nepasakyta (*Popper K.*, 1983, 513).

Taip pat šiuolaikinėje filosofijoje prieinama prie išvados, jog tyrinėjant visumą, nebūtina žinoti visus jos komponentus. Informacija net apie palyginti nedidelį skaičių kintamųjų yra pakankamas pagrindas sukurti efektyvų modelį, kadangi kiekvienas reiškinytis nemažu laipsniu valdomas nenumatytų ir staiga atsirandančių (*emerđzentinių*) faktorių. Kitaip sakant, sistamai būdingos savybės negali būti išvedamos iš žinomų (stebimų) jos elementų savybių paprastos sumos. A. Rényi nuomone, „jeigu viską, ką mes žinome ir dėl ko esame tikri, sutelktume dėmesio centre ir kruopščiai visapusiškai išanalizuotume, paaiškėtų, jog nieko negalima tvirtinti be sąlygų“ (1987, 9).

Skirtumas tarp negyvosios bei gyvosios gamtos ir visuomenės yra tas, kad pastarojoje ryšiai daug sudėtingesni ir todėl labiau neižvelgiami (*ten pat*, 35). Šiuolaikinio socialinio pažinimo požiūriu objekto aprašymas iš principo negali būti išsamus, galutinis ir „objektyvus“. Visuomenė didžia dalimi susijusi su neformalizuojamais reiškiniais ir procesais.

*Determinizmas (griežtas priežastingumas, užbaigtumas)–
indeterminizmas (dialogas su realybe, neužbaigtumas arba
santykinis užbaigtumas, grįžtamasis ryšys)*

Paradigmos pakitimai aiškiai matomi, lyginant jau klasika tapusią J. P. Sartro filosofiją su dabarties humanistinėmis žmogaus ir visuomenės studijomis (žr. E. Morino darbus). J.P. Sartrui esminis klausimas buvo „ar–ar“: ar *sistema* (negyva, tapati sau „būtis savyje“), ar *procesas* (gyvas žmogus, „būtis sau“). L. Althusseris irgi kėlė klausimą: ar teorija yra griežta sistema – tada ji esanti mokslas, ar teorija yra kažkas amorfiško – tada ji esanti ideologija. Šie abu požiūriai ruošė perėjimą nuo griežto determinizmo, arba „deterministinio košmaro“, anot K. Popperio, vienodai taikyto tiek negyvajai ir gyvajai gamtai, tiek ir visuomenei, prie

to, kas dabar vadinama „ir–ir“: ir procesas, ir sistema (*E. Morin*).¹ Dvi- dešimtojo amžiaus pabaigoje E. Morinas apibrėžė pakitimus mokslo pa- radigmoje: „per pastarąjį šimtą metų determinizmo problema iš esmės pakito. Vietoj vaizdinių apie aukščiausius, galutinius dėsnius, vienvaldiškai viešpataujančius viskam, kas vyksta gamtoje, įsigali vaizdiniai apie sąveikos dėsnius. Determinizmo problema pavirto tvarkos Visatoje problema. Tvarka jau reiškia ne tik „dėsnių“ egzistavimą pasaulyje, bet ir apribojimų, invariantų buvimą, santykių pastovumą, vieną ar kitą reguliarumą“ (1984, 314).

Pažinimas gali ir turi būti suvokiamas kaip nuolatinis, nenutrūks- tamas dialogas su realybe. Tuo atveju, kai realybė neatitinka mūsų su- kurtos loginės racionalios sistemos, reikia manyti ir pripažinti, jog mū- sų sukurtoji mintinė realybė (sistema) yra nepakankama, ji neapima realybės sudėtingumo, yra neadekvati. Dėl to E. Morinas rašė, jog „mes esame žmogiškojo proto priešistorėje. Tikrai kompleksinė mintis mums leistų civilizuoti mūsų pažinimą“ (1984, 24).

Svarbus metodologinis principas yra „dialoginio pažinimo“ princi- pas (žr. *Bachtin M.*, 1986, 363; *Maziarz E. A.*, 1981, 149), kai turima omenyje pažįstančiojo subjekto dialoginį aktyvumą, arba „nuolatinis at- galinis ryšys, kuris gali būti sustiprintas sąmoningos savikritikos“ (*Pop- per K. R.*, 1983, 490). Tai reiškia, jog metodologija gilinasi į sąveikos dėsnius. Sąveika čia laikoma organizuojančiu ir kuriančiu pradū. Kuria- mos sąryšių teorijos (*Morin E.*, 4, 182). E. Maziarzas sąveikoms apibū- dinti siūlo *poliarchijos* sąvoką, kaip priešingybę hierarchijos sąvokai ir hierarchiniam pasaulio suvokimui (*Maziarz E. A.*, 1981, 121).

Atsisakydamos griežto determinizmo, kurį K. R. Popperis pavadi- no „deterministiniu košmaru“ (1983, 11), šiūolaikinės visuomenės ir žmogaus teorijos atsisako mįslingus ar nelabai suprantamus socialinio elgesio reiškinius aiškinti vien genetiškai ir sociobiologiškai. Daug kas iš to, kas buvo priskiriama biologinių priežasčių veikimui, kitaip sakant, deterministiniam genų veikimui, dabar jau aiškinama socialinėmis są- veikomis, kurios vyksta atviros sistemos sąlygomis.

¹ Beje, šis „ir–ir“ metodas jau buvo taikomas ir švietėjų, kurie manė, jog, panaudojant žinias ir švietimą, galima tikslingai formuoti ir „aplinką“, ir „nuomones“, taigi tarp „aplin- kos“ ir „nuomonių“ nėra prieštaravimo, bet yra tarpusavio sąveika. Taip švietėjų teorijoje buvo sujungtos dvi fundamentinės jų doktrinos tezės: „aplinka formuoja nuomones“ ir „nuomones formuoja aplinką“.

Deja, griežtas determinizmas socialinėse ir filosofinėse teorijose gyvavo net ir po to, kai W. Heisenbergas, N. Bohras ir kiti fizikai sukretė jo pagrindus. N. Wieneris pasaulį pavadino „procesu, o ne galutinės negyvos pusiausvyros pasauliu“ (1964, 314).

Dabarties filosofinės teorijos iš šiuolaikinių gamtos mokslų perima tuos metodus, kurių pageidavo dar G. Hėgelis: ryšių-sąveikų sampratą, procesų aiškinimą, teorijų atvirumo pripažinimą. G. Hėgelio nuopelną patvirtino ir E. Frommas, pripažindamas, kad „radikalią Heraclito ir Hėgelio koncepciją, jog gyvenimas yra procesas, o ne substancija, Rytų kultūroje atitinka Buddha filosofija. Budizmo filosofijoje nėra pastovios, nekintančios substancijos, pastovių daiktų ar pastovios „Aš“ sampratos. Nieko nėra tikra, išskyrus procesus. Šiuolaikinė mokslo mintis tapo filosofinės „mąstymo kaip proceso“ koncepcijos renesansu (...)“ (Fromm E., 1990, 44–45).

Atvirumas–uždarumas (uždara „grandinė“, uždara sistema)

Socialinės sistemos – atviros sistemos, o tai reiškia, jog bandyti jas aiškinti mechanistiškai, kaip visiškai baigtas, negalima. Filosofiniame pažinime objekto aprašymas apskritai negali būti galutinis, išsamus ir „objektyvus“. Įvykių eiga čia negali būti sustabdyta ir pakartota – egzistuoja *laiko strėlė* (žr. Prigogine I., Stengers I., 1986, 48).

Mūsų nuostata – siekti tokios filosofinės žmogų aiškinančios teorijos, kuri remiasi tuo, jog nei pasaulis, kurį mes norime pažinti, nei sąvokų, metodų, teorijų visuma, kurias, pažindami pasaulį, plėtojame, nėra istoriškai nekintamos. Pasaulis yra procesas, ir teorija yra procesas.

J. Bahmas knygoje „*Filosofų pasaulio modelis*“ teigia, jog „per daug filosofų praeities problemas sprendė paprastose, mažose, statiškose visuomenėse. Šiandien mes gyvename greitai kintančioje, sudėtingoje, painiai susijusioje megapolinėje ir globalinėje visuomenėje, todėl tuo sudėtingesnių koncepcijų reikia, kad tai suprastume. Papildomumas, naujumo iškelimas, dinamiškumas ir daugiamačiškumas derinami tiek sintetiniuose, tiek analitiniuose problemų sprendimo metoduose. Naujam tarpdisciplininiam grupiniam darbui reikia visapusiško supratimo, būtino sprendimams“ (žr. *Philosophy of the Humanistic Society*, 1981, 2). Taigi socialinė filosofija negali būti nelanksti ir absoliutinė. Ir filosofijo-

je, ir socialiniuose moksluose akivaizdžios pastangos „sutarti su faktų pasauliu ir išrasti naujas idėjas“ (*ten pat*, 2).

Socialinės filosofijos teorijos visada prasideda nuo problemų ir baigiasi problemomis. Jos yra atviros, tai yra *tik santykinai užbaigtos*. Gyvuoja amžinas prieštaravimas tarp mokslinių abstrakcijų kūrimo, tai yra idealizavimo, sisteminimo, užbaigtumo, ir tarp teorijos atitikties realybei, procesui, tai yra atvirumo. Jokia filosofinė sistema negali būti tiesiogiai pritaikoma tiriamajai realybei. Filosofinė teorija niekada nėra tikslus realybės atvaizdas, ji yra realybės idealizacija. Tam, kad galėtume pažinti reiškinių esmę, juos reikia idealizuoti arba, kaip sakė *Aristoteles*, „iškraipyti“.

Gyvas procesas nėra paprastas ir nesudėtingas: jis atkakliai priešina si konceptualizacijai. Kuriant mokslinę teoriją, mąstyme, teoriniame procese tenka esmę „išlukštenti“, nuo esmės „nuvalyti“ visus pašalinius, „nereikalingus“ poveikius, kad išryškėtų vienintelis „paprastas“ procesas, ir taip būtų abstrahuotasi nuo tai esmei mažareikšmių faktų. Tai – idealizacija, vadinasi, iškreipimas ir supaprastinimas. Fundamentinės socialinės teorijos vis dėlto nenumarina proceso, tuo tarpu specialiosios asmenybės teorijos dėl savo siaurės (laike ir erdvėje) tyrimo srities atskleidžia tik reiškinio struktūrą, taigi ne dinamiką, bet statiką.

E. Morinas teigia, jog „mokslas tampa gyvybingas, kai logika praranda savo aukščiausią absoliučią vertę, kai visuomenė ir kultūra leidžia mums abejoti mokslu vietoj tikėjimo tabu pagrindimo, kai žinoma, jog teorija yra visada atvira ir neužbaigta“ (1984, 316). Teorijos *atvirumo, kintamumo, tik santykinio užbaigtumo* pripažinime ir glūdi vėl atgimusi kritinė tradicija, arba humanistinė mąstymo nuostata, kuri filosofinę fundamentinę teoriją per jos poveikį specialiosioms žmogaus ir visuomenės teorijoms susieja su praktine veikla, tai yra leidžia pasiekti tikslą.

Objektyvumas (tiesos „grynumas“)—subjektyvumas (aktyvumas, „dalyvaujantis“ mąstymas, kūrybiškumas, atsakomybė, naujasis subjektyvumas)

Žmogaus ir visuomenės problemas dabartiniu metu imama spręsti, taikant naują pažinimo metodologiją. Tą naujumą gerai iliustruoja B. Russelo ir E. Morino išvadų palyginimas. B. Russelo nuomone, tobulas mokslas stengiasi tapti kiek įmanoma beasmenis ir abstrahuotas

nuo žmogaus (1948, 87). E. Morino manymu, „visur gimsta sąmonės lydimo mokslo poreikis. Atėjo laikai, kai sąmonė traktuojama visos realybės kompleksišku – „fizinės, biologinės, žmogiškosios, socialinės, politinės – ir to kompleksiško realybėje“ (1990, 127). Jau ne vien žmogaus, bet ir gamtos pasaulis nebelaikomas vien tik pažinimo objektu, egzistuojančiu savo gamtiniame užbaigtume ir nepriklausomybėje nuo sąmonės. Pasaulis dabar pažįstamas kaip praktinės žmonių veiklos kūrinys. W. Heisenbergas rašė, jog gamtos mokslas *visada* numato žmogaus buvimą. Gamtos mokslo tyrimo dalykas yra jau ne gamta savaime, o gamta kaip žmogaus problemų objektas (1956, 12, 18)².

Taigi žmogus vėl atsiduria pasaulio centre. Tačiau jis laikomas nebe pasaulio ir gamtos valdovu, užkariautoju ar šeimininku, bet tik pagrindiniu veikėju, darbuotoju. Žmogus įneša nauja į pasaulį, nes pats savimi nepatenkintas, nes visada turi nuostatą „pagerinti padėtį“ (žr. M. Wertheimer). Požiūris, jog galų gale mes neturime reikalo nė su kuo pasaulyje, išskyrus pačius save, – tai gana nauja aiškinimo idėja. Tačiau reikia turėti omenyje, jog šitokio pobūdžio pasaulio suvokimas gali būti interpretuojamas tik kaip vektorius, kryptis, o ne kaip reali pasaulio būseną, kad nebūtų suabsoliutinta nė viena santykinė tiesa (toks pat vektorius yra *kiekvieno* žmogaus kūrybiškumo teigimas).

Kitaip sakant, pasaulis – tai žmogus jo daiktiniu, intelektualiniu, dvasiniu, jausminiu pavidalu. Pasaulis nėra gamta jos „nesuteptu“ pavidalu. Ne gamta neužbaigta, bet pasaulis neužbaigtas. Iš čia plaukia kuriamo, atviro pasaulio vaizdas. Neužbaigtą pasaulį, pasaulį-procesą atspindi teorijos-procesai, tai yra atviros teorijos. Kad filosofija prieitų prie šios išvados, reikšmės turėjo gamtamokslininkų E. Schrödingerio, W. Heisenbergo, M. Borno, I. Prigogine'o ir kt. teorijos. Materiali tikrovė (pasaulis, aplinka) dabar suprantama ir aiškinama ne kaip baigtinė, visiems laikams duota būseną, kurią geriau ar blogiau galima stebėti ir suprasti, bet kaip nepalaujamas tapsmo, kitimo ir vystymosi procesas, vykstantis dėl žmogiškosios veiklos. Taigi gamta (fizinis pasaulis) tėra praktikos pasaulio galimybė. Šiuolaikinio socialinio pažinimo požiūriu objekto aprašymas iš esmės negali būti išsamus, galutinis ir „objektyvus“. Visuomenė didele dalimi susijusi su neformalizuojamais reiškiniais ir procesais.

² Menininkai tą suprato anksčiau. J. Gėtė rašė, jog kaip tik tai, ką nesuprantantis žmogus meno kūrinyje laiko gamta, yra ne gamta (iš išorinės pusės), bet žmogus (gamta iš vidaus).

H. Schelskio nuomone, ne tik socialinė tikrovė, bet ir mokslinis pažinimas turi būti suprantamas, atsižvelgiant į paties žmogaus elgesį ir egzistavimą, o tai apima ir kritinę subjekto refleksiją, ir jo sąžinę, ir veiklą. Tai – dalyvaujantis mąstymas, arba užangažuotumas. Dalyvaujantis mąstymas, užangažuotumas šiuo metu yra esminis ne tik socialinės filosofijos, bet ir mokslo pagrindas. Pavyzdžiui, A. Maslowas, plėtoja *vektorinio* (kryptingo) mokslo koncepciją. W. Schrödingeris kalbėjo apie „fiziko *subjektyvumą*“.

Būdingas teiginys, jog filosofai „pabrėžia verifikaciją dalyvavimo būdu, daugiau nebeapribodami mokslo „objektyviu“ požiūriu. Mokslas išsivystys, ir gamtos dėsniai bus traktuojami kaip įtraukiantys žmogų kaip individualybę“ (*Miller III J. F., Philosophy of the Humanistic Society, 1981, 244*).

Galima sakyti, nesurasime humanitarinio ar socialinio mokslo šakos, kur kiekviena nauja problema nebūtų sprendžiama vadovaujantis kūrybiškumo požiūriu, nesiremiant nauja aktyvumo samprata. Mūsų pažinime informacija ne tik siejama su modelių įvairove (arba paradigmomis, arba laukų teorijomis), bet mes taip pat pripažįstame, kad mes, kaip individualybės, kaip individualios žmogiškos būtybės, esame kūrybiški veikėjai, kuriantys šį ryšį. Perfrazuojant S. Kierkegaardo mintį, jog „tiesa yra subjektyvumas“, mūsų laikais žinome, kad „tiesa yra kūrybiškumas“ (*Rhodes W. E., 1981, 233*).

I. Kanto filosofijoje žmogus, kaip asmenybė, savo atsakomybę suvokė kaip žmogaus pareigą pačiam sau kaip vien *tiktai* moralinei būtybei. Ši pareiga jam yra formalus atitikimas tarp žmogaus valios maksimumų ir žmonijos vertybės jo asmenyje.

Tačiau Naujaisi laikai toliau koreguoja asmenybės turinį ir apibrėžimą. Asmenybė – tai individas ne tik „sau“, bet ir „kitiems“. Nebe: aš ir pasaulis, bet aš – pasaulyje (aplinkoje), sąveikoje. Aš – individą, išreiškiantį absoliučią prasmę, absoliučią išmintį ir absoliučias normas, pakeičia aš – asmenybė, pretenduojanti į teisę ne tik originaliai mąstyti, bet ir originaliai veikti.

Atsakomybės sąvoka šiuolaikinėje socialinėje filosofijoje tampa pagrindine. Naujųjų laikų individas, buvęs atsakingas už savo poelgius, savo veiklą, „nešęs vienišos atsakomybės našta“, dabar tampa atsakingas ir negali atsisakyti atsakomybės už kitą, turi būti pajėgus ir pasirengęs atsakomybei (žr. *Losev A., 1988, 123*). Tik atsakomybė individą išaukština ir suteikia teisę į skirtingumą, individualumą: „praradęs atsakomy-

bę, gyvenimas negali turėti filosofijos: jis iš principo atsitiktinis“ (*Bachtin M.*, 1986, 124).

E. Morinas filosofijoje pasigenda išplėtotos atsakomybės sąvokos, kadangi, jo nuomone, „nepakanka turėti gerų intencijų, kad būtum tikrai atsakingas. Atsakomybė turi drąsiai stoti prieš baisų netikrumą“ (1990, 109).

Vis dažniau filosofų teorijose taikomas *dalyvaujančio mąstymo* principas. Dalyvaujančio mąstymo sampratą pagrindė ir pritaikė savo teorijose A. Toffleris, J. Piaget, M. Bachtinas, M. Wertheimeris. „Dalyvaujanti mąstymą“ M. Bachtinas vadino „bebaimiškumo momentu pažinime“ (1986, 410). Tačiau, kaip pabrėžė J. Piaget, pereiti į tokią filosofinio mąstymo kokybę reikia „filosofinės drąsos“³. Jis nurodė ne tik epistemologines, bet ir ideologines, taip pat socialines kliūtis, kurias, pereinant į šią naują metodologiją, reikia įveikti (1968, 3, 4, 6).

Integracija kaip šiuolaikinės filosofijos metodas

Atskiras socialines problemas tiria įvairūs mokslai ir koncepcijos. Tačiau atskiri įvairiausi požiūriai negali sukurti pageidaujamo vientiso žmogaus paveikslą ir žmogiškumo įgyvendinimo sąlygų vaizdą.

Nėra abejonių, jog žmogaus ir visuomenės problemų sprendimas yra tarpdisciplininio tyrimo sritis. Šiuolaikinė filosofija formuojasi besivystančios mokslų sintezės kontekste, todėl integracijos metodo veikimas čia, kaip ir visame šiuolaikiniame moksle, ypač ryškus. Tačiau svarbu išvengti tiesmukiško gamtos mokslų metodų ir sąvokų perkėlimo žmogaus ir visuomenės aiškinimui. Pasak M. Oelschlaegeris, tokio pobūdžio integracija „reikalauja naujo renesanso žmonių kartos, kurie gali pateikti įvertinimus keliuose specialiuose moksluose ir kurie pajėgūs integruoti šias žinias į keletą visapusiškų sistemų“ (žr. *Philosophy of the Humanistic Society*, 1981, 7).

Nuolat išskylanti šiuolaikinio pažinimo problema yra filosofinio ir tikslųjų bei gamtos mokslų mąstymo (mokslinės minties būdų) „atsitvėrimo“, kompartmentalizacijos problema. Kiekvienas šių mąstymo būdų norėtų būti savo paties „nišoje“ ir neturėti jokio ryšio su kitu. Refleksyviame mąstyme iki šiol vyrauja gamtamokslinis pasaulio supra-

³ Drąsą atima: filosofinė mokykla, filosofinės programos, mokslo paradigma, konjunk-tūra ir ideologija.

timas, arba „matymas“, ir nei iracionalistinė, nei humanistinė metodologija negali varžytis su juo. Nors dialogas tarp jų kartais ir vyksta, tačiau jis duoda tik daugiau argumentų pagrįsti savo pačių požiūriui, o ne priimti priešingą. Pavyzdys gali būti ilgas teorinis ginčas tarp Cl. Lévi–Strausso ir J. P. Sartre'o. Abu mąstytojai taip ir liko atskirose mąstymo „nišose“, savo teritorijose, nors kartais anklavų tipo. Jiems buvo būdingas sociologijos, kaip socialinio dalyko, todėl mokslo, ir filosofijos, kaip humanitarinio dalyko, taigi esą ne mokslo, priešinimas. Ribos kartais susiaurėja, ypač visuomenės pakilimo laikotarpiu. Tačiau kartais jos paplatėja, atstumas padidėja.

Mokslinio racionalumo ir vertybių be mokslo santykis iki šiol lieka labai miglotas. Galima teigti, jog filosofija šiuo metu dar nėra tokia stipri, kad galėtų pagrįsti pasaulėžiūrą, vienu metu apimančią vertybes ir mintį, gerį ir tikslumą. Paprastai iškeliamas arba tikslumas (griežtumas), arba geris.

Esminė šios paradigmos prielaida yra ta, kad mes esą besąlygiškai žinome visa, kas reikalinga, dar iki tol, kai pradėdame kurti savo sistemą. Tai yra mes esą gebame formuluoti teiginius, pakankamus visiems būsimiems klausimams prieš pradėdant mąstyti apie juos arba jų galimus sprendimus. Žinoma, jeigu mes pradėdame nuo prielaidos, kad visas žinojimas yra pagrįstas grynų igūdžių ar įgimtomis idėjomis ar kad vieno vienintelio metodo pakanka visoms problemoms išspręsti, ar kad tiesai rasti nereikia žiūrėti toliau paraidinės reikšmės, tada mes padėdame uždaros sistemos pamatą.

Tiesa yra ta, kad mes nežinome, kaip filosofinė problema gali būti sprendžiama iki tol, kol mes jos nespėdėme. Mes negalime pradėti nuo absoliučių ir aiškių idėjų; greičiau jos yra ilgo ir sunkaus minties darbo, aiškinimo ir supratimo proceso produktas.

Taigi ateina integracijos laikotarpis. Jis visą laiką daugiau ar mažiau buvo – kitaip gamtos mokslų atradimai nebūtų padarę jokios įtakos filosofijai. Tačiau svarbu tai, kad integracija dažniausiai pripažįstama tik „ideologiškai“, nes tai madinga.

Vis dėlto prasideda greitai spartėjantis mokslų „suberdvių“, kurių kiekviena turi savo žodyną, savo kalbą, sąmoningo jungimo į vieną bendrą pažinimo tinklą darbas (žr. *E. Morin, I. Prigogin*). Tačiau tas tinklas dar labai skylėtas. Kalbant metaforiškai, reikia numegzti tinklą supratimo, kur susipynusios ir viena kitą papildo visos žinių apie žmogų ir

visuomenę sistemas, numegzti „pažinimo tinklą“. Šis tinklas kuriamas, tik ieškant ryšių, bet jo niekada nesukurs *a priori* modeliai. Tinklas kuriamas iš problemų, jų sprendimo, sąvokų aiškinimo, ryšių nustatymo, iš „klausinėjimo apie žmogų“ (*J. P. Sartre*).

Daugiamatis požiūris gali būti tik „tinklo“, bet ne piramidės prasme. Kitaip tuojau pat gali atsirasti subordinacija. Nieko nėra pasaulio procese „aukščiau“ ar „žemiau“. Be abejo, kai mes nagrinėjame siaurą problemą, tai argumentuojame teze–antiteze–sinteze, nes problema paprastai būna apibrėžta. Tada koks nors vienas metodas gali būti visiškai pakankamas. Tačiau filosofiniame tyrinėjime, kuriame mes „manipuliuojame“ mintinės konkretybės, bet ne realybės objektais, kur tyrimo laukas platus, kur ieškoma naujų atsakymų į naujus klausimus, kur vyksta ir realybės, ir minties procesas, – ten jau vienintelio metodo nepakanka. Problemų ir atsakymų, argumentacijos tinklas tampa panašus į vorų tinklus, išsidėsčiusius erdvėje ir laike. Argumentacijos tikslas – rasti jų sąryšį, sąveiką.

Pagrindinis šiuolaikinės filosofijos metodas yra integracija konceptualinės sintezės lygmeniu. Integracija rodo, jog šiuolaikinės teorijos atsiranda „sistemų plyšiuose“. Pritaikomos, adaptuojamos labiausiai pažengusių mokslų, visų pirma kibernetikos, sistemų teorijos, teorinės biologijos, teorinės medicinos, socialinės psichologijos, politinės ekonomijos ir kitų mokslų, sąvokos. Taip pat pritaikomi kibernetikos, sistemų teorijos ir kt. metodai.

Integraciją kaip metodą lemia tiek šiuolaikinio mokslo dvasia – orientacija į ryšių, sąveikų atskleidimą, tiek ir praktinis socialinės filosofijos angažuotumas ir reikalingumas. Šis metodologinis principas – orientacija į ryšių atskleidimą – pastaruoju metu tampa viso mokslo principu. Todėl net ir gamtos moksluose, kaip teigė W. Heisenbergas, „mokslinis metodas, reiškėsis izoliavimu, aiškinimu ir tvarkymu, susidūrė su savo riba“ (1974, 304). Visas šiuolaikinis mokslas orientuotas į ryšių atskleidimą, o ne į eksperimentą; jo metodai nėra svetimkūnis, netyčia patekęs į socialinius mokslus (žr. *Klir G.*)⁴.

Filosofinės abstrakcijos lygiu mes negalėtume rasti ekvivalentų sąvokai išplėsti (eksplikacijai). Pavyzdžiui, sąvoka „kūrybiška asmenybė“

⁴ Kiekvienas socialinis „eksperimentas“ apskritai yra antihumaniškas, jo padariniai nenumatomi ir nepataisomi. Juo labiau nepriimtinas bandymų ir klaidų kelias, nes jis reiškia laisvai pasirinktą atsitiktinių veikslių seką.

filosofiniu lygmeniu aiškinama veiklos, žmogaus esmės ir pan. kategorijomis. Sąvokos turinys gali būti konkrečiau atskleistas, parodyant socialines, ekonomines, politines, technologines ir kitas asmenybės veiklos sąlygas. Šitą padaryti galima, tik pasinaudojant politinės ekonomijos, sociologijos, psichologijos ir kitų mokslų kalba ir tyrimo metodais. E. Morino žodžiais tariant, „prie ankstesniojo, antropologinio substrato prisijungia ekonominis, psichologinis tinklas“ (1984, 328). Be to, taip traktuojama filosofija netenka paslapties aureolės. Ji tampa „dirbančia“, atvira ir, kaip ir visos kitos, laikina, praeinančia teorija. G. Hėgelis tvirtino, jog kai sąvoka subręsta, jai daugiau nebereikia mito.

Kyla poreikis integruoti, ir tai jau dažnai daroma, kitų mokslų sąvokas: politinės ekonomijos veiklai aiškinti: darbas, laisvalaikis, pridėdamasis produktas, poreikiai, gamybos sąlygos ir kt.; psichologijos sąvokas asmenybės prielaidoms aiškinti: gabumai, produktyvus mąstymas, interesai, poreikiai; genetikos: gamtinis fonas, paveldimumas; teorinės biologijos: sistemos atvirumas, sistemos komfortas; teorinės medicinos: fizinė, dvasinė ir visuomeninė sveikata; kibernetikos: grįžtamasis ryšys, valdymas, optimumas, modelis; sistemų teorijos: sistema, elementai; fizikos: entropija ir kt. Įvyksta konceptualinė sintezė, „susijungimas“, metodų ir kalbos perėjimas į filosofiją iš kitų mokslų. Didžiųjų atradimų, pažangiausių teorijų užuomazgos yra sistemų plyšiuose, teigia E. Morinas (1984, 328). Tačiau sąvokos vartojamos tik adaptuotos.

Šiuolaikiška filosofija turi uždavinį ne tik siekti tiesos, bet taip pat parodyti, kaip ta tiesa gali tapti veikianti. Šiuolaikinė filosofija yra kartu ir mąstymo, ir veikimo priemonė. Filosofijai nebėra baigtinės tiesos, ji ieško savo laiko tiesos. Pažinimas dabar suprantamas kaip nuolatinis dialogas su realybe.

Filosofinis žmogaus ir visuomenės problemos sprendimas išryškina poreikį tokio materialaus pasaulio, kuriame kiekvienas individas galėtų būti pavaldus tik savo paties išsivystymo būtinumui. Tačiau esamas pasaulis dar nesuteikia tokių galimybių. Be abejo, negalima išpranašauti ateities ar manyti, jog ji kursis pagal utopinius modelius. Tačiau, anot A. Peccei, reikia pagaliau nustoti „žvilgčioti į ateitį“ ir pradėti ją kurti. Filosofija atliks savo uždavinį, išryškindama žmoغيškuosius veiklos tikslus, bandydama rasti atsakymą į klausimą, kaip žmogui išsaugoti žmonią ne tik savyje, bet ir greta savęs.

Literatūra

1. Ackoff R. L., Emery F. E. *On purposeful systems*. Chicago: Aldine – Atherton, 1972.
2. Fromas Ė. *Turėti ar būti?* Vilnius: Mintis, 1990.
3. Gehmacher E. *Optimale Welt: Der Mut zu einer Wissenschaft von den Zielen // Zurück zu den Tatsachen. Mit Illusionen ist kein Staat zu machen*. München, 1977.
4. Greimas A. *Gyvenimas ir galvojimas*. Vilnius: Vyturys, 1998.
5. Hegel G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Berlin: Academie Verlag, 1966.
6. Heisenberg W. *Das Naturbild der heutigen Physik*. Hamburg, 1956.
7. Kantas I. *Praktinio proto kritika*. Vilnius: Mintis, 1987.
8. Klir G. J. *An approach to general systems theory*. New York: Van Nostrand Reinhold Co., 1969.
9. Lévi–Strauss Cl. *Antropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.
10. Maziarz E. A. *Polyarchy: a social/political philosophy for humanists // Philosophy of the humanistic society*. Washington, D.C.: University Press of America, 1981.
11. Miller III J. F. *Humanism in the New Age // Philosophy of the humanistic society*. Washington, D.C.: University Press of America, 1981.
12. Morin E. *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Paris: Éd. du Seuil, 1973.
13. Morin E. *Science avec Conscience*. Paris: Fayard, 1990.
14. Morin E. *Sociologie*. Paris: Fayard, 1984.
15. Morin E. *Introduction à la pensée complexe*. Paris: ESF éditeur, 1990.
16. Ölchläger M. *Philosophers and the making of a humanistic society // Philosophy of the humanistic society*. Washington, D.C.: University Press of America, 1981.
17. Peccei A. *The human quality*. New York: Pergamon Press, 1977. *Philosophy of the Humanistic Society*. Edited by A. E. König. Washington, D.C.: University Press of America, 1981.
18. Piaget J. *Sagesse et illusions de la philosophie*. Paris: Presses universitaires de France, 1968.
19. Popper K. R. *Emancipation through Knowledge // The Humanist Outlook*. Edited by A. J. Ayer. 1968. P. 281–296.
20. Prigogin I. and Stengers I. *Order out of chaos: man's new dialogue with nature*. Toronto; New York, N. Y.: Bantam Books, 1984.
21. Rėnis A. *Laiškai apie tikimybę*. Vilnius: Mokslas, 1987.

22. Rhodes W. E. Creativity // *Philosophy of the Humanistic Society*. Edited by A. E. König. Washington, D.C.: University Press of America, 1981.
23. Russel B. *Human knowledge, its scope and limits*. New York: Simon and Schuster, 1948.
24. Schelsky H. Der Mensch in der Wissenschaftlichen Zivilisation // *Auf der Suche nach Wirklichkeit*. Düsseldorf; Köln, 1965.
25. Schrödinger E. *Science and humanism; physics in our time*. Cambridge (Eng.) University Press, 1961.
26. Spirito U. Critique de l'humanisme // *Comprendre*. Venise, 1956. No 15. P. 101–109.
27. Toulmin St. *Human understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
28. Wertheimer M. Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie // *Philosophische Akademie*, 1925. S. 5–19.
29. Wiener N. *I am mathematician: the later life of a prodigy*. Cambridge, MA.: M. I. T. Press, 1964.
30. Бахтин М. М. К философии поступка // *Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985*. Москва: Наука, 1986. С. 80–460.
31. Вертгеймер М. *Продуктивное мышление*. Москва: Прогресс, 1987.
32. Гейзенберг В. *Шаги за горизонт*. Москва: Прогресс, 1987.
33. Гомперц Т. *Греческие мыслители*. Санкт–Петербург, 1911. Т. 1.
34. Лосев А. Р. Об интеллигентности // *Дерзание духа*. Москва: Политиздат, 1988. С. 314–322.
35. Поппер К. *Логика и рост научного знания: избр. работы*. Москва: Прогресс, 1983.
36. Эшби У. Р. *Введение в кибернетику*. Москва: Изд. иностр. лит., 1959.
37. Эшби У. Р. Принципы самоорганизации // *Принципы самоорганизации*. Москва: Мир, 1966. С. 314–343.

2. FILOSOFINIS TAPATUMO SAVIMONĖS MATMUO

Apmąstant realius ir numatomus bei nuspėjamus dvidešimt pirmojo amžiaus iššūkius daugiausia turimi galvoje globalizacijos keliami pokyčiai ir poveikiai. Kyla, šalia kitų, nerimą keliantys klausimai, kaip globalūs pokyčiai gali paveikti žmonių vertybines nuostatas ir gyvenimo įprasminimo būdus, bendruomenių, tautų, kultūrų tapatumą. Lietuviai, kaip ir kitos komunistinį totalitarizmą patyrusios tautos, yra pažeisto tapatumo tautos. Todėl prie bendrųjų globalizacijos iššūkių dar prisideda ta papildoma aplinkybė, kad daugelio mūsų sąmonėje, kaip nepageidautinas palikimas, yra gyvi nelaisvės metais įsispaudę mąstysenos bei elgsenos stereotipai. Mūsų išgyvenamas laikotarpis yra pereinamasis, dar vadinamas postkomunistiniu, posovietiniu laikotarpiu, ir to nereikia pamiršti, kalbant apie globalizacijos poveikį. Mūsų ateičiai daug reikš, kaip šie procesai plėtosis toliau, kokių padarinių gali turėti globaliųjų poveikių sandūra su komunistinės patirties reliktais. Apibendrinant galima sakyti, kad dabar esame dviejų – totalitaristinės praeities ir globalizacijos iššūkių akivaizdoje. Koks vaidmuo šioje gana sudėtingoje situacijoje tenka filosofijai, žinant, kad iššūkiai individui, bendruomenei arba tautai yra ir iššūkiai filosofijai?

Filosofinis savimonės matmuo

Pradėdamas svarstymą šia tema, remiuosi prielaida, verta atskiro aptarimo, kad esminis tautinio tapatumo aspektas yra tautinė savimonė. Būdama visuomeninės sąmonės dalis, kaip ir kitos jos dalys, savimonė formuojasi atskirybės ir visuotinybės arba, žiūrint kitu aspektu, empiriniu ir teoriniu lygmenimis ir skleidžiasi ideologijos, politikos, hu-

manitarinių mokslų, meno, religijos ir kitokiomis formomis. Kildama į visuotinybės lygmenį savimonė įgauna ir filosofinį pobūdį. Tai reiškia, kad tautinis tapatumas gali būti reflektuojamas filosofškai, tautinėje savimonėje atsiveria filosofinis matmuo. Filosofija, kaip specifinių idėjų kūrybos sritis, kaip ir kitokia kūryba, yra plėtojama plačiame tautinės kultūros kontekste. Kaip konkrečiai tai vyksta, kokią įtaką turi įvairūs veiksniai, tokie kaip tautos istorinio kelio bei esamojo laikotarpio savitumai, kultūros tradicijos, idėjiniai poveikiai iš šalies, pagaliau kūrybingos asmenybės? Ypač svarbus bendrasis filosofinės mąstysenos lygis ir vieta tautos kultūros kontekste.

Filosofinė refleksija yra mąstymas, kalbėjimas, tekstų rašymas apie bendriausius būties ir žmogaus santykio su ja ir pačiu savimi aspektus. Tai išreiškiama logiškai saistomomis visuotinybės sąvokomis. Filosofinė tautiškumo refleksija savo turiniu skleidžiasi kaip pagrindinių konkrečios tautos būties realijų apmąstymas bendruoju tautiškumo kaip tam tikros žmogiškumo dimensijos požiūriu. Tai gali būti speciali tautiškumui skirta tematika, kurioje filosofijai būdingu visuotinybės aspektu yra svarstomi tautiškumo ir žmogiškumo, individualumo ir visuotinum, faktiškosios esamybės ir vertybinės privalomybės, istorinės praeities ir dabarties bei ateities santykio ir panašūs klausimai. Pasaulinėje filosofijos raštijoje netrūksta atvejų, kai filosofškai apmąstomas tam tikros tautos ar net ištiso pasaulio regiono istorinio kelio ir dvasinės patirties individualumas (*Sea. L.*, 1984). Tai taip pat yra tokie universaliųjų dalykų apmąstymai, kuriuose nerasime kokių nors išskirtinių tautinių akcentų, bet vis dėlto juose atsispindi tautos mentalitetas ir intelektualinės tradicijos, istorinės patirties ir kultūros savitumai, moralinės ir politinės kolizijos. Filosofijos tradicija gali daug ką pasakyti ir apie tautinio mentaliteto ir pasaulėjautos savitumus. Todėl galima klausti, kodėl vokiečių filosofijos spekuliatyvumas ir sistemiškumas lengvai atskiriamas nuo britų filosofijoje vyraujančio empirizmo, o prancūzų filosofijai būdingas racionalizmas aiškiai skiriasi nuo rusų filosofijos iracionalizmo? Ar tai nieko nesako apie tautų intelektualumo ypatumus? Savitumų nepaneigia tai, jog kiekvienoje tradicijoje galima aptikti ir kitokių, jai nebūdingų, tėkmių, pvz., britų spekuliatyvioji metafizika.

Filosofinė tautiškumo refleksija, kaip ir filosofija apskritai, nebūna kuriama uždaroje tautos intelektualinės kultūros aplinkoje. Filosofijoje, kaip ir kitose idėjų kūrybos srityse, tikrasis originalumas nedažnas, to-

dėl ir neabejotinu originalumu pasižyminti filosofijos tradicija neišsiverčia vien „savais“ kūrybiniais „pajėgumais“. Jie be perstojo papildo iš kitur ateinančiomis, savaip interpretuojamomis ir adaptuojamomis idėjinėmis įtekmėmis. Žinant, kad filosofija nėra anonimiška idėjų plėtra, bet asmenybiška žmogaus ir būties santykio refleksija, tuo filosofija skiriasi nuo mokslo, suprasime, kokį vaidmenį filosofinėje tautiškumo refleksijoje vaidina kūrybingos asmenybės. Tapdama organiška tautos kultūrinio gyvenimo sritimi, filosofija tenkina ir kartu ugdo tautos būties universalus įprasminimo reikmę, kuria ir tęsia kultūrinę tautos tradiciją, teikdama jai conceptualiųjų priemonių (*Šliogeris A.*, 2001, 56).

Tautiškumo apmąstymas visuotinybės aspektais, kaip jau minėta, yra dėstomas tekstuose, skiriamuose bendriesiems samprotavimams apie būtį, žmogų, istoriją, gamtą. Tai filosofija *sensu strigto*, arba profesinė filosofija, sutelkta universitetuose ir akademijose, yra kuriama ir kultivuojama specialiai pasirengusių bei tam pašaukimą turinčių žmonių. Visuotinybės tematika kultūroje skleidžiasi ne tik profesinės filosofijos lygmeniu, bet atsispindi ir kitose idėjas kuriančiose kultūros srityse (mene, humanitariniuose ir socialiniuose moksluose), yra išreiškiama tekstuose, kurie nėra specialiai skiriami visuotinybės svarstymams ir gali būti sąlyginai vadinami neprofesine filosofija.

Reikia atkreipti dėmesį, jog kai kuriose kultūrose tam tikrais laikotarpiais nėra kuriama originali profesinio lygmens filosofija, bet tai nereikia, kad šitokioje kultūroje nebūtų žmogaus būties apmąstymų visuotinybės požiūriu. „Nesant profesinės filosofijos, toks mąstymas kyla kitose dvasinės kultūros srityse ir yra reiškiamas nefilosofiniuose pagal specialiąją paskirtį tekstuose“ (*Kuzmickas B.*, 1990, 19). Profesinių filosofijos tekstų nebuvimą iš dalies kompensuoja kitokio pobūdžio – politiniai, teisiniai, ekonominiai, historiografiniai, religiniai, meno kritikos ir kitokie tekstai. Filosofinio turinio prasme ypač svarbi grožinė literatūra. Tuo labiau, kad ji yra kuriama ir ten, kur yra ir profesinė filosofija, vieną ne visada atskirsime nuo kitos. „Neprofesinė filosofija, nesiekdama tokio laipsnio teorinės abstrakcijos, kokia yra būdinga profesinei filosofijai, būdama mažai reikšminga teorijos požiūriu, gali būti labai svarbi bendrąja kultūrine prasme, ypač atskiros tautos kultūros kontekste“ (*ten pat*, 20). Jos reikšmė padidėja, kai visuomenėje vyksta esminės permainos, vertybių ir idealų krizė, konfrontuoja skirtingos visuomenės raidos tendencijos, kai profesinė filosofija negali suteikti koncepcinių priemonių gyvenimo keliamoms problemoms. Neprofesinės filosofijos kontekste

neretai kyla naujos idėjos, originalios žmogaus būties interpretacijos. Kai kuriais filosofijos raidos laikotarpiais gyva ir originali filosofinė refleksija vyksta daugiausia neprofesinės filosofijos forma.

Šalia kitų dvidešimt pirmojo amžiaus iššūkių ypač didelį rūpestį, kaip jau minėta, kelia klausimas, kaip globalieji pokyčiai gali paveikti bendruomenių, tautų, kultūrų tapatumą. Tas rūpestis Lietuvoje jaučiamas kaskart stipriau, nors išreiškiamas daugiausia politinėje, kultūrinėje publicistikoje ir kultūrologinėje eseistikoje. Gerokai silpniau tai atsispindi filosofijoje, ir galima teigti, jog tai dar netapo profesionalių filosofinių apmąstymų objektu. Tokiam „vėlavimui“ neabejotinai turi reikšmės didžiojoje žiniasklaidos dalyje, ir ne tik joje, lig šiol vyravęs abejingumas tautiškumo klausimams ar net nihilizmas jų atžvilgiu. To abejingumo ištakų reikia ieškoti ne kur kitur, o sovietmečiu internacionalizmo vardu skiepyto kosmopolitizmo, ruošusio dirvą dabartiniam globaliniam kosmopolitizmui, padariniuose. Tautinio tapatumo būklės globalizacijos kryžkelėse apmąstymams dabar stokojama konceptualių priemonių, nedaug tegali padėti probleminiu požiūriu įvairus ir turiningas, tačiau oficialiojo marksizmo dogmų neperžengęs filosofinis sovietinio laikotarpio diskursas.

Tautinio ir kitokių tapatumų būklės globalizacijos sąlygomis apmąstymams taip pat nedaug tegali padėti, tuo labiau teikti konstruktyvių priemonių postmodernistinės dekonstrukcijos paveikta šiuolaikinė filosofija. Kaip tik priešingai, Nietzsches pradėta, Heideggerio, Derrida pratęsta proto kritika ir metafizikos griovimas ardo ligšiolinį filosofinį konceptualumą, nieko nepasiūlydami jų vietoj. „Per pastaruosius du dešimtmečius postmodernizmas virto galingu visų pažinimo sričių, epistemologijos, literatūros ir menų, pagrindų puolimu“. „Postmodernizmas yra bėgimas nuo filosofijos (...) į kultūros istoriją, retoriką ar estetiką bei universalių ir transcendentinių vertybių neigimas, jei ne griovimas“ (*Bell D.*, 2003, 413). Suardoma tradicinė vertybių sistema: teisingumo-klaidingumo, gėrio-blogio, grožio-bjaurasties santykis.

Postmodernizmo įtakos paveiktai pastarųjų dešimtmečių kultūros būsenai būdingas reliatyvizmas, autoritetų ir vertybių smukimas, sinkretiškas menų ir formų maišymasis, „centrų“ nebuvimas. Persimetęs į moralinių vertinimų sritį reliatyvizmas silpnina ir sutrauko ryšius, kurie jungia individus į visuomenę. Apie dabartinį filosofinį diskursą galima pasakyti: „Jų negalima vienareikšmiškai priskirti nei filosofijai arba mokslui, nei moralės ir teisės teorijai, nei literatūrai ir menui“ (*Habermas J.*,

2002, 376). Prieštaravimas tarp filosofijos fragmentacijos ir globaliosios visuotybės yra akivaizdus. Bet nemažiau akivaizdūs ir globalizacijos iššūkiai. Klausimas, ar šiuolaikinių filosofinių diskursų nuostatos ir sąvokų aparatas yra tokie, kad galėtų dabartį apmąstyti visuotybės aspektais, lieka kol kas be atsakymo.

Iššūkiai filosofijai

Šiuolaikiniai pasauliniai vyksmai ir pokyčiai, kurių didžiuma yra įvardijama globalizacijos sąvoka, atveria plačią erdvę filosofiniams apmąstymams. Tiesa, filosofai nėra neutralūs gyvenimo stebėtojai, kartu su jo tėkme daug kas keičiasi ir pačioje filosofijoje: santykis su tradicija ir tikrovės „matymo kampas“, keliamų problemų turinys, jį išreiškiančios sąvokos. Keičiasi ir pačios filosofijos samprata, nors šią sąvoką čia derėtų vartoti atsargiai, nes postmodernistinis reliatyvizmas ir dekonstrukcija, atstovaujami ir filosofijoje, yra prieš visokias tiesas ir esmes, kartu ir prieš konceptualiai apibrėžiamas „sampratas“. Nors globalizaciją ir postmodernizmą atitolina vieną nuo kito jų pobūdžio ir turinio savitumai bei tam tikras chronologinis atstumas, juos suartina panašūs požiūriai į daugelį dalykų, todėl sunku pasakyti, koks nusistovės šių reiškinių tarpusavio santykis ateityje, gal į juos bus žiūrima kaip į dvi tos pačios pokyčių tėkmės puses. Tuo tarpu galima kai ką apibrėžčiau pasakyti apie globališkėjančios ateities iššūkius filosofijai, kurie kartu yra iššūkiai ne kam kitam, o pačiai žmogaus egzistencijai, ir asmenybinui, ir bendruomeninui bei tautinui jos pavidalais.

Probleminio svarstymo lauke atsiduria pati globalizacija kaip šiuolaikinis civilizacinis vyksmas, su juo siejamų pokyčių apimtis, sudėtingumas ir prieštaringumas, ne vienu atžvilgiu ir dviprasmiškumas. Problemiška yra ir pažangos sąvoka. Ją gerokai sukompromitavo praeitojo amžiaus totalitarizmai, ypač komunistinis, kurio filosofinėse prielaidose slypėjo istorinio priešastingumo ir pažangos idėjos. Pastarąją idėją taip pat nuvertina postmodernistinis reliatyvizmas ir eklektizmas, kurių šalininkai nemato galimybių pasakyti ką nors aiškaus apie kriterijus. Todėl, atidėję į šalį pažangos sąvoką, turime telkti dėmesį į tai, kas kelia mažiausiai abejonių, tai yra į dvi skirtingas, nors tarpusavyje susipynusias dabarties tendencijas. *Tai, kaip jau minėta, vis plėtėjanti globaliųjų pokyčių ir sąveikų tendencija ir jai priešingas – lokalumo ir kitokio partikuliarumo reikšmės augimas, skaidymosi ir įvairėjimo vyksmas.*

Pirmoji tendencija daugiausia pasireiškia informacinių technologijų ir komunikacijos priemonių plėtra, ekonominiais finansiniais ryšiais, peržengiančiais nacionalinių valstybių ribas, tarptautinių pastangų reikalaujančiais aplinkosaugos projektais, kultūros rėmimo programomis. Daugėja sričių, kuriose jau ne tautinė valstybė, bet tarptautinės korporacijos yra pagrindinis sprendimų subjektas. Tai plečia atvirumą, suartina ne tik verslo bendroves ir institucijas, bet ir šalis, kultūras, bendruomenes, asmenis. Kartu tai plečia ir įtvirtina bendrybės diktatą, pasireiškiantį tuo, jog įsigali vienodi darbo, elgesio, bendravimo, tarpusavio supratimo būdai ir normos. Vis didesnė pasaulio dalis vienodėja ekonomikos, finansų, technologijų, vartojimo, laisvalaikio, iš dalies kultūros srityse. Tai palaiko ir įtaigoja kosmopolitizmą, kaip atotrūkį nuo tautinių vertybių ir vietinių tradicijų, yra priešiška atskirumams, stelbia vietinius savitumus ir individualumus.

Tačiau globalusis universalizmas, kaip sparčiai besiplėtotų, nesulaiko ir nenustelbia sau priešiškos atskirumo ir vietiniškumo, kitaip pasakius, partikuliarumo, lokalumo tendencijos. Tam tikru laipsniu kaip tik priešingai – šią tendenciją sureiškmina ir net sukelia. Buvusios mažai reikšmingos vietinės skirtybės dabar, vienodėjimo apsuptyje, tampa ne tik pastebimesnės, bet ir ryškėja naujais savo vertingumo atspalviais. Atskirybės ir savitumai kyla į savaime pakankamos būties rangą, „atskirybės supratimą galima padaryti visuotinai reikšmingu“ (*Diltheyus V.*, 1990, 96). Tai pasireiškia etniniais, kultūriniais, politiniais pavidalais. Bene labiausiai tai pastebima kultūroje, nes kultūra – tai reikšmių, „saviraiškos ir savo norų tenkinimo sfera“; ji nepaklūsta institucijoms, objektyviems kokybės standartams (*Bell D.*, 2003, 15, 20). Taigi globalieji poveikiai vienu lygmeniu įtvirtina bendrybes, kitu – sukelia ir palaiiko sau priešingą tendenciją.

Kaip atsvarą vienodėjimui ir kosmopolitizmui reikia vertinti ir daug kur stiprėjančią regioninę savimonę, pasireiškiančią vietinių istorinių, kultūrinių, etninių savitumų gaivinimu ir stiprinimu, kai kur virstančiais politiniais siekiais. Regionizmo apraiškos nėra svetimos ir Lietuvai, pakanka prisiminti net Seimą pasiekusį žemaičių kaip atskiros tautybės pripažinimo klausimą. Žlugus komunistinio globalizmo siekiams, kuriuos įkūnijo sovietinė imperija, atgimė nacionalinės valstybės ir nacionalizmai. „Komunistų partija nesugebėjo pakeisti tautinės valstybės tapatybės“ (*Habermas J.*, 2002, 409), – teigia J. Habermas. Tai rodo isto-

rinį etninių pradų gyvybingumą, gebėjimą „išverti“ kultūros ir idėjinį tėkmių kaitoje.

Dabartinės universalizmo ir partikuliarizmo tendencijų sąveikos ir prieštaros mažai palieka abejonių dėl to, kad ir ateityje jos bus nepašalinamos ir daug ką lemiančios gyvenimo aplinkybės. Dabartinė kriterijų krizė daro sunkiai įmanomus patikimus vertinimus ir prognozes išvalgas, nors negatyvios prognozės neretai pasirodo esančios įtikinamesnės už pozityviasias. Logiška manyti, kad ir minėtų tendencijų padariniai bus ne vienu požiūriu dviprasmiški ir priešaringi. „Retoriškai šiek tiek perdėdami galime sakyti, kad globalizacija griaua žmoniškumą, o partikuliarizacija ardo Žmoniją“ (*Rouanet S. P.*, 1998, 478). Tuo labiau, kad, kaip rašo Z. Brzezinskis, išsprendus vienus klausimus ir atslūgus vienoms įtampoms, ateina ne ramybės laikai, bet atsiranda naujos įtampos. Potencialūs vidaus prieštarų ir įtampų šaltiniai yra ir partikuliarių interesų tarpusavio sandūros, sudėtingos multikultūrinės visuomenės.

Todėl aktuali ne tik filosofinių, bet ir etinių, kultūrologinių, politologinių apmąstymų objektu tampa visuotinių vertybinių nuostatų – moralinių, teisinių, politinių reikmė, tokių, kurios galėtų būti nešališka ir veiksminga priemonė sutaikant priešaringus interesus. Technologinis universalumas, apraizgantis žemės rutulį informacinių priemonių tinklais, išryškina etinio universalumo, t. y. plataus etinių normų tinklo, reikmę. Tokių normų stoka didina ateities įtampų ir konfliktų tarp visuomenių ir pačiose visuomenėse galimybę. Tačiau tokių vertybinių nuostatų radimosi vieta yra tautiškumas. „Jei ne tautoje, tai kur kitur šiais laikais galėtų leisti šaknis universalistinės vertybių orientacijos?“ (2002, 409) – klausia J. Habermas.

Nesitraukia iš filosofinių apmąstymų lauko ir subjekto, tiek individualaus, tiek grupinio, būsenų globaliai atviroje visuomenėje klausimai. Globalusis atvirumas neribotai išplečia ne tik kultūrinio, pasaulėžiūrinio, religinio, bet ir laisvo gyvenamosios vietos bei pilietybės rinkimosi galimybes. Tuo tarpu kultūrinis pliuralizmas ir moralinis reliatyvizmas nutrina kriterijus, nuvertina autoritetus ir taip griaua rinkimosi orientyrus. Tai verčia individą ieškoti atsakymo į sunkų egzistencinį klausimą – ką pasirinkti atvirybėje, nesant patikimų kriterijų? Rinkimosi ir vertinimo kriterijų neapibrėžtumas trikdančiai veikia ir asmenybės branduolį – individualaus tapatumo savimonę. „Pasaulio atvirybė yra begalinis žmogaus apsunkinimas“ (*Maccina A.*, 1998, 34). Tokį apsunkinimą ypač jaučia postkomunistinės visuomenės individai, ilgai gyvenę

uždaroje visuomenėje. Neturėjusiems atvirumo patirties individams paprastai yra sunkiau nei atvirų visuomenių žmonėms išsiugdyti gebėjimą adekvačiai vertinti aplinkybes ir rinktis prioritetus. Naujus aspektus taip pat įgauna individo ir bendruomenės, žinių ir moralinės atsakomybės, ūkio plėtros ir saugumo ekologine, socialine, politine ir kitomis prasmėmis klausimai.

Atskira tema yra globaliojo universalizmo santykis su totalitarizmu, žinant, kad ir nacistinis, ir komunistinis totalitarizmai, ypač pastarasis, siekė globalios pergalės. Universalizmas sukuria išsistą sistemą priemonių, tinkamų propaguoti totalitaristines ideologijas.

Tolydžio plėtantis globalusis atvirumas yra grėsmingas iššūkis tiems tautiniams tapatumams, kurių savimonėje okupacijos dešimtmečiais susiformavo stipri, tačiau vienpusiška savisaugos ir savigynos nuostata. Gynybiškumas brendo kaip atspirtis tapatumą ardančiam išoriniam spaudimui, kurio viena iš priemonių buvo izoliavimas nuo laisvojo pasaulio. Dabar, gyvenant atvirumo sąlygomis, savigynos reikmė neišnyksta, tačiau iš esmės keičiasi oponentas. „Gintis“ dabar reikia ne nuo priešiškų išorės jėgų, bet pirmiausia nuo paties atvirumo, tiksliau pasakius, nuo beribio ir bekraščio atvirumo, atsiribojant nuo kai kurių išorės poveikių, įtakų ir sugestijų. „Ginamasi“ dabar laisvai apsisprendžiant ką priimti, o nuo ko atsiriboti, ko vengti. Nuo atvirumo „ginantis“ pats atvirumas yra būtinas, bet ne bekraštis, o selektyvus, pasirenkamas atvirumas, teikiantis galimybių nuolatos atsinaujinti ir inovacijas derinti prie individualiųjų galių plėtros, siekiant neatsilikti nuo tarptautinio konteksto. Atsilikimas reiškia ne ką kitą, o negebėjimą savitai ir konstruktyviai atsiliepti į poveikius, juos priimti naudingiausiu sau būdu. „Atsiliekantis“ tapatumas yra pažeidžiamas išorės poveikių, o tai savo ruožtu skatina norą labiau užsiskleisti ir izoliuotis.

Atvirumo erdvėje vienam svarbiausių tautinio tapatumo elementų – kalbai teks atsilaikyti prieš jau pasauline susižinojimo priemone tapusią anglų kalbą. Tautinė, mūsų atveju – lietuvių, kalba turi išradingai išnaudoti savo galimybes, kad galėtų tenkinti šiuolaikines žinių perteikimo reikmes, kartu išsaugodama savo turtingumą. Atvirumas meta iššūkį ir istorinei atminčiai bei kultūriniam palikimui. Atsiveria galimybės ne tik naudotis lig šiol neprieinamais žinių šaltiniais, bet ir įsisavinti šiuolaikines konceptualias tyrimo ir interpretacijos priemones, koreguoti kai kuriuos vertinimus ir stereotipus. Nauja tema taip pat yra svarsty-

mai apie tai, kaip būti europiečiu ar net „pasaulio piliečiu“ išliekant lietuviu.

Kyla klausimas, kiek dabartinis lietuvių filosofijos diskursas yra linęs ir pajėgus reflektuoti anksčiau aptartus dalykus ir kiek tokiam tikslui galėtų būti svarbus sovietinio laikotarpio, kiek – praeitojo amžiaus pradžios ir nepriklausomybės dvidešimtmečio filosofijos palikimas? Pirmoji klausimo dalis yra atskiro svarstymo objektas, tad tenkinsimės atsakymų į antrąją dalį ieškojimu.

Sovietmečio palikimas

Sovietiniu laikotarpiu filosofija buvo laikoma oficialiosios ideologijos dalimi, privalėjo nenukrypti nuo marksistinės filosofijos problematikos, besąlygiškai pripažinti materialistinės pasaulėžiūros prioritetą. Filosofas, kaip „ideologinio fronto kovotojas“, iš principo negalėjo būti savarankiškas ir originalus. Negalėjo net kiek savarankiškiau interpretuoti marksizmą, nerizikuodamas būti apkaltintas revizionizmu. Tuo labiau negalėjo būti tautinės savimonės reiškėjas, jos intelektualinės tradicijos tęsėjas.

Nepaisant kūrybiškumui nepalankių sąlygų, Lietuvos studijų ir mokslo įstaigose, ypač Vilniaus universitete, buvo siekiama puoselėti ir ugdyti nepriklausomą filosofinę mąstyseną. Tai buvo daroma savotišku, bet tuometinėmis sąlygomis bene vieninteliu perspektyviu būdu – siekiant griežtai argumentuotai, taigi nedogmatiškai dėstyti marksistinę teoriją, kartu ugdant kritišką požiūrį į visa, kas nėra nuosekliai argumentuojama. Kitaip tariant, buvo reikalaujama neprikaištingos mąstymo kokybės. Tai savo ruožtu skiepijo filosofinės abejonės dvasią, kūrė tiems laikams nebūdingą gana atvirą ir gana pakančią kitokioms nuomonėms filosofinės minties aplinką. Galima drąsiai teigti, jog buvo savotiška liberalizmo salelė tuometinėje oficialiosios ideologijos terpėje, neoficialiai net vadinama liberaliuoju marksizmu.

Vis dėlto toks filosofavimas, nepaisant liberalumo, neperžengė oficialiosios pasaulėžiūros ir ideologijos ribų. Turinio požiūriu nebuvo atitolstama nuo pagrindinės ideologinės misijos – įrodinėti materialistinio visuomenės aiškinimo moksliskumą, iš kapitalizmo į socializmą perėjimo dėsningumą ir neišvengiamumą. Buvo bandoma įteigti, kad alternatyvaus mąstymo šiais klausimais negali būti. Kartu teorinės abstrakci-

jos lygmeniu buvo grindžiama mintis, kad sovietinė santvarka Lietuvoje yra istoriškai „dėsninga“. Įrodinėjimais nestokojo įtaigumo, gebėjo įtikinti „socializmo pranašumais“ ne vieną tų, kurių neveikė tiesiogiai brukama ideologija. Tai netiesiogiai teikė argumentų ir kitiems – praktiniams komunistinės ideologijos teiginiams, ateistinės pasaulėžiūros propagandai.

Mąstymo kokybės kultas ir liberalumas, tegul ir ribotas, darė savo. Nepaisant nepatrauklios ideologinės „auros“, filosofija, bent Vilniaus universitete, pelnė pakankamą autoritetą, kad patrauktų jaunos žmones, turėjusius puikias galimybes daryti akademinę karjerą su ideologija nesusijusiose mokslo šakose. Oficialiai visi turėdami būti marksistai, faktiškai jie angažavosi ne marksizmui, tiksliau, ne ideologinei jo misijai, bet filosofijai tikrąja žodžio prasme. Temas savo moksliniams darbams jie rinkosi daugiausiai iš XX amžiaus Vakarų filosofijos – egzistencializmo, neopozityvizmo, fenomenologijos, neofroidizmo, struktūralizmo, neotomizmo, tai yra vadinamosios buržuazinės filosofijos, kuri galėjo būti traktuojama ne kitaip, o tikrai kritiškai, su ideologiniais akcentais. Bet pagal kokybės reikalavimą būtina kritinio vertinimo sąlyga buvo geras tiriamųjų koncepcijų pažinimas. Tačiau adekvatus tyrimo objekto pažinimas reikalavo ne bet kokios, o tik teoriškai adekvačios kritikos, o tai savaime laisvino iš ideologinių varžtų ir kreipė grynai teorinės interpretacijos linkme. Tokia kritika ne kartą virsdavo paslėpta kritikuojamo dalyko apologetika. Tuo pat metu keletą filosofų pastangomis buvo rengiami ir leidžiami chrestomatiniai filosofijos istorijos ir šiuolaikinės Vakarų filosofijos leidiniai, supažindinantys visuomenę su pasauliniu filosofijos palikimu. Visa tai turtino intelektualinę kultūrą ir ardė intelektualinės informacijos blokadą.

Tad nors to meto filosofinis diskursas probleminiu požiūriu turtėjo ir įvairėjo, tačiau vis dėlto buvo ne kas kita, kaip tarpusavyje koncepciškai menkai tesusijusių teorinių darinių rinkinys, negebantis apimti ir interpretuoti tai, kas vyksta gyvenime. Augant siaurai teorinei kvalifikacijai nebuvo einama iki bendresnio pasaulėžiūrinio pobūdžio apibendrinimų.

Marksistinei sovietmečio filosofijai nebuvo svetimi tautiškumo klausimai, tačiau darbai šia tematika buvo pajungti specialiai ideologinei funkcijai – internacionalizmo ir tautų susiliejimo propagavimui, nacionalizmo kritikai, taigi iš esmės tautų savimonės slopinimui. Suprantama, jog tai nepatraukė jaunesnių filosofų. Jie nesvarstė nei „tarybinio

žmogaus“, nei „tarybinės nacijos“ klausimų, nors tokios temos jau buvo radusios atgarsį kai kurių rašytojų kūrinuose, kino filmuose. Vienas kitas filosofas buvo paskelbęs straipsnių, kuriuose buvo siekiama neideologizuotai, nors remiantis marksizmo klasikų teiginiais, traktuoti nacionalumą, nacionalinę psichologiją, nacionalinių kultūrų raidą, tautų kultūros savimonę. Mažiausiai arba tik labai nedaug oficialiosios ideologijos paveikti buvo darbai, skirti Lietuvos filosofijos istorijai.

Stagnacijos ir perestroikos metais, atslūgus ideologiniam spaudimui, liberaliojo marksizmo aplinkoje buvo tenkinamasi svarstymais apie marksizmo „kaip teorijos“ teisingumą be sąryšio su „realiojo socializmo“ tikrove. Nenuostabu, kad tai neteikė galimybių suvokti tų visuomenės pokyčių, kurie skatino demokratinius sąjūdžius ir sparčiai artino komunizmo žlugimą. Beje, marksistinėje istoriškumo sampratoje, nesvarbu, kaip toji samprata bebūtų dėstoma, ir negalėjo būti numatoma „grįžimo į kapitalizmą“ galimybė. Beje, komunizmo žlugimo nenumatė ir užsienio sovietologų teorijos. Tai kalba istoriškumo teorijų apskritai nenaudai. Apibendrinant reikia pasakyti, kad sovietinio laikotarpio filosofija, nors įvairi ir turtinga savo tematika ir profesionali teoriniu požiūriu, nesukūrė ir nepaliko konceptualių prielaidų gvildinti problemas, kurios kyla dabar, tautai tampant atvira demokratiška visuomene ir priimant globalizacijos iššūkius.

XX amžiaus pirmosios pusės lietuviškoji filosofija

Galvojant apie filosofinę dabarties refleksiją, galimas idėjines jos ištakas ir konceptualiuosius pamatus mintys krypsta pirmiausia prie praeitojo amžiaus pradžios ir tarpukario lietuvių filosofijos ir jos tęsėjų – išėivijos autorių darbų. Problemos, kurias jie gvildeno, apmąstydami to laikotarpio kultūrinę ir dorovinę tautos būklę, nėra praradusios reikšmės ir dabar. Savo turiniu jos, nepaisant laiko nuotolio, socialinių ir kitokių skirtumų, iš esmės atitinka tas reikmes, kurios kyla dabarties gyvenime. Šis palikimas gali daug ką pasakyti dabarčiai. Jo svarba aiškėja matant, kad per sovietmečio dešimtmečius Lietuvoje, kaip jau minėta, nebuvo ir negalėjo būti viešai svarstomi analogiški anuometiniams tautiškumo klausimai. Be to, anuometinė filosofija buvo konceptuali gana nuosekli, kuriama vadovaujantis aiškiomis vertybinėmis nuostatomis. Šitokių savybių stoka aiškiai pastebima dabar, postmodernistinio

konceptualiojo padrikumo ir vertybinio reliatyvizmo fone. Gręžimasis į praeitojo amžiaus pirmosios pusės lietuviškosios filosofijos palikimą reiškia ir intelektualinės tradicijos tęstinumą, lygiai kaip Kovo 11-osios Nepriklausomybės Aktu buvo pratęsta Vasario 16-osios Nepriklausomybės Aktu paskelbto valstybingumo tradicija.

Lietuviškoji profesionalioji filosofija pradėta kurti praeitojo amžiaus pradžioje kaip organiška sparčiai bręstančios ir įvairiomis kultūros formomis besiskleidžiančios lietuvių savimonės apraiška. Filosofinės kūrybos pradžia reiškė, kad ta savimonė nuo konkrečių praktinės veiklos uždavinių kyla prie bendrųjų tautinės būties aspektų, numatant tautos kūrybinių galių skleidimosi perspektyvą ir kuriant tautos vietos žmonijos bendrijoje viziją. Praktiniai švietimo ir kultūros uždaviniai nebuvo užmirštami, filosofija apibrėžė idėjinius tautinės mokyklos ir bendrojo tautos kultūrėjimo pamatus.

Tai vyko ne uždaroje vietinėje terpėje, bet gan plačiame ir dinamiškame sąveikų su kitų tautų Rytuose ir Vakarų kultūromis kontekste. R. Bytauto, A. Dambrausko, S. Šalkauskio, A. Maceinos mąstysena brendo tautiškumo, rusų idealistinės (V. Solovjovo, N. Berdiajevo) ir katalikiškosios filosofijos sandūroje; Vydūno – veikiant vokiečių ir indų kultūrų įtakoms bei dorovinei lietuvių kovos su germanizacija patirčiai. Jau nesnis už juos J. Girnius brendo lietuviškoje ir vakarietiškoje aplinkoje, nepatyręs rytietiškų poveikių.

Sąveika su nepaprastai turtingomis kultūromis buvo gan rimtas išbandymas prisikėlusios tautos savimonei, kai dar buvo galinėjama su tauta nuo seno naikinusiomis polonizacija ir germanizacija. Tauta savarankiškai tvarkė savo gyvenimą tuometinio atvirumo sąlygomis, panašiai kaip dabar, tolstant nuo slogios okupacinės praeities, atsiduriame globaliosios atvirybės akivaizdoje. Tik dabar neturime analogiškų anuometiniams reflektivių tautos būties apmąstymų, neturime racionaliai artikuliuotos tautos ateities vizijos. Šito stoką ir gali iš dalies užpildyti praeitojo amžiaus pirmosios pusės filosofijos palikimas, vertas dabartinės interpretacijos ir tęstinumo.

Tai pasakytina pirmiausia apie S. Šalkauskio, taip pat jo mokinio A. Maceinos filosofiją, jų plėtotą Rytų ir Vakarų kultūros sintezės kaip lietuvių nacionalinės kultūros specifinio bruožo, o kartu – jos pašaukiimo idėją. Tauta ir tautiškoji kultūra, pagal S. Šalkauskio sampratą, nėra uždaros savyje esatys, priešingai, lietuviškoji kultūra yra atvira, savo tapatumo pamatuose turinti Rytų ir Vakarų kultūrų poveikius, kuriuos

reikia plėtoti ir sintetinti, nes „(...) kalbamoji didelė sintezė ne tiek yra įvykusių faktų, kiek palikta galimybių srityje ir siūlosi mums tautiniu uždaviniu“ (*Šalkauskis S.*, 40). Į atvirumą Rytams ir Vakarams žiūrima ne kaip į asimiliacijos ir ištirpimo perspektyvą, bet kaip į galimybę turinti savąją kultūrą visuotinybės pradais, kuriuos siūlo dviejų didžiųjų pasaulių kultūros. Neabejotina analogija su dabar besiskleidžiančiu globaliuoju atvirumu, apimančiu ir sąveikas su „didžiaisiais pasauliais“ – Rytais ir Vakara, kurie savo ruožtu daugelyje sričių veikia vienas kitą.

S. Šalkauskis taip pat kėlė, interpretuodamas O. Spenglerio ir N. Berdiajevo pažiūras, kultūros ir civilizacijos santykio klausimą, nepaprastai svarbų ir šiandieninės globalizacijos akivaizdoje. Nors iš esmės kultūra ir civilizacija sudaro darnią visumą, teigė jis, smunkant kultūriniam matmeniui atsiranda nuasmeninantis civilizacijos poveikis: „vadinamajame civilizacijos tarpсныje žmonės yra nuasmeninami ir niveliuojami“ (*ten pat*, 407). Konstatuodamas kaskart akivaizdesnį kultūringo žmogaus ir civilizuoto barbaro skirtumą, S. Šalkauskis numatė, kad materialinė techninė civilizuoto barbaro galybė gali grėžtis prieš kultūrą.

Bet tai yra ir dabarties bei ateities rūpestis – ar globalizacijos vyksme civilizacinis ir kultūrinis aspektai darniai plėtosis, ar išsiskirs, ar neįsivyras finansiškai ir techniškai galinga barbarybė, stumdama į gyvenimo pakraščius kultūrą? Kam palankesni gali būti globalizacijos poveikiai Lietuvoje – kultūros augimui ar barbarybei, įgaunančiai vis rafinuotesnes legalias ir nelegalias formas? Netruksta faktų, duodančių pagrindą panašiems klausimams. Dviprasmiškas kultūros požiūriu yra toks globalizacijos palydovas kaip kosmopolitizmas. Apmąstant šiuolaikinį kosmopolitizmą bei jo atmainas labai praverčia J. Girniaus teiginiai apie šį reiškinį ir įvairias ideologines jo motyvijas (*Girnius J.*, 1961).

Tautiškumo ir globalizacijos santykio požiūriu naujų interpretacijų nusipelnė Vydūno filosofija, kurios pagrindinė sąvoka ir problema buvo žmoniškumas (*Bagdonavičius V.*, 1987, 75). Tuometinę lietuvių savimonę jis išplėtojo naujais žmogiškumo apmąstymo aspektais, suteikė jai kryptingos visumos pavidalą ir dorovinį pamatą, atrėmė ją į universaliąsias žmonijos vertybes. Kai dvidešimtojo amžiaus pradžios tautos sąmonė politiškai skaidėsi ir poliarizavosi, Vydūno idėjos kreipė ją į tai, kas universalu ir amžina, kas pakyla ne tik virš ideologinių prieštarų, bet ir suartina Rytų ir Vakarų dvasinę patirtį. Vydūnas kūrė savą Vakarų ir Rytų kultūrų sąveikos interpretaciją (*Kuzmickas B.*, 1994, 61–63).

„Vydūnas – tai, sakykim, lietuviškieji Rytai. Ir atvirkščiai: Rytai mūsų kultūroje – tai Vydūnas“ (*Vaitkūnas G.*, 1994, 64–82).

Savo darbus skyręs individo, tautos, žmonijos sąmoningėjimo ir dvasinio tobulėjimo kelių svarstymui, tautos buvimo Vydūnas nelaikė tikslu. Tauta yra žmogaus, kaip dvasinės esybės, augimo, dvasinio laisvėjimo, kūrybos galių išsiskleidimo buveinė.

Kiekviena tauta turi savo paskirtį – būti žmoniškumo kūrėja ir apreiškėja. Atėjus laikui, būtinai ją atliksianti. Tačiau kartu jis reiškė ir nerimą dėl didėjančio neatitikimo tarp materialinių galių augimo ir žmoniškumo.

Literatūra

1. Bagdonavičius V. *Filosofiniai Vydūno filosofijos pagrindai*. Vilnius: Mintis, 1987.
2. Bell D. *Kapitalizmo kultūriniai prieštaravimai*. Vilnius: Alma littera, 2003.
3. Dilthey V. Hermeneutikos atsiradimas // *Filosofija ir sociologija*. 1990. Nr. 1, 96.
4. Habermas J. *Modernybės filosofinis diskursas*. Vilnius: Alma littera, 2002.
5. Girnius J. *Tauta ir tautinė ištikimybė*. Chicago, 1961.
6. Kuzmickas B. Filosofijos istorijos objektas: profesinė ir neprofesinė filosofija // *Filosofija ir sociologija*. 1990. Nr. 1, 19.
7. Kuzmickas B. Vydūnas lietuvių savimonės kontekste // *Vydūnas lietuvių kultūroje*. Vilnius, 1994, 61–63.
8. Maceina A. *Daiktas ir žodis*. Vilnius: Aidai, 1998.
9. Rouanet S. P. Discursive Ethics between Globalization and Particularization // *Ethics of the Future*. Unesco/ISSC/Educam, 1998, 478.
10. Sea L. *Filosofija amerikanskoji istorii*. Moskva: Progress, 1984.
11. Šalkauskis S. *Raštai. T. I*. Vilnius: Mintis, 1990.
12. Šliogeris A. *Kas yra filosofija?* Vilnius: Strofa, 2001.
13. Vaitkūnas G. Vydūnas ir Rytų idėja lietuvių kultūroje // *Vydūnas lietuvių kultūroje*. Vilnius, 1994, 64–82.

3. FILOSOFINĖ MINTIS PASAULYJE BE ORIENTYRŲ

Beveik iki pat naujųjų laikų, arba modernybės, pabaigos filosofija elgėsi taip, lyg ji ikūnytų absoliučiai suverenų ir universalų, iš savęs paties visas galias – taigi ir inovacijas – semiantį grynąjį protą, nepriklausomą nei nuo savo epochos, nei nuo šalies kultūros. Tiesiogiai ar netiesiogiai ji pretendavo į visuotinį fundamentalų žinojimą, vienodai reikšmingą kiekvienam istoriniam etapui ir kiekvienai žmonių visuomenei. Tiek jos visuminis, pasaulinis, kosminis turinys, tiek ir bendražmogiška loginė samprotavimų forma turėjo palaikyti įsitikinimą, kad filosofiją domina visa tai, kas bendra, visuotina, kas galioja kiekvienai realiai ar net tik galimai žmogiškai (arba tiesiog – protingai) būtybei. Ji negalėjo net pagalvoti, kad išminties meilės, žinojimo aistros apimti racionalūs žmonės gali pasiduoti kokiai nors iracionalių išorinių veiksnių įtakai, priklausyti nuo tokių dalykų, kurių iš pradžių net įvardyti nepavyksta. O jeigu kartkartėmis prie tokios minties priartėdavo, jai buvo gėda prisipažinti, kad jos sunkiausiomis pastangomis pasiektas pasaulio įsivaizdavimas gali būti nulemtas tų lokalinių gyvenimo formų, kurias sukuria dažniausia su filosofija nieko bendra neturintys žmonės.

Bet sunkiausia akademinėi filosofijai buvo susitaikyti su paradoksu, kad didžiausių permainų filosofijoje neretai sukeldavo toli gražu ne kvalifikuočiausi jos žinovai, bet savamoksliai ir pusiau diletantai. Jie tiesiog įsiverždavo į filosofiją iš šalies, kad radikaliai pakeistų jos susiformavusią kryptį. Akademinėi filosofijai tai atrodė kaip barbarybė, arba intelektualinis chuliganizmas, tačiau iš laiko perspektyvos ilgainiui paaiškėdavo, kad tokių radikalių permainų ji pati, kaip savo tradicijas gerbianti kultūros forma, tikriausiai nebūtų galėjusi padaryti.

Tokiu avantiūrišku išpuoliu XIX a. viduryje ima baigtis naujųjų

laikų (modernioji), o kartu ir prasideda šiandieninė filosofija. Ją reprezentuoja K. Markso visuomenės pertvarkymo, F. Nietzsches antžmogio ir S. Freudo psichoanalitinė sąmonės teorijos, gana lengvai susidorojusios su klasikine filosofijos problematika. Jos ne nemėgina suprasti ir įvertinti tos filosofijos iš vidaus, bet tiesiog ją atmeta iš naujų pozicijų, kurias padiktavo pakitusi gyvenimo ir mąstymo atmosfera. Visa naujųjų laikų filosofija, veikiamą mokslo, orientavosi į gnoseologinę problematiką. XIX a. viduryje ši tendencija ima išsekti: pirma, susidaro įspūdis, kad jos visą ontologinį turinį jau išsėmė arba baigia išsemti specializuoti mokslai; antra, plintant Europoje liberalizacijai, demokratizacijai ir sekuliarizacijai, visuomenei įsitraukiant į politinį gyvenimą, bręstant socialiniams sąjūdžiams, iškyla gyvenimo problemos, priverčiančios filosofiją antropologizuotis: anksčiau ji gvildeno pažinimo šaltinius ir galimybes, dabar ji pradėjo domėtis žmogaus gyvenimu, jo veikla ir elgesiu, socialinėmis sąlygomis ir kt.; trečia, atsiradusi istorinė nuovoka vertė galvoti, kad atėjo pragmatiškesni pozityvaus mąstymo ir veikimo laikai, todėl ir filosofija turėtų būti labiau pritaikyta praktinio gyvenimo poreikiams.

Naujausios filosofijos pradininkai nepasiekia tikrai teorinės kritikos kompetencijai būtino subtilumo, atsargumo, dėmesingumo minties pokyčiams, sąžiningo interpretavimo, atidaus įsiskaitymo, analitinio išsamumo ir nuoseklumo. Jie to net nesiekia. Priešingai, dažnai jie tiesiog užpuola savo pirmtakus tarsi jie būtų kritiko priešai ir juos triuškina: „demaskuoja“, menkina, pašėpia, o kartais net atvirai tyčiojasi ir plūstasi. Jie jaučiasi pasaulio pertvarkytojais ir elgiasi kaip užkariautojai, nepaisą civilizuoto pasaulio taisyklių. Ypač pabrėžtinai jų nepaisė Nietzsche: G. Sand – „gražaus stiliaus pieninga karvė“, Dantė – „hiena, kurianti poeziją kapuose“, Saint Beuve'as – „bobiška persona“, Kantas – „perdėm mandagus ir didžiai moralus Tartiufas“ arba „manieringas Senis“, Rousseau – „pusbobė“, kurios „keršto instinktai kriuksi ir žviegia“, Platono filosofija – „atsiskyrėlio audžiami sąvokų voratinkliai“ ir pan. Marksas ir Engelsas su klasikais elgiasi daug pagarbiau, tačiau su oponentais ir savo laiko ideologiniais priešininkais kariauja iš esmės tuo pačiu Nietzsche's stiliumi: B. Baueris – „šventasis epileptikas“ ir „bažnyčios tėvas“, kuris „apsvaigęs mekena ditirambą moters grožiui“; M. Stirneris – „šventasis Maksas“ ir „šventasis Sanča“; o jie abu vadinami „šventosios inkvizicijos didmeistrais“. Marksas ir Engelsas tiesiai sako: „Rea-

lusis humanizmas neturi Vokietijoje pavojingesnio priešo už spiritualizmą, arba spekuliatyvųjį idealizmą“. Ir dėl to jie jį ryžtasi sunaikinti. Ne diskutuoti, ne polemizuoti, ne išreikšti savo kritišką požiūrį, o išsklaidyti iliuzijas, parodyti, kad, sakysime, B. Bauerio mėnraštis „*Allgemeine Literatur-Zeitung*“ yra „visa vokiškosios spekuliacijos nesąmonė“, pasiekusi „aukščiausią laipsnį“, kad jis „filosofijos iškreiptą tikrovę paverčia akivaizdžia komedija“. Tokį paskvilinį kalbėjimo būdą Marksas ir Engelsas aiškina tuo, kad minėtas leidinys esąs „žemiau to lygio, kurį jau pasiekė vokiečių teorinės minties vystymasis“. Dėl to jis pats verčia „jau turimus rezultatus tiesiog“ jam „priešpastatyti“ (Marksas K., Engelsas F., 1960, 9–10). Savo pikčiausią knygą „*Stabų saulėlydis*“ pats Nietzsche nusako kaip filosofavimą kūju, didžiudamasis tuo, kad ji yra negatyvi, skaudi ir griauanti senąsias vertybes.

S. Freudas – akademinio charakterio žmogus; paskvilinis stilius jam svetimas. Bet jo radikalizmas didesnis net už pirmtakų kontrkultūrinės nuostatos. Marksas nori susidoroti ne tik su vokiečių spiritualizmu, bet ir su visa Vakarų pasaulio buržuazine kultūra. „Komunistų partijos manifeste“ buvo pasakyta, kad proletariatui „įstatymai, moralė, religija – visa tai jam tėra ne daugiau kaip buržuaziniai prietarai, už kurių slepiasi buržuazijos interesai“. Ir dėlto „proletarai neturi nieko savo, ką jie turėtų saugoti, jie turi sugriauti visa, kas ligi šiol saugojo ir užtikrino privatinę nuosavybę“ (1949, 18). Nietzsche mėgina numarinti krikščioniškąją kultūrą, bet puolimą pradeda nuo atakų prieš Sokratą, „senąjį garųjį žaltį“. Jam esąs būdingas „nenormalus loginio proto perviršis“ ir „rachitiko pagieža“. Ir apskritai jam didieji išminčiai yra „nuosmukio tipai“, kurie „nelabai tvirtai laikėsi ant kojų“ (1991, 508–510). Sokratas ir Platonas vadinami graikų žlugimo įrankiais, pseudograikais, anti-graikais, kadangi jie kovojo su instinktais. Freudas eina toliau ir už Nietzsche – jis visą kultūrą skelbia priešinga instinktyviai žmogaus prigimčiai. Tiesa, jis nesiūlo jos sunaikinti: be jos gyvenimas būtų dar baisnis. Bet kartu jis laiko kultūrą visada kliudančia įgyvendinti individualius natūralius potraukius, ir dėl to visi žmonės turi polinkį (nors ir ne vienodai ryškų) vykdyti „destruktyvius, t. y. antivisuomeninius ir anti-kultūrinius“ poelgius (1992, 20).

Marksas – juristas, Nietzsche – filologas, Freudas – psichiatras, t. y. visi jie į filosofiją įsiveržia iš šalies. Visi jie savaip natūralizuoja, redukuoja, desakralizuoja, dehumanizuoja, supragmatina, sušiuurkština žmogų;

kitaip sakant, jį laiko paprastesniu, žemiškesniu, agresyvesniu, iracionallesniu negu buvo manoma. Be galo išaukštintą žmogų jie nuleidžia į žemės purvą ir parodo jį ne iš tų siekimų, kuo jis norėtų būti ir kuo kartais tampa, bet iš tos prozinės realybės ir kasdienybės, kuria gyvena minimalus žmogus ir į kurią dažnai atkrita savo tikslų nesugebėję gyvendinti, palūžę, nusivylę pasauliu ar socialinių sąlygų marginalizuoti žmonės. Naujųjų laikų žmogus buvo pasaulio valdovas, o šių reformatorių žmogus yra valdomas istorinio būtinumo, agresyvių instinktų, valios viešpatauti. Marksui jis atrodo susvetimėjęs, sudaiktėjęs, netekęs savo žmogiškos esmės; Nietzsches galva, europietiškos kultūros žmogus yra nusilpęs, paliegęs, praradęs savo gyvybinį instinktą, natūralų jusliškumą; o Freudas apskritai žmogų laiko agresyvia būtybe, vengiančia darbo, nepaisančia proto patarimų, barbariškai naikinančia kitų sukurtas vertybes, o iškilus reikalui, ir kitus žmones. Jie visi seka ta tradicija, kurią pradėjo antikos sofistai, vėliau atgaivino N. Machiavellis, T. Hobesas, C. A. Helvetius ir kuri valstybės valdžią ir teisingumą grindė „stipriojo teise“. Jų požiūriu, žmogus geriausiai atskleidžiamas iš jo gamtiškosios, gyvuliškosios, kūniškosios, laukiniškosios, barbariškosios ar net psichopatologinės negu iš vidinės, dvasinės, kultūrinės pusės; labiau iš aistrų, instinktų negu proto; daugiau iš jėgos ir fizinės prievartos – negu iš geros valios, pagarbos, pasiaukojimo; labiau iš turtinių ir ūkinių interesų – negu iš mokslo ir meno laimėjimų, religinių, moralinių ar filosofinių motyvų.

Akivaizdu, kad tai buvo pati moderniosios kultūros vertybių perkainavimo, mokslu aprūpinto proto išstūmimo iš kultūros centro pradžia. Čia dar žinoma pažangos sąvoka. Net Nietzsche kalba apie antžmogį kaip būtybę, išaugusią iš žmogaus ir priklausančią ateičiai. Bet toji pažanga jau greičiau panaši į likimą, savotišką sugrįžimą į pradžią, prieštaraujančių instinktų sukeltą svyravimą negu sąmoningą tikslų įgyvendinimą, turintį apibrėžtą kryptį. O pats žmogus apibūdinamas ne unikalių, aukščiausių asmenybės sugebėjimų atžvilgiu, bet pagal tuos vidutinius interesus, kuriuos turi minios, masės, didžiosios daugumos žmogus: Markso proletaras, Nietzsche's bandos narys, Freudo pavaldinys. Pirmasis juo žavisi ir skelbia jį ateities kūrėju, antrasis jį niekina, simuliuodamas savotiško nuvorišo aristokratizmą, o trečiasis – tiesiog jį laiko normaliu žmogumi, – bet visi kalba apie tą patį moderniosios visuomenės liberalizacijos reiškinį – masinį individą, kurį vėliau J. Ortega

y Gassetas susiejo su „masių sukilimu“. Iš pradžių jis pasirodė kaip revoliucionierius, arba maištininkas, o gerokai vėliau kaip masinis vartotojas, – abu jie išaugo iš tos pačios masinės gamybos.

Ne filosofijos laužytojai sugalvojo šitokių žmogų, – jie tik jau negalėjo jo nepastebėti ir pranešė apie jo aktyvumą bei tam tikrą jo reikšmės padidėjimą. Savo radikaliu įsikišimu į istoriją jie, suprantama, paskatino nuo idealaus žmogaus pasukti žvilgsnį į „realųjį“ (eilinį, tipinį, vidutinį, standartinį, paprastą, liaudiškąjį) žmogų, o kartais net su juo ir susitapatinti. Idealusis žmogus buvo sukonstruotas pagal filosofo, dvasininko, mokslininko pavyzdį ir dėlto jo brandumas matuojamas dvasinių galių arba tiesiog protingumo išsiugdymu. Realusis žmogus išlaisvinamas nuo socialinių ir kultūrinių suvaržymų, apoloniškosios harmonijos reikalavimų, viešpataujančios klasės ideologinių normų, griežtos superego cenzūros, trumpai tariant, nuo konvencijų (graikiškų *nomos* – paprotys, įstatymas) disciplinos ir paskatinamas barbarizuotis, natūralizuotis, t. y. įsiklausyti į pirminius, elementarius gyvybinius instinktus, spontaniškus impulsus, paprastus poreikius ir norus. Matyt, turėjo atėiti protautojai iš šalies, kad sudomintų skaitytoją tokiu žmogumi. Kita vertus, ir skaitytojas jau turėjo būti gerokai nusivylęs proto galiomis pertvarkyti pasaulį, kad taip greitai pasidavė iracionalumo ir gana pragmatinių interesų gundymams.

Senovės graikams tikras žmogus, kuriuo verta sekti ir prie kurio norima priartėti, buvo išminčius, viduramžių europiečiams – šventasis, naujesiems laikams – mokslo žinias sukaukęs ir gamtos dėsnius atskleidęs pasaulio pertvarkytojas; naujųjų laikų filosofijos „marintojai“ susirūpino vienodų individų mase, minia, serijinės gamybos serijiniu gamintoju, o vėliau ir vartotoju. Minia ėmė domėtis įvairiausių sričių specialistai: ne tik sociologai (marksistai, pozityvistai), bet ir psichologai, medikai, juristai, ekonomistai, istorikai. Jie visi įpratino galvoti apie tuos mechanizmus – įtaigą, mėgdžiojimą, identifikaciją, sublimaciją, klasišnius interesus, kolektyvinę sąsąmonę, – kurie valdo žmones, nepaisant jų protingumo, gerų norų ir pasiaukojimo. G. Le Bonas, bene pirmasis XIX a. pabaigoje paskelbęs „minios eros“ atėjimą („*Psychologie des foules*“, 1895), ją susiejo su chaotišku laikotarpiu, kuris atsiranda suirus buvusiems „religiniams, politiniams ir socialiniams tikėjimams, davusiems pradžią visiems mūsų civilizacijos elementams“, ir formuojantis naujoms žmonių egzistavimo sąlygoms ir naujoms idėjoms, „kurios yra

šiuolaikinių atradimų mokslo ir pramonės srityse padarinys“ (1998, 125). Šiuo laikotarpiu minia veikianti kaip griaunamoji barbariška, bet kartu ir civilizacijų pokyčius įgyvendinanti revoliucinė jėga, lyginama su mikrobais, paspartinančiais nusilpusio organizmo arba lavono irimą. Svarbiausia čia yra tai, kad minia veikia kaip individų gabumus ir apskritai individualius skirtumus niveliuojantis, racionalumą eliminuojantis veiksnys. Jos veikiami net protingų žmonių sprendimai mažai tesiskiria nuo tų, kuriuos priima kvailių susirinkimai.

Nuo antikos laikų iki Nietzsches minia buvo tapatinama su gyvulių banda, laukine orda, barbarų, plėšikų, sukilėlių ar lėbautojų gauja. Naujaisiais laikais, trečiajam luomui išsilaisvinus ir atėjus į valdžią, ji pradėta saistyti su liaudies masių judėjimu ir revoliuciniu perversmu. Be šių, Europos istorijoje žinoma ir dar viena minios samprata, nusakanti tą jos pasireiškimo būdą, kuris atsiranda visai stabilaus demokratinio valdymo sąlygomis. Bene seniausią jos aprašymą žinome iš Platono „Valstybės“. Minia čia laikomi žmonės, plūstantys į teatrus, reginius, liaudies susirinkimus, teismus, susirenkantys į karo stovyklas ir pan. Kadangi ją sudaro daugybė labai skirtingų asmenų, todėl ir jos norai bei pomėgiai yra be galo priešaringi ir nepastovūs. Pagal juos neįmanoma spręsti, kas gera ir bloga, kas teisinga ir klaidinga, kas gražu ir bjauru. Tokioje aplinkoje susiformavęs žmogus irgi yra be savo charakterio, be įsitikinimų, be pažiūrų: jis lengvai virsta demagogu, sofistu, giriančiu viską, ko nori minia, ir peikiančiu, ko ji esamu momentu nekenčia.

Visos šios trys minios sampratos suvienijamos Le Bono koncepcijoje. Visais atvejais minioje išnykstančios asmenybės ir jų sąmoningumas: jos individai imami valdyti bendrų jausmų ir nuotaikų. Intelektualiniu požiūriu labai skiriasi žymus matematikas nuo batsiuvio, bet jų charakteriai gali būti visai panašūs. Minioje ima viešpatauti jų nesąmoningieji bruožai: neįveikiamos galios pajautimas, pasidavimas įtaigai, troškimas įteigtą idėją tuoj pat paversti veiksmu. Atskirai žmogus galys būti visai civilizuotas; „minioje – jis barbaras“, tai yra instinktyvi būtybė. Jame išryškėja polinkis savivaliauti, siautėti, naikinti, bet taip pat atlikti entuziastingus, herojiškus veiksmus, būdingus pirmykščiam žmogui, su kuriuo panašumas dar labiau padidėja dėl to, kad minioje žmogus labai lengvai paklūsta žodžiams ir vaizdiniams, negalintiems jam turėti jokios įtakos tada, kai jis yra izoliuotoje padėtyje, ir atlieka poelgius, aiškiai prieštaraujančius ir jo interesams, ir jo įpročiams (*ten pat*, 137).

XIX a. pabaigos ir XX a. pradžios minia buvo daugiau perversmų, o XX a. pabaigos – vartotojų minia. Masinė gamyba, pataikaudama elementariausiems vartotojų poreikiams, potraukiams ir skoniams, skatino jų godumą, nepasotinamumą, žadino juslingumą, darė juos postmoderniais hedonistais, o nepasotinami vartotojai užtikrino nepaliaujamą gamybos plėtrą, nuolatinio prekių atnaujinimo būtinumą, naujų madų, jas palaikančių skonių ir poreikių fabrikavimą. Naujaisiais laikais buvo gaminama, kad būtų patenkinami žmonių poreikiai, dabar išrandami poreikiai, kad būtų plečiama gamyba; kitaip sakant, gamyba pasidarė savo pačios tikslu, o žmogus tik jos plėtojimo paskata ir priemone. Anksčiau žmogus valgė pagal tam tikrą laiko ritmą, suderintą su fiziologinėmis reikmėmis ir darbų ritmu; dabar jis valgo beveik be perstojo lyg sirgtų bulimija.

Masinėje gamyboje dalyvaujantis masių žmogus ėmė tenkintis masine kultūra, pritaikyta tiek masinės gamybos spartinimui, tiek ir jos vartojimo lengvinimui. Asmenybė ir net asmuo ėmė netekti savo reikšmės ir vertės. Humanizmas pradėjo darytis juokingas. Radikaliausiai, bet ir dramatiškiausiai ėmė trauktis žmogus iš meno. Kai Nietzsche paskelbė Dievo mirtį, nedaug kas tesuprato, kad buvo paskelbtas ir nuosprendis žmogui.¹ Kad ir kaip buvo traktuojamas Dievas, visada jis išreiškė, palaikė, stiprino jo idealiuosius siekius. Desakralizuotas žmogus galų gale yra tas, kuris jau neįstengia savęs gerbti, savęs branginti, savim žavėtis. Dažnai jis geriau jaučiasi savimi bjaurėdamasis, šlykštėdamasis, iš savęs tyčiodamasis arba tiesiog eksponuodamas abejingai savo patologinius polinkius (sadizmą, mazochizmą, homoseksualizmą, pomėgį masturbuotis ir pan.), žudynes, kankinimus, prievartavimus, griovimus, naikinimus, vulgarybes, dvasinį skurdą, beprasmybes.

Netekęs idealiojo matmens, žmogus sunaikino ir savo ateities projektavimą. Antikinė filosofija buvo amžinybės filosofija, kuriai dar nėra esminio skirtumo tarp praeities, dabarties ir ateities: praeities herojai yra gerbiami ir garbinami, jų pavyzdžiais stengiamasi sekti, o iš praeities normų taikymo dabarčiai formuojasi ateitis. Viduramžių filosofija yra asmens išsigelbėjimo filosofija, apibrėžianti žmogaus likimą nuo pirmosios nuodėmės iki pasaulio pabaigos: čia yra laiminga praeitis rojuje, vargai dabartyje ir išsigelbėjimo viltis pomirtiniame pasaulyje. Naujųjų

¹ Bene pirmas tą aiškiai suprato M. Foucault, pats savo vardu paskelbęs netolimą žmogaus mirtį (M. Foucault. *The Order of Things*. London, 1970, 378–387).

laikų, arba modernioji, filosofija, yra begalinio pasaulio tobulinimo filosofija, žinanti primityvų gyvenimą praeityje, savo laimėjimus dabartyje ir sunkiai įsivaizduojamą, bet vis didesnę klestėjimą ateityje, kuris kartais paverčiamas teisingumo arba žmoniškumo įgyvendinimu, proto išiviešpatavimu arba visatos užkariavimu. Šiuolaikinė filosofija prasideda su žmogaus idealų, vadinasi, ir jo ateities perspektyvų bei pažangos vizijų suirimu. Kol žmogus galėjo žiūrėti į save savo augančių galimybių požiūriu, jis sau atrodė toks pat didingas kaip ir neaprėpiamas, nepažįstamas ir neįspėjamas Dievas, bet kai jo iliuzijos pradėjo irti, kai jo proto galios pasirodė ribotos, kai išryškėjo pragaištingi mokslo ir techninės veiklos padariniai, ateitis pasidarė problemiška, o jis pats sau pasidarė menkas, niekingas ir apgailėtinas (cinizmo, nihilizmo vertas) gyvis. Praradęs laimingos ateities viltis, jis dabar gyvena šia diena, vengdamas pakelti akis už jos horizonto.

Tarp nusivylimo civilizacija ir redukuoto masinio žmogaus nėra būtino ryšio. Sakysime, Ortega y Gassetas masinį žmogų vaizduoja kaip visai savimi patenkintą vidutinybę (*Ortega y Gassetas Ch.*, 1993). O vidutinybė yra tai, kas nepastebi savo ribotumo, ir neturi nusistatymo save įveikti. Jo ribotumą supranta tik „minių“ tyrinėtojai, linkstantys į elitarizmą ir aristokratizmą. Bet masės gali būti užkrečiamos viltiškumo nuotaikomis. Šiandien jas platina įvairios masinės kontrkultūros formos: mados, gyvenimo stiliai, religinės sektos, meniniai sąjūdžiai, žiniasklaidos kuriami įvaizdžiai ir pan. Tiksliau sakant, jos ne tiek platina beviltiškumo nuotaikas, kiek kuria kontrkultūrinio destruktyvaus pasaulio paveikslą ir jį atitinkantį vertybių, prasmių, reikšmingų tikslų anihiliavimo išgyvenimą. Žmogui primetama destruktyvi virtualioji realybė tampa gyvenimo destrukcijos įteisinimo forma.

Šiame virtualiame pasaulyje sunaikinama ne viltis, o paties gyvenimo kokybė iki tokio laipsnio, kad jame darosi šlykštu, absurdiška, beprasmiška gyventi. Minios žmogus, tiesą sakant, nė nemato ryšio tarp moderniajai civilizacijai būdingo ateities horizonto užsidarymo ir virtualaus pasaulio absurdo; net to absurdo šlykštumo jis neįjunta. Priešingai, taip pat kaip alkoholis arba narkotikai jį apglušina, maloniai sudirgina, suaistrina brutalią fizinę jėgą, smurto, lytinės patologijos, žudymo, griovimo, nešvankybių scenos. Komercinių interesų prižadintas barbaras nesuka galvos net dėl to, kad juo kažkas manipuliuoja: net intelektualai šiandien didžiuojasi savo barbariškumu, o kartais ir gimimi

ningumu masiniam vartotojui. Skelbdami Dionizo sugrįžimą, jie mano visai atitinką laiko dvasią, naująją laisvės, spontaniškos kūrybos galios, net pasaulio restauravimo, kūno išvadavimo iš represyvios kultūros vizi-ją. Ir, matyt, neklysta, – jie visiškai atitinka redukuoto minios žmogaus laikyseną. Kaip ir Platono sofistai, jie minią moko to, ko patys iš jos yra išmokę. Niekas nepasakys, kad šitie žmonės yra nusivylę civilizacija, nors jie ją stengiasi redukuoti. Jie ardo kultūrą, bet gauna iš kultūros fondo paramą tam ardymui apmokėti. Kas gi mato šitą paradoksą? Tik jau ne masinis žmogus. Pats būdamas krizės reiškiny, jis negali matyti, kad žmogus yra redukuotas ir praradęs ateities matmenį. Tai žmogiškoji bū-tis, susiformavusi kultūroje, praradusioje ateities horizontą. Kaip ir ro-mėnų plebsas, jis apsiriboja duona ir žaidimais. Jis negali nebūti hedo-nistas, gyvenantis šia diena, negali nebūti savotiškas bulimikas bei nar-komanas, pasinėręs į nepasotinamą vartojimą ir juslinių išpūdžių sti-muliavimą.

Nusivylęs ateitimi žmogus yra greičiau cinikas ir nihilistas. Jis skau-džiai išgyvena ateities netektį ir dėl to ateities tuštumą perkelia į dabar-tį, gerai jusdamas, kad dabartis be ateities neturi gyvenimo vertos prasmės. O postmoderniškas žmogus įsikalinimą dabartyje laiko šių dienų gyvenimo norma, įteisinančia galimybę gyventi be prasmės. A. Camus kadaise absurdo žmogui siūle maištauti, kad jis išvertų susidūrimą akis į akį su absurdu. Tačiau taip save gali apgauti nebent tik intelektualas, įtikėjęs į avangardinę kūrėjo misiją. Ir dėl to jam neužteko drąsos pripa-žinti, kad ir pats maištas absurdo pasaulyje yra absurdiškas. Eiliniai mi-nios žmonės turi patikimesnių priemonių, stimuliuojančių juslinius po-tyrius, apsvaigimą, haliucinacijas ir naujausias prekes, padedančias iš-tverti nuolatinį įsikalinimą dabartyje, reklamos priklausomybėje ir ga-myboje dėl gamybos. Jeigu žmogus susiformavo tokių stimulų aplinko-je ir gyvena tarp eilinių vartotojų, sunku įsivaizduoti, kaip jis tokią būklę galėtų laikyti nenormalia. Nenormalumas čia yra norma, patologija – socialinės mažumos teisė, barbariškumas – kontrkultūra, nemokšišku-mas – kita nuomonė, chamiškumas – elgesio laisvė, begėdystė – drąsa būti natūraliu, mirtis – lemtis, kurią reikia ramiai priimti. Tai ne pa-prasta vertybių inversija, o prisitaikymas prie nenormalios būklės arba, tiksliau sakant, tos būklės legitimacija, pripažinimas galiojančia, tinkama gyventi gyvenimą, kuris yra irimas.

Ateitimi nusivylęs cinikas ir nihilistas nesiduoda įkalinami dabar-

tyje. Jie prisimena praeitį, sunykusią dabartyje, ir dėlto neturi ko branginti. Realus pasaulis jiems neturi nei vertės, nei prasmės. Jie jį niekina ir anihiliuoja. Postmoderniška vertybių devalvacija ir inversija tik patvirtina jo neigimo svorį. Kita vertus, tik dėl to, kad dabartis yra sunaikinusi svarbiausias kultūros vertybes arba jas devalvavusi, ateitis jiems nieko nežada ir priverčia nusivilti.

Postmoderniškas konformizmas ir viltį praradęs nihilizmas – du kraštutiniai šiuolaikinės kultūros krizės simptomai, būdingi fundamentaliai į dabartį persiorientavusiai šių dienų filosofijai, beviltiškai mėginančiai ištvirti buvimą beprasmiškame pasaulyje. Ji apimta jaudulio, neurasteniško nerimo, mazochistinio mėgavimosi žmogaus šlykštumu, išsigimimu, irimu. Dvidešimtojo amžiaus žmogus iš naujo atrado, kaip smagu bjaurėtis (tenkinti smalsumą, intriguoti, žadinti griaunamąjį instinktą, įteisinti savo paties nuosmukį ir pan.), kaip gera niekinti viską, kas žmogaus sukurta ir pripažinta vertybe, kaip įprasta bet kokią somatinę ar psichinę patologiją įteisinti normos vardu, kaip demokratiška sulyginti gabų su negabiu, žinovą su profanu, budelį su auka. Ir su tokiu pasauliu dabarties filosofija stengiasi apsiprasti.

Mažiau populiarai yra kritinė krizė, arba išlikimo galimybių numatymo, filosofija. Sveikas žmogus mažiausiai tegalvoja apie savo sveikatą ir savo mirtį: jis užimtas gyvenimo turiniu, o ne jo sąlygomis. Susirgęs meta visus darbus į šalį: gyvenimo kokybės rūpestį išstumia išgyvenimo rūpestis. Bet sunkiausia padėtis – kritinė būklė, kai žmogus jau negali normaliai gyventi, bet dar lyg ir nemiršta: jis nežino, ko griebtis. Tuo metu jis daugiausia kenčia, ir kenčia pirmiausia dvasiškai, nes verčiamas laukti „sprendimo“, kuris nuo jo nepriklauso. Panašu į teismą, priimančią mirties nuosprendžius. Tada gyvenimo viltys kaitaliojasi su troškimu greičiau numirti, bet nieko neįvyksta, dviprasmybė tęsiasi. Liga – nenormali gyvenimo būseną: per ją žmogus „iškrinta“ iš gyvenimo, atideda gyvenimą vėlesniam laikui. Tačiau gyvenimo planai dėl to nesuyra. Kitaip yra patekus į kritinę būklę; užsiveriant ateities horizontui, visi planai netenka realios vertės, pakimba ore: lieka arba..., arba.

Panaši būklė susiklostė ir dabartinėje kultūroje: modernybė, pagrįsta neabejotinos pažangos, moksliskumo, racionalumo principais, baigia savo amžių. K. Jasperso žodžiais tariant, „klausimas apie dabartinę žmogaus situaciją kaip tapsmo ir jo ateities galimybių rezultatą dabar iškeltas aštriau negu kada nors. Atsakymuose numatoma žūties galimy-

bė ir tikros pradžios galimybė, bet lemiančio atsakymo neduodama“ (Jaspers, 296). Abi galimybės vienodai tikėtinos, ir niekas negali duoti jokių garantijų, kuri iš jų virs realybe. Tas netikrumas per daug sunkus, kad žmonės galėtų apsieiti be pranašų, astrologų, burtininkų, žynių, ekstrasensų (aiškiaregių), bet teorinis protas čia nieko negali pažadėti. J. Huizinga, parašęs garsiąją „Mūsų epochos dvasinės negalios diagnozę“, septintojo leidimo pratarmėje atsakydamas į priekaištus, kad jis savo knygoje neduodas nei prognozių, nei gydymo priemonių, aiškino, jog būtų įžūlumas tai daryti, „kada liga nuėjo taip toli. Daugiausia, kam aš galėjau ryžtis, – tai nurodyti pasveikimo galimybę“ (1992, 244). O ištikus krizei tai gana daug: palaikomas pravartas ateities horizontas, nes išlaikomas kritiškas žvilgsnis į dabartinį pasaulį, aiškiai įvardijami pavojai ir išgyvenimą užtikrinančios tendencijos, žmogus paakinamas apsispręsti, imtis atsakomybės. Galima tikėtis, kad krizės supratimas sutelks ligos dar visai neapimtas visuomenės, tautų, valstybių jėgas, morališkai palaikys į nevirtį puolantį protą, o kartu prablaivins savarankiškiau mąstantį progresistą (scientistą, pozityvistą, technokratą ir pan.). Krizės supratimas nėra paprastos kritinės nuostatos padarinys, sutapatinamas su rusoizmu, romantizmu ar amerikietišku transcendentalizmu. Krizės filosofija bando aiškintis, kodėl plinta nusivylimas žmogumi, jo gyvenimo būdu, verte ir prasme, kodėl jis nustojo save gerbti, girti, aukštinti ir ėmė menkinti, žeminti, niekinti, kodėl liovėsi tikėjęs savo augimu, stiprėjimu, gerėjimu, tobulėjimu ir padėjo eksponuoti savo primityvumą, vulgarumą, brutalumą, šlykštumą, liguistumą. Pagaliau aptinka ryšį tarp savęs niekinimo ir tos istorinės situacijos, kurią jis pats sukuria ir kurioje pajunta savo bejėgiškumą. Anksčiau jis juto absoliučią priklausomybę nuo gamtos, dievų ir demonų, visagalio pasaulio Kūrėjo; dabar – nuo savęs paties. Bet priklausomybė nuo savęs paties yra dvejopa. Naujųjų laikų žmogui, taip pat kaip ir antikiniam stoikui, ji reiškė protinę savikontrolę, laisvą požiūrį į pasaulį ir jo reiškinius, valios autonomiją, savarankišką apsisprendimą, gyvenimo suėmimą į savo rankas, savęs paties ir situacijos valdymą. Dabartiniam žmogui išryškėjo visiškai priešingo pobūdžio priklausomybė, kurią būtų galima vadinti gniuždančia, paralyžiuojančia, luošinančia priklausomybe nuo to, kas mumyse yra iracionalu, nesuvaldoma, nekontroliuojama, tai yra nuo aklių instinktų, spontaniškų impulsų, nenuslopinamų norų, nenumatomų ir nesustabdomų, bet mūsų gyvenimą lemiančių padarinių. Anksčiau kultūra atrodė

kaip pažangus būdas, kuriuo žmogus užvaldo gamtą; dabar ji labiau primena vis greičiau judantį traukinį, netekusį savo mašinisto: niekas nežino, kur jis lekia, kiek apskritai traukinys gali atlaikyti pagreičio didėjimą, bet visi pagal savo galimybes meta anglį į garvežio krosnį, kad padidintų greitį ir patirtų iš jo judėjimo kylančią euforiją, nepaisydami pavojaus signalų, pranešančių apie traukinio irimo simptomus. Paprasčiau sakant, dabar žmogus yra tapęs savo paties kūrybos ir susiklosčiusių pomėgių bei poreikių inercijos įkaitu, savo paties priešu, savęs paties išsižadančiu šizofreniku, pasireiškiančiu tarpusavyje susvetimėjusiais pavidalais (personažais, vaidmenimis, kaukėmis, simuliakrais, įvaizdžiais, simboliais, techninėmis priemonėmis ir kt.).

Kritinė filosofija imasi svarstyti žmogaus ir jo kultūros negalias, nesėkmes, praradimus, nesąmoningai maskuojamus jo augimo ir pažangos tendencijų; tai yra bandymas susiorientuoti nenormalioje, kritinėje istorinėje situacijoje. Kritinis protas kuria kritinę filosofiją, skirtą realybės kritikai, tai yra jos tamsiosioms pusėms atskleisti; kritinė krizės filosofija išplinta krizės laikais kaip racionali pastanga suprasti krizę, atsiriboti nuo jos ir numatyti išeities galimybes. Žinoma, tokia pastanga yra tik tol, kol išlieka kritinė filosofija. Tiksliau kalbant, visa šiandieninė į dabartį orientuota filosofija yra krizės filosofija, nepaisant to, ar ji pati tai supranta, ar ne. Ir kuo labiau ji panirusi į krizę, tuo mažiau supranta savo liguistumą. Šia prasme krizės filosofija pati yra kultūros krizės simptomas, ypač tada, kai ji bando sardoniskai šypsotis ir vaizduoti, kad gyvenimas yra visai normalus savo nenormalumu, tai yra absurdu, simuliakriškumu, liguistumu (neurotiškumu, šizofreniškumu, belytiškumu, sadizmu, mazochizmu ir pan.), menkavertiškumu, vienamatiškumu, mirimu. Iš postmodernistų to niekas geriau nesupranta už J. Baudrillard'ą, skelbiantį išnykimo žavesį: „Jeigu būti nihilistu reškia mąstyti vien apie išnykimo, o ne gamybos būdus, tuomet aš esu nihilistas. Išnykimas, nejautrumas šviesai, implozija², *Verschwindens* šėlsmas. <...> Tai jau net neturi nieko bendro su nusivylimu, su savaime pakylėta, gundančia ir nostalgiška nusivylimo tonacija. Tai paprasčiausias išnykimas ir viskas“ (2002, 184). Šią nihilizmo formą jis vadina „skaidrumo“ nihilizmu, priešingu estetiniam (dendizmui) ir politiniam, metafiziniam

² Implozija J. Baudrillard'o žodyne reiškia prasmės, komunikacijos ar net socialumo absorbuojimą, neutralizavimą, išgaravimą.

nihilizmui (terorizmui), siedamas jį su „simuliacijos ir atgrasumo“ išplitimu, kai visame pasaulyje lieka tik „tuščių ir indiferentiškų formų, mus anuliuojančios sistemos žavesys. O pastarasis <...> yra nihilistinė aistra *par excellence*, tai išnykimui būdinga pasija. Mus žavi visos išnykimo (mūsų išnykimo) formos. Mūsų bendrą situaciją nevalingo skaidrumo eroje apibūdina melancholija ir žavesys“ (ten pat, 182).

Taiigi moderniosios kultūros krizės filosofija yra krizės filosofija trejopa prasme: pirma, ji yra nenormalios būklės įteisinimas jos duotybe (taip dabar yra), tai yra pavertimas norma. Kurią reikia priimti, nes jos neįmanoma išvengti ir net nereikia vengti; antra, ji yra pačios krizės išdėstymas, eksplikavimas, tai filosofija apie krizę be kritinės būklės išgyvenimo arba filosofija apie žūtį be tragizmo, katastrofizmo ir apokaliptinio siaubo (žūties tragizmas galimas tik ten, kur gyvenimas nėra praradęs savo prasmės ir vertės); trečia, ji pati yra kultūros krizės simptomas, liguistas mąstymas, pasireiškiantis loginių pagrindų irimu, reliatyvizmu, negatyvizmu, nihilizmu, absurdiškumu, cinizmu, vulgarumu. Visais šiais aspektais jai alternatyvą mėgina sudaryti *kritinė* krizės filosofija: praeityje atpažindama istoriškai susiklosčiusias krizės formas bei jų padarinius, ji peržengia esamybės ribas, siekia išvengti represuojančio konformistinio nihilizmo ir numatyti normalaus gyvenimo susigrąžinimo galimybę, vadinasi, ir ateities perspektyvą, nors gana neaiškia, neužtikrintą, bet visai įmanomą ir pakankamą, kad vertėtų gyventi, ir viltiną, kad būtų dedamos pastangos tą krizę įveikti. Bet dėl to ji jau nėra ir negali būti tik dabarties filosofija griežčiausia šio žodžio prasme. Ji dar išsaugo bendražmogišką normalumo matą, stojasi šalia to, kas yra čia ir dabar, kad pateiktų epochos diagnozę,³ numatančią pozityvių pasikeitimų galimybę. Bet, kita vertus, ji yra dabarties filosofija ta prasme, kad galvoja apie šiuolaikinę žmogaus būklę pasaulyje ir kultūroje, tebemėgina jam padėti tarytum tos pagalbos dar kas pasigestų. Mes nežinome, kas tą būklę galėtų pakeisti, bet kritinė vilties filosofija gali suaktyvinti,

³ Be K. Jasperso, J. Huizingos, Ch. Ortega y Gasseto tokias diagnozes yra pateikę C. G. Jungas („*Seelenprobleme der Gegenwart*“, 1931), K. Mannheimas („*Diagnosis of our Time*“), E. Mounier („*La petite peur du XX-me siècle*“, 1948), G. Simmelis („*Der Konflikt der modernen Kultur*“, 1918), O. Spengleris („*Der Untergang des Abendlandes*“, 1918), A. Weberis („*Abschied von der bisherigen Geschichte: Überwindung des Nihilismus*“, 1946), N. Berdiajevas („*Духовное состояние современного мира*“, 1946) ir daugelis kitų žymiausių dvidešimtojo amžiaus intelektualų.

parenti ieškojimus, paruošti protus lūžiams, prognozuoti juos, greičiau juos pastebėti bei paspartinti jų atėjimą, kiek jie apskritai pasirodys įmanomi. Sąžiningai kalbant, gyventi be vilties galima tik žodžiais. Kol žmonės gyvena, jiems reikės justi, kad jų pastangos turi vertės. Kai gyvenimo galimybės išsenka, viltis išsisklaido, bet tada ir pastangos išblėsta...

Literatūra

1. Baudrillard J. *Simuliakrai ir simuliacija*. Vilnius, 2002.
2. Foucault M. *The Order of Things*. London, 1970.
3. Marksas K., Engelsas F. *Šventoji šeima, arba kritinės kritikos kritika*. Vilnius, 1960.
4. Marksas K., Engelsas F. *Rinktiniai raštai*. T.1.Vilnius, 1949.
5. Nyčė F. *Rinktiniai raštai*. Vilnius, 1991.
6. Ortega i Gasetas Ch. *Masių sukilimas*. Vilnius, 1993.
7. Лебон Г. *Психология толп* // Психология толп. Москва, 1998.
8. Хейзинга Й. *Homo ludens*. Москва, 1992. С. 244.
9. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // *Психоанализ, религия, культура*. Москва: Ренесанс, 1992.
10. Ясперс К. *Духовная ситуация времени* // Смысл и назначение истории. Москва: 1991.

4. FILOSOFIJOS INTEGRACINĖ 1. PASKIRTIS

Vienijimas, arba integracija, yra – ko gero – vienintelė filosofijos misija, bent jau – jos pasiteisinimas ir pateisinimas. Nes filosofija neteikia naujų žinių – tai daro mokslas, nesiūlo grožio, kaip menas, pagaliau nekviečia į transą, kaip tikėjimas, nors pati naudojasi šiais dvasios produktais ir siūlo juos naudoti kitiems. Todėl filosofija savo prigimtim artimesnė mitologijai, arba tiesiog mitui. Nes ir savo darbą ji daro panašiai kaip mitas: ieško tikrumo ir argumentuoja tikrumu. Skirtumas tarp jų vienas: mitas apeliuoja į dvasios įtikinimą empiriniais tikrumo pavidalais, filosofija – racionaliais. Kaip ten bebūtų, tikslas jų vienas – dvasios nuraminimas, mite dvasiai dar tik trokštant pažinti, filosofijoje – jau pažįstant.

Kodėl apie tai čia kalbama? Todėl kad norėčiau bent kiek apimti, pagavęs nors vieną kitą paaiškinimą, bent sau, kodėl filosofija pastaraisiais metais buvo šitaip pažeminta ir suniekinta, kad jau ir Lietuvoje kone įžeidimu laikomas kvietimas laikytis kokių nors principų arba bendrų vertybių (išskyrus europinių, nors kokios jos – kiekvienas atsako savaip).

Taip, nuo graikų laikų neįvyko nieko esmiškai naujo. Visa po Heraklito, Platono ir Aristotelio buvo tik interpretacijos. Interpretacijos galingos ir produktyvios, ypač – subuitinant krikščionybės atneštą judėjimą *dvasios* sampratą: iš tų veiksmų per Augustiną ir Tomą iškilo europinė kultūra. Tačiau lyginant su graikų padarytu *proto*, arba *logo*, atradimu europinės graikų minties transkripcijos yra mokiniškos.

Kuo gi tokia nepaprasta, epochiška yra graikų mąstysena? Tuo, kad ji substanciali. Iš principo substanciška. Siekianti suvienyti pasaulį ir atrandanti būtį, siekianti būtį pažinti ir pasaulį kurianti. Pradedant iki-

sokratikų *arche*, Herakleito *logosu*, Demokrito *atomu*, Platono *Ideja*, baigiant Aristotelio *Nus* – pasaulis net savo grynosios būties, absoliuto pavidalu yra substancijos koncentratas. Akivaizdžiausiai tai rodo Demokrito atomas: net jo buvimo įrodymas paremtas mąstymo ir to, kas mąstoma, vienijimu – jei tarsime, kad daiktas gali būti dalijamas be galo, priešime ribą, kurios negalėsime peržengti, nesunaikindami daikto, t. y. nepaneigdami mąstymo prielaidos.

Graikai tvirtai stovėjo ant savo žemės. O stovėdami mąstė, kokia ji ir kodėl. Net kalbos faktas, pirmąsyk įsisąmonintas Sokrato, nesuskaldė graikų pasaulio, nors ir padalijo į dvi – žodžių ir daiktų – sferas. Aristotelis bemat rado išeitį, sukomponavęs žodžių tikrumo ir patikimumo matavimo mechanizmą – logiką. Kadangi silogizmo konstrukcija iš principo integracinė (Sokratas yra žmogus... ir pan.), tai ir logika, iš esmės užsiimdama diferencijavimu, yra iš principo integrali. Bet – skirtingai nuo šamanų ir mitų pasakotojų – duodanti tikrą žinojimą tų mechanizmų taisyklingo naudojimo atveju. Tai – jau visiškai naujo pasaulio horizontas. Mūsų pasaulio aušra.

Būta ir kitokio mąstysenos racionalizavimo bandymų. Tipiškiausias pavyzdys – Pitagoras su savo skaičių ir skaičiuotės filosofija, taip ir neprigijusia antikoje nei Europoje iki Dekarto imtinai, nes tai buvo visai kito tipo – dezintegruojantis – mąstymas: jei *a yra b* logikoje jungė, tai *a = b* matematikoje – ne.

Kai Dekartas, Spinoza, Leibnicas, ieškodami galimybės būtį susieti su tašku ar vienetu, įsitikino jos netapatumu jokiame mąstymui, šitaip paneigdami ir mąstymo substancialumą, filosofijos dezintegracinės tendencijos, iki tol dar disciplinuotos scholastine pažinimo kompetencijų ir mokslų sistema, išmetė į erdvę tokius vis labiau besispecializuojančių žinijos sričių fejerverkus, kad jie priminė galingos supernovos sprogimą ir uždegė patį filosofijos horizontą. Bandydamas jį praskaidrinti klasikinės filosofijos dvasia, Hėgelis pirmąsyk istorijoje filosofiją beveik atvira ideologizavo. Jam buvo beveik nebesvarbu, ką taip neseniai ir su tokiu gamtamoksliniu uolumu tyrinėjo ir kaip pliuralistišką pasaulio vienybę aprašė Kantas. Filosofiją kaip būties paslapties įminimo bandymą galutinai pribagė du dvidešimtojo amžiaus gyvenimo projektuotojai – Marksas ir Nyčė.

Taigi filosofijos jos graikiškąją prasme savinaiga yra tiesiog akivaizdi.

Aišku, Europos gyvenimo žalias medis tik reflektavo filosofiją, o vi-

sais laikais maitino jį po ekonomikos dirva cirkuliuojantys požeminiai finansų vandenys.

Tirdamas istorijoje kasdienybės gelmes, Fernanas Brodelis dvidešimtojo amžiaus vidury aptiko, kad dar apie 1380 metus Europa ekonomiškai susicentravo aplink Veneciją. „Apie 1500–uosius staigus ir milžiniškas šuolis iš Venecijos į Antverpeną, vėliau, apie 1550–1560 metus, Europos ekonomikos centras grįžta prie Viduržemio jūros, tik šįkart svarstyklių lėkštė nusveria Genujos naudai; galiausiai apie 1590–1610 metus jis persikelia į Amsterdamą, kur stabilizuojasi beveik dviem amžiams. 1780–1815 metais jis nusikels į Londoną, 1929–taisiais perkirs Atlanto vandenyną ir įsikurs Niujorke.“ „ (...) šie centrai keldavosi iš vienos vietos į kitą lydimi kovų, susirėmimų, didžiulių ekonominių krizių. (...) Visa tai vyksta, žinoma, be matematinio tikslumo (...)“, – sako Brodelis, bet pats istoriją tiria visų pirma matematiniais metodais ir šiais metodais gautais duomenimis remia savo teiginius ir daro prognozes. 1976 metais, kai sakė šiuos žodžius, Brodelis tvirtino netikėjęs, kad Niujorkui kaip pasaulio finansinio gyvenimo centrui galėtų pakenkti sunki pasaulio ekonominė padėtis, nes kitur ji esanti dar sunkesnė. Bet kad Europa šiandien stengiasi persikelti tą centrą atgal – tai irgi akivaizdu.

Jeigu netgi tokiose sunkiai matematizuojamose srityse kaip istorija ar ekonomika buvo galima pasiekti tokių tikslų konstatacijų ir perspektyvių išvalgų, tai ką kalbėti apie fizikos, chemijos, filosofijos, genetikos ir kitas žinijos šakas: mokslai gimdė mokslus, ir viskas vyko būtent žinojimo matematizacijos ir fizikatizacijos dėka, filosofijai paliekant tų mokslo metodų pagrindinėtojos vaidmenį, ilgainiui irgi nebūtiną: viską pateisino, įteisino ir *įtikrino* praktinė tų mąstymų ir atradimų nauda.

Logikos *tiesas* pamažu naikino matematikos *naudos*.

Buvo ir tikslas – visuotinės gerovės valstybė, kurios reikalavo tolydžio vis fundamentaliau demokratėjantis viešojo gyvenimo subjektas – pilietis. Gimęs per Didžiąją prancūzų revoliuciją ir su Napoleono tautų laisvės vėliavom sušalęs Rytuose, Vakaruose padėjęs sukurti daugiatautes ir daugjarases JAV, jis atlaikė dviejų ideologizuotų pilietybių priešstovą ir XX amžiaus pabaigoje pasijuto galįs siekti kosmopolitizuotos visuotinės gerovės. Tiesa, Visuotinės žmogaus teisės tą procesą pavertė kažkada Hobso išvelgtu realiu visų karu su visais arba – geriausiu atveju – mažumų prievartos daugumai instrumentu.

Buvo ir prielaidos. Šaltojo karo metais korporacijų sukauptas kapitalas, dažnai viršijantis nacionalinių valstybių biudžetus, apsiginklavęs savo funkcionavimui būtina juridine tarptautine teise ir sukūręs būtiniausius savitaigos institutus (kalbu apie Pasaulio banką, Tarptautinį valiutos fondą, Pasaulio prekybos organizaciją), įgijo ir galimybę reguliuoti pasaulio politinius procesus vienapolio pasaulio konstravimo link. Tiesa, besąlyginis maksimalaus pelno siekis sukūrė naują pasaulinio skurdo ir pasaulinės prabangos situaciją sociume bei globalinių grėsmių situaciją gamtoje.

Visa tai yra pasaulio tolesnės demokratizacijos ir visuotinės gerovės kūrimo tikrovė ir turinys.

Ar tai reiškia, jog šiandieninis pasaulio demokratizacijos procesas ir yra galutinis antikos idealų įgyvendinimas? Per Pirmąjį ir Antrąjį pasaulinius karus, per karus Balkanuose, Afganistane, Irake, Čėčėnijoje – vis mušant netikėlius? Būtų galima taip teigti, nes juk ir pagal graikiškąjį idealą piliečiais galėjo būti ne visi – buvo *atliekamųjų*. Nors pagal krikščioniškąjį idealą kiekviena siela pati savaime vertinga. Tiesa, ši samprata šiandien taip pat naikinama.

Kita vertus, ar demokratija, realizuota gyvenime, iš tiesų ir negali atsirasti niekaip kitaip, kaip numarindama filosofiją ar, geriausiu atveju, nukišdama ją į uošvės kambarelį?

Tai, žinoma, patogu: nebus nei kam klausti, nei kam atsakinėti, kas laukia matematizuotosios žinijos produkcijos – biorobotų, klonoidų ir kitų metahumanoidų? Kas bus elektronizuota ir totaliai manipuluojama natūraliai atsiradusi žmonija? Atliekamoji žmogiškoji biomasa?

Tačiau jei antiką pavadintume žmogaus racionalizavimo, viduramžius – jo spiritualizavimo, tai naujuosius laikus turėtume pripažinti jo aplinkos ir jo paties matematizavimo era (nes kas yra kad ir genų inžinerija?). Ar tai nėra dar viena visai nauja tikrovė, šiandien taip prislėgusi humanistinį protą ir dvasią, kad lieka dar nesuvokta ir chaotiškai pasklidusi? Ar tai nėra pats rimčiausias fundamentalus iššūkis mūsų pažintiems galioms?

Noriu atkreipti dėmesį į vieną – nedidelį, bet reikšmingą – antikos ir Europos filosofijos faktą – tolydžio atviromis akimis įvertinti vengtą, labiau Absoliutui priskyrintą būties savybę – laisvąją valią, kurios su-taikymui su žmogiškojo buvimo ribotumu ir monotonija tiek dėmesio skiria Rytų filosofijos.

Netgi totalinės manipuliacijos sąlygomis kiekvienas žmogus, jeigu tik jis bus natūraliojo genofondo palikuonis, turės laisvos valios raiškos galimybę. Sukilimas prieš savo socialinę atskirtį, savo žmogiškąjį niekinumą, netgi prieš būties absurda bet kokiais sąlygomis ir toliau liks tik jo asmeninė prerogatyva. Netgi neontologizuodamas, nesocializuodamas, o tik personalizuodamas šią savo prigimtinę kokybę, kiekvienas žmogus bet kokiais sąlygomis lieka gėrio ir grožio subjektu. Ar tai nėra amžinosios tikrumo ir tiesos ištakos? Tiesos nauda, o ne naudos tiesa paremto gyvenimo atramos? Net jeigu įgyvendinusi vieną savo idealų – demokratiją – filosofija pati sau tampa idealu – atsikūrimo būtinybe, tai ar link to atsikūrimo neveda esminiai į šiandieninę demokratiją netelpantys klausimai kaip *tiesa ar nauda, visų karas su visais* ar *totalinė manipuliacija, stabili žemiškoji civilizacija* ar *kosminė emigracija* ir kiti panašūs?

Taigi filosofijos niekas nepažemino. Šiandien ji tiesiog išnaudojo vieną iš savo mąstysenos kryptių ir mąstymo džiaugsmą pakeitė mąstymo sukurtų produktų džiaugsmu. Blogiausia yra tai, kad jų produkavimo ribos jau apčiuoptos, tik dar nenorima to pripažinti. Nors daug kas jau yra linkęs teigti, kad pasaulis yra pasukęs ne ten.

Yra du problemos sprendimo būdai: eiti tuo keliu negalvojant ir laukti, kol viskas užsibaigs natūraliai. Jau matyti ir šio proceso ribos: 2001 m. rugsėjo 11-oji, 2003 m. kovo 20-oji. Antras yra filosofiškesnis. Jeigu politika sau reikštis gali susikurti Jungtinės Tautos, kapitalas – Pasaulio banką ir visą šventąją Trejybę, tai kodėl žmogaus mintis negali susikurti nuolat veikiančio ir į globalinius klausimus atsakymo ieškančio minties instituto? Ne kartkartėmis susirenkančio, o nuolat veikiančio pasaulio filosofų kongreso. Ir net jeigu šis pasaulinis mąstytojų forumas nieko negalėtų pasiūlyti, tai bent būtų aišku, kad filosofai dar nieko negali. Tada galėtume nereikšti pretenzijų, kad filosofai persikvalifikuoja į politologus (tai dabar masinis reiškinys Lietuvoje), ir nieškti garsių pavardžių – jos kažkieno juk ne dykai garsinamos. Tąsyk ramiau būtų galima ir galutinai diferencijuotis: *sėkmingiesiems* sėkmingiau išpažinti ir įgyvendinti globalizmo ideologiją, *nesėkmingiesiems*, arba *atliekamiesiems*, personaliai kontempliuoti gėrį ir grožį, o visiems kartu – tikėti naujaisiais mitais.

II skyrius

KULTŪRA IR PILIETINĖ VISUOMENĖ

1. KULTŪROLOGINĖ DVASINGUMO 1. SAMPRATA

Visuomenė, metodologiškai persiorientuodama nuo kolektyvo (bendrybės) primato prie individo primato, pradeda kokybiškai naują savo raidos etapą – kūrybos ir veiksnio suintensyvėjimą ir sureikšminimą. Mat teigti individo pirmumą – tai grįsti socialinį gyvenimą vartojamųjų verčių kūryba, nes kūryba pirmiausia yra ne kolektyvo, o asmens individualybės reikšimosi būdas. Todėl su individo primatu ateiantis kūrybos (plačiąja prasme) suintensyvinimas ir sureikšminimas verčia iš naujo atsigręžti į žmogiškąjį dvasingumą kaip į tos kūrybos šaltinį, jam teikti praktinės vertybės prasmę, nes per kūrybą subjektyvioji asmens realybė – dvasingumas transformuojasi į daiktinę to paties asmens būtį ir jos kokybę.

Priežastys, blokuojančios arba skatinančios susidomėjimą dvasingumu

a) *Analitinės pažiūros į dvasingumą vyravimas.* Dvasingumas ilgą laiką priklausė mistiškiausioms, neapibrėžtoms ir dėl to praktikai nereikšmingoms sąvokoms, nes dažniausiai buvo tiriamas atitrauktai nuo individo ir jo pertvarkančios veiklos. Prie to prisidėjo ir pozityvistinės filosofijos pagrindu besiplėtojanti analitinė metodologija, kuriai pirmiausia rūpėjo suvokti, kas yra dvasingumas pats savyje kaip subjektyvioji žmogaus realybė, nesidomint, kokią įtaką dvasinė, asmenybinė individo pažanga turi jo daiktinės, socialinės būties pažangai, kaip dvasingumas įgyja jo turėtojui praktinės vertybės prasmę. Tokiu atveju dvasingumas virsdavo grynai psichologiniu, imanentiniu reiškiniu, užsidarydavo pačiame individo subjektyvume ir todėl atrodė ir turėjo atrodyti kaip kažkas

savyje uždara, grynai imanentiška, logikos priemonėmis nepagaunama ir dėl to nepraktiška, mistiška. Jo analizė patekdavo ne tiek į mokslo, kiek į teologijos, meno bei buitinės sąmonės kompetenciją ir dėl to tapdavo praktikai iš esmės neįdomiu ir nereikšmingu dalyku.

b) *Technokratinė pažangos samprata*. Šią metodologinę nuostatą palaikė ir technokratinė pažangos varomųjų jėgų samprata. Ilgai manyta, kad šalies socialinę, ekonominę ir apskritai kultūrinę pažangą pirmiausia lemia socialinės revoliucijos, socialinių santykių tipas, planinė arba rinkos ekonomika, partijų programos, gyventojų skaičius, turimo kapitalo ar gamtos turtų mastas, o ne žmogus, ne jo individualybės kokybė (moralumas, intelektas, valia), ne jo gebėjimas ir suinteresuotumas kurti vartojamąsias vertes, gyventi santarvėje su artimu. Todėl natūralu, kad tokiu atveju dvasingumo, kaip grynai žmogiškojo veiksnio, vieta ir reikšmė tautos kultūrinei pirmyneigai turėjo būti neaiški arba ne ypač svarbi.

c) *Asmens gerovės, socialinio reikšmingumo nepriklausomybė nuo asmens kultūrinio aktyvumo*. Socialiai nepopuliarus dvasingumas turi atrodyti ir ten, kur konkretaus asmens socialinį reikšmingumą, jo materialinės gerovės laipsnį arba padėtį visuomenėje lemia ne tiek asmens kūrybinis aktyvumas, profesionalumas, dorumas, kiek jo priklausymas tam tikrai partijai, socialinei grupei, jo tėvų arba senelių nuopelnai ar nuodėmės egzistuojančiam politiniam režimui, nebaudžiami svetimo turto grobstymai, valdomo kapitalo apimtis ar kiti šalia asmenybės esantys, bet jo socialinę būtį pozityviai lemiantys veiksniai, kitaip sakant, kai konkretaus asmens gerovė, jo socialinis reikšmingumas visuomenėje daugiau ar mažiau nustoja būti tiesioginiu paties individo asmenybės kultūrinio aktyvumo rezultatu.

d) *Dėl raidos ekstensyvumo*. Nėra didesnio suinteresuotumo dvasingumu, jo pažanga ir ten, kur vystomasi ekstensyviai: kur gyvenama ne tiek iš savo kūrybos (sudaiktinto dvasingumo), kiek iš gamtos turtų naudojimo ir jų mainymo į kitų tautų (asmenų) kūrybos rezultatus – į tų tautų sudaiktintą dvasingumą, iš svetimų tautų užkariavimų, iš įvairių dirbančio žmogaus išnaudojimo formų. O kol yra galimybė konkrečiam asmeniui, socialinei grupei ar net atskirai tautai vartojimo srityje savo dvasinį skurdą ir jo skatinamą kūrybinį pasyvumą kurį laiką vienokiu ar kitokiu mastu kompensuoti gamtos turtais, svetimo darbo savinimusi, tol irgi nežinia, kas yra dvasingumas ir kuo jis gali būti praktiškai reikšmingas.

Apie dvasingumą paprastai nekalba ir teisininkai, nes jiems žmogus pirmiausia rūpi ne kaip verčių kūrėjas, o kaip valdžios nustatytos tvarkos vykdytojas ar jos laužytojas, kol jie patys jaučiasi ne teisės kūrėjais, o tik jos taikytojais, vykdytojais. Ir tik ten, kur plėtojama ir precedentinė teisė, kur teisės taikymas laikomas ir kūrybos aktu, kur teismui pripažįstama teisėkūros *ad hoc* teisė, ten dvasingumo poreikį ima jausti ir teisininkai: tada suvokiama, kad nuo jų teisinės sąmonės (dvasingumo) kokybės priklausys ne tik teisės taikymo, bet ir teismuose kuriamos teisės (teisminių precedentų) kokybė.

Kūrybos primatas – susidomėjimo dvasingumu priežastis

Susidomėjimas dvasingumu ima atgyti, o jo samprata įgauti praktinę orientaciją, kai visuomenė ima persiorientuoti nuo totalitarinės valdymo formos prie demokratinės, nuo ekstensyvios ekonomikos prie intensyvios, nuo kolektyvo primato prie individo primato, nuo technokratiškos prie humanistinės politikos, iškeliančios kūrybos primatą prieš vykdymą, prieš gamtos turtų naudojimą. Kūrybos pirmumo teigimas suponuoja žmogaus kūrėjo pirmumą prieš daiktą, prieš politinę santvarką, prieš ideologiją: imama suvokti, jog svarbiausias visuomenės socialinio, ekonominio klestėjimo veiksnys pirmiausia yra socialiai laisvas, kūrybai nusiteikęs ir dėl to savo dvasios pažanga suinteresuotas žmogus, žinantis, kad šią savo dvasios pažangą jis gali per kūrybą transformuoti į savo praktinių (daiktinių) egzistavimo sąlygų pažangą.

Su šia tendencija prasideda dvasingumo demistifikacija, arba kultūrologinis jo įsiprasminimas. Tada siekiama suvokti ne tik tai, kuo dvasingumas yra pats savyje kaip subjektyvioji žmogaus realybė, bet ir kuo jis yra už to subjektyvumo ribų – daiktinėje, kultūrinėje (paties žmogaus sukurtoje) būtyje? Tai suponuoja instrumentinį požiūrį į dvasingumą: „įpareigoja“ jį tirti ir plėtoti atsižvelgiant į tikslo sąvoką – žmogaus įsitvirtinimo gamtoje ir visuomenėje poreikį.

Dvasios kaip savaiminio judėjimo (aktyvumo) problema

Dvasios problema visais laikais egzistavo ir tebeegzistuoja kaip savaiminio judėjimo: iš pradžių biologinio, vėliau kosminio..., dar vėliau

– loginio, psichologinio ir galiausiai – kultūrinio aktyvumo problema. Tai bene universaliausia laiko požiūriu dvasios definicija, perėjusi bent keturias savo istorinio tapsmo (konkretizavimosi arba objektyvizavimosi) stadijas: 1) biologizacijos, kai dvasingumas (dvasia) buvo tapatinamas su gyvybe apskritai, kai remiantis gyvybės veikimo specifika, buvo aiškinama gamtoje empiriškai stebimo savaiminio judėjimo (aktyvumo) priežastis: „kosmosas dinamiškas, nes gyvas“, 2) vėliau dvasingumas logizuojamas – tapatinamas su teorinio abstraktaus mąstymo veikla ir ja apribojamas (dvasingumas kaip loginės minties judėjimo šaltinis – R. Dekartas), 3) dar vėliau – psichologizuojamas, jį tapatinant su psichologiniais žmogaus išgyvenimais (pastarosios dvi stadijos – tai dvasios sugrąžinimas į asmenį ir jame užsklendimas, kur dvasia jau įgauna dvasingumo prasmę) ir 4) galiausiai – kultūrologizuojamas ir sociologizuojamas, jį siejant su žmogaus galia keisti gyvenamąją aplinką, suteikiant tai aplinkai „dvasios pavidalus“. Gamtinio, kosminio aktyvumo problema virsta žmogaus kultūrinio aktyvumo problema.

Dėl ribotos straipsnio apimties kiek plačiau aptarsime tik kultūrologinę tos sampratos stadiją.

Loginės ir kultūrologinės prielaidos dvasios sąvokai atsirasti

Dvasios sąvokai žmogaus sąmonėje atsirasti reikalingos dvejos prielaidos – loginės ir kultūrologinės. Loginė dvasios sąvokos kilimo prielaida – žmogaus praktinėje veikloje abstraktėjantis mąstymas, įgyjantis gebėjimą sukurti loginę gyvybės apskritai sąvoką. Gyvybė joje jau netapatinama su kuriuo nors konkrečiu biologiniu jos nešėju (organu) arba funkcija, o fiksuojamas tik bendras, visuminis, sisteminis kiekvienai gyvybės formai būdingas požymis – būti savaiminiu, grynu, dematerializuotu judėjimu (aktyvumu), kuris dabar priešinamas materializuotam empirinės gyvybės judėjimui, kaip kažkam ne ypač fundamentaliam, ne ypač reikšmingam ir kartu laikinam, praeinančiam. Konkretūs gyviai atsiranda ir išnyksta, tuo tarpu gyvybė apskritai, kaip atsietą nuo konkretaus savo biologinio nešėjo, jau nebepriklauso atsirandančių, kintančių ir išnykstančių daiktų (gyvių) pasauliui ir todėl tampa savotišku Platono „idealos būties“ prototipu, apibendrintu empirinės gyvybės formų modeliui – logine būtimi. Ji – virš empirijos, virš laiko ir virš istorinės

erdvės. Ji apima visas gyvybės formas ir kartu nė su viena iš jų nesutampa. Ir šiam grynai, dematerializuotam judėjimui – gyvybei apskritai – pažymėti dabar galima įvesti ir atitinkamą terminą. Taip į žmogaus sąmonę šalia empirinio „gyvybės“ termino ateina naujas „dvasios“, „sielos“ terminas (gyvybės apskritai sinonimas), kuris dabar žymi tik pagrindinę gyvybės funkciją – savaiminio judėjimo gebėjimą.

Šiai gyvybės vaizdinio stadijai atstovaujantys antikos mąstytojai dvasia laikė visa tai, kas yra savijudė priežastis, savaiminis judėjimas (Alkmeonas, Leukipas, Demokritas), kas yra judėjimo pradai – pradžia (Diogenas, Hiponas, Demokritas, Platonas), kas duoda daiktams gebėjimą judėti, jausti, mąstyti (Talesas, Kritijus, Diogenas, Heraklitas). Apibendrinamas šias pažiūras, Aristotelis išskyrė tris pagrindines substancias dvasios savybes: gebėjimą judėti, jausti ir mąstyti.

Nuo to momento hilozoistinis mąstymas perauga į animistinį: gyvybė kaip pasaulio dinamiškumo priežastis dabar įgyja „pasaulio sielos“ prasmę. Visur, kur pastebimas savaiminis judėjimas, dabar jo šaltiniu jau laikoma ne gyvybė, o už ją „fundamentalesnė“ bekūnė jėga – dvasia. Aristoteliui ji tampa substanciniu organinės gyvybės pagrindu, kur gyvybė tėra tik viena iš dvasios funkcijų, kad viskas, kas susiję su jutiminiu kūnu (medžiaga), yra pažymėta laikinumo, nykstumumo, praeinamumo, inertiškumo ženklu ir viskas, kas atsiskiria nuo medžiagos, nuo kūno, įgyja amžinumo, nesunaikinamumo, nemirtingumo, amžino dinamiškumo galią. Kūnas dabar tampa senovės indų ir graikų filosofams tik „sielos kalėjimu“, į kurį dvasia patenka už nuodėmės (ši pažiūra ypač poetiškai išplėtota Platono), kad kūnas nėra jai iš esmės būtinas, kad siela, pasak tomizmo, tik naudojami kūnu kaip veikimo priemone. Iš čia – bendra visų religijų išvada apie dvasią kaip gyvybės davėją. Kol žmogus yra tik „molis“, tol jis nejudrus, negyvas, ir tik dvasiai jį persmelkus, jis atgyja, tampa dinamiškas, mąstantis, sąmonėjantis. Šitaip priežastis ir pasekmė pagaliau radikaliai pasikeičia vietomis.

Tačiau biologizuotos dvasios samprata dar stichiškai išlieka sintetinio (integralaus) mąstymo, nors ir abstraktaus, poetinio, lygmens. Žmogus ir pasaulis čia dar suvokiami kaip vientisas, nesuskaidytas pirminėje pažinimo intuicijoje kosmosas. Dvasia čia turi ne žmogaus subjektyviosios realybės, o objektyvizuoto kosminės dinamikos šaltinio–judintojo prasmę. Tai ontologizuotas dvasingumas, egzistuojantis ne tik žmogui, bet ir už jo ribų. Tai savarankiškai, grynu pavidalu egzistuojanti objektyvioji

dvasia, atskirta nuo subjektyvaus žmogaus, veikianti šalia žmogaus, ne specialiai dėl žmogaus ir kartu žmogų ir gamtą iš vidaus vienijanti. Žmogus ir gamta čia tik tiek vieningi, kiek jie sudvasinti į juos įeinančios ir juos dinamizuojančios, jiems gyvybę suteikiančios dvasios. Pati dvasia čia dar nesuvokiama kaip kokybių transformavimosi procesas, kaip kultūrinė kategorija, o kaip autonomiška, nekintanti būtis – „pasaulio siela“, kuri savo „įėjimu“ į kitas būtybes, į kitus daiktus, savo buvimu juose juos dinamizuoja, suteikia jiems kokybinį apibrėžtumą. Bet būdama daikte, ji kartu išlieka ir „svetima“ tam daiktui. Ji pasiruošusi bet kada jį palikti ir tuo sukelti vidinę daikto griūtį. Žmogaus sukurtas daiktas suprantamas ne kaip dvasios kitabūtis, ne kaip jos objektyvizavimasis, įsikūnijimas gamtinėje medžiagoje, o tik kaip jos „kalėjimas“, kaip „molis“... Dvasios ir daikto santykiai nelaikomi abipusės priklausomybės santykiais: dvasia daiktui tik tiek reikalinga, kad suteiktų jam gyvybę, judėjimą, sąmoningumą. Daiktas pačiai dvasiai tarsi ir nėra esmiškai būtinas, nes dvasia galinti egzistuoti šalia daikto ir be daikto.

Taip judėjimo problema tapo ta istorine problema, kuri ne tik suponavo dvasios problemą, bet ir ilgiausiai palaikė filosofijos istorijoje „pasaulio sielos“ ir jai lygiavertiškų „kosminio proto“, „pirmojo postūmio“ ir kitų vaizdinių gnoseologijoje būtinybę, o per ją – ir visą poetinės filosofijos tradiciją. „Pasaulio sielos“ vaizdiniu filosofija operavo pradedant antikos mąstytojais Talesu, Heraklitu, Platonu ir baigiant XIX–XX a. filosofais G. Hėgeliumi, J. Herderiu, V. Solovjovu, H. Drieschu, Vydūnu ir kitais. Šio vaizdinio būdavo griebiamasi kas kartą, kai tik iškildavo reikalas suvokti pasaulio kaip visumos savaiminio judėjimo priežastį ir kai jos atžvilgiu paašškėdavo mechaninės (analitinės) metodologijos nepakankamumas. Neoperuojant procesų vidiniu prieštaravimu – tikrąja visumos vidinio dinamizmo priežastimi, „pasaulio sielos“ vaizdinys buvo vienintelis būdas aiškinti šio dinamizmo priežastį: mitologija kompensuoti gnoseologiją.

Šioje stadijoje dvasia dar yra „objektyvioji realybė“, nes suprantama ne tik kaip žmogaus, bet ir kaip kosminio judėjimo pradai. Todėl dvasia ir dvasingumas čia dar nėra tos pačios sąvokos. Dvasia įgauna dvasingumo kaip subjektyviosios žmogaus realybės prasmę tik laikant dvasią išskirtine žmogaus charakteristika.

„Žmogaus gyvenimas rojuje“ kaip kūrybos (kultūros) ir dvasingumo nebuvimas

Jei vartosime bibliinius terminus dvasingumui kaip istorinei kategorijai suvokti ir jį aiškinsime per santykį su kūrybos sąvoka, turėsime pripažinti, kad ne visada žmogus operavo dvasios sąvoka. „Rojuje“ gyvenantis žmogus nežino dvasios sąvokos; jis nesijautė dvasingas, nes buvo nekūrybingas. Būti dvasingam dar nėra egzistencinio poreikio, nes gyventi rojuje – tai vartoti aplenkiant savo paties kūrybą, tai vartoti visa tai, ko pats nesi sukūręs ir neįgijęs ekvivalentinių mainų pagrindų. Čia yra teisė vartoti ir nėra pareigos tą vartojimą garantuoti savo paties darbu, kūryba. O nebūdamas kūrėju žmogus nebuvo ir negalėjo būti dvasios žmogumi, nes šalia kūrybos nėra kuo įrodyti patį dvasingumo faktą. Šalia kūrybos žmogus save jaučia ne kaip dvasinę, o tik kaip biovitalinę būtybę. (Kiekviena epocha turi tik jai būdingų sąvokų aparatą.) Žmogui vartotojui (*homo consumens*), jei ir reikalingas tam tikras elementarus dvasingumas, tai tik kaip gatavu pavidalu egzistuojančių išlikimo priemonių paieškos instrumentas: vartotojas nesiekia keisti gamtos, nesiekia būti aktyvus jos atžvilgiu, o tik nori žinoti, kur gamta jam padengė „stalą“. Jam belieka tik sėstis prie stalo, nesirūpinant, iš kur ir kaip atsiranda visa tai, kas yra ant stalo. Todėl „rojuje“ gyvenantis žmogus savo gyvenimo būdu būtinai turėjo būti klajoklis ir dėl to – agresyvus, nes jis egzistuoja tik tiek, kiek atima, paveržia iš kaimyno valdomas egzistavimo priemonės: žuvingus ežerus, upes, vešlias pievas, turtingas žvėrių girias... Klajoklis, kurį A. Maceina kartu su F. Kernu vadina „nomadinio tipo žmogumi“ (Maceina A., 1991, 450–451), savo veikla visada yra orientuotas ne į gelmę, o į erdvę. Jis siekia įsikurti ten, kur dar yra ką vartoti gatavu pavidalu. Todėl karas ir kasdieninė agresija yra natūralus ir būtinas žmogaus vartotojo išlikimo būdas.

Šią epochą, kurią krikščionybė įvardijo „žmogaus gyvenimu rojuje“, antikos mąstytojai ir XIX a. romantikai vadino „aukso amžiumi“.

„Aukso amžius pradžioj buvo.

Leido ramiai žmogus malonų poilsio laiką.

Žemė. Lig tolei laisva, kauptuko nejudinta niekad

Ir noragu nežaista, pati jam duodavo viską...“

(Ovidijus. *Metamorfozės*. V., 1990. P. 7).

Ovidijaus žodžiai „leido ramiai žmogus malonų poilsio laiką“ šiame kontekste nėra tikslūs. Kur nėra kūrybos (darbo) kaip nuolatinės varginančios įtampos, ten nėra ir poilsio sąvokos, nes visa tokio žmogaus esatis nėra darbo ir poilsio priešybėmis diferencijuota, o yra tiesiog vientisas buvimas. Tokią „aukso amžiaus“, arba „gyvenimo rojuje“, stadiją yra išgyvenusios visos tautos, kol jos gyveno klajoklinį – grynai vartotojišką gyvenimo būdą arba ir dabar gyvena ne tiek iš savo kūrybos, kiek iš gamtos turtų eksploatavimo ir jų mainymo į kitų tautų kūrybos rezultatus. Iš dalies panašiai šiandien dar gyvena Irakas, Kuveitas, Jordanija ir kitos naftą ar kitus gamtos turtais eksportuojančios šalys, kurių gamtos turtų eksportas sudaro didžiąją jų biudžeto dalį.

Ikigamybinio, ikikultūrinio, arba „rojuje gyvenančio žmogaus“, dvasingumo formulė

$$M(b) \xrightarrow{D}$$

$M(b)$ – biologiniai asmens poreikiai (biologinis materialumas), kurie reikalauja dvasingumo (žinojimo) tik kaip egzistencijos reikmenų, egzistuojančių gatavu pavidalu, paieškų įrankio;

D – dvasingumas kaip asmens gebėjimas susirasti tą vietą, kur asmeniui „gamta padengia stalą“;

\rightarrow – rodo, kad dvasingumas kyla iš egzistencinių (materialinių) asmens poreikių;

\curvearrowright – dvasingumo socialinės paskirties ženklas, rodantis, kad dvasingumas ir jo plėtra grįžtamuju ryšiu nukreipti į asmens egzistencinių interesų įgyvendinimą.

„Žmogaus išvarymas iš rojaus“, arba jo pašaukimas kūrybai

Bet „gyvenimas rojuje“ turi tendenciją virsti susinaikinimu, nes vartojimo reikmenų perteklių žmogus vartotojas anksčiau ar vėliau būtinai paverčia tų pačių reikmenų stygiumi. Kai viskas, kas aplink randama gatavu pavidalu tinkamo vartoti, suvalgyta ir sunaudota, kai visa teritorija pasidalijama tarp tautų (genčių) ir kai mažėja viltis išstumti iš užimamų teritorijų ten gyvenančias tautas, ateina „išvarymo iš rojaus“ metas, arba klajoklinio gyvenimo būdo galas. Paaiškėja, kad „gyvenimas rojuje“ – tai komfortas, kuris neišvengiamai virsta savo antipodu – ateities skurdu. Būtent vartojimas aplenkiant savo paties kūrybą tampa tuo „Angelo liepsnojančiu kardu“, kuris Dievo vardu išvaro Adomą ir Ievą iš „rojaus“,

nes tolesnis gyvenimas „rojuje“ dėl egzistencijos reikmenų stygiaus darosi nesaugus, gresiantis susinaikinimu ir dėl to nusikalstamas. Pirmosios nuodėmės vaizdinys ar tik nebus nulemtas būtent suvokimo, kad pernelyg ilgai „gyventi rojuje“ – vartoti ne savo paties kūrinčius yra nuodėmė ir kad ji galiausiai tampa priežastimi ir kartu ta negailestinga ranka, „išvarančia“ vartotoją iš „rojaus“ – iš vartotojiško gyvenimo būdo kaip agresyvaus, pernelyg ilgai imančio, bet atgal nieko neduodančio ir dėl to – nusikalstamo.

„Išvarymu iš rojaus“ (liepimu „kaktos prakaitu pelnytis sau duoną“) Dievas pasmerkė (pašaukė) žmogų kūrybai ir jos šaltiniui – dvasingumui, jo plėtrai. Mat vartojimas už „rojaus vartų“ – tai vartojimas išimtinai savo paties kūrinčių. Dabar norėdamas biologiškai išlikti, žmogus priverstas pats kurti savo išlikimo ir klestėjimo reikmenis, vartoti tik tiek, kiek pats pasigamina, susikūrė arba ekvivalentinių mainų pagrindu įsigijo. Atsiranda teisėto vartojimo sąvoka, kurios pagrindas – kūrybos ir vartojimo pusiausvyra. Ši pusiausvyra tampa ne tik teisėto, bet ir teisingo vartojimo pagrindu: paaiškėja, kad „už rojaus vartų“ tik tas teisėta, kas teisinga, o teisingas, kas grindžiama minėta vartojimo ir kūrybos pusiausvyra (proporcija). Kartu ji rodo, kad „gyventi už rojaus vartų“ – tai gyventi ir tarp žmonių; iš čia – būtinybė paklusti bendravimo, sugyvenimo su jais pagrindui – mainų ekvivalentiškumui. Todėl buvęs „absoliučių teisių“ turėtojas, kiek jis dabar palenkiamas vartojimo ir kūrybos pusiausvyrai, tiek jis palenkiamas ir teisių – pareigų pusiausvyrai ir iš jos plaukiančiam visų jo teisių santykiui. Todėl „už rojaus vartų“ atsidūręs žmogus tampa ne absoliučiu, o tik santykinų teisių turėtoju, nes dabar jis turi tik tiek teisių į komfortą, kiek jį pats savo pareigų vykdymu susikuria, ekvivalentinių mainų pagrindu įsigija. Žmogaus pašaukimas kūrybai čia kartu eina su jo pašaukimu gyventi pagal teisės ir bendradarbiavimo reikalavimus (žmogaus socializavimo pradžia). Būtent į tokį gyvenimą „išmestam“ žmogui ir yra adresuojami žinomi italų renesanso ideologo Džovano Piko dela Mirandolos žodžiai: būsi tu, kuo save padarysi (*Džovani Piko dela Mirandola*, 124). Čia žmogus atiduodamas laisvei, kūrybai, bendradarbiavimui, kad jų vienovę paverstų savo realiąja būtimi ir ją darytų priklausomą nuo savo dvasios kokybės ir jos aktyvumo.

Šitaip kūrybos (kultūros) pasaulis virsta tikroju „už rojaus vartų“ gyvenančio žmogaus pasauliu. Ir tas pasaulis dabar gali būti tik toks, kokios dvasinės kokybės bus pats tą pasaulį kuriantis žmogus.

„Išvarymas iš rojaus“ – nuolatinis procesas

Tačiau prieš savo valią iš rojaus išvartas žmogus neprarado siekio vartoti aplenkiant savo paties kūrybą ir todėl neatsisakė siekio sugrįžti atgal į rojų, nes verčių kūryba yra ne tik žmogaus išaukštinimas, bet ir to paties žmogaus „ašarų pakalnė“. Todėl jos sunkumų vengiantis, bet vartoti ne savo kūrinius nevengiantis žmogus nuolat priešinasi „išvarymui iš rojaus“, nuolat siekia sugrįžti atgal į jį... Tai papildomas įrodymas, kad „išvarymas iš rojaus“ buvo ne savanoriškas atsisakymas vartojimo aplenkiant savo paties kūrybą ir kartu ne valinis, o objektyvus, iš vartojimo specifikos išplaukiantis tokio vartojimo uždraudimas, pastūmęs žmogų kultūros keliu. Kultūros būtis reikalinga draudimo lygiai taip pat, kaip ir leidimo; ji gyva ir pajėgi plėtotis tik vienydama priešybes.

Todėl asmuo dabar gali sugrįžti į rojų tik paneigdamas žmonių sugyvenimo tvarką, grindžiamą objektyviu imperatyvu „kaktos prakaitu pelnysi sau duoną“, t. y. nusikalstant. Agresyvūs karai, turiniai nusikaltimai, įvairios artimo išnaudojimo formos, visa tai, kuo siekiama neatlyginamai savintis kitų žmonių kūrinius, ir yra iš rojaus išvartyto žmogaus vartotojo nelegalaus sugrįžimo į rojų formos, o teisingumo vykdymas – neteisėtai sugrįžusio į rojų pakartotinis iš jo „išvarymas“, tik šį kartą juridinis. Civilizacijos įstatymas, drausdamas vartoti artimo kūrinius neekvivalentinių mainų pagrindu, kartu uždraudžia ir „rojaus“ sąvoką, laiko ją žemės sąlygomis nusikalstama. Teisė ir teismas budi, kad „išvarymas ir rojaus“ būtų nuolat galiojanti ir nuolat įpareigojanti norma. Žmonių sugyvenimo tvarka dabar grindžiama minėta asmens vartojimo ir kūrybos pusiausvyra, kuri dabar nurodo, kokia turi būti žmonių kuriama teisinė tvarka, tą pusiausvyrą įkūnijanti ir sauganti.

Šis žmogaus vartotojo ir žmogaus kūrėjo konfliktas liudija, kad žmogaus „išvarymas iš rojaus“ nebuvo vienkartinis ir užbaigtas aktas. Tai nuolatinis procesas, nes tebelieka nuolatinis žmogaus siekis vartoti aplenkiant savo paties kūrybą. Į rojų sugrįžti siekiančiam asmeniui dvasingumo plėtojimas reikalingas tik tiek, kiek dvasingumas sutampa su to asmens gebėjimu sėkmingai įvykdyti agresiją ir išvengti atsakomybės. Agresija leidžia neteisėtai sugrįžti į rojų, o atsakomybės išvengimas – legalizuoti neteisėtą buvimą jame.

Nuo vitalinio prie technologinio (kultūrinio) antropomorfizmo

„Išvarymas iš rojaus“ tampa pagrindu formuotis kultūrologinėi dvasingumo prielaidai. Apie ją galima kalbėti nuo to momento, kai „už rojaus vartų“ atsidūręs žmogus darėsi sistemingu savo egzistencinių reikmenų kūrėju, kai kūryba (gamyba) ima įeiti į jo kasdieninę būtį esminiu ir stabiliu egzistencijos palaikymo ir klestėjimo veiksmiu. Dėl to ima keistis ir pasaulėžiūrinio suvokimo išeišties taškas, pati žiūros „linzė“: gaminantis žmogus į pasaulį jau linksta žiūrėti ne per biologinės gyvybės (vitališkumo), o per gamybinės operacijos (kūrybos) specifiką ir rezultatyvumą. Todėl vitalinis antropomorfizmas virsta technologiniu arba kultūriniu: žmogaus pasaulėvaizdyje atsiranda kokybiškai naujas elementas – hילוзоистinės dievybės įgyja kultūrinių (kuriančiųjų) dievybių statusą. Iki tol jos tik žalingai ar naudingai veikė žmogaus atžvilgiu, bet nekūrė, nekeitė pasaulio. Neatsitiktinai šios epochos kosmogoniniuose mituose pasaulis „išdygsta iš grūdo“ (lietuvių mitologija), „išsiriti iš kiaušinio“ (Egipto, Babilono mitai), jį „pagimdo“ deivė Ištara (Babilonas) ir niekur jis nevaizduojamas kaip „padarytas“, „sukurtas“. Daiktų atsiradimo paslaptis dar paslėpta nuo biologiškai (vitališkai) save jaučiančio žmogaus. Todėl ir jų atsiradimo klausimą jis gali spręsti tik mechaniškai mėgdžiodamas pirmąjį savo mokytoją – Gyvybę, jos naujų „egzempliorių“ atsiradimo, veikimo ir reprodukuojimosi būdus. Hילוзоистiniam žmogui, kaip daugiau ar mažiau pasyviai gamtos mokiniui, dar sunku ką nors „prasimanyti“, „sufantazuoti“, ko jis nėra matęs, jautęs, išgyvenęs savyje ar šalia savęs – Gamtoje.

Tuo tarpu kultūrinio antropomorfizmo epochos mituose pasaulis jau suvokiamas ne kaip amžinai esantis, ne kaip savyje gyvas, dinamiškas, prasmingas, o kaip „sukurtas“, „padarytas“, dinamiškumą gavęs ne pats iš savęs, ne iš vidinės, jį persmelkusios gyvybės, o iš šalies – iš kūrybiškai veikiančios dvasios, kaip viskam būtį duodančios ir viską dinamizuojančios, sąmoninančios jėgos. Tai persiduoda ir vertybiniam žmogaus požiūriui: vyksta spartus persiorientavimas nuo vitalinių vertybių primato prie dvasinių, technologinių. Mat dvasia dabar tiesiog intuityviai suvokiama kaip vertingesnis egzistencijos požiūriu veiksnys, nes ji sugeba ne tik veikti, bet ir sukurti (padaryti) iki tol neegzistavusią, bet žmogaus egzistencijai itin reikšmingą tikrovę – dirbtinę jėgą – techniką, kuri savo progresuojančiu našumu ima viršyti visas fizines, vitalines gamtoje ir pačiame žmoguje pastebimas jėgas. Todėl egzistencinių vertybių hierar-

chijoje kūnas, kaip vitališkumo, fizinės jėgos šaltinis ir buveinė, praranda iki tol turėtą savo pirmaujančią padėtį ir reikšmę (baigiasi antikinių fizinių herojų (heraklų) kultas), jis traukiasi į antrą vietą pirmaujančią vietą užleisdamas dvasiai kaip dirbtinės, efektyviau žmogaus būtį veikiančios jėgos – technikos kūrėjai.

Transcendencijos sąvoka – esminė kultūrinio antropomorfizmo novacija

Gamybinės operacijos vyravimo žmogaus būtyje pagrindu formavosi ir transcendencijos, arba anapusiškumo, vaizdinys. Per kūrybos specifiką aiškinant ne tik atskirų daiktų, bet ir gamtos atsiradimo priežastį bei technologiją, kūrėjas dabar jau negali „apsigyventi“ savo kūrinyje, jis turi būti tam kūriniumi anapusis (transcendentiškas). Todėl mitologinės dievybės, iki tol slypėjusios gamtos reiškiniuose ir per juos veikusios, dabar, įgijusios gebėjimą kurti tuos reiškinius ir pačią gamtą, turi automatiškai „persikelti“ už gamtos ribų per gamybos operaciją į naujai „atrastą“ transcendencijos pasaulį. Taip prasideda vientiso hilozoistinio pasaulio sudvejinimas į du pasaulius: pasaulį kūrėją ir pasaulį kūrinį, kur pastarasis daromas priklausomas nuo pirmojo.

Tai didelis žingsnis pirmyn, lyginant su hilozoizmu. Tai ženklas, kad save ir pasaulį jau suvokia ir aiškina kultūriškai aktyvėjantis (kuriantis, gaminantis) žmogus (*homo faber, homo craetor, homo habilitis*), kurio praktikoje daiktų darymo būdas tiek stabilus, vyraujantis ir žmogaus egzistencijai reikšmingas, kad ima formuoti ir atitinkamą mąstymo būdą, kuriam pasaulis pasirodo ne koks yra pats savyje ir net ne toks, kokį iki šiol vaizdavo gyvybės analogija, bet kaip jis yra duotas žmogui jo gamybinės operacijos refleksijoje. Pasaulis, iki tol aiškintas remiantis gyvybės specifika, dabar aiškinamas remiantis gamybinės operacijos specifika.

Dvasingumas – už „rojaus vartų“ gyvenančio žmogaus savastis

*Creatio est spiritus incarnatus.*¹ „Išvaymu iš rojaus“ kūrybai pašaukiamas žmogus kartu yra pašaukiamas ir dvasingumui, nes kūryba yra

¹ Lot. Kūryba yra dvasios įsikūnijimas.

tas būdas, kuriuo dvasingumas peržengia savo ribas, išeina į daiktinį gamtos pasaulį, siekdamas tą pasaulį paversti žmogaus pasauliu. Dėl to kūryba tampa nuolatinio dvasios veržimusi į daiktą, nuolatinio dvasios įsikūnijimu gamtinėje medžiagoje, nuolatinio tos medžiagos perdirbimu į daiktinę asmens būtį. Dvasinė asmens kokybė kūrybos akte persikeičia į asmens daiktinės būties kokybę. Būtent šia transformacija dvasia ir įrodo savo esatį, savo vidinę kokybę ir savo naudingumą, reikšmingumą praktinei žmogaus būčiai. Daiktas yra realioji ir prasmingoji dvasios būtis. Tai išplaukia iš dvasingumo paskirties – būti už rojaus vartų atsidūrusio žmogaus išlikties ir gerovės šaltiniu bei priemone.

Dvasingumo tapsmas daiktui tarpininkaujant

Dvasingumo plėtros tikslas – materialumas (daiktas), bet ne ta prasme, kad jame išnyktų, ištirptų, užsibaigtų, o kad, šiai priešybei tarpininkaujant, „perkeltų“ savo esatį į kokybiškai naują būseną, joje save įtvirtintų, pratęstų. Transformuodamasi į savo priešybę – daiktą, asmens dvasingumas regimu pavidalu rodo savo realius pranašumus ir realius trūkumus, pasitikrina save gyvenimu, istoriniais asmens egzistencijos poreikiais. Tie poreikiai, skatindami dvasią nuolat transformuotis į egzistencijos reikmenis, kartu verčia ją būti ir nuolat sau netapatinga, būti nuolat atviru, naujų daiktų idėjinius pavyzdžius prisiiinti pasiruošiu procesu. Ši nauja kokybė ateina į dvasią kaip jos siekis įveikti savo objektyvizavimosi pavidalų (daiktų) netobulumą, nepakankamumą, išryškėjusius keičiantis žmogaus egzistencijos poreikiams. Tai reiškia, kad dvasingumas gyvas ir pajėgus plėtotis tik tuo atveju, jei jis yra nuolatinis įsidaiktinimo ir išsidaiktinimo procesas. Tik toks būdamas jis pajėgus kartu būti ir nuolatinio išorinio pasaulio pritaikymu prie žmogaus poreikių, ir nuolatinio paties žmogaus prisitaikymu prie to pasaulio. Norintis keisti pasaulį žmogus priverstas nuolat keisti save patį, savo dvasingumą kaip pasaulio keitimo žmogiškąjį gebėjimą. Savo daiktinės būties kūryba eina kartu su paties kūrėjo asmenybine savikūra.

Kūrybos poreikis ne tik sugrąžina dvasią į žmogaus individualybę, ją paverčia dvasingumu, bet kartu daro patį dvasingumą dinamišką, t. y. iš materialinių žmogaus poreikių įgyvendinimo kylantį ir į tų poreikių įgyvendinimo reikmenis (daiktus) nuolat besitransformuojantį.

Ši dvasingumą kaip įsidaiktinimo ir išsidaiktinimo procesą išreiškia formulė:

$$M(b) \rightarrow D \rightarrow M(k) \rightarrow D1 \rightarrow M(k)1 \rightarrow D2 \rightarrow M(k)2 \text{ ir t. t.}$$

$M(k)$ – tai kultūrinis materialumas (žmogaus sukurtas, padarytas daiktas kaip gamtinėje medžiagoje įsikūnijęs kūrejo dvasingumas).

$D1$ – kultūrinio daikto pagrindu atsinaujinęs, patobulėjęs dvasingumas kaip būsimų, tobulesnių daiktų vizija, projekcija, idėjinė galimybė.

Materializmo ir idealizmo diskusija kaip tarpusavio papildymo diskusija

Ši dvasios ir daikto (materialybės) vienovė kultūroje išsprendžia nerezultatyviai filosofijos istorijoje konfliktavusią materializmo ir idealizmo diskusiją. Kūrybos (kultūros) požiūriu šių dviejų metodologinių nuostatų priešinimas turi tik procedūrinės prasmės: remiantis kūrybos specifika paaiškėja tikroji kiekvienos iš jų metodologinė kompetencija. Idealizmas teigus kūrybos proceso, jo išeities taško nurodymo požiūriu. Kūryba, kiek ji yra dvasingumo objektyvizavimosi, arba transformavimosi į daiktą, būdas, būtinai reikalauja teigti dvasios pirmumą prieš daiktą, nes ji yra dvasinė, idėjinė būsimo daikto projekcija ir jo atsiradimo iniciatyva. Be jos daiktas liktų tik gamtinė medžiaga, bet ne egzistencinis reikmuo. Bet dvasios pirmumą teigiantis idealizmas negali atsakyti į klausimą, kodėl dvasia siekia objektyvizuotis, įeiti į gamtinę medžiagą ir ją versti kultūriniu daiktu, daiktinėmis asmens egzistavimo sąlygomis tobulėti? Norint atsakyti į šį klausimą, reikia išeiti už dvasios ribų ir atsigręžti į materialinius žmogaus egzistencijos interesus, kuriems apsaugoti ir įgyvendinti kaip tik ir plėtojasi dvasingumas bei transformuojasi į egzistencijai reikšmingą daiktą. Materializmas teigus dvasingumo transformavimosi į egzistencinį daiktą motyvų nurodymo požiūriu.

Tai rodo, kad kultūrologijoje materializmas tiek reikalingas, kiek reikalingas ir jo antipodas – idealizmas, nes tik jų sąveika pajėgi paaiškinti žmogiškąją kūrybą kaip vientisą procesą: nuo dvasios transformavimosi į daiktą iki tokio transformavimosi priežasčių, motyvų nurodymo: idealizmas aiškina kūrybos mechanizmą, materializmas – to mechanizmo paskatą ir socialinę paskirtį. Šios metodologinės priešybės viena kitą neigia tik tam, kad viena kitą papildytų, viena kitos ribotumus įveiktų.

Išvados

Dvasingumas gali būti tiriamas dvejopai: a) analitiškai, kai klausiamo, kas yra dvasingumas pats savyje, kaip subjektyvioji žmogaus realybė, ir b) sistemiškai, aiškinantis, kuo dvasingumas yra ir už šio žmogiškojo subjektyvumo ribų – daiktinėje, kultūrinėje žmogaus būtyje? Pirmuoju atveju dvasingumas yra bendrinė, kompleksinė sąvoka, žyminti subjektyviąją žmogaus realybę (mąstymą, valią, emocijas, socialumą). Dvasingumas tada neperžengia teorinės problemos ribų, neatsiskleidžia jo vertybiškumo pagrindai – ryšys su praktiniais asmens interesais. Antruoju atveju dvasingumas suvokiamas kaip individo asmenybiškumo (jo prigimtinių galių, kvalifikacijos, valinių intencijų, moralumo) persikeitimo į daiktines žmogaus egzistavimo sąlygas procesas, išlaikantis nuolatinį ryšį su kintančiais žmogaus praktiniais interesais (nauda).

Požiūrį į dvasingumą kaip į istorinę kategoriją išreiškia keturi istoriniai dvasingumo raidos žingsniai: a) dvasios biologizacija, b) logizacija, c) psychologizacija ir d) kultūrologizacija, kurie žymi dvasingumą tiriančio mąstymo judėjimą nuo abstrakčios sintezės (dvasingumo biologizacija ir ontologizacija, kai dvasia dar neatsiskyrusi nuo gyvybės sąvokos ir nuo viso kosmoso dinamiškumo, kai ji egzistuoja ne tik žmoguje, bet ir šalia žmogaus, kai ji yra viso kosmoso sąmoningumo pradai) prie analizės (dvasingumo logizacija ir psychologizacija, kai atsakoma dvasios ontologizavimo ir dvasia sugražinama į žmogų, į jo subjektyvumą, kai jis tiriamas tik kaip subjektyvioji žmogaus realybė) ir nuo analizės (žmogui imanentiško dvasingumo) – vėl prie sintezės, tik jau prie konkrečios (dvasingumo kultūrologizavimas, kai dvasingumas nagrinėjamas per ryšį su daiktine žmogaus būtimi, į kurią dvasingumas transformuojasi kūrybai tarpininkaujant). Kūryba – būtina dvasingumo išėjimo už savo ribų forma, ji – dvasios gyvybingumo įrodymas ir kartu įrodymas, kad dvasingumas gali plėtotis tik nuolat virsdamas savo priešybe – daiktu. Čia siekiama suvokti ne tik kuo dvasingumas yra pats savyje, kaip subjektyvioji žmogaus realybė, bet ir kuo jis yra už to subjektyvumo ribų – daiktinėje žmogaus būtyje. Asmenybinė individo pažanga tampa jo daiktinės (techninės, ekonominės) būties pažanga, tuo įrodydama savo praktinį naudingumą.

3. Šis perėjimas nuo pažiūros į dvasingumą kaip į faktą prie pažiūros į dvasingumą kaip į procesą metodologijos požiūriu yra perėjimas nuo empirinės prie teorinės dvasingumo sampratos. Empirija „nori“ suvokti,

kas yra dvasingumas pats savaime, teorija – kas yra dvasingumas kaip kokybių persimainymo, transformavimosi procesas, kaip būtina priešybių (dvasios ir daikto) sąveika. Šitaip atsiveria galimybė integraliai suvokti tokias iki šiol atskirai nagrinėtas sąvokas kaip „dvasingumas“, „kūryba“, „daiktas“, „kultūra“, „humanizmas“, „ekonominė gerovė“ ir kitos, pereiti nuo sąvokų prie procesų analizės, stebėti, kaip žmogaus vidinis asmenybiškumas virsta jo praktine, daiktine būtimi. Visos kultūros sritys: ekonomika, politika, teisė, švietimas, menas... tada pasirodo tik kaip skirtingi kuriančiosios dvasios pasireiškimai. Dvasingumo pažangos problema tada vienodai rūpi tiek pedagogui, politikui, teologui, tiek ir ekonomistui, kiek jie susirūpinę dėl bendrosios krašto pažangos ir kiek ta pažanga priežastingai susijusi su ją kuriančio žmogaus pažanga.

Literatūra

1. Maceina A. *Kultūros sintezė ir lietuviškoji kultūra* // Raštai. Vilnius: Mintis, 1991. P. 450–451.
2. Džovani Piko dela Mirandola. *Kalba apie žmogaus orumą* // Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas. Vilnius: Mintis, 1984. P. 124.

2. FILOSOFIJA KAIP SOCIOKULTŪRINĖ TRADICIJA

„Aš esu filosofas, o ne mokslininkas, – pradėdamas vieną savo knygų rašė Danielis Dennetas, – ir mums, filosofams, geriau sekasi pateikti klausimus nei atsakymus“ (*Dennet D. C.*, 1996, VII). Žmogiškojo patyrimo pasaulyje klausimai, žinoma, yra susiję su atsakymais: kur nėra atsakymų, klausimai negalimi, ir priešingai. Empiriniuose patyrimo aktuose besireiškianti tikrovė visada esti apgaubta klausimo šydu, slepia savyje principinę klausimo galimybę. Taip yra todėl, kad suvokiama tikrovė prašosi interpretuojama. Prieš interpretuojantį patyrimo subjektą tikrovės reiškiniai atsiskleidžia, be kita ko, ir empirinę jų raišką ženklinančiomis atskirybėms, individualybėms, konkretybėms, nepakartojamumo, atsitiktinumų žymėmis. Jos ir sukuria minėtą klausimo šydą, kurį interpretacija dažniausiai – bet toli gražu ne visada – geba nuplėšti pateikdama atsaką.

Klausimas apie filosofiją, kaip iš kartos į kartą perduodamą sociokultūrinę tradiciją, yra metafilosofinis klausimas, išskylantis prieš tyrinėtoją kaip metafilosofinės refleksijos subjektą. Jis iškyla todėl, kad tradicija, t. y. tai, ko šiuo atveju ieško tyrinėtojas, nesireiškia „grynu“ pavidalu – atsietai nuo filosofijos empirinės raiškos. Šį klausimą metafilosofinio patyrimo subjektui kelia filosofinės empirijos pasaulis – aibė ankstesnių ir dabartinių individualių, nepakartojamų, konkrečių filosofinių doktrinų, teorijų, sampratų, ištarų, išvalgų, požiūrių. Tradiciją, arba atsakymą į iškilusį klausimą, reikia išvelgti per šį empirijos šydą, kurio neįmanoma nei apeiti, nei sunaikinti, nei kaip nors kitaip atsikratyti. Tiesiog būtina su juo susitaikyti kaip su empiriškai konkrečiu tyrimo objektu, kuris kitoks ir negali būti. Nuo čia – nuo tyrimo empirinio objekto – prasideda kelias, vedantis prie atsakymo.

Kai kas, pasidairęs po filosofijos empirinio pasaulio landšaftą, su-

trinka apstulbintas nepaprastos to pasaulio reiškinių įvairovės ir skuba pareikšti, kad jame sunku ką nors išvelgti bendra, būdinga visoms konkrečioms filosofinės minties apraiškoms. Pasiduodama akinančiam įvairovės, konkretybės, individualybės išpūdžiui. Postmodernistinėje kultūroje subrendę protai šią empirinių apraiškų įvairovę neretai sutinka kaip episteminę žmogaus lemtį ir atsisako mėginimų ieškoti bendrųjų pagrindų. Tokia nuostata išduoda filosofiją kaip sociokultūrinę tradiciją. Atsisakoma filosofijos istorijoje ir dabartyje ieškoti to, kas bendra, pastovu, kas ilgai kristalizuojasi į filosofinę tradiciją. Tai tolygu kapituliacijai prieš empiriką, visiškai nesuderinamai su profesine tyrinėtojo pareiga.

Klausimų ir atsakymų architektonika paprastai remiasi tomis pačiomis konceptualiomis priemonėmis, atspirties taškais, principais. Juos svarbu aiškiai suvokti tiek ko nors klausiant, tiek ieškant atsako į iškilusį klausimą.

Tradicija, be abejo, yra iš kartos į kartą perduodamas patyrimas. Filosofija, kaip sociokultūrinė tradicija, irgi yra savita patyrimo sritis. Patyrimui, kuris pasak M. Oakshotto, yra toks filosofijos žodyno žodis, su „kuriuo sunkiausia susidoroti“ (*Oakshott M.*, 1991, 9), būdinga keletas ypatybių, kurias dera turėti galvoje siekiant apibūdinti filosofiją kaip savitą patyrimo sritį.

Pirma, patyrimas yra prasminis darinys, semantinis artefaktas. „Patyrimas, – pabrėžia D. Dennetas, – visada ir visur yra prasmingas“ (*Dennet D. C.*, 1996, 14).

Antra, patyrimas yra bendrybės sritis. Patyrimo fiksuojami tie individui svarbūs reiškiniai, bruožai, savybės, ryšiai ar dėsniumai, kurie yra būdingi kiekvienam reiškiniui, priskiriamam tam tikrai reiškinų klasei. „Bendrumas, – teigia A. D. Wozzley, – yra esminė paties objektų patyrimo savybė, ir šis bendrumas matyti žodyne kiekvienos kalbos, kurios visi žodžiai (išskyrus tikrinius vardus) yra bendriniai“ (*Wozzley A. D.*, 1996, 194).

Trečia, svarbi patyrimo ypatybė yra tai, kad jis tolydžio atsikartoja žmogaus empirinės raiškos (suvokimo ir veiklos) aktuose. Jei patiriama informacija yra atsitiktinė, vienetinė, nesikartoja empirinio suvokimo, veiklos kontekstuose, ji individo dažniausiai suvokiama kaip nesvarbi, išsitrina iš atminties, netapdama nuolatiniu žmogiškojo patyrimo dėmeniu.

Ketvirta, patyrimui būdingas nuolatinis pasitvirtinimas tolydžio atsikartojančiuose empiriniuose suvokimo, praktinės veiklos kontekstuose. Patyrimo patikimumas arba teisingumas – lemiama asmens praktinės veiklos sėkmės, socialinės praktikos apskritai sąlyga. Patyrimas, kurį viena karta perima iš kitos kaip sociokultūrinę tradiciją, turi pasitvirtinti naujos kartos gyvenime, laiduoti veiklos sėkmę. Priešingu atveju jis nebus perimamas, liausis reiškėsis kaip tradicija.

Penkta, itin reikšmingas patyrimo bruožas yra jo taikomoji paskirtis arba funkcija, kurią jis atlieka asmens ar visuomenės gyvenime. Patyrimas, kaip ir kiekvienas kitas artefaktas, neišsivaizduojamas be savo praktinio, taikomojo vaidmens. Artefaktas ir jo funkcija – du neatsiejami, vienas kitą veikiantys elementai, iš jų funkcija metodologiniu požiūriu laikytina pirminiu, o artefaktas, kaip darinys, struktūra, – išvestiniu veiksniu.

Pasitelkę ką tik apžvelgtas patyrimo savybes, grįžkime prie filosofijos ir pabandykime apibūdinti ją kaip savitą patyrimo sritį.

Filosofija, kaip ir kiekviena kita patyrimo sritis, yra prasmės raiškos erdvė. Kaip ir bet kokios kitos prasmės, filosofinės prasmės (filosofinės teorijos, požiūriai, išvalgos ir kt.) yra interpretacijos proceso išdava, artefaktas. Tai, ką filosofinė mintis savomis priemonėmis interpretuoja, yra *visas žmogiškasis patyrimas*. Filosofinės interpretacijos akiratis aprėpia ikiteorinę bei teorinę žmonijos patirtį, jos mokslinę, meninę, etinę, religinę, teisinę ūkinę, socialinę ir kitokią patirtį. Interpretacijos procese susiklostęs filosofinis patyrimas interpretuojamo patyrimo atžvilgiu yra *antrinis patyrimas*, arba *metapatyrimas*.

Filosofija, kaip patyrimas, yra savita ir tuo, kad jame įsikūnijančios prasmės gimsta interpretacijoje, pasižyminčioje savita konceptualine perspektyva: žmogiškasis patyrimas filosofijoje interpretuojamas *visuotinum*o, *universalumo* požiūriu, siekiant atskleisti bendriausius žmogiškojo patyrimo dėmenis, principus, ryšius, dėsningumus. Šiame kontekste dera prisiminti Aristotelio pateiktą filosofijos (metafizikos) apibūdinimą: „Yra mokslas, kuris tyrinėja būtį kaip būtį bei atributus, kurie jai priklauso iš prigimties. Taigi tai nėra tas pats, ką tyrinėja vadinamieji specialieji mokslai, nes nė vienas iš jų netiria universaliai būties kaip būties. Jie atkerta tam tikrą būties dalį ir nagrinėja šios dalies savybes“ (*Passmore J.*, 1996, 220). Su šiuo antikos mąstytojo požiūriu į filosofiją būtų galima sutikti padarius patikslinančią išlygą: filosofija universaliai tiria ne būtį kaip būtį, o žmogiškąjį patyrimą, kuriame toji būtis atsispindi. Filosofijai

ją nuo ikipatyriminės tikrovės skiria jos interpretuojamas žmogiškojo patyrimo klodas, o metafilosofija, interpretuojanti filosofinės refleksijos išdavas, stovi viena pakopa dar toliau nuo vadinamosios „objektyvios“ tikrovės.

Žmogiškajame patyrimo (moksle, mene, religijoje, ūkinėje veikloje), kurį interpretuoja filosofija, kristalizuojasi bendrieji patyrimo dėmenys. Jų dėka empirinio pasaulio reiškinius interpretuojantis žmogus gali juos suprasti, tinkamai reaguoti, pasirinkti prasmingus, racionalius veiklos tikslus, priemones ir būdus. Filosofija, interpretuojanti žmogiškąjį patyrimą kaip bendrąjį patyrimą, taip pat atsiskleidžia bendrąjį patyrimą išreiškiančiomis prasmėmis. Bet koks patyrimo dėmuo, kurio reikšmę „išsemia“ konkretaus empirinio patyrimo aktą apibrėžiančios konkrečios vietos ir laiko ypatybės, užgęsta sykiu su pačiu empiriniu patyrimo aktu ir netampa bendrojo patyrimo, arba patyrimo *sensu stricto*, komponentu. Pats individualių, atsitiktinių, tik su empirine esinio raiška susijusių ypatybių buvimas lemia bendrojo patyrimo reikalingumą bei interpretacijos akto prasmingumą. Filosofijos išvalgose besikristalizuojantis bendrasis patyrimas pasižymi didesniu jose fiksuojamų esinių bendrųjų savybių, ryšių, dėsningumų universalumu, gilesniu apibendrinimo laipsniu.

Filosofijai būdingos ir kitos minėtos patyrimo savybės: tolydinis filosofijoje įsikūnijusio bendrojo patyrimo atsikartojimas empiriniuose filosofinės refleksijos raiškos aktuose, taip pat daugiau ar mažiau išryškėjantis jos išvalgų pasitvirtinimas įvairiose žmogiškojo patyrimo srityse. Šios filosofinio patyrimo savybės akivaizdžiau atsiskleidžia nagrinėjant taikomąją filosofijos funkciją, per kurią ji, tiesą sakant, ir reiškiasi kaip sociokultūrinė tradicija.

Filosofija, kaip savita patyrimo sritis, kultūros darinys, turi sociokultūrinę funkciją, tenkina asmens, visuomenės reikmes. Patyrimas yra taikomas – nėra patyrimo, kuris būtų atsietas nuo praktinio taikymo konteksto. Neatsitiktinai A. M. Boetijus filosofiją vaizduojasi vilkint drabužiu su išaustomis graikiškomis raidėmis P ir Q, neabejotinai žyminčiomis praktinę ir teorinę filosofiją (*Boetijus A. M.*, 2000, 37).

Paskirtis, sociokultūrinis vaidmuo yra tas veiksnys, pagal kurį pirmiausia yra apibrėžiama bet kokio sociokultūrinio artefakto, taigi iš filosofijos, prigimtis, tapatybė.

Tačiau filosofinis sociokultūrinės funkcijos ar vaidmens nustatymas

– keblus dalykas. Ne viena filosofų karta, panūdusi išsiaiškinti savo atliekamo darbo prasmę, atskleisti filosofijos vaidmenį žmogaus, visuomenės gyvenimui, patyrė nesėkmę. Karti patirtis paskatino dažną filosofą būti itin santūrų ar net skeptišką iškilus filosofijos reikšmės, paskirties ar naudos klausimui. Antai A. Maceina tvirtina, jog „(...) mes nežinojome, kas filosofija yra savyje, ką ji ilgoje savo trukmėje yra veikusi, ką siekusi ir ką pasiekusi“ (Maceina A., 1994, 12). Britanijos enciklopedijos straipsnio, skirto Vakarų filosofijos istorijai, autorius, atsižvelgdamas į dabarties ir praeities filosofijos sampratų įvairovę, teigia, kad „sunku nustatyti, ar galima šioje įvairovėje rasti kokį nors bendrą elementą, ar galima atskleisti pagrindinę prasmę, kuria galima būtų naudotis kaip universaliu, viską apimančiu filosofijos apibrėžimu“ (*ten pat*, 248).

Sunkumus, kurie ištinka tyrinėtojus, siekiančius apibrėžti filosofijos sociokultūrinę funkciją, lemia keletas priežasčių: 1) nepaprasta filosofinės minties empirinės raiškos įvairovė ir istorinė kaita; 2) metodologiniu požiūriu netikslingas filosofijos objekto, metodų ar mąstymo būdų teorinės reikšmės iškėlimas ir filosofijos sociokultūrinės funkcijos, kaip teorinio veiksnio, nepakankamas vertinimas; 3) teoriškai neperspektyvūs bandymai filosofijos paskirtį apibrėžti pasitelkiant praktinės naudos kontekstą ar redukuojant ją į kitų sociokultūrinio gyvenimo sričių aptarnavimo funkciją; 4) teoriškai abejotina nuostata filosofijos paskirtį ir prasmę suvokti daugiausia žmogaus tiriamosios veiklos, o ne platesniame sociokultūrinio gyvenimo, praktikos kontekste ir kt.

Toliau pateikiama citata iš Britanijos enciklopedijos gerai iliustruoja pirmąją iš anksčiau nurodytų priežasčių. „Per ilgą ir įvairią Vakarų istoriją, – teigia A. W. Levis, – „filosofija“ reiškė daug skirtingų dalykų. Kai kurie iš jų buvo: gyvenimo išminties ieškojimas (ši prasmė artimiausia graikų žodžiams, iš kurių yra kilęs „filosofijos“ terminas); pastanga suvokti pasaulį kaip visumą; žmogaus moralinės atsakomybės ir socialinių priedermių nagrinėjimas; pastanga suvokti dieviškas intencijas ir žmogaus sąsajas su jomis; bandymas pagrįsti gamtos mokslus; žmogaus idėjų kilmės, masto ir pagrįstumo tyrinėjimas; valios ar sąmonės vietos pasaulyje tyrimas; tiesos, gėrio ir grožio vertybių nagrinėjimas; bandymas susisteminti žmogiškojo mąstymo taisykles siekiant puoselėti racionalumą ir plėtoti aiškų mąstymą“ (*Levi A. W.*, 1980, 248).

Filosofijos sampratų įvairovė, kuri pabrėžiama ne tik pateiktoje citatoje iš enciklopedinio straipsnio, bet ir daugybėje kitų panašios pa-

skirties publikacijų, neretai tampa dingstimi neigti filosofijos tapatybę. „Tai, kas ją [filosofiją] ištinka, ir tai, kas paaiškina menkstantį pasitikėjimą ja, – tvirtina H. Duméry, – yra tapatybės praradimas: ne tik kad nežinoma, kam ji tarnauja (ji niekada nebuvo „naudinga“), bet ir nežinoma, ar ji atliepia kokį nors apibrėžtą objektą, prasmingą projektą. Ji nėra sugriauta, ji yra išskydusi arba besuirstanti“ (*Duméry H.*, 1990, 69). Autorius prieina prie išvados, kad „Filosofijai iškilo pavojus, nes filosofijos sąvoka, pati jos samprata serga“ (*ten pat*, 69).

Nepasitenkinimo ir nihilizmo nuotaikos, kurias kursto bergždi mėginimai rasti specifinę filosofijos paskirtį įkūnijančią sociokultūrinę funkciją, paprastai reiškiasi sykiu su ryžtingu atmetimu mėginimų filosofijai taikyti praktinės naudos matą. Anot K. Jasperso, filosofija negali savęs pateisinti „(...) remdamasi kuo nors kitu, kam ji reikalinga (...)“ (*Jaspers K.*, 1998, 16). Todėl linkstama teigti, kad filosofija „(...) neleidžia savęs panaudoti, ji netinkama vartoti už jos pačios esantiems tikslams, ji pati yra sau tikslas“ (*Pieper J.*, 1992, 17). Tokiai nuostatai pritarė ir lietuvių filosofas J. Girnius. Jis tvirtino, jog „filosofija nėra naudinga jos kam nors pasaulyje panaudojimo prasme“. Atmesdamas instrumentinį požiūrį į filosofiją, jis manė, kad „Nėra naudinga ne tik filosofija, bet ir visa tai, kas nėra priemonė. Pripažįstant filosofijos „nenaudingumą“, drauge primintina: visos vertybės savyje nenaudingos, nes visos jos yra vertingos savyje pačiose, be sąryšio su nauda“ (*Girnius J.*, 1998, 265).

Utilitaristinio, instrumentinio požiūrio į filosofiją atmetimas pats savaime neatskleidžia jos savaiminės ar imanentinės vertės, palikdamas filosofijos sociokultūrinės funkcijos klausimą atvirą. Bandymai rasti atsaką į jį, suponuoja, kaip matėme, aibę skirtingų filosofijos paskirties sampratų, kurias sunku subendravardiklinti.

Bene perspektyviausią kryptį, ieškodami atsako į klausimą apie filosofijos sociokultūrinę funkciją, pasirenka tyrinėtojai, kurie filosofiją sieja su Vakarų filosofinės minties ištakose išryškėjusia išminties sąvoka. Išmintis yra ikiteorinėje, sveiko proto erdvėje besireiškianti patyrimo sritis. Išmintis įkūnija įvairių asmens ir visuomenės patyrimo sričių – pažintinio, vertybinio, veiklos – apibendrinimus. Folklorinėje tautų tradicijoje nusėdę išminties kristalai apibendrina ir išreiškia labai plačią, daugelio žmonių išgyvenamą patirtį. Išmintyje fiksuota bendroji patirtis padeda laiduoti žmogaus veiklos sėkmę, prasmingumą, nepriklausomai nuo to, kokį raiškos aspektą – pasaulio pažinimą, vertybes ar veiklą – ji liestų.

Platesnės ir gilesnės patirties, palyginus su atskiro žmogaus patyrimu, įsikūnijimas išmintyje, jos teisingumas, tolydus pasitvirtinimas empiriniuose praktinio gyvenimo kontekstuose sudaro prielaidas išminčiai reikštis kaip priemonei, padedančiai *kompensuoti individualios patirties ribotumą* ir nuo to ribotumo priklausantią *racionalumo* stoką žmogaus dvasinėje ir praktinėje veikloje. Taikomoji išminties paskirtis ir prasmė pažintinio patyrimo atžvilgiu atsiskleidžia per *supratimo* funkciją, vertybinio patyrimo atžvilgiu – per *vertybinės orientacijos* apsisprendimo funkciją, veiklos atžvilgiu – per *preskripcinę* funkciją.

Filosofija yra ikiteorinėje bei teorinėje žmonijos patirtyje pasireiškiančių kompensacinių, racionalumo stiprinimo funkcijų pratęsimas ir kokybinis išplėtojimas teorinėje kultūroje, lemiantis filosofijai savitą vietą ir vaidmenį kultūros sistemoje. Specifinis filosofijos ar filosofinio intereso taikinyus yra žmogaus, visuomenės veiklos racionalumas. Filosofinė refleksija sužadinama kas kartą, kai suabejojama, ar racionalumo „kompasso“ rodyklė nenukrypo nuo racionalumo, suprantamo visų pirma kaip veiklos prasmingumas, protingumas (žr. *Toulmin S.*, 2001), epicentro. Filosofo pareiga – tolydžio tikslinti racionalios veiklos standartus, laiku pastebėti atsiradusius nukrypimus nuo jų ir imtis priemonių padėčiai taisyti.

Empirinėje gyvenimo tikrovėje racionalumo standartai ar reikalavimai reiškiasi nepriklausomai nuo to, suvokiami jie ar ne konkrečiu pavidalu. Juos lemia istoriškai kintanti žmogaus, bendruomenės sociokultūrinė, profesinė patirtis, konkretų žmogaus veiklos kontekstą apibrėžiančios aplinkybės. Filosofija nesiūlo konkrečiai veiklos situacijai ar atitinkamai sociokultūrinės veiklos sričiai, – pavyzdžiui, moksliniams tyrimams, meninei kūrybai, ūkinei veiklai ar technikos plėtrai – skirtų racionalumo standartų. Ji nesiima koreguoti konkrečioje srityje dirbančių žmonių veiklos, siekdama suteikti jai kuo daugiau racionalumo. Kiekvienoje iš jų išsikristalizuoja saviti racionalumo standartai, pasižymintys įvairiapusiu – istoriniu, kultūriniu, profesiniu, etniniu – sąlygotumu. Tai, kas pirmiausia rūpi filosofijai, yra *bendrieji racionalumo pagrindai, arba principai*. Jie sietini su kiekviena žmogiškosios veiklos sritimi ir iš esmės perteikia istoriškai ir kultūriškai nulemtus veiklos apskritai racionalumo principus. Todėl gana pagrįstas atrodo požiūris tų autorių, kurie filosofiją sieja su teorine pastanga atskleisti principus, kurie grindžia žmogaus elgesį, mąstymą, pažinimą, pasaulio prigimtį. Svarbu tik pridurti, kad šie principai ir jų paieška nėra savitiksliis dalykas: jie turi aiškų

sociokultūrinį vaidmenį – padėti kompensuoti žmogiškojo patyrimo ribotumą, didinti žmogaus veiklos, socialinės praktikos racionalumą ir veiksmingumą.

Iš kur randasi filosofijos galia kompensuoti individo arba atskirų visuomeninio patyrimo sričių ribotumą, vykdyti atsakingą racionalumo stiprinimo misiją? Atsakymas į šį klausimą sietinas su anksčiau pabrėžta filosofijos ypatybe: filosofinės išvalgos, apibendrinimai daromi visu žmonijos patyrimu. Be to, šiame lauke telpantis patyrimas suvokiamas ir įprasminamas bendriausių, visuotinių, universalių ryšių, dėsningumų, principų požiūriu. Kaip tik todėl filosofiniame patyrimo besikristalizuojančios išvalgos yra universalesnės, platesnės, gilesnės nei atskiruose žmonijos raiškos baruose susiklostęs patyrimas ir gali jo atžvilgiu atlikti kompensacinį, veiklos racionalumo, efektyvumo stiprinimo vaidmenį.

Filosofinis patyrimas vienija keletą skirtingas funkcijas atliekančių dėmenų – ontologinį, episteminį, aksiologinį. Ontologiniame filosofinio patyrimo dėmenyje kristalizuojasi žmonijos patyrimo objektinio, intencionalaus matmens apmąstymo išdavos. Jo pagrindinė paskirtis yra *pasaulėžiūrinė* – pasaulio kaip visumos, būties supratimas. Episteminiame filosofinio patyrimo dėmenyje reiškiasi žmogiškojo patyrimo įgijimo būdų, jų efektyvumo kritinio apmąstymo vaisiai. Šio dėmens paskirtis atsiskleidžia visų pirma per *metodologinę* filosofijos funkciją, vaidinančią itin svarbų vaidmenį moksliniame pažinime. Aksiologiniame filosofinio patyrimo dėmenyje atsiskleidžia žmonijos vertybinės patirties filosofinio apmąstymo rezultatai. Pagrindinė šio dėmens funkcija – prasmingos *vertybinės orientacijos* suteikimas žmogaus ir visuomenės veiklai. Išvardytomis trimis filosofinio patyrimo funkcijomis – pasaulėžiūrine, metodologine ir vertybine – atsiskleidžia taikomasis filosofijos vaidmuo. Būtent jis suteikia teisę filosofijai dėvėti drabužį, pažymėtą graikiška raide Σ . Empirinėje filosofinės minties raiškos plotmėje taikomoji filosofijos funkcija neretai įsikūnija vadinamosiose „sritinėse“ filosofijos, pavyzdžiui, gamtotyros, mokslo, sporto filosofijoje.

Šiuos svarstymus apie filosofijos taikomąją paskirtį norėtusi baigti tokia apibendrinančia išvada. Žmonijos patyrimo kritinio reflektavimo dėka įgyjamų bendrųjų principų, išvalgų kontekste filosofija sveria atskirų socialinės ir kultūrinės veiklos sričių patyrimą prasmingumo, racionalumo požiūriu, padėdama joms įveikti, nors tik iš dalies, istorinį ir kultūrinį ribotumą, stiprinti racionaliuosius savo raiškos pamatus. Tai

– niekuo nepakeičiama filosofijos misija, įtvirtinanti ją žmogaus ir visuomenės gyvenime kaip prasmingą sociokultūrinę tradiciją.

Literatūra

1. Boetijus A. M. *Filosofijos paguoda*. Vilnius: Alma littera, 2000.
2. Dennet D. C. *Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness*. New York: Basic Books, 1996.
3. Duméry H. *Philosophie. Encyclopedia Universalis*. Corpus 18. Paris, 1990.
4. Girnius J. *Filosofija. Lietuvių enciklopedija*. T. 6. Boston: Lietuvių enciklopedijos leidykla, 1955.
5. Jaspers K. *Filosofijos įvadas*. Vilnius: Pradai, 1998.
6. Levi A. W. History of Western philosophy // *The New Encyclopedia Britannica*, (15th ed.). Chicago and oth., 1980. Vol. 14.
7. Maceina A. *Filosofijos kilmė ir prasmė. Raštai*. T. 6. Vilnius: Mintis, 1994.
8. Oakshott M. *Experience and its Modes*. Cambridge. New York and oth.: Cambridge University Press, 1991.
9. Passmore J. Philosophy // *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. by P. Edwards. New York, London: Simon and Schuster Macmillan, 1996. Vol. 6.
10. Pieper J. *Kas yra filosofija*. Vilnius: Katalikų pasaulis, 1992.
11. Toulmin S. *Return to reason*. Cambridge, London: Harward University Press, 2001.
12. Wozzley A. D. Universals // *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. by P. Edwards. New York, London: Simon and Schuster Macmillan, 1996. Vol. 8.

3. ANONIMINĖS KULTŪROS GRĖSMĖ IR UNIVERSITETINĖS STUDIJOS

Mes taip esame įaugę tiek į savos, tiek globalios kultūros kontekstą, jog dažnai net nesusimąstome, ar tos sąvokos, kurios mums atrodo esančios vos ne kasdienėmis ir kuriomis trokštame išreikšti, atrodytų, net banalokas mintis, iš tiesų yra visiems bent daugmaž vienodai suprantamos.

Paradoksalu, bet klausimas, kaip apibrėžti šio teksto pavadinime pavartotą sąvoką „anoniminė kultūra“, man kilo tik tada, kai jį jau ketinau perspausdinti. Intuityviai pavartota sąvoka man atrodė esanti aki-vaizdži, bet visų svarstomų problemų kontekste kilo abejonių, ir užsimaniau pasitikrinti, ar ją vartoju teisingai. Didelei mano nuostabai visos pastangos rasti literatūroje šios sąvokos apibrėžimą liko bevaisės. Maža to, nepavyko rasti net tokio žodžių junginio kaip „anoniminė kultūra“. Be abejo, tai nereiškia, kad ši sąvoka nebuvo vartota anksčiau, tačiau bent jau man jos aptikti nepavyko. „Anonimas“ („anoniminis“) – žodis, kilęs iš graikų kalbos („anonymos“). Jis reiškia „bevardis, slepiantis savo vardą“. Šiais laikais anonimais laikomi asmenys (ir net organizacijos), slepiantys savo tapatybę, o bet kuria išraiškos forma pateikta informacija, kurios autorius (autoriai) yra anonimas, vadinama anonimine. Anonimiškumo apraiškų būna visais laikais ir visose kultūrose. Tad, atrodytų, mano pavartota sąvoka „anoniminė kultūra“ yra savaime suprantama. Ir vis dėlto, neradęs šios sąvokos literatūroje, susimąščiau. Juolab kad ir sąvoka „kultūra“ yra nepaprastai plati, daugiaprasmė. Tada kilo abejonių ir dėl tekste pavartotos sąvokos „provinciali globalistika“, kurią vėlgi suvokiau labiau intuityviai nei racionaliai. Kita vertus, dėl pasirinkto diskursyvaus teksto stiliaus atsisakyti tų kiek žaismingų ir kiek provokuojančių sąvokų irgi nesisorėjo. Būtent todėl nusprendžiau jau teksto pradžioje pateikti minimų sąvokų paaiškinimus – paaiškinti jas taip, kaip jas savajame diskurse suvokiu aš, kaip jų prasmės šiame tekste yra skleidžiamos.

„Anoniminę kultūrą“ pirmiausia aš suvoku kaip globalią plintančią anonimiškumo tendenciją, kuri reiškiasi ne tik ir ne tiek dabartinėse politinėse, ekonominėse ir kitose valdymo sistemose, kiek žmonių bendravime naudojantis globaliomis informacinėmis technologijomis.

„Provincialia globalistika“ pirmiausia vadinu naudojant informacines technologijas atsivėrusią galimybę globaliai skleisti provincialų mentalitetą. „Provincialumas“ šiame kontekste pirmiausia suprantamas ne kaip geografinio regiono, tolumo nuo didelių kultūros centrų, tam tikras atsilikimas nuo naujausių („modernių“, „postmodernių“) kultūros raidos ir net politinių tendencijų (šis atsilikimas diegiant naujas telekomunikacijas sparčiai mažėja), o kaip net ir didžiausiuose kultūros centruose visad esanti „subkultūra“ – menko išsilavinimo, žemo intelekto ir net elementaraus nekultūringumo apraiškos.

Būtent „provincialaus mentaliteto“ (teiktąja „provincialumo“ prasme) samprata leidžia aptarti ir universitetinių studijų svarbą bei uždavinius „anoniminės kultūros“ plėtros kontekste.

Anoniminės kultūros sampratą siejant su globalizacijos procesais ir svarstant galimus jos prevencijos būdus, pirmiausia kyla mintis, jog „piktžolės reikia rauti iš šaknų“. Kitaip sakant, jeigu mums anoniminė kultūra yra nepageidautina ir jeigu ji siejama su globalinėmis informacinėmis technologijomis, apskritai – su globalizacijos procesais, tai jos prevenciją reiktų pradėti nuo pačių globalizacijos procesų stabdymo, skatinant antiglobalizacijos tendencijas. Deja, kaip rodo nuodugnesni tyrimėjimai (žr. *Globalizacija: taikos kultūra, žinių visuomenė, tolerancija*, 2003), pati globalizacijos samprata yra daugiaplanė ir daugiaprasmė, o jos tendencijos tokios įvairialypės, jog tampa neaišku ne tik *kaip* „stabdyti“, bet ir *ka* „stabdyti“. Svarstant šį klausimą, netikėtai galvon atklydo pamiršto eilėraščio strofa: „Nebeužtvenksi upės bėgimo...“. Ja ir nūtariau pasinaudoti, pradėdamas savąjį diskursą apie „anoniminės kultūros“ ir globalizacijos problemas, nes globalizacijos procesai man asocijuojasi būtent su tuo „upės bėgimu“, kurio užtvenkti, sustabdyti neįmanoma. Galima kokią tik nori aukštą užtvanką pastatyti, galima dirbtines jūras sukurti, bet galop vanduo vis vien prasivers.

Manau, kad *visų* tiek gamtoje, tiek sociume vykstančių procesų dėsningumų mes iki šiol nežinome, o ir žinomus vargu ar kada nors pažinsime „iki galo“ jau vien todėl, kad nemaža tų procesų turi netiesinį po-

būdį. Kita vertus, sunku abejoti, kad dėsningumai, aprašomi bent statistine, tikimybine formomis, egzistuoja. Be abejo, indeterminizmo (susijusio su dėsnių ir dėsningumų galimybės kvestionavimu bei žmogaus laisvos valios teigimu) problema egzistuoja iki šiol, o tam tikru aspektu ji net paaštrėjo. Tačiau net teiginys, jog neįmanoma užtvenkti upės bėgimo, matyt, yra vieno iš fundamentaliausių dėsningumų poetinė išraiška: dėsningumai egzistuoja, ir jų pakeisti laisva žmogaus valia neįmanoma. Net tai, kas nusakoma tikimybiškai, yra dėsninga, nes antraip tie tikimybiniai metodai, taikomi chaotiniams procesams ir kvantmechazinei realybei, neduotų jokių žmogaus praktinei veiklai reikšmingų žinių ir rezultatų. Net tai, jog dėsningumai skirtingomis sąlygomis reiškiasi skirtingai (kas, mano požiūriu, ir inspiravo postmodernistų tikėjimą, jog egzistuoja „lokalinis determinizmas“ (*Liotard J. F.*, 1993, 5), kad jie gali transformuotis (idėja, kilusi šiuolaikinėje fizikoje ir kosmologijoje), nepaneigia pačios dėsningumų sampratos. Jie aptinkami ir vadinamojoje „gyvojoje“, ir „negyvojoje“ gamtoje, visuomenės raidoje. Postmoderniajame moksle, dažnai vadinamame ir sinergetine bei kompleksiško paradigmomis, net savotiškai ima atgyti B. Spinozos skelbta būties samprata, pasak kurios ir gamta, ir žmogus paklūsta tiems patiems bendriausiems dėsniams. Pasak Vokietijos sudėtingų sistemų ir netiesinės dinamikos draugijos prezidento K. Mainzerio, net intencionalumas paklūsta sinergetikos dėsniams.

Pavyzdžiui, individualiu (arba „mikroskopiniu“) lygiu, pasak K. Mainzerio, žmonių migracija yra *intencionalaus pobūdžio*. Kitaip sakant, ją lemia įvairūs (ir pirmiausia – naudos) žmonių *motyvai*. Tačiau „makroskopiniame“ lygyje dėl individų ir visuomenės interakcijų tie migracijos procesai pasidaro netiesiniai, arba paprasčiau sakant, praktiškai visiškai nepriklausomi nuo individų siekių. Todėl, pasak K. Mainzerio, „Vien tik gerų ketinimų, neatsižvelgiant į atskirų asmenų netiesinius sprendimų priėmimo efektus, nepakanka. Tiesinis mąstymas ir tiesiniai veiksmai gali sukelti globalų chaosą, nors lokaliai veiksime turėdami pačius geriausius ketinimus“ (*Майнцер К.*, 2000).

Intencionalumo sąvoka siejama su žmogaus siekiais, motyvacija, veiklos tikslingumu, taigi ir su žmogaus laisva valia. Tad jei manytume, jog K. Mainzeris teisus (o jo teiginys yra grindžiamas ne vien „sinergetine logika“, bet ir sparčiai gausėjančia empirine medžiaga, aprėpiančia ir fizinius, cheminius, kosmologinius, biologinius, ekologinius, ekonomi-

nius, socialinius, politinius, psichologinius ir kt.) procesus, reikia daryti išvadą, jog net žmogiškoji laisva valia paklūsta tam tikriems (deja, dar itin menkai ištirtiems) dėsningumams, kad net transnacionalinių ekonominių korporacijų ir daugelio valstybių politikų siekiai spartinti jau senokai prasidėjusius globalizacijos procesus yra tik tų savaiminių procesų (dėsningumų) raiška.

Paprasčiau sakant, žmonijos raida šiuo metu pasiekė tokį „kritinį tašką“, kai neišvengiamai prasidėjo aptariamai globalizacijos procesai, ir visi, atrodytų, *subjektyvūs* (net intersubjektyvūs) siekiai tėra tik pačių bendriausių dėsningumų, visiškai nepriklausančių nuo žmogiškojo intencionalumo, išdava. Šiuo požiūriu visos pastangos (siekiai) „užtvenkinti upės bėgimą“, t. y. stabdyti (o ir spartinti!) tuos globalizacijos procesus yra ir turi būti bevaisės.

Kita vertus, „upės tvenkimo“ metafora mums pakužda mintį, jog pristabdyti tą „upės bėgimą“ yra ne tik įmanoma, bet ir gali būti naudinga. Užtvankos dažniausiai statomos tik tam, kad „pristabdyta upė“ teiktų žmogaus reikmėms reikalingą energiją. Dirbtinės jūros (tvenkiniai) yra svarbus aplinkos ir žmogaus rekreacijos veiksnys. Pagaliau užuot stačius užtvankas, upę galima nukreipti kita linkme, jos teikiama drėgme apvaisinti nederlingas žemes.

Pastarasis intencionalaus upės tėkmės valdymo palyginimas su globalizacijos procesų valdymu, tarp kitko, praskleidžia ir to valdymo pavojus: tiek užtvankos, tiek upių tėkmės nukreipimas pažeidžia nusistovėjusią ekologinę pusiausvyrą ir dažnai sukelia sunkiai prognozuojamus neigiamus padarinius.

Kita vertus, tie patys sinergetiniai dėsningumai teikia viltį, jog dauguma iki šiol neprognozuojamų reiškinų gana greitai pasidarys ne tik prognozuojami, bet ir valdomi. Tad bandyti globalizacijos procesus (juos pristabdant ar skatinant, o gal net nukreipiant kitomis linkmėmis) valdyti, atrodo, yra prasminga. Negana to, net pats noras juos valdyti, vadovaujantis K. Mainzerio logika, yra visiškai dėsningas.

Kai kurie *sinergetinio valdymo* dėsningumai jau praskleisti. Pavyzdžiui, jau yra žinoma, kad disipatinės (tarp jų – ir visuomeninės) struktūras įmanoma veiksmingai valdyti tik darant įtaką vadinamiesiems „tvarkos parametrams“. Intencionalaus valdymo problemos sinergetiniame kontekste ėmė ryškėti 1979 metais, kai JAV valdymo teoretikas K. Weickas atkreipė dėmesį į svarbią darbo organizavimo problemą, kurią jis

pavadino „įstatymo įvedimo gyveniman įstatymu“. (Beje, mano požiūriu, kadangi angliškas žodis „law“ į lietuvių kalbą verčiamas ne tik kaip „įstatymas“, bet ir kaip „dėsnis“, jau spėjusį prigyti lietuviškoje specialioje terminalogijoje minėtą „įstatymą“ kur kas geriau būtų vadinti „įstatymo įvedimo gyveniman dėsnium“.) Pasak K. Weicko, kiekvienas žmogus dalyvauja organizacinės realybės kūrimo procese ir turėdamas savo *siekių* ją kuria jau vien savo „stebėjimo aktais“. M. Wheatley, komentuodama šias mintis, pabrėžia, kad K. Weickas „stebėjimo aktus“ suvokė kaip sistemos (pvz., žmogaus) ir aplinkos sąveikas (interakcijas), kurių metu sistema (pvz., žmogus) ir aplinka vienas kitą kuria (Wheatley M. J., 1999, 37–38). Net lokalus veiksmas leidžia „stebėtojui“ būti proceso „viduje“, dalyvauti visuose tuose kompleksiniuose įvykiuose, kurie vyksta sinchroniškai. Kiekvienas pasikeitimas mažoje erdvėje veikia visą globalią sistemą; mes netgi neįtariame, kaip mūsų, atrodytų, menkas aktyvumas gali stipriai veikti ir daryti įtaką kitiems, – analizuodama H. Mintzbergo „strateginio mąstymo“ kontekste 1993 m. išplėtotas anksčiau minėtas K. Weicko idėjas, teigia M. Wheatley (1999, 45). H. Mintzbergas parodė, jog šiais laikais garbinamas „strateginis planavimas“ (jį suprantant kaip ilgalaikius planus) neturi prasmės, kadangi tarp stebėtojo ir aplinkos vyksta nuolatinės interakcijos, kurių metu neišvengiamai vyksta netiesiniai procesai. Paaiškinsiu vaizdžiai. Tiesiniuose procesuose prie dviejų pridėję tris gausime penkis. Tuo tarpu *netiesiniuose procesuose* prie dviejų pridėjus tris galima gauti ir penkis, ir keturis, ir šimtą trisdešimt devynis, ir minus keturiolika ar nulį. Jeigu įmonė strategiškai planuoja, kad, investavus į gamybos plėtrą keturis milijonus litų, investicija atsipirks po dvejų metų, o ketvirtais metais įmonė sulauks trijų milijonų litų pelno, tai įmonės ir aplinkos savitarpio įtakos (interakcijos) strategiškai planuojamą pelną gali padaryti ir nuliniu, ir kur kas didesniu, ir dideliais nuostoliais. Visa tai priklausys nuo daugelio faktorių. Svarbiausi iš jų yra veiksmų laikas ir vieta. Todėl, pasak H. Mintzbergo, organizuojant kiekvieną veiklą, būtina remtis ne „strateginiu planavimu“, o „strateginiu mąstymu“, jį suprantant kaip „generalines idėjas“, ateities vizijas ir jų nesiejant su jokiais konkrečiais tikslais. Tik „aukštos“ ir „pozityvios“ ateities vizijos labiausiai turi įtakos organizacinio darbo sėkmei – ir taip galima perteikti esminę H. Mintzbergo mintį. Strateginį mąstymą kaip ateities viziją galima įsivaizduoti kaip tolumoje regimą horizontą, kuris tolsta, link jo einant, tačiau nie-

kad neišnyksta iš akiračio ir visad teikia vilties. Viltis skatina įveikti dar vieną kliūtį, pasiekti netoli horizonto regimą dar vieną mišką, kaimą ar vandens telkinį, ir jie tampa konkrečiau ėjimo link horizonto „įtarpintais motyvais“, suteikia pasitenkinimą juos pasiekus.

Iš to, kas trumpai perteikta, verta įsidėmėti šiuos teiginius:

1) kuriant organizacinę realybę nuolat dalyvauja kiekvienas žmogus, kuris galbūt net neįtaria, kad ir nuo jo, atrodytų, nereikšmingų intencionalių sprendimų gali gana netikėtai („šuliškai“) pasikeisti aplinka; tad ir kiekvieno anonimo veikla, dažnai jam pačiam to neįtariant, gali gana reikšmingai paveikti ne tik lokalius, bet ir globalius procesus;

2) „tvarkos parametrai“, leidžiantys reikšmingai veikti sinergetinius procesus, kaip aiškėja iš naujausių tyrimų, pirmiausia yra susiję ne su energetika, o su informacija – „informaciniu tankiu“ ir „kritiniais ryšiais“; taigi kiekvienas žmogus, taip pat ir anonimas, daugiausia galimybių veikti aplinką (bei būti jos paveiktas) turi per informaciją, informacinius ryšius;

3) tačiau net visuomeninių grupių, nekalbant apie individualias, intencijas, kaip jų laisvos valios raiška, dėl interakcijų metu kylančių netiesinių procesų „makrolygyje“ turi tendenciją sinchronizuotis, taigi tampa dėsniniais procesais, kuriuos lemia ne subjektyvus ar intersubjektyvus „strateginis planavimas“, o „strateginis mąstymas“ kaip ateities vizijos, kaip siekiamybės horizontas.

Tad vis sparčiau pasaulį užvaldanti globalizacijos idėja (kurią irgi norisi pavadinti „provincialia globalistika“, kaip palyginti nedidelės žmonijos dalies, dažnai vadinamos „Vakarų pasauliu“ arba „Vakarų civilizacija“, aistringai siekiu savąjį mentalitetą ir savąsias vertybes primesti visiems Žemės rutulio gyventojams), viena vertus, yra neišvengiama, antra vertus, ši idėja yra ne koks nors „strateginis planas“, o greičiau „strateginio mąstymo“ pasekmė, ateities vizija, iš esmės nepasiekiamas horizontas.

Nepasiekiamas jau vien todėl, kad sąvoka „globalizacija“ jau senokai įgijo kosminę dimensiją. Jau gana senokai rusų pansociokosmizmo filosofijos (vienu iš jos pradininkų yra laikomas K. Ciolkovskis) kontekste vyksta diskursas dėl žmonijos (tegu dar ir hipotetinės) plėtros į kosmoso platybes, netgi hipotetinio proto kosmose vienybę.

Globalumo kosminė dimensija yra implikuota tiek V. Vernadskio biosferos ir noosferos koncepcijose, tiek P. Teilhard de Chardino noos-

feros koncepcijoje. Čia ji įgyja transcendentalumo aistringą siekio dimensiją. Šis siekis – siekis išsiveržti iš lokalumo rėmų, – matyt, gali būti pavadintas ir *pasionarumu*. Šią sąvoką, aptardamas etnoso raidos problemas, mokslan įvedė rusų istorikas ir filosofas L. Gumilevas.

Etnosą L. Gumilevas apibrėžia kaip sistemą, kuri vystosi istoriniame (turinčiame pradžią ir pabaigą) laike. Jo universalus skiriamasis bruožas – elgesio stereotipai, perduodami paveldėjimo būdu. Tačiau tas perdavimas vyksta ne gamtiškai, o signalais (informacija), ir perdavimo mechanizmas esąs grindžiamas sąlyginiais refleksais. Etnoso, pasak L. Gumilevo, negalima lyginti nė su viena žinoma socialine žmogiškojo bendravimo forma; tai, tikėtina, esąs gamtinis kolektyvas, kurio elgesį lemia geokosminės jėgos.

Būtent geokosminės jėgos, pasak L. Gumilevo, per istoriškai visiškai trumpą laiką (nuo vienerių iki penkerių metų) tam tikrame Žemės rutulio regione, maždaug atitinkančiame „geodezinę liniją“, sukelia nepaprastą ten gyvenančių žmonių aktyvumą, „pasionarų postūmį“, kuris kuria naują etnosą, ir pasionarumas ima plisti, po šimto arba šimto penkiasdešimties metų sukeldamas ryškius socialinius pokyčius.

Pasionarumas, pasak L. Gumilevo, – tai elgesio požymis, kurį pašalinis stebėtojas suvokia kaip veržlumą, netgi iliuzinio tikslo neįveikiamą (aistringą) siekį, ir siekdami to (net iliuzinio) tikslo žmonės negaili nei savo, nei savo palikuonių gyvybės. Psichologiškai pasionarumas reiškiasi kaip pašamonės impulsas, priešingas savisaugos impulsui, jis reiškiasi ir individualiai, ir giminėje, tautoje (žr. *Gumilev L. N.*, 1988).

Štai būtent tas pasionarumas kaip veržlus, aistringas siekis išplėtoti savąją vertybių sistemą akivaizdžiai regimas vadinamojoje „Vakarų civilizacijoje“, kurią, sekant L. Gumilevu, sąlyginai galima pavadinti ir „Vakarų etnosu“. Viena vertus, kaip minėta, šis „Vakarų etnosas“ geografiiniu bei gyventojų skaičiaus požiūriais bent kol kas yra „lokalus“; antra vertus, šiame informacinių technologijų amžiuje jis įgauna visus globalumo požymius, todėl „etnosu“ (L. Gumilevo prasme) ima virsti visa žmonija. „Globalizacija“ įgyja kosminę ir net metafizinę dimensiją.

Jeigu sparčios „anoniminės kultūros“ plėtros neįmanoma sustabdyti, stabdant ją skatinančius globalizacijos procesus, kurie, kaip ką tik minėta, įgauna kosminę dimensiją, tai galbūt ją galima bent apriboti, suvokus jos esmę bei gilumines priežastis, jos „vidinę logiką“?

Kas skatina anonimiškumą, t. y. bent jau pastangas atlikti vienokį ar kitokį veiksma, siekiant išlikti nežinomam?

Šis klausimas, mano manymu, yra bene svarbiausias, siekiant atsakyti į anksčiau suformuluotą klausimą. Deja, atrodo, atsakymas į šį klausimą nėra toks paprastas, kaip norėtūsi. Norėtūsi atsakyti, kad anonimiškumą pirmiausia skatina baimė būti nubausiamam, pasmerktam visuomeninės nuomonės arba nepaskatintam. Tame atsakyme yra labai daug tiesos. Tačiau J. Elsteris, žmogaus racionalaus elgesio kontekste analizuodamas savanaudiškumo (egoizmo) ir nesavanaudiškumo (altruizmo) priežastis, pastebi, kad anoniminis elgesys ne visad yra susijęs su savanaudiškumu [2000, 53], kuris dažnai reiškiasi troškimu „išsaugoti savo kailį“ arba gauti naudos, sulaukti visuomenės pritarimo. J. Elsteris parodo, kad yra daug žmonių, kurie teikia labdarą anaipol netrokdami pagarsėti kaip labdaringi ar trokdami atlygio, kad net tie vaikai, kurie visiškai nesitiki iš tėvų materialinės naudos („palikimo“), jais senatvėje itin rūpinasi. „Anoniminė kultūra“ (nors J. Elsteris ir nevartoja šio termino) reiškiasi, pasak jo, ir demokratinėje valdymo sistemoje – balsuojama anonimiškai (ten pat, 2000, 54). Tiesa, balsavimo anonimiškumas (slaptumas) ne išsyk tapo visuotinai priimtas. Pavyzdžiui, Prancūzijoje jis buvo įvestas tik 1913 metais (*Dahl R. A.*, 1994, 321). Tačiau, pasak J. Elsterio, jau vien balsavimo anonimiškumas suponuoja žmonių laisvą valią: žmonės gali net ir nebalsuoti. Bet dauguma jų, net ir suvokdami, kad asmeninis jų „balsas“ nenulems balsavimo rezultatų, eina balsuoti skatinami pilietinės pareigos, o ne savanaudiškumo ar baimės. Žinoma, tokia elgesyje, pasak J. Elsterio, galima išvelgti ir tam tikrą baimę – neformalias visuomenės sankcijas (pasmerkimą) (*Elster J.*, 2000, 54). Anonimiškumo būtinybę politikoje parodė matematikas Kennethas May (1952). Demokratinė sprendimų taisyklė, pasak šio matematiko, turi būti sprendžiamoji. Vienam balsuotojui demokratinė sprendimo taisyklė neturi būti palankesnė nei kitam: išdava neturi priklausyti nuo to, ar konkretūs asmenys palankiai žiūri į alternatyvą, ar jai oponuoja. Šią matematiškai grindžiamą išvadą K. May pavadino anonimiškumo reikalavimu (*Dahl R. A.*, 1994, 185).

Taigi anonimiškumo reikalavimas, kaip parodyta, yra implikuotas jau pačioje demokratinio valdymo sistemoje. Demokratinis procesas – tai kolektyvių (ir faktiškai, mano požiūriu, anoniminių) sprendimų priėmimų procesas (ten pat, 1994, 243). Ir nors, pasak R. A. Dahlio, demokratinis valdymas turi nemaža trūkumų, „nors Platonas... puolė demokratiją kaip režimą, kur valdo nerafinuota, tiesioginė, neinformuota

viešoji nuomonė (...), net patys naiviausi tiesioginės demokratijos šalininkai buvo įsitikinę, kad sprendimai susirinkime turi būti priimti tik po to, kai auklėjimas, atviras svarstymas, diskusija ir kitoks piliečių parengimas išaiškindavo problemas“ (ten pat, 1994, 105). Tad netgi demokratijos (ir anonimiškumo reikalavimo) aktyvūs rėmėjai pripažindavo ir pripažįsta, jog net ir anonimiškumui reikalinga „priežiūra“ kaip grėsmingiausias demokratijos idėjos varžovas (ten pat, 71).

Ne mažesnė, o gal ir didesnė anonimiškumo plitimo problema – urbanizacija. „Žmonėms iš provincijos keliantis į miestus, kaimyniškos savitarpio pagalbos ar keršto normos paskęsta anonimiškumo jūroje, – teigia J. Elsteris. Toks nenormalumas, arba *anomie*, yra pagrindinė pažangos kaina“ (2000, 149). Didmiesčiuose kaimynas dažnai nepažįsta kaimyno, o tuo tarpu kaime ar mažame miestelyje visos naujienos „bevieliu telefonu“ plinta bematant. Net „efektyvus politinio dalyvavimo teorinė riba, net naudojantis moderniomis elektroninės komunikacijos priemonėmis, sparčiai mažėja didėjant mastui“, – tvirtina R. A. Dahlis (1994, 251). Faktiškai anoniminis yra ir „liaudies bei valdovų įvairialypis santykis – ir „dievinimas“, ir šmeižimas, ir nuolankus susitaikymas, ir lūkestis, kad juos gintų“ (Elster J., 2000, 150). Konkretų pavyzdį pateikia V. Savukynas straipsnyje „Išgelbėtojas ir Apokaliptikas Lietuvos politiniame spektaklyje“ (žr. 2003). Autorius aptaria paradoksalų lietuvių tautos santykį su valdžia: viena vertus, ji nemėgstama, antra vertus – fetišuojama. Visa atsakomybė perkeliama ne ant anoniminės valdžios, o ant „suasmeninto vado“ pečių, o tas „suasmenintas vadas“ įgyja archetipinius (kartu – anoniminius) Išgelbėtojo arba Apokaliptiko bruožus.

Keliais štrichais laisvu diskursu, implikuojančiu ne tiek racionalų, kiek jausminį pradą, plačiau apibūdinsiu savąją anoniminės kultūros sampratą.

Anoniminėje kultūroje žudikų jau beveik neliko. Tiesa, žudomi tūkstančiai ir net milijonai žmonių, bet jie žūsta ne nuo žudikų rankos, o sprogstant supergalingoms bomboms ir minoms, pakertant gyvybę milijonams beveidžių kulku, paleistų beveidžiais tampančių žmonių.

Beveik neliko ir žmonių, asmeniškai atsakančių už įsakymus sprogdinti, šaudyti, nuodyti. Tie sprendimai dažniausiai yra kolektyvūs, tai gi ir anonimiški. Jie dangstomi korporacijų, partijų, tautų ir net globa-

lais interesais. Tų interesų interakcijos kupinos netgi sapnų ir nuojautų, virtualios ir mistiškos tikrovės.

Beveik neliko platonų ir dekartų, niutonų ir einšteinų – juos sparčiai ėmė keisti „filosofinės mokyklos“ ir universitetai, institutai ir laboratorijos, pagaliau anoniminiai ekspertai. Visos šiuolaikinės technologijos jau seniai depersonalizuotos, nužmogintos, taigi anoniminės.

Anoniminis valdymas, eliminuojantis asmeninę atsakomybę net už įsakymą pradėti karą, – tai bene labiausiai išsikerojusi valdymo forma, pavadinta demokratine. Ne aš pasirenku prezidentą ar premjerą, ministrą arba Seimo narį, o anoniminė dauguma. Ne aš, tapęs kolektyvaus valdymo organo nariu, priimu sprendimus, o anoniminė dauguma. Tiesa, autentiškumo reliktai (ypač aukštesnėse valdymo pakopose) dar išlikę, bet ir jie sparčiai nyksta, igyja, kaip minėta, paradoksalius bruožus.

Apie informacijos anonimiškumą neverta net kalbėti. Net už viešai skelbiamų autorių pavardžių dažniausiai slypi ne jų asmeniniai požūriai, o požūriai, kuriuos autoriams diktuoja žiniasklaidos savininkai, redaktoriai, savo ruožtu veikiami vienokių ar kitokių interesų grupių lyderių. Šiuolaikinės (taip pat ir kosminės) informacinės technologijos informacijos anonimiškumą daro visuotinai prieinamą ir globalų.

Nebūdamas informacinių technologijų specialistas ir nepasitikėdamas vien savąja patirtimi, dėl anoniminės informacijos skleidimo internetu „anoniminės kultūros“ kontekste konsultavausi ir diskutavau su kai kuriais kolegomis – specialistais.

Štai ką man pasakė jau labai seniai informacijos skleidimo technologijų srityje dirbantis Zigmas Bigelis: „Išivaizduok sąvartyną, į kurį žmonės meta viską, kas jiems nereikalinga, arba meta tikėdamiesi, jog kam nors tai bus reikalinga. Tas sąvartynas – tai internetas. Jame atrasti reikalingą informaciją, iš anksto nežinant, „kur ją numetė“, yra sunkiau, nei rasti adatą šieno kupetoje. O sužinoti, kas ją „numetė“, dažniausiai išvis neįmanoma. Žinoma, tame „sąvartyne“ ir tikro aukso ar deimantų galima aptikti, tačiau labai dažnai jau vien dėl informacijos anonimiškumo neįmanoma patikrinti, ar išties „žėrintis daikčiukas“ yra „deimantas, ar tik jo surogatas“. Tikiuosi, kad perteikdamas Z. Bigelio žodžius, jų esmės neiškreipiau.

Tuo, kad internete apstu anoniminės informacijos, įsitikinti nesunku – pakanka, pavyzdžiui, peržvelgti Lietuvos dienraščių komentarus. Be abejo, yra ir įžvalgių bei taiklių komentarų (su jais galima sutikti

arba nesutikti, bet jie priverčia mąstyti). Tačiau, bent mano požiūriu, tuose komentaruose dominuoja visiškas neišprusimas, net neraštingumas ir ... nešvankumas. O komentarus „pasirašo“ visokie „Petrai“, „Antanai“, „Onos“ ir „skaitytojai“. Nepasitikėdamas vien sava patirtimi, kaip minėta, kreipiausi į kolegas – specialistus. Z. Bigelio požiūrį jau perteikiau. Matematikas Saulius Norvaišas, kuris net tik nardo po interneto tinklus, bet ir pats profesionaliai dirba su sava interneto svetaine, irgi pripažino, jog „subkultūros“ mano anksčiau minėta prasme internete apstu. Jis prisipažino, jog kartais yra priverstas kai kurias Lietuvos kultūros savaitraščių ir žurnalų straipsnių komentarus tiesiog „išmesti į šiukšlių dėžę“, t. y. jų viešą skelbimą savo interneto svetainėje užblokuoti – tokie jie nešvankūs. Ši praktika tik patvirtina anksčiau minėtą teiginį, jog net demokratijai (kuri globaliai itin reiškiasi internete) būtina tam tikra „priežiūra“. Tiesa, S. Norvaišas pastebėjo ir kai kurias naujas tendencijas. Pasak jo, bent jau kultūros leidinių komentaruose neišprusimo ir ypač nešvankumo sparčiai mažėja, gana raiškiai auga tų vis dar dažniausiai anoniminių komentarų intelektualumas. S. Norvaišas atkreipė dėmesį į tai, jog vis gausėja intelektualių tekstų iš provincijos (jos geografinė ir kultūrinė prasmėmis). Žodžiu, žmonėms, kurie savo artimiausioje aplinkoje kartais neturi galimybės bendrauti intelektualiai, tokias galimybes suteikia internetas. Vis dažniau internete atsiranda tekstų, kurie byloja, jog net atkampiausiuose Lietuvos miesteliuose yra žmonių, kurių mintis ne gėda būtų spausdinti net ir prestižiniams kultūros savaitraščiams ar žurnalams. Bet dažniausiai „provincionalių“ autorių minčių niekas nespausdina, nes kiekvienas leidinys turi būrelį savo autorių, į kurį „išibrauti“ beveik neįmanoma. Tuo tarpu internetas tokiems „provincionaliems“ ir menkai kuo savo išprusimu ir intelektu nusileidžiantiems „sostinės“ autoriams suteikia galimybes lygiaverčiai bendrauti.

Ta galimybė kiekvienam žmogui beveik be jokių suvaržymų dalyvauti informacijos ir kultūros mainuose („komunikacijų pasaulyje“) ir net suartėti, pasak K. Mainzerio, visą žmoniją palengva daro „globaliu kaimu“. Tačiau, kaip minėta, K. Mainzeris atkreipia rimtą dėmesį ir į tai, jog augant mastams (informacijos plėtrai), atsiranda naujas sudėtingumo tipas, kuris yra susijęs ir su žmogiškąja intuicija, ir su emocijomis (žr. 2000). Seni racionalumo idealai visiškai ignoruoja žmogaus vidinį pasaulį, o informacijos globalinės plėtros kiekybiniai mastai sparčiai skatina ir kokybinius pokyčius (prisiminkime G. Hėgelio dialektiką). Plin-

tantis intuityvus ir emocionalus diskursas ima griauti moderniosios kultūros racionalumą ir atveria kelius postmoderniajam reliatyvistiniam iracionalumui, pereinamuoju laikotarpiu pasireiškiančiam ne tik nešvankybėmis, bet ir kitomis anksčiau visuomenės netoleruotomis apraiškomis. Šią tendenciją liudija, pvz., M. Ališauskienės simptomisku pavadinimu „Šiaurės Atėnuose“ išspausdintas straipsnis „Satanizmo apraiškos Lietuvoje. Interneto svetainės (...) reiškiny“ (žr. 2000). Atkreiptinas dėmesys ir į tai, jog toji „internetu svetainė“ (kurios adresą, cituodamas straipsnio pavadinimą, sąmoningai praleidau), pasak straipsnio autorės, yra anoniminė. Tad informacinės technologijos, tampančios viena iš ryškiausių žmonijos kultūros plėtros „viršukalnių“, imamos naudoti ne tik kultūros, bet ir „antikultūros“, to, kas ilgus amžius buvo slepiama, netoleruojama, plėtrai.

Labai vaizdžiai, aptardama Sauliaus Vaitiekūno ir Nuno Vasa – dviejų dailės galerijų internete autorių – projektą, dar vieną interneto teikiamų anonimiškumo apraiškų, aprašo J. Ludavičienė (žr. 2003). Šiuo atveju jis susijęs su jau minėta interneto kaip „informacijos sąvartyno“ metafora ir naudojimosi internetu techninėmis galimybėmis.

Pasak J. Ludavičienės, „Enter“ – ir interneto puslapiai verčiasi ir kinta, ir tu jau neberandi vietos, ties kuria pakliuvai į šį tinklą (...), nes žūklė internete – tiek viliojantis, tiek klampinantis užsiėmimas. Iš šios žvejybos niekas nebegrižta toks pats, koks buvo. Ir visai įtikėtina, kad kitas pirštų judesys spaudžiant tą patį klavišą bus lemtingas – virtuali realybė pavirs tikra, ir tave apraizgęs Pasaulinis Voratinklis materializuosis. (...) Tinklas pilnas simbolinių reiškinių ir prasmų; jo savybė tiek sujungti, tiek sugauti – tai yra atimti laisvę – suteikė ambivalentiškumo aurą, kuri neliko neužfiksuota daugelyje archainių kultūrų(...)“. Ne mažiau vaizdžiai, nors racialesniame (filosofiniame) kontekste tą pačią *internetu savybę* – savo vartotoją įtraukti į praktiškai begalinius ir anoniminius informacijos tinklus – apibūdino M. P. Šaulauskas.

Informacinės visuomenės idėja neatsiejama nuo globalizacijos idėjos. Informacinės visuomenės bendrabūvio gyventojas, vartojant M. P. Šaulausko vaizdžius pasakymus, – tai *homo informaticus*, tai – „įtinklintas žmogus“, arba „tinklą žmogis“. Deja, pastebi M. P. Šaulauskas, tinklą žmogis ne tik rezga informacinius tinklus, bet ir pats dažnai į juos beviltiškai įsipainioja ir nepajėgia ištrūkti. Viena iš M. P. Šaulausko įvardytų tinklą žmogio svarbiausių savybių – jo tiek socialinis, tiek kultūri-

nis anonimiškumas, ir būtent tai, mano požiūriu, yra viena iš didžiausių globalizacijos (jos komunikaciniame kontekste) grėsmių tradicinei kultūrai.

M. P. Šaulauskas į šią grėsmę žvelgia kaip į „prietarus“, nes, pasak šio autoriaus, globalizacija reiškia ne visuotinį jos paliestų bendrabūvio struktūrų supanašėjimą, o dar didesnę socialinio audinio įvairovę. Vieną iš savo įvardytų „prietarų“ – „manipuliacijos prietarą“ – jis kvestionuoja, tardamas, kad polilogiškas globalinis skaitmeninių technologijų „diktatas“ nereiškia to, kas jomis perduodama, diktato. Šioms mintims savotiškai pritaria ir A. Augustinaitis: „žinojimo įtinklinimas, žinių virtualumas lemia paties gyvenimo virtualumą. Postmodernusis vertybių suirimas kartu reiškia naujų vertybių susikūrimą. Paprastai šnekant, vertybėmis tampa tai, kokia informacija naudojama ir kaip naudojama. Vertybės taip pat individualizuojamos kartu su komunikaciniu individualizavimu“ (žr. *Augustinaitis A.*, 2000). Šie autoriai ne tik konstatuoja esamybę kaip ryškų visuomenės raidos virsmą, bet ir pastebi du šios raidos dėsningumus: a) pereinant į naują raidos etapą kylantį chaosą bei jam imanentišką įvairovę ir b) naujų kokybių atsiradimą.

Bet pastebėjus itin svarbius visuomenės raidos dėsningumus reiktų pastebėti ir tai, kad tie dėsningumai reiškiasi tik viename tos raidos etape, I. Prigogino pavadintame bifurkacija, kitų autorių – faziniu virsmu, katastrofa, krize ir t. t. Patys savaime visiškai teisingi minėtų autorių teiginiai tampa kvestionuotini, jei į juos pažvelgtume visos sinergetiniais dėsniais aprašomos visuomenės raidos kontekste. Svarbiausia, į ką, mano požiūriu, neatsižvelgta šių autorių publikacijose, yra tai, jog net per minimų krizių (bifurkacijų) etapus yra „pernešama“ (tiesa, gan mįslingu būdu) „pradinė programa“, taip pat tai, jog po krizės procesų adaptacijos metu naujoms kokybėms turi įtakos „keistieji atraktoriai“ kaip tam tikri sistemos raidos tikslai. Kita vertus, „sinergetinė logika“ nedviprasmiškai sako, jog tiek „keistieji atraktoriai“, tiek „pradinė programa“ yra tiesiogiai susiję su tuo, kas visuomenės raidos valdymo kontekste vadinama *strateginiu mąstymu*.

Todėl pritariant išsakytoms mintims, jog globalizacija (ji itin ryški informacijos technologijų ir jų vartojimo plėtroje) ne „vienodina“ pasaulį, o jį daro dar įvairesnį, individualizuotą, jog ne pačios technologijos, o jomis perduodamos informacijos turinys daro įtaką visuomenės raidai, pirmiausia norėčiau atkreipti dėmesį į tos informacijos anoni-

miškumo problemą, nes, kaip minėta, kuriant organizacinę realybę dalyvauja kiekvienas žmogus, taip pat ir anonimas, ir pasiūlyti, kaip išsakytos strateginio mąstymo koncepcijos kontekste tą anonimiškumo problemą būtų galima bandyti spręsti.

Teisingai A. Augustinaitis atkreipia dėmesį, jog informacinėje visuomenėje vertybėmis tampa tai, kokia informacija ir kaip naudojama, pagaliau turi priversti mus atkreipti dėmesį į tai, jog anoniminėje kultūroje vertybėmis, deja, ima tapti ir pačios žemiausios kokybės pasaulio ir žmogaus supratimas, antiintelektas, profanacija, destruktija. S. Norvaišos paminėtos tendencijos, deja, kol kas yra tik išimtys. Blogiausia yra tai, jog sovietinėje tikrovėje daugumai Lietuvos žmonių buvo įteigta, kad masinėse informacijos priemonėse skelbiama informacija esanti vos ne absoliuti tiesa. Todėl ir dabar skelbiamą informaciją kritiškai vertinti geba tik gana nedidelė visuomenės dalis. Cenzūra – labai bloga valdymo forma, tačiau vargu ar geresnė yra informacinė anarchija. Aukšti mokslo ir kultūros standartai mūsų akyse paminami po kojomis. „Įtiklintas žmogus“ (darsyk prisimenant M. P. Šaulausko vaizdžią metaforą) man ima asocijuotis su „įstiklintu žmogumi“ – žmogumi, kuris yra „šiapus“ kompiuterio ekrano stiklo, o tuo tarpu gyvas ir plazdantis pasaulis yra „anapus“ stiklo. Tačiau „šiapus“ to stiklo sėdi jau šimtai milijonų žmonių, ir visi jie (taip pat ir aš) tą gyvą pasaulį regi tik „anapus stiklo“ – nuasmenintą, negyvą, anoniminį.

Gal klystu, bet manau, kad to „įstiklinto“ žmogaus prototipas buvo žmogus, kuris pirmasis lanku paleido strėlę, anonimiškai nužudžiusią kitą žmogų. Anoniminis žudymas galop, drįstu manyti, perėjo ir į kultūros, dvasinę sferą. Anoniminis žudymas žudikui neskausmingas, nes jis neregi savo aukos ir jo kančios, žudiko nekankina sąžinės priekaištai. Viena iš globalizacijos dimensijų, matyt, yra distancijos tarp žmonių ne tiek įveikimas, kiek jos padidinimas, žmogaus „įstiklinimas“ bei jo suponuojamas susvetimėjimas. Informacijos technologijos tuos atstumus – bent jau informacinius – galop, atrodo, visiškai baigia įveikti, tačiau „globalus kaimas“, kaip ir „lokalus didmiestis“, ima virsti susvetimėjusių žmonių „kaimu“.

Prisimenant, jog būtent informacija (o ne fizinė jėga) leidžia veiksmingiausiai valdyti ir keisti pasaulį, taip pat net ir anonimiškai žudyti (liaudies posakis, kad „žodis žudo“, nėra vien vaizdi metafora), „anoniminė kultūra“ anksčiau minėtomis prasmėmis tampa aiškia grėsme tradicinei kultūrai.

Kita vertus, kaip minėta, „nebeužtvenksi upės bėgimo“, tad reikia galvoti, kaip tuo neišvengiamu procesu intencionaliai pasinaudoti, kaip ir kur nukreipti tuos procesus. Juolab kad į globaliai plintančią vadinamąją informacinę visuomenę bent jau valstybiniais mastais, mano požiūriu, žvelgiama pernelyg optimistiškai. Štai, pavyzdžiui, L. Telksnys, visiškai teisingai pažymėdamas, jog „industrinę visuomenę keičia informacinė visuomenė, kurioje išskirtinę reikšmę turi informacinės technologijos“, čia pat teigia, kad būtent jos „padeda greitai rasti informaciją, pasklidusią po visą pasaulį, analizuoti situacijas, numatyti tendencijas“. L. Telksnys nurodo ir naujus, susijusius su informacinės visuomenės kūrimu, šalies politinius, ekonominius ir socialinius tikslus. Tarp jo įvardytų socialinių tikslų išskirčiau šiuos: a) užtikrinti valstybės valdymo višumą; b) puoselėti Lietuvos kultūrą ir lietuvių kalbą; c) ugdyti demokratijos, aktyvių piliečių visuomenę (žr. 2000). Tikslai gražūs, tačiau ar visi jie įgyvendinami? Kai kurias problemas informacinės visuomenės kūrimo ir globalizacijos kontekstuose jau paminėjau.

Šiame kontekste simptomiška yra V. Abraičio pristatyta programa „Informacinė visuomenė Lietuvoje: projekto metmenys“. LMA narys ekspertas atkreipė dėmesį į tai, kad „informacijos technologijos padeda sukurti naują, moksleiviams patrauklią mokymuisi aplinką, įgalina tradicinius statinius mokymo procesus pakeisti dinamiškais – interaktyviais. Mokytojo rolė keičiasi ir vis labiau artėja prie mokytojo – žinių vadybininko rolės, kurio viena iš svarbiausių užduočių yra išmokyti mokinius mokytis ir bendrauti pastoviai besikeičiančioje informacijos technologijų aplinkoje“.

Ši programa yra valstybinė, ji turės įtakos gal net ne vienos žmonių kartos likimams. O joje akivaizdžiai implikuotas minėtas žmonių bendravimo anonimiškumas – net mokytojas joje suvokiamas tik kaip „vadybininkas“, nukreipiantis mokinius į efektyviausias žinių paieškų sistemas. Tačiau kokių žinių?! Kur šioje koncepcijoje tas mokytojas, kuris jau vien pagal šios sąvokos sampratą pirmiausia turi mokytis, ugdyti, perteikti intelektualias ir dvasines vertybes? Kur lieka jo asmenybė, jo autentiškumas, jo klaidos ir jo dvasios didybė? Kur tas profesorius, docentas, asistentas, lektorius universitetuose, jeigu jis tik, remiantis minima koncepcija, perteiks informaciją ir vadovaus (bus „vadybininku“) informacijos paieškoms, tačiau nekurs savosios (autentiškos, neanoniminės) mokslo ir vertybių, pagaliau gyvenimo mokyklos? Kas ugdydys tuos platonus ir einšteinus, ar galės atsirasti kokie nors sokratai ir plankai?

Šie klausimai suponuoja ir atsakymą į juos. Grįžtant prie sinergetikos kontekste išsakytos strateginio mąstymo koncepcijos, prie anksčiau įvardytų trijų sinergetikos diktuojamų teiginių, ima aiškėti, jog tame praktiškai neišvengiamame ir, atrodytų, nereikšmingai visuomenės raidą veikiančiame anonimiškumo plitime, kuris vis dėlto gali tą raidą reikšmingai paveikti, beveik viską lemia informacijos turinys, „nematerialios jėgos organizacija“ – kultūra, etika, vertybės, vizijos. Tačiau visa tai kaupiama ir perduodama ne vien verbaliniu ir vaizdiniu būdais. Tiesiogiai bendraujant kaupiama ir perduodama kur kas daugiau informacijos, nei paprastai manoma. Daugiau ar mažiau racionalus distancinis diskursas, kuriam turi įtakos šiuolaikinių elektroninių technologijų „logika“, bent kol kas „informacijos vartotojams“ – žmonėms negeba perduoti visos (juolab „ekstrasensorinės“, t. y. „viršjutiminės“) informacijos, kuri perduodama ir kaupiama tiesiogiai bendraujant. Todėl net ir universitetiniame mokyme(si), mano požiūriu, yra būtinas tiesioginis dėstytojų ir studentų net ir juslinis bendravimas. Internetas ir jame teikiama gausi informacija, net žinant tos informacijos adresus ir autorius, vargu ar gali ir artimiausiu laiku galės visavertiškai pakeisti net elementariausią paskaitą, paprasčiausią seminarą. Kita vertus, kadangi „nebeužtvenkusi upės bėgimo“, kadangi distancinis (kartu ir anoniminis) bendravimas globalistikos kontekste yra ne tik neišvengiamas, bet ir turi tam tikrą jau minėtų pranašumų, drįščiau akademinėi visuomenei siūlyti gal ir sunkiai priimtina mintį, kad net ir profesoriai turėtų dalyvauti anoniminės elektroninės žiniasklaidos žaidime, savo brandžiomis mintimis ir kultūra apvaisinti dykumą virstančią globalios ir virtualios tikrovės erdvę. Ir vis dėlto žmogus neturi likti „įstiklintas“, jis turi likti gyvas gyvame pasaulyje.

Literatūra

1. Abraitis V. Programos „Informacinė visuomenė Lietuvoje“ projekto metmenys // *Informacinė visuomenė Lietuvoje: padėtis ir perspektyvos. 1999 m. lapkričio 9 d. Lietuvos mokslų akademijos sesijos–konferencijos pranešimų medžiaga*. Kaunas: Technologija, 2000. P. 26–41.
2. Ališauskienė M. Satanizmo apraiškos Lietuvoje. Interneto svetainės www.satan.lt reiškinys. *Šiaurės Atėnai*, 2000 m. gegužės 24 d. Nr. 19(653).

3. Augustinaitis A. Postmoderniojo žinojimo ypatumai // *Žinijs Lietuvoje: neformali mokslo žinių sklaida XX amžiuje*. Kaunas: Technologija, 2000. P. 60–65.
4. Dahl R. A. *Demokratija ir jos kritikai*. Vilnius: Amžius, 1994.
5. Elster J. *Socialinių mokslų elementai*. Vilnius: ALK/Vaga, 2000.
6. *Globalizacija: taikos kultūra, žinių visuomenė, tolerancija*. Vilnius: Lietuvos teisės universitetas, 2003.
7. Lyotard J. F. *Postmodernus būvis*. Vilnius: Baltos lankos, 1993.
8. Ludavičienė J. Tinklo viduje. *Šiaurės Atėnai*. 2003 m. gegužės 24 d. Nr. 22(656).
9. Savukynas V. Išgelbėtojas ir Apokaliptikas Lietuvos politiniame spektaklyje // *Šiaurės Atėnai*. 2003 m. birželio 14 d. Nr. 22 (656).
10. Šaulauskas M., „Homo inforticus“ apžavai: du prietarai, trys svajos. <http://www.infovi.vu.lt/publikacijos.html>
11. Šaulauskas M. *Pirmoji paskutinė dekada: tinklažmogio – homo irreticus – pradžios*. <http://www.infovi.vu.lt/publikacijos.html>
12. Telksnys L. Lietuvos informacinės visuomenės kūrimo uždaviniai // *Informacinė visuomenė Lietuvoje: padėtis ir perspektyvos. 1999 m. lapkričio 9 d. Lietuvos mokslų akademijos sesijos – konferencijos medžiaga*. Kaunas: Technologija, 2000. P. 7–18
13. Wheatley M. J. *Leadership and the New Science. Discovering Order in a Chaotic World*. San Francisco: Berret–Köhler Publications, 1999.
14. Гумилев Л. Н., Иванов К. П. Этносфера и космос // *Космическая антропология: техника и методы исследований*. Ленинград: Наука, 1988. С. 211–217.
15. Майнцер К. Сложность и самоорганизация. Возникновение новой науки и культуры на рубеже века // *Синергетическая парадигма*. Москва: Прогресс–Традиция, 2000. С. 56–79.

4. TOLERANCIJOS REIKŠMĖ PILIETINĖS VISUOMENĖS RAIDAI

Tolerancijos vaidmuo pabrėžiamas gana dažnai, kai kalbama apie pliuralistinės ar net multikultūrinės demokratijos plėtrą ir taikos kultūros puoselėjimą. Tolerancija apibūdinama kaip viena iš svarbiausių pagarbos žmogaus asmeniui apraiškų ir netgi kaip humanistinės paradigmos šerdis. Taip manyti leidžia tiek žymių užsienio autorių ir tarptautinių organizacijų teiginiai, tiek ir Lietuvos mokslininkų išvalgos. Štai R. P. Wolffo, T. H. McLaughlino, B. Bitino požiūriu, tolerancija laikytina pagrindine šiuolaikinės demokratijos vertybe, o žymūs šios vertybės tyrinėtojai W. P. Vogtas, R. Plečkaitis atkreipia dėmesį į niekuo nepakeičiamą šios vertybės funkcionalumą šiandien. Tolerancijos svarbą nuolat pabrėžia ir žymiausių tarptautinių organizacijų – UNESCO, JT, ES lyderiai ir jų patvirtinti dokumentai. Bet ar pakankamai pažįstame šią vertybę? Galima kelti klausimą, kas atsitiko, kad tradiciškai krikščioniško paveldo šalyse nebe artimo meilė, o tolerancija pretenduoja į svarbiausios bendražmogiškos vertybės vietą. Ieškodami atsakymo iš šiaandienos perspektyvos turime pripažinti, kad krikščioniškų Vakarų istorijos tėkmėje kartais tolerancijos būdavo per mažai, o kartais per daug. Dažnai artimo meilės vardu būdavo vykdomi žiaurūs nusikaltimai, o nepakantumas teisinamas kilniais tikslais. Kryžiaus karai, arba prievartinis kelias į laimingą rytojų, būtų tik keletas būdingų pavyzdžių.

Krikščionybė visada deklaravo artimo ir net priešų meilę, tačiau atrodo, kad dažnai nežinota ar nemokėta, kaip šią artimo ar priešų meilę praktiškai realizuoti. Tuo tarpu tolerancija, kaip pagarba prigimtinėms žmogaus teisėms (gyvybės neliečiamumas, sąžinės, minties, žodžio laisvė, susilaikymas nuo prievartos), tampa svarbiu, galbūt esminiu priešų meilės elementu. Juk tolerancija ir yra reikalinga ten ir tada, kai dėl tam tikrų skirtumų ar nesutarimų susidaro konfliktinės situacijos. Kaip teigia J. Girnius, meilės santykis yra aukštesnis už toleranciją, tačiau tai

nesumenkina tolerancijos reikšmės. R. Plečkaitis nurodo, kad pilnose prieštaravimų bei konfliktų šiuolaikinėse visuomenėse tolerancija gali būti ir dažniausiai yra funkcionalesnė už meilę, o jos pakaitalo nėra (*Plečkaitis R.*, 1998, 250).

Siekiant geriau pažinti tolerancijos vertybę, svarbu pasirinkti pakankamai konkretų tyrimo kontekstą ir atitinkamai ją apibrėžti. Manytina, kad pilietinės visuomenės pažangai ypač aktuali socialinė tolerancija kaip siekis užtikrinti piliečių lygybę įvairiose visuomenės gyvenimo srityse nepaisant jų rasės, lyties, tautybės, kilmės, išsilavinimo, priklausomybės tam tikram visuomenės sluoksniui. Socialinė tolerancija įpareigoja kovoti su įvairiomis diskriminacijos, ksenofobijos formomis, nepakantumo kitoniškumui apraiškomis ir kitais visuotinai priimtų žmogaus teisių pažeidimais.

Tuo tarpu nemažiau aktuali politinė tolerancija dažniausiai suprantama kaip sąžinės bei žodžio laisvė (laisvė ne tik laisvai mąstyti, bet ir savo įsitikinimus nevaržomai laisvai skelbti), kaip teisė organizuoti susitikimus ir rengti demonstracijas, kurti visuomenines organizacijas bei susivienijimus, būti atstovaujamiems valdžios struktūrose. Politinė tolerancija įpareigoja galinguosius laikytis tam tikrų teisinių standartų silpnesniųjų ir mažiau galios turinčiųjų atžvilgiu, taip pat įpareigoja daugumas gerbti mažumų (politinių, socialinių, moralinių) teises. J. Rawls'o ir kitų šiuolaikinių mąstytojų požiūriu, politinė tolerancija yra svarbi kaip kompromisinė ir negalutinai apibrėžta, bet turbūt optimali socialinio teisingumo siekimo strategija. Tolerancija vis dėlto laikytina instrumentine, o ne terminaline vertybe.

Šis vertinimas kyla iš gana paradoksalaus tolerancijos vertybės turinio: juk toleruoti tikrąją šios sąvokos prasmę reiškia kokius nors asmens (ar asmenų grupės) veiksmus vertinti neigiamai, tačiau tuo pat metu pripažinti jo (jų) teisę į tuos veiksmus ir jų nekliudyti, nepaisant to, kad tie veiksmai suvokiami kaip žalingi ir vertinami neigiamai. Reikia atkreipti dėmesį ir į tai, kad suvokta kaip kompromisinė vertybė tolerancija būtinai turi turėti ribas, tai yra negalima savitikslių tolerancija dėl tolerancijos, nes tokiu atveju ši vertybė netektų socialinio turinio ir paneigtų pati save. Taigi tolerancijos vertybės paskirtis yra tarnauti bendrajam interesui, o ne sudaryti sąlygas individų ar jų grupių neatsakingai savivalei. Tolerancija kuria sąlygas optimalioms kiekvieno ir visų tapatybės paieškoms bei savirealizacijai, tačiau neturėtų būti toleruojama

kieno nors tapatumo naikinimas ir raiškos slopinimas. Kitaip sakant, neleistina, kad kas nors (individai ar jų grupės) priešintų savo identitetą kitų identitetui taip pažeisdami visuotinai pripažintas žmogaus teises. Pluralios visuomenės kontekste tolerancijos formulė teoriškai gali būti išreiškiama taip: „mano identitetas ir tavo identitetas“ ne „mano identitetas prieš tavo identitetą“. Multikultūrinėje visuomenėje, kurios link žengti esame skatinami, ši formulė greičiausiai skambėtų kaip „mano identitetas greta tavo identiteto“, tačiau praktiniu požiūriu identitetų konflikto realiose visuomenėse išvengti yra labai sunku dėl tos priežasties, kad šiuolaikinės visuomenės yra ypač heterogeniškos, ir jų realybėje nuolat susipina ne tik asmeniniai, bet ir grupiniai interesai. Archaiško socializacijos modelio esmė buvo individo suvisuomeninimas netgi prievartiniu būdu įdiegiant jam visuotinai priimtus požiūrius, vertybes, tradicijas. Moderni socializacija greičiau reiškia įsiliejimą į tam tikrą socialinį sluoksnį ir jam būdingų vaidmenų bei atributų perėmimą, simboliškai ir visiškai realiai atsiribojant nuo kitų socialinių sluoksnių. Šį procesą tiriantys specialistai su nerimu stebi socialinės atskirties ir segregacijos apraiškų gausėjimą.

Lietuvoje, Europoje ir visame pasaulyje galime išskirti bent dvi skirtingas stiprėjančias socialinės kaitos tendencijas. Viena iš jų būdingesnė vakarietiško gerbūvio kraštams, ir sietina su socialinio konformizmo reiškiniu. Čia turima galvoje socialinių standartų perėmimas ir orientacija į materialinį gerbūvį laikantis pseudotolerancijos nuostatos, besiremiančios greičiau praktiniais ir pragmatiniais interesais nei universaliais lygybės ir teisingumo principais. Šiuo atveju galima kalbėti apie toleranciją, tačiau ji dažniausiai kyla iš konformistinių nuostatų ir indiferentiškumo kitų socialinių sluoksnių būklei. Kita ryški tendencija – tai daugelyje regionų stiprėjanti socialinė diferenciacija ir kartu neišvengiamai kylanti įtampa, kurios padariniai dažnai būna tolerancijos, dialogo ir konstruktyvių santykių stoka, konfliktai, agresija, net ekstremizmas. Atsižvelgiant į tai galima teigti, kad kaip niekada anksčiau pasauliui reikalingas visuotinis bendrojo gėrio principas (*common ground*), kuris darytų įmanomą dialogą ir leistų kurti prielaidas konstruktyviam bendradarbiavimui. Dauguma šiandienos socialinės krypties mokslininkų mano, kad šį principą geriausiai išreiškia tolerancijos vertybė, o šios vertybės funkcionalumą lemia esminė pagarba individo autonomijai, savo ruožtu pasireiškianti kaip svarbiausių asmens laisvių užtikrinimas ir pamatinių humanistinių idealų puoselėjimas.

Šiuolaikinę tolerancijos sampratą plėtojantys ir ugdymo galimybes tiriantys mokslininkai B. A. Reardon (1999) ir W. P. Vogtas (1997) taip pat pabrėžia humaniškų santykių patirties šeimoje ir bendruomenėje svarbą, etninių, kultūrinių grupių taikaus sambūvio vaidmenį ir smurto (šeimoje, gatvėje, žiniasklaidoje) vengimo būtinybę. Iš edukologinių pozicijų tyrinėdami tolerancijos problemą, šie autoriai ypač daug dėmesio skiria socialinės terpės ugdomojo poveikio analizei. Anot jų, tikėtis tolerantiškos asmenybės tapsmo galima tik esant palankiam kultūriniam, ekonominiam, politiniam, religiniam kontekstui. Sunku ar net neįmanoma ugdyti tolerantiško žmogaus ten, kur jaunimo laukia bedarbystė, socialinis ar politinis neteisingumas, spauda ir diskriminacija. Nepalanki socialinė aplinka gali sukelti beprasmybės jausmą ir su juo susijusius apmaudo, agresijos bei nepakantumo protrūkius. Bene vienintelis kelias to išvengti yra bendras atsakomybės už humaniškesnės visuomenės kūrimą prisiėmimas ir koordinuotos nuolatinės pastangos įgyvendinti pamatines etines normas. Iš jų ypač svarbi pagarba žmogaus orumui.

O kokia tolerancijos būklė Lietuvoje ir kokios yra konkrečios jos socialinės implikacijos? Kokie veiksniai lemia tolerancijos raidą? Šiuos klausimus siekta išsiaiškinti 1997–2003 m. vykdyto tęstinio Lietuvos jaunimo tolerancijos bruožų tyrimo metu. Statistiškai apdorojant surinktus duomenis buvo ieškota korelacijų tarp įvairių pilietiškumo parametrų ir tiriamųjų tolerancijos rodiklių bei jų sklaidai įtakos turinčių veiksnių. Atliekant tyrimą remtasi teoriniu bei empiriniu tolerancijos modeliu, kuriame atsispindėjo ir viena svarbiausių tyrimo prielaidų, kad brandi tolerancija yra aktyvi asmenybės vertybinė dispozicija, besiremianti kiekvieno žmogaus asmens vertės pripažinimu ir atsakomybe. Pagrindinėmis tolerancijos apraiškomis laikyta pagarba ir pakanta, o jų rodikliais – dėmesingumas, pagarbumas, taikingumas, kantrumas, atlaidumas, taktiškumas ir lankstumas.

Paašikėjo, kad esama statistiškai reikšmingų sąsajų tarp įvairių pilietiškumo apraiškų (savo veiklos naudingumo visuomenei, valstybei suvokimas, socialiai prasmingų siekių turėjimas, humaniškų santykių su aplinkiniais palaikymas ar jų svarbos pripažinimas) ir brandžios tolerancijos rodiklių, tokių kaip lygiateisiškumas, taktiškumas, dėmesingumas, taikumas, kantrumas, atlaidumas, lankstumas. Be to, nustatyta, kad brandi tolerancija sietina ir su socialiai reikšmingų emocinių išgyveni-

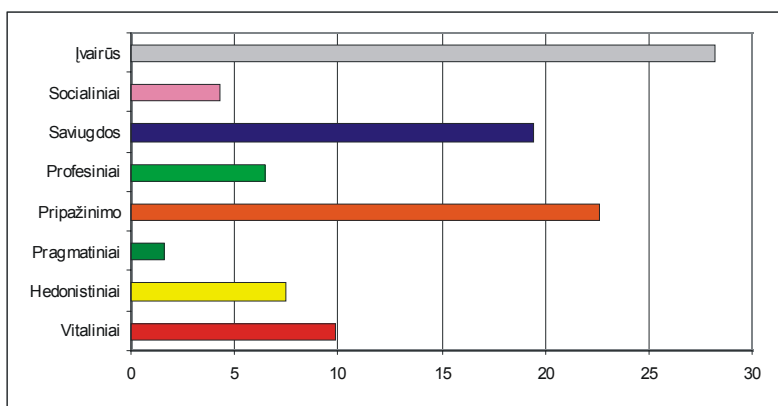
mų dažnumu, pozityviu savęs paties bei aplinkinių vertinimu, sėkminga studijų ar kita veikla, taip pat ir su gyvenimo prasmės, taigi ir savo vietos visuomenėje, atradimu. Tyrimas parodė, kad brandžia tolerancija pasižymintys žmonės dažniau ir sėkmingiau siekia sutarimo su aplinkiniais žmonėmis, prisitaiko prie situacijų neatsisakydami savo svarbiausių vertybių, išklauso kitus, ieško vertingų dalykų kitų žmonių nuomonėse, požiūriuose ir elgesyje, atsižvelgia į kitų žmonių poreikius bei interesus, nepažeidinėja jų teisių, vengia kraštutinumų vertindami ir kritikuodami, stengiasi numatyti savo veiksmų padarinius, nežemina, neškuba pasmerkti kitų, nepasiduoda pykčiui, vengia naudoti prievartą, nekeršija, lengviau ištveria sunkumus bei nemalonumus ir netgi pamiršta nuoskaudas.

Kita vertus, tyrimas atskleidė, kad tik apie pusė Lietuvos jaunuomenės pasižymi brandžiu, atsakingu tolerantiškumu. Paaiškėjo, kad dauguma minėto tyrimo respondentų sutartinai akcentuoja lygiateisiškumo, pagarbumo, lankstumo, taikingumo vertybes (ypač prievartos nenaudojimo sprendžiant konfliktus, atsižvelgimo į kitų interesus, pritaikymo, sutarimo su aplinkiniais žmonėmis principus) tačiau nepakankami suvokia atleidumo (nuoskaudų pamiršimo, nekeršijimo) ir kantrumo (sunkumų ir nemalonumų ištverimo konfliktinėse situacijose) reikšmę bei atsakomybės už galimas poelgių socialines pasekmes svarbą. Tai rodo tam tikrą tolerancijos nuostatų nevientisumą ir nelogiškumą, nes kantrumas ir atleidumas yra ypač svarbūs pakantos elementai, o socialinės atsakomybės įsisąmoninimas yra esminė brandžios tolerancijos prielaida.

Tyrimo metu taikytos M. Rokeacho (1960) metodikos atskleidė ryškias dalies Lietuvos jaunimo tendencijas mąstyti autoritariškai, dogmatiškai ir nelanksčiai. Pavyzdžiui, net 47,4 proc. tiriamųjų pritarė teiginiui, kad labiau nei įstatymų ir politinių programų šaliai reikia keleto drąsių atsivadusių lyderių, 44,1 proc. teigė, kad „galima rasti vieną patį geriausią būdą daugeliui problemų išspręsti“, o 39,7 proc. nurodė, kad jiems sunku prisitaikyti prie naujų ir neįprastų situacijų. Kartu pasitvirtino spėjimas, kad jaunimui būdingi įvairūs socialinės aplinkos suvokimo bei vertinimo supaprastinimai, draugiškų „savų“ ir grėsmę keliančių „svetimų“ schema, polinkis atsiriboti nuo kitokių (pvz., neįgaliųjų, kitos tautybės ar kitaip išsiskiriančių) bendraamžių.

Tiriant jaunimo socialinio gyvenimo ypatumus dėmesys pirmiau-

sia atkreiptas į tai, koks jų praktinės veiklos tikslų kryptingumas bei koks tų tikslų pasirinkimo pagrindimas. Atsižvelgiant į tai, su kokių savo poreikių patenkinimu tiriamieji susiejo savo tikslus, buvo išskirtos jų veiklos tikslų grupės. Tikslai, susiję su gyvybinių poreikių patenkinimu, pavadinti vitaliniais; su malonumo siekimu – hedonistiniais; su konkrečios, greitai pasiekiamos naudos siekimu – pragmatiniais; su tam tikro socialinio statuso įgijimu bei aplinkinių pripažinimu – pripažinimo (prestižo); su pasiruošimu įstoti į aukštąją mokyklą bei rengimusi būsima profesijai – profesiniais; su savęs tobulinimu – saviugdos, o su kitų žmonių reikmių pripažinimu bei tenkinimu – socialiniais (1 pav.).

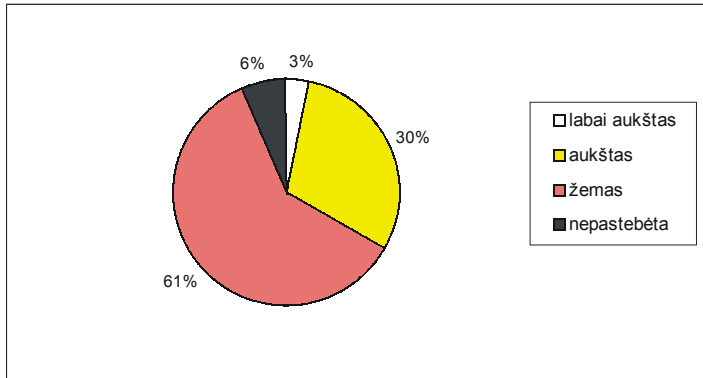


1 pav. Respondentų praktinės veiklos tikslų kryptingumas proc.

Paaikškėjo, kad daugumos tyrime dalyvavusių jaunuolių veiklos kryptingumas rodo vyraujančias pripažinimo (prestižo) bei saviugdos tendencijas. Nemažai respondentų taip pat nurodė su vitalinių, hedonistinių bei profesinių poreikių tenkinimu susijusius tikslus. Be to, didelė dalis tiriamųjų negalėjo aiškiai savo tikslų apibūdinti arba nurodė įvairius tikslus. Tai patvirtina kitų tyrinėtojų pastebėjimus, kad jauniems suaugusiems ypač svarbu patenkinti pripažinimo (prestižo) poreikį ir kartu jie rūpinasi saviugda bei pasirengimu profesinei veiklai. Tačiau nerimą kelia kartu užfiksuota tendencija, rodanti, kad didėjant respondentų amžiui, silpnėja socialinis kryptingumas, tai yra mažėja kitų žmonių reikmėmis besirūpinančių jaunuolių skaičius, ryškėja greitų vitalinių, hedonistinių, pragmatinių interesų tenkinimo siečiai.

Statistinė analizė atskleidė, kad adekvačiausiai tolerancijos esmę suvokė tie jaunuoliai, kurių veiklos kryptingumas susijęs su saviugda (prasčiausiai – tie, kurie savo veiklos tikslus grindė pragmatiniais bei pripažinimo (prestižo) motyvais). Taip pat giliai tolerancijos esmę suvokė tie tiriamieji, kurie savo praktinės veiklos tikslus siejo su kitų žmonių reikmėmis, ir dalis įvairius veiklos siekius pažymėjusių respondentų.

Tyrimo metu siekta išsiaiškinti, kaip dažnai jaunuoliai patiria sėkmę įgyvendindami savo siekius. Pačių tiriamųjų vertinimais, dažnai arba gana dažnai sėkmę įvairioje socialinėje veikloje patiria apie 53 proc., o kiti, deja, tokios pozityvios patirties stokoja. Kartu atlikta koreliacinė tyrimų analizė parodė, kad būtent sėkmingai save realizuojantys jaunuoliai pasižymi gilesne tolerancijos samprata ir stabilesniu tolerantišku elgesiu. Atkreiptinas dėmesys, kad šie respondentai taip pat pasižymėjo dažnesne savo veiklos tikslingumo refleksija, aukštesniu gyvenimo prasmės suvokimo lygiu ir pastebimai aukštesniais savo praktinės veiklos naudingumo tautai ir valstybei (visuomenei) lūkesčiais. Deja, kartu konstatuota, kad tik apie trečdalis tyrimo dalyvavusių jaunuolių visuomenei naudingos veiklos lūkesčiai yra gana aukšti (2 pav.).



2 p a v . Veiklos naudingumo visuomenei išvelgimo lygis proc.

Vos 3,2 proc. respondentų pažymėjo labai aukštu savo veiklos naudingumo tautai ir valstybei lūkesčiu, o dominavo menkai socialiai angažuota du trečdalis visų tiriamųjų sudaranti dauguma. Šie duomenys patvirtina V. Franklio (1997), A. Maslowo (1997) ir kitų tyrinėtojų teiginius, kad giliau savo asmeninio gyvenimo prasmę suvokiantys ir

sėkmingiau save realizuojantys žmonės gyvena taip pat visuomeniniu požiūriu prasmingesnę bei naudingesnę gyvenimą, kuria adekvatesnius, taip pat ir brandžia tolerancija pasižyminčius santykius su aplinkiniais.

Taigi galima pagrįstai manyti, kad tolerancija kaip socialinė vertybė yra svarbi šiuolaikinės visuomenės pilietinio tapimo prielaida, o jos stygius koreliuoja su esminių demokratijos nuostatų deficitu, savanau-diškumu, indiferentiškumu visuomenės socialinėms reikmėms, teisiniu nihilizmu ir pamatinių žmogaus teisių ignoravimu. Kartu reikia konstatuoti, kad brandžios tolerancijos vis dar stokojama, ir pritarti žymaus Lietuvoje ugdymo filosofijos atstovo prof. B. Bitino (1995) teiginiui, kad ši vertybė laikytina svarbiausiu modernaus vertybinio ugdymo uždaviniu.

Literatūra

1. Bitinas B. *Auklėjimo procesas*. Šiauliai, 1995.
2. Frankl E. *Žmogus ieško prasmės*. Vilnius, 1997.
3. Plečkaitis R. *Tolerancija*. Vilnius, 1998.
4. Reardon B. A. *Tolerancija – taikos pradžia*. Vilnius, 1999.
5. Rokeach M. *Open and Closed Mind*. New York, 1960.
6. Vogt W. P. *Tolerance and Education: Learning to Live with Diversity and Difference*. Sage Publications, 1997.
7. Маслов А. Г. *Дальние пределы человеческой психики*. Санкт-Петербург, 1997.

III skyrius

ŠIUOLAIKINIS SOCIALINIS PAŽINIMAS

1. ŠIUOLAIKINIS SOCIALINIS PASAULIS: 1. DISKURSO PROBLEMA

Socialinio pasaulio vaizdo šiuolaikinio diskurso aktualumas

Socialinio pasaulio vaizdo diskurso imtis verčia trys susipynę globalūs procesai: 1) informacinės civilizacijos formavimasis, veikiantis naujų socialinio pasaulio dėsningumų raidą; 2) virš nacionalinių politinių bendruomenių ir su jomis susijusių tapatybių formavimasis, transformuojantis socialinį pasaulį ir aštrinantis nacionalinio tapatumo problemą; 3) globalizacijos plitimas, sukeliantis ir teigiamų, ir ypač neigiamų socialinių padarinių, suprantant juos plačiąja prasme¹. Šie skirtingos apimties globalūs procesai yra socialinio pasaulio naujų transformacijų šiuolaikiniai šaltiniai ir veiksniai. Jiems veikiant dar labiau aštrės visuomenės ir kultūros raidos heterogeniškumas (*Фукуяма Фр.*, 2003). Todėl šiame kontekste, pavyzdžiui, klausimas apie Lietuvos visuomenės socialinį pajėgumą formuotis kaip atvira visuomenė nėra vien retorinis.

Apie XX a. vidurį T. S. Eliotas įspėjo: visuomenei vystantis funkcinio sudėtingumo ir diferenciacijos linkme, galime tikėtis, kad atsiras keletas kultūrinių lygmenų – trumpai tariant, iškils klasės arba grupės kultūra. Jis nurodė, kad su kuria nors socialine grupe ar klase siejamos kultūros reikšmė yra kitokia nei su visa visuomene siejamos kultūros (*Bell D.*, 2003, 145–146). Mes kaip tik dabar gyvename viską persmel-

¹ Prie socialinių padarinių plačiąja prasme priskiriami ekonominiai, ekologiniai, kultūriniai, politiniai, psichologiniai ir socialiniai siaurąja prasme poveikiai. Socialinius poveikius siaurąja prasme sudaro poveikis: užimtumui, naujų darbo vietų sukūrimui; švietimui ir mokymui, savišvietai; sveikatai, gyvenimo kokybei; bendravimui socialinėse grupėse ir tarp jų; vietos bendruomenės socialiniam sutelktumui.

kiančių informacinių komunikacinių ir socialinių įtampų raizgynuose, kuriuos kuria vis didėjantis atotrūkis tarp kultūros ir socialinės struktūros. Šiuo pagrindu išsikerojo grupių kultūra ir su ja susijusios nukrypstamo elgesio (deviacijos) formos – niekinamas elgesys mokykloje ir darbe, etninis ir politinis smurtas, agresija sporte, riaušės ir kitos vietinių gaujų elgesio formos (*Krahe B.*, 2001, 150–180). Jėgos ir smurto kultas įsitvirtino žiniasklaidoje. Šio socialinio konteksto filosofinis apmąstymas menkai plėtojamas, nes, anot D. Belo, suiro ir patys diskursai – kalbos ir jų gebėjimas išreikšti patirtį (*Bell D.*, 2003, 146).

Kita vertus, šios socialumo būklės nereikėtų dramatuoti, nes grupių kultūros raizgynuose pasimetęs žmogus anksčiau ar vėliau pradeda ieškoti socialinės atramos savo interesams įgyvendinti. Kitaip tariant, kuriasi suinteresuotų individų grupės, kurios kūrybiškai perdirba informacinius komunikacinius raizgynus į pilietinio angažuotumo (*Putnam R.*, 2001, 228–229) ir politikos tinklus (politikos bendruomenes), darančius įtaką politikos tikslams (padariniams) ir patiems politiniams procesams (*Parsons W.*, 2001, 182–183). Tačiau pilietinio angažuotumo ir politinių bendruomenių kūrimosi procesas skirtingose šalyse ir veiklos srityse vyksta nevienodai ir tai susiję su socialinio kapitalo, kaip vieno svarbiausių socialinio pasaulio bruožų, būkle (*Putnam R.*, 2001, 114–213; *Фукуяма Фр.*, 2003, 29–42). Pavyzdžiui, Lietuvoje išsikeroję savanaudiškumo tinklai rodo neigiamą socialinio kapitalo būklę. Tai gali būti pagrindinė kliūtis siekiant pakartoti Airijos sėkmės Europos Sąjungoje fenomeną.

Socialinio pasaulio vaizdo diskurso šiuolaikiškumas susijęs ir su plintančia globalizacija. Globalizacija kreipia mus į empirinį būvį – į sudėtingą susisaistymą, kuris nūdien akivaizdus visame pasaulyje. Tačiau šis būvis atsiskleidžia ne per grynas tiesioginio, paprasto stebėjimo išraiškas, o tik per tarpininkaujančias kategorijas bei teorijas, pagal kurias mes jau esame suvokę socialinį ir kultūrinį pasaulį. Globalizacija yra daugiabriaunis reiškinyss ir jo poveikių įvairovė skirtinguose socialiniuose pasauliuose sukels gana skirtingus padarinius, todėl jam atskleisti reikia įvairių metodologinių įrankių. Vienas iš jų gali būti socialinio pasaulio vaizdas, kuriuo apibūdiname žmogaus buvimą jo paties sukurta pasaulyje.

Kuo galima pagrįsti pretenziją panaudoti socialinį pasaulio vaizdą šiuolaikinio susisaistymo tyrimui? J. Tomlinsonas teigia, kad „alternativa-

tyvus būdas suvokti išskirtinį šiuolaikinio susisaistymo pobūdį yra jo apimamą „kultūrinį vaizdijimą“ lyginti su (susisaistymu) būdingu „bendruomenėms“, pasklidusioms iki moderniaisiais laikais didžiuliuose plotuose. Vadinasi, reikia ieškoti „epochinės slinkties kultūrinėje pasaulėžiūroje“, atskiriant globaliąją modernybę nuo ankstesnių socialinių ir kultūrinių nutolimo formų“ (Tomlinson J., 2002, 48). Tačiau negalima atmesti prielaidos, kad „epochinės slinkties kultūrinėje pasaulėžiūroje“ yra spiralės pavidalo ir galbūt globalizacijos iššūkių kontekste informacinėje eroje vis labiau ryškės visuomenių savireguliaciniai impulsai ir apskritai savireguliacijos įsisąmoninimo poreikiai.

Šiuolaikinis socialinis pasaulis yra daugiamatis reiškinys. Jo analizės neįmanoma išplėtoti ribotos apimties publikacijoje, todėl apsvarstysime tik vieną labai svarbų socialinio pasaulio vaizdo bruožą – pasitikėjimo ir savaiminės tvarkos santykį, kuris išreiškia bendruomenės giluminės galimybes formuotis kaip atvirai ateities visuomenei.

Socialinio pasaulio vaizdo apibrėžties problema – kas mus jungia?

Socialinis pasaulio vaizdas yra mokslinio pasaulio vaizdo savarankiška dalis, atliekanti visas svarbiausias jo funkcijas: pažintinę, sistemini- mo, pasaulėžiūrinę. Socialinio pasaulio vaizdo pagrindiniai objektai yra individų ir socialinių darinių tarpusavio ryšiai ir sąveikos erdvės ir laiko kontekstuose. Socialinio pasaulio vaizdas yra istoriškas sociokultūrinis reiškinys, nes visada turi istoriją ir yra istorijos kūrinys. Šio vaizdo branduolį išreiškia: a) istoriškai susiklostęs santykis tarp individualumo ir socialumo, tarp laisvės ir socialinės tvarkos; b) šio santykio raidos tendencijos.

Šiuolaikinis požiūris į socialinį pasaulį reikalauja atskleisti horizontaliųjų ir vertikalinių tinklų paplitimą, jų tarpusavio santykį ir dinamišką laiko ir erdvės dimensijomis. Ypač pabrėžiama horizontaliųjų ryšių kokybė – socialinis kapitalas, kuris reiškia individų bendravimo ir socialinių organizacijų ypatybes (tokias kaip pasitikėjimą, normas ir tinklus), kurios gali padidinti visuomenės produktyvumą ir palengvinti koordinuotus veiksmus (Putnam R., 2001, 219).

Todėl ir retrospektyvinėje socialinio vaizdo apibrėžčių analizėje labai svarbu atpažinti pasakojimus apie individų ir jų grupių horizontaliuosius ir vertikaliosius ryšius ar jų tyrimų rezultatus. Socialumo ir socialinio kapitalo esmės atskleidimui yra labai svarbūs mitologijos ir pirmųjų visuomenių tyrinėtojų darbai. Pavyzdžiui, garsaus mitolo-

gijos tyrinėtojo J. A. Campbello požiūriu, „senovės egiptiečio ar šumero astrofizikinė visata buvo sumodeliuota pagal žmonių visuomenės analogiją, o žmonių visuomenė – pagal analogiją su astrofizikine visata. Tikrovė buvo būtybių bendruomenė, kurioje panašumas nustelbė skirtumus. Todėl ir pasaulio vaizdas buvo hierarchinis, medžiaginis, neprieštaringas, cikliškas ir kompaktiškas“ (*Campbell J. A.*, 1984, 236–237). Campbellas tvirtina, kad šis esminis „pasaulio“ supratimas išliko ir vėliau, nors senovės semitų, o vėliau ir senovės graikų epochose įvyko daug „pasaulio vaizdo“ charakteristikų pokyčių. Būtų galima pridurti, kad nepaisant ir vėlesnėse epochose įvykusių „pasaulio vaizdo“ charakteristikų pokyčių, ši visuomenėms būdinga hierarchinė socialinių ryšių sistema, kurios viršuje buvo aukščiausioji valstybės valdžia, prižiūrinti visumą, tačiau pati apsaugota nuo kasdienio stebėjimo, vyravo iki globalaus informacijos tinklo atsiradimo. Šio tinklo atsiradimas ir plėtojimasis byloja apie akivaizdų hierarchinės socialinių ryšių sistemos irimą (*Bauman Z.*, 2002, 25–45).

M. Eliadė atskleidžia žmonių gyvenimo reikšmę chaoso transformavimuisi į kosmosą: „žmogus, užimdamas ir ypač apgyvendindamas teritoriją, ritualinės kosmogonijos pakartojimu simboliškai transformuoja ją į kosmosą. Visa tai, kas turi tapti „mūsų pasauliu“, privalo būti pirma „sukurta“ (...). Teritorija tampa „sava“ tik iš naujo ją „kuriant“, t. y. ją pašventinant. Ši religinė elgsena nežinomose žemėse iki pat naujųjų laikų būdinga ir Vakarams“ (*Eliadė M.*, 1983, 99–100).

Retai atsimeiname, kad iš socialinės srities perimtas graikiškas terminas „kosmos“ reiškia būvį, pakeitusį pirmykštį chaosą žmonėms pradėjus gyventi pasaulyje. „Kosmos“ kaip savaime susiklosčiusios tvarkos terminą pirmieji pavartojo Jonijos filosofai teisingumo ir būties ryšiui išreikšti: savaime susiklosto ne kokia nors tvarka, bet teisinga tvarka valstybėje arba visuomenėje, kurioje yra gerbiami visi gyvieji papročiai (*Hayek Fr.*, 1998, 66, 87–88). Taigi „kosmos“ terminas išreiškė tokią visuomenės santarvės kokybę, kai horizontalieji ir vertikalieji socialiniai ryšiai yra dermėje, kuri suprantama kaip etinis gėris.

Aristotelis sukūrė socialinių ryšių dermės – draugystės kaip didžiausio etinio ir politinio gėrio – sampratą. „Atrodo, kad draugystė laiko subūrusi ir miesto bendruomenę, ir įstatymų leidėjai rūpinasi draugyste labiau negu teisingumu, nes santarvė yra labai panaši į draugystę. (...) Kai piliečiai gyvena santarvėje, teisingumas nereikalingas, bet jeigu

jie yra teisingi, tai jiems dar reikia draugystės, ir didžiausias teisingumas yra draugiškumas“ (*Aristotelis*, 1990, 210–211).

Hėgelis pabrėžė, kad teisinga valstybė yra *communitas communitatum*, o ne individų sancaupa, kaip valstybė buvo suvokiama Švietimo epochoje. Todėl neatsitiktinai Robertas Nisbetas rašo, kad „socialumo“ referentas beveik visuomet buvo bendruomeniškumas. *Communitas*, o ne *societas* yra tikrasis etimologinis žodžio „socialumas“ vartojimo sociologiniuose asmenybės, giminystės, ekonomikos ir valstybinės santvarkos tyrinėjimuose šaltinis (*Nisbet R.*, 2000, 101).

XIX amžiuje filosofijoje bendruomenės idėja buvo plėtojama daugybe aspektų: ne tik socialiniu ir moraliniu, bet ir pažinimo, arba metafiziniu. Šios plėtotės viršūnė buvo Durkheimo samprotavimai apie žmogaus visatos suvokimo ir žinojimo bendruomeninę kilmę. Žmogaus savikūra visada ir neišvengiamai yra bendruomeninis vyksmas, nes „*homo sapiens* visada ir tokiu pat mastu yra *homo socius*“ (E. Diurkheim. *Formes elementaires de la vie religieuse*).

XX amžiuje pažinimo psichologai, antropologai, filosofai ir komunikacinių ryšių specialistai daug dėmesio skyrė žmogiškosios sąmonės bendruomeniniam pobūdžiui pagrįsti (*Šiucas A.*, 1987; *Проблема человека в западной философии.*, 1988; *Стюарт Дж.*, 1990, 88–96). Dabar neabejojama, kad „suvokiančiosios būtybės susivokimas“, arba „suvokimų įsisąmoninimas“, yra esminis žmonių gyvenimo bruožas, skiriantis jį nuo kitų gyvų būtybių gyvenimo. Pavyzdžiui, žmogiškosios sąmonės ypatybę – suvokti savo suvokimą – H. G. Gadameris vadina tokiu santykiu, kuris išreiškia perspektyvą arba tam tikros rūšies atitiktį, leidžiančią elgtis „tiek nepriklausomai nuo to, ką sutinkame pasaulyje, kad galime įsivaizduoti (pasaulį) tokį, koks jis ir yra“ (*Gadamer H. G.*, 1975, 402). Gadamerio požiūriu, ši išskirtinė perspektyva arba tam tikros rūšies atitiktis leidžia žmogui apgyvendinti „pasaulį“, judėti nuo egzistavimo aplinkoje (Umwelt) link žmogiškojo gyvenimo pasaulyje (Welt). Turėti „pasaulį“ – tai reiškia užimti jo atžvilgiu kokią nors poziciją. Taigi Gadamerio samprotavimai apie sąmonę arba įsisąmoninimą, kuris yra išskirtinis žmogaus bruožas, leidžia teigti: žmogaus sąmonė yra bendruomeninio pobūdžio. Šiai išvadai pritaria ir G. Haeffneris: „subjektyvumas ir pasaulis egzistuoja kartu. Subjektą atskiria nuo objekto tai, kad jis (...) turi pasaulį“ (*Haeffner G.*, 1989, 25).

Ką reiškia žmogaus sąmonės bendruomeninis pobūdis? Dažniausiai į šį klausimą atsakome psichologine prasme: žmogus tampa žmogumi tik bendravimo ir bendradarbiavimo su kitais žmonėmis procese. Tačiau svarbi yra galimo atsakymo į šį klausimą filosofinė prasmė: „natūralus ir mums būdingas savęs jautimas žmogumi apima ir padėties holistinėje aplinkoje, kurią mes apgyvendiname, pojūtį. Holistinė ji vadinama todėl, kad šią aplinką suvokiame kaip kažkokią visybę: ji (...) susieta į visumą, kurioje visos jos dalys daugiau ar mažiau atitinka viena kitą. Kai kurie nors mūsų patyrimo aspektai „išskrinta“, mes stengiamės pagerinti šitą atitikmenį arba jį atskleisti. Mes aprašome šį procesą, kai sakome, kad bandome atskleisti prasmę to, kas vyksta“ (*Стигарт Дж.*, 1990, 90). Taigi žmogus gyvena kokybiniame „informacijos perdirbimo“ arba „prasmės atskleidimo“ procese, kuris apima visumos suvokimo siekimą. Kitaip sakant, žmonės siekia pažinti ir įprasminti turimo pasaulio tvarką ir ją praplėsti savo pačių kuriamą socialine tvarka.

Tačiau mūsų sugebėjimas suvokti savuosius suvokimus visiškai nereiškia, kad mes su mūsų pasauliu esame instrumentiniame, arba valdymo, santykiyje. Priešingai, mes apgyvendiname pasaulį ir jame dalyvaujame. M. Buberis šio skirtumo prigimtį paaiškino taip: „savo suvokimų aplinkoje gyvulus panašus į vaisių lukšte; o žmogus šiame pasaulyje panašus arba gali būti palygintas su gyventoju didelio pastato, prie kurio nuolatos pristatoma ir už kurio ribų prasiskverbti jis niekaip negali, bet kurį jis vis dėlto žino, kaip žino namą, kuriame gyvena, nes jis sugeba aprėpti pastato vientisumą“ (*Buber M.*, 1965, 61).

XX amžiuje „gyvenimo pasaulio“, arba *Lebenswelt*, sampratą aiškiausiai atskleidė E. Husserlis. Jis apibūdina žmogų kaip jaučiantį holistinį „supantį pasaulį“, kuris turi ir erdvės, ir laiko dimensijas. A. Šiucas (*Schutz*) puikiai išplėtė Husserlio gyvenimo pasaulį, pabrėždamas jo socialumą: „aš, žmogiškoji būtybė, gimusi socialiniame pasaulyje, gyvenanti jame savo kasdieninį gyvenimą, patiriu šį pasaulį kaip išdėstytą aplink mano vietą jame, kaip atvirą mano interpretacijai ir veiklai, tačiau visada susijusį su mano tikrąja biografiškai nulemta situacija. Tik susiję su manimi tam tikri mano santykiai su kitais įgyja specifinę reikšmę, kurią aš pažymiu žodžiu „mes“; tik susiję su „mūsų“, kurių centras esu aš pats, kiti išsiskiria kaip „jūs“, o susiję su „jūs“, vėlgi besisiejantiais su manimi, trečioji grupė išsiskiria kaip „jie“, laiko dimensijoje su mano dabartiniu biografiniu momentu yra susiję: „amžininkai“, su kuriais ma-

ne riša veiklos ir atoveikos sąveika, „pirmதாகai“, kurių negaliu veikti, bet galiu interpretuoti jų praeities veiklą ir jos rezultatus; taip pat „įpėdiniai“, kurių patirti neįmanoma, tačiau į kuriuos aš galiu orientuoti savo veiklą su daugiau ar mažiau tuščiais lūkesčiais. Visi šie ryšiai rodo daugialypiškiausias intymumo ir anonimiškumo, artumo ir svetimumo, gilumo ir paviršutiniškumo formas“ (Šiučas A., 1987, 109).

Taigi nuo gimimo patenkame į socialinę „areną“ ir turime surasti joje ryšius bei atramos taškus, vadinasi, patiriame šį pasaulį ne kaip asmeninį, o kaip intersubjektyvų, t. y. kaip ypatingą socialinį bendrumą (pasitikėjimo išteklių), susiklostantį tarp subjektų perduodant patyrimus, kurie „parankinio žinojimo“ (*knowledge at hand*) forma funkcionuoja kaip atskaitos sistema. „Visos šio pasaulio interpretacijos pagrįstos ankstesnių patyrimų apie jį atsarga – mūsų pačių arba tų, kuriuos mums perdavė tėvai arba mokytojai“ (*ten pat*, 103).

Šiučas ypač pabrėžia, kad „gyvenimo pasaulis“ yra „intersubjektyvus, kadangi gyvename jame kaip žmonės tarp žmonių, su kuriais esame susiję abipuse įtaka ir darbu, suprasdami kitus ir patys būdami suprasti. Tai kultūros pasaulis, kadangi iš pat pradžių kasdienio gyvenimo pasaulis mums yra visata, turinti reikšmę, t. y. prasmės struktūra, kurią turime interpretuoti, norėdami rasti joje savo vietą ir ją pažinti. Tačiau ši prasmės struktūra atsiranda žmogaus veikloje ir jos sukuriama – mūsų pačių, aplinkinių žmonių, amžininkų bei pirmtakų veikla. Visi kultūros objektai – įrankiai, simboliai, kalbos sistemos, meno kūriniai, socialinės institucijos ir t. t. – jau pačia savo kilme ir reikšme rodo žmogiškųjų subjektų veiklą. Dėl šios priežasties visuomet suvokiame istoriškumą kultūros, kurią aptinkame tradicijose ir papročiuose“ (*ten pat*, 105).

Socialinis pasaulis geriausiai gali būti suprantamas jį apibūdinant keturiais pagrindiniais matmenimis: santykių, temų, laiko ir erdvės. Pavyzdžiui, anot Z. Baumano, „atstumas toli gražu nėra objektyvi, beasmenė, fizikinė duotybė, jis yra socialinis kūrinys; atstumo ilgis įvairuoja, nelygu greitis, kuriuo jis gali būti įveiktas (...). Visi kiti socialiniai veiksniai, padedantys kurti, atskirti ir palaikyti kolektyvinį tapatumą – pavyzdžiui, valstybių sienos ar kultūriniai barjerai, – žvelgiant atgal esą tik antrinės to greičio nulemtos pasekmės“ (*Bauman Z.*, 2002, 24).

Tačiau santykių matmuo yra svarbiausias, todėl labiausiai gilina mės į jį. Žmogus nuolat palaiko santykius su daugybe žmonių savo tiesioginėje aplinkoje ir nuolatos besiplečiančiose temų, laiko ir erdvės sferose.

rose. Prasių formavimas mumyse susijęs su santykių turėjimu. Būtent santykių prioritetas verčia žmones nuolatos būti įsitraukusius į statuso, tarpasmeninės valdžios ir atsakomybės problemas. Neatsitiktinai M. Buberis, J. H. Midas, E. Levinas ir kiti pažymi, kad „santykio su žmonėmis“ prioritetas veidrodžiškai atsispindi santykių su daiktais ir galų gale su dvasinėmis esmėmis raidoje. Žmogiškasis pasaulis yra terpė, kurią suformavo santykiai.

Mes įsisąmoniname prasmes tada, kai mūsų bendruomeninė sąmonė integruoja išgyventus santykius, temas, laiką ir erdvę į situaciją, kurią mes apibrėžiame kaip mūsų pasaulį ar tikrovę. Tos pačios prasmės virsta mūsų vertybėmis ir mus sujungia. Ne mūsų vertybės mus atskiria nuo kitų. Aprašydami savo socialinio pasaulio vaizdo objektus mes operuojame vertybėmis. Todėl konkrečios visuomenės socialinio vaizdo atskleidimas yra labai svarbus uždavinys, kurį išsprendę įgytume įrankį pagrįstai save lyginti su kitais ir aiškiau apibrėžti dideles ir mažas bendruomenes, pavyzdžiui, krikščioniškąją ir vietos bendruomenę. Su šiuo įrankiu pagrįsčiau galėtume kalbėti apie globalizacijos įtaką mūsų gyvenimo pasauliui.

Vertybinė ir normatyvinė socialinės tvarkos prigimtis

Sociologiškai kalbant, visuomenės negalima palyginti su žirnių maišu, kurį išpylus žirniai išsilaksto į pašalius. Tarp žirnių nėra jokių ryšių, kurie juos jungtų, ir tik maišas suteikia tam tikrai jų visumai laikiną formą. Visiškai priešingai yra visuomenėje: individus visuomenėje arba socialinėje grupėje sieja įvairiausi socialiniai ryšiai, vadinami socialiniais santykiais. Visuomenė – tai sistema realių santykių, kuriuos žmonės palaiko savo kasdienėje veikloje. Žmonės bendrauja ir bendradarbiauja dažniausiai ne atsitiktiniu būdu, o laikydamiesi atitinkamų socialinių statusų ir juos atitinkančių vaidmenų. Tai reiškia, kad žmonių tarpusavio santykiai yra socialiai sureguliuoti ir dėl to prognozuojami.

Dažniausiai žmonės tiesiog žino, kokio elgesio iš jų tikimasi ir kokio elgesio jie gali tikėtis iš kitų žmonių įvairiose gyvenimo situacijose, nes jie koordinuoja savo veiksmus vadovaudamiesi tam tikromis taisyklėmis bei vertybėmis. Todėl kiekvienas ir visi gali užsiimti savo veikla. Jie gali prognozuoti, numatyti įvykius ir harmoningai gyventi su kitais tik todėl, kad kiekvienoje visuomenėje egzistuoja tam tikra tvarka, kurią

galima vadinti sistema, kurioje ir pagal kurią jos nariai gyvena savo gyvenimą (E. E. Evansas-Prichardas, 1951; Hayek Fr., 1998, 87). Jeigu to nebūtų, tai nė vienas iš mūsų negalėtų tvarkyti jokių savo reikalų ar net tenkinti elementariausių poreikių.

Kaip gali atsirasti socialinė tvarka, kokia jos prigimtis? Socialinės tvarkos atsiradimas yra procesas, susijęs su žmonių bendruomenės fundamentaliu saugumo poreikiu, kurį jie tenkina nuolatos stebėdami ir permąstydami gamtinę tvarką ir jos kontekste kurdami socialinę tvarką. Juk tikrovėje žmogus egzistuoja tvarkos, kryptingumo ir stabilumo kontekste. Todėl pagrįstai galime klausti: iš kur atsiranda empiriškai egzistuojantis žmogiškosios tvarkos stabilumas? Į šį klausimą, pavyzdžiui, P. L. Bergeris ir T. Luckmanas atsako dvejopai (Berger P.L., Luckmann Th., 1999, 72): 1) egzistuoja akivaizdus faktas, esama socialinė tvarka yra ankstesnė už individo organinį vystymąsi. Nors atvirumas pasauliui būdingas biologinei žmogaus sąrangai, būtent socialinė tvarka jo atžvilgiu visada turi pirmenybės teisę, 2) biologiškai nulemtą žmogaus egzistavimui būdingą atvirumą pasauliui socialinė tvarka visada transformuoja į reliatyvų uždaramą pasauliui. Šis „dirbtinio“ pobūdžio uždaramas dažniausiai gali suteikti kryptingumo ir stabilumo daugumai žmogaus veiksmų. Taigi socialinė tvarka, suteikdama visuomenei stabilumo, kartu riboja jos atvirumą pasauliui.

Galime kelti prielaidą, kad tarp žmonių turi įsitvirtinti pasitikėjimą keliantys santykiai, nes priešingai neįmanoma gyventi bendruomenėje. Kalbame apie tokią visuomenėje egzistuojančią tvarką, kuri žmogui kelia pasitikėjimą. Ji yra naudingesnė už pasitikėjimo nekeliančią socialinę tvarką bent dviem požiūriais: 1) reikalauja mažiau papildomų išlaidų skirti individų veiklos kontrolei, siekiant užtikrinti pačios socialinės tvarkos sėkmingą funkcionavimą, 2) sukuria pasitikėjimą, kaip tam tikrą socialinį turtą, būtiną demokratijos veiksmingumui (R. Putnamas, 1993, 1994) ir ekonomikos augimui (F. Fukuyama, 1995, 1999).

Pasitikėjimas – tai saugumo ir komforto žmonių santykiuose jausmas, kuris būtinas kuriant žmonių gerovę ir saugumą. Pasitikėjimą galima priskirti prie tų bazinių poreikių, kurie yra bendri visai žmonijai ir todėl yra bendros vertybės. A. Maslowas pabrėžė, kad „šie poreikiai, arba vertybės, susiję hierarchiškai ir evoliuciškai – pagal stiprumą ir pirmumą. Pavyzdžiui, saugumas yra galingesnis ir stipresnis, skubesnis,

anksčiau atsirandantis, gyvybiškesnis poreikis nei meilė, o maisto poreikis paprastai yra stipresnis už kiekvieną kitą. Be to, visus šiuos poreikius galima laikyti žingsniais laiko taku prie bendro savęs aktualizavimo, kuris apima visus bazinius poreikius“ (*Maslow A.*, 1989, 343). Be pasitikėjimo neįmanomi geri, artimi santykiai. Pasitikėjimu pabrėžiame, viena vertus, subjektyvų saugumą, kuris nebūtinai siejasi su tikru saugumu, bet kita vertus, subjektyvus saugumas implikuoja ir susiklosčiusią žmogaus padėtį visuomenėje bei jam kylančias grėsmes. Todėl pasitikėjimo didinimas pirmiausiai susijęs su pažinimu to, „kas privaloma daryti arba neleistina daryti tam tikromis aplinkybėmis. Vengiant pavojaus ne mažiau svarbu žinoti, ko neleistina daryti, negu žinoti, kas būtina daryti norint gauti konkretų rezultatą“ (*Hayek Fr.*, 1998, 36).

Vadinasi, socialinio gyvenimo raidoje, siekiant išvengti pavojų ir didinti tarpusavio pasitikėjimą, formavosi ir formuojasi vertinimų ir socialinių normų sistemos: to, kas vyksta, kas yra gėris, kas – blogis, ko reikia siekti, o ko reikia vengti, kaip reikia elgtis vienoje ar kitoje situacijoje. Vadovaujantis šiomis vertybėmis sprendžiama, ką reiškia vienas ar kitas įvykis, reiškinys (reikšmių sistema), koks santykis tarp įvykių, reiškinų, daiktų (santykių sistema). Visa tai – elementai kultūros, kurios augantis heterogeniškumas XX a. pabaigoje – XXI a. pradžioje virto sunkiai sprendžiama problema.

Šiame kontekste ypač reikia išsaugoti tą žmogaus kultūrinį paveldą, kurį sudaro elgesio taisyklės, išlikusios todėl, kad užtikrindavo sėkmę tam tikrai žmonių grupei, o ne todėl, kad jos buvo priimtos žinant, jog atneš geidžiamų rezultatų. Žmogus jau veikė prieš pradėdamas mąstyti bei suprasti. Tai, ką vadiname supratimu, galiausiai yra ne kas kita kaip žmogaus sugebėjimas reaguoti į aplinką pagal tokią elgesio schemą, kuri padeda jam išlikti (*ten pat*, 35).

Bendriausiu atveju socialinę tvarką suprantame kaip neišvengiamą bei nenutrūkstamą žmogaus kūrybą, egzistuojančią tik kaip žmogaus veiklos kūrinį. Žmogus kuria ją nuolatos save eksternalizuodamas, t. y. savo mintis projektuodamas į išorinį pasaulį ir jas įkūnydamas, suteikdamas joms konkretų pavidalą. Žmogaus mintys dažniausiai susijusios su savo saugumo didinimu ir kitų egoistinių interesų tenkinimu. Socialinė tvarka nėra „daiktų prigimties“ dalis ir jos negalima kildinti iš „gamtos dėsnių“. Jos atsiradimo (socialinė tvarka yra žmogaus veiklos rezultatas) ir jos egzistavimo kiekvieną akimirką (socialinė tvarka egzistuoja tik

tiek ir tik tol, kol ją kuria žmogus savo veikla) požiūriu ji yra žmogaus kūrinys.

Tačiau retai arba visai neįsisąmoniname, kad gyvename socialinėje tvarkoje, kurios gana didelė taisyklių dalis yra „žmogiškojo veiksmo, bet ne žmogiškojo sumanymo rezultatas (*ten pat*, 38). Šių reiškinčių kategorijų skirtumas davė Hayekui pagrindą apmąstyti saviorganizuojančias sistemas ir išskirti dvi socialinės tvarkos atmainas: a) savaimę (spontaniškai) išaugusią socialinę tvarką (lyg ji būtų susiklosčiusi iš vidaus be iš ankstinio tikslo) ir b) konkrečių žmonių sukurtą, padarytą socialinę tvarką (lyg ji būtų sukurta sąmoningai iš išorės) (*ten pat*, 65–67). Labai svarbu pabrėžti, kad savaiminės socialinės tvarkos taisyklės, kurios valdo žmogaus elgesį ir jam suteikia racionalumo bruožų, pasižymi dviem ypatybėmis: 1) jomis vadovujamasi veikloje, nors veikiančiam individui jos nėra žinomos artikuliuotu pavidalu. Jos tiesiog reiškiasi kaip veiksmų regularumas, kuris gali būti eksplicitiškai aprašytas; 2) tokių taisyklių pradedama laikytis todėl, kad faktiškai jos suteikia jomis besivadovaujantį grupei pranašumo kitų grupių atžvilgiu, bet ne todėl, kad jos yra žinomos (*ten pat*, 36–37).

Siekiant išsiaiškinti šį požiūrį, visuomenės egzistavimą reikia nagrinėti ir kaip objektyvią, ir kaip subjektyvią tikrovę. Šie jos egzistencijos aspektai tinkamai pripažįstami tada, kai visuomenė suprantama kaip nenutrūkstamas dialektinis procesas, susipynęs iš eksternalizacijos, objektyvacijos ir internalizacijos (*Berger P.L., Luckmann Th.*, 1999, 163). Taip vienu metu apibūdinama visuomenė, jos dalis ir pavienis visuomenės narys.

Šiuolaikinės savaiminės tvarkos idėja yra tokia: tvarka leidžia skirtingus interesus ir vertybes puoselėjantiems žmonėms sugyventi visuomenėje, išvengiant nesantaikos, konfliktų arba pilietinio karo. Pirmasis tokią savaiminės tvarkos sampratą suformulavo Bernardas de Mandevilis savo knygoje „Pasakėčia apie bites“. Jis atkreipė dėmesį, kad individai, kurie veikia turėdami skirtingus motyvus, sukuria komercinę visuomenę, nors nė vienas jų neturėjo tokio ketinimo. Idėją, kad žmogiškų institucijų raida sudaro sąlygas individams teikti paslaugas vieni kitiems, net jei jų motyvai ir atrodo egoistiški, vėliau plėtojo škotų Apšvietos filosofai (*Ashford N.*, 2003, 108–109). Šiandien vėl reikia atsigręžti į savaiminės socialinės tvarkos idėją, kuri vėl darosi aktuali informacijos visuomenėje.

Virtualių bendrijų ir realių bendruomenių sugretinimas

Šiuolaikinės socialinės tikrovės ir žmogaus (bendruomenės) vietos joje supratimas susijęs su informacinės visuomenės savikūros turiniu, būdais ir formomis. Viena svarbiausių vertybių tampa informacija, kuri cirkuliuoja ryšių kanalais ir į atskirus tinklus jungia žmones. Besiformuojančius informacinius socialinius tinklus galima suprasti kaip socialinį kapitalą, kuris grindžiamas atitinkamu kultūriniu paveldu. Socialinis kapitalas – tai neformalių vertybių arba normų rinkinys, kuriuo vadovaujasi grupės nariai ir kuris padeda jiems bendradarbiauti (Фукуяма *Фр.*, 2003, 29–35). Laikantis neformalių vertybių formuojasi grupės narių tarpusavio pasitikėjimas. Būtent pasitikėjimas yra vienas svarbiausių kiekvienos grupės arba organizacijos veiklos veiksmingumo šaltinis.

Virtualus „septintasis kontinentas“ – internetas – yra erdvė, kurioje tinklinės saviorganizacijos principu formuojasi „tinklo piliečių“ (*netizens*), arba virtualios (*virtual communities*) bendrijos. Šiose bendrijose nėra nei rasinės, nei genderinės, nei religinės, nei socialinės diskriminacijos. Virtuali bendrija – tai „socialinė bendrija, kuri atsiranda tinkle, kai tam tikras (gana didelis) žmonių skaičius ilgą laiką dalyvauja viešai aptariant kokį nors klausimą, tuo metu patirdami žmonėms būdingas emocijas ir kurdami asmeninių kontaktų tinklą“ (*Rheingold H.*, 2003, 27). Pasak M. Castello, „tinklai yra labai sena socialinės organizacijos forma, tačiau informacijos amžiuje jie tampa informaciniais tinklais, sustiprintais informacinėmis technologijomis“ (*Castells M.*, 2000, 17).

Virtualių bendrijų ir realių bendruomenių sugretinimo problemą galima nagrinėti lyginant jų bruožus su klasikinės bendruomenės bruožais. Klasikinės bendruomenės bruožus galima supaprastintai išreikšti dviem pagrindinėmis žmogaus bendruomeniškumo formomis: bendravimu (komunikacija) ir bendradarbiavimu (kooperacija). Šios formos yra glaudžiai susijusios, nes bendradarbiavimas neįmanomas be bendravimo, kuris gali būti skirtingų plotmių, apimties, intensyvumo ir t. t. Būtent pagal bendravimo ir bendradarbiavimo pobūdį galima atskirti bendruomenės ir bendrijos sąvokas. Jos gali sutapti, bet gali ir skirtis.

Bendravimas yra žmonių tiesioginių santykių sritis, kai jie kreipiasi vieni į kitus, pripažįsta vieni kitų buvimą kartu, auklėja ir skatina vieni kitus save realizuoti, sudaro bendriją. Taigi susidariusio socialinio darinio požymis yra žmonių asmeninė sąsaja, kurios aukščiausia forma yra

meilė (*Anzenbacher A.*, 1992, 228). Kai pabrėžiame tokio socialinio darinio narių tarpusavio pasitikėjimo, prisirišimo, atsidavimo jausmą, mes išskiriame jo etinę reikšmę, t. y. kalbame ne apie bet kokią bendriją, o apie bendruomenę. Bendrija – tai kokio nors bendro tikslo siekiantis susivienijimas, draugija arba grupė, kurios narius gali sieti bendri interesai arba kitoks gėris, organizaciniai, teisiniai ar draugystės santykiai.

Žmonės bendradarbiauja, siekdami bendro tikslo – kurdami ir realizuodami materialines gėrybes ir kultūros vertybes. Jos pasiekiamos tik veikiant drauge (bendrai ir sutartinai). Žmonėms dirbant kartu susiformuoja jų socialinė sąsaja. Ši sąsaja remiasi tarpusavio pasitikėjimu, kuris realizuojamas skirtingomis formomis: organizaciniais, teisiniais, draugystės santykiais. Žmonės bendradarbiauja susijungę į bendrijas, kurios gali pasiekti bendruomenės lygį. Kai kalbame apie bendruomenę, ypač klasikine prasme, turime galvoje žmonių socialinę sąsają, realizuojamą draugystės santykiais. Todėl ir įmanomos bendrijos, kurios narius sieja ne tik formaliai organizaciniai ir teisiniai santykiai, bet kartu ir draugystės santykiai (*Šlapkauskas V.*, 2000, 32).

Kaip bendrauja ir bendradarbiauja virtualių bendrijų nariai? Išskirtinė bendravimo internete savybė yra anonimiškumas, bendravimo subjektai virtualioje erdvėje gali ne tik neatskleisti savo tapatumo, bet ir jį pakeisti, kurti ir išbandyti naujus savo vaidmenis. Nereikia jaudintis dėl savo reputacijos ir saugumo, nėra sienų ir beveik jokių saviraiškos apribojimų ar išorinės cenzūros. Įsivyravęs visiškas anonimiškumas suponuoja visiško atvirumo galimybę. Neaprepiamos galimybės atrasti ir rinktis leidžia kiekvienam interneto vartotojui pasijusti lygiateisiu bendravimo dalyviu. Ar šie dalyviai sukuria visavertį bendravimą, iš kurio susiformuoja bendrija? Dažniausiai bendrijos yra nepatvarios, nes bendravimas tokioje bendrijoje yra ribotas. Anot Šiuco, „anonimiškumo didėjimas iššaukia turinio pilnumo mažėjimą“ (*Šiučas A.*, 1987, 111).

Tai, kad nėra socialumo aplinkos, yra esminis virtualios ir realios bendrijos skirtumas. Kiekviena reali bendrija egzistuoja sąveikos su aplinkos veiksniais kontekste, kuris gali grupės narius sutelkti bendrai veiklai, suteikti tikėjimo ir vilties, džiaugsmo ir liūdesio. Žmogaus egzistencijai aplinka ypač svarbi, nes yra natūralaus ir mums būdingo savęs jautimo žmogumi, kuris apima ir žmogaus padėtį mūsų apgyvendintoje holistinėje aplinkoje, pojūčio šaltinis. Kitaip tariant, socialinei sąsajai atsirasti grupės nariams reikia suvokti tarpusavio pasitikėjimo ir aplin-

kos veiksmų įveikos ryšį ir išgyventi jo sukeltą emocinį bendrumą, kurio negali suteikti virtuali bendrija.

Virtuali erdvė yra vien terpė be papildomų veiksmų, kurie būtų pavaldūs tik jai, o ne jos subjektams – „tinklo piliečiams“. Visi dirgikliai kyla tik iš pačios bendrijos vidaus. Tai reiškia, kad virtuali erdvė nesukuria žmogui būdingo natūralaus pojūčio jausti savo kaip žmogaus padėtį holistinėje aplinkoje. Virtualios bendrijos neturi vidinio sutelktumo, kylančio iš nuolatinės sąveikos su aplinkos veiksniais, kurių čia ir dabar tiesiog nėra. Tokios bendrijos yra laikinos, nes jos narių nesieja giluminiai tarpusavio išipareigojimai.

Tačiau negalima atmesti prielaidos, kad kai kuriais atvejais susiformuoja gana ilgai egzistuojančios bendrijos, pavyzdžiui, *Fidonet*, egzistuojanti nuo jos įkūrimo 1984 metais. Šis pavyzdys yra labai svarbus siekiant išsiaiškinti, kaip gali būti palaikoma virtualios bendrijos egzistencija. *Fidonet* ir ją panašiose virtualiose bendrijose daugiausia dėmesio skiriama bendravimo vertybėms, tradicijoms ir normoms: per daug aktyvūs ir grėsmę bendrijos egzistencijai keliantys nariai tiesiog pašalinami iš bendrijos. Šios bendrijos savo egzistenciją grindžia tinklo etiketo, pavyzdžiui, Tarptautinės interneto inžinerijos organizacijos (The Internet Engineering Task Force) 1995 m. išleisto RFC 1855 (*Request For Comments: 1855*) versija ir jos normų laikymąsi prižiūrinčiais koordinatoriais. Jie gali iš kuklaus tinklo administratoriaus virsti bendrijos valdovais (cit!). Kitaip tariant, kai virtualios bendrijos narių bendravimo kultūros lygis yra nepakankamai aukštas, tai savo egzistenciją siekianti išsaugoti bendrija kuria hierarchinius ryšius ir atitinkamas savireguliacijos sistemas.

Hierarchinės socialinių ryšių sistemos irimas verčia mus kreipti daugiau dėmesio į šiuolaikinius socialinės tvarkos savaiminio kūrimosi ypatumus ir jų santykį su organizuotos tvarkos elementais. Nes „ant šios (hierarchinės socialinių ryšių sistemos) teritoriniu (urbanistiniu) architektūriniu požiūriu sukonstruotos erdvės buvo užkarta trečioji – kibernetinanti žmogaus pasaulio erdvė“, kurios elementai, pasak P. Virilio, jau „neturi erdvinių matmenų, jie tik įrašyti į singuliarių akimirksninio plitimo laikiskumą. Nuo šiol fizinės kliūtys ar laiko trukmė jau nebegali atskirti žmonių. Kompiuterių terminalus susiejus su vaizduokliais, *čia* ir *ten* skirtingumai jau nieko nebereiškia“ (*Bauman Z.*, 2002, 32). Dabartinių visuomenių nariai gali, o ateityje ir privalės, vis labiau įsitraukti į visuomenės savireguliacinius procesus ir dalyvauti socialinio kapitalo

gamyboje, kurio ypač reikės ateities visuomenių išgyvenimui. Ateities visuomenės gyvens sparčių socialinių pokyčių sąlygomis, kurias visavertiškai valdyti valstybės neturi ir vargu ar turės reikiamų išteklių.

Ar informacijos visuomenės nariai yra pajėgūs ne tik įsitraukti į visuomenės savireguliacinius procesus, bet ir argumentuotai vertinti susiklosčiusią socialinę realybę bei, o tai svarbiausia, prisiimti atsakomybę už savireguliacijos padarinius? Šis klausimas kelia daug abejonių, nes išskirtinės bendravimo virtualioje erdvėje savybės yra anonimiškumas, galimybė pakeisti savo tapatumą ir išmėginti save įvairiausiuose vaidmenyse. Šiuolaikinis anonimiškumo supratimas (*Michell W. J.*, 2002, 87) verčia nepasitikėti virtualiomis bendrijomis.

Virtualių bendrijų nariams yra prieinama viso pasaulio informacija, meno ir muzikos šedevrai, sudėtingos mokslinės teorijos bei ideologijos. Tokia padėtis neišvengiamai turi suponuoti mąstymo stiliaus kokybinius pokyčius, naujus tikrovės supratimo ir vertinimo būdus. Ankstesnis linijinis pasaulio suvokimo, supratimo būdas, kuris buvo grindžiamas logine argumentų seka, turės užleisti vietą sudėtingai vykstančio reiškinio visybinės prasmės pagavai. Laisvė, kūryba, prienamumas, privatumas yra ne tik svarbiausios vertybės, bet ir teigiami padariniai, kuriuos sukuria šiuolaikinės žiniasklaidos.

Kita vertus, akivaizdūs yra ir pavojingi padariniai, susiję su žiniasklaida. Nagrinėdami tuos padarinius iš akiračio dažniausiai išleidžiame pačią žiniasklaidos esmę: tai tokia erdvė, kurioje susitinka ir bendrauja skirtingo pasirengimo subjektai. Kitaip sakant, kultūros požiūriu didžioji individų dauguma nėra pasirengusi tinkamai naudoti kokybiškai naujų galimybių informacinės priemonės, kurios tapo jiems prieinamos. Todėl neatsitiktinai šioje erdvėje formuojasi, pavyzdžiui, naujos bangos mąstymo sinkretizmas: įvairių, dažnai prieštaringų filosofinių, religinių, kultūrinių, visuomeninių pažiūrų jungimasis, kuris ne tik kuria masinę kultūrą, bet ir kai kuriais atvejais veda prie socialinės agresijos raiškos skatinimo. Šis sinkretizmas susijęs su įvairiais pavojais, tarp kurių pavojingiausias yra agresyvaus tariamo kritiško mąstymo, paviršutiniško socialinių reiškinų supratimo įsivyravimas. Naujos bangos sinkretizmas gali tapti vienu virtualių bendrijų bruožu, skiriančiu jas nuo klasikinių bendruomenių. Tai irgi yra akstinas imtis šiuolaikinio socialinio pasaulio diskurso.

Literatūra

1. Anzenbacher A. *Filosofijos įvadas*. Vilnius: Katalikų pasaulis, 1992.
2. Aristotelis. *Rinktiniai raštai: Nikomacho etika, aštuntoji knyga*. Vilnius: Mintis, 1990.
3. Ashford N. *Laisvos visuomenės principai*. Vilnius: Aidai, 2003.
4. Bauman Z. *Globalizacijos pasekmės žmogui*. Vilnius: Strofa, 2002.
5. Bell D. *Kapitalizmo kultūriniai prieštaravimai*. Vilnius: Alma littera, 2003.
6. Berger P. L., Luckmann Th. *Socialinis tikrovės konstravimas*. Vilnius: Pradai, 1999.
7. Buber M. Distance and Relation // *The Knowledge of Man*. New York, 1965. P. 46–72.
8. Campbell J. A. A Rhetorical Interpretation of History // *Rhetorica*. 1984. Nr. 2. P. 231–247.
9. Castells M. Materials for an Exploratory Theory of Network Society // *British Journal of Society*, 2000, Nr. 51. P. 5–24.
10. Стюарт Дж. Возвращаясь к символической модели: нерепрезентативная модель природы языка // *Знаковые системы в социальных и когнитивных процессах*. Новосибирск: Наука, 1990.
11. Eliadé M. Šventoji erdvė ir pasaulio sakralizacija // *Problemos*. 1983. Nr. 29. P. 95–102.
12. Фукуяма Фр. *Великий разрыв*. Москва: Издательство АСТ, 2003.
13. Gadamer H. G. *Truth and Method*. New York, 1975.
14. Hayek Fr. *Teisė, įstatymų leidyba ir laisvė*. Vilnius: ALK / Eugrimas, 1998.
15. Haeffner G. *The Human Situation*. Notre Dame, 1989.
16. Krahe B. *The Social Psychology of Aggression*. Hove UK: Psychology Press, 2001.
17. Maslow A. Psichologiniai duomenys ir vertybių teorija // *Gėrio kontūrai*. Vilnius: Mintis, 1989.
18. Michell W. J. *E-topija*. Vilnius: Pasviręs pasaulis, 2002.
19. Nisbet R. A. *Sociologijos tradicija*. Vilnius: Pradai, 2000.
20. Parsons W. *Viešoji politika. Politikos analizės teorijos ir praktikos įvadas*. Vilnius: Eugrimas, 2001.
21. *Проблема человека в западной философии*. Москва: Прогресс, 1988.
22. Putnam R. D. *Kad demokratija veiktų. Piliietinės tradicijos šiuolaikinėje Italijoje*. Vilnius: Margi raštai, 2001.

23. *Request For Comments: 1855*. The Internet Engineering Task Force. <http://www.ietf.org/rfc/rfc1855.txt?number=1855> (2003 m. spalio 15 d.).
24. Rheingold H. *The Virtual Community*. <http://www.rheingold.com/vc/book/> (2003 m. lapkričio 10 d.).
25. Šiučas A. Sveikas protas ir žmogaus veikla // *Problemos*. 1987. Nr. 37. P. 100–117.
26. Šlapkauskas V. Šiuolaikinės bendruomenės savikūros sąlygos ir veiksniai // *Teminių straipsnių rinkinys: Bendruomeniškumas ir savivalda*. Kaunas: KTU, 2000. P. 30–50.
27. Tomlinson J. *Globalizacija ir kultūra*. Vilnius: Mintis, 2002.

2. FILOSOFIJOS GALIMYBĖS 2. ŠIUOLAIKINĖJE VISUOMENĖJE

Filosofija kadaise prasidėjo kaip autonomiška „meilė išminčiai“, kaip laisvas mąstymas, amžinų ir nekintančių tiesų paieška nuomonių pliuralizmo kontekste. Ir nors pati filosofija nuolat rūpinosi savosios autonomijos išsaugojimu, tačiau visuomenės raida lėmė ne tik filosofijos vaidmens sampratos kitimą (nuo mokslo apie visą pasaulį iki „mokslių mokslo“, „mokslių karalienės“ ar net ideologijos), bet ir priverstė suabejoti pačia filosofijos autonomiškumo svarba. Kita vertus, kiekvienoje visuomenėje filosofijos galimybės yra kontroversiškai suprantamos ir vertinamos: vieni pernelyg daug iš jos tikisi, o kiti, atvirkščiai, – sumenkina, skirdami filosofijai tik „pagalbininkės“ religijai, mokslui ar kam kitam funkcijas. Šią savotišką mąstymo „mados“ situaciją dar labiau komplikuoja mįslinga pačios filosofijos sampratų įvairovė, kuri, beje, lydi ir tokius reikšmingus kultūros fenomenus kaip menas ar mokslas. Tačiau argi skirtingi to paties reiškinio vertinimai nėra natūralus dalykas? Iš tikrųjų rūpintis reikėtų tuomet, kai šiuo klausimu, kaip ir kiekvienu kitu, visuomenėje įsiviešpatautų vienmintystė, nes tai reikštų ne tik minties laisvės, bet ir paties mąstymo sunykimą. O kadangi konkrečios visuomenės ypatumai neabejotinai lemia ne tik filosofijos nagrinėjamus klausimus, bet ir požiūrį į pačią filosofiją, tai nesistengdami apžvelgti ar sisteminti visas filosofijos vaidmens visuomenėje sampratas, paanalizavome filosofijos situaciją šiuolaikinėje visuomenėje.

Dar XX amžiaus pabaigoje labai populiarių mokslinėje literatūroje terminą „postmodernizmas“ pakeitė naujas terminas „globalizacija“, kuris atspindėjo ne vien tik vykstančią informacinių technologijų ir komunikacijos priemonių plėtrą, bet ir peržengiančius nacionalinių valstybių ribas ekonominius ir finansinius ryšius, tarptautines kultūros rėmimo

programas ir kitus naujus dalykus. Taigi terminas „globalizacija“ nėra tik madingas fetišas – jis žymi išskirtinį civilizacinį vyksmą, provokuojantį filosofinius apmąstymus savo keliamų pokyčių apimtimi, sudėtingumu ir prieštarngumu. Visi socialiniai ir humanitariniai mokslai susidomėjo šiuo procesu: ekonomikos moksluose atsirado globalinės ekonomikos sąvoka, papildanti pasaulinės ekonomikos sąvoką; politologija tyrinėja globalizacijos poveikį naujajai pasaulio tvarkai, kurią net patys politologai nusako skirtingai – pasaulis be hegemonijos, neoimperializmo idėjos realizavimas ar pasaulinė pilietinė visuomenė, o kultūros specialistai analizuoja ir svarsto globalios kultūros perspektyvas bei joje slypinčias grėsmes. Vadinas, globalizacija – tai visuma gana prieštarngų procesų, kurių nereikėtų tapatinti nei su stichine nelaimė, nei su žmonių svajonių įsikūnijimu. Tuo labiau nereikėtų skubėti jos vertinti – juk mokslo tikslas yra gauti vis nuodugnesnius teorinius paaiškinimus, nes K. R. Popperis teisingai atkreipė dėmesį, kad „kiekvienas aiškinimas gali būti aiškinamas toliau remiantis universalesne teorija arba spėjimu. Negali būti aiškinimo, kurio nebereikėtų aiškinti toliau...“ (*Mokslo tikslas*, 2001, 217).

Kita vertus, šiuo metu būtent dėl globalizacijos visuomenės raidos procesai vis spartėja, o mes patys irgi vis aiškiau suvokiame, kad gyvename nuolat ir neišvengiamai besikeičiančiame pasaulyje. Juk šiuolaikinis pasaulis – tai nelygybės ir nelygių galimybių pasaulis, kuriame didžiąją finansinių, mokslinių ir technologinių išteklių dalį valdo nedidelė grupė valstybių, o globalizacijos procesai tik dar labiau išryškina šalių socialinius ir ekonominius skirtumus ir jų nelygybės problemą. Todėl amžini filosofiniai klausimai (ar žmogus gali suvokti istorijos prasmę, sąmoningai veikti visuomenės raidą ir pan.) šiandien atsiskleidžia naujais aspektais ir kitaip yra suvokiami. Tai gal globalizacijos procesų analizė, ieškant atsakymų į klausimus „kas vyksta?“ bei „kas už to slypi?“, yra tik šiuolaikinis būdas atskleisti ir suvokti dabartį.

Pirmiausia aptarkime dabarties problemą – kas gi yra vadinama „dabartimi“, jei pasaulio kitimas yra toks akivaizdus ir neišvengiamas? Mes dabartimi laikome šią dieną, tačiau pastaruosius kelis tūkstančius metų žmonės galvojo taip pat, nes tokia dabartis buvo visada. Tai kaip ta „senoji“ dabartis (tiksliau – praeities dabartis) virsta „nauja“ dabartimi? O šiuolaikinė dabartis samprata – ar ji kuo nors ypatinga?

Be abejo, „dabartis“ – tai santykinė sąvoka, pabrėžianti santykį su

kitu laiko tarpu (neseniai pasibaigusių arba greitai prasidėsiančių), kuris ir suteikia mums tam tikrą palyginimo ar įvertinimo galimybę. Vadinasi, jei paskutinius 3–4 tūkstantmečius dabartis buvo nuolat minima, tai rodo, kad tikrovė visada verčia žmones jaustis nejaukiai. Šiandieninės prancūzų literatūros žvaigždė Fredericas Beigbeder modernaus žmogaus problemą sieja su nuoboduliu, nes „vien tik nuobodulys leidžia mėgautis dabartimi, bet visi siekia priešingų dalykų – vakariečiai, kad prasiplaškytų, griebiasi tokių priemonių kaip televizija, kinas, internetas, telefonas, videožaidimai ar paprasčiausi žurnalai. Jie niekada patys nebūna įsitraukę į tai, ką veikia, – gyvena „pagal įgaliojimą“, tarsi pasitenkinti tuo, kad kvėpuoji čia ir dabar, būtų negarbinga. Kai sėdi priešais televizorių arba interaktyvų puslapį arba skambini mobiliuoju, arba žaidi *Playstationu* – negyveni. Esi kitoje vietoje, tik ne ten, kur esi. Galbūt nesi ir miręs, bet ir ne visai gyvas. Būtų įdomu išmatuoti, kiek valandų per dieną praleidžiam ne dabartyje, o kažkur kitur. Ne ten, kur esame, bet kitur“ (*Beigbeder F.*, 2003, 125]

Kuo gi žmones taip baugina ir net atstumia dabartis? O tiksliau – būtent šiuolaikinė „dabartis“?

Gal tuo, kad XIX amžiuje ir net dar XX amžiaus pradžioje dauguma sąvokų buvo aiškios ir apibrėžtos, o dabar sąvokų turinys sparčiai kinta, ir to apibrėžtumo lieka vis mažiau. Pavyzdžiui, ekonomikoje nepaprastai svarbus yra šiuolaikinių tarptautinių kompanijų vaidmuo, kurių yra keliasdešimt tūkstančių (be filialų visame pasaulyje). Šios kompanijos nepriklauso nė vienai valstybei, o kai kurios yra galingesnės ir už vidutinę valstybę, jose dirba ypač talentingi žmonės, geriausios laboratorijos ir naudojamos pačios naujausios technologijos. Nors tokios kompanijos savininką (senąja šio žodžio prasme) įvardyti tikrai nebūtų lengva, bet jau pats šių kompanijų egzistavimas ir veikla neišvengiamai keičia turinį tokių paplitusių sąvokų kaip „nuosavybė“, „nacija“ ir pan. Vykstant šiam nuolatiniam kitimui žodžiai tarsi „apauga“ naujomis reikšmėmis, atsiranda keisčiausios naujos sąvokos, o įprastų sąvokų turinys darosi nebeaiškus, ir žmonės nejučia ima abejoti, ar jos dar ką nors reiškia apskritai. Mes irgi vartojame įprastą sąvoką, bet tuo pat metu jomis vis labiau abejojame. O kadangi dažnai operuojame reiškiniais, kurių esmę tik gana miglotai įsivaizduojame (ar kiekvienas visuomenės narys žino, kur yra internetas arba kas yra kibernetika, kokie procesai vyksta laštelėje ar kas yra genofondas?), tai abejonė tampa paties mąstymo proceso dalimi.

Todėl tiek dabarties, tiek ir „šiuolaikinės“ dabarties specifika galima suformuluoti net kiek paradoksaliai – tai aiškių sąvokų skaičiaus mažėjimas. Tiksliau reikėtų kalbėti ne tiek apie pačios abejonės egzistavimą, kiek apie tos abejonės sureikšminimą. Tai nėra sudėtingas fenomenas, jei pasinaudosime paprastu pavyzdžiu – mokykloje visi buvome mokomi griežtų gramatikos taisyklių ir tik gerokai vėliau sužinojome, kad kalbos vartojimas yra svarbiau už taisykles, o įvairūs slengai ir žargonai suteikia galimybę tiksliau išreikšti sąvoką (ypač naują), nors ir pažeidžia galiojančias gramatikos normas. Bet kaip dabar turėtume vertinti tas taisykles?

Žmonijos ateities perspektyvų apmąstymas suteikia savotišką galimybę kiek kitaip prisiliesti prie dabarties – vis intensyvesni kasdieninio gyvenimo pokyčiai galų gale (tik antrojo tūkstantmečio pabaigoje!) priverstė visuomenę pripažinti ekologinės krizės grėsmę. Nors įvairios pranašystės, siejančios pasaulio pabaigą su žmogaus veiklos rezultatais, minimos jau seniai, bet žmonija pajuto grėsmę savo pačios fizinei egzistencijai tik tuomet, kai kurie procesai – gamybos plėtra, planetos gyventojų skaičiaus augimas, gamtos išteklių mažėjimas, ozono skylių dinamika ir kiti – jau nemenkai pakenkė mūsų gyvenamajai aplinkai. Atsižvelgiant į šias tendencijas buvo pradėti kurti globalūs žmonijos ateities modeliai, kurie savo prognozių nykumu gerokai pralenkė drąsiausius mokslinės fantastikos atstovų spėliojimus. Kita vertus, nors filosofų ir mokslininkų pastangomis sukurta daug skirtingų tragiškos (arba laimingos) žmonijos ateities modelių, tačiau šių prognozių vertė tėra labai abejotina – juk visuomenė išties yra nepaprastai sudėtinga ir dinamiška sistema, kurios raidą lemia ne vien *dabar* žinomi priešastiniai ryšiai, bet ir keisčiausiai susipynusios prieštaringos tendencijos bei nenusipėjami veiksniai. Tarp jų ir K. R. Poperio išvelgtas abstrakčių trečiojo pasaulio esinių priešastinis veiksmingumas, kurį dar 1965 metais filosofas suformulavo klausdamas: „kaip tokie nefiziniai dalykai, kaip *tikslai, apmąstymai, planai, sprendimai, teorijos, išradimai* ir *vertybės* gali sukelti fiziniame pasaulyje fizinių pokyčių“ (2001, 346).

Todėl efektyviausias dabarties problemos sprendimo būdas – analizuoti vykstančias žmonijos dvasinio gyvenimo transformacijas, naujų žmonijos dvasinio gyvenimo formų atsiradimą, tų formų ryšį su informacinių technologijų ir komunikacijos priemonių plėtra. Šiame kontekste terminas „naujos dvasinio gyvenimo formos“ nereiškia „tobules-

nės“ arba „išsigimusios“, nes yra tiesiog kitokios: jos sukuria naujas prasmes, kuriomis jau kitaip operuojama. Viena tų formų – naujas techninis–psichologinis fenomenas, vadinamas „virtualia realybe“. Jis reiškia naujos žmogiškojo suvokimo ir išgyvenimo kokybės galimybę, pasiekiamą leidžiant žmogui savarankiškai veikti virtualios realybės pasaulyje, kuris yra panašus į tikrąjį arba visiškai kitoks, išgalvotas pasaulis (pavyzdžiui, svetima planeta). Tačiau šis fenomenas neatsirado „iš niekur“, o yra dėsningas ilgalaikių pastangų rezultatas, nors pirmieji termino „virtuali realybė“ apibrėžimai pasirodė tik apie 1989 metus ir žymėjo kompiuterinėmis priemonėmis sukurtą dirbtinį („galimą“, „tariamą“, „būsimą“ ar „kažką reiškiantį“) pasaulį. Vėliau jo apibrėžimų padaugėjo, atsirado ir skirtingos virtualios realybės klasifikacijos.

O kiek naujas yra pats šis reiškinys? Juk žmogus ir iki jo pasirodymo galėjo, žiūrėdamas filmą ar tiesiog skaitydamas knygą, nesunkiai persikelti į „kitą“ pasaulį, kuriame „veikdavo“ kaip smalsus stebėtojas – jaudinosi dėl herojų likimo, nors ir negalėjo pakeisti įvykių eigos. Reikšmingu žingsniu virtualios realybės link tapo kinematografija, o vėliau ir televizija – būtent ji suteikė daugybei žmonių galimybę taip įsijausti į rodomų žaidimų „įvykius“ ar „muilo operos“ personažų gyvenimo peripetijas, kad nebeatskirdavo vaidmens nuo aktoriaus, o kitos to filmo serijos laukdavo lyg svarbaus įvykio jų pačių gyvenime.

Tačiau knygos, televizija ir kitos žiniasklaidos priemonės dar nėra virtuali realybė, nors kiekviena jų turi savo erdvę ir net veikia mūsų fizinę aplinką (pavyzdžiui, keičia mūsų kalbos vartojimą), bet jos nesuteikia savo žiūrovams, skaitytojams realios galimybės dalyvauti vyksme ar daryti įtaką įvykiams, t. y. joms trūksta interaktyvumo. Todėl virtualios realybės atsiradimo galimybę ypač priartino kompiuteriniai žaidimai, nes knygas skaitytojai gauna tokias, kokias jas sukūrė autoriai, ir jiems belieka laukti tęsinio (jei autorius dar gyvas) arba tikėtis, kad tai padarys kitas autorius, kompiuterinio žaidimo dalyvis jau gali ir pats aktyviai dalyvauti įvykiuose. O tai, kad tie įvykiai neatrodo realūs, suteikia tik dar daugiau galimybių pasireikšti paties žaidėjo fantazijai.

Šiandien beveik nėra apribojimų kompiuterinių informacinių technologijų vystymuisi, ir šioms technologijoms plėtojantis atsiradęs internetas, t. y. informacijos paieškos ir perdavimo sistema, jau keičia patį žmonių bendravimą bei susikuria savąjį paklausos pasaulį. Interneto istorija prasidėjo 1969 metais, kai du kompiuteriai komutuojuama telefo-

no linija pasikeitė informacija. Komunikacijos tikslais pirmuoju tinklu naudojosi įvairios institucijos, bet šiandieninis internetas atsirado tik tada, kai pradėjo tarnauti socialinei interakcijai, t. y. globalios bendruomenės kūrimui. Kompiuterinė komunikacija sukuria virtualią erdvę, kuri yra nežinia kur, bet tampa regima ir pasiekama per tarpininką kompiuterį. Įdomu, kad Marshallo McLuhano knyga, kurioje nagrinėjamas informacijos perdavimo priemonių poveikis visuomenei ir aprašomi procesai, vėliau įgavę gerokai didesnę mastą, nei numatė pats knygos autorius, pasirodė dar 1964 metais. Marshallas McLuhanas akcentuoja būtinybę suprasti žmogaus tęsinių padarinius, nes būtent taip jis traktuoja žmogaus santykį su technologijų produktais. „Mes pratęsėme savo centrinę nervų sistemą, apjuosdami ją Žemės rutulį ir panaikindami savo planetoje erdvę ir laiką. Mes sparčiai artėjame prie paskutinės žmogaus tęsinių fazės – prie technologinės sąmonės simuliacijos, kai kūrybinis pažinimo procesas bus kolektyviai ir bendrai išplėstas bei apims visą žmonių visuomenę, panašiai kaip pasitelkę įvairias medijas mes jau pratęsėme savo jusles ir nervus“ – rašė jis (2003, 23).

Filosofijos istorija mena įvairius požiūrius į realybės problemą, tačiau šiuo atveju mums nėra svarbu, kiek tikrovė yra virtuali ar kiek tikrovės suvokimas yra realus. Pabandę tiksliau suformuluoti, kuo skiriasi virtuali realybė nuo tikrosios realybės, turėsime pripažinti, kad žmogaus veiksmų laisvės laipsnis ir yra pagrindinis jų skirtumas. Jis lemia svarbiausiąją virtualios realybės bruožą – virtualusis pasaulis nėra ir niekuomet netaps tikslia realaus pasaulio kopija, nors kai kuriems sunkiai prisitaikantiems asmenims virtuali realybė gali užimti realaus pasaulio vietą. Palikę tikrąjį pasaulį ir persikėlę į internetą, čia rasime visai kitą realybės struktūrą: viskas vyksta tik čia ir dabar. Virtuali erdvė siūlo daugybę virtualių technologijų: virtualios parduotuvės, virtualūs bankai ir net virtualios santuokos (*Murauskaitė A.*, 2004, 19), kurios lyg ir atlieka kai kurias realių įstaigų funkcijas, bet tuo pat metu sukelia tarsi nelabai rimto žaidimo įspūdį.

Tačiau naujieji žmonių bendravimo būdai, atsiradę kaip informacinių technologijų ir komunikacijos priemonių plėtros rezultatas, nėra tradicinių žmonių santykių pakaitalas, o tik galimas priedas arba alternatyva, kuri keičia irgi ne visai visavertį bendravimą telefonu. Pokalbių svetainės, kuriose gali reikštis bet kas, nes nėra jokių amžiaus, lyties, išsilavinimo cenzų ir galima, užsidėjus kaukę, kalbėtis apie bet ką –

ypatinga bendravimo rūšis, sudaranti tarsi bendravimo iliuziją ir masuojanti betikslį laiko leidimą.

Taigi realybė, kurią mes žinojome iki šiol, niekur nedingsta. Virtualybė – tai mintis ir jos rezultatas, tai vaizduotės produktas kita savo būties forma, kurią galima pavadinti prasmių pasauliu ir operavimu jomis. Bet jei šiuolaikinis pasaulis ir gali būti pavadintas gimstančios virtualios kultūros pasauliu, tai dar nereiškia neišvengiamo egzistuojančios kultūros žlugimo. Juk mokslas dar tik pradeda tyrinėti virtualią erdvę, jos poveikį mūsų jausmams ir žmogaus fizinei bei psichinei sveikatai bei galimybes manipuliuoti žmogaus sąmone ir pasąmone virtualios realybės sistemoje. Bet jau dabar yra žinoma ir apie priklausomybės pavojų, kuris gresia pernelyg dažnai naudojantiems sistemą ar norintiems šitaip „bėgti“ nuo tikrovės.

Dabarties pasaulis, skirtingai nei ankstesnieji, nebeįkvepia filosofų kurti universalias filosofines sistemas. Ar tik todėl, kad Vakarų filosofijai, svarbiausiu kriterijumi skelbusiai protą ir racionalumą, tokie reiškiniai kaip terorizmas, karai, informacijos priemonių ir masinės kultūros plitimas bei jų pasekmės ne tik sukėlė abejonių žmogaus gebėjimu protingai spręsti, bet ir akivaizdžiai parodė, kad šiais laikais nėra itin sudėtinga manipuliuoti žmonių sprendimais ar veikti visuomenės sąmonę? Kita vertus, net jei vakarietiška vienpusė orientacija į mokslo ir technikos pažangą ardo žmogaus ir gamtos ryšį, jei žmogų pradeda valdyti jo paties sukurtos techninės, ekonominės bei politinės sistemos, tai dar nereiškia, kad poreikis visa apimančioms universalioms filosofijos sistemoms jau niekada nebesugrįš.

Akademinėje filosofijoje susiformavo daug naujų krypčių, bet jos visos pabrėžia būtinybę būti profesionalu savo srityje, t. y. koncentruotis ties kuriuo nors vienu arba dviem dalykais. Tai neturėtų stebinti, nes visuose šiuolaikiniuose moksluose dominuoja ta pati tendencija siaurai specializuotis, nors B. Šou priskiriamas posakis taikliai nusako kitą šios tendencijos ypatybę, jog neįmanoma tapti siauros srities specialistu, netapus „pusgalviu“. Tačiau tuo pačiu metu vyksta ir atskirų mokslo šakų vienijimasis į naujus tarpdisciplininius kompleksus, leidžiantis taikyti įvairius mokslinius požiūrius.

Filosofijos situacija yra visai kita: kelis pastaruosius dešimtmečius mes girdime kalbant apie filosofijos krizę, tradicinės filosofijos pabaigą ar net „mirtį“. Gal teisingai sakoma, kad blogos žinios – tai triukas,

siekiant patraukti patiklių žioplių dėmesį, o gal taip reiškiasi reakcija į naują dvasinę situaciją – nerimo, žmogiškojo bejėgiškumo jausmu?

Amerikietis filosofas Ričardas Rorti, kurio filosofinių pažiūrų evoliucija jau pasiekė grįžimo prie nacionalinės pragmatizmo tradicijos etapą, mano kitaip. Jis teigia, kad filosofija prasidėjo kaip bandymas pabėgti į pasaulį, kuriame niekas niekada nesikeičia. Paradoksaliai skamba, bet, anot mąstytojo, filosofija negalinti „pasibaigti“ tol, kol tebevyksta socialiniai ir kultūriniai pokyčiai visuomenėje, nes dėl jų nuolat yra naujos filosofinės kalbos poreikis. Komunikacija tikrai yra šiuolaikinės visuomenės ašis, ir tai dar kartą patvirtina R. Rorti pritarimas J. Dewey tezei, jog filosofo darbas – sutaikyti senybę su naujybe, o profesinė filosofo funkcija – būti garbingu tarpininku skirtingoms kartoms, taikyti kultūrinio aktyvumo sferas su tradicijomis. Ir jei filosofai turi specifinę paskirtį, tai ta paskirtis, Rorčio nuomone, žmonių įtikinimas, nes nors mūsų kultūrinės tradicijos remiasi senuoju papročiu priskirti kitataučius, kitatikius, neliečiamuosius, moteris, homoseksualistus, metisus, žmones su negalia prie nevisaverčių ir nelygiateisių visuomenės narių, nes „utopija neprasidės tol, kol visi žmonės neįsitikins tų skirtumų nereikšmingumu“ (1994, 5–6).

O į klausimą ar, jo nuomone, filosofijai ateina pabaiga, 2002 metais duodamas interviu R. Rorti atsakė šitaip: „aš nemanau, kad filosofija kada nors pasibaigs. Juk filosofiją mes suprantame kaip svarstymą tokių klausimų, kurių negali išspręsti nedidelis ekspertų būrelis, klausimų, kurie daugeliui yra problemiški ir nėra „jiems“ skirto metodo. Ir tol, kol kultūra kinta – visada bus poreikis spręsti šiuos klausimus ir visada egzistuos filosofija“ [8, 1].

Šie filosofo žodžiai susieja filosofiją ir nuolatinių pokyčių trikdumą šiuolaikinę visuomenę. Dabarties kultūroje, kai viskas greitai kinta, kai negailestingai atsisakoma senųjų pažiūrų, kai daugybė profesijų praranda savo reikšmę ir pasidaro neberekalingos, kitos profesijos priverstos iš esmės keisti savo funkcijas. Anksčiau iš kartos į kartą visi šeimos nariai kartu darydavo kokį nors daiktą ir savo amato paslaptis perduodavo palikuonims, o dar XX amžiuje vienos įgytos profesijos užtekdamo visam žmogaus gyvenimui. Šiandien vaikai užsiima tuo, apie ką jų tėvai nėra net girdėję, o jau rytoj turės mokėti daryti tai, ko dar niekam nereikėjo vakar. Tokioje sudėtingoje situacijoje ypač reikia mąstymo lankstumo, galimybių numatymo ir sugebėjimo pažvelgti į ateitį, nes dabar visi

gyvename galimų įvykių pasaulyje. Todėl dabar kiekvienas žmogus privalo išmokti susikurti sau naują profesiją – vaizduotės padedamas, derindamas įvairias veiklos rūšis ir skirtingus užsiėmimus – jis gali pasiūlyti savo metodiką, programą arba kitą intelekto produktą. O parengti tokie universalieji veiksmai negali joks mokslas, išskyrus filosofiją. Todėl šiandien filosofijai tenka ypač svarbus vaidmuo – ji lieka vienintelė rimta mąstymo, produktyvaus elgesio šiomis dinamiškomis aplinkybėmis, individualaus ir masinio mąstymo proceso metodikų kūrimo teorija.

Literatūra

1. Beigbender F. 14,99€. Vilnius: Tyto alba, 2003.
2. Dewey J. *How we think*. New York, Mineola: Dover publications, Inc., 1997.
3. McLuhan M. *Kaip suprasti medijas. Žmogaus tęsiniai*. Vilnius: Baltos lankos, 2003.
4. Murauskaitė A. Ką internetas sujungė, joks žmogus teneperskiria... // *Respublika*. 2004 m. balandžio 21 d. P. 19.
5. Popper K. R. Indeterminizmas ir žmogaus laisvė // *K. R. Popper. Rinktinė*. Vilnius: Pradai, 2001. P. 323–347.
6. Popper K. R. Mokslo tikslas // *K. R. Popper. Rinktinė*. Vilnius: Pradai, 2001. P. 212–224.
7. Рорти Р. Философия и будущее // *Вопросы философии*. 1994. №. 6. С. 1–7.
8. Уроки толерантности. Ричард Рорти: Можно создать <общество> с различиями во всем, что угодно: <http://dlib.eastview.com/sources/article.jsp?id=4177758>

3. KINTANTI SOCIALINĖ TVARKA . IR SOCIOLOGIJOS GALIA

Sociologijos identiteto paieškos

Postsocialistinėje Lietuvoje sociologija gali būti svarbus veiksnys, šalinantis civilizacinį ir socialinį atsilikimą. Lietuvos sociologijos būklė paskelbus nepriklausomybę sparčiai kito: vienos kryptys sumenko, atsirado naujų, į šio mokslo apyvartą buvo integruotos naujos paradigmos ir požiūriai (ypač iš Vakarų). Tad sociologija nuolat yra kismo būklės; praėjusio dešimtmečio visuomeniniai pokyčiai, pasireiškę kaip gilūs lūžiai, tyrinėtojams lėmė būtinybę ir podraug suteikė galimybių aštresniu žvilgsniu pažvelgti į socialinę erdvę. Sociologai – ne tik visuomeninių pokyčių metraštininkai, fiksuotojai. Jie ir dalyviai, skatinantys kitus visuomenės narius tobulinti profesinę ir bendruomeninę veiklą, savo idėjomis plečiantys socialinius akiračius. Sociologija svarbi kaip visuomenės savižinos, galimybės apmąstyti visuomenės bruožus, jos pokyčius forma. Socialinių mokslų koncepcijų ir sąvokų galia suteikia visuomenės nariams galimybę suvokti, analizuoti, aiškinti aplink esantį pasaulį, socialinius ryšius. Sociologinė analizė plečiasi, gilėja, diagnozuojant gyvenimo kokybę, socialines transformacijas, socialinę struktūrą, įtraukiant į mokslo objektą vis naujas problemas. Dabar modernus socialinis mokslas turi galimybių reprezentuoti įvairius požiūrių taškus: pavyzdžiui, sociologija gali būti pagrįsta įvairiomis metodologinėmis priegomis: patriarchaline arba feministine, centrine arba marginaline, makro- arba mikro-, pozityvistine arba postmodernistine. Prieštaringų teorinių pozicijų arba skirtingų sociologinių metodų galios sklaida konstruojamas nuolatinis intelektualinis diskursas. Socialinės ir humanitarinės disciplinos yra svarbūs socialiniai aktoriai, kontroliuojantys (disciplinuojantys) visuomenės grupes, suteikiantys šių grupių nariams savianalizės, vidinės

ir išorinės kontrolės kriterijus. Įvairios sociologijos metodologinės priemonės išryškina nevienodą santykį tarp žinių ir dominavimo, kai turintis vyravimo galimybę socialinis aktorius surinkta informacija apie pavaldųjį gali sustiprinti savo galią (*Foucault M.*, 1998). Žlugus šalyje priverstinio kolektyvizmo ideologijai, visuomenėje atsigauna modernaus individualizmo orientacijos, suteikiančios sąlygas sukaupti ir išplėsti asmenines žmogaus galias, o vėliau ir panaudoti jas kolektyviniams dariniams stiprinti. Visuomenėje daugėja iš „apačios“ kylančių sumanymų, kuriasi socialiniai dariniai, imamasi kitų iniciatyvų: tai privačios firmos, socialiniai judėjimai, partijos, nevyriausybinės organizacijos. Sociologų asmeninio susidomėjimo arba atsakymų į aplinkos iššūkius pagrindu keičiasi ir šio mokslo identitetas, t. y. priimama nauja apibrėžtis. Ištikimybė naujam identitetui susijusi su socialiniais lūžiais, naujų visuomenės narių gyvenimo formų gyvavimu. Anot bulgarų sociologo N. Genova, transformacijos procesas yra susijęs su iniciatyvos ir atsakomybės pasiskirstymu modernaus organiško solidarumo būdu (E. Durkheimo terminas). Svarbus šio proceso bruožas yra perėjimas nuo kolektyvinių prie specifinių individualių poreikių tenkinimo (*Genov N.*, 1998, 390). Moderni konkurencija, rizikos visuomenės požymiai (bedarbystė, skurdas, nusikalstamumas) tampa socialiniais reiškiniais, į kuriuos dėmesį turi atkreipti sociologai.

Nepriklausomybės metais tyrimų paradigmos pasikeitė; naujoms visuomenės struktūroms aprašyti reikėjo išplėsti sociologinių tyrimų metodologiją, naujai permąstyti šių tyrimų objektą. Socializmo paradigmos atmetimas reiškė naujų pereinamos (tranzitinių) teorijų ir kitų tyrimų modelių paieškas, jų pritaikymą sociologijos mokslui. Tapo įprasta teorinis eklektizmas, pliuralizmas ir įvairių metodologinių požiūrių bei analizės metodų varžybos. Mokslo bendruomenės ryšiai ir kontaktai su įvairių Vakarų sociologijos šakų atstovais, aktyvus jų dalyvavimas tyrimuose laidavo kokybinį ir kiekybinį disciplinos šuolį; šie kontaktai buvo svarbus veiksnys, jis suteikė gyvybę disciplinos struktūrai. Tačiau kartais šį reiškinį mes galime suprasti ir kaip kišimąsi į nacionalinį mokslą (ir kultūrą), tam tikrą socialinių mokslų kolonizavimą, jų papildymą kitų visuomenių patirtį atspindinčiomis teorijomis. Filosofas L. Donskis mąsto: „Lietuvos akademinis pasaulis stipriai skiriasi ir nusileidžia vakarietiškajam – ir resursais, ir idėjomis, ir bendravimo kultūra, ir manieromis. Ir Vakarų akademiniam gyvenime esama ganėtinai skausmin-

gų ir rimtų problemų – universitetų biurokratėjimo, mėginimo universitetą ir jo struktūras valdyti pagal verslo korporacijos valdymo modelį (tai yra...kelias į akademinio pasaulio krachą), akis badančios neteisybės, dvigubų standartų taikymas vertinant saviškius ir svetimšalius, sudužusių gabių žmonių likimų. (...)Vakaruose taip pat egzistuoja ir pavydas talentingesniam, ir viską kontroliuoti siekiančios klikos, ir į aršias, brutalias kovas perauganti akademikų konkurencija (...) gerame universitete gali tikėtis universiteto, o ne specialistų kalvės atmosferos, o sykiu ir tokio dvasios ir minties aristokratizmo, kokio nerasi provincialesniame (...)“ (32: 6). Demokratijos trūkumus Vakarų mokslininkų bendrijose atskleidžia ir mokslininkų padėtis. Tyrinėtojai J. K. Currie, P. Harris ir B. Thiele lygino akademinio sluoksnio vyrų ir moterų pozicijas, jų darbo potyrius ir karjerų bruožus. Analizuodami, kaip vyrų kultūra ir nuostatos daro poveikį moterų išstūmimui ir marginalizacijai, tyrinėtojai Australijos universitetų akademiniame, administraciniame ir vadybininkų sluoksniuose išskyrė šiuos vyrų įvaizdžius: 1) negailestingas, be principų, besivaržantis karjeristas (žinantis žaidimo taisykles), 2) atsidavęs, padorus darbuotojas, savo asmeninį gyvenimą aukojantis darbui (ir todėl nusipelno apdovanojimo). Moterys tam dažnai nenori ar nesugeba visiškai atiduoti savęs; jos įsitikinusios, jog egzistuoja daug neformalių, giliai iššaknijusių kliūčių jų karjerai (*Currie J. K., Harris P., Thiele B., 1998, 82*).

Lietuvos sociologijos galia išsibarsčiusi tarp įvairių institucijų – tyrimo centrų ir padalinių, universitetų katedrų, asmeninių sociologų išipareigojimų. Visuomenėje šis mokslas vertinamas pagal tai, kokius jos narių lūkesčius pateisina, kokias funkcijas atlieka. Sociologų identitetą sudaro jų prisiskyrimas vienu arba kitu problemų tyrėjų grupei arba šio kurso dėstytojų sluoksniui. Posovietinėje Lietuvoje šalia vyresnio amžiaus sociologų atsiranda nauja karta, įgijusi visai kito turinio išsilavinimą, patyrusi kitų (vakariečių) mokslininkų įtaką, todėl nuolat tikrinamas vienu ir kitu tapatumas, kartais kyla abejonių. Ir visuomenės nariai ieško senojo sociologijos objekto identiteto integracijos įrodymų, stebi šios srities intelektualų veiklą, jų posovietinę transformaciją; visuomenės vertinimai tuos pokyčius leidžia pripažinti arba atmesti, nepripažinti.

Viena iš tolesnio sociologijos vystymo prielaidų – tyrimo problemų pasirinkimo ir jų sprendimo novatoriškumas, naujovių (idėjų, metodų)

taikymas. Nors jaučiame tyrinėtojų individualizacijos tendenciją (ji pasireiškia naujais interesais, susikaupimu statuso reikalams, savo vietos tarp kitų tyrėjų paieška), vis dėlto stiprėja ir sociologų bendruomenė – organizuoja konferencijas ir kitus vienijančius renginius (pvz., rengia leidinius); sociologai nuolat pastebi naujų visuomenės aspektų tyrimų reikalingumą. Postsocialistinis laikotarpis siejamas su demokratizacijos, nacionalinės laisvės, ekonominių, socialinių ir kultūrinių reformų realijomis, kurios dažnai apmąstomos socialinių mokslų kategorijomis. Tokios koncepcijos kaip „socialiniai pokyčiai“, „modernizacija“, „transformacija“, „pliuralizmas“, „nacionalinė valstybė“, „tapatumo pokyčiai“, „pilietinė visuomenė“ dažnai taikomos sociologų analizėje. Sociologų darbuose atsispindi tokios teorijos kaip pokomunistinės revoliucijos, socialinis mobilumas, feministinė traktuotė (*Juozeliūnienė I., Kanopienė V., 1995, 155–165; Juozeliūnienė I., Kanopienė V., 1996, 223–240; Kanopienė V., 2000, 57–65; Vosyliūtė A., 2001, 44–53*), P. Bourdieu (*Grigas R., 1998; Socialinis struktūrinimasis ir jo pažinimas, 1999*), A. Giddens, Z. Baumano (*Grigas R., 2001 ir kt.*). Kai kurie sociologai mano, jog reikėtų plėtoti mažos tautos koncepciją.

Lietuvai integruojantis į Europos Sąjungą, sociologijos (kaip ir kitų) mokslo padėtį reikės vis dažniau lyginti su kitų šalių šio mokslo būkle ir laimėjimais, bendrauti su kitų šalių mokslininkais. Todėl svarbu susivokti ir apmąstyti socialinių mokslų būklę, sociologijos laimėjimus ir orientacijas. Pirmieji rezultatai jau yra: šalies ekonomikos, sociologijos ir politinių mokslų atstovai kartu su kitų dešimties Centrinės ir Rytų Europos šalių mokslininkais dalyvavo Collegium Budapest ir GESIS/Social Science Information Centre (Berline) organizuotame projekte *Three Social Science Disciplines in Central and Eastern Europe*, kurio tikslas buvo parengti ir išleisti veikalą *Handbook on Economics, Political Science and Sociology, 1989–2001* (*Three Social Science Disciplines in Central and Eastern Europe; Handbook on Economics, Political Science and Sociology (1989–2001), 2002*). Jo išleidimą parėmė Europos Sąjungos komisija.

Mažos šalies mokslo atstovai turėtų būti ambicingi ir veiklūs, varždamiesi su didelių tautų visuomenotyros laimėjimais. Reikėtų daugiau savistabos (gal tiesiog nedrįstame vertinti vieni kitų): turime nedaug darbų, kuriuose mokslininkai pareiškė savo nuomonę apie sociologijos vystymąsi, šio mokslo kelius ir pokyčius.

Visuomenės pokyčių bruožai

Visuomenės diskurse kaip siektinas idealas pabrėžiama rinkos ekonomikos ir privačiosios nuosavybės idėjos; šalies ir pilietinės visuomenės interesai susilieja gerovės valstybės sampratoje. „Socialinės iniciatyvos“, „globalinės ekologinės problemos“, „savanoriškos asociacijos ir judėjimai“, „atvirumas“ ir kitos sąvokos atspindi socialinių mokslininkų ir visuomenės diskusijų jungtį. Iki galo neišsipildę žmonių lūkesčiai (susiję su demokratijos ir rinkos santykių, gerovės daugumai) iškelia sociologams naujų temų, verčia juos iš naujo analizuoti ankstesnes koncepcijas.

Socialinė tvarka ir autoritetai. Deramai socialinei tvarkai susiformuoti didelės reikšmės turi valdžios (kaip nustatančios viršenybę ir pavaldumą) teisėtumas, tvarumas ir kompetencija ūkinėje, socialinėje, kultūrinėje srityse, įvairių sluoksnių žmonių veiklos teisinių pagrindų kūrimas, visuomenės grupių interesų derinimas.

Pereinant nuo vienos visuomenės organizacijos formos į kitą, vieni autoritetai nunyksta, praranda savo galią, o nauji (atitinkantys naujos socialinės tvarkos idealus, normas, reikalavimus) dar būna nesusiformavę, neišryškėję. R. A. Nisbetas rašo: „Kai žmonės tampa ar pasijunta atskirti nuo tradicinių institucijų, kartu su prarasto individo šmėkla iškyla prarasto autoriteto šmėkla. Intelektualiniame peizaže tarsi laukiniai šunys laksto baimė ir nerimas. Neišvengiamai tokiomis aplinkybėmis žmonių protams svarbi tampa autoriteto problema. Klausiamo, koks bus autoriteto, pajėgaus pakeisti prarastą autoritetą, sulaukyti prigimtinę anarchiją, kuri net ir civilizuotose visuomenėse įvairiais laikais prasi-veržia pro įstatymo ir moralės plyšius, šaltinis ir prigimtis?...Kokiomis priemonėmis bus kontroliuojama valdžia, kuri visuomet grasina iškilti ant įstatyminio autoriteto griuvėsių?“ (Nisbet R. A., 2000, 171). Tokiu atveju visuomenės nariai negali rasti ir gauti normatyvinės, vertybinės arba moralinės paramos, o tai gresia jų socialiniam ir psichologiniam saugumui. Taip atsitiko ir suirus sovietinei sistemai, kai daugelis atsiskė buvusio vertybinio, ideologinio šios santvarkos pagrindo. Tačiau gana greit formavosi naujas politinis intelektinis elitas, kuris užėmė ankstesnių autoritetų vietą. Nors būta tam tikros pereinamojo laikotarpio anomijos būklės, daugelyje gyvenimo sričių išryškėja nauji požūriai ir veiklos formos, socialinių ir kultūrinių tapatumų pavidalai. Autoritetų egzistavimas padeda bendruomenei būti taikingu, gerai funkcionuojan-

čiu socialiniu kūnu. Tradicinėje visuomenėje autoritetai yra tarsi tarpininkai tarp formalios valdžios ir bendruomenės, jų funkcijos yra reagavimas į ekstremalias situacijas, išskylančius pavojus, socialinių bei kultūrinių normų saugojimas.

Nauji autoritetai papildo arba nustumia konkurencijos kelyje jau esančius visuomenės komunikaciniame lauke ir ryšium su naujų socialinio ir kultūrinio gyvenimo formų raiška, ypač dėl globalizacijos. Postmodernioje visuomenėje, kur pripažįstama pliuralizmo teisė, vyksta vis didesnė socialinė kultūrinė diferenciacija, autoritetai iškyla kaip lyderiai susidariusių profesinių, etninių, lokalinių, kultūrinių, religinių darinių ir grupių, kurios savo „mažuose“ naratyvuose stengiasi išreikšti savo unikalumą, idealus, gyvenimo vizijas ir vertybes. „Didieji“ pasakojimai (metanaratyvai), būdingi totalitarinio tipo visuomenėms, praranda savo reikšmę. Visuomenei tampant vis atviresnei, pripažįstant teisę egzistuoti ir ktoniškumui, daugėja ir visuomenės toleruojamų arba gerbtinų socialinių veiksmų bei mąstymo krypčių, taigi ir pretendentų į autoritetus. Išlieka ir kai kurie tradiciniai autoritetai, susiję su kultūros ir kitų tautinių vertybių saugojimu. Pilietinėje demokratinėje visuomenėje siekimas suderinti įvairių grupių veiksmus ir mąstymą (ne suvaržytu, o laisvu pavidalu) yra ėjimas link socialinės tvarkos, harmoniškumo kaip tam tikros socialinio bei kultūrinio kapitalo formos.

A. Giddenso nuomone, brandžios modernybės sąlygomis daugelyje socialinio gyvenimo sričių nėra lemiamų autoritetų, o yra gausybė pretendentų (kartais tarpusavyje konkuruojančių) į autoritetus (*Giddens A.*, 2000, 250). Išlikusios kai kurios tradicinio autoriteto formos (pvz., religija) dabar yra papildomos naujomis – ypač ekspertizių – galimybėmis. Įsitraukimas į rutiniškos veiklos formas, įsipareigojimas aplinkai, dalyvavimas tam tikruose gyvenimo stiliaus užsiėmimuose daugumai žmonių reiškia abejonių išstūmimą. Tačiau tam tikrais momentais ieškoma atramos į dominuojantį autoritetą, kuris kaip visažinis, charizminis asmuo ar išminčius (atstovaujantis ir ginantis tautos vertybes), lyderis arba ekspertas padeda išspręsti individo problemas psichologinio parėmimo, paguodos, tarpininkavimo, paramos arba ekspertinės konsultacijos būdu. Autoriteto vaidmens egzistavimo pripažinimas visuomenėje sukuria prielaidas skirstyti žmones į nelygias grupes: tuos, kurie dėl savo fizinių, socialinių arba kultūrinių savybių (kartais ir pajėgesni finansiškai) gali arba ne daryti poveikį ar valdyti, būti daugiau ar mažiau kompetentingi. Turintieji autoritetą priklauso elito sluoksniui, t. y.

negausiai visuomenės grupei, sudarančiai socialinio proceso avangardą. Be autoritetų (kurie veikia ir tiesiogiai, ir įkūnyti socialiniuose dariniuose, kultūros vaizdiniuose) neįmanomas jokių socialinių darinių ar veiklos sferų egzistavimas. Autoritetų buvimas susijęs su visuomenės narių socializacija, istorine atmintimi. Tauta, turinti gilią ir išvystytą istorinę sąmonę (čia kaip autoritetai talpinami nacionaliniai didvyriai, įžymybės, perduodami prisiminimai apie istorinius įvykius kaip elgesio normas) kritiškai priima okupacijos metais primetamus autoritetus, ypač skeptiškai žiūri į tos politikos ir ideologijos skeleidėjus. Taip buvo Lietuvoje, kur katalikybės ir praeities autoritetai buvo giliai įkūnyti nacionalinėje kultūroje ir tautos atmintyje. Tautinis atgimimas buvo prielaida grąžinti į istorinę atmintį ir reikšmingus šaliai praeities kartų žmones, kurie, būdami tam tikrų idėjų, vertybinių orientacijų atstovai, istorinių įvykių didvyriai, lieka autoritetais ir dabar. Įvairių kartų autoritetų įtraukimas į visuomenės komunikacinį lauką gausina jos socialinį ir kultūrinį kapitalą. Įžymybių (elito) sluoksniu praeities autoritetais pasipildo ypač tose srityse, apie kurias sovietiniais metais buvo uždrausta šnekėti, remtis jų idėjomis ir mintimis: tai valstybės, visuomenės veikėjai, aukšto rango kariškiai ir dvasininkai. Veikiant globalizacijos procesui, į Lietuvos visuomenę iš pasaulio plūstelėjo naujų idėjų, elgesio modelių, kurie būna ir naujoviški, ir svetimi, kartais sukelia savotišką kultūrinį šoką. Pripažindami naujas tendencijas ir stengdamiesi žengti kartu su civilizacijos judėjimu, Lietuvos žmonės kultūrine prasme pajunta atsilikę. Kai kuriose srityse (pvz., gyvenimo stiliaus bei kokybės) seni autoritetai keičiami naujais, nors ir priešingais nacionalinės kultūros vertybėms. Kai kuriose visuomenės subkultūrose (emigruojančio ir pasiliekančio čia jaunimo) vartojimo ir kultūrinės orientacijos pasisuko link Vakarų idėjinių srovių, kurios jiems tampa ryškiais autoritetais. Kaip žinoma, postindustrinėse visuomenėse pereinama į aktyvų paslaugų srities plėtojimą; pagrindinę vietą čia užima teorinės žinios kaip inovacijų ir visuomenės politikos formavimosi šaltinis.

Vartojimo visuomenės bruožų analizės svarba. Dažnai susiduriame ne tik su tokiais šiuolaikinės visuomenės esmę apibūdinančiais apibrėžimais (postindustrinė, gerovės, postmoderni, rizikos, patyrimo, informacinė, demokratinė, pilietinė, masinė, atvira ir kt.), bet ir su vartojimo visuomenės samprata, pabrėžiančia aktyvų individų dalyvavimą šioje reikšmingoje veikloje; anot P. Sulkuneno, vartojimo visuomenės koncepcijos atsiradimas yra tarsi demarkacinės linijos nubrėžimas, reiškiantis šiuo-

laikinės epochos lūžį ir pokyčius (*Sulkunen P.*, 1996, 65). Industrinės modernios visuomenės koncepcijoje būdavo pabrėžiama gamyba, kaupimas, racionalumas, o naujoji vartojimo visuomenė išreiškia gėrybių išsigijimą, jų eikvojimą, aplinkos ir pačio žmogaus (bei grupės) nuolatinį gyvenimo stiliaus konstravimą. Čia gi reikšmingi tampa tokie veiksmų rezultatai kaip malonumas, pasitenkinimas, patrauklumas, o darbas dažnai nėra pagrindinė siekiamybė ir vertybė. Demokratinė gausos visuomenė susijusi su nuolatinė pasirinkimo galimybe, koncentruojamasi į skirtybes; viskas yra atvira pasirinkimui. Tad vartojimo reiškinių tyrimai yra svarbūs, nes tai siejasi su visuomenės pokyčiais, technologine, materialine ir žmonių santykių kultūra, žmonių gyvenimo stiliumi, jų savijauta, idealų bei troškimų turiniu. Postsocialistinėse šalyse (ir Lietuvoje) vartojimas tampa siekiniu, išreiškiančiu ir perėjimo į demokratinę santvarką bei rinkos ekonomiką etapo sėkmę. Vartojimas – tai tam tikros kasdienybės tvarkos siekimas (tai rutiniška, racionali, pačio žmogaus interesais susaistyta veikla), be to, tai suteikia ir pasitenkinimą, malonumą. Įvairiose filosofinėse (etinėse) teorijose nuo seniausių laikų yra diskutuojama apie žmonių poreikių ribas, jų tenkinimo sąlygas. Visuomenės judėjimas link masinio vartojimo siejamas su kasdieninio gyvenimo reorganizavimu, tam tikru eksperimentu. Gerovės valstybė siejama su žmonių neribotų troškimų tenkinimu, su visuomenės turto ir patogumų idealais, kurie artimi buržuazinio gyvenimo sampratai. Tai visai suprantama žmonėms, kurie tik ką paspruko iš socialistinio nepritekliaus, iš priverstinio asketizmo būklės. Dalis visuomenės jau dabar gyvena radikalios hedonizmo terpėje – jie gali tenkinti bet kokią troškimą, subjektyvų poreikį, laimę sieja su maksimaliais malonumais.

Vieni ar kiti daiktai, jų išsigijimas arba keitimas susiję ir su tapatumo problema. Kaip pažymi Ch. Laschas (*Lasch Ch.*, 1985, 33–34), šiuolaikinėje visuomenėje kinta identiškumo bruožai, nes ir asmenys, ir daiktai praranda savo solidumą, apibrėžtumą ir tęstinumą. Kadais ilgamžiais daiktais konstruotas pasaulis pakeičiamas greit sudorojamais vienkartiniais produktais. Tokiame pasaulyje ir identitetai gali būti pritaikomi ir greit „išmetami“ kaip keičiamas kostiumas. Patirtis (ypač įgyta vartojant) gali suteikti naujus tapatumo bruožus, išvengti ilgesnio jo fiksavimo. Papildant autorių, galima pažymėti, jog dalis daiktų (prestižiniai, senoviniai, juvelyriniai, turinčių ilgą istoriją garsių firmų gaminiai) vis dėlto išlieka ir dalyvauja tam tikro sluoksnio tapatumo formavimo procese.

Teorinėje literatūroje vartojimo sąvoka pritaikoma vienos visuomenės tipui atskirti nuo kito. Pavyzdžiui, anot Z. Baumano, moderniai visuomenei būdinga, jog individai konstruojami kaip *gamintojai-kariai*; tam jie rengiami, paveldi atitinkamus elgesio modelius, jų vertinimo kriterijus. Didėjantis individualėjimas pasižymi tokiais bruožais: 1) žmonių karjera priklauso nuo kinetinės jėgos, kuri juos įtraukia į kūrybinį arba destruktivų gamintojo ar kario vaidmenį, 2) individai yra disciplinuoti aktoriai, jų elgesys yra pastovus ir įmanomas reguliuoti, nuspėjamas, jį galima pakreipti tam tikru spaudimu. Gi postmoderniomis sąlygomis, pasak Z. Baumano, individai yra konstruojami daugiausia kaip *vartotojai-žaidėjai*. Čia jie pasireiškia visų pirma kaip patiriantys kūnai (siekiantys potyrių žinių ir išgyvenimų prasme), svarbu jų tinkamumas. Individai sugeba ‚pitraukti‘ vis naujus potyrius, yra nepasisotinantis, juos supa didėjanti stimulų tėkmė; jie tampa spontaniški aktoriai, pasižymintys judriu, lanksčiu elgesiu (*Bauman Z.*, 1997, 153–155). Individas mažai drausmina tai, ką jie išmoko ar kokius įgūdžius įgijo anksčiau. Vartotojų kūno ir dvasios gebėjimas patirti, „įtraukti“ į save ar savo gyvenimo stilių vis daugiau daiktų, produktų, potyrių reikalauja vidinės reguliacijos, pusiausvyros išlaikymo, sugebėjimo priešintis greitam pokyčių tempui.

Su įvairių gėrybių ir paslaugų vartojimo suklestėjimu, padedančiu kurti „išvaizdos valdomą visuomenę“, susijęs narcisizmo reiškinių išsiplėtojimas, t. y. estetiškumo, patrauklumo, asmeninio populiarumo siekimas. Nuolatinės asmens tapatumo paieškos, nesiliaujamas vaikymasis vis naujo „kas aš esu“, kūno kaip juslinio pasitenkinimo įrankio supratimas, narciziškas pasinėrimas į save ir nesibaigiantis rūpinimasis savimi, anot R. Sennetto (*Giddens A.*, 2000, 218), yra būdingas modernaus gyvenimo bruožas. Ch. Laschas narciziškumo kultūros suklestėjimą sieja su istorijos tęstinumo praradimu, individo priklausomybe nuo nuolatinio žavėjimosi ir pritarimo dozės, emocinio pasitenkinimo ir saugumo be išpareigojimo siekimu (*ten pat*, 220).

Sociologijos sankirta su kitais mokslais

Postsovietinėje visuomenotyroje atsirado galimybė išnykti griežtoms, įsigalėjusioms ankstesniais dešimtmečiais atskirtims tarp sociologijos ir kitų humanitarinių bei socialinių mokslų. Iki nepriklausomybės laikų tą ribą lėmė valstybės inicijuotas mokslinis aktyvumas, tuometinės so-

ciologijos funkcijos – kaip socialinės būklės apibūdinimo, socialinių reformų pagrindimo apibrėžtis. Sociologija formaliai atsiskyrė nuo filosofijos ir artėja prie kitų socialinių mokslų. Vienų objektų pokyčiai tampa iššūkiu kitiems, jų sąsajos pagrindu gali susikurti nauji dariniai. Sovietmečiu, kai socialiniai mokslai tuomet buvo kontroliuojami vienakryptės partinės galios, sociologija negalėjo būti brandi, savarankiška disciplina, galinti giliau ir plačiau žvelgti į visuomenę. Dabartinis šio mokslo tapatumas leidžia išplėsti jo saitus su socialinės tikrovės bei laiko dimensijomis, į savo objektą įtraukti vis naujus tikrovės bruožus. Čia galima pasiremti kitų tyrinėtojų patirtimi bei nuostatomis; P. Bourdieu rašo: „visą gyvenimą buvau prieš abejotinas sienas tarp sociologijos ir antropologijos, sociologijos ir istorijos, sociologijos ir lingvistikos, meno sociologijos ir švietimo sociologijos (...), kurios yra gryniausias akademinės reprodukcijos padarinys ir neturi jokie epistemologinio pagrindo. Čia ir vėl susiklosto situacija, kai tolesnei mokslo pažangai reikia peržengti disciplinų ribas“ (*Bourdieu P., Wacquant L. J. D.*, 2003, 190).

Šiuo metu turėtų sustiprėti sociologijos ir istorijos ryšiai, išsivystyti istorinė sociologija – atsivėrę archyvai suteikia sąlygas tyrinėti ankstesnių visuomenių (pvz., tradicinės) socialinius procesus, socialinių sluoksnių būklę. Štai istorikė R. Praspaliauskienė savo knygoje „Nereikalingi ir pavojingi“ (*Praspaliauskienė R.*, 2000) tyrinėja XVIII a. pabaigos – XIX a. pirmosios pusės elgetų, valkatų, plėšikų gyvenimą, jų veiksmus to meto visuomenėje; sociologams tai leidžia daryti išvadas apie šių sluoksnių bruožus praeityje, matyti marginalų subkultūros perspektyvą.

Įsivyravęs atviras ir liberalus požiūris moksle ir visuomenėje atveria galimybes pažvelgti ir į kitas, anksčiau dėl suprantamų priežasčių uždaras sritis: paskelbus nepriklausomybę, kariškių sluoksnis šalyje tapo labiau matomas, ėmė dalyvauti visuomenės diskurse; jis dažnai tapatinamas su valstybingumo idėja. Atviros demokratinės visuomenės sąlygomis, kai šalyje jau trečia karta gyvena ne karo, o taikos sąlygomis, kariškių vaidmenys ir tapatumai, civilių ir kariškių santykiai nuolat keičiasi, jie vis naujai permąstomi. Tyrinėtojo D. Segalo nuomone, įvairiose pasaulio vietose karinių organizacijų įtaka šalių ekonomikai, saugumui, politinei sistemai yra skirtinga, o kartais šios organizacijos patiria tapatumo krizę (*Segal D. R., Babin N. E.*, 1998, 336). Nors pasaulyje egzistuoja karo sociologijos ir socialinės psichologijos mokslai, analizuojantys įvairius vidinius ir išorinius karinių darinių, saitų su bendruome-

nėm aspektus, karo koncepcijas (*Meyers R.*, 1994, 255–278; *Schoessler D.*, 1994, 279–299), Lietuvoje šio pobūdžio tyrimai gana kuklūs (*Kasparavičienė V.*, 2003, 135–142; *Vosyliūtė A.*, 2003, 143–155) arba duomenys nėra viešinami. Vis dėlto dėl savo pobūdžio karinės institucijos yra beveik neprieinamos, dažnai išlaiko paslaptis, disciplinuoatą tylą. Kaip pažymi L. Parmar, analizuodama Indijos karo sociologijos bruožus, militarinės sistemos uždaramas trukdo šio mokslo objekto vystymuisi (*Par-mar L.*, 1998). Kasdienės karinės kultūros, karių socialinių identitetų, jų ryšių ir socialinio pasaulio, potyrių sudėtingėjimo pažinimas bei išviešinimas leistų labiau suvokti jų vertybes. Hierarchiškos karių (jaunų studentų kariūnų) gyvenimos bruožų atskleidimas, jų skirtumų nuo kitų sluoksnių pabrėžimas liudytojų įvairių tapatybių pripažinimą, visuomenės pliuralizmo plėtrą.

Lietuvoje daug disciplinarinės visuomenės narių (tai kaliniai, psichiatrinės priežiūros ligoniai, iš dalies kariai); tai gyvenimas, reguliuojamas griežtų normų, prievarta grįsta socialine tvarka. Ypatingos rūšies dariniuose – kalėjimuose – žmonių laisvės atimtos (visai suvaržytos), o natūraliai įgyti ir turimi socialiniai vaidmenys panaikinti. (Šią patirtį turi ir buvę tremtiniai). Socialinė kontrolė čia ypač griežta, būdingas nužmoginimas, požiūris į pasmerktuosius nelaisvei kaip į kaltuosius, jie įstumti į pavojingas gyvybei gamtos ir prievartos sąlygas. Čia vyrauja griežta disciplina, kuri, anot M. Foucault, yra „valdžios tipas, jos realizavimo modelis su savo instrumentais, technika, metodais, įgyvendinimo lygmenimis ir taikiniais“ (*Foucault M.*, 1998, 254). Daug žmonių po Antrojo pasaulinio karo patyrė rūsčias institucijas – tremtį ir kalėjimą, kurios baudžia, verčia paklusti ir kentėti, žmogų išgina iš viešosios erdvės, civilizuotų socialinių vaidmenų. Prisiminimų knygoje jie įvertina ten buvusių kalinių ir ištremtųjų socialinių tipų bruožus, jų elgesio modelius, tarpusavio santykius. Nepriklausomos Lietuvos atkūrimas atskleidė daug istorinių faktų, skaudžių ir žiaurių totalitarizmo laikotarpio socialinių traumų, sužalojusią daugelio žmonių gyvenimus ir ateitį. Sovietiniu metu slėpta praeitis atgaivinama rašomais atsiminimais, gyvenimo istorijomis; taip kuriamas represinio laikotarpio kolektyvinės atminties diskursas, padedantis tuos įvykius įprasminti, integruoti į istoriją, kultūrinę visumą, lokalijų, giminių istorijas. I. Šutinienės nuomone, „labai svarbu šias problemas aktyviai spręsti ir perinterpretuoti žiniasklaidoje, visuomenės nuomonėje, meno formomis“ (*Šutinienė I.*,

2002, 62). Traumuojančių įvykių atminimą saugo ir ypač žadina buvusių tremtinių atsiminimai, kur aprašomos ne tik tremties ir kalėjimų sąlygos, šeimų istorijos, bet ir ribinės būklės žmonių santykiai, išgyvenimai, jausmai. Jau pasirodė 13 periodinio leidinio *Genocidas ir rezistencija* numerių, publikuota daug gyvenimo tremtyje ir kalėjimuose istorijų („Norilsko vyčiai“ 1992, „Ešelonų broliai“ 1991, Vorkutos politinių kalinių atsiminimai 1998, L. Dambrausko, J. Garmutės, N. Gaškaitės, S. Ankevičiaus, G. Iešmanto, J. Keliuočio, A. Matukaitės, J. Prunskio, A. Žvirono, Z. Toliušio ir kitų), istorikų darbų.

Sociologų pastangos irgi turėtų būti krepiamos į disciplinarinės visuomenės bruožų įvertinimą. Kalėjimas, anot M. Foucault, pasireiškia procedūromis, „kuriomis išmokta paskirstyti, fiksuoti ir išdėstyti erdvėje individus, juos klasifikuoti, išplėsti iš jų laiko ir jėgų maksimumą, muštruoti kūnus, kodifikuoti elgesį, peršviesti juos kiaurai, apsupti stebėjimo, registravimo aparatu (...)“ (*Foucault M.*, 1998, 271). Sibiro tremtinių ir kalėjimų prižiūrėtojai, tardytojai suimtiesiems iš Lietuvos kaip „liaudies priešams“ nuolat rodė savo neribotą valią (*Gustainis V.*, 1989, 75). Prisiminimuose atskleidžiama, kaip vykdomos bausmės (tardant ir darant spaudimą prisipažinti, nesant kaltam, sudarant nežmoniškas gyvenimo ir darbo sąlygas). Dažnai buvo imamasi „smegenų praplovimo“ (tai buvo naudojama nuo seno tiek inkvizicijos, tiek carinės, vėliau ir sovietų Rusijos; ši koncepcija yra pagrįsta tuo, jog jei „žmogus išsimokslinęs ne komunistine dogma, vadinasi jo galvosena neteisinga“ (*Inis B.*, 1998, 178). Politiniai kaliniai buvo verčiami keisti savo pasaulėžiūrą naudojant fizinį smurtą, pažeminimą, sukeliant kaltės jausmą. Ištremtieji patyrė kalinimo sistemos sukeltą tiek fizinį, tiek psichologinį skausmą.

Sociologijos galios plėtra

Aptariant sociologijos mokslo padėtį, galima remtis tokiais rodikliais kaip sociologijos kultūra, sociologijos kaip intelektualinio konstrukto ir visuomenės būklės tarpusavio atitikimo lygmuo, kaskart įdiegiamų naujovių (paradigmų, teorijų, metodų) kiekis, mokslą kuriančių intelektualų profesionalumas, sąžiningumas (nuoširdumas) ir kita. Be to, svarbu, koks disciplinos statusas, kokią reikšmę ji turi kitoms sritims, kiek visuomenei svarbios šio mokslo žinios. Yra nuomonių, jog sociolo-

gijos mokslo poveikis socialiniams dariniams per menkas. Vyriausybės, valdžios institucijos nereiškia pagarbos ir suinteresuotumo mokslo tyrimų rezultatais. Atrodo, žinių visuomenėje turėtų būti natūralus ryšys tarp mokslo ir kitų socialinių darinių, kurie remtųsi mokslo idėjomis ir žiniomis. Mokslo instituto vadovas rašo: „13 metų nepriklausomybės patyrimas rodo, kad nacionalinės biurokratinės struktūros, kurios pakeitė buvusią sovietinę nomenklatūrą, nesidomi nei sociologiniais tyrimais, nei jų pagrindu sukurtais prognozės modeliais, pavyzdžiui, mes jau metus stengiamės įtikinti vyriausybę, jog reikalinga atlikti tyrimą „Socialinė ir ekonominė Lietuvos situacija prieš įsijungimą į Europos Sąjungą“ ir mūsų tyrinėtojus įpareigoti tai atlikti. (...) Nepaisant Ministro Pirmininko pritarimo, žemesnio lygmens biurokratai trukdo šio projekto vykdymą, nes jie nemato iš to asmeninės naudos“ (*Matulionis A.*, 2003, 18). Tačiau kaip rodo kitų sociologų bendrijų patirtis, tokie iššūkiai gali ir pastūmėti sociologijos mokslo plėtotę. Apie tai byloja sociologijos teoretikė ir istorikė J. Platt straipsnyje „Britų sociologų asociacijos istorija“: „Politizuotas 1960–1970 metų laikotarpis, studentų neramumai, vyriausybės socialinių mokslų puolimas iškėlė daug naujų temų, kurios buvo įtrauktos į BSA“ (*Platt J.*, 2002, 179). Taigi išorinės aplinkybės gali paskatinti bei sukelti vidinį mokslo dinamizmą ir vystymąsi, kurį atspindi ypač toks rodiklis kaip sociologų profesionalumo lygmuo, jų pastangos, įsitikinimas savo darbų reikalingumu.

Ankstesniais metais šalyje išplieskusi diskusija mokslo reformos klausimais aiškinosi socialinių mokslų finansavimo, vertinimo, jų poreikio visuomenėje problemas. Humanitarams ir sociologams dažnai primetami gamtamokslių vertinimo kriterijai ir reikalavimai, šios skirtingos sritys net priešinamos; socialinių ir humanitarinių mokslų atstovai dažnai prasčiau moka sau atstovauti, išaiškinti mokslą tvarkantiems biurokratams savo tyrimų tikslus, pagrįsti darbų reikalingumą. Buvo pabrėžiama, kad patiems šių mokslų atstovams būdingas vangumas, jie per mažai dalyvauja visuomenės diskursuose, per mažai įsipareigoja kultūrai, nesugeba save apginti formuojant mokslo politiką. Mokslo reforma ne daug ką pakeitė, o formalūs tikrinimai ir gąsdinimai radikaliomis permainomis, nežmoniškais būsimais reikalavimais, darbo vietų (ir finansavimo) mažinimu sukėlė tik tyrinėtojų sumaištį. Šalies „Humanitarinių ir socialinių mokslų plėtros strategijos rengimo grupės“ narys aiškina: „kad būtų užtikrinta mokslinių tyrimų kokybė, reikia stabilios mokslo

politikos. Pas mus jau įprasta, kad visi sprendimai daliniai. Kita vertus, reformos negali tęstis ištikus dešimtmečius, nes tai tampa nuolatine tarpine būseną, prarandamos plėtos perspektyvos. Pripažinkime: mokslininkų bendruomenės yra nelygiavertės. Vieni iš tiesų nori kokybinių permainų, kitiems rūpi tik bet kokia kaina išlaikyti *status quo*, todėl pertvarkymams priešinamasi dėl savanaudiškų motyvų“ (*Kultūros barai*, 2003 Nr. 5, 7). Ir pačiose socialinių mokslininkų grupėse darbo rezultatų vertinimas dažnai nėra vienodas, nes, esant pasirinkimų pliuralizmui, temų ir metodų įvairovei, konkurencijai, kartais nesveikoms ambicijoms, į kolegų kūrybinius žvelgiama ne visada objektyviai ir geranoriškai. Mokslo institutų ir mokslo valdymo įstaigų santykiai nėra glaudūs, vieniems dažnai sunku suprasti kitus. Nors biurokратиškumas yra nuolatinis kiekvienos civilizuotos organizacijos bruožas (biurokratijos kontrolės niekaip neįmanoma atsisakyti), tačiau sociologų kūrybiškumui ypač reikšminga jų savarankiškumo (konceptijos, problemos, darbo metodų pasirinkimo, darbo režimo) garantija.

Šių dienų sociologų bendrijai svarbią įtaką daro ne tiek vidiniai, kiek išoriniai ryšiai, užmezgami su kitų šalių sociologais – skaitant mokslinę literatūrą, perimant idėjas konferencijose, tiesiogiai bendraujant, ieškant žinių internete. Bendrijos viduje reikšmingi dalykai yra narių susitikimai (konferencijose, seminaruose), mokslo žinių sklaida (publikavimas žurnaluose, knygose, internetinėje erdvėje). Žurnaluose mokslo idėjos, tyrimų rezultatai pasklinda greičiau, jie atspindi platesnę žinių ir skirtingų disciplinų erdvę, prieinami didesniai tyrinėtojų (skaitytojų) būriui. Žurnalai – tai vieta, kur telkiasi sukurtų žinių visuma. Žinojimas atspindi realiai egzistuojančius santykius; vienų arba kitų problemų reprezentacija slepia ir galbūt tam tikrą koncepcijų susipriešinimą, vienų pralaimėjimą, kitų iškilimą viešumon. Straipsnio sukūrimas – tai įvairių galių pasireiškimas: tyrinėtojo intereso, jau egzistuojančios informacijos integracijos, mokslo institucijos poreikio, galbūt pasipriešinimo jau esančiai koncepcijai. Atspausdintas straipsnis suteikia autoriui (autorei) tam tikrą „intelektinę nuosavybę“, teisę atstovauti tai problemai, įterpia į tos mokslo krypties žinovus; ji(jis) gali tapti kitų ir ramsčiu, ir taikiniu. Straipsniai kaip žinios formuoja žurnalus arba knygas kaip naudingus žinojimo centrus, kurie dalyvauja kaip galia skleidžiamose visuomenėje koncepcijose, mąstymų mechanizmuose. Mokslo turinį atspindi tai, kaip įvairios temos yra atstovaujamos spausdina-

mose knygoje, leidžiamuose žurnaluose. Mokslinio „Filosofijos. Sociologijos“ žurnalo 2000–2003 metų pagrindinės straipsnių temos buvo susijusios su šiomis sociologijos šakomis ir problemomis: tautiškumo raiška, amžiaus tarpsnių sociologija, miesto problemos, šeimos sociologija, teisės sociologija, judėjimai ir socialinės problemos, socialiniai sluoksniai (elitas, varguomenė), bedarbystė, viešojo administravimo ir socialinių pokyčių problemos, įvairių tipų mokykla ir visuomenė, moterų darbo rinkoje, vartojimo visuomenės bruožai, etninių grupių gyvensena, religijos raiška ir kitos. Iš šios apžvalgos matyti, jog daugelis minėtų temų buvo atskleistos ir pradėtos tyrinėti tik nepriklausomybės metais; tai tapo įmanoma, tik pakitus sociologijos objekto apibrėžčiai, įvykus jos deideologizacijai. Štai tautiškumo raiška aptariama siejant su globalizacijos procesais, pilietiškumo ir demokratizacijos plėtra (*R. Grigas*, 1998), lietuviybė nagrinėjama tautinio tapatumo, lietuvių būdo bruožų, tradicinės kultūros, kalbos, švenčių aspektais (*I. Trinkūnienė*). Be to, ir tradicinės šakos pasipildė naujais analizės aspektais, pavyzdžiui, šeimos sociologijoje buvo atkreiptas dėmesys į šeimų su neįgaliais nariais rūpesčius, sutuoktinių intymius santykius, moterų būklės pokyčius. Tad sociologiniai tyrimai pasidarė gilesni, apimantys daugiau parametų, objekto aspektų. Išgaliojus, pavyzdžiui, feminizmo paradigmai, moterų būklė išryškinama įvairių sričių tyrimuose (šeimos, vartojimo, darbo, kultūros). (Minėtame žurnale vyrų ir moterų – autorių – yra beveik po lygiai.) Kartu žinojimas kuria įvairius požiūrius, pateikia galimus mąstymo mechanizmus, išspraudžia žmonių nuostatas į vienas ar kitas koncepcijas, taigi konstruoja vienokią arba kitokią tikrovę. Žinios žmonių santykių tinkle suformuoja vienokią ar kitokią galią, kuria galima pasinaudoti siekiant dalyvauti socialiniame vyksme, valdyme arba priimant pavaldumo būseną, įsiterpiant į naują realybę ar formuojant „naują“ save. Garsioje M. Foucault koncepcijoje žinojimas siejamas su valdžia; jie vienas kitą lemia: „Labiau manytina, kad valdžia produkuoja žinojimą, (...) kad valdžia ir žinojimas vienas kitą implikuoja, kad nėra valdžios santykių, kurie neformuotų atitinkamo žinojimo lauko, ir nėra žinojimo, kuriame neglūdėtų ir kuris tuo pat metu neformuotų atitinkamų valdžios santykių. (...) Ne aktyvus pažįstantysis subjektas produkuoja valdžiai naudingą ar nepaklusnų žinojimą, o valdžia – žinojimas, jį draskantys ir jį sudarantys procesai bei kovos lemia pažinimo formas ir galimas pažinimo sritis“ (*Foucault M.*, 1998, 17). Žinių turėjimas sieja-

si su galimybe dominuoti, eiti į diskursą su kitais požiūriais, nugalėti ir užimti vienoje ar kitoje srityje vyraujančią padėtį, kurti savo idėjomis pagrįstą strategiją, netgi primesti savo nuostatas kitiems.

Postmodernistinio laikotarpio sociologas nelinkęs išpareigoti ilgam, jo moksliniai saitai socialiniame tinkle dažnai būna trumpalaikiai, nes ieškoma naujumo, norima save išbandyti vis naujais tyrimų problemų ar ištraukimo į kitas grupes aspektais. Bėgimas link naujumo žada susidūrimą su naujais objektais, žmonėmis, virtualia realybe; tai patrauklu, nes nuolatinė kaita primena žaidimą, kuris neapsunkina, niekam neteikia privilegijų, o pralaimėjimas nėra ilgalaikis. Sociologo būklė gali būti apibrėžiama tarp buvimo tyrimų lauke (kur saugu, pastovu, viskas aišku, kai remiamasi autoritetais, priklausymu grupei) ir maištingos laikysenos, kai dar nenorima prisirišti prie vienos temos, paklusti autoritetui, baiminantis priklausomybės nuo vienos ar kitos teorijos, stereotipiško mąstymo, taigi nesiekiant pastovaus tapatumo.

Literatūra

1. Bauman Z. *Life in fragments. Essays in postmodern morality*. Blackwell, 1997.
2. Bourdieu P., Wacquant L. J. D. *Įvadas į refleksyviąją sociologiją*. Vilnius: Baltos lankos/ALK, 2003.
3. Currie J. K., Harris P., Thiele B. *The Anatomy of Power in Gendered University Cultures // Sociological Abstracts*. Montreal: International Sociological Association, 1998.
4. Foucault M. *Disciplinuoti ir bausti. Kalėjimo gimimas*. Vilnius: Baltos lankos, 1998.
5. Genov N. *Sociology – Bulgaria // Sociological Abstracts*. Montreal: International Sociological Association, 1998.
6. Giddens A. *Modernybė ir asmens tapatumas*. Vilnius: Pradai, 2000.
7. Grigas R. *Socialinių įtampų Lietuvoje laukai*. Vilnius: Vilniaus pedagoginis universitetas, 1998.
8. Grigas R. *Sociologinė savivoka. Specifika, metodai, lituanizacija*. Vilnius: Vilniaus Pedagoginis universitetas, LFSI, 2001.
9. Gustainis V. *Be kaltės. 15 m. Sibiro tremtyje ir lageriuose*. Vilnius: Mintis, 1989.
10. Humanitariniai ir socialiniai mokslai: krizė ar pakilimo pradžia // *Kultūros barai*. 2003. Nr. 5.
11. Inis B. *Kankinimų istorija*. Kaunas: Tyrai, 1998.

12. Juozeliūnienė I., Kanopienė V. Women and Family in Lithuania // *Family, Women and Employment in Central–Eastern Europe*. Ed. B. Lobodzinska. Greenwood Publishing Group: Westport, 1995. P. 155–165.
13. Juozeliūnienė I., Kanopienė V. Gender Roles and Identity // *Changes of Identity in Modern Lithuania*. Ed. by M. Taljūnaitė. Vilnius: Lietuvos filosofijos ir sociologijos institutas, 1996. P. 223–240.
14. Kanopienė V. Užsėmimų segregacija Lietuvos darbo rinkoje // *Filosofigja. Sociologija*. 2000. Nr. 4. P. 57–65.
15. Kasparavičienė V. Kariūnų tapimas profesine grupe // *Jaunimo vertybinių orientacijos*. Ats. red. A. Vosyliūtė. Vilnius: Socialinių tyrimų institutas, Lietuvos sociologų draugija. 2003. P. 135–142.
16. Lasch Ch. *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*. London: Pan Books, 1985. P. 32, 34.
17. Matulionis A. Sociology High and Low // *Sociologists, Society and Power*. Vilnius: Lithuanian Sociological Society, 2003.
18. Meyers R. Friedens – und Konfliktforschung // *Spezielle Soziologien* Hrg. H. Kerber, A. Schmieder. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt's Enzyklopedie, 1994. P. 255–278.
19. Nisbet R.A. *Sociologijos tradicija*. Vilnius: Pradai, 2000.
20. Parmar L. Cross–national Research on Military organization: the Indian perspective // *Sociological abstracts*. Montreal: International Sociological Association, 1998.
21. Platt J. The history of the British Sociological Association // *International sociology*. 2002. No. 2.
22. Praspaliauskienė R. *Nereikalingi ir pavojingi*. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas. 2000.
23. Schoessler D. Militarsoziologie // *Spezielle Soziologien*. Hrg. H. Kerber, A. Schmieder. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt's Enzyklopedie, 1994. P. 279–299.
24. Segal D. R., Babin N. E. Institutional Change in Armed Forces at the Dawning of the Twenty–First Century // *Sociological abstracts*. Montreal: International Sociological Association, 1998. P. 336.
25. *Socialinis struktūrinimasis ir jo pažinimas*. Ats. red. Taljūnaitė M. Vilnius: Lietuvos filosofijos ir sociologijos institutas, 1999.
26. Sulkunen P. Logics of Prevention in Consumer Society – Mundane Speech and Expert Discourse on Alcohol Policy // Sulkunen P., Holmwood J., Radner H., Schulze G. (eds.). *Constructing the New Consumer Society*. Macmillan, 1996.

27. Šutinienė I. Trauma ir kolektyvinė atmintis: sociokultūrinis aspektas // *Filosofija. Sociologija*. 2002. Nr. 1.
28. *Three Social Science Disciplines in Central and Eastern Europe; Handbook on Economics, Political Science and Sociology (1989–2001)*. Ed. by M. Kaase, V. Sparschuh, co-ed. by A. Wenninger. Published by Social Science information Centre (IZ)/Collegium Budapest, 2002.
29. Vosyliūtė A. Consumer's Society: Feminist Dimension // *Filosofija. Sociologija*, 2001. Nr. 4. P. 44–53.
30. Vosyliūtė A. Kariūnų socializacijos bruožai // *Jaunimo vertybinės orientacijos*. Ats. red. A. Vosyliūtė. Vilnius: Socialinių tyrimų institutas, Lietuvos sociologų draugija, 2003. P. 143–155.
31. Zdanevičiūtė G. Mums reikia skubiai keisti savo požiūrį į televiziją // *TV publika*, 2003 m. spalio 31d. – lapkričio 7d.

4. ŠIUOLAIKINĖS MEDICINOS TECHNOLOGIJOS KRITINIO MĄSTYMO KONTEKSTE

Laikotarpis, kurį gyvename, gali būti pavadintas pamatinio visuomenės persitvarkymo laikotarpiu, apimančiu filosofijos, ideologijos, mentaliteto, socialinės organizacijos ir valdymo sistemos pokyčius. Šie fundamentalūs persitvarkymai neaplenkė ir medicinos. Didžiausios įtakos esminėms permainoms turėjo mokslinė techninė pažanga medicinoje. Jos dėka medicina tapo labai ambicinga ir agresyvi, tarsi persmelkta įsitikinimo, kad ji naudodama naujausias technologijas galės išgydyti visas ligas ir negalavimus.

Terminas „medicinos technologija“ vartojamas siaurąja ir plačiąja prasme. Siaurąja prasme juo pažymima medicinos diagnostikai, gydymui ir prevencijai naudojami aparatai, instrumentai, įrenginiai ir medžiagos. Tačiau suvokiant medicinos technologiją tik kaip produktų arba artefaktų rinkinį, iš akių išleidžiami kiti svarbūs aspektai. Medicinos technologija plačiąja prasme apima diagnozavimo, gydymo ir prevencijos žinių kūrimo ir taikymo metodologiją, taip pat įvairių veiklos rūšių organizavimą ir koordinavimą siekiant diagnostinio gydomojo arba prevencinio tikslo. Technologija gali būti apibūdinama kaip:

- intervinė priemonė – technologija padėjo medicinai pačiai manipuluoti ir kontroliuoti organizmo gydymą, tai, ką anksčiau darydavo tik gamta, t. y. medicina tik padėdavo gamtai tvarkyti kūno reikalus.
- ekspansyvinė priemonė – dėl savo intervencinių galimybių technologija smarkiai išplėtė medicinos galimybes ir specializacijų skaičių.
- ligas apibrėžianti priemonė – technologija stipriai veikia ligų koncepcijas ir kartu medicinos praktiką. Ji apibrėžia, kas yra diagnozuojama ir kas gydoma.

- generalizuojanti, viską apimanti priemonė – technologija atskleidžia bendruosius diagnozių metodus, skausmo mažinimo ir gydymo būdus. Jos gebėjimas apibendrinti rezultatus leido medicinai įsitvirtinti kaip mokslui.
- liberalizuojanti priemonė – technologija medicinos žinias pavertė nepriklausomomis nuo subjektyvių pacientų išgyvenimų (*Hofmann B.*, 2001, 336).

Įsvardytų aspektų derinys suteikia technologijai savitą logiką, kurią galima įvardyti kaip techninį, arba instrumentinį, racionalumą. Veiksmai racionalūs tada, kai maksimaliai pritaikyti tikslams pasiekti. Svarbiausias klausimas, ar yra tinkamų priemonių numatytiems tikslams pasiekti, kokiomis vertybėmis ta veikla grindžiama, ar ji prasminga apskritai. Šiandien esama pavojaus, kad medicinos etika gali prarasti savo kritinę galią ir susiliesti su medicinos praktika. Klausimas, ar tai, kas daroma, turi prasmę, aptariamas tada, kai visos veiklos galimybės jau išbandytos. Tokiu atveju pati etika tampa savotiška technologija, įteisinančia, kas jau padaryta, užuot skatinusi kritiškai vertinti medicininį mąstymą ir veiklą (*Have H. A. M. J., Meulen R. H. J., Leeuwun E.*, 2003, 262). Pastaraisiais metais technologijos vertinimo tyrimas rutuliojasi į naują mokslo šaką. Pagrindinis šio tyrimo tikslas yra išvengti neigiamo technologijos poveikio. Čia turimi galvoje ne tik tiesioginiai ir numatyti technologijų taikymo padariniai, bet ir netiesioginiai bei ilgalaikiai rezultatai, mažiau krintantys į akis iš pirmo žvilgsnio.

Technologijų vertinimas šiuo metu yra medicinos ir sveikatos priežiūros politikos dalis. Politiniams ir strateginiams sprendimams būdingas taip pat techninis racionalumas, leidžiantis taip valdyti technologijos pažangą, kad būtų galima įgyvendinti konkrečius tikslus, kuriuos visuomenė laiko siektiniais. Nepaisant gerų ketinimų ir konkrečių įgyvendinimo galimybių, tik labai nedaugelyje medicinos technologijų vertinimo studijų atsižvelgiama į etinius tyrimų aspektus. Atliekamos medicinos technologijų vertinimo studijos daugiausia susijusios su efektyvumo nustatymu, ekonominėmis analizėmis. Medicinos technologijų taikymo etiniai klausimai laikomi ne ypač svarbiais technologijos padariniais. Vadovaujamosi mintimi, kad iš pradžių susiduriame su nauja technologija, o tik vėliau išvystame jos etinius padarinius visuomenei. Toks požiūris yra vienpusis. Technologijos yra neatskiriama visuomenės ir kultūros dalis. Tačiau technologija yra ne tik kultūros produktas, bet kartu ir kultūros

kūrėja. Tai nėra vienakryptis ryšys. Technologija turi socialinių padarinių, bet ją įdiegus, įsigali tam tikra socialinė praktika, kai technologiją galima naudoti. Vadinasi, etikos klausimai turi būti aptariami ne tik vertinant medicinos technologijų taikymo padarinius – juos būtina kelti iš anksto, kuriant technologiją, kaip socialinę praktiką. Jei taip nedaroma, tuomet, nors medicinos technologijos vertinamos išsamiai, nepastebimi svarbūs jų aspektai. Kad taip neatsitiktų, būtina ugdyti kritinio mąstymo kompetenciją.

Kritinio mąstymo kompetencijos ugdymas – vienas svarbiausių filosofijos studijų tikslų. Filosofija visais laikais buvo kritinio mąstymo lopšys. Vakarų Europos kultūra prasideda tada, kai užsimezga glaudus ryšys tarp esminių, fundamentinių problemų kėlimo teoriniame mąstyme ir praktinės veiklos. Tai pirmieji padarė graikai. Jie paliko mums radikalaus, arba kritinio, mąstymo pavyzdį. Dabarties moksle ir filosofijoje vėl atgimsta kritinė tradicija. Ji yra pasaulio pažinimo atvirumo pripažinimas (*Morkūnienė J.*, 2002, 81). Kritinis požiūris į dabartį yra svarbi kritinės kompetencijos atsiradimo prielaida. Vieno žymiausių aukštojo mokslo stratego R. Barnetto nuomone, kritinio mąstymo suvokimas Vakarų universitetuose yra per siauras ir negali patenkinti XXI amžiaus poreikių. R. Barnetto nuomone, kritinis mąstymas apima priešasčių nustatymą, savianalizę ir veiksmus trijose – žinių, savo paties ir pasaulio – pažinimo projekcijose (*Barnett R.*, 1997). Kitiškai mąstant identifikuojamos prielaidos, įvertinama aplinkybių svarba, išvelgiamos ir tyrinėjamos galimos alternatyvos. Pagrindinis kritinio mąstymo elementas yra veiksmas.

Dar Aristotelis atkreipė dėmesį, kad mąstymas pasireiškia per teorines žinias (*epistemē*), praktinį protą (*phronesis*) ir praktinius įgūdžius (*technē*). Remdamiesi Aristotelio koncepcija, galime teigti, jog teorinės žinios įkūnija mokslines, išprotaujamas žinias, praktiniai įgūdžiai yra susiję su gebėjimais, produktyviais veiksmais, o praktinis protas – su žinojimu, kaip elgtis tam tikroje situacijoje, kad būtų pasiekti profesionalios praktikos tikslai. Praktiniai įgūdžiai yra tik instrumentinė priemonė. Praktinis protas, arba intelektas, – tai žinojimo, kuris suteikia informaciją, kaip elgtis ir reaguoti į situacijas ir iššūkius atsižvelgiant į visuotinius profesijos lūkesčius. Praktinis protas yra profesinės išminties pagrindas. Kitais žodžiais tariant, jis kilęs iš profesijos vidinių papročių ir vertybių ir gali būti apibūdinamas kaip teisingumo praktikavimas konkrečiose situacijose. Jis apima moralinių sprendimų priėmimą vadovaujantis profesinėmis vertybėmis (*MacIntyre*

A., 2000, 79). Todėl buvimas profesionalu yra ne tik gebėjimas kažką atlikti kompetentingai, *profesionalas – tai ir asmens charakteristika*. Taigi techniškas, produktyvus, efektyvus įgūdžiai, reikalingi darbams, susijusiems su profesija, atlikti ir praktinis protas skiriasi. Panašiai kaip skiriasi žmonės, nusimanantys apie muziką, ir tie, kurie yra muzikantai, išmanantys filosofiją ir tie, kurie yra filosofai, išmoke, kaip nustatyti diagnozę bei išrašyti receptą (gydytojai amatininkai), ir tie, kurie yra gydytojai, kurie gydo ne tik kūną, bet ir sielą. Sugretinant mediciną ir muziką, praktiniai įgūdžiai apibūdina techninius įgūdžius, kurių reikia grojant instrumentu, tačiau jie nerodo, ar grojantysis muzikalus.

Rūpindamiesi sveikatos priežiūra medikai įsitraukia į tam tikrą veiklą ir iškelia klausimą, ar veikla gali būti labiau vertinama už teorines žinias. Kol praktiniai įgūdžiai turėjo aiškų pirmumą medicininiam išsilavinimui, praktinis protas sveikatos priežiūroje dėl to, kad sudėtinga jį aprašyti ir įvertinti, nebuvo plačiai nagrinėjamas. Daugiausia dėmesio medicininėje praktikoje skiriama instrumentiniams ir procedūriniais veiksmais, kuriems apibūdinti vartojamas Aristotelio terminas „*technē*“ (praktiniai įgūdžiai). Kitais žodžiais tariant, universitetuose rengiant medikus daugiausia dėmesio skiriama techninei, instrumentinei sveikatos priežiūros praktikai, o ne praktinės išminties, susijusios su moralinėmis pastangomis identifikuoti ir įvertinti situaciją, ugdymui. R. Barnetto nuomone, platesnė kritiškumo sąvoka, apimanti praktines žinias kaip asmeninės patirties ir profesinės išminties sintezę, turėtų būti sveikatos priežiūros šerdimi. *Praktinis protas turėtų tapti nepakeičiamu moderniosios medicininės praktikos elementu* (Tyreman S., 2000, 117–124).

Šiandien didžiausias sveikatos priežiūros iššūkis yra ne technika, ne procedūros, o moralė. Kaip pasielgti, kad sprendimas pacientui būtų geriausias? Medikus nuolat kamuoja dvejojimai ir abejonės priimant sprendimus, kurie gali būti lemtingi pacientui, turėti įtakos nusistovėjusiems teiginiams, unikaliems paciento ir mediko santykiams. Klinikinių sprendimų dilemos centras yra tai, kad klinikiniai sprendimai yra daromi dėl individualaus kenčiančio asmens, bet šie sprendimai yra grindžiami kitų asmenų, kurie patyrė kančias kitomis aplinkybėmis, panašios klinikinės patirties žiniomis. Be to, klinikiniai sprendimai priimami nuolat besikeičiančioje aplinkoje, kuri turi įtakos paciento ir mediko santykiams, paciento lūkesčiams, medikų supratimui apie savo vaidmenį visuomenėje.

Kritinio mąstymo kompetencija itin svarbi, kai kalbama apie moderniąsias medicinos technologijas. Sparti tiek genetikos, tiek sveikatos

informatikos plėtra klinikiniuose moksluose bei sveikatos priežiūros valdyme (DNR registrai, sveikatos informacijos valdymo sistemos, pavyzdžiui, elektroninė pacientų apskaita, ir kt.) rodo, kad šiuolaikinė medicinos ir sveikatos priežiūros sistema darosi vis labiau informacinė. Pirmiausia medicina remiasi biologija, o pati biologija laipsniškai tampa informaciniu mokslu, priklausančiu nuo informacijos valdymo ląstelės, proteinų ir genų lygmenyse. Bioinformatikos statusas ypač išaugo užbaigus žmogaus genomo projektą.

Viena iš naujų sveikatos technologijos sričių yra „naujoji genetika“, apimanti apvaisinimą, telemediciną, magnetinį rezonansą, terapinį klonavimą, kamieninių ląstelių tyrimą, ksenotransplantacijas ir kita. Šios technologijos apibrėžia medicinos padėtį bei veiklos sritį visuomenėje, pačios medicinos galimybių ribas. „Naujoji genetika“ yra pajėgi nustatyti diagnozę, skirti gydymą ir net užkirsti kelią negalavimams ir ligoms. Genetinis kūno modelis leidžia apibrėžti normalumo ir nukrypimo nuo normos ribas, modernizuoti apsigimimų, kaip normalaus vystymosi neatitikimų, programas. Šių ribų atpažinimas pasitelkiant genetikos laimėjimus leis nustatyti ligas ankstyvojoje stadijoje. Genetikos įsibrovimas į mediciną, genetinio kodo iššifravimas ir įvairios manipuliacijos juo atspindi vis labiau ryškėjantį faktą, kad medicina tampa kaskart labiau priklausoma nuo biomokslų, inžinerijos, informatikos – kitaip sakant, nuo informacinių technologijų, kurios ir žmogų gali paversti vien informacijos nešėju, duomenų sandėliu. Informacinių ir komunikacinių technologijų diegimo sveikatos priežiūros sektoriuje teigiama įtaka niekas neabejoja. Jų pranašumai – galimybė išplėsti paslaugų visiems tinklą ir aukštesnę paslaugų kokybę. Naudojant telekonsultacijas ir medicinos technologijas gaunama išsamesnė informacija apie sveikatos būklę, jos veiksnius ir teikiamas paslaugas. Tačiau akivaizdūs trūkumai – informacinių ir komunikacinių technologijų vartotojų ir nevartotojų poliarizacija, per didelis informacijos krūvis, nedalykinės ir neteisingos informacijos pateikimas vartotojams, destruktivos informacijos sklaidimas pačioje sistemoje arba pasitelkiant ją.

Galimi konfidencialumo arba etikos principų pažeidimai (*Rothstei M. A.*, 1998, 198–204). Į žmogų galima pradėti žiūrėti kaip į informacijos nešėją ir duomenų sandėliu. Ir fundamentalieji, ir taikomieji moksliniai tyrinėjimai akivaizdžiai rodo, kad žmogus yra daugiau negu fizinė realybė. Didėjantis pasitikėjimas genetiniais tyrinėjimais bei eksperimentavimas

su žmogaus genomu rodo tai, ką Pikstonas pavadino perėjimu iš „biografinės medicinos“ į „technomediciną“. Farmacijos ir medicinos industrija skatina slinkti nuo visuomenės sveikatos socialinių problemų prie technologinio fetišizmo (*Blume S.*, 1997, 31–56). Taigi didėjanti nežinia, susijusi su rizikingomis diagnozėmis ir klinikiniu suvokimu, skatina tikslesnę konkrečią techninę informaciją, kuri yra būdas įvertinti konkrečios intervencijos pranašumus, tokius kaip genetiniai testai, specialioji chirurgija, atgyvenusių technologijų dislokavimas. Tačiau šis tyrimas, užtikrinantis stabilesnę techninį tikrumą, sukelia nemažai gydytojo ir specialisto santykių problemų. Aukštų technologijų medicina pabrėžia diagnozių formas, kurios labiau priklauso nuo rizikos veiksnių tikimybės negu nuo patologinių priežasčių, pavyzdžiui, genetinė diagnostika sukuria naujas ikisimptomines „ligonių“ kategorijas, atskleidžia tolesnių galimybių riziką. Šie genetiniai ir informatiniai ligos modeliavimo etapai silpnina epistemologinę ir profesionaliąją medicinos mokslo ir praktikos įtaką (*Webster A.*, 2002, 443–457). Plačiai diskutuojama apie gydytojo profesijos pokyčius diegiant naujas technologijas. Kuo labiau mes remsimės tik techninėmis žiniomis, o ne žmonių pasitikėjimu, santykiai tarp šių asmenų šaltės, o klausimai, susiję su gydytojo statusu, bus iš naujo apibrėžti, atsižvelgiant tik į grynai techninius reikalus. Medikai kasdien vis labiau panašėja į vadinamuosius „kūno technologus“, o ne „gydytojus“. Dažnai pacientai linkę atmesti specialisto patarimus, jei jie paremti tik techninėmis kompetencijomis. Gydytojas visada turi darbuotis kaip moralinis agentas. Taigi susiduriame su dviem požiūriu į žmogų ir jo būtį lygmenimis: fiziniu ir metafiziniu. Kad ir kokia „stebuklinga“ būtų genetinė technologija, jos paveiktus sprendimus, vertybių hierarchiją ir netgi veikseną turi lemti žmogaus ir jo paskirties vizija. Biomokslai, siūlantys medicinai pasinaudoti vis labiau atveriamu genų fondu, turėtų nepamiršti žmogaus transcendentiško. Mokslas, kuris, būdamas visuomenės pažangos rodiklis, atmeta žmogaus kūno ir sielos ryšį, paneigia žmogaus psichofizinę prigimtį, žmogų pastato į vieną gretą su bet kuria gyva būtybe, turinčia fizinį pavidalą, bet neturinčia dvasinės esmės.

Naujos technologijos leido medicininei įžvalgai pereiti nuo paviršinės, regimosios anatomijos į vidinę kūno fiziologiją (taikant įvairias mechanines technologijas – rentgeną, lazerį, spinduliavimą ir kt.) ir dar giliau – į genetiką (*ten pat*, 445). Kartu išsiplėtė žmogaus kūno samprata.

Pagrindinės priežastys, dėl kurių susidomėta kūnu, yra dvi. Visų pirma tai vartojamasis požiūris į žmogaus būtį. Jo rezultatas – vis didėjantis dėmesys kūno priežiūrai. Daugelio postmodernių visuomenių vartotojiškoje kultūroje atsiranda kūno kultas. Kita priežastis – išaugusios šiuolaikinės medicinos galimybės keisti žmogaus kūną. Medicina gerokai praplėtė poveikio kūnui ribas, ypač tokiose srityse kaip organų transplantavimas, genų inžinerija, mikrochirurgija ir plastinė chirurgija, todėl keičiasi kūno samprata, suteikdama socialiniam veiksmui vis didesnę reikšmę.

Dėl naujų technologijų įdiegimo ypač komplikuojasi kūno kaip asmens identiteto vertybės problema. Pasirodo, mūsų supratimas, kas yra kūnas ir kuo jis gali tapti, darosi vis problemiškesnis. Kūnas tapo „projektu“, kurį galima konstruoti. Paradoksas yra tas, kad kuo labiau mes kontroliuojame savo kūnus, tuo jie darosi labiau neautentiški. „Kyborgas“ – socialinė ir mokslinė mūsų laikmečio realybė. Tai ne tik mokslinės literatūros, televizijos ar kino būtybė. Iš tiesų netgi „trumpiausia kelionė“ žmogaus kūnu nuo galvos iki kojų pirštų atskleidžia daugybę pavyzdžių, kaip medicina gali paversti žmones „kyborgais“, ne tik atnaujindama arba normalizuodama jų funkcijas, bet ir atlikdama rekonfiguracinius pakeitimus. Profesionalūs „kūno perdarinėtojai“ siūlo nosies, akių, krūtų, sėdmenų ir t. t. korekcijas, o kartais net diktuoja tam tikras madas. Apie tai byloja kosmetinės chirurgijos bumai. Visa tai rodo, kad kūnas daugiau nėra žmogaus identiteto pagrindas.

Kritinio mąstymo kompetencija svarbi kalbant apie naujas reprodukcines technologijas: dirbtinį apvaisinimą, vaisiaus implantavimą, embrionų ir sėklų užšaldymą ir saugojimą, klonavimą. Šios naujos galimybės kelia klausimą, iki kokio laipsnio medicinos technologija gali brautis į mūsų kūnus. Dabar gyvybei pradėti yra būdų, kai apsieinama be „senamadiško“ lytinio akto. Per pastaruosius tris dešimtmečius atsirado tokių technologijos priemonių kaip vaistai vaisingumui skatinti, apvaisinimas mėgintuvėlyje, donoriniai kiaušinėliai, donoro sperma, donoriniai embrionai, surogatinė motinystė. Atsiranda naujų teisinių ir moralinių problemų – dėl biologinės ir socialinės motinystės ir tėvystės pripažinimo, dėl mėgintuvėlyje apvaisinto embriono statuso, dėl *in vitro* pradėto žmogaus teisių, dėl galimybės panaudoti naujas technologijas eugenikos tikslams ir daugybę kitų. Iškyla svarbūs asmens ir kūno santykio klausimai – ar kūnas yra asmens, ar visuomenės nuosavybė, kieno valia gali lemti

kūno likimą, kur riba tarp medicinos kontrolės ir žmogaus laisvės savo kūno atžvilgiu, kas atsakingas už lemtingus sprendimus, kur medicinos kompetencijos ribos. Visais laikais didžioji visuomenės reguliavimo funkcijų dalis teko teisės, religijos ir medicinos institucijoms, ypač žmogaus gimimo ir mirties momentais. Šiandien medicina pradeda veikti kaip galinga visuomenės kontrolės forma, nustumianti į šalį tokias tradicines kontrolės institucijas kaip bažnyčia ir teisė. Tai verčia susimąstyti apie frankenšteiniškąją „išprotėjusio mokslo“ košmaro apraiškų galimybę medicinoje.

Medicinos technologijos yra žmogaus galios išraiška, kuri tampa grėsminga ne tik tada, kai ja piktnaudžiuojama, bet ir tada, kai ji naudojama kilniems tikslams. Technologinė valdžia visada labiau pagrįsta techninėmis ir valdymo žiniomis nei juridine ar moraline galia. Ji privilegijuoja tam tikros vienos grupės žmonių poreikius ir norus. Vartotojui šios paslaugos yra būtina reikalingos, todėl tie, kurie jas teikia, įgyja pranašumą. Kai plačiai vartojamas ir visų trokštamas dalykas priklauso tam tikrai grupei, ši grupė ima dominuoti. Tie, kurie teikia šią paslaugą, gali nustatinėti jos prieinamumą, neatsižvelgdami į tai, kad sveikatos „tiekėjų“ ir „vartotojų“ interesai gali labai skirtis. Nors paprastai pabrėžiama, kad visa medicinos pažanga orientuota į vartotoją ir jo poreikius, tačiau E. Freidsono, M. Foucaulto ir kt. atlikti tyrimai rodo, kad taip nėra. Medicinos praktika gali įkūnyti interesus, kurie labai skiriasi nuo vartotojų interesų (*Jakušovaitė I.*, 2001, 76–77). Neneigiant visų perspektyvų, kurias atvėrė naujos medicinos technologijos, ypač žmogaus genomo tyrimai, vis dėlto reiktų nepamiršti metafizinio problemos aspekto. Technologinė medicina yra tik įrankis, įgyvendinantis žmonių tikslus ir vertybes. Medicinos mąstymo principai, jos pagrindinių sąvokų turinys visais laikais priklausė nuo to meto kritinio mąstymo paradigmos. Dabartinis laikotarpis medicinai yra „paradigmos nestabilumo“ laikotarpis, todėl medicinai būtina permąstyti ir naujai apibrėžti savo tikslus ir vertybių sistemą kritinio mąstymo kontekste.

Literatūra

1. Barnett R. *Higher Education: A Critical Business* Open University Press, 1997.
2. Blame S. The Rhetoric and Counter Rhetoric of a Bionic Technology // *Science, Technology and Human Values*. 1997. Vol. 22.

3. Have H. A. M. J., Meulen R. H. J., Leeuwun E. *Medicinos etika*. Vilnius, 2003.
4. Hofmann B. On the value – Ladenness of Technology in Medicine // *Medicine, Health Care and Philosophy*. No. 3. 2001. Vol. 4.
5. Hofmann B. Technological Medicine and the Autonomy of Man // *Medicine, Health Care and Philosophy*. 2002. Vol. 5.
6. MacIntyre A. *Trumpa etikos istorija. Nuo Homero iki dvidešimtojo amžiaus*. Vilnius, 2000.
7. Jakušovaitė I. *Medicina ir filosofija*. KMU, 2001.
8. Morkūnienė J. *Socialinė filosofija*. Vilnius, 2002.
9. Nelkin, D. and Lindee M. *The DNA Mystique*. New York: W. H. Freeman, 1995.
10. Rothstein M. A. Genetic Privacy and Confidentiality: Why They Are So Hard to Protect // *Journal of Law, Medicine and Ethics*. 1998. Vol. 26.
11. Tyreman S. Promoting Critical Thinking in Health Care: Phronesis and Criticality // *Medicine, Health Care and Philosophy*. No. 2. 2000. Vol. 3.
12. Webster A. Innovative Health Technologies and the Social: Redefining Health, Medicine and the Body // *Current Sociology*. No 3. 2002. Vol. 50.

5. INFORMACIJOS TRIKDŽIŲ TRUMPALAIKIAI DIVIDENDAI IR ILGALAIKIAI SOCIALINIAI NUOSTOLIAI

Europos Sąjungos Lisabonos viršūnių tarybos 2000 m. kovo 23–24 d. dokumente formuluojamas Europos Sąjungos strateginis tikslas iki 2010 metų (žr. *Presidency conclusions*, 2000): sukurti konkurencingiausią ir labai dinamišką žiniomis grįstą ekonomiką, užtikrinančią nuoseklų ekonomikos augimą, kuo daugiau ir geresnių darbo vietų ir didesnę socialinę sutelktumą (socialinę sanglaudą). Būtina pažymėti, kad šiame dokumente socialiniam sutelktumui skiriamas rimtas dėmesys. Ir tai nėra atsitiktinumas – nuo socialinio sutelktumo tiesiogiai priklauso ir sėkminga ekonomikos plėtra. O šis sutelktumas priklauso nuo keleto veiksnių – tarp jų ir nuo teisingos informacijos sklaidos visuomenėje.

Lietuvai integruojantis į Europos Sąjungą svarbu įvertinti strategines Europos Sąjungos nuostatas. Tai ir buvo padaryta rengiant Valstybės ilgalaikės raidos strategiją. Lietuvos Respublikos Seimas 2002 m. lapkričio 12 d. nutarimu patvirtino Valstybės ilgalaikės raidos strategiją (žr. *Valstybės ilgalaikės raidos strategija*, 2002).

Šioje strategijoje suformuluotas pagrindinis ilgalaikės valstybės raidos strategijos tikslas – sukurti aplinką šalies materialinei ir dvasinei gerovei, kurią apibendrintai nusako žinių visuomenė, saugi ir konkurencinga visuomenė, plėtoti. Nutarime nurodoma, kad tvirtinant šią strategiją atsižvelgiama į Lisabonos Europos Sąjungos viršūnių tarybos išvadas. Minėtose Išvadose buvo teigiama, jog iki 2010 m. Europos Sąjungos ekonomika turi tapti dinamiškiausia, konkurencingiausia, pagrįsta žiniomis, taip pat turi būti pasiektas visuotinis užimtumas: „Turi būti modernizuojamas Europos socialinis modelis, investuojama į žmones ir kuriama aktyvi gerovės valstybė. Žmonės yra didžiausia Europos

vertybė ir pagrindinis Europos Sąjungos politikos tikslas. Investicijos į žmones ir aktyvios bei dinamiškos gerovės valstybės kūrimas bus esminis užtikrinant Europos vietą žiniomis grįstoje ekonomikoje ir siekiant, kad šios naujos ekonomikos atsiradimas nepaasstrintų tokių socialinių problemų kaip nedarbas, socialinė atskirtis ir skurdas“.

Kalbant apie Lietuvos valstybės viziją Strategijoje pažymima, kad Europos Sąjungos socialinis ir ekonominis modelis – gerovės valstybė, kurioje žemas nedarbo lygis, didelė darbo kaina, tvirtos socialinės garantijos, minimalus skurstančių šeimų skaičius ir aukštas socialinės sanglaudos lygis. Čia pažymima, kad Lisabonoje priimtose ir Barselonoje patikslintos socialinės, ekonominės bei aplinkos apsaugos politikos gairės nustato ir Lietuvos valstybės ilgalaikės raidos strategijos uždutis, numato Lietuvos šandieninius ir artimiausio dešimtmečio uždavinius, tarp jų ir socialinės sanglaudos stiprinimą.

Panagrinėkime kai kuriuos mūsų šalies gyvenimo aspektus, kurie gali turėti didelės įtakos šių strateginių tikslų ir uždavinių įgyvendinimui. Svarbiausias iš jų, mūsų manymu, – šiuolaikinės civilizuotos pilietinės visuomenės susiformavimas. Civilizuotumą nagrinėjamu aspektu labai gerai apibrėžė R.Grigas: „Apibendrintai kalbant, civilizuotumas reikštų tautos ir jos valstybės pajėgumą visavertiškai organizuoti savo vidaus gyvenimą, priimti situacijai adekvačius ir nevēluojančius sprendimus, kurie mažiau sukeltų „neigiamą aidą“ (šėšėlinius padarinius). Civilizuotumas taip pat reikštų gebėjimą ne tik „koja kojoni“ žengti su nemažiau civilizuotu tautą supančiu pasauliu, bet dar ir praturtintų jį savo buvimu“ (2001).

Kas daroma (arba darosi) šia kryptimi?

Santykinai pilietinę visuomenę galime prilyginti adaptyviai sistemai. Kiekviena adaptyvi sistema gali efektyviai funkcionuoti tik tada, kai patikimai veikia jos informacinis posistemis, adekvačiai atskleisdamas, proporcingai pateikdamas visą spektrą sistemos geram funkcionavimui reikšmingos informacijos. Tuo labiau tai viena iš būtinų sąlygų normaliai funkcionuoti tokiai didelei, aukšto organizacinio lygio sistemai kaip pilietinė visuomenė.

Lietuvoje, nors ir daug kalbama apie pilietinės visuomenės kūrimą bei saviugdą, piliečius informuojanti posistemė galėtų funkcionuoti kur kas geriau. Vienų ar kitų socialinių grupių arba visuomenės institutų

sudaromas informacinis vakuumas turi savito pilietinio patrauklumo, dažniausiai – laikino. Po to gana dažnai išryškėja visuomenės gyvenimo grimasos, socialinio ir politinio gyvenimo trikdžiai, mažėja socialinis sutelktumas.

Pilietinei visuomenei kurti būtinas pasitikėjimas valdžia. Iki Piliečio gali išaugti tik tas, kas prireikus sugeba iškelti visuomenės interesus aukščiau asmeninių arba grupinių. Ir sugeba tai padaryti sąmoningai, motyvuotai. Pilietis, priimdamas sprendimą ir pasirinkdamas iš kelių alternatyvių variantų vieną, turi turėti pakankamai informacijos tiek apie galimų alternatyvų gerąsias (šviesiąsias), tiek ir apie problemines, o kai kada ir neigiamas puses.

Žmogui, tuo labiau pilietinės visuomenės nariui, svarbu pačiam, sąmoningai pasirinkti priimtina alternatyvą įvertinus jos galimus teigiamus ir neigiamus padarinius. Tuomet tų padarinių socialinis rezonansas būna gerokai silpnesnis. Žmogus, kuris nėra visai abejingas savo ir visuomenės veiklos padariniams, visuomet stengiasi išvelgti galimų veiklos alternatyvų ne vien teigiamybes, bet ir neigiamybes. Galbūt atsargų, daug negandų išgyvenusį žmogų labiau domina kaip tik neigiamos (jo asmeninių, grupinių ir pan. interesų atžvilgiais vertintinos) alternatyvų pusės.

Valstybės įgyvendinamų priemonių: žemės grąžinimo, smulkaus ir vidutinio verslo plėtros, indėlių kompensavimo, užimtumo, mokslinės technologinės pažangos, pagaliau stojimo į Europos Sąjungą rezultatai ir tuo labiau – pilietinės visuomenės formavimas bei jos saviugda priklauso nuo žmonių požiūrio į valdžios veiksmus. Nesunkiai išvelgiamas problemas nedidelėms, santykinai nepakankamai išsivysčiusioms šalims netrukus sukels ekonomikos globalizacija, gamybos robotizacija bei automatizacija ir kiti reiškiniai.

Šiuo požiūriu svarbus veiksnys yra valdžios pasirengimas atskleisti tiek teigiamas įgyvendinamos priemonės galimybes ir laukiamas pasekmes, tiek ir prielaidas, kurias turi susikurti pilietis, kad jomis efektyviai pasinaudotų. Nemažiau svarbu yra atskleisti tokios priemonės problemines puses ir galimus neigiamus padarinius. Dar geriau būtų pasiūlyti keletą būdų, kaip tuos neigiamus padarinius sušvelninti arba galbūt įveikti. Piliečių visuomenė tuo ir stipri, kad supranta: vienpusiškai teigiamų reiškinų, jeigu ir pasitaiko, tai itin retai. Todėl vertina valdžios veiklą, kuri padeda piliečiui apsispręsti ir pasiruošti galimiems sunkumams.

Tiesmukai vienpusiška agitacija ir propaganda galima sukelti netgi atvirkštinę visuomenės reakciją, nepasitikėjimą siūloma, proteguojama priemone, o kartais ir atvirą priešišumą jai. Ir atvirkščiai, nemažai žmonių palankų apsisprendimą ir naujos priemonės palaikymą sieja su tuo, kaip atvirai valdžia išsako ir pateikia informaciją apie galimus kontraversiškus siūlomų priemonių padarinius, kaip numato padėti žmonėms spręsti tokių padarinių sukeltas problemas.

Krašto gyvybingumui, visuomenės stabilumui ne tiek svarbu, kaip jo gyventojai priims siūlomą priemonę, kiek svarbu, kaip jie pasinaudos jos teikiamomis galimybėmis, kaip susigyvens su galimais neigiamais padariniais. Bene labiausiai dėl būsimos narystės Europos Sąjungoje yra sunerimę vyresnio amžiaus žmonės, ypač gyvenantys kaime, ir kitos panašios piliečių grupės. Jie instinktyviai jaučia daugelį būsimų problemų. Tačiau be bendrų teiginių, kad įstojus į ES problemos galėtų išspręsti, stinga konkrečios veiklos, siekiant iš anksto gyventojus parengti iškilsiančias problemas spręsti tinkamu lygiu. Galimos problemos apskritai nepakankamai nagrinėjamos, tuo labiau jų mastai, padariniai ir alternatyvos. Neprognozuojama, kas bus, jeigu įgyvendinamos priemonės sukels nepageidaujamus padarinius. Kaip reikėtų elgtis tokio pobūdžio situacijose? Tai gali ganėtinais neigiamai veikti nelinkusius į riziką, stabilios mąstysenos žmones, kurie sudaro stabilios visuomenės stuburą. Potencialios socialinės rizikos grupės turi būti paruoštos nepalankiems alternatyvių pasekmių variantams.

Akivaizdu, kad daugumą Lietuvos gyventojų labiausiai palies ir sunkiausiai bus sprendžiamos problemos, susijusios su mūsų finansinėmis galimybėmis. Tai ir staigiai padidėję reikalavimai verslininkams, žemdirbiams, jų produkcijos kokybei, konkurenciniam pajėgumui ir kita. Akivaizdu, kad bus labai sunku ne tiek atskirose įmonėse, kiek apskritai pasiekti reikiamą kokybę, tenkinti sanitarijos, aplinkos apsaugos reikalavimus. Šių reikalavimų lygis masinio verslo atstovams kol kas sunkiai įsivaizduojamas, dar sunkiau įgyvendinamas. Tam jie neturi pinigų, o jei kiek ir turi, tai nenori jų prarasti, nes investicijų padariniai susiję su nemaža rizika. Šios detalės agitacinėje kampanijoje beveik neatskleidžiamos. Sėkmingai tarptautinei konkurencinei kovai būtinos ekonomikos ir naujausių technologijų žinios. Masinis Lietuvos gamintojas iki tokio tarptautinio lygio, deja, dar nepriaugęs.

Nepriklausomos valstybės atkūrimo laikotarpiu buvo padaryta daug ūkinės plėtros politikos klaidų, ypač pertvarkant žemės ūkio gamybą. Mokslinėse konferencijose apie tai kalbėjo suomia, danai, kitų šalių atstovai – ūkio sisteminės plėtros specialistai. Nebuvo tinkamai atsižvelgta į tai, kad daugelyje Lietuvos regionų gamybos kaštai žemės ūkio gamybos vienetui bus reikšmingai didesni negu užsienio šalyse konkurentėse, netgi naudojant tokias pačias modernias technologijas, kokios naudojamos šiose šalyse, nes Lietuvos žemės ne ypač derlingos, kalvotos, laukeliai maži (tai ypač didina degalų sąnaudas ir gamybos kaštus), nepalankus klimatas.

Lietuvos žmonėms būtinai reikėjo pateikti informaciją apie galimas alternatyvias pasekmes, kurias išvelgė užsienio specialistai. Taip, tikriausiai, būtų išvengta daugelio socialinių prieštaravimų, neramumų Suvalkijos kaimuose ir keliuose. O kaimo žmones jau tuomet reikėjo pradėti ruošti ir pratinti prie kitų veiklos formų bei verslų, kurių dauguma kaimo žmonių vis vien turės imtis dėl Europos Sąjungos veiksnių. Bet tas nebuvo padaryta. Tokiomis aplinkybėmis susiformavo ir ilgalaikis socialinės įtampos židinis.

Dabartiniame pasaulyje vis stipriau besireiškiantys globalizacijos procesai, didėjanti gyventojų migracija, naujų socialinių, filosofinių, vertybinių orientacijų formavimasis visame pasaulyje laipsniškai sukūrė naują socialinį psichologinį mąstymą ir jo skeleidėją individą – klajūną. Kaip niekad išplito tendencija: vykstu ten, kur man galėtų būti geriau šiuo metu. Sėslumas, dar visai neseniai turėjęs visuomenės gyvenimui didelę reikšmę, nublanko, neteko savo pirminės vertės. Ekonominės globalizacijos sąlygomis ši tendencija, matyt, stiprės. Tokia tendencija turi nemažai teigiamų bruožų, ypač žmogaus laisvės, laisvo žmonių judėjimo ir gamybos efektyvumo požiūriu ekonominės globalizacijos kontekste. Savo ruožtu tokios tendencijos ugdo žmogaus, pasižyminčio specifinėm nuostatom, psichologinį tipą. Šiandien gyvenu čia, pasinaudojau viskuo, kuo galėjau, galbūt nusiubčiau visa, ką pasiekiau, o rytoj kelsiuosi kitur vadovaudamasis tomis pačiomis nuostatomis. Toks veiksmų algoritmas – daugiausia naudos tokiam individui teikiantis ir mažiausiai jo pastangų reikalaujantis elgsenos modelis.

Į sėslumą linkęs subjektas nesiekia tik imti „čia ir dabar“. Jis daugiau ar mažiau, bet stengiasi ir duoti. Galvoja apie perspektyvą, savo

pastangomis gerina savo buitį. Tuo požiūriu mobilumo, globalizacijos propagandai derama atsvara turėtų būti informacija apie abejotinus arba neigiamus gyventojų mobilumo padarinius. Tokios informacijos galima pasigesti ir Lietuvoje. Gyventojų mobilumo, įsidarbinimo užsienyje, užsieniečių apgyvendinimo bei integravimo į savivaldą ir ekonominių gyvenimą propaganda yra gana vienpusiška. Asmuo, kurio jokie – nei moraliniai, nei ekonominiai – įsipareigojimai nesieja su jo tuometine gyvenamąja vieta ir visuomene, gali sukelti kai kurių problemų, ypač žvelgiant iš ilgalaikių tos gyvenvietės siekių ir interesų perspektyvos.

Vargu ar galima laikyti suabsoliutintas subjekto mobilumo idėjas (ypač propaguojamas amerikiečių) universaliomis ir visuomet perspektyviomis visoms šalims, visoms visuomenėms. Verta atkreipti dėmesį į tai, kad susidarius tam tikrai migruojančių subjektų kritinei masei, gali pradėti reikštis destruktivūs visuomenės gyvenimo socialiniai trikdžiai, gali kilti įvairių neramumų ir kitų politinio gyvenimo nestabilumo apraiškų. Laukiančiame didelių permainų mūsų krašte šiam reikšmingam mūsų gyvenimo veiksmui beveik neskiriama dėmesio. Šiuo klausimu Lietuvos visuomenei teikiama minimali informacija.

Natūralios evoliucijos keliu pilietinė visuomenė formuojasi šimtmečiais. Norint kad Lietuvos valstybės raida būtų kuo sėkmingesnė, pilietinės visuomenės ugdymui reikėtų skirti kuo daugiau dėmesio, nes laukti šimtmečius mes tikrai negalėsime. Pilietinės visuomenės ugdymo sėkmei labai svarbu, kad visuomenės nariai gautų kiek įmanoma išsamesnę informaciją apie situaciją, kurioje jiems tenka priimti sprendimus, ir apie galimus tokių sprendimų padarinius. Turėdamas išsamų situacijos vaizdą, pilietis sugeba pasirinkti racionalesnį sprendimų variantą, iš kelių blygybių pasirinkti mažesnę arba numatyti būdus toms blygybėms ateityje minimizuoti.

Jeigu stokojama objektyvios informacijos, – kai žmogus suvokia ir įsisąmonina, kad jam teikiama informacija yra tendencinga, kad juo manipuluojama, naudojant įvairias socialines technologijas, – jo pilietinis sąmoningumas kuriam laikui virsta apatija, tačiau ilginiui gali peraugti ir į spontanišką pasipriešinimą, pilietinį nepaklusnumą, destabilizuojančius destruktivius veiksmus. Todėl būtinybė teikti įvairiapusišką objektyvią informaciją – ypač svarbus uždavinys sudarant prielaidas formuoti pilietinei visuomenei mūsų šalyje.

Gyvenimo lygio kėlimas gali daug prisidėti prie stabilios pilietinės visuomenės kūrimo Lietuvoje. Tokį gyvenimo lygio kėlimą mums gali užtikrinti tik sėkmingas stojimas į Europos Sąjungą. Tačiau sėkmingas stojimas – tai ne tik sutarčių pasirašymas, sėkmingas referendumas, nors tai labai svarbu. Taip pat būtina, kad Lietuva sugebėtų sėkmingai pasinaudoti atsiveriančiomis naujomis galimybėmis, parama, kurią teiks Europos Sąjunga. Pasinaudotų ne atskiroms, kad ir geroms priemonėms, bet tam tikrai tarpusavyje susijusiai priemonių visumai. Priemonių, kurių įgyvendinimas skatintų kitų priemonių efektyvią raidą ir grįžtamoju ryšiu, dėl kitų priemonių sėkmingos raidos susilauktų paskatinančių postūmių.

Gyvename informacinėje visuomenėje: vienur (JAV, senosiose Europos Sąjungos šalyse, Japonijoje ir kai kuriose kitose) ji jau sukurta ir toliau sėkmingai plėtojama. Kitur (naujosiose Europos Sąjungos šalyse, tarp jų ir Lietuvoje bei daugelyje kitų šalių) informacinė visuomenė dar tik kuriama, nors ir ne vienodai sėkmingai. Tačiau plėtros kryptis aiški, procesai vis labiau įsibėgėja. Visa tai yra svarbios prielaidos išsivysčiusiai informacinei visuomenei su visomis jos teigiamomis savybėmis kurti. Tačiau su neigiamom – taip pat! Ar tos neigiamos savybės nesustiprins galimybių manipuluoti informacija, o kartu ir žmonėmis? Ar nepadaugės informacijos trikdžių? Ar tai nesudarys prielaidų bandyti manipuluoti mūsų žmonėmis ne tik šalyje, bet ir iš už mūsų valstybės ribų? O tokia realybė šių dienų pasaulyje ne tokia jau ir reta. Ir pasireikšti tai gali netgi kaip informacinio karo apraiškos [4]. O to mūsų valstybei tikrai nereikia. Profesorius R. Grigas pagrįstai atkreipia dėmesį į informacinės visuomenės neigiamas puses: „(...) ar įsitvirtinanti informacinė visuomenė, be teigiamo globalinės integracijos ir pokyčių spartinimo poveikio, nesustiprins ir neigiamų įtakų (gesinančių, iškreipiančių patį civilizuotumą) sklaidos?“ (2001).

Objektyvios įvairiapusiškos informacijos teikimas, galimų padarinių (tiek teigiamų, tiek neigiamų) analizė bei pagrindimas, kaip reikėtų pasiruošti kuo racionaliau įveikti neigiamas pasekmes, ypač svarbus uždavinys įgyvendinant svarbiausius tautos ir valstybės tikslus, sudarant prielaidas formuoti pilietinei visuomenei ir skatinant šį procesą mūsų šalyje. Kartu bus stiprinama socialinė sanglauda šalyje bei didinamas pasitikėjimas valdžia ir jos sprendimais, o tai neabejotinai prisidės prie sėkmingo Lietuvos strateginių tikslų įgyvendinamo.

Literatūra

1. *Presidency conclusions*. Lisbon European Council 23 and 24 March 2000.
2. *Valstybės ilgalaikės raidos strategija*. Patvirtinta Lietuvos Respublikos Seimo 2002 m. lapkričio 12 d. nutarimu Nr. IX–1187.
3. Grigas R. *Tautinė savivoka*. Vilnius: Rosma, 2001.
4. Maliukevičius N. *Informacinio karo koncepcija: JAV ir Rusijos požiūriai*. Vilnius: Eugrimas, 2002.

IV skyrius

FILOSOFIJA IR GLOBALIZACIJA

1. GLOBALIZATION: ITS LOGIC AND COUNTER LOGIC

All of us who are concerned for peace and triumph of reason and justice must be keenly aware how small an influence reason and honest good-will exert upon events in the political field.

ALBERT EINSTEIN

An undisputed historical fact is that no group of people, religion, region, or period has had a monopoly on virtues or vices. As such, diversity in moral expressions between and among different people are less due to fundamental differences in human nature than to differences in concrete historical and material conditions in which customs are manifested. This is equally true about the manner and ways in which different people express their humanism in normative conduct and philosophical ideas.

To illustrate the truism stated above, let me cite examples from Africa, a continent which hitherto because of stereotypical imaging and simplification of her existence, was depicted by a good many scholars, from Hegel to Trevor-Roper, as bereft of history, philosophy and contribution to humanity. Of late, however, the misrepresentation is being corrected by in-depth scholarships. Writing in *Philosophy from Africa*, Kwasi Wiredu states that “African conceptions of morals would seem generally to be of a humanistic orientation.” He then examines specifically the life and thought of the Akans of Ghana in West Africa and demonstrates how their conduct and ideas were founded on values that emphasize harmonization of human interests and sociability. From his experience and study he concludes that the commonest formulation of outlook is the saying, which almost any Akan adult or even young hopeful

will proffer on the slightest provocation, that it is human being that has value: *Onipa na obia*. The word (*o*)*bia* in this context means both that which is of value and that which is needed. Through the first meaning the message is imparted that all value derives from human interests, and through the second that human fellowship is the most important human needs (1998, 306-307).

The humanistic accent on life and thought is indeed a thread that runs through most of African conceptions of social existence in every region of the continent. Among the Xhosa of South Africa, for example, there is a proverb that expresses the centrality of humanistic value in social interaction: it says, *umuntu ngumuntu ngabantu*; this can be translated as “a person is a person through persons”). Among the Lwo-speaking peoples of East Africa there is a customary adage which says: *Dako nywal ki nyeke*. Literally translated, it means, “A woman in labour may do well with the service of another woman with whom she may share a husband.” The underlying meaning is that “no one is completely self-sufficient and sometimes we may have to work with our rivals to achieve a greater good in society.”

Thus the debates that have long raged among scholars as to whether there is a necessary link between law or philosophy and morality must be considered to apply to all human societies. With this understanding, I argue that although social change generally has roots that are largely pragmatic, no progressive change in society has endured in the long-term without intellectuals giving it rationale and clarity of purpose. Among intellectual luminaries who have done much to emphasize humanistic values in conduct in a Western-oriented world have been: Francisco de Vitoria (1483-1546), Hugo Grotius (1583-1645), John Locke (1632-1704), Charles Louis Montesquieu (1689-1755), Jean-Jacques Rousseau (1712-78), Thomas Jefferson (1743-1826), Jeremy Bentham (1748-1832), Albert Venn Dicey (1835-1922), Albert Einstein (1879-1955), Harold Laski, Bertrand Russell, W.E.B. DuBois (1868-1963), Frantz Fanon (1923-1961), Kwame Nkrumah (1909-1972), Julius Nyerere (1922-2000), John Rawls (19??-2003), etc. I regard the intellectuals cited above as falling in the category of the humanist tradition, as by humanism here I take it to refer to those intellectuals who in their work adopted philosophical (or jurisprudential) and historical approaches that emphasized ethical considerations in any purposive en-

terprise, for the welfare of humanity. In the field of jurisprudence, for example, some of these intellectuals anticipated and fleshed out theories, concepts and principles that were later to form the foundation of contemporary human rights discourse and norms. It was they who provided ethical compass for later generations of scholars and jurists: that for intellectual discourse to have a positive effect on society, it is incumbent upon scholars to articulate how their philosophies can be adapted for practical social purposes.

In my discussion, I highlight issues from both historical and juristic perspectives that are intended to make a contribution to efforts to humanize global relations of power and to contribute to the dialogue between civilizations. I approach the subject of humanism and globalization by identifying some of the dominant themes and phases of globalization since the 16th century and argue that a proper historical review of globalization reveals that it has been a complex phenomenon that has had differentiated and unequal impact on various social groups and regions of the world. I then proceed to suggest an inclusive approach to foster humanistic values and solidarity that would help humanize globalization. In the era of a global village we live today, academic institutions and intellectuals are faced with a three-fold challenge, if they are to make positive contributions to the humanization of globalization. The first is how to share equitably the information and knowledge that propel globalization. The second is how to utilize the knowledge and information to foster human understanding and solidarity across regional, religious, gender, racial and class boundaries. And third is how to bridge the gap between theories and actions in such a way that our research is relevant to the lives of human beings. We must at least attempt to meet the challenge, if we subscribe to the principles of the universality, indivisibility and interdependence of all human rights.

Historical antecedents and contexts

As a UNESCO Chair-holder in Comparative Human Rights, I must begin with an appropriate acknowledgement of the role played by UNESCO in the development of humanistic values and solidarity all over the world. Since its inception in 1946, UNESCO has been in the vanguard of innovative and commendable leadership in the field of education that fosters humanistic values and solidarity in society. When

one examines the many declarations issued by UNESCO, one cannot help but be struck by the extent to which the central theme of a common humanity is informed by both practical idealism and deep philosophical understanding and reflection about our existence and well being as one species on this planet. The recent clarion call by UNESCO for the humanization of globalization (what I think should more appropriately be referred to as humanization of global relations of power) is in line with what the Organization has always stood for. But more importantly, it is a clarion call that we must all commit every reasonable effort to its realization, for the sake of humanity. This is now more or less an imperative because we live in an increasingly interdependent world and in an epoch of revolutionary changes when those who enjoy unfettered power in various regions of the world are threatening to jettison and unravel tried and tested norms of international relations and rule of law that have until recently underpinned the work of United Nations (of which UNESCO is an integral unit) and served to sustain international peace and security and in the process fracture human solidarity.

But of course, the dynamics of globalization that United Nations and its various agencies, such as UNESCO are compelled to take into account in their work, predate the creation of the world body. Later I will trace and identify the main features and phases of globalization; for now, let me sketch out some of what could be regarded as enduring humanistic principles that have underpinned multi-lateralism in the political and intellectual history of the Western World, which set precedents for the work of the UN and its various agencies. From Francisco de Vitoria and Hugo Grotius through John Locke, Jeremy Bentham to Woodrow Wilson, Winston Churchill and Franklin D. Roosevelt, it was an accepted convention and wisdom that the rule of law, whether international or domestic, would be the sure remedy though not panacea to anarchy, disorder, wars, and tyranny. The unflinching faith in the capacity of the rule of law to facilitate achievement of the common good of humanity is perhaps poignantly captured in the preamble of the standard-setting document on human rights, the Universal Declaration of Human Rights, adopted by the General Assembly of the United Nations on 10th December, 1948. The Declaration, which was in large measure inspired by the 18th century French Declaration of the Rights of Man, has in its preamble the statement that:

Whereas it is essential, if man is not to be compelled to have re-

course, as a last resort, to rebellion against tyranny and oppression, that human rights should be protected by the rule of law.

It was this faith in the rule of law and its related principles such as sovereignty, balance of power, formal equality of national states, the mutual recognition and respect for the existence of states and humanitarian and humane rule of warfare that have animated the work of the United Nations. Moreover, it was this set of principles that displaced and replaced Thomas Hobbes' feudalistic authoritarian leviathan that was underpinned by force. It is doubtful the Hobbesian leviathan and its variants in the modern world, all underpinned by force, can confer viable and cost-efficient legitimacy. Two critical remarks can be proffered about the Hobbesian notion of leviathan. The first is that it can operate mostly only in a climate where there is lack of intellectual enlightenment. In fact, for the most part it endures only as long as it generates, recycles and feeds on fear rather than respect and reasonable consent. And as a corollary, it can be said that the Hobbesian notion of leviathan stifles both intellectual initiative and free flow of ideas and the development of justice based on the principles of fair rules and play. This may be why the more rationalistic and enlightened intellectuals and political elites recommended and accepted to discard the notion of legitimacy that had been based on success in wars and the dubious concepts of divine right and bloodline and replaced it with a notion based on consent and the rule of law. It was the realization among intellectuals and ruling elites that legitimacy could be efficacious only when underpinned by humanistic principles that informed the deliberations of the statesmen who framed the Charter of the United Nations.

In a broad historical perspective, these principles were inherited by the United Nations from its direct lineal ancestors, namely, the Vienna Congress System (with its Concert of Europe acting as Security Council) that maintained peace and stability in the post Napoleonic (1815) Europe until the Crimean War, and the League of Nations established after the World War I in 1920. The Vienna Congress System itself drew heavily on the Westphalian system of States established in 1648 that articulated the notion that states would constitute the organizing principle and anchor of international relations. It was essentially the Westphalian system that with some modifications was adopted after the Second World War as the basis of the United Nations Charter that has served as a major instrument for the maintenance of international

peace and security. Built within the Westphalian system was the Grotian ethical formula for humane treatment of combatants during wars, which were later updated and incorporated and expanded into the various Geneva Conventions relating to the conduct of wars. The stability of the international system and the promotion of international peace and security that have fostered humanistic value, international understanding and cooperation, solidarity and welfare, have therefore, been in operation for a considerable span of time.

The more humanistic principles that were to anchor legitimacy and international relations were really, looked from a social science and philosophical perspective, about the fundamental question of the equation between means and ends. In other words, at what cost – both human and material – and how can we achieve general peace and welfare in society? Herein lies a most taxing challenge to intellectuals: how do we in an increasingly interdependent world fashion a humanistic formula for global interactions and solidarity in such a manner that we do not run the grave risks of becoming like those whose methods we oppose. For, although it is always easy to define ends, it is far more difficult to agree upon the means for the realizations of ends we seek.

It must be pointed out that people with different interests and perspectives have answered the question of the equation between means and ends differently. There have been essentially two major approaches to the question. On one hand, are those who are wedded to the Hobbesian fetish of power-politics and subscribe to the doctrine of global realpolitik; and on the other hand, there are those who believe that they can wield the power of morality as a compass for action. Whereas those in the former camp often demonstrate unbridled faith in militarism and use the aphorism that the ends justifies the means, those in the latter group ground their actions in ethical considerations. After World War II, the Soviet Union attempted several times to subvert the ethical principles of international relations by invading its neighbours and imposing their puppets to rule. It was the grim logic of the Hobbesian conduct of the States that the Soviet Union pushed relentlessly at the heavy cost of human lives and which must have had adverse impact on the free flow of ideas among and between intellectuals and society. But yet on the balance, the ethical principles were not completely displaced by Hobbesian principles. However, in a tragic twist of logic, it seems now that the Hobbesian *modus operandi* of realpolitik is in the ascen-

dancy. If the apostles of modern realpolitik were to triumph in the context of a new phase of globalization, its impact would be devastating on unprecedented scale.

Phases of globalization

In order to appreciate the nature of the challenge intellectuals must contend with, it is necessary to realize that although the identity of the international forces at work today and the techniques and means by which globalization are effected are not the same as those in the preceding centuries, they are not fundamentally different in character and operation. The motive and/or locomotive force that drive the engine of globalization are essentially maximization of profits by corporate outfits of the countries that anchor the phenomenon. A rudimentary knowledge of global history indicates that globalization is not a new phenomenon; it has been with us since about the 15th century.

There are three fundamental historical facts that we ought to bear in mind as we consider globalization. The first is the obvious one that globalization is an objective reality of existence from which no country or people can remain isolated. The second is that since the onset of the phenomenon, the dominant countries that have controlled globalization have always used Orwealian double-speak language to justify the process in altruistic terms. Some of the Orwealian double speak phrases have included: "civilizing mission", "spreading democracy", and "promoting human rights". Associated with the historical fact of the lexicon of globalization is that philosophical discourses during each phase of globalization reflected to a considerable extent the dominant interests of the groups that control the command heights of politics and the means by which globalization was effected. In this respect, Karl Marx's aphorism that the dominant ideology in society is that of the ruling class, though not totally accurate, is not far from the truth.

And third, that each phase of globalization was/has been anchored by a particular nation-state. Since the Papal Bull of 1493 that divided up the world between Spain and Portugal, there have been three broad phases of globalization. The first phase was led by Spain. In his book *Spain's Road To Empire: The Making Of A World Power*, Henry Kamen chronicles and argues rightly that Spain was the world's first truly global power. During the period covered in the work of Kamen, globaliza-

tion was facilitated by advancement in seafaring technology. Because of her relative advancement in technology and bolstered by the patronage of the Papal See, Spain held the most powerful position in Europe and conquered territories and people in Africa, Asia and the Americas. The second phase of globalization coincided with the English industrial revolution and gained momentum in the eighteenth century with the increase in the pace of industrialization. Thus it is fair to summarize that the onset of the industrial revolution in the 18th enabled Britain to displace Spain as a global power, which it consolidated in the 19th century, until its demise in the first quarter of the 20th century. British global domination, known as *Pax Britannica*, was achieved as a result of its predominance and supremacy of naval power. It was during these centuries that Britain deployed her intellectual resources to convert for world's consumption her military conquests into what was often re-tailed as a right to rule the world under a new doctrine of *the rule of law*. The third phase, from the first quarter of the 20th century to now, has been the period of United States' global hegemony.

It is important to realize that each phase of globalization has had different and unequal impact on different groups of people. In the first and second phases of globalization, for example, indigenous people in Africa, the Americas and Asia, paid heavily with the loss of lives, property, dignity, identity, integrity and even denied humanity, for the prosperity and material development that Europe gained from the globalization. Precisely because the impact of globalization was not always beneficial to all groups of people, it generated a counter logic in the form of resistance from among the adversely affected groups and advocacy by metropolitan intellectuals against the wreckage it had/has often left in its trail. In fact, it was due to the efforts of humanist intellectuals in metropolitan countries that a broad spectrum of people was mobilized to help mitigate the adverse impact of globalization on indigenous people, a subject to which I will address momentarily.

Having spelled out the main historical facts about globalization, I turn now to survey the distinctive features of the current phase of globalization. Today, in its new phase, globalization is characterized by revolutionary speed in information acquisition and dissemination that makes the world shrinks dramatically every passing day, for better or worse. It is the supersonic rate of information transmission that makes this phase of globalization a truly earth-shaking phenomenon. Because

transmission and control of information are more or less the *raison d'être* of the new phase of globalization, the role played by the media has become ever-more increasingly critical. The current phase of globalization is controlled mostly by multi-national corporations and their appendages, the World Bank and the International Monetary Fund (IMF).

To paint it in broad strokes, the new phase of globalization is propelled essentially by cutting-edge technological know-how and ruthless competition on a global basis; the motivating force is profit-maximization; and always, it is backed up by potent military might. It has made national boundaries extremely porous, and now threatens to make sovereignty a concept of limited utility. Rarely does it take moral considerations into account in its operation. Therein lays the challenge of, and connection between, the new phase of globalization and the nature of the challenge that confronts intellectuals who aspire to contribute to the fashioning of more humane values that foster human solidarity globally.

Because of its historical antecedents, it is really a misnomer to style the era we are in under the general appellation of "globalization." That is why I prefer to call it *a new phase of globalization*, for as indicated above, its characteristics are not fundamentally different from those phases that went before us in history. Moreover, the motive forces behind it are not fundamentally different from those that informed previous phases of globalization. For analytical and historical purposes, I think it is not unreasonable to assign the nature of the new phase of globalization to the dominant super power of the era, the United States that drives it, and to propose that the new phase of globalization be identified as *Pax Americana*. This is partly because the tempo and tenor of the new phase of globalization are to a great degree being set by the U.S. And partly because, increasingly, it is represented and symbolized by ideals of American values and rhetoric such as virtual democracy, individualistic freedom and acquisition of wealth, salesmanship, access to technology and the internet in particular, quick-fix solutions and instant gratification, allurements of consumerism, McDonald's, Hip Hop, aggressiveness and robust tactics, aversion to the art of patient diplomacy and rigorous intellectual discourse, the right to own means of violence, and even making virtue of corporate greed.

The ruling elites in the United States are certainly conscious of the country's historic position since the Treaty of Westphalia. Moreover, a

considerable number on them are quite clear headed as to how American global hegemony (manifest destiny on a global scale?) should be exercised and perhaps even maintained for the foreseeable future. The general outlines of *Pax-Americana*, the factors that drive it, its *modus vivendi*, its vision, etc, have begun to emerge with some clarity in the various policy pronouncements articulated forcefully by leading personalities in the Bush Administration. The goal, as those of the previous phases of globalization, is to achieve and sustain the supremacy of American interests, values, security and prosperity. A broad strategy to realize the vision of American century is contained and crystallized in *The National Security of the United States* issued in September 2002. In the document, President Bush has declares:

Today, the United States enjoys a position of unparalleled military strength and great economic and political influence...

We will build defenses against ballistic missiles and other means of delivery. We will cooperate with other nations to deny, contain, and curtail our enemies' efforts to acquire dangerous technologies. And as a matter of common sense and self-defense, America will act against such emerging threats before they are fully formed.

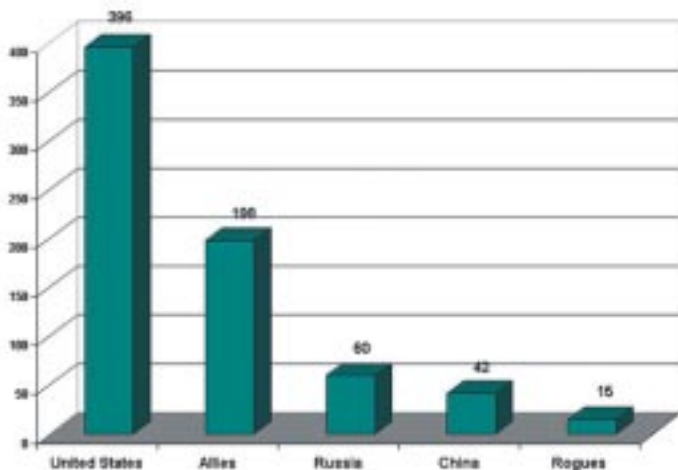
Viewed from a historical perspective, the doctrines espoused by President Bush are not radically different from those implemented in the past by major powers. A fundamental difference, however, is in the context of time: that they are being asserted when the rhetoric and ideology of universal human rights have gained currency all over the world.

Although there seems to be a consensus among American population about the promotion and protection of American interests, values, and preeminence, there appears to be contestation about *how* these can best be achieved. The differences in approach among the political establishment are indeed about the perennial question of the equation between means and ends. On the one hand, are those who argue that American hegemony is best advanced by moral suasion and careful diplomacy. The perspective of is group is perhaps best represented by U. S. Senator Robert Byrd, who in a statement in the Senate on 19th March 2003 argued that President Bush' doctrines of regime change and preemptive strike, backed up my disproportionately high expenditure on the military, are corrosive and highly destabilizing of international relations and system. This is how he put it:

Instead of reasoning with those with whom we disagree, we demand obedience or threaten recrimination. We proclaim a new doctrine of preemption which is understood by few and feared by many. We say that the United States has a right to turn its firepower on any corner of the globe, which might be suspect in the war on terrorism. We assert the right without the sanction of the international body. As a result, the world is a much more dangerous place.

We flaunt our superpower status with arrogance; we treat the UN Security Council members like ingrates who offend our princely dignity by lifting their heads from the carpet. Valuable alliances are split.

On the other hand, however, is the group who seems keen to demonstrate the potency of military might when and where American interests are at stake. This is the group led by President Bush and his policy Mandarins. An examination of the pattern and priorities of budgetary expenditures by the government gives us some clues of how Pax-Americana might be propagated and sustained. By far the biggest portion of the budget is devoted to the military. The U.S. military spending in billion of dollars, as publicly disclosed, prior to the war in Iraq, compared to the rest of the world, is given below. The term “Allies” refers to NATO countries, including Australia, Japan and South Korea; and “Rogues” refers to Cuba, Iran, Libya, North Korea, and Sudan.



Although it is rather early to divine accurately the significance of these comparative figures of global military spending on the people of

the world, it may nonetheless be construed to reflect the value the Bush Administration places on the military to achieve its goals around the globe. From a human rights perspective, it could be argued that if a fraction of the resources spent on the military were invested in other areas of human development, they could contribute substantially to create conditions for more humanistic values and solidarity to grow in. A 1998 report by the United Nations Development Programme gives us a sense of what a percentage of the military expenditures could achieve. It estimates that annual cost to achieve universal access to a number of basic social services in all developing countries, as follows: \$12 billion would cover reproductive health for all women; \$13 billion would give every person on earth basic health care and nutrition; and \$6 billion would provide basic education for all. It is a tragic irony of, and commentary on, the state of human solidarity that the world has not been able to muster and harness the political will and resources to tackle a number of basic problems such as hunger, unemployment, illiteracy, housing, infectious diseases, etc that plague the world; yet it has committed huge resources for military purposes.

Impact of the new phase of globalization

Although the most industrialized countries are experiencing the largest growth period in history, this impressive growth has not been realised in developing countries. To put it more directly, countries of the South have not been able to share fairly in the benefits of globalisation and have for the most part been excluded from the profits of the process. In fact, the new phase of globalization has contributed to fostering inequality on a revolutionary and has certainly compounded underdevelopment and exclusion in the countries of the South. In his speech at the UN World Summit for Social Development in 1995, Nelson Mandela summarized the state of the world quite aptly when he said: "We are apt to observe that to be born in the South, to be born a woman, disabled or amongst the poor - all these circumstances often define one's life possibilities as part of the wretched majority. The simple facts reflect the present untenable division of power and wealth within and among nations."

Let us review some recent data on globalization to gauge its uneven impact on various regions of the world. According to the 1999 UNDP

Human Development Report, 80 countries have per capita incomes lower than a decade ago. Since 1990, 55 countries in sub-Saharan Africa, Eastern Europe and the former Soviet Union have a declining per capita income. The income gap between the 1/5th of people living in the richest counties and in 1/5th of the poorest counties was 74:1 in 1997, up from 60:1 in 1990 and 30:1 in 1960. The richest 1/5th have 86% of the world's GDP, while the bottom 5th share 1%. Assets of the top 3 billionaires are more than the combined GDP of all the least developed counties combined and their 600 million people. At the end of 1997, there were more than 50 developing countries with their entire banking systems smaller than the credit union for the World Bank and IMF employees. In addition, 30 more countries were smaller than medium sized metropolitan savings and loans, the same kind of institutions that would be advised to avoid the international markets because they were too small.

In the countries of the South, some of the negative manifestations of globalisation have been high unemployment, widespread poverty, lack of access to basic needs such as health care, potable water and food. In addition, AIDS has had a devastating impact on human resource development. The number of people living in extreme poverty continues to increase with women and children constituting the majority of those affected. James Wolfenstein, the president of the world Bank has noted that in sub-Saharan Africa the number of people living on less than \$1 a day is increasing and the prospect of future reductions do not look bright. The World Bank estimates, that if the trend continues, by 2008, the same number of people will still be living on under \$1 a day. Additionally, with the combined effects of natural disasters, conflicts, poverty and disease in sub-Saharan Africa, this figure will rise by nearly 40 million people.

Another seemingly intractable problem that bedevils countries of the South is the albatross of debt burden. The persistence of the debt crisis has created a vicious cycle of debt and underdevelopment, that has further compounded both debt and poverty. Debt servicing has grown at an astronomical rate. The World Bank analysis contained in *Global Development Finance* (1999), concludes that in 1980 the total debt of countries in the South (the overwhelming majority being African) was \$59 billion; by 1997 it had jumped to \$201 billion. In the same

period, the debt service increased from \$5.9 billion to \$8.7 billion.

But this is not the end of the rather grim impact of globalization on countries of the South. The bleak situation has been compounded by decline in official development aid from industrial countries of the North. The 1999 Human Development Report shows that Official Development Aid (ODA) to countries in the South decreased by 1/5th in real terms since 1992. The World Bank reports that between 1992 and 1997, assistance to countries in the South declined from \$13 billion to \$11 billion annually. The steep decline of aid has adversely affected development in the Least Developed Countries (LDC).

The tragic irony in the pattern of relationship between the countries of the South and those of the North is that although the former have instituted changes demanded by the latter under the rubric of liberalization and privatization, these have not provided discernable benefits to most developing countries. Yet although profit rates of foreign companies operating in Africa, for example, have averaged about 29% since 1991, they have not led to increased investments by foreign transnational corporations. In fact, Africa's share of the foreign direct investment (FDI) decreased from more than 11% in 1976-1980 to 4% in 1996-1997.

The curse on globalization on Africa

The impact of the new phase of globalization on Africa has been more or less as profound as the advent of the Trans Atlantic Slave Trade that set apace pace the first phase of globalization in the sixteenth century. Whether her people will be swept up by the tide of the new globalization in a manner similar to the way that the cold waters of the Atlantic Ocean decreed the fate of captured Africans in the middle passage, is not yet quite certain. But whatever impact the new phase of globalization will have on Africans individually and collectively, it is apparent that its manifold dimensions and ramifications have already played havoc with the welfare of the continent. I cite Africa because we can see the impact of globalization in ideal-type form.

What is the state of affairs to date, where Africa is concerned, under the regime of the new globalization? Although statistics are sometimes deceptive, it is nonetheless worth noting the following data with re-

spect to contemporary Africa. As we consider the data, we need to bear in mind that the numbers are not just abstract figures; each represents myriad individual human lives – people just like you or me:

- Between 1987 and 1991, the terms of trade for Africa declined by 15 percent.

- In 1990, about 54 percent of the total population of sub-Saharan Africa was living in absolute poverty.

- By 1991, the debt burden of African countries was estimated to be 101 percent of GNP.

- Per capita food production in Africa was 4 percent lower in 1991 than it was in 1981.

In addition to the data just cited, the HIV/AIDS pandemic had by mid-2000 affected about 23 million people and is now estimated to kill about 5,000 Africans every day.

Let us put the point in a different way in order for it to sink into our consciousness. A survey of human development data at the dawn of the 21st century indicates that although at the time of independence in the early 1960s there was a great deal of optimism about the political and economic future of the continent, and although until the early 1970s incomes grew faster than they had in the previous half century, since then incomes have declined by about one per cent every year. The result is that the average person in Africa is poorer now than in 1968; and of 53 African countries, 32 are now poorer than in 1980. The cumulative effect was that of about 174 nations the United Nations Development Programme (UNDP) annually surveyed, in terms of its “human development index,” the 22 lowest are in Africa; the total number of countries in the African continent is 53. Close to half of the total population in sub-Saharan Africa subsist below the poverty line, and one-fifth live in countries affected by internal conflict. In specific terms, there was a steep decline in income per capita (more than 15 per cent from 1980 to 1992) for the great majority of African people; a widening economic and political inequality between various groups; massive poverty, chronic malnutrition, widespread illiteracy, poor health conditions, low life expectancy, high maternal and child mortality, and deterioration in economic and social infrastructure and services. All of these have seriously demeaned the dignity and worth of African people. The misery indices in Africa contrast with data from other less-devel-

oped countries, where people's incomes are now double what they were in 1965. For the so-called tiger economies of East Asia and the Pacific, incomes have multiplied five times.

Although some of the problems cited have been generated by structural inequalities in global terms and relations of trade, there is no doubt that internal factors within Africa have compounded the effects of globalization on the continent thus far. These internal factors include the demise of the rule of law and the failure by African governments to offer to their citizens reasonable educational and economic opportunities, security of life, freedom, and the social welfare necessary for African people to flourish. The Hobbesian state of nature that exists in every region of Africa, where life is nasty, brutish and short, is due to a considerable extent to the fact that in a number of African countries power elites have demonstrated an incredible inability to apply ethical principles of the rule of law to governance. In fact, in many countries in Africa power elites have embraced militarism as the means of their security. The current militarism in the continent is characterized by a belief among some rulers in Africa that they can maintain or achieve what they regard as their justifiable interests only by war or military might. The results have been devastating. In human terms, the devastating results of the resort to militarism can be illustrated by looking at the profiles of selected countries and regions in the continent.

The conflict in Angola, for example, had by the close of 20th century left more than 600,000 dead, more than 1.5 million internally displaced people, and more than 330,000 refugees outside the country. The civil war had also adversely affected other aspects of life, having contributed to a dramatic increase in famine, malnutrition and disease. During the same period, Angola's infant mortality reached 40 per cent; only 32 per cent of Angolans had access to safe drinking water; and only 16 per cent benefited from adequate sanitation. In September 1999, *Africa Recovery* reported that UN Secretary General, Kofi Anan noted that "some 200 lives are being lost each day as the civil war intensifies."

In the largest country in Africa, the Sudan, the situation at the end of the millennium was equally tragic. The civil war there had ruined the country and blighted the lives of millions. More than 5 million people were internally displaced, and half a million refugees were languishing in camps in neighboring countries. In the southern region of the coun-

try, the proportion of children attending schools was less than 5 per cent. The fragility of life was made worse by the fact that between 2 and 3 million land mines are scattered over a third of the country.

In the fabulously mineral-rich country of the Democratic Republic of Congo, sordid corruption and civil war instigated by external African forces acting as surrogates for interests opposed to African renaissance, had reduced the country to a dire state approaching disintegration. Similarly in Sierra Leone, there were about 410,000 refugees by mid-1999; while Somalia had been responsible for driving out 400,000 people. These tallies do not include internally displaced people, of whom Sierra Leone in West Africa had 2 million; and Uganda in East Africa boasted more than half a million. By the middle of 1999, the United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) estimated that at least 6 million refugees and 18 million internally displaced persons were created in Africa as a result of various civil wars, during which hardly any humanitarian rule of law was observed. Even though Africa's population is just one-tenth of the world's total population, the refugees in and from Africa represent more than a half of the world's refugee population. These are staggering and truly tragic statistics; but more than that, they embody the wretchedness of the lives of people, some of whom are our brothers and sisters, mothers and fathers, cousins, nephews and nieces, uncles and aunts.

From the past and present to the future

As indicated above, we are at the beginning of a challenging transformative era in human history that threatens to make havoc of the structures and modes of international relations established and more or less adhered to since the Treaty of Westphalia in 1648.

What in essence constituted the Westphalian system that the United Nations adapted for the post-World War II era? The triple principles that guided and formed the bedrock rules of international relations until the beginning of the twenty-first century were: the principle of formal equality of states; the principle of non-interference in domestic matters of states; and the principle of humanitarian or humane rules of conduct during periods of conflicts. All of these principles that had been accepted as normative are now being challenged in dramatic ways by states

and non-state actors. A few examples will suffice to illustrate how the challenge is being effected: the terrorist attacks on the World Trade Center in New York; the assault by Russian security forces using disabling biological gas against those who held hostages in a Moscow theatre a few months ago; the African world war in the Congo that has claimed more than two million lives; non-observance and abrogation by some states of international treaties that would make a big difference in international peace and security and the quality of life globally; and the engagement in the war in Iraq; etc.

How can we make sense of the current thrust to move backwards to the Hobbesian notion of the world where life is brutish, short and nasty?

The first thing we must grasp is that those who are keen to change the mode of international relations hitherto based on humanitarian principles of the rule of law, are exponents of a lethal idea. They are not simply conservatives who are nostalgic for status quo ante or who have admiration for the old ways of doing things. No. These are really counter revolutionaries who are seeking to fundamentally alter the principles and institutions that have served the cause of international peace and security, for different purposes that are antithetical to human rights and universal welfare. They are very dangerous to their long-term national interests and to the welfare of others because they are prepared to use all of the latest techniques and technologies of modern science to gain unfair advantages vis-à-vis other people. One of their main purposes is to dominate the world through fear and in the process fracture human solidarity (what I call a common humanity). The other is to make their world safe for maximization of profits on a colossal scale, for the benefit of a tiny fraction of humanity. The likely method to be used to achieve the objectives is militarism. What this means in effect is that we are now at a time when the United Nations risk becoming a tool for mediating the internationalization of a virulent form of imperialism.

The second issue we must critically examine is our individual and collective role in the unfolding tragic drama. We must be self critical to admit that to some extent the cause of violence that is perpetrated through militarism, can in part be detected in the basic attitudes of millions of individual citizens who whether manipulated or not, lend their support to policies of adventurism and demonization of other people. Gandhi

once captured the role citizens play directly or indirectly in the policies pursued by their governments when he observe:

If the individuals who constitute a nation do not observe moral principles of conduct, how can the nation become moral? ...

Those who serve only their interests will be ready to rob their own people after they have done with robbing others.

Insights and lessons from the past

In order to move forward affirmatively in the field of human rights in the current era of globalization, I suggest that we examine how in the first two phases of globalization enlightened people built solidarity to mitigate the rather adverse impact of the phenomenon on people from various regions of the globe. Historically and politically, demands for human rights have been generated by feelings of moral outrage, rather than products of theoretical erudition. However, clarifications and theoretical rationales for human rights offered at various times by intellectuals have done much to legitimize and popularize them as necessary for good governance.

Although in common parlance international human rights came to popular currency with the adoption of the standard-setting Universal Declaration of Human Rights in 1948, its genesis can be traced to the first phase of globalization spearheaded by Spain in the sixteenth century. It was in response to the excesses of conquistadors to virtually annihilate indigenous Americans that notable Spanish jurists and theologians began to speak out against the mistreatment of indigenous Americans (see for example Kelly 1993: 192). Mention can be made of two of the outstanding intellectual jurists and theologians who took it upon themselves to champion the cause of the rights of indigenous Americans by questioning the justice of the Spanish conquest of the Americas. The first was Professor Francisco de Vitoria (c. 1483-1546) who argued that looting and slavery were wrong, and that pagans had rights to life, liberty, and property equal to those of Christians; and specifically, that the rights of indigenous Americans must be upheld. The other was Fernando Menchaca de Vazquez (1512-1599) who, following in the footsteps of his compatriot, advocated a set of humane international laws of wars. In light of these early proponents of the rights

of all social groups, the genealogical roots of international human rights may legitimately be traced to the first phase of globalization. Understandably, its authors were citizens of the power that the Papal Bull of 1493 had authorized to conquer that portion of the globe. It is likely that, without the relentless campaigning and eloquent urging of these two intellectuals that the conquering Spaniards should treat indigenous Americans with a sense of equality, the fate of indigenous Americans under Spanish conquest would have been far worse.

When Britain was the dominant naval power from about the 18th century onwards, and when the scourge of the slave trade gnawed away the pulse and fibre of African societies, it was the decision by Lord Mansfield in *Somerset v. Stewart* (1772) Loft. 1; 98 E.R.; 20 State Trials, that set the tone and gave impetus to the first international human rights crusading movement. By this I refer to the campaign to abolish the Trans Atlantic Slave Trade, led in the British Parliament by William Wilberforce. The *Somerset* case arose as an application for *habeas corpus* requiring the captain of a ship in English territorial waters to show cause for seizure and continued detention of the complainant Somerset, who was an African slave held by the captain on the order of the slave owner, Stewart. After considering contractual and commercial issues and interests in the case, Lord Mansfield ruled on moral and jurisdictional grounds, saying:

The power of master over his slave has been extremely different, in different countries. The state of slavery is of such a nature, that it is incapable of being introduced on any reasons, moral or political; but only positive law, which preserves its force long after the reasons, occasion, and time itself from whence it was created, are erased from memory: it's so odious, that nothing can be suffered to support it, but cannot say this case is allowed or approved by the law of England; and therefore the black must be discharged.

It was this ruling that gave the opening to William Wilberforce (1759-1833) and his associates to agitate persistently in Parliament for over two decades so as to enact *positive law* to ban the Trans Atlantic Slave Trade. That occurred in 1807, when the British Parliament passed the Anti Slave Trade Act that came into force in January 1808. And in an extraordinary symbolic convergence of events, William Wilberforce died in 1833, the very year that Parliament abolished slavery in British dominions.

What can be done

As hinted above, the main question is one of the equations between means and ends, and choice as well. However we decide to make some contribution to the promotion of humane values, it should be realized that the choice we make and the means we employ to achieve our goals will not be without particular consequences. Nonetheless, we have to make the choice, as it not enough to dissect the problems that confront us in the new phase of globalization. We must, taking into account the present configuration of power relations in the world, creatively work out formulae that minimize or mitigate the deleterious impact of the new phase of globalization on people and at the same time foster conducive conditions for their uplift and flowering of their humanity.

If we are move forward meaningfully, we must accept an ethical premise that science and technology that now propel globalization are a common heritage of humankind and as such humanity as a whole is entitled to the knowledge and to the benefits that its development and diffusion bring forth. Because the new phase of globalization is influence largely by the development of science and technology, it should be used to offer opportunities for empowerment and progress rather than marginalizing some societies. In summary, there is a need to strengthen partnerships between the north and south and to share technological capabilities and skills needed for the development people in all corners of the globe. This may be achieve through academic institutions or large private companies that now dominate biotechnology, especially agriculture, pharmaceuticals and the health care field. At another level, the UN should promote co-operation in science and technology as one of its priorities and in support of developing countries to achieve sustainable social progress. From an ethical perspective, the current situation, where for example, an estimated 1.2 billion people are condemned by poverty to live on U.S. \$1 per day, is untenable. It is equally unacceptable that of the over 400 million people estimated to use the Internet, that represents only 7 percent of the total human population. It is certainly appalling that Internet density is over 53 percent in the USA and Canada while it is a mere 1 percent in the Middle East and 0.4 percent in Africa. This illustrates the need, if the world is to be more ethical, to constantly transfer technology as an essential part of globalization

Because the new phase of globalization places enormous premium on quick acquisition of technological knowledge and because well-being is now measured on a global basis, I would propose that academic institutions should take a lead in the following areas. First, we must emphasize that our most important resources are human beings. It is these human resources that above all we must equip for the new era that has emerged with breath-taking speed. Accordingly, because educational institutions are the essential theatres for acquisition and production of the necessary knowledge in the information revolution, investment in educational institutions that can prepare the people - and at the same time conduct research and dissemination of accurate information that can foster understanding among peoples of the world - should be embarked upon with a sense of urgency.

Commitment to education must be a long-term enterprise for three main reasons, in addition to developing critical human resources. First, we should be dedicated to the increase of knowledge for its intrinsic value and because it empowers individuals and groups to influence the course of their destinies. In the second place, it is only through education that we can create conditions for enlightenment and global intellectual cross-fertilization that foster understanding and solidarity between and among different people. And third, education is vital to help influence formulation of policies. We must realize that some of the policies made by dominant players in the current phase of globalization - policies that may subvert the aspirations of people in dominated regions of the world, may not be due to unalloyed prejudice or malice but are often based on stereotypical images and inaccurate information in circulation. As such, it is not sufficient for us to bemoan those policies, if we are not prepared to provide alternative information, data and perspectives to policy makers in dominant countries, to the international community and to leaders in our respective countries. Indeed, I would argue that it is our duty to correct stereotypical images that undermine the building of humane values and solidarity, not only through exemplary action or public conduct but as indicated above also by provision of accurate data and ideas. For we must not minimize the power of ideas; this has been captured in the often quoted aphorism that no one can place a cordon sanitaire around powerful ideas. Moreover, as indicated at the beginning of the paper, - from a historical perspective,

there has been no successful revolution that has sustained itself for the common good of the people without the support and guidance of the intelligentsia.

The other practical suggestion, which flow from the points just made above, is that we must as a matter of priority commit ourselves to establishing viable cross-regional and interdisciplinary academic partnerships or collaborations that involve exchange of scholars, students and ideas across the world. This is should be done for three main reasons. In the first place, it is a recognition of the practical reality of globalization and global politics. It seems to me that academic institutions, because of their principal mission to diffuse knowledge, have comparative advantage vis-à-vis other groups, to build bridges between people and facilitate a liberal and equitable flow of knowledge. Second, because academic collaboration can assist in fostering intellectual cross-fertilization and transfer of appropriate skills across regional boundaries. If partnerships are established on the basis of what I have termed reciprocal learning, respect and empowerment, they have the great potential to facilitate human values and solidarity on a global scale. And thirdly, as indicated above, the history of struggles for human rights indicates that sustainable success since the onset of globalization has generally been possible only when progressive forces in the dominant countries of the world have joined hands in solidarity with those from dominated regions of the world.

In the new phase of globalization, I suggest that there is an imperative to establish partnerships or coalitions with educational institutions between academic institutions in the North and South. Academic partnerships are more imperative now, in the new technological-knowledge revolution in the world, than ever before. Although civic, political and business leaders also need to form such partnerships, the priority should be on educational institutions that can effectively and without compromising integrity help in capacity building, transfer of relevant skills, and building bonds of cooperation that may lead to formulation of more informed and enlightened policies that might have positive impact on human interactions across the. The significance of such partnerships was made quite clear by the Director General of UNESCO, Koichiro Matsuura, in his address to the World Forum of UNESCO Chairs in Paris on 13th November, 2002. His statement is worth quoting at some length.

A viable system of education is essential for the effective creation, dissemination and application of knowledge as well as for building up high level human resources. Higher education is an important factor in a country's ability to increase integration into the global economy, achieve economic growth, and build institutional capacities. AT the same time, higher education must also help to reduce poverty, increase social cohesion, enhance democratic governance and build viable civil societies.

The ability of higher education to perform its function in society depends on its quality, relevance and efficiency. These in turn depend on increasingly on solid international links and cooperation. Indeed, internationalization has become indispensable for the fulfillment of higher education's role and mission; it is an integral part of its search for quality and relevance in teaching, training, research and service to society.

The first clear priority for UNITWIN/UNESCO Chairs is that of *bridging the knowledge gap*. Restricted access to knowledge and its use by the developing and transition countries is one of the major inequities of our times. Consequently, building capacity to share knowledge and developing suitable mechanisms and maintaining instruments to transfer it are vital tasks, which were part of the rationale for establishing the UNITWIN/UNESCO Chairs Programme ten years ago.

The second priority is the promotion of *the free flow of ideas*, which lies at the heart of academic freedom, the very life-blood of academic institutions and of academic work in general. However, for academic partnerships not to become a sort of white elephant, they must be supplemented by partnerships between civic, political and business leaders. Only when we adopt a holistic approach to building partnerships can we create the necessary critical mass to sustain long-terms relationships. For business and political leaders, there is an added and perhaps even more immediate reason to establish partnerships with committed and knowledgeable people in the dominant countries: to obtain relevant strategic analyses and when necessary to provide effective advocacy.

But before I conclude, I need to draw attention to an area of collaboration to which we pay little serious attention, but which we neglect at our peril. That is partnership with the media. Because this is a technologically driven information revolution, the speed and the way in which ideas are communicated or transmitted are crucial. It has been clear to people of political acumen that in every society, the media have

frequently been pivotal in shaping opinions and perceptions, for better or worse. We need to be aware of this and deal with it appropriately. The point was made with characteristic clarity in 1938 by George Orwell during the Spanish civil war of the 1930s. In *Homage to Catalonia*, he made observations about the role of the media that have become even more relevant in the circumstances we today refer to rather glibly as globalization.

Early in life I have noticed that no event is ever correctly reported in a newspaper, but in Spain, for the first time, I saw newspaper reports which did not bear any relation to the facts, not even the relationship which is implied in any ordinary lie. I saw great battles reported where there had been no fighting, and complete silence where hundreds of men had been killed. I saw troops who had fought bravely denounced as cowards and traitors, and others who had never seen a shot fired hailed as heroes of imaginary victories; and I saw newspapers in London retailing these lies and eager intellectuals building emotional superstructures over events that had never happened. I saw in fact history being written not in terms of what happened but of what ought to have happened according to various 'party lines'...

This kind of thing is frightening to me, because it often gives me the feeling that the very concept of objective truth is fading out of the world. After all, the chances are that those lies, or at any rate similar lies, will pass into history.

What Orwell was saying is that those who control and disseminate information in the media not only shape but inform what we perceive as reality. Given the role of the media in the new phase of globalization, I suggest that we cultivate cordial partnerships with the media, for they can make our work either easier or downright impossible.

It is for the reasons indicated above, after a careful analysis and understanding of the historical dynamics of globalization, that at the University of Connecticut we established a number of partnerships with South African institutions. In particular, we created an Institute of Comparative Human Rights to encourage the sharing of information between different societies and about their struggles to achieve human rights. We realized that quite often, it is ignorance of other people's histories and aspirations that leads to prejudice, stereotyping, and violations of human rights. If we are to address the problem of ignorance

and promote understanding among different peoples, we need to share information across regional, religious, ethnic, gender, and so-called racial, boundaries. We also need to interact with a sense of humility with people from different backgrounds and be willing to learn from them. That is why at the Institute emphasizes that human rights must be based on and informed by the principles of reciprocal leaning and respect for others and by adopting an inclusive and participatory approach to studies and partnerships. It is hoped that our comparative and inclusive approach will yield a positive genre of scholarship and the type of interaction that fosters human rights and cross-regional understanding and cooperation.

It is only when at the human level we begin to acknowledge the commonality of what happened in the past and use that lesson to learn to respect one another that we can live together in meaningful and humane way. Because at the heart of the question of intellectual vocation is whether our research and reflection offer us enlightenment and purge us the some of the prejudices that afflict society and hamper people's realization of their potential in dignity.

Given the scale and complexity of the challenges that confront us as intellectuals and as human beings, what qualities are required to help meet those challenges? In identifying the qualities needed, we must begin with a basic recognition of the fact that the world in which we live is intricately interdependent yet structured on the grounds of unequal relations of power. The challenge is then how to prepare ourselves for a lifelong struggle to improve the lot of people who have been victimized by globalization.

In the turbulent days of the Civil Rights Struggle in the United States to turn the tide of the evil of racial and economic injustice that had for centuries weighed down upon the great majority of African Americans like a millstone, Martin Luther King, Jr. gave a sermon which he titled "A tough mind and a tender heart." For those of you who acquainted with the Christian Bible, you probably recognize that King's sermon was based on Jesus' call in Matthew 10:16 that in times of difficulties, trials and tribulations, his followers "Be ye therefore wise as serpents, and harmless as doves." The sermon by King and the call by

Jesus counsel us that in times of uncertainty, we must approach the challenges that confront us with a disciplined and focused – though not cold-blooded – mind and a gentle heart.

The reference I have made is not intended to demonstrate my religious affinity but rather to indicate that we live in an epoch of unprecedented revolutionary change, whose impact will either be devastating or ennobling to the possibilities of the flowering of our humanity as a people. What will make the difference are the qualities required to meet the challenges of the new epoch. I suggest that more than at any other period in human history, the qualities we need are not fundamentally different from the ones suggested by King and Jesus. If we are to affirmatively meet the challenges of the new phase of globalization and if we are to afford all humanity opportunities to realize their God-given potential, we need our leaders in all walks of life to possess a combination of the following qualities: passionate commitment to the cause of equality and reciprocal respect, intellectual integrity and sophistication, clarity of vision and purpose, strategic thinking, strong social conscience and sense of solidarity with the great majority of humanity, ability to identify and empathize with those who are less fortunate than ourselves, and intellectual grounding in ethical principles.

In conclusion, let me leave you with an observation made by one of the greatest intellectuals and advocates for human rights, Frantz Fanon. Writing in the *Wretched of the Earth* just before he died of leukemia, he gave the following counsel to fellow intellectuals engaged in the struggle to make the world a better place for all:

Each generation must, out of relative obscurity, discover its mission, fulfill it, or betray it. In under-developed countries the preceding generations have both resisted the work of erosion carried on by colonialism and also helped on the maturing of the struggles today. We must rid ourselves of the habit, now that we are in the thick of the fight, of minimizing the action of our fathers or feigning incomprehension when considering their silence and passivity. They fought as well as they could, with the arms that they possessed then; and if the echoes of their struggle have not resounded in the international arena, we must realize that the reason for the silence lies less in their lack of heroism than in the fundamentally different international situation of our time.

It is incumbent upon those of us (who call ourselves intellectuals) to

use the privilege of our education to disclose the dynamics of the new globalization to those who have not had the opportunities or luxury to understand its seemingly inexorable mysteries. But more importantly, we need to join hands and minds through interdisciplinary and cross-regional partnerships to provide the world not only with actual testimonies for human values and solidarity but also strategies how to make globalization in a reasonable manner for the common good of humanity.

2. PHILOSOPHY, DEMOCRACY AND GLOBALIZATION

Philosophy in the Global Age

Must every author who writes about philosophy in the Global Age, merely pronounce it dead? Must a contemporary commentary on philosophy be restricted to exposing another symptom of its decline? According to the postmodern thinking, which is among the most influential currents in the present thought, both questions should be answered in the affirmative. Postmodernism does not allow the philosophical cognition, unity or the whole. It insists on ousting philosophy in the classical sense of the word, because of at least two reasons.

Firstly, the contemporary views on the world, which are basically inherited from the Enlightenment, the empiricism and the positivism, do not allow for the presence of essential structures of being underlying the accidental and protean phenomena, and reject the notion of a profound, inherent rationality inaccessible to the senses and apprehensible to the philosophical cognition only. Accordingly, any praise of reason is construed as an exhortation to produce fiction and fantasy which does not have any cognitive, but only-at most-literary value.

Secondly, the validity of reason is denied because of historical and moral considerations. Namely, reason is supposed to produce, inevitably, unifying and holistic approaches to the world, which are allegedly totalitarian, leaving no room for the individuals, pluralism or tolerance. Furthermore, influential contemporary thinkers claim that it was rationality that has brought about the greatest calamities of the 20th century, from the crimes of Nazism and Communism to the deterioration of the natural environment, the disintegration of human relations and the development of the most destructive weapons.

It is not our aim to respond in detail to specific postulates resulting from such a point of view; let us merely note that this conception may be countered with its exact opposite: All of those lamentable developments are due to a lack of rationality rather than to rationality. What the enemies of rationality condemn, amounts in fact merely to an aspect of rationality, and namely to the instrumental rationality. Instrumental rationality is capable of maximizing the efficiency of action (e.g., it can devise a most effective method of exterminating an entire nation), but not of conceiving of moral values; it can accomplish the purposes of action, but it cannot assess the same purposes in terms of good and evil. Thus, e.g., Raskolnikov's instrumental rationality told him that killing the usurer woman was the best method of accomplishing his purposes, but because Raskolnikov was deprived of an axiological rationality, he was not able to conceive of his action as a crime.

Another characteristic of the present age is its distrust in the cognitive function of thinking. Rather than from epistemological considerations, this results from the "philosophy of suspicion," i.e., from the constant attempts to expose hidden motives, explicit or implicit interests, unconscious prejudices or the wishes to subordinate another race, gender or species. The contemporary generation seems to be relinquishing the old belief in the feasibility of disinterested cognition.

We do not subscribe to the above view that philosophy is declining. Still, it is nowadays very difficult to maintain that philosophical thought has hardly changed since the Antiquity, and that the global reality may be described by the concepts developed by Plato and Aristotle.

The most incisive explication of the purpose of contemporary philosophy (or, more accurately, of social philosophy) and of its position vis-à-vis postmodernism is found in Ulrich Beck's statement on his theory of reflexive modernization (remodernization).

The theory of re-modernization maintains that there are new rules of the game for our political and social systems, and the task of social science is to grasp them, describe them, understand them and explain them. So, whereas for many theorists of postmodernism the issue is one of the *de*-structuration of society and the *de*-conceptualization of social science, for re-modernization it is a matter of *re*-structuration and *re*-conceptualization. The goal is to decipher the new rules of the social game even as they are coming into existence. The old certainties, dis-

inctions and dichotomies are fading away, but through close investigation of that process we can discover what is taking their place (*Beck U.*, 2003, 3).

Civilizational developments are always holistic, even if their specific components do not occur simultaneously. Globalization constitutes such a holistic development. The purposes of social philosophy are: firstly, to provide a conceptual account of the old forms, and secondly, to offer a vision of the new whole and the new unity. A philosopher does not aim to give advice on specific political or economic issues, but on the contrary, to produce a holistic vision of the new society which is being fashioned by the current developments. This unifying approach has both a cognitive and a practical value, as an evolution will become faster and more radical if its participants are aware of its direction and goal.

The forms of human activity are not immutable, and neither is the democracy as the modern generations have known it, its final, ultimate and perpetual pattern; in fact, it keeps evolving along with the transformations of the social whole. In order to rationalize the emerging new reality in an adequate manner, a new conceptual scheme must be developed.

Contemporary social theory must not be a mere continuation of the ancient practical wisdom (*phronesis*), isolated from the conclusions of scientific study (*epistemē*). The concept of practical wisdom which regulated individual lives and human relations in a community (*polis*) was unified with the forms of social activity in the Antiquity, at a time when the state, in the present sense of a superindividual bureaucratic organization, did not yet exist.

As early as at the beginning of the modern age, this approach to society was deemed invalid, as the distinction between the *phronesis* and the *epistemē* disappeared. This fact constituted an essential agent of the processes of modernization, and a symptom of the increasing complexity of society. At present, in order to conceive of society and of the developments of globalization in an intellectual manner, an elaborate social theory is necessary, combining the traditional, holistic philosophical thinking with the cognitive tools of sociology, political science and economics.

If we define social philosophy (social theory) in this manner, we

may refute Hegel's categorical statement that philosophy always comes late and can conceive of a past world only. In fact, however, a correct understanding of the past and the present provides a footing for evolution. Philosophy enables those who manage to notice only selected sections of the social reality, to view them in the context of the whole. It has inherited from the classical philosophy the axiological dimension and the moral approach to the patterns of social organization and to human action. Unfortunately, this aspect of philosophy has been lost in the modern age, when the philosophical rationality (one which assesses values) has been forgotten.

In order to accomplish its purposes, philosophy must not become involved in current political or ideological disputes, or be influenced by demagogues and populist leaders. Actually, philosophy is capable of independence of prevailing opinions, short-lived passions, selfish interests and the views spread by the press and the television. In short: philosophy can transcend the realm of shadowboxing and beating around the bush.

Philosophical thinking and social theory should ideally describe and criticize the reality and suggest directions of development in a holistic fashion. Still, criticism must not be a nihilistic negation which—as that voiced by the anti-globalists—instead of proposing to replace the imperfect reality with another, better one, offers only itself for its own sake (*Avineri S.*, 1972, ch. 6).

This public aspect of philosophy should be appreciated in the present time of tempestuous social transformations, and particularly so in the post-Communist nations, including Poland, which altogether lack a vision of a new society, and where the developments are brought about by short-lived group interests, demagoguery, passions and stupidity.

So far we have discussed the public aspect of philosophy, or its cognitive grasp of the current period. We have also established that the modern and contemporary people have rejected the classical notion of philosophy as an intellectual and moral effort of striving for truth, the good and beauty. In the present times of spiritual barbarity (relativism, nihilism, naturalism and positivism), one may equally relevantly discuss the private aspect of philosophy, i.e., its effort to preserve and maintain the metaphysical and moral truth. The contemporary world does

not need or want this aspect of philosophy. Accordingly, the world must not be forced to acknowledge the truth. However, the essential patrimony may be preserved by small groups of people until the end of the period of barbarity, as it has already happened in the history of the Western civilization.

Globalization: Selected Issues

Our discussion focuses on the relationships between globalization and democracy, and it is our proposition that the processes of globalization result in the decline of democracy as we know it, and in the emergence of its new form, viz. of a non-electoral democracy. We will now point out certain aspects of the ongoing transformations, which are of essential importance for the evolution of the notion of democracy.

The essential condition of the advent of the type of democracy, whose paragon is the 20th-century Western nations, was the existence of the national state, within which the main agents of action were large social groups, promoting their interests in the public arena. Democratic procedures brought about the welfare state; this, in a feedback pattern, made the society at large sustain and support democracy. The essence of this type of democratic system was the rule of the majority through its elected representatives. Beside the political aspect of power, the decisions of the majority also had an integrational value, as they were the principal method of the solving of conflicts in society.

In the present Global Age, these essential conditions of the emergence and sustained functioning of democracy are disappearing or vanishing. The national state, which was a prerequisite for progress in the modern epoch, has now arrived at the end of its tether and turned into an obstacle to further development. Europe is now a collection of regressing national states and weakening national communities, as a transnational political structure is emerging, and borders are ceasing to constitute boundaries of human activity. Global institutions and organizations are coming to the vanguard. At the turn of the 21st century, the welfare state is evidently declining, and free competition is becoming the prevailing form of economic activity on the global scale.

The whole of social activity is evolving into the information society and postcapitalism, a system where physical labor has lost its signifi-

cance and the working class has ceased to be an agent of action. Knowledge, new technology, creativity and ongoing adaptability are becoming the most important qualities. As the ties of community and nationality are weakening, people are less willing to share the fruits of their toil with those less successful on the free market. The rump national state has lost the means and strength to enforce a redistribution of the wealth.

In the Global Age, individuals rather than communities, nations or states are the agents of action; thus, we are witnessing processes of individualization. What matters now are the individuals' achievements rather than their contribution to the common good. National ties are replaced with new ones, independent of the community's geographical location. The contemporary division of labor is making people relate to their colleagues in distant parts of the world more than to their immediate neighbors and compatriots. The new techniques of communications are bringing about network-like associations, e.g., global non-governmental organizations, whose actual influence on the decision-making processes is growing (*Münch R.*, 2002, *passim*; *Markoff J.*, 1999, 288-290).

We repeat that democracy as we know it is on the wane as the essential conditions which produced and sustained it are vanishing.

There are various theoretical accounts of the present situation; we will quote only the two most extreme ones. On the one hand, there is a school of thought which claims that the old democratic institutions of the national states will be reproduced on the global level; e.g., a global armed force will be established, which will not be a simple collection of military units from various countries but something of a world-wide Foreign Legion (*Held D.*, 4). On the other hand, we also hear opinions that democracy as such is dying, and that the future of the world (including the Western nations) will be a new form of authoritarianism (*Kaplan R.D.*, 1997, *passim*).

We now proceed to outline our view that electoral democracy will gradually become obsolete (or at least lose its importance), superseded by new, non-electoral forms of democracy. This process seems to be noticeable in the present global reality, but the new world, which will preserve the basic values of equality and liberty, still remains to be built by the people of the present and the future.

Postdemocracy: The Decline of Electoral Democracy

Postdemocracy is a system in which actual power is exercised by transnational institutions, organizations and corporations rather than by the traditional democratic institutions. Paradoxically, as the democratic procedures and institutions are being continually improved, and democracy is assuming an almost sacred importance, its actual significance is being increasingly restrained:

At the historical moment when more citizens of more states than ever before in human history have been acquiring some control over the incumbents in office of the national states, the capacity of those incumbents to function as autonomous national policymakers has been seriously eroding. Few governments in the world today risk a serious confrontation with the economic policies dear to the International Monetary Fund and World Bank, for example. [...] In short, states are weaker in the global marketplace. This particular challenge to democracy is very profound: publics, to an unprecedented extent—if far from everywhere—can choose incumbents but it hardly follows from that fact that they thereby can choose policy, especially on central matters of economic life (*Markoff J.*, 1999, 288).

There seem to be three principal types of the centers of actual power. The first type is global transnational corporations. The biggest of these have assets larger than most national states, promote their own business interests which differ from the interests of their home countries, and are developing a global culture of sorts. Corporations are not and cannot be managed in a democratic manner, and can hardly be supervised by a democratic government. At the present time, corporations rather than democratic governments are the policymakers, if only because they assign capital expenditure to the locations which they have chosen at their own discretion.¹

¹ “The largest TNCs /transnational corporations - J.J./ have assets and annual sales far in excess of the Gross National Product of most of the countries in the world. The World Bank annual publication *World Development Report* reports that in 1995 only about 70 countries out a total of around 200 for which there is data, had GNPs of more than ten billion US dollars. By contrast, the *Fortune* Global 500 list of the biggest TNCs by turnover in 1995 reports that over 440 TNCs had annual sales greater than \$10 billion. Thus, in this important sense, such well-known names as General Motors, Shell, Toyota, Unilever, Volkswagen, Nestle, Sony, Pepsico, Coca Cola, Kodak, Xerox and the huge Japanese

There is also a less conspicuous aspect of the increasing control of corporations over people. In countries which are in the vanguard of globalization, e.g., in the United States, corporations are bringing about a new form of social organization: gated communities. These are closed settlements, almost entirely self-contained, with their own trade, health and security facilities. The members of such communities withdraw from the area of the public democratic discourse into privacy; in fact, it may be said that they withdraw from the social contract.

Furthermore, corporations are affecting the evolution of universities in an increasingly profound manner. In keeping with the requirements of corporations, educational institutions are turning into enterprises which are closely connected with the rest of the economy. The curricula of such enterprises-universities are also dictated by corporations.

Finally, control over objects results in control over people. The situation is turning into the script of a science fiction movie: Suffice it to mention the impact of pharmaceuticals or communications technologies, which are controlled by corporations, on contemporary people (*Münch R.*, 1997, 13-18).

The second type of the centers of actual power is transnational institutions, mainly dealing with economy, such as the International Monetary Fund or the World Bank. They replace the democratically elected governments in deciding on the economic policies of numerous countries, and thence also on the everyday lives of millions of people. While a democratic administration may oppose such decisions, it does so at the risk of bankruptcy and the collapse of its nation.

The third type of the centers of actual power, which owes its rise to the nature of social transformations, are the mass media, especially those with a global coverage (*Sklair L.*, 1999, 146-148). Let us mention just

trading houses (and many other corporations most people have never heard of) have more economic power at their disposal than the majority of the countries in the world" (*Sklair, L.*, 1999, 146).

"Of the world's hundred largest economies, fifty-one are not countries but corporations. While the 200 largest corporations employ less than three fourths of one percent of the world's work force, they account for 28 percent of world economic activity. The 500 largest corporations account for 70 percent of world trade. Corporations are like the feudal domains that evolved into nation-states; they are nothing less than the vanguard of a new Darwinian organization of politics" (*Kaplan R.D.*, 1997, 14).

one aspect of this development: The use of rational persuasion instead of force and manipulation is a basic principle of democracy. Conversely, the contemporary mass media, with their enormous coverage, speed and ability to process images and information, have acquired a tremendous potential for manipulatory persuasion, or affecting people's views, attitudes and actions. They can also make or break politicians, and originate or prevent certain decisions.

The centers of the above three types can exert a growing influence on policymaking decisions and wield increasingly actual power. Consequently, the importance of the traditional democratic administration is diminishing, and the focus of authority is shifting on non-electoral institutions.

Toward a Non-Electoral Democracy

Judiciary democracy. While the premodern epoch was a time when unities (the Catholic Church and the universal Empire) prevailed, the modern epoch was founded by the national states, which brought about and sustained the political electoral democracy. The Global Age, which is now beginning, will base on individuality and will be a time of individuals, who will replace groups as the agents of action in democracy. We are now entering a post-state and post-national period: The significance of the state is decreasing, and the national solidarity is gradually weakening. What is much more important, however, is that the old relation between the rights of the individual on the one hand and the citizenship and nationality on the other hand is disappearing. The evolution is from the rights of the citizen (of a state) to the rights of the human being. This does not mean that the notion of "nation" is becoming obsolete, but that an individual is now conceived of as a member of the human race rather than of a nation. Since the weakened but persevering ties of communities are at odds with the universal rights of the individual, in certain societies, even the most modernized ones, we notice nationalism and xenophobia (fear of foreigners). Furthermore, rather than by the democratic administrations of national states, the rights of the individual are now protected and safeguarded by courts, often international ones. Such rights are frequently enforced in spite of the opposition of the democratically privileged majority groups. The

rights of the individual, safeguarded by courts and separated from the democratic decision-making processes are now the weapon in the struggle against the dictatorship of the democratic majority and the solidarity of community.

The democratic majority must not now prevent a citizen of another state or a member of another nation from working, living or acquiring real estate. This development is typical of the unifying Europe, whose post-national condition does not, as some would have it, amount to the loss of the national identities, but instead ensures universal and equal rights to all individuals regardless of their citizenship. This equality is enforced by European courts of justice. After all, equality is the supreme ideal of democracy (*Thompson D. F.*, 1999, 112). Incidentally, in the present situation a pan-European constitution would be in order, a regulation specifying the essential human rights and the methods of their enforcement.

In the Global Age, the law and courts of law will have yet another important purpose: In a multicultural and multiethnic context, they will have to effect a social integration and develop adequate methods for the solving of conflicts. The contemporary global society cannot be consolidated by a common religion, nationality or set of moral standards; neither would it be feasible to solve conflicts through universal referendums. The integrational function will be performed by courts of law, as it is now in the European Union.

We will now discuss the transformations of several other essential categories which used to be the benchmarks of democracy. All of these notions, traditionally associated with elections and politics, also seem to be acquiring a non-electoral quality.

Accountability. In most general terms, accountability was the relation between the voters and their elective representatives. The act of voting was in fact the assessment of the results of the latter's performance. This will change in postdemocracy, where the officers of transnational institutions and organizations will not be democratically elected, and accordingly the democratic procedures of accountability will not apply to them. Still, we may imagine several systems of non-electoral accountability. Thus, policymakers will be morally accountable for their decisions concerning the inhabitants of a territory who do not have voting rights, e.g., immigrants. They will also be morally ac-

countable to the peoples of other states for the pollution of the natural environment, the exportation of noxious industrial waste, etc. (*Thompson D. F.*, 1999, 120-122).

Influential transnational organizations will be indirectly accountable through the chains of delegation, because their officers, while not democratically elected, are delegated by the democratic governments of the member states. Another path of non-electoral accountability consists in strict adherence to the standards of professional proficiency in global institutions, which after all are often accused of incompetence and blamed for the resulting serious errors and their consequences for entire countries.

Finally, we mention the most severe form of non-electoral accountability: the accountability to the market. Free market is obviously the ultimate measure of the efficiency of action (*Keohane R. O.*, 2001, 9).

Participation. One of the causes of the present crisis and decline of the traditional democracy is the people's conviction that they are not actually participating in the democratic procedures, i.e., that they have no influence on the nature of political decisions. The traditional notion of "participation" referred to individuals, to elections and to the state: Individuals affected the political decisions by voting and electing their representatives, who subsequently governed the state. In the present times, it is generally felt that participation is limited to the ritual act of voting, which does not ensure any influence on political decisions. A symptom of this feeling is the citizens' increasing political passivity and their withdrawal from the public sphere.

At the same time, people are looking for actual participation in other activity. An essential context for this is the civil society, defined as the realm of voluntary non-political associations established in order to achieve certain aims. Rather than to individuals, this notion of non-electoral participation refers to groups (made up of associations and not of communities): Individual citizens have ceased to be able to affect political decisions, but now they can influence them in an indirect way, as members of civil associations. Thus. e.g., individual citizens cannot tangibly affect their government's decisions on the preservation of the natural environment, but they can exercise an enormous influence on the same decisions in their capacity as members of an environmental civil association. The transformations of the traditional forms of social

activity result in an augmentation rather than a decrease of the actual participation. Moreover, in the Global Age there are no territorial limits to the activity of associations (as there are to electoral democracy), which in fact are of a global network nature and therefore exert even more influence on political decisions. As the social system is becoming increasingly complex, the traditional functions of the state are being supplemented by new “reflexive” duties of the provision of institutional frameworks and space for non-governmental social activity (*Warren M.E.*, 2002, *passim*).

Representation. We have already mentioned the incipient conflict between the old and the new reality, i.e., between the traditional (although weakening) solidarity within communities (e.g., nations) and the rights of individuals considered outside their membership in communities and their citizenship. This seems to necessitate a redefinition of the notion of “political representation,” lest certain communities be ousted from the traditional arenas of public activity. If certain forms of electoral democracy are reproduced on the transnational level (e.g., the European Parliament), then they will have to provide institutional guarantees of the representation of not only nations, but also—and especially in Western Europe—of the large minorities of immigrants.

In a national state, a citizen may be elected to the parliament in any constituency of the state. If the same policy were adopted in the European Union, then it would be theoretically possible to have a European Parliament consisting exclusively of, e.g., the French. Since the disadvantages of such a situation are obvious, guarantees of the representation of national groups seem truly beneficial, even at the cost of a limitation on the rights of individuals.

The social transformations are holistic, and entail an evolution of the concepts used to define these transformations. The social reality is immutable, and similarly, democracy constantly develops, acquiring new meanings and contents. The old electoral democracy, which relates to the national state, will probably continue for a long time yet, but it is gradually losing its actual importance. Consequently, the fundamental categories of democracy, including accountability, participation and representation, are acquiring new meanings. At the present moment, on the threshold of the Global Age, it is possible to identify the main tendencies of these developments. The subject matter of the present

discussion will undoubtedly constitute an essential topic of social philosophy over the following decades.

References

1. Avineri S. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge University Press, 1972.
2. Beck U., Bonss W. and Lau Ch. The Theory of Reflexive Modernization // *Theory, Culture & Society*, Vol. 20, No 2, 2003. P. 1-33.
3. Held D. *Return to the state of nature*. www.polity.co.uk/global/pdf/nature.pdf
4. KaplanmR.D. Was Democracy Just a Moment? // *The Atlantic Monthly. Digital Edition*, December 1997. www.theatlantic.com/issues/97dec/democ.htm
5. Keohane R. O. Governance in a Partially Globalized World // *American Political Science Review*, Vol. 95, No 1, March 2001. P. 1-13.
6. Kymlicka W. *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press, 1995.
7. Markoff J. Globalization and the Future of Democracy // *Journal of World-Systems Research*, Vol. 5, No 2, Spring 1999. P. 277-309. <http://csf.colorado.edu/jwsr>
8. Münch R. Otwarte przestrzenie: integracja społeczna w ramach państwa narodowego i ponad jego poziomem. In T. Buksinski (Ed.) // *Postkomunistyczne transformacje*. Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 2002. P. 145-175.
9. Sklair L. Competing Conceptions of Globalization // *Journal of World-Systems Research*, Vol. 5, No 2, Spring 1999. P. 143-163. <http://csf.colorado.edu/jwsr>
10. Thompson D. F. Democratic Theory and Global Society // *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 7, No 2, 1999. P. 111-125.
11. Warren M. E. What Can Democratic Participation Mean Today? // *Political Theory*, Vol. 30, No 5, October 2002. P. 677-701.

3. PHILOSOPHY IN GLOBALIZATION/ ANTIGLOBALIZATION DEBATE

“And thus today we find ourselves in a paradoxical situation. We enjoy all the achievements of modern civilization that have made our physical existence on this earth easier in so many important ways. Yet we do not know exactly what to do with ourselves, where to turn. The world of our experiences seems chaotic, disconnected, confusing. There appear to be no integrating forces, no unified meaning, no true inner understanding of phenomena in our experience of the world. Experts can explain anything in the objective world to us, yet we understand our lives less and less. In short, we live in the post-modern world, where everything is possible and nothing is certain”.

(Vaclav Havel. *The Search for Meaning in a Global Civilization.*)

The present investigation intends to deal with the role of philosophy on today's social scene that often is perceived as the battlefield of globalization/antiglobalization sentiments, where philosophical and other humanitarian or generally cultural issues are being pushed aside by the current political, economical and military ones. And philosophy is often regarded as the self-contained, isolated from the life processes discipline, the role of which is supported by the long standing tradition of the Western rationality (the Greeks, of course!) only. And if it isn't so, then perhaps philosophy has grown in something totally different, and it should be openly stated and the courses of theoretical philosophy should be removed from curricula. In my opinion, the neither statement is true though both of them reflect certain aspects of the status quo of philosophy today. The main question I would like to pose is the

following: *Has philosophy anything to do in the globalization/antiglobalization debate?* For the purpose of the present paper the answers are to be sought in two main problem areas – first, regarding the possibility or impossibility of the communicative rationality and the role of philosophy; and, second, regarding the inevitable changes in philosophy *per se* in the face of global processes. In other words, this is about the possibility/impossibility of establishing (or, rather, reestablishing) some kind of *consensual discursive field*, and about the retaining or not retaining the theoretical, academic status of philosophy. This, in turn, leads us to almost impossible task to conceptualize the globalization itself, as it is the all-encompassing phenomenon, affecting each and every question of contemporaneity we venture to probe. In my opinion, the problem of the prime importance is that today (in the light of the Iraq crisis) the world is experiencing the paradigm shift, a kind of reverse or, excuse for this ungodly term – re-shift. And being amidst change, that is being amidst that which inevitably brings about one or another kind of crisis consciousness, is not the best vantage point of any investigation. Still it is worth to make an effort.

Let us start with the concept of globalization, then move to the communicative rationality and, finally, to the philosophical implications of the global process.

The notion of globalization in today's theoretical literature and media publications is the one of the most ambiguous order; every definition ascribed to it becomes outdated the very moment of its appearance. It is due to many factors, the most decisive of them being the fast changing economical and political conditions that by and large amount to formation of certain "supra-national" structures, not the least among them – the World Trade Organization, the World Bank and the International Monetary Foundation. As one of the most fierce critics of the globalization in its present-day forms Naomi Klein writes in her book "Fences and windows. Dispatches from the Front Lines of the Globalization Debate": "What is being designed at the WTO is not rules for trade but a template for one-size-fits-all *government, a kind of "McRule."* And it's this template that is under dispute" (Jameson F., 1998, 78). The important factor to be taken into account is: the demarcation lines between the "local" and the "global", the "identical" and the "different", "national" and "transnational", etc. as not as they *seemed* to be a decade

or two ago (the stress on *seemed* is put deliberately for nothing is or has been univocal on the globalization scene from its very beginnings, who knows exactly when). As Zygmunt Bauman writes: ““Globalization” is on everybody’s lips; a fad word fast turning into a shibboleth, a magic incarnation, a pass-key meant to unlock the gates to all present and future mysteries. For some, “globalization” is what we are bound to do if we wish to be happy; for others “globalization” is the cause of our unhappiness. For everybody, though, “globalization” is the intraceable fate of the world, and irreversible process; it is also a process which affects us all in the same measure and in the same way. We are all being “globalized” – and being “globalized” means much the same to all who “globalized” are.” (*Bauman Z.*, 2000, 1) In addition to those various feelings and insights that are largely due different political, economical and philosophical orientations, there are many new elements coming into play, that are literary subverting local/global relations. Much the same arguments (almost identical to those of anti-globalists) are put forward in the European Union debate in the candidate countries by the Euro-skeptics. They are, for instance, the dangers caused by the free movement of the labor force with inevitable growth of immigration and loss of local working places; privatization of resources; abolition of any kind of state regulation; destruction of national economics; annulment of social programs; loss of the national and cultural identities, domination of the world super-powers, *et. al.* Naomi Klein admits: “Globalization was also supposed to be about a new system of equality among nations. We were coming together and agreeing to live by the same rules, or so it was said. But it is more evident than ever that the big players are still making the rules and enforcing them, often enforcing them on everyone but themselves – whether it’s agricultural and steel subsidies or import tariffs” (*Jameson F.*, 1998, 81).

The globalist/antiglobalist arguments play an important role in the social-cultural-economical debate that takes place in the so-called “new European” countries which aspire to join the European Union. Let’s have a look on the specifically Latvian situation (I believe that despite the differences the general trends are about the same in all candidate states). Thus, the apparent conclusion is though the arguments *pro et con* European Union are pragmatically grounded, based on the factors of the economical growth, still there is a serious lack of information that

results in highly emotional outbursts on the possible lack of the economical independence and national identity, threats of economical immigration and job losses. On the other optimistic side, there are visions of the bright future of economical abundance and cultural prosperity. One, but quite pronounced example to be mentioned here is the TV anti-European commercial. There are several motifs involved, some of them of the parody character (like the measuring and sorting cucumbers according to the EU standards), but one particular motif depicts an Afro-American guy in the uniform of the National armed forces standing besides the Monument of freedom in Riga. And the text goes like this: do you want one day your daughter to get married to this black fellow? Apart from the issue of the human right violation (the lawsuit is in the process currently), this particular commercial casts the light upon at least one antiglobal/antiEuropean argument, namely, the fear to be just an economical appendix or dumping-ground for the more developed European nations. In other words, this example demonstrates that there exist several discourses about the EU. According to the research conducted by the sociologists from the Institute of Philosophy and sociology, University of Latvia two main perceptions regarding the EU were determined – the first one more optimistic, while the second – more pessimistic (note the above mentioned similarity between globalization and “Europeization” arguments!). First: EU is a voluntary union of the European states that rests upon economical interests, the main concern is about the contribution of Latvia to the EU, while the worry is related to the question – isn’t this only the strategy of the market enlargement. Second: The EU is a new version of the Soviet Union, characterized by such negatives as bureaucracy, standardization, centralization, and the argument here goes as follows: once we were here and we didn’t like it, then why do this again? (*Kalnina A., Sumane S., 2003, 46-50*). Since 1998 regular opinion polls were conducted in Latvia, they revealed a tendency of growth among Euro-skeptics for instance the number of the EU supporters barely reached 36% in February, 2002. The actual referendum on the accession in the EU (held in September, 20, 2003) demonstrated the drastic increase in the number of supporters (69,97%), still in my opinion it was a great deal due to more or less well organized propaganda campaign and positive results in the referendums of the neighboring countries Lithuania and Estonia,

but not due to the some kind of the societal consensus. So here again the question of the possible communicative rationality and involvement of the philosophical reasoning comes into foreground.

In the field of culture the process of globalization, according to Mike Featherstone, manifests itself via two simultaneously occurring phenomena. First is the expansion of cultures up to their very limits: heterogeneous cultures are being incorporated into the prevailing ones assuming their symbolism and means of expression, for example, as in the cases of film and music video industries where the Hollywood produce and MTV greatly influences the overall reception of the viewers. However, it wouldn't be wise to draw hasty and univocal conclusions, as the process is bi-directional, not with some asymmetry, of course. Second is the compression of cultures as characterized by the chaotic layering and clustering of different cultural phenomena. If an example is to be mentioned it could be the incorporation of "foreign" (not in the political or national sense of the word) imagery in the TV and printed advertisements. "The culture of the consumer society is therefore held to be a vast floating complex of fragmentary signs and images, which produces an endless sign-play which destabilize long-held symbolic meanings and cultural order." (*Conway D.*, 2001, 75). Naomi Klein in another of her books "No Logo" uses a term that somewhat lingers between the Featherstone's first and second expressions of globalization in culture, i.e., "culture jamming." With this term she presupposes a back-firing of the traditional culture expansion tactics (here culture in the form of advertising). At first certain images, signs, logotypes are forcefully imposed upon unsuspecting potential users; then after acquiring inevitable differences in various cultural settings they are being thrown back at their creators, often in the form of parody or pastiche. (Apart from parody or pastiche involving the physical resemblance or allusion to the original, real, sometimes quite ironic changes in meaning can be caused by simple linguistic misunderstandings. For example, the well-known commercial of the soft drink *Sprite* sounds: "Obey your thirst" (urging us to drink). While on the Latvian TV this slogan unintentionally (during the translation process) acquired just the opposite meaning – "Suppress your thirst" (do not drink). Even in this case the imagery of the advertisement works, but in a peculiar "domesticated" manner.) "The most sophisticated culture jams are not stand-alone parodies but

rather interceptions – counter messages that hack into a corporation's own method of communication to send a message starkly at odds with the one that was intended.” (*Kalnina A., Sumane S., 2003, 280*). So much for different views on this amorphous formation, (or malformation, if you please), called “globalization”. In the end let us summarize with Jonathan Friedman. According to him, generally there are two opposing views on the nature of this phenomenon. First: “globalization as recognition of what is conceived as worldwide interconnections, interchanges and movements of people, images and commodities” (*Featherstone M., 1995, 195*). Second: “global system approach, which developed somewhat earlier as a kind of global historical political economy and has more recently begun to tackle question of culture and identity in global systemic terms.” (*Ibid.*).

But what about the recent “paradigm re-shift”? The explication in thus far went along the lines, that while the globalists' arguments were rooted in neo-liberal views on free economical development across boundaries without any regulations and restrictions, antiglobalists' claims looked somewhat outdated, fixed upon a subtle or open anti-Americanism (Coca-Cola, McDonald's, Hollywood, etc.). But in a view of recent opinion clash over the fact if the actions of the USA in Iraq crisis were legitimate or legitimate, antiglobalists seems to have acquire more stable footing (at least much wider support).

Philosophy, as it is caught in a crossfire receiving improbable demands from both sides, is to give a hand in substantiating their theoretical positions. Instead of that, in our opinion, the effort could be made to establish (re-establish) a discursive field, common ground, that would make some consensus possible. Further on we would like to discuss in brief conception of communicative rationality in its two modalities – “communal”, represented by Jurgen Habermas, which rests on the internalization of public needs; and “individualistic”, advocated by Richard Rorty, drawing upon the externalization of private needs. This distinction between public and private, in our opinion, accounts for two respective (modern and postmodern) communicative practices. These practices could be stated as “we-consciousness” and “solidarity”. It should be noted though that if Habermasian model of the communicative action by large tends to restore the classical principles of the Enlightenment type classical rationality Rortyan approach might not represent

the clean cut postmodern paradigm of philosophy. There is not enough time and space to elaborate more explicitly on the matter, but for the sake of clarity of presentation we will call it postmodern. What is communicative rationality? Habermas explains: "There is a peculiar rationality, inherent not in language as such but in the use of linguistic expressions, that can be reduced neither to the epistemic rationality of knowledge (as classical truth-conditional semantics supposes) nor to the purposive-rationality of action (as intentionalist semantics assumes). This *communicative rationality* is expressed in the unifying force of speech oriented towards reaching understanding, which secures for the participating speakers an intersubjectively shared life-world, thereby securing at the same time the horizon within which everyone can refer to one and the same objective world." (*Friedman J.*, 1994, 315). Communicative rationality, according to Habermas, is one of three forms of rationality, the other being epistemic (related to the use of language) and teleological (related to the purposeful nature of human action) ones. As such communicative rationality doesn't form an overarching structure, rather it fulfills the integrating role because it deals with speech patterns and speech acts or communicative practices which, in turn, are intertwined with linguistic assuredness (we speak the same language) and purposefulness. This is a level where the mutual understanding can or can't take place. This can or can't depend upon three sets of rules, summarized by Andrea T. Baumeister (*Baumeister A. T.*, 2000, 79). They are following: firstly, all participants must speak the same language according to the same general conventions. Secondly, certain procedural rules must be observed. Thirdly, given that practical discourse seeks to persuade and convince participants so as to gain their free assent. The aim of these rules is to assure discursive equality and fair play. But as soon as we turn towards the problem: is the communicative rationality possible in the era of globalization and multiculturalism, we encounter a few problems, not the least of the being the one of marginalization of certain groups. For example, the debate over a shared, instead of a rotating, presidency in the European Union, proposed by France and Germany) causes a lot of distress in the "smaller" (geographically) and "weaker" (economically) states and candidate states. The reason for it is that there will be much less possibility to influence the decision-making processes (the end of the fair play?). The shared life-

world, which Habermas understands as a pre-existent set of “cultural givens” (i.e., existing social, cultural and linguistic environment) is the condition of the mutual understanding, at the same time secures the reproduction of the symbolic structures through cultural tradition, social integration and socialization. The shared life-world thus forms the reference system against which any truth-validity claim can be measured. In other words, it presupposes the existence of extra-linguistic structures or, to say, social and linguistic framework. Rorty’s first and most important objection to Habermas’s understanding of solidarity as kind of we-consciousness is that it stems from the utopian modernist belief in global transnational rationality. Secondly, he sees that Habermas tries to construe reason as the internalization of social norms, rather than built-in component of the human self. Whereas Rorty himself goes just the opposite direction, he tries to externalize the idiosyncrasies of individual selves thus subverting public/private relationship. According to Rorty, Habermas conception of communicative reason has an *ahistorical* (universal) grounding (he advocates a kind of updated rationalism) while, in contrary to this, his own insistence on the contingency of language makes him suspicious of the very idea of the “universal validity”. Moreover, he says: “.. I want to see these common purposes against the background of an increasing sense of the radical diversity of private purposes, of the radically poetic character of individual lives, and of the merely poetic foundations of the “we-consciousness” which lies behind our social institutions” (*Klein N.*, 2002, 67-68). Nevertheless, according to Daniel Coway, Rorty as well falls a victim to the utopian political thinking: “Liberal ironism thus constitutes a utopian ideal only for *us*, that is, only for the postmodern bourgeois liberals who inhabit the wealthy North Atlantic democracies, and only under the unique historical conditions that collectively define our contingent identities. Indeed, Rorty characterizes his liberal ironism as *utopian* precisely because the citizens he describes have successfully negotiated the challenges and dilemmas that currently exercise *us*” (*Conway D.*, 2001, 60). So then what are for Rorty such notions as private, public, we-consciousness and, finally, solidarity? Undoubtedly, both philosophers use them but in a quite distinct manner. No doubt, Rortyan stress falls upon the domain of private over the public, as he is interested in the self-creation during the creative activity of the philosopher rather than

in self and world cognition. His stress upon private is not meant to diminish role of the social, political institutions and culture in general but to undermine the modernist belief in the universal validity. Therefore he calls himself “an ironic liberal” and “nominalist” in contrast to historicism and historicism. Rorty arrives at the nuclear vision of communicative practices. It means that individual is responsible foremost for his or her private endeavor, the will to overcome an urge to follow the traditional modes of thinking and doing things (in a Nietzschean sense). The arising we-consciousness thus is highly fragmented structure, assemblage; it consists of separate nuclei, coming together shortly only to achieve certain goals such as, for example, diminishing the level of cruelty in the society. Though elsewhere he notes: “I don’t think anything I’ve said implies that self-actualization happens only in private. Some people take no pleasure in other people – only in their own solitude. Some people do the reverse. Most of us are in between.” (*Klein N.*, 2002, 63). Solidarity in the Rortyan sense means for each and everyone to follow the rule that you shan’t cause pain and suffering to others as much as you could (the redefinition of the classical liberal formula), while accepting the inevitable contingency of the self, language and society. In the end we are left with alternative communicative practices – one of the convergent (Habermasian), another – of the divergent (Rortyan) nature. So is the communication possible in the age of globalization after all? Both thinkers arrive at the positive answer to the question, only the difference lies in the nature of communicative practices, one stressing the extra-linguistic grounds and stability in the long run, another – the intra-linguistic relations and short time associations.

In the end, after the deliberations in some length on the themes of globalization, communicative rationality/irrationality, historicism/ahistoricism, solidarity and we-consciousness, divergent and convergent consensuality, there could be a place to ask again the original question: *Has philosophy anything to do in the globalization/antiglobalization debate?* It is not a question of inventing some special (artificial) role for philosophy in today’s world, not a question of an “applied philosophy”, but rather – it is a question of changing philosophy within the changing world. And if it can create and maintain the discursive field and help us to understand each other in all our differences, then – yes, I

believe that *philosophy has everything to do in the globalization/antiglobalization debate.*

References

1. Bauman Z. *Globalization. The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press, 2000.
2. Baumeister A.T. *Liberalism and the "Politics of Difference"*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
3. Conway D. Irony, State and Utopia. Rorty's 'We' and the Problem of Transitional. In M. Festenstein and S. Thompson (Eds.) // *Richard Rorty. Critical Dialogues*. Cambridge: Polity Press, 2001. P. 55-88.
4. Featherstone M. *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*. London: Dage Publications, 1995.
5. Friedman J. *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage Publications, 1994.
6. Habermas J. *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1998.
7. Jameson F. Notes on Globalization as a Philosophical Issue. In F. Jameson, M. Miyoshi (Eds.) // *The Cultures of Globalization*. Durham and London: Duke University Press, 1998. P. 54 – 77.
8. Kalnina A., Sumane S. Attitudes Towards EU Enlargement Processes in Latvia // *Humanities and Social Sciences. Latvia*, Vol. 38, No 1, 2003. P. 39–53.
9. Klein N. *Fences and Windows. The Frontlines of the Globalization Debate*. New York: Picador USA, 2002.
10. Klein N. *No Logo*. New York: Picador USA, 2002.
11. Rorty R. *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*. Charlottesville, Virginia, 1998.
12. Rorty R. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
13. Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. London, New York: Penguin Books, 1999.

4. ENVIRONMENTALISM AND THE FIGHT FOR SURVIVAL IN GLOBALIZED LIFE MILIEU

The development of the antagonistic consciousness in the evolution of human species

The enmity appeared with begin of human kind. It was characteristic for our consciousness, attitudes, behaviors and proceedings from the beginning until of moment, when we assured oneself safe coexistence with other species and living beings, when arose conditions not only for efficient self-defense at the battle for existence, but when we was able to dominate over other species. And it does not go for the *ectogenic enmity*, i.e. for the enmity to other biological species foreign to us, but also for the *endogenetic* one, i.e. the enmity to the representatives our own species. The enmity to whole biotic and abiotic world developed on the ground of these both classes of enmities. So, we can state, the attitude of enmity to the ecosystem in whole, to natural and social environments, grew with formation and evolution of humankind. And so, our consciousness of enmity is generated quite in a natural way. First, it grew spontaneously, and then increasingly consciously and purposely. The relation of people as individuals and as the humankind to the external world became evidently antagonistic as more consciously and purposely we developed our attitude of enmity. Enmity and violence is perhaps built into the very texture of human consciousness, and Arthur Koestler suggest that as a result of bioengineering defect in the human cortex man is a species naturally programmed for destruction and self destruction. However, the influence of antagonistic ideologies, as for example, Nazism, bolshevism, anti-Semitism, racism, and caused that the twentieth century surpassed all records of violence, killing and

maining more human beings than in the earlier ten centuries put together. The ideology of anti-terrorism will bring perhaps more victims.

Each of species newly came into being should assure possibility of existence for itself and it should develop conditions for its survival and further evolution. Therefore, it fights against everyone, which competes with it for the place in the world and for the possibility of survival. At early stages of evolution, people looked enemies in all what threatened to their existence. People overcame some inimical powers by means of suitable technical means. However, people admired, amounted to the godlike rank and adored some other hostile powers that they cannot overcome. So, the consciousness of enmity caused two opposed attitudes: fight and submission. The satisfaction of physical needs – winning of territories and means for life – demanded fights and wars. Instead satisfaction of psychical needs – the overcoming of the fear before enemy and mysterious powers of nature and before strange and invincible beings – demanded submission. As more perfectly was technical means for the fight (weapons) the more grew chances to overcome the enemy powers and the greater was the role of the fight in the life of people. So, technical progress provoked in some sense the fights and wars, and caused that attitude of fight had superiority over attitude of submission. Conquering in fight for assurance of means for life became driving power of our cognitive development as well as of our rational behaviour. It became driving power of scientific discoveries and technological inventions. Successes resulting from the use of technical means in the fight against the outside world caused increasingly higher degree of our life comfort. In course of time, maximization of the life comfort became highest need and a superior aim. This in turn gave the ground for consumptive style of life. Thus we have here a causal chain of dependencies: enmity? fight? scientific and technical progress? comfort? consumerism. Several links of this chain influence one another and cause the growth of antagonistic attitude to the outside world, fist of all to the natural environment. A significant progress of science appeared together with modern philosophy, which has constituted the paradigms of scientism and rationalism. Only later began the period of accelerated scientific and technological development, whereby in the second half of twentieth century we have to deal with a very feedback between evolution of knowledge and technological progress. This led to much unusually important discoveries and inventions, and has made possible the

realization of the immemorial human dream about the full *domination over the nature and the most comfortable life*. However, on the other hand, this caused many unfavorable consequences for the further evolution of humankind and lots of human beings. Scientism, extreme rationalism, and consumerism introduced us in the turning point at our evolution curve and brought us to well known present critical state.

People's behaviour towards the outside world as something strange was always determinate by the attitudes of enmity and/or submission. What was on the outside was strange and inimical to us. The necessity and the will to fight against our environment result from here. On the other hand, we know that we cannot be winner in each case of this fight. Therefore, we ought to accept rather in many cases these conditions, in which came to live us and to adopt to them. Thus, the unique way of survival was the adaptation to the outer world. This became the fundamental principle in the adaptive model of evolution. The better we are able to adopt, the easier we can survive. We should participate passively in the evolution of the geobiosphere like other living beings. Such principle leads of course to the fatalistic consciousness and to conformist behaviour. However, as more powerful are our technical means that we use effectively to oppose against the nature and to satisfy our needs and desires, the greater is the possibility to influence on our evolution. It becomes possible to control it and to plan our future, to form and to realize adequate strategies of further development, such as for example the sustainable development. From here, our evolution began to run also according to the instructive model. Here is place for human freedom and free will. This caused the voluntaristic conception of history. On the ground of adaptive model of the evolution we came to fatalism and on the ground of instructive model we came to voluntarism. Our voluntaristic attitudes are strengthened by the fact that not external world but only our inside world (internal world each of us) can be friendly for us as a very human world.

Can the crisis of modern science and technique bring us in a blind alley?

The crisis of scientism and technocracy became characteristic for the end of last century. Our hopes connected with the scientific progress

have simply failed. Science was able to penetrate many domains of the world unknown before, to deepen our earlier knowledge, to explain many natural and social phenomena. It caused the significant accelerated tempo of technological development and in consequence it makes more effective our fight against the nature and the battle for surviving. Nevertheless, science was not able to give answers on many essential questions, cannot realize many of our expectations and dissolve essential problems of human life. Moreover, the further unlimited scientific progress can cause such conditions that will be dangerous for our existence. The scientific world outlook grounded on an exaggerated belief in the benefits resulting from scientific progress and from the possibilities of science favorable for us, without considering unfavorable effects and risks, favored nonchalance behaviors to nature and attitudes of domination over nature. This contributed to intensification our feeling of enmity and to antagonization the relation man-nature. Meanwhile, it is well known that the survival of some species demands harmonious relation to the other ones in frame of its ecosystem. Likewise, the technocratic world outlook grounded on exaggerated belief in the benefits resulting from the technological progress and looking for happiness in the technical civilization contributed to the intensification of the hostility to the nature and to rise of attitude of the domination over the nature. But people reached to conclusion in result of technical progress that their interference to the nature cannot be unpunished or unlimited. Admiration for possibilities and successes of technology have over shaded the negative consequences but not for a long time. Nowadays, after stormy period of the scientific and technological development we cannot neglect unfavorable effects of technical progress. These are so palpable and dangerous for our existence that a ghost of Apocalypse is appeared with the most pessimist scenarios for the future lots of people and Earth.

Fortunately, the process of fetishization science and technology is already stopped and science and technology come to be perceived rather as damnation. Hence, anti-technocratic attitudes aroused together with the flight to anti-scientist irrationality. A critical situation appears just in our time, at the culmination period of the scientific and technical development. What caused this crisis? Technological inventions that have revolutionized our life always woke fear and called an argued pessimism. This fear vanished in a short time as people relatively easy adapted

to the new technique and to new conditions of life, and because these novelties of techniques did not disturb endurance of people and nature. One profited from reserve of adaptation possibility of people and their ecosystem, to come back to state of equilibrium. It could rely on nature and let it free act to regenerate itself. In this way the adaptive model of evolution could be permanently realized. However, this situation was radically changed since people began to use the nuclear energy, gencechnology and nanotechnique. The satisfying quickly growing military, economic and consumer needs demand first of all the increasingly development of metallurgic, electro technical and chemical industry, and especially of mining. Quickly grew increasing demand for energy and therefore, extraction mineral sources of energy. Considerably increases pollution of environment with toxic and radioactive substances. At the same time raised devastation of natural environment in many aspects. The degradation of natural environment approaches critical values and sometimes even cross them. Many reports and statistics show dimension of these harmful effects of technical progress in the global scale. Our possibility of survival will be really endangered if we will leave these processes one's own run. Our apathy and passiveness would be acknowledged for act of the collective suicide of mankind.

This critical situation to that we came seems to be without any output. On the one hand we have to deal with aiming to maximum of life comfort, to increasingly profit and to growing production of consumer goods. This is caused by spontaneous growth of needs and by propagated ideology of consumerism. On the other hand, unlimited realization of this tendency must lead to inevitable self-extermination in a not very distant time when the extreme values of our adaptation possibilities will be crossed. The belief in consumerist slogan "what will be by science and technology spoiled, can be repaired by them" is in fact one of many illusion in our time. Are we approached already to stalemate situation in the evolution of our species? Would be possible some reasonable and real compromise?

Threats concurrent globalization

Globalization processes canned take place not before the innovation of cordless communication, when first world net of radio and telegraph came into being. Instead with a very globalization we have to deal

when under-water cables and optical fibres permitted quick remittance of information's between whichever places of world. First, of course, one used possibility of transcontinental communication in aim of delivering of information's between maklers. Here speed of messages translated immediately on measurable profit resulting from financial transactions between maklers. Otherwise speaking, globalization took place first on economical (financial) plane. At present, it takes place on many other planes. In consequence greater number of different kind of world nets surrounds our planet. We can say that a lot of various nets are around our glob and these nets are not static but dynamic ones. Each of these nets is not immovable, but swims around world. The speed of the swimming increases constantly in measure of progress in microelectronic and nanotechnique. So, we have to deal with more and more accelerated rotations of many kind of information's on different planes surrounding world. These nets caused many kinds and numbers of dependencies between people. We can say that *globalization aims to maximization and intensification of mutual social dependencies*. These nets combine, interact and are related. And simultaneously, we have to deal with if their alienation: they begin to govern with own laws, have owns mechanisms of development, and more and more escape from social control. What is essence of globalization? In my opinion, it is

- *including more and more of people, social institutions and organizations in different world nets and forcing them to participation in more and more quicker circulations of information;*
- *transforming (spontaneously orland purposely) of individual and local events and occurrences in regional, continental and - in borderline case - in world wide ones; and*
- *superposition various processes, which integrate the world.*

On present stage of globalization we have to deal with mutual connection four world nets decisive about social life: scientific, technological, economic and political nets. These four spheres create a quadruple of most important forms of social activity. Mutual penetration these nets are so great, that at least in aspect of application they are almost undifferentiated and they interlock in some whole.

This "quadruple of nets" and the system of correlations and interactions between science, technology, economy and policy became if independent driving power of our evolution and of history. It forms some

alienated authority that escapes more and more from the people's control and subordinates itself their life, fates, development and run of history. In the consciousness of usual people this quadruple is functioning if as doom that decides about their life now and in the future.

Globalization changes essentially and quickly our life situation and life milieu. I mean life milieu as a context of natural, social and cultural conditionings of our life that is to say as an existential situation of people – of individuals and communities. I will turn attention only on two most important threats from among different other ones for life milieu, resulting from globalization:

- on *growth of attitudes of enmity* connected with reduction of free life space of people in result of condensation of social space and world nets; and
- on *growth of tempo of life*, that is to say condensation of social time, and of speed of changes in environment until of borders our adaptation possibilities.

It is well known that globalization processes can occur more effectively in a sufficient condensation social space-time. The growing density of population, reductions of spatial and temporal distances between people contribute at most to this condensation.

The first potential threat of globalization is *grow of antagonisms*. The increase of population density and the shortening of distances between people cause limitation feeling of individual freedom, and the reduction of social time intervals cause uncommon acceleration of our life tempo. Both are serious threats for our existence. Free life space of an individual and freedom in whole is a necessary condition to each kind of our activity, without which we cannot satisfy our existential needs and cannot live. Increasingly reduction of individual life space as result of preceded globalization leads to drastic limitation our possibility to act, especially to creative activity, because activity demands some freedom degree. Being aware this situation, we defense oneself against reduction our freedom, we defense our free life space. We must defense against the limitation of our freedom and free living space. We defense against the others, which want to increase their living space. They also have right to the freedom. In this way conflicts and oppositions appear between the people who become in the course of the intensification our defense more and more antagonistic. However, this leads to grow of the

hostility feeling. Thus, the globalization reduces not the attitudes of enmity, but favors them in a natural way. Therefore, the globalization can cause many different wars and even a terrible world war cannot be excluded in the future. Besides, for the most part the financial world classes are interested in the acceleration of the globalizing. Behind them stands only one world power that strives to imperial domination and to exploitation other people, nations, and states. In this sense the globalization strives for the protection of the imperial dominance of a super-power over the world, also to *maximum concentration of the power and to the maximum concentration of the world capital* - and all that under the cloak of the human rights and holy democratic ideals: freedom, equality, fraternity! Continually people battle to reach power and to dominate over others. We should fight not only for our biological existence, but also for social existence – for preservation our place in the social structure, for individuality, personality, and dignity. It seems that the globalization, which runs under the conditions of the capitalist system, has already used possibilities of their advancement in a peaceful way. She is not to be able to reach already by means of political and economic instruments neither the imperialist aims, nor to solve international conflicts and to liquidate well-known global contradictions. This what remain are only the arguments of the violence and the world war.

The second potential threat of globalization is *enormous accelerated tempo of our life*. This is the consequence of increasingly speeder flow of money (with aid of computer supported transactions), of information's, of production, consumption and exchange processes. To us comes to life in a *more and more quickly changing world* (Sztumski W., 2000). At every step we feel uncommon acceleration of our lifetime in each domain. We can say we live in increasingly condensate social time and that has negative effect: *the more condensate social time, the more aggravate becomes the competition, and time becomes more and more strategic 'non plus ultra' and some always less understandable phantom* (Sztumski W., 2003). The pressings on increasing effectively production force us to reduce the working time, and the stormy growth of knowledge - to accelerated learning. However our organisms and brains have limited possibility. We cannot ad infinitum accelerate our life and work and learn quicker, even with the help of the highly developed technical instruments such as computers and robots. And it is so that the quicker

we act and live the more we reduce our life intervals. The world reminds more and more a crazy racetrack which disappears from the racers who run on them in insane tempo. Many stresses and psychical discomfort are consequence of this. Who or what forces us to such life tempo? On the one hand and in little measure, we ourselves, because we want adapt oneself to the world standards and preserve thanks that our comfort. But on the other hand and in bigger scale that are the criminal and corrupted financial elites similar to Mafia, which want to drive their ill hunt for the increase of the profit, i.e. the elites that have no respect for worldwide recognized moral norms and values, which subject their ethics to the power of the money. In this way we can say that *present globalization leads to the enforced global run of world people for enrichment of not numerous financiers*. It seems not to be some reasonable out way, because we must participate in this stupid global run. People or nations which will not participate, are in advance condemned to extermination, because they will be marginalized in the world economy and will push down to the third or fourth world. There, they can exist only as cheep workers that can live below of biological minimum.

What can offer present philosophy?

First of all we should search for the solution important problems connected with globalization in the change of our inner life world namely in the radical change our consciousness and way of thinking. If we want change the outside world, we have to change first our inside world, we should begin from us ourselves.

Here, a philosophy can be helpful to us. But not such, which appeared on the basis of the scientism, utilitarianism and commercialism, and which serves to these ideologies. Not such philosophy for which TO HAVE is more important than TO BE. That can be only a philosophy that aroused in contemporary stage of evolution, a philosophy that try give us an answer, how to survive at present conditions and in face of global threats, in the ecologically degraded world, full of risks and uncertainties. We have such philosophy since some ten years. This is in general ecophilosophy, and particularly the *environmentalism* (Sztumski W., 1997). It is in essence a trans-national and universalistic philosophy that with regard to its origin is like existentialism a *philosophy of fear*

and care for existence, survival, and further development of mankind. If, however, existentialism is philosophy of the care for the existence of single individual and philosophy of the hopelessness, so the *environmentalism is philosophy of the care for whole humankind and philosophy of the hope for overcoming the causes of global threats.* The basic category of the environmentalism is the ecological moment, i.e. the *relation man-environment.* This moment plays the role of a *sensor* for our practical doings, a *signpost* for the cognitive activity and the *evaluation criterion* by valuing our thoughts, attitudes and effects. The ecological moment is considered as the last authority to our cognitive, practical and evaluation activity: *everything is good what does not disturb the harmony between the people and their ecosystem.*

The environmentalism is based on the principles of:

- *Isomorphism*
- *Biocentrism*
- *Structural determinism*
- *Non-antagonistic social development*
- *Harmonic coexistence, cooperation and synergy.*

The nature forms a harmonic ecosystem and distinguishes none of its components. Every living being has in the principle the same value and the same chances of surviving. Therefore, there is no objective reason for an anthropoeogism substantiated by the nature.

The life in the biological sense is a universal and highest value. Therefore, it must be protected. Human activity should concentrate upon the preservation of the life on the Earth and it should serve to the creation of the conditions for the life.

Structural determinism as a sort of the determining predominates where the man is one of the elements of the system, also in social systems. Existing and functioning social system is determined by the condition and the way of functioning of the ecosystem to which it belong.

Differentiations, conflicts and oppositions, also the causes and effects of the social evolution, do not increase even without interest of the ideologies, religions, philosophy, political positions etc. Antagonizing social conflicts and discrepancies on the current stage of the globalization are connected with big risk of the new world war.

With the increase of population density and with the progress in the area of communication technology grows the risk of the rising hos-

tility of the people to each other and to the environment. Hostility and aggression sharpen social discrepancies. This can lead to a world disaster. Therefore, further development directed upon intensifying aggressive relations, will introduce us in the cul-de-sac of the social evolution. The need for *harmonious living* together, for *cooperation*, for *consolidation* about common interests, and for right distribution of obligations arises from the care for surviving. In addition, a new demand - preservation the life of our species - stands before current and next generations. That requires *combined and synergic activities* independent of ethnic, confessional, cultural and other differences. This demands the joining together round the universal and supreme value - the life. To this it is necessary to be *tolerant* to the others, to live *peacefully* together with others, and to look for *compromises* for occurred conflicts.

The radical transformation our consciousness can be realized on the basis of the environmentalism. We must be convicted in this that we want and can change the world, that we will unite and support in the battle for our life on the earth. If we want to restructure the world, we must change first our thinking and our attitude to the life and to the life environment. Then we should convince other people, even the elites of power, to change themselves in according to the principles of environmentalism.

References

1. Sztumski W. *Enwironmentalizm i cywilizacja życia*. Katowice: Res-Type, 1997.
2. Sztumski W. Ecology: A Universalistic Approach // *Dialogue and Universalism*. Vol. 9. No. 9–10. 1999.
3. Sztumski W. Life world in the quickly changed and condensed life space-time // *The Human Being and the City - Towards a Human and Sustainable Development*. Editor P. de Toro. Naples, 2000 (CD –ROM).
4. Sztumski W. Wprowadzenie w ekologię czasu // *Środowiskowe i społeczne problemy filozofii*. Editor I. S. Fiut. Krakow: AGH, 2003.

5. THE ROERICH PACT AND PROJECT OF WORLD LEAGUE OF CULTURE BY ROERICH AS A CONCEPTUAL SET OF HUMANISTIC GLOBALIZATION

Humankind, feeling growth of its power but narrowness of the world, needs more and more protection for its health, life, wholeness against catastrophic outer and inner influences as well as a child, feeling his increasing independence and power, calls for his parents' permanent attention.

Ethics and its fundamental role in individual and social life

In the course of history humankind has created a great number of laws, rules, restrictions which aim at:

- social and individual safety;
- the most favorable conditions for human activities;
- development and improvement of social and individual life.

Each of the various paradigms and world outlooks offered its own ethics as a *system of most common principles for harmonization between individual and social being in prospect of ongoing world evolution*. Thus, ethics became the first expression of human social development concepts or human evolution concepts, on the one hand, and on the other hand, ethics became that very "parents'" protection of human consciousness. The latter secures human community, its cultural, intellectual and material development.

It is well known that relationships between parents and the child are not always cloudless if even the parents turn out to be extremely patient and ready to wait forever until the child's conscience and responsibility wake up. At the same time they are ready to experience lots

of rejects, scolding, unbelievable changes, to suffer hardship for the only sake of love and compassion to their – sometimes unwise – child.

Let us remember the Russian folk-tale about Skillful Maria and her son Ivan. Maria was kidnapped by the malicious wizard Vodyanoi by name and Ivan left home in search of her. The wizard tried to disorient and bother the boy by all possible means such as lie, an insoluble riddle, and multiplication of her image. While the son sees hundreds of Mother's "copies" and has to choose the true one, that is his mother, he knows the task does not have the purely rational solution since what he is looking for is her heart warmth.

Contemporary humankind in its search of its truth, justice and the best life looks like Ivan who was not able to live without Mother's protection and care. Keeping to the same metaphor one has to realize as follows: the wide-spread ideas that at present some social life spheres can exist out of any ethics, or there are numerous diverse ethics and conflicting cultures are just intellectual illusions like hundreds of Maria's images. Global contemporary challenges and the most recent scientific achievements allow us to break up those illusions and to hope for success. The synergetic paradigm in philosophy has a particular importance among the new scientific achievements. It has brought to light the concept of scale invariability or the "anthropic", or "human", principle. But, as well, already long ago the most ancient religious doctrines in their basic postulates raised a person and whole humankind to a person and the Sole Image and His Similarity.

Belief in this really great relationship, love to the neighboring as a specific expression of the Man-World identity lead us to the sole life foundation that is Common Universal Good. This way presupposes following the sole Ethics through Culture to Peace. Without its spiritual roots such as the sole Ethics and Culture humankind loses the focus of view and turns out to be blind because of ethics seeming pluralism and seeming conflicts of cultures. But as a wise man said, "those are not arguments... but just big and small streams of the truth flowing into the Sole Ocean of the Truth".

Speaking about ethics as an active practical philosophy one should put forward the following point: protection, preservation of individual and social cultural values and cultural property. Cultural property *herein is not only a material expression of human creativity, is not only material*

heritage. Cultural values include first of all spiritual moral values alongside with the natural component as a united complex of some primary conditions and space of social being². Cultural property preservation and replenishment can be a reliable basis for improving and transforming of life.

The necessity to form a highly developed civil society that is understood “the only acceptable social structure which a man life full of value can be carried out within”³ (Солонин Ю. А., Кулакова Т. А., 2000, 27) under conditions of secured social peace safety and consent has been sharply put forward in contemporary Russia. The problem depends on a complex of numerous economical, political, global and philosophical components. And exactly its complication and acuteness focus people’s attention on the idea of keeping to some fundamental universal and ultimately cultural values. That is why to protect, to preserve Culture also means a way of getting the social peace and harmony in the context of appearing civil society.

According to A. Schweitzer, Ethics is Culture’s universal basis. Due to this Culture in all its diversity allows to reliably operating the universal mechanism of civil society in spite of obvious social differences and identifications. On this very ground civil society being a result of human self-organization and a guard of their rights and freedoms can and must co-ordinate these rights and freedoms. Oppositions of common social and particular group/individual interests can be avoided only by considering the united basis of Spirituality – Ethics – Culture⁴. The Spirit matter will be mentioned below.

A key idea of the practice is the idea of responsibility since ethics just means responsibility or correspondence, with one’s inner creating center. In other words, this means correspondence, harmony with Creator according to Whose Image and Similarity we are created or we consider ourselves as being created. *It is also possible to postulate one’s responsibility for his and his neighboring cultural property, for their creative resources traditionally called Spirit*. Such an understanding of social responsibility is close to the moral duty contemporary interpretation with

² As the Earth’s natural resources depend on motivations and results of human activity they become the values of both material and cultural/spiritual meanings.

³ All the quotations in the text have been translated into English by the author.

⁴ The triad of intuitio-ratio-*emotio*, according to R.G.Barantsev. See (Баранцев Р. Г., 2001, 8–10).

the accent on its obligatory and available nature. In Roerich's words, "Service for Culture is humankind's generous feat. Any reasonably thinking man must bring his cooperation into the common pot of evolution" (*Pepux H.K.*, 1991, 206).

Trying to answer today's questions and to solve today's problems by returning to old folk-tale plots in search of any helpful guesses we should not forget the top human vocation. The idea has recently been formulated in "*The Appeal of Russian Science to the International Scientific Community*" as follows: "*The social development scientific theory is a special type of scientific theory... that unlike other ones can be constructed as a positive theory only for the highest human purpose*"⁵.

"Love, feat, labor, creativity are peaks of ascent and they always keep staying as such. How many different concepts they include! None of love could exist without selflessness, feat without courage, labor without patience, and creativity without self-perfection! But heart rules all these great values. Without heart the most patient, courageous and persistent people appear to be just cold tombs. The heartless people can be full of knowledge but have no wings!" – is said in "Vital Ethics" (*Азну Ыоза.*, 1992, 108–109).

Nicholas Roerich is the initiator of the global system of human cultural property preservation

Living and even practical nature of all Roerich's outlook patterns was one of their characteristic features. His concept of Culture and the system of cultural heritage protection worked out by him are greatly indicative of that. At present Roerich's experience in various spheres of his activity such as peace-making, enlightenment and culture is being realized as extremely important.

The central key-point of this experience is Museum as the concentration of all the directions of human creativity in their diverse aspects. A Museum's task is to make the following ideas come true:

⁵ The Appeal of Russian Science to International Scientific Community was composed by the editorial team of the Russian TV programs "Voice of Mind" and "Consensus" as a result of the dialogue between leading Russian and foreign scientists and politicians. Handed to the US ambassador in Russia after discussing in Russian Academy of Sciences on Jan.17th, 2003.

- People's spiritual unity, their aspiration to perfection and creativity, to Knowledge, Beauty and Culture
- Unity of all kinds of creative activities and their synthesis
- People's responsibility for their creative vocation and Common Good.

The Museum is a crossroads where a man meets a living historical tradition, experience and mystery of creation. So it is understood not only a treasury of museum things and collections but also a guard of cultural dignity in a man, his spiritual and moral values. The Museum gets additional social, civil functions as a place of various social interactions on the ground of the universal idea of Culture. Being closely connected with the newest scientific achievements the Museum also shows them to a broad range of its visitors. As a result *a unique opportunity to combine wholesome elite nature of science and mass initiatives appears here.*

There are outstanding examples of this kind. And the most striking one among them is 20 years long work (1921–1941) of the international museum complex of scientific, educational, social and art organizations established and created by N.K. Roerich. Nicholas Roerich Museum in New York with the branches in the Himalayas and the Baltic States had become its core. It was a really interdisciplinary, inter-confessional and professional center where favourable circumstances for the union of fine arts and science on the synthetic basis of Culture were carried out. Such a practice does not admit any limitations, divisions, conditional frames, inequality. In Roerich's words, "all conditional frames are borne by ignorance and damage progress" (*Агни Йога.*, 1992, 200). The Museum becomes a House of Culture, inhabited by Muses, a center of creativity, *school – workshop – institute* for Light and Common Good because self-perfection and free creative activity serve for this. Culture is understood as panacea, "the highest achievement which humankind has ever known" (*Ibid.*, 202). Moreover, Culture is such a universal concept that is open to everybody and everything (*Pepux E. II.*, 1999, 53)⁶. Roerich calls Culture the soul of peoples. The following dialogue from his diary written down within the first months after he had graduated from the university is being involuntarily remembered:

⁶ Compare with the evangelical phrase: "There are many dwellings in My Father's Home".

“– Tell me, please, if there is a soul inside you?”

I was indignant:

“– This is a rather strange question for a person who has received a university education. You know that everybody is to have a soul” (*Санкт-Петербург и семья Рерихов: сохраним преемственность*, 2001, 24).

The museum in New York by the Roerichs did not only correspond to their internal *call* of creative work and human improvement but also responded to challenges of the period such as wars, collapse of cultures, degeneration of whole countries. N.K. Roerich believed the established institutions were essentially required by such times, he spoke about their vital practical nature especially on the days of international cataclysms (*Рерих Н. К.*, 1992, 106-111).

The sown seed has sprouted as an *integrated complex* of knowledge, approaches, practices, expeditions, and organizations, societies whose core is a philosophical system called Vital Ethics⁷. It is based on some ancient traditions of, firstly, oriental philosophy and also on the newest achievements of European science. The system has discovered internal identity of all the main world religions and correlations of those religions' basic postulates, to advanced scientific results in physics, chemistry, geology, psychology and other fields. The system has predicted future scientific trends, such as synergetics (See, for example (*Князева Е. Н., Курдюмов С. П.*, 1994)). Vital Ethics pays special attention to issues of self-knowledge and self-perfection; human internal nature; individual and social creativity; collaboration and cooperation; education.

Principal theses of this universal ethic system, on the one hand, and artistic, scientific, educational and administrative experience received by N.K. Roerich in Russia, on the other hand, were used to organize the Institute of United Arts in New York in 1921 and later to establish his Museum as the center of all the activities. It is of significant importance that his initiatives were broadly supported by intellectual and cultural communities in lots of countries, such as the USA, states of Latin America, France, Belgium, Yugoslavia, Czechoslovakia, Latvia, Lithuania, Estonia, Germany, China, Japan, etc. This support allowed to make Roerich's ideas come true.

Roerich disagreed with the comprehension of the Museum founded

⁷ Or Agni Ioga, in oriental manner.

by him as “one-man museum”. He said: “I do not like this name since it sounds like some restriction for thoughtless persons, meanwhile in fact any restrictions are out of our program”. He considered “name” as something very special, as a sign of an individuality or character that makes “style”, that is “the century’s impress and Eternity rhythm” (*Pepux H. K.*, 1991, 202).

Departments of American art, Oriental and Russian studies as well as French, Spanish, Swedish, Finnish, South-American, Italian ones and the museum of religions had been planned or arranged by then. All the Museum building should have served, in Roerich’s words, for “diverse phenomena of human creative activity being at the same time an operating Cultural center for people’s use”. This plan was of primary importance. It was suggested to organize sections devoted to well-known individuals to explicate “entire activity inspiring to build future life” (*ibid.*, 203).

Thus, the Museum was set the practical task to help in building either individual or social future life, which presupposes communicating not only with various social groups but also with various countries and confessions. Such an openness was a Museum’s consistent and steady feature. Moreover, links to cultural communities were a way to join social scientific, pedagogical and artistic efforts. Roerich called numerous cultural societies affiliated with the Museum *Keepers* of its departments. The interconnections were expected to work as follows: science and creative activity through education should involve a broad public into inventing and making of constructive things under their correction. In turn, the public initiatives should contribute new practical tasks, challenges to science, creativity and education in order to have their fingers on the pulse of life.

That is why N.K. Roerich warned against cutting the Museum’s work down by “some intentional abstract programs” in prospect of its development: “Let life itself choose what kind of burning questions it has. History of further development will show if they are worth thinking and working out” (*ibid.*, 204). Or: “Exactly science should invite all knowledge-lovers to its protected fields. Exactly love and hearty care will make those splendid reserves which advance further generations on the way of culture” (*Pepux H. K.*, 1991, 27).

We face an approach that is universal by its applicability and global

by its drawing numerous phenomena and problems in. This approach has made possible to put forward the problem of creating of the world culture protection system on an international level. It can be repeated again that Culture, cultural properties in the doctrine under consideration are not only material but, first of all, moral, spiritual heritage as well as the planet's natural potency⁸.

Thus, *the main task of protection and development of human cultural properties as the ground for improvement and change of life* has been set and formulated. The Doctrine of Vital Ethics through the net of scientific, art, educational, public institutions and societies in tens of countries with the center in New York Museum by Nicholas Roerich became the basic means for the above-mentioned task realization. These all parts operated as a whole organism and were supported by not only the most famous and universally recognized experts on culture, science, politics but also by the state authorities in America and Europe. The support was primarily displayed through efforts to form national and international laws. This demonstrates the birth of the system which “more and more was approaching socio-state nature and elaborating clear algorithms of making the most important decisions in various spheres of life. Alongside with this the system of values with the priority of spirituality and creative freedom was being reanimated in public consciousness and as such it was setting preconditions for reducing of antagonisms between state and society, civilization and culture, for arranging everything in its proper way” (Бондаренко А. А., 2002, 165).

One of the most considerable achievements of the system was the *International Pact for protection of art and scientific institutions and historical monuments — so called Roerich Pact (Washington, 1935)*. The pact was signed by the western hemisphere's countries. It keeps acting until now and has no analogies in the documents of the same type as for some

⁸ This view is caused, firstly, by understanding of life as a cosmic phenomenon which is not limited within one particular planet and has a universal nature; secondly, by understanding of human spirit as one's indestructible essence and basis which unites him with the Absolute and world Being in search of Love, Truth and Beauty; thirdly, by understanding of the Earth, in contemporary terms, as a living open system which has its own consciousness. On the one hand, the views described are close to the doctrine of noosphere by V.I.Vernadsky and Teyar de Charden, and on the other hand, to the views by some Russian religious thinkers such as K.N.Leontiev, F.M.Dostoyevsky and V. S. Soloviev.

their particular points are concerned (for instance, it can be said about such a fundamental international document of the modern life as the Convention of cultural values protection in case of armed conflicts, the Hague, 1954). The points are as follows:

1) The requirement to respect, patronize and protect cultural values not only during time of war but during time of peace, too (the preamble and article 1);

2) The requirement to understand cultural values as a broad concept including a human component in its individual and social forms (article 2);

3) The requirement to use the Banner of Peace as a special distinguishing flag and a symbol of deep historical and philosophical meaning in thousand-year cultural traditions of the East and the West for marking of monuments and cultural institutions.

The project of World League of Culture by Roerich (WLC) furthered the Pact's ideas. WLC was planned to be "a cooperative association of scientific, art, industrial, financial and other institutions, societies, individuals working within cultural routes" (*Pepux H. K.*, 1996, 14). It is necessary to do extraordinary actions in the world-wide scale, according to Roerich, to revive Cultural traditions: "Let us hope from the bottom of our hearts that the World League of Culture will really turn all embittered bewildered and stray souls into a new virtuous life. <...> Let leagues, institutions, museums, societies, conferences, conventions increase and develop in order to drive out of life all horrors of ignorance and darkness through education" (*Ibid.*, 171–172).

The project had to be kept idle three years after its start because of the Great Depression of the 1930s in the USA. But a more substantial reason was the betrayal of their three confidential agents in New York while the Roerichs were out for the Manchurian expedition. The financial crash and Second World War beginning followed this. But the problems WLC should have solved keep staying unsolved in spite of peaceful years after the war's end and establishing such international organizations as UN and UNESCO. Both have worked hard for peace making and culture.

From day to day complexity and difficulty of the problems have been increasing; the problems themselves have been changing. That is why we have to reanimate the 70 years old experience, to use it effectively nowa-

days after thorough and objective studying. Here are only a few directions for which the role of a body like WLC would be important:

1. *In the sphere of world development*: Strategic planning and coordination of human society development on the way of Culture — Ethics — Creative Activity which is supposed to cultivate a considerate attitude towards world natural and cultural properties.

2. *In the sphere of global politics*: Balance and organizational basis of stable peace.

3. *In the socio-economical sphere*: Instead of so called ecological expertise a deeper systematic expertise under the aegis of WLC should appear. It would consist of ecological, socio-anthropological, ethical and other significant aspects.

4. *In the sphere of Creative Activity*: Encouraging of scientific, artistic and other socially significant creative activities through the coordinated system of specially established institutions for broad support of science, art, education, culture.

5. *In the sphere of cultural and social building*: Activization of social forces for making essential social purposes come true. Broadening of social initiatives space through culture will particularly effect on people employment increase in socially significant labour.

6. *In the sphere of ethno-cultural connections*: Harmonization and mutual enrichment of cultural traditions of different nations and ethnic groups on the ground of systematical intercultural exchanges.

7. *In the sphere of ideology*: Increasing role of moral components and ethics in human consciousness, life and activity; in relationships between states, cultures, religions; in human communication⁹.

“Peace through Culture” as the way of humanistic globalization

In the frames of present globalistic trends contemporary researchers often mention the ideas of open society, world without frontiers, individual as a citizen of the world, dangerous disparity between global nature of the problems raised and restricted approaches to their solution, mutual dependence and mutual vulnerability of everybody and everything in the world. Having in mind numerous definitions of what globalization is its most important feature can be described as creating a new quality of social being, forming of a global community within which nations and states exist as more or less independent units.

⁹ See: 31st UNESCO General Conference Proceedings (Nov. 2nd, 2001, Paris).

Global processes increasing in the world are characteristic of their unevenness, painfulness, debilitating of accepted norms and decision making mechanisms on all the levels including international ones. Nowadays it causes negative results in various spheres of life. There are lots of examples to show this. They are as follows: the decrease of international organizations significance (even UN) and state-national sovereignty; the threat of disappearing ethno-cultural originality, and, on the other hand, increase of regional conflicts, terrorism, unsocial behaviour and the fall of moral culture. Thus, the issue of the globalization's real basis still keeps staying in the focus of discussions. Will it be the specific complex of liberalism ideas including free market economy and principal orientation to material life with its temporary prosperity for "gold milliard"? Will it be the ideas of Spirituality – Ethics – Culture or, in other words, *the moral law* that is a complex of norms, which the thousand-year humankind history has accumulated?

The second approach is closer to our thinking and mentality. Exactly this one has been reflected by numerous topics of the conference.

Culture, in a broad sense of the concept, being an expression of spiritual and historical traditions, social and individual experiences taken in their unity, gives a universal ground for formation of civil society. Immanent genetic coordination of all normal social components on the basis of Culture makes real an opportunity of civil society building in our country. Not only social harmony but also growth of the country as coordinated system of different parts, elements, subsystems and interests can be reached by this way.

What is Culture's basic universality, its unique integrating quality? Let us pay attention to the following five most important aspects indicating individual and group identity, such as *confessional, ethnic, corporate, propertied-group and state-national*. (There are certainly not any clear borders between the mentioned aspects, which gives a supplementary evidence of their common core.) In terms of confessional identity the Culture's universality is based on the internal similarity of world religions caused by human spiritual similarity. In terms of ethnic identity the Culture's universality means the internal archaic similarity of everyday traditions, customs, habits of different peoples caused by common or alike sources of their origin and spiritual experience. The same in corporate sphere is similar ethical-spiritual principles of any labour

and similar aspirations to creative labour. The propertied-group aspect stands a little apart from the other ones; however we find here again the universal understanding of individual freedoms and creative individuality. As for the state-national identity, at first sight, it seems to be of no importance for civil society building in a particular country. But Russia's peculiarities such as being multi-ethnic, multi-confessional and having a comparatively low level of material well-being of the people at a high level of property stratification make us pay serious attention to this aspect. The Culture's universality manifests itself here through well-informed patriotism.

Thus, we must speak about the strong significance to consolidate spiritual and moral foundations of human society, at the same time, preserving and enriching Culture's potency as the universal basis of social being.

Protection and preservation of the world's cultural diversity is one of the most substantial aspects of the Roerich's Culture conception as well as of the system created by him. In the article titled "Sounding of peoples" Roerich defines it "a condition of progress" and writes: "Nobody will mind an individuality as an expression of the unique invaluable complex of feelings and creative abilities. But while a personal individuality is being protected by all means, collective individualities of a family, a state, a people, should have the right to be also protected" (*Pepux H. K.*, 1991, 145). Almost the same idea can be seen in the *UNESCO Declaration of Cultural Diversity* passed by the 31st session of UNESCO General Conference in Paris on November 2, 2001: "Cultural diversity protection is an ethic imperative; it is inseparable from respect to an individual's dignity" (*Толерантное сознание: ЮНЕСКО приняла Всеобщую декларацию о культурном разнообразии.*, 2000). Mr. Koitiro Mitsuura, UNESCO General Director, called the passed declaration an important instrument for "humanistic globalization". Protecting cultural diversity the declaration expresses the aspiration to confirm "a broader solidarity on the ground of cultural diversity universal acknowledgement, understanding of human universality and intercultural exchange development". The document contains the requirement "to preserve, to popularize and to deliver cultural heritage in all its forms which reflect humankind's hopes and experience to future generations". The impossibility of cultural diversity securing and devel-

oping “by market only” has been noted there at the general agreement that the cultural diversity is “a key condition in humankind sustainable development”. A highly important role of state policy in cooperation with private business and civil society for the process has been also emphasized.

The document speaks straight about the central position of culture within all the sphere of such issues as “originality, solidarity of a community and scientific development of an economy” as well as it speaks about the extreme significance of culture for “peace and international safety”. This is close to the following N.K. Roerich’s idea: “A people’s soul can reach peaks of its creative activity only being free from ignorant prejudices. In the creative activity peoples will try to get their self-perfection, in other words, they will resume to create their Culture” (*Рерих Н.К.*, 1991, 149). Actually, the General Declaration of Cultural Diversity is a contemporary elaboration of the Roerich’s concepts of culture and ethics as basic values of individual and social life as well as it certifies the thesis that “culture has a primary status in relation to all so called objective determinations of the social world” (*Толерантное сознание: ЮНЕСКО приняла Всеобщую декларацию о культурном разнообразии*, 45).

Speaking about principles of the humanistic globalization we can repeat the Roerich’s words: “It is highly symptomatic that we received the basis for modern transformations and future success from the deep antiquity. <...> This appeal to Ever-Vital Ethics is very close to us. Actual prosperity of peoples can be built on their eternal unshakeable foundations which consist of such firm sources as sobriety, discipline, self-awareness, responsibility, aspiration to construct rather than to reject” (*Рерих Н. К.*, 1995, 111-112).

References

1. Солонин Ю. А., Кулакова Т. А. Через PR к гражданскому обществу // *Санкт-Петербургский университет*, 2000, № 28.
2. Баранцев Р.Г. Структурная методология синтеза // *Живая этика и наука будущего. Материалы научно-практической конференции*. Ярославль, 2001. С. 6–14.
3. Рерих Н. К. *Твердыня Пламенная*. Рига, 1991.

4. *Агни Йога*. Т. 2, Самара, 1992.
5. Рерих Е. И. *Письма в Америку*. Москва, 1999
6. Санкт-Петербург и семья Рерихов: сохраним преемственность // *Приложение к «Петербургскому Рериховскому сборнику»*, вып. II. Редакторы-составители: А.А. Бондаренко, В.Л. Мельников, Ю. А. Ушаков. Санкт-Петербург, 2001.
7. Рерих Н.К. *Цветы Мории. Пути Благословения. Сердце Азии*. Рига, 1992.
8. Князева Е.Н. и Курдюмов С. П. *Законы эволюции и самоорганизации сложных систем*. Москва, 1994.
9. Рерих Н. К. *Врата в будущее*. Рига, 1991.
10. Бондаренко А.А. Пакт Рериха и проект Всемирной Лиги Культуры в условиях глобализации // *Рериховское наследие. Труды I международной научно-практической конференции*. Санкт-Петербург, 2002.
11. Рерих Н.К. *Листы дневника*. Т. I. Москва, 1995.
12. Рерих Н.К. *Листы дневника*. Т. III. Москва, 1996.
13. Панарин А.С. *Глобальное политическое прогнозирование*. Москва, 2000.
14. *Толерантное сознание: ЮНЕСКО приняла Всеобщую декларацию о культурном разнообразии*. <http://www.peace.ru/tolerance/news/cul-div.htm> (2000-2000 UNESCO Moscow office).

V skyrius

FILOSOFINIS MAŠTYMAS NAUJAJAME AMŽIUJE

1. AN INTRODUCTION TO PHILOSOPHY OF EDUCOLOGY AS THE PHILOSOPHY OF THE FUTURE IN THE NEW WORLD SITUATION OF LIFE

The New Situation in the World

The new situation in the world, as conceived by Professor Sztumski, involves the imperative, as formed into the directive. Educologists as ethicists, be responsible for philosophically inquiring into, constructing, and teaching knowledge about the good and how to best educate the people of the world with this knowledge, in that, the world is moving toward globalization.

What is the good and what is knowledge about the good that educologists, as ethicists, are to inquire into, construct, and teach? To understand the significance of this question, it is important to understand the circumstances in the new situation of the world, as characterized by W. Sztumski. It is in the understanding of the circumstances of the new situation in the world that comes from the significance of the educologist's, as ethicist's, imperative, i.e. the imperative to those who do philosophy about the good, about knowledge of the good, and about how to educate the people of the world with this knowledge.

The new situation involves circumstances in which there exists a context of meaning that includes the meanings that form knowledge constructed by the understood and accepted use of the method of experimental inquiry in science and technology in the contemporary circumstances of the world situation of life, in contrast to its non-understood and non-accepted use in, what can be called the "classical circumstances" of the world situation of life. Contemporarily the circumstances of the world situation of life include the understood and accepted use of

the method of experimental inquiry in science and technology, producing such meanings as forming, for example, knowledge about quantum mechanics and relativity, whereas, classically the world situation of life did not include these circumstances.

In regard to this inclusion and exclusion of the circumstances of the understanding and acceptance of the use of the method of experimental inquiry in the world situation of life, Sztumski says: “in the beginning of the last century, quantum mechanics and the theory of relativity destroyed the foundations of classical physics and awakened the mistrust in stereotypes functioning in classical science and philosophy” (*The Upbringing in the New Situation of Life*, 4).

The point being made by Sztumski is that classical science, technology, and philosophy were not conducted with an understanding and acceptance of the method of experimental inquiry, whereas, contemporary science, technology, and philosophy are similarly conducted. Further, the point is that the contemporary conduct of science, technology, and philosophy, with the understanding and acceptance of the method of experimental inquiry, has had the consequence of awakening human doubting of, hence, thinking about, the stereotypical, i.e. established, meanings that formed knowledge claims functioning in classical science, technology, and philosophy, leading to, as Sztumski says “the rise of the consciousness of uncertainty.”

Circumstances in the new situation of life have created the consciousness of uncertainty about the stereotypical, i.e. established, meanings forming classical knowledge claims, whereby, the knowledge claims have, as Sztumski states, “lost their power and are no longer adequate for the new social reality and for the modern conditions of life.” These circumstances include: (i) the “historical experiences” of “two world wars, social revolutions, dictatorships (fascist and bolshevist), the holocaust, exterminations of ethnic groups, the period of the so-called cold war (or ‘frozen peace’), and now – after September eleventh last year – global terrorism”; (ii) the technological “development of the production of mass-extirmination weapons, the development of nuclear energy and the enormous progress in the spheres of transport, telecommunication, exploration of the cosmos, and the processes of automation, computerization, and robotization.”; and now they include (iii) “ethical canons that have lost their power” (*ibid.*, 1).

The new situation of the world, then, includes the circumstances in which, according to Sztumski, speaking for the people of the world: "we have to deal with an unusual crisis in ethics: *we have begun to live in an inter epochal empty ethical space*. In other words, our topical life space-time has become, to some extent, devoid of its ethical dimension or this dimension is significantly reduced" (*ibid.*, 1).

In an earlier epoch, Sztumski, points out that "people knew that the world changes" and alternates between "certainty and despair, constancy and variability, unity and plurality, harmony and contradiction," wherein, "such attributes as constancy, certainty, unity, invariability and harmony constitute the perfection of being," hence, "something good," whereas, "their antinomies were acknowledged as the degeneration, as the deviation from perfection," hence, "something bad" (*ibid.*, 2).

Within circumstances of the world situation of life in that earlier epoch, Sztumski says, about the claims to know the good, as based on the ethic that certainty of being is the absolute good and uncertainty of being is the absolute bad, that these knowledge claims: "survived throughout the epochs, and were even strengthened by the foundations of Christian philosophy and modern science. Always in philosophy and science one looked for some absolutely certain fulcrum – some foundation or axiom. And, one tried to find it in the self-consciousness of man, in God, in the Mind, etc" (*Ibid.*, 3). "The world in which we live, and in which the nearest generations will come to live, is full of changes, threats, uncertainties, and risks," Sztumski says, along with saying that these changes, in the past: "took place during longer intervals of time, usually in the course of a dozen or so generations. Therefore, the belief in constancy and certainty of the processes occurring in the world, in the stability of life conditions, and in the educational ideals were not questioned." (*ibid.*, 3).

The circumstances of the new world situation of life, then, as Sztumski identifies them, include: (i) the circumstance of the existence of the interactive conjunction of the precarious and the assured that also existed in the old world situation of life of an earlier epoch; (ii) the circumstance of the mode and tempo of the existence of the change, as the alternation back and forth, of the interactive conjunction of the precarious or uncertain, and the assured or certain; (iii) the circumstance of the continued philosophical quest for an absolutely certain

fulcrum, foundation, or axiom in the self-consciousness of man or in God or in Mind, within the tempo of the mode of existence of the conjunction and alternation of the precarious and the assured; and, (iv) the circumstance of the philosophical questioning of the educational ideals within the tempo of the mode of existence of the conjunction and alternation of the precarious and the assured.

The New Situation in the World and Philosophy of Educology

From the perspective of the philosophy of educology, being developed in the Institute of History and Philosophy of Educology, an initiative of Educology Research Associates/USA (ERA/USA), the circumstances of the new situation in the world, as Sztumski, a Polish philosopher writing in 2002, has identified, are ones that correspond with their identification by John Dewey, an American philosopher writing in 1929 in his book *Experience and Nature*.

In Chapter Two of this book, titled, *Existence as Precarious and as Stable*, Dewey begins the close of the chapter by saying that he has: “selected only a few of the variety of the illustrations that might be used in support of the idea that the significant problems and issues of life and philosophy concern the rate and mode of the conjunction of the precarious and the assured, the incomplete and the finished, the repetitious and the varying, the safe and sane and the hazardous. If we trust to the evidence of experienced things, these traits, and the modes and tempos of their interaction with each other, are fundamental features of natural existence” (Dewey J., 1956, 75).

Dewey, in this quote, is directly calling attention to Circumstance 1, the circumstance involving the interactive conjunctive existence of the traits of the world situation of life, i.e. the conjunctive existence of: (i) the precarious or uncertain; and, (ii) the assured or certain, as identified by Sztumski. Also, in this quote, Dewey calls direct attention to Circumstance 2, the circumstance identified by Sztumski involving the quick-time, or, in Sztumski's computer referencing meaning by the words 'click-time', for the mode and tempo of the change, as the alternation back and forth, of the interaction of these two conjunctive traits of the world situation of life, as experienced evidence of the reality of the fundamental features of natural existence.

Indirectly, in this quote, Dewey is calling attention to Circumstances 3 and 4 as the circumstances involving the experience of philosophically questing for certainty and questioning educational ideals by people existing as naturally integrated human beings involved in the interaction and alternation of the two conjunctive traits of uncertainty and certainty of the world situation of life, wherein, about the experience of the two traits, as fundamental features of natural existence, Dewey, says: "The experience of their various consequences, according as they are relatively isolated, unhappily or happily combined, is evidence that wisdom, and hence that love of wisdom which is philosophy, is concerned with choice and administration of their proportioned union. Structure and process, substance and accident, matter and energy, permanence and flux, one and many, continuity and discreteness, order and progress, law and liberty, uniformity and growth, tradition and innovation, rational will and impelling desires, proof and discover, the actual and the possible, are names given to various phases of their conjunction and the issue of living depends upon the art with which these things are adjusted to each other" (*ibid.*, 75-76).

For Dewey, then, philosophy is the inquiry involved with the significant problems and issues of human beings: experiencing the consequences of the change, as the alternation back and forth, of the conjunctive and interactive reality of *structure*, as a phase of the trait in nature of the circumstance of certainty, and of *process*, as a phase of the trait in nature of the circumstance of uncertainty, with the question of their proportional relationship; and, so on through the conjunctive and interactive reality of substance and accident, matter and energy, permanence and flux, one and many, continuity and discreteness, order and progress, law and liberty, uniformity and growth, tradition and innovation, rational will and impelling desires, proof and discover, and the actual and the possible.

Philosophy, then, for Dewey is experiential inquiry into proportional relationships between traits of the interactive, conjunctive, and alternatively changing reality of the phases in life of certainty and uncertainty, not, in my opinion, as Sztumski noted, as that which has "survived throughout the epochs," of non-experiential inquiry into absolute certainty. In Dewey's metaphysics, absolute certainty does not exist as a trait of reality to be experienced by humans; hence, it is unknowable, whereas, the interaction, conjunction, and alternation of cer-

tainty and uncertainty do exist as a trait of reality to be experienced by humans, hence, is knowable.

Alluding to the metaphysics of the trait of absolute certainty, in relation to the traits of certainty and uncertainty in conjunction, interaction, and alternation, Dewey says that: "While metaphysics may stop short with noting and registering these traits, man is not contemplatively detached from them. They involve him in his perplexities and troubles, and are the source of his joys and achievements" (*ibid.*, 76).

The point being made in this quote by Dewey in 1929, it appears, is that which Sztumski makes in 2002. It is the point that, as the epochs of world situations of life moved into the epoch of the new situation of the world, the tendency by philosophers was to quest for metaphysical knowledge of the absolutely certain trait of reality, whereas, the tendency of human beings, in general, was to actually experience the reality of the interactive, conjunctive, and alternative traits of certainty and uncertainty and quest for proportional knowledge in the interactive, conjunctive, and alternative, wherein, the experience engages these traits through the troubling feelings of perplexity in the uncertainty and the joyous feeling of achievement in the certainty.

Dewey is emphasizing that the interactively, conjunctively, and alternatively changing traits of certainty and uncertainty, constituting the circumstances that condition organic, i.e. living, forces in the world situation of life was not and: "is not indifferent to man, because it forms man as a desiring, striving, thinking, feeling creature. It is not egotism that leads man from contemplative registration of these traits to interest in managing them, to intelligence and purposive art. Interest, thinking, planning, striving, consummation and frustration are a drama enacted by these forces and conditions" (*ibid.*, 76).

For Dewey, then, existence, including human existence, involves precarious or uncertain and stable or certain conjunctive, interactive, and alternatively changing traits, and it organically and dramatically involves human desiring, striving, thinking, and feelings, as conducted, in and with the circumstances of world situations of life, with the interest of intelligently managing these conjunctive, interactive, and alternative changing traits. However, according to Dewey, it is not the motive of egotism or arbitrary choice that leads humans to this interest in intelligent management of human existence. In this regard, he says:

“A particular choice may be arbitrary; this is only to say that it does not approve itself to reflection. But choice is not arbitrary, not in a universe like this one, a world which is not finished and which has not consistently made up its mind where it is going and what it is going to do. Or, if we call it arbitrary, the arbitrariness is not ours but that of existence itself. And to call existence arbitrary or by any moral name, whether disparaging or honorific is to patronize nature” (*ibid.*, 76).

For Dewey, existence, including human existence itself, is characterized by the organically conditioned conjunctive, interactive, and alternatively changing traits of precariousness (uncertainty) and stability (certainty) and from this characterization it is taken that the existence of the universe, including the world, “has not consistently made up its mind where it is going and what it is going to do”¹.

Because of the alternatively changing trait, considered to be a deficiency, where the meaning of the phrase ‘to patronize’ refers to acts of condescension, i.e. to acts that disdain something or hold something in contempt for being deficient; the meaning of the phrase ‘to compensate’ refers to acts of making up for deficiencies; and, the meaning of the word ‘strait’ refers to a passage through something, Dewey continues by saying: “To assume an attitude of condescension toward existence is perhaps a natural human compensation for the straits of life. But it is an ultimate source of the covert, unhandled and cheap in philosophy. This compensatory disposition is that which forgets that reflection exists to guide choice and effort” (*ibid.*, 76). And further, Dewey says, about this compensatory act of making up for deficiencies of existence, in relation to philosophy as the love of wisdom, that philosophy as the: “love of wisdom is but an unlaborious transformation of existence by dialectic, instead of an opening and enlarging of the way of nature in man” (*ibid.*, 76).

Where the meaning of the phrase “an opening and enlarging of the way of nature in man” is referenced as the latter task, Dewey concludes Chapter 2 by saying: “A true wisdom, devoted to the latter task, discovers in thoughtful observation and experiment the method of administering the unfinished processes of existence so that frail goods shall be substanti-

¹ The meaning of the word ‘mind’, as used by Dewey, to contrast with his meaning of the word ‘consciousness’, can be understood in consideration of his work in Chapter Eight, *Existence, Ideas and Consciousness*, from his book *Experience and Nature* (Dewey J., 1929, 303-305).

ated, secure good be extended, and precious promises of good that haunt experienced things be more liberally fulfilled” (*ibid.*, 76-77).

The meaning of the word “existence”, then, as used by Dewey, refers to the unfinished processes involved in the organically oriented dramatic conjunction, interaction, and alternatively changing of the circumstantial traits of the precarious (the uncertain) and the stable (the certain), aspects of the world situation of life, as they were in the near and distant past, as they are in the present, and, as they will be in the near and distant future. Existence, including that of human being as an organic and integral part of it, as Dewey conceives it, then, is unfinished and is characterized by certainty interactively and alternatively conjoined with uncertainty, rather than absolute certainty disjoined from uncertainty.

The good, then, in the world situation of life, according to Dewey, is not the absolute certain or stable, in disjunction from the uncertain or precarious, for such does not exist in the reality of the organically conditioned interactive, conjunctive, and alternative circumstances of the world situation of life, hence, human experience of it and knowledge about it is impossible. The good, for Dewey, is the proportional good of the certain or stable in conjunction, interaction, and alternation with the uncertain or precarious. Such a proportional good does exist in the reality of the organically conditioned circumstances of the world situation of life, hence, is experientable and experienced, and further is knowable and known by humans in circumstances in the world situation of life.

About this proportional good, as the conjunction of the proportional certain with the uncertain in contrast to the absolute good, as the absolute certain in disjunction from the uncertain, Sztumski, I infer, takes it as a deficient good and takes it that knowledge about this good is deficient knowledge. The point, that knowledge about the proportional good, is deficient, in that it is lacking in it the knowledge about the absolute good, is made by Sztumski, when saying: “Up until now, knowledge (especially scientific) was a guarantor of certainty. Now, such knowledge has become increasingly relative, it has lost its value of reliability and cannot warrant anything in an absolute manner. Above all, the orientation of humans resulting from knowledge about the world does not warrant the possibility of survival. On the contrary, *the greater*

the progress of science and technology the more risky becomes our survival (Sztumski W., 4).

Where the meaning of the word ‘now’ refers to present circumstances in the world situation of life, then, the meaning of the phrase ‘up until now’ refers to past circumstances in the world situation of life, and, as Sztumski implies, knowledge about the absolute certain, as disjoined from the uncertain, existed and “guaranteed” absolute certainty, hence, absolute good, in those past circumstances, whereas, in the present circumstances, this knowledge does not exist, hence, there is no guaranteed absolute certainty as a guaranteed absolute good. And, further, without the existence and guarantee of this absolute knowledge, in the present organically conditioned interactive, conjunctive, and alternative circumstances of the world situation of life, the possibility of continued human survival is not warranted, following the direct correlation of the more proportional knowledge, i.e. the more scientific knowledge, the more the risk to human survival, as a consequence, then, risk to human survival is on the increase.

It seems to me that implicit in Sztumski’s correlation of risk, in what Dewey, within the philosophy of pragmatism, alludes to as the “drama” of human interactive existence in the world situation of life, is the anguish, anxiety, or angst, about the “tragedy in the drama” of human existence in the world situation of life, as alluded to by Jean Paul Sartre, in the philosophy of existentialism, for as Sartre says: “We are not able to foresee the next direction we are to go that does not involve risk, failure, and the growth of threat. Moreover, the risk of failure increases proportionally to the speed of the changes in our environment” (*Ibid.*, 4).

From my perspective, then the aspects of the pragmatism of Dewey that Sztumski explicitly and implicitly is agreeing with, are those of:

(1) the *philosophy of existence*, including human existence, as the organic and dramatic interaction of the world situated alternatively changing circumstantial trait of stability in conjunction with, rather than in disjunction from, the world situated circumstantial trait of precariousness; and

(2) the *philosophy of experience of existence*, as that of the human experience of the existence of the traits of precariousness (uncertainty) and stability (certainty) in organically conditioned circumstantial con-

junction with, not in circumstantial disjunction from, the interactive and alternatively changing world situation of life, as that of the troubling feelings of perplexity conjoined with, not disjoined from, the joyous feelings of achievement; whereby: forming in man, as Dewey points out, the experiential acts of feeling, desiring, and striving, as integral aspects of the human experience, involved in the sometimes tragic and sometimes non-tragic drama of the human interest in the continuity of the relationships between and among frustration, planning, and consummation, as organically conditioned circumstantial forces and conditions in the world situation of life.

The philosophy of existence, in terms of a conjunction of the precarious trait and the stable trait, as organically conditioned interactive and alternative circumstances in the world situation of life, and the philosophy of experience of existence, in terms of experiencing the troubling feelings of perplexity, as induced and experienced by the precarious trait, and the joyous feelings of achievement, as induced and experienced by the stable trait, as characterized above, within the philosophy of Dewey's pragmatism, implies a philosophy of the knowing experience, which I make no claims of agreement between Sztumski and Dewey, but which I will elliptically develop, in the space I have left in this paper, i.e. the development of a philosophy of educology as a philosophy of the knowing experience as a philosophy for the future in the new world situation of life.

Philosophy of Educology: The Philosophy of the Knowing Experience as the Educative Experience

In the pragmatic philosophical perspective, from which this paper is written, the meaning of the word "educology", as alluded to in the background section of this paper, refers to knowledge about both the educational process, as specially conducted, for example, in the institution of schools, and the educative experience, as generally conducted in life in general. And, where educology is knowledge about the educative experience it is identical to knowledge about the conduct of the reflective thinking experience as the knowing or inquiring experience. Where, then, educology is knowledge about the educative experience, it is identical to knowledge about the knowing experience generally conducted

as the reflective thinking experience within the organic interaction and alternation of the conjunction of the circumstantial traits of precariousness and stability, i.e. within the existence, of the world situation of life.

Within the philosophy of existence and of experience of existence characterized above, as that which Sztumski and Dewey agree, the specific philosophical question about educology, as knowledge about the educative experience generally conducted as the reflective thinking experience, is: as being knowledge about the educative experience, "what is knowledge about the reflective thinking experience?"

To understand the significance of this question in regard to knowledge about the reflective thinking experience as knowledge about the educative experience, i.e. in regard to educological knowledge, it is important to understand the identification of the educative experience with the reflective thinking experience being carried one step further to that of identifying the educative experience and the reflective thinking experience with that of the inquiring experience, or inquiry, for short, the identification of which Dewey refers to in the Preface of his book titled *Logic: The Theory of Inquiry*, when saying: "This book is a development of ideas regarding the nature of logical theory that were first presented, some forty years ago, in *Studies in Logical Theory*; that were somewhat summarized with special reference to education in *How We Think*. While basic ideas remain the same, there has naturally been considerable modification during the intervening years. While connection with the problematic is unchanged, express identification of reflective thought with objective inquiry makes possible, I think, a mode of statement less open to misapprehension than were the previous ones" (*Dewey J.*, 1938, 3).

Dewey makes the identification of the reflective thinking experience and the inquiring experience and he connects this identification with what he refers to by the meaning of the phrase 'the problematic' and with the meaning of the word 'education'. Dewey technically defines the meaning of the word 'education' in his book *Democracy and Education*, where he says: "It is that reconstruction or reorganization of experience which adds to the meaning of experience, and which increases ability to direct the course of subsequent experience" (*Dewey J.*, 1944, 76).

And, from the philosophy of educology perspective of this paper, the meaning of the word "educology" refers to knowledge about the

reflective thinking, i.e. the knowing or inquiry thinking, experience used to conduct the “reconstruction or reorganization of experience which adds to the meaning of experience, and which increases ability to direct the course of subsequent experience,” as the knowing experience.

In consideration of the reference of the meaning of the phrase ‘the problematic’, it is that of a situation, as characterized earlier, i.e. a situation is that of the existence of the organic interaction and alternation of the conjunction of the circumstantial traits of precariousness and stability, and, as Dewey says, in negative terms, a situation: “is *not* a single object or event or set of objects and events. For we never experience (...) objects and events in isolation but only in connection with a contextual whole. This latter is called a “situation”.” (*Dewey J.*, 1938,72).

About the fact that humans experience objects and events only in the context of a situational whole, Dewey points out a fault with psychology, when it is considered from the pragmatic philosophical perspective he comes from. He says: “Psychology has paid much attention to the question of the *process* of perception, and has for its purposes described the perceived object in terms of the results of analysis of the process. I pass over the fact that, no matter how legitimate the virtual identification of process and product may be for the special purpose of psychological theory, the identification is thoroughly dubious as a generalized ground of philosophical discussion and theory” (*ibid.*, 73).

Dewey’s point is that psychology selectively emphasizes singular aspects of situations existing in the reality of the organic interaction and alternation of the conjunction of the circumstantial traits of precariousness and stability in situations in the world, e.g. mentalist psychology selectively emphasizes the singularity of mental feelings, mental images, and mental habits; behavioral psychology selectively emphasizes the singularity of physical behavior; cognitive psychology selectively emphasizes the singularity of the cognitive; and neural psychology selectively emphasizes the singularity of neurons. Psychologists single out and focus on an aspect of situations, in contrast to what educologists do, as Dewey says, that of being “sensitive to the quality of a situation as a whole,” where the meaning of the word “quality” refers to that which “qualifies *all* the constituents to which it applies in thorough going fashion” (*ibid.*, 75).

The meaning of the phrase ‘problematic situation’, then, refers to

that kind of situation, existing in the reality of the organic interaction and alternation of the conjunction of the circumstantial traits of precariousness and stability in the world situation of life, that is tertiarily qualified, specifically by the tertiary quality of being indeterminate, or as Dewey says, by being “disturbed, troubled, ambiguous, confused, full of conflicting tendencies, obscure, etc.” (*ibid.*, 109). About problematic situations and these tertiary qualities as traits of a situation, Dewey continues by saying: “It is the *situation* that has these traits. We are doubtful because the situation is inherently doubtful. Personal states of doubt that are evoked by and are not relative to some existential situation are pathological; when they are extreme they constitute the mania of doubting. Consequently, situations that are disturbed and troubled, confused or obscure, cannot be straightened out, cleared up and put in order, by manipulation of our personal states of mind. The attempt to settle them by such manipulation involves what psychiatrists call “withdrawal” from reality.’ Such an attempt is pathological as far as it goes, and when it goes far it is the source of some form of actual insanity. The habit of disposing of the doubtful as if it belonged only to *us* rather than to the existential situation in which we are caught and implicated is an inheritance from subjectivist psychology. The biological antecedent conditions of an unsettled situation are involved in that state of imbalance in organic-environmental interactions... Restoration of integration can be effected, in one case as in the other, only by operations which actually modify existing conditions, not by merely ‘mental’ processes (*ibid.*, 109-110).

Where a problematic situation is an indeterminate situation, i.e. an unsettled situation, involved in the reality of the existence of the organic interaction and alternation of the circumstantial trait of stability (certainty), in conjunction with, rather than in disjunction from, the circumstantial trait of instability (uncertainty), in the world situation of life, it is an indication of an imbalance of alternating stability and instability in existence that induces the reflective thinking experience, as the knowing, inquiring, or reflective thinking experience, to be conducted to establish a resolved problematic situation as a determinate situation, i.e. as a settled or more stable situation, hence, restoring the integrity of the situation, using, as Dewey says, “operations which actually modify existing conditions, not by merely ‘mental’ processes,” pro-

ducing proportional, not absolute, knowledge as a proportional, not absolute, good.

For Dewey, being that knowledge: (i) is the product of the reflective thinking (knowing, inquiring, educative) experience; (ii) settles (stabilizes) an unsettled (instable) situation; and (iii) is proportional, rather than, absolute; it, (iv) forms relations in and with aspects of the reality of the existence of the organic interaction and alternation of the trait of the certain, in conjunction with, rather than disjunction from, the trait of the uncertain in circumstances of situations in the world, wherein, as Dewey says, within his philosophy of pragmatism, that: "In order to avoid, negatively, the disastrous doctrinal confusion that arises from the ambiguity of the word *relation*, and in order to possess, positively, linguistic means of making clear the logical nature of the different subject-matters under discussion, I shall reserve the word *relation* to designate the kind of 'relation' which symbol-meanings bear to one another as symbol-meanings. I shall use the term *reference* to designate the kind of relation they sustain to existence; and the words *connection* (and *involvement*) to designate that kind of relation sustained by things to one another in virtue of which *inference* is possible" (*ibid.*, 60-61).

Knowledge, then, is proportional in that it forms *relations*, within and between the symbol-meanings, i.e. word and number meanings, that construct propositions, used to *reference* the *connection*, i.e. the *involvement*, of the things, i.e. objects and events in their significance for inference, in the organically oriented interaction of the alternatively changing circumstantial trait of certainty, in conjunction with, rather than disjunction from, the circumstantial trait of uncertainty in the world situation of life, however, the meaning of the word 'knowledge', Dewey says: "suffers from ambiguity. When it is said that attainment of knowledge, or truth, is the end of inquiry the statement (...) is a truism. That which satisfactorily terminates inquiry is, by definition, knowledge; it is knowledge because it is the appropriate close of inquiry. But the statement may be supposed, and has been supposed, to enunciate something significant instead of a tautology. As a truism, it defines knowledge *as* the outcome of competent and controlled inquiry. When, however, the statement is thought to enunciate something significant, the case is reversed. Knowledge is then supposed to have a meaning of its own apart from connection with and reference to i n -

quiry. The theory of inquiry is then necessarily subordinated to this meaning as a fixed external end. The opposition between the two views is basic. The idea that any knowledge in particular can be instituted apart from its being the consummation of inquiry, and that knowledge in general can be defined apart from this connection is, moreover, one of the sources of confusion in logical theory. For the different varieties of realism, idealism, and dualism have their diverse conceptions of what 'knowledge' really is. In consequence, logical theory is rendered subservient to metaphysical and epistemological preconceptions, so that interpretations of logical forms varies with underlying metaphysical assumptions" (*ibid.*, 16).

The metaphysical assumption made in the philosophy of educology perspective in this paper is that reality is the existence of the organically oriented interactive and alternatively changing circumstantial trait of certainty or stability in conjunction with, rather than in disjunction from, the circumstantial trait of uncertainty or instability in the world situation of life and, the epistemological assumption made is that aspects of this conjunction, referenced by the meanings formed in the propositional construction of proportional knowledge, in contrast to absolute knowledge, as the product of the reflective thinking for knowing (inquiring) experience, is the product of the educative experience, hence, proportional knowledge is the product of the educative experience as conducted by engaging Dewey's logic as a theory of inquiry (reflective thinking, knowing, educative) experience the knowledge of which is educology.

From the perspective of philosophy of educology in this paper, with these metaphysical and epistemological assumptions, then, the meaning of the word "educology" refers to knowledge of the logic of the conduct of the reflective thinking experience as involved in inquiry, i.e. educology is knowledge of the logic of the conduct of the thinking for knowing experience as the educative experience. Educology, then, is based on metaphysical and epistemological assumptions that provide the basis for logically and ethically guiding the human conduct of the reflective thinking experience in the reality of existence toward the end of knowing, i.e. making certain or stable, selected aspects of existence, where the meaning of the word 'existence' refers to, as characterized above, the human drama as it is involved in the organically oriented

interactive and alternatively changing circumstantial trait of certainty or stability in conjunction with, rather than in disjunction from, the circumstantial trait of uncertainty or instability, in the world situation of life.

Philosophy of Educology as a Philosophy of Logic and Ethics for the Future

Ironically, the philosophy of the logic of educology is the logic of the method of experimental inquiry; the very influence in the new situation in the world that Sztumski and Dewey agree exists, making it a new world situation of life, however, it is the philosophy that makes a distinction between logic, as knowledge about the pattern of experimental inquiry, and methodology, as knowledge about methods of experimental inquiry conducted within the knowledge of the logic of experimental inquiry. Whereas, the knowledge about methods of experimental inquiry has altered and influenced alteration and will continue to alter and influence alteration in existence, to resolve specifically identified problematic situations, it is the case that the knowledge about the logic of experimental inquiry remains constant through this alteration.

The methodology of, i.e. knowledge about the methods of: the physical sciences, e.g. of physics and chemistry; the bio-physical sciences, e.g. of biology and ecology; the mathematical sciences, e.g. of algebra and geometry; have altered and influenced alteration of methodology of inquiry as affected by specifically identified problematic situations involving experimental inquiry into circumstances connecting such objects and events as light, sound, atoms, molecules, genes, chromosomes, number, and lines as singularity focused subject matter of inquiry. Also, the methodology of the social sciences, e.g. of social-psychology, sociology, and anthropology has altered and influenced alteration involving methodology of experimental inquiry into circumstances connecting such objects and events as; mental feelings, images, and habits; physical individual and group behavior; human cognition; and nervous system and brain neural behavior as singularity focused subject matter of inquiry. However, in each case of the alteration of the methodology of experimental inquiry in the physical, bio-physical, mathematical, and social science knowledge producing societies, the logic of experimental

inquiry has remained constant, and is the object of inquiry in the philosophy knowledge producing society of educology as unity focused subject matter of inquiry.

Whereas, the philosophy of the physical, bio-physical, mathematical, and social sciences directs the scientists in their knowledge societies to use methodology that selectively emphasizes and focuses on a single aspect, the philosophy of educology directs the philosophers in its knowledge society to use methodology that emphasizes and focuses on the unified and unifying aspects, of the logic of the reflective thinking (knowing, inquiring, educative) experience, in contrast to, but includes, the logic of the dialectical thinking (knowing, inquiring, educative) experience.

The space remaining in this paper does not permit the discussion necessary to make the distinction between these two kinds of logic, except to say that Dewey makes and uses it in his books *Logic: The Theory of Inquiry* and *How We Think*, and to say that it is the logic that is based on the ethical value of human growth of the continuous and proportional betterment of the reflective thinking (knowing, inquiring, educative) experience as the good of the continuous educative experience. The logic of reflective thinking (knowing, inquiring, educative) experience is a logic that directs the reflective thinking (knowing, inquiring, educative) experience toward continuously bettering the cooperation, coordination, and correspondence among humans necessarily involved in the truthful vindication, validation, and verification experiences of the good of growth in the continuous educative experience, as conducted in the human drama, involved in the experience of existence in the new world situation of life.

Knowledge of the logic of the reflective thinking (knowing, inquiring) experience, is knowledge of the educative experience, and, is educological knowledge in a philosophical form. Educology, from the philosophy of educology perspective of this paper, is knowledge as the product of the reflective thinking (knowing, inquiring, educative) experience conducted philosophically and is the kind of knowledge indicated by Dewey in the summary of his review of the relation of philosophy to the educative experience, in the chapter titled *Philosophy of Education*, in his book *Democracy and Education*. Intending the meaning of the word 'education' to refer to the educative experience as the reflective

thinking (knowing, inquiring) experience conducted in life in general, in contrast to referring to the educational process conducted in schools, from the metaphysical and epistemological assumptions, respectively, about the reality of existence and the experience of this reality, stated above in this paper, Dewey says: "After a review designed to bring out the philosophic issues implicit in the previous discussions, philosophy was defined as the generalized theory of education. Philosophy was stated to be a form of thinking, which, like all thinking, finds its origin in what is uncertain in the subject matter of experience, which aims to locate the nature of perplexity and to frame hypotheses for its clearing up to be tested for action. Philosophic thinking has for its differentia the fact that the uncertainties with which it deals are found in widespread social conditions and aims, consisting in a conflict of organized interests and institutional claims. Since the only way of bringing about a harmonious readjustment of the opposed tendencies is through a modification of emotional and intellectual disposition, philosophy is at once an explicit formulation of the various interests of life and a propounding of points of view and methods through which a better balance of interests may be effected. Since education is the process through which the needed transformation may be accomplished and not remain a mere hypothesis as to what is desirable, we reach a justification of the statement that philosophy is the theory of education as a deliberately constructed practice." (Dewey J., 1916, 331–332).

This knowledge being stated by Dewey is proportional, not absolute, philosophical knowledge about the reality of the organic, interactive, and the alternatively changing conjunction of the certain and uncertain circumstances of existence and the proportional good, in contrast to the absolute good, of the educative experience as the reflective thinking (knowing, inquiring) experience, and, from the philosophy of educology perspective of this paper, it is educological knowledge implying the logic of this experience and the ethics of human practice conducted in accord with the logic of this experience.

Also, from this perspective, philosophy of educology is the philosophy of the future needed to answer the question of the best education of people for conducting the successful globalization of the world in accord with Sztumski's directive: *Educologists, as ethicists, be responsible for philosophically inquiring into, constructing, and teaching knowledge about*

the good and how to best educate the people of the world with this knowledge, in that, the world is moving toward globalization.

And, also from this perspective, a model case of an educologist demonstrated in her paper titled *The Problem Method in Teaching Philosophy* Jurate Morkuniene. As a conclusion to my paper a quote is presented from her paper in reference to teaching, as the conduct of arranging circumstances for an educative experience in the subject matter of philosophical text for university students who exist in and are indicating a problematic situation by questions in the educational process, as conducted in a school situation in the world situation of life. Morkuniene says: "Philosophical texts, both those belonging to the past and present, in many cases are "alien" to the student, because his knowledge and experience has been accumulated (...) on a lower level of generalization in another "paradigm" of teaching. It is here that a conflict appears first of all, i.e. a *problem* arises. How should I understand a strange experience and of what use is it to me? In general, is this strange text worth to be understood by me? Maybe I should only learn it (to pass the exam)? The student encounters the dilemma: first, is the text worth studying if it is not worth understanding? Second, if it is worth understanding, how should I do it?" (*Morkuniene J.*, 3).

References

1. Dewey J. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1959.
2. Dewey J. *Logic: The Theory of Inquiry*, The Later Works, 1925-1953, Vol.12. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1938.
3. Dewey J. *Democracy and Education*. New York: The Free Press, 1944.
4. Fisher J. *Philosophy of Educology for Developing Democracies in the World*. www.era-usa.net, the website for Educology Research Associates/USA (ERA/USA).
5. Morkuniene J. The Problem Method in Teaching Philosophy // *International Journal of Educology*. Sydney, Australia: Educology Research Associates. www.era-usa.net.
6. Sztumski W. *The Upbringing in the New Situation of Life: The Click-Time Ethics as the Fundament of Upbringing in the Future*. www.era-usa.net

2. PHILOSOPHER'S ROLE IN THE NEW AGE

Philosophical Archetypes

I would like to refer to the archetypes, a term often used by my favorite psychologist /philosopher Karl Gustav Jung.

As you travel the highways and byways of Lithuania, you may stop along the roadside to view the scenery. Someone may call your attention to a ubiquitous statue that local people call *Rupintojelis*. *Rupintojelis*, you may ask, what is it? It is a pensive Christ figure, or some may call it a symbol of a pagan deity, carved in wood, seated on a rock or stool, enclosed by a cupola. He is bent over, supports his head with the right hand, the left hand resting on the left knee. On its head the figure wears a crown of thorns, and most important of all, its face has an expression of worry. *Rupintojelis* means "the one who worries or the one who cares about us humans". *Rupintojelis* is emblematic of Lithuanian culture dating back to the Middle Ages. Another archetypal thinker that comes to my mind is Rodin's "The Thinker". I will pass over its history, but only say that Rodin characterized this most popular of Western sculptures as follows: "I conceived another thinker, a naked man, seated on a rock, his fist against his teeth, he dreams. The fertile thought slowly elaborates itself within his brain, he is no longer a dreamer, he is a creator."

The subject of my paper today is about the philosopher's role in contemporary society. Both *Rupintojelis* and Rodin's *The Thinker* share a common attitude of discerning reflection, and pent-up creative action that is just about to emerge and that has much to do with the role of the philosopher in this New Age?

The Dawn of the New Century

Humanity has entered upon an age of incredible change where the individual is forced to join in, or be cast adrift. Sometime between the fall of the Berlin Wall and September 11, 2001, a new world consciousness arose throughout the world and not limited to the United States. Humanity has undergone a paradigmatic shift in intellectual and spiritual thought that affects every continent and every nation.

How can differences within and between societies or even civilizations be reconciled? We need to examine and understand the nature of these differences, if we are to avoid the destructive consequences of war, revolution, and terrorism. Why do people protect and preserve their particular society in the face of conflict? People nurtured by a society often believe that their society alone provides fulfillment. In other words, they have implicit expectations about what a society can do for them, their relatives, and their people. These observations lead to other critical questions: Are people's expectations reasonable, i.e. can they be met just within one society or in others as well? What does a society require of the individual and vice versa?

Let us assume that getting more than one's fair share is unreasonable. What is a fair share? Is a share fair when it cannot be given to each and every member of a society? In other words, in order to be fair must we share and share alike? A different view argues that one's share is directly proportional to one's contribution to the common wealth. Others ask: - "Must one contribute at all to a society to merit any share of its wealth just because one exists?"

Differences over conceptions of what a fair share is as well as wondering whether one gets it contribute to controversies within and among societies. Technologically developed societies control production and consume a major portion of the world's goods and services. Thus a fair share for someone in an industrialized society is many times greater than for one living in a developing country. Given the dependence of nations on world trade, and given the omnipresence of the cinema, the internet, and television, the perception of what the haves get and what the have-nots don't get generates great resentment. The 200 year-old battle cry of the American Revolution, "taxation without representation," should remind us of the kind of resentment that a lack of control

over resources causes. Thus, resentment caused by denial of one's perceived fair share is a powder keg waiting for an igniting spark.

The Changing Environment

The collective and individual impact societies have upon their environment has gradually increased during the last 10,000 years. The rate of change is so great today that most human beings cannot appreciate the force of their collective and individual activities on the environment.

The idea of land masses as continents and the grouping of societies in worlds, i.e. the Free World, the Communist World, the Underdeveloped World, the Christian World, the Islamic World, etc. is a recent invention. During the late Middle Ages the idea of a unified Europe like that of the Roman Empire emerged. But attempts to unify Europe during the many catastrophic wars including the 30 years war and ending with the wars of the 20th century have not produced unity in Europe. Through exploration and colonization Europe created the concept of a unified world under the control of colonial rulers. Until these divisions were established, world cultures remained separate and generally autonomous. The Aztec culture did not know the Islamic World, and the Empires of Chinese were not in contact with the Indian Civilization of Central or South America. Our knowledge of the world events today focuses upon geopolitical creations and our knowledge of the world and information about it is dispensed via media. These powerful tools of control affect the views of societies and influence the course of human development.

Philosophers' Inputs

What contributive inputs can philosophers make to humanity and to society? They contribute, primarily by posing questions that need to be asked and evaluate possible answers. Philosophers guide their search by asking other questions that need answering before original and broader question can be adequately resolved. In other words the task of the philosopher is to analyze a 'big' question in smaller more easily answered units.

The philosopher is a lover of wisdom and a seeker of truth. Beauty is perhaps in the eye of the beholder whereas truth surely is not. You and I may disagree about what is truth, but one of us then has to be wrong. Consensus may enhance confidence in views, but it does not increase the soundness of them. The 20th century British philosopher A. J. Ayer in his essay on truth wrote, "What is truth asked the jesting Pilate, but he did not stay for an answer." But we must stay for an answer in the 21st century because today there are fundamental differences about what truth really is. Some say truth is what God's revelation tells us. Others argue that truth can only be known through the use of the senses governed by something like the scientific method. Philosophers cannot provide a way of rationally deciding this dispute about the nature of truth. On the other hand, they can forecast the possible consequences of different decisions. The scientific method based on the senses provides a way of resolving disputes among competing claims and thereby produces consensus. Does the earth rotate around the sun or vice versa? Religious, faith based tenets often pose insurmountable obstacles to the forming of consensus. Such oppositions make the peaceful resolution of differences impossible. The enemy of human development is fundamentalism of any kind, followed by insistence on practices of "political correctness", "group think" or demands for conformity. Fundamentalism and ideology today are used as tools to subvert competing societies, wage war in the name of scripture, and depriving people of their land. They tend to disguise deeper political, social, and economic motives and impede needed reform.

Change in Attitude

Within the context of universally accepted values, change is possible. These include the human capacities to sense, to reason, to experience, to satisfy the needs of life, to relate to others, and to act autonomously. First there must be shared power, shared management, and the implementation of the democratic processes that effect policy change via government or empowering institutions to influence change in societies. The conduct of state and the use power, and particularly the sale of resources must reflect moral concerns. Needless to say, this involves accommodation and changes in the social patterns of the West and in

the developing world. For example, societies must question whether the use of resources for luxuries can be tolerated when others are starving in the world. Advertising that artificially stimulates consumption has to be channeled toward meeting the needs of humanity as a whole.

The question of tolerance in all societies is essential for world peace. A principle cause for resentment in the developing world today is the belief that their traditional ways of living are being undermined by contact with Western culture. Tolerance is a prerequisite for peace. When two societies, each viewing itself as perfect in its beliefs, confront the other, conflict is predictable.

Can differences be resolved peacefully or is violence inevitable? Are there non-destructive ways to reconcile differences and habits? A lawful frame of reference rather than the power of force and belief must prevail because in the final analysis of universal values, world societies see such crimes against humanity as more damaging than the simple denial of a fair share.

Philosophers need to think about the ways in which different cultures can meet the physical and spiritual needs of humanity. They also must consider ways to avoid a fatal clash between cultures. In order to do this, we must keep in mind the venality and frailty of human nature represented by greed, envy, and anger. Greed, anger, and the abundance of ignorance and stupidity loom large. If we do not address these problems we invite inevitable catastrophe and the destruction of the human race.

We would like to see contemporary philosophers not to remain in the preserves of academia, or the Olympian heights of abstract thinking, but to step down into the turmoil of public issues and political whirlwinds, to test those new ideas in combat for the minds and hearts of the people. The people are not all rocket scientists or brain surgeons, but in some ways they all are philosophers, at least those who think and communicate their ideas to others thus bringing them into reality of public consciousness. The philosophers of the New Age have a duty to speak and be heard by politicians, intellectuals, businessmen, soldiers and workers and farmers, and above all, housewives, for ideas unheard by our fellow humans become lost forever, and there is no greater loss

than the demise of a good idea. Happily, in Lithuania one can meet people who call themselves professional philosophers, and some of them had the audacity to rivet their ideas to contemporary societal problems. So more power to the philosophers, philosophers of the world, unite! Your ideas must be disseminated to the people in a manner that can induce sound action. The world and not just this country need you!

References

1. Ayer A. J. *Language, Truth, and Logic*. London, 1936.
2. Diamond J. *Guns, Germs, and Steel*. New York: W.W. Norton & Company, Inc., 1999.
3. Kanauka A.V. *Author's Unpublished Papers*. Los Angeles, 2002.
4. Butler R. *Rodin, The Shape of Genius*. Paris, 1931.

3. LEGAL SCHOLARSHIP AT THE THRESHOLD OF A NEW MILLENNIUM

In a rather sensible position to start lecturing, my presentation will focus on my embarrassment at the realisation that Central and Eastern Europe is in the process of dramatic change with Western Europe and the entire Atlantic hemisphere in the course of more dramatic a change. Obviously, there is a latent contradiction in such an embarrassment by simultaneously ascertaining that both parts of Europe run now one of the most promising success stories of their overall history. As it will be revealed in the paper, however, both are running their courses as permeated by universalism, a-historicism and over-rationalism, all standing for the growing sense of groundlessness and rootlessness in their backing cultures, by also negating our best self-defending conclusion drawn from MARXISM as preserved from the time of socialism, namely, historicity with respect to the particular. Then, what will cement and substantiate our future? My tentative answer within the framework of scholarship will be given in terms of suggesting to learn from the own past by grounding theorising anew again.

The balance of socialist legal scholarship is yet to be drawn up. Although we in Hungary might not have any reason to be ashamed of it, still less to reject it-it did its job as it could, becoming widely known as the exemplary workshop of the socialist world, winning the attention of western scholarship due to the professionally high level of its monographic elaborations and conceptual analyses, comparative outlook and sensibility to history-yet, the entire range of its offerings were obviously born within its own medium, that is, within spiritual horizons drawn by the battles against some eastern demigods imposed upon it. No matter how creative it may have been in adapting to the environment of

the time, what it could display later on in an entirely new spiritual neighbourhood might prove distorted and one-sided. Thus, our legal scholarship yearns for theoretical foundations, preconditioning reconsideration as substantiated by the contemporary presumptions and requirements of social sciences.¹

Naturally, we could have foreseen this earlier, at a time when no one would have dreamt about the subsequent collapse of the Soviet Empire and Western *Realpolitik*. However, consecutive to the changes, a considerable number of previously known facts struck us as new. For even if we were able to collect deep impressions on the everyday life of Western societies during repeated visits to their countries, the objectiveness and sharpness of our sight was still altered by the unintentional over-optimisation of our enemy's enemy. We may confess it today that, although unintentionally, yet we had seen them as the embodiments of some ideals or utopianistic dreams, rather than the living carriers of patterned practices to be restarted by us in our everyday life practically from the scratch, to be repeatedly reassumed despite daily failures and hindrances, necessary to come at the beginning. We were sensible and responsive to the fulfilment of the values denied to us then and there, instead of perhaps questioning the principles and ethos behind the apparently pleasant manifestations of the respective environment newly opened to the visitor, by inquiring about the sufficiency of merely formal implementation or even the danger of their internal emptying.

Despite clear warnings,² we hardly noticed that Western legal orders which we had respected as the standards of normality were in the meantime undergoing a change in paradigms with social processes being growingly channelled towards a juridified path, while abandoning traditional legal positivism by taking the stand of a new, militant kind of social engineering, in which the jurist could take the role of a mediator at the most. At the same time, in the Western hemisphere the foray and the procedures requiring a judicial decision multiplied and increasingly became subject to the merciless rule of supra-national principles,

¹ As to some pre-modern science-philosophical presuppositions of MARXISM as confronted with the present stand of sciences (*Varga Cs.*, 1999, 279, especially 4.2.1, 118–121).

² For the most conspicuous examples (see *Mangabeira Unger R.*, 1976, ix – 309, as well as *Nonet P. & Selznick P.*, 1978, vi – 122).

decision-making bodies and pressure groups, to an extent that the outside observer might recognise in any change of law the sheer (internal) enforcement of some (external) pressure.³

The system change and the gradual recognition of the very laws that govern the events actually in the outside world came as two processes mutually supporting one another. For the urge for overall reconsideration of our actual situation only strengthened the effects of the realisation of the changes gaining ground in the outworld and the consequences thereof.

Nevertheless, our foresight⁴ turned out to be rather limited. At the dramatic time of transition, we construed our position in the following way: we are facing a learning process which we are expected to embark on with open hearts. As to my own stand, I arrived at a rather shocking and radical conviction according to which it is not simply a few unproved and unprovable theses from MARX'ism as a socialist legacy that are present to draw us back to the past but the entire intellectual outworn structure upon which its approach, ethos, methodology and scientific-philosophical outlook were based. For each of us can easily deny or neglect any thesis at will, but the approach and presuppositions underlying MARXISM could hardly be left behind without denying our former intellectual self or surpassing our previous inclinations.

One can realise now how naive we were to believe so persistently that the difficulties we had were the only ones. Although, as soon as we started to breath the same air with the European and Atlantic world, which let us down some decades ago, a different picture began to take shape, far more complex than our former expectations. By now, the face of our brave new world started slowly to show familiar features, reminiscent of the surpassed world: rational arrogance, enlightened Utopianism, world-saving universal panacea, i.e., all-curing patterns reminding of the French 18th century in the minds and the rule of abstract principles in practice. And these are coming from the opposite direction this time. Their omni-present predominance, crushing theoretical arguments and

³ For an overview of the contradictions emerging from the sectoral over-fulfilment of the institutional expectations towards the rule of law and leading thereby inexorably to a kind of practical anarchy (*Varga Cs.*, 2000, 8).

⁴ For the variety of aspects and particular features of the transition process in Hungary and the entire Central and Eastern European region (*Varga Cs.*, 1995, 190).

self-imposing confidence (through a veritable army of “civilising” experts and aid-programmes) can not only push the relevance of local practical experience into the background but, as a result of continuous pressure, even the scepticism, compulsory in scholarship, can be silenced for a while as well.⁵

Only wisdom may suggest that self-confident certainties often hide deep internal uncertainty. Indeed, nothing else can be taken for granted under currently changing conditions. For we may state that both our actions and their theoretical backing have for a decade been pervaded by

(1) intellectual unpreparedness (notwithstanding the apparent certainty of measures still enforced in practice),

(2) blindness and miracle-expectation (through interventions imposed as a *deus ex machina*, hardly becoming the organic part of the overall process),

(3) the so-called BIBÓ-syndrome (that is, the attitude which, having experienced dictatorship bitterly, approves spasmodically and uncritically of every principle and procedure opposed to its gaining ground anew—even if the present lack of our ability to keep distance cool-mindedly would actually lead to some sort of practical anarchy),⁶ and, finally,

(4) the trap of choosing between the West-and the West (without any further consideration and reflection, due to the categorical imposition of quasi-axiomatic patterns).

The aim is by far not to take an attitude of scepticism questioning the results (maybe provisional, yet surely influencing our shifting points for the future) of these processes of accelerated change. Notwithstanding all these, we ought to understand (through establishing the fact and thinking its consequences over) that scholarship fails to fulfil its foremost task, that is, reflection, if it accepts the unreflected realisation of imported patterns. Thus, if a situation arises in which abstract principles, derived by others under different conditions at some distant time,

⁵ From the enriching literature (first of all, *Brietzke H. P.*, 1994, 35–63 as well as *Ajani G.*, 1995, 93–117).

⁶ *István Bibó* (1911–1979), philosopher of law and political essayist, was firstly silenced after the communists took over in 1948, then imprisoned as the last Secretary of State in *Imre Nagy's* government on duty when the Soviet invasion reached his office in the Parliament's building on November 4, 1956 (*Bibo I.*, 1991).

are granted continuous priority over local experience and everyday knowledge, even the relatively best and, indeed, lasting message of all the humanities (including our past MARX'ism), namely, *historicity* might be betrayed. For no matter how contented we are to have universal principles declared and accepted, we should not forget that even the most global ideas with universal principles were initially born under historically particular conditions to answer historically particular challenges in practice (*Varga Cs.*, 2000, 280–285).

Therefore, it is high time to put the question: is our scholarship truly prepared to make a survey of reality? Does it have the empathy, the ethos of service and the humbleness to speak on the basis and in the interest of such survey of reality? Or, is it conceivable that all our namings and sets of concepts, our entire thinking and problem-sensibility, moreover, the thought pattern itself within the framework of which we raise our questions, are-in terms of methodology-eventually nothing but projections of Western thinking, products of differing cultures and life-conditions, experience and ideals, as well as expectations?

Obviously, history as *magister vitae* speaks of the obligatory respect for everything what medieval and modern scholars could suggest for Europe in their metaphorical explanation on the functioning of both the universe and human society after the mechanical clockwork had been invented: “brakes”, “checks & balances”, “demand & supply”, “feedback”, and also *prudentia*. That is, humanely organised life is composed of nothing but continuous balancing, mutuality and co-efficiency (*Mayr O.*, 1986, xviii – 265). This was of course true then and there for God's world. Our present problem is different by its structure. In a set in which each component is evolving individually, their contact being slow and incidental-well, may we start the description of the whole from a self-imposing self-characterisation, calling itself (even if only in a world-economic sense) “the centre”, and its environment, just simply “the periphery”? When admitting the facts of the global village, do we also undertake the gesture of unscrupulously expanding the centre's otherwise existing (political and financial, economic and social) hegemony into a scientific monopoly? I think that at the time when MARX'ism was instituted as a substitute religion in the Central and Eastern European region, our scholarship fought enough with fake universalisms and uncovered extrapolations so that now, when new temptations challenge us

from a different direction, we should be able to know how we can fight them.

Do we own the resources, independence, and strong past so that when, having to choose between patterns in peripeteic times, with old conventions already outdated and the new ones not born yet, we can make the choice with the certainty of a thought carefully thought through?

Our faltering steps and over-certainties (implying uncertainty) might make us feel like babies over and over, starting everything from the scratch under new conditions, without making use of the experience of past generations and our earlier self. This can hardly satisfy us, and our scholarly past does not imply this either. It is only a side effect that a number of former products of socialist scholarship, especially legal sociology and ontology⁷ will be subsequently glorified by such a comparison. For in today's perspective, they could display a more exalted, responsible, rational, satisfying behavioural pattern and scholarly ethos, *sine ira et studio* proven in theory-as opposed to most of the fashionable (i.e., mainstream) ideals of the present era.

If scholarship intends to take part in realising today's tasks and intends to participate in defining potentialities in development and their day-to-day implementation, some further considerations should also be taken into account.

First of all, we must continue to proceed on on the path of our scholarly past. Scholarship ought to form opinions only by building on reliable philosophical grounds, supported by socio-theory and macrosociology, taking the historical experience and traditional values of the own nation into account.

Our scholarship already warned us to be cautious under socialist conditions in relation to modernisationist legal reforms. In its relevant manifestations, it consistently:

(a) emphasised the framework-creating nature of the otherwise pre-

⁷ As to a philosophical foundation, see *Kilmijn Kulcsjr's* sociological studies on modernisation through the law as well as the message of *George Lukjcs's* posthumous *Ontology of the Social Being* on the irreversibility of the effects of institutionalised social acts, on the one hand, and the preservative significance of communitarian memory, on the other (For the former, *Kulcsjr K.*, 1992; for the latter, *Kulcsjr K.*, 1985, 193, especially chapter VI; as well as *Kulcsjr K.*, 1983, 127–142, reprinted in *Law and Philosophy*, 1994, 375–390).

vailing social normativity and its primordial role in determining social processes;

(b) put the possibility and demand of organicity at every step in the limelight;

(c) did not presume that initiating elitist actions to influence the overall social movement (by means of political stands, legal decisions and press campaigns) can be plan ably effective with lasting effects for the long run. Therefore, it treated regulatory intervention in law as a primarily symbolic confirmation and sanctioning of the direction movements otherwise ongoing were taking;

(d) warned of the damages caused by any adventurist (utopianistic, uncovered, unserious or fake-reform) policy in that they are bound not only to fail but also to necessarily discredit even the idea of change itself and destroy the prestige of the state's legal instrumentalities. Therefore, as the utmost consequence, it

(e) kept asserting the priority of a systematically planned, consistent, convincing, pragmatic and all-comprehensive social programme, as opposed to the temptations by world-curing intentions, exhausted in limited elitist group-actions, involving the risk of sudden pressing forward in alternation with quick tiring, supported solely by intellectual arguments.

As a consequence of the fortunate changes in our conditions, the new undertaking of Europeanism gives our scholarship a reformatory task in laying theoretical foundations and providing methodological clarification with revealing its hidden presuppositions.

Although the goal is not only to reformulate scientific-philosophical presuppositions, we have to critically survey the new results born in the Western world subsequent to World War II, filtering them through the tradition inherent in our domestic scholarship. We must also pay our debts to the theoretical-legal scholarship of the local past, discontinued and neglected for more than half a century (from Hungary, e.g., *Somló F.*, 1999, xx – 114; *Moór J.*, 2003; *Horvúth B.*, 2003; *Losonczy I.*, 2002, 144; *Die Schule von Szeged.*, 2003).

The general demand to refound scholarship cannot make us forget about the compelling necessity of revealing some timely social problems. For in a process of system change, some things cease to exist, their place to be taken by others, but new unbalances are also born as their

by-products. The one-sided and distorted things of socialism are thereby replaced by other one-sided and distorted outcomes.

The foundational principles of community organisation (with keywords in Western laws such as “public interest”,⁸ “public order”, “public security”, as well as “national security” and “national defence”) have all been shaken and finally emptied by political and media intellectuals, moreover, by a widening strata of population as well, for they can hardly offer a call-word any longer if they degenerate to depend merely on opinion and personal preference.

The previous balance between rights and duties has been broken. The law has recently in the Western hemisphere been deprived of its moral support. The political elite, entrepreneurs, tax-payers, minorities conscious only in demanding, furthermore, even criminals remember only the pieces of regulation that meet their interests. Shamefully, neither lawmakers nor law-administrators do support the overall achievement of law and order but, following some prevailing trends, they concentrate on detached elements. There is no extensive social policy, nor a uniform legal policy. National legal protection and interest safeguarding activity do not consider it as own task to assume these. Furthermore, press publicism, substituting the scholarship numb in these matters, usually strengthens the tendencies of disintegration without providing theoretical explanation.

The idea of human rights, once created as an ideology to restrict arbitrary power by setting limits to authoritative action, has, through their extensive positivation, turned into a multi-faceted and multi-functional weapon, under the banner of which individuals' battles against each other or the state (by this time made a public enemy) can be fought successfully. At the time of its conception, the idea of human rights had served for social integration through raising the oppressed, but today one can already use it also for disintegration and self-deconstruction. At a time when rights were scarce, scholarship in criticism of totalitarianism was rather busy to condemn the alleged over-

⁸ See, e.g., from *Vera Bolgir*, as a classic Hungarian foundation born in emigration (*The Public Interest: A Jurisprudential and Comparative Overview.*, 1963, 13–52; *L'intérêt général dans la théorie et dans la pratique.*, 1965, 329–363; *The Concept of Public Welfare: An Historical-comparative Essay.*, 1959, 44–71; *The Magic of Property and Public Welfare.*, 1960, 283–316; *The Magic of Freedom.*, 1961, 453–462).

assertion and abuse of rights. At present times, built upon the extension and rather aggressive assertion of abstract constitutional principles, legal scholarship is stubbornly silent (despite the fact that the principle of *summum ius, summa iniuria* was used to emphasise the virtue of soundness already in ancient times).⁹

In the meantime, the contradiction wedging socialism from the inside was replaced by another contradiction wedging it again from the inside, and this is nonetheless problematic.

Up to the nearest past, in socialism, according to its official ideology, jurisprudence was still dominated by rule-positivism, with the rule of brute facts only complementing it. Accordingly-and reminding somewhat of the dual-structure institutionalisation of law and order under the regime of national-socialism (*Fraenkel E.*, 1941, xvi – 248), the enforcement of own interests could go on freely (with brutal force, through unlawful interference with, or even by silencing, the law), while in neutral areas of mass application the petty-minded rule of regulations prevailed. In contrast, today's worldwide practice is dominated by abstract principles, somewhat balanced out by the rule of facts. For law has come to overwhelming predominance, becoming the mastering power of an entire autonomous social sub-system. Yet, it became emptied of moral support and sterilised into a sheerly procedural pattern, offering nothing but a juridified framework for the individuals' free competition and subordination games. The result is some sort of anarchy under the cover of all-encompassing rationalisation (e.g., *Schlag P.*, 1996, x – 195; *The Enchantment of Reason.*, 1998, 176; *Campos P. F.*, 1998, xi – 198). Freely available rights can now easily be torn to pieces and scattered in all directions by those most capable of self-assertion. Both avoiding and abusing the law have turned into a pattern rewarded by society, without limits as to its misuse or over-use. No scholarly voice speaks of the ones who have broken the law and gain rights notwithstanding, for instance, by humiliating repeatedly their past victims through the privileges the new rule of law conditions grant

⁹ Recognising the destructive effects of the boundless yearn for justice is one of the basic features of early legal cultures. For the anthropological treatment of *shalom* in Jewish and Islamic legal cultures as well as of the Chinese and Japanese ideals of law, including *Michael Kohlhaas' story by Heinrich von Kleist* (*Varga Cs., Lectures on the Paradigms*, 2.3.1.8, especially at P.169 et seq).

to them by reinforcing statutory limitations and, thereby, the legality of totalitarianism (as a *sine qua non* of the “constitutional” criminal law as construed by Hungarian constitutional justices) (*Coming to Terms with the Past under the Rule of Law*, 1994, xxvii – 178). “Nobody can profit from his wrong!” – the legal maxim once commonly accepted during the “dark age” of Europe seems to be already doomed to the trash-bin by new conditions.

In socialism, at least the regulation was somewhat own: the product of the own Parliament, the expression of the own autocracy. Ever since there has been a flood of new fashion products, invented by others some other time, under some other conditions in another environment, yet imposed upon us ready-made, without any adaptation whatsoever.

We must be aware that there has always been legal transplantation, and what we are concerned about today is only the silence of scholarship, maintaining the illusion of not encountering any problems. What are added today in our respective regions are a loss of conventions and a process of self-emptying. For changes have occurred so unexpectedly and stormily, and happened without any commonality in action and conviction that they could neither generate any organic process, nor build out proper foundations nor be supported by established principles of organisation.

Therefore, it is no surprise if no social order is created either from isolated actions running against each other, mutually weakening or neutralising each other’s effects-not becoming an organic entity as a common order of values embodied by coherent practice (beyond meeting the requirements of one single formal procedural rule, namely, all of them being the products of a pluralist constitutional parliamentary democracy)-, or from various manifestations of the law (statutes, judicial decisions, local governmental decisions, commissioners’ standpoints, *ombudsman* opinions, or procedures lost in the maze of endless processual relevancies), pushed through by Parliament debates and outside pressure. If law-enforcement is not secure and foreseeable, the outcome can only be practical anarchy under the aegis of an alleged rule of law.

Obviously, these are all professional issues: questions of the unity of social and legal order, and legal coherence-but, at the same time, questions of conventionalisation as well. Nevertheless, researches of legal sociology have supported it clearly even in socialist times that:

(a) the relative independence of law can only be asserted with the

previous acceptance of the universal and homogeneous applicability of its technicality.¹⁰ Filling it with any contents or actually making use of it can only be done on the exclusive ground of social practice as part of general social values and conceptualisation, sensibility and tradition, culture and learned abilities, thus sharing somewhat its fate (*Varga Cs.*, 1997, 53–63; *European Legal Cultures*, 1996, xviii – 567). Therefore,

(b) in the medium of the social normativity prevailing anyhow in the last resort, the official sources of the law as its most spectacular components are nothing more than tips of icebergs, which can only indicate any reasonable (interpretable) direction together with further and mostly informal components of legal functioning. Legal professionals' morals, ethos, willingness and skill to work, professional style, public conviction built upon prevailing doctrines, and the ways to proceed on, if at all, within the frameworks of reasonable and officially acceptable procedure(s)-well, all these may crucially shape practice which, according to its underlying ideology, can be established exclusively from and as materialisation of the law's official sources.¹¹ As a result,

(c) despite the fact that the casual steps of legislation give a boost to legal development, the medium and contexture in which law is applied in practice is still composed from a huge mass of conventionalisations. Commonly shared behaviour assisting to the law's actual implementation, formation of tacit agreements and actually enforced customary ways providing an organising force even in lack of laws, as well as the legitimising effect of professional and social consent standing behind them—all these allow us to state: there is, for instance, constitution in England, although not a written one, and the legal status of the Queen is clear, although not posited; and, for the same reason, we may realise that, for instance, legal practice has undergone a change in direction (let us say, in case of divorce unequally for the pa-

¹⁰ This is equivalent to the law's autopoietical self-reproduction, that is, to the binary response of 'lawful' and 'unlawful' or the bipolar formalism of exclusive options between 'yes' and 'no' (which I have once described as the MANichean negation of dialectic) (*Lubmann N.*, 1985, 63; *Lubmann N.*, 1991, 305–313; *Lubmann N.*, 1995, 193, especially at 157–161).

¹¹ on the logical necessity of presupposing and formulating presuppositions (*Nowak L.*, 1968, 205; *Nowak L.*, 1969, 65–86); on interrelations between the social and the legal (*Nowak L.* 1981, 45–76).

rental genders).¹² Consequently,

(d) when this substrate is hurt and turns to be incapable of fulfilling its conventionalising job to standardise everyday legal practice, chaotic situations may emerge. In a process of system change, into which some atomised pieces of legislation (eventually, encouraged by some external pattern without any prior domestic precedent, experience or training) are being wedged as *deus ex machina* gestures, a divided social substrate, missing any definite direction with no genuine standardising support, can hardly lead to a better result. Therefore,

(e) in want of other results, some sort of loss of direction, temporarily becoming constant, is bound to happen, just as the transitory legitimisation of zigzags arising from unregulated individual and group influences, capable of controlling and exploiting unclear situations. Although as a side-effect, but through the accessory dysfunctions undoubtedly asserting themselves in the long run, all of this (even without any concrete grievances) can preserve and actually forecast the destruction of the law's own ethos, the shattering of confidence and, as the only viable response from wide strata of the population, an option for either the avoidance of law or a transposal of popular hopes into a new reforming movement to be launched by the central power with the necessary re-emergence of a new fetish of statism, once believed to have been surpassed for ever.

In socialism, legal thinking has done a lot to make the institutional functioning of the state and law more humane and liveable within the given frameworks, at the same time trying to make it serve some common social goals.

Under new circumstances, the clarification of the necessary preconditions has arrived at recording just impressions in publicism, as if investigation had stopped at the analyses carried out under socialism. At present, there are no answers either to the limits of transplantability of legal technicalities or to the natural barriers to the universalisation of

¹² Regarding its ultimate effects at deteriorating the law's own prestige, the situation is the same if constraining considerations taken from the outside are used for competing with and also eventually replacing the law as, for instance, the variable yet strictly enforced set of requirements (restricting the freedom of thought, speech and education) of political correctness does in the disciplinary practice of the American orders of profession (in media, academia and universities, publishing and public services (*Hollander P.*, 1993, A19).

ideas and techniques.¹³

In the meantime, foreign literature is flourishing, remembering the unsuccessful American export of law to Germany after World War II (e.g. *Hoeland A.*, 1993, 467–488) of the shameful billions of dollars committed to Latin America (sacrificing them to social modernisation undertaken in the name of “scientific” social theory) (e.g. *Gardner J. A.*, 1980, xii – 401), or arguing with the World Bank in terms of abstract rationality (e.g., *Mattei U.*, 1997, 19). Well, in these days, when international legal export is at its peak, and on the ruins of collapsed socialisms, salesmen and tradesmen of the law’s technicality are circulating as self-nominee experts, it seems that the scholarship in the target countries remain stubbornly silent. Is it possible that right in these moments its students feel the urge to live or rejoice over their academic freedom uncontrollable by anyone?

The caravan of legal renovation is following its own route ever since, even though none of us knows what balms to use when and under which conditions. How can we establish the conditions of well-balanced functioning? What does historicity mean in today’s post-modernity? What are the features of the global village? What can theoretically justify a process in which patterns born under historically particular conditions and in specific places are recorded in the first round, then the results are exported as a universal and timeless *panacea*, to finally announce it with the gesture of *tel est notre plaisir* to be universally valid for every conceivable human condition?

The road of cognition and conceptualisation from the initial problem sensitivity to its institutional solution is extremely complex. Subsequent practical actions must necessarily deal with both more variety and more local specialities (*Varga Cs.*, 1991, 3–4, 167–178). Let us recall here the experience of the recent past (for a summary see *Varga*

¹³ The first post-socialist ombudsman *Ewa Letowska* (co-authoring with Janus Letowski) warns us—under the heading of “The State of Law Is Not a Gift” in their *Poland Towards to the Rule of Law* (Warsaw: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 1996) on p. 10—that “The belief that in order to change the world one must first and foremost change regulations and then the rest will automatically take care of itself is an expression of similar thinking based on a belief in the magical force of the law. We have a state of law in the constitution, and so we irrevocably will also have one in life. Nothing of the kind... Even the program for creating a real state of law in Poland in the fullest possible form still has not been drawn up, while its implementation does not have to end in success.”

Cs., 91–96): in this century, even the most successful ventures of legal borrowing have proven very limited validity and sphere of authority;¹⁴ others have failed very early on due to local resistance;¹⁵ the attempts of the World War II victors could only count on moderate and temporary success from the very beginning, specifically because of the political pressure inherent in them.¹⁶

So, what is the basis of our miracle-expectation? Is it naivety, ideological character, vested interest, foolishness, or simply the self-emptying of the historical memory? Or, is it, perhaps, common-sense in the world of various rationalities organising into something irrational, with the shameful loss of credit of lived-through human experience and their replacement with post-modern clips of new idols?

Speaking of ourselves, we can only say that after the collapse of the socialist world system and in the immense internal diversity of the Central and Eastern European region, as a uniform demand, attempted endeavour and partly traversed path, we can meet new endeavours at building law and institutions everywhere. Rule of law and consistent enforcement of maximum human rights after the disintegration of past social and legal order: this is a programme which here and there gave way to considerable institutionalisation, already building itself into self-reproducing socio-political processes. At other places with weaker and less stable background, this same deconstructing construction led to the increasing predominance of the stronger and the more unscrupulous, to the intertwining of Mafiosi and the state, and to a practical anarchy reminding of the weak and atomised Western European statehood having existed a thousand years ago.¹⁷

Our legal scholarship has always been aware of its triple linkage,

¹⁴ In Turkey, the local version of the *Schweizerisches Zivilgesetzbuch* exerted influence mainly within the metropolitan environment, despite the consistent and decades-long efforts at establishing its roots (*Starr J.*, 1978, xvi – 304).

¹⁵ E.g., in Ethiopia and Iran (*Vanderlinden J.*, 1971, especially 212ff; *Scholler H., Brietzke P.*, 1976, 80ff; *Transplants Innovation and Legal Tradition in the Horn of Africa*, 1995, 403).

¹⁶ E.g., in Germany and Japan (see *Hoeland A.*, 1993, passim; *Friedmann W.*, 1947, x – 362; For the post-WWII dilemmas in general, see *Montgomery J.D.*, 1957, xiii – 210).

¹⁷ Materials prepared to think-tanks in international security policy on the nature and dangers of the Russian variant to “rule of law” are rather pessimistic, depicting the recalled conditions as reminiscent of the 12th–13th centuries’ Europe with weak statehoods and disintegrated, unorganised powers (using Pierre Corneille’s *El Cid* as an

even in socialist times, and has successfully striven for standing all conceivable demands. Firstly: it immersed in the country's problems; secondly: it fought with the overall questions of our region (the socialist block at the time) responsibly; and thirdly: it proved successful in providing theoretical generalisation by searching for answers to global concerns or responding international dilemmas.

At the end of the millennium, the world itself is changing. Its global village is announcing the formation of a new law, style and culture. Yet, our spiritual choices do never stand in and of themselves: they imply practical consequences, which are seldom thought through by our intellectualising inclinations.¹⁸ Thus, the contextuality of our problems may be primordially spiritual in inspiration, yet real in practical consequences (effectiveness and cost implications).¹⁹

At the threshold of a new millennium, when our nation is at a crossroads again and must constantly choose from a variety of patterns, techniques and tools, with actual choices influencing the shifting points of the future, we have to provide answers to a number of questions: Is the nation a *tabula rasa* to be filled with contents at will? Did it have, does it have values, sensibilities, skills, ties, practical successes at all, from which extra strength can be gained to build more securely, daringly or decidedly?²⁰

We ought to know a lot more: things that we did not know yester-

exemplary description) (e.g., *Shlapentokh V.*, 1995, 44; *Decentralization of Fears*, 1997, 5; For its historical components and their unbroken continuity, see also *Smith M. A.*, 1995, 12; *McDaniel T.*, 1996; *Hedlund S.*, 1999, 26). In the light of statistical data (five times more frequent occurrence of robbery and murder, six times more frequent incidence of theft and violence, a quarter of million cases of both corruption and economic crimes, etc.) (*Ilynsky I.*, 1996, 219–240; For an ultimate account, see *Cohen S.*, 2000, 305; as an admission-cum-criticism, also *Holmes S.*, 2001, 32–35).

¹⁸ As refreshing examples, see *Western Rights?*, 1996, 386; *Varga C.* Codification à l'aune du troisième millénaire.

¹⁹ See, for example, the comparative analysis of American and Japanese ways of policing, where the ethos developed from individualism, respectively communitarianism, with differences in techniques, actually resulted in the poorness of efficacy despite immense invested sources in the first case and the optimum effects despite low costs in the second (*Szabo D.*, 1995, 51).

²⁰ Between the two rounds of the first free election in Hungary (1989–1990), as a staff to the *European Academy of Legal Theory* in Brussels, I have conducted memorable talks with Professor Boaventura de Sousa Santos, a legal sociologist from *Coimbra*. Both in his quality of a Marxist social scientist and social democratic politician, he formulated almost personal

day or know today. The historical prospects in legal scholarship are deficient, rhapsodic, and superficial even about yesterday. Our past is next to missing, unrevealed and non-assumed to a huge part. Bibliographies on legal literature in Hungary are available only for the last sixty years. Serial editions (historical compilations of sources like decrees, central and local decisions as well as initiatives and bills), which may fill up entire rooms throughout the legal history of luckier European nations, were not elaborated yet in our case—except for the *Corpus Juris Hungarici* and some other rather fragmentary compilations. There are no plans, no scientific policy, no money, nor any individual initiative to at least launch this work which has not been done for about a century. Neither are there any chances to start this compilational work, or to publish them at least in fragments, since a new generation is yet to grow up, which has a proficiency in Latin, is prepared to research the sources (available exclusively in Latin all through until the mid-19th century in Hungary) and has the resources and ambition necessary to prepare the foundational work. Otherwise how could this incidental fragmentary elaboration be put together to give one uniform picture? How could researches be organised to launch an accounting of local processes and performances (styles, methods, individual local *trouvailles*)? How could an elevated spirituality be born which would provide insight, argumentative force and intellectual delicacy, joy and spiritual excitement beyond the dry facticity of events—similarly to, for instance, English legal history-writing always promising some vibrating recharge?

What can be learned from the tying force of history, tradition, organicity, and feeling at ease, if nobody cares about them? When have social theory, legal philosophy and history addressed tradition for the last time as the foundation of processes of organic human practice? Or its mediatory capacity, its role in handing down experience accumulated throughout generations, its integrative ability and exclusive potentiality to merge various movements and subtle changes into one enormous move?²¹ Or, about tradition and reason complementing each other?

concern towards integrating particular local traditions, values and memories of past successes into one scheme of launching and substantiating a new political, social and economic start as a kind of psychological support able to ease the complex transformation process leading to it.

Or the non-subsidary nature of rationality and everyday experience (e.g., *Oakeshott M.*, 1962, vii - 333, especially at 1–36; in a practical context *Kirkpatrick J. J.*, 1982, 270, in particular 215–235), especially the theoretical function of rationality in the logic of justification, and the ontological function of practical experience in the logic of taking a decision?

MARX'ism was only a compulsory garment. A lot of us could not make peace with its science-philosophical presuppositions, simplifications and unjustified extensions. Yet, it was still liveable, allowing the respect for history. In want of anything better (since we could at the time not use a different conceptual framework), we could still make use of it to serve life as a *magister vitae*. It may be destructive if abstract principles in a universalised ahistorical context are conceptualised now again. For the mind can be emptied and systematically detached from its everyday substrate, i.e., from human experience and practice.

As a final statement, I can conclude but one: we ought to talk about messages worthwhile to be messaged, and about what only vanity makes us message we may as well remain silent.²²

References

1. Ajani G. By Chance and Prestige: Legal Transplants in Russia and Eastern Europe // *The American Journal of Comparative Law* XLIII, Winter 1995. P. 93–117.
2. Bibo I. *Democracy, Revolution, Self-Determination*. Edited by Károly Nagy. New York: Columbia University Press, 1991.
3. Brietzke H.P. Designing the Legal Frameworks for Markets in Eastern Europe // *The Transnational Lawyer*, 1994, No. 7. P. 35–63.

²¹ True, all these considerations have already been widely developed in *Max Weber's* rationality-theory (e.g., *Szacki J.*, 1971; *Friedrich C. J.*, 1972, 144; *Shils E.*, 1980; *Krygier M.*, 1985, 221–249; and, as applied to law, also *Krygier M.*, 1986, 237–262). A new light is shed on the entire range of problems by *H. Patrick Glenn* (*Glenn H. P.*, 2000, xxiv – 371; in a wider context, *Glenn H. P.*, *Comparative Legal Cultures?*).

²² For the variety of components, layers and chances of contradictions in the undifferentiated use of a mainstream notion (as an exemplary case study, *Fallon R. H.*, 1997, 1–56; For the complexity of problems involved in transition, also *On Different Legal Cultures, Pre-Modern & Modern States, and the Transition to the Rule of Law*).

4. Campos P. F. *Jurismania // The Madness of American Law*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1998.
5. Cohen S. *Failed Crusade // America and the Tragedy of Post-communist Russia*. New York: Norton, 2000. P. 305.
6. *Coming to Terms with the Past under the Rule of Law // The German and the Czech Models*. Edited by Csaba Varga. Budapest, 1994. (Windsor Klub könyvei II).
7. *Decentralization of Fears // Life in Post-Communist Society*, 1997. P. 5. (CND (NATO: Chris Donelly) (97)026).
8. *De la rationalité du législateur comme élément de l'interprétation juridique // Études de logique juridique III*, publ. Chaïm Perelman. Brussels: Bruylant, 1969. P. 65–86 (Centre Nationale de Recherches de Logique).
9. *Die Schule von Szeged // Rechtsphilosophische Schriften von István Bibó und József Szabó*. Budapest: Szent István Társulat, 2003.
10. Fallon R. H. Jr. *The Rule of Law as a Concept in Constitutional Discourse // Columbia Law Review*, 97 (January 1997) 1. P. 1–56.
11. Fraenkel E. *The Dual State*. New York: Oxford University Press, 1941.
12. Friedmann W. *The Allied Military Government of Germany*. London: Stevens, 1947. [The Library of World Affairs].
13. Friedrich C. J. *Tradition and Authority*. New York, Washington & London: Praeger, 1972. [Key Concepts in Political Science].
14. Gardner J. A. *Legal Imperialism // American Lawyers and Foreign Aid in Latin America*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1980.
15. Glenn H. P. *Comparative Legal Cultures? // Epistemology and Methodology of Comparative Law in the Light of European Integration*. Edited by Mark Van Hoecke. Oxford: Hart Publishing forthcoming. [European Academy of Legal Theory].
16. Glenn H. P. *Legal Traditions of the World*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2000.
17. Hedlund S. *Russian Roots of the Russian Crisis // Return to an Anti-modern Society*. Uppsala: September, 1999. P.26. [Department of East European Studies: Working Papers 49].
18. Hoeland A. *Évolution du droit en Europe Centrale et Orientale: Assistance à une renaissance du "Law and Development"? // Droit et Société*, 1993, No. 25, P. 467–488.
19. Hollander P. *Political Correctness is Alive and well on Campus Near You // Washington Times*, December 28, 1993. P. A19.
20. Holmes S. *Transitology // London Review of Books*, 23 (19 April 2001) 8. P. 32–35.

21. Horváth B. *The Bases of Law*. Budapest: Szent István Társulat, 2003.
22. Ilynsky I. *Law and Order // Russian Society in Transition*. Edited by Christopher Williams et al. Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Dartmouth, 1996. P. 219–240.
23. Kirkpatrick J. J. *Dictatorship and Double Standards*. New York: Simon & Schuster, 1982.
24. Krygier M. Law as Tradition // *Law and Philosophy*, 5 (1986). P. 237–262.
25. Krygier M. Tipologia della tradizione // *Intersezioni*, 5 (1985). P. 221–249.
26. Kulcsár K. *Modernization and Law*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1992.
27. Kulcsár K. *The Place of Law in Lukács' World Concept*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985, reprint 1999.
28. Kulcsár K. Towards the Ontological Foundation of Law // *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* LX (1983) 1. P. 127–142, reprinted in Kulcsár K. *Law and Philosophy*. Budapest: ELTE Project on “Comparative Legal Cultures”, 1994. P. 375–390 [Philosophiae Iuris].
29. L'intérêt général dans la théorie et dans la pratique // *Revue internationale de droit compare*, 1965/2. P. 329–363.
30. Losonczy I. *Abriß eines realistischen rechtsphilosophischen Systems*. Budapest: Szent István Társulat, 2002.
31. Luhmann N. Judicial Reproduction of the Law in an Autopoietical System? // *Technischer Imperativ und Legitimationskrise des Rechts*. Edited by Werner Krawietz et al. Berlin: Duncker & Humblot, 1991. P. 305–313. [Rechtstheorie, Beiheft 11].
32. Luhmann N. *The Coding of the Legal System*. Florence: European University Institute, 1985. [EUI Colloquium Papers, Doc. IUE 342/85, Col. 94]
33. Luhmann N. Theory of the Judicial Process // *The Establishment of Facts*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1995.
34. Mangabeira Unger R. *Law in Modern Society*. New York & London: The Free Press, 1976.
35. Mattei U. Introducing Legal Change // *Problems and Perspectives in Less Developed Countries (manuscript of an address to World Bank Workshop on Legal Reform on 14 April 1997)*. Berkeley & Trento, 1997.
36. Mayr O. *Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Modern Europe*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 1986.
37. McDaniel T. *The Agony of the Russian Idea*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996. Montgomery J. D. Forced to be Free

- // *The Artificial Revolution in Germany and Japan*. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.
38. Moór J. *Schriften zur Rechtsphilosophie*. Budapest: Szent István Társulat, 2003.
 39. Nonet P. Selznick P. *Law and Society in Transition*. New York: Harper & Row, 1978.
 40. Nowak L. Logic of Law and Judicial Activity: A Gap between Ideals, Reality, and Future Perspectives // *Legal Development and Comparative Law*. Edited by Zoltán Péteri & Vanda Lamm. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1981. P. 45–76.
 41. Nowak L. *Próba metodologicznej charakterystyki prawoznawstwa*. Poznan, 1968. [Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu – Prace wydziału prawa 38].
 42. Oakeshott M. *Rationalism in Politics*. London: Methuen, 1962.
 43. *On Different Legal Cultures, Pre-Modern & Modern States, and the Transition to the Rule of Law*. Edited by Werner Krawietz & Csaba Varga. Berlin: Duncker & Humblot forthcoming. [Rechtstheorie, Beiheft 21].
 44. Schlag P. Laying Down the Law // *Mysticism, Fetishism, and the American Legal Mind*. New York: The New York University Press, 1996.
 45. Scholler H., Brietzke P. Ethiopia // *Revolution, Law and Politics*. Munich: Weltforum Verlag, 1976. [IFO-Institut für Wirtschaftsforschung München: Afrika-Studien 92].
 46. Shils E. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
 47. Shlapentokh V. Russia // *Privatization and Illegalization of Social and Political Life*. Michigan State University Department of Sociology, 25th September 1995. P. 44. [CND (NATO: Chris Donnelly) (95) 459].
 48. Smith M. A. *Russia's State Tradition*. Camberley, Surrey: Royal Military Academy Sandhurst, June 1995. [Conflict Studies Research Centre E78].
 49. Somló F. *Schriften zur Rechtsphilosophie*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1999.
 50. Starr J. *Dispute and Settlement in Rural Turkey*. Leiden: Brill, 1978. [Social, Economic and Political Studies of the Middle East XXIII].
 51. Szabo D. *Intégration normative et évolution de la criminalité* (manuscript). Paris: [Institut de France], 1995.
 52. Szacki J. *Tradycja*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1971.
 53. The Concept of Public Welfare: An Historical-comparative Essay // *The American Journal of Comparative Law*, 8 (1959) 1, P. 44–71.

54. *The Enchantment of Reason*. Durham: Duke University Press, 1998.
55. *The Magic of Freedom // XXth Century Comparative and Conflicts Law* (Legal Essays in Honor of Hessel E. Yntema). Leyden: Sythoff, 1961. P. 453–462.
56. *The Magic of Property and Public Welfare // Inter-American Law Review, No. 2*, 1960, P. 283–316.
57. *The Public Interest: A Jurisprudential and Comparative Overview // Journal of Public Law*, 12(1963), 1. P. 13–52.
58. *Transplants Innovation and Legal Tradition in the Horn of Africa // Modelli autoctoni e modelli d'importazione nei sistemi giuridici del Corno d'Africa*. Edited by Elisabetta Grande. Torino: L'Harmattan Italia, 1995. P. 403.
59. Vanderlinden J. *Introduction au droit de l'Ethiopie moderne*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1971.
60. Varga Cs. *Codification à l'aune du troisième millénaire // Mélanges pour l'hommage de Monsieur le Professeur Paul Amselk*. (Red.) Gérard Cohen-Jonathan et al. Strasbourg. [forthcoming].
61. Varga C. *Comparative Legal Cultures: Attempts at Conceptualisation / Acta Juridica Hungarica*, 38 (1997) 1–2. P.53–63.
62. Varga Cs. *European Legal Cultures*. Edited by Volkmar Gessner, Armin Hoeland & Csaba Varga. Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Dartmouth, 1996. [Tempus Textbook Series on European Law and European Legal Cultures I.
63. Varga C. *Institutions as Systems: Notes on the Closed Sets, Open Vistas of Development, and Transcendency of Institutions and Their Conceptual Representations // Acta Juridica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 33 (1991) 3–4, P. 167–178.
64. Varga C. *Law and History: On the Historical Approach to Law // Historical Jurisprudence*. József Szabadfalvy (Ed.) Budapest: [Osiris] 2000), P. 280–285 [Philosophiae Iuris].
65. Varga C. *Lectures on the Paradigms of Legal Thinking*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1999.[Philosophiae Iuris].
66. Varga C. *Rule of law: imperfectly realised or perfected without realisation? (in Hungarian) // Magyar Nemzet*, 8 April 2000. P. 8.
67. Varga C. *Transition to Rule of Law On the Democratic Transformation in Hungary*. Budapest: ELTE Project on “Comparative Legal Cultures”, 1995. [Philosophiae Iuris].
68. Varga C. *The Law and Its Limits // Law and Philosophy*. P. 91–96.
69. *Western Rights? // Post-communist Application*, ed. Katharine Lauer & András Sajó. Dordrecht: Kluwer, 1996. P. 386.

4. CHALLENGING EURO CENTRIC EPISTEMOLOGY: TOWARD THE PROBLEM OF A POST-SOVIET MODERNITY AND MODERNIZATION

The countries of today's Central and Eastern Europe as well as those of Central Asia that endured a long compound trajectory of the Russian Empire and the Soviet Union had a history roughly parallel to the rise and consolidation of Western empires and capitalism (1500-1989). During these past five centuries, Western empires not only consolidated themselves as economic, political and military power, but epistemic as well. The "rest" of the world, including Russia, the Soviet Union and their "colonies" depended on Western epistemology in such a way that today the very idea of "modernization" implies to adopt and adapt Western disciplinary knowledge from philosophy to technology, from the social sciences to the natural sciences. By so doing, nowadays-progressive intellectuals as well as conservative politicians continue to reproduce Euro centrism and Western domination from both the "left" and the "right". In this presentation I will speak about the urgent need to enable the next generations of scholars in Belarus and/or Russia and/or Ukraine to think critically about the limits of Western knowledge and its complicity with imperial designs.

Rather than trying to "modernize" in the Western sense and through the Procrustean bed of Euro centric epistemology, we must recognize the limits of Western epistemology grounded on Christianity, Liberalism and Marxism and founded in Greek and Latin thoughts and languages. The world has arrived at a situation in which to think critically (in philosophy, social science and humanities as well as science and technology) means to accept the Western paradigm and its Latin and Greek foundations. Central and Eastern Europe (as well as the majority

of the world) have a history that is only tangentially linked to the Greek and Latin antiquity. Many other languages, religions, ways of thinking and living all over the world have been marginalized, sometimes repressed, and now the time has arrived to imagine possible futures by theorizing from the “margin of modernity”, by re-activating languages and ways of living and thinking that, from the perspective of modernity, were considered barbarian, un-civilized, un-developed and, in the best of cases, “emergent”. The new generations of intellectuals in the former Soviet Union countries and Central Europe are thus challenged to develop their own responses to economic and cultural globalization, US cultural imperialism, “commodification”, etc., rather than blindly and uncritically import Western socio-cultural models and paradigms of thought. It is imperative that we should be inspired by the experiences of many intellectuals from the civilizations of India, China, Middle Asia, Latin America, Africa, etc. who have already produced their “indigenous” concepts and theories of multiple modernity’s, non-Western patterns of modernization, and epistemic resistance to globalization and Americanization.

It is about time we started rejecting the Western (European, or Euro-American) monopoly on modernity and thinking about future multiple modernity’s of Russia, China, Middle Asia, South Africa, etc., i.e. about our own ways out of the “global risk society” (Ulrich Beck).

In the talk the German sociologist Ulrich Beck gave at the Russian Duma (Parliament) on November 28 2001, two months after 9/11, he stated quite straightforwardly that there can be no universal answer to the challenges of the global risk society. The possible exits, or way-outs, from it will be as varied as the entries, or way-ins, into it for European and non-European nations. Even today, he argued, we are witnessing some prerequisites for a multiplicity of various modernity’s. We are currently only embarking on a discussion of Russian, Chinese, South American or African modernity, and these discourses all say for the fact that the European monopoly on modernity is no longer viable and is about to be eliminated. At the same time, a radical critique of modernity and modernization that is growing in non-European regions is attacking “unbridled individualism”, mourning the “loss of human dignity and cultural identity” – in short, condemning the “Macdonaldization” of the world. In many ways, these critiques, in Beck’s judgment, turn out

to be not so much a rejection of modernity but, rather, an attempt to project a model for *another modernity* that would selectively employ certain elements of Western modernity (*Beck U.*, 2001).

In my talk I will try to outline the contours of Euro centrism via commenting upon a well-known essay of Immanuel Wallerstein and speak of some pitfalls of anti-Euro centrism that may come to the surface as we try to speak about “post-Soviet modernity’s and modernizations” in such countries as my native Belarus. These pitfalls mostly have to do with another imperialistic danger that we are exposed to – viz. the Russification, or the epistemic, political and socio-cultural expansionism of Russia (obviously, a fear that is in many ways serving as a counterbalancing alternative to globalization and Americanization – and not necessarily a lesser one!).

In the essay titled “Euro centrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science” Wallerstein is arguing that at least up to 1945 social science (and, obviously, by extension, the humanities including philosophy) had grown extremely Euro centric. In other words, Euro centrism in knowledge production temporally coincided with the era of colonialism and Western domination over the whole globe. In the postcolonial ear (since 1945) this state of affairs has been challenged by non-European and non-Euro centric approaches. However, “even today, despite the global spread of social science as an activity, the large majority of social scientists worldwide remain Europeans”. I can only add to this that in the aftermath the collapse of the Soviet bloc in 1989-1991 Euro-American epistemology has obtained a nearly unchecked right to be the caretaker of all intellectual heritages of the whole humanity; in other words, Western Europe and North America have usurped and appropriated this heritage. Before 1991 the Soviet Union and the Second World at large was vainly trying to become some sort of a Third World leader and was trying to export its own ideology and epistemology. Most notably, one could recall the Soviet demarche in 1948 when Russia, Belarus, Ukraine and their allies abstained from voting for the Declaration of Human Rights. This may have inferred that they had their own idea of “human rights” on their minds, quite different from that of Eleanor Roosevelt.

Incidentally, it is worth noting that the concept of human rights is not strictly European in its origin or genesis. Even on its official web

site under the rubric “Basis of Human Rights” it is proclaimed that: *From the Hammurabi Codes of ancient Babylon to the mandates of the League of Nations, an awareness of human rights slowly emerges.*

As individual human beings, we each have an innate sense of the fundamental rights and freedoms that belong to us, and that cannot be denied by any government. A basic understanding and recognition of human rights is in our nature. The notion of human rights can be successfully traced through the linguistic, literary, cultural, and political structures of all societies. The world’s major legal systems all bring important contributions to our understanding of human rights as do the most widely practiced religious beliefs, including Buddhist, Christian, Confucian, Hindu, Islamic and Jewish traditions.

Attempts to articulate this innate understanding can be traced to ancient laws (such as the Hammurabi Codes of Babylon), to Greco-Roman doctrines and through the work of philosophers and humanists such as St. Thomas Aquinas, Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, Hugo Grotius, John Locke and Jean Jacques Rousseau. These philosophers all contributed to the concept of “natural law” which set the stage for wide recognition of human rights and freedoms. Natural law holds that people are born in an innately “good” state, and that certain fundamental rights can be reasonably deduced from this fact (*The Universal Declaration of Human Rights: Drafting and Adoption*).

It is almost ironic (or rather darkly humorous) that in the 21st century Americans must go to what used to be Babylon with all their soldiers, armaments and sophisticated military equipment to impose their understanding of human rights on Saddam’s Iraq. I wonder if Bush or any of his aides have for a minute toyed with an idea that they are attacking a people that has contributed so greatly to the “common heritage of all humanity”, especially with regard to human rights. For some reason I strongly doubt it.

Getting back to Wallerstein, his central claim is that “there is no question that, if social science is to make any progress in the twenty-first century, it must overcome the Euro centric heritage which has distorted its analyses and its capacity to deal with the problems of the contemporary world” (*Wallerstein I.*, 1997). Then he goes on to outlining major constituents of Euro centrism of social science, which, he argues, is made manifest in five categories: “(1) its historiography, (2)

the parochiality of its universalism, (3) its assumptions about (Western) civilization, (4) its Orientalism, and (5) its attempts to impose the theory of progress” (*ibid.*).

Skipping his discussion of the Euro centric historiography, I would like to focus on Wallerstein’s “parochiality of universalism”. He argues quite convincingly that in the last few centuries “science displaced philosophy as the prestige mode of knowledge and the arbiter of social discourse”. Euro centric knowledge was recognized as the only “empirically true” one and it just had to be exported worldwide (*Ibid.*). Indeed, one is led to agree with Walter Mignolo, who suggests that while the First World has mainly been responsible for producing “science”, or objective truth for everybody else to follow, the Third World has been put in charge of producing “culture” (*Mignolo W. D.*, 1998, 47).

As I have argued elsewhere, the epistemic component of Western/American hegemony and supremacy often functions in such a way so as to suppress and silence voices of intellectuals from the Third World who would dare to criticize or question the legitimacy of this sort of rhetoric. For many reasons, we simply don’t count and our voices are seldom raised and heard by our Western colleagues. Westerners, in this scheme, are turned into some visitors of a huge “global Zoo”: the “tourists” walk around studying all kinds of exotic cultures in cages and animal houses getting fascinated by their “non-westernness”. It is not very hard to locate confirmations for that: whenever one thinks of a program of pretty much any international conference on some aspects of culture studies, philosophy, literature or whatever, presenters are usually grouped by the nationality/home country principle: 3 Estonians in the morning, 4 Georgians in the afternoon; 4 Belorussians in the morning, 4 Ukrainians in the afternoon, etc. Nobody really cares about their subject matter (one Estonian can speak of globalization in Africa, whereas the other may dwell on recent Estonians presidential elections – this is about the same for the audience as their country of origin really matters, not their intellectual input) or whatever they have to say about global issues; their assigned role is to relate stories about their own culture, i.e. in the imperialistic EU and US jargon, they are “native informants” whose job is to entertain the audience with the exoticism of their cultures.

Just a few words on the relevance of Wallerstein’s third item, *civili-*

zation, to our overall theme. Here are some of the important points he is making, in a rather ironic fashion.

Civilization refers to a set of social characteristics that are contrasted with primitiveness or barbarism. Modern Europe considered itself to be more than merely one “civilization” among several; it considered itself (uniquely or at least especially) “civilized.” What characterized this state of being civilized is not something on which there has been an obvious consensus, even among Europeans. For some, civilization was encompassed in “modernity,” that is, in the advance of technology and the rise of productivity as well as the cultural belief in the existence of historic development and progress. For others, civilization meant the increased autonomy of the “individual” *vis-à-vis* all other social actors – the family, the community, the state, the religious institutions. For others, civilization meant non-brutal behavior in everyday life, social manners in the broadest sense. And for still others, civilization meant the decline or narrowing of the scope of legitimate violence and the broadening of the definition of cruelty. And of course, for many, civilization involved several or all of these traits in combination.

To be sure, the Western and social scientific presumptions about “civilization” were not entirely impervious to the concept of the multiplicity of “civilizations.” Whenever one posed the question of the origin of civilized values, how it was that they have appeared originally (or so it was argued) in the modern Western world, the answer almost inevitably was that they were the products of long-standing and unique trends in the past of the Western world – alternatively described as the heritage of Antiquity and/or of the Christian Middle Ages, the heritage of the Hebrew world, or the combined heritage of the two, the latter sometimes renamed and respecified as the Judeo-Christian heritage (*Wallerstein I.*, 1997).

In other words, Wallerstein asserts that “the Judeo-Christian heritage” has become a surrogate for the “common heritage of entire humanity”. In projecting a Russian, Ukrainian or Belarusian modernity it is crucial, as noted at the beginning of my talk, to attempt theorizing from the margins of Western modernity, to start practicing what Mignolo calls “barbarian theorizing” (*Mignolo W. D.*, 1998, 46). Rather than mimicking Western paradigms, we could think of developing our own responses to global problems and our own, private, solutions to those.

This sort of responses and solutions do not necessarily have to be anti-global, anti-Western or as parochial as Euro centric thought sometimes gets. My argument is that we are all having to modernize but our modernizations do not have to be replicas of the Euro-American modernization.

Here it is also important to complement this with mentioning a typical slant of some “international luminaries”, like Silvio Berlusconi, or George Bush, or Paul Wolfowitz, or former prime minister of Pakistan Benazir Bhutto who are in the habit of employing Sam Huntington’s crude “clash of civilizations” thesis and talking about the “crusade”, “axis of evil”, democracy v. fear, etc. in their attempt to find faults with and undermine Islam and Arab world in general. These kinds of pronouncement drastically intensified after the September 11 attacks and, of course, are heard today, around the events in Iraq. Here is what Edward Said writes a month or so after 9/11 putting forward a devastating critique of Huntington’s thesis:

This is the problem with unedifying labels like Islam and the West: they mislead and confuse the mind, which is trying to make sense of a disorderly reality that won’t be pigeonholed or strapped down as easily as all that. I remember interrupting a man who, after a lecture I had given at a West Bank university in 1994, rose from the audience and started to attack my ideas as “Western,” as opposed to the strict Islamic ones he espoused. “Why are you wearing a suit and tie?” was the first retort that came to mind. “They’re Western too.” He sat down with an embarrassed smile on his face, but I recalled the incident when information on the September 11 terrorists started to come in: how they had mastered all the technical details required to inflict their homicidal evil on the World Trade Center, the Pentagon and the aircraft they had commandeered. Where does one draw the line between “Western” technologies and, as Berlusconi declared, “Islam’s” inability to be a part of “modernity”? (*Said E. W.*, 2001).

In other words, we simply cannot afford to follow crude divisions of humanity into civilizations and should, as Said suggests, abandon simplistic and belligerent styles of thinking about “the West and the Rest”, about our assumed civilization and religious irreconcilability, about Western “copyright” monopoly on modernity and modernization. Rather, we have to think about the interdependence, interpenetration

and the resulting common heritage of all civilizations (in this case, Judaism, Christianity, and Islam):

Then there is the persisting legacy of monotheism itself, the Abraham religions, as Louis Massignon aptly called them. Beginning with Judaism and Christianity, each is a successor haunted by what came before; for Muslims, Islam fulfills and ends the line of prophecy. There is still no decent history or demystification of the many-sided contest among these three followers—not one of them by any means a monolithic, unified camp—of the most jealous of all gods. Not surprisingly, then, Muslims and Christians speak readily of crusades and *jihads*, both of them eliding the Judaic presence with often-sublime insouciance. Such an agenda, says Eqbal Ahmad, is “very reassuring to the men and women who are stranded in the middle of the ford, between the deep waters of tradition and modernity.”

But we are all swimming in those waters, Westerners and Muslims and others alike. And since the waters are part of the ocean of history, trying to plow or divide them with barriers is futile. These are tense times, but it is better to think in terms of powerful and powerless communities, the secular politics of reason and ignorance, and universal principles of justice and injustice, than to wander off in search of vast abstractions that may give momentary satisfaction but little self-knowledge or informed analysis. “The Clash of Civilizations” thesis is a gimmick like “The War of the Worlds,” better for reinforcing defensive self-pride than for critical understanding of the bewildering interdependence of our time (*ibid.*).

Thanks to economic globalization, to acceleration and intensification of information and cultural flows we are no longer in the position of eternal “lagging behind” the post capitalist, postindustrial nations. We should not see our differences from the “civilized” Europe as *temporal* but rather, as Walter Mignolo suggests, as *spatial* (Mignolo *W. D.*, 1998, 35). In other words, we should no longer treat ourselves as bad students of Judeo-Christianity (the ones who always skip classes and thus constantly lag behind), or, so to speak, “mainstream” humanity but envisage ourselves as contributors to “the common heritage of the entire humanity”.

Having discussed each of the categories of Euro centrism (incidentally, I for one find some of it, especially the latter one, progress, some-

what scanty and superficial), Wallerstein proceeds to discuss what he calls “anti-Euro centric Euro centrism”, that is, the critiques of Euro centrism that in essence reproduce Euro centric paradigms and approaches and help tighten the grip of Euro centrism upon today’s social science. In his judgment there are three different strategies used by those who oppose Euro centrism:

The first is that whatever it is that Europe did, other civilizations were also in the process of doing it, up to the moment that Europe used its geopolitical power to interrupt the process in other parts of the world. The second is that whatever Europe did is nothing more than a continuation of what others had already been doing for a long time, with the Europeans temporarily coming to the foreground. The third is that whatever Europe did has been analyzed incorrectly and subjected to inappropriate extrapolations, which have had dangerous consequences for both science and the political world (*Wallerstein I., 1997*).

Having labeled the initial two as anti-Euro centric Euro centrism, he claims that it is the third approach that is both productive and “undoubtedly correct” as it does not turn Europe into a viciously attractive “evil hero” and urges us to “start with questioning the assumption that what Europe did was a positive achievement”. He proposes to create a “careful balance-sheet of what has been accomplished by capitalist civilization during its historical life, and assess whether the pluses are indeed greater than the minuses”. He then confesses that he has made such a balance sheet and, of course, it was “negative overall” (*ibid.*).

Wallerstein is a Marxist, and I do disagree with many conclusions he arrives at. His ultimate goal is not so much to undermine Euro centrism but to prove that what he calls “world capitalist system” is in deep crisis and will fall very soon, or at least, he “doesn’t believe” in the future of capitalism. Unlike Wallerstein, I do not see any evidence that US hegemony or world capitalism are about to collapse. Furthermore, I see no empirical evidence that the countries of the former USSR (including even Lukashenko’s Belarus!), along with some Arabic, African, or east Asian nations, will not eventually enter the economic order that could be, however roughly, called “capitalism”. Quite a number of them have already entered some phases of proto-capitalism (as Russia with its notorious oligarchs and wild criminal ways of doing business); some, like Ukraine, is lingering somewhere between “wild capitalism” and the

communist past, while others, like Belarus and some Central Asian countries have found themselves, as one Belarusian analyst has put it, “in the noose of populism and ochlocracy” (*Zlotnikov L.*, 2002). In any event, we should not rule out the strong possibility that we will not be able to afford the luxury of denying capitalism, as Wallerstein who lives and works in the West certainly can.

My ultimate point is that while we all recognize the pleasures and comforts of modernity, we must retain our ability to produce knowledge and not to emulate Western epistemologies. It is quite obvious that their trying to lead us is harmful to them and to us – this is almost like Ralph Waldo Emerson’s concept of self-reliance applied to intellectuals in the ex-USSR v. Eurocentric knowledge.

My other point that I already mentioned above is that in countries like Belarus or Ukraine or Kazakhstan we are confronted by a fear comparable to westernization or Americanization – and that is the Russian ambition for becoming or, rather, remaining a regional leader or hegemon. Needless to say, we are all exposed to epistemic violence, or “epistemicide”, of the Russian imperial designs – most notably, in the spheres of language/literature, culture (especially mass culture and mass media) and, to a considerable extent, education. “Russification” (in Partha Chatterjee’s terminology, “the official nationalism of Russia” (*Partha Ch.*, 1995, 165)) is a real concern, once we start talking about our own ways out of “risk society” and our own models of modernization. I am positive that a partial loss of sovereignty that Belarus is about to experience due to the impending “Union State” with Russia will produce an extremely counterproductive impact on the intellectual life in social sciences and humanities. Before we allow the Russian academy to engulf us, we must think about the parochialism and intellectual misery of social science and humanities in today’s Russia. It is conspicuous, for instance, that Russian responses to globalization are so shallow and inadequate that there is virtually no serious discussion of it in the scholarly world. The same is true for many other spheres of knowledge, and it would be suicidal to become in any fashion dependent or subordinate to Russian philosophizing, their academic fashions and tendencies, etc.

I would like to finish by stating that I agree with Wallerstein and Beck in that we all have to find some alternative to the “grievous” world order of today’s realities but in thinking about responses to these chal-

lenges, in this region we must be very careful not to pick yet more dangerous alternatives. However, we all have to learn to think and act autonomously and independently. One of the strategies we could adopt is indeed looking again at Europe and trying to reflect on its crimes and its achievements in terms of the heritage of entire humanity.

References

1. Beck U. *The Silence of Words and a Political Dynamic in a Global Risk Society*. <http://www.academy-go.ru/Site/GrObsh/Publications/Beck5.shtml> [2001].
2. Mignolo W. D. Globalization, Civilization Processes, and the Relocation of Languages and Cultures // *The Cultures of Globalization*. Edited by Jameson F., Miyoshi M. Durham: Duke UP, 1998. P. 32-53.
3. Partha Ch. Nationalism as a Problem // *The Postcolonial Studies Reader*. Edited by Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H. New York: Routledge, 1995.
4. Said E. W. The Clash of Ignorance // *The Nation*, 22 October 2001. <http://www.thenation.com/doc.mhtml?i=20011022&c=1&s=said>
The Universal Declaration of Human Rights: Drafting and Adoption. <http://www.udhr.org/history/overview.htm>
5. Wallerstein I. *Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science*, 1997. <http://fbc.binghamton.edu/iweuroc.htm>
6. Zlotnikov L. *In the Noose of Populism*. Minsk, 2002.

Summary

CONTEMPORARY PHILOSOPHY: AGE OF GLOBALIZATION

This monograph represents problems, related to the changes of philosophical thought in the contemporary paradigm of thinking, the integration as a purpose of philosophy, the role of philosophy in globalization/anti-globalization debate. The authors searched for the philosophical foundations of identity, of civic society and consider the importance of a philosophical approach for solving contemporary problems in the process of the fast globalization. The book analyses the power of sociology, the impact of contemporary social cognition to the changing social order and the international coexistence.

There is expressed deep concern about the contemporary paradigm of thinking in the Chapter I “PHILOSOPHY AND PARADIGM OF CONTEMPORARY THINKING”. In the contemporary world, with the processes of social development gaining accelerated rates, a new philosophical image of the world emerges, accompanied by the formation of a new philosophy. Contemporary philosophy generalizes the most complicated and rapidly changing object such as society and man. In this sense social philosophy is always uncompleted, relatively open and, therefore, theoretically “imperfect”, “non-systematic” and vulnerable theory.

As *J. Morkūniene* remarks, philosophy in the 21st century revives to the degree when its methods correspond to the present paradigm of science. Before the task of the whole science has been to eliminate vagueness, ambiguity, contradiction, whereas contemporary science accepts a certain vagueness or incompleteness of the phenomena and even of the conceptions of their explanation.

It is important to understand that philosophy responds too slowly to the changing paradigm of science. Philosophical cognition should change its very essence.

It is not possible any longer to study society solely from the logic and moral approach and consider it only as a subject to be studied. There is a pressing need to understand the truth that is most urgent in contemporary social cognition: new problems need new means of research and new tools of cognition should be “forged”.

Philosophy recovers, when it creates a new network of conceptions and applies *new methods* of cognition. Philosophy develops by reconsidering the problems of order and disorder, complexity and simplicity, evolution, truth and error, etc. Cognition is presently understood as a continuous, uninterrupted *dialogue* with reality. It has been already understood that any theory of philosophy cannot exhaust reality, stop the process and exhaust its object.

The present philosophy does not “kill” a process, does not dissect an integral live social phenomenon into parts, but “catches” this phenomenon, its deeply rooted relations and contradictions. A *feedback* relation connects the goals, the methods and the results. The feedback relation prevents the philosophy from becoming an unshakable dogma.

Contemporary philosophy is characterized by what could be called new anthropocentrism or new subjectivity. The classical anthropocentrism is being replaced by a new concept of man living in the world created by himself. Man becomes set up in the “center” only through his activity, creative work, knowledge, through his ability to perceive the processes going on in nature and society, to transform them by the methods that have been unknown before.

The complicated, self-developing systems such as society and man cannot be rendered in static categories. The basic theoretical principle of contemporary philosophy is to analyze both the present state of reality and its reflection in the concepts not as a stiff static structure, but as a process.

Solving the social questions philosophy searches for truth, however – contemporary truth. The task of contemporary philosophy is not only to attain truth, but also to show how this truth can become active. Contemporary philosophy is the means of both thinking and action.

Philosophy has no absolutely accomplished truth any more: it is searching for the truth of its time. Truth can be ensured solely by our *thinking* and our *actions*. Cognition is now perceived as a constant, uninterrupted *dialogue* with reality.

The difference of contemporary philosophy from previous is analyzed in the Section "*Philosophical thought in the guideless world*". The Ancient philosophy has not seen the essential difference between the past, the present and the future – heroes of the past were highly respected and admired. The Middle Ages philosophy is the philosophy of person's salvation, defining his destiny from the very first sin till the end of the world. The philosophy of New Times, or Modern philosophy, is the philosophy of endless improvement of the world. It knows the primitive life of the past, today's achievements and hardly imaginable, but always growing prosperity in the future.

Contemporary philosophy begins with the collapse of human's ideals. *K. Stoškus* emphasized the role of contemporary critical philosophy, which actually seeks alternatives in the lives of humans, as well as cultures and the whole World State. The factors that could change this state stay unknown but the critical philosophy of hope can reactivate, support the search, prepare minds for breakdowns, forecast them, notice them faster and speed up their approach, if they overall are possible.

The main idea of the *B. Kuzmickas* rest on the principle that the authentic national identity is self-conscious and self-reflecting identity. The Lithuanian identity is facing nowadays the challenges both of the legacy of the totalitarian past and of the global openness. The philosophical dimension means the self-reflection of the identity in the categories of universality. The purpose of the philosophy is to do this in relation to the two discrepant tendencies of the present time, namely, globalization and particularization. For these tasks are not adequate the philosophical concepts inherited from the soviet period, more appropriate is the legacy of Lithuanian philosophy of the beginning of the 20th century.

Section "*Culturological conception of spirituality*" in the Chapter II "CULTURE AND CIVIC SOCIETY" is presented to the consideration about understanding of spirituality in the culturological conceptions. *A. Vaisvila* maintains that spirituality may be understood by two ways.

First, analytically, if we raise question what is it in itself, as a subjective reality of a human. Second, systemically, if we seek to answer how spirituality is revealed outside subjectivity of human consciousness – in the reality of things and other realms of human culture. In the first case spirituality stays a common complex concept, which means just subjective reality of human: thinking, willing, also emotions, and social scope. But if understood like this spirituality does not overpass borders of just theoretical problem and doesn't reveal it's valuable connection with practical interests of the humans. In the second case spirituality is understood as a process.

Four steps of its development might explain the spirituality: biological embodiment of the spiritual, logization, psychologization, culturalization. All four stages mark movement from abstract synthesis stage, as a spring of consciousness of entire cosmos, to analysis, if spirituality is interpreted as subjective reality of human, and again from analysis back to synthesis thus more concreted when spirituality is explored through connection with human creation. By this *A. Vaišvila* suggests a transition from understanding spirituality as a fact to understanding it as a process. It also means transition from empirical to theoretical concept of spirituality, which leads us to better understand and even integrate before separated concepts of spirituality, creation, thing, culture, humanism, economic welfare etc.

The Section *“Philosophy as Sociocultural Tradition”* is up for analyzing the problem of philosophy as an issue of the sociocultural tradition. As states *Ž. Jackūnas*, philosophy is often treated as a special kind of experience marked by the following features: generality, constant reiteration in the empirical contexts of socio cultural activities, validity and practical applicability. The philosophical insights are generated by way of generalization of a human experience from universal point of view. The nature sociocultural role of philosophy consists in its ability to provide general grounds or principles of human experience. These principles are used as the general guidelines of rationality contributing to promotion of an effectiveness of human experience and overcoming its socio-cultural limitations.

In the Section *“Significance of tolerance to the development of civic society”* are asserted principles of tolerance as fundamentals of democracy and peace culture. Also tolerance might be described as an essential

proof of actual human rights and successful humanistic approach to relevant social issues. In general social tolerance entails acceptance of the identity and uniqueness of different social groups and therefore obligates members of contemporary democratic societies, firstly, to fight various forms of discrimination, xenophobia, prejudice and violation of common human rights. Secondly, social tolerance challenges to seek equal political rights and consequently equal social (political, economical, cultural) opportunities for all members of the society regardless to their race, sex, nationality, religion, origin, education, income, or relevance with some particular social groups. A. Sprindžiūnas appeals to recent investigations of the nature of tolerance of Lithuanian older students and young adults. The analysis of research data revealed some statistically significant correlations among various elements of civic society and some indicators of mature tolerance like equality, attentiveness, peacefulness, patience, tact, flexibility and forgiveness. The research also demonstrated that tolerant people more often and more successfully seek accordance with others, adapt to the changes of the social environment, respond more attentively to the needs of the others and avoid using compulsion in conflict situations. Thus social tolerance must be considered as an integral part of the civic society and it's an issue of further research to develop strategies toward this value.

The Chapter ends by describing a relatively new concept of “anonymous culture”. It is defined as an anonymous tendency spreading globally due to informational technologies. Informational technologies have afforded a possibility to spread provincial mentality on the global level. This phenomenon is called “provincial globalism”. Although the World “village” implies close relationships, electronic network is the premise of becoming strangers. A man becomes not only “*homo informaticus*” but “a glass man” as well: he sits in front of a glass monitor while the real and existing world for him is behind this glass. “*Homo informaticus*” becomes “*homo anonymous*”.

Having analyzed these processes in the paradigm of postmodern science or in other words of synergetic paradigm, it becomes apparent that although they are inevitable, they can be controlled. Efficient control is possible when we are thinking strategically, but not planing strategically. Strategic thinking is firstly related to bright future perspectives and high ideals.

The Chapter III “CONTEMPORARY SOCIAL COGNITION” introduces the general principles for understanding contemporary social world. The contemporary nature of the discourse of the view of the social world is generated by the interaction of three global processes: the formation of the informational civilization, the formation of supra-national political communities and the identities, which are related to them, the expansion of globalization. Though different in their extents of impact, these global processes are the sources and factors of the new transformations of the social world. It is the context of these processes that actualizes the meaning and role of the view of the social world.

The view of the social world is an independent part of the view of the scientific world and has all of its most important functions: cognitive, systematizing, and that of the formation of world-view. According to *V. Šlapkauskas*, the main objects of the view of the social world are the relations between individuals and social constructs and their interactions within the contexts of space and time. Contemporary attitudes to the social world urge us to reveal the spreading of the horizontal and vertical networks, their inter-relationship and dynamics within the dimensions of space and time. The significance of the relations of trust of the social capital is of major importance here.

The view of the social world reveals itself through the perspective of the subjects’ inter-connections. This perspective emphasizes the evaluative and normative nature of the social order. Social order should be understood as man’s inevitable and continuous creativity and it exists as a piece of man’s creative activities. However, it should be noted that men tend to trust more in the social order that is formed spontaneously rather than in the social order that is well organized. The presence of trust is one of most important sources of the efficiency of any group or organization’s activities.

The possibilities of philosophy are considering in the section 2. These possibilities have been valued in every society very contradictory: there were times, when people expected too much and times when they had no trust in philosophy. If the approach to philosophy depends on the peculiarities of society, the analysis of nowadays society could reveal the possibilities for philosophy today. *V. Jakimenko* invites to reflect upon the developing character of contemporary social environment. We should agree, that our reality is changing faster and faster and we are

realizing very clearly, that our world is not developing toward the state of equal possibilities. The reality scares people and they are trying to hide themselves in a virtual reality. In this complicated situation philosophy is the only serious theory of thinking, which could suggest ways how to survive in nowadays hyper-dynamic circumstances.

A. Vosyliūtė concentrates on the changing functions of sociology and its new identity in the section 3. The author displays how new paradigms of science and the revealing of new social phenomena enrich the sociological knowledge. Sociology is now the hard agent in the struggle against the civilization and cultural backwardness. Lithuanian sociology's power is distributed as knowledge of works in this field, as teaching of sociology disciplines in universities and as personal obligations. Author emphasized some problems, which are important for the development of sociology, such as authority phenomena as influence of personal or institutional power. Finally, the relations among sociology and other social and human sciences are emphasized.

In the context of critical thinking *I. Jakušovaitė* questions the concept of medical technology. It might be analyzed in narrow and broad sense by stressing interventive, expansive, defining disease, generalizing and liberating aspects of the concept. It is necessary to emphasize not only economical effectiveness of implementation of medical technologies, but to reflect them in the context of critical thinking. Aristotle concept of thinking included theoretical, practical and productive intellectual activity, applied through *epistemē*, *phronesis* and *technē* is being discussed here. The main challenge in modern health care is not *technē* itself, but *phronesis*.

There are some aspects of the information society and the impact of lack of objective information about current processes in the state analyzing at the end of the Chapter. As *A. Keras* and *V. Keras* propose it, we should not neglect phenomenon like providing limited information and/or distortion of the essential information. Just multitude of the mass media itself is not enough to guarantee citizens' access to full, particular, objective information. Thus we emphasize the danger of negative outcomes for the state and society if people get not enough full and objective information about most important issues.

Philosophy is regarded as a mandatory factor of understanding of globalization, democracy and environmentalism in the Chapter IV "PHILOSOPHY"

PHY AND GLOBALIZATION". Scholars have long debated whether there is a necessary link between law or philosophy and morality. A. Omara-Otunnu argues that although social change generally has roots that are largely pragmatic, no progressive change in society has endured in the long-term without intellectuals giving it rationale and clarity of purpose. For academic debate to have a positive effect on society, it is incumbent upon scholars to articulate how their philosophies can be adapted for practical social purposes. In this discussion, the author highlights issues from both historical and juristic perspectives that are intended to make a contribution to efforts to humanize global relations of power and to contribute to the dialogue between civilizations. By this we can approach the subject of humanism and globalization by identifying some of the dominant themes and phases of globalization since the 16th century and argue that a proper historical review of globalization reveals that it has been a complex phenomenon that has had differentiated and unequal impact on various social groups and regions of the world. A.Omara-Otunnu then proceeds to suggest an inclusive approach to foster humanistic values in global society that would help humanize globalization.

Contrary to the postmodern claims that philosophy is declining, Jarema Jakubowski postulate, that the purpose of philosophical thought in the present Global Age must be to develop new concepts defining the emerging new whole. The evolution of democracy is an aspect of the new reality. As the national states are weakening, non-electoral democratic procedures are coming to the front. Author in a Section "*Philosophy, Globalization and Democracy*" discusses the concept of judiciary democracy and several significant categories: accountability, participation and representation. The author highlights a development, which is of primary importance for the incipient post democratic condition: the exercise of actual power by transnational institutions, organizations and corporations rather than by the traditional democratic institutions of national states.

The focus of *V. Vevere* is on the role of philosophy in the ongoing globalization/anti-globalization debate, which is therefore described as strongly affected by the current paradigm shift or even re-shift. This entirely new phenomenon has come forth within last two years in relation to the military operations against Iraq led by the USA. In other words, if until recent the globalists' arguments were rooted in the neo-liberal views on free economical and cultural development and the

antiglobalists' claims seemed somewhat outdated, based on the naïve anti-Americanism, today the situation has changed – antiglobalists acquire much larger support. Philosophy amidst this debate could play a role, first, in grasping the current re-shift, and, second, in researching the possibilities of communicative rationality as presented by Jurgen Habermas and Richard Rorty.

According to *W. Sztumski*, people's behavior towards the outside world was always determinate by the attitudes of enmity and/or submission. On present stage of globalization we have to deal with mutual connection four world nets that are significant for social life: scientific, technological, economic and political nets. Globalization changes essentially and quickly our life situation and life milieu, our existential situation. An important effect of the globalization is rise of attitudes of hostility. These are caused by reduction of free life space of people in result of condensation of social space and world nets, and by intensification of competition in all spheres of human doing. The increase of population density and the shortening of distances between people cause limitation of the feeling our individual freedom. The reduction of social time intervals causes uncommon acceleration of our life tempo. Antagonizing social conflicts and discrepancies on the current stage of the globalization are connected with big risk of the new world war, and of word disaster. If we want to restructure the world, in order to making it friendly for us as a very human world, we must change first of all our thinking about world and our attitude to the life and to the life environment. Philosophy at all and especially ecophilosophy can help us to reach this goal. New way of thinking should lean on basic principles of environmentalism as some sort of ecophilosophy, on the principles of isomorphism, biocentrism, structural determinism, non-antagonistic social development, harmonic coexistence, and cooperation and synergy.

A. Bondarenko invites to understand the Roerich Pact and Project of World League of Culture by Roerich as a conceptual set of humanistic globalization. Nicholas Roerich understood Culture as a universal basis of improvement and transformation of life. He advanced his doctrine of Culture, outlined the ways of its realization. The complex of international scientific, educational, art, enlightenment organizations set up by him; passing of the Washington Pact (Roerich Pact, 1935) by

the Americas states; the World League of Culture Project by him were practical steps on the ways mentioned. *A. Bondarenko* explains those steps also as the beginning of the humanistic globalization process on the foundation of Roerich's Vital Ethics postulates. This allows us with good reason to consider N. Roerich the initiator of the world culture protection global system.

In the Chapter V. "PHILOSOPHICAL THINKING IN THE NEW AGE" attention is drawn to Philosophy of Educology as the Philosophy of the Future for Democracies in the World. *J. E. Fisher* compares philosophical insights of W. Sztumsky (Poland, 2002) with that of the 1929 philosophy of reality J. Dewey (USA). They relate to the new world situation of life, involving a philosophy of knowledge, specifically as they involve a philosophy of educology, i.e. a philosophy of knowledge about education, as a philosophy of the future that is significant to the globalization of the world.

The role of philosophers in the New Age is discussed also. According to *A. V. Kanauka* and *R. L. Livermore*, we would like to see contemporary philosophers not to remain in the preserves of academia, or the Olympian heights of abstract thinking, but to step down into the turmoil of public issues and political whirlwinds, to test those new ideas in combat for the minds and hearts of the people. The people are not all rocket scientists or brain surgeons, but in some ways they all are philosophers, at least those who think and communicate their ideas to others thus bringing them into reality of public consciousness. The philosophers of the New Age have a duty to speak and be heard by politicians, intellectuals, businessmen, soldiers, workers and farmers, and above all, housewives. Happily, in Lithuania one can meet people who call themselves professional philosophers, and some of them had the audacity to rivet their ideas to contemporary societal problems. So more power to the philosophers, philosophers of the world, unite!

The monograph is ended by consideration about Legal Scholarship and Challenging Eurocentric Epistemology; namely, philosophical thinking there is working as a meta-theory. *Csaba Varga* focuses on embarrassment at the realisation that Central and Eastern Europe is in the process of dramatic change with Western Europe and the entire Atlantic hemisphere in the course of more dramatic a change. Obviously, there is a latent contradiction in such an embarrassment by simulta-

neously ascertaining that both parts of Europe run now one of the most promising success stories of their overall history. Both are running their courses as permeated by universalism, a-historicism and over-rationalism, all standing for the growing sense of groundlessness and rootlessness in their backing cultures, by also negating our best self-defending conclusion drawn from MARX'ism as preserved from the time of socialism, namely, historicity with respect to the particular. Then, what will cement and substantiate our future? Tentative answer within the framework of scholarship will be given in terms of suggesting to learn from the own past by grounding theorizing anew again, consider author in the Section *"Legal Scholarship at the Threshold of a new Millennium"*.

KNYGOS AUTORIAI

Dr. Alexey Bondarenko
St. Petersburg State University
Russia
AB@roerich-museum.org

Dr. James E. Fisher
Educology Research Associates/USA
(ERA/USA)
USA
fisher_james@msn.com

Dr. Žibartas Jackūnas
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
zijack@lrs.lt

Dr. Virginija Jakimenko
Lietuvos teisės universitetas
jvirgini@takas.lt

Dr. Jarema Jakubowski
Adam Mickiewicz University
Poland
jari@main.amu.edu.pl

Dr. Irayda Jakušovaitė
Kauno medicinos universitetas
filosof@kmu.lt

Dr. Algirdas V. Kanauka
Lietuvos karo akademija
University of Southern California
USA
akanauka@yahoo.com

Dr. Saulius Kanišauskas
Lietuvos teisės universitetas
flk@ltu.lt

Dr. Antanas Keras
Lietuvos teisės universitetas
akeras@ltu.lt

Dr. Valerijus Keras
Lietuvos teisės universitetas
akeras@ltu.lt

Prof. habil. dr. Bronislovas Kuzmickas
Lietuvos teisės universitetas
flk@ltu.lt

Dr. Alexei Lalo
European Humanities University
Belarus
lalo@ehu.by

Dr. Robert Livermore
University of California
USA
Lsellman3@aol.com

Dr. Jūratė Morkūnienė
Lietuvos teisės universitetas
juratem@ltu.lt

Prof. Amii Omara -Otonnu
University of Connecticut
USA
amii@uconnv.ucom.edu

Romualdas Ozolas
Visuomenės plėtros, labdaros ir
paramos fondas
Tel./Faks. (8 5) 2122332

Dr. Andrius Sprindžiūnas
Lietuvos teisės universitetas
aspri@ltu.lt

Dr. Krescencijus Stoškus
Vilniaus universitetas
Tel. (8-5) 2608939

Prof. Wiesław Sztumski
University of Silesia
Poland
sztum@saba.wns.us.edu.pl

Dr. Vytautas Šlapkauskas
Lietuvos teisės universitetas
tfk@ltu.lt

Prof. habil. dr. Alfonsas Vaišvila
Lietuvos teisės universitetas
tfk@ltu.lt

Prof. Csaba Varga
Hungarian Academy of Sciences
Hungary
varga@jak.ppke.hu

Dr. Velga Vevere
University of Latvia
Latvia
vvevere@latnet.lv

Dr. Anelė Vosyliūtė
Socialinių tyrimų institutas
avosyliute@takas.lt

Šiuolaikinė filosofija: globalizacijos amžius: monografija / sudarytoja ir
Ši-117 atsakingoji redaktorė dr. Jūratė Morkūnienė; Lietuvos teisės universitetas. Vilnius:
LTU Leidybos centras, 2004 – 332 p. Tekstas liet. ir angl. k. Santr. angl. k.

Bibliogr. 36, 51, 65, 87, 96, 112, 121, 138, 148, 164, 174, 183, 225,
235, 246, 259, 280, 286, 303, 318.

ISBN 9955-563-78-8

Knygoje mokslininkai svarsto filosofijos sampratą dabarties mąstymo paradigmoje, integracinę filosofijos paskirtį; atskleidžia filosofijos, kaip kultūros bei pilietinės visuomenės ugdymo priemonės, reikšmę; gilinasi į filosofijos galimybes šiuolaikinėje visuomenėje, globalizacijos procesų akivaizdoje.

Pateikiami svarstymai šiuolaikinio socialinio pažinimo klausimais. Ypač aktualūs apmąstymai apie filosofų vaidmenį naujajame amžiuje, žmonijai kovojant už išlikimą globalizuojamoje socialinėje aplinkoje. Monografijoje skamba optimistinė gaida: tikima, jog filosofija gali būti pasaulio demokratijų ateities kūrimo įrankis.

Knygos autoriai pateikia ne vien informaciją, bet kelia klausimus ir siūlo jų sprendimo būdus.

Knyga gali sudominti tiek humanitarinių, tiek ir socialinių mokslų atstovus, filosofus, sociologus, politologus, būti naudinga studijuojančiam jaunimui.

UDK 1

Autorių kolektyvas

Šiuolaikinė filosofija: globalizacijos amžius

Monografija

Redagavo *Stasė Simutytė*
Viršelio dailininkė *Stanislava Narkevičiūtė*
Maketavo *Aušrinė Ilekytė*

SL 585. 2004 10 25. 16,22 leidyb. apsk. l.

Tiražas 500 egz. Užsakymas

Išleido Lietuvos teisės universiteto Leidybos centras,

Ateities g. 20, 08303 Vilnius

El. paštas leidyba@ltu.lt

Puslapis internete www.ltu.lt

Spausdino UAB „Baltijos kopija“, Kareivių g. 13b, Vilnius

Puslapis internete www.kopija.lt

Elektroninis paštas info@kopija.lt