

[www.mruni.eu](http://www.mruni.eu)

Bronislovas Kuzmickas

# FILOSOFIJOS ISTORIJOS APYBRAIŽOS

MYKOLO ROMERIO UNIVERSITETAS

Bronislovas Kuzmickas

FILOSOFIJOS ISTORIJOS  
APYBRAIŽOS

Teorinis sintetinis mokslo darbas

Vilnius  
2012

UDK 1(091)

Ku395

*Recenzavo:*

prof. habil. dr. Jūratė Morkūnienė, Mykolo Romerio universitetas  
prof. habil. dr. Antanas Andrijauskas, Vilniaus universitetas ir Vilniaus dailės  
akademija

*Autoriaus indėlis:*

prof. habil. dr. Bronislovas Kuzmickas – 202 psl. (10,5 autorinio lanko)

Mykolo Romerio universiteto Humanitarinių mokslų instituto Filosofijos katedros 2011 m. spalio 5 d. posėdyje (protokolas Nr. 1FLK-4) pritarta leidybai.

Mykolo Romerio universiteto Humanitarinių mokslų instituto tarybos 2011 m. spalio 6 d. posėdyje (protokolas Nr. 2HMI-2) pritarta leidybai.

Mykolo Romerio universiteto mokslinių-mokomųjų leidinių aprobavimo spaudai komisijos 2011 m. lapkričio 22 d. posėdyje (protokolas Nr. 2L-21) pritarta leidybai.

***Visos knygos leidybos teisės saugomos. Ši knyga arba kuri nors jos dalis negali būti dauginama, taisoma arba kitu būdu platinama be leidėjo sutikimo.***

---

## TURINYS

Pratarmė / 5

Filosofijos istorijos objektas: profesinė ir neprofesinė filosofija / 7

### *Vėlyvosios antikos ir ankstyvosios krikščionybės filosofija*

Sofistai ir skeptikai / 17

Graikų-žydų mistika ir neoplatonizmas / 29

Patristinė filosofija / 37

### *Viduramžių filosofija*

Žydų filosofija – tikėjimas ir protas / 50

### *Vokiečių X VIII–XIX amžių filosofija*

Immanuelio Kanto kritinė filosofija / 64

Georgo Hegelio panlogistinis idealizmas / 78

Arthuro Schopenhauerio valios filosofija / 89

### *Pozityvizmas ir analitinė filosofija*

Auguste Comte pozityvizmas / 95

Analitinė Bertrando Russello filosofija / 101

### *Fenomenologija ir egzistencializmas*

Tikėjimas kaip egzistencija: G. Kierkegaardas ir G. Marcelis / 107

Edmundo Husserlio fenomenologija / 114

Maxo Schelerio fenomenologinis personalizmas / 122

Juozas Girnius – teistinis egzistencialistas / 131

### *Postmodernybės filosofija*

Postmodernizmas – vertinimai be vertybių? / 151

Individo tapatumas pagal Jacques Lacaną / 169

*Retrospektyva*

Lietuviškoji filosofinė antikosytra 1918–1990 / 177

Literatūra / 194

Asmenvardžių rodyklė / 198

---

## PRATARMĖ

Filosofijos istorija yra viena svarbiausių šio leidinio autoriaus mokslinių interesų sričių. Interesai skleidžiasi gana plačia tematika – nuo antikinės filosofijos iki dabarties postmodernistinių tendencijų. Nepamirštos ir teorinės filosofijos istorijos tyrimo problemos.

Tai teorinis sintetinis mokslo darbas, dauguma jo tekstų įvairiu laiku buvo skelbti recenzuojamuose moksliniuose ir šviečiamąjio pobūdžio leidiniuose, dabar yra atnaujinti ir papildyti, naudojami moksliniuose tyrimuose, filosofijos kurso paskaitose, studentų kursiniuose darbuose.

Nesiekiami nuosekliai nušviesti filosofijos problemų istorinės sekos, tai būtų platesnio užmojo darbas. Vis dėlto atskiriomis temomis yra apibūdinami esmingai svarbūs filosofijos istorijos laikotarpiai, tėkmės, asmenybės. Senąją filosofiją reprezentuoja vėlyvosios antikos ir ankstyvosios krikščionybės autoriai, gyvenę sudėtingu kultūrinių pokyčių laikotarpiu, kuriame sofistai, skeptikai dar mokė žmones išminties, neoplatonikai plėtojo savo metafizines būties vizijas, o „Bažnyčios tėvai“ jau tiesė kelius krikščioniškajai viduramžių filosofijai. Viduramžiams atstovauja islamiškoje arabų kultūros aplinkoje plėtota žydų filosofija.

Viena iš Vakarų filosofijos viršūnių yra laikoma XVIII–XIX amžių vokiečių filosofija. Leidinyje aptariama kritinė I. Kanto filosofija, nušviečiama panlogistinė G. Hegelio sistema, apibūdinama A. Schopenhauerio valios filosofija. XIX amžiaus antroje pusėje Vakarų filosofijoje į pirmąjį planą kilo, iš vienos pusės, pozityvistinė filosofija, vėliau ėmusi skaidytis į kelias atmainas, iš kitos – įvairios iracionalistinės antropologinės pakraipos tėkmės, dideliu mastu lėmusios XX amžiaus filosofijos problematiką. Pirmajai leidinyje atstovauja A. Comte'o pozityvioji filosofija, taip pat B. Russello analitinė filosofija. Antrajai – S. Kierkegaardo ir G. Marce-

lio egzistencializmas, E. Husserlio fenomenologija, M. Schelerio personalizmas. Skaitytojas taip pat ras straipsnį apie iškiliojo lietuvių filosofo J. Girniaus teistinį egzistencializmą. Dabartiniu metu filosofijos diskurse vyrauja postmodernioji, poststruktūralistinė ir kitokia „post“ mąstysena. Leidinyje apibūdinama vertybių problematikos traktuotė postmodernybės filosofijoje, taip pat individo tapatumo samprata J. Lacano teorijoje.

Studija gali būti naudinga pirmiausia filosofijos bakalauro programos bei kitų programų studentams, taip pat mokslininkams, tiriantiems filosofijos istoriją, visiems besidomintiems filosofija.

## FILOSOFIJOS ISTORIJOS OBJEKTAS: PROFESINĖ IR NEPROFESINĖ FILOSOFIJA

Filosofijos palikimo tyrimas yra sudėtinė filosofinio mąstymo sritis, tačiau tą tyrimą neretai palydi klausimas – ar tai, ką daro filosofijos istorijos tyrėjas yra tikra filosofija? Jeigu filosofavimo tikrumo požymiais laikome atvirumą, kūrybiškumą, mąstytojo minčių originalumą, o tuo sunku suabejoti, kyla klausimas, ar dėmesys praeities palikimui nėra stabdantis veiksnys? Filosofinio palikimo tyrimo vertingumas filosofinės mąstysenos plėtrai nėra savaime aiškus. „Istorinis tyrimas ir refleksija gali būti svarbi ir visiškai vertinga, ypač kritinei filosofinio tyrinėjimo prigimčiai, bet nėra absoliučiai būtina ir gali būti žalinga ne tik filosofinei refleksijai, bet net dar labiau pradedančių filosofų drąsai. Praeitis kūrybinei veiklai, ypač augimui, daro slopinantį poveikį. Nostalgija naikina naujybę. Dabartis turi reikšti pagarbą praeičiai, bet ateities labai negali prie jos ilgiau sustoti“ (Pecorino 1985: 82).

Tai vienas iš galimų atsakymų į iškeltus klausimus. Bandysime į juos atsakyti kitaip, parodydami praeities palikimo tyrimo, žinoma, atitinkamo teorinės refleksijos lygmens, naudingumą ir būtinumą vaisingiems dabarties filosofiniams apmąstymams. Pradėsime nuo teiginio, jog filosofinio mąstymo specifika yra tokia, kad praeities palikimo pažinimas, savaime aišku, atsirenkantis, yra svarbi, jeigu ne būtina originalios kūrybos prielaida. Jeigu kitų mokslų problemos istoriškai keičiasi taip, kad anksčiau sprendimai tampa naujų kėlimo pamatas, tai filosofijoje sunku išvelgti tokią tęstinumo seką, jos branduolį sudaro tokios temos bei problemos, kurios laikui bėgant nepraranda reikšmės, vis kyla iš naujo, nors įgauna naujus prasmės aspektus bei interpretacijas.

Savarankiškai mąstyti, kitaip tariant, aiškinti vienus ar kitus žmogaus santykio su tikrove ir savimi pačiu aspektus, mąstytojas paprastai prade-



da remdamasis kai kuriais praeities filosofų (Aristotelio, Kanto, Hegelio ir kt.) pamatiniais teiginiais, pastaruosius dažniausiai kritiškai įvertina ir modifikuoja. Perimamos yra atskiros idėjos, problemų kėlimo priegios, kai kurios sąvokos, svarstymo metodai ir pan. Apibrėžiant savarankišką svarstymų sritį, neretai remiamasi kelių praeities mąstytojų idėjomis bei metodais, jie savaip aiškinami ir derinami. Tie patys teoriniai principai įgauna nevienodą prasmę, kai juos interpretuoja skirtingi autoriai. Iš tų pačių premisų gali būti daromos nevienodos išvados ir apibendrinimai, tos pačios problemos sprendžiamos iš skirtingų teorinių pozicijų. Taigi perimamumas filosofijoje yra daugiareikšmis, jam nebūdingas toks „tiesiaeigiškumas“ kaip gamtos moksluose.

Filosofinė, kaip ir kitokia kultūrinė kūryba, yra plėtojama vienokios ar kitokios tautinės kultūros kontekste, yra integrali tautos kultūros dalis, daugiapusė susijusi su kitomis jos sritimis. Praeities filosofijos palikimas paprastai yra interpretuojamas tautos kultūros kontekste. Sykiu filosofija yra tarptautinio filosofinio mąstymo dalis ir gali būti suprantama ir interpretuojama pastarojo kaip visumos reikšmingumo požiūriu. Šie aspektai yra tarpusavyje glaudžiai susiję, vis dėlto į juos reikia pažvelgti paskirai. Tos pačios filosofinės teorijos – jų teiginiai, idėjos, problemos – minimais atvejais gali būti nevienodai reikšmingi. Tai, kas grynai teorine prasme yra svarbu pasaulinio filosofijos konteksto požiūriu, gali neturėti rezonanso tautos kultūros erdvėje, nedaryti poveikio tautos kultūrai ir visuomeniniam gyvenimui. Tuo pačiu metu filosofinės teorijos komponentai, mažai reikšmingi bendruoju teoriniu požiūriu, gali būti itin veiksmingi augant tautos kultūrinei savimonei, skleidžiantis jos intelektinei biografijai, politinei minčiai, literatūrai, meno kritikai. Todėl filosofijos istorikas, norėdamas plačiau ir pilniau apibūdinti vienos ar kitos praeities filosofinės teorijos vietą kultūroje, neturėtų tenkintis vien problemine metodologine analize, bet taip pat pažvelgti ir į jos rezonansą tos ar kitos tautos kultūroje ir platesniame visuomenės gyvenime.

\* \* \*

Tiesioginis filosofijos istoriko tyrimo objektas yra tekstai, laikomi filosofiniais, arba jiems artimi. Tai veikalai, straipsniai, paskaitų kursai,

laiškai ir t. t. Filosofijos istoriko misija analizuoti, interpretuoti ir vertinti turimus įvairių laikotarpių filosofijos tekstus, nustatinėti jų tarpusavio priklausomybes, ieškoti naujų tekstų. Filosofijos istorija yra platesnės idėjų (mokslo, politikos, religijos ir kt.) istorijos dalis, tad filosofijos istorijos tyrėjui tenka išeiti už filosofijos tekstų ribų ir nušviesti jų santykį su kitomis kultūros sritimis. Tenka taip pat nušviesti tekstų santykį su užtekstine tikrove, tokia, kaip istoriniai pokyčiai, politinė, ekonominė situacija, vengiant historicistinės ir sociologistinės redukcijos, primityvaus sociologizavimo, nutrinančio filosofinio mąstymo savitumą. Išvalgus filosofijos istorikas ieško ir tokių užtekstinės tikrovės, įskaitant ir mąstytojo biografiją, faktų, kurie, jo manymu, galėtų padėti nušviesti filosofo problematikos ir mąstysenos savitumą. Požiūris į filosofinių tekstų santykį su užtekstine tikrove priklauso nuo tyrėjo metodologinių nuostatų, filosofijos specifikos sampratos.

Pagal tekstus filosofijos istorikas apibūdina atskirų mąstytojų pažiūrų visumą, skirtingų minties krypčių bei tradicijų raidą ir savitumą, atskleidžia ištisu istorinių laikotarpių filosofijos įvairovę ir prieštarumą, atskirų tautų, šalių, pagaliau, visos žmonijos filosofijos raidą. Ta raida, tai mąstymo kaip žmogaus būties apmąstymo bendriausiais aspektais raida. Filosofijos istoriko darbo paskirtis yra ne tik suprasti tiriamųjų tekstų reikšmę praeities kultūrai, bet ir atskleisti jų prasmę dabarčiai, tuo prisidedant prie naujų idėjų bei problemų kėlimo. „Filosofijos istorija plėtojasi kaip atskiras, autonomiškas filosofinio mąstymo būdas. Kaip proto filosofas stengiasi suprasti proto reiškinius, kalbą ir t. t. taip filosofijos istorikas stengiasi suprasti tekstus, sudarančius filosofijos tradiciją“ (Morgan 1987: 728).

Filosofijos istorikas susiduria su ne viena painia metodologine problema, tarp jų ir su tokia, kaip filosofinių tekstų atranka. Filosofija istoriko akiratyje skleidžiasi ne kaip vientisas mąstymo masyvas, vienijamas bendrų problemų ir metodų, bet greičiau kaip visuma savitų, nors ir giminingų, universumų, su skirtingomis idėjomis ir metodais. Tenka susidurti su nevienoda filosofijos savimone, tikslų ir uždavinių samprata. Dalis filosofijos palikimo yra sistemiška ir vidujai sąryšinga, nepriekaiš-

tinga savo koncepcišku apibrėžtumu. Tačiau tenka dorotis ir su tokiu filosofijos palikimu, kuriame krinta į akis nenuoseklumas, argumentacijos spragos, teiginių neišskleistumas, kuris panašus greičiau į atskirų, nors ir gilių, minčių, aforizmų rinkinį. Vieni mąstytojai griežtai laikosi pradinių teorinių prielaidų bei kriterijų, kiti savo mintis dėsto kaip laisvą asmeninės patirties ekspresiją. Kai kurios viduje integralios filosofijos sistemos gyvuoja šimtmečius ar net tūkstantmečius, kitos – atsiranda ir po vieno kito dešimtmečio užmiršamos. „Šios individualios filosofijos sistemos (susidedančios iš daugelio posistemų) savo ruožtu funkcionuoja kaip posistemės didesnių filosofinės minties sistemų, tokių, kaip idealizmas-materializmas metafizikoje; kaip empirizmas, racionalizmas, misticismas, fideizmas, agnosticizmas ar kritricizmas epistemologijoje; kaip absoliutistinės ar reliatyvistinės sistemos etikoje“ (Sorokin 1962: 121).

Filosofijos istorikas pats nėra laisvas nuo kultūroje susiklosčiusio mąstymo konteksto. Jis dirba vienokios ar kitokios filosofinės tradicijos konceptualijų rėmuose, laikosi tai tradicijai būdingo, daugiau ar mažiau individualizuoto požiūrio į filosofijos objektą, sykiu ir į filosofijos istorijos tyrimo tikslus, vertinimo kriterijus. Tiriamuosius tekstus filosofijos istorikas analizuoja ir interpretuoja ne kitaip, o tik tam tikros koncepcinės sistemos rėmuose. Tuo pačiu tyrėjas, pats tai suvokdamas ar ne, projektuoja į tiriamąjį tekstą ir savo pasaulėžiūrinę nuostatą, problemų ir kriterijų sampratą, todėl teksto turinį interpretuoja kažkiek „tendencingai“, vienas prasmes akcentuoja labiau negu kitas ir pan.

Filosofijos palikimo tyrimai teikia daug pavyzdžių, rodančių, kad tą patį filosofijos tekstą galima perskaityti įvairiai; taip kaip jį suprato amžininkai, kaip supranta vėlesnieji pasekėjai ir mokiniai, kaip aiškina siekiantys bešališkumo akademiški tyrėjai ir pedantiški komentatoriai. Kiekvienas tekstas paprastai turi ne vieną, bet keletą reikšmės sluoksnių, gali turėti ir ne vieną interpretaciją, iš teksto turinio išplaukia ir ta riba, iki kurios tekstas gali būti skirtingai interpretuojamas. „Kai kurie duotojo teksto aiškinimai ir interpretacijos yra aiškiai teisingos, o kitos yra aiškiai neteisingos, kai dar kitos yra galimos, nors ir abejotinos“ (Kristeller 1985: 623).

Pagrindinis filosofinio mąstymo aspektas, išreiškiantis jo specifiką, yra visuotinybė. Filosofija gali būti suprantama kaip mąstymas, kūrimas tekstų apie galutinius, bendriausius būties ir atskirų jos modusų aspektus, tai ir išreiškiama visuotinybės sąvokomis bei atitinkamais argumentais. „Filosofija yra mokslas apie galutinio sprendimo principus“ (Windelband 1921: 46). Tas mąstymas plėtojasi kaip galutinių klausimų „Kodėl?“ ir „Kaip?“ kėlimas, atsakymų ieškojimas. Kaip toks universališkas mąstymas filosofija skleidžiasi įvairiose minties ir žodžio kultūros srityse. Ji slypi, pirmiausia, profesiskai filosofiniuose tekstuose, tai yra tokiuose, kurie yra specialiai skirti būties apmąstymams visuotinybės požiūriu. Filosofinė problematika taip pat kyla ir neprofesiniuose tekstuose, tai yra, tokiuose, kurie nėra specialiai skiriami filosofijai, jie taip pat yra laikytini filosofijos istoriko tyrimo objektu, istoriko uždavinys yra aptikti juose visuotinybės požiūrį.

\* \* \*

Pagrindinė filosofijos istoriko tyrimo sritis, kaip jau minėta, yra ta, kuri atitinka savo laikmečio filosofijos sampratą, telkiasi universitetuose, akademijose ir kitose mokslo įstaigose, yra kultivuojama tam specialiai pasirengusių žmonių. Tai filosofija *sensu stricto*, profesinė, „įteisintoji“ filosofija. Jai būdingas sistemiškumas, problemų ir postulatų rišlumas bei subordinacija. Jos pagrindinį turinį sudaro ontologijos, gnoseologijos, antropologijos, vėlesniais laikais ir aksiologijos problemos. Tad formulės profesinės filosofijos požymis gali būti tam tikra tematika. Klasikiniu pavidalu profesinė filosofija yra metafizika, siekianti specifinio tikslo – pažinti ir apibrėžti universaliuosius, tarsi belaiskius būties, taip pat tiesos, gėrio, grožio atributus, esmines žmogaus būties sąlygas. Vienos iš profesinės filosofijos kryptių – neoscholastikos objektą apibūdina vienas iškiliausių šios krypties atstovų E. Gilsonas: „Taigi tikrasis išminties arba pirmosios filosofijos objektas yra universumo tikslas, ir, kadangi daikto tikslas yra tas pats, kas ir jo principas, ar priešzastis, mes vėl susiduriame su Aristotelio apibrėžimu: pirmosios filosofijos objektas yra tirti pirmines priešzastis“ (Gilson 1939: 39). Filosofinio mąstymo specifika lemia tai, kad jo pagrįstumo kriterijai yra jame pačiame, kas, tačiau nereiškia, jog tai,

„kas yra filosofišškai pagrįsta, negalėtų taip pat būti teisinga egzistenciškai ir pragmatiškai. Šitai reiškia, kad filosofijos tikslų požiūriu užfilosofinio pagrįstumo klausimas yra „paimtas į skliaustus“ (Greenman 1987: 132).

Aiškindama žmogaus santykį su tikrove visuotinybės požiūriu, profesinė filosofija atlieka kritikos funkciją kultūroje, nes kūrėsi ir plėtojosi kaip racionali alternatyva „sveikam protui“, siekdama parodyti principinį skirtumą tarp nuomonės ir žinojimo. Senovės graikų filosofija atsirado kaip mitinio pasaulėvaizdžio kritika ir įveika, jam prieš stačiusi racionalių kategorijų pasaulėvaizdį.

Bet *sensu stricto* filosofija kritikuoja ne tik „sveiką protą“, bet ir savo pačios tradiciją. Didieji mąstytojai paprastai esti giliai įsitikinę, kad tik jie žino tikrąjį kelią į tiesą, kritikuoja ir griaua kaip klaidingus savo pirmtakų bei bendraamžių teiginius. Kaip minėta, senovės graikų filosofija kritikavo mitinę pasaulėžiūrą. „tą patį galima pasakyti apie XIV a. nominalistinį posūkį, apie metafizikos kritiką XVII, XVIII amžiais, apie radikalią filosofijos kritiką XIX a. ir apie kitus epochinius perversmus filosofijos istorijoje“ (Concetti *fundamentali di filosofia* 1982: 818). Pozityvistai taip pat yra ne kartą pareiškę, kas yra, o kas nėra filosofija, o tik filosofija besivadinti beprasmybė.

P. Strawsonas skiria deskriptyviąją ir revizinę filosofiją, pabrėždamas jų autorių skirtingą nuostatą mąstymo aiškinimo atžvilgiu. Deskriptyvioji metafizika, kuriai priskiriami tokie mąstytojai kaip Aristotelis ir Kantas, tenkinasi mūsų proto pastangų pažinti pasaulį esamosios struktūros aprašymu. Revizinė metafizika, atstovaujama Descartes'o, Leibniz'o, Berkeley'aus, rūpinasi sukurti geresnę pažinimo struktūrą (Strawson 1959: 13).

Profesinėje filosofijoje paprastai yra kuriama ištisa specialiųjų sąvokų sistema. Kiekvienas originalus mąstytojas, atskleidžiantis naujus žmogaus santykio su pasauliu aspektus, kuria ir atitinkamas sąvokas ir kategorijas, nors tai nebūtinai reiškia seniau sukurtų kategorijų atmetimą. „Kalba yra būtybės interpretuosena. Ji yra „regėjimo kampas“, kuriuo mąstymas aprėpia būtybės visumą“ (Maceina 1978: 292). Naujosios sąvokos kaip tik ir išreiškia kertinius originaliam mąstytojui būdingo savito būties

regėjimo aspektus. Vakarų filosofija neįmanoma be tokių platonistinės aristotelistinės filosofijos kategorijų, kaip *idėja, esmė, potencija, aktas, materija, forma, substancija, akcidentalija, atributas* ir kitos. Vokiečių klasikinė filosofija sukūrė tokias originalias kategorijas, kaip *reiškinys (noumenas) ir „daiktas savaime“ (Ding an sich), „aš-ne-aš“ (Ich-Nicht-Ich), susvetimėjimas (Entfremdung)* ir kitas.

Kartu su specialiosiomis kategorijomis filosofijoje yra plačiai vartojamos ir natūraliosios kalbos sąvokos – būtis, tikrovė, pasaulis, pažinimas, protas, mąstymas, tiesa, gėris, grožis ir kt. – skirtingų mąstytojų teorijose paprastai įgaunančios savitus reikšmės atspalvius, subordinuotos aukščiau minėtoms fundamentinėms sąvokoms. Suprasti filosofijos tekste naudojamų natūraliosios kalbos sąvokų reikšmę galima, viena vertus, išeinant už filosofinio teksto, kita vertus, stengiantis suprasti teksto visumos reikšmę, sąlygojamą fundamentinių sąvokų.

\* \* \*

Kai kurių tautų kultūroje, turinčioje išplėtotą raštiją, atskirais istoriniais laikotarpiais originali profesinė filosofija nėra kuriama. Nėra reikiamos kultūrinės aplinkos, tam tinkamų pasirengusių žmonių. Bet tai nereiškia, kad šitokioje kultūroje nebūtų filosofinio mąstymo kaip žmogaus būties refleksijos visuotinybės požiūriu. Toks mąstymas glūdi kitose dvasinės kultūros srityse, yra kažkiek kompensuojamas, išreiškiamas kai kuriuose nefilosofiniuose pagal paskirtį tekstuose. Tai „netikras“, mėgėjiškas, diletantiškas ar kitaip įvardijamas filosofavimas, kuriam nepripažįstamas tikros filosofijos pobūdis. Beje, šitokio filosofavimo esama ir ten, kur nuo seno gyvuoja ir profesionalioji filosofija, ne visada vieną aiškiai atskirsime nuo kitos.

Neprofesinė filosofinė mintis dažniausiai glūdi politiniuose, teisiniuose, ekonominiuose, historiografiniuose, religiniuose tekstuose, taip pat meno kritikos, mokslo populiarinimo ir kitokuose. Ji stokoja profesinei filosofijai būdingo sistemiškumo, teorinio išskleistumo, argumentuotumo. Kai kuriais atvejais ir į grožinės literatūros kūrinius galima žiūrėti kaip į neprofesinės filosofinės minties šaltinį, į rašytojus – kaip į savitus, kartais nepaprastai gilius mąstytojus.

Neprofesinėje filosofijoje mintys reiškiamos daugiausia natūralios kalbos sąvokomis, nesuteikiant joms kokios išskirtinės reikšmės, nekuriama specialių filosofinių sąvokų. Jeigu tokiais ir operuojama, tai tik perimant iš profesinės filosofijos. Neprofesinėje filosofijoje retai kada svarstoma ontologinė ir gnoseologinė problematika, nepakylama iki profesinei filosofijai būdingos abstraktybės. Jei ir bandoma tai daryti, nestengiama koncepciškai apibrėžti. Tokio filosofavimo paskata ne tiek teorinis interesas, kiek kultūrinės, moralinės visuomeninės ir individualios reikmės, pilietiniai, patriotiniai impulsai. Tokiam filosofavimui būdingas ne tiek nuosekliai argumentuojama minčių raiška, kiek gyva polemika, dialogas su realiu ar tariamu oponentu, apeliavimas į konkrečią tikrovę. Jeigu profesinės filosofijos pagrįstumo kriterijai, kaip jau minėta, glūdi joje pačioje, tai neprofesinė filosofija šiuo požiūriu yra daugiau orientuota į užfilosofinę tikrovę, konkretų sociokultūrinį kontekstą.

Neprofesinė filosofija, būdama ne itin reikšminga siaurai teoriniu požiūriu, gali būti labai reikšminga bendresne kultūrine, moraline prasme. Jos reikšmė padidėja, kai visuomenėje vyksta gilios permainos, kai profesinė filosofija negali suteikti tinkamų koncepcinių priemonių gyvenimo keliamoms problemoms. Neprofesinės filosofijos kontekste neretai kyla naujos idėjos, originalios, gal ir pažeidžiamos teoriškai, žmogaus būties interpretacijos. Neprofesionalus diletantizmas kartais gali pasirodyti esąs pranašesnis už profesionalumą, kuris neretai įgyja uždarumo, „profesinio ribotumo“, nepakantą naujovėms bruožų. Kai kuriais kultūros raidos laikotarpiais gyva ir originali filosofinė refleksija vyksta daugiausia neprofesinio filosofavimo formomis. Tą galima pasakyti apie Renesanso filosofiją, neturėjusią svarbių profesionalizmo atributų. „Renesanso mąstytojas operuoja racionaliai neapdorotomis iki galo sąvokomis, dažnai ne abstrakcijomis ir bendrybėmis, bet nepastoviais ir kisliais jutiminiais vaizdais, akivaizdžiais vaizdiniais...“ (Философия эпохи...1983: 118). Tą patį galima pasakyti apie Švietimo laikotarpio filosofinių tekstų, pasižymėjusių teoriniu neužbaigtumu, eklektiškumu, apie kai kuriuos vėlesnių laikų materialistų, pozityvistų raštus.

\* \* \*

Lietuvoje profesinė filosofija prasidėjo XVI a., įsteigus Vilniaus universitetą. Tai buvo aristotelizmu paremta scholastika, XVI–XVIII amžiais dėstyta Vilniaus universitete ir kitose mokyklose. Scholastika buvo atnešta į Lietuvą iš kitur, ją dėsto daugiausia svetimtaučiai profesoriai jėzuitai pagal kituose Europos mokslo centruose paruoštas programas. Lietuvos mokyklose dėstoma scholastika profesionalumu atitiko kitų tuometinių Europos universitetų lygį. Bet buvo koncepciškai gana uždara, kosmopolitiška, neteikė kūrybiškos plėtros galimybių, neatspindėjo visuomeninių krašto reikmių. Tiesa, ilgainiui scholastika įgavo vietinių bruožų, kėlė turėjusių konstruktyvų tęstinumą problemų, veikė besimokančio jaunimo mentalitetą, tapo šalies profesinės kultūros dalimi. Ji neišvengė to likimo, kuris laukia profesinės filosofijos, kai ji užsisklendžia tradicinėje problematikoje, virsta vien akademinio išsilavinimo prestižo bruožu, taisyklingo operavimo sąvokomis menu.

XVIII a. pabaigoje scholastikos dėstymas Vilniaus universitete nutrūko, ją pakeitė modernioji europinė filosofija, daugiausia – kantizmas, britiškasis empirizmas – dėstyta iki Vilniaus universiteto uždarymo. Modernioji filosofija įnešė į akademinį Lietuvos gyvenimą naujų idėjų, labiau negu scholastika tenkino kultūrinės Lietuvos visuomenės reikmes, nors ji ne ištų reikmių išaugo, nebuvo jų konceptualizacija. Ši filosofija veikė tuometinę lietuvių kultūrą, ne tiek tiesiogiai savo teoriniu turiniu, kiek bendroju teoriniu kryptingumu.

Seniausi tekstai, kuriuos galime laikyti lietuvių neprofesinės filosofinės minties šaltiniais, yra Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės didžiųjų kunigaikščių laišakai ir aktai. Lietuvos metraščiai, Lietuvos Statutai (Ivadas... 1980: 8) svarbiausieji tekstai, išreiškę feodalinės Lietuvos visuomenės reikmes, reprezentavę jos rašytinę kultūrą. Šiuose veikaluose slypi turtinga, įvairiapusiškai apibendrinta istoriografinė, politinė, teisinė mintis. Lietuvos Statutuose buvo išreikšta Renesanso humanizmu pagrįsta teisinės valstybės idėja. Vėlesnieji neprofesinės filosofijos šaltiniai yra XVI–XVIII amžių lotyniškoji nefilosofinės tematikos literatūra, reformatų raštai, lietuviški konfesinės paskirties tekstai. Juose buvo reiškiami socialinė kritika, apibendrinta žmogaus ir istorijos, valdžios ir teisingumo, visuomeninės tikrovės ir krikščioniškosios dorovės santykio interpretacija.



Neprofesinė filosofinė mintis slypi XIX a. bei XX a. pradžios lietuvių rašytojų, publicistų, tautinio atgimimo veikėjų raštuose. Įkvėpti švietimo ir romantizmo idėjų, jie smerkė baudžiąvą, kritikavo bajoriją, propagavo visuomenės sutartimi besiremiančios santvarkos idealą. Liberalioji inteligentija daugiausia orientavosi į pozityvizmą ir materializmą. Šios pakraipos autoriai darbavosi lietuvių tautos atgimimo labui, reiškė tikėjimą, kad tautą prikelti gali tik švietimas ir mokslas, pozityvi praktinė visuomeninė veikla. Katalikiškosios pakraipos inteligentija orientavosi į Vakarų katalikiškąją filosofiją, siekė prisikėlusios lietuvių tautos kultūrą plėtoti katalikiškosios pasaulėžiūros pagrindu.

Profesinė filosofija Lietuvoje atsikūrė XX a. pradžioje Nepriklausomybės metais Kauno universitete. Dabar pirmą kartą lietuvių kultūros istorijoje filosofija, pasiekusi profesiško savo problematika, koncepciškumu ir statusu, rašoma lietuviškai, išreiškė, apibrėžė ir tenkino esmines lietuvių kultūros, visuomenės gyvenimo reikmes. Originaliausias jos pasiekimas – neoscholastikos pagrindu sukurta kultūros filosofija. Neoscholastikos, iš dalies fenomenologijos pagrindais buvo padėti pamatai tokioms filosofijos disciplinoms, kaip estetika, etika, gnoseologija. Neprarado svarbos ir neprofesinis filosofavimas, ypač tose kultūros srityse, kurių neapėmė profesionaliosios filosofijos konceptai.

## *Vėlyvosios antikos ir ankstyvosios krikščionybės filosofija*

### SOFISTAI IR SKEPTIKAI

Pasibaigus karams su persais, senovės Graikijoje atėjo taikos ir ramybės metai, susidarė palanki aplinka viešajam gyvenimui, kuris gyvėjo ir įvairėjo. Tai buvo V–III a. pr. Kr., – graikų filosofijos sužydėjimo amžiai. Be filosofijos, buvo plėtojamos ir kitos mokslo šakos – pitagoriečių matematika ir astronomija, parašyti Hipokrato medicinos, Tukidido istorijos veikalai. Kūrė iškilieji dramaturgai Sofoklis, Euripidas, Aristofanas, klestėjo teatras. Savo šedevrus kūrė skulptoriai Fidijas, Polikletas ir kiti. Kultūrinis gyvenimas, kaip ir anksčiau, telkėsi Atėnuose.

Filosofijoje ryškėjo reikšmingas posūkis – augo dėmesys žmogaus tematikai, formavosi antikinis humanizmas, kurio pirmieji kūrėjai buvo vadinami sofistais ir skeptikais. Ankstesnieji, ikisokratinio laikotarpio filosofai – Anaksimenas, Anaksimandras, Herakleitas, Parmenidas, Demokritas – svarstė daugiausia bendruosius būties klausimus, pasaulį aiškino kosminiu mastu, siekė nustatyti pagrindinius gamtos pradus, jų sąveiką, kitimą, pastovumą ir pan. Daugiausia dėmesio buvo skiriama tokiems klausimams kaip pasaulio pradžia (*arche*) ir pirminiai pradai, žinojimas (*episteme*) ir nuomonė (*doksa*), beribiškumas ir ribos, tikrovė ir regimybė, vienis ir daugis, kintamumas ir rimtis, siela ir kūnas, ir kiti. Formavosi filosofijos mokyklos, buvo plėtojami įvairūs šių problemų sprendimo variantai, brėžiami atitinkami pasaulio sandaros modeliai.

Nebuvo aplenkiami ir žmogaus gyvenimo požiūriu svarbūs – sielos ir kūno, dorovės, likimo – klausimai, bet jiems nebuvo rodoma išskirtinio dėmesio. Vyravo požiūris, kad žmogus – „mažasis pasaulis (*kosmas*)“ yra ne kas kita, kaip „didžiojo pasaulio“ dalis ir jame nėra nieko, kas nebūtų būdinga didžiajam pasauliui. Todėl žmogus, norėdamas pažinti save, turi stengtis pažinti didžiojo pasaulio tvarką, nes tai, kas valdo gamtinę tikrovę, tvarko ir žmonių elgesį. Žmogaus būtis buvo apibūdinama pagrindinai kūniškumo, objektyvumo, racionalumo sąvokomis, žmogaus sąvižinos kelias – kosmo pažinimas ir mėgdžiojimas.

Apie tai galima spręsti iš to, kas žinoma apie ikisokratinio laikotarpio filosofų palikimą. Herakleitas iš Efeso žmogų, kaip ir viską pasaulyje, kildino iš ugnies, žmogus – harmoninga kūniškojo ir dvasiškojo pradų visuma. Kūnas yra ugnies virsmo savo drėgnąja priešingybe padarinys, siela – iš sauso ugnies dvelksmo, kaip „vėjas“ įsismelkiančio į visas kūno dalis. Žmogaus protas yra visaapimančio Logos – pasaulio proto dalis. Aukščiausias žmogaus privalumas yra protas ir išmintis, reiškianti gyvenimą darnoje su gamta ir tiesos sakymą.

Pitagorininkų požiūriu žmogus turi sielą, kuri yra tobulesnė ir patvaresnė už kūną, išlieka ir po jo mirties, o kūnas yra sielos kalėjimas, į kurį ji pakliuvo už nuodėmės ir yra pasmerkta jame būti tol, kol neapsivalys per atgailą.

## Sofistai

Filosofai, kurių dėmesio centre buvo žmogus, jo individualūs poreikiai, etiniai, teisiniai, politiniai jo gyvenimo aspektai, kaip jau minėta, buvo vadinami *sofistais*. Jie atsisakė žmogaus gyvenimą aiškinti pagal kosminį modelį, manydami, kad visatos sandara abejinga žmogui, dangaus reiškinių tyrimas jam nieko nesako, nepadidina jo laimės, gali net pakenkti. Nuo abstrakčių samprotavimų apie gamtos reiškinių prigimtį sofistai pereina prie antropologinių klausimų, praktinių mąstančio ir jaučiančio individo poreikių. Keičiasi požiūris ir į pažinimo paskirtį. Sofistai buvo įsitikinę, kad žinių paskirtis yra ne tiek aiškinti pasaulį, kiek mokyti žmones naudotis savo žiniomis ir kalba, padėti jiems spręsti praktinius

klausimus, mokyti juos „gyvenimo meno“. Sofistai ragino žmones kliautis savo protu, kritiškai vertinti autoritetus ir aplinkos nuomones.

Iš profesijos sofistai buvo daugiausia mokytojai, auklėtojai, oratoriai, teisininkai. Jie žodžiais ir raštais aiškino įstatymus ir dorovės normas, mokė iškalbos ir disputo meno, logiško mąstymo, ruošė piliečius aktyviai dalyvauti viešajame gyvenime, argumentuotai ginti savo nuomonę ir asmeninius interesus. Siauruose rateliuose rengdavo diskusijas, kuriose daugiausia buvo analizuojamos tokios sąvokos kaip „teisingumas“, „teisė“, „gėris ir blogis“, „tiesa ir melas“, „dorybė“, „grožis ir bjaurastis“ ir pan. Jeigu ir buvo aiškinami gamtos reiškiniai, tai tik praktinių žmogaus poreikių požiūriu. Sofistai pradėjo humanistinę tradiciją senovės graikų filosofijoje.

Sofistai mokė už pinigus, dėl to jų paslaugomis daugiausia galėjo pasinaudoti tik turtingieji, jų draugystės ieškojo įtakingi politikai, teisėjai, poetai. Bet sofistai buvo populiarūs ir žemesniuose visuomenės sluoksniuose. Kartais jie ir patys reiškėsi kaip teisėjai ar politikai, vertino įvykius, gyrė ar smerkė įtakingų asmenų veiksmus. Sofistai nesudarė sistemiškos mokyklos, neturėjo ir nesiekė vieningos doktrinos, nesistengė aiškiau apibrėžti savo principų. Kiekvienas jų elgėsi kaip savarankiškas mąstytojas, buvo pats sau autoritetas. Vis dėlto daugeliu klausimų jie laikėsi daugiau ar mažiau vienodos pozicijos, kurios būdingas bruožas buvo reliatyvizmas, priartėjantis prie subjektyvizmo, agnosticizmo ir individualizmo.

Iškiliausias iš sofistų buvo **Protagoras** iš Abderų (apie 490 – apie 420) buvo kilęs iš žemesniųjų sluoksnių, jaunystėje dirbo fizinį darbą, buvo malkų nešiotas. Kartą jis sutiko Demokritą, kuris, nustebintas jaunuolio protingumu, pasiūlė jam mokytis filosofijos. Demokrito globojamas, jis sėkmingai baigė mokslus, pats tapo žymiu mąstytoju ir mokytoju. Apie keturiasdešimt savo gyvenimo metų jis praleido keliaudamas ir mokydamas, sulaukė didelio populiarumo ir pripažinimo kaip žymus iškalbos meistras, kuris dialektinėse diskusijose „rūpinosi ne minčių turiniu, bet pačiais žodžiais...“ (Diogenes Laertios 1968: 546). Atėnuose buvo apkaltintas bedievyyste ir turėjo išvykti, jo raštai buvo sudeginti. Su-

laukęs septynias dešimties metų, plaukdamas į Siciliją, nuskendo. Esama duomenų apie keletą jo veikalų, bet mūsų laikus pasiekė tik negausūs jų fragmentai, Seksto Empiriko, Platono, Aristotelio ir kitų filosofų kritiški atsiliepimai.

Protagoras pagarsėjo teiginiu: „Žmogus yra visų daiktų matas – esančių, kad jie yra, o nesančių, kad jų nėra“ (Diogenes Laertios 1968: 107). Kadangi neišliko šio teiginio konteksto, sunku iš jo daryti platesnius apibendrinimus apie jo pažiūras. Vis dėlto, esama pagrindo tvirtinti, kad pažinimo klausimais jis laikėsi empirizmo pozicijos, pagal kurią mes tiesiogiai patiriame tik savo pačių išpūdžius ir mintis. Vadinasi, daiktai yra tokie, kokie jie mums atrodo mūsų praktinių poreikių ir interesų ribose, siekiame pažinti tik tai, kas naudinga, o ne tai, kas teisinga. Todėl nėra tokių argumentų, kuriais remiantis būtų galima įrodyti, kad vienas teiginys yra teisingesnis už kitą, galima tik parodyti kuris yra naudingesnis. Be to, daiktų matas nustatinėja ne žmonija, bet pavieniai individai pagal kiekvienam jų būdingus savitumus ir skonius. Kadangi individai yra skirtingi, tokie pat yra ir daiktų matai, be to, jų gali būti tiek, kiek yra žmonių. Tikra tik tai, ką žmonės tiesiogiai jautimiškai suvokia, o suvokimai dažnai esti skirtingi, net prieštaringi, vadinasi, Protagoro požiūriu, gali būti vienodai teisingi du visiškai skirtingi teiginiai. Todėl nėra nieko objektyviai teisingo, visokios žinios yra reliatyvios, ne kas kita, kaip subjektyvios nuomonės. Tą patį Protagoras sakė ir apie religiją: „Apie dievus negaliu pasakyti nei kad jie yra, nei kad jų nėra“. Protagoras yra žinomas kaip pirmasis senovės graikų mąstytojas, išdėstęs požiūrį, kad žmonės pažįsta tikrovę tik savo interesų ir galimybių ribose, kad pažinimas neatsiejamas nuo kasdienių praktinių poreikių.

Etikos ir teisės klausimais Protagoras nebuvo toks radikalus, ne visuomet nuosekliai laikėsi reliatyvistinio požiūrio. Tiesa, jis teigė, kad moralė, teisė ir valstybė yra žmonių susitarimo dalykai, kad negalime pasakyti, koks elgesys yra teisingas. Tačiau, samprotavo jis, jeigu negalime žinoti, kas teisinga, galime žinoti, kas naudinga, o tai mums pasako mūsų prigimtis ir valstybės įstatymai. Tiesa, jie prieštaringi ir nepastovūs, kaip ir viskas pasaulyje, tačiau tai nemenkina jų naudingumo. Protagoras turė-

jo daug pasekėjų, pas jį mokėsi gausus jaunimo būrys, jo patarimų ieškojo žymūs politikai, oratoriai, poetai, jį didžiai vertino garsusis politikas ir karvedys Periklis, jo paveikį patyrė poetas Euripidas.

Protagoro filosofija reikšminga tuo, kad joje pabrėžiamas žmogaus būties savitumas ir išskirtinumas, žmogus „išimamas“ iš visuotinės kosminės tvarkos ir „įkurdinamas“ socialinėje istorinėje aplinkoje. Žmogus, jo nuomone, yra iš prigimties socialinė būtybė. Jis išaukštino žmogų, teigdamas, kad žmogaus vertingumas priklauso ne nuo raumenų jėgos ir karinės galios, bet nuo proto galios. Jis bene pirmas senojoje filosofijoje atkreipė dėmesį į darbo ir išradingumo vertę, teigė, kad ne lemtis, ne dievai ir ne objektyvios priežastys, o žmogus pats gali tvarkyti savo likimą. Tai senajame pasaulyje neabejotinai reikšmingas humanistinis akcentas.

Kai kurie kiti sofistai daugiau už Protagorą buvo palinkę į reliatyvizmą ir subjektyvizmą, manydami, kad kiekvienas teiginys vienodai gali būti teisingas ir klaidingas. Teiginys bus teisingas, jeigu kam nors atrodo, kad jis toks yra ir gali būti taisyklingai ir įtikinamai išreikštas žodžiais. Teisingumas priklausąs nuo požiūrio, nusiteikimo, gebėjimo logiškai mąstyti ir tinkamai vartoti žodžius. Šitokiu atveju sofistika įgauna vienašališką euristinį pobūdį, tampa metodu, priemone siekti asmeniškų ar visuomeniškų tikslų, žodžių žaismu.

Žymiausias iš tokių sofistų buvo **Gorgijas** iš Leontinų (apie 483–375 pr. Kr.) garsus savo oratoriaus ir literato talentu, originaliomis mintimis ir savotišku gyvenimo būdu, padėjusiu, kaip manoma, jam išgyventi daugiau kaip šimtą metų. Pagrindiniai jo filosofijos teiginiai: 1. niekas neegzistuoja, 2. jeigu netgi kažkas ir egzistuoja, būtų nepažinus, 3. jeigu kažkas ir būtų pažinus, žinių apie tai nebūtų galima perteikti. Iš tokių teiginių plaukė kraštutinės subjektyvistinės, agnosticistinės išvados. Apie pasaulį, dorovinį gerį ir blogį žmonės negali pasakyti nieko daugiau, kaip savo subjektyvias nuomones, kurių neįmanoma pagrįsti nė patikrinti, nes nėra jokių kriterijų. Jeigu, Protagoro požiūriu, visi teiginiai yra tiesa, tai pagal Gorgiją – visi netiesa.

Protagoro mokinys **Prodikas** iš Julidės miesto (gimė tarp 470–460 m. pr. Kr.) buvo etikos mokytojas ir politinis veikėjas. Jis susilaukė populia-

rumo aiškinimais, kaip deramai gyventi, kaip įveikti pesimizmą ir gyvenimo sunkumus. Propgavo veiklų gyvenimo būdą, minėjo Heraklį, kaip jaunimui sektiną pavyzdį, parašė apie jį traktatą. Etines pažiūras išdėstė traktate „*Metų laikai*“, kosmologines – traktate „*Apie gamtą*“. Šaltiniai liudija, kad Prodikas jame dėstė ateistines pažiūras, teigė, kad religijas sukūrė žmonės, iš baimės dievindami gamtos jėgas. Iš kitų sofistų išsiskyrė tuo, kad tyrinėjo kalbos ir logikos klausimus.

Politinis veikėjas, Sokrato ir Protagoro mokinys **Kritijas** (apie 460–403 m. pr. Kr.) aiškino, kad religija ir teisė yra žmonių proto ir valios padarinys. Mūsų laikų nepasiekusioje tragedijoje „*Sisifas*“ jis įrodinėjo, kad religiją sukūrė gudrūs valstybės vyrai, norėdami skiepyti liaudžiai paklusnumą, o teisę sukūrė silpnieji, kad apsisaugotų nuo stipriųjų savivalės.

IV a. pr. Kr. sofistų sąjūdis išblėso, tačiau jų idėjos gyvavo toliau, darydamos didelį poveikį tuometinei visuomenei. Neabejotinas sofistų nuopelnas buvo tai, kad jie suprato žmogaus būties klausimų išskirtinumą, atkreipė dėmesį į žmogus auklėjimo klausimus, nors konkrečių auklėjimo metodų nepasiūlė. Atkreipė taip pat dėmesį į mąstymo, logikos, kalbos ir žodžio svarbą visuomeniniame gyvenime, ypač, politinėje kovoje. Sofistų filosofijos elementai įėjo ir buvo plėtojami graikų helenistinio laikotarpio filosofijoje, taip pat paruošė kelią kito žymaus to laiko humanistinės filosofijos atstovo – Sokrato intelektualizmui.

Iškiliausias iš sofistų buvo **Sokratas** (apie 469–399 pr. Kr.) jau gyvendamas tapęs išminties simboliu, įėjo į kultūros istoriją kaip mąstytojas legenda, visais laikais turėjo kaip karštų šalininkų, taip ir oponentų. Jis buvo vaizduojamas kaip dorovingo gyvenimo pamokslininkas, moralistas asketas, nuoseklus kovotojas dėl to, kas žmoguje yra žmogiškiausia, nenuilstamai raginęs ir mokęs žmones tobulėti. Bet netrūko ir tokių autorių, kurie jį kritikavo ir pajuokė.

Gimęs pasiturinčio skulptoriaus šeimoje, Sokratas gavo puikų išsilavinimą ir išsilavinimą. Mokslinę veiklą pradėjęs gamtos ir matematikos tyrinėjimais, netrukus visas jėgas skyrė moraliniams ir politiniams svarstymams bei kitokių žmogaus gyvenimo klausimų apmąstymams.

Aktyviai dalyvavo Atėnų kultūriniam ir politiniam gyvenime, apie dešimt metų atidavė karinei tarnybai, dalyvavo kovose gindamas valstybę. Neišvengė kivirčų ir konfliktų su įtakingaisiais ir galingaisiais, buvo apkaltintas nepagarba dievams ir jaunimo tvirkinimu, atsveikino su gyvenimu, išgerdamas taurę nuodų. Mokė tik žodžiu, raštų nepaliko, apie jo pažiūras žinome pagal jo mokinių palikimą, ypač iš Platono dialogų ir Ksenofonto raštų.

Savo filosofinės veiklos pradžioje Sokratas įitraukė į graikų filosofijoje jau nuo seniau vykstančius skirtumus tarp „vaizdinio“ ir „sąvokos“, „nuomonės“ ir „žinojimo“ svarstymus. Tačiau svarstymų objektus, kaip ir tuometiniuose ginčiuose plačiai vartotas „tapsmo“, „būties“, „tįsumo“, „judėjimo“ ir pan. sąvokas nebuvo bandoma tiksliai logiškai apibrėžti.

Sokratas atkreipė dėmesį į sąvokų formalaus apibrėžimo reikalingumą ir išskyrė diskursyvųjį ir intuityvųjį mąstymą. Pirmasis operuoja formaliai apibrėžiamomis sąvokomis, antrasis – nuomonėmis ir vaizdiniais. Tik sąvokomis dėstomas žinojimas, teigė Sokratas, yra tikras žinojimas, nes duoda supratimą to, kas sudaro daugybės pavienių vaizdinių bendrą rūšinį apibrėžtumą. Savo nuomonę Sokratas aiškino politikams, poetams, amatininkams, nes jiems visiems, pasirodo, trūksta mokėjimo pažinti tai, kas tikrai yra.

Tam, kad mokymas būtų suprantamesnis ir prieinamesnis, Sokratas rengdavo pokalbius, kurie vykdavo klausimų - atsakymų forma. Pokalbiuose buvo aiškinamasi, kas yra išmintis, dorybė, žinojimas, narsa, bet ne induktyviai apibendrinant tai, kaip elgiasi politikai, poetai ir amatininkai, laikydami savo poelgius išmintingais, dorovingais ir narsiais, o ieškant šių dalykų bendrosios apibrėžties. Kaip metodinę priemonę pokalbiuose Sokratas naudojo dialektiką, dar vadinamą ironija, kurios pagrindinė prielaida buvo garsusis teiginys – „žinau, kad nieko nežinau“. Mąstytojas apsimeta, kad menkai nusimano apie svarstomus dalykus, klausia pokalbio dalyvių nuomonės, o po to loginiais argumentais atskleidžia tų nuomonių klaidingumą, jų autorių neišmanymą, pabrėždamas, jog pats jis nekalba to, ko nežino. Tačiau šitaip buvo daroma ne vien var-dan „grynojo žinojimo“. Ironijos metodas buvo naudojamas daug plačiau



– kaip intelektualinis ginklas politinėje aristokratijos, su kurios atstovais Sokratas bičiuliavosi, kovoje su demokratijos šalininkais, siekiant parodyti jų protinį neišprusimą ir naivumą.

Ironijos metodu Sokratas daugiausia vadovavosi aiškindamas etikos klausimus, kurių svarbiausiu laikė gėrio sąvoką, turėdamas galvoje ne konkrečius gerus poelgius, bet grynai protinį gėrio kaip tokio pažinimą. Gėris, Sokrato požiūriu, yra proto, ne valios sritis, žmogus tik tuo yra geras, kad žino ir pažįsta, o blogas tuo, kad nežino ir nesistengia pažinti. Sprendimas, jog kažkas yra gera, sutampa su sprendimu, kad tai yra ir teisinga. Taigi, gėris yra racionalaus supratimo dalykas, o ne elgesio norma. Aukščiausiu ir galutiniu etikos tikslu Sokratas laikė gilinimąsi į absoliučiojo gėrio sąvoką. Toks gilinimasis ugdo sielą ir suvaldo visa, kas joje iracionalu, instinktyvu, aistringa ir spontaniška. Leidžia sielai atmesti visa, kas neprotinga, taigi, kas kyla iš empirinės amatininko, pirklio ar fleitininko patirties, kurioje kiekvienas žino, kas „gera“ jo profesijos požiūriu, tačiau nežino grynos ir absoliučios gėrio prasmės. Todėl ne konkrečiai motyvuojami poelgiai, ne pastangos, kreipiančios žmogaus gyvenimą tam tikra linkme yra dorybė, bet dialektiškas gėrio kaip tokio pažinimas. Tačiau tai pasiekti gali tik aristokratijai priklausantys išminčiai, bet ne bendruomenių nariai – daro išvadą Sokratas.

Sprendžiant pagal Platono ir Ksenofonto raštus, Sokratas daug dėmesio skyrė valstybės ir visuomenės klausimams. Gyvenimą valstybėje jis laikė viena iš žmogaus laimingo gyvenimo sąlygų. Bet kaip tvarkomasi valstybėje, panašiai kaip ir kiekvieno jos gyventojų namuose, priklauso nuo šeimininko. Todėl iš valstybės vadovų Sokratas reikalavo „karališkojo meno“, tai yra, pilietinių reikalų išmanymo, įgyjamo nuolatos lavinantis ir aiškinantis, kas yra gėris ir teisingumas. Todėl tikras valdovas nėra tas, kuris laiko skeptrą, nei tas, kurį išrinko liaudis, nei tas, kuris jėga ir klasta įgijo valdžią, o tik tas, kuris moka valdyti. Tačiau tai daryti gali ne liaudies atstovai, o tik aristokratiškos prigimties ir tinkamą išsilavinimą įgiję žmonės.

Sokrato pažiūros savo humanistiniu pobūdžiu buvo plačiai žinomos ir įtakingos ne tik tarp amžininkų, bet ir vėlesniais laikais. Kaip joks kitas

senovės mąstytojas, jis į filosofinių svarstymų pirmąjį planą iškėlė žmogaus išminties, dorovės, laimės klausimus. Tai neabejotinai didelis Atėnų mąstytojo nuopelnas. Silpnoji jo pažiūrų pusė buvo tai, kad žmogaus būtis buvo traktuojama pernelyg abstrakčiai, ieškant žmogaus apskritai esmės, atitrauktai nuo supančios tikrovės, tapatinant žmogiškumą su intelektualumu. Žmogus „kaip toks“ Sokratui buvo gerą išsilavinimą turintis išminčius aristokratas.

Kiti sofistai – Hipijas, Kaliklis, Antifonas, Proksenas, Trasimachas yra mažiau žinomi.

## Skeptikai

Sofistų idėjos darė poveikio ir iš dalies atgimė, tiesa, kitokiu turiniu, skeptikų samprotavimuose ir veikaluose. Ši kryptis atsirado tarp IV–III a. pr. Kr. ir su pertraukomis gyvavo keletą šimtmečių, pasiekdamas net III a. po Kr. Pirmuosius skeptikus nuo sofistų skyrė maždaug šimtmetis, tačiau daugeliu sampratų jie buvo artimi. Tai pasakytina apie sofistų pažiūroms būdingą reliatyvizmą, sofistų iškalbos mokslo pasiekimus. Remdamiesi sofistais, skeptikai prieštaravo visoms to meto filosofijos kryptims, kritikavo jas už dogmatiškumą, laikė save „susilaikančiais nuo sprendimų“.

Skiriami trys graikų skepticizmo raidos etapai: 1. Ankstyvasis skepticizmas, kurio pradininkas buvo Pironas ir jo mokinys Timonas (III a. pr. Kr.). Šis etapas dažnai vadinamas pironistiniu, daugiausia dėmesio buvo skiriama praktiniams etikos klausimams. 2. Platoniškosios akademijos skepticizmas, kurio žymiausi atstovai buvo Arkesilajas, Karneadis, Kleitomachas ir kiti (III–II a. pr. Kr.). Šie mąstytojai daugiau dėmesio skyrė teoriniams etikos ir filosofijos klausimams. 3. Vėlyvasis skepticizmas, dar vadinamas naujuoju pironizmu, atstovaujamas Agripo, Seksto Empiriko, Ainesidemo (III–II a. pr. Kr.). šie mąstytojai svarstė etikos, pažinimo klausimus, stengėsi susisteminti skeptikų pažiūras ir argumentus.

Apie **Pirono** iš Elidės (apie 365 – apie 275 m. pr. Kr.) išliko šykščios ir prieštaringos žinios. Jaunystėje jis tapė paveikslus, studijavo literatūrą ir filosofiją, žavėjosi Homeru, susipažino su Protagoro, Demokrito filosofija, patyrė jų idėjų poveikį. Esama duomenų, kad dalyvavo Aleksandro

Makedoniečio žygiuose Azijoje. Jų metu susitiko su indų šventikais ir asketais, galimas dalykas, kad priėmė kai kurias jų sampratas ir gyvenimo būdo bruožus. Grįžęs į gimtąją Elidę įsteigė filosofijos mokyklą, buvo labai kuklaus, santūraus, geraširdiško elgesio, tačiau atkakliai laikėsi savo įsitikinimų, buvo labai populiarius ir gerbiamas.

Kaip nurodo amžininkai, Pironas nieko nerašė, nepaliko jokių veikalų, savo pažiūras skleidė žodžiu. Apie jo pažiūras žinoma tik iš mokinių, visų pirma, Timono užrašų. Dėl to sunku atkurti jo pažiūras. Žinoma, kad Pironas buvo rafinuotų sofistinių samprotavimų priešas, teorines diskusijas ir ginčus laikė beprasmybišiais, pats jų vengė. Nedaug tesirūpino teorine savo pažiūrų puse, teigė, kad filosofijos paskirtis – mokyti žmones laimingai gyventi, stengėsi praktiškai nurodyti ir patarti, kaip dera ir kaip nedera elgtis.

Kiekvienas, kas nori būti laimingas, teigė Pironas, turi išsiaiškinti, koks yra pasaulis ir daiktai, kaip mums su jais santykiauti ir elgtis, numatyti, kokios gali būti mūsų poelgių pasekmės. Ieškodamas atsakymo į šiuos klausimus, Pironas teigė, kad apie daiktų prigimtį nieko tikro negali pasakyti nei mūsų pojūčiai, nei protas. Jeigu tiesa ir yra, žmogui ji nepasiekiamo. Daiktai yra tokie, kokie mums atrodo, kokiais juos laiko mūsų nuomonės, norai, papročiai. Dėl to kiekvienas daiktas bus ir geras ir blogas, ir gražus ir bjaurus, kiekvienas veiksmas ir teisingas ir neteisingas. Apie kiekvieną daiktą galima ką nors teigti ir kartu neigti, nė vienas sprendimas nebus teisingesnis už jam priešingą sprendimą. Tikrovė yra nepažini, belieka vienintelė išmintinga išeitis – susilaikyti nuo bet kokių teigiamų ar neigiamų sprendimų. Iš šių prielaidų išplaukia etinė išvada – tikrovės atžvilgiu reikia laikytis visiškai abejingai, išsivaduoti iš troškimų ir aistrų, visur ir visada išlaikyti nesudrumščiamą dvasios ramybę – pasiekti *ataraksijos* būseną, teikiančią laimės.

Tačiau abejingumas tikrovei, Pirono požiūriu, visai nereiškia, kad kasdienėje aplinkoje žmonės turėtų būti pasyvūs. Visiškas neveiklumas nesiderina su ramiu skeptišku požiūriu į gyvenimą. Žmonėms be paliovos tenka veikti, šiuo požiūriu dera pasikliauti esamais įstatymais ir

papročiais, laikant juos apytikriai teisingais. Abejingumas tikrovei nėra savitikslius, tai tik būdas dorovingai gyventi ir siekti laimės.

Amžininkai nurodo, kad Pironas ne tik kitus mokė, bet ir pats gyveno pagal tai, ką skelbė kitiems. Diogenas iš Laertės pasakoja, kad kartą, plaukdamas laivu audros metu, Pironas buvo ramus ir drąsino išsigandusius bendrakeleivius. Rodydamas kiaulę, kuri tuo metu ramiausiai ėdė, jis pasakė: „Žiūrėkite, bičiuliai, toks nesudrumščiamas panašiais atvejais turi išlikti išminčius“ (Diogenes Laertios 1968: 557).

Antrojo skepticizmo laikotarpio atstovai – **Arkiselajas, Karneadis** ir kiti gilino ir sistemino skeptikų pažiūras, polemizavo su stoikais ir epikuriečiais, iš dalies remdamiesi Platono filosofija. Kai kurie jų tyrinėjo etikos ir medicinos klausimus, šias sritis glaudžiai susiedami, kartu buvo ir gydytojai. Atsisakydami spekuliatyvių ligų esmės ir priežasčių aiškinimo, jie siekė sukurti vien empiriškais stebėjimais pagrįstus gydymo metodus.

Apie skepticizmo trečiojo etapo atstovo filosofo, gydytojo ir astronomo **Seksto Empiriko** (180–220), Pirono pasekėjo, gyvenimą beveik nieko nežinoma. Išliko trys jo veikalai: „*Pirono principai*“, „*Prieš dogmatikus*“, „*Prieš mokslininkus*“. Du pastarieji veikalai turi bendrą pavadinimą „*Prieš matematikus*“. Jame Sekstas Empirikas sistemingai išdėstė kitų skeptikų pažiūras ir argumentus kritikavo mokslus – gramatiką, retoriką, aritmetiką, geometriją, astronomiją, muzikos teoriją, etiką dėl jų dogmatškumo. Spekuliatyvius samprotavimus jis laikė beprasmybėmis. Vietoje jų siūlė plėtoti taikomuosius mokslus, galinčius žmonėms padėti kasdieniniame gyvenime. Skeptikas pasitenkina tik išoriniu reiškinių ir jų sąryšio stebėjimu, jų sukeliamų įspūdžių aprašymu, nieko dogmatiškai neteigia ir neapibendrina, niekam dogmatiškai neprieštaruoja, tik kritikuoja dogmatizmą. Kaip gydytojas jis stengėsi žmones išvaduoti nuo ligų, kaip filosofas – padėti žmonėms išsilaisvinti iš dogmatizmo prietarų, nurodyti kelią į laimę. Dogmatikų teiginiams nedera priešstatyti kokių kitokių teiginių, nes pastarieji patys šiuo atveju skambėtų kaip dogmos. Todėl skeptikas tik abejoja ir kritikuoja, pats negina jokių aiškiai apibrėžtų pozicijų. Todėl skeptikas negali nieko pasakyti apie reiškinių priežastis, jis nežino ar pasaulis pažinus, ar nepažinus, nieko nežino apie dievus, o gėrį ir blogį

laiko tik susitarimo dalyku. Skeptikas neperša jokio apibrėžto gyvenimo būdo, neaukština asketizmo, tik nepaliaujamai ieško tiesos ir moko kitus tai daryti, geriau skirti naudingus dalykus nuo nenaudingų. Esama pagrindo teigti, kad šis mąstytojas buvo vienas iš utilitarizmo pradininkų.

## GRAIKŲ-ŽYDŲ MISTIKA IR NEOPLATONIZMAS

Pirmaisiais mūsų eros amžiais antikinės civilizacijos kūrybinės jėgos pamažu seko. Tiesa, dar klestėjo turtingi Romos imperijos miestai, iškilieji autoriai (Kvintilianas, Plinijus, Tacitas, Ptolemajas) teberašė savo veikalus, teisininkai tebekūrė geresnius įstatymus. Skeptikų, stoikų, neopitagoriečių ir kitoms filosofijos mokykloms dar netrūko mokinių ir pasekėjų. Tačiau imperijos vidaus gyvenime jau ryškėjo suirutė, su kuria išlepę valdantieji sluoksniai negebėjo dorotis. Nesiliaujantys vergų sukilimai klibino ūkinius imperijos pamatus, jos žemes vis atkakliau puldinėjo energingos „barbariškos“ tautos. Tarp žmonių plito netikėjimas tradicine pagoniška religija ir ankstesne filosofija, gilėjo dvasinis nuosmukis, nusivylimas medžiaginėmis gėrybėmis, politine veikla. Daugeliui žmonių patraukliomis tapo žydų ir kitų Rytų tautų (chaldėjų, babiloniečių) religinė mistika, žemesniuose gyventojų sluoksniuose plito krikščionybė.

Graikų ir Rytų tautų (ypač žydų) pasaulėžiūrų pagrindu kūrėsi naujos religinio pobūdžio filosofijos kryptys, skirtingos nuo ankstesnės graikų filosofijos. Jeigu pastarosios kūrėjai siekė paaiškinti pasaulį, nušviesti, kaip žmonėms dera gyventi realiajame pasaulyje, tai naujoji filosofija vadovavosi prielaida, kad pasaulis visiškai priklauso nuo antgamtinės dvasiškos esybės, o filosofijos paskirtis – aiškinti žmonėms kaip suartėti su Dievu, amžinuoju gėriu, išsivaduoti iš šio žemiškojo gyvenimo blogybių. Todėl ir pagrindiniu filosofinio apmąstymo objektu buvo laikoma idealioji būtis, amžinoji tiesa, žmonių dvasinio išsigelbėjimo būdai. Buvo laikoma, kad tikrasis tiesos pažinimo kelias yra gilus tikėjimas, mistinė kontempliacija, ekstatiniai išgyvenimai. Išryškėjo dvi šitokios pakraipos – vėlyvosios antikos filosofijos kryptys: graikų-žydų mistinė filosofija ir neoplatonizmas.

Graikų-žydų mistinės filosofijos žymiausias atstovas buvo **Filonas** iš Aleksandrijos (apie 20 m. pr. Kr. – 50 m. po. Kr.). Kilęs iš kilmingos Aleksandrijos žydų šeimos, įgijo gerą žydišką ir graikišką filosofinį ir religinį išsilavinimą. Jo veikalai parašyti sunkiai suprantamu alegoriniu stiliumi, juose graikų filosofinės sąvokos persipina su žydų religine simbolika, logiškai argumentuojami samprotavimai dėstomi kartu su žydų senųjų reiliginių knygų aiškinimu. Dėl to Filono filosofiją sistemiškai išdėstyti sunkiai įmanoma.

Filono samprotavimų dėmesio centre – Senojo Testamento interpretacijos – biblijinius pasakojimus jis interpretavo graikų filosofijos terminais, iš kitos pusės, siekė nušviesti graikų filosofiją biblijinės dvasios šviesoje. Išėities pozicija yra Dievo ir pasaulio, dvasios ir materijos, gėrio ir blogio dualizmas. Dievas yra absoliučiai pirminė, begalinė, aktyvi, tobula būtis; pasaulis – antrinė, absoliučiai pasyvi, ribota, blogi gimdanti, kintanti būtis. Dievą Filonas apibūdino graikų filosofijos absoliučios būties atributais – jis esąs nekintamas, amžinas, viršlaikiškas. Kartu Dievas Filonui, kaip ir žydų Senajame Testamente, yra vienintelis, visagalis, visžinantis asmuo (*Jahvé*). Dievas yra transcendentiškas, taigi, visiškai už pasaulio, nepažinus ir nesuprantamas. Apie jį negalima pasakyti nieko daugiau, kaip tik tai, kad jis absoliučiai „yra“. Tyrinėtojai tvirtina, kad Filonas filosofijos istorijoje pirmasis iškėlė transcendentinio Dievo idėją (Legowicz 1973: 442). Plėtodamas šią idėją Filonas teigia, kad tarp Dievo ir pasaulio, dvasios ir materijos tvyro neperžengiama praraja, nesutaikomas prieštaravimas. Vis dėlto būtis esanti vieninga, Dievas yra pasaulio priežastis, materija, kaip žemesnioji būtis kyla iš aukštesniosios būties – dvasios. Tad Filono filosofijai nebūdingas nuoseklumas – nuo dualizmo einama prie spiritualistinio monizmo.

Aiškindamas skirtingų būties pakopų vieningumą, Filonas tarp Dievo ir pasaulio įveda tarpinę – *Logo* pakopą, logas – tai Dievo idėjos, kurios kuria pasaulį ir jame veikia, idealūs pasaulio, žmogaus ir visų daiktų modeliai, kartu tai ir asmuo, tarpininkas tarp Dievo ir pasaulio. Dievas kuria pasaulį netiesiogiai. Tačiau tai nėra kūrimas iš nieko. Logo pagalba Dievas tveria pasaulį iš jau esančios chaotiškos medžiagos, suteikia tvarką

ir prasmę. Santykius tarp Logo ir daiktų tvarko ištisa pitagoriškų skaičių sistema. Logo konceptas rodo neabejotiną platonizmo poveikį.

Reikšmingą vietą Filono filosofijoje užima žmogaus tema. Skiriamas pirminis žmogus ir antriniai žmonės. Pirminis žmogus – tai žmonijos aukščiausių galimybių idėja, tobulo idealaus žmogaus įvaizdis, kuriame atsispindi dieviškasis asmuo. Antriniai žmonės – tai realūs, konkretūs, istoriniai individai, idealiojo žmogaus įvaizdžio atspindžiai. Žmogaus esmė – jo siela, susidedanti iš dviejų pradų, vienas – žemiškos, kūniškos kilmės, kitas – dieviškos. Aukščiausiaja sielos galia Filonas laikė intuiciją, kuria žmogus kontempliuoja Dievą. Tačiau kontempliaciją, bendravimą su Dievu apsunkina kūniškumas, nes kūnas laikomas dvasios kalėjimu. Iš šių požiūrių plaukė pagrindinis Filono etikos reikalavimas – nepasiduodant kūno potraukiams dvasiškai tobulėti, artėti prie pirminio žmogaus idealo, nors to pasiekti žmonėms nepakanka jėgų.

Filonas neturėjo žymesnių pasekėjų, ateinančio amžiaus filosofijoje vyravo etinė tematika, įtakingiausi buvo romėnų stoikai ir graikų kiniškai. Tačiau ir Filono idėjos neliko be dėmesio. Jos darė poveikį sparčiai plintančiai monoteistinei krikščionybės pasaulėžiūrai, taip pat neopitagorizmui, kuris nuo pažinimo klausimų aiškinimo krypo prie metafizikos ir mistikos.

Mistinės tendencijos sustiprėjo II a. pabaigoje ir III a. pradžioje. Atgijo kai kurios Platono ir Pitagoro idėjos, vis įtakingesnės darėsi senovės Rytų mistinės religijos. Atgavo populiarumą ir Filono filosofija. Ši tendencija ryškiausiai įsikūnijo filosofijos tėkmėje, gavusioje neoplatonizmo pavadinimą, kurios pradininkas ir iškiliausias kūrėjas **Plotinas** (apie 203 m. – 269/270 m.) gyveno dviem šimtmečiais vėliau už Filoną. Gimė Likopolyje (Egipte), turtingoje šeimoje. Aleksandrijoje įgijo puikų filosofinį išsilavinimą, dalyvavo karo žygyje prieš persus, vėliau apsigyveno Romoje, dėstė filosofiją. Sukūrė sudėtingą spekuliatyvią filosofijos sistemą, kurioje nagrinėjami kosmologijos, psichologijos, pažinimo, etikos, estetikos klausimai. Svarbiausius savo teiginius išdėstė 54 traktatuose, kuriuos, suskirstęs į šešis skyrius, o pastarųjų kiekvieną dar į devynias dalis, išleido jo mokinys Porfirijus ir pavadino „*Eneadomis*“, kas reikštų – devintinėmis.



Plotino požiūriu, filosofijos paskirtis – aiškinti būtį, ieškoti būties pagrindo – absoliuto, jis kūrė spekuliatyvią monistinę dinamišką būties teoriją, tiesiogiai nesusijusią nei su krikščionybe, nei su kitomis religijomis. Teorijos centre – būties formos, graikiškai vadinamos *hipostazėmis*, jų tarpusavio skirtumai ir vienybė. Pagrindinė būties forma – pirmaprādė absoliučioji vienovė – Vienis. Tai absoliutus gėris, absoliuti kūrybinė jėga, pirminė priežastis viso to, kas atskira ir baigtina. Absolutusis Vienis nėra nei dvasia, nei mintis, nei valia, tai kažkas aukštesnio ir tobulesnio už bet kokią esamybę, protu nepažini ir nepaaiškinama. Absolutusis Vienis nėra dievas, jis nėra suvokiamas per religinius išgyvenimus.

Pabrėžtina originali Plotino filosofijos mintis – absoliutas nėra uždaras, jis dinamiškas, ekspansyvus ir kūrybiškas. Iš absoliuto *emanacijos* (lot. *emanatio* – ištekėjimas) būdu išplaukia mažiau tobulos, daugiariopos, nesavarankiškos būties formos. Emanacija – tai dėsningas žemesnių, paprasčiau būties formų kūrimasis, jų savotiškas išspinduliavimas iš absoliuto. Šiuose aiškinimuose galima išvelgti spekuliatyviai išreikštą vystymosi idėją. Antroji būties hipostazė – *protas-dvasia*. Tai absoliuto savizina, jo vaizdas jame pačiame, jo sąmoninga būtis. Protas-dvasia, skirtingai nuo paties absoliuto, yra daugiariopa. Joje slypi daugybė formų, pavidalų ir jėgų, kurių veikime atsiranda daiktai. Šiais teiginiais Plotinas iš dalies grįžta prie Platono idėjų ir daiktų santykio teorijos.

Iš proto-dvasios hipostazės emanacijos būdu išspinduliuojama trečioji hipostazė – *siela*. Tai bekūnė substancija, tarpininkė tarp proto-dvasios ir materialių reiškinių, pernešanti į juos antrosios hipostazės atspindį. Sieloje skiriamos dvi sferos – viena jų nukreipta į protą-dvasią, kita – į išorinį į materialųjį pasaulį. Pastaroji išspinduliuoja daiktų rūšių sielas ir yra tiesioginė daiktiškos tikrovės kūrėja. Paskutinė būties hipostazė yra *materija* – žemiausioji emanacijos pakopa, mažiausiai vieninga, mažiausiai kūrybinga, mažiausiai tobula. Pratešdamas platoniškojo idealizmo mintis, Plotinas materiją apibūdina kaip neturintį kiekybės, kokybės ir masės bei kitokių apibrėžtumų begalinį neapibrėžtumą. Materija yra sukurta sielos, todėl ji nėra savarankiška tikrovė, ji tik pokyčių substratas, galintis įkūnyti idealybę.

Kadangi materijoje įsikūnija įvairios idėjos, gamtos ir kosmo sąrangą, Plotino požiūriu, yra hierarchiška. Nuo visuotinės kosmo sąrangos su nejudančia žvaigždžių sfera einant prie gamtos reiškinių, leidžiamasi nuo tobulesnių pakopų prie paprastesnių. Skirtingos kosmo sferos ne tik skirtingai priima ir įkūnija idealybę, jose skirtingai atsispindi ir tai, kas būdinga visoms hipostazėms – aktyvumas, savizina, pirmapradė vienovė. Visos materialiojo pasaulio sferos skirtingai atsispindi pačios savyje, išspinduliuoja žemesnes būties formas.

Materiją, kaip žemiausią emanacijos pakopą, stokojančią savarankiškumo, vienybės ir apibrėžtumo, Plotinas laiko nekūrybiška, kupina ardančiųjų jėgų. Dėl to materija esanti blogio šaltinis. Vis dėlto materijos ir kūniškų žmogaus potraukių Plotinas nelaikė iš piktosios dvasios einančiu blogiu. Kadangi būtis yra vieninga, o kiekvienoje jos sferoje atsispindi absoliutas, tai nė viena būties dalis negali būti visiškai bloga – visose jose esama kažkiek tobulumo. Tobulumas gamtoje pasireiškia kaip jutimiškai suvokiamas grožis ir gėris.

Estetinį grožėjimąsi ir kūrybą, taip pat pažinimą, dorovingus poelgius Plotinas laiko skirtingais žmogaus dvasios tobulėjimo, jos kilimo prie absoliuto būdais. Visais minimais atvejais pabrėžiamas ne racionalumas, bet išgyvenimų betarpiškumas, intucija, ekstazė. Toks aiškinimas įgautina mistinį atspalvį. Grožį Plotinas vertino labiau ir aiškino giliau, negu ankstesnieji graikų filosofai. Lyginant su pastaraisiais, jis pasakė nemaža naujo ir apie estetinį grožėjimąsi, ir apie meno kūrybą, kurią aiškino kaip menininko siekį materijoje įkūnyti idėją. Plotinas vienas pirmųjų filosofijos istorijoje pradėjo nagrinėti grožio ir meno klausimus.

Daug dėmesio skiriama žmogaus problematikai. Skyrė dvi žmogaus sielos formas: aukštesniąją, kuri veržiasi į protą-dvasią, ir žemesniąją, panirusią kūne ir jutimiškuose potraukiuose. Žmogaus gyvenimo paskirtis yra dvasiškai tobulėti ir kilti į absoliutą. Šios paskirties išsipildymui turi būti skiriami visi žmogaus poelgiai ir veiksmai, pirmiausia siekiant išsilaivinti iš priklausomybės nuo kūniškųjų potraukių. Mąstymu ir kitokia dvasine veikla žmogus gali pasiekti gėrio ir laimės, kuri slypi jame pačiame ir nepriklauso nuo išorinio pasaulio. Plotino žmogaus sampratoje ir

etikoje ryškūs individualistiniai, egzistenciniai motyvai. Savo mąstysenos stiliumi, svarstomomis prolemomis Plotinas artimas besiformuojančiai krikščioniškajai filosofijai.

Neoplatonizmas turėjo daug pasekėjų, kurie savo mokslinę erudiciją, tyrėjo interesus derino su metafiziniais apmąstymais. Ypač populiarius neoplatonizmas buvo rytinėje Romos imperijos dalyje, jo mokyklos steigėsi Aleksandrijoje, Atėnuose, Sirijoje.

Vienas žymesnių neoplatonizmo atstovų buvo **Porfirijus** iš Tiro (232/233 – apie 309 m.), Plotino mokinys ir biografas. Jis buvo daugiau eruditas ir komentatorius, negu savarankiškas mąstytojas, tačiau pasižymėjo produktyvumu ir įvairiapusiškumu. Parašė nemaža veikalų ne tik filosofijos, bet ir retorikos, muzikos, gramatikos, istorijos, matematikos, astrologijos temomis. Be Plotino „Eneadų“, Porfirijus pagarsėjo „Ivadu“ Aristotelio „*Kategorijoms*“, kuriame aprašė, patikslino, pritaikė pedagoginiams poreikiams Aristotelio logiką. Šis darbas turėjo didelės reikšmės, buvo svarbiausias antikinės logikos šaltinis Viduramžiais.

Porfirijus plėtojo artimą Plotinui būties pakopų hierarchijos koncepciją, kurioje dvasią priešstatė materijai, gėrį – blogiui, nekintamumą – kismui, nors visa tai kildino iš dieviškosios būties-vienovės. Jis labiau už Plotiną linko į iracionalizmą. Žmoguje skirdamas kūną ir sielą, jis teigė, kad mąstymas, jausmai ir vaizduotė nepriklauso nuo jutimiško suvokimo, yra įgimti sielos gebėjimai, kad blogis kyla iš sielos, kai pasiduo da kūno poreikiams. Įvairių dorybių, asketiško gyvenimo ir filosofinio Dievo pažinimo dėka galima kūną suvaldyti ir apvalyti sielą. Filosofijos paskirtis – padėti žmonėms tobulėti, įveikti dvasinius sunkumus.

Sirijoje neoplatonizmo idėjas plėtojo Porfirijaus mokinys, Platono ir Aristotelio veikalų komentatorius **Jamblichas** (264 m. – 339 m.). Svarbiausias mūsų laikus pasiekęs jo veikalas yra „Pitagoriečių mokslo rinkinys“. Apie Jamblichio gyvenimą trūksta duomenų, žinoma tik, kad jis buvo labai gerbiamas, laikomas pranašu ir stebukladariu. Jamblichas dar labiau, negu Porfirijus krypto į iracionalizmą, mistiką, teosofiją, filosofiją dar labiau suartino su religija. Pagal jį, būties hipostazės yra labai neapibrėžtos, nesuprantamos, tokia pati esanti ir emanacija, kurioje atsiranda

ne tik būties formos, bet ir dievai, pusdieviai, angelai, demonai. Dvasinio apsisvalymo ir tobulėjimo galima pasiekti ne ugdant protą ir valią, bet tik laukiant dieviškų jėgų pagalbos. Filosofijos paskirtis – atskleisti būties paslaptinę, skatinti žmones siekti ryšio su atgamtiškomis jėgomis.

Žinomiausias Atėnų mokyklos neoplatonikas **Proklas** (410 m. – 485 m.) buvo labai produktyvus rašytojas, Platono, Ptolemajo, Euklido, Homero, Hesiodo komentatorius, slaptųjų kultūrų, religijų (išskyrus krikščionybę) žinovas ir išpažinėjas. Kaip ir kiti neoplatonikai mokslininko tikslumą ir erudiciją jis siejo su polinkiu į metafiziką, religiją, mitologiją. Išliko kai kurių jo darbų lotyniški vertimai. Žinomas jo traktatas prieš krikščionybę. Proklą gaubė mokinių mylimo mokytojo, stebukladario, asketo, dievų išrinktojo aureolė. Rašoma, kad jam mirus, dievų valia užtemo saulė. Proklo filosofinės pažiūros gana neapibrėžtos. Kaip ir Jamblichas, jis manė esant daug būties formų, laikydamas jomis ir dievus, ir demonus. Žmogaus gyvenimo paskirtimi jis laikė protinį ir dorovinį tobulėjimą, kuris turi baigtis protą prašokančiais mistiniais išgyvenimais.

Paskutiniaisiais Romos imperijos gyvavimo dešimtmečiais neoplatonizmas tapo gana populiarus Vakaruose, ypač Romoje. Čia buvo gausu neoplatonizmo pasekėjų ir epigonų, kurie, nesudarydami vieningos mokyklos, vertė į lotynų kalbą ir komentavo Platono, Aristotelio, Plotino raštus, rašė filosofijos, logikos, estetikos klausimais.

Vienas žinomesnių šio laikotarpio neoplatonikų buvo filosofas, rašytojas, politinis veikėjas **Boecijus** (Boezio, apie 480–526 m.). Jis buvo paskutinis senovės graikų ir romėnų filosofijos atstovas, daręs nemažą poveikį krikščionybei ir Viduramžių kultūrai. Vienu tyrinėtojų Boecijus yra laikomas antikinės filosofijos tęsėju ir perteikėju Viduramžiams, kitų – vienu pirmųjų Viduramžių scholastų (Patch 1970: 2).

Boecijus gimė Romoje patricijų krikščionių šeimoje, gimtajame mieste mokėsi filosofijos ir retorikos, studijas gilino Atėnuose. Vėliau užėmė aukštą pareigą gotų karaliaus Teodoriko dvare. Matė visuomenės negeroves ir moralinį žmonių nuosmukį, atsakymo į rūpimus klausimus ieškojo Platono, Aristotelio, Plotino filosofijoje. Buvo apkaltintas išdavyste ir magija, uždarytas į kalėjimą ir nuteistas mirties bausme. Jis išvertė

į lotynų kalbą ir komentavo Pitagoro, Ptolemajo, Euklido, Archimedo, taip pat Aristotelio logikos veikalus. Iš šių vertimų ir komentarų ankstyvųjų Viduramžių mąstytojai sėmėsi žinių apie Aristotelio logiką bei kitus graikų mokslininkus. Viduramžiais buvo plačiai žinomi jo darbai apie aritmetiką ir geometriją, taip pat traktatas apie senovės graikų muzikos teoriją.

Paskutiniais gyvenimo metais Boecijus parašė keturis traktatus religine tematika, kuriuose Aristotelio, neoplatonizmo ir stoicizmo idėjas stengėsi derinti su krikščioniškąja pasaulėžiūra. Žinomiausias iš šių traktatų yra „*Filosofinė paguoda*“, parašytas kalėjime. Šiame veikale Boecijus samprotauja apie žmogaus gyvenimo nepastovumą, laikinumą ir negeroves, nurodo, kad vienintelė išeitis iš jų yra dvasinis susitelkimas, kilimas į aukščiausiąjį gėrį. Tešdamas Plotino mintis, Boecijus teigia, kad šio pasaulio blogis tėra regimybė, už kurios slypi amžinasis gėris, kurios siekis gali suteikti žmogui ramybės ir laimės, kurios niekas negali atimti.

Neoplatonizmas darė didžiulį poveikį vėlesnių laikų filosofijai. Kai kurios neoplatonizmo idėjos įėjo į krikščioniškąją, judaistiškąją, islamiškąją monoteizmą, nors daugeliu klausimų tarp jų esama rimtų nesuderinamumų. Neoplatonizmo poveikyje brendo Augustino, Eriugenos, Alberto iš Bolšteto ir kitų katalikų filosofų pažiūros. Kai kuriose filosofijos teorijose neoplatonizmo dvasia gyva iki šiol.

## PATRISTINĖ FILOSOFIJA

Paskutiniojo amžiaus prieš Kristų viduryje Romos legionai, vadovaujami garsaus karvedžio Pompėjaus, galutinai nukariavo Judėją. Šio krašto gyventojai ir toliau priešinosi nukariautojams, jų statybinio karaliaus Erodo valdžiai, bet kova nešė ne išsilaisvinimą, o tik naujus persekiojimus ir niokojimus. Atrodė, kad vienintelė paguoda ir išsigelbėjimas tėra tikėjimas į Dievą, žydų bendruomenėse stiprėjo religingumas. Po kaimus ir miestelius vaikščiojo maldininkai, ragindami žmones melstis ir atgailauti, laukti šio blogybės skęstančio pasaulio pabaigos ir teisingo pomirtinio atpildo. Buvo skelbiama, kad ateis Dievo siųstas išlaisvintojas (mesijas) ir įsteigs karalystę, kurioje skriaudžiamieji ir žeminamieji sulauks teisingumo ir bus išaukštinti. Šios viltys plito ne tik romėnų nuniokoje Judėjoje, bet ir gausiose žydų diasporose, išsibarsčiusiose po visą Romos imperiją.

Apokaliptinių, eschatologinių, mesianistinių idėjų ištakos slypi gilioje senosios žydų ir kaimyninių tautų dvasinės kultūros tradicijoje. Vergvaldinės santvarkos irimo laikotarpiu jos susiliejo su vergų ir kitų žemųjų sluoksnių gyventojų svajonėmis apie teisingumą ir sparčiai populiarėjo. Paskutiniais dviem senosios ir pirmaisiais mūsų eros amžiais pasaulio pabaigos, taip pat išlaisvintojo ir atpirkėjo atėjimo laukimas buvo apėmęs įvairius helenistinių Rytų ir Palestinos gyventojų sluoksnius. Daug kur pasaulio pabaigos ir atpirkimo idėjos buvo susijusios su kai kuriais tuometinės graikų filosofijos požiūriais. Stoikai ir skeptikai tuo metu dar mokė žmones dorovingai gyventi, aiškino, kaip atsispirti blogiui. Savo mistines vizijas tebeplėtojo neopitagoriečiai ir neoplatoniečiai.

Senosios žydų religijos ir helenistinės kultūros sandūroje formavosi krikščioniškoji pasaulėžiūra. Daugeliu bruožų krikščionybė skyrėsi ir nuo senosios žydų religijos, ir nuo graikiškosios pasaulėžiūros. Užuot palaikiusi ritualizuotą autoritarinį žydų religingumą, krikščionybė kvietė

žmones dvasiškai atgimti ir deramai gyventi, žadinti savyje meilę, pasitikėjimą, jautrumą, atsidavimą kitiems, tikėjimu ir doroviniu tobulėjimu siekti suartėjimo su Dievu. Jeigu senosios žydų religijos išpažinėjai save laikė Dievo išrinktąja ir išganymo verta tauta, tai krikščionybė skelbė, kad visi žmonės, nežiūrint etninių ir socialinių skirtumų, yra Dievo mylimi ir gali būti išganyti.

Daugelis pirmųjų krikščionių buvo žydai, laikėsi kai kurių judaizmo normų ir papročių, vėliau krikščionių bendruomenės nuo judaizmo atsisyrė. Šiaip jau pirmosios krikščionių bendruomenės buvo labai margos. Jos vienijo buvusius judaizmo išpažinėjus žydus ir pagonis iš Europos, Azijos ir Afrikos, vergus ir laisvuosius, turtuolius ir beturčius, mokytus ir bemokslus. Vis dėlto daugumą krikščionių sudarė žemesnieji visuomenės sluoksniai. Bendruomenės vienijo tikėjimas Jėzumi Kristumi, tai buvo krikščioniškojo universalizmo dvasinis pamatas.

Pirmaisiais šimtmečiais krikščioniškąsias bendruomenes stipriai veikė helenistinė graikų ir romėnų kultūrinė aplinka, vis dėlto krikščioniškoji pasaulėžiūra daug kuo skyrėsi nuo pastarųjų. Graikiškoji pasaulėžiūra ir pasaulėjauta išreiškė daugiau pažintinį ir estetinį žmogaus santykį su pasauliu, krikščionybės dėmesio centre etinis egzistencinis žmogaus būties aspektas. Graikai apie būtį mąstė substancialistinėmis, kosmologinėmis sąvokomis, o „Biblijos mąstysena yra grynai personalistinė“ (Hessen 1959: 104). Graikams visuomenė atrodė statiška, laikas buvo uždaras nuolatinio kartojimosi ir sugrįžimų ratas. Krikščionims visuomenė yra istoriška, o istorijos laikas prasmingas, nes yra baigtinis, tai – praeities, dabarties ir ateities kaitos tėkmė, kurioje pildosi dieviškasis pasaulio išganymo planas. Esminiu žmogaus bruožu graikai laikė protą, žmogus pagal Aristotelį „protingas gyvulys“, žmogaus gyvybingumo šaltinis – meilė kaip *Erotas*, t. y. tokia meilė, kuri ima iš kitų, tenkina poreikius ir potraukius. Krikščionybėje meilė – *Agapė*, nereikalauja ir netrokšta, bet pati atiduoda, yra kitus praturtinantis pilnatvės šaltinis.

Krikščioniškasis tikėjimas sparčiai plito tarp Romos imperijos gyventojų, tačiau pagoniškųjų kultūrų išpažinėjai įnirtingai priešinosi, kas virsdavo nuožmiu krikščionių persekiojimu. Nors II ir III a. nebuvo val-

džios nurodymų persekioti krikščionis, jie buvo kaltinami bedievyste, nes nedalyvaudavo senojo tikėjimo apeigose, imperatorių įžeidinėjimu, nes atsisakydavo nusilenkti jų paminklams. Tačiau persekiojimais darė greičiau priešingą poveikį, krikščionys nevengė kankinystės kaip tikrojo tikėjimo įrodymų. III a. krikščionybė išplito beveik visoje Romos imperijoje, bet sustiprėjo ir persekiojimais. Tačiau 313 a. imperatorius Konstantinas paskelbė garsųjį Milano ediktą, suteikiantį krikščionims tikėjimo laisvę. 380 m. krikščionybė buvo paskelbta vienintele oficialia religija, iš persekiojamos virto viešpataujančia, sankcionuojančia imperatoriaus valdžią religija, bažnyčios ir dvasininkai įgijo didelę galią.

Tačiau oficialiosios religijos statusas krikščionybei kėlė naujų reikalavimų, nebuvo galima išvengti tam tikro tikėjimo tiesų racionalizavimo. Kūrėsi hierarchiška Bažnyčios struktūra, reikėjo išlaikyti dvasinę jos vienybę, be paliovos disputuoti su judaizmu, helenizmu (epikūrizmo, stoicizmo), vėliau – gnosticizmo idėjomis, gintis nuo herezijų. Teko taip pat riboti išplitusią mistiką ir asketizmą. Reikėjo aiškinti krikščionybės tiesas, jas sisteminti, kanonizuoti. Tai sudarė prielaidas krikščioniškosios filosofijos formavimuisi. Ieškant racionalių argumentų ir naujų sąvokų, daug kas buvo perimama iš graikų filosofijos.

Pirmieji mėginimai sukurti vientisą krikščioniškąjį pasaulėvaizdį rėmėsi gnosticizmu. Tai buvo už krikščionybę senesnė, rytietiškos (ne graikiško) kilmės, neapibrėžta, daugiau mitinė, mistinė, o ne spekuliatyvinė religija. Su krikščionybe ją siejo transcendentinio Dievo, apreiškimo, išganymo, atpirkimo idėjos. Mistinė gnostikų simbolika ir miglota metafizika ne tiek patenkino kai kurių krikščionių intelektualinius poreikius, kiek užvaldė jų vaizduotę. Ilgainiui ezoterinis, mistinis gnosticizmas krikščionybei darėsi nepriimtinas, buvo paskelbtas herezija, gnostikų veikalai naikinami.

II–VIII amžiais buvo sukurta gausi krikščioniškosios filosofijos literatūra vadinama patristika, nes jos kūrėjai buvo vadinami Bažnyčios tėvais (lot. *patres ecclesiae*). Patristinės filosofijos raida sąlyginai yra skirstoma į tris pagrindinius periodus: 1) apologetinį (II a. vid. – III a.), 2) sisteminimo (IV a. – V a. vid.) ir 3) pabaigos (V a. vid. – VIII a.).



Pirmieji krikščionių rašytojų raštai daugiausia buvo apologetinio pobūdžio. Juose įrodinėjamas krikščionybės savarankiškumas, intelektualinė ir etinė vertė, pabrėžiamas tikėjimo pranašumas prieš pagoniškąją graikų filosofiją. Iš graikiškai rašiusių krikščionybės apologetų paminėtini: Justinas Kankinys (apie 105 – apie 165), Tacianas (apie 130 – apie 172), Ireniejus (apie 120 – apie 202), Ipolitas (? – apie 235). Ypač išsiskyrė Aleksandrijos katechetų mokyklos apologetai Klemensas Aleksandrietis (apie 150 – apie 215) ir Origenas (apie 185 – 254). Iš lotyniškai rašiusių apologetų žinomiausi yra Tertulianas (160 – apie 240), Arnobijus (? – apie 326), Laktancijus (apie 250–330).

Žymiausi apologetinio periodo filosofai, turėję didžiulę reikšmę tolesnei krikščionybės raidai, buvo Klemensas Aleksandrietis, Tertulianas ir Origenas. Ankstyvieji krikščionybės skelbėjai kurį laiką skeptiškai žiūrėjo į literatūrinę kūrybą, buvo nusistatę prieš pagoniškąją graikų mokslą ir filosofiją. **Klemensas Aleksandrietis** pirmasis paragino pradėti skelbti krikščionybę raštu, pagrįsti krikščionių tikėjimą filosofija ir mokslu. Jis buvo įsikinęs, kad mokslas gali padėti giliau suvokti tikėjimą. Todėl jis neatmetė graikų filosofijos, vertino ją kaip Dievo dovaną. Esą graikai vien savo jėgomis nebūtų galėję suvokti tokių tiesų, kurios išdėstytos jų filosofijoje. Jas, esą, pasisavinę iš dieviškojo šaltinio – Šventojo rašto, bet, būdami išdidūs garbėtroškos, nutylėję apie jį ir skelbę galias tiesas kaip savarankiško tyrinėjimo išvadas. Todėl pagrindinė Klemenso kūrybos problema – tikėjimo ir mokslo santykis. Jis įrodinėjo, kad tarp tikėjimo ir mokslo nesą esminio skirtumo – tai vienas kitą papildantys dalykai. Tuo Klemensas ir skyrėsi nuo vėlesniųjų krikščionybės apologetų, kurie tikėjimą priešpriešino mokslui, filosofijai ir apskritai pažinimui. Klemensas, nors ir kritikavo kai kurias gnostikų idėjas, buvo įsitikinęs, kad pažinimu neparemtas tikėjimas yra netvirtas. Todėl jis mokėsi iš gnostikų tikėjimo dalykų filosofinio pagrindimo metodologijos, kurią mėgino pritaikyti krikščioniškąjį tikėjimą. Gnosio tikėjimo koncepciją Klemensas laikė moksliniu krikščionių tikėjimo pagrindu, kuriame ir tikėjimas pakeliamas iki mokslinio pažinimo lygmens. Tikėjimo ir pažinimo harmonija,

anot Klemenso, esanti aukščiausia dvasinio vystymosi pakopa, giliausia filosofija. Kaip tik dėl stipraus gnosticizmo poveikio Klemenso raštuose vėlesnieji krikščionybės apologetai įžiūrėjo didelių nukrypimų nuo ortodoksinės krikščionybės ir iki šiol Vatikanas atsisako pripažinti Klemenšą šventuoju.

Gindamas krikščionybės dogmas, su gnostikų filosofija aštriai polemizavo kitas ankstyvosios krikščionybės apologetas – **Tertulianas** – lotyniškosios krikščioniškosios literatūros pradininkas. Jis gyveno sunkiu ir prieštaringu laikotarpiu. Žmonės gausiai pereidinėjo į krikščionybę, tačiau vergvaldžiai juos įnirtingai persekiojo. Kankinimai ir mirtis buvo kasdienos dalykai. Būti krikščioniu tuomet reiškė „gyventi pavojuje“. Tai veikė Tertuliano pažiūras. Jis buvo įsitikinęs, kad tikėjimas – tai ne dogmų žinojimas, ne apeigų atlikinėjimas, bet gyvenimo būdas, kad krikščionis privalo be atvangos gyventi savo tikėjimu.

Tertulianas gimė ir gyveno Šiaurės Afrikoje, Kartaginos mieste, kuris tada buvo romėniškesnis už pačią Romą. Jame buvo kalbama ir rašoma lotyniškai, priešinamasi graikų kalbos, kultūros, ypač filosofijos įtakai. Šioje aplinkoje brendo Tertuliano priešiskumas filosofijai, abstraktiems samprotavimams, bet kokiam pasaulietiskam žinojimui. Vešli Šiaurės Afrikos gamta su ryškiais gyvybės ir mirties, grožio ir bjaurasties kontrastais ugdė žmonių jautrumą, gyvą realybės pajautą, bet kartu žadino ir karštą dvasinį polėkį. Čia susiformavo Tertuliano būdo bruožai, turėję įtakos jo filosofijai: „romėno praktiškumas ir realizmas, susijęs su rūsčiu nepaprastai aistringos prigimties karštumu“ (Поліова 1893: 4).

Panašių kontrastiškų būdo bruožų maždaug po pusantro šimto metų iš šio krašto išsinešė kitas iškilus „pūnų krikščionis“ Augustinas, o daugiau kaip po pusantro tūkstančio metų čia gimė „absurdo filosofas“ egzistencialistas Alberas Kamiu (Camus).

Tertulianas pabrėžia, kad jo tikėjimas yra konkretaus pobūdžio ir nesuderinamas su abstrakčiais teoriniais samprotavimais. Tokiam tikėjimui nereikalingi nei filosofiniai įrodymai, nei mokslo žinios, nes svarbiausias įrodymas yra Kristaus žodis ir dvasinis poreikis. Vadovaudamasis tokia

tikėjimo samprata, Tertulianas reiškė tikrą neapykantą Platono ir Aristotelio filosofijai, kurią laikė visų herezijų šaltiniu.

Tertuliano samprotavimai pasižymi polinkiu į paradoksiškumą, prieštaringumą, savotišką intelektualinę provokaciją. Jo tikėjimo sampratą išreiškė glaustas posakis: „Tikėtina, nes nesuprantama“ (*Credibile est, quia ineptum est*). Iš šio teiginio matyti, kad tikėjimas nesuderinamas su racionaliuoju mąstymu. Kristaus prisikėlimas iš mirusiųjų „yra tikras kaip tik dėl to, jog yra neįmanomas“ (*certum est, quia impossibile est*). Vis dėlto šitokio požiūrio negalima sutapatinti su Tertulianui priskiriamu, bet jo raštuose nerandamu teiginiu: „Tikiu, nes tai absurdiška“ (*Credo, quia absurdum*) (Tatarkiewicz 2001: 216). Tertulianui tiesa brangi vien praktiniu požiūriu, tuo, kad veda žmogų į išganymą. Tiesa pažini natūraliuoju praktišku protu, besivadovujančiu jutimine patirtimi. Tai rodė pažiūrų polinkį į realizmą ir empirizmą. Atmesdamas knyginį mokytumą, racionalistinius išvedžiojimus, kaip dirbtinius ir žalingus tikėjimui, Tertulianas kvietė pasikliauti tuo, kas betarpiška, natūralu, savaiminga. Gamta jam – „mūsų pirmoji mokykla“. Ieškodamas gyvos, konkrečios tiesos, jis nori prisikasti iki pačių žmogaus sielos gelmių, pažvelgti į jo sąmonę. Todėl jis pasitiki mistine patirtimi, sapnais, ekstaze, kitokiomis spontaniškomis, nesąmoningomis žmogaus dvasios apraiškėmis. Jeronimas mini Tertuliano septynių knygų traktatą apie ekstazę, nepasiekusį mūsų laikų. Kai kurios Tertuliano mintys neprieštarauja šiuolaikinei psichoanalizės teorijai.

Laikydamasis empiristinės nuostatos, labiau pasikliaudamas jutimniais vaizdiniais, o ne sąvokomis, Tertulianas teigia, kad visos esybės yra kūniškos, nes kaip tik tokias mes jas išvaizduojame. Kūniška esanti ir žmogaus siela, ir Dievas, nors jų kūniškumas yra ypatingos rūšies – nematomas, amžinas, visur esantis. Žmogaus siela natūraliai gimsta kartu su kūnu ir yra taip su juo susijusi, jog sunku pasakyti, kas vyrauja. Tertuliano žmogaus kūno sampratoje kai kurie tyrinėtojai įžiūri stoikų įtaką.

Nekrikščioniškos vergovinės visuomenės papročių palaidumui Tertulianas priešpriešina griežtą moralizmą. Jis reikalauja aiškių ir griežtų moralės normų, kuriomis būtų galima nesusimąstant laikytis, propaguo-

ja asketizmą. „Neapykanta ir rūstis jam buvo žinomesni už švelnumą ir malonę“ (Попова 1983: 3). Dorovės normas jis grindžia Dievo – rūstaus teisėjo visagalybe. Vėliau Tertulianas suartėjo su radikalia asketiška montanistų sekta, smerkė besikuriančias bažnytines institucijas, pagaliau su Bažnyčia visiškai nutraukė ryšius. Tai menkino jo pažiūrų įtaką, vis dėlto jų poveikis patristikai neabejotinas.

Krikščionybės apologetikai savo darbus skyrė ir **Origenas**. Jis pirmasis mėgino sukurti sistemingą krikščioniškosios pasaulėžiūros variantą, biblinius teiginius derindamas su graikų filosofijos, ypač platonizmo sąvokomis ir idėjomis. Origenas daug bendravo su gnostikais ir neoplatonikais, kartais laikomas vienu pirmųjų neoplatonikų. Lemiamą reikšmę Origeno religiniam apsisprendimui turėjo jo tėvas, gilus krikščionis, nukankintas dėl religinių įsitikinimų. Savo veikaluose ir mokyklinėse programose gindamas krikščionybę, Origenas stengėsi remtis visų jam pažįstamų graikų filosofų darbais, išskyrus Epikūrą. Į krikščioniškąją pasaulėžiūrą jis įvedė nemažai racionalistinio pobūdžio elementų. Kaip ir neoplatonikai, jis plėtojo teiginį apie *logą* (Kristų) kaip tarpininką tarp Dievo (tėvo) ir sukurtojo pasaulio.

Pasaulis, Origeno požiūriu, yra amžinas ir nekintamas. Tokie patys esą ir daiktai, nors jų realūs pavidalai slenkant laikui keičiasi, atsiranda ir vėl išnyksta. Materijos Origenas nelaikė blogio šaltiniu, nesmerkė kūniškumo, teigė, jog viena ir kita, kaip Dievo kūriniai, pasižymi tam tikru grožiu, harmonija ir tobulumu. Netvarka, bjaurumas ir kitoks blogis yra dvasinių esybių, ypač žmogaus laisvo elgesio padarinys.

Traktate „Prieš Celsą“, polemizuodamas su nekrikščioniško autoriaus Celso (apie 25 m. pr. Kr. – apie 50 m. po Kr.) neišlikusiu veikalu „Tiesos žodis“, Origenas aiškina, kad krikščionių tikėjimas yra protingas, kad tai tikras žmogaus dvasinis poreikis, ypatingos tiesos pažinimo būdas. Žmonės pažįstą pasaulį ir save pačius tikėdami, nors to ir nesuvokia. Tikėjimu esą pagrįsti visi žmogaus veiksmai. Origenas kritikuoja Celso panteizmą ir iš jo plaukiantį natūralistinį determinizmo principą etikoje, pagal kurį viskas pasaulyje paklūsta monotoniškai būtinybei, todėl esą

negalimi jokie pakitimai, jokia laisvė, joks dorovinis apsisprendimas. Toks požiūris žmogų nuasmenina, sulygina su gyvuliu, skiepija neveltį, neapykantą, abejingumą gėriui ir blogiui. Tokiam požiūriui Origenas priešpriešina krikščioniškąją moralę, pagrįstą asmenybės apsisprendimo, dvasinės laisvės, artimo meilės, Dievo malonės principais.

Nors besiformuojančios Bažnyčios kaip institucijos vadovai Origeno pažiūras daugeliu požiūrių kritikavo ir atmetė, jo mėginimas susisteminti krikščioniškąją pasaulėžiūrą turėjo nemažą reikšmę tolesnei krikščionybės plėtrai. IV a. pirmoje pusėje krikščionybė tapo oficialia Romos imperijos religija. Dabar buvo svarbu ne tiek ginti krikščionybę, kiek aiškinti ir sisteminti. Fragmentinė apologetinė krikščionių literatūra neteko aktualumo ir patristinė filosofija išengė į naują – filosofinio sisteminimo etapą. Apologetus pakeitė sistemintojai.

Iš rytinėje Romos imperijos dalyje gyvenusių ir kūrusių filosofų sisteminotojų paminėtini Atanasas (apie 295–373), Jonas Auksaburnis (apie 354 – apie 407); ypač garsūs buvo Kapadokijos mokyklos filosofai: Bazilijus Didysis (apie 329–379), Grigalius Nazianzietis (apie 329 – apie 390) ir Grigalius Nisietis (apie 331 – apie 395). Vakaruose tuo metu kūrė tokie krikščionybės filosofai, kaip Hilarijus (apie 300 – apie 367), Jeronimas (apie 347–419 ar 420), Augustinas ir kiti. Antrasis patristinės filosofijos periodas buvo didžiausio jos suklestėjimo laikas.

IV amžiuje kaip tik išryškėjo skirtumas tarp Vakarų ir Rytų krikščionybės. Vakarų filosofai buvo mažiau veikiami graikų kultūros, todėl savarankiškiau kėlė ir sprendė filosofijos problemas ir tuo žymiai pagilino patristinę filosofiją, kreipė jos raidą savita vaga. Šia linkme daugiausia nuveikė iškiliausias iš Bažnyčios tėvų – **Augustinas Aurelijus** (354–430), sukūręs daugeliu atžvilgių originalų Vakarų krikščionybės filosofijos variantą. Skirtingai nuo Tertuliano ir Origeno (pirmasis stengėsi krikščionybę apsaugoti nuo graikiškojo racionalizmo, antrasis juos labai suartino), Augustinas tiek vieną, tiek kitą savarankiškai interpretavo, siekė derinti „Platono kosmologiją, jos nekintamas formas bei esmes

su judėjišku ir krikščionišku istoriniu pasaulio ir žmogaus supratimu...“ (Thomas 1965: 87).

Augustinui teko gyventi prieštaringu istorinio ir kultūrinio lūžio laikotarpiu. Antikinis pasaulis jau visai priartėjo prie savo saulėlydžio, o feodaliniai Viduramžiai dar tebuvo ateities perspektyva. Kartu su irstantčia vergvaldine santvarka, nyko ir senosios gyvenimo normos. Krikščionybė atvėrė naujų vertybių, vilties ir gyvenimo prasmės perspektyvą, kartu buvo vienintelė jėga, galinti pažaboti gaivališką barbariškų tautų veržlumą, grąsantį visai senajai civilizacijai. Toks pat sudėtingas ir prieštaringas buvo ir Augustino gyvenimas. Turtinga jo prigimtis svyravo tarp kraštutinumų, nuo gaivališkų aistrų kildama iki tikėjimo aukštumų, nuo savarankiškų filosofinių svarstymų pereidamas prie ištikimos tarnystės Bažnyčiai. Augustino idėjiniai posūkiai buvo giliai asmeniškai išgyventi, „didieji filosofiniai klausimai savo dialektika taip pat buvo jo asmeninio gyvenimo momentai“ (Jaspers 1957: 374).

Kaip ir daugelis graikų mąstytojų, Augustinas filosofiją tapatino su išmintimi, padedančia žmonėms siekti laimės bei palaimos ir teigė, kad šitokias būsenas teikia ne paprastas troškimų tenkinimas, bet tinkamas elgesys ir teisingas mąstymas. O teisingas mąstymas – tai tiesos pažinimo kelias, palaimos savo gyvenime žmogus patiria tiek, kiek jo veiksmai ir mintys harmonizuoja su tiesa. Tačiau tam reikia tiesą pažinti.

Kaip karštai tikintis konvertitas, po ilgų ir kankinančių svyravimų suradęs savo kelią į krikščionybę, jis teigė, kad tiesos kelias veda prie Dievo, tad išmintingas gyvenimas – tai gyvenimas tikint į Dievą, o būti filosofu reiškia mylėti Dievą. Nesunku įžvelgti analogiją su tuomet įtakingiausia filosofijos tėkme – platonizmu: Dievo meilės atitikmuo Platono filosofijoje buvo Gėrio meilė. Tai rodo, kad etinių klausimų traktuotėje platonizmas ir krikščionybės požiūriai buvo neperskiriamai susipynę.

Tačiau, Augustino požiūriu, tiesą galima pažinti ne žvalgantis po išorinį pasaulį, ne kontempliuojant kosmą, kas buvo svarbu daugeliui graikų filosofų, bet tik vidine patirtimi, gilinantis į savo sielą. Veikale „Pokalbiai su savimi“ jis rašo: „Noriu pažinti Dievą ir sielą. Daugiau nieko? Visiškai nieko“ (Augustinas 1994: 51). Nes tik savo pačių dvasinį pasaulį

mes pažįstame tikrai ir aiškiai, visokios žinios yra abejotinos, išskyrus žinojimą, kad „aš esu“ ir „aš mąstau“. Taigi jau Viduramžių priešaušryje Augustinas išdėstė požiūrį, labai artimą tam, kuris maždaug po pusantro tūkstančio metų buvo Naujųjų laikų racionalizmo atstovo R. Descartes'o filosofijos išeities taškas. Bet jeigu pastarasis, pripažinęs mąstymo aktą kaip vienintelį neabejotinai tikrą dalyką, tuo pagrindu konstravo racionalistinę pasaulio ir jo pažinimo sampratą, Augustino minties kelias buvo kitoks. Jam savižina – tai gili vidinė patirtis, introspektyvi žiūra, kurioje atsiskleidžia Dievo nustatytoji pasaulio tvarka. Ją Augustinas tapatina su gėriu. Esminiai tvarkos elementai yra saikas, skaičius ir proporcija, taigi – matematikos ir logikos tiesos bei dar aukštesnės moralės ir tikėjimo tiesos. Intuityviai įžvelgiami ir esminiai šių tiesų bruožai – universalumas, būtinybė ir nekintamumas (moralinė būtinybė nėra loginė), neišvedami iš baigtinių ir kislų jutiminės patirties daiktų.

Introspektyviai pažįstamos amžinosios tiesos, pabrėžia Augustinas, pasižymi aukščiausio laipsnio tikrumu ir aiškumu, joms būdingas ir empiriškas akivaizdumas kaip ir jutiminio suvokimo vaizdiniais, nors jslės jas suvokiant nedalyvauja. Introspektyvusis pažinimo būdas nėra subjektyvistinis, tai tam tikras tiesioginis intelektinis regėjimas, panašus į akių regėjimą, jame atsiskleidžiančios tiesos yra tikros ir amžinos, o ne proto sukuriamos, kaip tikri, o ne akių sukuriami yra ir jų regėjimo objektai. Tos idėjos nėra ir platoniškosios idėjos (nors nesunku įžvelgti platonizmo poveikį), jos yra savotiški kriterijai, „išspausti“ į žmogaus sielą, nors žmogus gali jų nesuvokti.

Kaip itin svarbų dalyką Augustinas pabrėžia tai, kad toks pažinimas nėra paties žmogaus prigimtinių proto gebėjimų skleidimasis, protas jam, kaip ir kitiems seniesiems mąstytojams, yra pasyvus. Pažinti amžinąsias tiesas žmogų įgalina dieviškasis apšvietimas (*illuminatio*) – ypatinga vidinė šviesa, kaip malonė – Dievo teikiama kai kuriems žmonėms. Malonė reikia nusipelnyti, todėl toji šviesa nušvinta tik tam, kas jos ieško visomis sielos galiomis, ne vien tik protu. Tiesos pažinimo sąlyga yra dvasinis tyrumas, dorovingas ir pamaldus gyvenimas, tad tokio pažinimo paskirtis yra daugiau moralinė, religinė, negu teorinė. Toks pažinimas yra būtina,

nors tik kaip antrinė, tikėjimo sudėtinė dalis. Dievo įkvėptas žinojimas kartu yra ir tikėjimas, protas ir tikėjimas slypi vienas kitame, vienas kitą papildo. Pagal vieną esminių Augustino filosofijos teiginių – *Tikiu, kad suprasčiau (Credo ut intelligam)*, – reikia tikėti, kad galėtum pažinti aukščiausias tiesas (*Tikėk, kad galėtum suprasti, jeigu netikėsi – nesuprasi*), tačiau tikėjimas nėra skaidri dvasios būseną, bet reikalauja nuolatinio proto darbo.

Todėl harmonizuojančiame su tiesa žmogaus gyvenime tiesos ne tik pažįstamos, jų pažinimo siekiama, jomis tikima, jos mylimos. Čia ir ryškėja valios vaidmuo. Išminties ir palaimos siekiantį žmogų apibūdina ne tiek tai, ką ir kiek jis žino, bet labiau tai, ko jis nori, ko siekia, ką myli, kokie jo polinkiai ir potraukiai. Kiekvienas žmogus patiria įvairių potraukių ir poreikių, kurie tarpusavyje susipina, dažnai vieni kitiems prieštarauja. Žmogui tenka rinktis, kuriuos tenkinti, kuriems priešintis. Gebėjimą tai daryti Augustinas ir apibūdina kaip valios veiksmą ir skiria jį nuo būtino natūralių poreikių tenkinimo, nors ne visada aišku, kuris veiksmas yra natūralus, kuris daromas pagal apsisprendimą. Tačiau neabejotina tai, kad nuo pasirinkimo priklauso ne tik kasdieniniai poelgiai, bet ir tiesos ieškojimas. „Neturiu nieko, tik valią, nežinau nieko, tik tai, kad, kas keičiasi ir dūlu, turi būti atmesta, o kas tikra ir amžina – ieškoma“ (Augustinas 1994: 47).

Kadangi visa yra Dievo sukurta iš nieko, todėl pasaulis iš esmės yra geras. Valia yra Dievo valios atspindys žmoguje, todėl savaime linksta į gėrį. Besąlygiškai egzistuoja tik gėris – tai Augustinas itin pabrėžė polemizuodamas su manicheizmo išpažinėjais, teigiančiais, kad būties sandarą sudaro du priešingi tarpusavyje kovojantys pradai – gėris (šviesa) ir blogis (tamsa), tokia pat dualistinė esanti ir žmogaus prigimtis. Tačiau, būdamas apdovanotas laisvo rinkimosi galia, žmogus turi pats spręsti, kur jam ieškoti savo laimės, siekti tiesos ir gėrio ar ne. Blogis yra santykinis reiškiny, gėrio stoka (*privatio*), apleidimas (*omissio*), kylantys iš žmonių valios ydingumo, apleistumo, klaidingo pažinimo.

Rinkdamasis gėrį žmogus pripažįsta ir gyvena pagal Dievo nustatytą pasaulio tvarką, kurioje slypi, kaip jau minėta, pirmapradis racionalumas



– saikas, proporcija, skaičius, taip pat moralinės tiesos. Teisingo rinkimosi atveju žmogaus valia susisieja su Dievo valia, tam žmogus ir yra pašauktas į šį gyvenimą, iš to plaukia žmogaus atsakomybė už savo gyvenimą.

Bet gali būti ir kitaip – žmogus gali nenorėti pažinti amžinąją tvarką, gali ją pažeisti, „pamiršti“ tai, kas „įspausta“ jo prote. Žmogus kaip kūno ir sielos vienovė, siekdamas laimės gali linkti kaip prie dvasinių, taip ir vien prie kūniškų dalykų, laimę gali tapatinti su kūniškais malonumais. Žmonės dažniausiai savo valia renkasi blogį, nes po pirmųjų žmonių nuopuolio kiekvienas paveldi polinkį į blogį, o jeigu susilaiko nuo blogio ir linksta į gėrį, tai tik Dievo malonės dėka. Augustinas sukūrė prieštarinčiai vertinamą fatalistinę išankstinės lemties (*predestinatio*) teoriją, pagal kurią Dievo malonė ne nusipelnoma, bet gaunama veltui. Pagal Augustiną, malonė teikiama tik ribotam žmonių skaičiui, kiti yra pasmerkti pražūčiai. Savo pastangomis žmogus negali pakeisti to, kas jam iš anksto skirta. Žmones Augustinas skirsto į geruosius ir bloguosius, sudarančius „Dievo karalystę“ ir „žemės karalystę“.

Klysta ir nusižengia, teigia Augustinas, ne tik žmonės, tai daro ir angelai, kuriems Dievas patikėjo savo valios vykdymą. Kai kurie iš angelų nepakluso, ėmė aukštinti savo valią ir tik ją vadovautis. Jų valia, kaip pareinanti nuo Dievo, lieka ir toliau nukreipta į gėrį, tačiau bloga tai, kad tokia valia laiko save pačią gėriu, trokšta prilgti Dievui, iš to kyla prieštaravimas Dievo valiai, tuo pačiu – blogis.

Nesunku pastebėti Augustino laisvos valios sampratos prieštaringumą. Viena vertus, jis aiškina, kad žmogus yra apdovanotas laisva valia, kuri yra žmogaus esybės branduolys, leidžiantis jam pačiam rinktis ko siekti ir ką mylėti. Kita vertus, jo valia, pažeista pirminės nuodėmės, nepajėgi savarankiškai siekti gėrio, jo valios laisvę riboja išankstinė dieviškoji lemtis, niekais paverčianti valingas žmogaus pastangas. Į tokį požiūrį galima žiūrėti kaip į savotišką senovės graikų pasaulėžiūrai būdingos visagalės lemties idėjos krikščioniškąjį variantą. Nepaisant tokio prieštarinimumo, neabejotina, kad Augustinas pirmasis filosofijos istorijoje iškėlė laisvos valios idėją, įkomponavo valią į žmogaus asmenybės sampratą.

Jo sukurtoji „vidinės patirties metafizika“ buvo ne vienos vėlesnių laikų filosofijos ir psichologijos idėjų ištaka.

Augustinas buvo paskutinis iškilus ne tik patristikos laikotarpiu, bet ir antikinių laikų mąstytojas, deja, neturėjęs tiesioginių pasekėjų. Jis atkreipė dėmesį į problemas, kurių senoji filosofija nežinojo. Nutoldamas nuo graikų filosofijai būdingo objektyvizmo ir intelektualizmo, jis kūrė personalistinės, voliuntaristinės pakraipos filosofiją, padėjo krikščioniškosios filosofijos pamatus.

Dar jam tebegyvenant, 410 m. vestgotų karalius Alarichas užėmė ir nusiaubė Romą. Nesiliaujant vandalų, hunų, langobardų invazijai, didėjant vidaus suirutei, Romos imperija nustojo gyvavusi. Smuko senoji civilizacija, nuskurdo intelektualinis gyvenimas, filosofija darėsi mažai reikalinga, kūrėsi krikščioniškoji teologija. Paskutiniu patristinės filosofijos periodu, nuo V a. vidurio, daugiausia buvo tenkinamasi bažnyčios tėvų raštų tvarkymu ir saugojimu. Pagaliau, VIII–IX amžiais patristinę filosofiją keičia ankstyvoji scholastika, augustinizmas tampa viena įtakingiausių krikščioniškosios filosofijos krypčių.

## *Viduramžių filosofija*

### ŽYDŲ FILOSOFIJA: TIKĖJIMAS IR PROTAS

#### Žydų filosofija ir judaizmas

Kalbant apie žydų filosofiją, ne tik viduramžiais, bet ir apskritai, kyla vienas metodologinis klausimas, nebūdingas kitų tautų filosofijos tyrimams, būtent, filosofijos, religijos ir jos išpažinėjų tautiškumo (etniškumo) santykio klausimas. Tai klausimas apie sąvokų „žydų filosofija“ ir „judaizmas“ santykį, analogiškai būtų galima svarstyti klausimą apie „arabų filosofijos“ ir „islamo“ santykį.

Taip kelti klausimą skatina ta aplinkybė, kad žmonių tautinės (etninės) ir religinės priklausomybės santykiai istoriškai klostėsi įvairiai – kai kada svarbiausias tautų formavimosi veiksnys buvo religija, vienijanti skirtingos etninės kilmės žmones, o kai kada pačios religijos, kaip dvasinė jų būties raiška, formavosi per šimtus ar tūkstančius etnosų patirties metų. Filosofija kaip ir kitos dvasinės kultūros sritys atsiduria dviejų referencijų – tautinės ir konfesinės – sankryžoje. Kuriai teiktinas pirmumas kalbant apie žydų filosofiją?

Teikiant pirmumą tautinei referencijai, būtų netiesiogiai pasakoma, kad ta filosofija yra religiškai indiferentiška ir iš esmės nepriklauso nuo judaizmo kaip konfesijos. Savo ruožtu tai reikštų, kad žydų filosofija buvo kuriama kaip laisvas ir atviras tiesos ieškojimas, besiremiantis vien prigimtine žmogaus proto galiomis. Atskirai svarstytinas klausimas, ar tokia filosofija, įskaitant ir tarpinius variantus, viduramžiais buvo įma-

noma iš viso. Laikant, kad žydų filosofija buvo kuriama, atsižvelgiant, pirmiausia, į bibliinius judaizmo šaltinius, tektų ją kvalifikuoti labiau kaip teologiją, negu filosofiją, nes tai būtų toks tiesos ieškojimas, kurio kryptis ir esminiai dalykai žinomi iš anksto.

Siekiant aiškumo, galima klausti toliau: kokių laipsnių judaizmas yra būtinas žydiškojo tautinio tapatumo komponentas, ar esama pagrindo kalbėti apie žydiškumą, kaip ir apie žydų filosofiją, atsietai nuo judaizmo? Kita vertus, ar judaizmas savo konfesine, etine, kultūrine reikšme yra analogiškas kitoms monoteistinėms religijoms – krikščionybei ir islamui?

Mokslinėje judaikos literatūroje galima rasti svarstymų klausimu – „ar judaizmas iš viso yra religija?“ (De Lange 1996: 14, 16, 18) ir paaiškinimų, kad žydai dažnai apibūdina judaizmą kaip „ne tiek religiją, kiek gyvenimo būdą“, teigiant, kad žydo dvasinėje struktūroje religinis tikėjimas yra tik vienas ingredientas.

Remiantis šiais teiginiais, judaizmą būtų galima aiškinti ne vien siaurai, t. y. konfesine prasme, bet ir kaip labai reikšmingą žydų kultūrinės tradicijos, suprantamos plačiąja prasme, dalį, lemiančią įvairias žydų dvasinio gyvenimo – „gyvenimo būdo“ – sritis.

Toks poveikis ir yra laikytinas aplinkybe, „neleidžiančia“ jokiai žydų dvasinės kultūros sričiai, įskaitant ir filosofiją, labiau atitrūkti nuo judaizmo, kitaip tariant – sekuliarizuotis. Nors dalis žydų bendruomenės narių, ypač dabartiniiais laikais, yra veikiami sekuliarios kultūros, kas reiškia, kad jie tampa praktiškai nereliginiai, vis dėlto, galima neabejojant teigti, kad apskritai žydų dvasinė kultūra yra žymiai mažiau sekuliarizuota, negu tradiciškai krikščioniškų Vakarų pasaulio tautų kultūros.

Todėl būtų labai keblu pamatuotai kalbėti apie žydų filosofiją tokia pačia prasme, kokia (beje, tik nuo naujųjų laikų pradžios) galima kalbėti apie vokiečių, prancūzų ar britų filosofijas. Pastarosios, pirma, atspindėjo tų tautų kultūrinių tradicijų savitumą, ką rodo, pvz., britų filosofijai būdingas empirizmas, vokiečių – spekuliatyvumas ir pan; antra, jos buvo plėtojamos iš esmės savarankiškos mąstymo kultūros terpėje, jų konceptualiai nesaistė arba saistė tik gan formaliai atitinkamos konfesinės doktrinos.

Taigi ar esama pagrindo kalbėti apie tokią filosofiją, kuri būtų indiferentiška judaizmui ir kuri, vis dėl to, būtų laikoma žydų filosofija? Gerai žinomi faktai duoda neigiamą atsakymą. Ne tik Antikinių laikų, pradedant Filonu Aleksandriečiu (apie 28–21 m. pr. Kr. – apie 41–49 po Kr.), laikomu žydų filosofijos pradininku, ir viduramžių žydų filosofų, apie kuriuos bus kalbama toliau, kūryba, bet ir šiuolaikinių mąstytojų – Franzo Rosenzweigo (1886–1929) ir Martyno Buberio (1878–1965) pažiūrų visuma yra orientuota į judaizmą, turi stipriau ar silpniau išreikštą religinę potekstę. Žydiškos kilmės autoriai, atitrūkę nuo judaizmo, paprastai atsidurdavo kitų tautų kultūriniuose kontekstuose (H. Bergsonas – prancūzų, E. Husserlis – vokiečių, L. Šestovas – rusų).

Be to, kaip bus rašoma vėliau, viduramžių žydų filosofiniai tekstai buvo rašomi daugiausia arabiškai, taigi „neveikė“ vienas esminių tautiškumo elementų – kalba, dėl ko pagrindinis žydiškumo ramstis ir buvo judaizmas, apsprendęs „išrinktosios tautos“ savimonę, lemtingai paveikęs filosofijos problemų kėlimą ir sprendimą.

Mokslinėje literatūroje yra priimtas požiūris, kad žydų filosofija prasidėjo vėlyvosios Antikos laikotarpiu, maždaug kartu su krikščionybės pradžia bei krikščionybės filosofijos užuomazgomis ir išaugo iš dviejų idėjinių šaltinių – žydų senųjų religinių tekstų ir graikų filosofijos. Kaip žinoma, pirmieji krikščionių autoriai, kartu su graikų kalba perėmė ir kai kurias senovės graikų filosofijos sąvokas, kurias vartojo aiškindami Apreiškimo tiesas, polemizuodami su gnosticizmo, stoicizmo, epikūrizmo idėjomis. Tuo pat metu ir žydų autoriai pradėjo graikų filosofijos sąvokas ir metodus naudoti interpretuojant reikšmingiausius Senojo Testamento ir Žydų istorijos įvykius (The Encyclopedia of Philosophy 1972: 261). Jų raštuose religinė simbolika bei vaizdiniai persipynė su filosofijos sąvokomis, greta rabinistinio tikėjimo aiškinimo buvo plėtojama ir intelektualizuota aiškinimo versija, vartojanti pitagorizmo, platonizmo, aristotelizmo sąvokas bei metodus.

Viduramžių žydų filosofija labiausiai suklestėjo XI–XII amžiais, ir buvo kuriama ne istorinėje žydų tėvynėje – Izraelyje, bet tuomet islamiškame Pirėnų pusiasalyje, dabartinėje Ispanijoje. Kai arabai, plėsdami savo

užkariavimus, VIII amžiaus pradžioje užėmė didžiąją dalį Ispanijos, ten jau gyvenusios judaizmo išpažinėjų bendruomenės sutiko juos kaip išlaisvintojus iš šimtmečius trukusios vestgotų priespaudos. Išmintingi kalifato valdytojai neperseikėjo nei judėjų, nei krikščionių, motyvuodami tuo, kad šios religijos savo kilme susijusios su Šventuoju Raštu. Susidarė palankios sąlygos kultūriniam žydų ir musulmonų bendradarbiavimui, kuris ypač suklestėjo X amžiuje, kai vieninga buvusi islamiška valstybė suskilo ir pietinėje pusiasalio dalyje susikūrė nauja valstybė – Kordobos kalifatas. Tolerantiškas valdovas Abd Ar-Rachmanas III sugebėjo sukurti pusiau feodalinę, materialiai pasiturinčią valstybę, kurioje klestėjo amatai, prekyba, architektūra, plėtojosi astronomija, matematika, medicina, filosofija, poezija. Daugiau kaip 200 metų tai buvo labiausiai išsivysčiusi ir kultūringiausia valstybė visoje tuometinėje Europoje, ne tik islamiškajame pasaulyje.

Nors valstybėje vyravo islamas ir arabų kultūra, žydai, kaip ir krikščionys turėjo religinę kultūrinę autonomiją ir galėjo kūrybiškai dirbti. Arabų ir žydų kuriamoje kultūrinėje aplinkoje ryškėjo humanistiniai pradai, duodantys pagrindo kalbėti apie XI amžiaus islamiškąjį renesansą, kilusį trejetu šimtmečių anksčiau už itališkąjį. Žydų filosofija, poezija, teologija buvo sudėtinė šios valstybės kultūrinio gyvenimo dalis.

Tiek ankstesniojo, tiek ir šio laikotarpio žydų filosofijos turinį ir savitumą sąlygojo bei inspiravo, kaip jau minėta, dviejų šaltinių – Senojo Testamento ir graikų filosofijos – idėjos. Ryškėjo dvi pagrindinės kryptys. Vienos atstovai svarbiausiu idėjiniu šaltiniu laikė Senąjį Testamentą, rabinistinę jos interpretavimo tradiciją, žydų istorijos įvykius, pripažino Apreiškimo pirmumą tikėjime, pabrėžė tikėjimo ir proto atskirtį; kitos tvirtai laikėsi graikų filosofijos, daugiausia, aristotelizmo principų, laikėsi požiūrio, kad protą ir tikėjimą sieja harmonija, kai kuriais aspektais pripažino proto viršenybę.

## Jehuda Halevi

Iškiliausias pirmosios pakraipos kūrėjas buvo Jehuda Halevi (1075–1141) – mąstytojas ir poetas, praturtinęs žydų poeziją nauja tematika

ir arabų poetinėmis formomis, praktikuojantis gydytojas, gydęs žmones krikščioniškoje ir islamiškoje Ispanijos dalyse. Jo pagrindinis filosofinis veikalas „Kuzari“ (hebrajiškas Chazarų karaliaus vardas), vertimuose į kitas kalbas vadinamas „Chazaro knyga“, buvo skirtas judaizmui – „niekinamajam tikėjimui“ – aiškinti ir ginti.

Remdamasis istoriniu faktu – Chazarų karaliaus Bulano II atsivertimu į judaizmą – Halevi parodo, jog tam žingsniui lemiamos reikšmės turėjo ilgos diskusijos religijos klausimais. Veikale dėstoma, kad karalius, paragintas sapne apsireiškusio angelo surasti tinkamiausią gyvenimo kelią, diskutavo su filosofais aristotelininkais, su krikščionybės, islamo išpažinėjais, bet liko nepatenkintas nė vieno jų išmintimi. Pagaliau susitiko su rabinu, nors pradžioje nebuvo numatęs kviesti judaizmo atstovo, kuris jį įtikino savo tikėjimo pranašumu. Karaliaus pokalbis su rabinu ir sudaro pagrindinį veikalo turinį.

Veikale parodoma, kaip rabinas, apibūdindamas judaizmą, pabrėžia, jog tai tikėjimas į Abraomo, Izaoko ir Jokūbo Dievą, kuris išvedė izraelitus iš Egipto, o šio įvykio poveikis Izraelio istorijai jaučiamas iki šiol. Rabinas atriboja judaizmą nuo aristoteliškojo racionalizmo, būdingo daugeliui ne tik žydų, bet ir krikščionių ir islamo filosofų. Filosofų Dievą, kaip beasmens absoliutą, gryną intelektą, kuriam nerūpi žmonių reikalai, griežtai atskiria nuo asmenybiško, istoriško Biblijos Dievo, kuris atsiliepia į kiekvieno tikinčiojo maldas ir prašymus. Pabrėžia, kad kenčiančiai žmonijai, o ypač, nuolatos persekiojamiems žydams, loginiais argumentais įrodinėjamas Dievas yra svetimas ir negali pakeisti tiesioginės asmenybiškos patirties Dievo. Todėl judaizmas, ne proto argumentais, bet Apreiškimu ir apaštalų liudijimais besiremianti religija, yra pranašesnė už kitas religijas ir už „graikų išmintį“. Judaizmo išpažinėjai yra vienintelė tauta, girdėjusi Dievo balsą. „Ar girdėjo kuri nors tauta Dievo balsą?“ ir „Ar siuntė jai Aukščiausiasis išbandymą?“ – klausia mąstytojas (žr. Religijų istorijos antologija 2000: 49). Teigdamas Dievo asmenybiškumą, Halevi kritiškai pastebi, kad dauguma Biblijoje vartojamų žodžių įtaigoja sužmogintą Dievo įvaizdį, net suteikiant jam kūnišką pavidalą. Bet ir perspėja, kad reikia vengti ir priešingo atvejo, kada iš viso vengiama kal-

bėti apie Dievą antropologiniais terminais. Iš žmogui suvokiamų atributų Dievui taikytini tik asmenybiškumas, valia ir gebėjimas prabilti į žmogų.

Veikale pabrėžiama, kad tarp tikinčiojo ir filosofo yra labai didelis skirtumas, tikėjimo prielaida yra ne intelektinis kosmo kontempliavimas, kuo užsiima filosofai, bet Apreiškimas ir žydų tautos istorijos pažinimas. Dievui, kuris tiesiogiai apsieiškia Izraelio istorijoje, proto argumentai yra per menki, tikėjimas yra ne proto, bet pranašų liudijimų ir dvasinės patirties bei intuicijos dalykas. Intuityviai galima suvokti įvykius, priklausančius tiesiogiai nuo Dievo valios. Prieštaringi filosofų aiškinimai parodo tik tai, kad žmogaus protas yra per silpnas suprasti tikėjimo tiesas. „Įrodytas gimdo tik paklydimus, tai kelias, vedantis į netikėjimą ir pražūtingus sprendimus“ (Religijų istorijos antologija 2000: 50). Ant Sinajaus kalno Dievas kreipėsi į vyrų, moterų ir vaikų minią, viešas apsieiškimas yra garantas nuo apgaulės ir klaidų, kurios galimos, apsieiškiant vienam ar keliems asmenims.

Filosofas tiki visatos amžinumu, yra įsitikinęs, kad pasaulis visada buvo ir visada bus, net nenumatydamas, kad šis pasaulis buvo sukurtas laike, o iki sukūrimo jo iš viso nebuvo. Tačiau negalima kaltinti filosofų tuo, kad jiems toli iki Dievo pažinimo, prieinamo pranašams.

Atsiliepdamas į priešiškus žydams, kurį žadina judaizmo doktrina apie vienintelę Dievo išrinktą tautą, Halevi teigė, jog tai, kaip ir daugelis kitų tikėjimo dalykų, yra protu nepaaiškinama paslaptis.

## Solomonas Ibn Gabirolis

Vienas iš kūrybiškiausių to laikotarpio žydų autorių buvo filosofas ir poetas Solomonas Ibn Gabirolis (1021–1058 ar 1070), lotyniškoje raštyje žinomas Avicbrono vardu, šiuo vardu išgarsėjęs Viduramžių Europos filosofų aplinkoje. Ibn Gabirolis pirmiausia tapo plačiai žinomas kaip poetas, senąja žydų kalba (*ivrit*) kūręs lyrinius eilėraščius, balades, poemas. Iš šios kūrybos žinomiausia yra poema „Karališkasis vainikas“, kurioje poetiniais simboliais išdėstyta metafizinė būties samprata. Šios poemos pagrindu arabų kalba parašė savo pagrindinį filosofinį traktatą „Gyvenimo šaltinis“, vėliau išverstą į lotynų kalbą. Mūsų laikus pasiekė



tik lotyniškasis vertimas – „*Fons Vitae*“. Traktate yra užuominų ir apie kitus, neišlikusius mąstytojo veikalus, skirtus valios ir „pirmosios esaties“ pažinimui, sielos tobulinimui.

Filosofinės Ibn Gabirolio pažiūros formavosi aristotelizmo, augustinizmo ir neoplatonizmo idėjų sandūros kontekste. Apie aristotelizmo poveikį liudija substancijos, materijos ir formos kategorijos, kurias jis vartojo aiškindamas būties sąrangą. Apie artimumą neoplatonistinei tradicijai kalba Dievo valios, kaip būties šaltinio pripažinimas, dėmesys individo subjektyvumui, tokiems išgyvenimams, kaip tikėjimas, malonės prašymas, atgaila. Dieviškoji valia laikoma begaline savo esme ir baigtine savo veiksmis, iš Dievo esmės kyla materija, iš Dievo valios – forma.

Su biblinio judaizmo tradicija šio mąstytojo pažiūros siejosi ne tiesiogiai, o pagrindinai per neoplatonistinę tikėjimo interpretaciją, kas žydų filosofijoje nebuvo nauja, jeigu prisiminsime mistinę Filono Aleksandriečio filosofiją. Pažymėtina, kad Ibn-Gabirolio darbuose nėra nuorodų į pirminius judaizmo tekstus – Torą (Penkiaknygę), Talmudą, Midrašą. Jis vienas iš nedaugelio žydų mąstytojų, kurio pažiūros brendo daugiausiai graikų kultūrinės tradicijos rėmuose ir kuriose, palyginti, silpnai atsispindėjo judaistinė religinė tradicija.

Veikalo „Gyvenimo šaltinis“ turinys – mokytojo ir mokinio pokalbis apie Dievą ir būties sąrangą, jos pažinimą ir teisingą gyvenimo kelią. Pokalbio metu aiškėja, kad būtis yra hierarchiška, aukščiausios jos pakopos įvardijamos Pirmojo kūrėjo, Pirmosios esaties (*Esse*), Dievo sąvokomis, tačiau jų tarpusavio ryšiai yra painūs, neaiškūs, o vietomis net prieštarin-gi.

Mokytojas aiškina, kad būties pažinimas, kaip ir teisingas žinojimas apskritai, yra pasiekiamas, gilinantis į mokslą apie substancijas, jas sudarančias materiją ir formas. Substancijos būna paprastos ir sudėtinės. Išskiriama pirminė visuotinė substancija – devynių kategorijų pagrindas (kalbama apie Aristotelio substancijas), pabrėžiant, kad „...tarp Pirmojo kūrėjo ir substancijos – kategorijų pagrindo – yra ne viena, bet daug substancijų“ (Saliamonas Ibn Gabirolis 1980: 288). Ryškėja tokia būties sandaros visuma: „Pirmasis kūrėjas yra visų daiktų pradžia. O daiktų pra-

džia skiriasi nuo jų pabaigos. Substancija – devynių kategorijų pagrindas – yra daiktų pabaiga“ (Saliamonas Ibn Gabirolis 1980: 271).

Toliau aiškinama, kad substancijas sudarančios materija ir formos taip pat yra daugiariopos – jutiminės ir dvasinės, atskiros ir universalios. Gilinantis į jutimiškų daiktų savybes, randami keturi materijos ir formos laipsniai. Visų daiktų ir substancijų pamatuose slypi universali materija ir universali forma, o universalioji materija yra pranašesnė už universaliąją formą. Visa, kas egzistuoja, ar tai būtų universalybė, ar individualybė, išskyrus tik Dievą, yra dviejų pradų – materijos ir formos, vienovė. Tikrovė, apmąstoma formos požiūriu, yra vadinama substancija, o kada suvokiama kaip tai, kas gauna formą, vadinamas materija. Jutiminės formos reikalauja tšios kūniškos substancijos, dvasinės formos – sau adekvačios dvasinės substancijos. Materija ir forma, kokios bebūtų – yra neatsiejamos viena nuo kitos. Tai neabejotinai aristoteliškas teiginys.

Aukščiausio lygmens formos ir aukščiausios materijos jungtis sudaro intelektą, kurio esminis savitumas yra dualumas, todėl intelektas apima ir talpina savyje visus daiktus. Intelektas yra aukščiausioji tikrovė, einanti po Pirmojo kūrėjo. Žemiau išsidėsto racionalioji, jutimiškoji, vegetatyvioji sielos, dar žemiau – negyvųjų daiktų pasaulis.

Aiškindamas žmogaus būtį, Ibn Gabirolis vadovavosi teiginiu, kad tarp universaliosios pasaulio ir individualiosios žmogaus sandaros esama atitikimo, kiekviename žmoguje miniatiūriškai slypi pasaulinės kūrybinės jėgos, kurių visumą sudaro materija, forma, valia, protas ir siela. Jų dėmė lemia universalios pasaulio tvarkos ir žmogaus būties harmoniją. Žmogiškojo pažinimo tikslas esąs artėti prie Dievo kaip gyvenimo šaltinio. Eternius žmogaus bruožus, polinkį į dorybes ar ydas jis siejo su penkiaisiais pojūčiais, kurie kildinami iš keturių kūno elementų. Taigi, žmogaus siela, pagal jį, yra materiali, nors nebūtinai kūniška. Kūno elementai, išsidėstydami įvairiais deriniais, sudaro skirtingus žmonių temperamentus. Etniniai Ibn Gabirolio filosofijos aspektai yra vertinami kaip pirmasis bandymas sisteminti pagrindinius žydų etikos principus, nesiejant jų su judaizmo religiniais priesakais.

Ibn Gabirolio pažiūrose nesunkiai išvelgiamos dvi idėjinės linijos – graikiškoji (aristotelinė, neoplatonistinė) ir judaistinė, kurios vietomis sunkiai derinasi viena su kita. Neabejotinai neoplatonistinis teiginys, kad visi daiktai būtinybės keliu atsiranda iš Pirmojo kūrėjo, kaip jo emanacijos, yra nesuderinamas su judaistine transcendentiško Dievo ir jo laisvos kūrybinės valios idėja. Kita vertus, aristotelinė nuostata apie formos (*in actu*) pirmumą materijos atžvilgiu nesiderina su neoplatonistinės tradicijos teiginiu, kad materija, būdama pirmapradiškai neapibrėžta, yra laikoma universalesne, labiau visaapimančia, negu forma. Bet nesuderinamumą ir prieštaravimų sprendimas – pastebi mąstytojas – randamas, intuityviai suvokiant visų daiktų ryšį su Pirmuoju kūrėju

Nepaisant vidinio prieštaravimo, kuris, beje, gali būti išvelgiamas tik filosofškai gana išprususio religijų žinovo, Ibn Gabirolio filosofija, ypač veikalas „Gyvenimo šaltinis“, buvo populiarus ne tik tarp Ispanijos žydų intelektualų, bet darė poveikį ir viduramžių krikščioniškajai filosofijai. Šiuo veikalu rėmėsi ne vienas, daugiausia, augustinistinės pakraipos, krikščionių scholastas, neįtardamas, kad jo autorius – žydas. Nebuvo išvengta ir kritikos iš aristotelizmo pasekėjų pusės dėl materijos ir formos sąvokų interpretacijos. Vėlesniais amžiais Ibn Gabirolio filosofija turėjo įtakos G. Bruno, B. Spinozos pažiūroms, taip pat savitai žydų filosofijos kryptčiai – kabalistikai.

## Moše Maimonidas

Kordobos mieste gimė ir žymiausias viduramžių žydų filosofas Moše Maimonidas (1135–1204), dar žinomas Rambam vardu (akronimas iš Rabbi Moses ben Maimon). Tuo metu gyvenimo sąlygos ir kultūrinė aplinka Ispanijoje sparčiai keitėsi į blogąją pusę. Islamo pasaulis rytuose kentė nuo krikščionių sukeltų Kryžiaus karų, o vakaruose – nuo tarpusavio nesantaikos. Persekiojimų neišvengė ir Ispanijos žydai. Kada Kordobą užėmė iš šiaurinės Afrikos atėjusi radikalios islamo atmainos – almohadų – kariuomenė, religinės tolerancijos laikai baigėsi. Naujieji valdovai buvo nepakantūs filosofijai ir kitokiai kultūrinei veiklai. Nemalonėn pateko ne tik žydų, bet ir pačių arabų mąstytojai, nors skirtumas tarp jų buvo

sąlyginis, žydų ir arabų filosofinės tradicijos buvo panašios, žydų filosofai rašė arabiškai ir buvo arabiško kultūrinio konteksto dalis.

Maimonidas, kartu su šeima, vengdamas persekiojimų, turėjo palikti gimtąjį miestą. Kurį laiką gyveno įvairiose Ispanijos vietose, po to persikėlė į dabartinį Maroką, galiausiai apsigyveno Egipte, kurio nepaliko iki gyvenimo pabaigos, buvo valdovo rūmų gydytojas ir žydų bendruomenės vadovas. Ten jis pelnė šlovę kaip gydytojas ir mokslininkas filosofas.

Labai anksti pasireiškė Maimonido neeiliniai gabumai, kuriuos jis, nepaisant gyvenimo sunkumų, be paliovos lavino, atkakliai studijuodamas įvairius mokslus – matematiką, astronomiją, mediciną, teisę. Studijuodamas arabų filosofus jis susipažino su islamiškojo pasaulio mokslininkų tyrinėjama ir komentuojama Aristotelio filosofija. Jo bendraamžis ir žemietis (gimęs Kordoboje) Averojus (arabiškai – Ibn Rušdas) garsėjo plačiais Aristotelio filosofijos komentarais, o šimtmečiu anksčiau gyvenusio Avicenos veikalai pateikė neoplatonistinę Aristotelio Dievo ir pasaulio santykio interpretaciją. Šių mąstytojų veikalus Maimonidas uoliai studijavo, Aristotelio filosofija jį patraukė savo racionalumu ir visuotinumu, jis liko ištikimas šiems principams visą gyvenimą.

Maimonidas anksti pradėjo rašyti mokslinius darbus medicinos, teologijos, teisės srityse. Medicinos darbuose vadovavosi teiginiu apie kūno ir sielos, sąmonės ir materijos vienybę, analogiškai vėliau krikščioniškoje scholastikoje (tomizme) įsitvirtinusiai žmogaus kaip substancialios kūno ir sielos vienybės koncepcijai. Judaizmui išskirtinės svarbos buvo jo atlikti Talmudo tekstų komentarai, judaizmo įstatymų tvarkymas, jo suformuluoti trylika teiginių, tapusių galutine judaistinio tikėjimo išpažinimo forma (Johnson 1999: 244).

Veikalas, kuris pelnė Maimonidui iškilaus mąstytojo garbę, buvo arabiškai parašytas „Vadovas pasimetusiems“, autoriui dar gyvam esant išverstas į senąją žydų, vėliau – į lotynų kalbą. „Pasimetusieji“, kuriems buvo skirtas veikalas – tai judaizmo išpažinėjai, susipažinę su logika ir matematika, bet nenusimanantys metafizikos klausimais. Jie pasimetę savo tikėjime, nes nesupranta filosofijos svarbos, galvoja, kad „graikų mokslas“ prieštarauja tikėjimui, svyruoja tarp viena kitai prieštaraujančių tikėji-

mo ir filosofijos tiesų. Veikalo paskirtis – padėti pasimetusiems teisingai suprasti metafizikos teiginius ir išlaikyti tvirtą religinį tikėjimą. Taip pat parodyti, jog „...žydu tikėjimą sudaro ne koks rinkinys savarankiškų teiginių, primestų dieviškojo įstatymo bei rabinų autoriteto, bet kad jis taip pat gali būti išprotaujamas ir protu patvirtinamas“ (Johnson 1999: 286).

Tematikos požiūriu plačioje darbų apimtyje ryškėjo pagrindinė Maimonido intencija – „sufilosofinti judaizmą ir judaizuoti filosofiją“. Tokią intenciją inspiravo aristoteliškasis racionalizmas, kita vertus, tai daryti vertė judaizmo, kaip konfesijos, adaptacijos tuometinėje kultūrinėje aplinkoje ir apsisvalymo nuo prietarų reikmė. Tai reiškė tam tikrą tikėjimo racionalizavimą, nors judaizmo tradicijoje racionalizmas turi savas galias šaknis. Analogišką reikmę ir siekį – tikėjimo tiesas dėstyti racionaliais filosofijos argumentais – kiek vėliau, XIII a., suvokė ir krikščioniškoji scholastika. Tą reikmę realizavo dominikonai – vokiečių Albertas Bolštietietis, pramintas Albertu Didžiuoju (1193–1280) ir italas Tomas Akviniėtis (1225–1274). Pastarojo sukurtoje scholastinėje sistemoje buvo harmonizuota teologija ir filosofija, tikėjimas ir žinojimas, intuicija ir logika.

Tačiau pasirodė, kad harmonizuoti judaizmo tradicijoje dvi skirtingas idėjines linijas – tikėjimą ir protą, religiją ir filosofiją yra daug sunkiau, negu krikščionybėje. Dermės sunkumai, kaip nurodoma literatūroje (The Encyclopedia....268), labiausiai atsiskleidžia prieštaringoje Dievo sampratoje.

Kaip judaizmo teologas Maimonidas teigia, kad Dievas savo valia, laisva nuo priežastinės būtinybės, sukūrė pasaulį laike ir suteikė jam natūralią tvarką. Tai pats didžiausias stebuklas, kurio tikrumą prileidus, galima laikyti tikrais ir kitus stebuklus, tokius, kaip Dievo kišimasis į gamtinių ir istorinių priežasčių sąlygojamus įvykius. Nepriimdami stebuklus darančio Dievo, pakertame tikėjimo šaknis. Kaip aristoteliškos pakraipos mąstytojas, Maimonidas neatmeta ir racionalistinio požiūrio, Dievo valią sutapdina su dieviškuoju intelektu, prilygina loginio priežastingumo sklaidai. Tuo pačiu paneigiama Dievo laisvė atlikti net menkiausią veiksmą, tikėjimo požiūriu tokia Dievo samprata nepriimtina.

Didžiausi sunkumai kyla aiškinant Dievo pažinimą. Maimonidas teigia, kad žmogus negali žinoti, pasakyti apie Dievą nieko pozityvaus, nes negali rasti tokių jam priskirtinų savybių, kurios nebūtų būdingos ir jo sukurtosioms būtybėms. Kalboje nėra tokių žodžių, kurie išreikštų kažką visiškai skirtingo nuo to, kas būdinga sukurtajam pasauliui. Žmogus negali priskirti Dievui net tokių esminių atributų, kaip išmintis ir gyvenimas, nes tai reikštų Dievo savybių prilyginimą jo sukurtų būtybių – žmonių savybėms. Todėl Dievas gali būti apibūdinamas tik neigiamai, pasakant tik tai, kas jis nėra. Nuosekliai mąstant, tai turėtų būti taikoma net teiginiui, kad Dievas yra. Toks požiūris, įvardinamas negatyviosios teologijos terminu, buvo žinomas taip pat arabų filosofijoje (Avicena).

Vienintelis galimas Dievo pozityvaus pažinimo kelias yra toks, kuris pasiekiamas sprendžiant apie Dievą pagal jo darbus ir jų padarinius. Pastarieji yra tapatūs gamtos reiškiniams, iš dalies istorijos įvykiams, vykstantiems dėl natūralių priežasčių. Todėl žmogiškasis Dievo pažinimas įmanomas tik dviejų mokslų, tiriančių natūralųjį pasaulį – fizikos ir metafizikos priemonėmis. Tačiau gamtos reiškiniai, kuriais įsikūnija Dievo darbai, žmogaus atžvilgiu yra labai skirtingi – vieni jų įgalina ir palaiško žmonių gyvenimą (gamtos gėrybės, instinktyvus gimdytojų impulsas rūpintis palikuonimis), kiti, priešingai, yra destruktivūs, gresia žmonių gyvenimui (žemės drebėjimai, potvyniai). Tai leidžia, vertinant žmoniškuoju požiūriu, Dievą laikyti tai maloningu, tai piktu ir kerštingu. Taigi ir toks Dievo pažinimas yra ribotas ir prieštaringas.

Dievo pažinimo aiškinimo požiūriu itin svarbus Apreiškimo aiškinimas. Maimonido nuomone, Apreiškimas negali būti laikomas pranašų viršprotiško žinojimo šaltiniu, nors pranašai ir pasižymėjo ypatingais proto ir vaizduotės gebėjimais. Proto galia pranašai prilygsta filosofams, o vaizduotės gebėjimais juos pralenkia, vis dėlto, pranašystės, kaip ir filosofinė kūryba yra natūralios prigimties dalykai, tik pranašai savo ypatingą žinojimą gali įgyti labai greitai. Tokia pranašysčių samprata Maimonidas mažino judaizme iracionalumo sritį, tačiau jo visai nepašalina, nes manė, kad kai kurių tikėjimo sričių žmogaus protas negali paaiškinti (Johnson 1999: 287). Tarp pranašų išskyrė Mozės asmenį, kaip pasiekusį aukščiausią žmonių giminei prieinamą tobulumo laipsnį.

Maimonidas vis dėlto manė esant galimu priskirti Dievui vieną atributą – protą. Tad Dievas yra protas, pažįstantis ne ką kita, o tik pats save. Kaip pažinimo subjektas dieviškasis protas yra tapatus sau pačiam kaip objektui ir pažinimo vyksmui. Aiškindamas dieviškąją savizinę plačiau, Maimonidas, kaip ir kai kurie tuometiniai Aristotelio pasekėjai, teigė, kad Dievas, pažindamas save, pažįsta ir visa, kas yra racionaliai pažinu, vadinasi, ir pats yra racionaliosios pasaulio prigimties dalis. Tai veda prie požiūrio, tapatinančio Dievą su racionaliąja pasaulio sandara.

Toks aiškinimas taip pat reiškia pripažinimą esant analogijos tarp dieviškojo ir žmogiškojo proto, kas nesuderinama su anksčiau išdėstyta negatyviosios teologijos doktrina. Be to, apibūdinamas Dievą proto sąvoka, Maimonidas tarsi paneigia ir kitą pamatinį judaizmo teiginį – kad Dievo valia yra pasaulio (kosmo) ir jo dėsnių šaltinis.

Šitokie prieštaringi požiūriai atspindi Maimonido filosofiją veikusių judaistinės ir graikiškosios filosofinės Dievo sampratų nesuderinamumą, kurio šaknys slypi dviejų pasaulėžvalgų skirtumuose. Graikai atrado kosmą, erdvę, o judėjai – patyrė istoriją, gyveno laiko pasaulyje. Judaizmo terminas „Abraomo, Izaoko ir Jokūbo Dievas“ sako visai ką kita, negu graikų filosofijos terminas – „tiesos, gėrio ir grožio Dievas“ (Heschel 1987: 201, 207). Abraomas, Izaokas ir Jokūbas yra asmenys, bet ne idėjos, ne abstraktūs principai.

Požiūris, teigiantis, kad protas yra esminis Dievo atributas yra neabejotinai aristoteliškojo racionalizmo apraiška žydų mąstytojo filosofijoje. Kita vertus, tai paradoksiškai derinasi su tam tikra tikėjimo sampratos intelektualizacija, būdinga judaizmo tradicijai nuo pat jos pradžios. „Žydų racionalizacijos procesas prasidėjo monoteizmo atsiradimu ir jo sąjunga su etika“ (Johnson 1999: 281). Tai liudija tūkstantmetė pirminių tekstų komentarų tradicija, rodanti, kad intelektualizmas buvo vienas pagrindinių tuometinės, ir ne tik žydų, savimonės akcentų. Žydų bendruomenėje mokslininkams teiktina išskirtinė reikšmė: „jis privalęs vadovauti pastangoms paversti laukinį bei iracionalų pasaulį protingu, paklūstančiu dieviškajam ir tobulam intelektui“ (Johnson 1999: 281).

Maimonido filosofija, ypač, veikalas „Vadovas pasimetusiems“, buvo labai populiarus Europos žydų bendruomenėse, kėlė aštrias diskusijas. Buvo oponentų, vertinusių jo pažiūras kaip agnostiškas ir antireligiškas, bet nestokojo ir šalininkų. Jo filosofija buvo svarbi žydų mentaliteto raidoje, reikšmingai įtakoję tolesnę žydų filosofiją, jos teiginiais rėmėsi iškiliausias XVIII a. žydų mąstytojas Mošė Mendelssohnas (1729–1786). Maimonido idėjų poveikis pasiekė ir didžiuosius viduramžių scholastus Albertą Didįjį ir Tomą Akvinių. Maimonido, kaip ir kitų žydų viduramžių mąstytojų, tekstų studijomis pradėjo savo filosofinę veiklą B. Spinoza.



## *Vokiečių XVIII–XIX amžių filosofija*

### IMMANUELIO KANTO KRITINĖ FILOSOFIJA

Vokiečių klasikinė (kritinė) filosofija yra laikoma ne tik vokiečių filosofijos viršūne, bet ir vienu aukščiausių Vakarų filosofijos pasiekimų, kurio idėjos darė reikšmingą poveikį daugelio šalių vėlesnei filosofijos, iš dalies ir politinio gyvenimo raidai. Buvo XVIII ir XIX amžių sandūra, kritinės minties ir sistemų kūrimo metas. Ši filosofija nebuvo vieninga srovė ar pamatiniais principais saistoma mokykla, o originalių kūrybiškų asmenybių plejada, kurių kiekvienas plėtojo savitą filosofinę pasaulio viziją, kurias vieną su kita siejo idėjinio perimamumo ir tęstinumo ryšiai. Vokiečių klasikinės filosofijos pradininkas ir vienas iškiliausių kūrėjų buvo Immanuelis Kantas (1724–1804). Šiai minties žvaigždžių plejadai taip pat priklauso Georgas Wilhelmas Friedrichas Hegelis (1770–1831), Johannas Gottliebas Fichtė (1762–1814), Friedrichas Wilhelmas Josephas Schellingas (1775–1854), Ludwigas Andreas Feuerbachas (1804–1872).

### Švietimas (Apšvieta) ir vokiečių klasikinė filosofija

Tam, kad geriau suprastume klasikinės vokiečių filosofijos naujumą, jos vietą ir reikšmę filosofijos istorijoje, reikia pradėti nuo kiek ankstesnio filosofijos laikotarpio, igijusio Švietimo (Apšvietos) vardą, su kuriuo vokiečių klasikinę filosofiją, ypač jos pradžią, daug kas sieja. Švietimo (Apšvietos) laikotarpis, dar vadinamas „kritinės filosofijos“, „proto amžiumi“, apėmęs beveik visą XVIII amžių, užbaigė Naujųjų laikų filosofiją,

idėjiškai išreiškė feodalizmo pabaigą ir naujos epochos pradžią. Prasidėjusi XVII amžiaus pabaigoje Anglijoje, kur buvo sukurtos pagrindinės teorinės Švietimo prielaidos, ši ideologija netrukus persimetė į Prancūziją, kuri ir buvo šalis, dėl kurios filosofų ir rašytojų darbų švietimo ideologija virto įtakingu intelektualiniu ir kultūriniu sąjūdžiu, padariusiu didžiulį poveikį Europos tautų kultūrai. Kiek vėliau Švietimo ideologija pasireiškė Vokietijoje, kur pagrindiniai jos kūrėjai buvo klasikinės vokiečių filosofijos atstovai.

Prancūzijoje Švietimo sąjūdžio dalyviai buvo ne vien filosofai profesionalai, bet ir rašytojai, publicistai, mokslininkai ir mokslo žinių populiarintojai. Keitėsi ir filosofijos samprata. Buvo atmetama tradicinė būties metafizika, scholastinis jos dėstymo metodas, neatsisakant pažinimo, gamtos filosofijos klausimų. Filosofai švietėjai savo misija laikė filosofijos panaudojimą praktinėms visuomenės reikmėms, švietimui ir auklėjimui, proto ugdymui, kovai su atsilikimu, dogmatizmu, tamsumu ir prietarais. Iš universitetų filosofija persikėlė į salonus, igijo populiarumo, filosofuoti tapo madinga, filosofu galėjo būti vadinamas kiekvienas aktyvesnis diskusijų dalyvis, kūrėsi filosofų draugijos.

Švietėjų pažiūros pasižymėjo racionalizmu, tačiau skirtingu tiek nuo klasikinio Naujųjų laikų racionalizmo, teigusio, kad protas pats yra aiškaus žinojimo šaltinis ir nuvertinusio empirinę patirtį, tiek ir nuo spekuliatyvaus metafizikos intelektualizmo. Aiškindami pažinimą, švietėjai pirmumą teikė sensualistiškai suprantamai empirinei patirčiai, suderinamai su racionaliais aiškumo reikalavimais. Paprasčiau tariant, racionalumas švietėjams – tai logiškai išlavėjęs ir gamtos mokslų žiniomis praturtintas protas, kuriam svarbiausia – visose gyvenimo srityse siekti aiškumo, pagrįstumo, praktinio tikslingumo. Sektiniu pažintinio aiškumo etalonu jie laikė gamtos mokslus, didelį poveikį jiems darė I. Newtono ir kitų to meto fizikų formuluojami klasikinės mechanikos dėsniai.

Švietėjų pasaulėžiūrai būdingas natūralizmas, virstantis savotišku gamtos garbinimu, pirmiausia pasireiškė atngamtinių reiškinių, stebuklų neigimu, nusistatymu prieš visa, kas dirbtina ir nenatūralu. Kai kurių švietėjų natūralizmas buvo tapatus pasaulėžiūriniam materializmui ir ateiz-

mui, tačiau dauguma jų buvo *deistai*, taigi, nepriimdami arba neigiamai vertindami krikščionybę, jie neneigė Dievo buvimo. Domėjimąsi gamtos mokslais papildė dėmesys politinei filosofijai, kurioje buvo svarstomi politinės valdžios legitimumo, pilietiškumo, žmogaus teisių klausimai, kritikuojant ir smerkiant feodalizmą, luominius skirtumus, monarchiją, klerikalizmą – visa tai, kas buvo laikoma „senojo režimo“ ramsčiais. Tautiniu požiūriu vyravo kosmopolitizmas, nors buvo raiškūs skirtumai tarp anglų, prancūzų ir, vėliau, vokiečių švietėjų pažiūrų. Švietėjų filosofija, ypač jų politinės idėjos, parengė idėjinę dirvą Prancūzijos revoliucijoms.

Anglijoje iškiliausias Švietimo teoretikas ir ideologas buvo Johnas Locke'as (1632–1704), Prancūzijoje tipiškiausiu ir įtakingiausiu Švietimo atstovu yra laikomas filosofas, rašytojas, publicistas Francois Marie Voltaire'as (1694–1778). Su Švietimo ideologija yra glaudžiai susijusios didžiąją gyvenimo dalį Prancūzijoje praleidusio šveicarų mąstytojo, rašytojo, eseisto Jeano Jacques Rousseau (Ruso, 1712–1778) pažiūros.

Švietimas kiekvienoje Europos šalyje pasireiškė savitais bruožais, tai itin ryšku buvo Vokietijoje. Ši išskirtinumą lėmė šalies vidaus padėties savitumai. Lyginant su vakariniais kaimynais, Vokietija tuo metu buvo ekonomiškai ir politiškai silpniau išsivysčiusi, čia ilgiau užsilaikė feodalinų santykių reliktai. Vienas iš relikto buvo šalies susiskaldymas į daugybę suverenių valstybėlių, kurias valdė vienas nuo kito nepriklausomi kunigaikščiai, kurfiurstai, grafai, kiekvienas jų buvo įvedęs savo tvarką, o liaudis kentė nuo valdovų savivalės. Visa tai buvo rimta kliūtis ne tik politinei, bet ir intelektualinei bei kultūrinei plėtrai.

Šalyje buvo gausu universitetų, tačiau nebuvo originalaus politinio mąstymo tradicijos, juose vyravo spekuliatyvioji metafizika, natūrfilosofija, juos vėliau pasiekdavo žinios apie naujausius mokslo pasiekimus. Skirtingai nei Prancūzijoje kilusi laisvamanybė ir antiklerikalizmas, sekuliarizavę viešąjį gyvenimą, Vokietijoje tebebuvo įtakinga religija, kaip katalikybė, taip ir protestantizmas, ypač pastarojo atmaina – pietizmas, kuriame dvasingumo ugdymas buvo siejamas su socialiniais tikėjimo aspektais ir humanizmo idėjomis. Tuo pat metu buvo suvokiama, kad šaliai būtini socialiniai pokyčiai, kad šviesesnio, teisingesnio gyvenimo

siekis nesuderinamas su prietarais, nepakanta, fanatizmu. Vokiečių inteligentai aktyviai domėjosi Prancūzijos revoliucija ir jai dirvą parengusiomis Švietimo idėjomis.

Tai formavo naują mąstyseną, esminiai jos akcentai buvo kritiškumas, pažangos idėja ir istorinis optimizmas. Tačiau šitai buvo ryšku ne tiek politinės veiklos, kiek teorinių apmąstymų srityje. Be to, ir politiniai tikslai krypo kiek kitokia negu Prancūzijoje linkme. Svarbiausias politinis vokiškojo Švietimo siekis buvo vieningos tautinės valstybės kūrimas, vadavimasis iš feodalinio susiskaldymo. Universitetuose buvo atsisakoma scholastinės mąstysenos, ieškoma naujų teorinių tikrovės apmąstymo būdų. Atėjo „didžiųjų sistemų“ kūrimo metas, jų autoriai įrodinėjo, kad socialiniai ir ideologiniai pokyčiai yra neišvengiami kaip dėsningas dvasios raidos padarinys. Todėl negalima trukdyti tam, kas turi atsirasti, bet, kita vertus, istorinio vyksmo nereikia dirbtinai greitinoti, tad nėra būtina esamą santvarką keisti revoliucijos keliu.

### Karaliaučiaus mąstytojas

Immanuelis Kantas gimė ir visą gyvenimą praleido Karaliaučiuje, biografų teigimu, nebuvo nutolęs nuo savo gimtojo miesto toliau kaip per septynias mylias. Spėjama, kad Kanto protėviai buvo atsikėlę iš Škotijos ir įsikūrę Prūsijoje, bet neatmestina ir jo lietuviškos kilmės versija. Esama duomenų, kad jo prosenelis 1667 m. netoli Šilutės laikė smuklę. Karaliaučiaus universitete Kantas baigė studijas, ten pradėjo dėstyti, perėjo visas universitetinės karjeros pakopas – nuo magistro iki profesoriaus ir rektoriaus. Savo gyvenimą jis organizavo taip, kad visas jėgas ir laiką galėtų skirti moksliniam ir pedagoginiam darbui, griežtai laikėsi nusistatytos disciplinos, kuri padėjo jam ne tik susidoroti su milžinišku darbo krūviu, bet ir įveikti sveikatos negalavimus. Atrodytų, kad toks gyvenimo būdas turėjo jį padaryti pedantišku ir nuobodžiu vokiečių mokslininku, bet taip neatsitiko, jis buvo plačių interesų, mėgo bendrauti, nevengė draugijų, nestokojo sąmojaus ir geros nuotaikos.

Ankstyvuojau, vadinamu ikikritiniu, mokslinės veiklos laikotarpiu jis domėjosi daugiausia matematika ir gamtos mokslais, svarbiausias šio

laikotarpio darbas – „*Visuotinė gamtos istorija ir dangaus teorija*“ (1775). Jame, remdamasis I. Newtono mechanikos dėsniais, iškėlė hipotezę, kad Saulės sistema, veikiant traukos ir atostūmio jėgoms, susidarė iš judančių dalelių ūko, joms koncentruojantis į planetas ir jų palydovus. Tuo metu tai buvo naujas ir drąsus požiūris, padaręs spragą vyraujančioje metafizinėje natūrfilosofijoje, pagal kurią gamta neturi istorijos.

Pasiekęs jau brandaus amžiaus ir būdamas gerai susipažinęs su D. Humo (Hiumo), G. Leibnizo, J. J. Rousseau, kitų anglų ir prancūzų Švietimo filosofų darbais, Kantas pradėjo plėtoti savo filosofinę sistemą – įžengė į kritinį savo kūrybos laikotarpį. Kritika buvo kreipiamą universitetuose vyravusios spekuliatyvosios metafizikos adresu. Siekdamas sukurti mokslinę filosofiją, Kantas iškėlė sau uždavinį ištirti mūsų sugebėjimą pažinti ir nustatyti proto galimybių ribas. Tų ribų nustatymą Kantas vadino kritika, dėl to visa jo filosofija buvo pavadinta kritine. Tai buvo grandiozinis uždavinys, kurį vykdydamas Karaliaučiaus mąstytojas parašė pagrindinius savo darbus. Pagrindiniame savo veikalė „*Grynojo proto kritika*“ (1781) Kantas aiškino, kaip galimas pažinimas, veikaluose „*Dorovės metafizikos pagrindai*“ (1785) ir „*Praktinio proto kritika*“ (1788) dėstė etikos sampratą, veikalė „*Sprendimo galios kritika*“ (1790) dėstė savo estetines pažiūras ir tikslingumo gamtoje sampratą. Buvo parašęs veikalų politikos, antropologijos ir kitais klausimais.

Aptariamojo laikotarpio Vokietijos, kaip ir kitų Vakarų šalių filosofijoje, daug dėmesio buvo skiriama pažinimo klausimų svarstymams, kurių probleminis kontekstas buvo dideliu mastu apibrėžtas jau daugiau kaip du šimtmečius trunkančios racionalistų ir empiristų (sensualistų) polemikos. Racionalistai laikėsi požiūrio, kad tikroji daiktų ir žmonių prigimtis atsiskleidžia tik protui, kuris turi pažintinių galių, nepriklausomų nuo jutiminio suvokimo. Empiristai manė kitaip – žmonių ir daiktų prigimtį atskleidžia patirtis, o protas tik tvarko tuos duomenis, neprisidedamas iš esmės nieko naujo. Kaip jau minėta, empiristinės (sensualistinės) pozicijos laikėsi anglų ir prancūzų švietėjai. Kanto filosofijos originalumas pasireiškė tuo, kad joje įveikiamas racionalizmo ir empirizmo (sensualizmo) priešiškus, juos apribojant, bet kartu išsaugant ir jungiant.

## Transcendentalinė estetika

Pagrindinį savo veikalą „Grynojo proto kritika“ Kantas pradeda nuo pamatinių pažinimo prielaidų aptarimo, tokią prieigą, taip pat ir savo filosofiją vadina transcendentaline. Skiria tris pažinimo lygmenis. „Visas pažinimas prasideda nuo juslių, paskui pereina į intelektą ir užsibaigia prote, už kurį aukščiau mumyse nieko nėra apdoroti stebėjimo medžiagai ir pajungti jai aukščiausiam mąstymo vienumui“ (Kantas 1982: 266). Ir veikale atitinkamai skiriamos trys pagrindinės dalys – *transcendentalinė estetika*, *transcendentalinė analitika* ir *transcendentalinė dialektika*, kuriose ieškoma atsakymo į tris pamatinius klausimus: Kaip galima grynoji matematika? Kaip galimas grynasis gamtos mokslas? Kaip galima metafizika kaip mokslas?

### *Apriorizmas. Erdvė ir laikas*

Sakydamas, kad visas pažinimas prasideda nuo jutiminio patyrimo, Kantas kartu parodo, kad mūsų žinojimas vien juo nepaaiškinamas ir į jį nesuvedamas. Jutiminio patyrimo keliu, taigi, *a posteriori*, įgyjamas žinojimas teikia žinių apie atskirus ir atsitiktinius dalykus, bet negali nieko pasakyti apie tai, kas visuotina ir būtina. Žinojimas apie tai plaukia iš grynojo proto gebėjimų, vadinasi, įgyjamas *a priori*, tai yra iki patyrimo ir nepriklausomai nuo patyrimo. Tai žinojimas to, kas visuotina ir būtina, negalintis nieko pasakyti apie tai, kas atskira ir atsitiktina. *A priori* žinojimą Kantas skiria nuo įgimto žinojimo, apie kurį kalbėjo racionalistai. Skirtumas toks, kad, pirma, apriorinės yra tik žinojimo formos, o ne turinys, kuris visiškai priklauso nuo patyrimo. Tai ir yra grynasis žinojimas. Antra, ikipatyrininės žinojimo formos nėra įgimstamos, bet įgyjamos netiesioginės patirties keliu kaip tai, kas yra nusistovėję ilgoje žmonijos pažinimo istorijoje.

Žvelgdamas kitu aspektu, Kantas skiria analitinius ir sintetinius sprendinius. Analitiniai sprendiniai paaiškina tik tai, kas mąstoma subjekto sąvokoje, nepridedant nieko naujo ir neišplečiant žinojimo. „Kai sakau „Visi kūnai tįsūs“, aš nė kiek neišplečiu savosios kūno sąvokos, o tik ją išskaidau, nes tįsumas tikrai įeina į šią sąvoką dar iki sprendinio,

nors ir nėra aiškiai pasakytas; taigi, šis sprendinys yra analitinis“ (Kantas 1972: 42). Sintetiniai yra tokie sprendiniai, kurių predikatas pasako kažką nauja apie subjektą – tai, ko nėra subjekto sąvokoje, taigi, išplečia žinojimą. Pavyzdžiui, kada sakau: „Vakar lijo“, pasakau kažką nauja, nes vakar dienos sąvoka neturi nieko bendro su lietumi, taigi, šis sprendinys yra sintetinis.

Toliau dėstydamas savo mintis, Kantas teigia, kad sintetiniai sprendiniai yra patyrimo sprendiniai, todėl jie visada *aposterioriniai*, o analitiniai sprendiniai, priešingai, yra *aprioriniai*, vadinasi, nuo patyrimo nepriklauso. Bet yra dar viena sprendinių rūšis – *aprioriniai sintetiniai*. Jie ypatingi tuo, kad išreiškia būtinumą ir visuotinumą ir išplečia žinojimą. Pagrindinė problema, kurią Kantas sprendžia, ir yra – kaip tokie sprendiniai galimi, kaip apie subjektą galima pasakyti tai, ko nėra jo sąvokoje ir kas nekyla iš patyrimo. Kaip tik tokie sprendiniai itin svarbūs mokslui. Visi pamatiniai matematikos, gamtamokslinių teorijų teiginiai – aksiomos, postulatai, dėsniai – Kanto teigimu, yra aprioriniai sintetiniai. Jie turi būtiną ir visuotiną reikšmę ir nepriklauso nuo patyrimo. Apie filosofiją, vadinamą metafizika, Kantas kalba atsargiai – nori patikrinti, ar ji yra mokslas, tai yra, ar ji remiasi visuotiniais ir būtiniais principais.

Apriorinių sintetinių sprendinių galimumo aiškinimui pirmiausia yra skirta transcendentalinė estetika, kurioje parodoma, kad apriorinė juslinio patyrimo prielaida – erdvės ir laiko sąvokos. Analizuodamas šias sąvokas, Kantas parodo, kad matematinio pažinimo ypatumas yra tas, jog jis savo sąvoką iš pradžių turi pateikti stebėjime, tačiau aprioriniame, taigi gryname, o ne empiriniame. Tai yra tokiame stebėjime, kuriame nėra nieko, išskyrus jutimiškumo formą. Tokia forma ir yra erdvė. Jos sąvoka nėra išvedama iš išorinio patyrimo, nėra empirinė, o apriorinė. „Erdvė yra būtinas apriorinis vaizdinys, sudarantis visų išorinių stebėjimų pagrindą. Niekada negalima įsivaizduoti, kad nėra erdvės, nors visiškai galima manyti, kad joje neaptinkama objektų“ (Kantas 1982: 76). Panašiai ir laikas nėra empirinė sąvoka, nėra išvedama iš kokio nors patyrimo. „Juk pats vienalaikiškumas arba nuoseklumas laike netgi nebūtų suvokiami, jei suvokimo pagrindo nesudarytų apriorinis laiko vaizdinys“ (Kantas 1982: 80).

Jeigu erdvės vaizdinys yra siejamas su išoriniu patyrimu, tai laikas yra ne kas kita, kaip mūsų vidinių būsenų stebėjimo forma.

Taip Kantas įrodo, kad erdvė ir laikas yra tie stebiniai, kuriais gryoji matematika grindžia visus savo pažinimus ir sprendinius. Geometrija ima pagrindu grynąjį erdvės stebinį, aritmetika savąsias skaičių sąvokas sukuria nuosekliai laike pridėdama vienetus. Gryoji matematika, kaip apriorinis sintetinis žinojimas, yra galimas tik todėl, kad liečia jutimų objektus, kurių empirinis stebėjimas grindžiamas grynaisiais erdvės ir laiko stebiniais. Taigi, aiškindamas, kaip galima gryoji matematika ir gryoji gamtotyra, Kantas priėjo išvadą, kad erdvė ir laikas yra ne objektyvios pasaulio savybės, bet apriorinės daiktų stebėjimo formos, nustatančios mūsų empirinio pažinimo galimybių ribas. Bet klausimo, kaip erdvės ir laiko įžvalgos atsiranda, Kantas iki galo nepaaiškino. Kita vertus, Kantas niekada neatsisakė savo anksčiau iškeltos kosmogonijos hipotezės, kuri aiškino, kad erdvė ir laikas yra neabejotina realybė.

### Transcendentalinė analitika

Šioje pagrindinio savo veikalo dalyje Kantas aiškina juslinio patyrimo ir mąstymo santykį. Erdvės ir laiko intuicijos, teigia jis, tėra tik pirminės apriorinės pažinimo sąlygos, jų nepakanka, kad iš patirties ateinantys duomenys transformuotųsi į konkrečias žinias apie pasaulį. Dar būtina konstruktyvi intelekto, turinčio apriorinio pažinimo gebėjimą, veikla. Intelekto lygmeniu vyksta patirties duomenų ir loginio mąstymo sintezė, kurios padarinys yra žinios apie daiktus.

### *Intelektas ir kategorijos*

Toks požiūris buvo neabejotinai naujas žingsnis tuometinėje pažinimo filosofijoje. Kad tai geriau suprastume, reikia dar kartą prisiminti teorines kantiškojo apriorizmo prielaidas. Per visą XVII amžių, kaip jau minėta, varžėsi du skirtingi požiūriai į pažinimą – empirizmas (sensualizmas) ir racionalizmas. Pirmosios pakraipos šalininkai laikėsi požiūrio, kad pagrindinis vaidmuo pažinime tenka jusliniam suvokimui, o protas tik grupuoja ir jungia suvokimo duomenis („Prote nėra nieko, ko nebūtų



buvę juslėse“, – teigė Locke’as). Racionalistai teikė viršenybę loginiam mąstymui, juslinis suvokimas, jų nuomone, teikia tik drumstą išpūdžių srautą, kuris aiškiomis žiniomis virsta tik apšviestas proto šviesos. Kantas pabrėžė, kad neteisūs nei vieni, nei kiti, nes nė vienam iš šių pažintinių gebėjimų negalima suteikti pirmumo kito atžvilgiu. Be jusliškumo mums nebūtų duotas joks daiktas, o be proto – nė vienas negalėtų būti mąstomas. Pažinimas yra jusliškumo ir loginio mąstymo sintezė, prasidedanti jau juslių lygmeniu. Padrika stebėjimo išpūdžių įvairovė „sugriebiama“ į vieningą vaizdinį, šis iš karto atgaminamas atmintyje ir galiausiai percepcijos dėka atpažįstamas vaizdinio tapatumas juslinius išpūdžius sukėlusiam reiškiniui. Tai vyksta pasitelkiant „grynąją vaizduotę“, turinčią apriorinio pažinimo galią. Pažinimo sintezė užsibaigia, kai intelekto kuriamos logikos kategorijos pakelia netvarkingus patyrimo išpūdžius į aiškumo ir tikrumo lygmenį, suteikia jiems sistemiską pobūdį.

Intelektinės kategorijos skirstomos į keturias grupes:

- pagal *kiekybę* – vienumas (matas), daugis (dydis), visybė (visuma);
- pagal *kokybę* – realumas, neigimas, apribojimas;
- pagal *santykį* – substancija, priežastis, bendravimas;
- pagal *modalumą* – galimybė, egzistavimas, būtinumas (Kantas 1972: 87–88).

Kategorijos sudaro savotišką pamatinių sąvokų tinklą, kuris tarsi „uždedamas“ ant patyrimo duomenų srauto ir mūsų pažinime išnyra tam tikra tvarka išsidėstę reiškiniai. Tai reiškia, kad intelekto kategorijų turinys – *vienumas*, *priežastis*, *būtinumas* – realiai neegzistuoja, o egzistuoja tik mums, yra tik mūsų apriorinių pažinimo formų padariniai. Kitaip pasakius, mes negalime pasaulio matyti kitaip, o tik per savo proto kategorijų „akinius“. Pagrindinė šitokio aiškinimo prielaida yra apriorizmo koncepcija, kurią pats Kantas laikė „*kopernikišku perversmu filosofijoje*“. Iš tiesų, šios koncepcijos pagrindu pripažindamas ir sintetindamas juslinės patirties ir loginio mąstymo lygmenis, Kantas išsprendė empirizmo (sensualizmo) ir racionalizmo priešpriešą. Intelekto kategorijos – tai savotiška apriorinė konstrukcija, kuri padeda juslinės patirties duomenis tarsi plyteles sujungti į vieningą žinojimo statinį.

### *Reiškiniai ir daiktai savaime (noumenai)*

Bet klystume, manydami, kad juslinių išpūdžių ir intelekto kategorijų sintezė duoda mums tikrą daiktų pažinimą. Daiktai, tokie, kokie išnyra mūsų pažinime, tėra tik *reiškiniai*, teigia Kantas, suponuoti mūsų apriorinių stebėjimo formų. Kitaip tariant, mes pažįstame tik tai, kas ir kaip mums „reiškiasi“ mūsų patirties galimybių ribose. Bet lieka nepažinta ir nepažini daikto pusė – „daiktas savaime“ (*noumenas, Ding an sich*), kuris mums niekaip nesireiškia. Kiek besigilintume į reiškinių gelmę, vis tiek negalėsime sužinoti, kokie daiktai yra patys savaime. Pažįstame tik tai, kaip daiktai mums atrodo mūsų pažintinių gebėjimų ribose. Aprėpiame tik tą tikrovės dalį, kuri mums duota mūsų juslinėje patirtyje.

Taigi, pagal Kanto aiškinimą, mes negalime pasakyti, koks pasaulis yra savaime, bet tik tai, koks jis mums atrodo. Toks pažinimo aiškinimas duoda pagrindą kaltinti Kantą agnosticizmu, nors pats jis tokiu sąveš nelaikė, vertino mokslą ir tikėjo jo pažanga. Pripažino, kad pažinimo apimtis, kaip ir žmogaus patirties ribos, nuolatos plečiasi, vis dėlto jos visiškai išnykti negali, nes yra sąlygojamos mūsų apriorinių erdvių ir laiko intuicijų.

## Transcendentalinė dialektika

### *Protas ir idėjos*

Kuriantis kategorijas intelektas neišsemia visų pažinimo galimybių. Aukščiausia pažintinė galia yra protas, pasižymintis gebėjimu, nesiremiant patyrimu, vienus teiginius išvesti iš kitų, klausti ir daryti sprendimus apie dalykus, esančius už patirties ribų. Intelekto lygmeniu vyksta mokslinė pažintinė sintezė, o protas yra grynojo mąstymo, filosofijos lygmuo.

Intelekto pažintinės formos yra sąvokos (kategorijos), o grynasis protas sukuria ypatingas apriorines sąvokas, kurias galime pavadinti grynosiomis proto sąvokomis, arba transcendentalinėmis idėjomis (2, 280). Idėja, pagal Kantą, tai tokia sąvoka, kuri stebėjime neturi savo adekva-

taus objekto. Protas neturi tiesioginio sąlyčio su patirtimi, jis nukrypęs į intelektą, rengia jam veiklos lauką. Tačiau proto netenkina reiškinius sisteminančios intelekto žinios, jis nori išeiti anapus reiškinių ir pažinti daiktus pačius savaime. Taip kylama į filosofijos (metafizikos) lygmenį. Intelektu kategorijų pagrindu protas sukuria maksimaliai bendras sąvokas, išeinančias už patirties ribų, išplėtoja bendruosius principus, kuriuos intelektas ir jam būdinga sprendimo galia pritaiko pavieniems atvejams. Taigi, protas atlieka pažinime reguliuojančią funkciją, nukreipia intelektą į tam tikrus tikslus, kelia jam uždavinius. Intelektas savo ruožtu reikalauja būti papildomas proto, nes jis pažįsta ribotai, jam neprieinamas galutinis tikslas.

Protas kelia tris pamatines transcendentalines idėjas, sudarančias metafizikos pamatą. Psichologijoje – sielos, kaip vientisos nemirtingos substancijos, visų subjekto dvasinių išgyvenimų pagrindo, idėja. Kosmologijoje – visatos, kaip visų reiškinių visumos, idėja. Teologijoje – Dievo idėja, kuri teologijoje suprantama kaip „daiktas, kuriame glūdi visko, kas gali būti mąstoma, galimybės aukščiausia sąlyga“ (Kantas 1982: 288). Intelektas, net jeigu naudotųsi visais jam įmanomais samprotavimais, negalėtų net apytikriai nušviesti šių idėjų turinio ir nubrėžti atitinkamų mokslų plano.

Toks užmojis yra „grynojo proto grynasis produktas“. Bet ir grynasis protas nėra visagalis – negali savo idėjų pagrįsti. Sielos buvimas nėra įrodomas, nes neįmanoma pagrįsti nei jos nematerialumo, nei nedalumo, nei nemirtingumo. Sielos idėja yra tik tikėjimo objektas. Neįveikiami sunkumai protui kyla ir mėginant apibūdinti visatą kaip visumą. Čia protas pradeda prieštarauti pačiam sau, nes susiduria su antinomijomis, tai yra vienas kitą šalinančiais, vienodai įtikinamais, kaip ir vienodai neįtikinamais teiginiais – *tezėmis* ir *antitezėmis*.

*Tezė:* Pasaulis turi pradžią laike ir ribas erdvėje.

*Antitezė:* Pasaulis neturi pradžios laike ir ribų erdvėje.

*Tezė:* Viskas pasaulyje yra arba paprasta, arba susideda iš paprastų dalių.

*Antitezė:* Niekas pasaulyje nėra nei paprasta, nei susideda iš paprastų dalių.

*Tezė:* Pasaulyje yra laisvė.

*Antitezė:* Pasaulyje nėra laisvės, bet viskas vyksta pagal gamtos dėsnius.

*Tezė:* Pasaulio prigimčiai būdinga, kad yra būtina esybė – arba kaip jo dalis, arba kaip priežastis.

*Antitezė:* Niekur nėra jokios besąlygiškos būtinios esybės – nei pasaulyje, nei už pasaulio – kaip jo priežasties.

Tai amžinos neišsprendžiamos problemos, protas neįstengia nei įrodyti, nei paneigti nei tezes, nei antitezės. Negalimumą Kantas įrodo, parodydamas priešingo atvejo negalimumą. Aptardamas pirmąją tezė, jis prileidžia, kad pasaulis neribotas laike. Bet tokiu atveju kiekvienas begalinio laiko momentas pasirodo esąs ribotas žvelgiant iš dabarties, o tai prieštarauja begalybės idėjai. Įrodinėjant antitezė, prileidžiama, kad pasaulis ribotas laike. Bet tada tenka pripažinti, kad buvo kažkoks „tuščias“ laikas, kai pasaulio dar nebuvo. Kantas vis dėlto matė tam tikrą antinomijų sprendimo galimybę. Kadangi erdvė ir laikas yra ne realūs tikrovės atributai, o tik subjektyvūs sąvokiniai, tai dvi pirmosios antinomijos netenka savo objektų. Vadinas, nei tezė, nei antitezė nėra tiesa.

Kitaip yra su trečiaja ir ketvirtąja antinomijomis, jos abi yra teisingos. Svarbiausia yra trečioji. Taip, reiškinių pasaulyje iš tiesų nėra laisvės, viskas griežtai determinuota. Bet žmogus, kaip protinga būtybė, turi laisvą valią ir gamtinis determinizmas neturi jam galios. Žmogus gyvena dviejuose pasauliuose: jis yra jutiminio pasaulio dalis, gyvuojanti pagal jo dėsningumus, taigi, yra reiškinys. Bet žmogus yra ir noumenas, daiktas savaime, pakylantis virš jusliškumo ir kryptantis link idealo. Todėl žmogus laisvas, o laisvę Kantas supranta ne kaip savivalę: „noriu – darau vienaip, noriu – kitaip“, bet kaip sąmoningą paklusimą pareigai.

Aiškindamas ketvirtąją antinomiją, Kantas teigia, kad reiškinių pasaulyje, kur viską sąlygoja gamtinis determinizmas, „būtinai esybei“ nėra vietos. Dievo vieta – noumenų pasaulis. Bet apie jį mes nieko negalime žinoti. Kantas griežtai kritikuoja scholastinius Dievo buvimo įrodymus

– *ontologini*, *kosmologini* ir *fizioteologini*. Ontologinio įrodymo argumentacija tokia: apie Dievą mąstome kaip apie tobuliausią būtybę, bet jeigu tokiai būtybei nėra būdinga būtis – mūsų mąstyme atsiranda prieštaravimas. Taigi, Kantas parodo, kad mėginimai iš sąvokos išvesti būtį – klaidingas kelias. Iš pasaulio buvimo fakto daryti išvadą apie Dievą, kaip jo priežasties buvimą, kaip teigia kosmologinis argumentas, taip pat klaida – priežastingumo principą, galiojantį tik reiškinių pasaulyje, beprasmiška mėginti pritaikyti anapus patirties ribų. Ta pačia klaida remiasi ir fizioteologinis įrodymas, kuris iš pasaulio tvarkos daro išvadą apie jo kūrėjo buvimą. Taigi, pagal Kantą, Dievo buvimo įrodyti neįmanoma, bet, kita vertus, taip pat neįmanoma įrodyti, kad Dievo nėra.

Jeigu Dievo buvimo įrodyti neįmanoma, Dievą galima tikėti. Tikėjimas, Kanto požiūriu, lyginant su žinojimu, yra žemesnis tikrumo lygmuo. Tikėjimo atveju sprendimo tikrumas pagrindžiamas tik subjektyviai, o objektyvus pagrindimas lieka nepakankamas. Tuo tarpu žinojimo atveju sprendimai yra pagrindžiami subjektyviai ir objektyviai. Įrodydamas proto idėjų nepagrįstumą, Kantas įrodo ir metafizikos kaip mokslo negalimumą. Jeigu proto idėjų neįmanoma įrodyti, jų neįmanoma ir paneigti. Todėl mąstytojas daro išvadą, kad šios idėjos esančios ne teorinio proto, bet tikėjimo dalykai. Šios idėjos atgyja Kanto etikoje.

## Etika

### *Kategorinis imperatyvas*

Savo sudėtingą pažinimo teoriją Kantas laikė tik paruošiamuoju darbu moralės filosofijai, kurią dėstė pirmiau minėtuose veikaluose. Etikoje Kantas taip pat ieško besąlyginio, apriorinio principo, kuriuo remiantis būtų galima apibrėžti žmogaus veiksmų moralinę vertę. Bet toks principas neturi priklausyti nuo empirinių veiksmų, turi būti grynai formalus ir autonomiškas. Vadinasi, neturi būti siejamas nei su konkrečiomis aplinkybėmis, nei su motyvais, kuriais žmonės paprastai vadovaujasi, nei su individualiais žmogaus savitumais. Siejamas su kokiu nors konkrečiu turiniu toks principas nustotų buvęs besąlyginis ir taptų reliatyvus. Dėl

to Kantas atmeta tuo metu populiarią, ypač Anglijoje, utilitaristinę etiką, nes ji vadovaujasi naudingumo principu, atmeta ir religinę etiką, nes jos principai taip pat nėra autonominiai, o vedami iš Apreiškimo.

Mąstytojas daro išvadą, kad moralės pamatas gali būti tik vienintelis besąlygiškai vertintinas dalykas – gera valia, ji visada yra gėris. Visi kiti geri dalykai – materialinės gėrybės ar net gera sveikata gali virsti blogiu. Kantas skiria dvi gerų veiksmų rūšis – veiksmai, kuriuos žmonės atlieka iš polinkio ar pomėgio, ir veiksmai, kurie atliekami iš pareigos, net ir prieštaraujant polinkiams. Pirmieji veiksmai yra tik legalūs, jie nei moralūs, nei amoralūs, moralūs yra tik antrieji. Vadinasi, tik toks elgesys yra moralus, kuris atliekamas vien iš pareigos. Asmeninės laimės siekimas priskiriamas polinkiams, todėl pašalinamas iš moralaus elgesio motyvų. Etinį reikalavimą besąlygiškai vykdyti pareigą Kantas vadina *kategorišku imperatyvu*. Tai visuotinis ir būtinas moralės dėsnis, reikalaujantis iš kiekvieno elgtis taip, kad jo asmeninio elgesio taisyklė galėtų pasidaryti visuotiniu elgesio dėsniu. Vienu svarbiausių kategorinio imperatyvo aspektų Kantas laikė pareigą kitam žmogui, sakydamas, kad kiekvienas žmogus privalo elgtis taip, kad žmonija, kaip jo savo paties asmenyje, taip ir kiekvieno kito asmenyje, visada būtų tikslas, niekada nebūtų tik priemonė.

Nesunku pastebėti, kad dėmesys kiekvieno asmens besąlygiškai vertei Kanto etikoje yra išreiškiamas kraštutinai abstrakčia forma, nieko nesakančia apie konkrečias asmens vertę užtikrinančias sąlygas. Kita vertus, neabejotina, kad toks požiūris yra humanistinės Švietimo ideologijos išraiška, susidariusi dėl Rousseau ir kitų prancūzų švietėjų idėjų poveikio.

## GEORGO HEGELIO PANLOGISTINIS IDEALIZMAS

Immanuelis Kantas yra laikomas vokiečių klasikinės filosofijos pradininku, padariusiu filosofijoje „kopernikišką perversmą“, o Georgo Hegelio, paskutinio sistemų kūrėjo Vakaruose, idealistinė sistema yra vertinama kaip vokiečių klasikinės filosofijos viršūnė, turėjusi daug pasekėjų ir padariusi reikšmingą poveikį ne tik tolesnei filosofijos, bet ir daugelio šalių visuomeninio politinio gyvenimo raidai.

Hegelis gimė 1770 m. Štutgarte, Tiubingeno universitete studijavo filosofiją ir teologiją, dėstė filosofiją keliuose Vokietijos universitetuose, buvo Berlyno universiteto rektorius. Mirė 1831 m. epidemijos metu. Buvo nepaprastai kūrybiškas, parašė daug veikalų, iš jų svarbiausi šie: „*Dvasios fenomenologija*“ (1807), „*Filosofijos mokslų enciklopedija*“, kurią sudaro trys dalys – „*Logika*“, „*Gamtos filosofija*“ ir „*Dvasios filosofija*“. Pastaroji skaidoma taip pat į tris dalis – „*Subjektyviąją dvasią*“, „*Objektyviąją dvasią*“ ir „*Absoliučiąją dvasią*“.

Veikalų pavadinimai rodo, kad mąstytojas sukūrė universalią filosofinę sistemą, aiškinančią gamtą ir kultūrą, istoriją ir dabartį, siekdamas ją padaryti mokslų mokslu. Kaip sisteminėje filosofijoje buvo įprasta, Hegelis ieškojo teorinio pagrindo, kaip išeities taško, nuo kurio galėtų pradėti plėtoti savo sudėtingą ir vietomis gana miglotą sistemą, aiškinančią neapbrėpiamą universumo įvairovę. Tokiu pagrindu jis pasirinko loginį mąstymą, o jo kontekste pačią bendriausią – *būties* – sąvoką, kaip pradinę *absoliučiosios idėjos* vystymosi etapą. Toks požiūris yra vadinamas panlogistiniu, reiškiančiu, kad būtis ir sąvoka iš esmės sutampa, būties pagrindas yra logika, absoliučiosios idėjos loginių kategorijų sklaida. Tokį požiūrį apibendrina garsusis teiginys: „visa, kas protinga, yra tikra, ir visa, kas tikra – protinga“. Taigi, nuo seno filosofijoje įvairiai traktuojamą idealiojo ir materialiojo pradų, minties ir daikto dualizmo problemą He-

gelis sprendė vienareikšmiškai idealybės naudai, įrodinėdamas, kad būties pagrindas yra loginis, tai yra idealus. Todėl Hegelio filosofija dažnai ir yra įvardijama kaip *panlogistinis idealizmas – objektyviojo idealizmo atmaina*.

### Vystymasis – būties atributas

Būties problema filosofijoje yra tokia pat sena, kaip ir pati filosofija, seni ir aiškinimo skirtumai. Senovės graikų, pirmiausia Parmenido, Platono filosofijoje buvo išplėtotas požiūris, kad būtis („yra tik būtis, nebūtis nėra“, amžinosios idėjos) yra iš esmės nekintanti ir amžina, o Hegelis teigė, kad esminis būties atributas yra kismas, vystymasis, būtis absoliučiosios idėjos pavidalu nepaliaujamai vystosi, kas reiškia, kad vystosi mąstymas, gamta, visuomenė, kultūra. Vystymasis yra dėsningas ir kylantis, bet ne kaip tiesiaeigis judėjimas nuo žemesnių prie aukštesnių būsenų, o kaip dialektiškas, tai yra kaip vidujai prieštarinių, bet vienas iš kito plaukiančių ciklų seka. Kiekvienas ciklas susideda iš trijų dėmenų: *tezės – antitezės – sintezės* – sudarančių sąryšingą *triadą*. Dialektinis ryšys reiškia tokią kitimo seką: – antitezė paneigia tezė, sintezė – antitezę ir aukštesniu, sintetinančiu lygmeniu pakartoja tezė. Tokia triadiška dėmenų seka, reiškianti, kad visa, kas egzistuoja, vystosi dėl vidinių prieštaravimų, sudarė Hegelio *dialektinio metodo* branduolį.

Kaip dialektinis metodas reikalauja, savo sistemą Hegelis plėtoja kaip trijų dalių – *logikos, gamtos filosofijos* ir *dvasios filosofijos* – seką. Logika – mokslas apie grynai loginį absoliučiosios idėjos vystymąsi; gamta traktuojama kaip išorinė idėjos tikrovė, jos eksteriorizacija; dvasia – kaip eksteriorizacijos „nuėmimas“ ir idėjos grįžimas į save pačią. Kiekviena iš šių dalių savo ruožtu taip pat skaidosi į tris vystymosi etapus, kiekvienas etapas – vėl į tris, pagal jau minėtus *tezės – antitezės – sintezės* principus.

Priimdamas kantiškąjį intelekto ir proto skyrimą, Hegelis teigia, kad intelektas, nors yra būtina mąstymo raidos pakopa, turi mažiau gebėjimo pakilti iki filosofinio lygmens. Mąstyti intelekto kategorijomis, kaip tai yra gamtos moksluose, matematikoje ar ikifilosofinėje mąstysenoje, reiškia mąstyti nedialektiškai, operuojant fiksuotos reikšmės sąvokomis formaliosios logikos ribose. Tik proto lygmeniu skleidžiasi filosofinis, tai



yra dialektinis, mąstymas, pasireiškiantis sąvokų perėjimu iš vienos į kitą, peržengiant jų skirtumus.

Itin svarbus Hegelio dialektikoje yra teiginys, kad pasaulio vystymosi eigoje *logiškumas ir istoriškumas* sutampa. Todėl, kas yra pirmiausia ir svarbiausia loginėje mokslo sistemoje, tas turi būti pirmiausia ir mokslo istorijoje. Idėjos vystymosi išeities pagrindu paėmęs *būties sąvoką*, Hegelis parodo, kad būtis yra pati abstrakčiausia, o kartu ir skurdžiausia sąvoka, nes apie minties objektą mes pradžioje žinome tik tai, kad jis „yra“. Tai ne kas kita, kaip grynoji būtis, kurios neįmanoma nei stebėti, nei įsivaizduoti. Tai būtis, neturinti jokių apibrėžimų, todėl yra tolygi *niekui*. („Grynoji šviesa prilygsta grynajai tamsai“, – palygindamas teigia Arvydas Šliogeris). Bet jeigu grynoji būtis yra tolygi niekui, kaip ir atvirksčiai, ir nė viena, nė kita šių sąvokų negali būti atskirai, neišvengiamas jų perėjimas iš vienos į kitą. Todėl gryniosios būties sąvoka, kaip tezė, lengvai perėina į savo priešybę – *nieko* sąvoką, kaip antitezę. Iš to atsiranda trečiasis dėmuo – *tapšmas*, kaip sintezė, panaikinanti dviejų ankstesnių dėmenų priešpriešą, juos sintetindama.

Filosofijos istoriją Hegelis pasitelkia kaip argumentų, įrodančių tokios sąvokų sekos aiškinimo pagrįstumą, aruodą. Parodo, kad filosofijos istorija nėra atsitiktinių nuomonių kaita, juo labiau paklydimų rinkinys, tačiau dėsningas, kylančios krypties minties judėjimas, įkūnijantis vienas iš kito plaukiančius *Absoliučiosios idėjos* vystymosi etapus.

Tokią filosofijos istorijos viziją vokiečių mąstytojas pradeda dėstyti, apžvelgdamas senosios filosofijos raidą: elejiečių (Parmenidas) mokykloje buvo iškelta gryniosios būties mintis, Rytų kultūroje (budizme) atsirado jai priešinta nieko idėja, o Herakleitas šias sąvokas susiejo *judėjimo* idėja. Sąvokų judėjimą aiškindamas toliau, Hegelis parodo, kad tapšmas įsikūnija konkrečia esamąja būtimi – atsiranda *kokybė*, – visa, kas realu, yra kokybiškai apibrėžta. Kokybinis apibrėžtumas reiškia ribas, kurios supponuoja *kiekybinį* apibrėžtumą. Nenutrūkstantys kiekybiniai pakitimai, savo ruožtu, keičia kokybę, kurioje kaupiasi nauji kiekybiniai pokyčiai. Kai jie pasiekia tam tikrą ribą, kuri plačiau apibūdinama nagrinėjant *saiko* kategoriją, įvyksta kokybinis šuolis. Saiko sąvokos apibūdinimas sudaro

galimybę aiškinti *esmę*, o toliau, taikant tą patį dialektinį triadų metodą, aiškinti ir kitas kategorijas.

### Idėjos antitezė – gamta

Saiko kategorijos dėka sąvokų vystymuisi pasiekus savo ribą, absoliučioji idėja „išsemia“ savo logines galimybes ir materializuojasi – pereina į savo priešybę – gamtą. Taip prasideda antrasis idėjos vystymosi etapas – antitezė. Tai nagrinėjama gamtos filosofijoje. Hegelis plačiau nepaaiškina, kaip absoliučioji idėja pereina į gamtą, todėl ši virsmą galima suprasti religine prasme, kaip dieviškos kūrybos aktą. Gamtos filosofija taip pat skirstoma į tris etapus – mechaniką, fiziką ir organiką, o šios savo ruožtu skaidomos į smulkesnes triadas. Mechanikoje nagrinėjamas laikas, erdvė, materija, judėjimas, visuotinė trauka. Sutikdamas su Kantu, erdvę ir laiką Hegelis apibūdina kaip jusliško stebėjimo formas. Fizikoje apibūdinama šviesa, šiluma, garsas, nuo jų einama prie elektros ir cheminių junginių aiškinimo. Visur laikomasi dialektinio triadų metodo. Organikoje aiškunami geologijos, botanikos ir zoologijos reiškiniai, daug dėmesio skiriama individo ir rūšies santykiui, teigiama, kad gyvūnijos pasaulyje individai tik kiekybiškai dauginasi, netobulėdami kokybiškai, o dauginimosi tikslas – rūšies išlikimas.

### Idėja „grįžta į save“ – dvasios filosofija

Gamtinis absoliučiosios idėjos vystymosi etapas užsibaigia su žmogaus atsiradimu, prasideda trečiasis – visuomeninis kultūrinis etapas, kuriame idėja grįžta į sau artimą sferą ir atpažįsta pati save kultūros formomis („Dvasia yra gamtos tiesa“). Tai nušviečiama dvasios filosofijoje, kurios turinį sudaro įvairios žmogaus dvasinės veiklos sritys. Dvasios filosofija taip pat pagal triados principą skaidoma į tris pakopas – subjektyviąją dvasią, objektyviąją dvasią ir absoliučiąją dvasią.

#### *Subjektyvioji dvasia*

Subjektyviosios dvasios vystymasis skaidomas taip pat į tris dalis – antropologiją, fenomenologiją ir psichologiją. Antropologijoje kalbama

apie sielą. Pradžioje siela apibūdinama kaip gamtinis reiškinys (jaučiančioji siela ir pan.), toliau – kaip įkūnyta dvasinė esybė, per kūną galinti išreikšti pati save, kaupti patirtį ir veikti. Nesunku suprasti, jog tai ne kas kita, kaip žmogaus siela, pasiekusi sąmoningumo lygmenį. Fenomenologija ir psichologija skirtos individo subjektyvumo analizei. Apibūdinami suvokimas, supratimas, troškimai, atmintis, savimone, temperamentas, charakteris ir kitos subjektyvumo būsenos bei formos, siejant jas su individų amžiaus ir lyties ypatumais.

Nušviečiant Hegelio žmogaus filosofiją, svarbu pasakyti, kad žmogaus dvasinė raida joje nusakoma ne individualybės, bet visuotinybės požiūriu, tai yra atskiro individo vystymasis traktuojamas kaip visos žmonijos dvasinio vystymosi momentas. Pagal šitokį aiškinimą, individas savo raidoje tik pakartoja žmonijos istorinio vystymosi stadijas. Vadinasi, individas vystosi ne savo unikaliu būdu, bet pagal istoriškai kintančias visuotines vystymosi schemas, individualumas ištirpdomas bendražmogiškoje visuotinybėje. Subjektyviosios dvasios vystymosi kulminacija – laisvoji valia, suprantama kaip racionalumo ir impulsyvumo vienovė. Baigiama teiginiu, kad laisvei, kuri yra „proto ir širdies principas“, yra lemta užbaigti subjektyviosios dvasios ciklą ir pereiti į objektyviają vystymosi pakopą – objektyviają dvasią.

### *Objektyvioji dvasia*

Objektyviosios dvasios vystymasis aptariamas parodant, kaip žmogus, mintimis ir veiksmais realizuodamas savo laisvę, kuria normas, taisykles, institucijas ir organizacijas. Išnaudodamas gamtą ir pats ją keisdamas, žmogus kuria kitą – socialinį pasaulį, apibrėžia nuosavybės santykius, klasinius skirtumus ir pan. Tai objektyvieji visuomeninio gyvenimo dėsniumai, kurie reiškiasi per atskirų individų bei jų grupių veiklą. Kiekvienas individas turi tiems dėsniumams paklusti. Objektyvioji dvasia skaidoma į teisės, subjektyviosios moralės (*Moralitat*) ir dorovės – socialinės moralės (*Sittlichkeit*) – triadą.

Teisės dalyje parodoma, kaip formuojasi teisės ir pareigos, apimančios nuosavybės, sutarties, baudmės normas. Moralė suprantama kaip

subjektyvių motyvų, lemiančių individo sprendimus ir veiksmus, sfera. Dorovės, arba socialinės moralės, raida toliau skaidoma į tris pakopas. Pirmoji yra šeima – natūrali ir tiesioginė objektyviosios dvasios išraiška. Bręsdami šeimos nariai nuo jos atitrūksta ir įžengia į nepriklausomų žmonių pasaulį, laisvą nuo gentinių priklausomybių. Tai ūkinės ir kitokios konkurencinės veiklos pasaulis. Šioje socialinės raidos fazėje atsiranda tai, ką Hegelis vadina pilietine visuomene. Ją sudaro laisvi, protingi ir atsakomybę suvokiantys individai, gebantys susitarti dėl bendrų interesų ir plėtoti rinkos santykius. Tai laisvos rinkos visuomenė, kurią nuodugnai analizavo ir pateisino to meto klasikiniai ekonomistai, ir kuria žavėjosi mūsų aptariamas mąstytojas.

Pilietinė visuomenė negali gyvuoti vien kaip laisva rinka, jos plėtra veda į valstybės atsiradimą. Valstybė būtina ne tik kaip korporacijų savanaudiškumo apynasris, apsaugos nuo savivalės ir despotizmo garantija. Valstybės atsiradimą Hegelis supranta kaip savitikslį idėjos raidos etapą, kaip šeimos principo, kuriame jungiančioji jėga yra meilė, vienijimąsi su pilietinės visuomenės principu, kuriai būdinga visuotinumą sąmonė. Būdama aukščiausias socialinis žmonijos pasiekimas valstybė, pagal Hegelį, turi viršenybę individo atžvilgiu. Individas yra dorovingas tiek, kiek elgiasi kaip sąmoningas valstybės pilietis. Akivaizdus visuotinybės pirmumo individualybės atžvilgiu pripažinimas, kurį radikalčiai atmetė danų filosofas Sorenas Kierkegardas, iškeldamas individo pirmumą.

Aiškindamas individo ir visuomenės santykio plėtrą, Hegelis pabrėžia, kad išmintingiausias yra susitaikymo su tikrove santykis, pripažįstant tikrovės racionalumą. Jeigu žmogus nori išgyventi, jis turi pripažinti, kad pasaulis yra dieviškojo proto įsikūnijimas, o iracionalūs atsitiktinumai vyrauja tik paviršiuje. Tik nesubrendę jaunuoliai susižavi tam tikromis idėjomis ir stengiasi jas įgyvendinti – pertvarkyti pasaulį. Atėjus brandos metui, jaunuolis elgiasi protingai – atsisako planų ką nors radikalčiai keisti ir stengiasi įgyvendinti savo tikslus, sąveikaudamas su pasauliu, siekdamas išsaugoti esamą tvarką, o ne ją griauti.

Tolesnė objektyviosios dvasios raida siejama su rasių ir tautų istorija, parodant, kad kiekviename pasaulio istorijos etape absoliučioji idėja

įsikūnija kurios nors tautos dvasioje. Tautų istorija byloja apie įvairias absoliutinės dvasios apsisprendimo pakopas. Tačiau kiekvienos tautos gyvenimą riboja geografinė aplinka ir įvairūs atsitiktiniai veiksniai. Dėl to tautos skiriasi savo charakteriu ir geba kurti kultūrą, turinčią tik individualią, o ne universalią reikšmę. Kiekvienos tautos istorijoje slypi tam tikri tikslai, įgyvendinami priklausomai nuo to, kaip tauta geba įkūnyti savo laisvę, suprasti ir išugdyti savo dvasinę individualybę. Tai ryškiausiai atsiskleidžia tautos sukuriamoje valstybėje, jos įstatymuose ir kultūroje. Sukūrusi valstybę, tauta įneša savo indėlį į viso pasaulio istoriją pagal tą vaidmenį, kurį jai lemia vaidinti pasaulio istorijoje. Valstybės nesukūrusi tauta yra istoriškai nevisavertė.

Pasaulio istorija, toliau aiškina vokiečių mąstytojas, nėra atsitiktinių įvykių seka, kaip gali pasirodyti paviršutiniškam žvilgsniui. Pasaulinė istorija – tai laisvės dvasios vystymosi eiga, laisvės plėtra rodo, kad istorijoje įsivyroja protas. Tačiau laisvė vystosi ne visuotinai, bet skirtingu laipsniu įsikūnydama tautų istorijoje. Dvasios vystymosi dėsningumas lemia, kad istorijos arenoje vienu tautų kultūrų pakilimai, atėjus laikui, slūgsta ir užleidžia vietą kitų, kūrybingesnių tautų kultūroms.

Pasaulinė istorija skirstoma į keturis etapus: Rytų pasaulis (Kinija, Indija, Persija, Egiptas), Graikų pasaulis, Romėnų pasaulis ir Germanų pasaulis. Senovės Rytų pasaulyje, aiškina Hegelis, nebuvo laisvės, rytiečiai nežinojo, kad žmogus yra laisvas. Tame pasaulyje tik vienas žmogus – valdovas – buvo laisvas, bet ir tas, būdamas despotas, nebuvo tikrai laisvas. Graikų kultūroje jau atsirado laisvės sąmonė, bet laisvi buvo tik kai kurie, o visi kiti buvo vergai. Todėl graikiškasis subjektas tik iki tam tikro laipsnio laisvas individas. Graikų kūrybinė individualybė labiausiai pasireiškė mene – gražus ir harmoningas individas buvo pagrindinė graikiškosios dvasios kultūrinės raiškos forma. Vėliau, romėniškajai dvasiai suformavus asmenybę, kaip teisinių santykių nešėją, individas tampa abstrakčiu juridiniu asmeniu. Bet prieš romėnų individus stovi vienas išskirtinis asmuo – imperatorius, todėl romėniškoji sąmonė yra priešaringai suskilusi ir nevisavertė.

Išėitis pasirodo atėjus krikščionybei, per kurią absoliučioji idėja pagaliau išsiskleidžia germaniškajame pasaulyje. Tik germaniškos tautos pakilo iki suvokimo, kad laisvė yra esminė prigimtinė žmogaus savybė, kad žmogus yra laisvas. Lemiami laisvės sąmonės vystymosi etapai buvo Reformacija Vokietijoje ir Prancūzijos revoliucija. Germanų istorijos raidą Hegelis dėsto iki Prūsijos konstitucinės monarchijos ir čia ją užbaigia. Prieštaraudamas savo filosofinės sistemos pradžioje suformuluotam dialektiniam metodui ir visuotinio vystymosi idėjai, Hegelis pareiškia, kad Prūsijos monarchijoje pilnutinai įsikūnija laisvė ir dorovinės dvasios vystymasis sustoja. Aristokratijai, demokratijai neskiriama platesnio dėmesio, jos laikomos žemesnėmis dorovinės idėjos įsikūnijimo pakopomis.

### *Absoliučioji dvasia*

Objektyviosios dvasios vystymosi sklaidą užbaigęs Hegelis pereina prie absoliučiosios dvasios – paskutinio dvasios filosofijos etapo, su kurio pabaiga užbaigia ir visą savo filosofinę sistemą. Subjektyvioji ir objektyvioji dvasios, aiškina mąstytojas, skleidžiasi individuose, visuomenėse ir valstybėse joms būdingomis formomis, kurios yra baigtinės ir ribotos. Tačiau dvasios vystymosi tikslas yra pažinti save pačią būdingomis sau pačiai formomis, įsisąmoninti savo pačios laisvę ir begalybę. Tai pasiekiamą absoliučiosios dvasios pakopoje.

Kaip ir ankstesnėse vystymosi pakopose, absoliučioji dvasia nuo išorinio juslinio stebėjimo kyla prie vaizdinio, nuo šio – prie sąvokinio mąstymo. Laisvai ir neribotai save stebinti dvasia įsikūnija mene; pagarbiai save stebinti dvasia – religijoje; mąstanti ir sąvokomis savo esmę pažįstanti dvasia išsiskleidžia filosofijoje. Todėl objektyviajai dvasiai skirtą filosofijos dalį Hegelis skaido į *meno filosofiją, arba estetiką, religijos filosofiją ir filosofijos istorijos filosofiją*. Nušviečiama ne absoliučiosios dvasios dabarties būseną, juo labiau, ne ateitis, bet tik praeitis. Dvasia žvelgia į praeitį ir apibendrinamuoju būdu atkuria jau praėjusius savo raidos etapus.

Pradedama nuo meno istorinės raidos. Menas laikomas paprasčiausia ir žemiausia absoliučiosios dvasios savižinos pakopa, kurios paskirtis – sutaisyti sąmonę su tikrove, subjektyvius individo siekius su objekty-

viais dėsningumais. Meno kūriniai apibūdinami kaip turinio ir formos vienovė, turiniu laikant idėją, o forma – jos juslinę, vaizdinę išraišką. Žemiausioje meno vystymosi pakopoje kuriami kūriniai, kuriuose idėja dar neranda sau adekvačios raiškos formos. Tokį meną Hegelis vadina simboliniu menu. Tokiu laikomas senovės Rytų menas, tokia laikoma architektūra, nes joje materija viršija idėją. Aukštesnė meno vystymosi pakopa yra klasikinis menas, dabar kūrinio idėja įgauna adekvačią išraiškos formą. Tokiu menu Hegelis laiko senovės graikų meną, pirmiausia – skulptūrą. Joje idėja – kaip „laisvas dvasingumas“ – įsikūnija žmonių bei dievų kūno formomis, taigi, turinys jau atranda sau adekvačią raiškos formą. Čia matome visišką idėjos ir jos juslinio pavidalo harmoniją, todėl skulptūra yra pagrindinis klasikinio meno tipas. Vis dėlto čia idėja, ją dažniausiai įkūnija dievai, neįgyja aukščiausios dvasinės raiškos, nes patys graikų dievai yra riboti. Skulptūroje negali būti išreiškiami jausmai, nuotaikos ir kitokie dvasiniai išgyvenimai.

Graikų mene, pagal Hegelio koncepciją, slypėjo dar tik dvasios užuomazgos, o romantiškajame mene idėja įsikūnija pilnutinai. Jame išreiškiamas laisvas dvasinis gyvenimas, dvasia viršija materiją. Svarbiausiais menais dabar tampa tapyba, muzika, poezija. Iš visų romantiškojo meno šakų klasiikiniam graikų menui artimiausia yra tik tapyba. Jos medžiaga – ne grubi materija (akmuo, medis), bet lygus drobės paviršius, kuriame išsiskleidžia gyvas spalvų žaismas. Tapyba ribojasi paviršiumi ir yra laisva nuo jusliško kūniško erdviškumo. Be to, tapyboje gali būti išreiškiamas ištisas jausmų gama, dvasinės būsenos, vaizduojami dramatiški įvykiai.

Aukštesnė absoliučiosios dvasios meninės raiškos forma yra muzika, kurioje išnyksta erdvės matmuo, kurios materija – tonai, skambančio kūno vibracijos. Muzikos garsai liejasi ne erdvės, bet laiko parametrais. Muzika išeina už jutiminio stebėjimo ribų ir tiesiogiai išreiškia dvasinį gyvenimą. Paskutinė, aukščiausia romantiško meno rūšis – poezija, žodžio menas, kuriame garsas, kaip paskutinis išorinės materijos elementas, tėra tik ženklas, neturintis savarankiškos reikšmės. Poezijoje gali būti išreiškiamas ištisas vaizdinių ir jausmų gama. Poezija, savo ruožtu, skaidosi į epą, lyriką, dramą ir t. t. Religijos filosofijoje Hegelis apžvelgia istori-

nę religijų raidą iki krikščionybės, teigdamas, kad krikščionybėje, kaip ir Prūsijos monarchijoje, jau pasiekiamas idealas ir vystymasis sustoja.

Ataina eilė ir filosofijai, kuri laikoma aukščiausia absoliutinės dvasios vystymosi pakopa. Joje absoliutinė idėja pažįsta save sau adekvačia – sąvokų – forma ir vystymasis taip pat sustoja. Laikydamasis istoriškumo principo, Hegelis teigia, kad kiekviena filosofija atitinka savo epochą, yra epochos sąmonė. Aukščiausia filosofijos vystymosi pakopa Hegelis laiko savo sukurtą filosofijos sistemą.

## Hegelizmas

Tuometinės filosofijos kontekste Hegelis išsiskyrė tuo, jog sukūrė sistemą ir dialektinį metodą, išryškino teorinio pažinimo svarbą ir galią, išreiškė pasitikėjimą protu. Visa jo filosofija yra tarsi pergalingas proto žygis absoliučiosios tiesos link. Prieštaraudamas Kantui, kuris esmę (noumeną) atskyrė nuo reiškinių ir paskelbė, kad jos negalima pažinti, Hegelis įrodinėjo, kad esmė ir reiškinys yra dialektiškai susijusios priešybės, reiškinys yra esmingas, o esmė reiškiasi. Esmės ir reiškinio vienybė duoda mums tiesą. Kitu aspektu žvelgiant, tiesa yra sąvokos ir tikrovės tapatumas. Abstrakčios tiesos nėra, ji visada konkreti. Atskiri mokslai atskleidžia tikrovę tik iš kurios nors vienos pusės, vadinasi, tik abstrakčiai, neapimdami visos įvairovės, todėl prie tiesos priartėja vienpusiškai. Filosofijoje žinios įgauna visapusiškumą ir konkretumą, todėl tiesa – filosofijos objektas. Bet tai ne atskirų, jusliškai suvokiamų daiktų konkretybė, bet teorinė konkretybė, kurią charakterizuoja ne formalios, viena nuo kitos atsijusios, bet dinamiškos ir sąryšingos sąvokos. Todėl pasaulis filosofijoje suprantamas kaip organiška besivystanti visuma, o teisingos žinios apie ją – dialektiškai sąveikaujančių kategorijų sistema.

Bet tiesa, plėtoja savo mintį Hegelis, yra ne tik sąvokos atitiktis daiktui, bet ir daikto atitiktis savo sąvokai. Pažindami daiktus mes turime nustatyti, ar jie atitinka savo sąvokas, tai yra teisingi jie ar ne. Mes, pavyzdžiui, kalbame apie tikrą draugą, suprasdami, kad tai žmogus, kurio elgesys atitinka draugystės sąvoką. Netikrumas šiuo atveju reiškia realių individo bruožų neatitikimą sąvokos. Tiesą reikia ne tik suprasti, bet ir



veiksmams įgyvendinti. Todėl tiesa yra istoriška, įgyvendinama ne iš karto ir ne anksčiau, negu ateina laikas. Joks didingas dalykas neįgyvendinamas be aistros, sako Hegelis, ir patikslina, – jokios aistros, joks entuziazmas nesukels gyvenime to, kam dar neatėjo laikas.

Hegelio pažiūros buvo labai įtakingos ir populiarios, peržengė Vokietijos ribas, tapo plačia tarptautinio masto idėjine tėkme, turėjo daug pasekėjų ir šalininkų (kaip, beje, ir oponentų). Veikė ne tik sisteminio pobūdžio mąstytojus, bet ir politinę filosofiją, teisės filosofiją, istorijos filosofiją, estetiką, teologiją (ypač protestantiškąją) bei kitus socialinius ir humanitarinius mokslus. Joje išsiskyrė kairysis ir dešinysis sparnai. Išsiskyrimo pagrindas buvo Hegelio teiginys, kad visa, kas protinga, yra tikra, o kas tikra – protinga, suteikiant jam idealistinę ar materialistinę prasmę. Iš kairiojo sparno hegelininkų ypač reikšminga buvo Karlo Marxo (Markso, 1818–1883) ir Friedricho Engelso (1820–1895) sukurta dialektinio ir istorinio materializmo teorija, suteikusi idealistinei Hegelio sistemai materialistinį pobūdį – „stovėjusią ant galvos – pastatė ant kojų“.

## ARTHURO SCHOPENHAUERIO VALIOS FILOSOFIJA

Aptariant Schopenhauerio (1788–1840) pažiūras reikia prisiminti I. Kanto filosofiją, kuri jis laikė didžiausiu Naujųjų laikų mąstytoju, o save – jo idėjų tęsėju. Kanto filosofijos sąvokų rėmuose jis išplėtojo savo pagrindinę idėją – valia yra pati žmogaus prigimtis ir esmė. Apie valios savarankiškumą kalbėjo ir Kantas, tačiau pabrėžė, kad laisvos valios buvimo teoriškai neįmanoma nei įrodyti, nei paneigti, kad jos buvimą parodo tik praktinis protas, taigi, laisvos valios sąvoka pasirodo tik moralės lygmenyje, nes be laisvos valios moralinė atsakomybė prarastų prasmę. Per visą Schopenhauerio filosofiją eina mintis, kad valia yra pirminė proto atžvilgiu ir pajungia jį sau, dar daugiau, valia yra pirminė ne tik antropologine, bet ir ontologine prasme.

„Vakarų filosofijos istorijoje Arthuras Schopenhaueris yra pirmasis mąstytojas nuvainikavęs du tradicinius šios filosofijos stabus – Protą ir Dievą, ir kartu suabejojęs dviejų pamatinių žmogaus dvasios galių – tikėjimo ir pažinimo nelygstama verte“ (Schopenhauer 1995: 7), – rašo Arvydas Šliogeris. Požiūris į Dievą ir tikėjimą neįeina į šio straipsnio tematiką, tačiau proto nuvainikavimas yra nuoseklus Schopenhauerio sukurtos valios apologetikos aspektas.

Priimdamas Kanto išplėtotą *reiškinių* ir *daiktų savaimė* (*noumenų*) skyrimo teoriją, Schopenhaueris teigia, kad noumenai, slypintys už patirtyje išnyrančio reiškinių pasaulio, nėra visiškai neprieinami žmogaus pažintinėms galioms, noumenų pasaulis pasiekiamas per savižiną, gilinimąsi į savimonę, kurioje atsiskleidžia tai, kas mums patiems yra artimiausia ir žinomiausia.

Schopenhaueris skiria du mūsų savižinos aspektus. Pirmiausia, mes suvokiame save kaip kūną, užimantį tam tikrą vietą ir trunkantį laiką, atsiliepiantį į išorinių priežasčių poveikius. Tai reiškia, kad suvokiame

save kaip objektus tarp objektų, sąveikaujančius pagal objektyviojo pasaulio dėsnius. Šitoks požiūris būdingas tiek kasdieninei savivokai, tiek ir moksliniam pasaulio aiškinimui. Objektus, tarp jų ir pačius save kaip kūnus, pažįstame sutarpintu būdu – operuodami vaizdiniais ir įvairaus bendrumo sąvokomis (*Vorstellungen*). Tai išorinis požiūris, neapimantis visos mano savivokos. Savo kūną suvokiame dar ir visai kitaip – „iš vidaus“, kaip kiekvienam tiesiogiai žinomą dalyką, „kuris vadinamas valia“ (Schopenhauer 1995: 167).

Šitokius du aspektus Schopenhaueris skiria ir apibūdindamas pasaulio visumą. Objektyvusis, tai yra, vaizdinių pasaulis, nėra vienintelė tikrovė. Tai tik viena, išviršinė pusė pasaulio, kuris turi ir visai kitą pusę, vadinamą *valia*, kuri yra pasaulio vidinė esmė. Iš tikrųjų abi pusės yra viena ir ta pati visuma, valia ir kūnas yra tas pat, tik žvelgiant skirtingais aspektais, vaizdiniai – regimoji pasaulio pusė, valia – neregimoji. Tik refleksijoje vaizdiny ir valia, veiksmas ir valiojimas skiriasi. Save pačius betarpiškai suvokiame kaip valią.

Visuose daiktuose, išskyrus manąjį kūną, plėtoja savo mintis Schopenhaueris, mums pažini yra tik išviršinė – vaizdinio pusė, bet kokios objektyviosios savybės, „bet koks priežastingumas yra tik intelekto ir intelekto“ (Schopenhauer 1995: 59). Vidinė tų daiktų esmė, kaip ir Kanto noumenas, lieka mums nepasiekiamo, yra gili paslaptis, net jeigu žinome visas priežastis, dėl kurių vyksta daikto pokyčiai. Ir tik manasis kūnas yra vienintelis objektas, kuriame aš pažįstu ne tik vieną pusę, vaizdinio pusę, bet ir kitą pusę – valią. Savo savižinoje aš pažįstu savo subjektyvumą, suvokiu save kaip savaime aktyvų, judantį, veikiantį, kuriantį asmenį, visa tai ir apima valios sąvoka. Vidinėje patirtyje pirmiausia suvokiame save kaip valiojimą, valios aktas yra pirminis tiesioginis savivokos aktas, valios savivoka yra visiškai skirtinga nuo kūniškos savivokos.

Tai buvo naujas požiūris tuometiniame filosofijos diskurse. Schopenhauerio idėjos radikaliai kirtosi su racionalistine tradicija, kurioje iškeliamas intelekto vaidmuo, žmogus traktuojamas kaip iš esmės racionali būtybė, kuri daugiau ar mažiau vadovaujasi proto argumentais grindžiamu tikslingumu ir kontroliuoja savo elgesį. Schopenhaueris be išlygų

kalba apie valios pirmumą, teigia, kad ne valia yra intelekto įrankis, bet visiškai priešingai, intelektas yra valios įrankis. Proto sąvokos, apibendrinančios jutiminės patirties duomenis ir sisteminančios pasaulio vaizdą, tėra paviršutiniška ir apgaulinga skraistė, slepianti tikrąją būties esmę.

Valia ontologizuojama, išplečiama visam pasauliui, parodant, kad visoms būtybėms, gyvoms ir negyvoms, būdinga valios dimensija. Valia, kaip nenumaldomas siekis būti ir gyventi, yra pasaulio esmė, gyvenimas – valios savirealizacija, regimoji tikrovė – tik valios objektyvacija. Bet kas yra valia – išsamesnio paaiškinimo nerandame, atrodo, kad Schopenhaueris ir nesiekė valios apibūdinti plačiau, teigė, jog valia yra tai, kam netinka racionalūs apibrėžimai, ji juose nesutelpa, yra priešinga visokiam racionalumui. Pabrėžiama tik tai, kad valia savaime tai – neracionali jėga, neturinti jokio tikslo ar siekio. „Grynoji valia pati savaime yra nesąmoninga; tai aklas, nesulaikomas veržlumas“ (Schopenhauer 1995: 386).

Gamta nuo paprasčiausių iki sudėtingiausių organizmų yra ne kas kita, kaip begalinio, betikslio ir bereikšmio veržimosi ir įtampos vyksmas. Gyvulių ir žmonių instinktuose, veiksmuose ir poelgiuose pasireiškia vis ta pati valia. Nuo žemesnių pakopų kylama prie aukštesnių, kuriose valia diferencijuojasi ir individualizuojasi, objektyvuojasi per individus, kas labiausiai pasireiškia žmogaus atveju, žmonija ateina į pasaulį individualių charakterių įvairovės pavidalais. Bet kokį žmogų galima traktuoti kaip ypatingai apibrėžtą ir charakteringą valios reiškinių, tam tikru mastu net kaip ypatingą idėją (Schopenhauer 1995: 208).

Šitokiais teiginiais Schopenhaueris įsirikiuoja į tų iracionalistinės pakraipos mąstytojų gretą, kuriems nesvetina vystymosi idėja. Jis aiškina, kad valios individualizacijos plėtra nuo gyviems padarams būdingo savojo kūno teigimo kyla prie savižinos, pasireiškiančios per individų savimonę. Iki žmogaus negyvojoje ir gyvojoje gamtoje pasaulis buvo tik *valia*, atsiradus žmogui, tampa ir *vaizdiniu*, pažįstančiojo subjekto objektu. Žmogus yra ne kas kita, kaip gamta aukščiausioje jos savižinos pakopoje, prieš tai turėjęs pereiti visas gyvulines formas. „Valia, iki šiol tamsoje labai tvirtai ir neklystamai atsidavusi savo veržimuisi, šioje pakopoje uždega žibintą, – kaip priemonę...“ (Schopenhauer 1995: 232).

Tačiau, intelekto šviesa – empirinės realybės reiškinys, yra kilusi iš valios ir iš pat pradžių yra skirta jai tarnauti, būti jos žibintu ir kelrode žvaigžde, gryna priemone valios tikslams realizuoti. Juo smarkiau ir aistringiau valia veržiasi, tuo šviesesnis turi būti jos intelektas. Kita vertus, valia savo geismo stiprumu akina intelektą įtempti visas jėgas, o “kartais valios stimuliuojamas intelektas gali būti priverstas net pranokti įprastines savo jėgas.

Kalbant apie individualią valią negalima išvengti tokio esminio klausimo kaip individo laisvė. Kadangi valia yra daiktas savaime, visų reiškinų turinys – teigia Schopenhaueris – ji yra absoliučiai laisva, visiškai nulemianti pati save, jai negalioja joks dėsnis. Tačiau svarbiausias klausimas skamba taip – kaip absoliuti valios laisvė pasireiškia individo gyvenime, kiek žmogus kaip individas yra laisvas?

Paprastai galvojame – rašo mąstytojas – kad esame laisvi ir racionalūs savo elgesio subjektai. Bet koks asmuo *a priori* įsivaizduoja esąs laisvas ir mano, jog kiekvienu konkrečiu atveju galimas bet koks poelgis. Tuo tarpu tikrieji mūsų potraukių ir poelgių šaltiniai lieka nesuvokiami ir tik *a posteriori* apmaščius patyrimą, sužinoma, kad poelgis neišvengiamai kyla iš charakterio ir motyvų sąlyčio.

Mes esame kupini valios gyventi, tačiau mūsų elgesį galiausiai lemia ne sąmoningo pasirinkimo kriterijai, o valios sprendimai, daromi „žemiau“ racionalios refleksijos lygmens. Protas atlieka tik pagalbinį vaidmenį – pateikti valiai įvairius elgesio variantus ir numatyti galimus padarinius. Tikrieji motyvai, kaip ir padariniai, paaiškėja tik vėliau. Individualios valios sprendimas atrodo nedeterminuotas tik savajam intelektui, taigi jis nedeterminuotas tik santykiškai ir subjektyviai, būtent – tik pažinimo subjektui. O savaime ir objektyviai kiekvieno pasirinkimo atveju apsisprendimas jau determinuotas ir būtinus.

Prieiname itin svarbią Schopenhauerio minčių plėtros vietą – teigdamas, viena vertus, neribotą valios savaime laisvę, jis, kita vertus, nemato tikros individo laisvės galimybių. „Asmuo niekada nėra laisvas, nors jis ir yra laisvas valios reiškinys, nes asmuo jau yra determinuotas šito laisvo valiojimo pasireiškimas“ (Schopenhauer 1995: 404).

Pagal senąją požiūrį, – aiškina vokiečių mąstytojas – žmogus pirmiausia, pasvarsto, ko ir koks jis norėtų būti ir nusprendžia toks būti. Manoma, kad žmogus sukuria pats save, vadovaudamasis savo pažinimo rezultatais. „Aš sakau priešingai: ...jis *yra* kartą ir visiems laikams ir laipsniškai pažįsta, *kas* jis yra. Pagal senąją teoriją, jis nori to, ką pažįsta; mano požiūriu, jis pažįsta tai, ko nori (Schopenhauer 1995: 410).

Iš tokio požiūrio plaukia svarbios praktinės išvados – kovoti su savo įpročių galia bergždžias dalykas, protingiau nusileisti ir pasiduoti kiekvienam polinkiui, net ir piktam. Mąstytojas pats pripažįsta, kad toks požiūris panašus į neišvengiamo likimo teoriją. Galima manyti, kad viskas mūsų gyvenime yra nepermaldujamai nulemta likimo, tačiau iš tikrųjų visa tai vyksta tik per priešasčių grandinę. Kaip pats žmogus begalvotų apie save, tai nepalengvina jo gyvenimo. Valia, kaip betikslis veržlumas, yra nepasotinama, kiekvienas noro išsipildymas ir geismo patenkinimas kelia naują norą ir naują geismą, todėl individo gyvenime vyrauja nuolatinis nepasitenkinimas.

Schopenhaueris daro kai kuriuos apibendrinimus, kurie jo pažiūras suartina su rytietiškos filosofijos tėkmėmis. Žmogus yra stokojanti būtybė, teigia mąstytojas, iš stokos ir kyla valiojimas. „Jis yra ištisinis konkretus valiojimas ir ištisinė stoka, tūkstančių poreikių telkinys“ (Schopenhauer 1995: 434).

Bet stoka ir valiojimas – tai kančia, tad valiojimo jėga – neišsenkantis kančios šaltinis, nuo nuolatinio ir stipraus valiojimo neatskiriamas nuolatinis ir stiprus kentėjimas. Kuo tvirtesnė valia, tuo ryškiau pasirodo jos prieštarumas, vadinasi, tuo didesnė kančia. Nors, kita vertus, susijęs su valia skausmas atsiranda tada, kai valiai neleidžiama reikštis, kai jai kliudoma ir ji žlugdoma,

Iš valios diktato išvedamo kentėjimo motyvas rodo Schopenhauerio etinių požiūrių giminingumą panašioms Upanišadose ir budistų tekstuose dėstomoms mintims. Tą patvirtina ir teiginiai, kad mes, kaip individai priklausome iliuziškam reiškinių pasauliui. Išsilaisvinti iš aklos valios diktato, kartu ir iš kančios, galima ribojant egoizmą, vaduojantis iš prieraišumo prie žemiškų dalykų, asketiškai gyvenant. Tai reiškia valios gyventi

ribojimą. Bet ar gali žmogus vien savo pastangomis numaldyti savyje nenumaldomos, visur esančios valios veržlumą? Klausimas lieka be aiškaus atsakymo, mąstytojas prileidžia, kad toks valios posūkis įmanomas tik padedant valios galias viršijančiam mistiniam poveikiui iš šalies. Nesunku išvelgti analogiją su Augustino iliuminacijos idėja.

Schopenhauerio išplėtojoje valios reikšmės žmogaus gyvenime sampratoje nesunku išvelgti dviprasmybę. Viena vertus, atsisakydamas traktuoti žmogų kaip iš esmės racionalią būtybę, atskleidamas jo dvasiniame gyvenime valiojimo dimensija, Schopenhaueris neabejotinai pagilino ir praturtino filosofinę žmogaus sampratą. Kita vertus, valia jam ne savo gyvenimo kelią laisvai besirenkančios ir už jį atsakingos asmenybės branduolys, žmogaus orumo pamatas, bet žmogui diktuojanti beveidė valdin-ga jėga. Valia „nuasmeninama“, jaučiantis savyje valios galią asmuo nėra savarankiškai veikiantis subjektas, nes jo laisvė – tik iliuzija, faktiškai jis bevalis beveidės valios tėkmės blaškomas individas. Tai suteikia Schopenhauerio žmogaus sampratai fatalizmo pobūdį, analogišką Augustino teiginiams apie iš pirminės nuodėmės kylantį, taigi, iš esmės fatališką žmogaus polinkį į blogį. Individas turi nedaug būdų išeiti iš valios diktato lauko. Optimali išeitis, kurią Schopenhaueris numato, žiūrėti į gyvenimą sokratiškai, aiškiai suvokti ir priimti tiek savo gerąsias savybes ir stipriąsias puses, tiek savuosius trūkumus ir silpnybes.

## *Pozityvizmas ir analitinė filosofija*

### AUGUSTE COMTE (OGIUSTO KONTO) POZITYVIZMAS

Prancūzų filosofas ir sociologas Auguste Comte gimė 1798 m. sausio 19 d. pietų Prancūzijoje, Montpellier (Monpelje) vietovėje, valdininko šeimoje. Baigęs vietinį licėjų, Paryžiaus Politechnikos mokykloje studijavo matematiką, fiziką, astronomiją. 1818–1824 m. buvo įžymiojo socialisto utopisto Saint – Simono (1760 –1825), iš kurio perėmė kai kurias idėjas, asmeninis sekretorius. 1826 m. pirmą kartą privačiai išdėstė savo pozityvistinės filosofijos pagrindus. Po to Politechnikos mokykloje dirbo egzaminatoriumi, vystė ir propagavo savo filosofiją. 1824 m. jis užbaigė savo svarbiausią šešių tomų veikalą „*Pozityviosios filosofijos kursas*“ („*Cours de philosophie positive*“). 1848–1849 m. vykstant prancūzų demokratiinei revoliucijai, ragino atsisakyti revoliucinių siekių, priimti ir vadovautis pozityviaja filosofija. 1851–1854 m. jis parašė „*Pozityviosios politikos sistemą*“ („*Systeme de politique positive*“, v. 1–4), 1856 m. „*Pozityviosios logikos sistemą*“ („*Systeme de logique positive*“). 1857 m. mirė.

Comte pirmasis suformulavo ir sistemingai išvystė pagrindines pozityvistinės filosofijos idėjas ir metodus, reikalaujančius gamtos mokslų pagrindu reformuoti mokslą bei visą pažintinę žmonių veiklą ir sukurti patikimą būdą tikroms, teigiamoms, pozityvioms žinioms įgyti. Pozityviųjų žinių sistemą jis laikė svarbiausia visuomenės reformavimo, jos harmonijos ir vienybės padidینimo, civilizacijos pažangos spartinimo, kūrybinių žmonių gebėjimų ugdymo prielaida.



Tai nebuvo visiškai naujos idėjos, panašias mintis plėtojo ir XVIII a. prancūzų filosofai D'Alembert (Dalamberas, 1717–1783), A.Turgot (Tiurgo, 1727–1781), A. Condorcet (Kondorsjė, 1743–1794), o dar anksčiau – F. Bacon (Beikonas, 1561–1626), G. Galilei (Galilėjus, 1564–1642) ir kiti, kurių teiginiai ir argumentai daugiau ar mažiau veikė Comte. Jo visuomenės teorijai didelės įtakos turėjo Saint-Simonas. XIX a. antroje pusėje pozityvistines idėjas įvairias aspektais plėtojo ir taikė visuomenės mokslams Comte amžininkai Prancūzijoje – E. Renanas (1823–1892), H. Taine (Tėnas, 1828–1893), E. Littrė (Littrė, 1801–1881) bei kiti, Anglijoje – H. Spenceris (1820–1903), D. Mill (Milis, 1773–1836). Pozityvizmo idėjos turėjo pasekėjų ir kitose šalyse. XIX a. pabaigoje – XX a. pradžioje Austrijoje susiformavo naujas pozityvizmo raidos etapas – empiriokriticizmas, kurio pagrindinis atstovas buvo E. Mach (Machas, 1838–1916), XX a. pradžioje prasidėjo šiuolaikinio pozityvizmo arba neopozityvizmo, besireiškusio įvairiomis atmainomis, etapas.

Savo filosofiją Comte pavadino pozityviaja, tuo pabrėždamas, kad atsisakoma tradicinių abstrakčių filosofijos problemų ir siekiama formuluoti pozityvaus mokslinio žinojimo bei mokslų klasifikacijos principus, sujungti į „bendrą sistemą visas žmonių sąvokas“. Pozityviosios filosofijos tikslas – sukurti vieningą universalią sistemą, kurioje gamtos mokslų, sociologijos, istorijos, filosofijos ir politikos problemos būtų aiškinamos glaudžiamame sąryšyje, bendros mokslų teorijos pagrindu.

Pagrindinė pozityviųjų žinių įgijimo sąlyga – tirti realius daiktus, jutiminės patirties būdu konstatuojamus faktus, daryti tik tokiais faktais paremtas išvadas, atsisakant viso to, kas nepatiriama ir nesuvokiama betarpiškai. Tačiau, skirtingai nuo vėlesniojo pozityvizmo, Comte žinojimo nesutapatino su patyrimu ir pabrėžė savo nepritarimą empirizmui, apribojančiam mokslą tik patyrimo duomenų rinkimu. Pozityvioji filosofija, teigė jis, vienodai tolina nuo empirizmo ir misticizmo. Tolesniame pažinime faktinė medžiaga apdorojama, nustatomi pastovūs faktų tarpusavio ryšiai, vadinami dėsniais, nuo kurių ir priklauso reiškinių kaita. Remdamasis dėsniais, mokslas gali ne tik numatyti naujus ateities, bet ir atskleisti

nežinomus dabarties bei praeities faktus. Žinojimas turi padėti numatyti tai, kas nežinoma; pagal glaustą Comte posakį, reikia „*žinoti tam, kad numatytime*“ (*savoir pour prévoir*). Todėl mokslas tiria tik faktus ir jų ryšius, apsiribodamas tuo, apie ką galima gauti tikslių ir aiškių žinių, atsako į klausimą „kaip“, o ne „kodėl“. Mokslas negali išaiškinti jokių pirminių priežasčių ir tikslų, galutinių pradų ir principų, jokios daiktų esmės, todėl neturi spekuliuoti tuo, kas negali būti betarpiškai suvokiama, palikdamas tai metafizikai ir mistikai. Remdamasis faktais mokslas formuluoja tikras ir aiškias žinias, kurios gali būti plačiai naudojamos praktikoje. Pozityviojo žinojimo paskirtis – tarnauti žmonių poreikių tenkinimui.

Manydamas, kad už mokslo konstatuojamų faktų nėra jokios tikrovės, Comte teigė, kad moksliskai nepagrindžiamos nei „dvasios“, nei „materijos“ sąvokos. Šias sąvokas sukūręs žmogaus protas, siekdamas paaiškinti nesuprantamus reiškinius, tačiau nei materija, nei dvasia, kaip reiškinių priežastys ar esmės, nėra suvokiamos kaip patyrimo faktai. Apie pasaulį Comte nedaro nei materialistinių, nei spiritualistinių, nei religinių, nei ateistinių apibendrinimų. Tokie apibendrinimai bei išvados pozityviojo mokslo požiūriu yra nepriimtinos, nes nepagrindžiamos.

Tačiau, jeigu be faktų nėra jokios kitos tikrovės, o faktus tyrinėja mokslai, tai, anot Comte, filosofijai nelieka ko tirti. Bendrąsias gnoseologijos, metodologijos bei logikos problemas jis laiko abstrakčiomis, atitrūkusiomis nuo faktų, todėl beprasmėmis. Jis atsisako ir psichologijos, manydamas, kad žmogaus psichikos neįmanoma tirti tiesiogiai, introspekcijos būdu, nes neįmanoma tuo pačiu metu būti stebėtoju ir stebimuoju objektu. Pažinime subjektas priklauso nuo objekto, žinias apie save jis įgyja tik objektyvaus stebėjimo dėka. Psichinį žmogaus gyvenimą, jo subjektyvumą mes galime pažinti tik stebėdami išorines jo apraiškas – žmogaus poelgius, jo darbo ir kūrybos rezultatus. Filosofijai, Comte požiūriu, lieka bendroji mokslų teorija, pirmiausia, mokslų klasifikacija.

Mokslus jis skirsto į abstrakčiuosius ir konkrečiuosius. Pirmieji atskleidžia bendruosius dėsnius, kurie valdo vienokius ar kitokius reiškinius, nekrepdami dėmesio į daiktus. Antrieji tiria pačius daiktus, kaip faktų kompleksus, kuriais bendrieji dėsniai pasireiškia konkrečiai. Fizika ir

chemija yra abstraktūs mokslai, nes tyrinėja bendruosius mechaninių ir cheminių procesų dėsnius, mineralogija – konkretus mokslas, nes tyrinėja konkrečius mūsų planetos mineralų susidarymo dėsnius. Konkretieji mokslai priklauso nuo abstrakčiųjų, nes remiasi jų formuluojamais dėsniais, o abstraktieji konkrečiuosiuose patikrina savo išvadas.

Comte klasifikuoja tik abstrakčiuosius mokslus. Klasifikacijos pagrindų laiko jų bendrumo ir sudėtingumo laipsnį; didesnę bendrumą atitinka mažesnis sudėtingumas, ir atvirkščiai. Išvardijami šeši mokslai – matematika, astronomija, fizika, chemija, biologija ir sociologija. Pirmoje vietoje pagal šią klasifikaciją yra matematika, kaip bendriausias mokslas, tiriantis paprasčiausius faktus, o paskutinėje – sociologija, kaip mažiausiai bendras, tiriantis sudėtingiausias faktus mokslas. Mokslai tarpusavyje glaudžiai susiję, kiekvienas jų remiasi bendresniojo mokslo metodais ir svarbiausiais dėsniais. Pavyzdžiui, chemija remiasi fizikos ir astronomijos prielaidomis, biologija nebūtų galima be chemijos. Be to kiekvienas mokslas atskleidžia naujus reiškinius ir dėsnius, formuluoja specifiskus savo metodus. Pagrindiniame šešių tomų veikale Comte iš eilės analizuoja kiekvieno abstrakčiojo mokslo savybes ir tyrimo metodus, išryškina, ką kiekvienas jų turi bendra su kitais ir ką atranda nauja.

Tikrovė, Comte supratimu, yra skirtingų, tačiau vienas nuo kito priklausomų daiktų ir reiškinių vienovė. Pažinimo objektas yra ne izoliuoti, o tik tarpusavyje susiję faktai, sudarantys plačią vieningą visumą. Remdamasis šiais metodologiniais principais, Comte sukūrė šeštojo savo sistemoje, tuo metu naujo mokslo – sociologijos pagrindus. Jis siekė visuomenės mokslus išvaduoti iš šimtmečius trukusios teologijos ir metafizikos įtakos, padaryti juos pozityvius, t. y. tikslus ir aiškius, kaip gamtos mokslai. Kaip ir pastarieji, visuomenės mokslai privalo tirti tik realius reiškinius ir atskleisti juos valdančius dėsnius. Tačiau, pabrėžia mąstytojas, visuomenės reiškiniai negali būti paaiškinami biologijos, chemijos ar mechanikos principais, todėl sociologijos metodai negali būti sutapatinami su gamtos mokslų metodais. Visuomenės reiškiniai pasižymi specifiskomis, tik jiems būdingomis savybėmis, kurioms tirti reikalingi specifiški metodai. Metafizine klaida Comte laiko scientistinę kai kurių

XIX a. filosofų nuomonę, jog visuomeniniai mokslai, kad jie iš viso galėtų būti laikomi mokslais, turi naudotis gamtos mokslų metodais.

Esminis visuomenės mokslų bruožas, pagal Comte, yra pavienių individų ir visos visuomenės vystymasis bei tobulėjimas. Individai tobulėja tik visuomenėje, tik visuomenė, o ne pavieniai individai yra realioji tikrovė. Visuomenės, kaip ir biologinio organizmo, elementai priklauso vienas nuo kito. Sociologiją Comte skirsto į dvi dalis: statiką, tiriančią visuomenės tvarką bei darnumą, ir dinamiką, tiriančią visuomenės vystymąsi. Dinamiką jis laikė svarbesne už statiką, pabrėždamas, kad vystymasis galimas tik ten, kur yra tvarka ir harmonija, kurios vystymosi eigoje didėja.

Pagal Comte dinamikos koncepciją, visuomenė praeina tris pažangaus vystymosi stadijas: teologinę, metafizinę ir pozityviąją. Kiekvienoje jų savitai formuojasi žmonių pažiūros, pasaulio samprata, socialiniai politiniai santykiai ir institucijos. Ankstyviausia ir primityviausia buvo teologinė stadija, apėmusi priešistorinius laikus, senovės pasaulį ir Viduramžius. Ji skirstoma į tris mažesnius laikotarpius: fetišizmą, politeizmą ir monoteizmą. Teologinėje epochoje žmonės reiškinius sudvasina, vadovaujasi jausmais ir vaizduote, sukuria fiktyvią mitologinę pasaulėžiūrą. Metafizinė epocha apima Naujuosius amžius iki Didžiosios prancūzų revoliucijos. Šioje epochoje neigiama teologinė pasaulėžiūra, griaunamas jos autoritetas, išivyrėja protas, kuriantis abstrakčią, taip pat fiktyvią metafizinę pasaulėžiūrą. Kartu atsiranda pozityviojo žinojimo užuomazgos. Pozityvizmo epochoje, kurios pradžia Comte laikė savo filosofiją, palaipsniui formuojasi pozityvioji mokslinė pasaulėžiūra, įveikianti teologinės ir metafizinės pasaulėžiūros iliuzijas. Pozityvieji mokslai teoriją taiko praktikai, todėl vystosi industrializacija, kyla materialioji gerovė, auga visuomenės harmonija ir integracija.

Analizuodamas visuomenės statiką, t. y. tvarką ir institucijų reikšmę visuomenės integracijai, Comte kritikuoja kapitalistinį laisvos iniciatyvos ir konkurencijos principus, kaip kliudančius visuomenės pažangai ir žmonių tobulėjimui. Žmonių veikla, jo nuomone, turi būti reguliuojama ir kontroliuojama iš vieno centro, atsižvelgiama į kiekvieno žmogaus gebėjimus ir visuomenės reikmes. Šią funkciją atlieka valdžia. Tačiau

šalia pasaulietinės valdžios dar turi būti visiškai savarankiška moralinė valdžia. Pirmosios žinioje – praktiški ekonomikos ir politikos reikalai, antrosios – bendrieji amžinieji moraliniai dvasiniai dalykai. Moralinės valdžios paskirtis – auklėti naują žmogų, ugdyti jame pareigos ir solidarumo supratimą, žmonių tarpusavio meilę. Pasaulietinės ir moralinės valdžios sutelkimas vieno ar kelių asmenų rankose gali turėti skaudžių padarinių – privesti prie moralinio ir intelektualinio teroro, kūrybos slopinimo, pažangos stabdymo. Moralinis auklėjimas turi padėti žmonėms tobulėti, ugdyti tarpusavio harmoniją, mažinti konfliktus, sudaryti prielaidas visuomenės vienybei. Žmonių tarpusavio meilė ir pagarba turi sudaryti naujos žmonių religijos pamatus. Ateities visuomenėje Comte, kaip ir Saint – Simonas daug dėmesio skyrė menui, natūralia žmogaus esmės išraiška laikė ne darbą, o meno kūrybą. Pastarosios idėjos Comte žmonijos pažangos sampratai suteikė utopizmo bruožų.

## ANALITINĖ BERTRANDO RUSSELLO FILOSOFIJA

Russellas (Bertranas Raselas, 1872–1970) – anglų filosofas, logikas, matematikas, publicistas, visuomenės veikėjas. Gimė 1872 m. gegužės 18 d. Velse senoje aristokratų šeimoje. Vaikystėje buvo auklėjamas namuose, 1890–1894 m. Cambridge universitete studijavo matematiką ir filosofiją, nuo 1895 m. ten pat buvo stipendiatas moksliniam darbui ir filosofijos lektorius. Intensyviai įsitraukęs į mokslinę veiklą matematinės logikos ir filosofijos srityse, parašė savo pirmuosius žymesnius veikalus: „*Kritinis Leibnizo filosofijos išdėstymas*“ („*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*“, Cambridge, 1900), „*Filosofijos problemos*“ („*The Problems of Philosophy*“, New York, 1912), „*Matematikos principai*“ („*Principia Mathematica*“, t. 1, Cambridge, 1910–1913, parašyta kartu su A. N. Whitehead (Vaithedu, 1861–1958), „*Išorinio pasaulio pažinimas*“ („*Our Knowledge of the External World*“, London, 1914) ir kitus. 1916 m. už pacifistinę propagandą buvo atleistas iš darbo, o 1918 m. šešeriems mėnesiams įkalintas. 1919 m. atgauna teisę dėstyti universitete, tačiau atsisako ten grįžti ir iki 1930 m. gyvena skaitydamas viešąsias paskaitas ir rašydamas knygas moralės, auklėjimo, religijos, filosofijos klausimais. Dirba pedagoginį darbą, įsteigia eksperimentinę mokyklą.

Nuo 1938 m. skaito filosofijos paskaitas įvairiuose JAV universitetuose, 1944 m. grįžta į Cambridge universitetą, 1949 m. išrinktas Britų Akademijos garbės nariu. 1950 m. gavo literatūrinę Nobelio premiją. Parašė šiuos plačiai žinomus veikalus: „*Proto analizė*“ („*The Analysis of Mind*“, London, 1921), „*Materijos analizė*“ („*The Analysis of Matter*“, London, 1927), „*Santuoka ir moralė*“ („*Marriage and Morals*“, New York–London, 1929), „*Reikšmės ir tiesos tyrinėjimas*“ („*An Inquiry into Meaning and Truth*“, New York–London, 1940), „*Vakarų Europos filosofijos istorija*“ („*A History of Western Philosophy*“, London–New York,

1945), „*Žmogiškasis pažinimas: jo pavidalas ir ribos*“ („*Human Knowledge: Its Scope and Limits*“, London – New York, 1948), „*Kodėl aš nesu krikščionis?*“ („*Why I Am not a Christian?*“, London – New York, 1957), „*Mano filosofinis vystymasis*“ („*My Philosophical Development*“, London–New York, 1959) ir kitus.

Paskutiniais savo gyvenimo dešimtmečiais aktyviai dalyvavo visuomeninėje veikloje, pasisakė už taikų sambūvį ir atominį nusiginklavimą, smerkė prievartos veiksmus tarptautinėje politikoje, JAV karą Vietname. 1961 m. 89 metų filosofas už savo politines pažiūras buvo antrą kartą uždarytas į kalėjimą vienai savaitei. 1970 m., sulaukęs 97 metų filosofas mirė.

Russello filosofinės pažiūros nuolat keitėsi, nelengva jas tiksliai apibūdinti. Jis buvo vienas iškiliausių loginės analizės filosofijos pradininkų, padaręs nemažą poveikį loginio pozityvizmo raidai, suformulavęs ne vieną jo teiginį, kai kurias jo koncepcijas pagrįstai kritikuodamas. Jis nepritapo nei prie vienos minėtų filosofijos srovių atmainos ir savo filosofijos raidą apibūdino kaip perėjimą „nuo platoniško pitagorizmo prie hiuizmo“. (Russell 1959: 208). Dar studijuodamas Cambridge universitete buvo trumpam susižavėjęs anglų absoliučiojo idealizmo (hegelizmo) idėjomis, ypač E. McTaggart (Mektegerto, 1866–1925) ir F. Bradley (Bredlio, 1946–1924) veikalais, gilinosi į Kanto ir Hegelio filosofiją. Greitai perėjo į nuosaikiojo platonizmo pozicijas, matematikos objektu laikydamas amžinas ir tobulas esybes, neturinčias atitikmenų materialijų daiktų pasaulyje. Netrukus G. Moore (Mūro, 1973–1958), A. von Meinongo (Meinong, 1853–1920) ir Whiteheado idėjų veikiamas suartėjo su neorealizmu, siekė suformuluoti griežtai moksliskus filosofinio tikrovės aiškinimo metodus, kurie, iš vienos pusės, remtųsi betarpiškų tikrovės duomenų analize, iš kitos – logika ir matematika. Svarbiausias šio laikotarpio veikalas buvo tritomė studija „Matematikos principai“, parašyta kartu su matematiku ir filosofu Whiteheadu. Pratešdami F. Frėgės (F. Frege, 1848–1925) ir G. Peano (1858–1932) mėginimus logiškai pagrįsti matematiką, remdamiesi pastarojo sukurta matematine simboli-ka, Russellas ir Whiteheadas norėjo įrodyti, kad visa matematika gali

būti išreikšta bendrosios logikos terminais, o problemiški matematikos teiginiai suvedami į mažiau problemiškus logikos teiginius, kaip aprioriškai teisingų tautologijų sistemą. Darbas liko nebaigtas, nes paaiškėjo, kad matematikos pagrįsti vien logika negalima. Tai vėliau pripažino ir pats Russellas. Bet šiame veikalė buvo padėti matematinės logikos pagrindai, suformuluoti svarbūs matematinės, loginės tipų teorijos, simbolinės logikos ir kiti teiginiai. Jame Russellas suformulavo svarbesnius analitinio metodo reikalavimus, pagrįstus išvada, kad visas žinojimo audinys yra sukonstruotas iš paprastų elementų, kurie savo ruožtu yra sudaryti iš nepaneigiamų jutiminio suvokimo duomenų. Taip pat buvo išvystyta „išorinių santykių“ („*external relations*“) koncepcija, pagal kurią jutimais mes betarpiškai suvokiame daiktus ir santykius tarp jų. Santykiai yra realūs, nepriklauso nuo objektų, kuriuos jie sieja, neįeina į objektų apibrėžimus, dėl to negali iš esmės jų keisti. Santykių žinojimas neatskleidžia mums jokių naujų objektų savybių. Nėra jokios tikrovės be jutimiškai suvokiamų faktų, nėra jokių empiriniam suvokimui nepasiekiamų esybių.

Antrajame ir trečiajame XX a. dešimtmetyje suartėjo su „*Vienos ratelio*“ loginiu pozityvizmu, visų pirma su buvusio savo mokinio L. Wittgensteino (Vitgenštaino, 1889–1951) loginiu atomizmu. Analizuodami šnekamosios kalbos loginius ypatumus, Russellas ir Wittgensteinas iškėlė sau tikslą – anksčiau išvystytos loginės simbolinės kalbos pagrindu sukurti logiškai tobulą kalbą, tiksliai aprašant žmonių kalbos apskritai elementus ir loginę struktūrą. Buvo padaryta išvada, kas visi kalbos sakiniai gali būti suskaidyti į prasmės atžvilgiu nedalomus elementarius atominius (*atomic*) arba sudėtinius molekulinus (*molekuliar*) sakinius, kurie, atskleisdami jutiminių suvokimų duomenis, nurodo objektų savybes ir santykius. Atominis sakiny yra teisingas, jeigu jo komponentai ir struktūra atitinka aprašomojo fakto elementus ir struktūrą, o sudėtinio sakinio teisingumas yra jį sudarančių elementariųjų sakinių ir jų jungties teisingumo funkcija. Tokia analize buvo norima pagerinti kalbą, pašalinant iš jos tokius sakinius ir teiginius, kurie neatitinka betarpiškai suvokiamų faktų ir nėra išreiškiami logiškai. Russellas, skirtingai nuo „Vienos ratelio“ pozityvistų, vis dėlto nesutiko visų tradicinių filosofijos



problemų laikyti pseudoproblemomis. Logiškai tobulos kalbos Russellui nepavyko sukurti, tačiau jo darbai šioje srityje turėjo teigiamos reikšmės, sprendžiant kai kurias šiuolaikinės logikos problemas.

Loginės analizės metodu Russellas priėjo išvados, kad galutinės sudėtinės faktų dalys yra ne tik atsiri daiktai, bet ir „universalijos“. Faktas „šita rožė yra raudona“ sudėtinės dalys yra daiktas „šita rožė“ ir universalioji savybė „raudonumas“. Universalios savybės neegzistuoja erdvėje ir laike kaip atskiri daiktai, tačiau vis dėlto yra realios. Tokia išvada gražina Russellą prie jaunystės metų platonizmo ir parodo loginio pozityvizmo prieštarumą.

Laikydamosis loginio atomizmo principų, Russellas kalbą sutapatina su tikrove, kalbos struktūta – su tikrovės struktūra. Tikrovė suprantama pliuralistiškai, kaip vien išoriškai susietų faktų ir įvykių visuma. Pasaulyje nėra nei galutinių esybių, nei vienybės. Daiktai yra tik loginės empirinių duomenų konstrukcijos, pasaulis – pagal mokslinius priežastingumo principus aprašyti faktų ir įvykių telkiniai. Loginė proto konstrukcija yra materijos, kaip objektyviosios realybės, ir laiko bei erdvės sąvokos. „Niekam nepavyko įrodyti materijos egzistavimo“, – rašo Russellas (Russell 1927: 214). Pliuralistinį pasaulio supratimą jis priešstato idealistiniam monizmui, pirmiausia F.Bredlio absoliučiajam idealizmui, laikydamas jį nemoksliška proto konstrukcija.

Vėliau atsisakė kai kurių loginio pozityvizmo teiginių ir suartėjo su amerikiečių neutraliuoju monizmu, priimdamas ir plėtodamas jo idėją, kad materija ir sąmonė susideda iš jutiminio suvokimo duomenų, kaip galutinių savo komponentų, kurie nėra nei materialūs, nei idealūs, bet neutralūs. Materija ir sąmonė yra ne dvi skirtingos tikrovės sritys, o tik skirtingi tų pačių elementarių komponentų grupavimo būdai. Pavyzdžiui, jeigu aš matau medį, tai regimasis vaizdas, kurį aš betarpiškai suvokiu, yra ir medžio, ir mano sąmonės dalis. Skirtingai grupuojamas su kitais suvokimo duomenimis, šis vaizdas gali būti tiek objekto „medis“, tiek mano sąmonės elementas. Šitaip Russellas manė įveikti materijos ir sąmonės dualizmą ir įrodyti, kad būtis nėra nei materialinė, nei ideali, bet neutrali. „Aš tikiu, kad materija yra mažiau materialinė, o dvasia – mažiau dvasiška,

negu manoma“ (Russell 1927: 141). Be to, čia išreiškiamas požiūris, kad tarp mūsų suvokiamų daiktų savybių ir suvokimų nėra esminio skirtumo.

Savo idėjų pažinimo teorijoje ir kalbos logikoje Russellas iki galo neišplėtojo. Laikui bėgant, pats suprato kai kurių savo loginių analitinių metodų ribotumą ir nerealumą. Per tris paskutinius savo gyvenimo dešimtmečius jis nutolo nuo loginio atomizmo ir neutraliojo monizmo, kritikavo kai kuriuos jų teiginius, bet liko ištikimas savo ankstesniems įsitikinimams, kad pažinimas priklauso nuo betarpiškos patirties, kad atskiri faktai vienas kito atžvilgiu yra savarankiški, o tai ir reiškia pliuralistinę pasaulio sampratą. Paskutiniuose pažinimo klausimams skirtuose veikaluose – „Reikšmės ir tiesos tyrinėjimas“ ir „Žmogiškasis pažinimas“ – Russellas krypsta prie hiuizmo. Panašiai kaip XVIII a. anglų agnostikas D. Hume (Hjumas), jis tvirtina, kad mokslo dėsniai yra tik mūsų tikėjimo objektas, kad jie neišvedami iš pavienių faktų, dėl to paaiškinami ne logiškai, o tik psichologiškai. Tikėjimo dalyku jis laiko ir tiesą, manydamas, kad tiesa yra mūsų tikėjimo savybė, priklausanti nuo kažko, esančio už tikėjimo. Tyrinėtojai Russello filosofijoje randa tuos pačius bruožus, kuriuos mąstytojas kadaise buvo griežtai pasmerkęs – neaiškumą, spekuliatyvumą (Passmore 1957: 215-216).

Visą gyvenimą Russellas aktyviai dalyvavo visuomenės gyvenime, savo raštais ir veikla kovojo prieš socialinę neteisybę, tamsumą, moralės veidmainiškumą, ieškojo taikos, socialinio teisingumo kelių šiuolaikiniame pasaulyje. Svarbiausiu veiksmu, galinčiu sumažinti socialines negeroves, jis laikė harmoningą protinį ir moralinį žmonių tobulėjimą. Jokios reformos iš esmės negali pagerinti žmonių santykių, kol nepasikeis žmogaus dvasinė struktūra. To galima pasiekti tinkamai tvarkant auklėjimą, mokyklą. Prievarta, žiaurumas, griovimo ir naikinimo impulsai daugiausia priklauso nuo to, ką žmogus išgyveno vaikystėje ir jaunystėje, todėl būtina auklėjimu išugdyti teigiamus polinkius. „Auklėjimas yra raktas į naująjį pasaulį“ (Russell 1926: 83). Russellas smerkė tradicinį, ypač, religinį, auklėjimą, slopinantį kūrybinius impulsus, kritišką mąstymą. Siekta ateities visuomene laikė tokią, kurioje skatinami kūrybiniai žmonių impulsai ir ribojamas agresyvumas.

Etikoje Russellas vadovavosi loginio pozityvizmo idėjomis, buvo vienas žymiausių emotyvizmo teorijos kūrėjų. Pagal šią teoriją, etiniai žmonių įsitikinimai ir vertinimai racionaliai nepagrindžiami, priklauso ne racionaliai mąstymo, bet iracionaliai emocijų ir aistrų sferai. Etiniai sprendimai nėra nei teisūs, nei neteisūs, nes jie nėra teiginiai, o tik mūsų jausmų ir norų išraiška. Etinių pažiūrų skirtumai yra tik skonio skirtumai (Russell 1935: 237 – 238). Kai mes ką nors smerkiame ar giriame, išreiškiame tik savo moralinius jausmus, norėdami tokius pat jausmus sukelti ir kitiems.

## *Fenomenologija ir egzistencializmas*

### TIKĖJIMAS KAIP EGZISTENCIJA: S. KIERKEGAARDAS IR G. MARCELIS

Egzistencialistinės pakraipos filosofai, nepaisant jų tarpusavio panašumų, skirtingumų ar net priešiškumų, yra paprastai laikomi tiesiogiais ar netiesiogiais danų mąstytojo Soreno Kierkegaardo (1813–1855) pasekėjais. Tarp jų galima išskirti tuos, kurių mąstysena brendo ir buvo kuriama panašioje, kaip Kierkegaardo, dvasinėje situacijoje, kurią galima įvardinti kaip filosofinės individo subjektyvumo refleksijos ir gilaus krikščioniškojo tikėjimo sintezę. Iš tokių mąstytojų išsiskiria prancūzų filosofas ir rašytojas Gabrielis Marcelis (1889–1973), deja, mažai žinomas Lietuvos filosofų bendruomenei. Jo pažiūras ir pasirinkau lyginamajam su S. Kierkegaardo pažiūromis aptarimui, stengdamasis atsižvelgti į abiejų asmenybių mąstysenos savitumą, jų išpažintų konfesijų skirtumus, jų gyvenimus skiriančią istorinę ir kultūrinę distanciją, o taip pat ir į skirtingą jų pažiūrų skambesį šių dienų filosofiniame diskurse. Į šių mąstytojų pažiūrų santykį galima žvelgti keliais – etiniu, estetiniu, religiniu ir kitokiais aspektais, pasirinkau religinį, manydamas, kad nuo pastarojo nėra nutolę ar net tiesiogiais ryšiais yra susiję ir etinis bei estetinis aspektai.

Šių mąstytojų vietos filosofijos idėjų kontekstuose aptarimą reikėtų pradėti nuo jų abiejų radikaliai negatyvaus požiūrio į sistemišką spekuliatyvųjį mąstymą, racionalistinę tradiciją, tikėjimą objektyvaus žinojimo visuotinumu ir proto visagalybe. Filosofinių sistemų kūrimą jie laikė saviapgale, bėgimu nuo gyvenimo tikrovės. Sistema filosofijoje – tai užda-

ra negyva konstrukcija, joje nebėra vietos tam, kas individualu, subjektyvu, gyva ir nepakartojama, tai yra, tam, kas yra žmogiška giliausia prasme. Autentiška žmogaus filosofija gali būti tik atvira filosofija, nes ir žmogaus gyvenimas yra atviras egzistencinės tiesos ieškojimas.

Tai požiūriai, kuriuos danų mąstytojas ne vieną kartą išreiškė vertindamas spekuliatyviąją G. Hegelio visuotinės filosofiją, kurią jis be išlygų atmetė, nes joje gyvas individas traktuojamas kaip daiktas, jo subjektyvumas skaidomas į atskirus elementus ir ištirpdomas istoriškai kisliose loginėse schemose. Jeigu Hegelis teigia visuotinės pirmumą individualybės atžvilgiu, pabrėžia, kad tikra yra tik tai, kas bendra, o į individo gyvenimą žiūri kaip į bereikšmį momentą visuotinės vystymesi, tai Kierkegaardas mąsto visiškai priešingai, jis pirmumą teikia individualybei, kategoriškai pabrėžia konkretaus individo subjektyvumo tikrumą, teigia, kad egzistencinė būties patirtis negali būti redukuojama į jokią bendrąbę, suvedama į schemas.

Labai panaši ir Marcelio principinė nuostata, kurią jis plėtojo vadaudamasis savarankiškai sukurtu fenomenologiniu metodu. Su Kierkegaardas filosofijos argumentais jis susipažino jau būdamas brandus savarankiškas mąstytojas. Tada ir pasirodė, kad jis ne viena savo pozicija labai artimas danų mąstytojo „sukilimui“ prieš Hegelio „amoralią panteistinę panieką individui“ (Marcel 1940: 5), nors tematikos požiūriu jo polemėnis temperamentas buvo nukreiptas daugiausiai prieš scholastinį spekuliatyvumą, metafizinės abstrakcijos dvasią apskritai.

Marcelis atkreipia dėmesį į tai, kad ne tik Hegelis, bet ir kiti spekuliatyviųjų sistemų kūrėjai bando apmąstyti amžinąsias būties problemas, ignoruodami tą esminę tiesą, jog tikrasis būtį autentiškai išgyvenantis ir reflektuojantis subjektas yra konkretus ir gyvas individas, be perstojo tampantis savimi ribotame laiko intervale – tarp gimties ir mirties. Taigi, tikrasis būtį apmąstantis subjektas yra egzistuojantis individas. Egzistencinis požiūris atmeta sistemiškumą, kaip ir priešingai, visuotinė pasiglemžia individualybę.

Krikščionybė abiem mąstytojams reikė nepalyginamai daugiau, negu formali, išoriška ir nedaug teipareigojanti konfesinė – protestan-

tiškoji ar katalikiškoji – priklausomybė. Abiems jiems tikėjimas – tai ne institucionalizuota bendruomeninė jungtis, ne išoriškumas, bet giliausias vidujiškumas, radikalus pasirinkimas ir apsisprendimas, apimantis ir pajungiantis sau visą asmenybę. Jeigu kai kurie egzistenciškai mąstantys filosofai savo asmenybišką tikrumą reiškia tik moraliniais apsisprendimais konkrečiose situacijose, tai mūsų aptariamiems mąstytojams giliausia asmenybiškojo tikrumo išraiška yra radikalus apsisprendimas *tikėti*. Kaip tik apsisprendimo *tikėti* asmenybiškumas bei radikalumas ir nulėmė šių mąstytojų ne tik egzistencinę tikėjimo sampratą, bet ir filosofinės mąstysenos egzistencinį pobūdį, ne atvirksčiai, ne egzistencinė mąstysena pažadino jų tikėjimą.

Tęsiant lyginamąjį šių mąstytojų pažiūrų aptarimą, reikia pastebėti, jog jų abiejų tikėjimo samprata buvo tiesiogiai susijusi su kai kuriais jų asmeninio gyvenimo įvykiais ir išgyvenimais. Lemtingieji gyvenimo faktai, darę tiesioginio poveikio Kierkegaardso filosofinių pažiūrų raidai, yra gerai žinomi. Asmeninė, besiribojanti su mistine, patirtis ir jos apmąstymai, bet ne tradicinė konfesinė priklausomybė, lėmė ir Marcelio santykį su tikėjimu bei katalikiškąja filosofine tikėjimo interpretacija. Augustą liberalioje areligiškoje aplinkoje ir ilgai buvusį neapibrėžtos religinės orientacijos, jį atvedė į katalikybę intensyvios tiesos kaip asmenybiškojo tikrumo paieškos. Ir tapęs giliai tikinčiu, jis netapo „žinančiu“ ar „turinčiu“ tikėjimo tiesą kataliku, nesitenkino oficialiai formuluojamu tikėjimo tiesų išpažinimu, bet ieškojo savojo tikrumo, nesiliovė nerimastingai klausęs ir mąstęs apie savo tikėjimo turinį, egzistencinę šiuolaikinio žmogaus tikėjimo prasmę.

Tuometinėje protestantiškoje Danijoje visi piliečiai privalėjo būti religinės bendruomenės nariai, taigi, formaliai visi buvo krikščionys. Tačiau, kada visi privalomu būdu yra krikščionys, niekas nėra tikras krikščionis – sakė danų mąstytojas. Juo labiau, kad tai buvo liberalusis protestantizmas, traktuojantis evangelijas tik kaip moralinį autoritetą, o Kristaus gyvenimą – tik kaip moraliai sektino gyvenimo pavyzdį. Tuo tarpu gilus Kierkegaardso tikėjimas neleisdžia jam krikščionybės apibūdinti nei moraliniais, nei pasaulėžiūriniais, nei loginiais kriterijais. Krikš-

čionybė jam – Kristaus gyvenimas, to gyvenimo apmąstymai ir buvo jo tikėjimo ir filosofijos šaltinis. Jeigu liberalusis protestantizmas priėmė tik tą evangelijų turinį, kuris neprieštarauja proto reikalavimams, tai Kierkegaardo įsitikinimu tarp krikščionybės ir proto tvyro neperžengiama praraja, nepašalinamas prieštaravimas. Logika besivadovaujantis protas neranda būdų tikėjimo akte suderinti individualybę ir Dievą, todėl reikalauja rinktis arba vieną, arba kitą. Kierkegaardas šioje situacijoje renkasi tikėjimą ir atstumia logiką, tikėjime individas suvokia save ir išeina už savęs, kildamas prie Dievo. Todėl tikėjimas yra paradoksiškas, apverčia visus proto įrodymus ir visuomenės sukurtus sąlygotumus, tik toks tikėjimas yra tikras. Formaliesiems krikščionims toli iki tikrojo krikščioniškojo tikėjimo.

Vakarietiškos kultūros tradicijoje, kaip žinoma, vyrauja tendencija tiesos ieškoti objektyvuojančio diskursyviojo mąstymo plotmėje, tiesą susiejant su objektyvumu ir visuotinumu, o klaidas bei paklydimus – su subjektyvumu. Tai būdinga ir krikščioniškajai, scholastinės pakraipos filosofijai. Apie tai liudija Tomo Akviniečio spekuliatyvieji Dievo buvimo įrodymai. Tačiau vakarietiškojoje tradicijoje yra plėtojama ir kitokia subjektyvumo – objektyvumo santykio samprata, svarbiausiu laikant subjektyvųjų tiesos ieškojimo kelią, tiesa šiuo atveju nėra siejama su visuotinumu, tuo pačiu ir su moksliniu pažinimu.

Posūkis nuo objektyvumo prie subjektyvumo (tokio požiūrio ištakas galima išžvelgti jau Augustino filosofijoje) buvo ne pavienis atvejis, greičiau, dėsningas 19-jo amžiaus Vakarų filosofijos reiškinys, vykęs keliuose nacionalinėse filosofijos tradicijose. Tad Kierkegaardas nebuvo vienišas, tą liudija kai kurių jo amžininkų filosofinės pažiūros. Prancūzų spiritualistas Francois-Pierre Maine de Biranas (1766–1824) plėtojo tiesioginės vidinės patirties teoriją, išskirdamas tos patirties tėkmėje ypatingą „vidinį pojūtį“ (*sense intime*), kaip pagrindinį pažintinį žmogaus gebėjimą ir pažinimo šaltinį. Anglų katalikų kardinolas Johnas Newmannas (1801–1890) kūrė *illative faculty* koncepciją, pagal kurią racionalieji argumentai tik tada įtikina, kada jiems pritariama valios sprendimais. Pagal vėliau gyvenusio katalikiškojo modernizmo atstovo prancūzo Maurice Blonde-

lio (1861–1949) „imanencijos metoda“ (*methode d'immanence*) objektyvusis pažintinis tikrumas yra tuščia ir bejėgė forma, jeigu nėra palaikomas subjektyviojo tikrumo.

Tačiau nė vieno šių mąstytojų grėžimasis nuo objektyvumo prie subjektyvumo, nuo visuotybės – prie individualybės nebuvo toks radikalus kaip Kierkegaardas. Veikale „*Baigiamasis nemokslinis prierasas*“ jis dėsto vieną pagrindinių savo teiginių: „Tik subjektyvumas yra tai, dėl ko nerimauja krikščionybė, ir tik subjektyvumas yra tiesa, jei ji yra iš viso“ (Kierkegaard 1960: 116). Palyginimui verta prisiminti F. Schleiermacherio teiginį: „Religija yra begalybės intuicija, absoliučios priklausomybės jausmas“. Kierkegaardas taip pat sako, kad: „begalybės jausmas yra kaip tik subjektyvumas, tad subjektyvumas tampa tiesa“.

Ką tiesos subjektyvumo principas reiškia religijoje? Reiškia tai, kad krikščionis privalo pats, subjektyvios patirties būdu ieškoti kelio į Dievą, kaip savo asmeninės egzistencinės tiesos. Objektyviosios refleksijos tiesa yra išoriška ir dalykiška, tokia refleksija, siekdama tiesos, stengiasi maksimaliai eliminuoti subjektyvumą, Todėl tokia tiesa nieko nesako individui jo egzistencinės patirties prasme, yra bereikšmė ir tikėjimo požiūriu. „Jeigu aš galiu suprasti Dievą objektyviai, aš netikiu, bet kaip tik dėl to, kad negaliu to padaryti, aš tikiu“ (Readings in the Philosophy of Religion 1974: 272). Čia galima prisiminti ir Karlo Jasperso mintį: „Įrodymų ir jų paneigimų prasmė yra tokia: įrodytas Dievas nėra joks Dievas, o tėra tik koks nors pasaulio faktas“ (Jaspersas 1989: 60).

Todėl krikščioniškasis tikėjimas, Kierkegaardas požiūriu, nėra tai, kas teikia vidinio saugumo ir dvasinio komforto. Esminis tikėjimo matmuo – vidujiškumas, o vidujiškumas – tai pastanga ir kova, viltis ir neviltis, baimė ir drebėjimas. Tarp išoriškų vidujiškumo raiškos būdų itin reikšmingi moraliniai vertinamai, tačiau kartu vidujiškumas yra kažkas daugiau, negu pastarieji, su savo išorinėmis raiškomis niekada nesutampa. Tikėjimas yra visiškai individualus, pakyla ir virš moralinės visuotybės, atsiduria anapus komunikabilumo, anapus kalbos. Todėl tikras tikėjimas yra paradoksiškas ir tuo, kad neįmanomas be rizikos, kaip žmogus besielgtų, niekada negali būti tikras, kad jo tikėjimas jį išteisins ir išgelbės.



Marcelio filosofijoje žmogus, kaip „būtis pasaulyje“ yra apibūdinamas tokiomis sąvokomis kaip įkūnijimas, dalyvavimas, problema ir paslaptis, būti ir turėti, intersubjektyvumas, smalsumas ir nerimas, įsitraukimas, tikėjimas, egzistencija. Apie tai, kaip Marcelis supranta tikėjimą daug pasako jo samprotavimai apie problemos ir paslapties santykį. Problema ir paslaptis – tai pavidalai, kuriais žmogui skleidžiasi tikrovė. Problema yra tas „kažkas“, aiškina Marcelis, ką aš sutinku savo kelyje, kas stovi priešais mane. Paslaptis – priešingai, yra tas „kažkas“, į ką pats esu įsitraukęs ir kas pačia savo esme negali stovėti priešais mane. Problemiška yra visa tai, ką galima pažinti objektyviai, kaip išorinius, logiškai apibrėžiamus dalykus, o tyrimo rezultatai gali būti verifikuojami. Tačiau tai mūsų iš esmės nejaudina. Protas yra linkęs suprobleminti visa, kas yra aplinkui, bet jo sprendimai nieko nesako apie būtį žmogiškąja prasme, nepasako „kaip man gyventi“.

Paslaptis – kas kita. Tiesa, ji išnyra prieš mus, pirmiausiai, kaip problema, tačiau tokia, kurios neįmanoma išspręsti. Gilindamiesi į tokią problemą, suvokiame, kad negalime užimti jokios pozicijos jos turinio atžvilgiu, kad nyksta skirtumas tarp manęs, kaip subjekto ir problemos, kaip svarstymo objekto, skirtumas tarp to, kas yra manyje ir kas stovi priešais mane. Taip atsitinka, kada norime suprasti, kas yra laisvė, meilė, ištikimybė, džiaugsmas, gyvenimo prasmė, tikėjimas, pagaliau, Dievas. Šių dalykų atžvilgiu negalime užimti jokios objektyvios, atitrūkusios nuo mūsų pačių, nuo mūsų subjektyvumo, pozicijos. Paslaptis įtraukia visą žmogų, apima visą unikalį jo egzistenciją, panaikina skirtumą tarp „aš“ ir „ne aš“. Visos esminės egzistencinės tiesos yra ne problemos, o paslaptys. Ne problemos, o paslaptys, reikalauja angažuoto asmenybės atsako.

Tikėjimas žmogaus sieloje kyla iš įtampos tarp problemos ir paslapties, turėjimo ir buvimo, smalsumo ir nerimo, išgyvenamų konkrečiose situacijose. Nerimas, kurį man kelia mano paties egzistencijos paslaptis, žadina troškimą sulieti savo asmeninės būties paslaptį su pasaulio būties paslaptimi, su Dievo paslaptimi. Marcelis, nuėjęs vingiuotą ir sudėtingą kelią į tikėjimą, jaučia ypatingą simpatiją tiems, kurie skausmingai eina tuo pačiu keliu, supranta ir atjaučia jų abejones ir netikrumą (Marcel 1968: 51).

Problemos ir paslapties santykio traktuote G. Marcelis ir priartėja prie vienos svarbiausių Kierkegaardo idėjų – individualybės priešstatos visuotinybei. Problemos yra sprendžiamos pagal racionaliosios visuotinybės principus, o paslaptys išgyvenamos individualiai. Vis tik Marcelio individualizmas ir iracionalizmas nėra toks radikalus, kaip Kierkegaardo. Tikėjimas, pagal Marcelį, yra Dievo paslapties išgyvenimas, bet tai nėra protui priešiškas išgyvenimas. Savo ruožtu, protas nėra priešiškas paslaptims, jeigu nesiekia jų suproblemiti ir tuo pačiu nupaslaptinti. Atskiro svarstymo tema, koku laipsniu šitokie pažiūrų skirtumai yra susiję su katalikiškosios ir protestantiškosios tikėjimo sampratų skirtumais.

Žmonių tarpasmeniniams santykiams apibūdinti Marcelis vartoja intersubjektyvumo sąvoką. Jo požiūriu, žmonės nėra vieniši, nėra svetimi vieni kitiems, priešingai, jie vieni kitiems įvairiausiškai asmenybiškai reikšmingi. Mūsų pačių pirminė asmenybiška savivoka yra įmanoma tik asmenybiško bendravimo būdu, kada žmonės vieni į kitus žiūri ne kaip į objektus, bet kaip į neišsemiamas ir nepaaiškinamas egzistencines paslaptis. Kuo tikriau ir konkrečiau įsisąmoninu savo paties patirtį, tuo tikriau galiu suvokti ir tai, ką patiria kitas asmuo. Asmenybę su asmenybe sieja minčių, jausmų, įspūdžių, prisiminimų panašumas. Savo asmenybėje atrandu kitas asmenybes, o kartu tikrasis mano asmenybės reikšmingumas atsispindi kitų asmenybių jausmuose ir vaizdiniuose – dėsto savo mintis prancūzų mąstytojas. Tikėjimas, kaip Dievo paslapties išgyvenimas, yra analogiškas kitų asmenybių paslapties išgyvenimams. Marcelio intersubjektyvumo sąvoka artima Karlo Jasperso tarpasmenybinių komunikacijų koncepcijai, ir prieštarauja Jean-Paul Sartro nuomonei, kad intersubjektyvumas negalimas, nes žmonės žiūri vieni į kitus tik kaip į objektus.

## EDMUNDO HUSSERLIO FENOMENOLOGIJA

Edmundas Husserlis (Husserl) – vokiečių filosofas, fenomenologinės filosofijos kūrėjas ir vienas iškiliausių atstovų. Gimė 1859 m. balandžio 9 d. Prostejove (Prossnitz), Čekijoje. 1876–1883 m. Leipcigo, Vienos, Berlyno universitetuose studijavo matematiką ir fiziką, buvo žy-  
maus matematiko K. Weierstrasso (Vajerštraso, 1815–1897) asistentas, domėjosi filosofija ir logika. 1884–1886 m. Vienos universitete klausė Franzo Brentano (1838–1917) filosofijos paskaitų, padariusių jam, kaip filosofui, lemiamą poveikį. 1887–1901 m. dėstė Halės universitete, kur parašė pirmąjį tomą „*Aritmetikos filosofijos*“ („*Philosophie der Arithmetik*“, Bd. 1., 1891) ir du tomus „*Loginių tyrinėjimų*“ („*Logische Untersuchungen*“, Bd. 1–2., 1900–1901). 1901–1916 m., dirbdamas Getingeno universitete, parašė „*Grynosios fenomenologijos ir fenomenologinės filosofijos*“ pirmąjį tomą („*Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie*“, Bd. 1., 1913). 1916–1929 m. dirbo Freiburgo universitete. 1939 m. mirė. Gyvendamas Freiburge, 1929 m. parašė „*Formaliąją ir transcendentalinę logiką*“ („*Formale und transzendente Logik*“), 1931 m. – „*Dekartiškuosius apmąstymus*“ („*Meditations cartesiennes*“), 1936 m. – „*Europietiškujų mokslų krizės ir transcendentalinės filosofijos*“ pirmąjį ir antrąjį tomus („*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie*“).

Po mirties Husserlis paliko milžinišką kiekį neskelbtų rankraščių (apie 45 000). Gelbėdami nuo nacių, mąstytojo mokiniai pergabeno juo į Louvain (Liuveno) universitetą Belgijoje, kur įsteigtas Husserlio archyvas. Iki 1966 m. išleista 11 tomų „*Husserlianos*“, į kurią įeina anksčiau neskelbti darbai – „*Fenomenologijos idėjos*“ („*Ideen der Phanomenologie*“, 1907), „*Grynosios fenomenologijos ir fenomenologinės filosofijos idėjų*“ antras ir trečias tomas, 1916-1929), „*Pirmosios filosofijos*“ („*Erste Philosophie*“,

1923–1924, Bd. I–II), „Fenomenologinė psichologija“ („*Phänomenologische Psychologie*“, 1925), „Laiko vidinio suvokimo fenomenologijos klausimu“ („*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*“, 1893–1917) ir kt. Leidimo darbui vadovauja Archyvo direktorius H. L. van Breda. Per artimiausius 14–15 metų tikimasi išleisti visą E. Husserlio rankraštinių palikimą. Leidžiama ir serija studijų „*Phänomenologica*“, kurios iki 1965 m. išėjo 19 tomų.

E. Husserlio filosofija formavosi sudėtingomis XIX a. pabaigos ir XX a. pradžios Vakarų Europos protinio gyvenimo sąlygomis. Be neokantizmo ir neohegelizmo, įvairių sričių mokslininkų aplinkoje ypač įtakingas buvo pozityvizmas, tiksliau, scientizmas, kuriam būdinga orientacija į eksperimentinius gamtos mokslų metodus ir tikslią kalbą. Šių idėjų populiarumą nulėmė spartus gamtos mokslų ir technikos vystymasis. Gamtamoksliniai metodai buvo laikomi ne tik mokslininkų etalonu, bet ir universaliu būdu socialinėms ir etinėms problemoms spręsti. Logikoje, iš dalies ir pažinimo teorijoje, vyko kova tarp psychologizmo ir formalizmo, kartu aiškėjo, kad turimų mokslinių metodų nepakanka spręsti naujai kylančioms problemoms. Tai vertė peržiūrėti mokslo principus arba kėlė nepasitikėjimą mokslu apskritai.

Tuo pačiu metu kūrėsi scientizmui priešingos filosofinės koncepcijos, pagrindiniu apmąstymo objektu imančios žmogų, kaip specifiską būūtį daiktų pasaulyje, asmenybės subjektyvumą ir kūrybiškumą, gyvenimo prasmės klausimus. Tai labiausiai pasireiškė W. James'o (Džeimso, 1842–1910) *pragmatizme*, W. Dilthey'aus (Diltėjaus, 1833–1911) „*gyvenimo filosofijoje*“, H. Bergsono (1859–1941) *intuityvizme*, ir kitose filosofinėse teorijose. Šiai kryptiai priskirtina ir Husserlio fenomenologija, kurioje pratęsiamos ir plėtojamos tuo metu mažai žinomų vokiečių filosofo F. Brentano, čekų matematiko ir filosofo Bernhardo Bolzano (1781–1848) bei jų mokinių – vokiečių filosofo ir psichologo K. Stumpfo (1848–1936), austrų filosofo Aleksio von Meinongo (1853–1920) idėjos.

Brentano fenomenologinės psichologijos principus, reikalaujančius aprašyti psichinius reiškinius, kaip gaunamus tiesiogiai per vidinę patirtį,

Husserlis perkėlė į filosofiją ir suformulavo fenomenologijos, kaip aprašomosios filosofijos, idėją. Brentano teiginys (paimtas iš Viduramžių scholastinės aristotelinės filosofijos) apie sąmonės *intencionalumą*, kaip pirmąjį nukreiptumą į mąstymo objektą, darė tiesioginį poveikį Husserlio koncepcijai apie sąmonės intencionalumą (Spiegelberg 1960: 39).

Bolzano grynosios logikos, nepriklausomos nuo konkretaus sąmonės turinio, taip pat „vaizdinių savyje“ ir „teiginių savyje“ koncepcija turėjo įtakos Husserlio „esmės išvalgos“ koncepcijai. Husserlis taip pat atidžiai sekė garsių tuometinių matematikų ir logikų G. Frege (1848–1925) ir D. Peano (1848–1932) darbus, kuriuose buvo mėginama sukurti matematiką, pagrįstą logika. Kai kuriais savo kūrybinės veiklos laikotarpiais jis rėmėsi Platono, Descartes'o, Leibnizo ir kitų filosofų idėjomis.

Nors Husserlis savo filosofiniais tyrimais siekė gana apibrėžtų tikslų, vieningos užbaigtos sistemos jis nesukūrė, nes daugiau rūpinosi vis gilesniu savo ankstesnių principų pagrindimu, negu nuosekliu jų plėtojimu. Paprastai yra skiriami trys Husserlio filosofijos raidos periodai: 1) prieš fenomenologinis (1894–1900), kuriame, nepavykus mėginimui psichologiškai interpretuoti matematiką, suformuluojama „grynosios logikos“, apvalytos nuo psichologijos, programa („Loginiai tyrinėjimai“, I dalis), 2) deskriptyvinės epistemologinės fenomenologijos (1901–1906, „Loginiai tyrinėjimai“, II dalis) ir 3) grynosios fenomenologijos (1906–1938), kuriame filosofas siekia išvystyti universalius filosofijos ir mokslo pagrindus ir fenomenologinės redukcijos keliu formuluoja transcendentalinės fenomenologijos principus („Grynosios fenomenologijos ir fenomenologinės filosofijos idėjos“ ir kiti veikalai) (Kockelmans 1967: XX–XXI).

Savo mokslinės veiklos pradžioje, dirbdamas matematikos srityje, Husserlis buvo psichologizmo įtakoje ir laikėsi požiūrio, kad logikos ir matematikos principai, kaip žmogaus proto kūrinys, priklauso nuo psichologinių mąstymo prielaidų. Bet greitai kai kurie matematikos, ypač aritmetikos, kaip mokslo, pagrindimo sunkumai bei iš to kilęs įsitikinimas, kad matematika ir gamtos mokslai yra metodologiškai neužbaigti, kad jiems trūksta vidinio aiškumo, pagrįstumo, teorinio užbaigtumo,

patikimų mokslisškumo kriterijų, paskatino Husserlį nuo matematikos pereiti prie logikos bei filosofijos ir atsisakyti psychologizmo. Matematikas, fizikas ar astronomas savo mokslo srityje iš principo negali paaiškinti savo metodų logiško teisingumo, negali atsakyti į klausimą, kas yra tiesa. Mokslas kuria formules, dėsnius, teorijas, padedančias mums orientuotis pasaulyje, o filosofija tiria, kaip iš viso galima teorija, kas iš viso yra „daiktai“, „įvykiai“, „dėsniai“. Gamtamokslinės žinios nėra teisingas žinojimas tikrąja prasme, nėra tiesa, nes nėra vienas šių mokslų teiginys nėra aprioriškai akivaizdus ir visuotinai privalomas. Visuotinio traukos dėsnio nėra vienas mokslininkas nelaiko absoliučiai teisingu (Гуссерль 1909: 52–53). Tik filosofija ir logika, teigia Husserlis, gali sukurti metodologinius visos mokslų sistemos pagrindus, gali būti mokslinio pažinimo logika, mokymu apie mokslą. Tačiau tai turi būti visai nauja filosofija, „pirmoji filosofija“, kuri teiktų visiems mokslams prielaidas, bet pati neturėtų ir nereikalautų jokių prielaidų, atsisakytų bet kokių išankstinių hipotezių ir konstrukcijų, remtųsi tik tuo, kas akivaizdu ir neabejotina. Šitokią filosofiją Husserlis pavadino fenomenologija.

Siekdamas šio tikslo, Husserlis reikalavo griežtai atsisakyti psychologizmo, painiojančio du skirtingus dalykus: psichinių faktų sferų ir pažintinių aktų prasmės sferą. Jis nurodė, kad psichologijos objektas yra mąstymas, kaip psichinis procesas, o logikos objektas – idealioji proceso prasmė, dėl to logikos dėsniai nepriklauso nuo psichologijos dėsnių. Psichologizmas, tvirtindamas, kad logikos pagrindas yra psichologija, veda į antropologizmą, reliatyvizmą ir skepticizmą, atima galimybę išesti už empirinių faktų bei jų apibendrinimų ir suvokti tiesą. Tiesa, taip pat ir loginė, negali priklausyti nuo žmonių psichikos aktų ir proto sprendimų, nuo žmogaus prigimties apskritai, taip pat nuo bendražmogiškos pažinimo veiklos. Tiesos – tai idealios žmogiškojo pažinimo galimybės, idealios absoliučios normos visokiems protams ir jų sprendimams. Tiesa taip pat nepriklauso nuo empirinės pasaulio struktūros, erdvės ir laiko sąlygų, nuo realiosios būties ir nuo ją pažįstančios sąmonės. Tiesos sfera – tai idealios būties, „grynųjų dėsnių“, idealios vienybės, priešingos realybės įvairovei, sfera. Kiekviena tiesa – tai „reikšmės vienybė viršlaikinėje tiesos

karalystėje“ (Гуссерль 1909: 102, 112), kuri realiai neegzistuoja, o tikrai reiškia. Šitą viršindividualią, viršistorinę sferą turi tirti filosofija. Toks tiesos atskyrimas nuo objektyviosios tikrovės ankstyvojo Husserlio filosofiją priartina prie objektyviojo idealizmo – platonizmo.

Psichologizmo kritikos tikslas – paruošti pagrindus „grynajai logikai“, kuri turi padėti fenomenologijai išaiškinti tiesos pažinimo esmę ir struktūrą. „Grynosios logikos“ uždavinys – deskriptyviai išanalizuoti įvairius mąstymo tipus ir intuityvios sąmonės formas: išaiškinti pirmines mokslų sąvokas (sąvoka, padėtis, tiesa, daiktas, vienybė, santykis), kaip „grynos reikšmės kategorijas“, ir nustatyti jų ryšius; atskleisti šiose pirminėse sąvokose slypinčius dėsnius ir teorijas – išprotavimų teorija, grynoji daugybių teorija, santykių logika ir kt. (Гуссерль 1909: 214–216).

Šios programos, kuriai skirtas antrasis „Loginių tyrinėjimų“ tomas, Husserlis iki galo neįvykdė, tačiau suformulavo keletą svarbių fenomenologijos principų – reikšmės teoriją, ideacijos ir abstrakcijos teoriją, sąmonės intencionalumo koncepciją ir kita. Šiame veikle iškeliamos kai kurios svarbios logikos problemos, stimuluojančiai paveikusios šiuolaikinės logikos, pirmiausia, matematinės logikos, raidą.

Kritikuodamas empiristines abstrakcijos teorijas, Husserlis aiškina, kad bendrybę mes suvokiame ne abstrakcijos, o vadinamosios *ideacijos*, t. y. intelektualinės intuitycijos, tiesioginės intelektualinės „*esmės žžiūros*“ (*Wesensschau*) būdu (Husserl 1922: 145–146). „Grynoji esmė“ – *eidōs* – yra sąmonei „idealiai duodama“, t. y. intuityviai žžiūrima realaus ar galimo patyrimo, stebėjimo, prisiminimo, fantazijos duomenyse, taip pat „nepatyriminių, neapimančių egzistavimo“, „grynai įsivaizduojančių“ suvokimų duomenyse. Jeigu vaizduotėje sukuriame kokią nors erdvinę formą ar melodiją, tai *ideacijos* keliu galime jose žžiūrėti atitinkamas – erdvinės formos, melodijos – „grynąsias esmes“. Visiškai nesvarbu, ar esame ką nors patyrę iš tikrųjų.

Šitokia situacija yra aukščiausia stebėjimo rūšis, kai iš vidaus patiriama tiesos vienybė, pastovumas, bendrereikšmiškumas. Norėdami to pasiekti, turime atlikti *eidetinę redukciją*, t. y. pašalinti iš sąmonės, „suskliausti“ visa, kas faktiška, individualu, atskira, nesvarbu, ar tai būtų

realaus ar idealaus pobūdžio, atmesti visokį tokios rūšies žinojimą, ypač mokslinį. „Grynosios esmės“, suvokiamos tokios redukcijos būdu, nėra platoniškos, realios, amžinos, nekintamos esybės; jas sudaro pati subjektyvioji sąmonė, suvokdama atskirības (Husserl 1939: 396–397). Šią operaciją papildė fenomenologinė arba transcendentalinė redukcija (fenomenologinė *epoche*), kurioje, kartu su realiuoju ir idealiuoju pasauliu, yra pašalinama ir psichologinė sąmonė, t. y. individualusis „Aš“ su jo realiais psichologiniais bruožais ir išgyvenimais. (Husserl 1967: 100). Pasilieka „grynasis sąmonės srautas“, tiesos išgyvenimo procesas jos vidinės logikos ir „grynosios“ struktūros požiūriu. Tai ir yra fenomenologinės analizės objektas.

Analizuodamas „grynosios“ sąmonės srauto struktūrą, Husserlis nustatė, kad jo elementarios sudėtinės dalys yra specifinės visybės – fenomenai, turintys savyje betarpiškos vienybės su tiesa, esme momentų. Pagrindinis „grynųjų“ sąmonės aktų bruožas yra jų intencionalumas, nukreiptumas į ką nors, kas skiriasi nuo pačios sąmonės. Tačiau intencionalūs sąmonės aktai nepriklauso nuo realiųjų objektų patyrimo, jie yra autonomiškai proto aktai, imanentiška sąmonės savybė, kurios vienintelis šaltinis yra pati sąmonė (Husserl 1967: 279–291). Sąmonės intencionalumas nereiškia santykio tarp jos ir išorinio objekto arba santykio tarp pačios sąmonės turinio momentų. Intencionalūs aktai tikrai suteikia daiktams objektyvią prasmę, daiktai tampa neatsiejama prasmės momentais, virsta tik intencionalių aktų sudaroma prasmės struktūra. Daikto objektyvumas virsta subjektyvumo funkcija.

Intencionalumo požiūriu, skiriamos dvi sąmonės sferos: *noezė* (graik. *noesis* – mąstymas) – intencionalių išgyvenimų visuma, subjektyvioji sąmonės realybė; *noema* (graik. *noema* – sumanymas, ketinimas) – tai, į ką intencionalūs sąmonės išgyvenimai yra nukreipti, objektyvioji daikto prasmės struktūra. „Grynosios sąmonės“ struktūra aiškinama *noetinių* ir *noematinių* komponentų ir nėra į vieną iš jų nesuvedamo „grynojo Aš“ deriniu.

Vėlesniuose Husserlio darbuose, išleistuose jau po jo mirties, vietoj ankstesnės gnoseologinės problematikos, keliami daugiausia socialiniai,



kultūros klausimai. Veikale „Europos mokslų krizė ir transcendentalinė fenomenologija“ (in Husserliana, vol. VI, 1954) mąstytojas nagrinėja pažinimo socialinės prasmės klausimą ir daro išvadą, kad dabartiniai Europos mokslai pergyvena krizę, nes netgi humanitariniai mokslai atsisako viso to, kas sudaro žmogaus dvasinį pasaulį ir gyvenimo prasmę. Krizės neišvengia ir filosofija, jai „grėšia pavojus tapti skepticizmo, iracionalizmo ir mistikos auka“ (Husserl 1954: 1). Filosofija tolsta nuo savo racionaliosios paskirties. Griežtai smerkiamas pozityvistinis mokslo sferos apribojimas. Pabrėžia, kad taip prarandamas ir tikėjimas protu, istorijos ir gyvenimo prasme. Tai reiškia idėjinę visos Europos kultūros ir visuomenės krizę. Europą jis supranta kaip dvasinių vertybių, mąstysenos ir pasaulėžiūros vienovę, kurios istorijoje realizuojasi *telos* (graik. *telos* – tikslas) – pirmapradis tikslas ir prasmė.

Nedarydamas per daug pesimistinių išvadų apie Europos visuomenės ateitį, Husserlis peržiūri fenomenologijos uždavinius ir pabrėžia, kad filosofas turėtų jaustis atsakingas už savo visuomenės likimą, turėtų tyrinėti jos krizės priežastis, ieškoti kelių jai įveikti. Todėl mąstytojas nori peržiūrėti mokslinio pažinimo kriterijus ir nurodo, kad tokie kriterijai randami žmonių praktinėje veikloje, kasdienėje patirtyje, „*gyvenimo pasaulyje*“ (*Lebenswelt*), kuriuo remiasi mokslinis pažinimas. Keliami ir žmogaus egzistencijos bei gyvenimo prasmės klausimai, vėliau buvo intensyviai svarstomi egzistencialistinėje filosofijoje.

Husserlio filosofija turi kaip reta daug pasekėjų, susiformavo platus fenomenologinis judėjimas, rašomos judėjimo istorijos (Spiegelberg 1960). Judėjimo dalyviai fenomenologijos idėjas ir metodus plėtoja ir taiko estetikos, etikos, psichologijos, religijotyros, teisės ir kitose srityse. Iškiliausi yra Maxas Scheleris (Scheleris 1874–1928), sukūręs personalistinę vertybių filosofiją; M. Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1908–1961), sukūręs originalią fenomenologijos teoriją. Iš kitų žymesni yra šie: M. Gaigeris (1880–1937), M. Dufrenne (g. 1910) – estetikoje; A. Pfanderis (1870–1941), L. Binswangeris (1881–1966) – psichologijoje ir psichiatrijoje; A. Reinachas (1883–1917) – teisėje; D. von Hildebrandas (1889–1977) – etikoje ir aksiologijoje; taip pat E. Stein (1891–1942),

H. Conrad-Martius (1888–1966), K. Stavenhagenas (1885–1951), R. Ingardenas (1893–1970).

Fenomenologija tiesiogiai veikė egzistencialistus M. Heideggerį (1889–1976), J.-P. Sartre (1905–1980), kurie buvo Husserlio mokiniai. Tarp Husserlio pasekėjų yra didelių skirtumų, tačiau visiems būdingas požiūris, kad filosofija turi būti deskriptyvus mokslas, aprašinėjantis fenomenus tiesioginio suvokimo (*Anschauung*) būdu.

## MAXO SCHELERIO FENOMENOLOGINIS PERSONALIZMAS

Vokiečių filosofo Schelerio (Makso Šelerio, 1874–1928) kūrybinė biografija yra kaip reta įvairiapusiška ir turininga. Savo filosofines pažiūras jis plėtojo kelių filosofijos tėkmių sandūroje, kiekvienoje iš jų palikdamas originalų pėdsaką. Pirmiausia, jis yra vienas iš originaliausių E. Husserlio mokinių, fenomenologinį metodą taikė svarbiausiose savo kūrybinių išskojimų srityse: etikoje, vertybių teorijoje, antropologijoje, pažinimo teorijoje. Per fenomenologiją priartėjo prie egzistencializmo, neretai yra laikomas vienu žymesnių šios filosofijos srovės kūrėjų. Jo darbuose yra ženklus Augustino idėjų poveikis, tuo jis pelnė bene originaliausio šiuolaikinio Augustino filosofijos pasekėjo vardą, sukūrusio savitą etinio personalizmo variantą ir padarusio nemažą įtaką moderniajai katalikybės filosofijai. Scheleris taip pat yra vienas iš šiuolaikinės filosofinės antropologijos pradininkų, vienas iš pažinimo sociologijos kūrėjų.

Scheleris nuodugniai sekė ir analizavo etines Vakarų pasaulio visuomenės problemas, konstatavo, kad šioje visuomenėje pasikeitė žmonių vertybės, smuko toji vertybių ir idealų sistema, kuri rėmėsi tradicine krikščionyste. Ją pakeitė utilitaristinis, apskaičiuojantis materialinių gėrybių, pramogų ir malonumų siekimas, vienpusiškas polinkis į išorinę, daiktišką veiklą. Tai smukdo žmogų kaip asmenybę, gimdo moralinį reliatyvizmą, įneša į žmonių tarpusavio santykius susvetimėjimą. Tai įvertindamas, siekė sukurti tvirtais vertybių ir vertinimo principais paremtą etiką, kuri ne tik formaliai aiškintų moralės normas, bet ir galėtų padėti žmonėms suvokti moralines priedermes konkrečiose situacijose.

M. Scheleris gimė 1874 m. Miunchene, Vokietijoje. Mokėsi, o vėliau (1900–1907) ir dirbo Jenos universitete, vadovaujamas J. Fichtės pasekėjo R. Euckeno (1864–1926) ir neokantininko O. Liebmano (1840–1912). Mokslinių intetresų formavimuisi darė poveikio minėtų

mąstytojų, taip pat W. Dilthey'aus idėjos, jas plėtojant buvo parašyti pirmiji darbai etikos ir darbo reikšmės žmogaus gyvenime klausimais. Kūrybinės veiklos pradžioje taip pat, be Augustino, žavėjosi F. Nietzsche, H. Bergsonu, ketino tęsti ir plėtoti jų inspiruotas idėjas.

Susipažinęs su E. Husserlio veikalais, Scheleris 1907 m. iš Jenos persikėlė į gimtąjį Miuncheną, įsitraukė į čia veikiančio fenomenologų ratelio veiklą, greit įsisavino fenomenologinį metodą, juo produktyviai rėmėsi tolesniuose tyrinėjimuose. Skaitė paskaitas universitete, sutraukdamas daugybę klausytojų. 1910 m. dėl neiškių aplinkybių liovėsi dėstęs ir iki 1919 m. gyveno Berlyne ir Getingene, ištaisai atsidėjęs kūrybiniam darbui. Šiuo laikotarpiu parašė savo išymųjį dviejų dalių veikalą „*Formalizmas etikoje ir materialinė vertybių etika*“ („*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*“, Bd. I–II, 1913–1916), taip pat stambų fenomenologinės psichologijos veikalą „*Simpatijos jausmo, meilės ir neapykantos fenomenologijos ir teorijos klausimu*“ („*Zur Phanomenologie und Theorie der Sympathie-gefuhle und von Liebe und Hass*“, 1913, 1923). Juose fenomenologinio metodo požiūriu aiškino vertybių struktūrą siekdamas aprašyti jas taip, kaip jos pasirodo žmogaus sąmonėje, ir kritikavo Kanto formalizmą etikoje. Taip pat išėjo dviejų tomų jo mažesnių darbų ir straipsnių rinkinys „*Apie vertybių smukimą*“ („*Vom Umsturz der Werte*“, 1919).

Fenomenologiniu savo kūrybos laikotarpiu Scheleris daugiausiai dėmesio skyrė vertybių ir etikos tematikai. Laikydamasis bendrųjų E. Husserlio išdėstytų fenomenologijos principų, nors kai kurių jo teiginių nepriėmė, Scheleris nesiekė sukurti savito fenomenologijos varianto, jam rūpėjo šio metodo požiūriu nušviesti teorinius ir praktinius tiriamų problemų aspektus. Vadovavosi nuostata, jog tiriamąjį reiškinį reikia iš pradžių suvokti ir stebėti intuityviai, tik po to jį konstruktyviai aprašyti. Tyrimo objektas – fenomenologiniai arba „gryniję“ faktai, suprantami kaip intuityvios sąmonės duotybės. Jos suvokiamos aprioriškai, nepriklausomai nuo priežastinių ryšių, nuo to, tikime jų realumu ar ne. Fenomenologinio filosofavimo paskirtis, anot Schelerio, žadinti žmonių gebėjimą suvokti ir pažinti tokius reiškinis, apie kuriuos nieko aiškaus

negalima pasakyti žodžiais, meno simboliais, juo labiau, mokslo kalba, kurie gali atsiskleisti tik intuityviai. Fenomenologija turinti padėti išlaisvinti mūsų sąmonę nuo pernelyg simbolizuoto bei konceptualizuoto mąstymo, būdingo ne tik mokslui, bet ir visai šiuolaikinei civilizacijai, atgaivinti žmonių tiesioginį autentišką sąlytį su daiktais, su pačiais savimi, su pasauliu, keisti mūsų etinę pasaulėžiūrą. Šiuolaikinė mokslo bei kultūros simbolika slopina žmonių išgyvenimų autentiškumą, deformuoja pasaulėžvalgą (*Weltanschauung*). Scheleris neigiamai vertina E Cassirerio (1874–1945) žmogaus, kaip simbolius kuriančios būtybės, teoriją, prikišdamas jai vienašališkumą. Jam artimos „*gyvenimo filosofijos*“, intuityvizmo idėjos.

Fenomenologiškai traktuojama vertybių teorija Scheleris grindžia savo personalistinę etiką, manydamas, kad šitaip galima etiką apsaugoti tiek nuo psichologinio, tiek ir nuo socialinio empirizmo ir reliatyvizmo. Pritardamas Kanto požiūriui, kad etikos principai turi būti apibrėžiami aprioriškai, bet ne empiriškai induktyviai (pastarasis kelias veda į subjektyvizmą ir reliatyvizmą), Scheleris nepriima kantiškojo kategoriškojo imperatyvo dėl jo formalumo ir abstraktumo, nepritaikomumo konkrečioms gyvenimo situacijoms. Siekia įrodyti, kad apriorizmas etikoje gali būti ne tik formalus, bet ir materialus, tai yra grindžiamas faktais, tiesa, ne jutimiškais, bet fenomenaliais. Toks apriorizmas gali nurodyti tiek bendrąsias, privalomas taisykles, tiek ir konkrečių poelgių kryptį, leisti juos vertinti.

Toliau, dėstydamas savo vertybių teoriją, Scheleris vėl polemizuoja su Kantu ir teigia, kad yra esminis skirtumas tarp *vertybių* (*Werte*) ir empiriškai suvokiamų gėrio objektų arba *gėrybių* (*Guter*). Pastarosios yra vertybių nešėjos, bet vertybės iš esmės nepriklauso nuo jų savybių, netgi nuo jų būties ar nebūties. Priešingai, vertybių dėka daiktai įgyja tas savybes, dėl kurių žmonės jų geidžia ir siekia. Vertybės yra ne daiktai, ir ne simboliai, ne žmonės, ir ne įvykiai, sukeltys empiriškų malonumo, grožio, kilnumo, šventumo, draugiškumo ir kitokius jausmus. „Malonybė“, „grožybė“, „šventybė“ yra empiriškos intuityvios mūsų sąmonės duotybės (Scheler 1954: 249–251). Visiškai įmanoma suvokti draugišku-

mą kaip vertybę ir patirti atitinkamą jausmą, netgi neturint nė vieno tikro gero draugo. Laikydami konkrečius poelgius kilniais, teisiais, tragiškais ar kitokiais, galime suklysti, tačiau intuityviai mes akivaizdžiai suvokiame, kas yra „kilnumas“, „teisumas“, „tragizmas“. Vien įsivaizduodami poelgius ar įvykius, galime juose aiškiai išvelgti vertybes.

Vertybės, dėsto savo mintis Scheleris, pasireiškdamos mūsų empiriškos patirties objektuose, nuo jų nepriklauso. Vertybės yra objektyvios, viršjutiškos, viršlaikiškos. Bet tai, nereiškia, kad vertybės egzistuoja nepriklausomai nuo žmogaus sąmonės, kaip kokios savarankiškos esybės. Nebūdamos daiktai ar jų savybės, vertybės nėra būtis įprastą žodžio prasme. Pagal vieną svarbesnių Schelerio aksiologijos teiginių, būtis ir vertybės iš esmės yra skirtingi sąmonės intencionaliųjų aktų objektai, lygiai kaip iš esmės yra skirtingi ir šių objektų pažinimo ir vertinimo aktai. Pažinimo objektas yra būtis, natūralios prigimties daiktai. Vertinimo objektai neišvedami iš pažinimo objektų, vertinimo aktai – iš pažinimo aktų. Vertybių neįmanoma suprasti racionaliojo pažinimo keliu. „Jutiminiu suvokimu ir mąstymu apsiribojantis protas vertybių atžvilgiu būtų visiškai aklas“ (Scheler 1954: 63). Vertybės tik intuityviai suvokiamos ir apmąstomos, intuityviai išvelgiame pačią jų esmę.

Prieštaraudamas Kantui, Scheleris pabrėžia, kad objektų būtis nepriklauso nuo subjekto. Mūsų sąmonė vertybių nekuria, bet atskleidžia jas kaip objektyvius savo intencionaliųjų aktų objektus. Nors vertybių negalima atitraukti nuo žmogaus sąmonės, mes jas suvokiame kaip kažką daugiau, negu jų emociškas išgyvenimas. Vertybės aktyviai veikia mūsų sąmonę, nulemia jos aktų kryptį ir turinį. Grožimės arba garbiname todėl, kad „grožybė“, „šventybė“ yra objektyvūs sąmonės aktų objektai, ne atvirkščiai.

Schelerio vertybių teorija yra jo personalistinės etikos dalis, todėl glaudžiai siejasi su asmenybės samprata. Scheleris mano, kad žmogus, siekdamas vertybių, pasireiškia kaip asmenybė, o vertybės atsiskleidžia per sąmoningą asmenybės santykį su pasauliu. Laikydamasis Augustino ir Pascalio tradicijos, asmenybę jis traktuoja kaip žmogaus dvasinės veiklos, tiksliau, jo moralinių sprendimų visumą. Atmesdamas tomistinį

teiginį apie asmenybės substancialumą, Scheleris aiškina, kad asmenybė yra neatskiriama nuo savo dvasinės veiklos aktų, kad jais pilnai pasireiškia, realizuojasi asmenybės esmė. Asmenybė nėra „individuali racionali substancija“, proto ir valios veiklos šaltinis, kaip teigia tomizmas, bet pati šitoji veikla. Vadinasi, mūsų asmenybė yra mūsų mintys, jausmai, norai, prisiminimai, mūsų meilė, susižavėjimas, neapykanta, viltis ir t. t. Šie dvasiniai aktai vienas nuo kito skiriasi, tačiau sudaro vienovę, nors ir neturi jokio substancialaus pagrindo. „Iš tikrųjų asmenybė egzistuoja ir pajaučia save vien tik kaip *veiksmus vykdanți* (*aktvollziehendes*) būtybę, ir jokia prasme ji nėra „už jų“ arba „virš jų“, arba kažkas, kas lyg pastovus momentas išliktų „virš“ jos veiksmų eigos ir proceso. (...) Atvirksčiai, *kiekviename* visiškai konkrečiame veiksmo slypi *visa asmenybė* ir kiekviename veiksmo bei jo dėka taip pat „įvairuoja“ visa asmenybė – tačiau jos būtis neišnyksta kokiame nors jos akte, ir ji pati „nepasikeičia“ kaip daiktas „laikui bėgant“ (Scheler 1954: 395-396).

Istoriškai žiūrint, šitokia aktualistinė asmenybės koncepcija nėra visiškai originali, Naujaisiais laikais panašias idėjas kėlė G. Leibnizas, J. Fichtė, W. Wundtas. Tačiau šiuolaikinėje katalikybės filosofijoje, kurioje vyravo tomizmas (ypač XX amžiaus pradžioje), Schelerio mintys apie asmenybę turėjo nemažą poveikį. Iš dalies, gal būt, dėl to, kad asmenybės koncepcijai Scheleris suteikė etinį aksiologinį pobūdį.

Tačiau vokiečių mąstytojui nepavyksta išvengti kai kurių aktualistinei asmenybės sampratai būdingų sunkumų ir prieštaravimų. Sakydamas, kad asmenybė neištirpsta savo atskiruose veiksmuose, kad ji nėra vien tokių veiksmų rinkinys arba seka, Scheleris negali paaiškinti kintančių asmenybės veiksmų pastovaus „likučio“ („*Beharrendes*“), jų vienybės, kitaip sakant, asmenybės tapatumo. Vienur jis rašo, kad nereikia „jokios *nuolatinės būties*, kuri šiame kitime (*Nacheinander*) išliktų, užtikrindama „individualios asmenybės tapatumą“. Tapatumą čia sudaro tiksliai paties šito grynojo virtimo kitu (*Anderswerdens*) kokybinė kryptis“ (Scheler 1954: 296). Asmenybė, Schelerio nuomone, yra belaikė, nors jos aktai laikiniai. Asmenybė, – rašo jis kitur, – yra „aktas-substancija“, „visų aktų vienybės substancija“ (Scheler 1954: 180–241), ir taip priartėja prie

scholastinio požiūrio į asmenybę kaip substanciją. Kai kur pastoviuoju asmenybės „likučiu“ laiko atsakomybės ir atgailos (*die Reue*) jausmus, bet šios minties nuosekliau nepaaiškina. Atrodo, kad panašių nenuoseklumų jis ir nesistengė išvengti, ne kartą pabrėždamas, kad asmenybė negali būti jos pačios arba kitos asmenybės visai racionaliai paaiškinama. Asmenybė gali būti tik išgyvenama.

Nuosekliau Scheleris nušviečia savo teiginį, kad asmenybės dvasiniai aktai yra nukreipti į universaliausias vertybes ir vertybių pobūdis išreiškia nepakartojamą individo savitumą. Vertybių siekimas yra pamatinis asmenybės egzistavimo būdas. Asmenybės vertybiniai aktai, aiškina Scheleris, yra visiškai „autonomiški“ – jie nepriklauso nei nuo psichinių asmenybės būsenų, nei nuo istorinių aplinkybių. Kaip asmenybės egzistavimo būdą, juos apsprendžia pačios vertybės. Kita vertus, jie kyla iš spontaniškos žmogaus meilės ir neapykantos. Pagal Schelerio koncepciją, meilė yra visuotinė žmonių jėga, kurios dėka asmenybė peržengia savo individualų ribotumą ir gali artėti prie Dievo.

Idėja, kad meilė yra visokios dvasinės veiklos šaltinis, nėra nauja. Įvairiais variantais ji sutinkama daugelio, ypač, religinių (J. Maritaine, E. Mounier'o, P. Teilhard de Chardin'o) autorių veikaluose. Schelerio požiūris išsiskiria nebent tuo, kad meilę jis apibūdina fenomenologiškai, kaip jėgą, kuri spontaniškai ir pirmapradiškai sąmonę nukreipia į neapibrėžtą „galimąją“ būttį, visokio pažinimo ir siekimų „galimąjį“ objektą. Meilė ir neapykanta čia laikomos aprioriškais sąmonės formomis: „...meilės ir neapykantos apriorizmas yra netgi paskutinis bet kokio kito apriorizmo pamatas ir dėl to bendras tiek aprioriško būties pažinimo, tiek ir aprioriško valios siekimo pamatas“ (Scheler 1954: 85). Kad ką nors pažintume ar nuveiktume, pirmiausia turime susidomėti ir pamilti. Spontaniškuose meilės ir neapykantos proveržiuose atsiskleidžia ir sutvarka nekintamo vertybių pasaulio fragmentai. Čia išskyla pirminiai, į vertybę orientuoti žmogaus siekiai. Nuo pirmaprados meilės stiprumo ir gilumo priklauso jo vertybinis akiratis, jo siekiamų vertybių plotis ir gylis. Meilė išplečia arba susiaurina vertybinę pasaulėjautą, būttį padaro egzistencialiąją būtimi. Giliai suvokiamos ir išgyvenamos vertybės tampa tolesnės žmogaus veiklos bei siekių stimulu ir forma.



Pagal Schelerio hierarchišką neformaliųjų („materialiųjų“) vertybių sistemą, žemiausios yra „malonumo“ ir „nemalonumo“ vertybės (empiriški „malonumai“ ir „nemalonumai“, kuriuos skirtingi asmenys nevienodai patiria, bet intuityviai suvokia kaip universalias ir nekintamas vertybes). Aukštesnės – „vitalinės vertybės“ („kilnumas“, „jaunatvė“, „sveikumas“, „gerovė“ ir kt.). Dar aukštesnės – „dvasinės vertybės“ („grožis“, „bjaurumas“, „teisumas“, bei „neteisumas“ ir kt.). Visų aukščiausios yra religinės vertybės („šventumas“ ir „nešventumas“). Visos vertybės galų gale esančios tik skirtingos „šventumo“ apraiškos.

Moralinės vertybės šioje sistemoje nėra specialiai išskirtos. Pagal Schelerį, žmogus jas įvairiu matu realizuoja, siekdamas nemoralinių vertybių. Įvairiais gyvenimo atvejais, atsižvelgdamas į galimybes, žmogus pats intuityviai nustato, kurios vertybės aukštesnės, kurios žemesnės, kurių reikia labiau siekti, kurių mažiau. Moraliu laikomas toks elgesys, kai siekiama realizuoti vertybes, kurios individo pripažįstamos aukščiausiomis.

Tvirtindamas, kad moraliniai sprendimai nepriklausomi nuo konkrečių visuomeninių sąlygų, Scheleris pabrėžia, kad tie sprendimai yra visuomeniškai reikšmingi – prisideda arba neprisideda prie visuomenės moralinės būklės. Iš spontaniškos meilės, kuri yra pagrindinė asmenybės dvasinė jėga, kyla pirmapradis žmonių solidarumas ir savitarpio atsakomybė, vienijanti juos „asmenybių bendrijoje“. Asmenybė siekia vertybių konkrečiose gyvenimo situacijose, tačiau individualus jos vertybių akiratis gali būti platesnis už istoriškai konkrečią visuomenės vertybių sistemą. Orientuodamasis į universaliąsias vertybes, žmogus gali ignoruoti kai kurias istoriškai sąlygotas vertybes, pažeisti visuomenėje nusistovėjusią vertybių hierarchiją. Todėl „asmenybių bendrijos“ telkimas esąs galimas tik kaip atskirų asmenybių moralinis tobulėjimas.

Schelerio filosofinių pažiūrų plėtra neatsiejama nuo jo religinės pasaulėžiūros kaitos. Būdamas protestantas, jis pamažu artėjo prie katalikybės ir 1914 m. oficialiai į ją perėjo. Labai intensyviai dirbo, užsimojęs reformuoti katalikiškąją pasaulėžiūrą, pertvarkyti fenomenologijos pagrindu jos filosofiją. Tikėjo, kad būtent šis metodas iš visų moderniosios

filosofijos tėkmių yra tinkamiausias krikščionybei. Iš tikrųjų jis ir paliko ženklų pėdsaką katalikiškojoje filosofijoje. „Didelis jo idėjų poveikis katalikybės filosofijai, įvairioms jos pakraipoms yra neginčijamas“ (Schindler 1968: VIII). Dabartinis katalikiškosios teologijos atgimimas, ypač tarp tų autorių, kurie kvalifikuojami kaip egzistenciniai teologai, remiasi daugeliu Schelerio idėjų.

Svarbiausias katalikiškojo laikotarpio veikalas yra *„Apie žmogaus amžinybę“* (*Vom Ewigen im Menschen*, 1921). Jame jis fenomenologiškai aprašinėja religinius reiškinius ir išgyvenimus kaip savo pobūdžiu ir kilme visiškai skirtingus nuo empiriškojo pasaulio reiškinių. Fenomenologinį metodą sieja su introspektyvistine augustiniskąja katalikybės tradicija, kurios laikėsi ir prieš pereidamas į katalikybę. Vienu iš idėjinių savo kūrybos šaltinių taip pat laikė B.Pascalio samprotavimus apie *„širdies logiką“* (*logique du coeur*), kurios nežino *„proto logiką“* (*„logique du raison“*).

Iš augustinizmo pozicijų kritiškai vertino aristotelinę tomistinę scholastiką, nepriimdamas pastarosios požiūrio, kad „daiktų esmės“, bendrieji ir būtinieji teiginiai bei kiti viršjutiminiai pažinimo objektai yra išvedami iš jutiminio (išorinio ir vidinio) suvokimo duomenų. Šiuo keliu einant, iš jutimiškai suvokiamų reiškinių spekulatyvaus mąstymo būdu išvedama Dievo idėja, formuluojami penki jo buvimo įrodymai. Schelerio požiūriu viršjutiminių objektų žinojimas negali būti spekulatyviai išvedamas iš jutiminės patirties duomenų, tie objektai gali būti tik tiesiogiai suvokiami, intuityviai „įžvelgiami“, nepriklausomai nuo jutiminės patirties. Todėl, teigia Scheleris, gamtos objektų pažinimu grindžiamas mąstymas leidžia suvokti Dievą tik kaip galutinę pasaulio priežastį, bet neduoda galimybės jo suprasti kaip asmenybės. Savo katalikiškojo laikotarpio filosofinių pažiūrų sistemiškai neišdėstė, ne vieną religinės filosofijos klausimą traktavo tiesiog iš protestantizmo pozicijų. Maždaug nuo 1922 m. ėmė tolti nuo katalikybės, ja nusivylė, manydamas, kad katalikiškoji dogmatika neatsiejama nuo tomistinės metafizikos, todėl nesuderinama su augustinistiškąja interpretacija.

Vėliau Schelerio pažiūros evoliucionavo į antropologijos, gamtos filosofijos, panteizmo sritis. Šio laikotarpio jo darbai stipriai įtaigojo „ant-

ropologinį posūkį“ Vakarų filosofijoje. Jis kūrė metafizinę sociologijos koncepciją, gindamas metafiziką nuo pozityvistinio empirizmo ir tomistinės scholastikos. Šios koncepcijos pagrindu kūrė vertybėmis grindžiamą „pažinimo sociologijos“ teoriją, siekė parodyti „realiųjų“ ir „idealiųjų“ pažinimo veiksnių santykį, apibrėžti mokslo ir metafizikos skirtingumą. Šios mintys išdėstytos veikalė „*Žinojimo formos ir visuomenė*“ („*Die Wissensformen und die Gesellschaft*“, 1926).

Paskutiniu ju savo veikalė „*Žmogaus padėtis kosmose*“ („*Die Stellung des Menschen im Kosmos*“, 1928) Scheleris toliau plėtojo antropologinę filosofiją, fenomenologinį metodą sistemingai taikydamas biologinio pasaulio, visuomenės, metafizikos problemoms, ruošėsi rašyti stambų antropologinei tematikai skirtą veikalą. 1928 m. buvo pakviestas užimti Filosofijos katedrą Frankfurte prie Maino, bet gegužės 19 d. staiga mirė nuo širdies smūgio. Po mirties buvo išleisti dar keli jo veikalai: „*Filosofinė pasaulėžiūra*“ („*Philosophische Weltanschauung*“, 1928), „*Raštai iš palikimo*“ („*Schriften aus Nachlass*“, 1933).

## JUOZAS GIRNIUS – TEISTINIS EGZISTENCIALISTAS

*Žmogiškoji didybė galima visais laikais.*

*Juozas Girnius, „Idealas ir laikas“*

Apžvelgdami XX-jo amžiaus lietuvių filosofijos panoramą, vienu tarp pirmųjų matome Juozo Girniaus vardą. Jis priklauso tai nepriklausomoje Lietuvoje išaugusiai inteligentų kartai, kurios gyvenimą karas ir okupacijos perlaužė į dvi dalis. Vieną laukė tremtinio dalia Vakaruose, kitų – skaudus ir dviprasmiškas prisitaikymas okupacijos sąlygomis, trečių – Sibiro lageriai. Girnių ištiko pirmųjų likimas. Okupacija dešimtmečiams atskyrė jį nuo Lietuvos, bet nepalaužė jo dvasios tvirtybės, nepakeitė esminio nusistatymo – skirti gyvenimą filosofijai ir lietuvybei. Tremtis neabejotinai pakoregavo jo apmąstymų ir raštų tematiką, bet nenuslopino paties svarbiausio – gebėjimo mąstyti giliai ir autentiškai, jausti atsakomybę už savo mintis ir žodžius. Kūrybiniai tokio mąstymo vaisiai pasižymi tuo, kad nebijo laiko, nepaiso nuotolių, politinių ribų ir užtvarų. Todėl Girniaus vardas ir mintys prasiskverbė pro geležinę uždangą ir pasiekdavo tautiečius Lietuvoje. Pasiekdavo tai radijo bangomis, tai kaip vienas kitas slaptais keliais atkeliavęs jo knygų egzempliorius, jo redaguotų „Aidų“ numeris.

Jau daugiau dešimtmetis, kaip savo raštais ir mintimis Girnius grįžo tėvynėn. Reikia grįžti dar viena prasme – į jo, kaip mąstytojo, kelio pradžią. Ta pradžia – filosofijos studijos Vytauto Didžiojo Universitete, kurių baigiamasis akordas buvo diplominis darbas apie Martyną Heideggerį.

Reikia pabrėžti, kad Girnius buvo pačia tikrąja prasme nepriklausomos Lietuvos inteligentijos atstovas. Tai yra atstovas tos lietuvių švie-

suolių kartos, kuri nebuvo paveikta slaviškųjų – nei rusiškų, nei lenkiškų – įtakų, kurią nuo mokyklos suolo ugdė lietuviškieji ir vakarietiškieji pradai. „Tai buvo toksai mūsų istorijos tarpsnis, kuris godžiai gėrė į save pokarinės vakarietiškos kultūros vertybes, nepaisydamas rytietiškųjų ir net jas neigdamas. Anoji kultūrų sintezė, taip nuoširdžiai mums peršama S. Šalkauskio, Girniaus kartos žmonių nežavėjo,“ – rašė Antanas Maceina Girniaus penkiasdešimtmečio proga (Maceina, A. 1965: 440). Jeigu vyresniosios kartos inteligentai buvo rytietiškų ir vakarietiško poveikių augintiniai, daug kas buvo mokęsi rusiškose mokyklose ir universitetuose, tai Girniaus karta brendo Vytauto Didžiojo ir Vakarų Europos universitetuose ir reiškė modernųjį, į vakarietišką kultūrą atsigręžusį lietuviškąjį mentalitetą. Tą mentalitetą jis reiškė filosofijoje, tapdamas vienu iš ne daugelio aukšto profesionalaus lygio kūrybingų lietuvių filosofų.

*Gyvenimas ir darbai.* Gimė Juozas Girnius 1915 m. gegužės 23 d. Sudeikiuose, Utenos apskrityje, ūkininko šeimoje. 1926 m. baigė gimtojo kaimo pradžios mokyklą. Dvejus metus privačiai pasirengęs, 1928 m. išlaikė egzaminus į Utenos gimnazijos V-ją klasę. Brandos atestatą gavo 1932 m. Tais pačiais metais septyniolikmetis jaunuolis įstojo į Vytauto Didžiojo Universiteto Teologijos-filosofijos fakultetą, kurį baigė 1936 m. Iš keturių Girnių šeimoje augusių vaikų trys išėjo aukštąjį mokslą.

Pasirinko filosofijos studijas. Vyraujanti filosofijos kryptis fakultete buvo tomizmas, tuo metu išgyvenęs kilimo tarpsnį, dėstomas daugelio šalių katalikiškosios filosofijos ir teologijos centruose. Pagrindiniai profesoriai buvo kūrybingi tradicinio (klasikinio) tomizmo atstovai Stasys Šalkauskis ir Pranas Kuraitis, tuo metu jau paskelbę stambesnius savo darbus, pelnę autoritetą ir pripažinimą. Studijos buvo sėkmingos, tačiau scholastiškai sistemiška tomistinė mintis Girniaus nepatraukė. Anksti išryškėjo jaunojo filosofo žingeidumas, interesų ir mąstysenos savarankiškumas. Ugdytas tomistinių profesorių, jis nuėjo ne jų pramintu taku, bet rinkosi naują kryptį. Diplominiam darbui pasirinko M. Heideggerį, apie kurį ne iš profesorių sužinojo, bet pats aptiko. „Iš karto jis mane patraukė savo žvilgsnio „tamsumu“ /rūpestis, baimė etc./ . Pasirodė visai savas,

atitinkantis mano „pesimistinį“ nusiteikimą“ (iš laiško B. Kuzmickui, 1986.05.18). Pasirinkimas buvo sėkmingas ir, galima sakyti, lemtingas, žymiu mastu apsprendęs tolesnį Girniaus filosofinės minties pobūdį. Galėjimas laisvai pasirinkti darbo temą bylojo ir apie mokytojų liberalumą, gebėjimą gerbti ir vertinti gabaus mokinio nuomonę. Tuo labiau, kad tuometinei tomistinei aplinkai, ne tik Kaune, bet ir kitur, nebuvo būdinga palankiai atsiliepti į filosofines naujoves. Verta pastebėti, jog pasirinkta buvo praėjus mažiau kaip dešimčiai metų po Heideggerio pagrindinio veikalų „Būtis ir laikas“ (1927 m.) pasirodymo, kada iškiliojo mąstytojo idėjos, nors buvo su entuziazmu priimamos jaunosios kartos filosofų jo tėvynėje, dar nebuvo taip plačiai žinomos kitur, kokios jos tapo netrukus. Tomizmas ir heidegeriškasis egzistencializmas tuo metu stovėjo atokiai vienas nuo kito. Egzistencialistinė tomizmo interpretacija prasidėjo, jaunos tomistų kartos pastangomis, bent dviem dešimtmečiais vėliau.

Apie autoriaus pasirengimą ir mokslinius gebėjimus liudija darbo, parašyto per, palyginti, trumpą laiką, turinys ir apimtis. Diplomasis darbas – „Heideggerio egzistencialinės filosofijos pagrindai“ – buvo sėkmingai apgintas. Kadangi darbas buvo didesnės, negu įprasta apimties, viena jo dalis buvo priimta kaip diplomasis, kita – kaip licenciatas darbas. Tai buvo ketvirtasis (po J. Keliuočio, Pr. Mantvydo ir K. Raičinskio) filosofijos licenciatas.

Licenciatas atvėrė Girniui galimybę 1936–1937 m. studijuoti Vakarų Europos universitetuose. Vienerius metus studijavo Louvaino universitete, žymiausiame tuometiniame tomistinės filosofijos centre, klausė garsių profesorių paskaitų. Tačiau tomizmas „nelipo“ prie jo ir čia, nors kaip tik Louvaine tuo metu buvo kuriami teoriniai vadinamojo antropologinio (t. y. egzistencialistinio) posūkio tomizme principai. Jaunam, vos dvidešimtmetį peržengusiam stažuotojui gal ir nebuvo paprasta susigaudyti dideliame mokslo centre. Ten jis išlaikė ir dar sustiprino savo egzistencialistinę nuostatą. Antrųjų metų vieną semestrą Freiburgo im Breisgau universitete klausė Heideggerio paskaitų, dalyvavo jo seminare. Atsiveikinant, į Heideggerio klausimą ar pasinaudojo jo paskaitomis ir seminaru, Girnius atsakė: „neišsivežu atsakymų, bet suvokiau klausimų

prasmę“ (iš laiško). Nepadarė jam didesnio išpūdžio ir studijos Sorbonoje ir College de France, nors ten klausė vieno įtakingiausių egzistencialistinio tomizmo atstovų Etienno Gilsono, katalikų filosofo modernisto Edouardo Le Roy paskaitų. Naudojosi galimybėmis plėsti akiratį, klausė religinio egzistencialisto Nikolajaus Berdiajevo, fiziko L. de Broglie ir kt. paskaitų.

Po studijų Vakaruose, 1939–1940 m. atliko karinę prievolę Lietuvos kariuomenėje, kuri netrukė jam rašyti straipsnius žurnalui „Židinyš.“ 1941–1944 m. VDU Filosofijos fakultete vyr. asistento pareigose dėstė filosofijos disciplinas, skyrė specialų kursą egzistencializmui. Akademiniis darbas jam patiko ir sekėsi, buvo reiklus, bet studentų mėgiamas dėstytojas.

Tremtis ir išikūrimo svečiose šalyse – pradžioje Vokietijoje, po to JAV – sunkumai nenuslopino Girniaus filosofinių interesų, nesutrikdė jo kaip mąstytojo brandos. Vokietijoje nepraleido progos lankytis Nikolajaus Hartmanno (V. Sezemano draugo) seminare, išklausti vieną kitą Karlo Jasperso paskaitą. Taigi tremtis jo neatitraukė ir nuo jau susiformavusios interesų srities – egzistencialinės problematikos. Nereikėtų, turbūt, manyti, jog tam turėjo reikšmės egzistencializmo populiarėjimas Vakarų šalyse, įskaitant Ameriką, pirmaisiais pokario metais. Egzistencializmo idėjos daug kur buvo užvaldžiusios ne tik universitetų auditorijas, bet ir literatūros žurnalų puslapius, kino ekranus. Girnius parašė straipsnių apie šią tėkmę, išlikdamas autentiško filosofinio mąstymo lygmenyje. Ši kartą jo mokslinio intereso objektas buvo kito vokiečių egzistencialisto – Karlo Jasperso filosofija. Iš to intereso išaugo prancūzų kalba parašyta disertacija „Laisvė ir būtis. Karl Jasperso egzistencialinė metafizika“ (*La liberte et l'etre. La metaphysique existentielle de Karl Jaspers*), už kurią 1951 m. Montrealio universitete Kanadoje buvo suteiktas filosofijos daktaro laipsnis (*magna cum laude*). Darbas santraukų pavidalu buvo išspausdintas žurnalo „Aidai“ puslapiuose, o 1953 m. Bruklina išleistas atskira knyga lietuviškai. Dar reikia pastebėti, kad Girniaus filosofinių ir kultūrinių interesų sritis įvairi ir plati. Domėjosi beveik visomis filosofijos problemomis, nors ne apie viską spėjo parašyti.

Sėkmingai pradėtą akademinį darbą išeivijoje teko aukoti sunkiai ir nelabai dėkingai lietuviškajai veiklai. 1953–1969 m. Girnius redagavo „Lietuvių enciklopediją,“ 1965–1980 m. redagavo „Aidus,“ kol infarktas išleido į „pensiją.“ „Kad pasirinkau proletaro sąlygas, mažai svarbu. Skaudžiau, kad visą tą laiką teko dirbti vienam už tris. Visa, kas parašyta, parašyta „laisvalaikiu,“ – rašė jis laiške. Bet ir „laisvalaikis“ buvo kūrybingas ir produktyvus. Tą rodo veikalai „Tauta ir tautinė ištikimybė“ (1961), „Žmogus be Dievo“ (1964), „Idealas ir laikas“ (1966), „Pranas Dovydatis“ (1975), dešimtys straipsnių ne tik filosofijos, bet taip pat kultūros, literatūros, dailės kritikos klausimais. Be to, visą tą laiką jis taip pat buvo aktyvus išeivijos lietuvių mokslinių ir visuomeninių organizacijų dalyvis, rūpinosi lietuvių kultūros reikalais. Visur išlaikė filosofinį požiūrį ir principingą nuostatą, vengė bet kokios propagandos, laikė ją filosofijos tarša. Atidžiai sekė kultūrinį gyvenimą tėvynėje, ypač domėjosi, kas dedasi filosofijoje. Džiaugėsi, kaip kadaise Vaižgantas literatūros „deimančiukais,“ kiekviena rimtesne, originalia ar verstine, filosofijos knyga. Nesipiktino per daug, kad ateistiniuose rašiniuose yra vadinamas „buržuaziniu ideologu,“ nors pageidavo, kad, apie jį rašant, nebūtų daroma bent faktų klaidų. Lankėsi Lietuvoje, paskutinį kartą jau atkūrus nepriklausomybę, tik sveikata jau ėjo vis blogyn.

*Teistinis egzistencialistas.* Filosofinės Girniaus pažiūros plėtojosi, apibendrintai tariant, trijų pasaulėžiūrinių tėkmių ir trijų apsisprendimo nuostatų – egzistencializmo, katalikybės, lietuviškojo tautiškumo – sandūroje. Tai gana skirtingos ir savitos savo pobūdžiu nuostatos, bet mąstytojo asmenyje jos sudarė darnią ir gyvybingą visumą. Savo filosofiją Girnius apibūdino taip: „Brendau neotomistinės filosofijos atmosferoje, bet vėliau pasukau į egzistencializmą. Tad ir būtų galima tarti: teistinis egzistencialistas. Tik ne konfesinis, nes filosofiją laikau savitu mąstymu, nesusietu nei su teologija, nei su mokslais“ (iš laiško). Abu akademiniai jo darbai yra skirti egzistencializmui, egzistencinė nuostata vyrauja ir stambiausiam jo darbe – „Žmogus be Dievo.“ Girnius nematė būdų egzistencinę mąstyseną susieti su tomizmu, bet organiškai susiejo su pa-



čia katalikišką pasaulėžiūrą. Todėl jo katalikiškumas netelpa į konfesinius rėmus, yra gyvenimiškas, asmenybiškas ir drauge visuomeniškas, suaugęs su tautišku. Egzistencializmas jam taip pat ne vien abstrakti žmogaus būties sklaida, bet ir nelengvo kasdienio apsisprendimo patirtis. Tai apsisprendimas išėivijoje ilgiam metams atsidėti tautiniam kultūriniam ir ideloginiam darbui. Juoba, kad, apgynus Montrealyje daktarą apie Jasperso filosofiją, Girniui, turbūt, nebūtų buvę sudėtinga daryti ten akademinę karjerą. Tad nesunku išvelgti egzistencialinę jo lietuviškosios veiklos išėivijoje motyvaciją ir potekstę. Darbuose tautinės ideologijos klausimais dažnos „nerimo,“ „pasirinkimo,“ „atsakomybės,“ „laisvės“ ir kitos kertinės egzistencialistinės filosofijos sąvokos. Jeigu religijos atžvilgiu Girnius apibūdina save kaip teistinį egzistencialistą, lietuvybės atžvilgiu galima būtų dar papildomai jį apibūdinti kaip „tautišką egzistencialistą.“ Tik šiuo atveju jis tikra prasme egzistencialistiškai išgyveno nerimą ir atsakomybę ne dėl savęs, bet dėl lietuvybės išlikimo išėivijoje, dėl tautos likimo tėvynėje.

Pasirinkęs diplominiam darbui temą „Heideggerio egzistencialinės filosofijos pagrindai,“ jaunasis diplomantas iškėlė sau išties nelengvą uždutį – braunantis pro neįprastos ir nelengvai suprantamos heideggeriškos kalbos terminus suprasti ir išgilinti į taip pat neįprastą problematiką bei minties logiką. Nelengviau buvo ir Heideggerio sąvokas perteikti lietuviškai. Šiuos sunkumus įveikdamas, Girnius prisidėjo prie lietuviškosios filosofinės terminijos plėtotės, dėjo pamatus lietuviškajai egzistencialistinės pakraipos filosofinei terminijai.

Darbas savo apimtimi ir kokybe ne tik atitiko, bet, kaip jau minėta, ir aiškiai viršijo diplominiam darbui keliamus reikalavimus. Darbe analizuojamas ne tik pagrindinis 1927 m. išėjęs veikalas „Būtis ir laikas,“ bet ir kiti trys iki 1929 m. pasirodę Heideggerio veikalai. Taigi aprėpiamas visas vokiečių mąstytojo ankstyvojo kūrybos laikotarpio minties masyvas. Naudojamasi palyginti gausia tuometine vokiška ir prancūziška kritine ir interpretacine literatūra, tarp kurios autorių matome tokias garsias pavardes, kaip E. Levinas, G. Gurvitch'us, E. Przywara, J. Wahl'is, J.

Maritain'as. Taigi diplomantas buvo pakankamai susipažinęs, kaip Heideggerio idėjos buvo priimamos to meto Europos filosofinės visuomenės.

Sklandydamas minėtus veikalus, Girnius dėsto Heideggerio filosofinius apmąstymus kaip gyvą ir vientisą minties judėjimą. Pirmojoje darbo dalyje atskleidžiama probleminė Heideggerio filosofijos sąranga. Įsigilinęs su neabejotina analitine pagava į tiriamuosius tekstus, diplomantas lengvai orientuojasi jų problematikoje, nėra prie jos „prikaustytas“, išlaiko jų atžvilgiu distanciją, savo nuožiūra ją temišškai skaido, parodo, kaip ką supranta. Pirmiausiai nušviečia, kaip prie egzistencinės tematikos ėjo šios krypties pirmtakai, kokios mintys sieja Heideggerį su Kierkegaardu, Nietzsche, Bergsonu, Dilthey'um, Simmeliu, Husserliu, Scheleriu. Toliau gilinas į filosofinę egzistencijos sąvokos prasmę, aptarinėja Heideggerio filosofiją ontologijos, gnoseologijos, hermeneutikos požiūriais, išryškina, kaip pagrindinius, ontologinį ir hermeneutinį Heideggerio egzistencialinės filosofijos charakterį.

Darbas nėra referatyvus pobūdžio, kaip neretai atsitinka diplomantų darbuose, autorius nesitenkina analitiniu Heideggerio filosofijos problematikos išdėstymu. Tą matome, skaitydami antrąją diplominio darbo dalį, skirtą kritiniam Heideggerio filosofijos apmąstymui ir vertinimui. Čia ryškėja paties Girniaus pozicija. Kritika kreipiamą ne prieš vieną ar kitą teiginį, ištrauktą iš visumos konteksto, kas taip pat nereta diplomantų darbuose, bet yra konceptualaus lygmens, pamatuota ir nuosekli. Autorius aiškiai parodo, ką ir kodėl Heideggerio filosofijoje vertina teigiamai, ir ką neigiamai. Teigiamai jis vertina heidegeriškąją „pasauly-buvimo“ koncepciją, kuria vokiečių mąstytojas siekė įveikti idealistinę gnoseologizmą ir pažinimą „gražinti į gyvenimą.“ Pastarųjų dešimtmečių idealistinė filosofija kaip tik buvo linkusi užsisklęsti sąmonėje, atitraukti filosofinį mąstymą nuo tikrovės, ką Heideggeris griežtai atmetė. Tam Girnius visiškai pritaria. Bet jam nepriimtina, kad, absoliutindamas šį „pasauly-buvimą“, Heideggeris kartu absoliutina ir žmogiškąjį pažinimą. Kitaip pasakius, pažįstančioji egzistencija traktuojama kaip egzistencija apskritai, kas ir „yra pagrindinė Heideggerio egzistencialinio idealizmo klaida.“ Diplomantui yra akivaizdus Heideggerio filosofijos vienpusišku-

mas – būtį vokiečių mąstytojas supranta vienprasmiškai egzistenciškai, būtent, iš žmogiškosios egzistencijos pusės. Dėl to Heideggerio projektuojamoji metafizika nėra metafizika tikrąja prasme, o tik antropologinė metafizika.

Savo poziciją diplomantas atsiskleidžia plačiau, kada Heideggerio egzistencialinę filosofiją aptaria etiniu atžvilgiu. Etinė gyvenimo dimensija, egzistencialinės filosofijos rėmuose, teigiama darbe, yra prasmės, kaip gyvenimo ontologinio pagrindo klausimas. Prasmę gyvenimui teikia asmeniškąs apsisprendimas, kas reiškia iš dviejų ar daugiau galimybių pasirinkimą vienos. Heideggerio požiūriu, bet koks apsisprendimas visada yra apsisprendimas toje konkrečioje situacijoje, į kurią žmogus yra neatšaukiamai „numestas“ ir turi tariamai laisva valia prisiimti iš tos situacijos plaukiančius konkrečius uždavinius. Darbe parodoma, kad Heideggeris savąją egzistencinio apsisprendimo sampratą siekė teoriškos fatalizmo ir idealizmo sintezės. Bet giliausia gyvenimiška prasme, pažymi autorius, Heideggerio egzistencialinė etika yra fatalistinė. „Ką reiškia tremtinio apsisprendimas už jo ištrėmimą? Ar nėra tremtinio apsisprendimas už jam neišvengiamą privalomybę paprasta tikro, arba laisvo, apsisprendimo skaudi iliuzija, ar nėra gūdziai pesimistiška rezignacija?“ – klausia J. Girnius, tarsi egzistenciškai numatydamas netolimą savo ir dešimčių tūkstančių savo tautiečių likimą. Tokią etiškumo sampratą Girnius vertina kaip rezignuojantį fatalizmą. Panašiai vertinama ir heidegeriškojo apsisprendimo mirčiai laisvė.

Toliau jaunas diplomantas parodo, kaip, pagal Heideggerio logiką, iš ontologinio žmogaus autonomiškumo plaukia ir etinis jo autonomiškumas, tai yra, nepriklausymas nuo bet kokių idealių normų ar vertybių, išskyrus vien faktiškosios egzistencijos sąlygas. Pagal šitokią požiūrį, prasmingas yra toks gyvenimas, kuris yra įaugęs į savo istorinį laiką ir jo keliamus uždavinius, nes nėra jokių, visiems laikams ir visokioms situacijoms privalomų dorovės principų. Individo gyvenimo tėkmės požiūriu, egzistencinis apsisprendimas nėra kokių nors idealių vertybių siekis, bet paprastas egzistencijos pabaigos – mirties fakto priėmimas. Tai reiškia, – daro diplomantas drąsiai, bet logišką išvadą, – kad „Heideggerio egzis-

tencialinė valia yra esmiškai amorališka,“ yra esminio abejingumo dori- nei vertybių tvarkai išraiška. Tai tokia etika, kurioje tėra fakto, tiksliau – būties, kategorija, bet nėra vertės kategorijos, tuo pačiu tai yra „etikos jos tikrąja prasme paneigimas.“ „Heideggerio egzistencialinė etika negali atlikti pagrindinės etinės funkcijos – prasmingai nukreipti žmogaus gyvenimą“, – taria diplomantas savo griežtą vertinimą.

Diplominis darbas daug laimi tuo, kad kritinėje Heideggerio filosofijos sklaidoje išryškėja ir paties diplomanto idėjinė pozicija. Heideggerio filosofiją Girnius vertina kritiškai ne todėl, kad aptiktų joje kokių nenuoseklumų ar nepamatuotų teiginių, bet dėl to, kad mato ją vienpusiškai pasvirusią į antropologizmą. Aiškėja taip pat, kodėl Girniui toks pasvirimas nepriimtinas, – jis pats tvirtai stovi, kaip ryškėja ne vienoje vietoje, katalikiškojo realizmo, tiksliau – tomistinėje pozicijoje. Oponuodamas Heideggerio teiginiams, diplomantas ne kartą pasitelkia iškiliojo tomisto Maritaino teiginius, o sunkiai apibrėžiamoms egzistencialisto sąvokoms priešstato logiškai sąryšingas tomistines kategorijas. Diplominio darbo temos pasirinkimu pasukęs nuo tomizmo prie egzistencializmo, Girnius analizuoja ir kritikuoja Heideggerio egzistencialinę filosofiją vis tik iš tomistinių pozicijų. Tai matosi dar akivaizdžiau, kada Heideggeris kritikuojamas taip pat ir dėl to, kad būti apriboja žmogiškąją būtimi, o pastarąją suveda į pažinimą, būtent, į juslinį pažinimą, kad egzistencines žmogaus pasirinkimo galimybes apriboja vien konkrečiomis istorinėmis sąlygomis ir, galiausiai, mirtimi. Dėl šitokių ir kitų panašių dalykų Heideggerį kritikuoja ir kiti tomistai.

Jau šiame darbe katalikiškoje Girniaus pozicijoje išryškėjo tas aspektas, kuris leidžia vėlesnių jo darbų idėjinį kryptingumą įvardinti krikščioniškojo arba teistinio egzistencializmo terminu. Tai akivaizdu, kada diplominiame darbe Heideggeriui užduodamas esminis krikščioniškojo egzistencializmo požiūriu klausimas – niekas ar Dievas? Parodoma, jog heideggeriškojo egzistencializmo atsakymas nedviprasmiškai aiškus. Žmogus yra imanentinė ir, kaip tokia, savyje uždara būtybė, neturinti savy savo būties pagrindo. Bet tuo pačiu nieko nėra ir auksčiau už žmogų, tad jo būties ontologinis pagrindas – niekas. Taigi Heideggerio

egzistencialinė filosofija yra *žmogaus-be-Dievo* filosofijos variantas. Tokį egzistencializmą Girnius vertina neigiamai. Tačiau teigiamai jis vertina Heideggerio subtiliai išvystytą antropocentrizmą, atskleidžiant ir vidinį jo prieštarumą. Tai netiesiogiai nurodo, – pastebi darbo autorius – kad antropologijos paslaptis yra teologija, kas, savo ruožtu, rodo, kad žmogaus būties paslaptis yra Dievas.

Girniaus kaip filosofo biografijoje diplominis darbas reikšmingas tuo, kad apibrėžė kūrybinius jo ateities interesus ir padėjo jiems tvirtus teorinius pamatus. Galima beveik užtikrintai teigti, jog diplominis darbas davė impulsą ir konceptualiai apibrėžė stambiausio jo veikalo – „Žmogus be Dievo,“ sumanymą. Bet prieš tai Girnius dar gilinosi ir rašė disertaciją apie kitą šiuolaikinio egzistencializmo korifėjų – Karlą Jaspersą.

Nors Jasperso, kaip ir Heideggerio filosofijos tematika ir minties reiškinio būdai buvo artimi Girniaus mąstysenai, tai nereiškė, kad sutapo su jo pažiūromis ir vertinimais. Apie tai yra aiškiai pasakęs jis pats. „Nesu iš tų, kurie egzistencinę filosofiją galėjo sutikti, kaip šviesą ateities keičiui. Atvirksčiai, savo filosofinėmis pažiūromis esu svetimas egzistencinei filosofijai“ (Girnius 1953: 4). Patraukė jį pačios tos amžinosios problemos, „kuriose egzistencinė filosofija išskleidė naujus atžvilgius,“ bet ne egzistencialistinę jų interpretaciją. Girnius parodė, kad, žvelgiant katalikiškuoju požiūriu, egzistencinius klausimus galima interpretuoti kitaip. Popiežius Pijus XII savo enciklikoje „*Humani generis*“ 1950 m. perspėjo katalikus dėl egzistencializmo, kaip „klaidingos nuomonės,“ bet kartu nurodė, kad katalikai negali jos ignoruoti, bet turi pažinti, nes kartais ir klaidinguose teiginiuose slepiasi tiesos grūdai. Girniaus darbas, skirtas Jasperso filosofijai, kaip tik atitinka popiežiaus raginimą.

Šiame darbe Girnius dar brandžiau atskleidžia jau diplominiame darbe pasireiškusius analitinius gebėjimus ir erudiciją. Jis nuosekliai sklaido pagrindinius vokiečių mąstytojo veikalus, kuriuose apmąstomi žinojimo ir tikėjimo, egzistencinės tiesos ir moralinio teismo, egzistencijos ir transcendencijos, laisvės ir dievybės ir kiti žmogiškosios būties klausimai. Gerai perprasdamas Jasperso mintis, Girnius leidžiasi į „sunkų“ dialogą su juo, polemizuoja kaip lygus su lygiu ir aiškiai parodo, iki kur eina kartu,

o nuo kur jų keliai išsiskiria. Nuomonių skirtumai dar kartą parodo, kad Girnius yra išėjęs gerą tomistinę mokyklą, taip pat ir tai, kokia prasme jis yra egzistencialistas ir kokia – teistas, tiksliau, – katalikiškas mąstytojas.

Girniui yra visiškai priimtini daugelis Jasperso teiginių. Jam nekelia prieštaravimų samprotavimai apie loginio mąstymo „sudužimą,“ kada jo priemonėmis norima aiškinti transcendenciją. Nekelia taip pat abejonių teiginiai, kad savo baigtinio mąstymo formomis mes galime tiesiog mąstyti tik atskirus objektus. Jeigu galėtume savo proto kategorijomis „Dievą sugauti,“ jis nebėtų Dievas, nes įrodytas Dievas nebėra joks Dievas.

Tačiau Girniaus prieštaravimą iš karto iššaukia Jasperso išvada, kad pats Dievas, galutinėje sąskaitoje, „lieka tik tikėjimo tiesa, o ne loginė tikrybė“ (Girnius 1953: 111). Jaspersas, Girniaus nuomone, leidžia per anksti mūsų mąstymui „sudužti“ iš baimės, kad transcendencija nebūtų mūsų mąstymo formomis supasaulinta, sudaiktinta, degraduota į stabą. Girnius puikiai supranta, kad, siekiant Dievą pažinti, būtina išvengti bet kokio jo sustabinimo ir supasaulinimo. Tačiau, pabrėžia jis, neišmintinga transcendencijos sustabinimo baimę išplėsti tiek, kad kiekviena transcendencijos pažinimo pastanga jau būtų palaikyta jos sustabinimu. Girnius atskleidžia priežastį, kodėl Jasperso mąstymas sudūžta: „stokoja jis tiksliai išdirbtos būties sąvokos, kuri galėtų vadovauti Transcendencijos ieškojimui“ (Girnius 1953: 111–112). Stokoja būties sąvokos, todėl, kad iš anksto užima nominalistinę poziciją, pagal kurią būtis kaip tokia tėra tik žodis, o ne tikra sąvoka, išsakanti pačią Būtį. „Atsisakyti ontologijos (būties kaip tokios pažinimo) lygu tuo pačiu atsisakyti ir teologijos (Absoliutinės Būties pažinimo)“ (Girnius 1953: 112). Teizmo-panteizmo alternatyvą Jaspersas perkelia iš loginės į moralinę plotmę, transcendencijos klausimas jam kyla tik kaip moralinis klausimas. Tai reiškia, kad religinis santykis su Dievu pakeičiamas moraliniu santykiu tarp žmonių, su kuo Girnius negali sutikti.

Moralinė Jasperso filosofijos prasmė kelia Girniui ne mažiau poleminių minčių. Girniui yra visiškai suprantamas ir priimtinas požiūris, kad egzistencializmo filosofija yra morališkai angažuota ta prasme, jog nėra atitrūkusi nuo filosofuojančio asmens subjektyvumo. Bet jam taip

pat akivaizdus ir tokio požiūrio reliatyvumas bei dviprasmiškumas. Vertindamas moralinio angažuotumo nuostatą, Girnius vėl atskleidžia savo katalikiškąją, kartu ir savo humanistinę poziciją. Paneigus mūsų proto gabėjimą pakilti iki absoliutinės būties pažinimo, – teigia jis, – įsitikinimų teisingumas pakeičiamas subjektyviu nuoširdumu. Tokiu atveju kiekvienas yra morališkai teisingas tiek, kiek yra ištikimas savo įsitikinimui. Tačiau to moraliniam teisingumui nepakanka. „Nepakanka tik būti pačiam sau ištikimam, nes privalu drauge rūpintis, kad ištikimybė sau pačiam netaptų tarnyba blogiui“ (Girnius 1953: 31). Tuo tarpu jaspersiška prasme subjektyviai teisingas yra ir tas, kuris miršta už klaidingą idėją, nes jis heroiskai ištikimas savo sąžinei ir gali būti laikomas tiesos kankiniu. Girniui akivaizdu, kad vokiečių filosofas apmąsto vieną iš dramatiškiausių žmogaus būties pusių. Tragiška istorijos tiesa yra tokia, kad milijonai yra paaukoję savo gyvybes už klaidingas ar net pražūtingas idėjas. Tačiau tai neturėtų būti argumentas, teisinantis moralinį reliatyvizmą ir darantis neįmanomus vertinimo kriterijus. Knygoje parodomas Jasperso filosofijos vidinis prieštaravimas. Iš vienos pusės, egzistencinė filosofija yra moralinė filosofija, nes raginimas pakilti į autentiškos egzistencijos lygmenį yra giliąją prasme moralinis raginimas. Iš kitos pusės, laisvo tikėjimo, tai yra, tikėjimo be pagrindo nuostata, nepateikia jokios pozityvios etikos. (Vadovaujantis jaspersiška nuostata, turėtų būti subjektyviai išteisinti ir mūsų dienų siaubas – fanatikai žudikai savižudžiai, nes ir jie pasirinko mirtį iš įsitikinimo – B. K.).

Gyvendamas išeivijoje, Girnius vis labiau įsitraukė į praktinę ir idėjinę lietuviškąją veiklą, reikalavusią begalės laiko ir neatlėgstančio protinio darbo. Bet tai netrukdė jam toliau gilintis ir apmąstyti egzistencinius klausimus. Apmąstymai telkėsi prie visada jam esminiu buvusio ir gilų nerimą kėlusio – tikėjimo ir netikėjimo, gyvenimo su Dievu ar be Dievo – klausimo. Daugybė žmonių mūsų laikais yra asmeniškai išsprendę šį klausimą netikėjimo naudai arba atmetę kaip neturintį racionalios prasmės. Girnius buvo išsprendęs jį sau kaip tvirtai tikintis ir praktikuojantis katalikas, tačiau ne užsisklendęs savo tikėjime, bet norintis suprasti ir

netikinčiuosius. Tikėjimas ar netikėjimas jam buvo ne vien konfesinės priklausomybės dalykai, paremti vienokiu ar kitokiu asmeniniu apsisprendimu, bet ir žmogiškosios egzistencijos galutinės prasmės klausimai, nuo kurių negali nusišalinti nei tikintieji, nei netikintieji. Tuo labiau, kad asmeninė tikėjimo tikrybė, jeigu suvokiama filosofškai, anaip tol nėra laisva nuo apmąstymų, besiribojančių su abejonėmis ir netikrybe. Šitokių apmąstymų vaisius buvo veikalas „Žmogus be Dievo,“ kuriame vienijasi katalikiškasis ir egzistencinis Girniaus pasaulėžiūros aspektai. Veikalas buvo užbaigtas 1957 m. ir atžymėtas „Aidų“ žurnalo moksline premija, tačiau dienos šviesą išvydo tik 1964 m., kaip „Į laisvę“ fondo leidinys. Tai yra stambiausias ir, matyti, svarbiausias Girniaus veikalas, kuriame plačiausiai išsiskleidžia jo teistinis egzistencializmas.

Prataratyje rašoma, kad knyga yra skiriama ateizmo filosofinei analizei. Jau antras šimtmetis, pastebi autorius, kaip tikėjimo ir netikėjimo klausimas aštriai kyla tiek filosofijoje, tiek gyvenime. Aštriai dėl to, kad ateizmas, neigiantis Dievo buvimą, didelėje pasaulio dalyje dabar tapo viešojo gyvenimo veiksmu, kai anksčiau Dievo buvimu nebuvo abejojama, o tik ginčijamasi dėl to, kaip jį suprasti. Tačiau F. Nietzsches paskelbta filosofinė „Dievo mirtis“ nėra vien to ar kito asmens tikėjimo ar netikėjimo dalykas, bet turi gilius ir toli einančius moralinius, kultūrinius, politinius padarinius. Ar „Dievo mirtis“ nepranašauja ir „žmogaus mirtį?“ „Kaip išlaikyti žmogaus kokybę, nebetikint Dievą? Šis klausimas aidi iš visų tų ateistų, kurie rūpinasi nugalėti su „Dievo mirtimi“ iškilusį nihilizmą. Tuo atžvilgiu ateizmas yra rūpestis ir patiems ateistams“ (Girnius 1964: 8).

Tikėjimo ir ateizmo santykį Girnius supranta kaip pagrindinę mūsų amžiaus dvasinę įtampą, kuriai jis pats, būdamas teistas, negali būti abejingas. Tačiau neabejingumas nereiškia teisuoliško smerkimo, tuo labiau priešiško, o tik norą suprasti ateizmą kaip dvasinį fenomeną. Nors teizmas ir ateizmas, autoriaus teigimu, yra nelygstama tiesos ir klaidos priešybė, tačiau netenka tokia pat priešybe laikyti pačių teistų ir ateistų. Ateizmas, kaip neigianti Dievo buvimą teorinė doktrina, jį domina tiek, kiek padeda aiškinti ateistinę žmogaus būties sampratą, suprasti patį



„žmogų be Dievo.“ Todėl ir darbo tikslas yra ne „nugalėti“ ateizmą, bet nušviesti teizmo ir ateizmo skirtumus bei juos skiriančią prarają. „Žvelgiu į žmogų be Dievo, pagrindiniu uždaviniu laikydamas ne psichologinę ateizmo analizę, o filosofinę jo kritiką“ (Girnius 1964: 12). Bet priešybė ateizmui jokių būdu nereikia paversti priešybe „žmogui be Dievo.“

Problemos sklaidai autorius pasitelkia labai platų intelektualinį kontekstą. Pradedama nuo metafizinių žmogaus būties aspektų, nuo M. Schelerio klausimo, kodėl šandien: „žmogus nebežino, kas jis yra, ir tačiau drauge žino, jog nebežino“ (Girnius 1964: 54). Klausimų radikalumas, kaip ir įprasta rimtoje filosofijoje, gerokai pranoksta vienareikšmių atsakymų galimybę. Atsakymai, paprastai, neperžengia vienokių ar kitokių nuorodų į šiuolaikinio pasaulio nedarną. Ta nedarna pasireiškia kaip dvasinių ir medžiaginių žmogaus būklės matmenų tarpusavio atotrūkis, kada žmogus morališkai netobulėja kartu su technine pažanga, kada vietoje gamtos stichijų baimės jį stingdo savo paties baimė, kurią kelia technikoje įkūnijama jėga. Grėsminga ne technika kaip tokia, – teigia autorius, – bet technikos absoliutinimas, trikdantis vertybių skalę ir palaikantis utilitaristinį nihilizmą. Nihilizmas – tai žmogaus be Dievo apraiška.

Knygos branduolį sudaro dalys, skirtos idėjinių tėkmių, vedusių į Dievą neigiančią pasaulėžiūrą bei praradusio Dievą žmogaus filosofinių koncepcijų sklaidai. Kitiškai aptaria istorinius filosofinio ateizmo pavidalus – materializmą, pozityvizmą, marksizmą. Šiuose filosofiniuose pavidaluose slypi utilitarizmas ir nihilizmas, kurių išvados veda į ateizmą gyvenime. „Pozityvizmas – tai dar savęs neįsisąmoninęs nihilizmas. Nihilizmas – tai jau savo iliuzijas suvokęs pozityvizmas.“ (Girnius 1964: 75–76). Sklaidomos Nietzsche, Schopenhauerio, Heideggerio, Hartmano, Sartro, Camus ir kitų ateistinės pakraipos mąstytojų mintys. Tai orientuotos į žmogų – antropologinės-egzistencialistinės filosofijos teorijos. Pagaliau, – daro Girnius gan radikalią išvadą, – kaltės dėl ateizmo iškilimo ir išplitimo krikščionys turi ieškoti savo pačių neištikimybėje krikščionybei. Tai mūsų laiko žmonių drama, turinti žadinti visų bendrą atsakomybę už savo laiką.

*Tautinė ištikimybė.* Ne tik objektyvios išėivijos sąlygos, bet ir asmeninis apsisprendimas pakoregavo Girniaus gyvenimą taip, kad puikų savo akademinį pasirengimą jam teko aukoti lietuviškajai veiklai. Egzistencialistinė filosofija nė kiek nepastūmėjo link reliatyvizmo jo požiūrio į tautinius dalykus. Greičiau, kaip tik priešingai – užaštrino ir sustiprino asmeninės atsakomybės dėl tautinių vertybių suvokimą, paskatino konceptualiai apmąstyti, ką reiškia istorijos ir likimo iššūkiai visai tautai ir jos nariui – individui, atsidūrusiam išėivijoje ar pasilikusiam pavergtoje tėvų žemėje. Jis atsiliėpė į tuos iššūkius nenuilstama lietuviška veikla ir kūryba, kupina įsitikinimo, kad aukštieji principai tik tada pasiteisina, kada yra įgyvendinami kruopščiu nenuilstamu darbu. Toks įsitikinimas dvelkia iš kiekvieno puslapio lietuviškajai tematikai skirtų veikalų „Tauta ir tautinė ištikimybė“ (1961) ir „Idealas ir laikas.“(1966).

Pirmajame veikale Girnius su egzistenciniu susirūpinimu ir tiesumu kelia klausimus: ne tik kaip, bet ir, visų pirma, kodėl būti lietuviu. Prie atsakymo jis eina teoriškai aptardamas bendruomenės, visuomenės, organizacijos, valstybės, tautos sampratas, išryškindamas morališkąją, žmoniškąją jų dimensijas. Vertina šias žmonių bendrijos formas jų reikšmės tautiškumui požiūriu. Bendruomenė, – apibendrina autorius, – yra pagrindinesnė už visuomenę ta prasme, kuria moralinis įsipareigojimas yra pagrindinesnis už teisinį susitarimą. Parodo, kad tautiškumo išlaikymui svarbiausias yra moralinis tautinių siekių turinys. Aptaria taip pat kultūrinius ir organizacinius to išlaikymo būdus išėivijoje, kur aplinka ir laikas daro nutautėjimą praktiškai neišvengiamą. Viena iš pagrindinių tautiškumo išlaikymo veiksnių yra tautinė sąmonė, – pabrėžia autorius – atskirame individe išsiskleidžianti patriotizmu, kuris suprantamas kaip aktyvus dvasinis ir moralinis nusiteikimas. Tautinė sąmonė yra daugiau, negu abejingas savosios tautybės žinojimas, patriotizmas tautinę sąmonę pripildo tautos meile. Patriotizmas tautą sulydo į moralinę bendruomenę, – rašo Girnius. Bet mylima tik tai, kas savyje vertinga ir yra verta meilės. „Mylimos vertybės, ne faktai“ (Girnius 1961: 97). Bet vertybės atsiskleidžia ne abstrakčiam pažinimui, o asmenybiškam pergyvenimui. „Šiuo atžvilgiu vertybių atskleidimas panašus į tikėjimą, o ne žinojimą“

(Girnius 1961: 98). Nes meilė nėra nei įrodoma, nei įsakoma. Taip pat neišmanoma įrodyti vertybių, vertybes reikia pačiam praregėti, pamilti ir įsipareigoti. Tačiau tai jau individualus dalykas. Nutautimas, Girniaus nuomone, yra nusikaltimas moraline prasme, bet toks nusikaltimas, kada nejaučiama kaltės.

Nors tauta yra aukščiau už valstybę ir visus kitus visuomeninius darinius, ji nėra aukščiau už žmogų, – daro svarbią išvadą Girnius. Jis atsisako pripažinti tautinio kolektyvo viešpatavimą asmeniui. Tautinė ištikimybė yra žmogiškosios ištikimybės apraiška, bet nėra aukštesnė už pastarąją. „Niekio žmogiška nėra aukščiau už tautą, išskyrus patį žmogų.“ „Žmogus yra aukščiau ir už tautą, nes jis vienas yra nelygstamos vertės savo dvasine asmenybe“ (Girnius 1961: 63). Tai labai šiuolaikiškai skambantys teiginiai, suformuluoti tuo metu, kada daug kam atrodė, kad individualųjį gyvenimą privalu pajungti ar net paaukoti tautos interesams.

Knyga „Idealas ir laikas,“ skirta katalikiškos Ateitininkų organizacijos veiklai, išaugo iš praktinių ir idėjinių lietuviškojo jaunimo uždavinių išėivijoje apmąstymo. Knygoje autorius nutolsta nuo įprasto akademiškai griežto stiliaus, bet kartu parodo gebėjimą apie esminius dalykus kalbėti aiškiai ir paprastai, vietomis publicistiškai, laisvo pasakojimo stiliumi. Idėjiniai knygos leitmotyvai – idealo ir tikrovės, katalikiškosios ir lietuviškosios atsakomybės jaunimo veikloje santykiai. Regėdamas politinius išėivių skirtingumus, autoriaus mano, kad padėti galėtų katalikiškoji vienybė, nes ji siekia giliau už politines ar kitokias vienybes ar skirtybes ir sieja tvirčiau, negu visa tai, dėl ko išsiskiriama. Katalikiškasis telkiamasis galėtų labai pasitarnauti tautiškumui vien tuo, kad padėtų išlaikyti lietuviškąsias išėivijos parapijas lietuviškomis. Į tautiškumą Girnius žiūri, primindamas savo buvusio mokytojo, ateitininkų ideologo S. Šalkauskio teiginius, ir pabrėžia, kad krikščioniškoji tautiškumo samprata yra toli nuo tautos absoliutinimo, ieško tiesos tarp šovinistinio nacionalizmo ir kosmopolistinio internacionalizmo. Nacionalizmo atmetimas anaip tol nereiškia tautinių vertybių atmetimo, nes tautiškumas yra pripildytas to, kas sudaro aukštesnės kokybės žmoniškumą. „Ne pats mūsų lietuviškumas kuria žmogiškąją kokybę, o mūsų žmogiškoji kokybė teikia vertę ir lietuviškumui,“ (Girnius 1966: 51) – rašo autorius.

Girniui būdinga idealistinę savo nuostatą teigti, atsižvelgiant į realią lietuviškumo išėivijoje būklę, nors tikrovei iki idealo, kaip taisyklė, nepasiekiamai toli. Natūralu, jog jaunajai lietuvių išėivijų kartai, kuri yra gimusi ar bent nuo mažens užaugusi svečiuose kraštuose, šie kraštai yra savi gimtieji namai. Lietuva daugeliui jų jau yra svetimas, nematytas kraštas. Tačiau tai neturi reikšti nustojimo būti lietuviu, – sako idealistinė Girniaus nuostata. Gimimas svetur ir Lietuvon negrįžimas dar nereiškia nebuvimo lietuviams, – pabrėžia jis. Svarbu ne kur gimstama, o kuo gimstama, tauta iš esmės yra ne geografijos, bet istorijos sąvoka. „Ir Lietuva esmine prasme yra ne kraštas Baltijos pajūryje, o mes patys – visi lietuviai“ (Girnius 1966: 75). Tai išties idealistinis, nostalgiskai patriotiskoje išėivijos aplinkoje susidaręs požiūris, nepaisantis tautybės ir pilietybės ryšio ir todėl gerokai atitolęs nuo šiuolaikinės teorinės tautiskumo sampratos. Idealas visur išlikti lietuviu nepasiekia realybės, nes jaunas lietuvis, būdamas kitos šalies piliečiu, tampa ir jos tautos nariu. Bet blaiviai Girnius žiūri ir į vieną opiausių sovietmečio laikotarpio išėivijos lietuvių klausimų – bendrauti ar ne su pavergtoje tėvynėje gyvenančiais tautiečiais? Jis siūlo griežtai skirti santykius su sovietiniu okupantu nuo santykių su pavergta tauta. Reikia kiek galint labiau jausti tautiečių padėtį pavergtoje tėvynėje, žinoti kaip vykdomas tautos rusinimas, persekiojamas tikėjimas ir kartu džiaugtis tuo, kas ten pasiekama gero.

Antroje knygos dalyje kalbama apie kiekvieno moralinę priedermę rūpintis savo žmogiškąja gelme, kas tolygu žmogiškosios kokybės išlaikymui ir ugdymui, kaip esminiam ateitininkiskosios ideologijos principui. Nėra pavojaus būti per giliems, bet yra pavojus būti per sekliems, – sako autorius. Čia vėl Girnius pasirodo kaip ištikimas savo Vytauto Didžiojo universiteto laikų mokytojų S. Šalkauskio, P. Dovydaičio ateitininkiskų idėjų tęsėjas, nors jas tęsti jam tenka kitokioje aplinkoje. Žmogiškoji kokybė, teigia jis, – neįmanoma be inteligentiškumo ir žmogiško šviesumo, kaip atvirumo viskam, kas reikšminga žmogui kaip žmogui. Toks humanistiškas atvirumas sudaro žmogiškosios gelmės pagrindą. Atvirumas yra pasaulėžiūrinio pobūdžio, negalima būti šviesiu žmogumi, nesuvokiant savo padėties ir paskirties pasaulyje, neįjauciant dėl to pasaulėžiūrinio rū-

pesčio. Tikras žmogiškas rūpestis yra susidaryti tokią pasaulėžiūrą, kuri savo tiesa teiktų šviesos gyvenimui. Abejingumas pasaulėžiūriniam rūpesčiui liudija abejingumą sau pačiam kaip žmogui. Pasaulėžiūra yra asmens apsisprendimo, auklėjimo ir auklėjimosi, ne mokslinio pagrindimo dalykas. Pasaulėžiūra integruoja mokslinį žinojimą, bet ne juo remiasi. Atkreiptinas dėmesys į tai, kad, įvairiapusiškai apibūdindamas pasaulėžiūrą, Girnius nemato pagrindo jokiai tautinei pasaulėžiūrai. „Tauta nėra pasaulėžiūrinė bendruomenė, kadangi lygiai telkia visų pasaulėžiūrų žmones“ (Girnius 1966: 122).

Svarbu pastebėti, kad tautiškas Girniaus angažuotumas nenustelbia jo egzistencialistinės mąstysenos. Gyvenimo prasmingumą jis sieja su bendruomeniškumu, nes tik bendruomenėse gali išsiskleisti individualybė. Todėl kas turi visuomeninę vertę, tas turi ir išliekamą žmogišką prasmę. Bet kartu jis pabrėžia, kad prasmingam gyvenimui bendruomeniškumo nepakanka, jokios bendruomenės žmogus negali laikyti galutine savo gyvenimo prasme. Nors ir kaip žmogus bepriklaušytų nuo bendruomenės ir bebūtų jai atsidavęs, savo esme jis visada lieka daugiau, negu tik bendruomenės narys. Kaip tikras egzistencialistas Girnius teigia, jog atsakymui į galutinį klausimą, prieš kurį žmogus stoja mirties vienumoje, nepakanka, kad buvo kovota už vienokius ar kitokius bendruomeninius idealus. Iš visų visuomeninių ryšių mirtis gražina žmogų į nelygstamą vienumą ir verčia kiekvieną klausti, kokia mano paties prasmė? (Girnius 1966: 125). Šis galutinis klausimas verčia suabejoti bet kokia kolektyvistine pasaulėžiūra, nes ji neatsako į klausimą, kokia žmogiškosios egzistencijos prasmė. Kolektyvui nesvarbu, kad jo nariai rūpintųsi galutine savo gyvenimo prasme, greičiau priešingai. Dar daugiau, kiekviename kolektyvizme neišvengiamai slypi totalistinė tendencija individus nuasmeninti ir surikiuoti į vieną liniją.

Egzistencialistinės pakraipos mąstytojui, kaip taisyklė, įtariai žiūrinciam į bet kokią kolektyvizmą, nėra būdinga angažuotis tautiniam visuomeniniam darbui. Nors kai kurių egzistencialistų mąstytojų biografijos (J.-P. Sartre, A. Camus) rodo, jog gali derintis viena ir kita, egzistencialistinė savimonė nebūtinai reiškia užsisklendimą savyje. Bet visuomeninio

---

angažavimosi motyvas panašiais atvejais buvo, reikia manyti, ne išpareigojimas kam nors, tuo labiau, ne koks nors visuomeninis įpareigojimas, bet individualiai suprastas gyvenimo įprasminimo siekis. Girniaus atveju tautiškas angažavimas kaip tik ir kyla iš individualaus idealistinio nusiteikimo. Pasaulėžiūrinis idealizmas jo asmenyje organiškai derinasi su individualia gyvenimo prasmės samprata, nors su ja nesusitapatinama.

Idealizmas Girniui yra ta versmė, kuri gaivina žmoguje entuziazmą, kas turi idealizmo, tas turi ir entuziazmo. Nors daug kam idealizmas tėra tik susidėvėjęs žodis, Girniui tai yra visų mūsų principų gyvoji versmė. Kiekvienas principas implikuoja idealizmą. „Idealizmas yra žmogaus nusiteikimas ir nusistatymas vadovautis savo gyvenime idealais, atitinkančiais žmogaus paskirtį“ (Girnius 1966: 211). Nors idealas kaip toks yra aukščiau tikrovės, idealą galima realizuoti, tik utopija nėra realizuojama. Tačiau idealo neįmanoma įkūnyti pilnutinai, nes tai, kas įkūnijama žmogiškojoje būtyje, niekada nėra atbaigiama. Bet tam tikras neišvengiamas idealo ir tikrovės neatitikimas nėra pagrindas idealams nuvertinti. Idealų paskirtis yra būti realizuojamiems kaip visuomeninių reikmių, taip ir individualiojo gyvenimo įprasminimo plotmėje. Šiuo požiūriu idealo uždavinys yra nušviesti laisvam apsisprendimui kelią, atskleidžiant vertybes, įprasminančias žmogiškąją egzistenciją. „Šia prasme siekti idealų – tai rūpintis vertingai, o ne tuščiai gyventi“ (Girnius 1966: 213). Kalbėdamas toliau apie idealo ir tikrovės santykį, Girnius dėsto mintį, kad tikrovės keitimo požiūriu idealizmas yra ne mažiau, o daugiau už realizmą: „idealizmas yra kilnus realizmas.“ Idealizmas ne bėga nuo tikrovės, bet imasi tikrovės tamsumas nugalėti. Tikras idealizmas visada yra praktiškas idealizmas. Toks idealistinis nusistatymas įprasmina ir realizmą. Šia prasme „idealizmas yra realistiškesnis už tik-realizmą, kuris iš anksto bijo „prieš vėją pūsti“ (Girnius 1966: 215). Tikroji idealizmo priešybė yra moralinis materializmas, kuris dažnai dangstosi neutralesniu pragmatizmo vardu. Kur stokojama idealizmo, ten savaime įsiviešpatauja materializmas. Idealizmas nėra vien „išrinktųjų“ misija, bet visiems atviras, nors daugelyje jį užgožia materializmas. Idealai įgyvendinami kasdienybėje, o kasdienybė slenka laike. Tačiau laike nieko negalima galutinai laimėti, negalima ir

idealų galutinai įgyvendinti. Vis tik prasmingame gyvenime idealas turi nušviesti kelią.

Girnius grįžo tėvynėn, nors dar ne viską, ką jis parašė, galima rasti knygynuose ir skaityklose, o spaudoje tėra pasirodęs tik vienas kitas straipsnis apie jį. Tačiau minties gilumas ir populiarumas niekada neina koja kojon. Kaip ir aukštosios vertybės nebūna kasdienos dalykas. Svarbu, kad buvo mąstoma ir rašoma esminiais klausimais. Tai, kas Girniaus apmąstyta ir parašyta yra vienas aukščiausių XX-jo amžiaus asmenybiškai ir problemiška autentiškos lietuvių filosofinės minties pasiekimų, pakėlusių ir lietuviškąją tautinę bei katalikiškąją mąstyseną.

## *Postmodernybės filosofija*

### POSTMODERNIZMAS – VERTINIMAI BE VERTYBIŲ?

*Iškyla klausimas: kam reikalingos šios vertybės, jeigu jos kartu neduoda priemonių ir būdų, kaip įgyvendinti jose glūdinčius tikslus.*

*M. Heideggeris*

Pradėdamas rašyti šia tema jaučiu, kad pats save statau į keblią padėtį, tarsi ketinčiau apie šiuolaikinius dalykus spręsti pagal senus mastelius, ieškoti to, kas nepadėta. Noras aiškintis kaip vertybių problemos transformuojasi postmoderniuosiuose diskursuose, o gal ten jų iš viso nebelieka, nelabai dėkingas užmojis, lengvai galima prašauti pro šalį.

Dėl to, kad postmodernizmas yra šiuolaikinis kultūros reiškinyss vargu ar gali kilti abejonių, tačiau ar šiuolaikiška yra vertybių ir vertinimų problematika? Manau, ir taip, ir ne. Žmonės žino, kas yra teisingumas, kilnumas, draugiškumas, tačiau pasigenda šių vertybių poveikio, tarsi jos būtų tapę bejėgės arba pasitraukusios iš mūsų gyvenimo, bent iš kai kurių sričių. Turbūt niekada nebuvo rodoma tiek, kaip dabar, dėmesio reitingams, standartams, apklausoms, tik kažin ar šios procedūros turi ką bendro su vertybėmis. Daugeliui žmonių būdingas vertybinis daltonizmas, o filosofams tai nežadina teorinio intereso.



## Vertybės ir vertinimai

Vertybės ir vertinimai, kaip specifinė teorinio intereso sritis, filosofinių svarstymų lauke atsidūrė palyginti vėlai – 19 amž. pab. Konceptualiąsias prielaidas tam padėjo I. Kantas, išskyręs būtinybės ir laisvės, esamybės ir privalomybės sritis. Tas prielaidas plėtojo ir tikslino iškiliojo mąstytojo pasekėjai – Rudolfas Lotze, Hermannas Cohenas, Heinrichas Rickertas, parodė, kuo skiriasi žinojimas ir vertinimas, istorijos ir kultūros mokslų metodai – nuo gamtos mokslų metodų. Susiformavo atskira filosofijos disciplina – filosofinė aksiologija. Prie to buvo einama ir ekonomikoje, kituose moksluose.

Istorinė refleksija iš karto parodė, kad žmogaus ryšių su tikrove įvairovėje, šalia pažintinio, išskiriant vertybinį santykį ir apibūdinant jo specifiką, nėra įžvelgiama kas nors iš esmės nauja, o tik sukuriamos naujos sąvokos, įvardijančios ir jungiančios dalykus, kurie kitokiais vardais buvo žinomi nuo seniausių laikų. Iš tiesų, per visą filosofijos istoriją, nuo pat Platono, įvairiais aspektais svarstomi klausimai, kurių turinys buvo įvardijamas gėrio, dorybės, tiesos, grožio, tikslo, teisingumo, tobulumo ir kitomis sąvokomis.

Tik 19 amžiaus pabaigoje vokiečių filosofas Rudolfas Lotze, taip pat Franzo Brentano pasekėjai austrai Alexius Meinongas ir Christianas Ehrenfelsas atkreipė dėmesį į tai, kad aukščiau išvardintas sąvokas, nepaisant jų objektų skirtingumo, sieja ir į vieną gretą stato bendras ypatumas – jos nusako ne tai, kas faktiškai yra, buvo ar bus, o tai, kas turėtų, privalėtų būti, kas yra tik siekiamybė, kas gerbtina ir brangintina. Šie dalykai ir įvardijami vertės, vertybės, vertingumo, vertinimo, vertybinės nuostatos sąvokomis. Vertybinė nuostata paprastai yra apibūdinama, parodant jos skirtingumą nuo pažintinės nuostatos, pažintinių svarstymų ir sprendimų.

Originalias vertybių teorijas išplėtojo Max'as Scheleris, Nikolai Hartmannas. Ypatingą dėmesį vertybių problematikai skyrė krikščioniškosios (katalikiškosios) pakraipos filosofai – vokiečiai Dietrichas von Hildebrandas, prancūzai Louis Lavelle'is, Rene Le Senne. Intensyviai plėtojamos atskirų sričių, ypač, etikos, estetikos vertybių teorijos, nedaug teatsiliko ir

tokios sritys, kaip antropologija, religijotyra, teisė, politika, ekonomika, logika.

Plėtojamos ir bendrosios vertybių teorijos, kalbama, apie tai, kas bendra visoms sritims, kokia vertybių vieta būties sąraangoje, koks ontologinis vertybių statusas. Įvairiais aspektais apibūdinamas vertybių santykis su faktiškąja tikrove, su žmonių poreikiais, praktiniais tikslais ir nauodos siekiais. Skiriamos vertybės ir gėrybės, instrumentinės ir savaiminės, aukštesniosios ir žemesniosios vertybės, jų rūšys.

Vienose teorijose pabrėžiama vertybių ir vertinimų priklausomybė nuo individo kaip subjekto poreikių ir pomėgių, interesų ir tikslų, taigi, nuo subjektyvumo. Tokio požiūrio laikėsi vienas pirmųjų vertybių teorijos kūrėjų Ehrenfelsas, aiškindamas savąją vertybių sampratą, jis teigė, kad daikto vertybė yra jo geidžiamumas (*Begehrbarkeit*) (Ehrenfels 1897–1898: 53) geismo intensyvumas yra vertybės matas. Bet pažymėjo, kad vertybė nėra tai, kas vertinama kaip instrumentinė priemonė (*Wirkungswert*) siekiant laimės, nes instrumentinis vertingumas yra įmanomas tik dėka santykio su tuo, kas yra savaiminė vertybė (*Eigenwert*). Vertingas daiktas nebūtinai sietinas su nauda. Mes trokštame, kad kas nors būtų ar ko nors nebūtų, bet nebūtinai tai laikome priemone siekiant laimės.

Kitose teorijose, neignoruoiant subjektyvumo, apie vertybes kalbama kaip apie ypatingą idealybės sferą, savotišką „dvasios karalystę“, kuri pakyla virš faktiškosios tikrovės, virš subjekto-objekto skirties, yra savaiminė ir visuotinai galiojanti. Skirtingai nuo priemonių paskirtį turinčių gėrybių, vertybės yra savitikslės, jų siekiama dėl jų pačių. Nepaisant to, akivaizdus grįžtamasis ryšys, nes vertybės patraukia, įkvepia, nukreipia, integruoja asmenybės dvasinį pasaulį. Iš vertinančiojo santykio plaukia privalomybės santykis, kuris, savo ruožtu skaidosi ir konkretizuojasi pareigomis, priedermėmis, normomis. Kai kurie filosofai buvo įsitikinę, kad vertybių problematika nusipelno būti pakelta į pirmacilių filosofinių svarstymų rangą, filosofija, turinti būti mokslas apie visuotinai galiojančias vertybes, kurios kyla iš žmogaus proto prigimties (Wundt 1922: 33).

Kad geriau suprastume vertybių problematikos ir postmoderniojo diskurso santykį reikia dar skirti dėmesio kai kuriems bendresniems klau-

simams. Kaip jau minėta, vertybių filosofija, kaip atskira teorinė disciplina, formavosi vėlyvosios moderniosios filosofijos conceptualumo rėmuose, kurių pamatuose glūdi subjekto ir objekto perskyros, esinių tapatumo ir pažinumo, minčių adekvatumo daiktams principai ir iš jų plaukiančios prielaidos bei padariniai.

Kokią būties viziją – monistinę, dualistinę ar pliuralistinę – beapimtume, kokią pažinimo sampratą – racionalistinę ar empiristinę – besklaidytume, matysime, kad visos jos buvo kuriamos kaip logiškai rišlios teiginių ir argumentų sistemos, laikantis semantinio apibrėžtumo, minčių nuoseklumo ir loginio pagrįstumo reikalavimų. Pasaulis, kaip idealistiniu, taip ir materialistiniu požiūriu yra suprantamas kaip daugerioja, tačiau rišli ir tvarkinga visuma, „pavaldi“ objektyviems dėsniams, kuriuos galima pažinti ir aprašyti, kuriais galima remtis praktinėje veikloje, nes esama atitikimo tarp pasaulio tvarkos ir loginio mąstymo.

Užbėgant į priekį ir pasinaudojant postmodernistų terminu, galima teigti, kad aptartoji filosofinė pasaulio samprata buvo logocentriška. Platenis šios sampratos principų siejimas su vertybių filosofijos formavimuisi reikalautų atskiro aptarimo, tuo tarpu pakanka konstatuoti, jog kai kurie iš tų principų šios filosofijos kūrimuisi sudarė neabejotinai palankią teorinę terpę.

Pirmiausia, tai požiūris į pasaulio sandarą kaip į sąryšingą įvairovės visumą, kuriai būdingas kismas, kilimas nuo paprastesnių lygmenų prie tobulesnių, išryškinantis sandaros sluoksniškumą bei pakopiškumą, hierarchišką sluoksnių išsidėstymą. Tokią pasaulio tvarkos sampratą atitinka hierarchiška visuomenės autoritetų, valdžios mechanizmų struktūra. Tokioje sampratoje nesunku įžvelgti vertinimo aspektus, hierarchijoje visada išsiskiria žemesnieji ir aukštesnieji lygmenys, žemesnieji paprastai traktuojami kaip aukštesniųjų pamatas, nors esama ir kitokių aiškinimų – kai kuriuose būties modeliuose kaip tik aukštesnieji lygmenys yra žemesniųjų realumo garantas. Descartes'as, Berkeley filosofijoje – Dievas pasaulio realumo ir pažinumo garantas.

Vertybių teorijai reikšmingas ir kitas moderniosios filosofijos principas, būtent tai, kad individas yra suprantamas kaip protu ir valia ap-

dovanotas, sau tapatus, pasaulio atžvilgiu autonomiškas subjektas. Tai dekartiškas subjektas, kurio savivokos atramos taškas yra individualusis *cogito*, apsprendęs žmogaus sampratą Naujųjų laikų filosofijoje.

Moderniojo pasaulio filosofijos pamatus, kaip žinoma, gerokai išklibino netradicinių mąstytojų idėjos, ne vienu atžvilgiu nauja linkme pakreipusios ir filosofijos raidą. Pirmiausia tai pasakytina apie tokius iracionalistinės pakraipos mąstytojus, kaip A. Schopenhaueris, F. Nietzsche, S. Kierkegaardas, kurie, be kitų dalykų, reikšmingi tuo, kad nustūmė nuo pjedestalo tradicinėje filosofijoje aukštintą protą ir išaukštino valią. Tarp netradicinių idėjų savitą vietą taip pat užima visiškai netradicinė L. Wittgensteino kalbinių žaidimų teorija, pagal kurią pasaulio pažinimą lemia ne patyrimas, o kalba, kalbos vartojimas yra tam tikras kalbos žaidimas, siejantis mūsų kalbą su pasauliu.

Tačiau šių mąstytojų kritiškumas daugelio tradicinės filosofijos autoritetų atžvilgiu nepažeidė aukščiau minėtų vertybių filosofijai reikšmingų principų, greičiau juos patvirtino, savais požiūriais interpretavo ir išplėtojo. Šiuo požiūriu ypač reikšmingas S. Kierkegaardas. G. Hegelio panlogistinei visuotybės filosofijai, kurioje individas ištirpdomas absoliučiosios dvasios vystymosi schemose, jis kategoriškai priešpastatė ir sureikšmino konkretų individą, jo unikalią egzistencinę patirtį. Danų mąstytojo svarstymuose apie estetinį, etinį ir religinį pasirinkimus slypi teiginiai apie savimi besikliaujantį, savasties ieškantį individą ir kokybiškai skirtingus, nevienodai vertingus žmogaus egzistencijos lygmenis. Atmesdamas Hegelio visuotybės idėją, jis neigia ir išorinių veiksnių įtaką autentiškam pasirinkimui, atmetami ir bet kokie rinkimosi kriterijai, teigiant, kad autentiškas yra tik toks pasirinkimas, kuris visiškai individualus, rizikingas valios aktas. Individas gali pasikliauti vien savo tikėjimu.

Žmogaus būties vertybinio laipsniškumo netiesioginį pripažinimą galima įžvelgti ir Nietzsche's pradėtame vertybių pervertinime, krikščioniškosios moralės kritikoje, antžmogio idėjoje. Trisdešimčia metų vėliau nei Nietzsche gyvenęs M. Scheleris rašo apie vertybes, kurios grynosios įžvalgos aktais suvokiamos kaip išsidėsčiusios ir tarpusavyje susijusios pagal tam tikrą hierarchišką tvarką, kurios kriterijus yra santykis su abso-

liučiuoju Dievo vertingumu. Nikolai Hartmannas, parodydamas realiojo pasaulio sandaros sluoksniškumą, nušviečia ir vertybių hierarchišką išsidėstymą, kurios viršūnėje – moralinis gėris.

Tačiau aukščiau išdėstyti dalykai nušviečia tik vieną aptariamo laikotarpio filosofinės kūrybos vyksmo pusę. Lygiagrečiai vyko ir platesnio bei gilesnio masto slinktis ne tik filosofijoje, bet ir kitose kultūros srityse, sąlygojama naujų politinių, ekonominių, mokslinių bei technologinių veiksmų. Toje slinktyje kvestionuojami ir modifikuojami ne vienas tradicinėje filosofijoje nusistovėjęs ir, atrodo, nepajudinamas principas bei idealas. Daug ką keitė Nietzsche's, K. Marx'o, S. Freud'o teorijos ir vertinimai. Pasinaudojant Fredrico Jamesono mintimis, galima formuluoti klausimą: ar po šių mąstytojų buvo galimas savipakankamas autonomiškas individas ir gyvenimą įprasminantis vertybių horizontas, ypatingai, etinių normų sistema? Nietzsche parodė, kad visi senieji etiniai draudimai persunkti agresyvumo; Freudas sąmoningo subjekto racionaliuose aiškinimuose išvelgė jame tūnančias ir jį veikiančias jėgas; Marx'as, atskleidė, jog tai, kas anksčiau buvo laikoma etika, pasirodė esanti ideologija (Jameson 2002: 115).

### Link postmodernizmo

Kultūros erdvėje skleidžiantis reiškinių, apibendrintai įvardijamų postmodernizmo terminu, įvairovei nuo pat pradžių buvo ir iki šiol tebėra neaišku, kas realiai įvardijama, nes postmodernizmo kūrėjai nemėgsta tikslių apibūdinimų ir apibrėžimų, veikiau pasako, kas jie nėra, ką neigia, negu, ko siekia. Nesama aiškaus atsakymo ir į klausimą, ar postmodernizmas laikytinas tam tikra tikrojo klasikinio modernizmo tąsa, nors nėra labai aiški ir pastaroji sąvoka, ar esminiu lūžiu tarp laikotarpių. Manant, jog turime pastarąjį atvejį, vėlgi sunku atsikratyti klausimo, ar pokyčiai nereiškia tik to, kad, kaip teigia F. Jamesonas, persigrupuoja tam tikras skaičius jau buvusių elementų (Jameson 2002: 33). Nesunku pastebėti, kad postmodernistais laikomų autorių tekstuose apstu tokių sąvokų kaip estetika, etika, menas, kritika, ideologija, pažanga ir pan., žyminčių iš klasikinės kultūros atėjusius reiškinius bei išstisus jų kategorijas, kurių turinyje vienaip ar kitaip slypi vertybiniai aspektai.

Galima prileisti, jog dabarties kultūroje tai jau tik žodžiai, prarandantys tradicinėje kultūroje turėtają reikšmę kartu su tos kultūros kūrybinių galių išsisėmimu. Žodžiai funkcionuoja, atsiskyrę nuo savo turinio, panašiai kaip „vertė atsiskiria nuo savo turinių ir funkcionuoja viena pati, kaip savo pačios forma“ (Baudrillard 2002: 177). Taip galvoti verčia ir jau kuris laikas girdimi tvirtinimai apie filosofijos, meno, istorijos pabaigą, ideologijos galą, subjekto mirtį. Negirdėti tik skelbiant vertybių pabaigą, nors tai, gal būt, pasakoma, tariant mirties nuosprendžius minėtiems kultūros reiškiniams.

Įtikinamesnė kita nuomonė – minėtas sąvokas vartojame todėl, kad gyvuoja ir jomis išreiškiami kultūros turiniai, tai yra ir menas, ir filosofija, ir ideologija, tik keičiasi jų sampratos, paskirtis, funkcijos. Internetas atveria plačias galimybes visuomenei kultūrėti, nyksta skirtybės tarp skirtingų dalykų, tarp meno ir ekonomikos, ekonomikos ir politikos ir, kas ypač svarbu, tarp aukštosios ir žemosios kultūros. Vėlyvojo kapitalizmo vartotojiška visuomenė yra savaip demokratiška kultūros požiūriu, meno ir suvokėjo susitikimo vietos jau ne tik koncertų ir parodų salės, bet ir pramogų industrijos centrai, o meno kūryba jau nebe Dievo dovaną turinčiųjų balsas, bet terminų spaudžiamas projektų vykdymas, menas išsiskverbia į įvairias gyvenimo sritis, grožis virsta dekoratyvumu, atsipalaidavimo priemone, malonumo šaltiniu. Mokslinis žinojimas praranda savaiminį vertingumą bei savitiksliškumą, virsta informacija, ypatinga prekių rūšimi, kurią galima pirkti ir parduoti, gauti pelną, žinios nepretenduoja į tiesos statusą, jos reikalingos ekonominei, politinei galiai ugdyti. „Objektyvią tiesą turinti pakeisti hermeneutinė tiesa“ (Gellner 1993: 59).

Tai tik kai kurie su postmodernizmo poveikiais siejamos šiuolaikinės visuomenės kultūros bruožai, nesigilinant, ką šioje visuomenėje galėtume laikyti priežastimis, o ką padariniais. Kaip bežiūrėtume neabejotina yra tai, kad neatskiriama šios kultūros savastis yra kelių garsių autorių filosofinė kūryba. Kiekvienas jų plėtoja ir dėsto savus požiūrius į tikrovę, įvardijamus neįprastais terminais: Jacques Derrida – dekonstrukcija, gramatologija, skirtis; Gilles Deleuze – simuliakrai, konceptai, skirtis; Jean

Baudrillard'as – simuliakrai; Michelis Foucault – archeologija bei genealogija, Jean-Francois Lyotard'as – metanaratyvai ir pan.

Kaip galima spręsti iš šių terminų, šių mąstytojų tikrovės vizijos gan skirtingos ir savitos, vis dėlto jose galima aptikti pakankamai daug sąvokų, priegų ir kitokių filosofinio mąstymo elementų, kurie leidžia šiuos autorius laikyti tos pačios tėkmės reiškėjais. Vienija tai, kad jų tekstuose reikšminga vieta tenka Kanto, Nietzsche'as, Kierkegaardo, Heideggerio ir kitų praeities mąstytojų palikimo interpretacijoms. Juos vienija ir tai, kas jiems nepriimtina, prieš ką nusistatę, nuo ko atsiriboja, nors ir skirtingai bei skirtingais savo filosofinės karjeros laikotarpiais.

Kalbant konkrečiau, visi jie atmeta autonomiško subjekto sąvoką, kilusią iš dekartiškojo *cogito*, subjekto – objekto perskyrą, reprezentacinę sąvokos ir daikto santykio pobūdį. Visi jie prieš tapatybes, centrus, hierarchijas, totalybes, „prieš vienintelės, ypatingos, objektyvios, išorinės ar transcendentinės tiesos idėją“ (Gellner 1993: 43). Jie reiškia nepasitikėjimą pretenduojančiomis į vienintelę tiesą teorijomis, istorijomis, spekuliatyviomis sistemomis, teologijomis ir kitokiais metapasakojimais, save laikančiais „paties pasaulio pasakojimais apie save“.

Bet būtų neteisinga galvoti, kad postmodernistai vien tik kritikuoja, atmeta, neigia. Jie taip pat ir numato, kuria, projektuoja, ieško būdų teigti ir konstruoti, tik jų pasaulėvaizdžio leksikoje vyrauja tokios sąvokos kaip pliuralizmas, fragmentacija, reliatyvizmas, subjektyvumas, laisvė ir išsilaisvinimas, skirtingų požiūrių lygiavertiškumas, kultūros formų ir pasaulio sampratų įvairovė. Tad vertybės lyg ir neturėtų išnykti, o subjekto mirties deklaravimas savaiame dar nereiškia vertybių mirties pripažinimo. Juk vertybės nėra tiksliai apibrėžtis turinčios esatys, tai idėjos, kurių semantinis laukas apima, kaip dėsto spiritualistinės pakraipos prancūzų filosofas Louis Lavelle, sinonimiškas sąvokas, tokias kaip gėris, idealas, tikslas, tobulumas, norma, interesas, prasmė (Lavelle 1950: 19–23).

## Metapasakojimai

Bene vienintelis autorius, kuris neprieštarauja būti vadinamas postmodernistu, netgi postmodernybės teoretiku yra Jeanas-Francois Lyotard

das. Vertinimų ir vertybių tematikos jo svarstymuose bandysime ieškoti apžvelgdami jo pažiūras tik vienu, būtent, postmodernybės ir žinojimo santykio aiškinimo aspektu.

Veikale „Postmodernus būvis. Šiuolaikinį žinojimą aptariant“ (1979, vertimas į lietuvių k. 1993) Lyotardas postmodernaus būvio apibūdinimą pradeda konstatuodamas metapasakojimų („didžiųjų pasakojimų“) kaip mokslinį žinojimą ir socialinį teisingumą legitimuojančių diskursų susidėvėjimą, sutampantį su metafizinės filosofijos krize (Lyotard 1993: 6–7). Pasaulis, jo požiūriu, negali būti suprantamas kitaip, negu išgalvotų, nuolatos kuriamų ir perkuriamų pasakojimų kontekste. „Didieji pasakojimai“ – tai spekuliatyvūs diskursai, kurių branduolys yra į vienintelę tiesą pretenduojanti idėja, kaip savotiška tapatumo ašis, apie kurią koncentruojasi įvykiai, veikėjai ir jų kalbos ir kuri užtikrina pasakojimo vientisumą.

Pagal tai, kas rašoma šioje knygoje ir kituose tekstuose, galima spręsti, kad jų autoriaus nuomone, kiekviena visuomeninio gyvenimo sritis, ar tai būtų mokslas, ar politika, ar religija, turi savo spekuliatyvaus pobūdžio pasakojimus, legitimuojančius tas sritis plačioje būties akiračių perspektyvoje. Tų pasakojimų paskirtis – pagrįsti esamosios politinės valdžios viešpatavimą, įstatymus, moralės normas, socialines institucijas. Mokslinį diskursą legitimuojantis diskursas yra ne kas kita, kaip metafizinė filosofija, tradiciškai užimanti solidžią vietą universitetų programose.

Apibūdinamas šiuolaikinį žinojimą, Lyotardas teigia, jog dabar vyksta mokslo delegitimacija ir toliau aiškina, jog šitaip atsitinka nykstant mokslo sistemoje spekuliatyviajam diskursui. Tai mokslus išsilaisvina, nes spekuliatyvieji pasakojimai slopina mokslininko darbo atsakomybę: „...jie pasitenkina tuo, kad perteikia jau aprobuotus žinojimus studentams“ ir rengia ne tiek mokslininkus, kiek mokytojus“.

Esminis išlaisvinimo aspektas yra klasikinės mokslų hierarchijos irimas. „Spekuliatyvi žinių hierarchija užleidžia vietą imanentiniam ir taip sakant „horizontaliam“ tyrinėjimų, kurių ribos nuolat kinta, tinklui“ (Lyotard 1993: 97). Išlaisvinantis tokio vyksmo padarinys yra tai, kad tampa ginčytinos klasikinės skirtingų mokslinių tyrimų ribos, dingsta išsisos disciplinos, jų vietoje įkuriamos naujos mokslo sritys.



Nepasitikėjimą spekuliatyviaisiais diskursais, aiškina Lyotardas, kečia ir tai, kad diskursas, bandantis legitimuoti mokslą, nėra moksliškas. Reikia pastebėti, jog tai ne nauja tiesa, ji žinoma nuo tada, kai iš graikų metafizikos pradėjo rutuliotis atskiri mokslai. Kita vertus, tas spekuliatyvus nemokslinis diskursas visada buvo ir žymiu mastu iki šiol tebėra reikšmingas mokslinio žinojimo savimonės elementas, kurio nykimas riboja mokslo savaiminio pagrįstumo galimybes. Tą pasako ir pats Lyotardas: „Mokslinis žinojimas negali žinoti (ir pasakyti), ar jis yra teisingas, nepasitelkdamas į pagalbą kito žinojimo...“ (Lyotard 1993: 74). Bet lieka neaišku iš kur tas kitas „žinojimo teisingumo žinojimas“ galėtų ateiti, jeigu atmetamas jį „iš viršaus“ apbruojantis spekuliatyvumas, gal būt „iš apačios“, iš paprastos, su kasdienės praktinės veiklos tikslais susijusios kalbos?

Bet gal ir to jau nebereikia, nes postmoderniojoje kultūroje kognityvinis mokslinis diskursas pateikiamas kaip kalbinis žaidimas, tiesa, su specifinėmis taisyklėmis, sulyginamas su kitais žaidimais. Dar daugiau, pažintinės veiklos paskirtis jau ne ieškoti tiesos kaip specifinės vertybės, netgi ne naudoti, bet galios. Lyotardas rašo, kad mokslas finansuojamas, mokslininkai ...“superkami“ ne tam, kad būtų sužinota tiesa, bet tam, kad padidėtų galia“ (Lyotard 1993: 114). Taigi, posūkis esminis, nes galia, kaip galime įsitikinti, prisimindami, ką rašė A. Schopenhaueris ir F. Nietzsche, yra valios siekis. Ne protas nukreipia valią, bet valia nurodina protui. Aiškėja ir žinojimo legitimacijos pagrindas – galia mokslą ir teisę legitimuoja, remdamasi jų efektyvumu.

Mūsų svarstomos temos požiūriu svarbu atkreipti dėmesį į plačią legitimavimo sąvokos reikšmių apimtį. Kokią sritį – mokslą, teisę, politiką bepaimtume, legitimavimas gali reikšti pripažinimą ir įteisinimą, kita vertus, ribojimą, atmetimą. Šios funkcijos įmanomos tik pripažįstant atitinkamus kriterijus, visuotinai galiojančias normas. Jeigu turime galvoje spekuliatyviuosius legitimuojančius pasakojimus, kurių ištakos siekia Platono ir Aristotelio filosofiją, tai juose slypintys kriterijai nesunkiai išvėlgiami, kaip ir jų nustatomos vertinimo dimensijos. Tai sako, jog kartu su metapasakojimus apėmusia „erozija“, iš jų legitimuojamų veiklos sričių nyksta ir vertybiniai matmenys.

Dabar pamatiniu pasakojimu nebepasitikima, rašo Lyotardas. Dar daugiau: „Dauguma žmonių nebejaucia nostalgijos dėl prarasto pasakojimo“ (Lyotard 1993: 102). Tai jokių būdu nereiškia, kad jie grimsta į barbarybę. Legitimavimo kaip tokio reikmė nekvestionuojama, klausimas tik toks: „Kas dar, išnykus metapasakojimams, gali legitimuoti?“ (Lyotard 1993: 108).

Legitimavimo funkcija dabar nusikelia į visada gyvuojančius „mažuosius pasakojimus“, kurie užtikrina pirminių kolektyvų (šeimos, kaimynystės) kasdienio gyvenimo vientisumą. Šiems pasakojimams nebūdingas valdžios palaikymo matmuo, bet jiems nebūdingas ir rėmimasis visuotinai galiojančiomis prielaidomis. Šiuose pasakojimuose vienovės ir skirtybės santykiyje išlaisvinama skirtybė, juos apibūdina ne tai, kas visiems bendra, bet tai, kas juos išskiria ir atskiria. Jų kalbos įvairios, tad lieka neužtikrintas jų tarpusavio supratimas, be kurio neįmanomas skirtingų požiūrių dialogas.

Lyotardas kalbėjo apie etiką ir teisingumą, teigdamas, jog etika yra svarbiausias filosofijos uždavinys, tuo tarsi pakartodamas kai kurių tradicinės idealistinės filosofijos kūrėjų mintis. Tačiau kaip užtikrinti etikos pamatus vien tik „mažųjų pasakojimų“ kontekste, jeigu juose nesiremiam visuotiniais dėsniais? Nuo tokio klausimo neatleidžia ir sakymas, kad mąstymo beprielaidiškumas filosofinę kūrybą daro panašią į meno kūrybą.

## Dekonstrukcija

Vienas originaliausių ir produktyviausių postmodernistinės mąstysenos kūrėjų buvo Jacques Derrida. Savo mintis jis dėsto dialogo su praeities mąstytojais būdu. Jis tęsia Nietzsche's pradėtą, Bergsono, Heideggerio pratęstą ir išplėtotą proto kritiką ir metafizikos griovimą, kvestionuoja tradicinę tikrovės ir atspindžio santykio sampratą. Jo raštuose gausu temų, kurios yra ir kitų šios pakraipos filosofų svarstymų temos – subjekto mirtis, filosofijos pabaiga, žmonijos pabaiga. Filosofijos pabaiga suprantama kaip grįžimas prie ikisokratinės mąstymo patirties, o

subjekto mirtis – analogiškai heidegeriškajai „štai-būties“ tolygumui „būčiai-myriop“.

Savo filosofiniams ieškojimams įvardinti Derrida pasirinko dekonstrukcijos terminą, suprantamą kaip ko nors išardymą į dalis ir konstrukcijos praradimą apskritai (Baranova 2001: 33). Dekonstrukcija suprantama kaip „...visų reikšmių, kurių šaltinis yra logoso reikšmė, de-konstrukcija. O ypač tiesos reikšmės dekonstrukcija“ (Derrida 2006: 21). Nors šis terminas neišsemia šių mąstytoją dominančios tematikos įvairovės.

Kas yra dekonstrukcijos objektas? Bendrąja prasme – tai spekuliatyvusis racionalumas, metafizika, tapatybės, taigi taikiniai, į kuriuos ir kiti postmodernistai svaido kritikos strėles. Bet pagrindinis ir tiesioginis taikinytis – raštija, ne kokia atskira jos šaka, bet visa vakarietiškoji raštijos kultūra, kaip filosofinė, taip ir literatūrinė. Šią kultūrą Derrida charakterizuoja kaip fonocentrišką-logocentrišką-etnocentrišką, jai plačiau apibūdinti įvedė sunkiasvorį onto-teleo-falo-fono-logocentrizmo terminą. Pamatinė fonocentrizmo prielaida, aiškina Derrida, yra balso ir reikšmės (ženklo) neatsiejamo ryšio teigimas, paremiamas logocentrizmo prielaida, kad visą būtį permelkia logika (*Logos*), o iš to plaukia teiginiai apie universalius linijinius dėsningumus, kuriems pavaldūs visi daiktai ir įvykiai. Logocentrizmo pagrindu esą susiformavo tokie vakarietiškojo mentaliteto bruožai, kaip tikslingas aktyvizmas, išoriškumas, vyriškumo viršenybė, mąstymas binarinėmis – „teigiama-neigiama“, „juoda-balta“ – kategorijomis. Vakarų metafizika nuo Platono laikų tiesos šaltinį įžvelgianti Logose yra logocentrinė. Ne kitokia esanti ir krikščioniškoji tradicija, teigianti, kad pradžioje buvo „Žodis“. Derrida ketina revizuoti visą klasikinės filosofijos tradiciją, atskleisti jos kūrėjų motyvus. Dėstydamas tokius požiūrius Derrida neabejotinai kritiškai vertina ne tik klasikinės filosofijos tradiciją, bet ir vakarietišką kultūrą apskritai, nors tiesiogiai ir nevartoja vertinimo terminijos.

Derrida sukūrė mokslą, kurio paskirtis liberalizuoti raštiją, vaduoti ją iš spaudžiančių ir diskriminuojančių Logos'o varžtų, siekiant, kad ji nebūtų loginio racionalumo viešpatavimo įtvirtinimo priemonė, pavadinęs tą mokslą gramatologija. Tokiame siekyje esą slypi ir pasaulio

liberalizavimo užuomazgos. Kartu tai ir naujojo kultūros pasaulio konstravimo mokslas, tokio pasaulio, kuriame mąstymas būtų atskirtas nuo Logos'o/logikos, nebeliktų logikos valdomo racionalumo viršenybės, būtų konstruojami kitokie – ne-loginiai racionalumo, kaip prasmų kūrimo ir reiškimo būdai. Idėjinių šaltinių savo požiūriui plėtoti Derrida randa Rousseau ir Levi-Strausso darbuose, kurie „rašto galią susieja su prievartos aktu“ (Derrida 2006: 143). Turima galvoje rašto prievarta natūralios kalbos atžvilgiu, turinti esą daugiopas neigiamas pasekmes, kurios prisideda prie žmogaus pavergimo ir išnaudojimo, klastos ir melo žmonių santykiuose plitimo.

Rousseau, teigia Derrida, dar iki Hegelio atvirai pasmerkė universalią ženklų teoriją, dėl to, „kad ji esą suspendavusi balsą“ (Derrida 2006: 135). Rousseau balsą priešpriešina raštui kaip esatį nesačiai ir laisvę vergovei. Pateikiamos trumpos ištraukos iš Rousseau veikalų „Emilis“: „...reikia ne skaityti, reikia matyti.“ „Skaitymas – tai vaikystės rykštė“. „Skaitantis vaikas nemąsto“ (Derrida 2006: 177). Proto raštui yra priešingas prigimtinis širdies raštas.

Interpretuodamas Rousseau mintis, Derrida dėsto, kad fonetinis raštas, kaip logocentrinio mąstymo išraiška, neša politinį ir kalbinį blogį. Fonetinio rašto dekonstrukcijos užmojai pakeliami į politikos lygmenį, prilyginami proto tironijos bei kitokios „imperinės ideologijos“ dekonstrukcijai. Laisvos tautos kalba esanti šnekamoji kalba, norint atimti iš tautos kalbos ir savivaldos teisę, reikia suspenduoti kalbos *šnekamumą*, (Derrida 2006: 223) – rašoma Gramatologijoje. Iš rašto kritikos tikslų Derrida kildina filosofinio mąstymo atsakomybės, taip pat ir visokio kalbėjimo etinės ir politinės atsakomybės klausimą. Pabrėžiama, kad šnekamosios kalbos žodžio ir rašyto žodžio atsakomybė yra skirtinga. Kalbantis žmogus yra tiesiogiai atsakingas už savo žodžius, bet daug sunkiau būti atsakingam kalbant iš teksto, kurio autorius nepasiekiamas.

Šia proga reikia pastebėti, kad subjektas, jausdamas atsakomybę dėl ko nors, suvokia, kad tuo pačiu jis kažką privalo arba kažko neprivalo, o privalomybės santykis seka iš vertinimo santykio. Bet išsamesnė atsakomybės sąvokos sklaida, atrodo, nepatenka į gramatologijos autoriaus

svarstymų akiratį. Tas pats pasakytina ir apie privalomybės bei vertinimo sąvokas.

Rašto kalbos, kaip ir logocentrizmo apskritai kritiką Derrida sieja su naujos kalbinės kultūros konstravimo tikslu, tačiau konstruktyvioji jo apmąstymų pusė kaip tik labai bendra ir neaiški. Kaip alternatyvi galimybė dekonstruojamai rašto kalbai minimas pirminis natūralusis raštas nupieštais vaizdais, piktografinis raštas, hieroglifų raštas (Derrida 2006: 366-368). Bet sklaidant toliau minėto veikalo puslapius aiškėja, kad Derrida daro išlygas raidinio rašto atžvilgiu. „Raidinis raštas yra pats nebyliausias, nes jis tiesiogiai neišsako jokios kalbos. Tačiau kad ir būdamas svetimas balsui, jis yra jam ištikimiausias, jis jį geriausiai reprezentuoja“ (Derrida 2006: 385).

Dekonstrukcijos procedūras prancūzų filosofas vykdo tarsi savitiksle veiklą, nežinant prie ko galima prieiti, kas galėtų būti vietoje subjekto, tapatybės, tiesos? Dekonstrukcijos produktyvumas nėra neabejotinas, ką glaustai nusako J. Habermas: „Dėl vykdomos dekonstrukcijos nuolat didėja interpretacijų sąvartynas, kurį ji, siekdama atidengti pamatus, nori pašalinti“ (Habermas 2002: 207).

## Konceptai

Gilles Deleuze'ui, kaip ir Jacques Derrida, tinka retrospektyvaus mąstytojo epitetas, savo mintis jis dėstė rašydamas apie Hume, Spinozą, Kantą, Leibnicą, Nietzsche, Bergsoną, juos interpretuodamas, su jais polemizuodamas, jų mintis pratęsdamas, kritikuodamas. Pirmumą teikė tiems, kurių teiginiais galėjo pasiremti kaip argumentais prieš klasikinę metafiziką, akcentuojant tokius jos elementus, kaip subjekto, tapatumo, tiesos sąvokos, reprezentacijos teorija. Tradicinės filosofijos sistemos jam nepriimtinos labiausiai dėl to, kad yra suręstos pagal tapatumo principą, leidžiantį kalbėti apie atskirų daiktų ir individų tapatumus, esybės ir sąvokos atitikimą, kas savo ruožtu daro juos priklausomus nuo aukščiausiojo prado (Dievo, Absoliuto).

Kaip priešpriešą klasikinei tapatumo sampratai ir kaip jos sklaidos būdą Deleuze plėtoja skirties ir kartotės tarpusavio sąveikų temą, įžvelg-

damas skirtis pačiuose tapatumuose, tarp tapatumų ir ne-tapatumų. Išskirianti skirtybė, atskirybė laikoma ontologiškai pirmesne už vienybę, vienijančią bendrybę. Pasaulio tapsmo vyksme, aiškina prancūzų filosofas, nuo chaoso, kaip „neskirtybės“, judant prie kosmo, kaip tapatybių steigties, nuo neapibrėžties – prie žinojimo, skirtis tampa svarbiausias veiksnys. Skirties dėka atsiranda tapatybė, uždedanti išankstines daiktus ir mintis apibrėžiančias schemas.

Tapatybės idėją atitinkančiam monistiniam pasaulio modeliui priešinamas pliuralistinis jo vaizdinys, o tapatybės mąstymą įkūnijančiam, tvarką puoselėjančiam žemdirbio tipui priešinamas nomadinio mąstymo nešėjos „klajojančios atskirybės“, anarchiškai išsklidusios išplėstai traktuojamoje erdvėje. Vietoje vienos totalios hierarchijos, plaukiančios iš pamatinės pasaulio tvarkos, prileidžiama įvairių, netgi viena kitai prieštaraujančių hierarchijų galimybė. Arūnas Sverdiolas interpretuodamas Deleuze kuriamą filosofiją rašo: „Valdžia ir kitos galios nustato hierarchiją, reljefinę kliūčių erdvę, o Deleuze siekia sukurti visiškai plokščią, horizontalią mąstymo erdvę, išlaisvinti laisvą jėgų žaismą, griaunantį bet kokią centruotą tvarką“ (Sverdiolas 2006: 25).

Gręžiantis prie vertybių klausimo, reikia pastebėti, jog, kartu su Deleuze'o propaguojamu pliuralizmu, su savas tvarkas steigiančiomis, nomadiškai mąstančiomis atskirybėmis ateina reliatyvizmas ir atimantis vertybėms pamatą nihilizmas. „Prancūziškajame“ nihilizmo modelyje nihilizmas iš esmės traktuojamas kaip pliuralizmas“. (Šerpytė 2007: 364).

Daiktų ir jų vaizdinių, laikomų pažinimo prasme tapačiais, išskyrimas, esamybės ir sąvokos išskyrimas, drauge ieškant intelektinių priemonių adekvačiai išreiškiančių gyvenimo jėgą ir įvairovę, išradinėjant daugiaspekčius daiktų vaizdinius ir prasmes – yra laikoma plačiai suprantamos filosofinės kūrybos paskirtimi. „Filosofija nėra komunikacija, kaip ji nėra nei stebėjimas, nei refleksija: ji yra kūryba, ir netgi revoliucinga savo prigimtimi, kadangi ji pastoviai kuria naujus konceptus“ (Делэз 2004: 177). Filosofijos funkcija, kuri visada buvo ir tebėra aktuali – kurti konceptus, konceptualesnius personažus, kurie veikia konceptualia-me peizaže (Делэз, Гваттари 1998: 11). Pagal šitokį požiūrį, filosofinio

mąstymo prasmė yra ne žinojimo plėtimas, ne abstraktus būties reflektavimas, o kūryba, išradingumas, naujumas. Kūrybą įkvepia ne tiesos siekis, o reikšmingumo, išskirtinumo, įdomumo paieška. Tiesos kaip pažintinės vertybės turinys nuveina į antrąjį planą. Filosofinis konceptas turi kalbėti apie įvykį, ne apie esmę, o įvykį „sugriebti“ gali tik menas, ne masinės informacijos priemonės (Δελές 2004:41, 207).

Konceptai nėra universalių idėjų atšvaitai, konceptai niekada nėra duoti, juos reikia išrasti, sukurti ir šioje srityje slypi tiek kūrybos ir išradingumo, kiek moksle ir mene. Naujas konceptas – tai naujas mąstymo stilius, naujas matymo ir klausymo būdas (Δελές 2004: 212). Tikras filosofas yra kūrėjas, jis nenaudoja jau randamas, kitų sukurtas sąvokas, bet kuria savas sąvokas-konceptus, tuo filosofinė kūryba yra gimininga meno kūrybai. „Kaip tikram postmodernistui Deleuze’ui įdomumas filosofijoje yra reikšmingesnis už nuobodžią tiesą“ (Jekentaitė 2008: 218). Konceptas, aiškina šios teorijos autorius, yra tai kas trukdo minčiai tapti paprasta nuomone, pranešimu, svarstymu, plepėjimu. „Bet kuris konceptas neišvengiamai yra paradoksalus“ (Δελές 2004: 178). Konceptuose glūdi laisvės jėgos perteklius, kritinės, politinės jėgos, tačiau tai neturi nieko bendro su ideologija.

Išdėstyti samprotavimai veda prie požiūrio, kad konceptų kūryboje nesama vertybinio matmens, nes tik sistemos galioje atskirti gėrį nuo blogio, nauja nuo seno, gyva nuo mirusio. Niekas neturi galios kalbėti universalių vertybių vardu (Δελές 2004:118). Nėra jokio absoliutaus gėrio, viskas priklauso nuo panaudojimo, nuo sistemiško pritaikymo. Kitaip pasakius, gėris ir blogis neturi pastovios reikšmės, tai tik vertinančiojo asmens gyvenimo būdo išraiškos (Rubene 2001: 256). Tad ir filosofams dera sakyti – jokių teisingų idėjų, o tik idėjos. Nes teisingos idėjos – tai visada idėjos, atitinkančios viešpataujančias reikšmes arba priimtus lozungus.

Savo požiūrį į vertybes Deleuze dėsto interpretuodamas Nietzsche’s vertybių perkainojimo idėją. Jo požiūriu Nietzsche vertybių atsiradimą siejo su tų, „kurie teisia ir vertina“ būties formas, viskam suteikiančias atitinkamą reikšmę, o reikšmė yra jėgos funkcija. Pabaigai tinka latvių

filosofės Maros Rubenes apibendrinantis teiginys: „Deleuze’ui kelia simpatiją Nietzsche’ s pasiūlymas pakeisti tiesos troškimą meniniu troškimu, kuris būtų artimesnis paties gyvenimo teigimui“ (Rubene 2001: 257).

Kaip galima spręsti pagal tai, kas aukščiau išdėstyta, postmodernistinės mąstysenos akiratyje vertybių nematyti, jos neišskiriamos kaip atskiras teorijos objektas, nepasirodo ir kaip tapatumų, hierarchijų, centrų dekonstrukciją lydintis epifenomenas. Vertybės ir tapatybės santykis yra atskiros platesnio aptarimo verta tema. Tuo tarpu pakanka konstatuoti, kad vertybė ir tapatybė yra tarpusavyje „persidengiančios“ sąvokos. Žvelgiant į tapatybes kaip į struktūruotus darinius, nesvarbu, ar tai būtų individai, ar grupės, bendruomenės ar institucijos, jose galima išskirti tam tikrą vertybinį lygmenį. Tautų, kultūrų, civilizacijų tapatybės skiriasi vienos nuo kitų, be kitų dalykų, savo idėjiniais pamatais ir vertybiniais akcentais, iš jų plaukiančiais kriterijais ir normomis. Propaguojant ir kartu konstatuojant tapatybių suirimą, „nustrina“ ir vertybės, kartu – privalomybės ir atsakomybės. Vertybės yra tai, kuo tikima ir pasitikima, blanksstant vertybėms, nyksta ir šie žmogaus dvasios fenomenai.

Tiesa, postmodernistų tekstuose rašoma apie etiką, meną, politiką, teisingumą, tai yra dvasinės veiklos sritys, kurių kiekvienos savitumą apibūdina ir atitinkamas vertybinis turinys. Tačiau tas turinys neparodomas, neišskleidžiamas, tuo tarpu vertinimai yra sakomi atvirai, nesunkiai atpažįstami, bet yra, neskaitant retų atvejų, ne teigiančio, bet neigiančio, ardančio pobūdžio. Vardan ko taip daroma, sklaidant prieinamus postmodernistų veikalus, šio straipsnio autoriui nepavyko išsiaiškinti. Gal todėl, kad postmodernizmas tėra paskendęs savyje subjektyvumas, dar daugiau, kaip sakoma žinomoje E. Gellnerio knygoje, „tam tikra subjektyvumo isterija“ (Gellner 1993: 50).

Gyvename vartotojiškoje visuomenėje, kurioje aukščiausias vietas reitingų lentelėse užima verslumas, konkurencingumas, efektyvumas, praktiškumas, informacija, reklama, pelnas, taigi, už viso to stovi pinigai. Visa tai yra dalykai, kurie tradiciniu, įskaitant modernųjį, požiūriu priskirtini ne tikslų, o tik priemonių, taigi, ne vertybių, o gėrybių rangui. Tai, kas buvo laikoma vertybėmis, matuojama tik pagal finansinę, ko-



mercinę vertę. Tai keičia ir mažųjų pasakojimų bei pasakotojų pobūdį. Jų gretas sparčiai papildoma vien pagal konkurencijos logiką veikiančios, galios siekiančios subjektai, kuriems galioja tik jų pačių nusistatomos normos ir reitingų kriterijai. Tai silpnina ir šiaip jau menką mažųjų pasakojimų tarpusavio susikalbėjimo ir supratimo gebėjimą, o toks gebėjimas yra visuomeninės darnos pamatas.

Į klausimą, ar visuomenės fragmentacija ir vertybinis reliatyvizmas iš tiesų neša žmonėms išsilaisvinimą, sunku duoti teigiamą atsakymą, prisimenant, kuo buvo virtę išgarsintieji „išsilaisvinimai“ praeitame amžiuje. Tradicinės tapatybės ir hierarchijos ne tik riboja ir varžo, bet taip pat ir saugo individą, ypač psichologine, dvasine prasme, daro jį atsparesnį atsitiktinumų diktatui. Šiuo požiūriu labai prasmingai skamba Algirdo Greimo mintis: „Mes nežinome, kas yra gera ir bloga, bet žinome, kad negalime palikti žmogų, neįrašydami jo į tam tikrą simbolinę kultūrinę sistemą“ (Greimas 1993: 76). Artimas nihilizmui postmodernistinis reliatyvizmas kaip tik palieka žmogų be kriterijų ir orientyrų. Tuo tarpu šiuolaikinės globaliosios grėsmės, tokios, kaip klimato kaita, ekonominė krizė, terorizmas, vis aiškiau parodo, kokios gyvybiškai svarbios dabar yra visuotinės bendražmogiškos vertybės ir kriterijai.

## INDIVIDO TAPATUMAS PAGAL JACQUES LACANA

Galima išvardyti nemažai sąvokų, kurios įvairiuose teoriniuose kontekstuose įvardija ir apibūdina žmogaus būtį – žmogus, kūnas, sąmonė, protas, individualybė, asmenybė, subjektas ir kitos. Prie jų galima pridėti dar vieną – tapatumo (identiteto) sąvoką, kuri, be kitų prasmės atspalvių, reiškia žmogaus buvimą „pačiu savimi“, jo individualios būties savitumą, pasireiškiantį psichologiniu, socialiniu, kultūriniu, pagaliau ir metafiziniu aspektais. Kadangi į žmogaus gyvenimą galima žvelgti kaip į nenu-trūkstamą vidinių ir išorinių būsenų seką, apie individo tapatumą tenka kalbėti kaip apie nuolatinę, įvairiu laipsniu sąmoningą savikūrą ir savirealizaciją. Tai sudėtingas ir prieštaringas vyksmas, kuriame galima išžvelgti išsistą objektyvaus ir subjektyvaus pobūdžio veiksnių gradaciją.

Tai lemia, kad žmogaus tapatumo, kaip individualaus (asmenybinio), taip ir grupinio, tema atsiduria įvairių filosofinių ir psichologinių sampratų sankryžoje. Jų turinio įvairovės amplitudė labai plati: nuo teistinių požiūrių į žmogų kaip Dievo kūrinį, sukurtą pagal kūrėjo „paveikslą ir panašumą“, iki materialistinių bei jiems giminingų koncepcijų, laikiančių žmogų iš esmės biologine, biosocialine būtybe; nuo teorijų, aiškinančių žmogų kaip autonomišką, save laisvai kuriantį ir tampantį subjektą iki biheavioristinių, struktūralistinių („žmogaus mirties“) ir kitų koncepcijų, teigiančių, kad žmogaus būtį nulemia tam tikros nesąmoningumo struktūros.

Šioje požiūrių gausoje reikšmingą vietą užima S. Freudo išplėtotą psichoanalizės teorija, kurios mokinių ir pasekėjų požiūriai skleidžiasi ir įvairuoja gana plačia amplitude. Teorijos kūrėjas S. Freudas pabrėžė determinuojantį instinktyviųjų impulsų poveikį žmogaus elgesiui, palikdamas nedaug vietos laisvai individo saviraiškai, o C. G. Jungas žmogaus tapatumo pobūdį siejo su gentinių, rasinių ir kitokių kolektyvinių pasą-

moninių archetipų poveikiu, o jų pasekėjai – humanistinės psichoanalizės kūrėjai Erichas Frommas, Karen Horney ir kiti svarbiausiu veiksniu žmogaus gyvenime laikė jo gebėjimą laisvai rinktis, savarankiškai nusistatyti vertybinę orientaciją.

Savita vieta plačiame teorinių žmogaus tapatumo sampratų kontekste atitenka prancūzų psichoanalitikui Jacques Lacanui (1901–1981), kurio mokslinė veikla plėtojosi kelių teorinių tėkmių sankryžoje. Pagrindinė tėkmė, kurios terminais yra pirmiausia apibrėžiama jo kūrybinė individualybė, yra psichoanalizė, jis yra matomas šalia tokių plačiai žinomų mokslininkų, sukūrusių savus psichoanalizės variantus, kaip C. G. Jungas, A. Adleris, E. Frommas, H. Marcuse, W. Reichas.

Lacanas yra žinomas kaip iškiliausias Paryžiaus froidizmo mokyklos teoretikas ir praktikas, sukūręs savą Freudą teorijos interpretaciją, kurios išskirtinumą lemia struktūralistinės (lingvistinės, antropologinės) metodologijos principų taikymas. Trumpiau tariant, Lacanas siekė perskaityti Freudą struktūralistiniu požiūriu. Tai darydamas jis stengiasi nenutolti nuo Freudą tekstų, daug kur juos analizuoja tiesiog pažodžiui, vartoja Freudą terminus, siekia juos geriau suprasti, bet kategoriškai atsisako biologizuotos sąmonės sampratos.

### Veidrodžio stadija

Lacano mokslinių interesų sritis labai plati – jis psichoanalitikas praktikas ir teoretikas, pacientų dvasinių būsenų analizę siejęs su konceptualia refleksija, metodologinių psichoanalizės problemų gvildenimu. Tyrimų centre – subjekto saviidentifikacijos, kitaip tariant, savitapatės vyksmas.

Šiame vyksme Lacanas skiria tris plotmes, arba lygmenis, – įsivaizdavimo, simboliškumo ir realybės. Šių plotmių samprata buvo kuriama ir tikslinama skirtingais autoriaus mokslinės veiklos laikotarpiais, išsamus jų tarpusavio ryšio individo gyvenime nušvietimas būtų atskira tema. Tačiau ir žvelgiant bendresniu požiūriu nesunku suprasti, kad Lacano teorijoje kiekvieno individo branda pereina šių trijų plotmių etapus, nuo to, kaip klostosi jų tarpusavio ryšys, daug priklauso žmogaus vidaus būsenų darna. Tai visuotinės individų savitapatės plotmės, net ir gyvūnų pasaulyje, teigia autorius, tų pačių veiksmų atžvilgiu galima skirti vaizdavimosi,

simboliškumo ir realybės funkcijas. Individo gyvenime svarbiausios yra įsivaizdavimo ir simboliškumo plotmės, jos ir nušviečiamos šiame straipsnyje.

Įsivaizdavimas yra ankstyvasis individo saviidentifikacijos laikotarpis, jį Lacanas vadina „veidrodžio stadija“. Tai laikotarpis, kai kūdikis pradeda atpažinti save veidrodyje ir *prisiima* matomą vaizdą, kuriam įvardyti Lacanas pasirenka antikinį terminą *imago* (Lacan 1966, 90). Tai individo saviidentifikacijos pradžia, santykiyje su savo veidrodiniu vaizdu užsimezga individo savojo Aš provaizdis (*Urbild*) (Лакан 1998, 101). Pirmine forma tai įvyksta gerokai anksčiau nei vėlesnė identifikacija su kitais subjektais ir individo socialinė apibrėžtis, kai veidrodinis Aš (*je*) virsta socialiniu Aš (*je*) (Lacan 1966, 91).

Svarbu pažymėti, kad veidrodinėje stadijoje subjektas pirmiausia save tapatina su vizualiu savo kūno visumos pavidalu (*Gestaltu*), tai daro didžiulį poveikį tolesnei jo saviidentifikacijos ir savireguliacijos raidai. Atkreipiamas dėmesys, kad *Gestaltas* yra gyvybiškai svarbus ne tik žmogaus kūno vystymuisi. Gyvūnų stebėjimas patvirtina, teigia jis, kad, pavyzdžiui, perinti balandžio patelė, kad subrandintų kiaušinius, turi matyti panašius į save padarus, nesvarbu, kurios lyties, pakanka ir jos pačios atvaizdo prieš ją pastatytame veidrodyje (Lacan 1966, 92).

Kūdikis, prisiimdamas savo veidrodinį vaizdą, yra dar bejėgis, priklauso nuo motinos, yra tarsi pusiau autonomiška jos kūno dalis. Jam reikia atitrūkti nuo motinos – gamtos, ir, kas itin svarbu, tą atotrūkį kompensuoti mokantis savarankiškumo. Pirmiausia jam reikia mokytis suvokti atskiras savo kūno dalis kaip visumą, atskirti save nuo aplinkos, plėtoti savo santykį su pasauliu ir pačiu savimi. Reikia įgyti galią savo kūnui, pratintis integruoti kūno judesius ir tai įgyjama užbėgant į priekį realiai brandaus amžiaus galiai. Todėl tai yra dar netikra, pastarajai neprilygstanti, o tik įsivaizduojama, iliuziška galia, kompensuojanti realios galios stoką (Лакан 1998, 107).

Tokia yra pirminė subjekto savivoka, kylanti iš savo vaizdo matymo patirties. Subjektas save suvokia savo atspindžio pagrindu, taigi, kitoki, negu jis yra. Subjektas yra žmogiškas individas tiek, kiek yra atspindys bei jame slypinčių objektinio pasaulio reikšmių perteikėjas. Taip susifor-

mavęs įsivaizduojamas subjekto tapatumas kloja struktūrinius pamatus tolesniam asmenybės formavimuisi.

Nesunku pastebėti, kad toks subjekto savitapatos aiškinimas ardo ankstesnėje filosofijoje įsitvirtinusią, Lacano požiūriu, naivią, subjekto savivoką – „aš esu aš“, pasireiškiančią *Ego* diktatu kitoms sąmoningumo apraiškoms (pakanka prisiminti dekartiškąjį *cogito*), nes parodo, kad mūsų *Ego* yra tik įsivaizduojamas.

Tolesnė subjekto saviidentifikacijos raida, pagal Lacano teoriją, yra sudėtinga ir prieštaringa. Įsivaizduojama iliuzinė tapatybė – „mano AŠ“ – dvejinaisi į „aš (*je*)“, kaip beformės vidinės patirties būsenas, ir „mano aš“ (*moi*) – kaip išorinę idealią formą, į kurią yra „įvilktą“ tų būsenų visuma. Dvejimosis neišvengiama ir tolesnėje subjekto identifikacijos raidoje.

### Simboliškumas

„Vaidrodžio stadijoje“ įgyjama įsivaizduojamoji saviidentifikacija, kaip jau minėta, tėra pirminė subjekto savivokos forma. Toliau tapatumo vaizdinio pokyčiai vyksta plėtojantis subjekto kalbiniams santykiams. Kalbinė komunikacija yra simbolinė sritis, per kalbą vyksta antrinė, tai yra simbolinė, subjekto identifikacija.

Kalba, dėsto savo mintis Lacanas, būdama neaprepiamo semantinio lauko struktūros dalis, savo funkcijomis yra daugiaprasmė, todėl psichoanalitiniame dialoge nesiribojama kuria nors viena prasme, o žodis – vieninteliu vartojimu. „Už visokios kalbos kažkas stovi; visokia kalba atlieka keletą funkcijų, turi keletą prasmų“ (Лакан 1998, 316).

Lacanas skiria du kalbinio bendravimo planus – pripažinimo planą, kadangi kalba reiškia susitarimą tarp individų kaip bendravimo subjektų, ir pranešimo planą, kuriame galima skirti įvairias pakopas (šaukimo, prieštaravimo, žinojimo), bet kuris galiausiai yra nukreiptas siekti objektų sutarimo. Visais atvejais kalba teikia individo poelgiams ir išgyvenimams prasmę, psichoanalitinis dialogas vyksta kaip dialektiška prasmės paieška, kurioje subjektas išreiškia ir pateikia save kaip galintį būti suprastą ir kaip gebantį suprasti, atsiliepiant į kito intenciją. Kitas yra būtinas kalbos kaip intersubjektyvaus vyksmo personažas.

Svarbiausia yra tai, kad kalbiniame santykiyje išsirutulioja subjekto savivoka „Aš“ kaip žodinė ištara, kuria naudotis išmokstama mezgantis ir plėtojantis kalbiniams ryšiams su kitu. „Aš“ gimsta kalbiniame santykiyje su „Tu“ (Лакан 1998, 219) – teigia Lacanas. „Aš“ savivoka įsitvirtina kalbos patirtyje, kai kitas – tėvas, motina, auklėtojas – kažką liepia, kažko nori ir kūdikis turi tai suprasti ir pripažinti (Лакан 1998, 220).

Pripažinimas – abipusis vyksmas. Kitas tikrąja prasme yra tas, kurio akivaizdoje subjektas leidžia save pripažinti. „Bet jūs galite leisti save pripažinti tik todėl, kad pradžioje buvo pripažintas jis. Jis turi būti pripažintas tam, kad jūs galėtumėte leisti pripažinti save“ (Лакан 1992, 47). Taigi, subjekto savivoka kaip paties savęs pripažinimas yra neatsiejamas nuo kito pripažinimo, kitame matome ne kitą, o atspindime save patį. Skirtumas nuo savivokos veidrodinėje stadijoje akivaizdus. Simbolinėje plotmėje susidaro ir kitoks – didysis Kitas, kurį sudaro socialinės normos, įstatymai, nes žmogiškasis veiksmas yra išsakinijęs simbolių pasaulyje, tai yra remiasi įstatymais ir kontraktais.

Nušviesdamas problemą bendresniu aspektu, prancūzų mąstytojas teigia, kad kalbinis ryšys su kitu yra būtinas, kad subjektas taptų žmogumi tikrąja prasme. Patikslindamas, kuriuo momentu žmogus tampa tikrai žmogišku, teigia, jog „tai atsitinka tada, kai jis nors kažkiek įsitraukia į simbolinį santykį“ (Лакан 1998, 207). Tai yra kai vardas, koks neryškus bebūtų, pažymi ir išskiria asmenį. Primenama, jog „geniali Freudo intucija davė mums suprasti, kad momentas, kai geismas (*desir*) tampa žmogišku, sutampa su momentu, kai kūdikis gimsta kalbai“ (Lacan 1966, 203). Tai plaukia iš pamatinės tezės: „Visos žmoniškosios būtybės dalyvauja simboliškumo universume“ (Лакан 1998, 209). Žmonės yra daug daugiau įtraukti į šį universumą ir patiria jo poveikį, negu patys jį konstituoja, daug didesniu laipsniu yra jo nešėjai, negu veikiantys dalyviai.

Bet žmogui, plėtoja savo požiūrį Lacanas, reikia ir kažko daugiau negu kalbiniai ryšiai su kitu, jam reikalinga atrama anapus kalbos, tam tikrame privalomybės santykiyje, kuris jį įtraukia į bendrą universalių tarpžmogiškų simbolių sistemą. Tai šventybės funkcija, esanti anapus įsivaizduojamų santykių. Simboliškumo plotmė apima visas psichoanalitiko praktinės veiklos sritis. Kad analitinio įsikišimo procese galėtume

atskleisti paciento simptomų prasmę, suprasti žmogaus veiksmų prasmę apskritai, pabrėžia Lacanas, reikia pradėti nuo jų simbolinės interpretacijos. Kalba, pirmiausia paciento kalba, yra svarbiausia ir vienintelė psichoanalizės priemonė, psichoanalitinis diskursas vyksta kaip paciento ir analitiko dialogas. Dialogas yra itin veiksmingas analitiko darbo metodas, juo naudojantis, teigia Lacanas, analitikams yra pavykę išgydyti itin sunkius beprotybės atvejus (Lacan 1977, 12).

Žmogaus veiksmų prasmę galima suprasti atsižvelgiant į juos skatinančius geismus bei juos pripažįstant, o kalba ir atlieka pripažinimo funkciją. Geismas, koks jis bebūtų, tik tada tampa pripažintas, kai yra išreiškiamas ir įvardijamas kito akivaizdoje, savo geismą subjektas suvokia ne kitaip, o tik kitame, per kito vaizdą, dėl neišvardijamų geismų kyla polinkiai į perversijas. Lacanas pabrėžia – kalbama būtent apie geismo pripažinimą, ne patenkinimą (Лакан 1998: 243). Skirtingai nei poreikis, geismas, nors kyla iš stokos, nėra patenkinamas, nes neturi objekto, tai gryna forma, reiškiamą atitinkamomis kalbos formomis, ir kaip tik dėl to tampa specifišku simboliiniu subjekto santykio su pasauliu būdu.

Kalbos prigimtis, šiuo požiūriu žvelgiant, nėra perduoti informaciją, bet išreikšti subjekto norus ir geismus sociumo kontekste, į kurį subjektas simboliškai įsirašo. „Nes kalbos funkcija ne informuoti, bet sukelti vaizdinius (*evoquer*)“ (Lacan 1966, 181). Dėl to kalba ir yra tas matmuo, kuris subjekto geismą įtraukia į simboliškumo plotmę. Dviejų personažų pokalbyje simbolis yra būtinas kaip tarpininkas, apibrėžiantis kiekvieno jų vietą tarpusavio santykyje, kartu juos pakeldamas į kitą lygmenį ir tuo pat metu pakeisdamas. Tai dar kartą parodo, pabrėžia Lacanas, jog tikėjimas „aš esu aš“ yra iliuziškas, mūsų subjektyvumas yra tolygus tuštumai, pats savaime aš esu niekas, mano vidujinį turinį ir vientisumą sudaro tai, kas aš esu kitiems, lemia išorinių reikšmių tinklas.

## Nesąmoningumas

Bet ar tikrai subjektas neturi nieko savito, kas nebūtų redukuojama į išorinių socialinių reikšmių lauką? Gal mums tik nėra duota pažinti, kas mes esame „patys savaime“, analogiškai Kanto „daikto savaime“ sąvokai,

o žinoti galime tik tai, kas esame socialinių simbolių plotmėje? Lacano požiūris šiais klausimais nėra nuosekliai aiškus, nors galima daug išsiaiškinti, grįžtant prie kalbos sampratos. Pasirodo, kad kalba, aiškina Lacanas, nėra visa apimanti, ji tik iki tam tikro laipsnio gali išreikšti subjekto būtį. Kai kurios subjektyvumo būsenos lieka kalbai neprieinamos ir kalbiškai neišreiškiamos, o neišreiškiamumas nėra tolygu tuštumai. Panašiai atsitinka ir su žmogaus kūno savivoka. Žmogus žino, teigia Lacanas, kad jis yra kūnas, nors niekada nesuvokia jo iki galo, nes jis yra viduje. Todėl, teigia Lacanas, reikia vengti noro per daug suprasti, daugiau, negu subjektas pasako savo kalba. „Net pasakyčiau, kad analitinio supratimo duris mums atveria tam tikras suprantamumo atsisakymas“ (Лакан 1998, 100).

Norint suvokti, kas šiuo atveju turima galvoje, tenka vėl kalbėti apie geismą, kuris prancūzų psichoanalitiko teorijoje, kaip jau minėta, kyla iš stokos, neturi objekto ir negali būti patenkinamas. Tai sąmonės nereguliuojama nesąmoningumo sritis, išreiškiamą kalbos formomis – „nesąmoningumas struktūruojamas kaip kalba“, psichoanalizės sritis – riba tarp kalbos ir neišreiškiamumo. Su nesąmoningumo sąvoka susiję daug sudėtingumų, teigia Lacanas, ir apibūdina ją bendriausiais bruožais: „Iš vienos pusės, nesąmoningumas, kaip aš ką tik apibrėžiau, yra kažkas negatyvaus, iš esmės nepasiekiamo, iš kitos pusės, tai kažkas kvazirealaus“ (Лакан 1998, 210).

Kitu atveju autorius teigia, kad Freudo atrastas nesąmoningumas gali būti apibūdinamas taip: „nesąmoningumas yra ta konkretaus transindividualaus diskurso dalis, kurios subjektui trūksta savo sąmoningojo diskurso nenutrūkstamumo atstatymui“ (Lacan 1966, 136). Nenutrūkstamas sąmoningas diskursas yra subjekto tapatumo pamatas, bet gyvenant jame atsiranda spragų, tuščių vietų, kurias sukelia veiksmai ir įvykiai, kurie asmenybę įžeidžia, pažeidžia ar kitaip traumuoja ir kurių subjektas neįstengia įrašyti į savo sąmoningo gyvenimo kontekstą, kurie iš jo išstumiami. Tos spragos ir tuščios vietos – tai nesąmoningumo salelės, išstumtoji, užmirštoji, nesąmoningoji subjekto asmeninės istorijos pusė. „Nesąmoningumas – tai ta mano istorijos dalis, kurioje yra balta dėmė arba melas: tai dalis, perėjusi cenzūrą. Bet tiesa gali būti randama; dažniausiai ji būna užrašyta kitose vietose“ (Lacan 1966, 136).



Tai dar Freudo atrastas isterinis nerimas, kylantis iš to, „kad neurotikas nesąmoningai slepia tiesą ne tik nuo kitų, bet ir nuo savęs“ (Jekentaitė 2007, 111), pastebi psichoanalizės tyrinėtoja. Bet tai, kas užmirštama kaip gėdingas įvykis, priešinasi užmarščiai ir primena apie save elgesyje, o garbės išgyvenimai veikia kaip įpareigojimai ir sukelia įsiamžinimo iliuziją, kurios nelaisvėje atsiduria asmuo. Su nesąmoningumu „salomis“ subjektas pats nesusidoroja, kad būtų atskleista ir pripažinta jų prasmė, reikalinga analitiko pagalba. „Tai, ką mes mokome subjektą atpažinti kaip jo nesąmoningumą, yra jo istorija, tai yra padedame jam aiškiau atlikti faktų, kurie jau nulėmė tam tikrą kiekį istorinių „posūkių“ jo egzistencijoje, dabartinę istorizaciją“ (Lacan 1977, 52).

Psichoanalitinio diskurso būdu subjektas įsisažmonina savo istoriją tokiu būdu, jog tai, kas yra įvykę, įvardijama žodžiu, adresuojama kitam jam suprantama kalba, yra pripažįstama ir taip įrašoma į asmenybės gyvenimo istoriją, jos tapatumo kontekstą. Tačiau analitiko ir paciento pokalbį daro visavertį ne visokia, o tik pilnoji kalba (*parole pleine*), tuo tarpu pacientas pradžioje yra linkęs kalbėti tuščia kalba (*parole vide*). Tai reiškia, kad isterikas ar kitokią dvasinę negalią turintis pacientas kalba daug, bet tuščiai, ne atskleidžia tai, kas svarbiausia, o slepia nuo kitų ir savęs. Toks individas – tai narcizas, kalbantis monologais, jis užsiskleidęs savo subjektyvume, negali pereiti į intersubjektyvų lygmenį. Tuščia kalba tolygi plepėjimui, ji gali pasižymėti aukščiausios verbalizacijos bruožais, bet joje neprabyla būties tikrumas, tai nėra visavertis diskursas (Jekentaitė 2007, 115).

Psichoanalitiniame diskurse tuščia kalba turi virsti pilnąja kalba, kuri yra nukreipta į tiesą ir formuoja ją tokią, kokia ji nusistovi vienam žmogui pripažįstant kitą. Per ją ir po jos vienas iš subjektų tampa kitoks, nei buvo iki tol (Лакан 1998, 146–147). Pilnojoje kalboje atsikleidžia tiesa, tai leidžia pacientui išsilaisvinti iš nesąžiningumo, šios kalbos poveikis pasireiškia tuo, kad ji sutvarko praėities atsitiktinumus, suteikdama jiems prasminį tęstinumą.

## *Retrospektyva*

### LIETUVIŠKOJI FILOSOFINĖ ANTIKOTYRA 1918–1990

Vienu filosofijos brandumo požymių laikytina tai, kaip ir kiek yra įsisąmoninamos praeities amžių filosofijos idėjos ir problemos ir tuo įsijungiama į istorinę filosofijos tradiciją. Tai rodo ne tik specialieji istoriniai tyrimai, bet dar daugiau tai, kaip palikimu pasinaudojama svarstant laiko tėkmėje kylančius klausimus, kaip suvokiama jo istorinė reikšmė ir ryšys su dabartimi. Nepraeinančios vertės praeities palikimo dalis yra senovės romėnų ir graikų filosofija, vadinama antikine ir visuotinai laikoma Europos filosofijos istorinės raidos pagrindu. Šis straipsnis ir skiriamas antikinės filosofijos recepcijai šiuolaikinėje lietuvių filosofijoje, nors ir nėra įprasta pastarąją svarstyti ir vertinti tiek visumos požiūriu, tiek ir kuriuo siauresniu probleminiu aspektu. Tai tik sudėtinė dalis platesnio klausimo apie antikinės kultūros atspindį lietuvių kultūroje.

\* \* \*

Nors lietuviai paskutiniai iš Europos tautų apsikrikštijo ir dėl to palyginti vėlai įsijungė į tuometinės Europos kultūrinį kontekstą, senoji Lietuva nestovėjo antikinės kultūros poveikio nuošalėje. Raštiškai liudijami sąlyčiai su ta kultūra, tiksliau su lotyniškąja jos puse, prasideda jau XIII amžiuje, kada Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje buvo pradėta vartoti lotynų kalba, iš pradžių diplomatinėje korespondencijoje su Va-

karų Europos šalimis, vėliau, po krikšto, vienuolynuose, bažnyčiose, mokyklose. Pradėjo kurtis lietuviška raštija lotynų kalba, ne tik konfesinė, bet ir pasaulietiška.

Domėjimasis antikinės kultūros palikimu Lietuvos aukštuomenėje ypač padidėjo XV-XVI amžiais. Tai sąlygojo, neskaitant katalikybės įvedimo, „humanistinis judėjimas, kuris tuomet plačiai reiškėsi visoje Europoje“ (Lebedys, J. 1977: 29). Antikiniame pasaulyje humanistai rado tą žmogaus idealą, kuriuo jie žavėjosi ir kurį siekė įgyvendinti. Humanizmo veikiami Lietuvos feodalai siuntė savo vaikus mokytis į renesansinius Italijos universitetus, antikinių kalbų ir autorių pažinimas, kelionės po Vakarų Europos šalis buvo laikoma būtinu pasaulietiško išsilavinimo požymiu. Lotynų kalba ir raštija, katalikybė, humanizmo idėjos, vėlyvojo renesanso menas buvo tie šaltiniai, kurių veikiami brendo europietiškas lietuvių mentalitetas, naujoji kultūrinė tautos individualybė.

Vykstant Reformacijos ir Kontrreformacijos kovoms XVI amžiuje, Lietuvoje buvo steigiamos jėzuitų kolegijos, Vilniaus kolegijos pagrindu 1579 m. įkurtas Vilniaus universitetas. Jame dėstomoji kalba buvo lotynų, taip pat buvo mokoma senosios graikų kalbos. Filosofijos, teologijos, retorikos, poetikos paskaitose buvo nagrinėjami Platono, Aristotelio, Cicerono ir kitų autorių tekstai. Lotyniškai buvo rašomi ir spausdinami ne tik moksliniai, filosofiniai darbai, bet ir grožinė, istoriografinė, publicistinė, epistolinė, memuarinė literatūra, skirta visuomeninei istorinei Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės tematikai. XVI–XVIII amžiais Lietuvoje, kaip ir daugelyje kitų Europos šalių, egzistavo antikos literatūrinių ir kultūrinių tradicijų perimamumas, pasireiškiantis „antikos autorių studijavimu, leidimu, vertimu, sekimu, interpretavimu ir t. t.“ (Ulčinaitė, E. 1986: 118).

Lotyniškoje Lietuvos raštijoje atsispindėjo antikinio pasaulio mitologija, istoriografija, filosofija, meno kultūra. Domėjimasis antika ir lotynų kalba skatino populiarinti tuo metu lietuvių romėniškosios kilmės teorija. Lotynų kalbą geriau ar blogiau mokėjo aukštuomenės atstovai ne tik Vilniuje, bet ir kituose Lietuvos miestuose, buvo bandyta lotynų kalbą paskelbti oficialiąja Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kalba.

Kada 1795 m. Lietuva buvo prijungta prie Rusijos, kultūros situacija keitėsi. Sustiprėjo jau anksčiau prasidėjusi Lietuvos kultūros polonizacija, vėliau rusifikacija. Vilniaus universitetą reorganizavus 1797 m. oficialiaja dėstomąja kalba jame tapo lenkų kalba, nors kai kurie dalykai ir toliau buvo dėstomi lotyniškai, aukštą lygį pasiekė klasikinės filologijos tyrinėjimai. Padėtis radikalčiai pasikeitė po 1832 m. uždarius Vilniaus universitetą. Kai kurių universiteto padalinių pagrindu 1933 m. buvo organizuota Vilniaus dvasinė akademija aukšto rango katalikų dvasininkams rengti. 1842 m. akademija buvo perkelta į Peterburgą, kur pervažiavo ir daugelis Vilniaus universiteto profesorių. Taip buvo tęsiama, nors ir susiaurėjusi katalikiškosios tomistinės-aristotelinės filosofijos ir klasikinės filologijos tradicija.

XIX amžiaus pabaigoje ir XX amžiaus pradžioje akademijoje mokėsi ir dėstė žinomi lietuvių katalikiškosios dvasininkijos atstovai, kurių ne vienas iškilo kaip lietuvių tautinio atgimimo įkvėpėjas ir veikėjas, poetas, filosofas. Jie negailėdami jėgų darbavosi kurdami lietuviškąją grožinę literatūrą, spaudą, jų veiklos aplinkoje augo ir brendo ta lietuvių inteligentija, kuri vėliau dėjo pamatus nepriklausomos Lietuvos valstybės humanitariniams mokslams, kuriuose pamažu buvo šiuolaikinis domėjimasis antikine kultūra (Tumelis, J. 1977: 480–491).

\* \* \*

Kai 1918 m. buvo atstatyta Lietuvos nepriklausoma valstybė ir šalies kultūrinis gyvenimas vis labiau grįžo ir grėžėsi vakarietiškujų tradicijų link, kartu ir į „katalikiškąją lotynystę“, kurią Rusijos valdžia Lietuvoje daugiau kaip šimtą metų slopino ir naikino, platėjo ir tie keliai, kuriais antikinės kultūros palikimo fragmentai galėjo įsilieti į šalies kultūros gyvenimą. Gimnazijose tvirtai nusistovėjo humanitarinis mokymas, kurio vienas pagrindinių sudėtinių dalių buvo lotynų kalba, o jėzuitų ir marijonų išlaikomose gimnazijose dar ir graikų kalba. Buvo išleista nemažai lotynų kalbos vadovėlių, antologijų, lotynų-lietuvių kalbų žodynų. Klasikinių kalbų žinių pradmenys buvo įgyjami ir katalikiškose kunigų seminarijose.

Tačiau antikinė filosofija profesionaliu lygmeniu buvo domimasi daugiausia tik Vytauto Didžiojo universiteto filosofijos padalinuose, kur nusistovėjo konfesinė (daugiausia katalikiškoji) bei nekonfesinė tos filosofijos recepcija ir interpretacijos. Katalikiškojoje filosofijoje skyrėsi neotomistinė ir augustinė pakraipa, kiekvienos jų atstovai daugiau ar mažiau operavo graikų ir romėnų filosofijos idėjomis.

Neotomistas P. Kuraitis savo veikaluose ontologijos (Kuraitis 1931–1933) ir gnoseologijos (Kuraitis 1931) klausimais pateikė tomistinę Aristotelio metafizikos ir kai kurių kitų senovės graikų filosofijos koncepcijų interpretaciją. A. Maliauskis (Maliauskis 1935) rėmėsi graikų mąstytojų teiginiais darbuose etikos, P. Malakauskis (Malakauskis 1934) – teisės klausimais, P. Dovydaitis panaudojo antikinės filosofijos mintis straipsniuose, skelbtuose žurnaluose „Logos“, „Kosmos“ ir kt., skirtuose filosofijos istorijos, filosofijos objekto ir paskirties apibrėžimo klausimams. Antikinių mąstytojų pažiūros buvo pateikiamos ir darbuose krikščionybės istorijos, katalikiškosios teologijos tematika. Iš augustinizmo pasekėjo pozicijų apie antikos filosofiją buvo rašoma I. Tamošaičio straipsniuose žurnaluose „Logos“, „Eranus“ – apie filosofijos apibrėžimą, filosofijos ir mokslo santykį, teologinį žinojimą. V. Solovjovo pasekėjas V. Šilkarskis rašė apie Sokrato gyvenimą ir pažiūras.

Pasaulietiškosios kultūros kontekste antikinės filosofijos palikimu buvo domimasi gan plačiu diapazonu – nuo tradicinių studijų, skirtų Sokrato, Platono, Aristotelio ir kitų mąstytojų pažiūroms, iki svarstymų apie antikinės išminties prasmę ir svarbą šiuolaikinei kultūrai ir filosofijai. Didžiausią domėjimąsi žadino antikinės etinės, pedagoginės pažiūros. Žurnaluose buvo rašoma apie žmogaus formavimosi principus senovės graikų kultūroje, senovės graikų ir romėnų jaunimo auklėjimo būdų reikšmę mūsų dienų pedagoginei praktikai, apie Sokrato, Platono, Aristotelio, Cicerono ir kitų mąstytojų pedagogines pažiūras. Pasirodė vienas kitas straipsnis apie antikinį materializmą. Pažymėtina, kad tarpukario Lietuvoje nei filosofai, nei politikai rimčiau nesidomėjo senovės Graikijos ir Romos politine santvarka bei filosofiniais jos principais, antikinė demokratija.

Iš autorių, rašiusių antikinės filosofijos tematika, didžiausia kompetencija pasižymėjo V. Sezemanas, kuris „priklausė tam ratui filosofų, kurie kartu buvo ir klasikinės filologijos specialistai“ (Lozuraitis, 1984: 236). Pirmaisiais savo mokslinės veiklos metais jis nemažai dėmesio skyrė Platono filosofijai, gėrio ir blogio problemai antikinėje filosofijoje. Vėliau parašė keliolika straipsnių iš antikinės filosofijos „Lietuviškajai enciklopedijai“ (193301944). Jo darbai apie senovės graikų filosofus plačia kompetencija, originalumu, siekimu atskleisti naujus aspektus. Šia prasme būdingas yra jo darbas „Sokratas ir savęs pažinimo problema“, turbūt vienas geriausių ir brandžiausių rašinių apie šį senojo pasaulio išminčių. Būdamas labai plačių interesų, jis antikinės filosofijos idėjomis rėmėsi svarstydamas gnoseologijos (Sezemanas 1987), estetikos (Sezemanas 1970), etikos (Sezemanas 1987) problemas. Tos idėjos taip pat atspindimos kitų autorių darbuose iš teisės filosofijos ir teisės filosofijos istorijos (Leonas 1921), literatūros istorijos (Šilkarskis 1938), pedagogikos istorijos (Macina 1939).

Atskirai minėtinas unikalus veikalas – filosofo Levo Karsavino „Europos kultūros istorija“ (Karsavinas 1931), kurios pirmame tome aprašomi vėlyvosios Romos imperijos socialiniai ir ekonominiai santykiai, dvasinė kultūra, kurioje blėstančio helenizmo kontekste gimė, brendo ir plito krikščioniškoji kultūra. Tikroji Europos kultūra, L. Karsavino nuomone, prasideda tik nuo VII amžiaus, jos pradmenis sudarė helenistinė romėnų kultūra, ankstyvoji krikščionybė ir ją pamažu priimančių „barbariškų“ tautų kultūra. Autorius nemato aiškios laiko ribos tarp antikinės (pagoniškosios) kultūros ir krikščionybės, parodo, kaip nenutrūkstamo vyksmo būdu pirmoji perauga į antrąją. Knygoje nušviečiamos tokios helenistinės kultūros atmainos kaip gnosticizmas, neoplatonizmas, manicheizmas, bet daugiausia dėmesio skiriama krikščioniškajai filosofijai – patristikai, jos iškiliausiems atstovams Tertulianui ir Augustinui. Įvairiais požiūriais apibūdinamos Augustino pažiūros, jos originalumas ir poveikis tuometinei bei vėlesniajai krikščionybei, nes, „mirštančios helenistinės kultūros atstovas būdamas, jis tuo pat metu pranašavo naiją Vakarų kultūrą“ (Karsavinas 1931: 170–171).

Apibendrinant galima pasakyti, kad tarpukario laikotarpiu atsigau-nanti ir modernėjanti lietuvių kultūra, suvokdama savo istorines europi-nes ištakas, siekė ir antikinę kultūrinę palikimą. Besikurianti ir profesiona-lėjanti lietuvių filosofija negalėjo išsiversti be pažinties su senovės graikų ir romėnų filosofija. Įvairiose filosofijos ir kitų humanitarinių mokslų dis-ciplinose gausėjo nuorodų į antikinę filosofinę išmintį, gausėjo jai skirtų stambesnių ir smulkesnių darbų, nors nesusiformavo antikotyra kaip api-brėžta filosofijos istorijos šaka. Tam trūko jėgų ir laiko. Pažymėtina, kad į antikinę filosofinę palikimą buvo žvelgiama iš skirtingų pasaulėžiūrinių pozicijų – krikščionybės, pasaulietiškojo liberalizmo, materializmo. An-tikinę filosofinę mintį to meto lietuviškoji filosofija suvokė ne tiek kaip specialiojo tyrimo objektą, kiek kaip šaltinį idėjų, aktualių dabarties klau-simams.

\* \* \*

Antrojo pasaulinio karo metais, kada vieną okupaciją keitė kita, dalis lietuvių inteligentų buvo priversta, palikusi tėvynę, trauktis į Va-karus, dalis buvo ištremta į tolimus Sovietų Sąjungos rajonus, įkalinti gulaginiuose lageriuose. Už Lietuvos ribų atsidūrė ir didelė dalis turinčių klasikinę filologinę ir filosofinę išsilavinimą inteligentų. Tremyje atsi-dūrė ir vieni iškiliausių prieškarinės Lietuvos mąstytojų V. Sezemanas ir L. Karsavinas. Likusių tėvynėje mokslinės veiklos galimybės buvo suvaržytos ideologiškai, ypač pirmaisiais antrosios sovietinės okupacijos dešimtmečiais. Tiesa, nuo 1944 m., kada atnaujino darbą Vilniaus uni-versitetas, veikė klasikinės filologijos katedra, kurios dėstytojai dėstė ir iki šiol dėsto kitų specialybių studentams, „vienais kitais metais rengia ir klasikinės filologijos specialistus arba lituanistus, pagal individualų planą studijuojančius klasikinę filologiją“ (Vilniaus universiteto istorija 1940–1979, 1979: 76). Filosofija buvo paversta ideologiniu kompartijos įrankiu, visuotinai privalomas marksistinis materializmas darė neįmanomu bet kokį originalų, ideologiškai ir metodologiškai nepriklausomą tyrimą.

Todėl pirmaisiais pokario metais nebuvo jokių antikinės filosofi-jos tyrinėjimą ar net platesnio jos panaudojimo svarstant marksistinės, taigi oficialiosios, filosofijos temas. Buvo apsiribojama K. Markso ir

F. Engelso, taip pat V.Lenino veikalų, išverstų į lietuvių kalbą, leidimu, kuriuose buvo galima rasti ir vieną kitą grynai materialistinę antikinės filosofijos idėjos interpretaciją. Buvo taip pat leidžiami iš rusų kalbos išversti tarybinių autorių parašyti vadovėlinio tipo veikalai apie senovės Graikijos ir senovės Romos istoriją ir antikinės literatūros istoriją. Juose iš marksistinių pozicijų buvo nušviečiama antikinio pasaulio istorija ir kultūra, akcentuojami materialistiniai antikinės filosofijos momentai. Periodinėje spaudoje pasirodydavo vienas kitas populiarus straipsnis, skirtas antikiniam materializmui.

Padėtis pradėjo pamažu keistis nuo 1959–1960 m., kada šiek tiek atslūgo ideologinė kontrolė, dėstyti filosofijos atėjo keletas jaunų žmonių, iš tremties grįžo ir mokslinę veiklą atnaujino V. Sezemanas. 1959 m. buvo išleisti Aristotelio veikalai „Apie sielą“ (iš graikų kalbos vertė Sezemanas) ir „Poetika“ (iš graikų kalbos vertė M. Ročka). Antikinės filosofijos veikalų vertimų leidyba tolydžio dažnėjo, buvo išleista Plutarcho „Rinktinės biografijos“ (1962), Lukrecijaus „Apie daiktų prigimtį“ (1964), Platono „Dialogai“ (1968) ir „Valstybė“ (1981), Marko Aurelijaus „Pačiam sau“ (1984), Epikteto „Rinktinė“ (1986), Senekos „Laiškai Lukrecijui“ (1986).

Reikšmingu lietuviškosios filosofinės antikotyros pasiekimu laikytini daugiatomės „Filosofijos istorijos chrestomatijos“ tomai „Antika“ (1977) ir „Viduramžiai“ (1980), kuriuose antikinė filosofinė mintis yra pateikiama istorinės raidos tvarka. Šiuose tomuose sudėti 43 antikinės filosofijos atstovų veikalų ištraukų vertimai, pradedant Taliu ir baigiant Augustinu Aurelijumi. Antikinės estetikos veikalų fragmentų lietuviškieji vertimai pateikiami antologijoje „Poetika ir literatūros estetika“ (1979).

Šie veikalai atliko ne tik šviečiamąją kultūrinę funkciją, įvesdami antikinės filosofinės minties lobius į šiuolaikinės lietuvių kultūros kontekstą, bet taip pat skatino ir sudarė bent minimalias ontologines prielaidas savarankiškomis studijoms. Gausėjo mokslinių straipsnių, skirtų, kaip ir prieškario Lietuvoje, žymiųjų mąstytojų – Platono, Aristotelio, Sokrato, Epikūro, Senekos, Lukrecijaus ir kitų pažiūrų analizei, taip pat sistemingam antikinės filosofijos dėstymui. Be to, pradedami rašyti



platesni ar siauresni darbai, kuriuose antikinė, daugiausia senovės graikų, filosofija nušviečiama kuriuo nors vienu probleminiu aspektu, įdomiu šiuolaikinės filosofijos temų požiūriu. Interpretacijos pagrindas buvo marksistinė metodologija, o svarbiausia, istoriškumo, materialinės gamybos pirmumo visuomenės gyvenime, klasių kovos principai, kuriais vadovaujantis daugiausia dėmesio buvo kreipiamą į pažintines ir ideologines filosofijos funkcijas, materialistinių ir idealistinių tendencijų „kovos“ joje atskleidimui. Tačiau kūrybiškesni filosofai, ypač iš jaunesniosios kartos, marksizmą suprato gan laisvai, nedogmatiškai, o Vilniaus universiteto filosofų aplinkoje vyravo tiems laikams liberali dvasia ir pagarba profesionalumui. Todėl ir antikinei filosofijai skiriamuose darbuose buvo rimtai atsižvelgiama į filosofinio pažinimo specifiką ir savarankiškumą, bendrąjį kultūrinį turinį, filosofinės problematikos organišką ryšį su epochos kultūrinio kontekstu. Žinoma, galima pasigesti originalesnių ir drąsesnių išvalgų, kurioms gal būtų skatinusi nemarksistinė pozicija, tačiau jų nebuvimą galima aiškinti ir kitaip.

Filosofinei antikotyrai skirtų tyrimų kontekste išsiskiria Sezemano darbai. Straipsnyje „Aristotelio filosofijos vieta filosofijos istorijoje“, kuris įdėtas kaip įvadas Aristotelio veikalo „Apie sielą“ lietuviškajame leidinyje, Sezemanas kritiškai dėsto pagrindinius Aristotelio filosofijos principus daugiau dėmesio skirdamas jo psichologijai ir pažinimo teorijai. Aristotelio filosofija interpretuojama apytikriai dviem aspektais – senovės graikų filosofinės minties raidos kontekste ir marksistinės filosofijos, tiksliau, dialektinio materializmo principų požiūriu. Dėl pastarosios aplinkybės neišvengiama oficialiam marksizmui būdingo besąlygiško reikalavimo filosofijos raidą vertinti pagal schemą: materializmas – idealizmas. Kruopščiai analizuodamas aristotelinės metafizikos kategorijas (forma ir materija, potenciali ir aktas), straipsnio autorius daro išvadą apie idealistinį „pirmosios filosofijos“ pobūdį, bet kartu pastebi, kad jos rėmuose siela yra traktuojama materialistiškai. Parodomas aristotelinės metafizikos neproduktyvumas aiškinant kai kurias pažinimo teorijos problemas, pirmiausia, bendrybės ir atskirybės santykio, taip pat absoliučiosios tiesos problemą, atskleidžiamas kismo, judėjimo sąvokų

aiškinimo spekuliatyvumas. Daugiau reikšmės teikdamas substancialumą, negu santykius išreiškiančioms sąvokoms, manydamas, kad tarp kategorijų nesama vidinio ryšio, o santykiai nekinta, judėjimo dinamiką apibrėždamas dviejų momentų – pradžios ir pabaigos – rėmais, Aristotelis, rašoma straipsnyje, pasidavė metafizinio mąstymo poveikiui ir užtvėrė sau kelią moksliniam judėjimo dėsningumą aiškinimui, dialektiniam kiekybės ir kokybės sąryšio supratimui. Laikantis marksistinės istoriškumo sampratos, pažymima, kad kai kurios su gilia teorine įžvalga Aristotelio iškeltos problemos tuo metu istoriškai negalėjo būti teisingai išspręstos. Straipsnio pabaigoje daroma apibendrinanti išvada, kad vertingi ir pamokantys dabarčiai yra ne tiek Aristotelio filosofinio tyrimo rezultatai, kiek tyrimo keliai ir būdai.

Be V. Sezemano, antikinės filosofijos tyrimo srityje produktyviai dirbo Vilniaus universiteto docentė Kristina Rickevičiūtė (1922–1984), rašiusi apie Sokratą, Epikūrą, Platoną, Aristotelį ir kt. Straipsniuose „Malonumo supratimas Epikūro etikoje“ ir „Epikūro etikos humanizmas“ aptariami pagrindiniai šios etikos krypties teiginiai, aiškinama, kokios socialinės aplinkybės bei gnoseologinės prielaidos lėmė jos atsiradimą. Analizuojant protingo malonumo sąvoką, parodoma, kad Epikūro etika nuosekliai kyla iš jo pažiūrų visumos, kurios pagrindą sudaro natūrfilosofija. Pastaroji laikoma tiesiogine Demokrito materialistinės pasaulio sampratos tąsa, apibūdinant ją tokiais epitetais kaip naivusis materializmas ir helenistinis ateizmas. Reikšminga Epikūro natūrfilosofijos dalimi laikoma judėjimo samprata, kurioje išvelgiama dialektinio mąstymo užuomazgų. Parodant individualistinį ir stebėtojišką Epikūro etikos pobūdį, daroma išvada, jog tai yra silpnosios jo etikos vietos, jos istorinis ribotumas. „Ta etika, susijusi su atomistine fizika, iš apačios yra materialistinė, bet iš viršaus ji idealistinė“ (Rickevičiūtė 1977: 220–231).

Rickevičiūtės straipsnyje „Sokratas ir asmenybės formavimo problema“, remiantis mintimis, randamomis Ksenofonto, Platono, Aristotelio, Diogeno Lercijaus veikaluose, išryškunami Sokrato filosofijos teiginiai, rodantys, kaip jis suprato asmenybę, jos formavimąsi. Parodomas intelektualistinis Sokrato etikos pobūdis, nes joje protingas mąstymas tapatina-

mas su išmintimi, o pastaroji – su dorovingumu ir laime. Nušviesdama, kiek leidžia turimi duomenys, Sokrato gyvenimo aplinką, straipsnio autorė parodo, kad jo filosofija buvo to laikotarpio senovės Graikijos gyvenimo sąlygų padarinys. Pabaigoje teigiama, jog Sokrato mokslas darė didelį poveikį filosofijai, neabejotinos įtakos jis turėjo Platonui ir Aristoteliiui, o per juos – ir visai vėlesnei filosofijai.

K. Rickevičiūtė laikytina produktyviausia atstove tų lietuvių autorių, kurie analizavo antikinių filosofų pažiūras nušviesdami socialines jų gyvenimo sąlygas, siekė parodyti pastarųjų poveikį pažiūrų formavimuisi. Apibendrinimo ir vertinimo akcentų atskaitos tašku šiais atvejais buvo laikomas istorinis filosofijos kitimas. Daugiausia tai buvo straipsniai, skirti atskiriems mąstytojams, parodant, iš vienos pusės, jų pažiūrų formavimosi priklausomybę nuo socialinės aplinkos, iš kitos pusės, traktuojant jas kaip determinuojamas filosofijos vidinės logikos raidos. Šiuo požiūriu dar pažymėtinas tos pačios K. Rickevičiūtės straipsnis „Platono filosofijos bruožai“, H. Zabulio „Lukrecijus ir jo poema“, R. Ozolo „Antika ir Seneka“ ir kt.

Aukščiau išdėstytos pastabos nereiškia, kad šiuose darbuose būtų ignoruojama mąstytojų individualybė, jų mąstysenos savitumas, tačiau tai aiškinama galiausiai vis dėlto objektyviomis aplinkybėmis. Pvz., Ozolas straipsnyje apie Seneką aiškina, kaip kultūrinė istorinė aplinka sąlygojo jo domėjimąsi žmogaus tematika, kuri buvo būdinga stoicizmui. Galima tvirtinti, kad šiuose darbuose buvo gana nuosekliai laikomasi marksistinių istorizmo ir socialinio sąlygotumo principų, tačiau tai buvo daroma pamatuotai, neperlenkiant ir neperdedant socialinių sąlygų svarbos. Juo labiau, kad tuo metu tai buvo vienintelis įmanomas praeities kultūros vertybių perteikimo būdas.

Be darbų, skirtų apibendrintoms atskirų mąstytojų pažiūrų charakteristikoms, buvo rašomi straipsniai, kuriuose į antikinę filosofiją žvelgiama tuo ar kitu probleminiu požiūriu. Pažymėtini S. Jankausko straipsnis „Antikinės filosofijos ištakos“, V. Valeičiaus straipsnis „Žinojimo pagrindo problema Platono filosofijoje“. Pirmajame plėtojama mintis, kad antikinė filosofija buvo ypatingo tipo žmogaus – išminčiaus

stebėtojo – apmąstymų rezultatas. Laisvas pilietis, suvokdamas savo padėties skirtumą nuo vergo padėties, galėjo atsisakyti praktinių interesų ir žvelgti į pasaulį nesuinteresuotai, nepraktiškai žvilgsniu kaip į kažką esamą savaime. Nepraktišką žvilgsnį angažuojanti vertybė buvo grožis. Grožio suvokimas tapo antikiniam žmogui tuo būdu, kuriuo jis siekė pažinti kosmą, kuris skatino jį dvasinei veiklai, kurioje gimė pirmoji teorinio mąstymo forma – filosofija. Antrajame straipsnyje nagrinėjamas žinių ir idėjų santykio Platono filosofijoje klausimas. Aiškinama, kad Platonas, svarstydamas pasaulio susidvejinimo į tariamąjį ir tikrąjį problemą, slypinčią jau Zenono koncepcijoje, priėjo minties apie idėjas, kaip pasaulio nekintamumo pagrindą, apie sielos prisiminimus, kaip vienintelį racionalų tiesos pažinimo kelią.

E. Gendrolio straipsnyje „Stoikų etikos bruožai“, sklaidant Senekos, Epikteto, Marko Aurelijaus pažiūras, dėstoma, kaip stoikai suprato filosofijos paskirtį, dorybę, gėrį ir blogį, žmogaus prigimtį, nuolankumą likimui, dorovinį tobulėjimą. Daroma apibendrinanti išvada, kad stoikai, propaguodami nuolankumą likimui ir dorovinį tobulėjimą, kaip vienintelį būdą gintis nuo lemties siunčiamų nelaimių, ideologiškai sankcionavo vergvaldytės socialinius santykius. Č. Kalendos straipsnyje „Moralės vaidmuo antikinėje filosofijoje“ nagrinėjama prieštaravimo tarp privalomybės ir esamybės problema antikinio pasaulio visuomenėje.

Antikinė filosofija buvo ne tik filosofinio istorinio tyrimo tradicijoje prasme objektas. Produktivi filosofinės antikotyros sritis yra senovės graikų ir romėnų filosofinio palikimo naudojimas svarstant dabarties filosofinės kultūros požiūriu įdomias ir aktualias temas. Šiuo požiūriu originalus ir įdomus K. Stoškaus straipsnis „Principų konfliktas filosofų diskusijose. Sokrato polemika su sofistais Platono „Georgijuje“ (Stoškus 1974: 64–78). Straipsnyje komunikologijos (tai yra, žmonių dvasinio bendravimo teorijos) požiūriu sklaidoma skirtingų filosofinių požiūrių konflikto problema. Pabrėžiama, kad filosofija susidūrė su ja nuo pačių pirmųjų savo savarankiško gyvenimo žingsnių. Polemiškas filosofijos pobūdis buvo akivaizdus jau senovėje, daugelis antikinių filosofų, tarp jų Platonas, neabejojo filosofinių ginčų produktyvumu. Sokrato polemikos

su sofistais ir oratoriais pagrindu straipsnyje atskleidžiama prasmė tokių diskusijų, kuriose susiduria priešiški filosofiniai principai, teisinantys skirtingus gyvenimo būdus, skirtingas vertybių skales. Skiriami trys argumentavimo, taikomo filosofiniuose konfliktuose, aspektai: psichologinis (individualaus ir kolektyvinio įtikinamumo), pažintinis (teisingumo, objektyvumo), sociologinis (ideologinio pateisinimo). Psichologinį ir pažintinį filosofijos aspektus suvokė antikiniai mąstytojai, tuo tarpu ideologinį aspektą, teigiama straipsnyje, išryškins tik marksizmas. Darna išvada, kad diskusijos, kuriose susiduria konfliktuojantys požiūriai, padeda iškelti naujas problemas ir tuo skatina filosofinės minties raidą.

Stambiausias darbas, skirtas antikinės filosofijos interpretacijai, aktualus dabarties požiūriu, yra Albino Lozuraičio monografija „Tiesa ir vertybė. Teorinė ir praktinė antikinės filosofijos orientacija“ (Lozuraitis 1980).

Tiesa ir vertybė, kaip du konstruktyvūs, bet prieštaringi filosofiniai principai, rašoma straipsnyje, išreiškia dvi pagrindines naujųjų laikų ir dabartinės filosofijos orientacijas. Tačiau tiesos problema filosofijoje yra sena, o vertybės problema palyginti nauja. Klasikinė racionalistinė filosofija orientavosi į tiesą, o šiuolaikinė filosofija orientuojasi daugiausia į vertybę. Atrodytu, kad antikinė filosofija, kurioje vyravo objektyvistinis racionalizmas, mažai tinka tam, kad jos palikimas galėtų pasitarnauti tiriant tiesos ir vertybės prigimtį. Bet knygos autorius laikosi nuomonės, kad tiesos ir vertybės problemos filosofijoje yra tarpusavyje susijusios, negali būti tiriamos skyriumi. Taigi ir skirtumai problemų, keltų senovės ir šiuolaikinėje filosofijoje, yra sąlyginiai. „Todėl šiuolaikiniai aksiologiniai svarstymai knygoje perkeliama į jiems neįprastą dirvą – antikinę filosofiją, kad ten būtų atskleistos jų ištakos“ (Lozuraitis 1980: 5).

Tiesos ir vertybės santykio problema knygoje gvildinama ne kaip grynai teorinė, bet kaip istorinė, kilusi istoriškai kintant visai antikinei kultūrai. Vadovaudamasis marksistine metodologija, autorius parodo, kad senovės graikų filosofinės minties orientacijos kitimas buvo objektyviai neišvengiamas dėl tuometinio pasaulio socialinių struktūrų kaitos, dėl to, kad pačios filosofijos raida nėra visiškai autonomiškas vyksmas, bet

socialinių, politinių ir ideologinių struktūrų lemiamas. Pirmųjų senovės graikų filosofų, tai yra, ikisokratinių, dėmesys buvo nukreiptas į Kosmą, į tiesos, kaip objektyvios pasaulio tvarkos ir harmonijos, kuriai, kaip dalis visumai, priklauso ir žmogus, pažinimą. Juos mažai domina pats žmogus, kaip savita, skirtinga nuo visumos būtybė, jos būties dramatinizmas, moralinės ir socialinės kolizijos. Pradedant Sokratu, kuris pirmasis atsigrėžė „veidu į žmogų“, graikų filosofai vis labiau domisi žmogumi, jo būties aspektais, praktiniais, vertybiniais jo požiūriais į pasaulį ir vis mažiau objektyviau daiktiškumu. Knygoje parodoma, kad toks filosofinės minties posūkis vėlyvojoje senovės graikų kultūroje nebuvo atsitiktinis. Vertybinis požiūris į pasaulį užuomazgos pavidalu slypėjo ikisokratikų filosofemose.

Teorinio ir praktinio požiūrių į pasaulį santykio aspektu knygoje sklaidomos ikisokratikų, Sokrato, Platono, Aristotelio, Epikūro, stoikų mintys. Minėtu probleminiu rakursu pateikia senovės graikų filosofijos raidą kaip vientisą procesą, išvengdamas tiek jo teleologizavimo, būdingo ne vienam marksistinės pakraipos autoriui, tiek savavališko modernizavimo. Knygoje gerai pavyksta „užčiuopti tai, kas specifiška ir esminga antikiniam mąstymui, kas daro jį savitą ir nepakartojamą, palyginti su vėlesniaisiais Vakarų filosofijos raidos etapais“ (Šliogeris 1982: 11).

Šiuolaikinės filosofinės problematikos aspektu senovės graikų filosofija apžvelgiama A.Šliogerio knygoje „Žmogaus pasaulis ir egzistencinis patyrimas“ (Šliogeris 1985). Monografijos tikslas yra pohegelinio laikotarpio iracionalistinės filosofijos istorinė metodologinė analizė, atskleidimas tos filosofijos ontologinio branduolio – „egzistencinio mąstymo“, kaip objektyvios mąstymo formos, kurioje atsispindi „naujo daiktiškumo“ struktūra, atsiradusio ryšium su moksliniu techniniu gamtos pertvarkymu, technologiškai hominizuotų daiktų pasaulio sukūrimu vėlyvojo kapitalizmo epochoje. Egzistencinis mąstymas nušviečiamas klasikinio mąstymo problematikos rėmuose, kurio paradigmatinė ontologinė struktūra buvo grynojo transcendentu nuostata, kai tuo tarpu egzistencinio mąstymo paradigma yra imanentinio transcendentu struktūra. Parmenido, Heraklito, Demokrito, Sokrato, Platono, Aristotelio filosofijos sklaidos

keliu parodoma, kaip graikų filosofijoje formavosi ir modifikavosi pilnutinė mąstymo ir būties tapatybės koncepcija, tapusi klasikinio mąstymo nuo Parmenido iki Hegelio invarianto pagrindu. Heraklito filosofijoje atgimsta fundamentali prieštata, skirianti du santykinai savarankiškus žmogaus sąlyčio su pasauliu būdus: *episteme* sritį, į kurią galima įeiti tik per tikrąjį pažinimą, suderinantį subjektyvųjį *Logos* su objektyviuoju *Logos*; *doksa* sritį, kurioje gyvena kasdienio praktiškojo patyrimo individas. Teorinio pažinimo sritis ir atitinkamas ontologinis regionas pradeda atsiskirti nuo praktinės orientacijos srities ir jį atitinkančio būties regiono. Bet tik elejiečių mokyklos atstovai pradeda griežtai skirti proto suvokiamą ir logiškai konstruojamą būtį (*episteme* sritis) ir tiesiogiai jutimiškai suvokiamą pasaulį (*doksa* sritis). Parmenidas formulavo žinomą būties ir mąstymo tapatybės principą, ilgam tapusį Vakarų filosofijos norma ir imperatyvu.

Senovės graikų kultūrinis palikimas interpretuojamas ir A. Šliogerio knygoje „Daiktas ir menas“ (Šliogeris 1988), kurioje, išeities tašku paėmus K. Markso tezę, kad žmogaus būtis yra daiktiška, mąstoma apie daiktiškąją meno kurinio prigimtį. Mąstoma ne abstrakčiai, bet aptarinėjant dviejų didžiųjų menininkų – austrų poeto R. M. Rilksės ir prancūzų tapytojo P. Cezanne'o kūrybą. Daiktiškumo, kaip esminio būties fenomeno, apžvalgos ištakas autorius randa senovės graikų filosofijoje. Apžvelgdamas Platono *eidų* teoriją ir Demokrito atomologiją, knygos autorius teigia, jog ir vienas, ir kitas, nepaisant konceptualių skirtumų, ieškodami aukščiausios būties, „suvokė ją individualizuotai, substanciskai ir daiktiškai“ (Šliogeris 1988: 37). Svarstydamas Homero poemos „Odisėja“ metafizinį branduolį ir ryškindamas pagrindinio poemos herojaus Odisėjo svarbiausiąjį bruožą, Šliogeris parodo, kad jam būdingas klasikinio sąlyčio su pasauliu pobūdis. „Klasikinis sąlytis su pasauliu, kurio ontologinis branduolys – daiktiškai susieto substancinio individo principas, atsirado senovės Graikijoje, todėl galima teigti, kad graikai yra klasikinė tauta per excellence“ (Šliogeris 1988: 148). Ant substancinio individualumo principo, kaip senovės graikų sukurto klasikinės kultūros pamato, išaugo Vakarų Europos kultūra. Jos ontologinis branduolys yra klasika.

Kaip pamatinė konstanta klasikos principas išlieka ir naujųjų laikų Europos tapyboje.

Prie Sokrato, Heraklito, Parmenido, Platono, Aristotelio bei kitų graikų minties šaltinių vos ne kiekviename puslapyje grįžtama stambiausiam A. Šliogerio veikale „Būtis ir pasaulis. Tyliojo gyvenimo fragmentai“ (Šliogeris 1990). Svarstant žmogaus ir būties, žmogaus ir pasaulio santykių istorinį tapsmą, knygoje nuolatos žvelgiama į senovės graikų mąstyseną ir gyveneseną, nes senovės graikas yra „būties žmogus“, skirtingas nuo dabartinės technologinės civilizacijos „pasaulio žmogaus“. Senovės graikų dvasinis palikimas yra svarstymų atrama ir atskaitos taškas, nes „Graikija yra tiltas, absoliutus vidurys, centras, viduramžis ir ašis, aplink kurią sukasi triukšmingas Weltgeschichte balaganas“ (Šliogeris 1990: 129).

Lietuviškosios filosofinės antikos tyros kontekste A. Šliogerio darbai išsiskiria ne tik nepalyginamai platesne kiekybine apimtimi, bet, svarbiausia, turiningumu, originalia, ryškiai individualizuota interpretacija. Į senovės graikų kultūrą žvelgiama kaip į visumą, kurios vienas esminių elementų yra filosofija, pastarosios požiūriu apibūdinama pati visuma paradant kai kuriuos jos skirtumus, lyginant su Viduramžių, Naujųjų laikų kultūrų ypatumais. Neabejotina, kad veikalo autoriui iš esmės rūpi dabarties žmogaus dvasinė būklė, į dabartį žiūrima kaip į istorinio vyksmo etapą, reflektyvus graikų pasaulio prisiminimas padeda geriau suvokti, koks yra šiandieninio Vakarų pasaulio žmogus. Labiau nei bet kuriame kitame lietuviškosios filosofinės antikos tyros darbe A. Šliogerio veikaluose antikinė kultūrinė praeitis yra priartinama prie dabarties, juose mažiausiai jaučiama akademiškumo distancija. Todėl antikinė filosofinė mintis, kaip ir visa antikinė kultūra, pateikiama kaip įdomi ir aktuali. Politine prasme aktuali dėl to, kad: „Graikai – vienintelė tauta, sugebėjusi išvengti absoliuto, kad ir koks jis būtų: politinis, ekonominis, religinis, mokslinis ar ideologinis“ (Šliogeris 1990: 200–201). Platesne prasme todėl, kad minėtuose veikaluose pateikta graikų filosofinės minties interpretacija yra daugiareišmė ir atvira.



Reikia pastebėti, kad minėtuose veikaluose į pirmąjį planą labiau kyla autoriaus metafizinis interesas, jo žiūra, jo mąstymo stereotipai, negu graikų minties raidos ir probleminių įtampų rekonstrukcija. Dėl kai kurių autoriaus siūlomų stereotipų ir interpretacijų galima rimtai diskutuoti. Šiuo požiūriu iš esmės skiriasi S. Jankausko straipsniai „Būties problema ikisokratikų filosofijoje“ (Jankauskas 1987) ir „Eroto pagarbimas arba Platono giesmė filosofijai“ (Jankauskas 1989), pasižymintys subtiliu graikų filosofijos, jos tekstų pažinimu, interpretacijos pagrįstumu ir santūrumu, kas paprastai būdinga profesionaliam brandumui. Pirmajame straipsnyje parodoma, kaip ikisokratinio laikotarpio nuo estetinio požiūrio į tikrovę, kurį išreiškė mąstytojas kaip išminčius stebėtojas, buvo einama prie abstrakčių sąvokų susidarymo, teorinio mąstymo atsiradimo, jo specifikos suvokimo, kol galiausiai buvo prieita prie prieštaravimų, neišsprendžiamų ikisokratinės filosofijos rėmuose. Antrajame straipsnyje smulkiai analizuojamas Platono dialogas „Puota“, siekiant rekonstruoti antikinę filosofijos paskirties sampratą.

Antikinės filosofijos palikimas atspindimas ir kitoms temoms skirtuose filosofijos istorijos tyrinėjimuose. R. Plečkaičio „Logikos įvade“ (Plečkaitis 1978) trumpai apžvelgiama antikinės logikos raida, pagrindinį dėmesį skiriant aristotelizmui ir Megaros mokyklai. To paties autoriaus knygoje „Feodalizmo laikotarpio filosofija Lietuvoje“ (Plečkaitis 1975) nušviečiami antikinės filosofinės minties, daugiausia aristotelizmo recepcija XVI–XVIII a. Lietuvos mokyklose.

Pirmasis darbas, kuriame buvo sistemingai nušviečiama antikinės filosofijos istorija, yra K. Rickevičiūtės knyga „Antikinės filosofijos istorijos bruožai“ (Rickevičiūtė 1976). Joje apžvelgiama senovės graikų filosofinės minties raida nuo Jonijos filosofų iki Aristotelio. Išryškintas mąstytojų pažiūrų perimamumas, sintetinimo ir sistematavimo tendencijos.

Solidžiausias sumanymas, kuriame sistemingai pateikiama antikinės filosofijos raida, yra jau minėtos „Filosofijos istorijos chrestomatijos“ tomai „Antika“ ir „Viduramžiai“. Kartu su antikinių mąstytojų veikalų ištraukų vertimais spausdinami apibendrinantys straipsniai, kuriuose iš dalies laikantis nusistovėjusios tyrimų tradicijos, iš dalies remiantis sa-

varankiškomis studijomis skiriami tokie antikinės filosofijos vystymosi etapai: ankstyvoji graikų natūrfilosofija, humanistinė graikų filosofija, Platono ir Aristotelio filosofija, helenizmo filosofija („Antikos“ tomas), gnosticizmo filosofija, patristinė filosofija („Viduramžių“ tomas). Savo visuma straipsniai sudaro savarankišką studiją. Straipsnių autoriai – B. Genzelis, B. Kuzmickas, K. Rickevičiūtė, A. Rybelis, H. Zabulis – kolektyviniame darbe nušviečia socialines kultūrinės antikinės filosofijos raidos prielaidas, pagrindinių kryptų probleminį turinį ir metodologinius savitumus, atskleidžia ideologinį jos kryptingumą vergvaldinės santvarkos sąlygomis.

\* \* \*

Kaip matome, antikinė filosofija gan įvairiapusiškai įėjo į šiuolaikinę lietuvių filosofiją, davė ne vieną kūrybinį impulsą. Turime išverstų į lietuvių kalbą filosofinių tekstų, taip pat akademinio pobūdžio tyrinėjimų bei laisvesnių kūrybinių interpretacijų. Tačiau tai galima vertinti tik kaip minimalų filosofijos profesionalizmo pasiekimą, ir būtų anksti kalbėti apie filosofinę antikotyra, kaip susiformavusią mokslinę discipliną. Ateityje dėmesys antikinei filosofijai priklausys nuo to, kurlink kryps Lietuvos filosofų interesai.

## Literatūra

- Augustinas Aurelijus. 1994. *Pokalbiai su savimi*. Vilnius: Aidai ALK.
- Baranova J. 2001. Ar Jacques Derrida transcendentalinis filosofas? Trys interpretacijos. *Problemos*, Nr. 60.
- Baudrillard J. 2002. *Simuliacija ir simuliakrai*. Vilnius: Baltos lankos.
- Boecijus. 2000. *Filosofijos paguoda*. Vilnius.
- Comte A. 1949. *Cours de philosophie positive*. Paris.
- Concetti fondamentali di filosofia*. Vol.2. 1982. Brescia.
- De Lange N. 1996. *Judaizmas*. Vilnius: Aidai.
- Deleuze G. 2006. Platonas ir simuliakras. *Baltos lankos* 21/22.
- Derrida J. 2006. *Apie gramatologiją*. Vilnius: Baltos lankos.
- Diogenes Laertios. 1968. *Žyvoty i poglady slynynych filozofow*. Warszawa.
- Egzistencijos filosofija: istorija ir dabartis*. 1981. Vilnius: Mintis.
- Egzistencijos paradoksai: Kierkegaardo filosofijos interpretacijos*. 2006. Versus Aureus.
- Ehrenfels Chr. 1897-1898. *System der Werttheorie*. Vol. I. Leipzig.
- Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4. 1972. New York–London.
- Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija*. 1974. Vilnius: Mintis.
- Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika*. 1977. Vilnius: Mintis.
- Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai*. 1980. Vilnius: Mintis.
- Geyser J. 1924. *Max Schelers Phanomenologie der Religion*. Freiburg im Breisgau.
- Gellner E. 1993. *Postmodernizmas, protas ir religija*. Vilnius: Pradai.
- Gilson E. 1939. *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. London.
- Girnius J. 1953. *Laisvė ir būtis. Karl Jasperso egzistencinė metafizika*. Aidai.
- Girnius J. 1961. *Tauta ir tautinė ištikimybė*. Chicago.
- Girnius J. 1964. *Žmogus be Dievo*. Chicago.
- Girnius J. 1966. *Idealai ir laikas*. Ateitis.
- Girnius J. 1975. *Pranas Dovydaitis*. Chicago.

- Greenman M. A. 1987. Intuition and the limits of philosophical insight. In: *Metaphilosophy*. Vol. 18, nr. 2.
- Greimas A. J. 1993. Mitai ir ideologijos. *Metmenų laisvieji skaitymai*. Vilnius: LRSL.
- Habermas J. 2002. *Modernybės filosofinis diskursas*. Vilnius: Alma littera.
- Hegel G.W.F. 1997. *Dvasios filosofija*. Vilnius: ALK Pradai.
- Heschel A. J. 1987. *God in Search of Man*. London.
- Hessen J. 1956. *Griechische oder Biblische Theologie: Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*. Leipzig.
- Husserl E. 1922. *Logische Untersuchungen*. Halle.
- Husserl E. 1939. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*.
- Husserl E. 1954. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. In: *Husseliana*, vol. VI, Haag: Martinus Nijhof.
- Husserl E. 2005. *Karteziškosios meditacijos*. Aidai ALK.
- Husserl E. 1967. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Warszawa.
- Įvadas pirmajam „Šaltinių“ tomui. Žr.: *Lietuvos filosofinės minties istorijos šaltiniai*. 1980. T. 1. Vilnius.
- Jameson F. 2002. *Kultūros posūkis*. LRSL.
- Jaspers K. 1957. *Die grossen Philosophen. Bd. I*. Munchen.
- Jaspersas K. 1989. *Filosofijos įvadas*. Vilnius: Mintis.
- Jekentaitė L. 2008. Schopenhauerio minčių ataidai. Gilles.
- Deleuze'o filosofijoje. Žr.: *Valios metafizika: Schopenhauerio filosofijos interpretacijos*. Vilnius: Versus aureus.
- Johnson P. 1999. *Žydy istorija*. Vilnius: Aidai.
- Juozo Girniaus ir Broniaus Kuzmicko susirašinėjimas. 2007. *Problemos 72*.
- Juozo Girniaus laiškas Broniui Kuzmickui. 2008. *Problemos 73*.
- Kantas I. 1972. *Prolegomenai*. Vilnius: Mintis.
- Kantas I. 1980. *Dorovės metafizikos pagrindai*. Vilnius: Mintis.
- Kantas I. 1982. *Grynojo proto kritika*. Vilnius: Mintis.
- Kantas I. 1987. *Praktinio proto kritika*. Vilnius: Mintis.
- Kant I. 2010. *Antropologija pragmatiniu požiūriu*. Vilnius: Margi raštai.
- Karsavinas L. 1991. *Europos kultūros istorija. I*. Vilnius: Vaga.
- Kierkegaard S. 1995. *Baimė ir drebėjimas*. Aidai.
- Kierkegaard S. 1997. *Liga mirčiai*. Aidai.

- Kierkegaard S. 1960. *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: University Press.
- Kockelmans J. J. 1967. *A first introduction to Husserl's phenomenology*. Duquesne University Press.
- Kristeller P. O. 1985. Philosophy and its historiography. In: *The Journal of Philosophy*. November.
- Ksenofontas. 1993. *Atsiminimai apie Sokratą*. Vilnius: Pradai.
- Lacan J. 1966. *Eckrits I*. Editions du Seuil.
- Lacan J. 1977. *Eckrits. A Selection*. New York–London.
- Lavelle L. 1950. *Traite de valeurs*. Paris.
- Liotard J.-F. 1993. *Postmodernus būvis*. Vilnius: Baltos lankos.
- Maccina A. 1965. *Laiškas Aidų redaktoriui Juozui Girniui*. Aidai. Nr. 10.
- Maccina A. 1978. *Filosofijos kilmė ir prasmė*. Roma.
- Marcel G. 1940. *De Refus a l'invocation*. Paris: Gallimard.
- Marcel G. 1968. *Etre et Avoir*. II. Aubier.
- Morgan M. 1987. Goals and Methods of the History of Philosophy. In: *The Review of Metaphysics*, N. 4.
- Papini G. 1966. *Šventasis Augustinas. Gyvenimas ir darbai*. Boston.
- Passmore J. 1957. *A Hundred Years of Philosophy*. London.
- Putinaitė N. 2004. *Paskutiniai proto revoliucija. Kanto praktinės filosofijos studija*. Aidai.
- Patch H.R. 1970. *The Tradition of Boethius*. New York.
- Pecorino Ph. 1985. A Process View of Philosophy and Teaching Philosophy. In: *Metaphylosophy*, vol. 17, nr. 1.
- Platonas. 1968. *Dialogai*. Vilnius.
- Religijų istorijos antologija*, I dalis. 2000. Vilnius: Vaga
- Rist J.M. 1967. *Plotinus. The Road to Reality*. Cambridge.
- Rubene M. 2001. *Dabarties filosofija: iš Esaties į esatį*. Vilnius: Alma littera.
- Russell B. 1959. *My Philosophical Development*. New York.
- Russell B. 1927. *The Analysis of Matter*. London.
- Russell B. 1926. *Education and the Good Life*. New York.
- Russell B. 1935. *Religion and Science*. New York.
- Saliamonas Ibn Gabirolis. 1980. Gyvenimo šaltinis. Žr.: *Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai*. Vilnius: Mintis

- Scheler M. 1954. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Bern.
- Scheler M. 1954. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern.
- Schindler J. 1968. *Gott und Mensch in ihren gegenseitigen Zuordnung in der Philosophischen Konzeption Schelers Max*. Augsburg.
- Schopenhauer A. 1995. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. Vilnius: ALK Pradai.
- Schopenhauer A. 2001. *Parerga ir paralipomena*. Vilnius: Pradai.
- Schopenhauer A. 1994. *Gyvenimo išminties aforizmai*. Vilnius: Pradai.
- Sezemanas V. 1997. *Raštai. Filosofijos istorija. Kultūra*. Vilnius: Mintis.
- Sorokin P. 1962. *Social and cultural Dynamics*. Vol. 4, New York
- Spiegelberg H. 1960. *The Phenomenological movement*. Vol. 2. The Hague.
- Strawson P. F. 1959. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London.
- Sverdiolas A. 2006. Gilles Deleuze: mėginimas jį suprasti. *Baltos lankos*, 21/22.
- Šerpytytė R. 2007. *Nihilizmas Vakarų filosofijoje*. VUL.
- Šėleris M. 1974. Dorovinio asmens esmė. *Problemos*, Nr. 13.
- Tatarkiewicz W. 2001. *Filosofijos istorija. I*. Vilnius: Alma littera.
- Tatarkiewicz W. 2002. *Filosofijos istorija. II*. Vilnius: Alma littera.
- Thomas G. F. *Religious philosophies of the West*. New York.
- Uždavinys A. 2003. *Heleniškoji filosofija nuo Numenijo iki Sirijano*. Vilnius.
- Windelband W. 1921. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Bd. 1, Tübingen.
- Wundt W. 1922. *Einleitung in die Philosophie*. Leipzig.
- Делёз Ж. 2004. *Переговоры*. Санкт – Петербург: Наука.
- Делёз Ж. Гваттари Ф. 1998. *Что такое философия?* Санкт Петербург: „Алетейя“.
- Дубнов С. М. 1935. *История евреев в Европе*. Рига.
- Гуссерль Э. 1909. *Логические исследования*, т. I. СПб.
- Лакан Ж. 1998. *Семинары Книга I. Гносис / Логос*. Москва.
- Лакан Ж. 1992. *„Стадия зеркала“ и другие тексты*. Европейская Школа Психоанализа.
- Попова И. В 1893. *Тертуллиан. Опыт литературной характеристики*. Москва.
- Философия эпохи ранних буржуазных революций*. 1983. Москва.

## Asmenvardžių rodyklė

- Abd ar Rachman III 53  
 Adler, Alfred 170  
 Agripa 25  
 Ainesidemas 25  
 Alarikas 49  
 Albertas Bolštietietis 36, 60, 63  
 Albertas Didysis, žr. Albertas Bolštietietis  
 Aleksandras Makedonietis 25  
 de Alembert, Jean-Baptiste 96  
 Anaksimandras 17  
 Anaksimenas 17  
 Antifonas 25  
 Arnobijus 40  
 Archimedas 36  
 Aristofanas 17  
 Aristotelis 8, 12, 20, 34, 35, 36, 37, 42, 59, 160, 178, 180, 183, 184, 185, 186, 189, 191, 192  
 Arkiselajas 25, 27  
 Atanazas 44  
 Augustinas Aurelijus 36, 42, 44, 44-49, 94, 110, 122, 123, 125, 181, 183, 194  
 Averojus, žr. Ibn Rušdas  
 Avicebron, žr. Ibn Gabirolis  
 Avicena, Ibn Sina 59, 61  
  
 Bacon, Francis 96  
 Baranova, Juratė 162, 194  
 Baudrillard, Jean 157, 158, 194  
 Bazilijus Didysis 44  
 Berdiajev, Nikolaj 134  
 Bergson, Henri 52, 115, 123, 137, 161, 164  
 Berkeley, George 12, 154  
 Binswanger, Ludwig 120  
 Blondel, Maurice 110  
  
 Boecijus, Anicijus Manlijus 35-36, 194  
 Bolzano, Bernhard 115  
 Bradley, Francis Herbert 102  
 van Breda, H.L. 115  
 Brentano, Franz 114, 115, 116, 152  
 de Broglie, Louis Victor 134  
 Buber, Martin 52  
 Bulan II 54  
  
 Camus, Albert 41, 144, 148  
 Cassirer, Ernst 124  
 Celsas 43  
 Cezanne, Paul 190  
 Ciceronas, Markas 178  
 Cohen, Hermann 152  
 Comte, Auguste 5, 95-100, 194  
 Condocet, Jean-Antoine-Nicolas 96  
 Conrad-Martius, Hedwig 121  
  
 De Lange, Nicholas 51, 194  
 Deleuze, Gilles 157, 164, 165, 166, 167, 194  
 Demokritas 17, 19, 25, 189, 190  
 Derrida, Jacques 157, 161, 162, 163, 164  
 Descartes, Rene 12, 46, 116, 154  
 Dilthey, Wilhelm 115, 123, 137  
 Diogenas Laertietis 19, 201, 187, 194  
 Dovydaitis, Pranas 147, 180  
 Dufrenne, Michel 112  
  
 Ehrenfels, Christian 152, 153, 184  
 Engels, Friedrich 88  
 Epiktetas 187  
 Epikūras 43, 183, 185, 189  
 Eriugena 36  
 Eucken, Rudolph 122  
 Euklidas 35, 36

- Euripidas 17, 21
- Feuerbach, Ludwig 64,  
Fichte, Johann Gottlieb 64, 122, 126  
Fidijas 17  
Filonas iš Aleksandrijos 30-31, 52, 56  
Foucault, Michel 158  
Frege, Friedrich Ludwig Gottlob 102,  
116  
Freud, Sigmund 156, 169, 170, 175,  
176  
Fromm, Erich 170
- Galilei, Galileo 96  
Geiger, Moritz 120  
Gellner, Ernest 157, 158, 167, 194  
Geyser, Joseph 194  
Gendrolis, Edmundas 187  
Genzelis, Bronislovas 192  
Gilson, Etienne 11, 134, 194  
Gimius, Juozas 6, 131-150, 194  
Gorgijus 21  
Greenman, M.A. 12  
Greimas, Algirdas Julius 168, 195  
Grigalius Nazianzietis 44  
Grigalius Nisietis 44  
Guattari, Felix 165  
Gurvitch, Georges 136
- Habermas, Jurgen 164, 195  
Halevi, Jehuda 53-54  
Hartmann, Nikolai 134, 144, 152, 156  
Hegel, Georg 5, 8, 64, 78-88, 102, 108,  
155, 163, 190  
Heidegger, Martin 121, 131, 132, 133,  
136, 137, 138, 139, 140, 144, 151,  
158, 161  
Herakleitas 17, 18, 80, 189, 190  
Heschel, Abraham Joshua 62, 195  
Hesiodas 35  
Hessen, Johannes 38, 195  
Hilarijus 44
- von Hildebrand, Dietrich 120, 152  
Hipijas 25  
Hipokratas 17  
Homeras 25, 35, 190  
Horney, Karen,,170  
Hume, David 68, 174  
Husserl, Edmund 6, 52, 114-121, 122,  
123, 137, 196
- Ibn Gabirol, Solomon 55-58  
Ingarden, Roman 121  
Ipolitas Romietis 40  
Irenėjas Lionietis 40
- Jamblichas 34, 35  
James, William 115  
Jameson, Fredrik 156, 195  
Jankauskas, Skirmantas 186, 192  
Jaspers, Karl 45, 111, 134, 140, 141,  
195  
Jekentaitė, Leonarda 166, 176, 195  
Jeronimas, Sofronijus Eusebijus 34,  
42, 44  
Johnson, Paul 59, 60, 61, 62...  
Jonas Auksaburnis 44  
Jung, Carl Gustav 169  
Justinas Kankinys 40
- Kalenda, Česlovas 187  
Kaliklis 25  
Kant, Immanuel 5, 8, 12, 64-77, 78, 89,  
90, 102, 123, 124, 123, 158, 164,  
174, 195  
Karneadis 25, 27  
Karsavinas, Levas 181, 182, 195  
Keliuotis, Juozas 133  
Kierkegaard, Soren 5, 83, 107-113,  
137, 155, 158, 195  
Kleitomachas 25  
Klemensas Aleksandrietis 40, 41  
Kockelmans, J.J. 116, 196  
Konstantinas I, Romos imperatorius 39



- Kristeller, P.O. 10, 196  
 Kritijas 22  
 Ksenofontas 23, 24, 185, 196  
 Kuraitis, Pranas 132, 180  
 Kuzmickas, Bronislovas 193  
 Kvintilianas 29
- Lacan, Jacques 6, 169-176  
 Laktancijus 140  
 Lavelle, Louis 152, 158  
 Lebedys, Jurgis 178  
 Legowicz, Jan 30  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 12, 68, 116,  
 126, 164  
 Lenin, Vladimir 182  
 Leonas, Petras 181  
 Le Roy, Edouard 134  
 Le Senne, Rene 152  
 Levinas, Emmanuel 136  
 Levi-Strauss, Claude 163  
 Liebmann, Otto 122  
 Littre, Emile 96  
 Locke, John 66, 72  
 Lotze, Rudolf 152  
 Lozuraitis, Albinas 181, 188  
 Lyotard, Jean-Francois 158, 169, 160,  
 160, 194  
 Lukrecijus, Titas Karas 183
- Maceina, Antanas 12, 132, 181  
 Mach, Ernst 96  
 Maimonid, Moše 58-63  
 Maine de Biran, Francois – Pierre 110  
 Malakauskis, Petras 180  
 Maliauskis, Antanas 180  
 Mantvydas, Pranas 133  
 Marcel, Gabriel 5, 107-113, 196  
 Marcuse, Herbert 170  
 Markas Aurelijus 187  
 Maritain, Jacques 127, 137, 139  
 Marx, Karl 88, 156, 182, 190  
 McTaggart, John 102  
 von Meinong, Alexius 102, 115, 152
- Mendelssohn, Moše 63  
 Merleau – Ponty, Maurice 120  
 Mill, James 96  
 Moore, George Edward 102  
 Morgan, M. 9, 196  
 Mounier, Emmanuel 127
- Newmann, John 68, 110  
 Newton, Isaac 65, 68  
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm 123, 137,  
 143, 144, 155, 156, 158, 160, 161,  
 164, 166, 167
- Origenas 40, 43-44  
 Ozolas, Romualdas 186
- Parmenidas 17, 80, 189, 190, 191  
 Pascal, Blaise 125, 129  
 Passmore, J. 105, 196  
 Patch, H. R 35, 196  
 Peano, Giuseppe 102, 116  
 Pecorino, Ph. 7, 196  
 Periklis 21  
 Pfander, A. 120  
 Pironas 25, 26, 27  
 Pijus XII 140  
 Pitagoras 31, 36  
 Platonas 20, 23, 24, 31, 35, 42, 45, 116,  
 152, 178, 183, 185, 186, 187, 189,  
 190, 191, 192, 196  
 Plečkaitis, Romanas 192  
 Plinijus 29  
 Plotinas 31-34, 35  
 Pompėjus 37  
 Polikletas 17  
 Porfirijus 31, 34  
 Prodikas 21  
 Proklas 35  
 Proksenas 25  
 Protagoras 19, 20, 21, 22, 25  
 Ptolemajas 29, 35, 36  
 Putinaitė, Nerija 196
- Raičinskis, Konstantinas 133

- Reich, Wilhelm 170  
 Reinach, A. 120  
 Renan, Joseph-Ernest 96  
 Rybelis, Antanas 193  
 Rickert, Heinrich 152  
 Rickevičiūtė, Kristina 185, 186, 192,  
 193  
 Rilke, Rainer Maria 190  
 Rist, J. M. 196  
 Ročka, Marcelinas 183  
 Rousseau, Jean Jacques 66, 68, 77, 163  
 Rozenzweig, Franz 52  
 Rubene, Mara 166, 167, 196  
 Russell, Bertrand 5, 101-106, 196
- Saint – Simon, Claude-Henry 95, 96,  
 100  
 Sartre, Jean-Paul 113, 121, 144, 148  
 Schleiermacher, Friedrich Daniel  
 Ernst 111  
 Sekstas Empirikas 20, 25, 27  
 Seneka 183, 186  
 Sezemanas, Vosylis 134, 180, 181,  
 182, 183, 184, 185, 197  
 Scheler, Max 6, 120, 122-130, 137,  
 144, 152, 155, 196  
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph  
 64  
 Schindler, J. 129, 197  
 Schopenhauer, Arthur 5, 89-94, 144,  
 155, 160  
 Simmel, Georg 137  
 Sofoklis 17  
 Sokratas 22-25, 180, 183, 185, 187,  
 189, 191  
 Solovjov, Vladimir 180  
 Sorokin, Pitirim 10  
 Spencer, Herbert 96  
 Spiegelberg, Herbert 116, 197  
 Spinoza, Baruch 63, 164  
 Stavenhagen, Kurt 121  
 Stein, Edith 120  
 Stoškus, Krescentijus 187  
 Strawson, P. F. 12, 197
- Stumpf, K. 115  
 Sverdiolas, Arūnas 165, 197  
 Šalkauskis, Stasys 132, 146, 147  
 Šerpytytė, Rita 165, 197  
 Šestov, Lev 52  
 Šilkarskis, Vladimiras 180, 181  
 Šliogeris, Arvydas 80, 89, 189, 190,  
 191
- Tacianas 40  
 Tacitas 29  
 Taine, Hyppolite 96  
 Talis 183  
 Tamošaitis, Pranas 180  
 Tatarikiewicz, Wladyslaw 42, 197  
 Teilhard de Chardin, Pierre 127, 197  
 Tertulianas 40, 42-43, 44, 181  
 Thomas, G. F. 44, 197  
 Tomas Akviniėtis 60, 63, 110  
 Timonas 25, 26  
 Trasmachas 25  
 Tukididas 17  
 Tumelis, Juozas 179  
 Turgot, A. 96
- Ulčinaitė, Eugenija 178  
 Uždavinsys, Algis 197
- Vaižgantas 135  
 Valevičius, V. 186  
 Voltaire 66
- Wahl, Jean 136  
 Weierstrass, Karl Theodor. 114  
 Whitehead, Alfred North 101, 102  
 Windelband, Wilhelm 11, 197  
 Wittgenstein, Ludwig 103, 155  
 Wundt, Wilhelm 126, 153, 197
- Zabulis, Henrikas 186  
 Zenonas 187
- Попова И. В. 41, 43

**Kuzmickas, Bronislovas**

Ku395 **FILOSOFIJOS ISTORIJOS APYBRAIŽOS.** Teorinis sintetinis mokslo darbas. – Vilnius: Mykolo Romerio universiteto leidyba, 2012, 202 p.

Bibliogr. 194–197 p.

ISBN 978-9955-19-407-1

*Teorinis sintetinis mokslo darbas, skirtas filosofijos istorijai. Pateikiami profesoriaus B. Kuzmicko mokslo leidiniuose skelbti ir dar neskelbti straipsniai, išdėstyti filosofijos istorinės raidos seka. Aptariamas filosofijos istorijos objektas, nušviečiama vėlyvosios antikos ir ankstyvosios krikščionybės, viduramžių žydų filosofija. I. Kanto, G. Hegelio, A. Schopenhauerio teorijoms skirtais straipsniais pristatoma XVIII–XIX amžių vokiečių filosofija. Straipsniuose apie A. Comte, S. Kierkegaardą, B. Russell'ą, G. Marcelio, E. Husserlio, M. Schelerio koncepcijas, analizuojama pozityvizmo, analitinės filosofijos, fenomenologijos, egzistencializmo filosofijos problematika, su pastarąja siejamas ir J. Givniaus teistinis egzistencializmas. Dvejuose straipsniuose aptariamos postmodernybės filosofinės idėjos, pabaigoje apžvelgiama lietuviškoji filosofinė antikos tyra. Darbas skirtamas filosofijos studijų studentams, filosofijos istorikams, visiems, kam įdomi filosofijos istorija.*

UDK 1(091)

Bronislovas Kuzmickas

## **FILOSOFIJOS ISTORIJOS APYBRAIŽOS**

Teorinis sintetinis mokslo darbas

Redaktorės *Teresė Povilaitytė, Margarita Dauartienė, Palmyra Katinaitė, Stasė Simutytė.*

Maketavo *Aušrinė Ilekytė*

SL 585. 2012 01 20. 10,55 leid. apsk. l.

Tiražas 200 egz. Užsakymas 14795.

Išleido Mykolo Romerio universitetas,

Ateities g. 20, Vilnius

Parengė spaudai UAB „Baltijos kopija“,

Kareivių g. 13b, Vilnius

Puslapis internete [www.kopija.lt](http://www.kopija.lt)

El. paštas [info@kopija.lt](mailto:info@kopija.lt)

Spausdino UAB „Vitaė Litera“,

Kurpių g. 5-3, Kaunas

Puslapis internete [www.bpg.lt](http://www.bpg.lt)

El. paštas [info@bpg.lt](mailto:info@bpg.lt)